

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
SOSYOLOJİ BİLİM DALI

BARIŞ VE DEMOKRASİ PARTİSİ
(DEVLETSİZ ULUSLAŞMANIN İNŞA SÜRECİNDEKİ ETKİSİ)

Âdem PALABIYIK

DOKTORA TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Mahmut ATAY

Konya–2014

T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
SOSYOLOJİ BİLİM DALI

BARIŞ VE DEMOKRASİ PARTİSİ
(DEVLETSİZ ULUSLAŞMANIN İNŞA SÜRECİNDEKİ ETKİSİ)

Âdem PALABIYIK

DOKTORA TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Mahmut ATAY

Konya–2014



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	ADEM PAZARCIYIK		
	Nuzariyesi	104130061006		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	SOSYOLOJİ/SOSYOLOJİ		
	Program	İstatistik Teorisi	Doktora	☒
Tez Adı		Barış ve Demokrasi Partisi (Devletiz Ulaşmazlık: Çözüm Önerisi Etikisi)		

Bu tezin proje sahasından sonuçlanmasına kadar ki bütün süreçlerde bilimsel etiğe ve akademik kurallara dikkatli riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazma kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin imzası
(İmza)



T. C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



Doktora Tezi Kabul Formu

Öğrencinin	Adı Soyadı	ADEM PALABYIK		
	Numarası	104105001005		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	SOSYOLOJİ/SOSYOLOJİ		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans ☐	Doktora ☒	
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Mahmut ATAY		
	Tezi Adı	Barış ve Demokrasi Partisi (Devletimiz Uluslaşmanın İnşa Sürecindeki Etkisi)		

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan BARİŞ VE DEMOKRASİ PARTİSİ (DEVLETSİZ ULUSLAŞMANIN İNŞA SÜRECİNDEKİ ETKİSİ) başlıklı bu çalışma 15/11/2014 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği/oyçokluğu ile başarılı bulunarak, jüriimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Ünvanı, Adı Soyadı	Danışman ve Üyeler	İmza
Prof. Dr.	Mahmut ATAY	
Prof. Dr.	Mustafa AYDIN	
Prof. Dr.	Yasin AKTAY	
Prof. Dr.	Köksal ALVER	
Yrd. Doç. Dr.	Ferhat TEKİN	

ÖNSÖZ

Türkiye, 21. yüzyıla, Kürt meselesinin taşıyıcı aktörü olan Barış ve Demokrasi Partisi'nin, 2010 ve 2014'teki seçim başarısının da etkisiyle yoğun bir biçimde Kürt meselesini tartışarak girmiş ve geçen süre zarfında bu meselenin mağdur bir kimlik siyasetinin belirleyeni olmaktan, mağrur bir ulusal kimliğin önemli bir bileşeni olmaya doğru yolculuğuna şahit olmuştur. Elinizdeki çalışma bu yolculuğu mümkün kılan ulusal kimlik-din, ulusal kimlik-kadın ve ulusal kimlik dil ilişkisine dair akademik ve kişisel merakın mütevazı bir ürünüdür. Çalışmada vurgulandığı gibi, ulusal kimlik tanımlaması başlı başına ulus-devlet bağlamındaki iktidar ilişkilerini belirleyen bir unsurdur. Öte yandan belirli bir dönemdeki iktidar ilişkilerine, özellikle de bu ilişkinin taraflarına fazla odaklanmak, söz konusu ilişkileri mümkün kılan mekanizmaların gözden kaçmasına neden olabilmektedir. Bu çalışmanın arkasındaki en büyük motivasyonlardan biri ulus-devlet ve ulusal kimlik bağlamında söz konusu iktidar ilişkilerini mümkün kılan mekanizmaları ortaya koyabilmektir. Bunun için on seneye yakın bir süredir Kürt meselesinde iktidarda olan BDP'nin ulusal kimlik vizyonu bir anahtar olarak kullanılmış ve bu vizyonu yansıtan bir dizi örnek analiz edilmiştir. Bu analizlerin temel amacı, söz konusu örneklerde ortaya çıkan unsurların sosyolojik mekanizma ve tarihi süreçlerle bağlantısını kurabilmektir. Nitekim ulusal kimliğin nasıl kurulduğunun bugün yaşanan gelişmeleri şekillendiren birçok etkenin belki de en belirleyicisi olduğu iddia edilmektedir. Türkiye kadar hareketli bir siyasi gündeme sahip bir ülkede, Kürt meselesinde büyük dönüşümler yaşatan bir siyasi parti üzerine akademik bir çalışma yürütmek, hiç durmayan bir trene binmeye çalışmak gibi yorucu olmasının yanı sıra, analizlerin kalıcılığına dair riskler de barındırmaktadır. Çalışmanın en büyük temennisi bu riskleri bertaraf edecek şekilde, ulusal kimlik-din, ulusal kimlik-kadın ve ulusal kimlik-dil ilişkisine dair geçici bir örnek üzerinden kalıcı bir model sunmuş olmasıdır.

BDP'nin Kürtçülük ve Türkiyelilik ile olan ilişkisi, bu iki kutup arasında arada kalışı, kurucu kadrosu, onu destekleyen toplumsal kesim ve bunların içinde bulunduğu gelenek kamuoyunda, partinin kurulduğu ilk günden beri tartışılmaya konu edilmiştir. Önceki Kürt siyasi partilerin devamı olan BDP'nin kurulduktan ve

özellikle Kürt meselesinde, iktidara taşındıktan sonra üretmeye çalıştığı siyaset felsefesinin en önemli unsurlarından olan Kürt milliyetçiliğine yakın söylemlerle, kendisi arasında çizmeye çalıştığı sınır çizgisi olmuş ve BDP daha kuruluş aşamasında iken bile bu yapıyı yüzleşilmesi gereken tarihsel bir yük olarak telakki etmiş görünmektedir. Önceki Kürt siyasi tutumlarının dışına çıktıklarını ve çıkacaklarını her fırsatta dile getirmiş olan BDP, benimsediği yeni siyasi ideolojiyi sosyal/sol – demokrat kavramıyla açıklamakta, sol muhalefeti temsil edeceğini iddia etmekte ve bu şekilde BDP, kendisinin Kürtçü ve de bu nedenle gizli gündemi olan bir siyasi hareket olduğuna dair endişeleri bertaraf etmek istemekte ve evrensel meşruiyete sahip bir kimliğe sarılmaya çalışmaktadır. Demokratik Açılım’ın da hızla ilerlediği ve yasal aşamaya geçildiği bu günlerde, BDP’nin seçtiği kimlik içinde oynayacağı rol, bu açıdan büyük öneme sahip olacaktır. BDP’nin rolünü büyük ölçüde belirleyecek olan İmralı sürecinin/Abdullah Öcalan’ın, BDP’nin solcu anlamda ne kadar demokratikleşebileceğini belirleyecek en önemli faktör olması beklenmektedir.

Bu çalışma ancak birçok kişinin desteği ile elinizdeki son haline gelebilmiştir, bu yüzden uzun bir teşekkür listem olacaktır. Bu bağlamda, çalışma boyunca akademik bilgisi, titizliği, anlayışı ve her şeyden önce bana olan inancıyla yanımda olan ve her türlü sıkıntıma göğüs geren kıymetli danışmanım Prof. Dr. Mahmut ATAY’a; çalışma süresince değerli yorumlarını sunan değerli hocam Prof. Dr. Mustafa AYDIN’a ve “tez yazmak aslıdan iyi bir hikâye çıkartmaktır” diyerek hevesimi arttıran kıymetli hocam Prof. Dr. Yasin AKTAY’a, tez izleme komitemde bulunmayı kabul ederek katkılarını esirgemeyen hocam Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ’ye, sıcak çayını hiçbir zaman esirgemeyerek yazım üslubu konusunda yol gösteren hocam Prof. Dr. Köksal ALVER’e, katkılarıyla tezimi zenginleştiren Prof. Dr. Ramazan YELKEN ve Yrd. Doç. Dr. Ferhat TEKİN’e teşekkürü borç bilirim. Ayrıca, bu çalışmada çok büyük bir pay da görev yapmakta olduğum Muş Alparslan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü’ne aittir. Bana, çalışmamı hazırlamada destek Bölüm Başkanımız Yrd. Doç. Dr. İbrahim KESKİN’e, bölüm hocam Yrd. Doç. Dr. Reşat AÇIKGÖZ’e, sekülerleşme konusundaki tavsiyelerinden dolayı Öğr. Gör. Mustafa Günerigök’e ve Öğr. Gör. M. Ali Yıldız’a, oryantalizm ve İslamcılık tartışmalarında

çok faydalandığım Öğr. Gör. Mesut Hayati AVAN'a ve Arş. Gör. Ahmet A. KOYUNCU'ya, Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde çalışan Arş. Gör. Ejder ULULTAŞ ve Arş. Gör. İslam CAN'a da sonsuz teşekkürlerimi sunarım. TBMM'de yaptığım bütün görüşmelerimde bana kolaylık sağlayan danışman sayın Yıldırım BİLİCİ'ye de ayrıca teşekkürlerimi sunuyorum. Tezin genel çerçevesi için görüştüğüm BDP Eşbaşkanı Selahattin DEMİRTAŞ'a, BDP Eşbaşkanı Gülten KIŞANAK'a, BDP Muş Milletvekili Sırrı SAKIK'a, bağımsız milletvekili ve Kürt kadınlarının simgesel temsili olan bağımsız Milletvekili sayın Leyla ZANA'ya, din konusunda tıkanıp noktalarda yolumu açan BDP Diyarbakır Milletvekili sayın Altan TAN'a, Diyarbakır Büyükşehir Belediye başkanı sayın Osman BAYDEMİR'e, neşeli ve ufuk açıcı sohbetleri için BDP İstanbul Milletvekili Sırrı Süreyya ÖNDER'e ve BDP Şırnak Milletvekili Hasip KAPLAN'a, nazik tutumu için BDP İstanbul Milletvekili Sebahat TUNCEL'e, aydınlatıcı sohbeti için BDP Diyarbakır Milletvekili sayın Nursel AYDOĞAN'a, samimi sohbeti için BDP Muş Milletvekili Demir ÇELİK'e, birikim ve tecrübeleriyle yardımcı olan Mardin Bağımsız Milletvekili sayın Ahmet TÜRK'e ve adını burada anamadığım birçok BDP belediye ve il başkanlarına teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca BDP'nin aktif siyasi büroları gibi hizmet eden BDP Van, Diyarbakır, Tunceli ve Ankara İl Başkanlığı çalışanlarına ve de sayın Ayhan BİLGİN'e de müteşekkirim. DTK İnanç ve Azınlıklar Komisyonunda bulunan sayın Zahit ÇİFKURAN'a, sayın Kemal BÜLBÜL'e, sayın Yuhanna AKTAŞ'a, sayın Jakop (Yakup) GABRIEL'e, ve sayın Gaffur Ohannes OHANYAN'a, da sorularıma zaman ayırdıkları için müteşekkirim. DTK ve BDP Siyaset Akademisi çalışanlarına her ne kadar bazı konularda yardımcı olamasalar dahi teşekkür etmek istiyorum. Görüşmelerinden çok faydalandığım sayın Prof. Dr. Doğu ERGİL'e, sayın Prof. Dr. Mesut YEĞEN'e, Prof. Dr. Fazıl Hüsnü ERDEM'e, Etyen MAHÇUPYAN'a ve AK Parti Diyarbakır Milletvekili Mehmet Galip ENSARİOĞLU'na da teşekkürlerimi sunuyorum. Çalışmam da yine bana yol göstermek açısından benim için oldukça önemli olan ve genel kanıyı anlatan, aynı zamanda çok zor ulaştığım ve görüşmeyi kabul eden ismini veremediğim BDP içindeki siyasi aktörlere de teşekkür etmek istiyorum, çünkü onlar olmasa birçok konuda eksikliklerimi tamamlamam kesinlikle ama kesinlikle mümkün olmayacaktı.

Ve belki de bu çalışmamın bitmesinde en büyük katkıyı sağlayan, bana hep destek olan ve sabırla bana katlanan aileme teşekkürlerimi sunuyorum.

KONYA-2014



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Müdürlüğü



Öğrencinin

Adı Soyadı	ADEM PALABIYIK		
Numarası	104105001005		
Ana Bilim / Bilim Dalı	SOSYOLOJİ/SOSYOLOJİ		
Programı	Tezli Yüksek Lisans ☐	Doktora	☒
Tez Danışmanı	Prof. Dr. MAHMUT ATAY		
Tezin Adı	BARIŞ VE DEMOKRASİ PARTİSİ (DEVLETSİZ ULUSLAŞMANIN İNŞA SÜRECİNDEKİ ETKİSİ)		

ÖZET

Bu çalışma, Mayıs 2008 – Nisan 2014 BDP siyasetinden yola çıkarak, Türkiye’de ulusal kimlik – din, ulusal kimlik-kadın, ulusal kimlik-dil ilişkisini incelemektedir. Çalışmada ulus-devlet, Anderson’cı, Hobsbawm’cı ve Gellner’ci anlamda, hayal edilmiş, milli bir varlık alanı ve ekonomik ilişki biçimi; ulusal kimlik ise bu alanın özgül ve yerel varoluş biçimi olarak düşünülmüştür. Ulusal kimlik – din, ulusal kimlik-kadın, ulusal kimlik-dil ilişkisi, din-dil ve kadın unsurunun ulus-devlet alanı, dolayısıyla da ulusal kimlik içerisindeki hareketi ile belirlenmekte ve dönüşmektedir. Bu süreç, Kürt ulusal kimliği ile Türkiye’de ulusal kimliğinin kuruluş sürecinin paralelinde ele alınmış, Kürt ulusal kimliği ise özellikle BDP döneminde aldığı şekle odaklanmıştır. Bu bağlamda, BDP’nin ulusal kimlik vizyonunu yansıtan; Kürt tarih anlatısı, vatandaşlık anlayışı, demokratik tutumu, ayrıştırıcı ve birleştirici üslubu ve uluslararası ilişkiler yaklaşımını belirleyen örnekler, ulusal kimlik–din, ulusal kimlik-kadın, ulusal kimlik-dil ilişkisi ekseninde analiz edilmiştir. Tüm bu örnekler BDP’nin din, dil ve kadın öğelerini, büyük ölçüde modernist ulus-devlet stratejilerine uygun bir biçimde, ulusal kimlik tahayyülünün içerisinde yeniden konumlandırarak, hem ulusal kimliğin modernleştirilerek ve millileştirilerek yeniden pekişmesini sağlamış, hem de bu şekilde bir siyasi partinin İslam algısının nasıl oluyor da sekülerleşmeye hizmet ettiğini göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Türkiye Cumhuriyeti, Barış ve Demokrasi Partisi, BDP, Ulusal Kimlik, Ulus, Ulus-Devlet, Din, İslam, Sekülerleşme, İslamcılık, Modernleşme, Kürt, Kürtçe, Kürtçülük, PKK, Milliyetçilik, Kadın, Kürt Tarih Anlatısı, Kürdistan, Demokratik Vatandaşlık.



T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Müdürlüğü



Öğrencinin	Adı Soyadı	ADEM PALABIYIK		
	Numarası	104105001005		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	SOCIOLOGY/SOCIOLOGY		
	Programı	Master ☐	Doctorate	☒
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. MAHMUT ATAY		
Tezin İngilizce Adı		PEACE AND DEMOCRACY PARTY (STATELESS NATIONALISM IN THE BUILDING PROCESS)		

SUMMARY

This study, based on May 2008-April 2014 BDP politics, examines relations of national identity-religion, national identity-woman, national identity-language in Turkey. In the study, national-state (the concept of Anderson's, Hobsbawm's and Gellner's), is considered as have been dreaming, a national presence in the area and form of economic relations; the national identity is thought as specific and a form of local existence of in this field. The field of national-state, hence movements in the national identity, is determined with the relationship of national identity-religion, national identity-woman, national identity-language, the elements of religion-language and woman. These processes, Kurdish national identity, were handled in parallel with the establishment of the process of national identity in Turkey. Kurdish national identity, especially, focused on the period of BDP. In this context, the BDP's vision reflects the national identity; Kurdish historical narrative, understanding of citizenship, democratic attitude, separating and uniting style and approach to international relations that determine the samples, have been analyzed on the axis of national identity-religion, national identity-women, national identity-language relations. All these examples demonstrated that BDP reposition elements of religion, language and woman of national identity in imagination largely in accordance with the modernist nation-state strategy. Thus, the national identity is provided to re-consolidation as modernizing and nationalizing as well as the perception of Islam as a political party, how can we have shown that secularization services.

Keywords: Republic of Turkey, The Peace and Democracy Party, BDP, National Identity, Nation, Nation-State, Religion, Islam, Secularization, Islamism, Modernity, Kurdish, Kurdish, Kurdism PKK, Nationalism, Women, Narrative History of Kurds, Kurdistan, Democratic Citizenship.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	9
SUMMARY	10
KISALTMALAR	14
TABLolar	16
ÖNSÖZ	V
GİRİŞ	17
BİRİNCİ BÖLÜM: ARAŞTIRMA TASARIMI	26
1.1.Araştırmanın Konusu ve Problemi.....	26
1.2. Araştırmanın Amacı.....	26
1.3.Araştırmanın Önemi.....	27
1.4.Araştırmanın Varsayımları (Sayıtlılar)	29
1.5.Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları	32
1.6.Araştırmanın Yöntemi ve Veri Toplama Teknikleri	33
1.7. Araştırmanın Kuramsal Çerçevesi	40
1.7.1. Siyasi Parti	40
1.7.2. Siyaset	42
1.7.3. Lider ve Otorite	44
1.7.4. Milliyetçilik.....	46
1.7.5.Devlet.....	48
1.7.6. Kimlik	51
1.7.7. Ulusal Kimlik.....	53
1.7.8. Ulus ve Ulus Devlet	55
İKİNCİ BÖLÜM: KÜRT SİYASİ PARTİLERİ	61
2.1. Kürt Siyasi Hareketi Partileri	61
2.1.1. HEP (Halkın Emek Partisi)	63
2.1.2. ÖZ-DEP (Özgürlük ve Demokrasi Partisi)	65
2.1.3. DEP (Demokrasi Partisi).....	66
2.1.4. HADEP (Halkın Demokrasi Partisi)	67
2.1.5. DEHAP (Demokratik Halk Partisi).....	69
2.1.6. DTP (Demokratik Toplum Partisi).....	72
2.1.7. BDP (Barış ve Demokrasi Partisi)	74

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ULUS VE DEVLETSİZ ULUS.....	79
3.1.Ulus ve Etkenler.....	79
3.2.Ulusu Ortaya Çıkaran Nedenler.....	80
3.3.Ulussuz Devlet ya da Devletsiz Ulus Anlayışı ve Türkiye Kürtleri.....	83
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: BARIŞ VE DEMOKRASİ PARTİSİ VE DİN.....	100
4.1.BDP'nin Ulus İnşa Sürecinde Din.....	100
4.2.Türk Modernleşmesi ve Sekülerleşme'nin Toplumsal Etkileri.....	101
4.3. Postmodern Süreçte Din ve Kürtler.....	107
4.3.1. Gülen Hareketi'ne Bakış.....	111
4.4. BDP ve Din İlişkisi.....	114
4.4.1.Zerdüştilik Öğretisinden Farklı Bir Demokratik İslam Anlayışına.....	125
4.4.2. BDP'nin Seküler İslam Adına Son İddiası: Medine Vesikası ve Sosyalleştirilen İslam.....	149
BEŞİNCİ BÖLÜM: BARIŞ VE DEMOKRASİ PARTİSİ VE DİL.....	163
5.1.BDP'NİN ULUS İNŞA SÜRECİNDE DİL.....	163
5.1.1. Kürtçe Yeniden Can Kazanıyor.....	170
5.2.Anadil ve Çokdillilik Sorununu Genel Bir Bakış: Diğer Ülkelerdeki Örnekler.....	171
5.3.Kürt Sorunu Bağlamında (BDP) Türkçe ve Kürtçe'nin Tarihsel Arka Planı.....	184
5.4.Kürtçe ve Kürtçe'nin (BDP etkisinde) Siyasileştirilmesi.....	190
5.5. Anadil Talebi ve Resmi İdeoloji.....	200
5.5.1. Dil, Alfabe ve Meşruiyet Sorunu.....	200
5.6. Dil, Ulus ve Siyaset Bağlamında İki Dil Söylemi ve BDP Siyaseti.....	202
5.7. Kürtçe İçin Öneriler ve Modeller.....	212
5.7.1.Kısa Vadeli Model Önerisi: Seçmeli Kürtçe Eğitimi.....	215
5.7.2.Orta Vadeli Model Önerisi: Geçiş Modeli.....	215
5.7.3.Uzun Vadeli Model Önerisi: Zenginleştirici Eğitim Modeli.....	216
ALTINCI BÖLÜM: BARIŞ VE DEMOKRASİ PARTİSİ VE KADIN.....	218
6.1.BDP'nin Ulus İnşa Sürecinde Kadın.....	218
6.2.Kadın Kotası, Cinsiyetin Siyasal (BDP) Tercihi ve Yönelimi.....	222
6.3.İktidar, Kadın/ Kimlik Mücadelesi ve BDP.....	233
6.4.Siyasal Katılım, Radikal Demokrasi ve BDP Kadını.....	238
6.5.Kadının Siyasal Temsili ve BDP'nin Kimlik Mücadelesi.....	245
6.6.Modernleşen Kürt Kadını Siyaseti ve BDP.....	260
6.7. Demokratikleşen Kürt Kadını Siyaseti ve BDP.....	272

6.8. Modern ve Demokratik Kürt Kadınlarını Anma: Eşbaşkanlık Sistemi.....	278
SONUÇ	291
KAYNAKÇA.....	296
EK-1 GÖRÜŞMELERDE SORULAN SORULAR.....	358
EK-2 ABDULLAH ÖCALAN İLE GÖRÜŞME BAŞVURUSUNUN RED	
DİLEKÇESİ	359

KISALTMALAR

AB	Avrupa Birliği
AİHM	Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
AK PARTİ	Adalet ve Kalkınma Partisi
AP	Avrupa Parlamentosu
AYM	Anayasa Mahkemesi
AYİM	Avrupa Yüksek İdare Mahkemesi
BDP	Barış ve Demokrasi Partisi
Bkz.	Bakınız
CEDAW	Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Yok Edilmesi Sözleşmesi
CHF	Cumhuriyet Halk Fırkası
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
CSW	The Commission on The Status of Women/Kadının Statüsü Komisyonu
Çev.	Çeviren
DAW	The Commission on the Status of Women/Birleşmiş Milletler Kadının Geliştirilmesi Bölümü
DBP	Demokratik Bölgeler Partisi
DEHAP	Demokratik Halk Partisi
DEP	Demokrasi Partisi
Der.	Derleyen
DİAY-DER	Din Adamları Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
DİSA	Diyarbakır Siyasal ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü
DİVES	Diyanet ve Vakıf Emekçileri Sendikası
DÖKH	Demokratik Özgür Kadın Hareketi
DP	Demokrat Parti
DTH	Demokratik Toplum Hareketi
DTK	Demokratik Toplum Kongresi
DTP	Demokratik Toplum Partisi
EDP	Eşitlik ve Demokrasi Partisi
ESP	Ezilenlerin Sosyalist Partisi

HADEP	Halkın Demokratik Partisi
HDP	Halkların Demokratik Partisi
HEP	Halkın Emek Partisi
HYD	Helsinki Yurttaşlar Derneği
KCK	Koma Civakên Kurdistan/Kürdistan Topluluklar Birliği
KESK	Kamu Emekçileri Sendikaları
LÖB	Liseli Öğrenci Birliği
MHP	Milliyetçi Hareket Partisi
MYK	Merkez Yürütme Kurulu
MKYK	Merkez Karar Yürütme Kurulu
ÖDP	Özgürlük ve Demokrasi Partisi
ÖZ-DEP	Özgürlük ve Demokrasi Partisi
PJAK	Partiya Jiyana Azad a Kurdistané/Kürdistan Özgür Yaşam Partisi
PKK	Partiya Karkerên Kurdistan/Kürdistan İşçi Partisi
PSAKD	Pir Sultan Abdal Kültür Derneği
PYD	Partiya Yekîtiya Demokrat/Demokratik Birlik Partisi
RP	Refah Partisi
SCF	Serbest Cumhuriyet Fırkası
SDP	Sosyalist Demokrasi Partisi
T.C.	Türkiye Cumhuriyeti
TBMM	Türkiye Büyük Millet Meclisi
TCF	Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası
TDK	Türk Dil Kurumu
TKP	Türkiye Komünist Partisi
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Culturel Organization/Birleşmiş Milletler, Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü
YJAK	Yetkiya Azadiya Jinen Kurdistané/Kürdsitan Özgür Kadınlar Birliği

TABLÖLAR LİSTESİ

TABLO 1: Devlet ile Birey Arasında Üst-Ait Kimlik İlişkileri.....	54
TABLO 2: BDP'nin Destek İstedığı Dini Alimlerle Bir Görüşme Faslı.....	131
TABLO 3: Kadınların Siyasete Yetersiz Katılımını Açıklayan Sebepler.....	220
TABLO 4: 15 Ocak 2014 Tarihine Kadar Açıklanmış Adaylara Göre Kadın Adayların Toplam İçindeki Oranı.....	226

GİRİŞ

Doğu ve Güneydoğu'nun illeri ve bu illerdeki her şeyi, hemen hemen bütün Türkiye tanıdık hale geldi. Çünkü Kürt meselesi, buralarla alakalı olarak olan biten her konuyu sürekli bir biçimde gündemde tutmaktadır. Bir dönemler şiddetin kol gezdiği Van, Diyarbakır, Hakkâri, Şırnak, Tunceli, Bingöl ve benzeri illerin sokakları her gün TV'de ya da gazetelerin ilk sayfalarında idi. Buralar hakkında bilgi sahibi olmayanlar bile tanımadıkları ama tanıdıklarını zannettikleri Kürtler hakkında birçok yorum yapmaktaydı¹. Belki de başat soru şuydu: Bunlar Müslüman değil mi neden öldürüyorlar? Neden ayrılmak istiyorlar? Aslında bu sorular Kürtler ile alakalı sorunlarla PKK (Partiya Karkerên Kurdistan/Kürdistan İşçi Partisi) sorunu ayırt edememenin ve kendi ülkesinde yabancı olduğu topraklara olan ötekiliğin bir sonucuydu. Daha doğrusunu söylemek gerekirse medya ne demiştiyse Kürtler onlardı, çünkü medyada Kürtler o yıllarda dilsizdi (Sezgin-Wall, 2005: 795). Bu açıdan Kürt sorununu tanımlamak oldukça çetrefilli bir yol olacaktır. Bu tanımla belki de en iyi yapabilecek kişi ise tabii ki sorunun kaynağında yer alan isimdir, yani Abdullah Öcalan.

Öcalan'a göre Kürt sorunu, Cumhuriyet'in tıkanmışlığının ve sorun üreten bir yapısı olmasının sonucudur ve bu sorun PKK ile çözülebilir. (Öcalan, tya: 35). Cumhuriyet'in en büyük özelliği ise laik milliyetçiliği çok katı bir din olarak benimseyip, Cumhuriyet'in tüm demokratik unsurlarını ötekileştirmesidir. Öcalan'a göre Cumhuriyet tarihi bu özün korunmasından ibarettir (Öcalan, 2012b: 501). PKK'nın ortaya çıkışını ise Öcalan şöyle açıklamaktadır: “PKK, 20. yüzyıla damgasını vuran çağın temel özellikleriyle, Kürdistan'daki somut durumun bilimsel sosyalizme dayalı çözümlenmesinin pratik-politik akımı olarak değerlendirilebilir. Oldukça sosyalist olan PKK ise bir nevi Doğu-Batı sentezinin sentezidir. Gücünü de güçsüzlüğünü de bu sentezden almaktadır” (Aktaş, 2012: 80-81; ayrıca bkz: Öcalan, tyb: 127; Özcan, 2014: 169). Aslında PKK ve Kürt sorunu rejimin ya da geçmişin yaptığı yanlış birikimin sonucudur sorunudur (Çınar, 2010: 58-60; Dünya ve İslam, 1993: 7-10). Çünkü daha erken Cumhuriyet döneminde söylenenler bunu en önemli kanıttır (Özcan, 2014: 134).

Kürtlerin talepleri ise genel olarak şu başlıklar altında toplanabilir: “a) Birleşik ve bağımsız bir Kürdistan isteyenler. İran, Irak, Suriye, Türkiye ve Rusya’daki Kürtleri birleştirerek Kürtlerin geç kalmış uluslaşma süreçlerini hızla tamamlatarak bir ulus devlet kurmaya çalışanlar; b) Bulundukları devlet içinde federasyon, otonomi veya konfederasyon isteyenler; c) Demokratik bir ülke yönetimi arzularak etnik kültürel kimlik mücadelesi verenler; d) Konunun siyasal boyutunu fazla ön plana çıkarmayarak, Kürtlerin yaşadıkları bölgelerin ekonomik, teknik ve sosyal yönden kalkınması için uğraşanlar” (Tan, 2011: 10-11). Bu talepler aslında PKK’nın ilk eyleminden (Marcus, 2009: 17-18; Abbas-Yiğit, 2014: 2-4) önce de vardır ve devam etmiştir. Kürt sorunu, adını koymak gerekirse bir hak ve halk sorunudur ama dünyanın en büyük devletsiz ulusu olan Kürtlerin (Mojab, 2005: 14), bir örgüt meselesi haline getirilmek istenmesi için hem dönemin resmi görevlileri hem de PKK elinden geleni yapmıştır. Çünkü, rejim sorunu olarak tarif edilen Kürt meselesi, geçmişin hesabı tutulacaksa Kemalizm karşıtıdır, çünkü Kemalizm sınırlı ve sınırlayıcı bir modernleşme projesidir. Sınırlayıcıdır, çünkü izin vermeyeceği belli tercihler vardır, sınırlıdır, çünkü eleştirmeyeceği belli şeyler vardır (Çınar, 2005: 165-167). Kemalizmin bu tanımı Kürt sorununu değil ama PKK’nın sistematik yapısını tanımlamaya da oldukça müsaittir.

Türkiye’nin son dönemlerinde ise oldukça önemli gelişmeler yaşanmıştır; mevcut hakikatin sınırları sorgulanmış (Sarup, 1995), katı olan şeffaf olan karşısında buharlaşmış (Berman, 2004), özellikle AK Parti ve BDP ile birlikte sınıfsal ve etnik anlamda önemli yükselişler ve farklılaşmalar yaşanmış (Özdalga, 2009), postmodernist yaklaşımlarla birlikte dünya genelinde risk toplumu söylemi artış göstermiş (Beck, 1999; Armağan, 1995), bağımsız toplumsal hareketlerin sayısı artarak merkez ve çevre arasındaki gerilimleri arttırmış (Onbaşı, 2008), şiddet yanlılarına Batı’daki gibi siyaset yolu açılmış (Elias, 2009: 337), devletler geçmişleriyle yüzleşme² kararları almış, siyasette yerelleşme ve kendini yönetme anlayışı kabul görmüş (Koçak, 2009: 139), çatışma alanı olarak kabul edilen kimlik (Birsan, 2009: 8; Tüzen, 2008: 147) bilincinde ciddi kırılmalar yaşanarak popüler kültür ivme kazanmış (Yanıklar, 2010: 17), ulusalcılık anlayışının açmazlarından vazgeçilerek (Aydın, 2003: 41) “terörle mücadele” yerine “terörle müzakere” tercih

edilmiş (Gümüş, 2013: 77), önemli sosyo-kültürel açılımlar yapılmış (Palabıyık, 2011a), özellikle Kürt bölgeleri askeri sınırlardan kurtarılıp, bölge ticaretinin ve ulaşımının devasa bir merkezi olabilecek hale getirilmeye çalışılmış (Fuller-Barkey, 2011: 261-262), Ortadoğu’da karar verici aktör olmaya girilmiş (Akkoyunlu ve diğ., 2013: 72), büyük anlatılardan vazgeçilip, yerel, mikro ve kabul edilebilir anlatılar ele alınmış (Lyotard, 1990), modernite eleştirilmiş (İnsel, 2009), İmralı heyetleriyle birlikte Kürtleri kaynaştıran Newroz mesajları okunmuş³ ve devlet kendini yeniden inşaya girişmiştir⁴. Tabi ki bu süreçlerin hepsi Kürt meselesiyle oldukça yakından ilgilidir. Çünkü BDP’nin inşa etmeye çalıştığı Kürt demokratikleşmesi “bireycilik, sekülerleşme ve ulus-devlet ayakları üzerine oturtulmaya” (Yazıcı, 2012: 49) çalışılmaktadır⁵.

BDP’nin milliyetçilik anlayışı resmi milliyetçiliğin tam karşıtı olan “kurtuluşçu milliyetçiliktir” (Özcan, 2014: 78) ve BDP kendi varlığını, karşısındaki milliyetçiliği ötekileştirmeye hem sağlamlaştırmış hem de bugüne kadar devam ettirebilmiştir. BDP’deki milliyetçilik anlayışı, “dil, ırk, kültür hatta bazen din kılığına bürünerek kitleler arasında kendisini vatanseverlik” şeklinde göstermektedir (Özcan, 2014: 84). Bu metod, “kurtarıcı” olarak bütün siyasi sistemin merkezine oturtulmuş bir siyasi kültürde, alternatif bir lider arayışını teorik olarak zorlaştırmıştır (Aktay, 2011). Sürekli bir biçimde Öcalan muhatap gösterilerek, Mustafa Kemal’in Türkleri, Saddam’ın Arapları, Humeyni’nin Şiileri varsa, Öcalan’ın da Kürtleri olma anlayışı takip edilmiştir (Bowring, 1991: 56). BDP’nin çabasıyla, Öcalan’ın öne çıkarılması ve Kürtlerde oluşturulmak istenen sınıf bilinci Marksist analizde, “kendinde sınıf”tan (üretim ilişkileriyle ortak bir ilişkisi olan insanlar kategorisi) “kendisi için sınıf”a (aktif olarak kendi çıkarlarının peşinde koşturan örgütlü bir katman) geçiş sürecinde (Marshall, 2005: 653) önemli rol oynayacaktır. Marksistlerin üzerinde durdukları konu, kuram ile pratiğin *nasıl ilişkilendirileceği*, altyapının üstyapıya *nasıl yansıdığı*, yapı ile özne/pratik arasında *nasıl bir belirlenim* ilişkisinin bulunduğu ya da ekonomik öznenin (“kendinde sınıf”) toplumsal özneye (“kendi için sınıf”) nasıl dönüştüğüdür. Marx için mücadele, birlik ve zıtların birliği olan diyalektiğin özüdür (Öngen, 2002: 11). Kuram ve eylem arasındaki bu ilişki, Marx’a göre kuramın pratiğe geçmesiyle ancak son bulabilir. O yüzden Marx sürekli

olarak eylemsel pratiğe vurgu yapmaktadır. Bu yüzden Marksizmin kendisi de bir mücadele olup, böyle bir mücadele, aynı zamanda işçi sınıfını iktidara taşıyacak devrimci partinin inşası mücadelesini de kapsar. (Öngen, 2002: 17).

Marx'ın sınıf üzerine yaptığı değerlendirmenin bir benzetme olarak Kürtlerdeki "Kürtlük" bilincinin oluşmasına yönelik çabalara öncülük ettiği de söylenebilir; Marx'ın "kendinde sınıf" ve "kendisi için sınıf" kavramlarıyla yapmaya çalıştığı ayırım, toplumsal bir özne olan işçi sınıfının, siyasal bir özne haline gelmesi sürecini dile getirmektedir. BDP'de Kürt öznesinin siyasal bir özne haline gelmesinin temsiliyeti olarak izah edilebilir. Çünkü sınıf bilincinin oluşması nasıl ki bazı şartlara bağlılık gösteriyorsa, Kürtlük bilincinin de oluşması belirli şartlara paralellik gösterebilir. Marx'a göre parti oluşumu bu süreci desteklemektedir ve burjuva gelişimini sürdürürken proletarya da kendi sınıf bilincini oluşturacaktır ve de devrim böyle gerçekleşecektir. Çünkü devrim, toplumdaki bir meşruiyet krizini ifade etmektedir (Güngör, 2007: 73). İşte bu meşruiyet krizini kapatmaya aday olan BDP'nin, Kürtlerin "Kürtlük" bilincinin oluşmasındaki rolü de buna benzetilebilir. Bu bağlamda da BDP sürekli olarak Kürt halkına, "Kürtsünüz, haklarınızı arayın, vb. ifadelerle Kürt olduklarını hatırlatmaktadır. Bunu da örgütlenmiş bir mücadelenin tezahürü olarak parti yolu ile sürdürmektedir.

Ayrıca BDP'nin siyaset okullarında verilen eğitimler de bu bilincin oluşturulması öncülük etmektedir. BDP'nin esas istediğinin Kürtlerdeki Kürtlük bilincinin, ayrı bir devlet bilincine dönüşmesidir. Çünkü Kürtleri, Kürtlerden başkasının yönetemeyeceği bilinci oluşturulmaya çalışılmaktadır. BDP, "kendisi için Kürtleri" kazanmış olduğu için, "kendinde Kürtler" ile uğraşmaktadır. Kendinde Kürtler, hala İslam'ın etkisinde olan ve çoğunlukla AK Parti'ye oy veren Kürtler olarak yorumlanabilir. BDP'ye göre bu Kürtler henüz Kürtlük bilinci oluşmamış Kürtlerdir. Marksist gözle bakacak olursak, bu Kürtlerin birincil görevi (tıpkı işçiler gibi) yalnızca içinde bulundukları koşulları değil, kendi kendilerini de değiştirmek ve siyasal iktidara layık duruma gelmektir. Yalnız BDP'ye göre bu Kürtler hala hazır değildirler, bir Kürt idealizmini savunmak için olgunlaşmak gerekir. İran İslam Devrimi, nasıl ki gerçekleştiği zaman Türkiye'deki Müslümanların zihninde Kemalizm'e de karşı gelinebileceği fikrini yansıttıysa (Sayyid, 2000) BDP'de

yıllarca süre gelen bu problemin ardından Kürtlerin zihninde “başkaldırı” fikrini yaratma gayreti içerisine girmiştir. Özellikle kendisini bütün Kürtler adına temsilci olarak ilan ettikten sonra Kürtler ile alakalı olarak oluşturduğu talepleri sürekli bir biçimde dile getirmesi, istese de istemese de BDP’yi, Kürtlerin haklarının savunucusu haline getirmiştir. Fakat önceki sayfalarda belirttiğimizi Kürt modernleşmesinin sorunları aşılmadan BDP’nin bir temsilci olarak görünmesi de kolay olmayacaktır. Yani kısaca *Devlet Söylemi’nin Kürt Sorunu’ndan; Kürt Sorunu’nun Devlet Söylemi’ne*⁶” (Yeğen, 2003: 11-12) ve çözüm önerilerine geçilmiştir⁷.

Taraf gazetesinde Neşe Düzel’in Selahattin Demirtaş’la yaptığı röportajda Kürt sorunun devlet söylemi şöyle izah edilmiştir: “Bizim Kürt halklarının ve özgürlüklerinin anayasa ve idari yasalar düzeyinde nasıl teminat altına alınacağı, eşitlik sorunun nasıl çözüleceği konularında çözüm önerilerimiz, takvimlendirilmiş programımız ve projemiz var...Biz anadilde eğitim istiyoruz, Türkiye’nin tamamında yere yönetimlere yetki istiyoruz. Ezilen yok, sayılan bütün kimliklerin tanınmasını ve anayasal güvence altına alınmasını istiyoruz. Anayasal vatandaşlık istiyoruz. İfade, basın özgürlüğü ve örgütlenme hakkı istiyoruz...Ortak resmi dilimiz Türkçe olsun. Kürtçe eğitim alan çocuğa da mutlaka Türkçe öğrenme zorunluluğu konulsun. Ben bundan gocunmam ki. Tam tersine ben ülkenin vatandaşıysam ve vergi veriyorsam, bu benim hakkımdır. Ama özerk bölgede, okulda ve kamusal alanda iki resmi dil olabilir” (Taraf, 9 Nisan 2012). Burada ortaya çıkan sorun, temsilcinin eylemde bulunurken nasıl davranacağı, neyi temel alacağıdır (Örs, 2006: 13). BDP’nin tabanında kendilerini temsil ettiklerini düşünmeyen kesimlerin neden BDP’ye oy verdiğinin cevabı da burada yatmaktadır. Çünkü BDP, bu kesime Kürtlük hakkaniyetiyle yaklaşmaktadır. Yoksa BDP’nin tüzüğündeki laik söylemden haberdar olunması, bu kesimlerin BDP’den uzaklaşmasının en büyük sebebi olacaktır. Temsilin dinamikleri işte tam burada değişmektedir, kimine göre milliyetçi söylem belirleyiciyken kimine göre ise BDP’nin dindar söyleminin bir parçası yeterli olmaktadır. Böylece toplumların kimlikleri de küreselleşen, her şeyi kendi çıkarıcı mantığına, tek boyuta indirgeyen ekonomik gerçeklik karşısında zayıflamış, sorunsal hale gelmeye başlamıştır (Yüzsüren, 2005: 22) ve biz buna “bir yanlış bilinç üretim

düzenine kavramsallaştırılması (Oskay, 1980: 199) adını vermek zorunda bırakılmaktayız.

Barış ve Demokrasi Partisi'nin önceki Kürt siyasi hareketinin partileriyle ilişkisi Hegel ve Marx arasındaki ilişkiye benzerlik göstermektedir. Marx, Hegel'in yöntemi ile alakalı şu açıklamayı yapmıştır: "Hegel için "fikir" adı altında kişileştirip bağımsız bir özneye dönüştürdüğü düşüncenin hareketi, bu "fikir"ın yalnızca görüngüsel bir biçimi olan gerçekliğin epitken gücüdür. Benim içinse tersine, düşüncenin devinimi, insan beynine taşınmış ve orada farklı bir bağlamda yer alan gerçek hareketin sadece bir yansımasıdır. Hegel'de diyalektik tepeüstü yürür; tamamen akla uygun kendine özgü niteliğini bulgulamak için onu tekrar ayakları üzerine koymak yeter" (Marx, "Kapital, II. Cilt; 9-10)⁸. Buradan anlıyoruz ki, Marx, diyalektik yöntemi Hegel'in metodolojisinden almış ve bu yöntem üzerine çalışarak, tarihsel diyalektik anlayışı geliştirmiştir (Soykan, 1999: 273-374). Bu felsefi ayrılıktan yola çıkarak Marx'ın diyalektik anlayışı ile Barış ve Demokrasi Partisini, Hegel'in diyalektik anlayışı ile de Barış ve Demokrasi Partisi'nden önceki Kürt partilerini özdeşleştirebiliriz. BDP'den önceki partiler, Hegel'in Marx'a yol göstericilik yaptığı gibi, BDP'ye yol göstericilik yapmış ve BDP'nin bugünkü eylemsel yönünü, ideolojik anlamda tamamlamışlardır. Hegel, nasıl ki Marx'a yol çizmiş ve Marx da, Hegel'in kavramlarına terzilik yapmışsa, BDP'den önceki partilerde BDP için düşünce zeminini tamamlamış ve eylemsel yöntemi BDP'ye hediye etmiştir. Çünkü toplumsal sınıflar gibi etnik gruplar, kültürler ve milletlerin de kendilerinde var olmayıp kendileri için var oldukları düşünülmektedir (Wiker, 1997: 1). İşte bu varolma aktivitesi BDP'nin önceki Kürt partilerinden farklı bir konuma bırakmakta ve BDP'nin yalnız bir biçimde ele alınmasını gerekli kılmaktadır. Uluslaşma ideolojisinin arka planını tamamlayan Kürt partilerinin eylemsellik kısmına sahip çıkan ve geçmişteki Kürt partilerinin devamı olan BDP'nin, bu adımları atmasındaki başarısı göz önüne alındığında BDP siyasetinin sosyolojik bir analize tabi tutulması daha önemli hale de gelmektedir.

İkinci olarak ise BDP'nin devletsiz uluslaşma sürecinde, devletli uluslaşan halklardan bir fark gözetip gözetmediğini anlamaya çalışmak olacaktır. Uluslaşma "dayanışma" duygusunun yaratılma ve bir politik merkezleştirme sürecidir (Muphy, 1991: 87) Bloom'a göre ise ulus inşasıyla halk arasında millî kimlik duygusu

yaratma süreçleri kastedilmektedir (Bloom, 1990: 55). Türkiye’deki ulus inşası da bu kimlik yaratma süreciyle yakından ilgilidir (Mardin, 1995: 162) ama bu süreç daha çok unutturmadan sonra başlatılmıştır (Zeydanlıoğlu, 2009: 198-202). Bu açıdan ilerleme düşüncesi ve pozitivist bilim, Kemalist seçkinlerin anlayışlarının temel dayanakları olmuştur (Alakel, 2011: 24-25). Çünkü ilerleme sadece insanın değil, bizzat hayatın tarihin yeniden inşası meselesi olduğundan geçmiş hayat biçimlerinin mevcut idrak süzgecinden geçirilmesi mecburi olmuştur. Bu kabulün neticesi olarak dinin hayata ilişkin açıklayıcı hükümlerinin aşınmış, bilime ve özellikle ampirik gözleme vurgu yapılmış ve sosyal disiplinlerin imkanları ile geçmişin yeniden inşası söz konusu olmuştur (Arslan, 2012a: 74) ama bu inşa siyasi bir hedefi şereflelendirmek üzere kurgulanabilir (Ignatieff, 1993: 11’den aktaran; Yack, 1999: 104). Erken Demokratik Cumhuriyet’in⁹ modernleşmesinde “sivil” kavramının, Türk modernleşmesindeki “resmi” kavrama karşı geldiğini ifade edebiliriz. Bu durumu ispatlama adına görüştüğüm bir DTK yetkilisi ile aramızda şöyle bir diyalog geçmişti. Ben şu soruyu sormuştum: “Kürtlerin yaşayacağı erken modernleşmenin nasıl sorunlar doğuracağını biliyor musunuz?”. Aldığım cevap oldukça ilginç ve netti: “Türkler bugüne yanlış ve hatalarıyla birlikte geldiler, neden biz Kürtlere böyle bir şans tanımanın zorluğundan hep bahsediliyor ve siz de bahsediyorsunuz? Bırakın bizde kendi ulus-devlet sürecimizi ya da sizin söyleminizle Demokratik Cumhuriyet’e geçiş sürecimizi deneyelim. Elbette sonunda başaracağız, hatalarımızla birlikte”¹⁰.

İşte biz bu çalışma da BDP’nin izlediği siyasi politikaların üzerinde durmaya, özellikle belediyeler aracılığı ile yerel yönetimlerde güçlenerek adım adım özerkliğe doğru gidişlerini ve bu politikalar aracılığıyla “devletsiz uluslaşma” sürecindeki faktörlerin rollerini analiz etmeye çalışacağız. Tabi ki bu analizde en önemli başvuru kaynağımız Öcalan ve çalışmaları olacaktır. Çünkü Öcalan’ın bir Atakürt haline getirildiği aşikârdır ve Kürt ulusunun şekillenmesinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu ifadelerle birlikte çalışmamız altı bölüme ayrılmaktadır;

Birinci bölümde araştırmamızın tasarımı ve kuramsal çerçevesine yer verilecektir.

İkinci bölümde siyasi partinin ne olduğu, demokrasi tanımları içerisinde siyasi partilerin nasıl tanımlaması gerektiği, siyasi parti tarihini ve Kürt siyasi

partilerini tartışacak ve Barış ve Demokrasi Partisi'nden önceki Kürt partilerinin tarihleri hakkında kısaca bilgi verilecektir.

Üçüncü bölümde ulus, ulus-devlet, kimlik gibi tanımlamalara değinecek ve bunların tarihsel yapısından sonra devletsiz ulus anlayışının Kürt siyaseti içindeki söylemi ve bunun realitedeki karşılığını analiz etmeye çalışacağız.

Dördüncü bölümde ise Barış ve Demokrasi Partisi'nin öncülük ettiği din ile alakalı söylemler olacaktır. Kürt halkının dindar bir halk olduğu bilinmesine rağmen Barış ve Demokrasi Partisi'nin din ile alakalı atmış olduğu adımlar, dinin siyasete alet edilmesi ve din üzerinden seküler bir halk oluşturma çabası olarak gün yüzüne çıkmaktadır. İşte biz bu aşamada din ile alakalı olarak atılan adımların, seküler bir yapı oluşturma çabası olduğunu ve önceden izlenen bazı politikaların benzeri izler taşıdığını ortaya koymaya ve din-ideoloji ilişkisini hem toplumsal hem de BDP'nin gözünden analiz etmeye çalışacağız.

Beşinci bölümde Barış ve Demokrasi Partisi'nin izlediği politika sayesinde dil ile alakalı olarak yapılan faaliyetlerin diğer eylemler içinde kaybolduğu ve dil üzerine yapılan açılımların amacından uzak tutulduğu ile alakalı olma iddiasını tartışacağız. Mahkemelerde savunmaların Kürtçe yapılmasının artık bir amaç değil araç olduğu ve gündem oluşturmak adına bundan vazgeçilmediği, ölüm olayların bile dil faaliyeti dahil edilerek atılan adımlar olduğu iddiası, bir ulus inşasının farklı alanlara çekilmesi ile alakalı görünmektedir. Üçüncü iddiamız işte bu farklı olayların dil özgürlüğü ile alakalı olmadığını ortaya koymak ve Barış ve Demokrasi Partisi'nin bunu uluslaşma sürecinde nasıl kullandığını ortaya koymak olacaktır. Yine ikinci bölümdeki gibi, BDP'nin dil ile alakalı olan taleplerini Türk modernleşmesine daha doğrusu uluslaşmasına paralel bir biçimde ele almaya ve “dil”in, bir kimlik oluşturma aşamasında “ideolojik aygıt” olarak nasıl kullanılabileceğini ve nasıl kullanıldığını örneklerle açıklamaya çalışacağız.

Altıncı bölümde ise Barış ve Demokrasi Partisi'nin izlediği politika bağlamında Kürt kadınlarının köklerinde kopartıldığı iddiası tartışılacaktır. Çünkü Kürt kadınları kendi dünyalarında özerk bir yapıya sahip değillerdir ve perifal kültürün özellikleri neticesiyle daha az özgür ve dindar bir kisve içerisindedir. Fakat Barış ve Demokrasi Partisi'nin izlediği kadın politikası farklı bir yol izlemektedir. Bu metod Kürt kadınlarının yukarıda saydığımız özelliklerini kabul ederken onları

siyasetin görünen yüzü yaparak aslında bir nevi Kürt hareketi içinde dönüşüme uğratmaktadır. Özellikle eylemlerde kadınların yüzlerinin sergilenmesi buna en önemli örnektir. Türk modernleşmesinin paralelinde giden bu hareket, kadınların siyasi dünyaya entegre edilmesiyle birlikte işlenecektir.

Sonuç bölümünde ise Barış ve Demokrasi Partisi öncülüğünde oluşturulmaya çalışılan siyasetin sonucunu ortaya koymaya çalışacağız. Önceki siyasetin dile getirdiği “ayrılma” vb. ifadelerin yerini artık “ayrılmama” ama “kendini yönetme” ile birlikte ele alındığını görülmektedir. Özellikle hem BDP’li yöneticilerin hem de BDP ile paralel düşünme biçimine sahip olan yapıların (Demokratik Toplum Kongresi, vb.) böylesine bir yönetim biçimini benimsedikleri verilen demeçlerle ortadadır. Bu durum Radikal Kürt paradigmasındaki değişimi de ifade etmektedir. Bu da yukarıda belirtildiği gibi “devletsiz bir uluslaşma modelinin” izlendiğinin kanıtıdır. İşte biz bu bölümde federe, demokratik, konfederal gibi söylemlerin sonucunu BDfP’nin izlediği politikanın, bu anlamda nereye yerleştiğini sosyolojik bir tahayyül yoluyla irdelemeye çalışacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM: ARAŞTIRMA TASARIMI

1.1. Araştırmanın Konusu ve Problemi

Bu çalışma Kürt Sorunun bir parçası olarak Radikal Kürt hareketinin siyasi temsiliyetinin bugünkü yönelişini ifade eden Barış ve Demokrasi Partisi'nin istediği Kürt ulusunu inşa etme çabasını ele almaktadır. Barış ve Demokrasi Partisi, kendisinden önce kapatılan partilerden farklı olarak bir ulus inşası sürecine girmiştir. Bu ulus inşa süreci Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra oluşturulmaya çalışılan uluslaşma sürecinin bir kopyası gibidir. Fakat BDP'nin yürüttüğü uluslaşma süreci devletsiz bir süreç izlemektedir, çünkü BDP'ye oy veren kesim, Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde yaşamaktadır ve BDP'de buna karşın Demokratik Özerklik projesini öne sürmüştür. İşte bu adımla başlayan süreç, kadın, din, siyasete ve dil başlıkları altında devam etmektedir. Bu tezin konusu da işte izlenilen bu süreçlerin nasıl bir çaba ile birlikte oluşturulmaya çalışıldığı olacaktır.

Bu çerçevede, siyasal ideolojisinde nasyonal-milliyetçilik ve demokrasiye birlikte yer veren BDP'nin siyasi kimliğini netleştirme noktasında oluşturduğu soru işaretleri araştırmamızın temel problemini oluşturmaktadır.

1.2. Araştırmanın Amacı

BDP, siyasi kimliği olarak kabul ettiği sol/sosyalist-demokratlık kavramıyla dünya genelinde görülen sol/sosyalist anlayışla belli noktalarda buluşabileceği, ama kendi sosyo-kültürel özellikleriyle içeriğini doldurduğunu yeni bir kavram üretme çabası içerisinde. Ayrıca BDP ile önceki Kürt partilerinin parti programları karşılaştırıldığında ve şu andaki söylemleri dikkatlice analiz edildiğinde benzerliklerin farklılıklara göre daha fazla görülmektedir. Fakat BDP, önceki Kürt partilerine göre daha aktivist ve eylemseldir. Kısacası şu soruyu sormaktayım: Kürtlerin erken demokratikleşmesinde ya da modernleşmesinde BDP'nin rolü nedir?

Bir araştırmanın amacı; araştırılan konuyu incelemek için neyin ölçüleceğini, nasıl ölçüleceğini, neyin hedeflendiğini ve bu hedefe ulaşmak için neyin yapılacağını ifade eder (Walliman, 2006: 71) ve baskın olan amaç olsa da, birden fazla amaçtan söz edilebilir (Robson, 1993: 42). Sorunun cevabını bulabilmek adına bu çalışmanın da beş temel amacı vardır. Bunlardan Barış ve Demokrasi Partisi'nin izlediği temel

politikalarından biri olan ve aynı zamanda diğer bölümleri de kendi içerisinde barındıran devletsiz uluslaşma sürecinin ilk adımlarını temsil eden gerçeğin Kürt kadını olgusunu ortaya koymaktır. Çünkü Kürt kadınlarının tarihinden kopartıldığı ve bilinen Kürt kadını kimliğinden yeni bir kimlik oluşumunun parçası olmaya doğru meyleten bir girişim mevcuttur. Barış ve Demokrasi Partisi bunu sistematik bir şekilde oluşturmaya devam etmektedir. İlk amaç sistematik şekilde devam eden bu gelişmeyi analiz etmektir. İkinci amaç ise Barış ve Demokrasi Partisi'nin izlediği uluslaşma sürecinin din ile alakalı metodunu analiz etmektedir. Çünkü parti bünyesinde yapılan ya da partinin desteklediği sivil itaatsizlik olarak nitelendirilen gelişmeler din adına izlenen politikaların farklı bir mecraya doğru yönelmesine vesile olmuştur. İkinci olarak işte bu farklı mecralar ele alınmaya çalışılacaktır. Üçüncü amaç ise Barış ve Demokrasi Partisi'nin dil ile alakalı olarak izlediği metodolojinin analizi olacaktır. Bu bağlamda izlenen dil politikasının öncülü ve ardılı ele alınarak analiz edilecektir. Dördüncü amaç ise Barış ve Demokrasi Partisi'nin izlediği Kürt siyaseti ile alakalı olacaktır. Kürt siyasetinin nasıl bir yol izlediği ve diğer Kürt siyasetlerinden hangi anlamda farklılaştığı analiz edilmeye çalışılacaktır. Beşinci ve son amaç ise yukarıda belirtilen dört amaç doğrultusunda Barış ve Demokrasi Partisi'nin nasıl bir uluslaşma süreci izlediğini ve bu uluslaşma sürecinin Türk uluslaşma süreci ile benzeştiğini belirtmek ve Atatürk'ün Türk ulusuna sahip olduğu dönüştürücü rolün benzerinin Öcalan'ın Kürt ulusunu dönüştürmedeki gayretinde görüldüğünü ortaya koymak olacaktır.

Sonuç olarak bu çalışma, Türk politikasında yeni eğilimlerin yükselişiyle birlikte oluşan genel değişimin Kürtçü gruplar ve bunların modern dönüşümü üzerindeki etkilerini tartışmakta ve bu bağlamda BDP'nin laiklik, etnik-milliyetçilik ve Türkiye'de, sekülerleşme-sol-demokrasi ilişkisi hakkındaki görüşleri ile önceki Kürt partileri arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya çıkarmayı ve BDP'nin geliştirmeye çalıştığı siyasal kimliğin temel parametrelerini değerlendirmeyi amaçlamaktadır

1.3.Araştırmanın Önemi

Türk sosyolojisinin gelişimini izlediğimiz zaman genellikle üç aşamalı bir geçiş takip ettiğini görmekteyiz. İlk aşamada devlet yanlısı bir sosyolojik yaklaşım izlenmiş ve devletin sorunları halkın sorunlarıymış gibisince çözüme kavuşturulmaya

çalışılmıştır. Daha doğrusu bir Türk uluslaşma süreci takip edildiği için sosyoloji de bu sürecin bir parçası haline getirilmiştir. Ziya Gökalp'ın başlattığı sosyoloji dönemi itibariyle Türk uluslaştırmacasının bir parçası olmuş ve sosyologlar devlet ideologu olarak görevlerine devam etmiştir. İkinci dönem Türk sosyolojisi ise çok partili hayata geçiş ile birlikte hem devlet hem de halk arasında sıkışıp kalmıştır. Çünkü o yıllara kadar çözölen sorunlara devlet karar vermekte, halkın sorunlarının devletin dile getirdiği sorunlar olduğu sanılmakta ve böylece halkın sorunları da bir bakımdan çözölmüş sayılmaktadır. Birden bire halkın sorunları ile karşılaşılınca o döneme kadar devlet ideologu olarak görev yapan sosyologların bir sürelik şaşkınlığa uğradığı görölmektedir. Bu dönemde sosyologlar yeni yeni halk ile tanışmaya başlamışlardır. Üçüncü dönem de ise Türk sosyolojisi artık halkın sorunlarını yavaş yavaş keşfetmeye başlamıştır. İkinci dönemden alınan bu miras, üçüncü dönemde uygulanmaya başlamış ve hem Ankara eköü hem de İstanbul eköü sosyolojik araştırmaların içine dahil olmuşlardır. Üçüncü dönemde günümüze gelen kadar ise sosyolojinin el aldığı konuların sayısı artarken hem Türk sosyolojisinin hem de sosyologların anlama ve açıklama biçiminde belirgin değışiklikler meydana gelmiştir.

Özellikle 2000 yılından sonra Türk sosyolojisinin analiz alanları değışmiş ve genelden yerele dönmek amaçlanmış ayrıca o güne kadar sosyolojinin alanına dahil olmayan konular araştırma alanı içine dahil edilmiş ve değışen sosyologların çehresiyle birlikte Türk sosyolojisinin de çalışma alanları genişlemiştir. İşte bu çalışma da üçüncü dönem Türk sosyolojisinin bir ürünü olarak ortaya çıkacak olan bir çalışmadır. Çünkü bölgesel sorunların tezlere dahil edilmesi için uzun bir zamana ihtiyaç duyulmuştur. Türkiye'de ise sosyolojinin uzak durduğu ama hem bölgesel hem de genel anlamda en önemli sorunlardan biri olan Kürt sorunu alana yeni dahil edilmiş sayılmaktadır. Kürt sorunu ile alakalı tezlerin genellikle siyasal bilimler tarafında ele alınması ve Türk sosyolojisinin şu ana kadar konuya mesafeli yaklaşması Kürt sorunu ile alakalı çalışmaların sayısının düşük kalmasına vesile olmuştur. Bu açıdan bu çalışmanın da temel katkısı Türk sosyolojisinin üçüncü dönemine denk gelmektedir. Böylece çalışma iki önemli amacı barındırmaktadır. İlki Türk sosyolojisinin diğeri çalışma konularına göre daha geride kalan Kürt sorununu ve bunun Barış ve Demokrasi Partisi tarafından nasıl bir siyasal yöntemle temsil

edildiğini analiz etmek olacaktır. İkinci önemi ise Türk sosyolojisinin üçüncü dönemine denk gelen bir çalışma olma vesilesiyle bu konuda yapılacak araştırmalara yeni bir katkı sağlayacaktır.

1.4.Araştırmanın Varsayımları (Sayıtlılar)

Bir araştırmanın varsayımlarının olması demek kabul edilen yargı ve genellemelerin olduğu anlamına da gelmektedir. Varsayımlar teori değildir. Teorinin hangi koşullarda uygulanabileceği ve hangi koşullarda geçerli olabileceği varsayımlarla ifade edilebilir. Yani varsayımlar, teorinin sınırlarını çizerler (Lin, 1976: 18). Bu çalışmanın da beş temel varsayımı mevcuttur.

Türkiye’de 1920’li yıllardan başlayan ve 1980’lerden sonra hızlı bir yükselişe geçen etnik ve dini hareketlerin siyasallaşması ve farklı kimliklerin politik alana taşınması, demokratikleşme noktasında hala eksiklikleri bulunan Türkiye’de siyasal ve toplumsal alanda krizlere neden olmuştur. 1920’li yıllardan günümüze kadar hemen her siyasi olayın arkasından tepkisini gösteren, Kürt kimlikli seçmen, toplum mühendisliğine ve dayatmacı anlayışa karşı çıkarak değişimin devlet eliyle değil toplumun bizzat kendisi tarafından gerçekleştirileceğini iddiası ile tepkilerini gösterme çabası içerisine girmiştir. Bu girişim çabası, önceki Kürt partilerinin devamı olan BDP ile zirveye ulaşmıştır. Bu bağlamda ilk varsayım Barış ve Demokrasi Partisi’nin izlediği politika bağlamında Kürt siyasetinin farklılaştığı iddiasıdır. Çünkü Kürt siyaseti ulusal ve uluslararası gelişmeler neticesinde oldukça farklı ve önemli kırılmalar yaşamaktadır. Bu süreçte BDP’nin bağımsızlık söylemi yerine özerk anlamda bir talebinin olduğu aşikârdır. Önceki siyasi edinimler bir devlet politikasına göre dizayn edilirken şimdi ise Demokratik Yönetim altında bir egemenlik istenmektedir.

Kürt kadınının modernleşme başlangıcı, Türk kadınının batı dünyasında başlayan ve dalgalar halinde yayılan eşitlik ve özgürlük fikirlerinden etkilenmesiyle eş zamanlı olarak kendini göstermemiş, özellikle yıllar süren mücadele sonucunda Kürt erkelerine karşı kazanılan zaferle birlikte elde edilmiştir. Aydınlanmanın başlangıcı olarak da kabul edilen bu sürece Türk kadını da eş zamanlı olarak katılmış ve bu yolla toplumsal sorumluluğa katılma mekanizması da bu doğrultuda yavaş yavaş değişim sergilemeye başlamıştır. Osmanlı İmparatorluğu devlet düzeni

itibariyle devlet yapısını düzenleyebilmek adına pek çok alanda kısıtlanan, belli çerçevelerin içine konan ve bu çerçeveleri esnetmesine izin verilmeyen kadın, düşünülenin aksine, asla pasif kalmamış, bu çerçevelerin içinden çıkabilmek için pek çok çaba sarf etmişlerdir. Genellikle Kürt kadını da, Türk kadını gibi tarihin her safhasında fedakâr ve erkeğine yardımcı olan kadın tipi olarak karşımıza çıkmıştır. Türk kadını erkeğinin arkasında ezilen değil, her zaman yanında olan ve iyiye de kötüye de birlikte yürüyen bir kadın tipi olmuşken, Kürt kadını Türk kadınına göre daha olumsuz koşullarda yaşama imkânı bulabilmiştir. Bu yüzden Kürt kadını bu geçmişi sebebiyle maalesef genel anlamda Kürt kadınının pasif olduğunun gözlenmesinin ana sebebi olarak algılanmıştır. Fakat Kürt siyasi partileri Kürt kadınları için her zaman ayrı çaba göstermiş ve parti tüzüklerinde kadın hakları ayrı bölümler olarak ele alınmıştır. Özellikle Eşbaşkanlık sistemiyle birlikte Kürt kadını, erkek karşısındaki zincirlerini kırmış ve demokratikleşerek modernleşmeye doğru hızlıca ilerlemeye başlamıştır. Fakat bu ilerleyiş Türk kadınının modernleşme sürecindeki sancılarının benzeri niteliğindedir. Bu bağlamda Barış ve Demokrasi Partisi'nin izlediği politika Kürt kadınlarının köklerinden kopartıldığı ve Türk modernleşmesi benzerliğinde bir Kürt kimlik mücadelesi verdiği iddiasıdır. Çünkü Kürt kadınları kendi dünyalarında özerk bir yapıya sahip değillerdir ve periferal kültürün özellikleri itibariyle daha az özgür ve dindar bir görünüm içerisindedirler. Fakat Barış ve Demokrasi Partisi'nin izlediği kadın politikası farklı bir yol izlemektedir. Bu metod Kürt kadınlarının yukarıda saydığımız özelliklerini kabul ederken onları siyasetin görünen yüzü yaparak aslında bir nevi Kürt hareketi içinde dönüşüme uğratmaktadır. Özellikle eylemlerde kadınların yüzlerinin sergilenmesi buna en önemli örnektir.

Cumhuriyet'in kurulması ile birlikte, Türkçe'nin tek resmi dil olarak kabul edilmesi beraberinde Türkçe dışındaki diğer dillerin, en başta kamusal alanda olmak üzere özel alanda da görünürlüğünü yok edecek politikaların üretilmesine zemin hazırlamıştır (Yatçı, 2011: 4). Bu politikadan en çok da Kürtçe etkilenmiştir. Fakat yeni kurulan Cumhuriyet'in ulus-devlet olma niteliği sebebiyle sadece bir dil kullanma çabası yeni ulus inşa etme adına vazgeçilmez bir gerçekliktir. Dilin değiştirilmesi kimliğin, kültürün hatta yaşam biçimi algısının değişmesine kadar

uzanan bir süreçtir. Kemalist otorite, Türkçe ile ulus inşa etme çabasına girişmiş, oldukça şiddetli bastırmalarla da bunu başarmıştır. Bugün, BDP'nin izlediği Kürtçe politikası da bir ulus inşa çabası içermektedir. Barış ve Demokrasi Partisi'nin izlediği politika sayesinde dil ile alakalı olarak yapılan faaliyetlerin diğer eylemler içinde kaybolduğu ve dil üzerine yapılan açılımların amacından uzak tutulduğu ile alakalı olma iddiasıdır. Mahkemelerde savunmaların Kürtçe yapılmasının artık bir amaç değil araç olduğu ve gündem oluşturmak adına bundan vazgeçilmediği, ölüm olayların bile dil faaliyeti dahil edilerek atılan adımlar olduğu iddiası, bir ulus inşasının farklı alanlara çekilmesi ile alakalı görünmektedir. Üçüncü iddiamız işte bu farklı olayların dil özgürlüğü ile alakalı olmadığını ortaya koymak ve Barış ve Demokrasi Partisi'nin bunu uluslaşma sürecinde nasıl kullandığının ortaya koymak olacaktır.

BDP, sosyalist, milliyetçi ve demokrat öğeler taşıyan bir siyasi dönüşüm olduğu fikriyle kurulan bir partidir. BDP'nin oluşum sürecine ve lider kadrolarına bakıldığı zaman PKK hareketinin siyasal evrimi niteliğinde bir parti olduğunu görüyoruz. Ayrıca BDP kadroları, İslamcı Kürt yapılanmaları gibi “*siyasal İslamcılık*” söylemine müracaat etmemeye özen göstermekte ve icraatlarına İslamcılıkla ilişkilendirilemeyecek bir görünüm vermeye çalışmaktadır. BDP'nin, geleneksel dindar Kürtler çizgisinin uygulamalarının önemli bir bölümünü, pratikte tekrarlamadığı, böyle hatalarından da uzak durmaya çalıştığı ortadadır. Bu bağlamda dördüncü varsayım ise Barış ve Demokrasi Partisi'nin öncülük ettiği din ile alakalı söylemler olacaktır. Kürt halkının dindar bir halk olduğu bilinmesine rağmen Barış ve Demokrasi Partisi'nin din ile alakalı atmış olduğu adımlar dinin siyasete alet edilmesi ve din üzerinde seküler bir halk oluşturma çabası olarak gün yüzüne çıkmaktadır. İşte biz bu aşamada din ile alakalı olarak atılan adımların, seküler bir yapı oluşturma çabası olduğunu ve önceden izlenen bazı politikaların benzeri izler taşıdığını ortaya koymaya çalışacağız.

BDP, ideolojilerine göre parti grupları içerisinde kendisini sol/sosyalist-demokrat parti grubuna dahil etmektedir. Sol/sosyalist-demokrat partiler öncelikli olarak siyasal sorunlarla ilgilenip, doktrin ve ideolojik sorunları ön plana çıkarmaktadır. Türkiye'nin en önemli problemlerinden birisi ise yapısal kimlik

problemidir. Türkiye, bir ulus devleti içerisinde akan imparatorluğun farklı kültürlerini, farklı renklerini tek bir bakış içerisinde eriterek, tek bir cumhuriyet felsefesi içinde bir ulus devleti üretmeye çalışmıştır. Cumhuriyet ideolojisinin en önemli amaçlarından biri olan Türkleştirme projesi büyük oranda başarılı olmuştur ve bu durum bir medenileştirme projesi olarak algılanmıştır (Yeğen, 2006: 131). BDP'ye göre ise sistem ulus devletini aşan örgütlenmeleri zorunlu kılmaktadır. Yani Türkiye'de farklı kimliklere, farklı kişiliklere yer açacak, farklılıkları bir zenginlik sayacak bir siyasi dönüşüme ihtiyaç vardır ve bu sorunu da alt ve üst kimlik kavramlarını gündeme getirerek aşabilme çabası içerisinde. BDP, farklı kimliklere ve farklı kimlik taleplerine yol açacağı vaadiyle yola çıktığı için meseleye “ulus devleti” çerçevesi dışından bakmaktadır. O halde beşinci varsayım ise yine yukarıda belirtilen tüm varsayımlarla birlikte Barış ve Demokrasi Partisi öncülüğünde oluşturulmaya çalışılan *devletsiz uluslaşmanın* farklı bir seyir izleyerek ilerlediğini ortaya koymaya çalışmaktır.

1.5.Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Araştırmamızın konusunu, 2008 yılında kapatılan Kürt siyasi partisi DTP'nin yerine büyük umutlarla kurulan ve Kürt siyasi hayatında teorik ve pratik açısından büyük bir öneme sahip olan BDP ve onun siyasi söylemi olarak kabul ettiği Sol/Sosyalist Demokrasiyi, modern ama devletsiz bir ulus-toplum dönüşümünü ve seküler yaşam biçimi anlayışı teşkil etmektedir. Bunun dışındaki herhangi bir durum bizim araştırmamızın kapsamına dahil değildir, çünkü bir araştırmada bir sosyal olguyla ilgili her şeyin birden araştırılamayacağı ve bir toplumsal problemin bütün yönleriyle incelenemeyeceği unutulmamalıdır. Araştırmamızın ikinci ve üçüncü bölümlerinde Türkiye'de Kürt siyasal partilerinin gelişimi, ulus-devlet perspektifinden bakılarak incelenmiştir. Modernleşme ve sekülerleşme kavramlarının tarihsel arka planını oluşturan araştırmamızın dördüncü bölümünde ise Türkiye'de ki Modernleşme ve sekülerleşme anlayışı incelenmiş, bunun Kürt erken demokratikleşmesine yansıması ele alınmış ve bu incelemede dökümantasyon tekniği, arşiv araştırması aynı zamanda yurt içinde yapılmış tezler, kitaplar ve diğer çalışmalardan yararlanılmıştır. BDP'nin politik yapısı konusunda sosyoloji verilerine dayanarak pek fazla araştırma yapılmamıştır. Çünkü Kürtçü söyleme sahip olan sol

demokrasi ve seküler Kürt modernleşmesi kavramları Türk siyasi literatürüne çok eski kavramlar değildir. Hem kavramların yeni olması hem de kavramlara ilişkin belirsizlik nedeniyle sol/sosyalist-demokrasi ve seküler Kürt erken modernleşmesi/demokratikleşmesi anlayışını, Türkiye'nin sosyokültürel yapısında yeniden üretilmeye çalışılan kavramlar çerçevesinde inceledik.

Tezin konusu sosyal bilimlerin bir dalı olan tarihe ait olduğundan deney yöntemi uygulanamaz. Bu yüzden başvuracağımız yöntem, kaynaklara ve görüşmelere dayalı nitel araştırma yöntemidir. Tezimiz şu kelime ve kavramlar etrafında incelenecektir: Kürt Sorunu, Ulus-Devlet, Anadil Sorunu, Barış ve Demokrasi Partisi, Siyasal Kürt Partileri, Kürt Kadınları ve Kürt Siyaseti. Tezimiz Barış ve Demokrasi Partisi'nin özellikle son seçimlerden -12 Haziran 2011- sonraki dönemde siyasal anlamda din, kadın, dil ve siyaset konuları ile alakalı olarak izlediği politika ile sınırlıdır. Tezimizde Barış ve Demokrasi Partisi'nin siyasî ve sosyal meseleler ve bu meselelerin günümüz siyasi politikasına yansımaları ele alınacaktır.

1.6.Araştırmanın Yöntemi ve Veri Toplama Teknikleri

Tezin ilk bölümünde oluşturulan teorik çerçeve ile birlikte parti, siyaset, siyasal parti, lider, ulus-devlet, kimlik, ulusal kimlik, devlet, milliyetçilik, vb. kavramlar izah edilmeye çalışılacaktır. Sonrasında Barış ve Demokrasi Partisi'nden önce kurulan ve kapatılan Kürt Partileri üzerine açıklamalara yer verilecektir. Bu açıklamalardan sonra ulus inşası ve ulus inşasında etkili olan faktörler izah edilerek Barış ve Demokrasi Partisi'nin kadın, din, kimlik ve siyaset ile birlikte yürüttüğü devletsiz uluslaşma politikası analiz edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca bunlarla birlikte Barış ve Demokrasi Partisi'nin kendi dokümanlarından faydalanarak varsayımlarımız ortaya konulmaya çalışılacaktır. Araştırmam “saha çalışması” denilebilecek yöntemle birlikte uzunca bir inceleme sonucu elde ettiğim olguları da içermektedir

Dünyanın her yerinde siyaset içi ve siyaset dışı faktörler bir arada alındığı zaman bu iki grubun siyasetle kurdukları ilişki arasındaki farklılık büyük önem taşımaktadır. BDP'nin, her ne kadar siyaset içi aktörleri olsa da siyaset dışı aktörleri de büyük önem taşımaktadır. Çünkü Kürt hareketinin geçmişten sahip oldukları muhalif ve eylemsel tavırların çoğu geleneksel olarak siyaset dışı aktörler tarafından yürütülmüştür. Geçmiş dönemlerde PKK'nın siyasi ve askeri bir güç olarak

yürüttüğü faaliyetler, bugün KCK tarafından devam ettirilmektedir. Çünkü KCK içinde, PKK, HPG, TAK, ÖSB, BDP ve DTK yer almaktadır yani KCK bütün bunları içinde barındıran bir şiddet çerçevesidir (Özcan, 2002). “KCK devlet şeklinde teşkilatlanmış olup; yasama (başında eski TBMM Milletvekili Remzi Kartal), yürütme (başında Murat Karayılan) ve yargı (başında İranlı eski savcı Sait Avdi) organlarından oluşmaktadır. Yürütme Konseyi’ne bağlı; ideolojik alan merkezi, siyasi alan merkezi, sosyal alan merkezi, halk savunma alan merkezi, ekonomik alan merkezi ve önderlik komitesi bulunmaktadır. Türkiye’de KCK-TM (Türkiye Meclisi), terör örgütünün yurt içerisinde faaliyetlerin koordinasyonu sağlamak, planlanan eylemleri organize etmek amacıyla oluşturulmuş illegal bir yapıdır. KCK/TM’ye, şehir merkezlerinde “serhildan, başkaldırı, isyan havası” oluşturma, meclis yapılanmalarıyla konfederal bir devlet sisteminin alt yapısını kurma, örgüt adına para toplama, örgütün kırsal alan faaliyetlerine destek sağlama vb. görevler yüklenmiştir. KCK idari yapılanması içinde; Eyalet Bölge Örgütlenmesi, şehir Kasaba ve Mahalle Örgütlenmesi, Köy ve Sokak Örgütlenmesi vardır. Öz Savunma Birlikleri (ÖSB); kırsal alan, eğitim ve patlayıcı madde temini ve/veya saklanması için kullanılmaktadır. Bunların görevi; kendi alanlarındaki Türk askeri ve polisini vurup, devleti yıpratmaktır” (Yılmaz, 2012: 4).

Tabi ki sadece KCK değil, DTK ve benzeri gibi birçok farklı yapılanma, Kürt hareketinin sahip olduğu “kanun dışı” tavırların en önemli temsilcileri arasında sayılabilir. İşte biz, çalışmamızda bu durumu sorgulayabilmek için niteliksel araştırma yöntemini benimsedik. Böylece insanların deneyimlerini, anlam dünyalarını kendilerinin gözünden görebilmek amaçlanmıştır (Silverman, 1995). Niteliksel araştırmada önemli olan pozitivizmden farklı olarak bizim dışımızda saf halde bulunan gerçekliğin bilgisine ulaşmanın yanında onu bağlamsal olarak anlayabilmektir. Bu durumda gerçeklik, üçlü bir diyalektik izleyecek, bu diyalektik, gerçeğin kendisi, araştırmacının ulaştığı ve ilişki kurduğu kişiler arasındaki etkileşimden doğacaktır ve en önemli teknik de gözlemdir. Gözlem insanlar arasındaki sosyal ilişki ve olguları yerinde izlemek ve incelemektir. Bu durum ise elde edilen verilerin değerlendirilmesi ve doğal oluş halini göstererek araştırmaya önemli ipuçları sunan denetimsiz gözlemin (Kümbetoğlu, 2005: 126) iki türü olan doğal ve katılımlı gözlemle de sağlanabilir. Doğal Gözlem: Araştırılan konunun

kendi doğal ortamında ve araştırmacının müdahalesi olmaksızın incelenmesidir. Katılımlı Gözlem: Araştırmacının araştırdığı gruba dahil olarak olayları daha yakından izlemesidir (Hovardaoğlu, 2000: 41; Balcı, 2005: 170-176; Özdemir, 2010: 327-328; Sönmez-Alacapınar, 2011: 106; Akturan, 2007: 242; Sencer-Sencer, 1978: 115-118). Bu tür gözlemlerin dışında genellikle bir veri toplama aracı olarak kullanılan yapılandırılmamış çalışmalardan elde edilen verilerin doğal ortamda sınanmasına yönelik gözlem türü olan yarı-yapılandırılmış gözlem (Yıldırım-Şimşek, 2005: 172), yaşanan süreçlerin ince ayrıntılarına inerek yapılan çalışmalarda kullanılan teknik olan yaşam öyküsü (Sencer-Sencer, 1978: 248) ve bir olgunun kendi bağlamı içinde çeşitli veri toplama teknikleriyle bilgi toplanmasıyla ampirik olarak incelenen vaka çalışmasıdır (Robson, 2000: 51-52).

Çalışmamızda ise veri toplama tekniği olarak katılımcı gözlem, yüz yüze görüşme ve metinlerin çözümlenmesi (*doküman incelenmesi*) teknikleri seçilmiştir. Çünkü Kürt meselesinde bir çalışma yapmak birden fazla yerel ve ulusal dinamiğin bir arada ele alınması anlamına gelmektedir. Daha doğrusu seçilen konu, araştırmacının bu türden yöntemleri tercih etmesini zorunlu kılmıştır. Böylece BDP'ye meyilli olan Kürtlerin ne olduğu ya da ne düşündüğü daha net bir biçimde anlaşılma imkânı bulacaktır. Katılımcı gözlemde amaç yukarıda da belirttiğimiz gibi farklı diyalektik durumları keşfedebilmektir ve incelenen kültürü mümkün olduğunca ayrıntılı tanımlayacak bilgileri elde etmek ve bu kültürün dilini, gelenek ve göreneklerini, değerlerini, yazılı ve yazısız normlarını etraflıca betimlemektir. Bu yönüyle etnografik özellikler de taşımaktadır.(Yıldırım-Şimşek, 2005: 171). Araştırmacı, araştırılan konunun ne kadar içerden olabileceğini ancak bu teknikle sağlayabilir. Derinlemesine görüşmede ya da yüz yüze görüşme ise yüzeysel bilgilerden çok kişilerin düşünce, görüş ve deneyimleriyle ilgili bilgi toplanmak istenmesiyle (Kümbetoğlu, 2005: 81) ilgi olarak kullandığımız teknik olmuştur. Kişilerin hangi mekânlarda nasıl konuştukları, içinde bulundukları durumlarda davranışlarına ilişkin yorumlamaları ve cevapların dikkatle analiz edilmesi (Punch, 1998) bu yöntemi gerekli kılmıştır.

Bu araştırmanın bulguları iki yoldan elde edilmiştir. İlki, geniş bir biçimde metin incelemeleri ve konuyla ilgili literatürden elde edilen nitel veriler oluştururken, ikincisi, çalışmada BDP'nin kurucu üyeleri ve yöneticileriyle yapılan derinlemesine

görüşmeler sonucunda elde edilen bilgiler ve bu bilgilerin analizleri oluşturmaktadır. Lakin BDP kurucu ve yöneticilerinin söylemlerinin geçmişe oranla pek değişmediği bu yüzden daha çok parti ile alakalı söylemlerin ve politikaların takip edilmesi sonucu elde edilen bilgilerin kullanılması gerekmiştir. BDP, öylesine bir siyasi hareketin partisidir ki, siyasilerin değil aksine tabanın ne söylediği ve BDP'nin çeşitli yerlerdeki üyelerinin neler yaptığı, Kürt siyasi hareketinde daha çok belirleyici olmaktadır. Bu durum da, BDP'nin asıl siyasi aktörlerinin partide siyaset yapanlar değil yerel siyasi aktörler olduğunu göstermiştir. İşte bizim çalışmamız da bu eksende ilerlemiştir, çünkü parti yöneticileri ve milletvekillerinin söyleminin tarihsel geçmişi ile benzerlik yaklaşık otuz yıla dayanmaktayken, alan içerisinde BDP'de etkin rol oynayan siyasi aktörlerin söylemi daha çok bugün/güncel olanı işaret etmektedir. Kürt hareketinin ve Kürt erken demokratikleşmesinin anlaşılması adına özellikle siyaset okulu, kültür evleri, DTK, belediyeler ve **legal olmayan** birçok yapı, BDP'nin resmi siyasi aktörlerinden daha belirleyicidirler.

Bu bağlamda BDP Eşbaşkanları başta olmak üzere BDP milletvekilleri, DTK Eşbaşkanları başta olmak üzere DTK komisyon ve çalışanları ve BDP siyasetinde özellikle sahada yer alan illegal bazı siyasi aktivistler¹¹ ile görüşmek tercih edilmiştir. Seçilen kişilerle yüz yüze görüşülürken önceden belirlenen bazı soruların yanında konunun akışına göre farklı sorular sorulmuş ve görüşmeler sohbet havasında yapılmıştır. Daha çok öncelikli konular ön plana çıkarılmıştır. Sorulan sorulara ana hatlarıyla değinmemiz gerekirse; genel bilgilerin (yaş, cinsiyet, vb. gibi) yanında kaç yıldır bu siyasi hareketin içinde oldukları, siyasete neden girdikleri, kendilerini nasıl tanımladıkları ve siyasetten beklentileri, Türkiye'deki Kürt siyasetinin durumu, sorunları ve çözümleri, kimlik mücadelesinde BDP'nin rolünün ne olduğu, İslam ve sekülerlik arasındaki çatışmanın Kürtlerdeki etkisi, Öcalan'ın önemi, Kürt kadını ile alakalı olarak izledikleri cinsiyet politikası, Kürtçe sorununa yaklaşımları, ulus-devlet anlayışları ve demokratik özerklik düşünceleri gibi genel çerçeveye sıralayabiliriz. Metin çözümlenmesi ya da doküman incelenmesi tekniği ise BDP'nin dil, din ve kadın/cinsiyet politikalarının birbirlerine nasıl eklemlediklerini görmek için kullanılmıştır. Bu teknikte temel amaç, görüşmenin mümkün olmadığı konularda verilerin toplanmasını ve çeşitlendirilmesini sağlamaktır (Yıldırım-Şimşek, 2005: 188-189). BDP ile alakalı olan metinlerde,

özellikle Tüzük, Program, Kurultay Raporlarında belirtilen başlıklara hangi şekilde yer verildiği, bu başlıklar için neler yapıldığı, nasıl bir siyaset izlendiği ve neler beklendiğini anlayabilmek için metinler yine etnografik bir çalışmayla analiz edilmiştir.

Evren olarak BDP siyasetinin etkin olduğu alanlar seçilmiş fakat sonradan böylesine bir çalışmanın bütün Türkiye Kürtlerini ilgilendirdiği ortaya çıkınca “hedef evrenin” (Büyüköztürk, 2012: 2) BDP siyasi aktörleri olarak belirlenmesi daha doğru bulunmuştur. Çünkü araştırma konusu ya da problemiyle ilgili olanların araştırmaya dahil edilmesi en ideal olanıdır (Lin, 1976: 146). Evrenin genişliği araştırmanın bazı imkânsızlıklarına sebep olabilir, o yüzden sınırlılıklar oldukça önemlidir. Bilgileri evrenin tamamı yerine evrenden seçilen bir örneklemden toplamak daha kabul edilebilir bir yol olacaktır (De Vaus, 1990: 60). Örneklem seçiminde daha fazla kesinliğe ulaşmayı sağlayan tabakalı örneklem (Sencer-Sencer, 1978: 466; Balcı, 2005), olasılığa dayalı tesadüfi örneklem (De Vaus, 1990: 61), araştırma amacımıza en uygun olduğunu düşündüğümüz birimleri seçmek için amaçsal örneklem (Lin, 1976: 481-484) ve evreni oluşturan bireylere ulaşmanın zor olduğu durumlarda kullanılan kartopu örneklem (Lin, 1976: 163; Yıldırım ve Şimşek, 2005) seçim teknikleri kullanılmış ve BDP’nin siyasi aktörleri araştırmaya dahil edilmiştir.

BDP, BDP Tabanı ve BDP yetkililerine yönelik bu sosyolojik, antropolojik ve etnografik deneyim çok farklı duygu ve hislerin ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. Diyarbakır, Mardin, Muş, Tunceli (Dersim), Hakkâri, Şırnak ve Van gibi illerde BDP’li yetkililerle yapılan görüşmelerde bulunduğum mekânlar oldukça farklı coğrafyalardaymışım gibi bir his yaratmıştı. Özellikle girdiğim yerlerdeki Öcalan resimleri ve bayraklar, Cumhuriyet döneminin işaretlerine gönderme yapıyordu. Diyarbakır’daki görüşmelerimde görüştüğüm kişilere karşı dillendirdiğim bu husus karşısında sadece gülümsemeyle yetinenlerin yanında, “bunun için çok bekledik” diyenler de olmuştu. Dikkat çekici diğer bir husus ise görüştüğüm çoğu kişinin, kendilerine olan güveniydi. Bu kişilerin çoğu, kendilerini özgürce ifade edebiliyorlardı lakin bazı hususlarda sorduğum sorular karşısında cevap vermekte kaçamak davranıyorlardı. En kaçamak cevap, kadın konusunda olmuştu.

Araştırmamda daha çok birinci ve ikincil kaynaklara yöneldim. Bu kaynakları yaklaşık üç yıl süren bir zaman zarfı içinde çalışmayı yürüttüğüm yerlerde

gerçekleştirdim. Özellikle Türkiye Büyük Millet Meclisi Belgeleri, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi sonuçları, Anayasa Mahkemesi sonuçları, Süreli yayınlar, Siyasi Parti Programları, Parti Yayınları, Seçim sonuçları, Gazeteler (Özgür Gündem, Azadiya Welat, Demokratik Ulus, vb...) ve Web sayfaları (ajansfırat, kurdinfo, bdpblogspot, barisgündemi, bdp.org, vb.) benim temel kaynaklarım arasında yer aldı. Ayrıca bu kaynakları mülakatlarla destekledim, milletvekilleri, belediye başkanları ve BDP'li yöneticiler, DTK yöneticileri ve ismini vermek istemeyen birçok kişiyle yaptığım görüşmeler beni oldukça ileri seviyelere taşıdı. Sadece bir şey zihnimde farklı bir etki yaratmıştı. Ertuğrul Kürkçü ile TBMM'de yaptığım mülakatta kendisine şunu sormuştum “Kürt siyaseti hakkında ne düşünüyorsunuz”, kendisi ise bana şu cevabı vermişti “benim kendi partim var, BDP siyaseti beni ilgilendirmez” demişti ama mecliste şunları söylemişti: “Kürt halkının yıllarca kendi özgürlüğü için verdiği mücadele eninde sonunda yankısını Türkiye'nin batısında bulacaktır ve buldu”¹². Kürkçü gibi siyasilere en güzel cevap aslında Kürtlerin başına gelenin Mustafa Kemal'le başlamış olan durumdur, çünkü Atatürk, sola merak sardığı zaman bazı sosyalist insanlar kurtulduklarını zannetmişti ama Atatürk, resmi ideoloji karşısında onları da yok etmişti. Şimdi aynı şeyi Kürt hareketi kendi kendine yapmakta ve soldan cefa çeken Kürtler yine sola yönelmektedir. Yaptığımız yüzyüze görüşmeler genellikle merkezi binalar ve mekânlarda gerçekleşti; TBMM'de, aldığım randevularla bir araya geldim fakat bazen yoğunluktan BDP vekillerinin programlarını takip ederek sosyal etkinliklerde (Newroz, Kitap Fuarları, Anadil Günü, vb.) ulaşabiliyordum, örneğin Altan Tan'a Van'daki kitap fuarında ve meclisteki odasında, Osman Baydemir'e Şanlıurfa seçimlerinde, Selahattin Demirtaş'a Muş'ta yerel seçim konuşmasının olduğu zaman ve Van'da, Sırrı Sakık'la Ankara ve Muş'ta, Gülten Kışanak'la Ankara ve Diyarbakır'da, Sebahat Tuncel'le, Hasip Kaplan'la ve Nursel Aydoğan'la Ankara'da görüşebilmişim. Görüşmeler çok uzun zaman alamıyordu çünkü vekillerin oldukça yoğun gündemi mevcuttu fakat genellikle zaman ayırmaları büyük incelikti.

Genel merkez görüşmelerim genellikle randevu alınmadan gerçekleşti, DTK ve benzeri bazı kurumsal yapılarda ise ziyaret tarzında görüşmeler gerçekleşti. Ulaşamadığım bazı isimlere (örneğin DTK İnanç ve Azınlıklar Komisyonu bazı isimleri, vb.) telefon aracılığıyla ulaştım ve bazı isimlerle de hem telefon hem de

mail aracılığıyla görüştüm. Diğer BDP yetkilileri, BDP ile birlikte faaliyet gösteren bazı yapılar ve DTK yetkilileriyle görüşmelerim uzun ve faydalı geçiyordu. Bazı illerde yapılan çalışmalara katılmam benim için önemli tecrübeler yaratmıştı, çünkü bu toplantılarda farklı simalarla tanışıyor, sıkı tartışmalar yapıyor ve oldukça fazla bilgi ediniyordum. Ama bazı zamanlarda karşımdakilerin en başlardaki çekingen tavırları hala resmi ideolojinin etkisinin devam ettiğinin de bir nişanesi olarak anlaşılabilirdi. Bu tür çalışmalarda belki de en önemli bilgileri gayri resmi olan toplantılardan ediniyorsunuz, çünkü yasak ve aşırı olan birçok şey bu ortamlarda konuşuluyordu ama temel sıkıntı size güvenip güvenmemeleri idi. Kürtçe bilmemek ve bazı gazetelerde Kürtler ile alakalı olarak yazılar yazmış olmam birçok yerde karşıma büyük engeller olarak çıktı ve bazen de konuşulacak biri olarak kabul edilmedim. Belki de en büyük eksiklik bu oldu çünkü ulaşmak istediğiniz kanallar bu yüzden kapanıyordu. Bulduğum sohbetlerde Öcalan'ın adını anarken ondan Önderlik diye bahsedilmesi benimde bu kavramı öğrenmemdeki en büyük tekrar oldu. PKK'nın telaffuzunu yapamamam ve PKK'yi ya da PKK'nin diyeceğime PKK'yı ya da PKK'nin demem samimiyetin geç kazanılmasına sebep oldu. Bu türden belirtilerin, sürekli bir biçimde demokratik haklar, özgürlük ya da benzeri kavramlar kullanan bireyler tarafından yanlış anlaşılması da ilginç bir durumdu çünkü önyargılı olmak özgürlüğün karşısındaki en büyük engeldir. Diğer yandan harekete uzak olmam ve faal olan aktörleri daha yeni yeni tanımaya başlamam da diğer bir sorun olarak karşıma fazlaca çıkmıştır. Bu açığı kapatmanın en iyi yolu ise Öcalan'ın (BDP söylemine göre Önderliğin ya da Serok'un) kitaplarını hızlı bir şekilde okumama ve genel tartışmalara Öcalan'ın üslubuyla katılmam olmuştur. Çünkü Öcalan'ın çalışmalarında kullandığı dil, “derin BDP ya da kurumlarındaki” en çözümleyici dildir. Bu dil kullanıldığında karşıdaki kişi sizi merakla dinliyor, analizlerinize katılıyor ve sizin görmediğiniz noktaları kolay bir şekilde tamamlayabiliyordu. Aslında kısaca şu soruma cevap arıyordum: BDP'nin Kürt modernleşmesindeki rolü nedir?

1.7. Araştırmanın Kuramsal Çerçevesi

1.7.1. Siyasi Parti¹³

Siyasal parti, her ne kadar siyasal olarak temsil edilme ya da katılım halkların kendisini iktidara ortak olmalarını sağlayan faaliyetlerin tümü olarak tanımlansa da, partiler aracılığıyla siyasal katılım halkın, halk tarafından ve halk için yönetimi anlamına gelmektedir (Mayer, 2001: 674). Kimi zaman muhalefet kimi zaman işbirliği yapan partilerin (Blondel, 2008: 675) temel işlevi iktidarı elde etme güdüsüne göre şekillenmektedir (Crick, 2008: 672). Bu şekilde siyasal partiler belirli mevkilere aday olan kişilerin ve onları destekleyenlerin toplandığı ve ideolojilerini yaydıkları örgütsel araçlar olarak da tanımlanabilir (Marshall, 2005: 664).

Siyasal partiler, “halkın desteğini kazanmak suretiyle devlet mekanizmasının kontrolünü ele geçirmeye veya sürdürmeye çalışan sürekli ve istikrarlı bir örgüte sahip siyasal topluluklar” (Özbudun, 1979: 4) olarak tanımlanmaktadır. Aynı zamanda “siyasal partiler; belli siyasal görüşleri ve programları olan, belli siyasal görüşleri ve programlarını devlet yönetimine uygulayabilmek için seçim yoluyla siyasal iktidarı ele geçirmeye ve elde tutmaya çalışan ve süreklilik gösteren örgütlerdir” (TBMM, 2013: 1). Her iki tanımın da genel çerçevesini Erdoğan Teziç çizmiştir, Teziç’e göre siyasal partiler belli bir ideolojiyi ya da programı hayata geçirebilmek ve bunu da iktidara sahip olmak için yapan örgütlenmiş kuruluşlara verilen isimdir (Teziç, 2001: 305).

Kapani’ye göre ise siyasal parti “bir program etrafında toplanmış, siyasal iktidarı elde etmek ya da paylaşmak amacı güden sürekli bir örgüte sahip kuruluşlardır” (Kapani, 2012: 176; Kışlalı, 1997: 238). Bu mücadele her toplumda mevcuttur, çünkü siyasal iktidar toplumsal yaşamın özünden kaynaklanan bir zorunluluktur (Clastres, 2006: 21) ve bu da ancak siyasal parti ile elde edilebilir. O halde siyasal parti, belli siyasi düşünceler çevresinde birleşen yurttaşların özgürce kurdukları ve özgürce katılıp ayrıldıkları kuruluşlar olarak ele alabiliriz (Yanık-Özcan, 2007: 1). Sarıbay’a göre ise siyasal parti, “bireysel ya da kolektif olarak kendilerini belli bir siyasi etiketle özdeşleştiren kişilerin bir araya gelmesine verilen addır” (Sarıbay, 2008: 174). Daver ise, “Siyasal parti, programını, felsefesini, görüşlerini uygulamak için iktidara gelmeyi amaçlayan örgütlenmiş bir insan

topluluğudur” diye tanımlamıştır (Daver, 1986: 97). Tunaya ise siyasi partileri “belli bir program üzerinde birleşmiş kişilerin, bu programı normal seçim yolu ile gerçekleştirmek amacını güderek, kurmuş oldukları bir topluluktur” şeklinde tarif etmiştir (Tunaya, 1975: 354; aktaran: Söğütü, 2006: 43; Tuncay, 2000: 26). Tanör-Yüzbaşıoğlu, ise “Siyasi partiler, siyasal düşüncenin toplumca örgütlenmesinin en etkili biçimidir” şeklinde tanım yapmışken (Tanör-Yüzbaşıoğlu, 2002: 187)

Berkes göre siyasi partileri “Modern manası ile parti bir camianın işlerini yürütmek meselesi ile ortaya çıkan ve bir takım menfaatlere dayanan görüşlerin hangisinin üstün geleceğini tayin etmek üzere halkı hakem olarak kabul eden ve çoğunluk hangi tarafı tutarsa iktidarı ona bırakan zümrelerdir” (Berkes, 1946: 4) ve aktiftirler (Erdoğan, 2013: 53-54). Duverger ise siyasal parti kavramının, modern demokrasilerde kamuoyuna biçim veren geniş halk örgütlerini ifade ettiği gibi ilk çağ cumhuriyetlerini bölen hizipleri, Rönesans İtalya’sında bir komutanın etrafında toplanan orduları, devrim meclisleri üyelerinin bir araya geldikleri kulüpleri ve anayasal monarşilerin mülkiyet esasına dayanan seçimleri hazırlayan komiteleri anlatmakta da kullanmaktadır (Duverger, 1993: 15). Elderrsveld’e göre ise siyasi parti “toplumsal ve ekonomik çıkarların siyasal iktidara dönüştürülmesini sağlayan yapısal bir sistemdir” (Maor, 1997: 5-6). “Geniş anlamı ile siyasal parti, belirli bir devlet politikası ve ülke sorunları konusunda, insanların belirli biçimde hareket etmeye karar vererek birleşmeleri sonucunda doğmuştur” (Koçak, 2002: 3). Buna ek olarak Touraine ise parlamenter demokrasiler ve siyasi partilerden bahsederken, geç 19. yüzyıldan günümüze varan süreçte, toplumsal mücadelenin siyasal yaşamın temeli olarak kabul edilmesiyle birlikte, siyasi partilerin ne kadar önemli bir role sahip olduğunun anlaşıldığını vurgular (Touraine, 1997: 94-95).

Yukarda yazılanlara bakıldığı takdirde, özellikle Avrupa için, modern anlamda siyasi partiler tarihsel olarak öncelikle kentsoyluların (burjuva), monarşik düzenin egemen sınıfı topraksoylulara (aristokrasi) karşı iktidar mücadelesi sırasında yerel oluşumların birleşmesi ile ortaya çıkmıştır. Daha sonra ise işçi sınıfının halk kitleleri ile örgütlediği yapıların oluşması ve oy hakkının yaygınlaştırılması ile dönüşerek bugünkü haline en yakın halini almıştır (Coşkun, 2008: 139-140). Bu tanımlara bakıldığı zaman, siyasi partilerin, devletle toplum, siyasetle gündelik hayat arasında bir köprü oluşturması gerektiği ve toplumun taleplerinin bir sonucu olarak

ortaya çıktığı söylenebilir (Sunay, 201: 34). Bu yaklaşımı daha derinleştirdiğimizde BDP'nin siyasetini de bu perspektiften okuyabiliriz. Çünkü Kürt meselesi adına BDP oldukça önemli roller üstlenmiştir, ateşkes yapıldıktan sonra PKK'nın bazı tacizlerine rağmen İmralı ile diyalogu sürdürmeyi tercih eden ve belki de buna zorunlu olan BDP'nin PKK ile halk arasında kaldığına defalarca şahit olmuşluğumuz vardır. Nitekim Edmun Burke göre siyasi parti; “Hepsinin hemfikir olduğu bazı ilkeler çerçevesinde, ortak gayretleriyle (milli) çıkarları geliştirmeye çalışan bir grup insandan oluşur” (Yayla, 1998: 264). Benzer başka bir tanımda ise halkın desteğini sağlamak suretiyle devlet mekanizmasının kontrolünü ele geçirmeye veya sürdürmeye çalışan, sürekli ve istikrarlı bir örgüte sahip siyasal yapılar olarak tanımlanabilir (Süer, 2011: 51; Türköne, 2003: 255-256). Dolayısıyla, parti politikasının saptanması, bu grupların menfaat ve isteklerinin parti tarafından birleştirilip bağdaştırılmasını gerektirir. Böylece partiler, halkı bağımsızlık sloganıyla harekete geçirip, gerisini geleceğe bırakmaz (Fanon, 2007: 151) aksine sayısız menfaatleri birkaç ana siyaset alternatifi haline getirerek siyasal temsili, yani halkın seçim yoluyla hükümet politikasını etkilemesini mümkün kılarlar (Özbudun, 1979: 93).

1.7.2. Siyaset

Literatürde siyaset kavramı Arapça kökenli bir kelimedir ve sözlük karşılığı eğitmek, yetiştirmek, düzenlemek anlamına gelir ve politika kavramı ile eş anlamlı kabul edilir. Politika, (politics), eski Yunanca'da “şehir” anlamına gelen “polis” kelimesinden türemiştir. Polis, her şeyin başı ve sonu olan şehir devletini, insanların vatandaşı olmaktan gurur duyduğu bir siyasi topluluğu ifade eder (Türköne, 2003: 5; Dursun, 2004: 25). Yani, dikkat edilirse, siyaset olgusunu tanımlamakta kullanılan her iki sözcüğün de, toplumun tamamının yönetilmesi, daha açık bir ifade ile devlet yönetimi ile ilintili olduğu görülür (Çam, 1994: 21). Siyaset olgusuna yönelik tanımlardan ilki, siyaset olgusunu devlet yönetimi ile özdeşleştirerek ele alan yaklaşımlardır (Turan, 1986: 7). Siyaset bilimi literatüründe en çok atıf yapılan siyaset tanımlarından biriside, Amerikan siyasal bilimci Harold D. Laswell'e ait olan “Kimin, nerede, ne zaman ne elde edeceğinin otorite yoluyla belirlenmesi veya kaynakların ve değerlerin otorite yoluyla dağıtımı” şeklindeki tanımlardır. Bu

tanımlar otoriter yorumlara fazlasıyla açık ve siyasetin alanını çoğulcu siyaseti boğacak ölçüde genişletme eğilimi taşımaktadır (Yayla, 2002: 3). Max Weber“de siyaseti benzer bir bakış açısıyla şöylece tanımlamıştır: “Emir ve kumandasını, belirli bir toprak parçası üzerinde tehdit kullanmak ve fiziki cebir ve şiddete başvurabilmek gücüne malik bir idari örgütlenme marifetiyle icra ettirip yürütebilen bir hükmedici grup siyaseti oluşturur” (Dönmezer,1990: 348).

Eski dilde “yönetme bilgisi ve tekniği” anlamında kullanılagelmiştir (Aydın, 2006: 20). Bir anlayışa göre siyaset insanlar arasında bir “çatışma” bir mücadele ve kavgadır; ikinci bir eğilime göre ise toplumda bütünlüğü dengeyi sağlamak; nimetleri kişisel olmaktan çıkarıp genelleştirmektir (Kapani, 2012: 17). Esasen klasik tanımlarda o bir sanat veya bir teknik olarak da nitelenmektedir. Mesela Fransız Akademisi sözlüğü siyaseti “devleti yönetme ve diğer devletlerle olan ilişkilerine yön verme sanatına ait her şeyin bilgisi” olarak tanımlar (Aydın, 2006: 20-21). Eski Yunanda ise siyaset, siyaset sınıfının (sitede siyasete katılma hakkına sahip yurttaşların) yaptıkları ne ise oydu (Sarıbay, 1998: 13). Siyaset, “kamu düzenini ve genel yönetimi sağlama gereksinimine yönelik işlevlerde bulunan temel kurumdur” (Fichter, 2002: 131). Bir görüşe göre siyaset, yaşayan insanlar arasında bir mücadele ve çatışma halidir, yani siyaset bir yönüyle uzlaşmaya atıfta bulunan bir kavram olsa da çatışma ve mücadele de siyasetin olmazsa olmaz unsurlarıdır (Kapani, 2012; Akın, 2013: 41). Tabi ki siyaset sadece çatışma değil aynı zamanda çözüm üreten bir mekanizmadır ve bu mekanizma devlet tarafından işletilmektedir. Yani Easton’ın belirttiği gibi değerlerin, iktidar tarafında dağıtılması demektir (Poggi, 2012: 16; Öztekin, 2007: 3). Schmitt’e göre ise siyaseti tanımlamak için öncelikle siyasal olanın ne olduğunu anlamak gerekir ve bu siyasal olanın karşıtlıkları ifade etmesi oldukça önemlidir. O halde siyaset de karşıtlıkları ortaya koyan ve ona karşı tedbir alan bir yaklaşım içermektedir (Poggi, 2012: 19-21). Tüm bu tanımlara bakıldığında takdirde şöyle bir tanımın yapılması oldukça doğal olacaktır: “Siyaset, siyasi iktidarın ele geçirilmesine yönelik yapılan eylemlerin tümüdür. “İnsanlar yaradılışları, sosyo-ekonomik durumları gibi nedenlerle değişik düşüncelere ve farklı çıkarlara sahiptirler. İşte insanların ve insanların oluşturdukları örgütlerin ve toplumların aralarındaki bu ve buna benzer farklılıklardan doğan çıkar çatışmaları

siyasetin temelini oluşturur. Bu anlamdaki çıkar çatışmalarının konusu, toplumun yarattığı maddi ve manevi değerlerin paylaşılması olup, amacı ise siyasi iktidarın ele geçirilmesidir” (Yücekök, 1984: 3). Postmodern döneme ait olabilecek en güzel siyaset tanımı ise Bookchin’in, “devlet aygıtını milletvekili, hakim, bürokrat, polis, ordu ve benzeri kadrolarla doldurma etrafında yapılandırılmış bir devlet sanatı olarak” (Bookchin, 2013a: 54) ifade ettiği tanımdır.

1.7.3. Lider ve Otorite

Weber, siyasal iktidarı meşruluk temeline göre sınıflandırmasında Karizmatik otorite bağlamında iktidarın meşruluğunu, bir kişinin (liderin) olağanüstü sayılan niteliklerine dayandırır. Halk, liderde kutsallık veya kahramanlık ya da örnek alınacak üstün bir kişilik simgesi gördüğü için ona bağlanır. Bu noktada önemli olan liderin gerçekte bu niteliklere sahip olmasından çok, halkın buna inanmış olmasıdır. Bu da marka kimliği dolayısıyla oluşan imajda olduğu gibi “alıcı” kitlenin belirleyici rolü olduğu yolundaki temelle benzerlik göstermektedir. Weber, karizmayı bireyi, alışılmış, sıradan, öteki insanlardan ayıran ve onu doğaüstü, insanüstü ya da en azından ayrıcalıklı özellikler kazanmış bir kimse olarak tanımaya yol açan bir kişilik niteliği olarak tanımlar (Uztuğ, 2002: 142). Siyasi liderlik üzerine yapılan çalışmalarda üç yaklaşımdan bahsedilebilir (Güney, 2006: 140-141) James McGregor Burns (1978) politik liderler üzerine yapılan betimleyici bir araştırmadan bir dönüşümsel liderlik teorisi formüle etmiştir. Ronald Heifetz (1994), “Leadership Without Easy Answers” adlı kitabında liderlerin temel rolünü, astlarına, çatışmaları çözme ve yönetmede yardımcı olma ve verimli çözümler geliştirme şeklinde tanımlamıştır. Burns gibi Heifetz’de liderliği iki yönlü ve ortaklaşa bir süreç olarak tanımlamıştır (Heifetz, 1994).

Lider, hizmet ettiği topluma bağlı olmalı ve çıkar önderliğini bu topluluğa ve topluluğun geleceğine vermelidir. Akiş’in, Tarhan’dan aktardığına göre, Siyasi Liderler çalışkan, yorgunluk bilmeyen, belli bir fikir ya da ideoloji etrafında birleşen ve birleştiren, zamanı oldukça değerli kullanan, real politığe göre konuşan ve davranan, olaylara geniş perspektiften bakan ve eksikleri görebilen, uzlaşmacı bir tavır takınan, devlet adamlığı kimliğini kullanan, birlikte oldukları yol arkadaşlarıyla iletişimi koparmayan, sık sık müzakere yapan, ahlaki değerlere önem veren ve adalet

hususunda oldukça hassas olan kişidir (Akiş, 2004: 151-153). Lider kavramının sosyolojik olarak ele alınmasında ise karşımıza en etkili isim olarak Max Weber çıkmaktadır. Weber öncelikli olarak toplumdaki güç ve otorite ilişkilerini incelemiştir (Kalberg, 2009).

Bu çerçevede bir otorite tipolojisi yapmış ve her bir otorite türü ile farklı bir ideolojik yapıyı eşleştirmiştir. Weber'e göre tarihsel süreçte ortaya çıkan otorite algılayışları üç kategoriye ayrılır (Sennett, 2005: 29). Bunlar, geleneksel otorite, karizmatik otorite ve rasyonel otoritedir. Weber'in yaklaşımına göre, güç ve otorite ilişkileri tarihsel süreçte toplumun bürokratikleşmesine neden olmuştur (Weber, 2006a). Weber, geleneksel otoriteyi tanımlarken su hususlar üzerine vurgu yapar; bu otorite gücünü geleneklerden almaktadır. Otoritenin meşruiyeti ise geleneği sürdürme ve işleri geleneksel tarzda yürütmenin doğru olduğu kanısına dayanmaktadır. Böylece insanlar iktidarı çoğu kez monarşi ya da aile veraseti sistemlerinde olduğu gibi miras alınmış bir statüye bağlı olarak ellerinde tutmaktadırlar. Geleneksel otoriteye sahip bir lider, karizmatik otoritenin sağladığı özgürlüğe sahip olmayıp sınırları gelenek tarafından çizilmiştir ve yeniliklerin bile bu geleneklerin içinde kalması, gelenek tarafından onaylanması gerekmektedir (Weber, 2006a, Sennett, 2005). Rasyonel otorite ise liderden ziyade oturulan koltuğun otoritesi anlamına gelmektedir. Kişi otoritesini herkes için aynı biçimde isleyen yasal veya ussal kurallara uygun biçimde elde ettiği ve bunu yine kurallara uygun bir biçimde kullandığı sürece bu otoriteye sahiptir (Weber, 2006a; Sennett, 2005). Weber'in tanımladığı üçüncü otorite türü ise karizmatik otoritedir. Hristiyan kilise literatüründe "Charisma"nın, Tanrı vergisi, ilahi misyon ve olağanüstü kutsal yetenek anlamlarında kullanılması bu kavramın ne denli kutsallıkla donatıldığını gösterir (Weber, 2006b: 53, 218). Karizmatik liderlik; topluma eşsiz, tek ve kimlikli bir kişi sunar ve toplumsal dil bunu erişilmez bir kutsallık olarak ifade eder.

Lider, toplumun birlik ve beraberliğinin, toplumsal dayanışmanın temsilcisi - özü- olarak kabul edilir. Bu birlik ve beraberlik, her grup ve toplumda bireyleri uygun bir şekilde kuşatarak/kapsayarak kontrol altında tutularak yapılır (Ardigo, 1987: 34; Aktaran; Çetin, 2003: 96). Karizmatik kişilik, iktidarın siyasal ve toplumsal bütün kriterlerini görünür kılan yüzüdür. Siyasal iktidarın önemli

meşruiyet aracı olan kahramanlık ve karizmatik liderlik, siyasal iktidarın toplumsal itaat tarafından meşrulaştırılmasının önemli bir yönünü gösterir. Kahramanlık, toplumsal itaate psikolojik bir boyut katar. “Önemli olan şey bireyin uyruklarınca gerçekte nasıl görüldüğüdür” (Sennett, 2005: 30). Siyasal iktidarın vazgeçilmez amacı olan toplumsal birlik ve bütünlüğün en iyi temsil edildiği alan karizmatik liderliğin olduğu alandır. Karizmatik liderlik ile iktidar ve onun meşruiyeti ete kemiğe bürünür. İktidar, tüm gizemini ve gücünü bir kişide toplar. Temsil edilen şey ise iktidarın birliği ve bütünlüğüdür. Çoğu zaman bu kişi, devlet ya da devlet aklının tek kullanıcısı olur. Karizmatik kişilik etkisini ve büyüsunü kullanarak kabul edilmez gibi görünen tercihleri ve çözümleri meşrulaştırır ve geçerliliğini kendi şahsında garanti eder. Bu kişilik, sistemin devamlılık görüntüsünü garanti altına alan çözümler bulur ve iktidar meşruiyetin mirasını devşirir. O, farklı çatışmaların, çelişkilerin arabulucusu bir mit olarak topluma sunulur (Cipriani, 1987: 1; Aktaran; Çetin, 2003: 96).

1.7.4. Milliyetçilik

Milliyetçilik ideolojisi birçok biçimde tanımlanmış olsa da temel vurgu millet üzerinedir ve bu yüzden millet kavramını kaygıların merkezine yerleştirmiştir (Smith, 2013: 20). Her ne kadar ilk olarak 10. yüzyılda İngiliz milletin doğuşu ile başlatılsa da (Özkırımlı, 20010: 37) millet ve milliyetçilik kavramlarının kendini bulduğu yüzyıl olan 18. yüzyıllarda Fransız ihtilali ile birlikte milliyetçilik de zirveye ulaşmıştır. Özellikle ulus-devletlerin kendisini etkin bir biçimde hissettirdiği bu dönemlerde milliyetçiliğin modern ulus-devleti meşrulaştıran bir araç olmaktan öteye gitmemesi de bilinen bir gerçektir. Çünkü ulus-devletlerden önceki durumlarda bu türden duyguların atfedildiği olgular genellikle Ata Ruhu, Tanrı ya da Kralda karşılığını bulmuştur (Çağlar, 2007: 19).

Bir ideolojik hareket olarak milliyetçilik ise birlik olma ve kimlik edinme süreciyle ilgilidir (Smith, 2004: 121). Milliyetçi ideoloji, millet kavramının saflığını ve ezeliliğini ispat etmek zorunda kalmış ve bu “alenen ya da zımnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anıştırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değerler ve davranış normlarını aşlamaya çalışan bir pratikler kümesi” şeklinde düşünülmelidir

(Hobsbawm, 2006: 2). Milliyetçilik ile alakalı olarak ikili ayrımlar yapılmıştır. İlk olarak rasyonel ve kurumsal olan “batılı” milliyetçilik ile organik ve mistik olan “doğulu” milliyetçilik şeklinde ikili bir ayrımına gidilmiştir. “Milleti aynı yönetim ve yasalar altında ortak bir ülkede yaşamakta olan insanların bir birliği/kurumsallığı olarak gören rasyonel millet kavramı” İngiltere, Fransa ve Amerika’da ortaya çıkmıştır (Balibar-Wallertein, 2010: 131). Avrupa’nın doğusu ve Asya’da ortaya çıkan milliyetçilikler ise “milleti, ancak yerli entelektüellerin ölçüp biçebilecekleri mistik bir ‘ruh’ ve ‘misyon’ sahibi dikişsiz ve organik bir birlik olarak” görmüşlerdir (Smith, 2004: 131). Smith, daha sonraki bir çalışmasında, batılı ve doğulu ayrımı yerine teritoryal ve etnik ulusçuluk kavramlarını kullanır (Smith, 2002: 178).

Teritoryal ulusçuluk/milliyetçilik, ulusu/milleti sınırları kesinleşmiş bir coğrafyadaki siyasal bir birimle yani devletle ve yasa ile ilişkilendirerek açıklar. Etnik ulusçulukta ise, uluslar etnik bağlar temelinde kurulur. Bu modelde, geçmiş, ortak kökler ve soy, popülizm, gelenekler ve yerlilik öğeleri ön plandadır. Etnik ulusçuluk, “teritoryal ulusların harcını oluşturan yasal kurallar ve kurumlar yerine gelenek, görenek ve lehçeleri ikame etme eğilimindedir. Aydın ise bu iki milliyetçilik türünü Aydınlanmayı merkeze alarak tanımlamaktadır. Buna göre, teritoryal milliyetçilik Aydınlanmanın mirasını taşıyan ve ulus-devleti “etnik ya da dinsel içeriği bulunmadan ‘özgür’ iradeye sahip yurttaşların birliği ya da mutabakatı”nı ima eden bir siyasal örgütlenme biçimi olarak benimseyen bir milliyetçilik türüdür. Teritoryal milliyetçilik, “özgür” insanın iradesini tek egemenlik kaynağı olarak gören Aydınlanma düşüncesinin ana hedefi olan “herkese eşit uygulanacak bir hukuk”tan yola çıkarak ulusu bu hukukun “keyfilikten, kısmilikten ve şahsilikten uzak bir biçimde uygulanacak birliği” olarak tanımlamaktadır (Aydın, 2000: 64).

Tüm bu tanımlamalara rağmen milliyetçilik doğası gereği muğlâktır. Milliyetçilik, şartların gerektirdiği şekilde tanımlanabilir ya da sınıflandırılabilir. Yani, tek başına evrensel nitelikte, sabit milliyetçilik ilkelerinden bahsetmek pek mümkün değildir. Dolayısıyla, pek çok sosyal bilimci nesnel milliyetçilik tanımı yapmak yerine öznel sınıflandırma yapmanın daha doğru olduğu kanaatindedir. Bu noktada milliyetçilik için söyleyebileceğimiz, farklı tanımlamalarının ve türlerinin

olabildiği, yani milliyetçiliğin şartlara göre değişkenliğidir. Milliyetçilik konusundaki bu çeşitlilik doğal karşılanabilir. Çünkü milliyetçiliğin tanımı ve türleri, her ulusun kendi kültürel, etnik, tarihi ve sosyal dokusuna göre değişiklik gösterebilir. Milliyetçilik, bir taraftan ilerlemeci ve özgürleştirici bir rol oynarken, öte yandan gerici, saldırgan yayılmacı bir politikanın da öncüsü olabilir. Milliyetçilik, farklı zaman ve yerlerde, farklı kişiliklere bürünmüştür (Işık, 2012: 14).

1.7.5.Devlet

Sosyal bilimlerde anlam açısından farklı tanımlamalardan biri olarak devlet ile alakalı en genel tanımın şu olduğu söylenebilir: “Sınırları belli bir toprak parçası üzerinde teşkilatlanmış, bağımsız bir hükümete sahip olan toplum temsilcisidir. O, toplumu idare eder; iç ve dış tehlikelere karşı güvenliği sağlar, hukuki niteliği ilgili kanunlar koyar, onları uygular, yasaklar ve emirler çıkarır. Böylelikle sosyal düzeni sağlar. Öteki devletlere karşı toplumu temsil eder. Devlet, egemen ve etkili bir iktidar demektir. Ama aynı zamanda meşru bir iktidardır. Kurumlara dayanan ve müesseseseleşen iktidar hukuk iktidarındır” (Bolay, 1996: 84). Başka bir tanımda ise devlet, aşırı bir merkezîyetçiliğe sahip olan, ülke toprakları üzerinde güçlü bir hâkimiyete sahip olan, egemenliğini bütünsel anlamda uygulayan, yapıların gerçek bir kurumsallaşmasını ve onların özel toplu aidiyetlerinin her türlü biçimi karşısında farklılaşmayı içeren bir kavramdır (Birnbbaum, 2011a: 188). Bu anlamda devlet hem gücü elinde toplayan hem de bu gücü tam anlamıyla kurumsallaşmaya harcayan bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Devletin önemli sayılabilecek üç özelliği mevcuttur; ilki devlet bir kurumlar bütünüdür, bunlarda devletin kendi personelleri mevcuttur; ikincisi ise devletin sahip olduğu bu kurumların toplumun merkezinde yer alması gerekmektedir, yani kurumlar düzenleyicidir; son olarak ise devlet tek kural koyucudur ve böylece kendine has kültür yaratma eğilimindedir (Hall, 2008: 159) ama bu devlet, geçmişten bakıldığında “yapma” bir gerçeklik olacaktır (Poggi, 2008). Fakat bu yapma gerçeklik, meşru sembolik şiddetin tekeli ele geçirmeyi amaçlayan mücadelelerin peyda olduğu iktidar alanlarının bütünü (Bourdieu, 2006: 99) haline gelerek ‘yapma’lığını somutlaştırır. Marshall ise devletin, toplumu yöneten kuralları belirleme yetkisine sahip olan özel kurumlar bütünü olarak açıklamıştır (Marshall,

2005: 146). Bu tanımla da devletin bir siyasal iktidar biçimi olduğu anlaşılmakta ve kanun koyucu olarak nitelendiğini görmekteyiz. Yine devlet “kurumsallaşmış bir siyasal iktidar; kendine bağlı insanların güvenliğini sağlamak üzere kurulmuş etkin bir sosyal örgütlenme biçimi; en yüksek düzeyde ve değerleri kapsayan bir egemenliğe bağlı, sivil toplumun kendi kendisinin bilincine varmasını ifade eden ve belli bir toprakla sınırlı bir örgüt, etkin bir siyasal iktidardır” (Çam, 2005: 337).

Marksist tanımlamada ise devlet, sınıf egemenliğini ve baskısını sürdüren ve savunan asıl kurumken (Miliband, 2005: 131), Weber’e göre ise rasyonel bürokrasiye dayanan rasyonel yasal iktidardır (Birnbaum, 2011a: 188). Bu kavrama farklı biçimde yaklaşan düşünürler de mevcuttur, örneğin Althusser devleti, kurumları ideolojik aygıt olarak kullanan bir yapıya benzetmektedir (Althusser, 2006), çünkü ideoloji en genel anlamda hakim toplumsal grup veya sınıfın iktidarını meşrulaştırmakla ilişkilidir (Eagleton, 2011: 23) ve düşünceler bilimidir (Vincent, 2006: 2), böylece iktidarın toplumda nasıl paylaşılabileceğini de bilimsel perspektifi dahil ederek ortaya koyacaktır (Earle, 2013: 168). Fakat devlet bazen yönetim veya iktidar aygıtı bazen de bu yönetim ve iktidara maruz kalan tüm toplumsal sistem anlamına da gelmektedir (Giddens, 2005: 28). Devletin içinde herkesin kurallara uyması beklenmemelidir, bu açıdan bakıldığında devletin bir de yönetilenlerin itaatsizliğine karşı etkin bir biçimde işleyen bir örgütlenme biçimi olarak (Vergin, 2008: 32) tanımlanması da gerekecektir. Bu örgütlenme biçimi ise bazen eksikliklerin giderilmesiyle insanların bir araya gelmesi sonucu ortaya çıkan bir kavram olarak devleti sunmaktadır (Platon, 1999: 244-245). Devletin eksiklikleri gideren insanların bütünü olduğunu söyleyen Platon’dan sonra Aristo da devletin iyi olan yönü üzerinde durur. Aristo’ya göre devlet iyi bir amaçla kurulmuş topluluğa verilen isimdir (Aristo, 1993: 7).

Devletin yukarıdaki tanımlarının yanında, onu iyi yönlerinin yanında maddileştiren (Machiavelli, 1994), kökenini ailelerin çıkar doğrultusunda birleşimine dayandıran (Tunçay, 2009: 181), devleti bir güven mekanizması olarak gören (Hobbes, 1993), bu mekanizmayı yasama, yürütme ve yargı sisteminin bir bütünü olarak algılayan (Montesquieu, 1998), bu yasalar bütünüünün insan haklarını koruyucu bir sözleşmeye dayanması gerektiğini söyleyen (Rousseau, 1996), yargılayıcı ve düzenleyici güç olarak algılayan (Göze, 2009: 101) ve bu sayede

bireyin kendisini özgür hissederek bunun tadını çıkardığı bir sistem olarak gören (Hegel, 1991) yaklaşımlar da mevcuttur. Devlet bazı tanımlamalardan dolayı somut bir gerçeklik değil gözle görülemeyen, elle tutulamayan bu kavramların hepsini içinde barındıran soyut bir kavram olarak anlaşılmaktadır. Örneğin Schmitt'e göre devlet, belli bir toprak parçası üzerinde örgütlenmiş bir halkın siyasal statüsüdür (Schmitt, 2006: 39). Lakin buradaki esas tartışma konusu siyasal olanın devletten önce mi yoksa sonra mı geldiği tartışmasına bakmadan Schmitt, devletin, siyasal olandan ayrı olması gerektiği ama bir üst yapı olarak da her zaman toplumun üstünde olduğunu ifade etmiştir (Schmitt, 2006). Büyük ihtimalle de toplumun üstünde olma unsuru devletin siyasal bir varlık olması ve bu şekilde de iktidar olabileceğini ortaya koyacaktır. Çünkü devlet, ister sembol, ister bir hukuk fonksiyonu isterse sadece bir mit olarak kabul edilsin, bu soyut unsurların arkasında bazı somut unsurlar olduğu da kabul edilecektir, en önemlisi de iktidar unsurudur (Kapani, 2012: 39). Çünkü iktidarı uygulayanlar her zaman devlet adına hareket etmişlerdir, günümüzde de kural böyle devam etmektedir. Önemli olan uygulanacak iktidarın nasıl olduğudur. Bunu günümüz adına en iyi açıklayan ise son olarak bu konuda referans göndereceğimiz Robert Nozick olacaktır. Nozick, bir bölgede egemen koruyucunun devlet haline gelebilmesi için iki önemli şartın olduğunu ileri sürer. Bunlardan biri güç kullanımı konusunda tekel olmak bir diğeri ise bölgedeki herkesin hakkını koruyor olmaktır. Böylece bölgede koruyucu olan da iki şartı yerine getirecektir. İlki, güvenli olmayan yöntemler kullanan diğer mekanizmalara yasaklama getirir ve onları kontrol eder; ikinci olarak ise bölgedeki farklı dinamiklerin getirdiği yaptırımları, diğerlerine karşı engeller (Nozick, 2006: 158-159). Bütün devlet tanımlara bakıldığı zaman esas kavramın güç ve iktidar ikilisi arasından seçildiğini kolayca görebiliriz ama Nozick'in yaptığı analiz, geçmişten ziyade bugün için en doğru ve güvenilir olan ifade biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani devlet sadece tebaasına değil diğer dinamikler üzerinde de egemen olan ve onların getirmeye çalıştığı yaptırımlara engel olandır. Devlet, bunu Nozick'e göre bir 'görünmez el' aracılığıyla yapmaktadır. Nozick'in belirttiklerini "hakkın yegâne sahibi olan bir kurum" yapıyorsa o halde bu devletin görünmez eli de vardır (Nozick, 2006: 164).

1.7.6. Kimlik

Devletin vatandaşlarıyla alakalı olarak yaşadığı temel sorunlardan birisi vatandaşlarına *kim* olduklarını anlatmaktır. Çünkü bireyi ulus olarak tanımlamadan önce kim olduğunu tanımlamak gerekir. Bundan dolayı da devlet, vatandaşlarını önce kimliksel açıdan tanımlamıştır. Bu bağlamda bakıldığında, her kimlik bir tanımlamadır (Vatandaş, 2004: 9). Kimlik tanımlamasının iki ana ögesi vardır: aynılık/özdeşlik ve farklılık. *Identity-Identié-Identitaét* kelimesi, Latince *idem* kelimesinden türemiştir (Sciolla, 2011: 412; Taccar, 1996: 29). İdem, aynı anlamına gelmektedir. Yani aynılığı/özdeşliği/benzerliği ifade etmektedir. Kimliğin bir tanımlama olmasının bir diğer önemli sonucu da, içerilecek ve dışlanacak öğelerin ortak noktaları içine alarak, farklılıkları dışarıda bırakır. Ancak bu kurguyu, bir *öteki* sayesinde kurabilir. Bu da, kimliğin ikinci boyutunu öne çıkarır.

Kimlik, aynı zamanda bir farklılık ifadesidir. Fakat bu farklılık ötekiden kaynaklanan bir farklılıktır ve bu anlamda kimliğin negatif bir anlamı da mevcuttur. Buna göre kimlik her şeyden önce, “diğerleri”nden, “ötekiler”den ayrı olunan noktalar üzerine inşa edilmekte; yani “farklılıklar” üzerinden tanımlanmaktadır (Connolly, 1995: 24; Larrain, 1995: 216). Bu bağlamda kimlik tanımlamaları, hem kendilerini hem de ötekini birbirinin aynasında kurgular. Özellikle günümüzde bu kelime farklılığı vurgulayan bir kavram haline gelmiştir (Taccar, 1996: 29). Yani hem bir dışlama hem de bir içermeye ifadesi olarak karşımıza çıkar. Böylece birinin sahip olduğu kimlik iyi ve düzenli olanı simgelerken diğerinin sahip olduğu kimlik kötü ve tehlikeli/düzensiz olanı simgeleyebilir ve böylece kimlik yine negatif çağrışımlara sebep olabilir (Went, 1999: 224). Kimliğin bireyin kendi yaşam kültürünün çekirdeğine yerleşmiş bir süreç (Marshall, 2005: 405) olduğunu da düşünürsek, bu dışlanma ve içermeye durumunun hayat boyu devam edeceğini de ifade edebiliriz. Kimliği hayat boyu devam ettirme çabası ya da insanın kendini tanımlama çabası onun bir zorunluluk olduğunu da gösterir.

Kimlik, ötekinin olumsuzlanmasıyla tamamlanır: ben ve ben olmayan. Yani, birey için, işlevsel bir boyutu vardır. Bu işlev, üç noktada toplanabilir. Seçim yapmaya yardımcı olur, ötekilerle ilişki kurmayı olanaklı kılar ve güç verir (Vatandaş, 2004: 18). Böylece kimlik, eksi kutbu referans alarak işler, ötekinin görüşü ya farklıdır ya da düşman olabilir. bu nedenle kimliği yapılandıran değerler

sistemi, aynı zamanda bir toplumun iç düzenini oluşturan, bir diğer komşuyla savaş ya da barış yaşamaya karar veren iktidar sisteminin de temel taşıdır (Corm, 2008: 55). Bu bağlamda kimlik pratiği, bireysel yaşamın anlam kaynağıdır. Bu kaynak bazen modası geçmiş olmasına rağmen hala etkilidir, o yüzden kimlik bir anlamıyla “klişenin klişesidir” (Plummer, 2008: 418). Yine de bu klişenin hayat biçimini oldukça düzenleyici bir işlevi de mevcuttur, çünkü kimlik toplum içinde bizim rahat nefes almamızı sağlayacaktır. Kimlik söylemi ya da mantığı, bize içimizde ve dışımızda bir derinlik duygusu vermektedir. Uzamsal olarak düzenlenmiştir. Bizim içsel ve dışsal, benlik ve öteki, birey ve toplum, özne ve nesne söylemimizin büyük bir bölümü, bu belirli kimlik mantığı içerisinde oluşmaktadır. Yani, nesnelere, kişilere ve ilişkilere anlam atfedilmesi noktasında çok önemli bir işleve sahiptir.

Kimliğin, temelde iki kriteri mevcuttur. Zaman içerisinde süreklilik ve ötekilerden farklılık olmak üzere kimliği tanımlayan iki temel kriter vardır (Guibernau, 1997: 127). Kimliğin kriterlerinden süreklilik, kimlik referanslarının geçmişte kökleri olan ve geleceğe uzanan varlık olarak kavranmasından doğar. Farklılık ise bireysel olarak benlik unsurlarından veya toplumsal olarak da ortak bir kültür, somut bir toprağa bağlılık ve bir topluluk oluşturma bilincinden kaynaklanır (Vatandaş, 2004: 19). Ancak tekil bir bireysel kimlikten söz edemeyiz. Özellikle modern dönemde insan, genellikle çok kimliklidir. Sosyolojik olarak kimlik kategorilerinin toplumsal yaşam içerisinde üst ve alt kimlikler şeklinde ikiye ayrılması, pratik bir gerekçeye dayalıdır. “Bireyin kendisini tanımladığı en kapsayıcı durumun kesiştiği nokta üst kimlik olarak tanımlanabilir. Alt kimlik ise bireyin bulunduğu toplum içinde kendisini ortaya koyduğu ve hissettiği yerdir” (Karakaş, 1999: 259). Bu bağlamda kimlik, sabit bir konum değildir. Kimlik, değiştirilebilir, hatta ilga edilebilir (Smith, 2004: 17) bir niteliktedir. Daha önce de ifade edildiği gibi, kimliklerin kurgusal karakterde olması da, onun yeniden üretilebilir olmasını; buna bağlı olarak da değiştirilebilir olmasını gösterir. Özellikle küreselleşme sürecinde kimliklerin, gerek bireysel, gerekse toplumsal olsun uçucu, kaygan, melez ve her an değiştirilebilir türden özellikler taşıdığı görülmektedir (Karakaş, 2006: 395). Küreselleşmenin işte bu etkisi bir yandan ulus birliğini zedelerken diğer taraftan da ulus birliğinin inşasını ve muhafaza edilmesini sağlayan kontrol mekanizmaları kurarak ulusları hayal etmenin daha etkin yollarını sunmuştur (Smith,

1993: 132-133). Böylece üst kimlik, bir anlamda toplumsal kimlik olarak da ifade edilebilmiştir.

1.7.7. Ulusal Kimlik

Ulus-devletin oluşum süreciyle beraber ortaya çıkan ulusal kimlik anlayışı kendi asliyet içinde dinle ilgili bir aidiyetten biyolojik/territoryal geçişi ifade eder, milliyetçilik de bu ulusal kimlik üzerinden temellendirilir¹⁴ (Arslan, 2012: 134). Çünkü her ulusun bir ötekisi vardır ve olmak zorundadır, bunun içeride ya da dışarıda olması önemli değildir. Kartezyen bir tasavvur mevcuttur, yani başkasının karşıtı olarak ‘ben’, kendini ‘diğeri’nden yalıtın bir özellik taşımaktadır (Arslan, 1997: 175). İşte milliyetçilik de, bizlerle diğeri arasındaki ayrımın hayali olduğı kadar gerçek bir sonucu olarak da sunulmuştur (Benhabib, 2006: 27). Yani milliyetçilik, ulusun oluşum temelini yaygınlaştıran (Kalaycı, 2010: 101) hayal edilmiş ve sonradan reel olanda karşılığını bulmuş siyasi bir akımdır. Bu hayali ya da gerçek milliyetçiliğın bize sunduğı ulusal kimlikle kastedilen ise Smith’e göre, zayıf da olsa belli bir siyasi topluluk gerektiren, topluluğun bütün fertleri için en azından belli ortak kurumların, hak ve görevlere dair bir yasanın varlığını ima eden, belli bir toplumsal mekâna, az-çok hatları kesin ve sınırlanmış bir toprak parçasını akla getiren, aynı yasalara ve kurumlara boyun eğen bir halk topluluğunun kendini ifade tarzı (Smith, 2004: 24) olduğı için belirli bir ayrımı barındırır. Bu ayrımı yapan modern zihniyet tarihte ilk defa kimlik ile dünya görüşünü birbirlerinden ayırarak ele alan bir muhayyileyi, ulus-devlet de bu ayrımın iktidarını temsil eder (Arslan, 2012: 134).

Modern ulusların iyi tanımlanmış ülkelere/sınırlara sahip olması gerekir. Ancak söz konusu toprak (territory) sıradan bir toprak değil, *tarihsel* bir toprak, bir *yurttur*. Tarihi bellek ve çağrışımların mekânıdır. Bilgelerimizin, azizlerimizin, kahramanlarımızın üzerinde yaşadıkları, çalıştıkları, dua edip savaştıkları bir yerdir. Bu yüzden bu toprak sıradan bir toprak değil, biricik bir mekândır. Mübarek, yüce ve uğrunda savaşılabacak yerlerdir (Smith, 2004: 25). Ulusal kimliğin ikinci özelliğı vatan fikridir (Smith: 2004: 26). Bu fikir, ortak düzenleyici kurumlar gerektirir. Bu kurumlar, ortak bir irade ve ortak siyasi duyarlılıkların ifadesi olarak kendini gösterir. Ortak bir kamu kültürü oluşturmak, kutsalları ve mitleri yaratmak, tarihsel

belleği ve ortak bir ekonomiyi paylaşmak ulusal kimliğin oluşmasında etkili olan diğer faktörler olarak göze çarpmaktadır. Kültüre dönük önemi ifade etmesi açısından Gellner, Sir Henry Maine'in ünlü statüden sözleşmeye ifadesini, statüden kültüre biçiminde ifade etmiştir. Çünkü, "... müzakere yapmak ve sözleşmeleri ifade edebilmek için, sözleşmenin tüm tarafları aynı ifadeleri kullanmak zorundadırlar "(Gellner: 1998: 7). Aynı ifadeler içinse o topluluğun ortak bir kültürü olmalıdır (Gellner: 1998: 8). Yaratılan mitler, kutsallar ve tarihsel bellek ise bu kültürün içinde şekillenir. Örneğin Güngör'e göre (Güngör, 1997: 59) "insanların tarihe gösterdiği ilgi, çok defa böyle ilmi bir endişenin dışında olmuştur. Özellikle sosyal değişimin önemli sıkıntılara yol açtığı zamanlarda tarih, yeni bir cemiyet tipinin kaynağı haline gelir." Üçüncü unsur *yasal-siyasi topluluktur*. Bu topluluğun fertleri arasında yasal ve siyasi topluluk fikrinin doğuşuyla aynı zamana denk gelen bir yasal eşitlik fikrinin izleri de mevcuttur (Güngör, 2004: 27). Bu haklar, batılı ulus modelinin tamamlayıcısı olarak görülür. Dördüncü ve son olarak uluslar, yurt içindeki halkı bir arada tutan ortak bir anlayış, emel, hissiyat ve fikirlere, ortak kamusal kültüre sahip olmalıdır.

Demek ki ulusal kimlik, bireysel ve kültürel kimliklerin bir kaosa yol açmadan ifade imkânı bulduğu bir üst kimlik veya şemsiye kimliktir (Özkaya, 2012: 153). Ulusal kimliğin bu şekilde ifade edilmesinin yanında bir de devlet ve birey arasındaki ilişki de söz konusudur. Bu ilişki ve bu ilişkinin bir sonucu olarak netleşen tanımlamaların yanında ilk zamanlardaki kimlik tasarımları bir nebula olarak da ortaya çıkabilir, örneğin milli mücadele dönemi böyle bir karmaşık tanımlayı içermektedir (Bora, 2012: 19-20). Ulusal kimliğin yaratılmasındaki tanımlamalardan sonra birey oluşturulan kimliği benimserse hiçbir sorun çıkmaz ama bir sürtüşme yaşanırsa durum başkalaşır. Oran bu durumu aşağıdaki tabloyla şöyle özetlemiştir;

	Azınlık Bireyi	Devlet	Sonuç
Durum -1	Üst kimliği subjektif kimlik olarak benimseme	Memnuniyet	Gönüllü asimilasyon
Durum -2	Üst kimliği red	Sert tepki	Travma (ayırılma, katliam, vb.)
Durum -3	Üst kimliği kabul, Alt kimlikte ısrar	Alt kimliğe saygı ve teritoryal üst kimlik	Uyum ortamı
		Asimilasyonda veya kan temelli üst kimlikte ısrar	Çatışma

Tablo1: Devlet ile Birey Arasında Üst-Ait Kimlik İlişkileri (Oran, 2008: 30).

Bunların dışında Guibernau (Guibernau, 1997: 92) ulusun beş boyutunun var olduğunu ileri sürer: psikolojik, kültürel, teritoryal, siyasal ve tarihsel unsurlar. Psikolojik boyut, grup oluşturma bilinciyle ilgilidir. Bu unsurlar göz önüne alındığında, görüldüğü kadarıyla ulusal kimlik çok boyutlu bir konuma sahiptir. Ulusal kimlikler hayali bir kurgu olarak değerlendirilse bile, birçok noktada bir takım gerçekliklere tekabül etmektedir. Bu gerçeklikler ise onu güçlü kılan noktalardır. Ulusal kimlik, hakkındaki tartışmalar ne olursa olsun, tartışmalar üstü bazı dayanaklara sahiptir. Bunlar ulusal kimliğin toplumsal, düşünsel ve siyasal boyutlarını oluşturan *ulus*, *ulus devlet* ve *ulusçuluktur* (Vatandaş, 2004: 28-29). Bu bağlamda, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu kavramların da irdelenmesi gerekmektedir.

1.7.8. Ulus ve Ulus Devlet¹⁵

Devlet, verili toprak parçası içinde yasal güç kullanımını elinde tutan aygıt iken ulus ise ortak bilince sahip olan, ortak kültürü paylaşan, devlet olarak kabul ettiği yapının topraklarına yerleşmiş, kendini yönetme hakkına sahip olan (Kalaycı, 2010: 101) ve devleti devlet yapan insan grubudur. Ulus terimi doğmak anlamındaki Latince “nasci” fiilinden gelir, yani ulus, devleti doğurandır. Terim, başlangıçta aynı coğrafi kökene sahip insanlar grubunu belirtmek için kullanılmıştır (Zernatto, 1994: 351-366). Pek çok uluslararası ilişkiler uzmanı Vestefalya Barışı’nı Avrupa’da egemen ulusu ve ulus- devletlerin başlangıcı olarak kabul etse de (Carlo, 1998) ulusla alakalı düşünsel süreç en yoğun halini 19.yy’da, ulus devletlerin pekişme döneminde ama aynı zamanda egemen güçlerden kurtuluşun ve özgürleşmenin zorluğuyla karşı karşıya bulunan değişik milliyetçiliklerin ayrıcalıklı uğrağından almıştır (Kalaycı, 2010: 103; Hearn, 2006: 15) daha doğrusu bir hayali gerçeklik yaratma girişimi ortaya çıkmıştır ve modern bir yapının icadıdır (Birnbbaum, 2011b: 855; Özyurt, 2012: 106).

Ulus bir ruhtur, bir ruhsal prensiptir. Ruhsal biçimin temsili olan “Aziz”in yerini prensibin temsili olan “vatansever” almıştır (Boobkchin, 2013b: 285). İki şey, kesinlikle söylenebilir ki aslında sadece bir şey, bu ruhu, bu ruhsal prensibi oluşturur. Birisi geçmişte, diğeri şu andadır. Birisi hatıraların toplamını yansıtan ortak birikimi; diğeri aslolarak kabul/onay, beraber yaşama arzusu, ortak olarak kazanılmış mirasa

değer vermeye ve onu devam ettirme çabasıdır (Özcan, 2011a: 85). 1986'da İngiltere'de temel vatandaşlık hakları kabul edilmesi, ulus-devletin önünü açmıştır (Özyurt, 2012: 96). Ayrıca pazarın toplumsal ilişkileri düzenlemesine sebep olmuştur (Ersal, 2012: 59). İngiltere'nin Protestanlığı bunda önemli bir rol oynamıştır (Jaffrelot, 1998: 54). Tarihin derin karmaşıklıklarından ileri gelen manevi bir ilke, manevi bir aile olarak tanımlanan (Karakaş, 2000: 25) Fransa da İngiltere'deki gibi tam bir ekonomik devrim yaşanmamasına rağmen burjuvalar États Généraux¹⁶'u ulusal egemenliğe dayanan bir meclis haline getirmeyi başaramışlardır¹⁷ (Ersal, 2012: 68). Ulus olmak için ırkın, dilin, dinin, coğrafi konumun önemi yoktur, hatta din, modern ulus-devlet için kamusal alandan çıkarılmalıdır (Alakel, 2011: 14). Temel vurgu kurumsal örgütlenme üzerinedir. Bu örgütlenme de ikinci rol milliyetçiliğindir fakat uluslar, insanın içgüdüsel ihtiyacına bir cevap olarak sunulurken milliyetçilik ulusu tamamlayan bir ideolojik ihtiyaçtır (Jaffrelot, 2010: 51). Ulus ve milliyetçilik konusunda önemli bir yere sahip olan Gellner ise ulusu, iki biçimde tanımlamaktadır. İlk tanımı kültürelidir; insan ancak aynı kültürü paylaşırsa aynı ulustan olabilir. İkinci olarak ise iradi bir tanımlama yapar; buna göre ise iki insan ancak birbirini tanıyorsa aynı ulusun bireyleri kabul edilebilir (Gellner, 2006: 78; Erözden, 2008: 12).

Ulusla devletin birbirinin nasibi olduğunu, biri olmadan diğerrinin eksik kalacağını ve bunun da bir trajedi olduğu açıktır. Zaten ulus-devlet öncesi mevcut olan Tanrısal güç için öncelikle 1789 Fransız Devrimi'nin de otoritenin kaynağı olarak öne çıkardığı iki yapı elemanına ihtiyaç duyulmuştur; bunlardan birisi "halk" ve onun egemenliği, diğeri ise bu halkın üzerinde yaşadığı "topraktır". İçinde yaşadığı cemaat parçalanarak "halk" olduğundan onu "ulus"a; Tanrı'nın yarattığı toprak parçası da ulus'u var etmek için kutsanarak "vatana" dönüştürülür. Ulus ve vatan birbirlerinden kopmaları mümkün olmayan bir bütündürler, biri olmadan diğerrini tanımlamanın imkânı yoktur; aynen kilisenin, Hz. İsa'nın bedenini yeryüzünde temsil etmesi gibi benzerlik taşır (Arslan, 2012a: 293-294).

Gellner ve Arslan'ın bu tespitlerinden sonra ulus anlamında önemli söylemlerden birine sahip olan isim ise Benedict Anderson'dır. Anderson, Hayali Cemaatler adlı çalışmasında ulus ile alakalı üç nitelendirme yapmıştır; ulus sınırlı, egemen ve cemaat olarak hayal edilmektedir (Anderson, 2004; Kastoryano, 2000:

59-60). Schmitt'e göre ancak egemen olan böylesine bir karar alabilir (Schmitt, 2010: 13-14). Anderson ise egemen kavramını sınıf ve cemaat kavramlarıyla süslemiştir (Anderson, 2004: 21-22). Fakat Touraine, Anderson'ın düşlenen topluluklar biçimindeki kurgulamasının eleştirildiğini öne sürer (Touraine, 2002: 264) ve ekler: “sonra aynı yazar, modern ulusların oluşumunun özünde kapitalizmle matbaanın birleşmesinin yattığını söyler” (Touraine, 2002: 264). Ama Touraine buna da eleştiriler olduğunu ifade eder çünkü Avrupa’da kapalı olmalarına rağmen uluslaşan topluluklar mevcuttur. Buna karşın Anderson, Avrupa’da ulusçuluğun ortaya çıkışını üç aşamalı bir olgu olarak görmektedir; ilki yatay zaman kavramıdır ve bu bir kurgudur. İkinci olarak ise anavatan düşüncesinin belirmesinin önemi üzerinde durur. Son olarak ise karşımıza düşünümsel gelişimin kitleselleşmesini çıkmaktadır (Anderson, 2004: 54-56). Eserine iki önemli kültürel sistemi, *dinsel cemaat* ile *hanedanlık mülkünü* inceleyerek başlayan Anderson, her iki sistemin de egemen oldukları dönemlerde, tıpkı ulusun bugün olduğu gibi, veri kabul edildiği çerçeveler olduğunu ifade eder.

Modern ulusların hayali cemaatlerinden farklı olarak, ana mayasını kutsal dillerin oluşturduğu klasik cemaatler, kendi dillerinin sahip olduğu emsalsiz kutsallığına duydukları güven ve cemaate üye olma noktasında, modern uluslardan ayrılmaktadır. Çünkü modern ulusların aksine başkalarını kendi dinlerine döndürme eğilimine sahiptiler (Anderson, 2004: 26-30). Latince'nin düşüşü ise eski kutsal dillerde bütünleştirilen kutsal cemaatlerin parçalanma, çoğullaşma ve bölgeselleşme sürecini örneklediğini öne sürer (Anderson, 2004: 31-33). Hanedanlıkları incelediği ikinci başlıkta ise hanedanlıkların savaşlar ve evlenmelerle genişlediğini ve o dönemde birçok hükümdarın, diğer birçok hanedanlıkla akrabalık kurduğunu; meşruluklarını kutsallıklarından aldıklarını belirtir (Anderson, 2004: 33-36). Ona göre, sistemin çöküşüne ek olarak *zaman* kavramının tasavvurunda gerçekleşen değişimler de ulus inşasında önemli etken olarak karşımıza çıkar. Zaman ereksellikten kurtulup, “homojen ve içi boş” bir hale getirilmiştir. “Bu dönüşümün hayali bir cemaat olarak ulusun doğuşu için neden bu kadar önemli olduğunu, ilk kez Avrupa’da ortaya çıkan iki tahayyül biçiminin –roman ve gazetenin- yapısı incelenerek” (Anderson: 2004: 39) daha iyi anlaşılabilceğini belirten Anderson, bu iki biçimin kitlesel ölçekte tüketildiğini, kurgusal olduklarını ve dilde belirli bir

standartlaşmayı sağladıklarını ifade eder (Anderson: 2004: 37-51). Touraine ise bir ulusun, ekonomik düzenlenimin bir kimlik bilinciyle birleştiğinde varolabileceği üzerine durur ve ancak bir siyasal karar alma yetkisini gerektireceğini, ulusunda böyle ortaya çıkabileceğini ileri sürer (Touraine, 2002: 265).

Mann ise uluslaşmanın bir ölçütü olarak devlet aygıtının modernizasyonunu önemsemektedir. Mann'a göre ulusçuluk, 18. yüzyılda oryaya çıkan modern bir siyasal ideolojidir. Burada iki önemli olgu vardır, ilki sınıf bilincidir, ikincisi ise devlete bağlı bir kimliğin gelişmesidir. Bu iki olgu ulusçuluk kavramının bir ideoloji olarak anlaşılmasında oldukça önemlidir (Erözden, 2008: 15; Kapani, 2012). Balibar ve Wallerstein ise öncelikle ulusal oluşumun tarih öncesi bir oluşum olduğu üzerinde durur (Balibar-Wallerstein, 2000: 111). Sonrasında ise Wallerstein, üç toplumsal kategorinin (ırk, ulus, etnik) işlevsel yönleri üzerinde durur ve tanımlamalarını yapar; ırk: belirgin bir fiziksel görüşe denk düşen genetik bir kategori, ulus: bir devletin gerçek ya da sanal sınırlarına bağlı bulunan sosyo-politik bir kategori ve etnik grup ise kuşaktan kuşağa aktarılan bazı kalıcı davranış özellikleriyle tanımlanan ve ulustan farklı olarak kuramsal açıdan bir devletin sınırlarıyla bağlantılı bulunmayan kültürel bir kategoridir (Balibar-Wallerstein, 2000: 98-99).

Smith ise ulus ve ulusçuluğun doğuşunu modern devletin geliştirdiği yeni değerlere karşı oluşturulan bir tepki olarak görmektedir (Erözden, 2008: 17). Hobsbawm'a göre ulusçuluk akımı ulus kavramıyla birlikte modern bir olgu olarak ele alınmakta ve siyasi birim olan devletle ulusun örtüşmesini gerekli gören siyasal bir ilkedir (Erözden, 2008: 25). Hobsbawm, ulusçuluğun ortaya çıkışını üç döneme ayırmaktadır. Ulusçuluğun ilk ortaya çıkış dönemini 18.yy sonu ile 19.yy başlarında siyasal bir akım olarak görmektedir; ikinci safha 19.yy'nin son çeyreğidir ve bu çeyrekte ulusçuluk dışlayıcı ve parçalayıcıdır, özellikle dil ve etnik köken önem kazanmaktadır; ulusçuluğun son safhası ise 1920'lerden sonraki antifaşist ve son kesime yakın dönemdir (Hobsbawm, 1995; Ateş, 2004: 86). Carr ise, ulus-devlet ve ulusçuluğun geçirdiği dönemleri üç periyoda ayırır. Birinci periyot, ulusun ve devletin hükümdarın kişiliğinde somutlaştığı dönemdir, bu dönemde ulusal kilise ve ulusal devletin kurulup imparatorluk ve kilisenin çözülmesi söz konusudur (Carr, 2012: 13); ikinci periyot Napolyon savaşlarıyla başladığı ve birinci dünya savaşına kadar devam eden süreçtir (Carr, 2012: 19); üçüncü periyot ulusun karakterine henüz bir

değişiklik getirmemiştir ama ekonomik ilişkiler ulusçuluk kavramında ciddi değişimler yaşatmıştır. Carr'e göre üçüncü periyod ise I. Dünya Savaşı ile açılır (Carr, 2012: 31). Yani ulus aynı zamanda devlet oluşturma isteğine sahip olan duyularla bütünleşen bir topluluk olara da anılmaktadır (Özyurt, 2012). Şu söz aslında tüm bunların özeti gibidir: "İtalya'yı ortaya çıkardık şimdi de İtalyanları ortaya çıkarmamız lazım" (Kaya, 2010: 136).

Hroch ise, ulus kurma sürecini üç boyutlu olarak açıklar. İlk aşamaya, ulus kurma süreci etnik grubun tarihi, dili ve geleneklerine ilişkin bilgi toplamakla başlar. İkinci aşama, ulusal bilincin mayalanmasını ifade eder. Bu aşamada farklı bir eylemci grup ortaya çıkar. Bu grubun öncelikli çabası, ulus yaratma projesine halk desteği sağlamaktır. Üçüncü olarak ileri düzeyde toplumsa iletişim olmalıdır. Bu da yüksek okur-yazarlık ve okullaşma oranları ile gelişmiş piyasa ilişkileri ile sağlanır. Dördüncü ve son olarak da ulusal farklılıklarla örtüşen çıkar çatışmaları olmalıdır. (Vatandaş, 2004: 83-86). Böylece burjuva, sömürge döneminden kalan ayrıcalıkların yerlilerin ellerinden kederine geçmesini (Fanon, 2007: 152) bu açıdan ulusal çıkarların bir parçası olarak sunar. Bu da demektir ki insanların gerçek varoluş koşulları, gerçek dünyaları değil, bu varoluş koşullarıyla kurdukları ilişkilerdir (Ertuğrul, 2004: 29). Burjuvayı da vareden bu ilişkiler bütünüdür.

Genel olarak bir değerlendirme yapılırsa, ulusçuluk ulusu inşa eden bir süreçtir. Sanayileşme süreciyle birlikte ortaya çıkan gelişmeler, yaşanan toplumsal, siyasal ve kültürel değişimler, yeni coğrafi ve bilimsel keşifler, kapitalist yayıncılığın ortaya çıkışı vb. etkenler bilinç düzeyinde bir canlanma yaratmış, farklılaşmayı toplumun içinden alarak dışına taşımış, toplumsal, siyasal, kültürel ve ekonomik türdeşleşmeyi teşvik etmiştir (Koyuncu, 2013: 42). Özellikle kapitalizm ve matbaa ikilisi ulusçuluk anlayışının ortaya çıkmasındaki en önemli halkalar olarak görülmektedir (Kutlay, 2012: 107). Buna bağlı olarak uluslar ve onların siyasal uzantıları olan ulus devletler ortaya çıkmıştır, çünkü ulus devletin çıkış süreci her yerde aynı yolu izlememektedir (Bottomore, 1987: 60'tan aktaran; Güldiken, 2006: 160). Biz ise ulusu, farklı etnik kimliklere sahip ve farklı dilleri konuşan, farklı dinlere inanan insanların bir arada yaşadığı ama tek bir ulus adı altında yaşadıkları topluluk olarak tanımlayabiliriz.

Bu tanımlamalara bakıldığı takdirde, Kürtlerin uluslaşma süreçlerini nereye koyabiliriz diye bir soru sormamız gerekecektir, çünkü Kürtlerin tarihine bakıldığında Avrupa gibi bir geleneğinin olmadığı görülecektir. Uluslaştırma eğer “türdeşleştirmeyse” (Erözden, 2008: 126) Kürtlerin bu ülke dışındaki Kürtlerle hiç bir alakası olmayacaktır. Çünkü Kürtler dağınık coğrafyalarda yaşamış bir millettir ve yaşadıkları bölgelerden yola çıkarsak Kürtlerin tek bir kültüre sahip olduğunu da söyleyemeyiz. Bu bağlamda çalışmamız Kürtlerin uluslaşma sürecini Türkiye içerisinde değerlendirilmesiyle sınırlı olacaktır. Türdeşleştirmeyi uzun uzun bildiğimiz için kısa değinilecektir fakat Kürtlerin bir vatandaşlık modeli mücadelesi benimsedikleri, bu yüzden de etnik kimlik değil de bir ulus olduklarını gösterme çabasının yanında insan hayatının önemli alanlarını devletin denetim ve müdahalesinden kurtarmak ve bu alanların özyönetime nasıl tabi kılınacağını (Bauman, 2010: 186) analiz etmek için de Öcalan’ın devletsiz ulus ya da demokratik ulus başlığında irdelenecektir. Bu perspektiften yaklaştığımızda Türkiye Kürtleri ile alakalı olan izahat Gellner ve Anderson’a dayandırılabilir¹⁸. Bu anlamda ulusu oluşturan öğelerin çeşitliği üzerine birçok şey söylenmiş olsa da farklı düşünürler en fazla ifade edilen kavramlar dil, etnisite, toprak, tarih, irade (Ercüment, 2012: 21-33) olarak ifade edildiği gibi; dil, tarih birliği, etnisite, din, kültür gibi unsurların temel unsurlar olduğunu söyleyenler de vardır (Erözden, 2008: 107-117; Salihpaşaoğlu, 2007: 1034). Fakat dil ile birlikte din de temel unsurlardandır (Erözden, 2008: 113). Bu yüzden söylemlerin genelinde *dil* ve din bölümlerinde *kültür* ve *aynı ulusun ögesi olması* vurgusu oldukça fazladır (Luizard, 2013: 49). Zaten Mustafa Kemal de ulus-devlet kurma mantığını bu kavramlarla tamamlayacak Alman romantizmine göre yapmıştır (Luizard, 2013: 49-51). Böylece aynı dili konuşma seçeneği de yine bu ulus tanımlamaları içine dahil olmuştur.

İKİNCİ BÖLÜM: KÜRT SİYASİ PARTİLERİ

2.1. Kürt Siyasi Hareketi Partileri

Kürt siyasi hareketi partileri, Kürt hareketinde devlet-parti ilişkileri 1990-1998 ve 1999-2008 arası olarak iki döneme bölünebilir. İlk dönemdeki faaliyetler resmi olmalarının yanında aynı zamanda legal olmayan yöntemlere de dayanıyordu; ikinci dönem ise Kürt siyasi partilerinin bu faaliyetlerini düzen altına almak için iktidarın bazı kesimleri yargı gücünü ve iktidarın disipline etme¹⁹ mekanizmasını kullanmaktaydılar. Bu durumun vurgusu iki ana noktaydı; ilk nokta Kürt siyasi partilerinin bir meydan okuma çabası içine girmesine, ikinci nokta ise devletin otorite mekanizmasının partilerin faaliyetlerine göre değişmesiydi (Watts, 2014: 135-136). Kürt siyasi partilerine karşı bu değişimlerin en genel sonucu ise partileri kapatmak olmuştur. Demokratik rejimlerde sistemi tehdit eden ya da öyle algılanan partilerin kapatılması genellikle yaygın olarak kabul edilen bir formüldür. Demokrasi açısından bu konuya bakıldığında asıl önemli ölçüt ‘özgürlük’ kavramıdır, çünkü “siyasetin temel aktörleri olan partilerin demokrasi için arz ettikleri önem pozitif temelleri bulunmakla birlikte, siyasal hayatı etkileyebilecek kapatma şeklindeki bir tedbirin oldukça titiz bir değerlendirmeye tabi tutulması gerekir (Sunay, 2001: 41-42). Parti kapatılmaları²⁰ denildiği zaman ilk akla gelen İslami ideolojiyi savunan partiler ve Kürt Siyasi hareketine ait partiler olmaktadır²¹. Türkiye Cumhuriyeti’ne kapatılan ilk parti Terakki Perver Cumhuriyet Partisi olmuştur. Şeyh Said İsyanı için çıkarılan Takriri Sükûn Kanunu ve İstiklal Mahkemeleri partinin ilk kollarını kapatmış ve 1930’da parti feshedilmiştir (Aykol, 2009: 67-68). Daha sonra birçok parti hem bu şekilde hem de Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır, bu kapatmaların kanuni olmakla birlikte ideolojik yönlerinin de olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır (Arslan, 2001: 8).

Bazı Avrupa devletlerinde ise durum şöyledir; İspanya’da yasa dışı faaliyetlerde bulunan partiler; Fransa’da ulusal egemenlik ilkesine ve demokrasi kurallarına uygun olmayan partiler; Portekiz’de faşist eylemlerde bulunan, ahlaka aykırı hareket eden, dini ve milli sembolleri karıştıran partiler; Almanya’da anayasal düzeni ihlal eden ve Cumhuriyet’in varlığını tehlikeye düşüren partiler; İtalya’da demokratik ilkelerin herhangi birine aykırı olan partiler; Polonya’da ırkçılık yapan,

ulusal kin ve nefreti yayan ve totaliter yöntemler kullanan partiler; Bulgaristan'da ırkçılık ve ayrımcılık yapıp şiddete başvuran ve devletin ideolojisine aykırı olan partiler; Çek Cumhuriyeti'nde iktidarı ele geçirmeye çalışan ve vatandaşlar arasında ayrıma yer veren partiler; Finlandiya'da yazılı tüzüğün dışına çıkan partiler; Yunanistan'da demokratik kurumların işleyişine engel olan partiler; Arnavutluk'ta devletin temel ilkelerine aykırı olan partiler; Gürcistan'da şiddet içeren, ırkçılık yapan, devletin bağımsızlığına zarar veren ve kin-düşmanlığı yayan partiler kapatılırken; Avusturya ve Belçika'da kapatılmaya dair herhangi bir durum belirtilmemiştir (Anayurt, 2001: 6-7). Aslında kapatma kararları için asıl üzerinde durulması gereken Venedik Komisyonu Raporu'dur, çünkü bu komisyonun üçüncü, altıncı ve yedinci maddesi kapatmaya ilişkin hükümler sunmaktadır²². Fakat devletlerin kendi anayasaları, kapatma konularını farklılaştırmışlardır.

Özellikle Türkiye Anayasa Mahkemesi, Anayasa'da ve Siyasi Partiler Kanunu'nda korunan bölünmezlik konusunda oldukça hassas davranmıştır. Anayasa'nın 68 Maddesinin 4. Fıkrasında bu konuda şunlar ifade edilmiştir: “Siyasî partilerin tüzük ve programları ile eylemleri, Devletin bağımsızlığına, ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğüne, insan haklarına, eşitlik ve hukuk devleti ilkelerine, millet egemenliğine, demokratik ve lâik Cumhuriyet ilkelerine aykırı olamaz; sınıf veya zümre diktatörlüğünü veya herhangi bir tür diktatörlüğü savunmayı ve yerleştirmeyi amaçlayamaz; suç işlenmesini teşvik edemez”²³. Anayasa'nın 69. Maddesinin 5. Fıkrası ise şöyledir: “Bir siyasî partinin tüzüğü ve programının 68 inci maddenin dördüncü fıkrası hükümlerine aykırı bulunması halinde temelli kapatma kararı verilir”²⁴. Lakin mahkemelerin laiklik yorumu ‘ideoloji-ksenli’ paradigmayı besleyici bir işlev görmektedir, çünkü laiklik Türkiye'nin yaşam felsefesidir (Arslan, 2001: 9). Hâlbuki “Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AİHS) açısından, bir siyasi parti ancak anti-demokratik ve totaliter amaçlarla özgürlükçü düzeni yok etmeye yönelmişse ve ciddi bir tehlike yaratıyorsa özgürlükçü demokratik hukuk devletini korumak için kapatılabilir” (Turhan, 2001: 23). Genel kanı, toprak bütünlüğü, ulusal bütünlük ve anayasaya aykırı olup olmama noktasında düğümlenmektedir. Hâlbuki Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin (AİHM) düşünce özgürlüğüyle ifade ettiği tutumlar olmadan demokratik devlet anlayışı mümkün görünmemektedir lakin

belirttiğimiz gibi eğer bu özgürlük devlete, anayasaya ve topluma zarar veriyorsa o zaman ilgili kurum ve kuruluşlarla gereği yapılabilir²⁵.

Türkiye’de ise parti kapatma, siyasetin dar bir alanda yapılmasının ve devletçilik anlayışının bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece devletin kendisi ‘resmi bir ideoloji’ olarak tanımlanmaktadır. Sınırları ve çerçevesi, Devlet’in sahipliği iddiasındaki egemen bir zümre tarafından belirlenen bu ideoloji Devlet’in varlık nedenini oluşturmaktadır (Erdem, 2001: 103). Devlet’in varlık sebebi her ne olursa olsun tehdit görmemeli ve eğer böyle bir kanı oluşursa da tehdit bertaraf edilmelidir. Türkiye’de biliyoruz ki bu tehdidi yapan iki ana olgu vardır; biri din diğeri ise Kürt meselesidir. Laikliğin kâbusu olan Şeriat geliyor korkusu bir yandan İslamcıları pasifize ederken, devletin bölüneceği kâbusu da Kürt hareketini pasifize etmeye çalışmıştır. Devletin kurumlarıyla birlikte pasifize etmeye çalıştığı Kürt hareketinin bugünkü son partisi BDP/HDP’dir. Fakat devletin bölücü olarak konumlandığı Kürt hareketi, yeni örgütlenme biçimi hazırladı, yeni müttefikler buldu ve yeni bir siyaset dağarcığı geliştirdi. Bu etkileşim Kürt aktivistlerin, Türkiye’deki devlet ve toplum ilişkilerine dair geliştirdikleri kavramları derinden etkiledi; hareketin hedefini nasıl tanımladıklarını ve bu hedefin nasıl gerçekleşebileceğine dair meydan okumayı değiştirdi. Ve böylece Türkiye Kürtlerinin hakları, kendi kendini yönetmesi ve tanınması yönündeki siyaset bu yüzden bağımsız ve dışsal bir olgu olarak değil de diğer siyasi aktörlerle etkileşim haline geliştirilmiş olarak görülmelidir (Watts, 2014: 56-57). Artık Kürt sorunu geçirilecek bir mevzu değildir ve Kürt siyasi hareket partileri Türk siyasal hayatını ile etkileşime geçmelidir (Kıymaz, 2010: 20-22). Bu etkileşime başlayacak olursak;

2.1.1. HEP (Halkın Emek Partisi)²⁶

Kürtlerin siyasal alandaki faaliyetleri iki türlü olmuştur: Bir yandan devletin kültürel, etnik, dilsel ve tekçi baskılarına karşı isyan ve başkaldırıyla gündeme gelmiş; öte yandan aşiret ilişkileri araçsallaştırılarak özellikle sağ partiler için oy toplama yoluna gidilmiştir (Ersanlı-Özdoğan, 2012: 25). Kürt siyasi hareketlerinin bu şekilde örgütlenmesi Kürtlerin özellikle kırsal bir alandan gelmelerinden kaynaklanmaktadır. Kürtlerin bu tanımlamasını kırma adına kurulan ve kendilerini merkezde temsil eden ilk parti ise HEP’tir. 7 Haziran 1990 günü bir grup milletvekilinin parti kurmak için İçişleri Bakanlığı’na Fehmi Işıklar

başkanlığında verdiği dilekçeyle başlayan bu parti örgütlenmesi²⁷, Türkiye'nin ilk legal Kürt siyasi partisi olarak bilinmektedir, çünkü bu partinin çoğunluğu Kürt'tür ve PKK ile yakın ilişkileri vardır (Watts, 2014: 86). Partiye daha sonra Feridun Yazar, Ahmet Türk ve Ramazan Bulut da genel başkanlık yapmıştır (Aykol, 2010: 165). 1991 yılında yapılan genel seçimlere SHP çatısı altında giren HEP, 22 milletvekiliyle temsil edildi fakat mecliste grup kurulamamıştır. Üç yıl sonra 14 Temmuz 1993'te ülkenin bölünmez bütünlüğünü tehdit ettiği ve terörizme destek verdiği suçlamalarıyla kapatılmıştır²⁸ (Aykol, 2010: 165; Watts, 2014: 96; Dündar, 2009: 210; McDowall, 2004: 571). HEP, Kürt aktivizmi için bir dönüm noktasıydı, çünkü Kürtler hem seçimlere katılabilecekler hem de Kürt ulusal gündemi adına resmi siyaset yapabileceklerdir.

HEP'in programında özellikle şu unsurlar için mücadele edilmesi amaçlanmıştır: "HEP, işçilerin, işsizlerin, köylülerin, memurların, öğretmenlerin, demokrat, sosyal demokrat ve sosyalist aydınların, esnafın, zanaatkârların, baskıya ve sömürüye maruz kalan halk kitlelerinin ve demokrasiden yana olanların partisidir" (TBMM, 2014a: 10). HEP kadın hakları konusunda ise şunları ifade etmiştir: "Kadın-erkek eşitliğini yadsıyan ve kadını toplumsal yaşamdan dışlayan eğitim önlenecek, yasalardan, kadın-erkek eşitliğine aykırı kurallar ayıklanacak, kadının toplumsal yaşamın her alanında erkekler(e) eşitliğini sağlayacak olan ekonomik, sosyal, kültürel ve hukuksal önlemler alınacaktır" (TBMM, 2014a: 53; Çağlayan, 2007: 130). HEP'in eğitime yaklaşımı ise tüzükte şöyle belirtilmişti: "Eğitim, insan kişiliğini ve onur duygusunun tam geliştirmeye ve insan haklarına ve temel özgürlüklere saygıyı güçlendirmeye tüm uluslar, ırklar, etnik ve dinsel gruplar arasında anlayış, hoşgörü ve dostluğu özendirmeye ve barışı koruma girişimlerini desteklemeye yönelik olarak yapılacak, laik ve bilimsel olacaktır. Hiç bir eğitim kurumu bu ilkelere aykırı eğitim yapamayacaklardır. Eğitim, ırkçı ve şoven milliyetçi etkilerden tamamen arındırılacaktır" (TBMM, 2014a: 57).

Eğitimin bu şekilde yapılmasını öngören HEP tüzüğü, anadilde eğitim ile herhangi bir tanımlamadan bahsetmemiştir. Eğitimin özellikle laik bir sistem içinde olması gerektiğini vurgulayan HEP, inanç ile alakalı olarak da yine laiklik vurgusu adı altında tüzüğünde şu ifadelerle yer vermiştir: "Dini inançlardan herhangi birine mensup bir topluluğun, diğerleri üzerinde baskı kurmasına imkân verilmeyecek;

laiklik ilkesine uygun olarak, hepsine karşı eşit davranılacaktır. Türkiye'de demokratik bir yapılanmaya geçebilmenin temel koşullarından biri de laikliğin sağlıklı bir temele oturtulmasıdır. Bunun için, çağdaş demokratik toplumlarda olduğu gibi din ve devlet işlerinin birbirinden gerçekten ayrılması gerekir. Dinin devlet işlerine karışması kesinlikle önleneyeceği gibi, halkın dini inançlarına, en geniş anlamıyla saygılı olunacaktır. Hiç bir dini inancın veya felsefi görüşün diğerleri üzerinde baskı kurmasına imkân verilmeyecek ve dini hizmet sunulmasında, çeşitli dini inanç gruplarına karşı eşit davranılacak, din veya mezhep diktasına imkan verilmeyecektir" (TBMM, 2014a: 23). Tüzükteki bu ifadeler, Kürt hareketinin esas başlangıç noktasının dini değerler içermediğinin de açık bir kanıtıdır. HEP, Kürt sorununu "Türkiye'nin bütünlüğü içinde, İnsan Hakları Evrensel Bildirisi, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Helsinki Sonuç Bildirgesi'nin hükümleri doğrultusunda demokratik ve barışçı yöntemle çözmeyi" (Güneş, 2013: 293-294) amaçlamaktadır. Fakat Kürt sorunu mevzusu bu defa da Kürtçe olarak meclise taşınmıştı, Leyla Zana²⁹'nin "Yaşasın Türk ve Kürt halkının kardeşliği" sözünü Kürtçe olarak söylemesi³⁰ ve Hatip Dicle'nin de yemini yasal bir zorunluluk olduğuna dikkat çekmesi ortamı bir anda germiş ve Kürtler, meclisin gündemini böylece değiştirmiştir. HEP'in Kürt siyasi tarihindeki önemli özelliklerinden biri de ilk defa Kürtler aşiret-ağalık bağları üzerinden değil genel toplumsal destek üzerinden Meclis'e gidebilmeleridir (Aktan, 2012: 77). HEP'in bu özelliği onu hem resmi parti sisteminin bir parçası yapmış hem de sistem-ötesi bir Kürt hareketi haline getirerek olanakların yanında gerginlikler de yaratmıştır.

2.1.2. ÖZ-DEP (Özgürlük ve Demokrasi Partisi)

HEP'in kapatılma ihtimaline karşın aynı çevreler tarafından 19 Ekim 1992'de ÖZ-DEP, Halil İbrahim Özdemir tarafından kurulmuştur. Fakat bu parti de Kürt milliyetçiliği etrafında siyaset yapınca 29 Ocak 1993'te kapatma davası açılmış ve 23 Kasım 1993'te kapatılmıştır. ÖZ-DEP, parti programında "Halkların kardeşliği, birliği ve dayanışması önünde engel olan her türden ve renkten ırkçı, şoven ve gerici, faşist ideolojik akım ve örgütlenmelere karşı aktif bir politika, ideolojik, demokratik bir mücadele yürütür" ifadelerine yer veriyordu fakat ÖZ-DEP parti programının devlet ilkesi ve milletiyle bölünmez niteliği ile laik devlet

niteliğine aykırılık oluşturduğu (Anayurt, 2001: 12-13; Aykol, 2010: 165) gerekçesiyle kapatılmıştır³¹.

2.1.3. DEP (Demokrasi Partisi)

Demokrasi Partisi HEP'in kapanması ve ÖZ-DEP'in kapatılma ihtimaline karşı 7 Mayıs 1993'te kurulmuştur. Kurucu Leyla Zana olmasına rağmen ilk kongrede Yaşar Kaya genel başkanlığa seçilmiştir. DEP de önceki partiler gibi devletin demokratikleşmesini başlıca hedef olarak görmüş ve anayasal anlamda oldukça ciddi reformları dillendirmiştir (Güneş, 2013: 302). Fakat Öcalan, kendilerinin kontrolünde olmayan bir DEP'i desteklemeyeceklerini söyledikten sonra çoğu PKK'lı yönetime seçilmiştir (Dündar, 2009: 211). DEP'in programında cinsiyet ve insan hakları eşitsizliği birlikte alınmıştır, “yasalar, kadınların erkeklerle eşit olmasını, toplumsal yaşamın her alanında özgürce katılabilmelerini sağlayacak şekilde yeniden düzenlenmeliydi” (Çağlayan, 2007: 130-131). Programında yeni yasa teklifleri talebinde bulunan DEP hakkında da kapatma davasının açılması gecikmemiş ve 2 Aralık 1993'te kapatma davası açılmıştır. Özellikle Şubat 1994'te İstanbul/Tuzla tren istasyonunda PKK tarafından patlatılan bomba sonucu şehit olan yedek subay için Hatip Dicle'nin, ‘üniformalıların herkesin hedefi olduğunu’ söylemesi, kapatılma sürecini başlatmıştır (Dündar, 2009: 211).

Kapatma davasının yine temel mantığı “bölücülük” üzerinde kurgulanmış ve DGM'de açılan bir davada savcının isteği üzerine mecliste yapılan oylamada Hatip Dicle, Leyla Zana, Orhan Doğan³², Ahmet Türk, Sırrı Sakık ve Mahmut Alınak'ın dokunulmazlıkları kaldırılmış ve de bu kişiler 15 yıl hapse mahkûm edilmiştir. Yargıtay, Sedat Yurtdaş, Mahmut Alınak, Sırrı Sakık ve Ahmet Türk'ün Cezalarını bozmuş, geri kalan dört kişi ise hapse mahkûm edilmiştir (Aykol, 2010: 166). Milletvekilleri Mahmut Kılınç, Remzi Kartal, Ali Yiğit, Nizamettin Toğuç, Naif Güneş ve Zübeyir Aydar, mahkeme başlamadan önce faaliyetlerini yurt dışında sürdürmek üzere Türkiye'yi terk etmiş ve Brüksel' gitmişlerdir³³. Meclisteki Kürt siyasal temsili 1994'te saf dışı bırakılmış ve bunun ardından Kürt siyasal talepleri ayrılıkçılık ve terörizmle eş tutulmuş ve böylelikle onların yükselebileceği kanallar sınırlandırılmıştır (Güneş, 2013: 305). Demokrasi Partisi, “PKK terör örgütünün cinayetlerinin, Kürdistan olarak ileri sürülen Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da yaşayan Kürt kökenli vatandaşların kurtuluş mücadelesi olarak gösterildiğini;

DEP'in Kürt kökenli yurttaşları kargaşa ve iç savaş çıkarmaya kışkırttığını ve ayaklanma için demokratik hoşgörünün sınırlarını zorladığını... Türkiye Cumhuriyeti ülkesi üzerinde azınlıklar yaratarak ulus bütünlüğünün bozulması amacı güttüğü" (Dündar, 2009: 212) belirtilerek 16 Haziran 1994 tarihinde Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır. Partide faaliyette bulunmuş olan kişiler 11 Mayıs 1994'te kurulmuş olan Halkın Demokrasi Partisi'ne geçmişlerdir.

2.1.4. HADEP (Halkın Demokrasi Partisi)

DEP'in kapatılmasından bir ay önce 11 Mayıs 1994'te kurulan HADEP, Kürt siyaseti hareketi için yeni bir parti değildi, çünkü milletvekilleri kapatılan partilerden gelmekteydi. Ayrıca PKK'nın önerisiyle bir araya gelen Yekbun, Kawa ve Rızgari örgütleri DEP'in yerini tutacak bir legal parti (HADEP) üzerinde anlaşmışlardı (Dündar, 2009: 213). Kurucu genel başkan Murat Bozlak bir süre sonra yeniden genel başkan seçilmiştir. 1995 ve 1999 genel seçimlerinde yüzde beş civarında oy alan HADEP hakkında 29 Ocak 1999'da, Öcalan'ın tutuklanmasını protesto etmek için başlatılan açlık grevi sonucu birçok kişi tutuklanmış ve başsavcı Vural Savaş tarafından (Güneş, 2013: 310) kapatma davası açılmış ve parti 13 Mart 2003'ta kapatılarak, Murat Bozlak ve 46 yöneticiye 5 yıl siyaset yasağı getirilmiştir (Aykol, 2010: 167). 37 belediye başkanlığı³⁴ alan HADEP, 2003'te kapatılana kadar söylemleri Kürtlerin genel talepleri üzerine şekilleniyordu.

HADEP'in temel çabası demokratikleşme aracılığıyla siyasal uzlaşma ile Kürt kimliğinin ve Kürtlerin Türkiye'deki kültürel ve siyasal hakların tanınmasıydı (Güneş, 2013: 306-307). Bunların yanında daha geniş bir söylem için HADEP programında şunlara yer vermiştir: "1982 Anayasası demokratikleşmenin önündeki en büyük engellerden birini oluşturmaktadır. Bu anayasa tümüyle değiştirilmeli ve daha özgürlükçü ve de haklara vurgu yapan bir anayasa oluşturulmalıdır" (TBMM, 2014: 9). Yeni oluşturulacak anayasa için HADEP'in Kürt sorunu ve çözümüne bakışı önemliydi. HADEP programında yer alan "Türkiye'de demokrasinin ve barış ortamının gerçekleşmesi öncelikli olarak Kürt sorunun çözümüne bağlıdır. Partimiz, Kürt sorununda çağdaş, evrensel, uluslarüstü hukuk ilkelerine uygun olarak, eşitlik temelinde adil bir çözüm getirecek, ekonomik, politik, kültürel her alanda sömür, baskı ve eşitsizliğe son verecektir. Kışla, cezaevi, karakol yapımına, mayın

tarlalarına ve silahlara harcanan paralar ülkenin onarılması ve kalkınması için harcanacaktır (...) Asimilasyon çarkının yarattığı çorak ortamı ve büyük eşitsizliği gidermek için özel çabalar gösterilecektir. Eşitlik temelinde barışçıl ve demokratik yöntemlerle Kürt sorununa adil bir çözüm getirmek Partimizin temel amaçlarından” (TBMM, 2014: 8) ifadeler de, Kürt sorunu ve çözümüne dair bilgiler sunuyordu. BDP 23. Dönemi milletvekili Osman Özçelik, HADEP’in Kürt sorununa bakışını şu cümleleriyle özetlemiştir, çünkü Çelik’e göre HADEP bir kırılma noktasıdır: “Daha önce biliyorsunuz, bize sürekli baskı yapıldı, PKK’yi kınıyor musunuz yoksa kınamıyor musunuz diye sorulurdu. (...) Doğrusu biz çok kaçamak cevaplar veriyorduk. Yani PKK’yi kınıyorum diyemezsiniz öyle düşünmüyorsunuz çünkü. Ama hayır dediğinizde de kitlelerden, ulaşmaya çalıştığınız kitlelerden nasıl tepki gelecek onun hesabını yapıyorsunuz (...) HADEP döneminde bunu çözdük. Biz PKK’yi kınamıyoruz, PKK’yi bir terör örgütü olarak görmüyoruz, Abdullah Öcalan Kürtlerin önem verdiği bir liderdir tarzında bir netleşme oldu ve biz siyasi söylemlerimizde bunu kullanmaya başladık” (Toplum ve Kuram Dergisi, 2010: 134).

Kürt sorununa bakışının yanında HADEP, kadın konusunda da vaatlerde bulunmuştu. HADEP tüzüğünde kadınlar ile alakalı olarak şunları ifade etmişti: “Kadın-erkek eşitliğini yadsıyan ve kadını toplumsal yaşamdan dışlayan eğitim önlenerek, yasalardan kadın-erkek eşitliğine aykırı tüm kurallar ayıklanacak, kadının toplumsal yaşamın her alanında erkeklerle eşitliğini sağlayacak olan ekonomik, sosyal, kültürel ve hukuksal önlemler alınacaktır. Erkek ideolojisinin egemen olduğu toplumun yerleşik davranış kalıplarıyla değer yargılarını ve inançlarını değiştirecek eğitim çalışmalarına özel önem verilecektir. Toplumsal ve doğal bir görev olan analık kurumu güvence altına alınacaktır” (TBMM, 2014: 12). HADEP de önceki ve sonraki Kürt siyasi partilerinde olduğu gibi kadın ve din konusunda duyarlıdır. Kadını anayasal güvence ile teminat altına alan HADEP, inanç konusunda HEP ve DEP gibi seküler ve laik bir yaklaşım benimseyecektir: “Devlet ve toplum laik ve demokratik esaslara uygun olarak yeniden yapılandırılacaktır. Dinler ve mezhepler arasında ayrıma yol açan bugünkü politikalara son verilecektir. Dini inançlardan herhangi birine mensup bir topluluğun, diğerleri üzerinde baskı kurmasına izin verilmeyecek, laiklik ilkelerine uygun olarak, hepsine eşit davranılacaktır. Çağdaş

demokratik toplumlarda olduğu gibi din ve devlet işleri birbirinden gerçek anlamda ayrı olacaktır Dinin devlet işlerine karışması kesinlikle önleneyeceği gibi, halkın dini inançlarına, en geniş anlamıyla saygılı olunacaktır Hiç bir dini inancın veya felsefi görüşün diğerleri üzerinde baskı kurmasına imkan verilmeyecek, çeşitli dini inanç gruplarına karşı eşit davranılacaktır” (TBMM, 2014: 11).

Bütün bunlara rağmen Anayasa Mahkemesi kapatma kararını oy birliğiyle almış ve şu gerekçeyi göstermiştir; “Parti PKK'ya yardım yataklık etmiş ve yasadışı eylemlerin odağı haline gelmiştir”. (Anayasa'nın 68. ve 69. maddeleri ile 2820 sayılı siyasi partiler kanununun 101 ve 103. maddeleri). Beyan ve eylemleriyle partinin kapatılmasına neden olan kurucuları dâhil üyelerinden 46'sı, 5 yıl süre ile bir başka partinin kurucusu, üyesi, yöneticisi ve denetçisi olamayacaklardır. Ayrıca HADEP'in eski başkanı Murat Bozlak ve başkan Ahmet Turan Demir'in de aralarında olduğu 18 kişi 3 yıl, 9 ay hapis cezasına çarptırıldı. Anayasa Mahkemesi'nin temel vurgusu ise HADEP ile PKK arasında çok ciddi organik bağların olduğu üzerindeki ittifaka dayanıyordu (Dündar, 2009: 216; Özcan, 2014: 41).

2.1.5. DEHAP (Demokratik Halk Partisi)

Bundan önceki Kürt siyasi partilerinin kapatıldığı gibi HADEP'in kapatılabileceği çekincesiyle aynı çevre tarafından 24 Ekim 1997'de DEHAP kurulmuştur. Kurucu başkanı Veysel Aydın'ken daha sonra Mehmet Abbasoğlu genel başkan olmuştur. Daha sonra ise genel başkanlığa Tuncer Bakırhan seçildi (Aykol, 2010: 167). 2004 yerel seçimlerinde DEHAP, biri büyükşehir olmak üzere bölgedeki beş belediye başkanlığını kazanmıştır; Diyarbakır, Batman, Hakkâri, Şırnak ve Tunceli. Küçük belediyeleri de katarsak toplam belediye sayısı elli üç ya da elli dördtü (Ersanlı-Özdoğan, 2012: 39; Cengiz, 2013: 311). Bu belediye başkanlarının dokuzu ise kadındı (Ersanlı-Özdoğan, 2012: 39). DEHAP, kadınlar ile alakalı özel çalışmalar yapmıştır, parti programında kadın özgürlüğü adına önemli ifadeler mevcuttur: “Devleti demokratikleştiren, siyaseti topluma yayan, insan hakları ve kadın özgürlüğüne, ekolojik dengenin korunmasına, hukukun üstünlüğüne ve sosyal adalete dayanan bir siyasal yaklaşım, çağımızın temel yaklaşımını oluşturacaktır. Türkiye'nin de bu doğrultuda demokratik yeniden yapılanması bu program ışığında demokratik bir sol kitle partisi olan DEHAP'ın iktidarıyla sağlanacaktır (TBMM, 2014b: 7).

DEHAP'ın kadınlar dışında diğer önemli husus olan anadilde eğitim talebi de mevcuttur. Bu konuda çok dillilik ve çok kimliklilik vurgusuna ek olarak anadilde eğitimi şöyle savunmuştur: “Eğitim, insan kişiliğini tüm yönleriyle tam geliştiren, insan haklarına ve temel özgürlüklerine saygıyı pekiştiren, bir etkinliktir. Dili, cinsiyeti, etnik, dinsel ve kültürel kimliği ne olursa olsun, herkes insan olduğu için, kendini geliştirme hakkına sahip olmalıdır. Temel insan hakları belgelerinde yer alan “anadilde eğitim hakkı”, ülkemizin çok kültürlü, çok kimlikli, çok dilli yapısı göz önüne alındığında, “temel eğitim hakkı” şeklinde değerlendirilmelidir. Anadilde eğitimin önündeki engeller kaldırılacak; Türkiye’de, Türkçe dışında kullanılan dillerin öğrenilmesi ve geliştirilmesi için devletin, ilgili uluslar arası metinlerle düzenlenmiş olan görevlerini yerine getirmesi sağlanacaktır. Ayrıca tüm okullarda isteyen öğrencilerin yararlanması için Batı dilleriyle birlikte seçmeli olarak Arapça, Kürtçe, Lazca, Farsça gibi dillerin öğrenilmesine olanak tanınacaktır. Üniversitelerde Kürt dili ve tarihi kürsüleri kurulması sağlanacaktır” (TBMM, 2014b: 53-54). Anadilde eğitimi en üst seviyede tartışmak isteyen DEHAP, yine kendisinden önceki ve sonraki Kürt siyasi partileri gibi inanç konusunda laik bir tutum benimseyecektir.

DEHAP'ın bir diğer temel vurgusu inanç özgürlüğüdür, hatta o kadar özgürlükçü bir yapı (!) göstermektedir ki, İslamiyet karşısındaki diğer inançların desteklenmesi gerektiğini bile ifade etmiştir: “Devletin ve bütün kamusal kuruluşların dinsel inançlar karşısında tarafsız, eşit uzaklıkta ve hoşgörülü olması, dinin devlet işlerine karıştırılmaması gerekmektedir. Dinler toplumsal kültürün tartışmasız önemli bir bileşeni olarak görülmelidir. Ancak bu toplumların dinsel kurallara göre yönetileceği anlamına gelmemelidir. DEHAP, devletin resmi dini olamayacağı gibi tek bir mezhebi esas alan idari yapılanmaların kapsayıcı olamayacağından hareketle. Diyanet İşleri Başkanlığının makul bir zaman içinde kaldırılmasını ve orta vadede dinsel işlerin tümüyle inanç gruplarına bırakılması öngörülmektedir. Türkiye etnik-dilsel açıdan olduğu kadar dinsel açıdan da çeşitli inanç kimliklerini barındıran bir ülkedir. İslamiyet dışındaki dini inanışların kendilerini koruması, geliştirmesi, ibadetlerin serbestçe yerine getirilmesi için gerekli düzenlemeler yapılacaktır. Din dersleri. Türkiye'nin barındırdığı çeşitliliği göz önüne alan bir şekilde yeniden düzenlenecek, din dersi zorunlu olmaktan çıkartılıp, tercihli hale getirilecektir” (TBMM, 2014b: 35-36).

Ayrıca DEHAP, dil, kadın ve anadil yaklaşımının ve bunun yarattığı sorunların dışında, sağ ve sol partilerin sorunlara çözüm bulamadığını ve eksik alanları tamamlamadıklarını, bu görevin ise kendilerinde olduğunu şöyle iddia etmektedir: “Siyasal yelpazenin sağında olan partiler, ekonomik olarak güçlü bir azınlığın çıkarlarını esas alırken, toplumun genel çıkarlarını göz ardı etmiş ve değişime karşı muhafazakâr bir tutum içinde olmuşlardır. Buna alternatif olması gereken sol ve sosyalist partiler ise teorik açıdan ilerici ve toplumcu amaçlar taşıyalar da, dar ve dogmatik kalmış; dahası temsil etme iddiasında oldukları geniş halk kesimleri ile bağ kurmayı ve bunu süreklileştirmeyi sağlayamamışlardır. Dolayısıyla Türkiye'deki mevcut partilerin hiç biri toplumun ekonomik, sosyal, mesleki, dinsel, etnik, kültürel vb. açılardan en geniş kesimlerinin çıkarlarını; demokratik, emekten yana, eşitlikçi ve özgürlükçü bir potada toplayarak yeniden yapılanmayı sağlayacak durumda değildir. DEHAP’ın varoluş amacı bu görevin yerine getirilmesidir.

DEHAP, demokratik yeniden yapılanma ve ekonomik kalkınma hedeflerini gerçekleştirmek için, emeğe saygı, eşitlikçilik, özgürlükçülük ve çoğulculuk ilkelerini paylaşan en geniş kesimlerle birlikte hareket etmeyi esas almaktadır (TBMM, 2014b: 7-8). Partilerin açıklarını bu şekilde kapatacak olan DEHAP, programına “*Fuhuşun Önlenmesi ve Bu Sektörde Çalışanların Sosyal Güvenceye Kavuşturulması*” başlığını bile eklemişti. Bunların dışında DEHAP yurttaşlık anlayışını da açıklamıştı: “DEHAP yeni bir yurttaşlık anlayışını savunmaktadır. Farklı kültürlerin, kimliklerin kendilerini ifade etme hakkını talep ettikleri bir dünyada yaşamaktayız. DEHAP, tek dil, tek kültür, tek aidiyet, tek cinsiyeti esas alan bir yurttaşlık anlayışı yerine farklılıkları tanıyan çok kültürlü bir anayasal yurttaşlık anlayışının daha demokratik ve kapsayıcı olacağına inanmaktadır. Anayasal yurttaşlığın oluşması için farklılıkların eşitliği ve özgürlüğü üzerine inşa edilmiş bir siyasal kültür zorunludur” (TBMM, 2014b: 25-26). Bu vatandaşlık anlayışının sadece demokratik bir ortamda ve çözülmüş bir Kürt sorunu sonucunda olabileceğini iddia eden DEHAP, Kürt sorunun çözümüne şöyle yaklaşmaktadır: “DEHAP, Kürt sorununda çağdaş, evrensel, uluslar üstü hukuk ilkelerine uygun olarak, eşit, anayasal yurttaşlık temelinde adil bir çözümü, ekonomik, politik, kültürel ve her alanda baskı ve eşitsizliği reddeden uygulamaları önermektedir. Kürt sorununun demokratik çözümü, sistemin demokratikleşmesinin ön koşuludur. Bu nedenle Kürt Çözüm

Projesini aynı zamanda Türkiye Demokrasi Projesi olarak görmek gerekir. DEHAP, ülkemizin belli başlı sorunlarından olan Kürt Sorunu nu çözmeye adaydır ve bu sorunun çözümünde de, demokratikleşme ve ekonomik kalkınma sorunlarının çözüm yaklaşımında olduğu gibi, yurttaşların siyasal karar alma süreçlerine katılımını esas alır. Devletin tüm kurumlarının bu doğrultuda demokratikleşmesini zorunlu görür” (TBMM, 2014b: 16-17). Önceki Kürt partileri gibi DEHAP’ta tün çalışmalarına rağmen kapatma davasında kurtulamamış ve 2002’de Anayasa Mahkemesi’nde, “örgütlenmesini tamamlamadan seçimlere girdiği” iddiasıyla hakkında kapatma davası açılmıştır. DEHAP ise bunu beklemeden, 19 Kasım 2005’de kendini feshetmiştir (Aykol, 2010: 167). DEHAP belediye başkanları, 9 Kasım 2005’te kurulduktan sonra DTP’ye katılmış (Cengiz, 2013: 312) ve hapisten çıkan vekillerin harekete dahil olmasıyla Kürt hareketi yeni bir ivme kazanmıştır.

2.1.6. DTP (Demokratik Toplum Partisi)

DEHAP’ın kapatılma davası Anayasa Mahkemesi’nde görüşülürken, gündemde yeni bir Kürt yanlısı siyasi partinin kurulması mevcuttur. Eski DEP milletvekillerinin serbest bırakılması bu süreci hızlandırmış ve böylece Demokratik Toplum Hareketi (DTH) kurulmuştur. Bu hareketin temel amacı Avrupa Birliği ile entegrasyonu yeniden sağlamak ve koparmamak, Türkiye Cumhuriyeti’nin toprak bütünlüğünü koruyarak Kürt sorunu çözmek ve kapsayıcı bir ulusal kimlik için mücadele vermek olmuştur (Cengiz, 2013: 311-312). Böylece DTH³⁵, kendisini resmi olarak temsil edecek bir mekanizma arayışına girecektir ve 19 Kasım 2005’te Demokratik Toplum Partisi (DTP) kurulmuştur. DTP, diğer Kürt partilerinden farklı olarak önemli bir uygulama başlatmıştır hatta bu uygulama Türkiye’deki hiçbir siyasi partide mevcut değildir. DTP’nin başlattığı bu önemli uygulamanın adı –BDP’de de görüleceği gibi- eşbaşkanlık sistemi olacaktır. Artık parti başkanlarından biri kadın diğeri ise erkek olmuştur; DTP’nin ilk eş kadın başkanı Aysel Tuğluk, erkek eşbaşkanı ise Ahmet Türk’tür (Aykol, 2010: 168).

DTP’nin temel amacı “Türkiye’nin siyasi, hukuki, idari, sosyal, ekonomik, kültürel ve bütün alanlarda kapsamlı demokratik reformlarla yeniden yapılandırılmasını ve bu sürecin etkin ve kalıcı kalabilmesi için toplumsal barışın sağlanmasını acil bir ihtiyaç olarak tespit eder. Bunun için halkın demokratik iradesine dayalı etnisite, sınıf, cins ayrımı yapmadan, başta emeğiyle geçinen tüm

toplumsal kesimler olmak üzere, kadın, gençlik ve farklı inanç gruplarının ortak mücadele örgütü olarak, kuruluşu ve işleyişiyle özgürlükçü, demokratik, siyasal mücadelesini kurumsallaştırarak” yürütmektir (TBMM, 2014c: 120). Bu açıdan bakıldığında DTP’nin temel amacının da önceki Kürt siyasi partilerinde olduğu gibi demokratik reformlarla yapılandırma çabası içerisinde olduğu görülmüştür. Parti tanımında ise DTP, etnik kimliğe vurgu yapmadan evrenselci bir dil kullanmıştır: “DTP, demokratik uygarlık çağı değerleri olan özgürlükçü, eşitlikçi, adaletçi, barışçı, çoğulcu, katılımcı, çok kültürlü toplumu zenginlik olarak gören ve yenileşmeyi savunan; insan ve toplum odaklı diyalog ve uzlaşya dayalı (...) barışçıl demokratik siyaseti esas alan, evrensel değerlere sahip çıkan, her türlü ayrımcılığı reddeden insanlığın özgürleşmesini cinsler arası eşitlikte gören (...) demokratik, özgürlükçü, eşitlikçi sol bir kitle partisidir” (TBMM, 2014c: 119). Burada dolaylı olarak Kürt kimliğine vurgu vardır ve bu vurgu “çokkültürlülük” kavramıyla hissettirilmeye çalışılmıştır. Aslında önemli olan DTP’nin canlandırdığı yeni Kürt realitesinin etnik bir parti olup olmaması değil kendisini ortaya çıkaran çekirdek kadronun, kendilerini nasıl tanımladığı ve nasıl bir yöne doğru evirildiğidir (Kavak, 2012: 168-169). Bu soru bir anlamda BDP için de sorulabilir, çünkü BDP’nin kendisinden önceki Kürt partilerine karşın daha eylemsel bir politika izlemesi, onun hangi yöne evrileceğinin önemini daha da arttırmaktadır.

Anadillerini ifade edebilme adına DTP’nin programındaki şu ifadeler de oldukça önemlidir: “Kürtler ve diğer kültürel aidiyetlerin, ülkenin birliği içinde kendilerini kimlikleriyle özgürce ifade edebilme, kültürlerini geliştirme, anadillerini konuşma ve geliştirme, eğitim yapma, görsel işitsel medya araçlarını kullanma hakkı anayasal güvenceye alınacaktır” (TBMM, 2014c: 38). DTP’nin bu ifadeleri aslında yeni bir anayasanın yapılma zorunluluğunu da ortaya koymaktadır, aynı BDP gibi, anadil eğitiminin, anayasal güvenceye eklenmesi isteği, DTP’de de mevcuttur. Anayasa’nın hazırlanmasında ise DTP’nin önerisi şudur: “Anayasanın hazırlanmasında evrensel hukuk, üç kuşak insan hakları ve Türkiye’nin imza attığı İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve ek protokoller, Paris Şartı, Kopenhag Kriterleri vb temel insan hak ve özgürlüklerini ifade eden sözleşme metin ve belgeler göz önünde bulundurulacaktır. Yapılacak yeni anayasa, sivil, adil ve Demokratik Cumhuriyet Anayasa’sı olacak, bireysel ve

toplumsal tüm temel hak ve özgürlükleri güvence altına alacaktır” (TBMM, 2014c: 38-39).

Tüm bu kriterlerin demokratikleştirici yönünü önemseyen DTP, kadın konusunda da oldukça önemli taleplerde bulunmuştur. DTP’nin tüzüğünde kadınlar önemli görevler üstlenebilecek bir pozisyonda ve böylece de Kürt siyasetinde söz sahibi olmalıdırlar: “DTP, kadınların siyasal ve toplumsal yaşama katılmaları önündeki engellerin aşılmasını zorunlu bir görev olarak görmektedir. Kadınların karar alma ve uygulama süreçlerinde temsil edilmesini engelleyen koşullar ortadan kalkıncaya kadar her alanda pozitif ayrımcılık ilkesini uygulayacaktır. Ayrıca partinin bütün yönetim kademelerinde %40 cinsiyet kotasını uygulayacaktır” (TBMM, 2014c: 24-25). Böylece Kürt kadınları, Kürt siyasetini yapan bir Kürt partisi içinde hem kimliklerini hem de kültür ve ideolojilerini özgür bir biçimde savunma şansını bulmuştur. İnanç konusunda ise DTP şu vaatlerde bulunmuştur: “Tüm inançların kendini koruması, geliştirmesi, ibadetlerini serbestçe yapabilmeleri sağlanarak eğitim programındaki zorunlu din dersleri zorunluluktan çıkartılarak, tercihli hale getirilecektir” (TBMM, 2014c: 44). DTP’nin, Diyanet İşleri’nin kaldırılmasına kadar bütün düzenlemelerin yapılacağı taahhüdünü vermesi, önceki sayfalarda Watts’ın belirttiği gibi, Kürt siyasi hareketlerin seküler yönünü bir kez daha ortaya koymaktadır.

Kürt siyasi partilerinin karşılaştıkları kapatma kararlarından birinin DTP’de de olması artık normal karşılanabilir. 2005’te kurulduğu andan itibaren birçok konuda özgürlük vaatlerinde bulunan DTP’nin de yine bölücü³⁶ bir misyonunun olduğuna karar verilmiş ve 16 Kasım 2009’da kapatma davası açılmıştır. Aralarında sekiz milletvekilinin bulunduğu 221 partili hakkında siyaset yasağı istenmiştir. Anayasa Mahkemesi 11 Aralık 2009’da verdiği kararda DTP’yi kapatmış ve aralarında Ahmet Türk ve Aysel Tuğluk’un da bulunduğu 37 kişiye beş yıllığına siyaset yasağı getirmiştir (Aykol, 2010: 168; Cengiz, 2013: 321).

2.1.7. BDP (Barış ve Demokrasi Partisi)³⁷

HEP, DEP, HADEP, DEHAP ve DTP’den sonra son Kürt siyasi hareketinin partisi Barış ve Demokrasi Partisi³⁸ olmuştur. BDP, 2 Mayıs 2008 tarihinde avukat Mustafa Ayzit’in başkanlığında kulmuş daha sonraki süreçte Muş’un Varto ilçesi belediye eski başkanı Demir Çelik genel başkanlığına seçilmiştir. DTP’nin

kapatılmasından sonra BDP, DTP’de siyaset yapan herkesi davet etmiş ve 23 Aralık 2009’da Diyarbakır’da yapılan bir törenle 94 belediye başkanı BDP’ye geçmiştir. Eski 19 DTP milletvekili ve bağımsız milletvekili Ufuk Uras’ın da BDP’ye katılmasıyla, BDP, mecliste grup kurma hakkı elde etmiştir (Aykol, 2010: 169). BDP, 1 Şubat 2010 günü yapılan olağanüstü kongresinde ise eşbaşkanlıklara Selahattin Demirtaş ve Gülten Kışanak seçilmiştir.

Önceki sayfalarda belirttiğimiz gibi BDP’nin önceki Kürt partilerden esas farkı, BDP’nin daha aktif ve eylemsel politikalar izlemesidir. Özellikle KCK (Koma Civakên Kurdistan/Kürdistan Topluluklar Birliği) ve DTK (Demokratik Toplum Kongresi) ile birlikte, BDP’nin aktif politikaları hızlanmış ve “Kürt, Kürtlük, Kürt Milliyetçiliği, Anadil, Ekoloji, Kadın, Laiklik, Demokratiklik, Özgür İnanç, Çoğulculuk, Özerklik” gibi temel vurgular daha da belirginleşmiştir. BDP’nin, bahsedilen kavramları hayata geçirme olasılığı önceki Kürt partilerden daha başarılı olmuş sadece Aysel Tuğluk’un “Özerklik İlanı” karşılığı boş bir heyecan olarak algılanmıştır. Çalışmamızın sonraki kısımlarında değindiğimiz Demokratik Özerklik ise DTP’ye benzer bir şekilde etkin bir kurumsal düzenleme olarak kabul edilmiştir. Partinin amacında BDP bunu şöyle belirtmiştir: “BDP, Türkiye Cumhuriyeti’nde Türkler, Kürtler ve diğer etnik gruplar tarafından kurulduğunu ve halkaların geleceğini ve Kürt sorunun çözümünü; ortak vatanda özgür birliktelikte ve Demokratik Özerklik³⁹te ve Demokratik Birliktelikte görür” (BDP, 2014: 1). BDP’nin özerklik şartı, “İl genel meclisleri ve belediye meclisleri üzerinde de durmakta, yerinden yönetim ilkesi ve AB Özerklik şartı ilkelerini uygulamaya koyarak Demokratik Özerkliğe doğru önemli adımlar atabileceğini vurgulamaktadır. Ayrıca valilik, kaymakamlık gibi yapıların bölgesel meclisle istişare içinde işlev görebileceği belirtilmektedir” (Kavak, 2012: 231).

Burada uygulanacak yönetim anlayışında ise temel esaslar şunlar olacaktır: “(a) demokratik bir değişim yaşanacaktır, (b) kendisi dışında kalanları kul-tebaa olarak görmeyecektir, (c) doğayı denetim edilmesi gereken bir varlık olarak görmeyecektir, (d) demokratik ekolojik, eşitlikçi toplumsal cinsiyet ve özgürlükçü anlayış esas alınacaktır, (e) sınıflı uygarlığın yarattığı geleneksel katı dogmatik ve dikey inanca dayanmayacaktır, (f) tarihsel toplumsal süreç, zaman ve mekan bütünlüğü içinde daha iyi, güzel, demokratik, eşitlikçi ve özgür bir yaşam düzeyini

topluma sunmaktır” (BDP, 2012: 28-32). Özerklik, BDP tarafından ayrılma değil sorunları öz yönetim çerçevesinde çözme çabasını içermektedir. Bu anlamda “ulusal sınırlar içinde kalarak, sınır kavramı tartışılmadan önerilen ve toprak egemenliğine dayalı olmayan yönetimlerin en belirgin türü yerel ya da bölgesel özerkliktir” (Kavak, 2012: 205). Siyasi özerklik hakkı ise, siyasal olanın yerinden yönetim ilkesine dayanan ve insan hakları kapsamında yer alan bir haktır. Tek bir özerk yönetim biçimi olmadığından dolayı literatürde bu tanım için sabit bir analiz yoktur. Düşünürlerden bazıları söz konusu hakkı, bir devlet tarafından yönetilen ulus altı bir topluluğun kendisini serbestçe idare edebilmesi ve kendi yasalarıyla hükümet etme durumu (Nalbant, 2012: 38) olarak açıklarken bazıları bir devletin sınırları içinde bulunan topluluğun dilini, dinini, kültürünü ve yerel yasama ve idare organlarını sağlayan, ayrıca topraklarını ve doğal kaynaklarını koruyan haklar (*Hannum, 1990: 468-469*; aktaran: Murtazaoğlu, 2004: 43); bazıları bir ulusun kendi kaderini tayin hakkının içsel boyutu olan ve bu ulusun milli bağımsızlığını ifade eden bir hak (*Lepöşkin/Kim, 1962: 167*; aktaran: Murtazaoğlu, 2004: 43); bazıları da federe birimlerin bağımsızlık hakları olarak tanımlamaktadırlar.

Büyük ihtimalle Öcalan’a dayanan BDP çözümü, bu bağlamda Marksist argümanlara dayandırılabilir. Çünkü Marksist argümanlarda bu türden meseleler en genelde proletarya ve burjuva çekişmesine dayanmaktadır ama meselenin millileşmesi Lenin ve Luxemburg’ta kendisini gösteren bu anlayıştır; yani ulusların kendi kaderlerini tayin hakkıdır (Özcan, 2014: 94-95). BDP’nin, özerkliği bu şekilde bir çözüm yolu olarak sunması, onu çeşitli eylemsel durumların içine de çekmektedir, örneğin anadil talebinde, operasyonların durmasında, tutukluların serbest bırakılmasında ve bunun gibi birçok eylemde sürekli bir biçimde ön plana çıkmaktadır⁴⁰.

Önceki Kürt siyasi partilerine benzer bir biçimde BDP, kendisini şöyle tanımlamıştır: “BDP, etnik kimliğe vurgu yapmadan evrenselci bir dil kullanır: “BDP, demokratik uygarlık çağı değerlerini esas alan, özgürlükçü, eşitlikçi, adaletçi, barışçı, çoğulcu, katılımcı, farklılıkları toplumun zenginliği olarak gören, her türlü ayrımcılığı reddeden, insan ve toplum odaklı, diyalog ve uzlaşya dayalı demokratik yerel-yatay işleyişi benimseyen; demokratik iç işleyişi kararlılıkla savunan, barışçıl, demokratik siyaseti esas alan, evrensel değerlere sahip çıkan, yeniliği savunan;

insanlığın özgürleşmesini cinsler arası eşitlikte gören (...) demokratik, özgürlükçü, eşitlikçi sol bir kitle partisidir” (BDP, 2014: 1). Partinin amaçlarında ise yine önceki partilere benzer bir biçimde, inanç özgürlüğü, kadın-erkek eşitliği, ekolojik yaklaşımlar ve demokratik mücadele gibi tanımlamalar mevcuttur.

İlk Kürt siyasi partilerinin kurulduğu tarihten günümüze bakıldığında takdirde HEP’ten DTP’ye kadar Kürt partilerinin pek de ılımlı oldukları söylenemez, Türkiye siyasetine karşın sürekli bir biçimde bir meydan okuma ve bu okumaları teorik anlamda bütünleştirme çabası mevcuttur. Fakat BDP, kendisinden önceki okumaları tamamlanmış bir Kürt siyasetinin sonucudur. BDP’den önceki partiler, teorik⁴¹ alt yapıyı hazırlamış, milletvekilleri çekilecek acıları çekmiş ve cezaları ödemişti. Artık Kürt siyasetinin etkinliğinin hissedilmesi gerekiyordu ve bu etkinlik özellikle “belediyelerde” etkin olan BDP ile tamamlanacaktır. Çünkü parti ofisleri ve belediyeler, Kürt hareketine destek verenlerin ve yöneticilerin buluşup, eğitim yapıp, örgütlenebildiği mekânlardır. Kürt aktiviteleri için bu şekilde fonlar üzerinden para sağlanabilmektedir. “Belediyeler, Mehdi Zana’nın lafıyla, Kürt ulusal mücadelesinin “kaleleri” olabilecek yerlerdi (Watts, 2014: 82)⁴². BDP Dargeçit Eşbaşkan adayı Sinan Akan’ın şu sözleri bizi doğrular niteliktedir: “Belediyeleri aynı zamanda Kürt sorununa demokratik çözümler üretmenin önemli ayakları olarak görüyoruz. Bu anlamda uygulayacağımız çok dilli, çok kültürlü belediyeçilik anlayışı ile Kürt sorununun çözümüne ilişkin devlet aklına da çözüm modelleri sunmuş olacağız”⁴³. Yine bu söylemi destekleri nitelikte Kayapınar BDP Eşbaşkan adayı Fatma Arşimet, belediyenin özerkliğin bir parçası olduğu bilincine sahip oldukları hakkında şunları ifade etmiştir: “Biz belediyeye hizmet ederek park yapacak şekilde bakmıyoruz. Bu daha çok özerkliğin inşası için süreç başlamıştır ve yerel yönetimler olarak bunu yapacağız. Halkla birlikte yapacağız. Mahalle meclislerimiz var ve halkla iç içe oldukları için oradaki duruma daha hakim olacaklar”⁴⁴. BDP, tarihe gerçek yanıt vermek isteyen, şehirlerini ve yurttaşlarının zihinlerini geliştirmek isteyen bir ülkede gerçek bir parti olmalıdır. Bu parti güçlendiğinde egemenlerin elindeki bir parti değil tersine düzeni yeniden kurmak için halkın elindeki bir araç olmalıdır (Fanon, 2007: 182).

BDP de, önceki siyasi partiler gibi çatışmaya son vermek için siyasal uzlaşa arayan, Kürt kimliğinin kolektif haklarını anayasal güvence altına almak isteyen, özellikle anadilde kendi kültüründe eğitimi öngören ve bütün bunların demokratik bir toplum modeli olan Demokratik Özerklik ile sağlanacağına inanan bir Kürt siyasi partisidir. Fakat aynı zamanda kendi iç işleyişinde çeşitli eleştirileri de yapan bir özelliği mevcuttur. Örneğin Tüzük İşleyişi ve Yönetim Anlayışı'ndaki şu ifadeler bu açıdan önemlidir: “halk barış, özgürlük ve demokrasi çizgisinde çok net bir şekilde kararlı ve ısrarlıyken, bazı parti yönetici ve çalışanımız örgütlenme ve çalışma tarzında gerekli netleşmeyi yakalayamıyor. (...) kabul etmek gerekir ki bazı parti yönetici arkadaşlarımız yaratıcılıktan uzak, oldukça tutucu, kalıpcı, tek düze yaklaşımlar sergiliyorlar. (...) Parti'nin demokratik özgürlükçü tarzına uymayı esas almak yerine, partiyi kendi bireysel geri tarzına uydurmaya çalışan bir pratik sergileniyor” (BDP, 2012: 23-26). BDP'nin, önceki partilerde olduğu gibi din, dil ve kadın tanımlamaları bu çalışmanın temel konusu olduğu için ileriki bölümlerde ayrıntılı biçimlerde ele alınacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: ULUS VE DEVLETSİZ ULUS

3.1.Ulus ve Etkenler

Günümüz dünyasında özellikle postmodernleşme ile birlikte tartışma konusu haline gelen ulus/ulus-devlet ve kimlik kavramları, yeniden sorgulanmaya başlanmış ve küreselleşmenin etkisiyle de farklılaşma yolunda önemli ilerlemeler kaydetmiştir. Klasik anlamda yapılan tanımlamalar modern dönemde gerekli olan ihtiyaca cevap vermiş, ulusun dizaynı bu tanımlamalara göre yapılmış fakat özellikle 1960'lı yıllardan sonra modern dönemden kalan bu dizaynlar sorgulanmaya başlamıştır. Çünkü modern dönemin tanımlamaları, postmodern dönemde belirli ölçülerde eleştirilere tabi tutulmuş, postmodernlik kendi meşruiyetini bir anlamda modern olan üzerinden temellendirmeye başlamıştır. Küreselleşme sonrasında postmodernizmin bu atağı kemikleşmiş bir yapının nasıl sorgulanacağı sonucunu da doğurmuştur. Köklerini aydınlanmaya dayandıran modernizmi sorgulamak bu anlamda kolay olmamış ancak tek bir kavramın sorgulanması ile bunun da üstesinden gelinmiştir. Bu kavram “hakikat” kavramıdır.

Modern dönemdeki hakikat kavramının bir anlamda sorgulanmadan kabul edilebilir olması, eleştiriye tabi tutulamaması ve kurucu bir ideolojik aygıt olarak gerçekliği teşkil etmesi, yani ideolojikleştirilmesi, hakikati genel kabul gören bir olgu haline getirmiştir. Böylece ideoloji bir dünya görüşü olarak neyin doğru ya da neyin yanlış olduğu anlayışını ortaya koymuş ve doğru olanı içinde barındırır hale getirmiştir (Earle, 2013: 168). Örneğin, ulus-devlet, diğer pek çok siyasi sistemin aksine, siyasi sınırların kültürel sınırlarla örtüşmesi gerektiğini varsayan bir ideolojiye dikkat çekerek (Eriksen, 2002: 166) kendisini meşrulaştırmıştır. Modern dönemin gerçeklik anlayışının sorgulanamıyor olması, en genel anlamda ulus-devlet anlayışının bir parçası olarak kabul edilebilir, çünkü ulus-devlet anlayışının esasında itaatkâr bir tavır söz konusudur ve ulus-devletin hakikati, devlet içinde yaşayan vatandaşların kabul edeceği hakikatlerin başında gelmektedir. Ulus-devletler varlıklarını ve varlıklarının devamını bu hakikati sürdürebilmelerine borçludur. Hakikatin yegâne olduğu zamanlardaki reflekslerin sorgulanmasıyla ulus-devlet kendi akıbetine yönelik endişeleri tartışmaya başlamıştır. Çünkü ulus-devletin toplumu bir arada tutma adına ürettiği kimlik ve onun getirdiği birliktelik algısı da sorgulanmaya başlanmıştır. Ben sizden değilim diyen birisine zorla bizdensin

cevabının verilemeyeceği bir döneme girildiği için, ulus-devletin endişeleri de bu açıdan haklı bulunabilir. Bu endişelerin, ulus sınırlarını aşan (örneğin Irak, Suriye ve İran'daki Kürtlerin etkisinin Türkiye'deki Kürtlere yansması gibi) bir boyutta olması da, tedirginliğin gereksiz olmadığını da göstermiştir. Biz de bu anlamda ulus, ulus-devlet ve kimlik kavramları üzerinde durup, aralarındaki ilişkiyi analiz etmeye çalışacağız.

3.2.Ulusu Ortaya Çıkaran Nedenler

Calhoun'a göre dünya, 19. yüzyılda ve 20. yüzyıl başlarına doğru, egemen ve şeklen eşit devletlere bölünmüştür. Bu devletlerin her biri ulusu temsil etmiş; ulus-devlet ismi de işte böyle ortaya çıkmıştır (Calhoun, 2009: 163). Fakat ulusların ortaya çıkışı kendisiyle birlikte bir kardeşin daha doğmasına sebep olmuştu; dünyanın değişebileceği ve daha iyi olabileceği düşüncesi idi bu kardeş, çünkü ulustan önce böyle bir beklenti mevcut değildir (Liakos, 2008: 16). Ulus mu yoksa ulusçuluk mu daha önce çıkmıştır tartışmalarına baktığımızda ise (Şöhret, 2012: 88-89) karşımıza ilk yaklaşım olarak *primordialist* yaklaşım çıkmaktadır. Ulusun verili ve kurgusal bir şey olduğunu savunulur. İkinci yaklaşım olan modernist yaklaşım ise ulusu özel tarihsel ve toplumsal şartların inşa ettiği bir oluşum olarak kabul eder. Üçüncü yaklaşım olan Etno-Sembolcü yaklaşım da ise orta yol bulunmaya çalışılır.

Yaklaşımları biraz derinliğine irdelersek, primordialist yaklaşıma göre ulusal bilinç zamanın dışında doğal olarak vardır. Milletleri doğal ya da eski çağlardan beri var olan yapılar olarak görenleri nitelemek için kullanılan yaklaşım olup toplumsal yaşamın “verili”, daha doğrusu “verili” olduğu varsayılan, öğelerinden kaynaklanan bağlar olduğunu belirtir ve bunlar arasındaki bağı, din, dil ve belirli toplumsal alışkanlıkları sayar (Şöhret, 2012: 88). Modern zamanlar, ulusu ya da insanların küçük parçalar ve düzenden çıkmış yapılar olarak şaşkınlık içinde kalmasına ve devam etmesine izin vermez (Bilici, 2014a). Bu yüzden ulusu verili kabul eden primordialist yaklaşımın tezini desteklemek için en sık başvurduğu dayanak, ulus-etnisite ilişkisidir. Primordialist yaklaşım kendi içinde homojen değildir. Örneğin Tilley, biyolojik, kültürel ve psikolojik; Smith ise doğalcı, biyolojik ve kültürel olmak üzere üç kategoriden bahsetmiştir (Vatandaş, 2004: 63). Doğalcı yaklaşım, etnisiteyi konuşma, koku alma, görme gibi duyular yada cinsiyet kadar insanın

ayrılmaz parçası olarak kabul eder. Bu yaklaşıma göre etnisite, insanın, doğallığı hiçbir şekilde tartışma kabul etmeyecek toplumsal ortamıdır. Primordialist yaklaşımın en radikal biçimidir. Biyolojik yaklaşıma göre ise etnik bağlılık, bireyin fizyolojik özellikleri gibi doğuştan ve kalıtsal olarak gelen bir özellik olarak görülmüş; etnikliğin temeli genetik özellikler ve içgüdülerde tespit edilmeye çalışılmıştır. İkincisi tarihdışı niteliğe sahip duygular tanımlanamazlar ve dille ifade edilemezler. Üçüncü ve son olarak da tarihdışı bağlılık, özü itibariyle bir duygu, bir heyecan durumudur (Vatandaş, 2004: 62-67).

İkinci yaklaşım ise Modernist (Sosyal-Politik Yaklaşım) yaklaşımdır. Bu görüşe göre milletler ve milliyetçilik kapitalizm, sanayileşme, merkezi devletlerin kurulması, kentleşme, laikleşme gibi modern süreçlerle birlikte ya da onların ürünü olarak ortaya çıkar. Bu koşullar modern çağda oluşur; başka bir deyişle, milletler ancak milliyetçilik çağında sosyolojik bir gereklilik haline gelir⁴⁵. Milliyetçilik milletleri yaratır, milletler milliyetçiliği değil” (Şöhret, 2012: 88). Böylece milliyetçilik sadece bir duygu, sadece bir kimlik, sadece bir hareket biçimi değildir; tüm bunları yadsımayan, onları kapsayan ve kapitalizm ile ilişkilendirilen bir süreçtir (Aktoprak, 2010: 29). Yani vatanperverlik ve pazarperverlikte sınır tanımaz (Özcan, 2011a: 87). Bu açıdan pazar, milliyetçiliğin yapılması gereken zorunlu sigortası gibidir, çünkü milliyetçilik pazarın modern anlamda kapitalizme evrilmesini sağlayan modernizmin kurucu ilkeleri arasındadır (Kalaycı, 2010: 106) ve bu durum bir ulusal bilincin sonucudur. Çünkü ulusal bilinç, tüm halkın “en derin umutlarının koordineli kristalizasyonu değilse, halk seferberliğinin en elle tutulur ve en dolaysız ürünü değilse, yalnızca ilkel, boş ve kırılğan bir kabuktur” (Fanon, 2007: 149). “Ulusçuluk çağı şu ya da bu ulusun uyanışı ve kendini siyasal anlamda kabul ettirişinden ibaret değildir” diyen Gellner, ulusların ancak ulusçuluk çağı bağlamında tanımlanabileceğini ileri sürmüştür (Gelner, 2006: 104). Burada söz konusu olan artık işbölümü ve sosyal hareketliliğin çok ilerlediği şartlar altında insanların hayatta kalmasını isteyen devletin düzenlediği ve devletin finanse ettiği geniş eğitim sistemi yoluyla kurumlaştırılan standartlaştırılmış “yüksek kültürler”in yayılmasıdır (Anderson, 2004: 24). Ulusun bir inşa olduğunu ileri süren bir diğer düşünür ise Karl Deutsch’dur. Deutsch, çalışmalarında *iletişim* ve *işbölümü* kavramlarına özel atıfta bulunur (Vatandaş, 2004: 76). Deutsch’un tezine göre ulusal topluluk, üyeleri

arasındaki karşılıklı ilişkinin yoğunluğuna dayanır. Deutsch’a göre bir topluluğun üyeleri birbirlerine benzer davranışlar sergilerse ve bu davranışlar iletişim kanalları ile bağlanmışsa bu topluluk *halk* adını alır. Halkın ulus aşamasına geçmesi, iletişim kanallarının belirli bir gelişmişlik aşamasına ulaşmasıyla mümkündür (Vatandaş, 2004: 77).

Üçüncü yaklaşım ise Etno-Sembolcü (Sosyal-Kültürel) Yaklaşımdır. Orta yol bulmaya çalışan bu yaklaşıma göre modern dönemin milletleri, yılanmış etnik kültürlerin gölgesi altında şekillenir. “Milliyetçiliği kapitalizm, endüstrileşme gibi modern süreçlerle açıklayan kuramlarla da yetinilmemesi gerektiğini öne sürer, çünkü bu tür yaklaşımlar etnik bağlılıkların kalıcılığını göz ardı etmektedir. Doğru bakış açısı daha uzun bir tarihsel dönemi kapsamalı, bugünün milletlerini etnik atalarıyla aynı potada değerlendirmek gerekir” (Şöhret, 2012: 88-89).

Ulusun, kapitalizm ile olan ilişkisi ve siyasal anlamda ideoloji ile beslenmesi, aynı zamanda ulus kavramının, modernlik ile pekiştiğini göstermektedir. “ülkemizde milliyet/ulus düşüncesi sanayileşme ile birlikte ortaya çıkan bir başlangıç göstermediği için, milliyetçilik yada ulusçuluk ideolojik bir kategori olarak karşımıza çıkmıştır” (Yıldırım, 2005: 188). Bu anlamda ideoloji aracılığıyla “egemen iktidar kendisini, kendine yakın inanç ve değerlerin tutunmasını sağlayarak, bu tür inançları, doğrulukları kendinden menkul ve görünüşte kaçınılmaz kılacak şekilde doğallaştırarak ve evrenselleştirerek, kendisine meydan okumaya kalkışan fikirleri karalayarak, rakip düşünce biçimlerini, muhtemelen açığa vurulmayan ama sistemli bir mantıkla dışlayarak ve toplumsal gerçekliği kendine uygun yollarla çapraşıklılaştırarak” (Eagleton, 2011: 23) meşrulaştırabilir. Örneğin faşizm ya da diğer ideolojiler, devlet üzerinde kurumsallaşmalarını daha çok 1900’lü yıllarda elde etmiştir, Hitler’in Almanya’sı, Mussolini’nin İtalya’sı ya da Stalin’in SSCB’si, ideolojinin kurumsallaşmasına en büyük örneklerdir. Ayrıca bu kurumsallaşmada alanlara, sokaklara, kentlere, binalara, anıtlara ulusu yücelten adlar verilir; ulusal marş ve bayrak icat edilerek bunlar yasayla güvence altına alınır (Topal, 2003: 125) ve buna en güzel örnek de halkını ciddi dönüşüme tabi tutan Kemalizm’dir (İnsel, 1995: 19-20).

3.3.Ulussuz Devlet ya da Devletsiz Ulus Anlayışı ve Türkiye Kürtleri

Bununla birlikte, ulusları milliyetçilikten milliyetçiliği de uluslardan bağımsız ele almak mümkün görünmemektedir (Özkırımlı, 2008: 71). Fakat Ernest Gellner'in çalışmalarından bu yana yapılan araştırmalar, milletin milliyetçiliği yarattığına ya da tam aksine milliyetçiliğin milleti yarattığına dair tartışmalar, ikinci varsayımın lehine bir karara bağlanmıştır (Breuer, 2010: 15), yani milliyetçilik, millet inşası ile aynı manaya gelir (Breuer, 2010: 26). Bu sadece Türkiye ve Türkiye'de yaşayan halklar için değil bütün dünya toplumları ve devletleri için de geçerlidir. Önemli olan gerçeklik ideal olanın oluşturulmasıdır. İdeal olanın oluşturulması ise en genel anlamda kurucuların ya da yöneticilerin söz sahibi olması ile alakalıdır. Bir icat ve inşa sürecinin yaşandığı Türkiye Cumhuriyeti gibi Kürtler icat süreci yaşamamıştır⁴⁶, aksine Kürtler, bir inkâr politikasının varlığı karşısında kendisini dönüştürerek var etmeye çalışmıştır. Bu her ne kadar Gellner'e yakın görünse de yerel milliyetçiliklerin ön plana çıkması daha çok postmodern dönemin getirdiği olgudur.

Milliyetçiliğin işlevi modern dönemden bu döneme geçişte kurucu olmaktan çıkıp, işler olmaya yönelmiş görünmektedir. Böylece milliyetçilik kurucu rolünün yanında duygusal bir misyona da sahip olacaktır (Calhoun, 2009: 3). Calhoun'a göre bir ulusun üstünlüğünü savunan ideolojik ve siyasi milliyetçilik ya da ideolojiler, devlet politikalarıyla özdeşleştirilir (Calhoun, 2009:). Batı Avrupa'da ulusu yaratan devlet olmuşken, Doğu Avrupa'da devleti doğuran, ulus olmuştur (Schulze, 2005: 224) ve Doğu, İslam'dan önce Batı'nın gündeminde olmamıştır (Aydın, 2003a: 105). Çünkü Batı Avrupa'da devletler bir merkezileşme sonucu oluşmuş olup, ulus daha sonra milliyetçilik aygıtlarıyla yaratılmıştır. Doğu Avrupa'da ise devletler imparatorlukların dağılması sonucu ortaya çıkmışlardır. Bu devletler ulus bilinci oluştuktan sonra ortaya çıkmışlardır. Dolayısıyla devletlerin ulustan önce de var olmaları ve ulusu kendilerinin yaratmaları yaygın uygulama olmakla birlikte bir norm olarak kabul edilemez. Önceleri devlet kurmak, ulus kurmaktan önce gelirken daha sonraki "ulusçu" aşamada, önceden kurulmuş olan bir ulusun var oluşu, o ulusa bir devlet kurmak adına külfetli ve genellikle kanlı teşebbüslerin gerekliliğini ve meşruiyetini de beraberinde getirdi. Zaten ulus hakkındaki bütün tartışmalar bu öncelik sonralık meselesidir (Topal, 2003: 29-30). Fakat devlet kurmayla ulus inşa etme süreçleri genellikle birbiriyle örtüşmüştür. Örneğin eğitim sisteminin

geliştirilmesi gibi devlet kurma sürecinin bazı yönleri, aynı zamanda o devletin nüfusu içinde bir ulus olma duygusunu yayma amacını da taşır (Gündoğan, 2010; Can, 2013). Yani bu duygunun zaten var olduğu farz edilmez; önce bu duygu oluşturulur ve karşılığında devlet kurmakla ilgili diğer özelliklere yönelinmesi ve bunların desteklenmesi beklenir (Poggi, 2008: 38). Türkiye Cumhuriyeti'nin ideolojisini yaygınlaştırması da böyle olmuştur. Yarı duygusal yarı kurucu olan milliyetçilik, bu açıdan ideoloji olarak ele alınmış görünmektedir ama klasik ifadelerde bu ideoloji, anayasacı, milliyetçi ve laik olarak ifade edilmektedir (Aydın, 2000: 219).

1923'ten 1930'a kadar Cumhuriyet kadrosunun asıl problemi, iktidar savaşının sonuçlandırılması, yeni sınırların güvenliği ve benimsetilmesi ve Dünya İktisadi Bunalımı'nın içinden çıkılmaya çalışmak olmuştur. 1930'dan itibaren ise sıra Cumhuriyet ideolojisinin oturtulmasına ve yeni kimliğin belirlenmesine sıra gelmiştir. “Bunun için öncelikle mesajın üretileceği (Türk Tarih Tetkik Cemiyeti, Türk Dili Tetkik Cemiyeti, gibi) kaynak kurumların (Tarih tezi, dilde özleştirme hareketi, Güneş Dil Teorisi, medeni bilgiler) mesajın iletileceği ortamın (Halk evleri, Tevhidi Tedrisat Kanunuyla standartlaşan Cumhuriyet okulları, 1923 tasfiyesiyle üniversite olan Darülfünun ve Ankara'da fakültelerin kuruluşu) ve hedefin (Müslüman Anadolu Teb'ası olmaktan Cumhuriyet yurttaşı olmaya aday halk) oluşturduğu bir iletişim sistemi kurulmuştur (Aydın, 2000: 221). Çünkü türdeşleştirme gayreti olarak uluslaştırma üç temel aygıtla gerçekleştirilir; okul (eğitim), ordu (zorunlu askerlik) ve sandık (siyasi katılım). Bu tür devrimlerden sonra kurulan ulus, sınırlı bir coğrafi alan üzerinde varolan ve ortak ve önceden belirlenmiş değiştirilemez özellikleri taşıyan bireylerden kurulu bir toplumsal yapı olarak kavranmaya başlanacaktır (Erözden, 2008: 55). Böylece icat edilenlerin oluşturduğu milliyetçi söylem geçmişten gelen kültürel örüntüleri ve etnisiteyi dönüştürmüş ve devletin bizatihi oluşum sürecini biçimlendirmiştir (Calhoun, 2009: 15). Bu süreç ise feodal sadakat bağlarının kişilere yönelik siyasi itaat bağlarının çözülerek yerine soyut bir iktidar kaynağına sadakat bağının yani kurumlara yönelik siyasi bağın yerleşmesiyle sonuçlanmıştır. Halifeden kopuş ve Cumhuriyet'in ilanı ile kurumsala bağlılık tamamlanmıştır ve kurucu da M. Kemal Atatürk'tür (Ersal, 2012: 207-243).

Her ulusun bir devleti olması gerektiği ya da her devletin de bir ulusu olması gerektiği şeklindeki “ulusların kendi kaderini tayin hakkı” ilkesi milliyet ile siyaset arasında tam bir uyum, türdeşliği öne çıkaran mutlak bir örtüşmeyi zorunlu kılmıştır (Ercüment, 2012: 122). Kendi kaderini tayin hakkına sahip olma aynı zamanda ne şekilde yönetileceğine karar verebilme yeteneğine sahip olmayı da gerektirir (Erözden, 2008: 101; Lenin, 1998). Kürtlerle alakalı olarak üzerinde durulması gereken ilk konu budur ama Kürtlerin devlet içinde nasıl böylesine bir yöntem izleyecekleri de sorunludur. Çünkü Türkiye Cumhuriyeti bir ulus-devlettir ve Kürtlerin ayrılma yerine özerk⁴⁷ bir yönetim istedikleri artık bilinmektedir. Burada temel vurgu Kürtlerin hep mazlumiyet içinde ve bilincinde olduğunu canlı tutmaktır. Bu anlamda Polonya benzeri bir milliyetçi refleksi mevcuttur ama devlet tanımı böyle değildir. Polonya ve Polonyalılar “üç imparatorluğun sınırları içine dağılmıştı ve Polonya tarihi hep bir işgaller tarihi şeklinde cereyan etmişti. Bu nedenle Slavlık, Katolisizm gibi ayrı unsurlar bu mazlumiyet bilincini desteklemiş, böylece Avrupa’nın en güçlü milliyetçi hareketlerinden biri doğmuştur” (Aydın, 2000: 67).

BDP’nin bu şekilde bir siyaseti benimsemesi, yani sürekli mazlumiyet üzerinden siyaset üretmesi artık işlevsel değildir, zaten bu yüzden bağımsızlık talebinden vazgeçilmiştir⁴⁸. O halde BDP’nin istediği devletleşme modeli nasıldır? Bu soruya Öcalan’ın verdiği cevaptan önce Belek’in ifadesiyle şöyle bir giriş yapmak yerinde olacaktır: Belek (1999: 175)’in ifadesiyle; “Postmodernizasyon” iki düzlemde kendini ortaya koymaktadır. Gücün desantralizasyonu ve çatışmaların ekonomik zeminden kopması. ‘Modernite’de politik süreç esas olarak sınıfsal ve ulusal nitelikte iken; ‘postmodernite’de sınıfsal farklar çözülmekte; ulusüstü organlar ortaya çıkmakta; global kültürel geçişler önem kazanmaktadır. Bir yandan da üretimin fiziksel araçları birikim süreci içindeki önemlerini yitirmekte; mental aktivitenin göstergesi olan bilgi yeni üretici güç olarak öne çıkmakta; korporatist düzenleyici yapılar gerilemekte; bürokratik hiyerarşiler parçalanmaktadır. Bir başka deyişle devletin önemi nesnel bir zeminde gerilemektedir. Devlet gereksizleşmektedir” (Belek, 1999: 175). Genel özet bu iken Öcalan’ın cevabı ise şöyledir: “Ulus, ümmetin “bir dine bağlı topluluk” anlayışının dil sınırlarına çekilmiş anlamını ifade eder. Özünde sosyolojik olmaktan çok politik bir kavramdır. Politik amaçlı yaklaşılar. Daha sağlam sınırlar altında devlet olma talebini karşılar. Devletler

için ulus, etnik temelinden ziyade politik temelinden ötürü önemlidir” (Öcalan, 2014a, 97).

Ulus devlet ise eski çağlardan kalma rahip, hanedan, dini devlet adlandırmalarının çağdaş biçimidir. Kapitalizmin gelişim aşamasında ortak dil ve geleneklerle çevrili bir sınır, ideal birikim için tercih edilen coğrafi büyüklüklerdir (Öcalan, 2007: 92). Ulus ve ulus-devleti bu şekilde tanımlayan Öcalan, ulus için Demokratik; ulus-devlet için Demokratik Ulus⁴⁹ kavramlarını önermiştir. Çünkü ulus siyasi bir oluşum olduğu için belli bir yapılanmayı içerebilir, bu yüzden ulusu da içine alan demokratik bir yapılanma gerekecektir. Öcalan’a göre bu yapılanma “Farklı ezilen etnisitelerin, diğer deyişle baskı altındaki halkların bir adım ötesi hareketine Demokratik Ulus Hareketi demek, sosyolojik açıdan oldukça doğru ve anlamlıdır. Tek ezilen etnisite halinde ayakta kalmak, varoluşunu sürdürmek oldukça zordur. Benzer kültürlerin dil ve lehçeleri, coğrafi ve siyasi sınırı paylaşanların hareketi birkaç nedenden ötürü Demokratik Ulus Hareketi olarak nitelendirilmek durumundadır. Birincisi, ayrı bir devlet hedefinden ziyade, demokratik bir siyasi oluşum ve yönetim arayışındadırlar. Aynı devletin çatısı altında demokratik bir siyasi oluşum tarihin de en çok tanıdığı siyasi varlık biçimidir” (Öcalan, 2013b: 227). Ayrıca Öcalan “Demokratik ulusu ise, temel politik biçim olan demokratik konfederalist uygulamalarla etnisiteden dine, kentsel, yerel, bölgesel ve ulusal topluluklara kadar her tür kültürel varoluşların demokratik özerk siyasi oluşumlar halinde oluşturacakları yeni bir ulus türü, daha doğrusu ulus-devletçi canavarlara karşı çok kimlikli, çok kültürlü ve çok siyasi oluşumlu ulus olarak tanımlayıp çözümlemeye ve çözmeye (Öcalan, 2013b: 280) çalışmıştır. Bu anlamda Demokratik Ulus, halkın kendi kurumlarını oluşturduğu ve bu kurumlar aracılığıyla kendi kendisini yönettiği federal bir modeldir.

Federal model ise yargı, yürütme ve yasama yetkilerinin büyük oranda devlet-altı birimlerin elinde olduğu ve eyaletlerin, devletin yapısını belirlediği (Ayaz, 2014: 139) ya da ortak inanç ve geleneklerin yerleştirilmesi ve ortak değer ve menfaatlerin müşterek çabalara etkin olarak uygulanması yoluyla, yerel olarak farklılaşmış değerler, inanç ve geleneklere sahip topluluklara uygun bir siyasal (Friedrich, 1999: 84) sistemdir. Devletsiz ulusun ulusalcı taleplerine yanıt olarak federasyon biçimine başvurmak, devletin kendi yapısını yeniden oluşturmaya karar verdiğinin ve söz

konusu ulusu egemen ya da yarı egemen kabul ettiğini gösterir (Guibernau, 2010: 108) Bu siyasi yapıda katılım ve çoğulculuk mevcuttur, çünkü siyasal kurumlaşmanın var olmadığı toplumlarda da siyaset alanı mevcuttur; iktidar kendisini her yerde hissettirir. Ulus içi demokrasiyi esas aldığı gibi farklı uluslara, kültürlerle ve azınlıklara yaklaşımı da demokrasi çerçevesindedir. Farklılıkları devletçi ulus anlayışında olduğu gibi yok edilmesi gereken bir tehdit olarak görmez, bunları yaşatılması gereken zenginlikler ve bu zenginliklerin kaynağı olarak görür. Bu model, kısacası ulus-devlet modeline bir alternatiftir (Öcalan, 2012b).

Ulus-devletin itici yönünü bir kenara bırakan Öcalan, Demokratik Ulus yaklaşımıyla önerdiği çoğulculuğa ilk örnek AB'dir. Avrupa Birliği, ülkelerinde kendini yönettiği, kendi ekonomilerini belirlediği, farklı inançların ve yönetim şekillerinin olduğu konfederal⁵⁰ bir yapılanmadır. Taylor'cu anlamda tanınmaya dayanan ve çokkültürcü bir yapıyı (Taylor, 2010: 46-93) içeren bu öneri, devleti olmayan toplum modelinin sistemini içermektedir. Bu tür uluslar genel olarak karmaşık ve politiktirler (Balaton-Chime, 2012: 2). Devletsiz bir ulusun kendi kaderini tayin ve nihai bağımsızlık hakkı genellikle bir sorun olarak görülür⁵¹. Asimilasyonu reddederler ve kültürel direniş ile yetinmezler; silahlı mücadele o zaman siyasal özerklik kazanmanın tek yolu, tek alternatifi olarak değerlendirilir (Guibernau, 2010: 103). Fakat bu durum devletsiz ulusların kendilerine has bir diplomasisinin ya da hareket gücünün olmadığı anlamına gelmemelidir, çünkü bazen bu tür yapılar çok kritik önem taşımaktadırlar (Lecours-Moreno, 2014: 2).

Devletsiz ulusun temel düşüncesinde, devletin kendi sınırları içinde yaşayan grupların kültürel ve linguistik kimliklerini göz ardı etmesine dayanan (Guibernau, 2010: 116) bir milliyetçi görüşü mevcuttur lakin bu yapı içerisinde milliyetçi olmayanlar da mevcuttur, bu kesim AB referansına önem vermektedir⁵² ve asıl ilerlemeyi sağlayacak da onlardır. Bugün BDP'nin kendi içindeki tartışmalardan bu anlaşılmaktadır. Bir kesim (Aysel Tuğluk, Emine Ayna, gibi) bağımsızlıktan ve PKK'dan yana tavır sergilerken bir kesim (Osman Baydemir, Ahmet Türk, Leyla Zana, Altan Tan, gibi) ise anlaşılabilir bir dil kullanmaktadır. Fakat ne olursa olsun Türkiye'de BDP'ye oy veren Kürtlerin BDP ile birlikte benimseyeceği görüş Öcalan'ın görüşü olacaktır. Uzun bir alıntı yaparsak Öcalan'ın görüşü Mesut Yeğen tarafından şöyle özetlenmiştir⁵³: “Demokratik özerklik fikrinin ilk ve esas müellifi

Abdullah Öcalan'dır. Fakat Öcalan'ın Demokratik Özerlik ile alakalı olarak farklı zamanlarda yaptığı açıklamalar birbirinden farklıdır ve belirsizliklerle doludur” (Yeğen, 2011). Bu açıdan bakıldığında Öcalan'ın ulusalcılık görüşünü, “aynı anda hem bir siyasal proje, hem bir haleti ruhiye hem de bir ideoloji⁵⁴ olarak” (Yavuz, 2011: 17) kavramsallaştırabiliriz.

Yeğen, Demokratik Özerklik ile alakalı ifadelerinden sonra bu konudaki en net açıklamayı BDP'nin yaptığını söyler ve şöyle devam eder: “Demokratik özerklik önerisine dair en derli toplu ve en berrak metin BDP tarafından ‘Türkiye’nin Demokratikleşmesi ve Kürt Sorununa Dair Siyasi Tutum Belgesi⁵⁵’ başlığı altında yayımlanmıştır. BDP metni, hem ölçek (neresi, kimler özerk olacak) hem içerik (hangi yetkiler özerk idarelere/idareye devredilecek), hem de hukuki statü meselelerinde çok net görünüyor. BDP'nin tutum belgesi, demokratik özerkliğin merkez birimi olarak vilayet ya da Kürdistan'ı değil, idari-coğrafi mülahazalarla oluşturulmuş bölgeleri önermektedir. Buna göre, Türkiye’de 20-25 bölge oluşturulmalı, bu bölgeler kendi meclisleri ve bu meclislerin oluşturacağı hükümetler eliyle yönetilmelidir. BDP metni bölgesel meclislere devredilecek yetkiler konusunda da berraktır: Bölgesel meclisler, eğitim, sağlık, kültür, sosyal hizmetler, tarım, denizcilik, sanayi, imar, çevre, turizm, telekomünikasyon, sosyal güvenlik, kadın, gençlik, spor ve diğer hizmet alanlarından sorumlu olacak, buna karşın, dışişleri, maliye ve savunma hizmetleri merkezi hükümet tarafından, emniyet ve adalet hizmetleri ise merkezi hükümet ve bölge meclisleri tarafından ortak yürütülecektir” (Yeğen, 2011).

Gerçekten de Öcalan'ın bu konudaki tanımlamaları birbirinden farklıdır ve özerkliğin demokratik halinin nasıl olacağı açık değildir. Bu açıdan Yeğen'in belirttiklerini göz önüne alırsak Demokratik Özerkliği Öcalan üstünden okumanın gerekliliği anlaşılabilecektir, lakin bu okuma Öcalan'ın bu görüşünü daha da sadeleştirenlerin dilinden olmak zorundadır. M. Sabri Yakut, bir makalesinde bu karmaşıklığı şöyle ifade etmiştir: “Devlet olmayan toplum modelinin en demokratik ve kolektif katılım sistemi demokratik ulustur. Canlı toplumsal doğa formu olan ulus gelişimi devletçi-iktidarcı olmak mecburiyetinde değildir. Demokratik uluslaşmanın yolu toplumun yeniden doğallaşması ya da canlı doğanın toplumsallaşması olarak görülebilir. Özgür eşit ve demokratik toplum inşası ancak bu yolla sağlanabilir.

Çünkü ulus-devlet toplumu canlı doğadan koparmış ve ahlaki-politik değerlerinden uzaklaştırmıştır. Özgür toplumun canlı doğayla yeniden buluşması artık zorunludur. Özgüce yaşanabilir, çok dilli ve çok kültürlü toplum modeli ancak demokratik ulus formunda vücut bulabilir. Bu yüzden demokratik ulusa farklılık içinde birlik hali kazanabilmesi demokratik ulus inşasını gerekli kılmaktadır” (Yakut, 2011: 164-165). Aktoprak bu yapılanmayı merkez-çevre ilişkisi açısından ele almıştır, ona göre burada iki esas vardır; karşılıklılık ve özerklik. Karşılıklılık politik ve ekonomiktir. Özerk yapı da ise merkezi iktidar devasa bütçeler harcamadan ve devasa bir örgüt kurmadan çevreye hükmetme olanağına kavuşmaktadır (Aktoprak, 2010: 36-37).

Bu anlamda ulus-devlet yerine tanımlanacak demokratik ulus yarı özerk⁵⁶ yarı federal bir yapılanmayı içermektedir. Özerk yapı genel mahiyette yerel yönetimlerin güçlendirilmesi, Belediyenin güçlenmesi ve katılımcı demokrasi (Supek, 2008: 562-564) ile ilgiliyken (İnaç-Ural, 2007) federal yapı daha çok tüm ülkeyi kucaklayan merkezi bir hükümet ile bütünü oluşturan eyaletler için özerk bölgesel hükümetler olmasını ön örgen bir siyasal sistem (Marshall, 2005: 237) yaklaşımını taşımaktadır. Demek ki özerk yapı, federal yapının içinde yer alan mekanizmaları oluşturmaktadır ve federal yapı kapsayıcıdır. Bu bağlamda, Demokratik Özerklik projesinin, iki ulusa dayalı federasyon modeli ile bireysel-kültürel haklar projesi arasında orta yol bir çözüm sunan (Çiçek, 2011: 14) ve demokratik ulus teorisinin siyasal yönetim şekli (Ziriğ, 2014: 76) olarak açıklanabilir. BDP’nin, özerklik ya da Demokratik Ulus’taki temel vurgusu yukarıda belirttiklerimiz ile birlikte Kürtçe ve dil hakları meselesini de Demokratik Özerklik kapsamında ele alarak, oluşturulacak olan bölgelerde, Türkçe resmi dil olmakla birlikte, diğer dillerin de kamusal alanda ve eğitim dili olarak kullanılabilmesine olanak tanıyacak anayasal düzenlemelerin yapılması gerektiği (Çiçek, 2011: 1-2); siyasi yönetimin tabandan başlayarak köy komünleri, kasaba, ilçe mahalle meclisleri kent meclisleri biçiminde demokratik konfederal temelde örgütlenmesini yaparak üstte Kürdistan Toplum Kongresi, Demokratik Türkiye Cumhuriyeti parlamentosuna kendi temsilcilerini göndererek ortak vatan politikalarına dahil olur.

Demokratik özerklik ile asıl karar yetkisi köy, mahalle, şehir meclisi ve delegelerindir görüşü (Karataş, 2011: 367) savunulmaktadır⁵⁷. Zaten BDP’nin Anayasa Taslağında da bu durumu güçlendiren şu ifadeler mevcuttur: “ Biz Türkiye

Halkı; Bütün bireylerin ve halkların, evrensel insan hak ve özgürlüklerine sahip olduğu inancını taşıyoruz. Irk, dil, din, mezhep, cinsiyet, cinsel yönelim, etnik köken ve benzeri hiçbir ayırım yapmaksızın herkesin eşit olduğunu kabul ediyoruz. Türkiye’de yaşayan tüm farklı kimlikler, kültürler, diller ve inançlar bu anayasanın güvencesi altındadır. Farklılıklarımızı, toplumsal bütünlüğümüzün harcı olarak görüyoruz. Bütün eylemlerinde adaleti gözetmesini ve her durumda insanların hak ve özgürlüklerini güvence altına almasını devletin temel görevi sayıyoruz. Ebedi barış idealini taşıyan bireyler ve topluluklar olarak meşru müdafaa halleri dışında savaşı ve başka halkların özgürlüğüne karşı güç kullanmayı reddediyoruz. İnsan onurunu, hukukun üstünlüğünü, özgürlüğü ve eşitliği esas alan, doğanın dengesini koruyarak doğayla uyumlu bir birlikteliği gözetken ve herkesin mutlu bir şekilde yaşamasını hedefleyen **demokratik bir düzen**⁵⁸ kurmayı hedefliyoruz. Bu anayasayı⁵⁹ da bu değerlere bağlılığımızın ve birlikte yaşama irademizin bir beratı olarak kabul ve teyit ediyoruz. (1)Devletin resmi dili, Türkçedir. Tüm vatandaşların resmi dili öğrenme görevi ve hakkı vardır. Türkiye halkının kullandığı diğer ana diller bölge meclislerinin kararıyla ikinci resmi dil olarak kullanılabilir. (2) Herkes, özel yaşamında ve kamusal makamlarla olan ilişkilerinde resmi dilin yanı sıra kendi anadilini kullanma hakkına sahiptir. (3) Devlet, ülkenin ortak kültürel mirasını oluşturan bütün dillere saygı duymak, dilleri korumak, dillerin kullanılmasını ve gelişmesini sağlamakla yükümlüdür⁶⁰.

Böylece Demokratik Ulusun, Kürt Milliyetçiliği⁶¹ adına söylemi milliyetçiliğin ilk çıktığı dönemde sahip olduğu birleştirici niteliğine bir de ayrıştırıcı nitelik eklemiştir. Çünkü ilk dönem milliyetçiliğinde dil ayrımcı değil kapsayıcıdır (Aktoprak, 2010: 46). Fakat özellikle 1970’lerden sonra dil kapsayıcılıkla birlikte ayrıştırıcı özelliğini de kazanmıştır. Bu anlamda Kürt Milliyetçiliği’nin dil vurgusunun iki yönlü olduğu söylenebilir. Kürt milliyetçiliğiyle alakalı tanımlamalarla birlikte Öcalan, özellikle Bookchin’in çalışmalarından (Bookchin, 2013; Boockhin, 2013a; Boockhin, 2013c) faydalanarak, demokratik ulustan uzun uzadıya bahsetmeye devam eder ve onu, ulus-devletten ayırır. Kürt Sorunu ve Demokratik Ulus Çözümü adlı çalışmasında Demokratik Ulus’un nasıl dokuz adımda kurulacağını da adım adım anlatır.

Öcalan’a göre, “Demokratik özerklik çözümü iki yolla uygulanabilir: Birinci yol ulus-devletlerle uzlaşmayı esas alır. Somut ifadesini demokratik anayasal çözümde bulur. Demokratik özerkliğin ikinci çözüm yolu, ulus-devletlerle uzlaşmaya dayalı olmayan, kendi projesini tek taraflı pratikleştirme yoludur” (Öcalan, 2012b: 361-362). Öcalan’a göre örgütlenme en önemli adımlardan biridir, çünkü toplum, sömürgeci Türk sistemi tarafından tepeden tırnağa kadar örgütsüzleştirilmiştir (Öcalan, 19836: 11-13) ve böylesi bir örgütlenme Türkiye Cumhuriyeti’nin ürünü olmuştur (Tezcür, 2009: 5); zaten Kürt meselesi Öcalan’a göre bir “sömürgecilik meselesidir” (Öcalan, 1995: 44). Bu açıklamalarında sonra Öcalan’ın, Demokratik Ulus ve Demokratik Özerkliği adım adım anlattığı başlıklar şöyledir. **Demokratik Ulusta Özgür Birey-Yurttaş⁶² ve Demokratik Komün Yaşamı** başlığının ardından ifadeleri şunlar olur: “Demokratik ulus olmanın ilk koşulu bireyin özgür olması ve bu özgürlüğünü bağlı olduğu komün veya toplulukla birlikte demokratik politika temelinde gerçekleştirmesidir. KCK⁶³ üyeliğini demokratik ulusun özgür birey-yurttaş olarak tanımlamak da mümkündür. Dolayısıyla KCK üyeliğine demokratik ulus yurttaşlığı kimliğini atfetmek daha uygun bir tanımlama olacaktır” (Öcalan, 2012b: 362-363). Normalde Öcalan’ın ulus inşa etmeyle ilgili somut ayrıntılar konusundaki belirsizliği dikkat çekicidir bu yüzden PKK (ve KCK⁶⁴) ile alakalı olarak dile getirdiği söylemler siyasal yaşam modelinin taslaklarını ortaya koymak için iyi ipuçlarıdır (White, 2012: 310).

KCK’yı kurucu aktör olarak tanımlayan Öcalan ikinci adım olan **Demokratik Ulusta Politik Yaşam ve Demokratik Özerklik** başlığından sonra yine Bookchin’dan (Bookchin, 2013a; Bookchin, 2013c) esinlenerek KCK için ise şu açıklamaları yapar: “Demokratik ulus inşasında omurga rolü oynayan KCK, demokratik özerkliğin karşılığı olarak da çevrilebilir. Ulus-devletle karıştırılması bilinçli bir saptırmadır. KCK ilkede ulus-devletçiliği kendi çözüm aracı olmaktan çıkarmıştır. Ulus-devletçiliğin ne ilk ne de son aşamasıdır. Birbirinden nitelik olarak farklı otorite kavramlarıdır. KCK’nin karar organı olarak KONGRA-GEL, Halk Meclisi anlamındadır. Önemi halkın kendini öz karar sahibi kılmasından almaktadır. Halk Meclisi veya KONGRA-GEL demokratik bir organdır. Uluslaşmanın üst tabaka veya burjuva unsurların öncülüğünde gelişmesinin alternatifidir. KONGRA-GEL uluslaşmanın, halk sınıflarının, aydın tabakalarının öncülüğünde gelişmesini ifade

eder. Burjuva parlamenter sistemden öзде ayrılır. Egemen ulus-devletlerin baskısından ötürü seçim sistemini ve toplantı merkezini uygun koşullar altında düzenlemek durumundadır. KCK'nin Yürütme Konseyi, yoğunlaştırılmış, merkezileştirilmiş günlük yönetim piramidini ifade eder. Halk arasına dağılmış çalışma birimlerinin koordinasyonunu sağlar. Konseyin, devletlerin hükümet organlarıyla karıştırılması doğru değildir. KCK'nin halkın seçimine dayanan Genel Başkanlık Kurumu, demokratik ulusun en genel üst temsil düzeyini ifade eder. Tüm KCK birimlerinin arasındaki uyumu ve temel politikaların uygulanmasını gözetler, denetler. KCK'nin egemen ulus-devletlerle legalleşme sorunu vardır. Önceliği legal faaliyetlere vermesine karşın ulus-devletin bunu kabul etmemesi Kürdistan'da ikili bir otorite ve yönetime yol açar. Devlet yönetimiyle KCK yönetiminin aynı topraklarda ve toplumlarda geçerli kılınmaya çalışılması açık ki gerginliğe ve çatışmaya yol açacaktır. İlgili devletlere önerilen legalleşme, yasallaşma talepleri karşılık bulmaz, takip, tutuklama ve şiddete başvurulursa açık ki KCK de kendi otorite ve yönetimini tek taraflı olarak uygulamaktan geri kalmayacaktır. KCK'nin kendini tek taraflı olarak demokratik ulusun bütün boyutlarında uygulaması yeni bir dönemi başlatacaktır. Bu dönem PKK'nin kendini inşa ettiği dönemle devrimci halk savaşını geliştirmeye çalıştığı dönemden farklı olacaktır. Sadece parti ve savaş yönetimi söz konusu olmayacaktır. Yine PKK ve HPG çalışmaları ve savunma savaşları olmakla birlikte bu dönemde esas rolü demokratik ulusun tüm boyutlarında inşa edilmesi ve yönetilmesi söz konusu olacaktır. Açık ki bu dönemde yeni koşullar altında ulus-devlet kurum ve güçleriyle KCK'nin kurum ve güçleri arasında büyük rekabet, çekişme ve çatışmalar yaşanacaktır. Kent ve kırsal alanlarda farklı otorite ve yönetimler söz konusu olacaktır” (Öcalan, 2012b: 364-366). Demokratik ulusun kurucu aktörü olan KCK ulus-devlet tezahüründeki başat kurumsal yapılardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır, tek fark –eğer uygulanabilirliği varsa- çoğulcu bir kimlik ile siyaset yapabilme artısıdır.

Üçüncü adım olan **Demokratik Ulus ve Sosyal Yaşam** başlığında ise alternatif bir modernite sunar. Öcalan'a göre: “Demokratik ulus özgür birey-yurttaşın gerçekleştiği alternatif modernitedir. Demokratik ulus toplumsal hiçleştirmeye karşı alternatif toplumdur; iktidar ve devlet toplumuna veya toplumsuzluğuna karşı demokratik toplumdur. Eşitsizliğin ve köleliğin her biçimiyle uygulandığı ve

işelleştirildiği toplumsal tüketilişe karşı özgürce ve eşitçe varoluşa kavuşan toplumdur. Toplumsal yaşam açısından demokratik ulusu değerlendirdiğimizde, rahatlıkla bu tanım-lamalara varabiliriz. Demokratik ulus toplumu olmak sağlıklı toplum halinde yaşamının başta gelen koşuludur. Ulus-devletin tükettiği toplumu yeniden aslına iade eder. Sağlıklı toplum sağlıklı birey yetiştirir. Zihinsel ve ruhsal sağlığına kavuşan bireyin fiziki hastalıklara karşı direnci daha da artar ve hastalıklar azalır. Demokratik ulusun eğitim anlayışı toplumsallığı ve özgür birey-yurttaş hedef aldığından, bireyin toplumla ve toplumun bireyle gelişme diyalektiği yeniden kurulur. Bilimlerin toplumsallaştırıcı, özgürleştirici ve eşitleştirici rolü yeniden ortaya çıkar. Demokratik ulus, varoluşu hakkında doğru bilinç kazanmış toplumun ulusallığıdır” (Öcalan, 2012b: 368). Demokratik yaşam tarzında etkili olan kurum yine KCK’dır. Çünkü KCK, her ne kadar Öcalan tarafından demokratik bir yapı olarak kabul edilse de Foucault’cu söylemle toplumsal ilişkileri yeniden tanımlamaktadır (Güneş, 2013). Yine Öcalan’a göre “Kapitalist modernitenin imhanın eşiğine getirdiği Kürt toplumunu demokratik ulusa dönüştürmenin omurgası rolünü oynayan KCK, özgür birey ve demokratik toplum yaşamının güvencesidir. Kürt birey ve toplumunun öz varlık bilincine ulaşmasının temel aracıdır. Toplumun ahlaki ve politik boyu-tunu geliştirerek, kendi gerçekliğinin bilincine varmasını sağlar. Çağımızda demokratik ulus, kendi varoluşunun bilincine varan ve bu bilinciyle kendini savunan toplumdur. Ulus-devletçilik kıskacında kültürel soykırıma tabi tutulan Kürt toplumu kendisine dayatılan bu imha ve inkâr rejimini ancak demokratik ulus olmakla aşabilir. Demokratik ulus, KCK ve özgür birey ayrılmaz bir bütündür (Öcalan, 2011: 368).

Dördüncü adım olan **Demokratik Ulusta Özgür Eş Yaşam** başlığında ise özellikle kadın üzerinde durur ve bölümü şu cümleyle özetler: “Demokratik uluslaşma sürecinde kadın özgürleşmesi büyük önem taşır. Özgürleşen kadın özgürleşen toplumdur. Özgürleşen toplum ise demokratik ulustur (Öcalan, 2012b: 371).

Beşinci adım olan **Demokratik Ulus ve Ekonomik Özerklik** başlığında ise Öcalan kapitalizmin Kürtleri sömürsünden bahsedip devam eder: “Kürdistan ve Kürt toplumu dünyada belki de kapitalist modernitenin üç ana unsurunun ekonomik yaşamı üzerinde kültürel soykırıma kadar varan bir talan sistemini kurma, asgari

ücretli kadınlar ve erkekleri büyük işsizler ordusuna dönüştürme eylemine tanık olunan en nadir örneklerden biridir (Öcalan, 2012b: 374). Öcalan’a göre ekonomik özerklik ve demokratik ulus arasında sıkı bir ilişki mevcuttur ve bu ilişki şöyledir: “Demokratik ulusun ekonomik sistemi sadece bu barbar uygulamaları dur-durmakla kalmaz, toplumun ekonomi üzerinde yeniden denetim kurmasını esas alır. Ekonomik özerklik ulus-devletle demokratik ulus arasında varılacak asgari uzlaşmadır; onun altındaki bir uzlaşma veya çözüm teslimiyet ve ‘yok ol’ buyruğu anlamına gelir. Ekonomik özerkliği bağımsızlığa taşımak karşı bir ulus-devlet kurma anlamına gelir ki, bu da sonuçta kapitalist moderniteye teslim olmaktır. Ekonomik özerklikten vazgeçmek ise, hâkim ulus-devlete teslimiyettir. Ekonomik özerkliğin içeriği ne özel kapitalizmi ne de devlet kapitalizmini esas alır. Demokrasinin ekonomiye yansımış biçimi olarak ekolojik endüstriyi ve komün ekonomisini esas alır. Endüstriye, kalkınmaya, teknolojiye, işletmelere ve mülkiyete biçilen sınır ekolojik ve demokratik toplum olma sınırıdır. Ekonomik özerklikte ekolojiyi ve demokratik toplumu yadsıyan endüstriye, teknolojiye, kalkınmaya, mülkiyete, köy-kent yerleşimciliğine yer yoktur. Ekonomi üzerinde kâr ve sermaye birikiminin gerçekleştiği bir alan olarak bırakılamaz. Ekonomik özerklik kâr ve sermaye birikiminin asgariye indiği bir modeldir. Pazarı, ticareti, ürün çeşitliliğini, rekabeti ve verimliliği reddetmemekle birlikte, üzerinde kâr ve sermaye birikiminin egemenliğini kabul etmez. Finans ve mali sistem ekonomik verimliliğe ve işleyişe hizmet ettiği oranda geçerli kılınır. Paradan para kazanmayı en zahmetsiz sömürü tipi olarak kabul eder ki, ekonomik özerklik sisteminde bu sömürü tipi kendi-ne yer bulamaz. Demokratik ulusun ekonomik özerkliği çalışmayı bir zahmet, bir angarya olarak değil, bir özgürleşme eylemi olarak değerlendirir. Çalışmak özgürlüktür ana ilkesidir (Öcalan, 2012b: 375-376).

Altıncı adım olan **Demokratik Ulusun Hukuk Yapısı**’nda Öcalan hukuk çeşitliliğine vurgu yapar ve demokratik ulusun bir hukuk ulusu olmaması gerektiğini çünkü zaten demokrasi ulusunda hukuka başvurunun az olması gerektiğini ifade eder, böylece demokratik ulus eşit bölüşücü, adaletçi ve paylaşımcı rolünü kazanır (Öcalan, 2012b: 377-378). Yedinci adım olan **Demokratik Ulus Kültürü** başlığında ise demokratik ulusun tarihinden bağımsız olamayacağını söyler. Kürtlerin ve Kürdistan’ın geçmişinde yaşadıklarını unutmaması gerektiğini, bundan ders

çıkarması gerektiğini ve böylece geleceği görebileceğini ileri sürer (Öcalan, 2012b: 379-381).

Sekizinci adım olan **Demokratik Ulusun Öz Savunma Sistemi**'nde ise PKK'yı kurucu savunma sistemi olarak kabul eder⁶⁵ ve buradan artık KCK'ya bir geçiş olması gerektiği üzerinde durur: “Bütün yoğunluğuyla sürdürülen bu sürece tepki olarak doğan PKK Hareketi, başlangıç itibariyle esas olarak Kürt halkının öz savunma hareketidir. Önceleri ideolojik ve politik olarak yürütülen öz savunma hareketi kısa sürede karşılıklı şiddete dayanan bir öz savunma aşamasına geçti. Başlangıçta sadece kadro ve sempatizanların varlığını savunmaya dayalı silahlı savunma 15 Ağustos 1984 Hamlesiyle halkı da kapsamına alarak genişledi. Halkın öz savunma savaşına dönüşen hareket tüm ilgili hegemonik güçlerin, özellikle NATO-Gladio güçlerinin planlı saldırılarına uğradı. Kürdistan'da kendi kaderi üzerin-de söz sahibi olacak Kürtlerin bölgedeki dengeyi alt üst etmelerinden çekinen tüm güçler bu saldırıların arkasında yer aldılar. Buna rağmen bu direnme savaşları dayatılan inkâr, imha ve asimilasyon politikalarına büyük darbe vurdu. Halkın kimliğine sahip çıkma ve özgür yaşama arzusunda ısrar etme tavrını kesinleştirdi. Ulus-devletlerin Kürt halkı üzerindeki eski tasfiyeci emelleri tümüyle sona ermemişse de, eskisi kadar iddiaları kalmamıştır. Kürt kimliğinin kabulü ve özerk yaşama saygı aşamasına gelinmiştir. Bu durum öz savunma savaşı açısından yeni bir durumdur. PKK bu yeni durumu KCK aracılığıyla değerlendirmeye çalışmıştır” (Öcalan, 2012b: 383).

Dokuzuncu adım olan **Demokratik Ulus Diplomasisi** bölümünde ise politika üzerinde oldukça yoğun bir şekilde analiz yapar çünkü Öcalan'a göre en önemli faaliyetlerden biri diplomasi faaliyetidir. Öcalan'a göre: “Demokratik ulus geleneğiyle tekrar toplumlar arasında daha çok barış ve dayanışmanın, yaratıcı alışverişlerin aracına dönüşen diplomasi esas olarak sorunların çözümüyle uğraşır. Demokratik ulus diplomasisi savaşların değil, barışın ve yararlı ilişkilerin aracıdır. Bilge insanların rol oynadığı ahlâki ve politik değeri yüksek bir misyonu ifade eder. Özellikle komşu halklar ve akraba toplulukları arasındaki dostane ilişkilerin, karşılıklı yarar getiren süreçlerin geliştirilmesi ve sürdürülmesinde önemli rol oynar. Ortak toplumsallıkların, daha üst seviyede toplum sentezlerinin inşa gücüdür” (Öcalan, 2011: 385). Öcalan, diplomasi de parçalanmış Kürt ulusunun yeniden bir araya

gelmesini ve bir ulusal kongre kurulmasını, bu kongrenin de çevresindeki toplumsal yapılarla siyasal ve kültürel etkileşime geçmesi gerektiğini ifade eder ve şunları ekler: “Demokratik ulus diplomasisi, öncelikle parçalanmış ve farklı çıkarlar etrafında bölünmüş Kürtler arasında ortak bir platform geliştirmek durumundadır. Kürtlerin en çok ve şiddetle ihtiyacını duydukları bu platform, diplomatik faaliyetlerin merkezine oturmak durumundadır. Diğer bütün diplomatik faaliyetler, özellikle her örgütün kendi başına ve çıkarına göre geliştirmek istediği diplomatik faaliyetler şimdiye kadar görüldüğü gibi faydadan çok zarar getirmiş, daha çok Kürtler arasındaki parçalanmaya, bölünmeye ve çatışmalara hizmet etmiştir. Dolayısıyla Kürtler arasında bütünsel bir diplomasiyi geliştirmek temel ulusal görevlerdendir. Bunun için Demokratik Ulusal Kongre’yi kurup işlevselleştirmek Kürt diplomasisinin en hayati görevidir. Demokratik Ulusal Kongre hem tüm Kürt örgütleri ve şahsiyetlerinin temel hedefi olmalı, hem de Kongre’nin bir an önce kurulmasıyla ona dayalı tek ağızdan konuşan, tek politikası olan, kurumlaşmış bir Kürt diplomasisi gerçekleştirilmelidir. Hiçbir örgüt hiçbir gerekçeyle bu hayati görevleri erteleyemez, savsaklayamaz. Bu görevleri sürekli erteleyenler ve savsaklayanlar farklı kişisel ve örgütsel çıkarlar peşinde koşanlardır. Tarihte bu tip zihniyetler ve kişiliklerin yol açtıkları büyük felaketler ve zararlar iyi bilinmektedir, bilinmek durumundadır. Irak Kürt Federe Devletine dayalı diplomasi önemli olmakla birlikte, bütün Kürtlerin ihtiyacını karşılayamaz. Bu devletin ne bu ihtiyaca cevap verecek yeteneği vardır ne de koşulları buna müsaade eder. Bütün Kürtlerin ihtiyacına cevap verecek diplomasi ancak Demokratik Ulusal Kongre’ye dayalı olarak geliştirilebilir. Dolayısıyla öncelikli görev Demokratik Ulusal Kongre’nin toplanması ve kalıcı bir genel bütünleyici ulusal demokratik örgüt olarak ilanındır. Demokratik Ulusal Kongre’nin temel görevleri şöyle sıralanabilir:

a- Demokratik Ulusal Kongre kalıcı bir örgüt olmalıdır. Ulusal demokratik her sınıf ve tabakadan uygun bileşimle kişiler ve örgütlerin temsili sağlanmalıdır. Bunda nüfus ve parçaların rolü, mücadele azim ve kararlılıkları göz önünde bulundurulmalıdır.

b- Kongre daimi bir icra yani Yürütme Konseyi seçmelidir. Yürütme Konseyi bütün Kürtlerin pratik-politik ilişkilerinin yürütülmesinden

sorumlu ol-malıdır. İç ve dış diplomatik faaliyetler, ekonomik, sosyal ve kültürel ilişkiler Konseyce kurumsal olarak yürütülmelidir.

c- Bütün örgütler öz savunma güçlerini ortak bir Peşmerge örgütünde birleştirmeli, ortak Halk Savunma Güçleri Komutanlığı kurulmalıdır. Her örgütün gücü oranında öz savunma güçleri üzerinde belli bir inisiyatifi olmalıdır.

d- Konseye bağlı Dış İlişkiler Bürosu veya Komitesi, başta Kürtlerin bağlı yaşadığı ulus-devletler olmak üzere diğer tüm devletler ve sivil toplum güçleriyle ilişkilerden tek başına sorumlu olmalıdır.

KCK ile Irak Bölgesel Kürt Yönetimi'nin Demokratik Ulusal Kongre'yle ilişkileri uygun bir statü altında düzenlenmelidir. Her iki organizasyon bir biçimde Kongre Yürütme Konseyi'yle bağlantılı çalışabilir. Bu iki organizasyonla birlikte çalışmak üzerinde tartışılıp çözüme kavuşturulması gereken önemli bir sorundur. Açık ki, KCK'nin demokratik ulus inşasıyla Irak Kürt Federe Yönetimi'nin ulus-devletçi inşacılığı arasında ideolojik ve siyasi kapsamda ilişki ve çelişkiler uzun süre devam edecektir. Bu konuda Demokratik Ulusal Kong-re çözümleyici bir çatı örgütü olabilir. Demokratik ulus diplomasisi ulus-devlet diplomasisinin büyük bir kaosa ve çatışmaya götürdüğü Ortadoğu halkları ve ulusları arasında demokratik modernite bağlamında kalıcı çözümleyici rol oynayabilir" (Öcalan, 2012b: 385-386). Bu uzun alıntıyla birlikte Demokratik ulus ifadelerine bakınca Öcalan'ın milliyetçilik anlayışının Kemalist milliyetçiliğin tersi bir biçimde dışarıya karşı yayılmacı olan fakat içeride de etnik ve kültürel farkları kabul eden hatta bunları bir tür zenginlik olarak gören çoğulcu bir siyasi milliyetçilik olduğunu söyleyebiliriz. Böylece bu söylemle de Öcalan'a göre dokuz adımda ulus-devlet anlayışından farklı olarak bir demokratik ulus modeli meşru bir biçimde kurulabilir.

Sonuç olarak ulus ve ulus-devlet kavramlarının modern anlamda ele alınan kavramlara dahil edildiğini görmekteyiz. Çünkü yukarıda belirttiğimiz gibi ulus-devlet kavramı daha çok modern dönemde ortaya çıkan bir olgudur. Devletlerin belli bir düzende devam etmesi ama devam eden bu düzende farklılıkları belli bir çatı altında toplaması, devletin belirli bir üst söyleme/kimliğe sahip olması, ulus-devletin temel karakteristiklerindendir. Türkiye Cumhuriyeti'ni de ulus-devlet olarak kabul

edecek olursak, farklı etnik kökenlerin bir arada yaşadığı, farklı dillerin konuşulduğu, farklı dinlere inanıldığı, kendisine ait bir para biriminin bulunduğu ve ulus-devletin diğer özellikleri sahip olan bir devlet olduğunu görebiliriz. Bu açıdan ulus-devlet, kurucu olduğu ve devamlılığını sağlamak için birleştirici etkisini sürekli olarak koruması gerekmektedir. Fakat Batı’da ulus-devletin ortaya çıkış süreci daha çok kapitalist ve burjuvacı söyleme dayandığı için Türkiye’nin ulus-devlet yaklaşımını ele alırken dikkatli olmak zorundayız. Türkiye’de, Batı’daki gibi bir öncü yoktur, öncü devletin kendisidir (Keser, 2000: 159). Bu öncülük her açıdan halkı kuşatan ve yeniden tanımlayan bir dönüştürücülüğe de sahiptir. “Kimlik anlatısı, siyasi duyguları yönlendirir, böylece güç dengesini değiştirmeye yönelik çabaları körükler; geçmiş ve şimdinin algılanışlarını dönüştürür; insan gruplarının örgütlenişini değiştirir ve yenilerini yaratır; kültürleri belli özelliklerini vurgulayarak ve anlamlarını ve mantığını çarpıtarak değiştirir. Kimlik anlatısı dünyayı değiştirmek için yeni bir dünya yorumu getirir” (Yuval-Davis, 2003: 91). Bu yeni yorumlama biçimi özellikle Kürt halkı için daha cazip edicidir. Çünkü Bookcin’den başlanarak dillendirilen Demokratik Konfederasyon, ekolojik toplum, Demokratik Özerklik, Demokratik Ulus, vb. kavramlar, ulus-devletin yerini almaya talip olmuştur.

BDP’nin politikasını oluşturan Öcalan’a göre ulus-devlet militarist bir yapıdadır ve bunun karşılığı olarak Demokratik ulus fikri hayata geçirilmelidir. Demokratik Ulus yukarda açıklandığı gibi farklılıkların bastırılmak için değil özgürlüklerini korumak ve garanti altına almak için vardır ve varolacaktır. Bu şekilde de ulus-devletin yerini alan bir toplum biçimi olarak geliştirilecektir. Kürt halkının yeniden toplumsal dönüşümüyle ilgili olan bu söylemler Bask ya da Katalonya gibi kimlik ve milliyetçi özelliklerden de uzak olacaktır, çünkü Demokratik Konfederasyonda ve Demokratik Ulus’ta milliyetçilik hayat bulan bir ideoloji olamayacaktır. Öcalan’ın başlattığı ve BDP’nin yerel adımlarla devam ettirmeye çalıştığı bu toplum biçimlenmesi öyle görünüyor ki Marx’ın ütopyik toplumundan çok da farklı bir yapı içermemektedir. Peki Öcalan neden ideolojisinin şekillenmesinde Marx’ı temele almış olabilir diye bir soru sorduğumuz zaman karşımıza şu cevaplar çıkmaktadır: Öncelikle Marx’ın ideolojisi tek aşamalı bir sistem değildir, büyütülüp, genişletilebilir; Marx’ın deneyimi birden fazla ulusun deneyimlerinin sonucunda

ortaya çıkmıştır; üçüncü olarak Marksçılık dünyanın üçte birine iktidar olmuş bir politik hareket olarak da ulus sorununun evriminde önemli bir rol almıştır (Topal, 2003: 15-16). Fakat her şeye rağmen buram buram anarşizm kokan bu toplumsal örgütlenme tipinin halk ayağında karşılık bulabilmesi oldukça güç görünmektedir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM: BARIŞ VE DEMOKRASİ PARTİSİ VE DİN

Zira biz şimdiye kadar dinin sürekli küfrün karşısında yer aldığını ve tarih boyunca savaşın din ile dinsizlik arasında meydana geldiğini sanırdık. Bu nedenle dine karşı din ifadesi ilginç, müphem, şaşırtıcı ve kabul dilmez gelebilir. Oysa ben son zamanlarda şunu fark ettim: Bu tasavvurun aksine tarih boyunca, her zaman din, dine karşı savaşmıştır ve hiçbir zaman bugün anladığımız şekliyle din, dinsizlikle savaşmamıştır. (Ali Şeriatî)

4.1.BDP'nin Ulus İnşa Sürecinde Din

Kadim bir geçmişe sahip olan din olgusunun, hayatı ve siyaseti şekillendirmesi insanoğlunun yaratıldığı ilk günden başlamıştır. İktidar olan Tanrı'ya karşı çıkış (*İblis*) ve yaratılana boyun eğmeme, iktidara ortak olmanın ilk adımıdır. Tanrı'ya ve onun otoritesine karşı çıkış iktidar savaşlarının başlangıcıdır. İnsanın yere ayak basmasıyla, daha doğrusu Hz. Âdem'in yaratılmasıyla, insan, dünyayı anlamlandırmaya başlamış ve böylece iktidar odakları arayışına girmiştir. Bu arayış iki tarafı doğurmuştur; biri iyi diğeri ise *kötü*dür. İşte geçmişten günümüze kadar gelen iktidarın arayışı ve parçalanması böyle başlamıştır. İnsanlığın soyunu devam ettirdiği sonraki zamanlarda da din ve iktidar ilişkisi genellikle birlikte gitmiş ve dinsel inançların egemen olduğu toplumlarda siyaset ve din arasındaki ilişki sıkı bir biçimde devam etmiştir. Siyaset adamı dini iki şekilde kullanmıştır; bu kullanımın ilki iktidarı elde edebilmek için, ikincisi ise iktidardayken kitleleri daha kolay yönetebilmek içindir (Ceylan, 2007: 10). İktidarın bu iki boyutu diğerk anlamda dininde dünyevileşmesine sebep olmuş ve dini kavramlar ve kurallar, dünya için yeniden yorumlanmaya başlamıştır. Bu yorumlama ciddi anlamlarda yıkım ve zulümlere sebep olmuş, dinin siyasete karıştırılmasıyla iktidar yarı İlahi yarı insani boyut kazanmıştır. Gücünü Tanrı'dan alan insan, kudretinin sınırlarını belirleyememiş ve yaratılışın verdiği açgözlülükle inşa yerine yıkım üzerine kafa yormaya başlamıştır.

Tarihten bu yana devam eden ama günümüzde üstü örtük bir biçimde kendini gösteren din savaşlarının da temeli budur; insan Tanrı adına dünyayı yönetmelidir⁶⁶. Tanrı adına dünyayı yönetme cüretini kendinde bulan insan yine kendisine göre kutsal olan ve olmayan ayrımını yaparak, birbirine karşı oluşturulması gereken iki zıttı ya da düşmanı da ilan etmiştir. Kutsal olanın korunma yasası, kutsal olmayanın

denetim altına alınmasına ya da deneti altında tutulmasına sebep olmuştur. Bu denetimler belirli zamanlarda işkence, belirli zamanlara göç belirli zamanla da ise ölüm ile sonuçlandırılmıştır. Durkheim'e göre "insan düşüncesinin tarihinde bu denli derinden farklılaşmış, bu denli birbirine zıt iki kategori yoktur" (Gözaydın-Gülsoy, 2010: 8). Kutsal olanla kutsal olmayan arasındaki ayrım insan aklı tarafından yeniden anlamlandırılmıştır. "Kutsal kavramı, din ve maneviyatla ilgili nesne ve olay, takdis edilmiş, temiz, her türlü eksiklikten uzak, saygı duyulan şey anlamına gelmektedir" (Aşıkoğlu, 1997: 1). Böylece kutsalın, dini kökten ziyade ahlaki köklerinin de üzerinde durulabilir. İman etmek mi önemlidir yoksa iman edilecek olan mı? İşte ahlakilik bunun cevabını bize verecektir. Bu anlamda kutsal olanın sınırsız olup olmadığı sorgulanacaktır (Cox, 2004: 212) ve bu sorgulamanın cevabı ahlakilik boyutla birleştirilerek, kutsal olanın aslında insan sınırı neyse, kendisinin de sınırının o olduğu anlaşılabilecektir. Dinin, otoriteyle özdeşleştirilmesi de aslında bu temele dayanmaktadır, çünkü ahlakilik insana göre yeniden tanımlanmalıdır. İnsanın, Tanrı adına karar verme yetkisi, bu ahlakiliğin insani boyutta ele alındıktan sonra yeniden insan tarafından üretilmesine bağlıdır. İnsan, Tanrının buyrukları yerine öylesine gerçeklikler üretmelidir ki hiç kimse buna itiraz etmemelidir. Bu gerçeklikler bir yandan Tanrıyı anmalı ama öte taraftan da iktidarı insan eline vermelidir. Tanrının elinden alınmaya çalışılan otorite böylelikle insana büyük bir güç kazandıracak ve insan, kendi adına yaptıklarının Tanrı adına yapıldığını ileri sürecektir.

4.2.Türk Modernleşmesi ve Sekülerleşme'nin Toplumsal Etkileri

Modernleşme, Tanrı adına konuşmaya dayalı bir inanç sistemi için en önemli kırılma noktası olmuştur ve bu süreç, Batı'da yaşanan sekülerleşme evriminin sonucu yeni bir ulus-devlet olan Türkiye'ye oldukça çabuk yansımıştır⁶⁷.

Türkiye'nin modernleşmesi daha doğrusu Batılılaşması oldukça uzun ve derin bir serüven izlemiştir. Önce kültürel bakımdan nötr addettiği teknolojiyi almakla iktifa etmek istemiş; askerini ve diplomasisini modernleştirmiş; bu yetmezmiş gibi hukuku da almış; onunla da yetinmemiş idari sistemini ve eğitimini taklit üzerine kurmuş; sonra siyasi sistemini cumhuriyet yapmış ve eski sistemi kenara itmiştir. Kıyafetinden elbisesine, oradan takvimine ve kadın kavramına kadar *batılı*⁶⁸

olmuştur. En nihayetinde demokrasiye geçmiş ve ekonomisini de piyasa ekonomisi haline getirmiştir (Aktan, 1999: 5). Atatürk, din ve dini kültürün yerini alacak medeniyetle eş tuttuğu kültürel bir Batılılaşma hareketini benimsemiş ve korumuştur. Alfabe, Latinceleştirilmiş; şark müziği yasaklanmış; opera ve baleye önem verilmiş; Batı tarzı resim ve modern Türk ressamlığı malzemeleri devlet tarafından desteklenmiş ve 1926'da İstanbul'da Atatürk heykeli törenle açılmıştır (Mardin, 1993: 77). 1950 öncesi bu sosyolojik durumun kurucu ideolojisi ve bu kurucu ideolojinin siyasal temsilcisi CHP tarafından tayin edilen Batılılaşma fikri ve onun toplumsallaştırma olanak ve koşulları, Türk modernleşmesini hazırlayan elitist zihniyetin toplumsal taşıyıcısı olan tarihsel blok tarafından biçimlendirilmiştir; sadece biçimlendirilmekle kalmamış, "Osmanlı yönetim sisteminin taşıyıcı çekirdeği 'ilmiye, mülkiye, seyfiye'nin bir anlamda zihnen modernleşmiş devamı sayılabilecek olan, 'aydın, bürokrasi, ordu'dan oluşan tarihsel blok, onun sürdürülmesi için gerekli düzeni oluşturmuştur. Kaldı ki, siyasal elite kültürel elitin bu anlamda birbiriyle dayanışması, bizatihi modernleşme projesinin bir kültürel proje olarak kurulduğunu, o anlamda Batılılaşmanın da bu bütünün meşrulaştırıcı çerçevesi olduğunu göstermiştir (Kahraman, 2009: 135-136). Çünkü modernleşme kuramı ancak Batı'nın model alınması suretiyle tüm dünya toplumlarının modernleşebileceğini ve Amerika ve Batı'yı modernliğin temsilcisi olarak sunan bir toplumsal değişme yaklaşımıdır (Altun, 2011: 13).

Avrupa'da olduğu gibi Türkiye'de de din, kontrol altına alınmış, özellikle İlahiyat Fakülteleri, Batı'cı anlamda, dinin Protestanlaştırılmasında oldukça önemli bir rol oynamıştır (Aktay, 2006: 189). Bu durumun hızla devam etmesinin ana sebebi "Güçlü askeri gelenek ve kurumlarıyla Atatürk'ün saygın hatırası ve meşruiyeti ve ordunun kendisine 'laik cumhuriyetin bekçisi', devletin seküler ideolojisi ve istikrarının savunucusu rolünü biçmesi"dir (Esposito, 2009: 13-14). Yani ideoloji, modern aklın bir aracıdır (Gencer, 2008: 114). Bu rol ve aracılık durumu, modernleşmenin aslında ordu ile birlikte başladığının da göstergesi sayılabilir. Çünkü Türkiye'de ordunun iki önemli rolü vardır, bunlardan biri özerk olması bir diğeri ise merkezi bir konumda bulunmasıdır. Özerk olması mali, idari ve politik anlamda bir bağımsızlığı barındırırken; merkezi konumda olması ise yetkileri kendinde toplayan bir gücü sergilemesidir (Bayramoğlu, 2010: 11). Askeri vesayet

geleneği devlet içi mutlak özerklik ve ordu içi aşırı merkezilik üzerine oturan, askeri bünyeye kendisini denetlememe, buna karşılık siyaseti sürekli denetleme imkânı veren bir yapı olarak tanımlanabilir. (Bayramoğlu, 2010: 13). Bu merkezi yapı kısa bir süre sonra kendi elitlerini daha doğrusu Cumhuriyetçi elitleri oluşturmaya başlamış ve bu elitler merkezde yer alan bir konuma gelmişlerdir. Seçkin elitlerin tavırları bir anlamda da halktan kopuk olmuştur. Mustafa Kemal'in şu sözü bu durumu anlamak açısından oldukça önemlidir: “Alacağımız kararlarda elbette halk temayüllerini göz önünde tutacağız. Mutlaka bu temayüllere karşı hareket etmeyeceğiz. Fakat eğer prensiplerimiz bahis konusu ise başımızı verimiz, prensiplerimizden fedakârlık etmeyiz” (Atay, 1969: 363'den aktaran; Sevil, 2005: 139). Yeni oluşan bu elit grubu, yeni modernleşmenin, gelenekten kopuşuyla birlikte hızlı bir biçimde ilerlemiştir ve kendilerine ideolojik ve milliyetçi anlamda⁶⁹ “toplumu dizayn etme misyonu yüklemişlerdir (Sevil, 2005: 143).

Laikleşme felsefesinin kökenleri kutsal kitaplarda değilse de kutsal kitapların rasyonel düşünen insan tarafından yapılan tefsirinde yatmaktadır. Nasıl ki Kemalizm ve İslamiyet arasındaki çatışma modernite ve ötekinin savaşıysa (Sayyid, 2000: 120) Öcalan da, Türköne'nin tabiriyle, pozitivizm, rasyonalizm ya da sekülerizm gibi kavramları, İslamcılığın ötekisi olarak kurumsallaştırmıştır⁷⁰ (Türköne, 2011) ve bu bağlamda şunları dile getirmiştir: “Adım Abdullah, yani Allah'ın kulu; ama kul olmayı tüm yüreğime oturtmamakla birlikte, saygılı olmanın dolayısıyla o tanrısal güçler ne kadar üzerime gelirlerse gelsinler, özgür insanı savunmanın büyük erdem olduğuna kendimi inandırmıştım. Yeniden daha güçlü doğuyordum. Beğenmediğim anamın doğuruşuyla, ciddiyetine hiç inanmadığım modernitenin doğurma çabalarına karşı tüm öldürmelerden sonra kendi kendimi üçüncü kez doğuruşumu çok ciddiye alıyor ve hoşlanıyordum” (Öcalan, 2001: 195). Dine karşı rasyonel tutumuyla kendisini Yaradan karşısında varetme biçimi olarak izah ettiği bu durum, Öcalan'ı bir varoluş aşamasına götürmüş ve Öcalan, Tanrı karşısında aydınlanma döneminde söylenen ‘ben de varım’ söyleminin verdiği güçle, yeniden doğuşunu dillendirmiştir. Aynı ifade biçimleri Amerikan siyasetinin sivil söylemlerinde de kendisini bulmuştur. Örneğin Lincoln: “Tanrı iradesini bildirmek için insanları aracı kılar ve doğrudan dünya işlerine müdahale eder ifadesi Kutsal metinde yazmaktadır; bunun böyle olduğuna çok kez şahit oldum; öyle zamanlar oldu ki irademin kendi

irademden daha güçlü bir irade tarafından kontrol edildiğini hissettim; gücün yukarıdan geldiğinden asla şüphe etmedim” (Ataman, 2014: 81) demiştir. Lincoln’un bu ifadesi ile Öcalan’ın derinden bir söylem olan yukarıdaki ifadesi kendi zihnindeki seküler oluşumu gözler önüne sermiştir. Öcalan da yukarıdaki ifadelerle, kendisini Lincoln gibi kutsal bir maneviyata büründürmüştür.

Kürt aydınlanmasını başlatıcı bir konumda olan Öcalan, böylelikle kendisi ve ona inananları, merkezde bulunan geleneksel Kürt yapılanması karşısında güçlü konuma getirmeye çabalamıştır. Geleneksel Kürt direncini yavaş yavaş kırmaya başlayan modern Kürt yapılanması, bu manada merkezileşmiş ve çevre karşısında pozisyonunu sağlamlaştırmaya başlamıştır. Berkeşçi bir açıyla bakarsak Kürtlerin din ile aralarına koyduğu mesafe bir anlamda geçmişten kopuşu işaret etmektedir fakat iktidarın el değiştirmeye başlaması ve Kürtlerin de merkeze adapte olma çabası diğer anlamda belli bir süreci işaret etmektedir. Mardin’e daha yakın gördüğümüz bu yer değiştirme çabası bir anlamda tepeden inme bir değişikliktir. Modernliği bir kopuş olarak yorumlayan tezlere karşı, Mardin önemli yaklaşımlar ortaya koymuştur. Mardin, “tam tersine modernliğin geleneğe dayanarak var olduğunu ve bütün modernleşme çabalarının arkasında bir toplumsal yapı olduğuna dikkat çeker. Bu toplumsal yapı, böyle hemen bir gün, bir saat ya da bir yılda değişmeyip önemli süreklilikler içerdiğini vurgular” (Ergün, 2005: 101). Mardin’e göre her toplumun bir merkezi vardır (Mardin, 2002: 35). Ancak her toplumun merkezinin oluşumunda kullanılan malzemeler farklıdır. Bu merkezlerinin oluşumunun arkasında artı değerlerin korunması ve bir düzene sokulması yatmaktadır ve modern Türkiye’nin mirasını aldığı Osmanlı devletinin de bu süreçte önemli bir yeri vardır⁷¹.

Netice itibarıyla Osmanlı gerilemeye başlayınca da modernleşme daha da etkili hale gelmiştir. Şerif Mardin’in ifade ettiği “tepeden inme modernleşme” anlayışı, her iki dönemde de kendisini göstermiştir. Türk modernliği tepeden inme bir modernliktir (Yıldırım, 2005: 107). Modernleşmenin ilk aşamaları askerlerde görülmüştür hatta ilk meclisin kurucu çoğunluğu da askerdir. Cumhuriyet modernliğine bakıldığında da aynı sonuçlar görülebilir. Çevreyi temsil eden taşrılar “baş eğmez din sapkınlığının da fesat yuvaları”dır (Mardin, 2002: 39). Cumhuriyet döneminde de taşra güvenilirmez olarak görülmüştür ve “çevrenin temel yeri olan

taşıra Cumhuriyet'in laik amaçlarına ihanetle özdeşleştirilmiştir (Mardin, 2002: 60). Bunların yanında dinin bir karşı ya da öteki olma boyutu mevcuttur. Din, sürekli bir biçimde muhaliftir. Çünkü din, hemen her türlü çizginin üstünde konumlanmakta ve kendisine ayrıcalıklı bir konum atfetmektedir. Özellikle halk tabanına yönelik bir modernleştirme adımı mevcut değildir, çoğunluğu köylülerden oluşan halk, modernleştirildiğinde önce dini kurallardan arındırılması gerekmektedir ve bu arınma da yine devlet eliyle kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı'dır. Bu yeni okullar/kurumlar, laik ve Batılı bir cumhuriyete uygun modernleştirilmiş bilimsel bir dine kavuşma hayaliyle kurulmuştur (Can, 2013: 140).

Bu süreç, içinde yaşanan dünyayı, anlamlandırma, hizaya getirme, izah etme projesi ve ideolojisine dönüştürülmüştür (Özden, 2010: 36). Bürokratikleştirilmiş İslam, devlet tarafından politikleştirilmiştir (Smith, 2005: 312), çünkü gelende dinin, özelde ise İslam'ın siyasetten ayrılamayacağı savunusu da oldukça güçlüdür (Keskin, 2012: 100). “Atatürk 7 Şubat 1923 Çarşamba günü öğle namazını cemaatle birlikte Balıkesir Zağnos Paşa Camiinde kılmış, şehitler için okunan mevlitten sonra minbere çıkarak bir hitabede bulunmuştur. Önce İslam dini ve onun temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim hakkında, sonra Peygamberimizin yaşayışı ve nasıl örnek alacağımıza dair, daha sonra da camilerin toplum hayatındaki fonksiyonu, hutbelerin anlaşılır olması ile ilgili bilgiler vermiştir. Bu hitabeden yaklaşık dört yıl sonra 17 Şubat 1927 tarihinden itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından konuyu içeren Türkçe hutbeler hazırlanarak tüm görevlilere dağıtılmıştır. Atatürk, dinin asıl kaynağından öğrenilmesini ve bunun da iyi eğitim almış kişiler vasıtası ile okulda gerçekleşmesini istemektedir: “Her fert dinini diyanetini, imanını öğrenmek için bir yere muhtaçtır; orası da mekteptir⁷². Fakat nasıl ki, her hususta yüksek meslek ve ihtisas sahipleri yetiştirmek lazımsa, dinimizin felsefi gerçeğini tetkik, tettebbu bakımından ilmi ve fenni kudrete sahip olacak güzide ve hakiki ulema yetiştirecek yüksek müesseselere malik” olmalıdır (Yakıt, 1999: 62'den aktaran; Önder, 2012: 78).

Atatürk'ün bu söylemi, batı modernleşmesinin bir yansımasıdır. Batı, okul eğitimini belirli bir sınıfın ideolojik aygıtı olarak kullanmıştır. Köylü kesimin, daha doğrusu Müslüman bir toplumun kısa zamanda devletle çatışan bir güç haline gelmesi tehlikesi vardır. Bunu önlemek için, devletin, dini hizmetlerini kontrol altına

alması gerekiyordu; işte Diyanet İşleri Başkanlığı'nın en genel anlamdaki fonksiyonu buydu (Erdil, 2000: 68). Özellikle Kürt hareketi de bu söylemi kullanıyor görünmektedir. Çünkü dini kurumlar ve onların temsilcileri toplumsal yeniden üretimle özdeşleştirilmiştir (Parsa, 2004: 189). Diyanet İşleri, devletin söylemini kullanırken dışlayıcı olabilmiştir. Bu kurumların başında olanlar da bu metodu takip etmektedir. “Din adamlarının politizasyonu kısmen dışlayıcı bir yöntemini kurulmasından, iktidarın devletle merkezleşmesinden ve devlet dışındaki destek kaynaklarına artan bağımlılıktan kaynaklanmıştır” (Parsa, 2004: 189). Devlet bu pozisyonda dururken devlet dışı sivil olan dini otoriteler dışlanmıştır. Devlet adına görev yapan kurumların bu politikası yüzünden “toplumsal ve siyasal meselelerde devletin, din adamlarına ve dini kurumlara bağlılığı azalmıştır. Devletle din adamları arasındaki tarihsel ittifakın zayıflaması ya da yıkılması din adamlarının pozisyonunda katalizör görevi görmüştür” (Parsa, 2004: 189). Böylece otoriteden uzak bir anlayış tercih edilmiştir. İşte biz, merkezden uzak bu anlayışa sivil din diyebiliriz.

Dolayısıyla sivil din, “bireysel özgürlüklerle ve öteki ideolojilerle birlikte yaşamaya müsaittir ve kendine muhalif dünya görüşlerinin varlığına, kendi sistemini tehdit etmediği sürece müsamaha gösterebilir” (Ataman, 2014: 56). Yani “vatandaşlar, insanın iç dünyası ile ilgili bir mesele olan inanç konusunda zorlanamazlar ama inançlarının içinde yaşadıkları toplumu ve parçası oldukları devleti ilgilendiren dışa dönük sonuçları açısından sorumlu tutulabilirler” (Orhan, 2013: 5-6). Böylece din, ilahi açıdan değil ama vicdani açıdan ele alınmaya, eleştirilmeye ve değerlendirilmeye tabi tutulabilecektir. Böylece birey/özne/vatandaş, Rousseau'cu anlamda “tam olarak dinsel dogmalar anlamında değil de, öznesi yönetici tarafından belirlenecek, insanoğlunun iyi bir yurttaş ya da sadık bir kul olabilmesini sağlayan sosyal duyarlılıklar” (McClay, 2014: 4) üzerine kurulu bir din anlayışına sahip olacaktır. Tanrı'nın ölümünün çağdaş bir adlandırması olan sembolik gerçeklik sonucu ‘Tanrı öldü, yaşasın din’ (Turner, 2007:242) sloganı sivil din sempatizanlarının damarlarına hızla nüfuz edecektir. Şu an BDP'ye sempati duyan dindar Kürtlerin üzerinde durduğu ve dolayısıyla BDP vasıtasıyla dillendirilen söylemi ve Türkiye'nin dayattığı bir din anlayışının yerine kendilerinin geçmişten

gelen dini anlayışı canlandırma çabalarını da böyle analiz etmek gerekecektir⁷³. Modern dönemin inancı, devletin rasyonel tutumunun bir sonucu olacaktır.

4.3. Postmodern Süreçte Din ve Kürtler

Sarup'a göre postmodernizm "kapitalist kültürde özellikle günümüzde sanatlarda gelişen bir harekete verilen bir addır" (Sarup, 1995: 158). Sosyal bilimlerde ise daha çok sınırların olmayışına dikkat çeken postmodernizm kavramı, sahip olduğu düzensizlik ve karmaşıklık yüzünden tam bir tanıma sahip olmasa da, post ekinden kaynaklanan bir sonralık, başkaldırı, modernite ile hesaplaşma ve modern sonrası anlamlarını içermektedir (Zekâ, 1988: 10). Bu açıdan değerlendirildiğinde, en genel anlamda postmodernizm, bir akım mahiyetinden biten bir dönemi ifade etmektedir. Modern olarak adlandırılan bir dönemin sona erdiği ve onu izleyen yeni bir dönemin ortaya çıktığı bir anlama gönderme yapmaktadır (Şaylan, 2009: 35). Bu yeni dönem, modern argümanların artık geçerliliğini yitirdiği ve küreselleşmeyle birlikte devletlerin ve milletlerin yeniden dönüşüp, kendilerini küresel siyasete hazırladıkları bir zaman dilimini içermektedir. Modern dönemin kesin çizgileri ve bilimin paradigmatik doğrulukları postmodern dönem için geçerli değildir, aksine postmodern dönemde hakikatler artık sıradanlaşmış ve kesin hakikatin olmadığı anlaşılmıştır.

Modern dönem, yukarıda da bahsedildiği gibi Tanrı'yı insan zihninden çıkarmak için elinden geleni yapmış ve akıl, Tanrı yerine yönetici pozisyonuna seçilmiştir. Böylelikle Nietzsche gibi büyük düşünürlerin "ve Tanrı öldü" (Roney, 2013) ifadeleri, modern dönemin simgesel argümanları olmuştur. Peki, modern dönemde Tanrıyı öldüren insan aklı, Tanrıyı nereye koydu ya da daha doğrusu Tanrı ismini nasıl unuttu? İşte postmodernizm buna cevap veriyor, çünkü Tanrı hiç ölmedi, ölseydi bütün kurallar alt üst olurdu. Onu öldüremeyen insan aklı bir süre sonra unuttuğu Tanrıyı yeniden hatırladı ama bu hatırlama eskisi gibi olmayacaktı, çünkü Tanrıyı geçmişte bırakan insan aklı ile şimdi O'nu yeniden hatırlayan insan aklı aynı değildir. İnsan aklı değişmiş, gelişmiş ve kavramları yeniden tanımlama imkânı elde etmiştir. Tanrı insan aklına göre yeniden ortaya çıkmıştır ve amacı insanlardan intikam almaktır. Bu dönem Tanrının intikam dönemi olacaktır (Kepel, 1992). Dinin bu yükselişi, kendisiyle birlikte canlanan bazı olguları da yeniden üretmiştir, örneğin

yerel milliyetçilikler bunun ilk örneğidir. Özellikle ulus-devletin oluşum süreçleriyle birlikte ortaya çıkan ulusal kimlik anlayışı, dinle ilgili aidiyetten biyolojik/teritoryal bir aidiyete geçiş yaşamıştır; bir ideoloji olarak milliyetçilik de bu aidiyet üzerine inşa edilmiştir (Arslan, 2012: 134). Veya modernleşme gereği öldürülmüş ya da bastırılmış olan din gibi yerel milliyetçilikler de tarih sahnesine yeniden dönmektedir. Bu geri dönüşler toplamda modernlik sürecindeki yeni bir aşamanın habercisi olarak anlaşılabilir. Bu bağlamda din ulus-devletlerin güç kaybetmesinin sonucunda gelişme kaydeden başka hareketler gibi bir kimlik arayışına karşılık gelebilmektedir. Bu durum da, dine, ulus-devlette oluşan yeni boşlukları dolduran bir işlev verecektir. Din, postmodern dönemde bu işlevi yerine getirebilmek için kendisini yeniden tanımlamak zorunda kalabilir⁷⁴. İlahi dinler bu açıdan pek açık vermeseler de, din kavramının içeriği değiştiğinde dinlerin de içeriği değişebilmektedir.

Din, postmodern dünyanın aynı zamanda en popüler kavramı haline geldiği takdirde, gündelik hayat uzantıları dini farkında olmadan değiştirip dönüştürebilmektedirler. Dinin, gündelik hayata uygun yeniden tanımlanması, onu erişilebilir bir konuma da yükseltmektedir. ***İsteyen herkes dindardır, dine inanmak sadece Tanrıya inanmak da değildir***⁷⁵; postmodern dönemin akli modern akli reddettiği için mutlaka bir Tanrı arayışına girmez, önemli olan insandır, merkez insanın kendisidir. Yani postmodernizm düşüncede “hiçbir iddiacı bir başka iddiacıya karşı kendi doğruluk görüşünü dayatmaz. İkinci olarak, birçok postmodern rakip yorumlar arasında seçim yapmanın olanaksız olduğu dil oyununa başvurur. Üçüncü olarak, ahlaksal ve siyasi soruları doğruluk ve yalan alanından olabildiğince uzağa taşıyarak siyasetin estetikleştirilmesi söz konusudur” (Tekin, 2014: 566). İddiacı olmayan bu yaklaşım, dindar olmayı da muhakkak bir Tanrıya bağlamaz ve ayrıca dini, yeniden tanımlanan bir sosyal değer olarak kabul eder. Kürtlerin modernleşmesini her ne kadar merkez-çevre ve bütünleşme teorileriyle izah etmeye çalışsak da, din ile alakalı olarak BDP’nin izlediği politikayı, postmodernizmin yeniden dönüştürücü perspektifinde ele alabiliriz. Çünkü Öcalan’a göre, din, sosyalleşmesi gereken bir değerdir ve tartışmalar bunun üstüne yapılmıştır (Öcalan, 2009: 208). Demokratik İslam Kongresi’nde, Öcalan’ın ifadeleri de buna yöneliktir. Öcalan, girişte şu ifadeleri kullanmıştır: “Mümin Kardeşlerim; İslam gerçekten din

adına söylenebilecek en son evrenselliği temsil etmektedir. Hem dili hem de felsefesi sayesinde önemli bir evrensellik kazanmıştır. Bundan kuşku yok. Ama çok önemli bulduğum bu aynı felsefenin dini yeni İslam’ın bir de “tekil” kavramı itibariyle ifade ettikleri ve yaşamsallaştırdıkları gerçekliği vardır. Evrensel yan kendini “Allahın birliği” olarak güçlü ifade ederken muazzam bir külliyata kavuştururken bunun üzerinden inşa edildiği “tekiller” üzerinde aynı önemle durulmamış çok sayıda eksik yanlış çatışmacı yorum ve uygulamalara tabi kılınmış, olurlarına bırakılmıştır. Temel görevlerimizin başında mekâna ve zamana bağlı olmayan Allah’ın nasları kadar önce oluşturulan tekil nasları da aynı sorumluluk ve yetkinlikle ele almalı ve haklarını teslim etmeliyiz. Bilimsel ifade ile söylersem; genel ilkelerin somut uygulanışını adil ve özgürce başarmalıyız. Daha somut olarak genelde tüm canlılara özelde insana özgü topluluklara İslam evrenselliğinin özünde yatan adil ve özgürce yaklaşımları uygulamalıyız. Kul hakkı yememek ve karıncayı ezmemekle dile getirilen budur”⁷⁶. İslam’ın bilimsel bir dille izahat çabası, modern dönemden kalan bir yöntemdir ve Müslümanlar, İslam ile alakalı olan hakikatlerin çoğunun modern dönemin aklıyla açıklanamayacağını bilmektedirler⁷⁷. Çünkü batının argümanlarını kabul etmek ve ona şartlanmak, ilk aşamada zaten bir kopuşu ortaya koymaktadır. Netice itibariyle her ideolojinin, dünya görüşünün ya da bir dinin kendine özgü bir hayat anlayışı, varlığa bakışı ve hermeneutiği vardır (Can, 2013: 126).

Bu tanımlamalar bir anlamda hakikatin ne olduğunu sorgulamak demektir, İslam ile alakalı olarak yapılan sorgulama da ise sorun daha da büyüyecektir. Çünkü insanoğlu bu anlamda değişmeyenlerin, değişebilirliğini sorgulayacaktır. Öcalan’ın ifadesiyle “Kısacası insan kendisi olmaya doğru gelişip güçlenir; kendisine duyduğu güven artar. Doğayla mücadelesinde deneyim kazanır. Böylelikle dinden felsefeye bir iniş ve felsefeden politikaya bir sıçrayış başlar” (Öcalan, 2014b: 11). Kişinin kendi doğasına dönüşü postmodernizmin temel getirilerinden biridir ama bu dönüş, cennetten çıplak çıkmak gibi değildir, aksine belli bir birikimle yeni bir alana geçişi ifade edebilir. Bu geçişin insan doğasına vurgusu ne kadar meşru ise insanın zihni birikimi ile yeni döneminde nelerle karşılaşacağını kestirebilmesi de o kadar meşru sayılmalıdır. Bu açıdan postmodernizm bize yabancı olan bir şeyi değil aksine unutulmuşlukları yeniden hatırlatmakla yetkili olacaktır.

Postmodernizmin din ile alakalı olarak sorunsallaştırdığı alan bu anlamda daha çok siyasi ve kültürel boyutta kalacaktır çünkü din ile yapılan eleştiriler ya da tek İlah ile alakalı bir yoksayma mevcut değildir. “Postmodern dönemde daha çok bireysel ve alternatif din formlarının yükselişi söz konusu olmuştur” (Wenzel, 2012: 289). Bu yükselişler “hakikat” anlamındaki devamlılığa bir dur demeden başka bir şey değildir, çünkü hakikat artık tek değildir, genel-geçerlik iddiası taşıyan önermeler reddedilmiştir, gerçekler karmaşıktır, tek bir doğru yoktur ve mutlak değer anlayışı yerine yoruma açık seçenekler önem kazanmıştır (Çağlar, 2008: 372). Hakikatlerin bu anlamdaki yorumlanması da modern dönemin son argümanlarını da eritmiştir. “Postmodernizm sekülerleşmeye ve geleneksel dindarlıkta bir düşüşe yol açtı. Modernite, akıl uğruna gelenek ve inancın istibdadını reddetmesine karşın, postmodernizm bizzat hakikati reddeder. Sekülerleşme postmodernizmin çok açık bir uzantısıdır. İlk sekülerleşme teorileri teknik açıdan hatalı olmalarına rağmen, şüphesiz ana dini akımlara ve geleneksel inançlara katılımdaki düşüşü ve kamusal alanda dinin gerilemesini tahmin etmede isabet kaydettiler. Gerçekten de literatür, geçen yarım yüzyılda ana dini akımda bir gerilemenin olduğunu göstermektedir” (Wenzel, 2012: 287). Kişi, tekil dini akımın etkisinden kurtulup, çoğul (Tanrısız) dini akımlara yönelmektedir. Böylece birey, zihin anlamında da bir özerklik elde etmektedir. Bireyi de özerk yapan şey, kendi davranışlarının iyi veya kötü sonuçlarından kendisinin sorumlu olduğunu kabullenmesidir (Köroğlu, 2013: 445). Toplumsal özerklik, tüm toplumsal kurumların ne kadar saygı değer ve ne kadar eski olurlarsa olsunlar yine de eleştiri ve değerlendirmeye açık olması, kusursuzluğu iddia edilen ideal bir toplum modeli içine hapis olmanın her zaman reddedilmesi anlamına gelir (Bauman, 2000: 90-91).

BDP’nin toplumsal açıdan Kürt zihni içerisinde kurmaya çalıştığı özerklik tam da böylesine bir gelişme içermektedir. Dinin sosyal bir değer olduğu ve bu değer de hayatın bir parçası olduğu söylemiyle hareket edilerek, bu söylemin zaman içinde değişebileceği de ifade edilebilmektedir. Dinin, nasıl sekülerleşeceğinin cevabı da işte bu ifadede yatmaktadır. Postmodern din şöyle el değiştirir: “Artık insanlar Modernite dinlerinin sınırlarını dikkate almak zorunda değiller. Bu tavır, postmodernizmin meta söylemleri reddetmesine de uygundur. Günümüzde inanç sistemleri parçalı bir hayat olarak görülür. Eskiden insanlar nasıl

uyarım derken, bugün nasıl seçerim sorusunu sormaktadırlar. Din, giderek dini bağılıktan çok dini tüketime dönüşmüştür. Din tüketicileri, kendilerine uygun anlamı ve doyumu bulmak için bir dinden ötekine dolaşan arayıcılarıdır. Bu durum şu sloganın özetlediği bir harekettir; dindar değilim ama maneviyatım oldukça güçlüdür” (Wenzel, 2012: 290-291). Postmodernizmin bu önemli söylemi, aynı zamanda oluşturulmak istenen bir iktidar söylemidir. Bu söylem, bizim bildiğimiz anlamda Foucault’cu bir söylemden ziyade, postmodernizmin dillendirdiği ve yeniden ürettiği bir iktidar ilişkisidir. Foucault’ya göre önemli olan iktidarın kendisinden ziyade kurduğu ve devam ettirdiği ilişkilerdir (West, 1998). Söylem ve iktidar arasındaki bu ilişki biçimlerine (Güneş, 2013: 61) yeniden baktığımızda, postmodernizmin, modern dönemi eleştirdiği ama ona benzer bir yol izlediğini görebilmekteyiz. Sadece iktidarın mekanizmaları değişmiştir, iktidarı üreten ve ilişkileri belirleyen değişmiştir ama iktidar yine de söylemini üretmektedir. Postmodernizmin “kalbim temiz ya da maneviyatım oldukça güçlü” söylemleri sonuç olarak dinin çok merkezliliğe geçişini ve yeniden yorumlanışını ortaya koyan bir iktidar söylemi ve ilişkisinden başka bir şey değildir.

4.3.1. Gülen Hareketi’ne Bakış

İktidar ve din arasındaki ilişkiyi izah etmeden önce kısa bir biçimde Gülen hareketine değinmek faydalı olacaktır, çünkü Doğu ve Güneydoğu’da en etkili hareketlerden biri olan Gülen hareketi BDP için ciddi bir karşıtlık oluşturmakta ve eğittiği kesimi BDP’den uzaklaştırmaktadır. Topal, Gülen hareketinin dindarlık yaklaşımını şöyle değerlendirmiştir “Gülen’in dindarlık anlayışı da laikliği bir yönetim biçimi olarak değil, bir yaşam tarzı olarak tehdit eden bir dindarlık anlayışıdır. Tehditten kasıt, burada mevcut laik yaşam tarzına bir alternatif oluşturmasıdır, yoksa başkalarının hâlihazırda benimsediği yaşam tarzını yok etmek değildir. Gülen’in genel dünya görüşü pozitif eylem üzerine kurulu olduğu için, onun gösterdiği hedef kötü olan bir şeyi doğrudan yıkmaktan ziyade, ondan daha iyi bir alternatif inşa ederek insanları bu alternatife çekme, yani tebliğ ve temsil üzerinedir. Dolayısıyla, bir şeyi yıkan insan ideal dindarlıktan uzaktır. Gülen’in dindarlık algısı aksiyon ve pozitif eylem üzerine odaklanır” (Topal, 2014: 2-3). Bu anlamda Gülen, gençlerin Kuran kursları yerine kendi okullarına yönlendirilmesini tavsiye etmektedir

(Bulaç, 2008: 292). Gülen için eğitim, ilk elden akla gelen kavramlardan biridir ve kendi iddialarına göre Kafkasya, Moğolistan, Arnavutluk, Macaristan, Hırvatistan, Polonya, Çek Cumhuriyeti, İsviçre, Rusya, Gürcistan, Amerika, Kanada, Vietnam, Kamboçya, Taylan, Endonezya, Papua Yeni Gine, Avustralya, Yeni Zelanda, Malezya, Burma, Tayvan, Buryat, Pakistan, Afganistan, Güney Kore, Filipinler, Kuzey Irak, Tanzania, Mozambik, Güney Afrika, vb. gibi dünyanın her yerinde ilk ve orta öğretim düzeyinde okulları vardır⁷⁸ (Efe, 2013: 298). Yeni nesil demek, hem kendisinden sonrakilere oluşturulacak *toplumsal bilinci* aktaracak, hem de bu bilincin devamlılığını sağlayacak potansiyeli de içinde taşıyan yeni bir toplum demektir. Dolayısıyla, ideal bir topluma ulaşmak için fertlerin *vazifelerle* donatılmaları gerekmektedir (Çobanoğlu, 2014). Ve “Gülen, din müntesiplerinin arasında gelecekte vuku bulabilecek çatışmaları önlemek için dinlerarası işbirliği ve diyalogu kullanmaktadır” (Sarıtoprak, 2005). Gülen hareketinin bu yönü, Gülen dışında örgütlenmek isteyenler için oldukça zor bir muhalefettir.

Lakin BDP Siyaset Okullarında işlenen konular biraz daha farklı bir perspektif sunmaktadır. Özellikle Öcalan’ın çalışmalarında din ile alakalı olarak oldukça somut ve anlaşılır bir biçimde referanslar somut olgulara gönderme yapmaktadır. Din, Öcalan’a göre “insan türünün doğayla karşılaşmasında ilk girdiği düşünce ve ruhsal gelişme biçimidir. Doğayla temasın, düşünce ile temasın, evrenle temasın ilk insanımızda olduğu biçimdir” (Öcalan, 2014d: 16-17). Dini somutlaştıran öğelerle birlikte Gülen hareketini açıklamak da yine belirli somut kavramları içerecektir. Siyaset akademilerindeki genel kanıyı Şahin kitabındaki ifadelerle özetler gibidir: “Fethullahçılık birçok tarikatın çıkışındaki gibi toplumsal bir ihtiyaçtan ya da kurulu düzenin İslami yorumuna karşılık muhalefetten doğmamıştır. Aksine hocaefendi uluslararası sermaye çevrelerinin ve onun işbirlikçisi olan oligarşik iktidar güçlerinin, özellikle de asker ve sivil bürokrasinin vesayeti altında kendisine verilen görevleri yerine getirmektedir. Hocaefendiye CIA ve MİT gibi kurumlar destek vermektedir” (Şahin, 2013: 185-189).

“Gülen, Küçük Dünyam isimli kitabında babasının Kürt olduğunu söylemiştir fakat bunun amacı, Kürtleri ‘ben de sizdenim’ diyerek kandırmaktır. Gülen camilerde verdiği vaazlarda askere darbe çağrısı yapmaktadır: ‘istihbarat duysun, emniyet duysun, asker duysun, başbakan duysun, riyaset-i cumhuriyet duysun;

polise, askere kurşun sıkan bu hainlere mahkemelerde gereken ceza verilmezse ne devlet kalır ne millet; bu nasıl iştir? Türkiye’de devlet yok mu, noldu askere? Polisler nerede?” (Şahin, 2013: 191). “Doğu ve Güney Doğu, devlet tarafından Fethullah Gülen’e havalae edilmiştir” (Şahin, 2013: 201). İşte BDP gençliğin, KCK gençliğin ve siyaset akademilerinin genel muhtevası bu söylemlerden oluşmaktadır. Gülen hareketinin, her ne kadar ilk dönem de olmasa da izlediği eğitim politikası vesilesiyle yakın zamandan itibaren Kürt sorununun tam ortasında yer almakta ve bölgede çözüm adına çaba harcadığı görülmektedir. Gülen hareketinin dindar olma tarafı ise hem PKK’nın hem de KCK’nın en çok öfkелendiği alandır. Gelecek neslin dindar yetişmesi hem PKK’nın hem de PKK sempatzanlarının hem de radikal Kürt hareketi içinde yer alan herkesin yegane korkusudur. Rahatsızlığın diğer bir sebebi ise Said Nursi’nin Kürt bir alim olarak bu hareket içinde önemli bir referans noktası olmasıdır. Kürtlerin geçmişi din ile yoğrulmuşken ve yaşadığı bölgelerde medrese eğitimi alan alimlerin çoğunun Kürt olduğu bilinirken⁷⁹, dinden uzak bir gençliğin yetişmesini arzu eden yapıların, genç nesillerin Said Nursi’yi tanımlarına karşı çıkmalarını anlamak aslında çok kolay, çünkü seküler gençlik fırtına gençliğini besleyen tek kaynaktır, din ise bu fırtınayı dindirecek tek güçtür, çünkü dindar nesil, bölge ile alakalı sorunlara milliyetçi eksende değil İslami hassasiyet ile bakmaktadır.

Bu perspektiflerden bakıldığında Fethullah Gülen hareketi çözümün odak noktasını belirlemiş ve yıllardır bu odak noktadan hareket ediyor görünmektedir. Bu odak nokta ise “eğitim”dir. Çünkü Said Nursi’nin belirttiği gibi savaşılanacak üç kötülükten biri olan cehalet, eğitim ile engellenmekte ve gençler bilinçlendirilmekte, böylece yapılacak hatalar telafi edilmektedir. Hatta Roj TV’nin, Gülen hareketinin yapmış olduğu eğitim hizmetlerini bir sömürü bilinci olarak göstermesinin en önemli nedeni de budur. Kutsal olanın (metinlerin, ayetlerin, vb.) modernlikle birlikte ulema zincirinin yerine birçok kişi tarafından yeniden okunup yorumlanması, o kutsal olanın daha önce belirlenmiş yorumları (Özden, 2012: 137) üzerinde çarpıcı etkiler yapmaktadır. Gerçeğin böylece var-mış gibi görünmesi ya da gösterilme çabası ciddi bir simülasyondur (Baudrillard, 2008: 14-15). Böylece gerçeğe/kutsala benzeyen bir yapay gerçeklik/kutsallık inşa edilmektedir (Özden, 2012).

Kürtlerin modernleşmesini hem teorik hem de pratikte ifade eden BDP ile birlikte bu yeni simülasyonları/yorumlar artacak ve kutsal olanın Tanrısal değil

dünyevi olanı için seküler bir dil kullanılacaktır. Böylece insan eliyle kutsallaştırılan insan eliyle dünyevileştirilecektir. Din ile alakalı olan yorumlarda ise dinin geçmişten gelen gücünün modern toplumda kaybedildiği görülecektir, çünkü toplumda farklılaşma artacaktır. “Bu süreç, dinin mutlak yorumlayan olma özelliğini kaybedip modern toplumlarda ortaya çıkan diğer sosyal kurumlar gibi sıradan yorumlanan kurumlardan biri haline gelmesiyle sonuçlanacaktır” (Ataman, 2014: 39). Yani kutsal öte dünyada değil bu dünyada aranacaktır (Özden, 2012: 13), çünkü onu vareden öte dünyanın sakinleri değil bu dünyanın sakinleridir. Bu yorumlama ise İslam’ı sekülerleştirme çabasıdır. Peki, İslam, Hristiyanlık gibi seküler bir hal alabilir mi? Tabi ki hayır, çünkü Hristiyanlık’ın kutsal kitabının yazımı zaten seküler bir başlangıca dayanmaktadır ama aynı durum, Kur’an için geçerli değildir. O halde yapılan İslam’ın sekülerleşmesi değil, İslamvari bir inanış biçiminin meşruiyet çabaları olarak algılanmalıdır. İşte bu yüzden bugüne kadar, radikal Kürt hareketi tarafından dindarlara karşı bir hoşnutsuzluk zaten mevcuttu, İslam’ın özü değişmiyordu ve değiştirilemiyordu ve bu yüzden dindar bir gençliğin yetişmesi ve kendilerinin sürekli taraftar kaybediyor olmaları, radikal hareketlerin hoşuna gitmemeye başladı. Çünkü Müslümanlık, insanları bir arada tutan cemaatsel bir yapıyı barındırıyordu ve cemaat demek, araya nifak sokmamakla eş değer bir yapıya sahiptir.

Siyaset okullarında bu durumun karşılığı güçlü bir biçimde ifade edilmekte ve Gülen hareketinin, AK Parti’nin uzantısı olduğu ifade edilmektedir. Siyaset okullarındaki söyleme göre, bu hareket bir devlet hareketidir ve Hanefiliği temsil etmektedir, bu yüzden Kürtlerle arasında mesafe olmalıdır; Fakat Gülen hareketi planlı bir projedir ve kökeninde Türklük vardır. Gülen hareketinin özellikle 17 Aralık 2013 olaylarından sonra güç kaybetmesi, devlet desteğinden mahrum kalması ve insanlar tarafından farklı tanımlanması, bölgedeki hâkimiyetini kaybetmesine ve bu boşluğun yerinin özellikle de BDP/KCK gibi yapılara bırakılmasına sebep olmuştur. BDP’nin son dönemlerde özellikle bölgede güç kazanmasının önemli sebepleri arasında bu olgu da mevcuttur.

4.4. BDP ve Din İlişkisi

Zizek, “Demokrasiden Tanrısal Şiddete” başlıklı makalesine şöyle başlar: “İdeolojileri geride bıraktığını iddia eden günümüzde ideoloji, hiç olmadığı kadar bir

mücadele alanı durumundadır” (Zizek, 2013: 37). Makalenin girişindeki bu cümleden sonra Martin Luther King’e vurgu yapan Zizek, King’in peşinden gitmenin, popüler yoldan değil popüler olmayan yoldan gitmek olduğunu dile getirir ve ekler “bugün beyazlar ve siyahlar arasındaki eşitlik Amerika rüyasının bir parçası olarak yüceltiliyor, kanıtlanmaya muhtaç olmayan bariz bir siyasal-etik aksiyom olarak algılanıyor” (Zizek, 2013: 37). Siyah ve beyaz ayrımının King üzerinden anlatılmaya çalışılması, Kürt sorununun da Öcalan üzerinden anlatılmaya çalışılmasına benzerlik göstermektedir. Buradaki tek fark, siyah ve beyaz ayrımının King üzerinden anlatılması bir siyasal-etik aksiyom olarak algılanmaktayken, BDP’de Kürtlerin eşitlikçi rüyasını Öcalan ile birlikte yürütmeye çalışmakta ve bu siyasal-etik aksiyomun algılanmasından ziyade bu aksiyomun ta kendisi olmasıdır. Bu yeni tanımlama kodları yeni aksiyomları oluşturmakta ve bu önermeler karşılığını Öcalan’da bulmaktadır. Bu önermelerin dinsel boyutu herkesi bir arada tutacak mıdır sorusunu sorduğumuzda alacağımız cevap büyük ihtimalle hayır olacaktır ama böylesine bir gerekliliğin mevcut olmaması onun olmayacağı anlamına da gelmeyecektir; yeni kodlar mevcut değilse Platon’da ve Voltaire’de olduğu gibi yaratılmalıdır (Ataman, 2014: 22). Bu anlamda Öcalan’ı takip etmek eski olanı değil yeni ve popüler olanı takip etmekle eş değerli tutulacaktır. Peki, bu yeni tanımlama nasıl olacaktır? Şöyle ki: “Günümüzde televizyon vaizleri, seküler eğitim görmüş yeni Müslüman aydınlar ve hükümetin görevlendirdiği Müslüman danışmanlar, klasik tip eğitim görmüş din âlimleri ile halkı etkilemek konusunda boy ölçüşmektedirler. Rekabet sadece yandaşları harekete geçirmek için değil, aynı zamanda İslam’ın nasıl tanımlanacağı ve Tanrı’nın kanununun nasıl hayata geçirileceği üzeredir” (Hefner, 2012: 260).

BDP’ye göre İslam, diğer ideolojik aygıtlar ve araçlar gibi devlet tarafından kullanılmıştır ama BDP’nin Tüzük İşleyişi bölümündeki ifadeler BDP’nin izahatlarında BDP’nin de bu kullanımdan pay aldığını göstermektedir. BDP, bu kısımda şöyle bir benzetme yapmıştır: “(...) her türlü baskının köleliğinin, kötülüğünün sınıf ayrışmasının, sömürü ve zorun temel aracı olan devlet denilen Leviathan canavarının oluşum biçimi ve özü anti-demokratiktir. Tarihsel açıdan en çarpıcı ifadesini Nemrut, Firavun ve Ebu Cehil düzeninde bulur. Devletli uygarlığın yarattığı tüm örgütlenme ve yönetim biçimleri de Firavun, Nemrut ve Ebu Cehil düzeninin bir

yansımasıdır” (BDP, 2012: 11-12). Kendi Tüzük İşleyişi ve Yönetim anlayışında devlet değerinin öneminin olmadığı İslami örneklerle anlatan BDP, dinin farklı kesimler tarafından siyasete alet edilmesini de kıyasıya eleştirmektedir. BDP’ye göre “İslam dini artık Allah’a kendini teslim etme anlamını kaybetmiş, çevreyi anlamak ve anlamlandırmak için değil geniş bir dünya içine entegre olmak için kullanılmıştır; “böylece İslam’a bir toplum pekiştiricisi, yeni teşekkül eden milli devlet sınırları içinde ve dünya devletleri alışverişinde bir yer ve kimlik belirleyicisi görevleri yüklenmiştir” (Mardin, 1993: 20), ve yine BDP’ye göre şimdi de bunu AK Parti yapmaktadır.

Mardin’e göre ise AK Parti, Kemalizmin zaferidir; Kemalizm ilmiyeleri ortadan kaldırarak dinde tekelliliği kaldırdı ve AK Parti gibi farklı dindarların söz söyleyebilmelerine imkan tanımıştır (Mardin, 2011: 225). Kemalist modernleşme projesi ancak dinin kontrol edilmesi ile hayat bulacaktır (Davison, 1998). Bu anlamda din, aracı edilerek elde edilen makam, mevki ve ekonomik kazançlar bir takiyedir. Aykaç’ın, Demokratik İslam Kongresi ile alakalı olarak şu ifadeleri oldukça önemlidir: “Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed tarihsel süreçte her daim iktidar malzemesi haline gelen dinleri özüne dönüştürmeye çalıştı. Mal mülk, makam mevki aşkıyla dini ayaklarının altına alanlar, yani Kur’an’ın deyimiyle ‘dinlerini küçük bir ücret karşılığı satanlar’ tarafından dinin esas öğretisi her daim yok edilmiştir. Bütün peygamberler, iktidara, güce, mal biriktirmeye, makam aşkına, zulme, eşitsizliğe karşı gönderilmiş ama insanoğlu ya peygamberlerini öldürmüş ya da ölmelerini bekleyerek ilk fırsatta geriye dönmüştür. İşte bu gerçekleri gün yüzüne çıkarabilmek için, dini yozlaştıran, katliamcı, bozguncu güçlerin dini kullanarak kan kusturdukları izlenimi silip atmak için, devletin din eliyle dayatıldığı faşist din kurumlarına, cemaatleştikçe zenginleşen şeyhlere, hocaefendilere karşı bir alternatif yaratabilmek için, Ortadoğu’da demokratikleşmenin tek şartının İslam’da bir aydınlanma çağı gereksinimi olduğunu bildiğimiz için Demokratik İslam Konferansı hayati bir önem taşımaktadır. İnşallah ciddiyetle ve ehemmiyetle acilen ele alınır ve başarılı bir şekilde kurumsallaşmaya gidilir. Alevilerin, Sünnilerin, Êzidîlerin, Ermenilerin, Süryanilerin, Keldanilerin, Yahudilerin, Rumların eşit bir şekilde yönetimde bulunduğu, Diyanet İşleri Başkanlığı’na alternatif bir yapı ortaya çıkmalı. Sünni İslam’ın diktası yerine, bütün dinlerin ve mezheplerin eşitçe yaşanması,

örgütlenmesi ve özgürce kendi topraklarında yaşam bulması önündeki engeller kaldırılmalı. Ve umarım, bu konferans, Ortadoğu coğrafyasına bir ilham kaynağı olacak ve hoşgörüyü, sevgiyi, eşitliği ve özgürlüğü karanlıklar içinde kalmış bu topraklara güneş gibi doğuracaktır”⁸⁰.

“Yozlaştırılan İslam” ifadesi özellikle BDP tarafından bolca kullanılan bir malzemedir ve BDP, böyle bir İslam’ın, siyasi olmaktan öteye gidemeyeceğini ileri sürmüştür. Geçmiş dönemlerde gündemde olan “sivil Cumalar” da, İslam’ın özüne dönüş ile alakalı olarak atılan adımlardan sayılmakta⁸¹, sivil Cuma’nın siyasi mesajları Diyanet’in Türkçü(!) mesajlarına karşın BDP’nin Kürtçü mesajlarını içermekte ve devlet tarafından idare edilen dinin doğru din olmadığı vurgusu yapılmıştır (Koyuncu, 2014: 226-229). Aslında burada çelişik olan durum şudur; BDP bir yandan postmodernizmin getirdiği yerel söylemlerle siyaset yapmaya çalışmaktadır diğer yandan ise modern dönemin argümanlarıyla bu siyaseti devam ettirmektedir. BDP’nin postmodernizmin getirdiği siyaset üslubu özellikle kimlik oluşturulmasından öteye gidememektedir. Kürtçe ile yapılan değerlendirmeler, BDP’nin yerel dillerin kullanılmasının artık zorunlu olduğu politikasını desteklerken; din ve kadın ile alakalı yaşadığı değişimler modern dönemde yaşanması gereken evirilmelerdir. Bu evirilmeler, “geçmişte dini doktrini yeniden formüle ederek modernite ile uzlaştırmak için kabul edilebilir bir formül bulamaması ve milliyetçi devrimin, dini inanış dışında siyasi kimlik ve bağlılık temeline dayalı bir ulus-devlet kuramaması, geleneği şekillendirip yeniden yoğurabilecek” (Vatikiotis, 1998: 61) siyasi liderlerin oluşumuna ihtiyaç doğurmuştur ve bu lider de Öcalan’dır.

Postmodern zamanlama, Öcalan için tarihi bir fırsat sunmuştur. Nasıl ki PKK’nın kurulduğu ilk dönemlerde sol devlet ile kavgalı olduğu için PKK bu yolu izlemişse bugün de toplumsal hafızanın değişmesi ya da değiştirilmesi için şartlar oldukça müsaittir. “Postmodernist bir siyaset ve siyasal kültür, modern siyasetten, onun öngörü kabiliyetinden, onun tekdüzeliğinden, geleneksel sadakatten, bürokrasiden, disiplinden, otoriteden ve mekanik çalışmadan hoşnutsuzluğu yansıtır. Farklılığı, düzenin bozulmasını ve yeniden düzenlemeyi, öngörülmezliği, özgürlüğü, meşruiyetsizliği ve güvensizliği, gücü ve doğallığı yansıtan bir siyasetin ortaya çıkmakta olduğunu vurgular” (Çağlar, 2008: 379). Postmodern düşünürler farklılığa, çoğulculuğa ve heterojenliğe vurgu yaparken, kimlik ve yerellik gibi sorunları tekrar

gündeme getirirler. Bu da alternatif modelleri ortaya çıkarır. Radikal demokrasi ve müzakereci demokrasi gibi yeni modeller bu tür arayışlar sonucu ortaya çıkmıştır. Kadın bölümünde tartıştığımız gibi BDP’de radikal demokrasi anlayışının bir sonucudur. Postmodernist düşünürler bir anlamda ulusun hayali olduğunu savından yola çıkarak ulusallık kavramına karşı çıkmaktadırlar. Etnik ve dinsel kimliklere dayalı cemaatçilik yaklaşımı ulus toplumun ve devletin reddidir. Lakin ulus devletin reddi, onun getirdiği inanç konusunda da kendisini gösterirse normal karşılanabilir ama BDP’nin, din ile alakalı olarak yaptığı çalışmalar kendi geçmişlerinin bir parçasıdır. Yani, BDP, sınırları içinde siyaset yaptığı devletin reddettiği dini akımı dışlamaktadır. Böylece din bir “yumuşak ideoloji” ya da dünya görüşü olarak anılmaktadır. Böyle olduğu zaman da “din mensuplarından yerine getirmelerini istedikleri ibadetler yanında insanlara kimlik verdiklerini, davranış, kural ve normlarını oluşturarak ne zaman ve nasıl hareket edileceğini ya da edilmesi gerektiğini düzenlediklerini görebiliriz. Dolayısıyla din, “toplum içinde yaşayan insanın eylem ve davranışları için bir kriter koyuyorsa siyasetin bunun dışında kalması mümkün değildir” (Köktaş, 1997: 40). Bu da ulus-devlet mantığıyla aynıdır ve BDP’nin sadece kimlik savunusunda dile getirdiği postmodern eleştiriler, bu alanda geçerli değildir. Her ne kadar dinde çoğulcu bir yaklaşım⁸² benimsense de ihtiyaca göre bir din üretmek imkânsızdır, çünkü milyonlarca dinden bahsedilmek zorunda kalınacaktır. Bu ise Marx’ın ütopyasından farklı değildir, çünkü bu durumun ne sosyal bilimlerde ne de hayatta bir karşılığı yoktur.

Postmodernizm bu anlamda aydınlanma dönemi düşüncesini de mağlup etmiştir, çünkü aydınlanma din ile alakalı olan gerçekliklerin ortadan kaldırılmasını öngörmekteydi. Bu öngörü, kilisenin artık dünya işlerine bulaşmaması sonucunu doğurmuştur. Ama İslam’da “itikadı yorumlayacak veya inananlarla Allah arasında aracılık yapacak bir ruhban sınıfı hiç olmamıştır” (Vatikiotis, 1998: 97) ve bu yüzden din, insanların hayatına bir müdahale aracı haline getirilmemiştir. Bilakis, İslam dini erken cumhuriyetin eziyetine uğramış ve müdahale görmüştür. Batılı anlamda yaşanmak istenen sekülerleşme, bizi İslam’ın toplumdan silinmesine dayanmaktadır. Kürtlerin de dahil edildiği bu eziyet silsilesine Said Nursi ya da Şeyh Said gibi isimlerde katılmıştır. Yani, bugün sosyal bir değer haline getirilmek istenen İslam, zulmü Kürtlerle birlikte yaşamıştır (Aras, 2009: 47-75). Kürtlerin yaşadığı

erken modernleşme döneminde, sekülerleşme adına üzerinde durulacak tek bir nokta kaldı geriye, o da bilimin din ile uyuşmamasıdır. Dinî öğretiler, biliminkilere aykırıdır. Oysa bilimsel öğretiler son derece saygınlık kazanmıştır. Bilimsel öğretiler çağdaş teknolojinin, dolayısıyla çağdaş ekonominin temelini oluşturmaktadırlar. Dinî inancın geriye çekilmesi de bu yüzdendir. Bilimin saygınlığı arttıkça, dinin saygınlığı azalabilir. Lakin Kürtlerin bilimselleşme iddiası teorikte mümkün görünse de pratikte mümkün görünmemektedir. Kürtler ile teorik düşüncüyü bir arada alacaksa bunun kaynağının Öcalan olduğunu rahatça söyleyebiliriz.

Öcalan ise bilim hakkında şunları ifade etmiştir: “Descartes”in köklü bir dönüşüm için büyük bir Şüphencilik hastalığını yaşadığı, her şeyden şüphe ettiği, bunun sonucunda “Düşünüyorum, o halde varım” yargısına sığındığı meşhurdur. Bacon”ların, nesnellik için büyük özen gösterdikleri iyi bilinir. Birincisi bireyin bağımsız düşünebilmesine kapıyı aralarken, ikinciler nesne hakkında bireyin dilediği gibi tasarrufta bulunabilmesine kapıyı aralar. Bilimsel yöntemde nesnellik kavramını yeniden ve çok derinlikli olarak yorumlamak gerekir. Analitik düşünce dışında, insan bedeni de dahil, tüm doğanın (canlı ve cansız) nesne olarak tanımlanması, esasta kapitalizmin doğayı ve toplumu sömürsünde ve tahakküm altına almasında kilit bir işleve sahiptir. Özne ve nesne ayrımını derinleştirmeden ve büyük bir meşruiyete kavuşturmadan, yeniçağa ilişkin zihniyet dönüşümü sağlanamaz. Özne analitik düşüncenin en meşru geçerli faktörü iken, nesne de üzerinde her tür spekülasyonun yapılabileceği maddi öğedir. Diğer bir deyişle objektiviteyi temsil etmektedir. Bu ayrım uğruna büyük kavgalar verilmiştir. Kiliseyle bilimin kavgasını salt doğruluk hakkında bir çekişme olarak görmemek gerekir. Bu kavganın altında büyük toplumsal mücadeleler söz konusudur; bir anlamıyla ahlak yüklü eski toplumla ahlaki örtüden soyunmak isteyen çıplak kapitalist toplumun çekişmesi vardır. Mesele salt kilise ve bilim çekişmesi de değildir. Daha genelinde toplum vicdanının tüm tarihi boyunca muhafaza ettiği, istismarı ya-saklayan, lanetleyen ve günah sayan sistemle toplumu hiçbir yasadık, günah ve lanet tanımadan sömürüye ve tahakküme ardına kadar açmak isteyen kapitalist yeni toplumsal projenin çatışması söz konusudur. Nesnel yaklaşım bu projenin kilit kavramıdır” (Öcalan, 2014c 11). Öcalan’ın dile getirdiği bilimin nesnelleştirme iddiası, din için de geçerli olmuştur. Çünkü bilim nesnelleştiremediğini kabul etmemektedir. Bu Avrupa modernizminin

bir yansımasıdır, çünkü Avrupa modernitesi, “inanma ve yaşama tarzını, insanı tanımlama biçimini, toplumsal yapıyı, üretim ve tüketimini, yönetme ve yönetilme anlayışını mahiyet olarak değişikliğe uğratmış; tarihindeki tecrübe ve birikimle birlikte inandığı din olan Hristiyanlık da batılı insanların tahayyülünde nesneleşmekten kurtulamamıştır” (Arslan, 2012a: 110).

Avrupa’nın yaşadığı, Türkiye’nin sonradan yaşadığı ve Kürtlerin de yaşayacak gibi görüldüğü bu nesneleştirme/nesnelleştirme aşaması, dini belli bir süreliğine kenarda tutacak gibi görünmektedir; Yeniçağ’a geçişin de böyle olması muhtemeldir. Dünyanın büyüünün bozulması, din ve kilisenin kaybolmasına götürmemiş, aksine modern toplumda onların yer ve görevlerinin yorumunun değişmesine neden olmuştur. Bu sürecin, bütüncül (total) bir sekülerleşme veya din ve toplumun total bütünleşmesi olarak nitelenmesi mümkündür (Klavuz, 2002: 202). Din ve toplumun bütünleşmesi bu açıdan bakıldığında bir nesnelleştirme problemini de ortaya çıkarır. Öcalan’ın yeniçağa geçiş olarak nitelendirdiği bu teori, dinin yeniden yorumlanmasına ve her türlü giderinin olmasına gönderme yapmaktadır.

Tabi din ve laiklik arasındaki çekişmeden taraf olan BDP vekilleri de yok değildir. Altan Tan dinin, laiklik karşısındaki mutlak zaferinden yanayken⁸³, Aysel Tuğluk laiklikten yana bir tavır belirlemiştir. Yeni modernleşen ve merkez siyasetine dahil olmak isteyen Kürtler için Tuğluk’a göre PKK, laikliğin garantisidir. Çünkü Kürtler bir dönüşüm sürecinin eşiğindedirler. Laikleşme de “değerlerin ve dünya görüşlerinin tarihsel ve evrimci değişme çerçevesinde sürekli olarak ve açık uçlu bir şekilde değişime uğradığı sürecin adıdır” (El Attas, 2002: 31). Bu değişimin başarısı adına Tuğluk şunları ifade etmiştir: “Bölgede tarikatlar, radikal dinci gruplar oluşmamışsa, PKK ve Öcalan sayesinde. PKK laikliğin güvencesidir”⁸⁴. Aysel Tuğluk gibi bazı yazarlar da (*Hamit Bozarslan, Gülistan Gurbey, Ferhad İbrahim ve Mesut Yeğen*) Kürt milliyetçiliğini özü itibarıyla laik olduğunu belirtmişlerdir (Yavuz, 2011: 211). Bu bağlamda Kürt milliyetçiliği üç ana hatta incelenebilir, bunların ilki laik kesimdir ve “PKK’nın öncülük ettiği hareketi tanımlayan başlıca özellikler laik yönelimli, gelenekselcilik karşıtı olması ve derin dini ya da aşiret bağları olmayan, yeni şehirli ya da üniversite eğitimi almış Kürtler tarafından yoğun olarak desteklenmesidir”⁸⁵ (Yavuz, 2011: 211). Hâlbuki bölgede çözülen kan davalarında BDP vekilleri, yanlarına din adamlarını almayı da ihmal

etmemektedirler. PKK'nın, garanti verdiği bir yerden ne beklenebilir ki? Oldukça fazla acı çekmiş ailelerin çocuklarının dağa çıkıp eylem başlatması olarak algılanan PKK hareketi, sadece böylesine bir başlangıç mı içerir ya da neden harekette hiç dini öğeler yoktur? PKK'nın laikliğin garantisi olması, erken cumhuriyetteki silahlı güçlerin laikliğin garantisi olmasıyla eş değer değil midir? Neden her iki millette de değişim ya da dönüşümün baş aktörleri silahlı güçlerdir diye sormamız gerekebilir. BDP'nin, seküler siyaseti bunun bir sonucudur. Önce ordulaşan yapılar düzeni inşa etmeye çalışacak sonra sivil halk dizayn edilen toplum türüne tabi kılınacaktır. Maalesef, Ortadoğu kültürünün böylesi etkileri hala geçmiş değildir.

BDP'ye oy verenlerde böylesine bir tarihi geçmişe sahiptir. Hegel'in "tarihsiz toplumlar" tezi, halkın yerine, ifade ettiğimiz gibi güçlü olanın tarihini içermektedir ve Ortadoğu halkları bu türden bir tarihe sahiptir. Postmodernizmin işin içine dahil olması ve dönüştürücü gücü, zayıflayan ulus-devletleri, toplumların kendi tarihlerini yazmak istemeleri sonucunda daha da zayıflatmıştır. Hemen hemen bütün ulus-devlet yapılarında zaten varolan birçok etnik ve dinî altyapılar birleştirici bir ideolojinin zayıflamasıyla birlikte kendi yerel mensubiyetlerini daha fazla hissettirmekte, giderek bu mensubiyetlerle yetinen bir kimlik-inşa sürecine dalmaktadırlar. Son zamanlarda küreselleşme temalarıyla milliyetçi söylemleri yükselten temaların paradoksal olarak yan yana gitmesi büyük ölçüde bu nedenlerle açıklanabilmektedir. Bauman'a göre, modern insanın kafasını sürekli meşgul eden şey, bireysel kimlik üzerinde, bunun hiç bitmeyen inşası üzerinde ve yeniden inşâ için sürekli yürütülen yıkım üzerinde odaklanan belirsizliklerdir. Bu postmodern belirsizlikler ve kültürel baskılar bir yandan zirvedeneyimler/vecd arayışını yoğunlaştırırken öte yandan da bu arayışı dinsel ilgi ve kaygılardan koparmakta, bunu özelleştirmekte ve gereken hizmetlerin sağlayıcıları rolünü asıl olarak din-dışı kurumlara vermektedir. Daha önce yalnızca seçilmiş kimselere mahsus olarak görülen keşif, vecd, nefsin duvarlarını yıkma ve tam aşkınlık deneyimi, postmodern kültür tarafından her bireyin ulaşabileceği bir şey yapılmakta, nefsin inkâr ve dünyevî zevklerden el çekme gibi din kaynaklı pratiklerden kurtarılmakta ve dünyevî arzular için de geçerli kılınarak yoğun tüketici etkinliğinin itici gücü olarak kullanılmaktadır (Bauman, 2000: 257-258).

Postmodernizmin bu inşa çabası hiç bitmeyecektir, çünkü merkeze koyduğu insan, sürekli değişmektedir. Bu inşa çabası Batı dışında da devam etmektedir fakat hala batının etkisinde kalan gerçeklikler de mevcuttur, daha doğrusu batı ile örtüşmediği için dışlanan gerçeklikler de mevcuttur. İslâm'ın, modernliğin dışında ve üzerinde duran bir kimlik olarak kodlanması ve modern yaşama ve onun sahip olduğu kurumlara alternatif özgün kurumlar sunabileceği yolundaki yaklaşımın önce İslâmcı entelektüellerce üretilmesi ve daha sonra seslendikleri kitlelerce de içselleştirilmesi (Bilici, 2000: 218) erken modernleşen toplumlar için kabul edilebilir değildir. Kürtlerin yaşadığı kimlik kodlamasına dinin müdahalesinin bu açıdan hoş karşılanmadığı da açıktır. Bu yeni bir kodlama olacaktır ve BDP'nin, Diyarbakır'da ayrı kıldığı namaz da bunu sembolize etmektedir⁸⁶. Sadece erkekler değil, Kürt kadınlarının da bu namazlara eşlik ettiği de bilinmektedir.

Bu durumlara bakıldığı takdirde yapılan kodlamanın aslında ideolojik olduğu da söylenebilir. Mardin'e göre, "ideoloji, günümüzde artık siyasal bilimlerin toplandığı önemli eksenlerden biri haline gelmiştir. Bu kavramla ifade etmek istediğim, kitle toplumunun belirlenmesiyle beraber önem kazanan **inançlar**⁸⁷dır. Bu inanç ve tutumları belirli bir şahsın fikri yapıtlarına indirgemek mümkün değildir. İdeoloji bu anlamda daha çok idare edilenlerin arasında yaygın, yönlü fakat sınırlı, belirsiz fikir kümelerinden meydana gelir" (Mardin, 2010: 16). İnançlar üzerinden yapılan bu kodlamalar ile alakalı olarak Altan Tan'ın söyledikleri dikkat çekici olacaktır. Tan, Kürtlerin yaşadığı yeni gelişim ve değişimler hakkında bir röportajda şunları ifade ediyor: "**Soru:** *Seküler Kürt Milliyetçileri ile Dindar Kürtler arasında son dönemde bir mücadelenin olduğu ve Dindar Kürtlerin de çok ciddi anlamda bölgede etkin olduğu söyleniyor. Fakat bir kesim bunu bölgede ve Irak Federe Kürt Bölgesi'nde Radikal İslam'ın yükselmesi olarak okuyor. Sizce bu bilinçli bir pompalama yoksa işin başka yönleri mi var?* **Cevap:** Tabi Kürtler de diğer halklar gibi birçok olayı birden yaşıyor. Kürt tarihinde ilk defa nüfusun yüzde 75'i şehirleşti. Kürtlerin yüzde altmışı Fırat'ın batısında yaşıyor. Kürtlerin tarihte ilk defa bu kadar ciddi şehirleşme yaşadıklarını görmemiz gerekiyor. Bunun nedenleri var, ekonomik, siyasal, sosyal ve köylerinin boşaltılması gibi bir çok nedeni var. Bu hızlı şehirleşme ile beraber kadın, gençlik, toplum gibi her şey yeniden şekilleniyor. Bunun sonucunun da nereye varacağını kimse kestiremiyor. Lümpenleşme, uyuşturucu ve

fuhuş artıyor. Ama bunun yanında İslamlaşma da artıyor. Bu tıpkı bir havuz problemi gibi yukarıdan bir sürü şey havuza giriyor, aşağıdan bir sürü şeyde havuzdan çıkıyor. Ne olacak bunun sonu. **Soru:** *Yani kültür evrimi mi yaşıyoruz...*

Cevap: Evet. Tabi ki sosyolojik bir araştırma konusu. Radikal İslami hareketler de etkiliyor Kürtleri. Pratik ve klasik anlamda medrese ve şeyhlik çökerken partiler ve cemaatler ortaya çıkıyor. Ama Radikal İslamcılıktan kast edilen ve Uzak Doğuda pompalanan ve ismine Neo Selefizm denilen ve bence aslında Selefizm'in özü ile ilgisi ve alakası olmayan El Kaide tipi başı sonu belli olmayan yapılar bunlar manipüle sonucu ortaya çıkan yanlış şeylerdir. Ama bu tip işleri tutan ve organize edenler de var"⁸⁸. Dinin, bir inanç misyonu gibi hareket etmesi, onu bazı sosyal meselelerde sembol haline getiriyor, din şekil veriyor, din dönüştürüyor ve din toplumsal bütünlüğü sağlıyordu. Bu açıdan Mardin'in belirttiği gibi din, ideolojik anlamda bir vazife görüyordu. Öcalan da, tarihsel perspektiften bakarak, ideoloji ve din kıyasından şunları ifade etmektedir: "Müslümanlık döneminde İsavilik, Roma İmparatorluğunun resmi dini olmuştur. Ezilenlerin dininden, egemenlerin resmi dinine dönüşmüştür. Bu çok önemli bir aşamadır. Kesinlikle Bizans İmparatorluğu'nda müthiş bir Hristiyanlık korkusu işlenmiştir. Hristiyanlık daha M.Ö. 395'de tanınıyordu. Bu tarihte resmi din haline getirilmiştir... Biz nasıl ki bütün halkların devrim tecrübesini, sosyalizmin tecrübesini özümseyorsak, Muhammed de o zamanın dinlerinin tecrübesini özümsemiştir. İçlerinden en olumlu yanları almış, en gereksiz yanları atmıştır. Muhammed, örneğin ütöpik olan "İsa'nın tanrı olduğu" düşüncesini atmıştır. İnsanın tanrı olamayacağı apaçıktır; onu aşılıyor Muhammed, "Peygamber tanrı olamaz" diyor. Kabile dinlerinin 360 putu var; gidiyor hepsini bir günde yıkıyor; "Bu kadar tanrı olamaz" diyor. Bütün bunlar hep devrimci çıkışlardır. Diğer yandan bunların olumlu özelliklerini de alıyor. Tek tanrılı dinlerin de olumlu özelliklerini alıyor. Arap kavminin yüceltilmesi gerektiğini kavıyor; bu da, Yahudilikten oldukça etkilenmektir. Ama Yahudiliğin hatasına düşmüyor; "Arap'ın, Aceme üstünlüğü yoktur" diyor. Burada eşitlik vardır. Bu, bir anlamda enternasyonalizmdir. Büyüklüğü, kabileciliği mahkûm etmesindedir. Ki, bizim halkımız bugün bile kabileciliği aşmış değildir. Fakat Muhammed, o zaman kabileciliği mahkûm edebiliyor" (Öcalan, 2014d: 25-26).

Dinin, hem Hristiyanlık hem de İslamiyet adına izlediği dönüştürücü rol, Öcalan'ın söyleminde böyle netleşmiştir. Lakin bir konuda Hristiyanlık oldukça farklı anlaşılabilir, çünkü “bütün dünya dinleri içinde yalnızca Hristiyanlık merkezinin yerini değiştirmiş, bilindiği üzere Kudüs'ten Roma'ya taşınmıştır, ki bu taşınma aslında Hristiyanlığın Batılılaşmasının da başlangıcı sayılabilir. O andan itibaren bu dine yavaş yavaş Batılı öğeler sızmış bu sızıntılar dindeki laikleşme sürecine muazzam katkı sağlayarak (El Attas, 2002: 33), dinin vicdan ve mabetlere sıkıştırılması (Sadoğlu, 2003: 199) amaçlanmıştır. İslam ile alakalı olarak ise Öcalan ciddi değişimler yaşamıştır. Örneğin İslamiyet, “Burjuva ideolojilerinin uyuşturucu etkisinden bin kat daha uyuşturucudur. Halklar için, Arap hâkimiyetine uyduluk ve milli geçmişlerini inkâr anlamına gelir” (Öcalan, 1993: 24). “İslamiyet, “Kürdün beyninde ve yüreğinde milli inkârı hazırlayan ve kaleyi içten fethetme rolü oynayan ‘Truva atı’ gibidir. (...) Kürdistan'ı her işgal edenin elinde aynı rolü oynamıştır” (Öcalan, 1993: 25). “Kürtlerde milli direnme ruhunu öldüren en büyük ideolojik araçtır” (Öcalan, 1993: 25) ifadelerini kullanan Öcalan sonrasında ise şunları ifade etmiştir: “Din gerçeğine komünizm adı altında inkârcı yaklaşım, genelde olduğu kadar, özellikle Ortadoğu halklarında çok tehlikeli bir etki yaratmıştır. Bu yaklaşımın halktan soyutlanmaya, dolayısıyla gericiliğin oldukça güçlenmesine yol açtığını hemen belirtelim. Hatta denilebilir ki, din gerçeğini inkârcı yaklaşım, diyalektik materyalizmin kaba uygulanması anlamında olup, Ortadoğu devrimlerinin gelişmeyişinin en önemli nedenlerinden birisidir” (Öcalan, 2014d:11).

Öcalan'ın ifadelerine bakıldığı takdirde dinin, nasıl bir misyona sahip olduğu kolayca anlaşılabilir. Çünkü din, insanlarda uzun süreli, geniş kapsamlı, güçlü ve güdüler yerleştirmeye çalışan bir semboller sistemi olarak (Geertz, 1980) ele alınabilir. Bu sembollerin dönüşümü Türkiye’de nasılsa şu an Kürtlerde de aynı yolu takip etmektedir. “Daha derin bir düzeyde, laik Cumhuriyet’in kuruluşundan bu yana Türkiye’de fertlerin kişilik ve kimlik krizlerini halletmekte zorluk çekmiş oldukları açıktır. Ancak, Türkiye’nin değer boşluğu gözleri kamaştıracak kadar belirlidir. Alt sınıflarda bu değer boşluğu İslami olarak bildikleri itikatlara sıkı sıkıya sarılmak suretiyle halledilmek istenmiştir” (Mardin, 2010: 38). Türklerin yaşadığı bu boşluk Kürtlerde pek olmamıştır çünkü genellikle Şeyh, Melé ya da Seyda gibi unvanlara sahip olanlar Kürtler içerisinden çıkmıştır. Lakin bu durum İstiklal

Mahkemeleri'ndeki kararlara kadar devam etmiştir, o tarihten sonra Türklerde oluşan boşluk Kürtlerde de meydana gelmiştir. Laik sistem ile hiçbir zaman barışamayan Kürtler oluşturdukları reflekslerle sisteme karşı bir direniş sergilemişlerdir. Son gelişmelerle birlikte yeniden başlayan uluslaşma süreci Kürtlerin dini anlamda yeniden tanımlanma ihtiyacını da oluşturmuştur. Kürtlerin din ile alakalı olarak bu tanımlanması da yine büyük ihtimalle Öcalan rehberliğinde olacaktır. Böylelikle din (*İslam*) yeniden tanımlanan bir sosyal değer bağlamında, ideolojik açıdan yeniden üretilmiştir. BDP'nin, bir değer anlamında Cuma namazlarındaki hutbeleri Kürtçe okutma çabası da bu değer oluşumunun bir sonucudur⁸⁹ ve bu değer oluşumu *dine karşı din*'den başka bir şey değildir⁹⁰.

4.4.1. Zerdüştilik Öğretisinden Farklı Bir Demokratik İslam Anlayışına

İlk aşamalarda İslam ile alakalı olarak düşünülen ütopyik ifade biçimleri bir anlamda Marx'a dayandırılabilir. Öcalan'ın, sosyalist bir dünya görüşüyle canlandığı bu yaklaşım Mardin'in şu ifadelerinde karşılık bulmaktadır: "Feuerbach'a göre bir şeyin varolduğunu söylemek, yalnız o şeyin tasavvur edilebileceğini söylemek değildir. Böyle bir iddia buna ilaveten, var kabul edilen şeylerin algılanabileceğini veya duyulabileceğini söylemektedir. Feuerbach'ın bundan çıkardığı sonuç şudur: Allah'ın varlığı, O'nun algılanabileceği bir şekil almazsa, ispat edilemez. Böylece Feuerbach'a göre din bilimin kanıtları aslında kof ve etkisiz varsayımlardır. İnsanların kalbinde Allah inancı ise kendi sınırlılığını ideal bir varlıkla karşılaştırma eğiliminden doğan bir projeksiyondur. Din, insanın kendi düşüncesinin insanlar üstü bir plana aktarılışıdır. İnsanların ruhun ölmezliğine inanmaları ve İlâhi adaletin tecellisine inançları, gene insanların kendi adalete susamışlıklarının somut bir plana aktarılmasıdır. Dünya ötesi, bir insani isteğin şekil değiştirmesinden ibarettir" (Mardin, 2010: 41). Feuerbach'tan etkilenen Marx'a göre "din, baskıya tabi yaratıkların iç çekmesi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz olayların ruhudur. (Din) Halkın afyonudur"⁹¹.

Marx'a göre, din eleştirisi genel bir dünya anlayışına yol açmaktadır. İnsan, dindeki aldatmacayı anladığı andan itibaren kendi kendini esir ettiği şartların ortadan kaldırılması zorunluluğunu da anlar. Proletarya, bu yabancılaşmanın yani hakiki gereklerden uzaklaşmanın yalnız din planında değil, sosyal, iktisadi ve siyasi

planlarda gerçekleştiği sınıftır. Bundan dolayı yabancılaşma sürecinin muhtelif şekillerde üst üste bindiği proletarya ihtilalı yapacak olan gruptur. Fakat bundan da Marx, genel olarak teoriler hakkında sonuçlar çıkarıyor: teori bir tesadüf eseri olarak ortaya çıkmaz. Teori toplumun bir bölümünün formül halinde ifade edilmiş ihtiyacıdır. Bunun tersini de şöyle ifade edebiliriz; teori maskesinin filozoflar tarafından yırtılması kendi başına bir sonuç vermez. Felsefede bile pozitif eylem, ancak bir ihtiyacın bir teoriyle çakıştığı noktalarda elde edilebilir. Marx'ın burada teoriyi, toplum ihtiyacına bağlaması göreceğimiz üzere fonksiyonel din eleştirimizin başlangıcı sayılabilir” (Mardin, 2010: 43). Dinin, bir afyon olarak kabul edilmesi modern dönemin ifadeleri olabilir ancak postmodernizmin etkisiyle bu görüş anlamını yitirmiştir. Öcalan'ın, din hakkındaki düşüncesinin değişmesinin de sebebi budur. “Görölüyor ki, dinin afyon fonksiyonu, teknolojik bir sistemin afyon fonksiyonundan farklı değildir. Bütün kültürün, hangi sistem altında olursa olsun, kendi kendini devam ettiren bir nitelik taşıdığına bakılırsa içindeki unsurların tümü “ideolojik” bir mahiyet taşımaktadır. İdeoloji, Marx'ın modelinde olduğu gibi, özel bir aldatmaca değil, toplumun kendi kendini devam ettirebilmek için, içinde bulunan bütün fertlere başka başka alanlarda oynattığı oyunun kuralları haline gelmektedir” (Mardin, 2010: 53).

BDP ile alakalı olarak bir oyun tabiri kullanmak tabiki de doğru olmayacaktır ancak yeniden kurgulanan bir inanç sistemiyle karşı karşıya olunduğu açıktır. İlginç olan ise BDP içinde yaşanan ikili çatışmadır. Genel kanı “Kürtlerin kendilerine ait bir dili (Kürtçe), kendilerine ait bir dini (Zerdüştlük) ve kendilerine ait bir kültür ile coğrafiyası olduğunu iddia eden örgüt, Kürtleri Türklerden ayırmaya çalışmaktadır” (Alkan, 2012: 24) söyleminin yansıtılmasıdır ama edindiğimiz izlenimler bunun aksine dönüştürölmeye çalışılan bir İslami anlayışın olduğudur. Bu söylem oldukça eskide kalmış ve Kürtler ile alakalı yeni ifadeler ıkaklı epey zaman olmuştur. En önemlisi de İslam ile alakalı yaşanan dönüşümdür, her ne kadar Zerdüştlük bir öğreti olarak dile getirilse de⁹² Kürtlerin İslam'dan kopamayacağı artık aşikârdır. Zerdüş toplumla benzerlik ise en çok onların da tarımcı toplum olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu tür toplulukların Aryen olarak nitelendirilmiştir ve Salih Şahin bu topluluklara “Kürtlerin en güzel örnek” (Şahin 2012: 50) olacağını ifade etmiştir. Zerdüştlük, ismini dini öğreten kişiden alan bir öğretilir, aynen Hz.

Musa'nın öğretisinin devamı olan Musevilik gibi bir anlam içermektedir. Lakin Zerdüştlüğün kendisi de farklı ve yanlış anlatılmaktadır. Zerdüş bir öğreticidir ve Mazda, Zerdüş'tün İlahıdır. Ahura Mazda, tek tanrıdır⁹³ ve Zerdüş onun öğreticisidir (Azizi, 2009: 72). Öcalan, belli çalışmalarında bu öğretiyi öne sürmüştür ama Demokratik İslam Kongresi, bu söylemin ciddi anlamda önünü kesmiştir.

Öcalan, *Bir Halkı Savunmak* adlı çalışmasında Zerdüştlük için şu ifadeyi kullanır: “Zerdüştlük MÖ 700-550 döneminde bir Kürt zihniyet devrimi olarak gelişim göstermiştir” (Öcalan, 2014a: 124), Kürt zihniyet devrimini bir öğreti biçimi olarak kabul eden Öcalan, Zerdüştlüğü bir hayat biçimi olarak ele almaktadır ama ele aldığı bu yaşam biçimi Kürt yaşam biçimi ile paralellikler göstermektedir. Yine aynı çalışmasında: “MS 3. yüzyılın başlarında doğan Sasani İmparatorluğu'nda Kürt ağırlığı değişmez. Zerdüştlük temel ideolojik dayanaktır... Zerdüş dini özgür ahlaklı niteliği en güçlü dindir. Kadın erkek ilişkilerinde eşitlik ve özgürlüğe yakın bir sisteme sahiptir. İdeal bir eşitlik düzenini salık vermektedir. İyi bir eş olmayı iyi ahlakın seçkin bir erdemi saymaktadır. Çocukların yetiştirilmesine özen göstermekte, doğruluk ilk eğitim ilkesi olmaktadır. Yalan söylememek büyük önem taşır. Hayvan ve çevreye en çok dikkat çeken dindir. Kürt ailesinin güçlü olmasında Zerdüştlüğün bu etkileri barizdir” (Öcalan, 2014a: 139) ifadelerine yer vermiştir, demek ki radikal çevrelerin Kürt Halk Önderi olarak kabul ettiği Öcalan, Zerdüştlük ve Kürtler arasında oldukça güçlü paralellikler kurmuştur. Lakin İslam Kongresi için Öcalan'ın söyledikleri oldukça farklı ve dini referanslıdır: “Zaten İngiliz İmparatorluğu İslam ümmetini parçalamak için ulus devletçiliği onun başat ideolojisi milliyetçiliği çok bilinçli olarak İslam ümmetinin bağrına beynine ve rahmine yerleştirmiştir. Son 200 yıllık tarih bir nevi İslam'ın mekânlarında ve halklarında İslam'ın bütün değerlerini neredeyse onulmaz bir biçimde tahrip etmiştir. İslam gerçekten din adına söylenebilecek en son evrenselliği temsil etmektedir. Hem dili hem de felsefesi sayesinde önemli bir evrensellik kazanmıştır. Bundan kuşku yok. Genelde tüm canlılara özelde insana özgü topluluklara İslam evrenselliğinin özünde yatan adil ve özgürce yaklaşımları uygulamalıyız. Kul hakkı yememek ve karıncayı ezmemekle dile getirilen budur”⁹⁴. Öcalan'ın, İslam'ın birleştirici ve korumacı yönüne yaptığı vurgu, Zerdüştlüğü de geride bırakmaktadır.

Her ne kadar Zerdüştlük, yaşam şartları itibariyle kırsal anlamda Kürtlerin geçmişiyile benzerlik göstermiş olsa da, oluşturulmaya çalışılan Kürt ulusunun kırsaldan kopması gerekecektir ve dolayısıyla da Zerdüştlükten de kopması gerekecektir. İşte bu yüzden Öcalan, Demokratik bir İslam anlayışı üzerinden durmak istemektedir. “Bunun için de dinin, içinde farklı ulusların varlığını kabul edecek şekilde değişmesi gerekecektir” (Aydın, 2000: 163). Bu yeni değerler ve formlar, bizzat sözü söyleyenler tarafından şekillendirilmelidir ki, başkaları tarafından reddedilmemelidir, çünkü din kavramı, “günümüzdeki aktörlerin pratikleri ve yorumları ışığında çözümlenip eleştirilmesi gereken bir dolu anlam ve pratiği taşımaktadır” (Göle, 2012: 31). Bu anlam ve pratik, karşıt bakışlar açısından yeniden çözümlenmelidir. Çünkü “İslamcılık, modern hayat siyaseti ve küreselleşmiş bir dünyadaki güncel meselelerin merceğinden bakılarak dini bilinçli ve kolektif bir şekilde yeniden ve farklı biçimlerde şekillendirilmesidir” (Göle, 2012: 31)⁹⁵ ve aynı zamanda “Doğucu olduğu kadar Batıcı, seçkinci olduğu kadar halkçı, muhafazakâr olduğu kadar devrimci, demokratik olduğu kadar otoriter ve ataerkil olduğu kadar feminist” (Aktaş, 2009: 652) İslamî anlayışlardan da söz edilebilir.

Bu açıdan İhsan Eliaçık’ın, Demokratik İslam Kongresi’ndeki şu ifadeleri önemlidir: “Allah’ın bile doksan dokuz adının olması ve hepsinde aynı Zat-ı İlahi’yi anlatması gibi, Kur’an’ın Vahiy, Nur, Ruh, Kitap gibi onlarca adının olması, sadece bir surenin bile kırk ayrı adının olması gibi Sosyal İslam, Devrimci İslam, Anti-kapitalist İslam ve Demokratik İslam gibi isimlendirmelerde aslında tek bir dini anlatmaktadır. Ortada tek bir din var, önüne arkasına sıfat getirmekle başka bir şeye dönüşmüyor. Allah’ın dini eksiksiz ve tamdır fakat bu eksiksiz din, kitap sayfalarında kalınca öyle. Mensuplarının zihnindeki algısı hiç de öyle olmayabilir. Bu nedenle dinin farklı boyutları, özellikleri vurgulanarak dindeki değil zihinlerdeki eksiklik giderilmek isteniyor. Dinde reform değil din anlayışlarında bir uyanış, reform sağlanmak isteniyor. Mesela devrimci İslam derken dinin metodolojik yönlemsel tarzları; sosyal İslam derken dayanışmacı yönünü; anti-kapitalist İslam derken ekonomik yönünü anladığımız gibi demokratik İslam derken de sivil ve çoğulcu yönünü vurguluyoruz. Yeni bir din icat etmiyoruz, varolan dinin mensuplarınca eksik bırakılan yönlerini bilinç düzeyine taşımak istiyoruz. Bu anlamda Medine Sözleşmesi temelinde ortaya çıkan din anlayışına demokratik İslam

anlayışı demektedir. Dikkat ediniz dine değil, din anlayışına demokratik İslam diyoruz. Demokratik İslam her olgunun eşit, özgür ve eşit birlikteliğini savunmaktır. Demokratik İslam son hak dinin iktidarı ve devleti değil toplumu önceleyendir. Bu toplantının da en önemli özelliği (*din açısından*⁹⁶) devlet dışında bir sivil oluşum tarafından yapılıyor olmasıdır”⁹⁷.

Eliaçık’ın bu sözleri dinin formlarının yeniden tanımlanmasına sebep olmaktadır, çünkü sosyal gerçeklik olarak bir tane İslam yoktur ama hakikat anlamında İslam tektir. Eliaçık’ın dile getirdiği farklılıklar sosyal gerçeklikler olarak mevcuttur lakin sosyal gerçekliğin kurucusu da insandır; hakikatte ise kurucunun kanunları mevcuttur. “Dün inandığı Tanrı’ya hizmet etmeyi kolaylaştıran ve meşruiyetini buradan alan hayat ve bir araç olarak gördüğü düzen yerine; şimdi modern insan bu aracı amaca dönüştürmekte ve kendine, yalnız kendine hizmet edecek bir düzen fikrini kavramsallaştırmanın, bunu da hayata geçirmenin iktisadi, sosyal, siyasal, kültürel ve teolojik imkânlarını araştırmaya girişmiştir” (Arslan, 2012a: 111-112). Bu ifadeleri destekler nitelikte Demir Çelik de⁹⁸ “dinin, devletten bağımsız olan bir topluluk ya da cemaatin işi olduğunu” ifade etmiştir ve “dini kaynakları referans alırken insanların gelenekleri de unutulmamalıdır” diyerek aslında dinin yeniden yorumlanabileceği, kavramsallaştırılabileceği ve kurumsallaşabileceğine katkı yapmıştır. Din, söz birliği aracılığıyla evrende anlaşılır ve anlamlı hale getirilmesi yoluyla kurumsallaşır. “Dinler, değişmezlik yükleyerek vazettikleri ilke ve değerlere rağmen söz birliği evrenlerinde birçok farklı versiyonda temsiller kazanmaktadır” (Paker, 2005: 111). Söz birliği baskı güne sahiptir. “Dolayısıyla böyle baskılar sonucu ortaya çıkan uyma davranışına da boyun eğme denilmektedir” (Freedman vd., 1993: 432). Söz birliğinin boyun eğme safhasına ulaşması da bir anlamda ideolojik yansımaların gelişmesine sebep olmaktadır. Çünkü ideolojiler, kırıycıdır, fethedicidir, otorite merkezlidir, kutsallaştırıcıdır, kültürelidir (Ergil, 1983). İdeolojiler kendi içinde bir dindir, kutsal olanı ussallaştırır, aklı kutsallaştırır (Ergil, 1983: 20).

Eliaçık’ın ifadeleri de bu anlamda ideolojik yansımaların bir sonucudur, çünkü kutsal olan önce aklileştiriliyor ve aklileştirilen de kutsallaştırılıyor. Örneğin İslam’ın demokratik olması bir kısmıyla doğrudan sadece bu yönünün ele alınması, kendisinin de belirttiği gibi kendisinin bir eksikliğidir. İslam’ın tümel yönü değil

aksine tekil olan bir yönünü temsil eden söylemler böylece özden uzaklaşmakta ve aklileşen sonradan kutsallaştırılmaktadır. Ve bu kutsal ideolojiler, daha da açık söylemek gerekirse bir ulusun, bir halkın ve ya bir ırkın egemenliğini haklı çıkarmaktadırlar. BDP Erzurum İl örgütü de bu anlamda yöredeki melélerin/mollaların/seydaların desteğine seçim döneminde ihtiyaç duymuş ve BDP'nin sitesinde şu habere yer verilmiştir: “Erzurum İl Örgütümüz, il ve ilçelerde başlattığı seçim çalışmalarına Karaçoban’da devam ediyor. Erzurum Büyükşehir Belediye Başkan adayımız Cüneyt Laloğlu, Erzurum il Başkanımız Sabahattin Yılmaz ile beraberindekiler, Karaçoban’ın Erenler (Cukreşî) köyünde bulunan Seydalarla bir araya geldi. Adayımızı karşılayan Molla Şerefettin, partimizi desteklediklerini belirterek, “Siz haklı bir davanın savunucularısınız, bugün burada bulunmanız beni çok sevindirdi. Bu davanın önünde artık kimse duramaz. Sizlere destek olacağız” dedi. Erzurum Büyükşehir Belediye Başkan adayımız Cüneyt Laloğlu da, Molla Şerefettin’e teşekkür ederek, “Senin desteğin bizim için değerlidir. Hayra vesile olacağına inanıyorum” diye konuştu. Erzurum İl Başkanı Sabahattin Yılmaz da Molla Şerefettin’e teşekkür ederek, “Şeyhim biz Kürdistan’da sizin gibi değerlerin dualarına ve desteğine ihtiyacımız vardır. Desteğinizi bizden esirgemeyin” ifadelerini kullanmıştır”⁹⁹. Şeyhlerin “arabuluculuk ve birleştiricilikteki rolü”nün (McDowald, 2004: 84) yanı sıra “barış elçileri olarak görev yapmaları” (Uluç, 2010: 42) Kürt siyasetinde, yöre halkına sosyolojik değişimleri anlatmak için en önemli değişkenlerdir. BDP, molla ve şeyhlerle birlikte, yapmak istediklerini halka daha rahat anlatma fırsatına sahiptir. İşte bu yüzden BDP’ye göre haklı bir davanın savunucu olmak, Kürtlerin yaşadıklarının karşılığını sormaya da destek olmak anlamına gelmektedir.



Tablo 2: BDP'nin destek istediği dini alimlerle bir görüşme faslı.

Bu anlamda yapılan dindar milliyetçilikler, ulusal sembollere dini referanslar nispet ederek, milli değerlerle İslami değerleri uzlaştırma çabasına girmişlerdir. Milliyetçilik ve İslam arasındaki bu sürekli akış, İslam anlayışını Muhafazakâr bir ideoloji haline dönüştürmüştür. Şerif Mardin, İslam'ın siyasallaşmasını bir proto-ulus inşa süreci olarak incelemiş ve Türk milliyetçiliğinin nasıl 19.yüzyıl İslamcılığından türediğini anlatmıştır. 1960'larda Necip Fazıl Kısakürek ve Osman Yüksel Serdengeçti Türk milliyetçiliğini İslami çerçevede tanımlayıp, Türk-İslam sentezinin oluşmasında öncü olmuşlardır. Sonuçta pek çok Türk için din sevgisi ile millet sevgisi iç içe geçmiş hatta özdeşleşmiştir (Yavuz, 2011: 58-59). Mardin'in bahsettiği bu süreç, İslam'ın Türk Siyasallaşmasını ifade ederken, Öcalan ve BDP'nin geliştirmeye çalıştığı şimdiki süreç ise İslam'ın Kürt Siyasallaşmasını ifade etmektedir, çünkü her ikisi de “pozitivist yönetim ideolojisinden beslenerek İslam'ın siyasallaşmasına katkı” (Kurtoğlu, 2005: 201) sağlamıştır. Dinin, kimlik inşa sürecindeki bu rolü, BDP adına bir anlamda DTK tarafından yürütülmektedir. Çünkü siyasette karşıt kurumlar oluşturmak önemli bir siyasi adım ve gelenektir. Altan Tan ile yapılan görüşmede de bu inşa rolü gün yüzüne çıkmıştır. Tan'ın ifadelerine göre “DTK, Kemalist dönem gibi din ile alakalı olarak tekçi¹⁰⁰ yapıyı oluşturmaya ve dine format atmaya çalışmaktadır. Ayrıca DTK'nın yaptığı şey dinin sosyalist yorumudur, bu da hem tekçi işaretler ortaya koymakta hem de dinin yanlış yorumlanmasına sebep olmaktadır¹⁰¹”. Yani DTK, Kürtlerin din şubesi olarak tanımlanabilir.

Bu kurumların alabileceği biçim, dönemim ve içinde bulunduğu kültür, gelenek ve kaygılarına göre değişiklik gösterecek ve yeni bir radikal siyaset

geliştirecektir (Bookchin, 2013a: 51). Özellikle Demokratik İslam Kongresi sunumları yeni Kürt kimliğinin oluşumunda etkin bir rol oynayacak gibi görünmektedir. Kongreden aktarılanlar bunun Öcalan önderliğinde olacağının önemli kanıtıdır. Kerem Soylu'nun aktardıklarına göre vurgu Öcalan'ın Kürt kimliği tezleri üzerine olmuştur: "Seyda Mele Abdulkerim: Gerçek İslam'a kavuşmamız gerekiyor. Fakat bu siyasi devlet İslamı olmayacak. Öne çıkan şeyleri hepimiz görüyoruz. Öcalan'ın zihniyeti üzerine çok çaba göstermemiz gerekir. Bu kongre çok önemlidir. Bu çözüm süreci nasıl başarılı konuşmamız lazım. Biz neden eskileri sıralıyoruz, yeni bir Mühür basmamız gerekir, demiştir. Mele Abdullah: Amed'de bu kongrede olmamız bizi çok şanslı kıldı. Ayeti Kerime içeriğinde "biz sizi Kabile Kabile yarattık ki bir birinizi tanıyasınız" denir. Ama Müslümanım diyenlerin çoğu, Kürtleri tanımıyor, kısıtlanan insani haklarından dolayı yaşadıkları sorunları görmüyor. Halbuki Hz. Muhammed'in arkadaşlarından (Sehabe) Kürt Gabanda vardı. Müslümanım diyenler Kürdistan'ı dört parçaya ayırıp işgal ettiler. Kürdistan'ın tüm ayaklanmaları zulme karşı olmuştur, demiştir. Mele Nadir: Bu Kongre katılımcıları, tarihte yerlerini alsınlar. Medine Sözleşmesinin gölgesinde söz veriyoruz ki bizler de hakkımız için çok çalışacağız. Kongrenin bir amacı da Sayın Abdullah Öcalan'ın özgürlüğü olmasıdır, demiştir. Seyda Mele Abdulkerim Serbajari: Birinci Cihan savaşı öncesinde ve sonrasında da Kürtlerin hak ve hukukları ayaklar altına alınmış. Irkçılık, dil ve kültür yasağı asimilasyon ve çeşitli zorluklar onlara dayatılmıştır. Düşünce ve hak hukuk mücadelesi için herkesi öldürüyorlar. Öncelikle tüm Din Âlimlerini buna karşı çıkmaları şarttır. Hani, Din Âlimleri nerededirler, neden kör ve sağır kalıyorlar? Ne zaman ki Kürt âlimleri meşru haklarını savunmuşsa onlar terörist ve komünistlikle itham edilmişler. Şêx Ubeydullah, Qazi Muhemmed, Şêx Seid gibi şahsiyetler örnek verilebilir. Kürtlere Karşı uygulanan bu zulüm İslamiyet'e sığmaz, demiştir. Mele Xalo: Kürdistan büyük bir savaş içerisindedir. Kan emicilik İslam adı altında yapılmaktadır. Ne yazıktır ki büyük tahribatlar Kürt dili, kültürü ve edebiyatı üzerinde yapılmaktadır ve tümüyle talan edilmektedir. Bir çok Kürt lideri, bilim insanı ve ulemasından ses çıkmadı. Kürt Ulusal Kongresinin yapılması için herkese çağrı yapalım. Artık yeter! Kürtler İslam adı altında öldürülmesin. Gerçek İslamiyet değil, diğeri uygulanıyor, demiştir. Mele Abdullah Şêx Rêzan: Bir sözümüz var, Enfali hiç unutmayacağız 5000 kardeşimizin kanını, 500 köyün ve

yüzlerce Caminin tahribatlarını unutmuyoruz. Ey Âlimler sizler bu şeyleri biliyorsunuz. Kürdistanın tüm kayıplarını da biliyorsunuz. Medine çok mübarektir. Kürdistan da çok mübarektir. Nuh Peygamberin yerleşim yeridir. Şu halde biz niye Kürdistan'ı Medine yapmayalım. Neden Medine Sözleşmesi'ni Kürdistan'da hayata geçirmeyelim? Bir önerim daha var: Yer altı ve yer üstü kaynakları Kürt belediyeleri eliyle tanzim edilsin", demiştir (Soylu, 2014)¹⁰².

"Din ile milliyetçilik arasındaki ilişkiler, her iki düşüncenin kararsızlığıyla karmaşıklaşmıştır. Milliyetçilik, Janus¹⁰³ gibidir. Bir taraftan universalist türün kisvesi altında, insanların dini düşüncelerin ve hiyerarşilerin dahil olduğu tüm yabancılaşma kaynaklarından serbest bırakılmasına katkı sağlayan serbest bırakıcı güçtür. Diğer taraftan etnik canlanmada yükleyici kimlik işareti olarak ve kolektif hareketlenmenin bir aracı olarak, dini kullanan kapalı bir ideolojidir. Din de değişkendir. Bir taraftan, onun komüniter boyutu ve doktriner imaları, onları etnik milliyetçiliğe götürür. Diğer taraftan ruhsal niteliği onu açık uçlu ve universal yapar. Dahası ruhsal felsefeyle desteklenen universalist milliyetçiliğin örnekleri vardır. Örneğin Hint kimliğini ruhsallıkla birleştiren Gandhicilik bunun en güzel örneğidir" (Hammond-Machacek, 2012: 181). Dindar milliyetçiler "yaratılmış olan ile yaratıcı olan bütünleştiren bir panteizmi ulusal değerler üzerinde yürütmektedirler" (Türkmen, 2010: 84). Türklere ait olan "her şey vatan için" sözü benzeri, Kürtlerin geçmişte yaşadıklarından dolayı bir dini meşrulaştırma yapılmaya ya da aranmaya çalışılmaktadır. Dinin bu şekilde yeniden formüle edilmesi oldukça problemlidir, kendi içerisinde zıtlıklar oluşturmaktadır ayrıca dini alimler tarafından dile getirilmesi de taraftar bulma ve kimikleşme açısından oldukça önemlidir.

Önceki sayfalarda belirttiğimiz gibi dini, bir sosyal değer olarak algılama stratejisi bu aşamada oldukça önemlidir. Dinin özü sabittir ama anlatımı farklılaşabilir düsturundan yola çıkılınca, değişen formla birlikte içerik de bir süre sonra değişmektedir. Öcalan'ın en başında beri sahip olduğu dini yaklaşım ile Demokratik İslam söylemi yaklaşımı da bu anlamda aynı değildir. Eliaçık'ın "adalet devletine" yaptığı vurgu Öcalan'ın "Doğayla temasın, düşünce ile temasın, evrenle temasın ilk insanımızda olduğu biçimdir" ifadesiyle örtüşmemektedir. Bu açıdan BDP içindeki dindar Kürtler ile alakalı olarak ikili bir çelişki söz konusudur. Bu çelişkinin topluma farklı yansımaları azaltmak için BDP, kurduğu Siyaset

Akademilerini bir kez daha faal hale getirmektedir. BDP kendi söylemi ile BDP Siyaset Akademilerini şöyle izah etmiştir: “Bütün bu bilgiler ışığında toplumun yeniden kendi özüyle bütünleşeceği yeni **akademilere**¹⁰⁴ ihtiyacı vardı. Özellikle kapitalist moderniteye panzehir olarak “demokratik modernite”nin toplumda yaşam bulması sürecin olmazsa olmazıydı. Zihniyetlerin ezbere dayanmayan yoruma açık, genişçe tartışmaya ihtiyacı vardı. Bu temelde yapılan tartışmaların ardından 2010 yılında BDP MYK’sının kararıyla siyaset akademisi çalışmaları başlamış oldu. Oluşturulan müfredat, eğitimciler, eğitim biçimi, tarzı uzun tartışmalar sonucunda şekillendi. Bu temelde mevcut eğitim tarzının çok dışına çıkan alternatif eğitim programları düzenlendi. Amaçlanan nokta özellikle 30 yıldır büyük bir siyasi birikimi olan Kürt halkında belli bir siyasi örgütlülüğü yakalamaktı. Demokratik siyasetin, demokratik yaşamın yeniden değer kazanması için yapılacak olan eğitimlerin Türkiye’de yaşanan siyasi krize de soluk aldıracağı öngörülüyordu. Bu akademilerin kurulması için öneri yapan Sayın Öcalan özellikle belirttiğimiz noktalara vurgu yapıyordu. 2000’li yıllarda AKP de bu öneriyi değerlendirdi ve Türkiye’nin birçok yerinde akademiler kurdu. Yalnız kurulan bu akademiler başlarda belirttiğimiz Sümer zigurratlarındaki eğitimlerden farksızdı. Tanrı-Krallar bu akademiler üzerinden kendilerini giderek daha da ilahlaştırarak büyük bir baskı-sömürü oluşturdu. BDP siyaset akademilerinde ise devlet ve iktidar kavramlarına ciddi anlamda bir savaş açıldı. Burada devleti herhangi bir devlet yani Türk devleti, Amerika devleti biçiminde ele almaktan ziyade bir anlayış, bir zihniyet olarak ele almak daha doğru olacaktır.

Akademiler kurulurken Türkiye’yi bölen değil aksine demokratikleştirip bütünleştirmek üzerine tartışmalar yürütüldü. Bu temelde müfredata dahil edilen her konu doğal yaşam ve insana dair olmalı. Haliyle insanı kendi doğasından bir hayli uzağa götüren bir anlayış buna sert bir şekilde karşı çıkacaktı. *Felsefe Tarihi ve Bilinci, Kuantum, Demokratik Siyaset, Demokratik Özerklik, Toplumsal Ekoloji, Doğal Toplum ve Uygarlık Tarihi, Ortadoğu Tarihi ve Siyasi Dengeler, Türkiye Siyasi Tarihi, Yerel Yönetimler ve Ekoloji*¹⁰⁵ gibi ders konuları incelendiğinde yeni yaşamın umut veren nüvelerini yakalamak mümkün. Kuantum felsefesi ile yeni anlayış ve düşüncelerin kazanılması, insanın doğayla tekrar bütünleşmesi, ekoloji dersiyle bunun perçinlenmesi, toplum ve uygarlık tarihi dersiyle insanın kendisini

kendi geçmişinde bulması, yine Ortadoğu tarihiyle kendi kültürel özelliklerini yeniden tanıması ve bunun tarihsel boyutunda derinlemesine incelenmesi ve bu şekilde yeni özgür düşünen, üreten bireylerin kendilerini bulması ve bu temelde iktidar zihniyetinden arınmış bir şekilde demokrat ve tamamen halka dayalı siyasetçilerin yetişmesi amaçlandı. Her zaman olduğu gibi devletçi sistem “özgür düşünebilen bireyleri” kendisine en büyük tehlike olarak gördü ve aralarında Prof. Büşra Ersanlı, Ragıp Zarakolu gibi bu ülkenin demokratikleşmesi için büyük çaba sarfedenlerin de bulunduğu yüzleri bulan insanı gözaltına aldı. İddianameler incelendiğinde tamamen düzmece olduğu görülecektir. Temel sorun, insanların özgür olmalarından korkmaları. Ancak özgür düşünce insanın aklına bir kere düştü mü ölüm çaresiz kalır bunun karşısında. Bu temelde tamamen legal ve yasalar çerçevesinde kurulmuş olmasına rağmen neredeyse bütün çalışanlarının tutuklandığı BDP siyaset akademileri aynı çizgide çalışmalarını sürdürmeye devam edecektir. Özgür düşünmeye cesaret eden herkes akademilerin olduğu her ilde destek verip bu çalışmalara kendilerini katabildikleri oranda katmalıdır. Özgür yarımlar ancak özgür düşünen bireylerle inşa edilir”¹⁰⁶.

Siyaset Akademilerindeki özgür düşünme biçiminde özellikle din ile alakalı olarak öğretilen temel vurgu, “dinin, özenle işlenmiş bir yönetim ideolojisi olduğudur”. Şahin’in şu ifadeleri bu açıdan önemlidir: “egemen sınıf her zaman dinin soyut niteliğinin farkındadır. Aşağıdaki toplum tabakaları ise ona gerçekmiş gibi inandırılmıştır. Dine bu kadar yatırım yapılması, mabetlerle temsili, ritüeller, hepsi devlet yönetim erkiyle yakından bağlantılıdır. Bu nedenle iç yüzünün anlaşılmaması için tartışma yasağı getirilmiştir. Tartışılrsa iki sonuç ortaya çıkacaktır; Tanrı Kral ve Tanrı gölgesi sultanın nasıl yüceltildiği anlaşılabilecek; dolayısıyla toplum korkutucu, cezalandırıcı bir Tanrı anlayışından kurtulacaktır. Yine doğaya ilişkin bölümü ile bilimselliğin kapısı aralanacaktır” (Şahin, 2012: 9). Bu açıdan dinin sorgulanması önemlidir, çünkü sekülerliğe ve toplumsallığa giden yolun önü açılacaktır. Dinin, toplumsallaşmanın bir aracı olduğu vurgusu benimsenecek¹⁰⁷ ve bunun demokrasiye¹⁰⁸ uygunluğu tartışılacaktır. Çünkü demokrasiye uygunluğu demek en başında beri Öcalan’ın dile getirdiği demokratik uygarlığa gidişin ilk adımıdır.

Demokratik uygarlık ise toplumsal sistemlerde tez ile antitezin birbirlerini yok etmediği, aynı anda birden fazla şeyin yaşanabileceği tespitine dayanır (Şahin, 2012).

İslam'ın demokrasiyle ilişkisini değerlendirirken demokrasinin hem bir siyasal sisteme hem de siyasal bir tutkuya işaret ettiğini gözden kaçırmamamız gerekmektedir. Siyasal bir sistem olarak demokrasi (modern dönemdeki örnekte olduğu gibi doğrudan olmayan, seçilmiş temsilciler aracılığıyla) halkın bir anlamda kendisini yönetmesidir. Bir tutku olarak ise kendi kendini yönetme idealinin derinleşmesi ve genişlemesi isteği anlamındadır. Bu iki yaklaşım ise genellikle birbiri ile bir gerilim içerisindedir (Saward, 2009: 209). İslamcılık ise en genel anlamda İslam'ın özüne uyarlanma ve geri dönme (Akdoğan, 2000: 311), İslam'ı, İslamiyet'in manevi, ahlaki, kültürel ve sosyal değerlerine uygun bir dünyanın kurulmasını sağlamaya çalışmaları ve bu uğurda çeşitli alanlarda ve düzeylerde cehd göstermeleri (Bulaç, 2005b: 48) ya da bir ideoloji (Atalar, 2009: 210) olarak tanımlanmıştır. İslam ve İslamcılığa olan bu yaklaşımlar, İslam ve demokrasinin birbirine uygunluğu iki açıdan ele alınmasına sebep olmuştur. İslam ve demokrasinin uyum içinde olduğunu ifade edenler, insan hakları, özgürlükler ve demokrasi fikri gibi temel meselelerin Asr-ı Saadet döneminden beri İslam'ın özünde var olduğunu söylemekte, bu fikirlerin zamandan ve mekandan bağımsız olarak doktrinde olduğunu ispata kalkışmaktadırlar; tersini iddia edenler ise İslam'ı yalnızca Kur'an, hadis ve sünnette karşımıza çıktığı şekliyle doktriner düzeyde algılamış, İslam'ın özellikle siyaset, ekonomi ve aile yaşamı gibi alanlarda farklı şekillerde yaşanmakta olduğunu, aynı zamanda temel kaynakların çeşitli biçimlerde yorumlanabileceğini göz ardı ederek İslam dinini benimsemiş toplumların özleri gereği modernleşmenin, sekülerizmin ve liberal demokrasinin yeşermesine imkan vermeyecek toplumlar olduğu iddia etmişlerdir (Akşit vd., 2012: 332-333; Aktay, 2005a:347-352; Aktay, 1999: 39-52; Çaha, 1999: 53-76; Khatab-Bouma, 2010: 61-142; Allawi, 2009: 193-211; Makdisi, 2012; Baskan, 2012: 178-182; Yıldırım, 2014: 29-44; Sabet, 2003: 71-74; Bilici, 2014; Mevdudi, 1997: 34; Gannuşi, 2010: 49; Koyuncu, 2012: 78-79; Arslan, 1999: 91-148; Esposito-Voll, 1998: 19-48; Knudsen, 2003: 22-24)¹⁰⁹. İslam'ın yeni bir dille yeniden üretilmesi bu meşrulaştırmalarla gerekli kılınmaktadır. İşte bu yüzden Demokratik İslam Kongresi'ne BDP tarafından destek verilmektedir.

Peki dindar Kürtler neden Öcalan’a sempati duymaktadır. BDP vekilleri, DTK yetkilileri, DTK İnanç Komitesi yetkilileri, dini otoriteler ve bazı isimlerle yaptığım görüşmeler sonucunda elde ettiğim başlıklar şunlar olmuştur: Dindar kelimesi “inandığı dini bir bütün içinde yaşayan ve onu hayat tarzı yapan” bireyler için kullanılan bir anlam ifade etmektedir. Dindar olabilmek hiç bir düşünceye bağlı olmadan ve hiç bir ayırım yapmadan, romantizmin ya da duygusallığın tuzağına düşmeden, zihnin ötesine geçebilen, öğretilen ve dayatılan ezberin üstüne çıkıp kalbini herkese açabilen ama naslardan bağımsız hareket etmeyen olarak da tanımlanmaktadır. Kadim bir tarihe sahip olan Kürt halkı da böylesine dindar bir gelenekten gelmektedir. Doğu ve Güneydoğu bölgelerindeki medreselerin geleneği ve bu medrese şeyhlerinin Kürtlüğü, Kürtlerin dindar bir nesilden geldiğini ve bu neslin çok köklü olduğunu ortaya koymaktadır. Kürtlüğün yanında Araplığın da önemli ölçüde etkili olduğu medrese geleneğinde, bölge için konuşacak olursak Kürt âlimlerin daha etkin ve sayıca fazla olduğunu görebiliriz. Kürt âlimlerin bölgedeki yaygınlığı özellikle Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında azaltılmış hatta birçok Kürt âlim sürgün edilmiş ya da idam edilmiştir, bunların en bilinenleri Said Nursi ve Şeyh Said’dır¹¹⁰. Cumhuriyet’in ilk yıllarında Kürtlerin yaşadığı bu manevi kopukluk meyvelerini üçüncü nesilde, yani bugünlerde vermiştir, bugün artık üçüncü kuşak olan genç Kürt nesiller postmodern dille anlatılan din araçsallığıyla gittikçe seküler bir hayat tarzına bürünmektedirler/büründürülmektedirler. Çünkü Kürtler, postmodernizmin temel getirisi olan “gelip geçicilik, parçalanma, süreksizlik ve kargaşayı” (Harvey, 2003: 60) bütünüyle benimsemeye yönelmişlerdir. Bu benimsemenin karşılığını ise dindar olmasa dahi Öcalan’da şu nedenlerden dolayı bulunmuştur.

Harekete Yönelik Sempati: Bu hassasiyet içinde edindiğim ilk izlenim, dindar Kürtlerin Öcalan ve PKK’ya duyduğu sempatidir. Bu sempatinin birebir organik bağ ile ilişkili olmadığı ama PKK’nın bir Kürt yapısını temsil etmesi ve Öcalan’ın da bu yapının lideri olması, dindar Kürtlerin Öcalan’a duyduğu yakınlığın ilk sebebi olarak algılanabilir. PKK hareketi bir kısım Kürt halkının birlikte verdiği bir harekettir ve Kürtler için de bu toplu harekete kayıtsız kalmak oldukça zor görünmektedir. Bizden olanları bizden olmayanlara, daha doğrusu geçmişten gelen

düşmana (laik devlete) karşı desteklemek, eylemsel olmasa da gönülden olmaktadır ve bu açıdan dindar Kürtler, Öcalan’a karşı sempatisini ortaya koymaktadırlar.

Ortak Mücadele Anlayışı: Dindar Kürtlerin, Öcalan sempatisinin ikinci sebebi olarak ise ortak mücadele anlayışı hakim görünmektedir. Bu mücadelenin bir geçmişi vardır ve geçmişten gelen bu mücadelenin bir de hesap soracağı veya şu an itibarıyla sorduğu bir sistem mevcuttur. İşte hesap sorulacak bu sistem varolduğu ya da başkaları tarafından varedildiği sürece, dindar Kürtlerin bu ortak mücadeleden vazgeçmesi de pek mümkün görünmemektedir. Birileri tarafından, sistemin sürekli olarak laik devletin devamı olarak gösterilmesi, geçmişte laik devletin yaptıkları hatırlatılarak devam ettirilmektedir. Devingen bir biçimde dindar Kürtlere “bu laik devlet sizin dedelerinizi, babalarını katletti” diye yapılan hatırlatmalar, yüreklerdeki öfkelerin soğumasını engellemekte ve ateşin hep canlı tutulmasına sebep olmaktadır. Geçmişe yönelik bu hatırlatmalar aslında Öcalan’ı anlamamanın da bir sonucu olarak anlaşılabilir, çünkü Öcalan’ın kendisi bile sürecin geleceğine yönelik adımlar atmakta, eski “dar kalıp sosyalist söylemlerin” tabusunu kırıp İslam’a vurgu yapmakta ve bağımsız Kürdistan yerine Demokratik Cumhuriyet’i dillendirmektedir, Öcalan’ı anlamayan Kürtlerin siyaset yaptığı bir ülkede, geçmiş her zaman Kürtlerin önüne konulacaktır. Bu da devam ettiği müddetçe, devletten intikam alma güdüsü hep sıcak kalacak ve dindar Kürtler bu “ortak mücadeleye” isteseler de istemeseler de sempati duyacaklardır. Bu sosyolojik gerçeğin bir de “oy” yönü mevcuttur, seçimlerde dindar Kürtlerin oyunu almak isteyen parti ya da partiler, onlara hitap edecekleri dili etkili olabilecek bir şekilde seçmek için çeşitli hususları dillendirmektedirler. Bu bazen din, bazen, etnik kimlik bazen hizmet bazen de geçmişe yapılan vurguyla sağlanmaktadır. Oy verme arifesinde yapılan konuşmaların halk üzerinde etkili olması bu gerekçelerle birlikte kendisini sürekli yenileyerek devam ettiği için, yukarıda belirtilen durumların süreceği de aşîkârdır.

Etki Tepki Olgusu: Ortak mücadele anlayışı kısmında dile getirdiğimiz geçmişten gelen söylemlerin bir bölümü de bu durum için geçerlidir. Geçmişte yaşananlara bir tepki olarak ortaya çıkan PKK ve Öcalan gerçeği, dindar Kürtlerin sempatisini de böylece kazanmıştır. “Sizdeniz, bizi destekleyin” güdüsü, bütün Kürtlere sunulan –zorunlu- bir ön kabuldür. Bu kabulün beraberinde gelen mücadelecî ortaklaşa hareket ve düşünüş biçimi, kendi meşruiyetlerini sağlama adına

geçmişini muhafaza etmek zorundadır. Çünkü geçmiş olmadan, bütün Kürtlere sunulabilecek tarihsel-siyasal ve sosyolojik olgulardan bahsetmek mümkün değildir. İşte bu açıdan ortaya çıkan refleksler, dindar Kürtlerin varoluş amacına katkı yapmakta ve böylece onların da sempatisini kazanmakta biricik rol oynamaktadır.

İslami Camianın Geç Kalışı: Yukarıda saydığımız başlıklardan belki de en önemlileri arasında sayabileceğimiz İslamcı camianın geç kalışı meselesi, Kürtlerin bugüne kadar şekillenmesinde çok etkili olmuştur. Çünkü Kürtler, ilk PKK ile başa kalınca, İslami camianın “sosyalist, Leninist, Marksist akımlarla ilişkimiz/alakamız olmaz” diyerek konuya dahil olmaması ve sürecin ilerlemesini tamamen sol’a hediye etmesi, dindar Kürtlerin taraf seçmesinde oldukça etkili olmuştur. Öcalan’ın, Kürdistan *İşçi* Partisi adı altında başlattığı hareketin meşruiyetini dayandığı sosyalist söylemler, PKK’nın kuruluş yıllarına denk gelen İslami yapıların ilgi odağı ne yazık ki olamamıştır. İslamcıların Ayetullah Humeyni’nin peşinden gitmeleri, Humeyni’nin yaptığı devrime benzer bir devrimin Kemalist iktidara karşı yapılabileceği zannı (Sayyid, 2000: 121-135), İslamcıların PKK’ya burun kıvrmasına en büyük sebeptir, çünkü bir devrim yapılacaksa bu sol taraftan değil dindarların tarafından olmalıdır. Ayetullah Humeyni’nin, Şah’ı devirip “Şeriat” ilan etmesi, Türkiye’deki Müslümanların ağzını sulandırmış ama bu konuda hiçbir deneyimi olmayan Müslümanlar maalesef ortada kalmış, hatta -28 Şubat gibi- daha da kötü konumlara gelmişlerdir. Buna karşın heyecanını koruyan sol ise PKK’ya en başından beri görünmez destek vermiş, ne zaman ki PKK öldürmeye başladığında bu desteği görelî olarak kesmiştir. İslamcı akımların devrimden anladığı laik devlete karşı mücadeleyken, PKK, hem solu hem Kürt milliyetçiliğini kullanarak kazanmaya çalıştıklarını bir bir elde etmeyi başarmıştır.

Dindar Kürtlerin bir nevi kaderlerine terk edilmesi, onları böylece Öcalan’a yakınlaştırmış ve günümüzde devam eden Öcalan sempatisini sürdürmeyi başarmıştır. “Sadece Tanrı merkezli doktrinlerin insanı kendi kendini yönetmesinden mahrum bırakmasından dolayı değil, aynı zamanda, dini grupların milletinkilerle yarışacak nitelikte liderleri ve kimlik hisleri olan toplumlar oluşturması nedeniyle, bu milliyetçi dünyada dine yer yoktur” (Hammond-Machacek, 2012: 169). PKK’nın dışındaki Kürt milliyetçiliği İslami ağlar içinde türemiştir ve iki tarikat yoluyla güçlenmiştir; bunlar Nakşî ve Nur tarikatlarıdır (Yavuz, 2011: 215). PKK’nın

savunduğu Kürt milliyetçiliği hiçbir zaman herhangi bir tarikattan destek almamıştır, destek almaması ona destek veren tarikatların olduğu anlamına da gelmemiştir. Bu yüzden bazı dindar Kürtlerin PKK'ya yönelmesi olağan karşılanabilir. PKK'nın tarikat desteğinden yoksun kalması geriye kalan dindar Kürtleri de ondan uzaklaştırmıştır. Çünkü PKK herhangi bir anlamda ümmet bilincini temsil etmemektedir. Ayrıca o dönem ümmet bilinciyle hareket eden İslami hareketlerin, Kürtlere yönelik hiçbir iddiasının bulunmamış olması da kendisine İslamcı diyen kesimlerin en önemli ikinci eksiği olmuş, Kürtlerin talepleri ile İslamcı akımların taleplerinin yolları kesişmemiş ve İslamcı akımlar bu yüzden istemeden de olsa kendilerini Kürtlerden yalıtılmışlardır.

Yeni Düzendeki Söz Sahibi Olabilme İmkânı: İslami camianın geç kalışından sonra en önemli ikinci neden “yeni sürece dahil olma” güdüsüdür. Çünkü dindar Kürtlerin belirli zamanlarda bocalama evrelerine girmeleri, daha doğrusu akılları ile vicdanları aralarında kalmaları onları yeni bir arayışa itmektedir. Bu arayış, kendi sınırları içinde olan bir arayış olmak zorundadır, çünkü diğer arayışlar kendilerine “yabancı”dır. Şimdiye kadar bu yabancılığı en fazla Refah partisi ve AK parti kırmıştır, bu kırılmanın temel sebebi ise tahmin edebileceğimiz gibi “din”dir. Bu kırılmanın zayıf kaldığı zamanlarda dindar Kürtler için en olağan metod yine yabancı olmayandır. Çünkü sürece dahil olmak bunu gerektirmektedir. Yaşanabilecek bir kopukluk dindar Kürtlerin “yeni düzen” içinde yer bulamamalarına sebep olabileceği için Öcalan'ın belirttiği ilkelere yakınlık artacak ve böylece oluşacak yeni yapılanma ya da düzende söz hakkına sahip olabileceklerdir. Cengiz Çandar'ın Dağdan İniş başlıklı araştırmasında Öcalan faktörü üzerine yaptığı vurgular oldukça basittir, çünkü Öcalan tutuklanmayla birlikte Kürtlerin gözünde kahraman olmamış aynı zamanda mahkemede “söyledikleri” yüzünden büyük bir hayal kırıklığı da yaratmıştır, Çandar'ın Doğu ve G.Doğu Anadolu'da uzun süre yaşamaması sonucu, daha doğrusu buralardan biri olmaması –yabancı olması- böylesine bir hatalı tespite neden olabilir. Öcalan'ın liderliğinin birçok sebebi vardır ama Kürtler açısından en temel sebebi ilk büyük hareketin ilk lideri olması, hala yaşaması ve diğer alternatifleri ortadan kaldırmasıdır, ikinci olarak “yabancı” olmaması ve üçüncü olarak analizlerindeki perspektif

farklılıklarıdır. Bunları bilmek Kürt olmayı gerektirmez ama bölgeden olma zorunluluğu her zaman mevcuttur.

Dindar Kürtlerin Öcalan'ın Eserlerinden Haberdar Olmamaları:¹¹¹ Dindar Kürtlerin Öcalan'a sempati duymasının son nedeninin ise Öcalan'ın eserlerinden ve yazdıklarından haberdar olmamaları olduğunu söyleyebiliriz, bu iddiamız her ne kadar basit olarak anlaşılrsa da, Öcalan'a sempati duyulmasının bir nedeninin de bu olduğu araştırmalarımız sonucu açığa çıkmıştır. Bir lider dinsel geçmişe sahip olmasa da yeni bir din tanımlamasını başarılı bir biçimde yapması ona olan saygıyı arttırmaktadır. Çünkü sahip olduğu karizma “toplum içinde harekete geçerek bir devrimin gerçekleşmesinde işlevsel olabilmektedir (Okumuş, 2003: 75). Öcalan'ın eserlerindeki seküler üslup, sosyalizme ve hümanizm gibi kavramlara yapılan vurgular ve Tanrı/Allah karşısında kazanılan varoluş gerçekliği din (İslam) ile aradaki mesafeyi gözler önüne sermektedir. Bu mesafe ise önemli bir oranda yeniden şekillenmeyi sağlamaktadır. Çünkü bu yeni yaklaşım, bir anlamda kimlik bilincini revize etmektedir. “Din kimlik kazandırma, kimliklendirme, bir varlık bilinci kazandırma, aidiyet bilinci var etme, birlikte var ve taraf olmadır. Dinin bahsettiği kimlik insan hayatına anlam kazandırır. Böylece din, kişinin kimlik bunalımına düşmesini engeller” (Okumuş, 2003: 82). Bu anlamda dindar Kürtlerin büyük bir çoğunluğunun Öcalan'ın yazdığı kitaplardan dahi haberdar olmaması sempati olayının sosyolojik anlamdaki gerçekliğini en iyi şekilde açıklamaktadır lakin duydukları, onların zihninde ciddi anlamda bir kimikleşme bilinci yaratmıştır.

Öcalan'ın dini söylemlerinin çoğundan haberdar olmayan birçok dindar kesim, bu bilinçlenme tarzları yüzünden hem Öcalan'a hem de BDP'ye destek vermekte ve PKK'ya sempati duymaktadır. Fakat siyaset akademilerinde benimsenen çoğu yorum şöyledir: “Peygamberlik geleneği, en genel anlamda toplumlar tarihinde köleci devlet dönemine denk gelen ve sistemin içinde egemenlikli sisteme ve bunun dayandığı sınıflara karşı geliştirilen, daha çok mevcut sistemi yumuşatmayı esas alan, sınıf eksenli direniş geleneği çerçevesinde bakıldığında ilk peygamber Hz. Adem ile başlayan, son peygamber Hz. Muhammed'e kadar geçen süreç olarak da tanımlamak mümkündür” (Şahin, 2012: 42). Hz. Adem egemene karşı gelmiş ve bilgisizliği reddederek, cenneti egemenlerin söylediğini kabul edenlere bırakmıştır ve “bu mitos ilk insanlarla egemenlerin ilişkisini vermesi anlamında önemlidir” (Şahin,

2012: 45). Hz. İbrahim ise hem zihniyete hem de klasik köleciliğe karşı durmuştur, Hz. Musa'nın çıkışı toplumsal inşa ve demokratik komünal değerler çerçevesinin yeniden oluşumu açısından ele alınması gereken bir süreçtir, Hz. İsa, Roma geleneğine meydan okuyan ve kölecî dönemi kapatan, feodal dönemin başlatıcısı sayılan bir rol üstlenmiştir, Hz. Muhammed'in yaptığı ise en genel anlamda diğer peygamberler gibi toplumsal ve siyasal bir projedir. Ve "Hz. Muhammed'in en büyük başarısının inançta teklikle ideolojik olarak, merkezi devlet oluşturmak suretiyle de siyasal olarak Arap toplumundaki bu parçalanmışlığı aşması olduğunu söylemek yerinde olacaktır" (Şahin, 2012: 64). Öcalan'a göre ise "Hz. Muhammed, reformcudur. Kölelik karşıtı eğilimi bilinmektedir. Kadına yaklaşımı özgür ve eşitlikçi değildir. Toplumsal mülkiyet ve sınıf farklarını tanır, ama bir sosyal demokrat gibi aşırı vergilerle tekelleşme ve toplumsal hâkimiyetlerini önlemeye çalışır" (Şahin, 2012: 65). İslam'ın geçmişinin bu türen sosyal yorumları, Demokratik İslam söylemlerinin bir süre sonra sonuçları olabilir. İşte bu yüzden İslam ile alakalı tartışmalar BDP içerisinde kızılaşacaktır. Çünkü şeyh Ubeydullah gibi alimlere sahip olan Kürt geleneği böylesine bir gelişimi kabul etmeyebilir. Kürt beylerinin bertaraf edilmesiyle birlikte, Kürt şeyhler manevi anlamda siyasal önder haline gelmiştir ve "şeyh, Kürdistan'ın hem Ruhani hem cismani liderlerinin ilk ve belki de en büyüğüdür. Şeyh Ubeydullah, kendini halkın çıkarlarına adanmış milliyetçi Kürt lideri rolü ile kendi topraklarında saf haliyle İslam'ı yeniden kurmak için çabalayan Müslüman kimliğini birleştirmiştir. Bütün Kürdistan'da yaygınlaşmış eziyet ve yıkıma, yolsuzluğa bulaşmış hükümetlerin ve basiretsiz kişilerin neden olduğuna inanmıştı. Onun görevi de bu kanunsuzluğa son verip adaleti sağlamaktır. Kürt halkı belki de daha önce hiç olmadığı kadar kendi ırkından bir lider için özlem duyuyordu" (Jwaideh, 2007: 154-156; Çevik, 2012: 90-91).

Kürtlerin geçmişindeki İslami anlayış ile sosyalizmin dillendirdiği ve karşılığını Öcalan'da bulan anlayış oldukça farklıdır lakin belirttiğimiz gibi Öcalan direktifiyle BDP, İslam ile alakalı çalışmalar yapmakta ve İslam'ı sorunları temellendirmek için aracı konumuna getirmektedir. BDP, kongre ya da konuşmalarının dışında ayrıca yöre âlimlerine/melêlere ve seydalara de kucak açmıştır. Bu dindar sınıfın fetvaları oldukça birleştirici ve önemlidir hatta fetva için farklı dil öğrenenler bile mevcuttur (Mariani, 220: 2012). "Normatif İslam'ın sosyal

ifade tarzlarından biri, otoritenin kanaatlerini yansıtan fetvalar biçiminde ortaya çıkar. Fetvaların daima, makul, meşru ve doğrunun sınırlarında gezinen, dönemin akli ve ahlaki evreninin çevresini çizdiği ileri sürülmüştür” (Caeiro, 2012: 185). Çünkü çoğu âlim/Seyda/melé, peygamberin varisi olarak kabul edilmektedir ve Müslüman toplumlarda, İslamcı siyasi hareketlerde ya da İslam adına yapılan herhangi bir araştırmada dini aktörlerin ne söylediklerine çok fazla önem verilmekte ve söylenen sözler her şey açıklayan kıtas haline getirilmektedir (Roy, 2013: 15). Her ne kadar Kürtlerin “çoğunluğu varolan, hâkim ideolojiyi takip ettilerse de, genellikle alt tabakadan olan bir kesim, toplumsal devrimi ve toplumsal düzenin radikal bir dönüşümünü savunan alternatif ideolojileri tercih etmişlerdir. Toplumsal düzenin teorik açıklamalarıyla, gerekçelendirmeleriyle ve yargılama standartlarıyla olan bu uğraşı bazen din adamlarının ideolojik açıdan dönüşümlerini hızlandırabilir ve kolaylaştırabilir. Din adamlarının politizasyonu ve hükümete karşı kolektif eylemlere katılmaları, toplumsal ve siyasal çatışmalarda ciddi sonuçlar doğurma potansiyeline sahiptir. Din adamlarının hükümeti ve onun baskıcı hareketlerini kınamaları, yöneticilerin yalnız kalmaları ve toplumsal tabandan aldıkları desteğin azalması gibi etkileri vardır. Din adamlarının görece dokunulmazlıkları ve hükümetin müdahalesinin dışındaki bir toplumsal alanı kontrol etmeleri, onların siyasi hareketlenmede önemli bir rol oynamalarını sağlar. Sonuç olarak din adamları, özellikle bağımsız kaynaklara sahip olmaları nedeniyle muhalefetin harekete geçmek ve kolektif eylem için temel alt yapıya ihtiyaç duyduğu durumlarda, din adamları siyasi çatışmalarda vazgeçilmez bir konuma gelebilir” (Parsa, 2004: 191).

BDP’nin son zamanlarda böylesine bir açılım içinde olmasının temel sebebi de budur. Geleneksel Kürt geçmişinin getirdiği Seyda’lık ya da Melé’lik kurumlarını, siyasi bir aktör olarak kullanabilmektedirler. Örneğin, Molla Süleyman Kurşun ile yapılan görüşmedeki şu ifadeleri dikkat çekicidir: “ **Soru:** Seyda, biliyorsunuz bundan bir süre önce Hayrettin Karaman “Bölünmeye Giden Yol Kapatılmalıdır” şeklinde bir yazı yazdı ve Kürtlerin statü taleplerini haram ilan etti. İslam Hukukuna hakim Kürdistanlı bir İslam alimi olmanız hasebiyle, bu konuda sizin görüşlerinizi almak istiyoruz. **Cevap:** Bismillahirrahmanirrahim. Ben, zalim sistemin nimetleri ile büyüüp devşirilen iki kalemşör ile uğraşacak kadar vaktimi israf etmem. İkisine de hidayete gelme ve Kürtlerden özür dileme yolunu açık bırakmak istiyorum. Benim

hitabım müstekbir çevre ve işbirlikçilerine yöneliktir. Başından beri bunun böyle anlaşılmasını istiyorum. Kürtler uzaktan bir aydınlık gördüklerinde hemen bu gibi “fetvalar” devreye sokuldu. Biz şu ana kadar bu fetvaların merci’lerinin kim olduğunun ve neden verildiğini bildiğimiz için önemsemedik ve nazarı itibara almadık. Ancak bu demagojik “fetvaların” Kürdistan gençlerini korkunç bir şekilde negatif olarak duygulandırdığını ve hak dine karşı alerjilerini yükselttiğini gördük. Biz de hak dini ortadan kaldırmak için icat edilen bu batıl dine karşı bir muvahhide yaraşır şekilde bir duruş sergilemezsek, gerek Allah katında gerekse insanlık nezdinde mahcup kalırız. Dolayısıyla bu gibi “fetvaları” birden ele alıp hakkındaki şer’i hükmü ifade etmemiz zorunlu hale geldi. Ben sürekli olarak şunu söylüyorum: Ya Kürt milletinin insanlığını tartışın ya da Kürt milletinin insanlığını tartışmıyorsanız ve onu da dünyadaki her millet gibi insan cinsinden kabul ediyorsanız; dünyadaki milletler hangi haklarsa sahip ise, Kürtler de bir millet olmanın getirdiği haklara sahiptir. Bununla ilgili bir tartışma olamaz herhalde. **Soru:** *Seyda, Kürtlerin statü taleplerini ümmetin parçalanmasına yol açacağı gerekçesiyle haram sayıyorlar. Buna ilişkin ne söyleyeceksiniz?* **Cevap:** Ümmeti parçalayanlar Kürtler değil, şu an başta bulunan zalim sistemlerdir. Önceden Afrika, Kafkasya, Yemen, Balkanlar ve Avusturya’ya kadar Osmanlıya bağlıydı. Herkes kopunca iyi de, bir tek Kürtler mi kopunca kötü oluyor? Bu nasıl bir adalet anlayışıdır? Biz mi ümmeti parçaladık? Biz mi ümmetin parçalanmasından sorumluyuz? ... Mesela Türkiye’nin kurulması, Türkiye Cumhuriyeti için kullandıkları “vatan” tabiri İslami bir tabir değildir. Neden? Çünkü bu devletin dışında yaşayan Müslümanlar var. Bu Türklüğe göre de değil, çünkü bu toprakların dışında da yaşayan Türkler var. Bu Fransa’nın ve İngiltere’nin isteğine göre şekillenmiş bir sınırdır. Emperyalist devletler çıkarları için böyle uygun görmüş ve sınırları böyle çizmişlerdir. Bu durum neden Müslümanlık iddiasında bulunan insanlar tarafından kutsanıyor ve ilahi emir gibi algılanıyor?”¹¹².

Molla Süleyman Kurşun, Müslümanlara yönelik bir eleştirisinde ise şunları ifade etmektedir: “Evet ümmet birliği olsun ama ümmet birliği nasıl teşekkül edecek, nasıl oluşacağına dair somut bir programları ve planları ortada görülmemektedir. Ulusun varolduğunu kabul etmekle ulusçuluk iddiası arasında büyük fark vardır. Bu yüzden Müslümanlar bizi yanlış anlamıştır. Ben Kürdüm, üst kimliğim İslam’dır ama

asla Kürtçü değilim. Kürt sorunu çözülmedikçe ümmet birliği sağlanmayacaktır” (Kurşun, 2012: 40-41). Bu türden söylemlerle Kürtlerin bağımsızlık, ezilmişlik ve eşitlik taleplerine özellikle kırsal halkın gözünde meşruluk aramaktadırlar. Öcalan’ın halkın gündelik yaşamını belirleyen, kültürünün, zenginliklerinin ana rengi olan Müslümanlık yok sayılarak bir yere gidilemez sözü üzerine bu arayışlar da hızlanmaktadır. Bu arayışta bir diğer adımda Kürtçe hutbe olacaktır. Haberevet’e konuşan Barış ve Demokrasi Partisi Milletvekilleri Diyanet işleri Başkanlığı’ndan Kürtçe hutbe istemiş ve şunları ifade etmişlerdir: “Barış ve Demokrasi Partisi (BDP) Siirt Milletvekili Osman Özçelik, “Eğer amaç halka bir şeyler anlatmaksa halkın en iyi anlayacağı şekilde ve en iyi anladığı dilde söylenmeli. Bütün bunları Türkiye’nin bütünlüğü içerisinde söylüyoruz. Türkiye’nin her tarafında Türkçe kullanılacak ama yerel bölgelerde Kürtçe kullanılsın başka dil varsa o kullanılsın. İnsanların değer yargılarına ve kültürlerine önem vermek gerekiyor. Demokratik özerklik projesi çerçevesinde Demokratik Özerk Bölgelerde yerel meclislerin kabul ettiği yaşamın bütün alanlarında ihtiyaç varsa resmi Dil Türkçe olmak şartıyla farklı dillerin yerelin bölgesel özeline göre kullanılması söz konusu olabilir.” BDP Hakkari Milletvekili Hamit Geylani ise Kürtçe hutbe konusunda; ”Ezan ve ibadet Arapça olmalı çünkü bunlar birleştirici unsurlar ama hutbe ve vaazlar Kürtçe olabilir. İnsanların daha iyi anlaması için hutbeler Kürtçe verilmeli” demiştir¹¹³.

BDP’nin sosyal aktivitelerinde önemli bir yere sahip olan DTK’ya bağlı DİVES (Diyanet ve Vakıf Emekçileri Sendikası) 4. Olağan Kongresi’nde “Anadilde vaaz savaşı ve sömürsüz bir dünya hedefiyle ülkemizde, bölgemizde ve dünyada savaşa karşı kalıcı barışın yaratılmasına katkıda bulunmayı, her türlü baskıcı yönetime karşı demokrasinin tam korunması ve kurallarıyla yerleşmesini sağlamak hedefiyle faşizme, demokratiksizliğe ve emperyalizme karşı bağımsızlık, baskıya karşı özgürlük, ırkçılığa ve şovenizme karşı halkların kendi geleceklerini özgürce belirleme hakkı dahil, eşitliği, özgürlüğü ve kardeşlik için mücadele etmeyi, üyeleri başta olmak üzere herkesin anadilinde vaaz hutbe ve irşat etmesinin, herkesin anadilinde din eğitimi alması ve yapmasını tüm inançların eşitliği ve özgürlüğü için savunmayı hedef kılmıştır¹¹⁴” açıklamasını yaparak, “anadilde vaaz ve hutbeyi” tüzüğüne yerleştirmiştir. BDP’nin bu türden faaliyetler içinde olması formun değişmese bile içerik anlamında değişmelere gebe dir.

Yine Demokratik İslam Kongresi'nde Eliaçık'ın şu ifadeleri BDP'nin sekülerleştirme siyaseti adına oldukça önemlidir: “Kuran'da Namaz kılmayanın, oruç tutmayanın, başını örtmeyenin herhangi bir cezası yok; ama dört şeyin, öldürmenin, çalmanın, iftiranın ve zinanın cezası var. Buradan neyin esas neyin fûru'at olduğu anlaşılabilir. Cezası olanlar birinci derecede önemlidir, özdür, esastır. Çünkü bunlar hem doğrudan insan yaşamıyla ilgili hem de evrenseldirler. Demek ki din esasında yaşamdan ibarettir. Ritüeller ise bu yaşamı büyütmek ve geliştirmek için vardır”¹¹⁵. Bu söylemler namaz ve oruç gibi İslam'ın temel şartlarının esas olarak kabul edilmesinin önüne geçmekte ve Kürt gençlerine bunların önemsiz olduğu anlatılmaktadır. İftira, yalan, çalma ve hırsızlık gibi cezaları maddi karşılığı olan dünyevi konular ise birinci derecede kabul edilmektedir. Hâlbuki Allah (c.c.) Kur'an'da şöyle buyurmaktadır: “Sizi bu cehenneme sürükleyen nedir? Bizler namaz kılan kimselerden değildik”¹¹⁶. Bu türden ifadeler BDP içindeki seküler kanadın işine oldukça yarayacaktır. Çünkü dinin esasları insanlık adına değiştirilmek istenmektedir. Asıl mesele Kur'an'ın ne söylediğini bilmekten ziyade Kur'an'ın birçok anlama çekilip, insanların onu farklı ya da istedikleri gibi yorumlamasına bağlıdır. Kur'an'da, Yahudilere veya Hristiyanlara saygı göstermeye davet eden bir ayet, onları iflah olmaz kavimler gibi de gösterebilir (Roy, 2013: 14-15). Bu yüzden bizim esas gayemiz Kur'an'ı inandığı gibi yaşayan Müslümanlara ve onların somut pratiklerine bakmak olacaktır.

Dinin, bir sosyal olgu olarak kabul edilmesine katkı sağlayacak bu ifadeler, BDP tarafından İslam hakkında söz sahibi olanlara söylenilmektedir. “İslam din alimleri, kısmen fetva üretimi ve yayımı yoluyla yeniden doğrulamaya uğraştıkları tefsir tekeli ellerinde tutmaya çalışabilirler. Gözden ırak mekânlarda Tanrı'nın hukukunu aramak adına bir araya gelen ve bulgularını kitlesel medya aracılığı ile yayanlar görünürde dini otoriteyi kullanmaktadır. İslami normatiflik alanı her zaman daha geniş bir bağlama oturtulduğundan, görüşme ve tartışmaların ulemaların faaliyetleri sosyal ve siyasi şartlarda da etkili olur. Taliplerin gerçek uygulama ve beklentileri de göz önüne alınır, çünkü fetvanın kaderi hitap edilenler arasında bulunduğu yankıya, başka bir deyişle tüketilmesine bağlı olacaktır” (Caeiro, 2012: 195). Fetvalar genel itibarıyla egemen olmak isteyenlerin korunmasına yöneliktir (Erman, 2013). Aynı zamanda fetva “siyasi iktidarın politikalarına meşruiyet

kazandırmak için fetva kurumuna önem vermesi, devleti ilgilendiren hemen her konuda (savaş ilanı, dış politika, iktisadî ve sosyal hayata ilişkin düzenlemeler, vs.) dînî otoritenin vereceği fetvalara başvurulması göz ardı edilmemesi gereken bir olgudur” (Yurtseven, 2007: 1258). Geçmişteki bazı ifadeler buna örnek olarak verilebilir; Atatürk hakkında söylenen ifadeler bunun açık örneklerindendir¹¹⁷ (Kaya, 2010: 110; Rustow, 1995: 67; Türkmen, 2010: 129).

Öcalan, PKK’nın güdümünde olan imamlar birliği¹¹⁸ çerçevesinde “ilk umudun yaratanı, o içimizde, önümüzde ve geleceğimize” (Türkmen, 2010: 129) türünden ifadeleri, otoriteyi meşrulaştırmak için en uygun metodolojik söylemlerdir¹¹⁹. Yine DTK’nın İnanç Komisyonu bileşenleri olarak iddia edilen Din Adamları Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği (DİAY-DER) ve Diyanet ve Vakıf Emekçileri Sendikası (DİVES) üyeleri, 19 Nisan’da Diyarbakır’da Newroz alanında gerçekleştireceği “Kutlu Doğum Buluşması” etkinliğine katılım çağrısı yapmak için basın toplantısı düzenlemiştir¹²⁰. DİVES MYK üyesi Abdullah Arkan ise Öcalan tarafından başlatılan yeni sürecin başarıya ulaşması için herkesin çaba içerisinde olması gerektiğini ifade etmiştir¹²¹. Dindar bireyler ve dini kurumlaşmalar tarafından vitrine çıkartılan Öcalan’ın kendisi de bu yücelt(il)me yaklaşımlarına katkılar yapmıştır: “Öyleyse ben nasıl bu kadar etkili olabiliyorum? Bugün insanlar beni bir mucize olarak görüyorlar; çünkü kendi kişiliğim çerçevesinde Kürt varlığının ideolojisizliğini ve maneviyattan yoksunluğunu ortaya koyarak bu olağanüstü sosyal ve siyasi yapının gerçekleşme nedenini de belirtmiş oldum. Aslında her büyük tarihi adımın mucizevî yanı böylesi bir birleşimin ürünüdür” (Öcalan, 1998: 59). Yanlış bir kavram kullanmadan telafuz edecek olursak aslında Öcalan, Kürtlerin çaresiz kitleler halinde beklediği Mesihvari bir kişiliktir (Özcan, 2014: 276-287). Bu açıdan bakıldığında takdirde kişinin kendisini yüceltmesi, kişiyi yüceltmek ve onu kutsallaştırmak arasında doğru yönde bir ilişkinin olduğu ifade edilebilir. Böylece tarihsel olaylar o kişiyi kolaylıkla çarpıtılabilecektir (Başkaya, 2001: 141).

Bu türden abartmaların önüne geçebilecek Medreselerin sayısının azlığı Kürt hareketine katılacak insanların sayısının da azlığı demektir. “Feqi¹²² Hüseyin Sağnıç, Abdurrahim Dürre¹²³ ve Kerem Soylu gibi isimler veya açılmasına PKK’nın ön ayak olduğu camilerde görev yapan bazı imamlar söz konusu geleneksel damarın son temsilcileridir” (Gündoğan, 2012: 141). Bu kişiler Kürt hareketinin asıl sahiplerinin

medreseliler olduğuna kanaat getiren insanlardır fakat günümüzde bu türden kişilerin örgüt içerisinde bir gücü kalmamıştır, çünkü PKK, modernleşen Kürt halkı için medrese söylemini değil laik bir stratejiyi takip etmiş ve güçlenerek kendi anlayışına yakın İmamlar Birliğini kurmuştur. İmamlar birliğinin çabaları ideolojik anlamda, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi “dini alanı yeniden tarif edip, devletin yerine dine bakan ve halkın din anlayışını dönüştürmeyi amaçlayan” (Kara, 2005: 188-190) bir kurum gibi, kurucu bir misyon üstlenmiştir, çünkü bu birlik din adamlarının üçüncü grubu olan ve alt kademede yer alan radikal ya da militan duruşlu gruplardır. Bu grup din adamları, ulusal çapta görünürden yoksun olmalarına rağmen (Parsa, 2004: 228) siyasetleri ve onları destekleyenler göz önüne alındığında iktidara karşı sivil anlamda dokunulmazdırlar ve bunu kullanmaktadırlar. Eliaçık’ın söylemlerinin karşılık bulacağı toplumsal kesimin kimler olduğunu bildiğimiz için böylesine söylemlerin oldukça sıkıntılı sonuçlar vereceğini bilmek zor olamayacaktır. Demokratik İslam Konferansı, Demokratik Toplum Kongresi’nin bir faaliyetidir; bu aşamada Türkiye toplumu yeni bir Kürt kurumu ile tanışmaktadır: Demokratik Toplum Kongresi (DTK).

Kürt Hareketinin, siyasi partiden yerel yönetimlere, medyadan sendikalara, kadın hareketinden gençlik hareketine kadar çok çeşitli alanlarda faaliyet yürüten kurumlarının bir tür çatı örgütü olan DTK, adım adım legal Kürt siyasetinin merkezine yerleşmektedir. DTP’nin kapatılması ile siyaset dışında bırakılmak istenen DTP’nin eş başkanları Ahmet Türk ve Aysel Tuğluk’un DTK’nin Ağustos 2010 tarihinde yapılan dördüncü olağan genel kurulunda eş başkan olarak seçilmeleri bu merkeze yerleşme durumuna ivme kazandırmıştır (Çiçek, 2011: 2). Ayrıca bu iki isim aynı zamanda BDP vekilleridir. Böylesine bir organizasyondan veya içerikten haberdar olmamaları mümkün değildir.

BDP’nin, duymak istediklerini duyma yönündeki çabası farklı dini otoritelerin söyledikleriyle meşrulaştırılarak, halka sunulmaktadır. Yine katılımcılarından biri olan Hüda Kaya bir yazısında şunları ifade etmektedir: “Muhammed Cihad ile bahçedeyiz. Tavuklar, civcivler, horoz ve kazlar akşamın telaşını yaşarcasına yuvalarına girmeden önceki son koşturmalarını yapıyorlar. Dağların zirvelerinde günbatımını izlemenin dinginliği var üzerimizde. Hemen önümüzde kale duvarları gibi yükselen tepelerin gerisinde batan güneşin kızılığını

takip ediyor gözlerimiz. Mutfaktan sesler geliyor. Bahçe sessizleşti iyice. Kümeslerin kapıları kapandı. Ezanlar okunmaya başlandı. En az iki camiden geliyor olmalıydı... Mutfaktan bize seslenmelerini bekliyoruz ama dakikalar geçiyor. İftar vaktinde bizdeki sofraya başı heyecanını bekliyorduk. 'Neden acaba bu gecikme?' diyorum Cihad'a. Güneşin batışı inanılmaz güzel. Tam bir sessizlik var artık. Ezanın ardından köy camisinin hoparlörleri hala açık ve cemaatin namaza başlama sesleri geliyor. Şeyh Muhammed'in namaza gittiğini anlıyoruz. Köylüler iftardan önce namazlarını kılıyor sonra iftara oturuyorlardı. İftardan sonra salona geçiyoruz. Zerrin ve Garzan da geldi. Çay içerken konuşuyoruz. Şeyh Muhammed teravihe hazırlanıyor. 'Biz de gidebilir miyiz? Burada Ramazan ve cemaat ortamı nasıl görmüş oluruz' diyorum. Garzan, Şeyh Muhammed'e tercüme ediyor ama cevap olumsuz. 'Hiç kadın yok. Yer de müsait değil' diyor. Garzan anlatmaya çalışıyor ama durduruyorum. 'Gerek yok, şartlarını zorlamayalım' diyorum. Biz konuşmaya dalmışken Şeyh Muhammed'in çıktığını fark etmedik bile..."¹²⁴. Hüda Kaya'nı bu sözlerine bakılacak olursa, namazın bir ritüel olduğunu ve kılmayanların cezasının olmadığını söyleyen Eliaçık'la aynı şeyleri söylemesi mümkün görünmemektedir. Bir şeyleri meşrulaştırma anlamında duyulmak istenenlerin söylendiği bir ortamda, Müslümanlık adına yapılması gerekenlerin yapılmadığı işte bu örnekle de ortaya çıkmıştır.

4.4.2. BDP'nin Seküler İslam Adına Son İddiası: Medine Vesikası ve Sosyalleştirilen İslam

Sürekli üzerinde durduğumuz dinin sosyal bir değer olduğu hususu, Medine Vesikası ile temellendirilmek istenmektedir. Eliaçık, Adalet Devleti adlı çalışmasında tez olarak kabul ettiği din devletine karşı anti-tez olarak laik devleti öne sürmektedir ve sentez adına da Adalet Devleti yaklaşımını dillendirmektedir. Din devleti ve laik devlet Batı sürümlü bir nitelik taşımaktayken Adalet Devleti bize daha çok yakındır. Eliaçık'a göre "yer ve gök nasıl İlahi adalet ile ayakta duruyorsa; insan, toplum ve devlette aynı şekilde insani adalet ile ayakta durur. Bunun için Allah adalet yolunu tek olarak belirtmemiştir. Her ne şey adaleti sağlıyorsa Allah'ın rızası oradadır" (Eliaçık, 2003: 505). Eliaçık bir röportajında da şunları ifade ediyor: "Bana göre İslam'ın insanlığa vermek istediği mesaj üç ana eksenle ortaya çıkar; Birincisi

mülkiyet, ikincisi adalet, üçüncüsü de velayettir. Hz. Peygamberin hayatından dört sahne anlatmak istiyorum. Birincisi Hılfu'l-Fudul. Burası, adalet üzerine yemin edilerek girilen bir teşkilat. İster Mekkeli, ister yabancı olsun kimliğine bakılmaksızın adaleti sağlayacağına, zulme uğrayan kişiye maddi manevi yardımda bulunacağına yemin edilerek girilen bir müessese. Hz. Peygamber de daha yirmi beş yaşındayken adalet üzere yemin edip bu teşkilata giriyor. İkincisi Kur'an ki sosyal içerikli âyetlerin özünde yatan ana kavram adalettir. Üçüncüsü **Medine Sözleşmesi**¹²⁵. Bu sözleşmede en çok adalet kelimesi geçer. Dördüncüsü de Veda Hutbesi. Veda Hutbesi de hakların nasıl kullanılacağı ve nasıl dağıtılacağı üzerinedir. Hz. Peygamber görülüyor ki gençlik yıllarından itibaren kendisine gelen âyetler, yaptığı sözleşmeler, giriştiği ticari ortaklıklar, yönetim anlayışı hep aynı tarzda cereyan ediyor. Onun düşünce, ruh ve gönül dünyasında hâkim olan esas kavramın adalet olduğunu görüyoruz¹²⁶.

Eliaçık'ın sosyal devlet anlayışına yöneldiği bu ifadeler dini referanslar içermektedir ama sosyal kavramının işin içine girmesiyle dini söylemler değer haline gelmektedir ve değerler genel itibariyle insani kökenlidir. Dinin değerlendirilmesi ve bir kültür haline getirilmesi böylece daha da kolaylanabilir. Belki de en kötüsü, beğenilmeyen değerlerin değiştirilebilir olmasıdır. Medine Vesikası işte bu yüzden önemlidir. O dönemde Mekke kabilelerden oluşan, siyasi ve idari açıdan da iyi örgütlenmiş, siyasi ve idari bürokratik merkezîyetçiliği yanında özgür kabilelerden müteşekkil bir konfederasyon görünümündeydi. "Mekke'de Kureyş, Taif'te Sakif kabilesi siyasi birliği sağlarken, Medine'de başta Evs ve Hazreç ile bu iki Arap kabilesinin müttefikleri Yahudi kabileler (Beni Kaynuka, Beni Nadir ve Beni Kurayza) arasındaki bitmez tükenmez savaş ve çekişmeler, siyasi birliğin sağlanmasına bir türlü imkân vermiyordu. Wellhausen'a göre, işte Peygamber, böylesine muzdarip ve fakat siyasi birliğe muhtaç bir kabileler topluluğu olan Medine'de din ve hukuk temelinde yepyeni ve o günkü Araplar arasında hayli garip bir siyasi birlik kurmaya muvaffak oldu. Araştırmacılar, ittifakla Mekke ile Medine arasındaki sosyal, siyasal ve ekonomik yapısal farkın Müslümanların Medine'de tutunmasına ve burada yepyeni bir siyasal birliğin kurulmasına geniş ölçüde yardımcı olduğuna kanidirler" (Bulaç, 1992).

Ayrıca Bulaç başka bir yazısında Vesika'nın şu yönlerine de değinmektedir: “Vesika'nın 23. maddesi Hz. Peygamber'i (s.a.s.) Müslüman sosyal blok üzerinde, dar açıdan 'dinî' meselelerde mutlak hâkim, ama idareye ait konularda istişareyle yükümlü kılar. 4. ve 11. maddeler sosyal blokların özerkliğini teyit eder. Buna göre, kabileler, eskiden olduğu gibi (âdet olduğu vechile) kan diyetlerini ödeyecekler, savaş esirleri için fidye vereceklerdir. Kendi aralarında mali mükellefiyetlere katlanacak ve bunlar ortaklaşa tespit edilecektir (Md. 3, 12 ve 37). Ancak eskiden olduğu gibi, kan ve akrabalık bağına dayalı kabile asabiyetiyle suçlular korunmayacak, biri suç işlediği zaman kabilesinin fertleri ondan sorumlu tutulmayacak, kısaca suç ve ceza bireyselleşecektir (Md. 22 ve 31/B). 39. Madde ile ‘ülke ve korunmuş sınır’ kavramı getirilmiş olup, bu o günün şartlarında yeni bir şeydi. Kan ve akrabalık bağına dayalı kabile yapısı aşıyor, insanlar bloklar halinde (veya özel alanda ayrı hukuk sahibi topluluklar şeklinde) daha üst bir siyasi birlik etrafında toplanıyor ve Medine'de yaşayan aşiret ve kabileler arasındaki her türlü çatışma ve hukuk ihlali yasaklanıyor. İnsanlar ve topluluklar arasındaki ilişkilerde temel ahlakî esaslar ve herkesin karşı çıkamayacağı evrensel yüce idealler geçerlidir (Md. 47). Ancak bunların geçerli olabilmesi için toplumsal ilişkilerin bütünü düzenleyen yazılı bir hukuk metninin esas alınması gerekir. Bundan dolayı Vesika, kendini ‘Kitap’ (Md. 1, 36 ve 47) veya ‘Sahife’ (Md. 22, 39, 42, 46 vs.) diye takdim etmektedir ki, o günün geleneksel kültüründe bu her iki terim bağlayıcılık ifade eder. Vesika, herkesi bağlayan hukukun üstünlüğüne tam riayeti öngörürken (Md. 37 ve 37/B), savaş, tek tek birey ve kabilelerden alınıp merkezi hükümete intikal ettirilmektedir (Md. 17, 18). Savaş kararı, merkezi yönetimin ortak kararıyla, yani meşru siyasi otorite, devlet tarafından alınacaktır (Bulaç, 2005)”¹²⁷.

Bu yönleriyle bakıldığında Medine Vesikası bir toplumsal sözleşme görevi görmektedir. Lakin bu sözleşme siyasi otoritenin olmadığı daha doğrusu tek bir merkezi sistemin olmadığı ya da zayıf olduğu bir zaman aralığındadır ve otorite kesinleşince sözleşmenin hükmü de ortadan kalkmıştır. Kürtler ile alakalı olarak böylesine bir sözleşmenin dile getirilmesi bir anlamda doğru olabilir ama bu sözleşme kiminle yapılacaktır? Devletin mevcut anayasası varken, sözleşmenin muhatabı kim olacaktır? Aslında bu soruların cevabına ihtiyacın olmadığı açıktır

çünkü Medine Vesikası aracılığıyla Demokratik Özerklik vurgusu yapılmak istenmektedir.

Demokratik İslam Kongresinde konuşma yapanlardan biri olan Mardin Artuklu Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Kadri Yıldırım, Medine Sözleşmesinin Türkiye'de yaşayan diğer inanç ve halkların sorunlarını da çözebileceğini savunmuş, Medine Sözleşmesi çerçevesinde ortaya çıkan ümmet anlayışının da 'İslam kardeşliği' olmadığına tüm inanç ve halkların kardeşliği olduğuna dikkat çekmiş ve şöyle demiştir: "Ben diyorum ki Kürtler bu sözleşmenin peşini bırakmasınlar. 1400 yıl evvel yazılmış, çizilmiş bir belge olduğuna inanmak zor geliyor ama olmuş, belge ortada, vesika ortada, 1200 yıl önce yazılmış olan kitapta olduğu gibi duruyor. İşin çok dikkat çekici bir noktası da 21. yüzyılda çok rahat uygulanabilir olmasıdır. Eğer uygulanırsa hem statü hem de özerklik konusunda Kürtleri razı edebilecek bir sözleşmedir. Bildiğiniz üzere Kürt toplumu içerisinde Alevi, Ezidi inancına mensup olan kesimler var, yine Türkiye'de çözülmesi gereken Ermeniler, Süryaniler, Araplar ve daha sayabileceğimiz çok sayıda inanç ve kimliklere ait sorunlar söz konusu. Buradan bakıldığında Medine sözleşmesi çerçevesinde Kürt sorununa çözüm bulmak bahsettiğimiz sorunların çözümünü öteleme riski barındırıyor mu? Tabi 1400 yıl önce Yahudilere, Habeşilere, Müşriklere, Araplara ve Müslümanlara eşit olarak tanınan hak bir ümmet çatısı altında bir araya getirildi. Şunu özellikle belirtmekte fayda var, Hz. Peygamber bunları bir araya getirirken bu grupların hepsi için ümmet kavramını kullanmış, yani ümmet kavramı enteresan bir biçimde sadece Müslümanlar için kullanılmamıştır. Medine sözleşmesinde ta en başında "Bu sözleşmeye taraf olan herkese bir ümmet adı veriliyor" deniyor. Yani Yahudi de aynı ümmetin parçası Müşrikler de, Habeşiler ve diğerleri de. Dolayısıyla oradaki sosyolojik ümmet kavramı asla hiç bir kesimi, inancı öbüründen daha üstün görmüyor. İslam kardeşliğini Hz. peygamber Medine Sözleşmesi'nden önce yapıyor. Hicret eder etmez, muhacir Müslümanlar ile Ensar Müslümanları kardeş ilan ediyor. İslam kardeşliği orada. Bu anlamda Medine sözleşmesinin güncellenmesi Türkiye de ki diğer sorunların çözümünü ötelemez aksine çözümünü kolaylaştırır. Eğer sözleşme uygulanırsa Kürt sorunun çözümü bağlamında demokratik özerklik ve öz savunma konularının düzenlenmesine referans olabilir¹²⁸".

Medine Vesikası'nın içeriğine bakıldığı takdirde, onun anayasal anlamda bir sözleşme olduğu söylenebilir ama vesika, herkesi ümmetten görmez. Ümmetten görmediklerini de refaha kavuşturmak için böylesine bir sözleşme yapar ve her kesim bu sözleşmeye uymak zorundadır. Çünkü Medine sadece Müslümanlardan ibaret değildir, Yahudiler ve Müslüman olmayan Araplar da mevcuttur. Hz. Muhammed, bütün bu parçalanmışlıkları birleştirmek zorundadır. Hz. Muhammed, öncelikle nüfus sayımı yaptırmıştır, sayıma göre 1.500 kişi Müslüman, 4.000 Yahudi ve 4.500 müşrik Arap vardır. Vesika'nın iki önemli özelliği söz konusudur; ilki, herhangi bir şekilde kimsenin kimseye üstünlüğü yoktur ve Müslüman olmayanın yaşama ve düşünme biçimi hukukun teminatı altına alınmaktadır. İkinci önemli nokta ise şudur, Medine vesikası, bütün sosyal bloklar açısından *hâkimiyet değil katılım temelinde*¹²⁹ bir toplumsal projedir. Böylece Müslümanlar Allah'a ve Resulünün gösterdiği yolda huzurlu bir şekilde yürüyecekti ama aynı haklar Yahudiler ve diğerleri için de mevcuttur (Bulaç, 2005a: 506-508).

Burada temel eşitlik mücadelesi, Şariat devleti içinde yaşayan diğer unsurların hakları üzerine hukuksal bir güvence oluşturmaktır, Hz. Muhammed burada hakim değil hakem durumundadır ve egemenlik iddiasında değildir. Sözleşmeyle birlikte “Medine’de değişik toplumsal blokların kendi rızalarıyla bir araya gelip, birbirlerinin hukukuna saygı duyarak herkesin kendi şariatına göre yaşadığı, devletin görevlerinin zorunlu birtakım teknik işlevlere indirgenmiş bir toplum gerçekliği yaşanmıştır. Bir anlamda ideal denebilecek bu toplum modeli bugün İslamcı söylemde totaliterlikte özdeşleştirilen modern topluma karşı insanlığa kurtuluş yolu gösteren alternatif bir toplum olarak önerilmektedir” (Tezcan, 2005: 518). “Söylemin resmi olarak ifade edilen temel kaygısı, yani bir arada yaşama formülü bulmak, özellikle PKK ayaklanmasıyla yurt çapında büyük bir tehdit haline dönüşmesi olası bir Türk-Kürt çatışmasının arka planı düşünülmeden anlaşılmayacak” (Tezcan, 2005: 519). Bu açıdan bakıldığında Medine Vesikası'nın bugünkü bağlamının Kürt siyasi hareketinin İslâm'la ilişkisinde tebarüz eden bir farklılaşmayı yansıttığını söyleyebiliriz. DTK'nın kutlu doğum programı düzenlemesi¹³⁰ de bu kontekst çerçevesinde ele alınabilecek bir değişikliğin yansımasıdır. Hukuk toplulukları çerçevesinde gündem oluşturan Medine Vesikası'nın, öne çıkarılan boyutlarının batıdaki konfederasyon tipi devlet

düzenlerine çok benzediğini ileri süren görüşler de yabana atılmamalıdır. PKK ve Kürt siyasi hareketi İslâmî olanı uzun zaman görmezden gelmiş, doksanlı yıllarda görünür olan Hizbullah hareketiyle sorunlu olan ilişki ötesinde kayda değer bir yaklaşım geliştirilememiştir. Esasında her iki açılımın, belli ölçüde Kürt nüfusun yoğun olduğu illerde BDP dışındaki en önemli siyasi aktör AK Parti ile gelecekte daha da güçlenme ihtimali olan Hüda-Par tarzı siyasî oluşumlarla birlikte ele alınabileceğini de belirtmemiz icap ediyor. Muhtemelen önümüzdeki yıllar bu hususu biraz daha belirginleştirecektir (Öz, 2014).

Vesika'nın, dini ve anayasal içerikli sahip olduğu anlam, BDP'nin devlet karşısında dillendirdiği talepleriyle birebir uyuşmasa da benzer tarafı çoktur. BDP'nin ya da DTK'nın ileri sürdüğü dinsel anlayış yeni bir sosyal/kültürel/etnik tabaka tanımlamış ve bu anlayışla sosyal tabakalar arasında bir ilişki meydana getirmiştir. Özellikle etnik kimlik üzerinden yapılan siyaset, köyden kente göç etmiş ve kentte kimliğinin karşılığını bulamamış bir tabakanın doğmasına yol açmıştır. Bu toplumsal tabakanın da resmi ve laik içeriğe sahip olan kurumlarda eğitim alması onları ahretten çok bu dünyanın işlerine sevk etmiştir. Hukuki anlamda dillendirilen taleplerin bir karşılığı var olsa da, din ile alakalı olarak karşılanacak bu anlamda herhangi bir talep mevcut değildir. Vesika benzeri bir talep biçiminin oluşması için BDP'nin, farklı bir din anlayışı talep etmesi ve böylece İslam ile arasına mesafe koyması gerekmektedir. Fakat sonuç bildirgesinde benimde görüştüğüm Ayhan Bilgen'in şu sözü bunun önüne geçmiştir: "Kürtler, yaşadığı topraklarda tarih boyunca din ve Ümmet adına üzerine düşen her türlü sorumluluğu ve fedakârlığı yerine getiren kadim halklardan biridir. Şimdi ise Kürtlerin karşı karşıya kaldığı otoriter laikçi, ulus devletçi, mezhepçi ve ırkçı saldırılar karşısında Ümmet'in de sorumluluk ve fedakârlık göstermesi gerekmektedir"¹³¹. Bu söyleme göre BDP, mesafe koymaktan öte Müslümanlardan kendi davaları için destek talep etmektedirler. Fakat Demokratik İslam Kongresi'nin¹³² referans olarak kabul ettiği Medine Vesikası'nın en önemli özelliği olan her bloğun kendi iç hukukuna göre yaşaması; dolayısıyla dini, kültürel ve hukuki özerkliğin her bloğun hakkı olduğu (Bulaç, 2014: 377) özellikle DTK tarafından sürekli dillendirilmiştir.

Hâlbuki Kara'ya göre Kürtler ulusal kimliklerini aramaktayken, İslamiyet ümmete dayalı bir politika gütmekteydi (Şengül, 2005: 534). Buna karşın Eliaçık'ın

konusmasındaki şu ifade de oldukça önemlidir: “Kur’an’ın Rum Suresi 22. ayeti ‘sizin dilleriniz ve renkleriniz Allah’ın ayetlerindendir’ diyor. Dil bildiğimiz adadiller, renkler de kimlikler, inançlar, ritüeller, gelenek-göreneklerdir. Medine Sözleşmesi işte bu renkliliğin nasıl bir arada olacağının örneği. Allah tektir ama çeşidi sever, yarattığı renkli doğa bunun en güzel örneği değil mi? Bu renkliliği tek tip hale getirmek Allahın ayetlerine savaş açmak olduğu gibi doğaya karşı da savaşmak anlamına gelir. Etrafı kan gölüne dönmüş, sultanlık, diktatörlük, ağalık, beylik, hanedanlık, tefrika, cehalet ve yoksullukla boğuşan coğrafyamızın kahır, hüznü ve kederden başka bir şey görünmeyen ufuklarında Medine Sözleşmesi’nin adalete, eşitliğe dayalı sivil ve çoğulcu ruhuyla demokratik İslam anlayışının güneşi doğabilir. Bunun Kürt coğrafyasından başlaması belki de Allah’ın takdiridir. Çünkü ezilenlerin Rabbi olan Allah, İkbâl’in dediği gibi mazlum milletlerle birlikte tarihin meydanında yürür ve tarihi onlarla birlikte yeniden yapar. Böylesi yüce bir davaya memur olmakla biz davaya şeref katmaz, tam tersi şeref kazanırız”¹³³. Bu ifadeler sözleşmenin İslami bir bakış açısıyla değerlendirilmesinin sonucu olabilir ama karşılığındaki genel kanı ise şu ifadeyle özetlenebilir: “Bütün peygamberler, iktidara, güce, mal biriktirmeye, makam aşkına, zulme, eşitsizliğe karşı gönderilmiş ama insanoglu ya peygamberlerini öldürmüş ya da ölmelerini bekleyerek ilk fırsatta geriye dönmüştür. İşte bu gerçekleri gün yüzüne çıkarabilmek için, dini yozlaştıran, katliamcı, bozguncu güçlerin dini kullanarak kan kusturdukları izlenimi silip atmak için, devletin din eliyle dayatıldığı faşist din kurumlarına, cemaatleştikçe zenginleşen şeyhlere, hocaefendilere karşı bir alternatif yaratabilmek için, Ortadoğu’da demokratikleşmenin tek şartının İslam’da bir aydınlanma çağı gereksinimi olduğunu bildiğimiz için Demokratik İslam Konferansı hayati bir önem taşımaktadır” (Aykaç, 2013)¹³⁴. İslam’da bir aydınlanmadan bahsetmek için sabit nasların değişmesi gerekmektedir fakat burada vurgunun farklı olduğu konusunda iyi niyetli olmak istiyoruz. İslam Kongresi bir anlamda BDP’nin samimiyetini de ortaya koyacaktır. Çünkü DTK İnanç ve Azınlıklar Komisyonu üyesi Jakop (Yakup) Gabriel’e, BDP’nin İslam ile alakalı pratikleri hakkında soru sorduğumda, bana “BDP’nin başlattığı bu tür kongre ve anma günleri iktidar yanlısı muhafazakâr kesimi kazanma hamlesi olarak gördüğümünden samimi bulmuyorum” cevabını vermiş,¹³⁵ Ayhan Bilgen ise, Kürt seçmenini en dindar kesim olarak tarif etmiştir¹³⁶.

Sırrı Süreyya Önder’e göre ise İslam ile alakalı mesafe tehlikeli görülmemeli hatta övülmelidir¹³⁷. Ayrıca, PKK 2. Ulusal Konferans Kararları’ndaki şu ifadeler hala aklımızdadır: “Dinleri ve Mezhepleri PKK çevresinde örgütlemek. İmamlar Birliği’ni kurumlaştırma, dini kurumlarda çalışmak ve bunları ulusal kurtuluşun kurumları haline getirmek, bu amaçla camileri propaganda merkezi olarak siyasal amaçlar için kullanmak. Hutbeleri propaganda amaçları için değerlendirmek” (Türkmen, 2010: 159).

Öcalan’ın, dini bir mücadele aracı olarak görmesi, onu bu konuda da eşsiz bir lider haline getirmiştir fakat din ile alakalı olarak, BDP üzerindeki etkisi hala soru işaretleri taşımaktadır. BDP’nin, zorunlu din dersi ve nüfus cüzdanında din hanesinin kaldırılması için eylemlere katılmıştır. Kadıköy’de Pir Sultan Abdal Kültür Derneği (PSAKD) öncülüğünde bir araya gelen Alevi örgütleri, siyasi partiler ve Sivil Toplum Kuruluşu üyeleri, “Din hanesinin nüfus cüzdanlarından çıkartılması ve zorunlu din derslerinin kaldırılması” için miting düzenlemiş ve sanatçıların da katıldığı mitingde 24 saat sürecek oturma eylemi başlatmıştır. Tepe Natilius önünde 12.00’da toplanan Pir Sultan Abdal Kültür Derneği (PSAKD), Alevi Bektaşî Federasyonu, Özgürlük ve Demokrasi Partisi (ÖDP), Türkiye Komünist Partisi (TKP), Ezilenlerin Sosyalist Partisi (ESP), Eşitlik ve Demokrasi Partisi (EDP), Kamu Emekçileri Sendikaları Konfederasyonu (KESK), **Barış ve Demokrasi Partisi (BDP)**¹³⁸, Sosyalist Demokrasi Partisi (SDP), Halkevleri, Devrimci Liseliler ve Liseli Öğrenci Birliği (LÖB) üyeleri, Kadıköy İskele Meydanı’na doğru yürüyüşe geçmiştir¹³⁹. BDP’nin bu türden eylemlerde boy göstermesi, BDP’ye bağlı olan DTK’nın düzenlediği Demokratik İslam Kongresi’ndeki tavırlarıyla örtüşmemektedir. Çünkü dinini kaybetmiş bir toplum er yada geç kültürünü kaybetmekten kendisini kurtaramayacaktır (Dawson, 2003: 216)

Dinin, Türkiye’de bir “eylem aracı” olarak ele alınmasının sebebi, dinin, Türkiye halkında önemli bir unsur olarak benimsenmesidir. Aralarında seçim kaybetmiş ‘laikler’in başta bulunduğu bir kısım politikacılar, din faktörünün daha derin bir düzeyde, laik Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana, Türkiye’de fertlerin kişilik ve kimlik krizlerini halletmekte zorluk çekmiş oldukları açıktır. Bu zorluk ve kimlik krizi de bugünkü siyasi reflekslerin belirlenmesinde etkili olmuştur. Durkheim’e göre, dini unsurlar, gruplarının birliğini temsil ettikleri için kutsal kabul

ediliyordu ve asıl amaç birliktelikti. BDP'nin de buna yakın bir olasılık barındırdığı söylenebilir, gerçi BDP'nin dini unsur olarak bir birliktelik temsil ettiği pek söylenemez ama Kürt halkının geçmişte yaşadıklarının BDP bünyesinde birleştirici olduğu da çok açık, bu birliktelik ise kimlik anlayışı ile sağlanmaktadır. O halde dindar Kürtlerin BDP'ye oy vermesi sosyolojik bir olgu değil aksine tarihi bir olgudur. Laik düzenin yarattığı tedirginlik korkusu, özellikle de medreselerini kapatan bir zihniyetin devamı olarak görülen bugünkü Hanefi yönetim anlayışı ister istemez Şafii Kürt halkındaki tedirginliği devam ettirebilir, nasıl ki alevi vatandaşlarla bir türlü güven bağının kurulamaması gibi...

Unutulmamalıdır ki erken cumhuriyet, bu ülkede birleştirici bağ olan Halifelğe son vermiştir, Halifeliğin sonu Müslümanlar arasında asla bitmeyecek ayrılıkları da beraberinde getirmiştir. Vücudun başsız kalması, diğer organların birbirinden habersiz olarak savrulmasına vesile olmuştur, dindar Kürtler de yalnız başına savrulan azalardan biridir. İslami anlamda mercisiz kalma güdüsü, dindar Kürtleri “din” yerine “kimlik” olgusallığı etrafında birleştirmiştir. Fakat Menderes döneminde Said Nursi, Özal döneminde Kürtlere olan siyasi yakınlık, Erbakan döneminde “milli görüş” aralıklara da olsa “din” olgusunun bölgede etkin olmasına aracılık etmiştir ve AK Parti'nin muhafazakâr kimliği de bu aracılığın uzun bir zaman sonra yeniden bölgede etkin olmasına vesile olmuştur, ayrıca bu siyasi yaklaşımların hiçbiri “kimlik” gerçeği ile hareket etmemiş, kimliksel tutum bu açıdan Kürt halkının içinden hayat bulma imkanına sahip olmuştur. Türk'ün Türk'ten başka dostu yoktur desturu, Kürt'ü ancak Kürt anlar yaklaşımına büründürülerek ortaya çıkan siyaset günümüze kadar devam etmiştir. Bugüne bakıldığında AK Parti'nin sosyolojik anlamda Kürtlerin “din” ayağını, BDP'nin de Kürtlerin “milliyetçilik” ayağını temsil etmesinin sebebi de budur. Öcalan'ın bu kimlik perspektifinden yola çıkarak “kimlik” tandanslı anlayışı içeren bir görüşle oraya çıkması da bu anlamda tesadüfi değildir, bu ortaya çıkış hem tarihsel hem de kimliksel süreçlerin doğru okunmasının bir sonucudur.

Bu çalışmamızda amaç, Barış ve Demokrasi Partisi'nin en genel mahiyette benimsediği politikaların nasıl bir metodoloji izlediğini sorgulamak olmuştur. Bu sorgulama sonucunda en önemli verimiz ise Kürt milliyetçiliğinin Kemalist milliyetçilikle aynı reaksiyonu göstererek benzer bir milliyetçilik olarak

biçimleniştir. “Bu reaktif nitelik, özellikle PKK ve Öcalan ile daha da belirginleşmiştir. Seküler Kürt milliyetçiliğinin taşıyıcısı olan Kürt entelijansiyası, Kemalist kadro ile aynı zihniyetin ürünü olduğu için, Kürt milliyetçiliği Kemalist milliyetçilik ile önemli ölçüde benzeşen ancak pozisyonel olarak muhalefette olduğu için farklılaşan bir milliyetçiliktir. Klasik Kemalist dönemdeki Kürt milliyetçiliği söylemi en az Kemalizm kadar batılleşme ve medenileşme vurgusuna sahiptir. Bu yıllarda üretilen Kürt Tarih Tezi, Türk Tarih Tezi gibi, Kürtleri insanlık tarihin ana süjesi olarak görmekte, medeniyetin taşıyıcısı olarak değerlendirmekte, insanlığın terakkisinde büyük öneme sahip birçok keşif ve icadın Kürt kaynaklı olduğunu ileri sürmekte¹⁴⁰, Kürtlerin Aryan niteliğine vurgu yaparak muasır medeniyet seviyesine ulaşmayı Kürt milliyetçiliğinin ille-i gayesi olarak görmekteydi” (Yıldız, 2009: 547). Hatta bir adım daha ileri gidersek Türk siyaseti Hz. Muhammed’in bile Türk olduğunu iddia etmekteyken Kürt siyaseti de bu soyluluğu İbrahim peygambere götürmekteydi. Öcalan’ın ve dolaylı olarak Kürtlerin temsiliyet anlamında önemli bir çoğunluğunu bünyesinde barındıran BDP’nin, izlediği politika tam da böylesine bir gerçekliği yansıtmaktadır.

Ayrıca, Kürt sorununun çözümünde önemli bir aktör olarak sahneye çıkan ve öncelik olarak “barış, demokrasi, kardeşlik, eşit vatandaşlık”, vb. gibi kavramlarla siyasete başlayan BDP’nin, sonraki dönemlerde topun her kendilerine gelmesinden sonra İmralı ve Kandil’i adres göstermeleri, Kürt sorununun aktif siyaset içine dahil olamamasına vesile olmaktadır. Dindar Kürtlerin önemli bir çoğunluğunun da oyuna sahip olan Barış ve Demokrasi Partisi, özellikle sivil cumalardaki aktifliğiyle bölge Seydalarını etkin hale getirmiştir. Böylece kendi din adamlarını görevlendirme gibi bir potansiyel yaratan BDP, bu tutumunu yine umut varedici konumdan olumsuzlanmaya doğru çekmiştir. Devletin bu dönemde attığı en önemli adımlardan biri olan “Mele” politikası da, BDP’nin bu yaklaşımına önemli bir fren teşkil etmiştir. Yukarıda izah edilmeye çalışılan muhtevanın beraberinde devletin Doğu ve Güneydoğu için attığı ‘Mele’ adımını siyaset sosyolojisi gözüyle değerlendirebiliriz. Bu perspektiften baktığımız zaman öncelikle kısa bir tarih turu yapmak faydalı olacaktır, aklımıza hemen BDP’nin sivil Cumaları gelmelidir (Koyuncu, 2014: 227). Bölge içerisinde kendisiyle görüşülen bazı Seyda ve Meléler, devletin bölge için tayin edeceği din adamlarının bölgenin hassasiyetini bilmesi gerektiği konusunda

hem fikirler; özellikle vurguladıkları konu ise bölge imamlarının Şafi mezhebine tabi olmalarını istemeleri, çünkü bölge de Kürtler arasında Şafilik oldukça yaygın bir mezhebi temsil etmektedir (Bruinessen, 2014: 3). Kürt âlimlerinin çoğu da Şafi mezhebine tabidir. Said Nursi de Şafi mezhebine tabi olan âlimlerden biridir ve bölgenin sorunları analiz etmekte oldukça başarılı olmuştur. Bunun temel sebebi Said Nursi'nin bölgenin kendi dinamikleri içinde yetişmiş bir birey ve âlim olmasıdır. Devletin de son aldığı Melé kararının arkasında bu nitelik önemli bir etkiye sahip olabilir.

BDP'nin Hanefi imamlar karşısında başlattıkları bu eylemsel tavır, 'kendi imamımız, kendi mezhebimiz' söylemleriyle hayat bulmuştur, 'irademe dokunma' sözünün bir yansıması da aslında budur. Çünkü böylesine bir tavır sergilendiği zaman din ve siyaset iç içe girebilmektedir. İkisinin bir bütün olarak algılandığı bu topraklarda Hanefi mezhebine ait imamların tepki görmesi içten bile değildir. Aslında bu durum mezhepsel bir çatışma olması anlamına gelmez, temel kavga Hanefi mezhebinin Osmanlı İmparatorluğu'ndan beri merkezi ve devleti temsil eden bir statüye sahip olmasıdır. Hâlbuki İmam-ı Azam kendi yaşadığı dönemde devletin söyleminden uzak kalabilmek için ömrünü hapislerde geçiren bir âlimdir. Fakat hem Osmanlı döneminde hem de Erken Cumhuriyet yıllarında Hanefilik mezhebinin merkezi, Şafilik mezhebinin taşrayı (çevreyi) temsil ediyor görünmesi, bu iki mezhep arasına Türk-Kürt farklılığını istemeden dahil etmiştir. Kabul etsek de etmesek de bazı Kürtlerin gözünde Hanefilik devlet eliyle korunduğu için Laik bir nitelik taşımaktayken, Şafilik devletten itibar görmediği için özünü koruyabilmiştir (Çevik, 2012: 99-100). Bu yüzden devletin bölgeye göndereceği imamların Hanefi olması demek, aynı zamanda Laikliğe de yakın olması demektir. Laikliğe yakın olması demek de üç mana taşımaktadır, ilki bunun bir devlet projesi olduğu yaklaşımıdır ve asimilasyon politikasına gönderme yapmasıdır. Çünkü ülkenin laik yapısı, dindarlardan çok seküler karaktere sahip tarafların merkeze yaklaşmalarını kolaylaştırmış ve bu yapılar çoğunluğu Müslüman olan kesimler üzerine, bürokrasiyi, hukukun gücünü, sindirme sopası olarak kullanmışlardır. İkinci olarak laikliğin özellikle çoğu dindar Kürt arasında dinsizlik olarak bilindiği için aşırı anlamda olumsuz bir refleks mevcuttur ve üçüncü olarak da Hanefiliğin bu niteliklere sahip olduğu için Türk kimliğiyle eşdeğer tutulmasıdır. Tüm bunlardan

anlaşıyor ki, BDP, her geleneksel toplumda olduğu gibi, geleneksel bir toplumsal yapı özelliğine sahip olan Kürt toplumunu, bir anlamda dünyevi olanı kutsallaştırarak sekülerleştirmeye çalışmaktadır.

Demokratik İslam Kongresi *dine karşı din* literatür anlayışına yeni bir katkı sağlamaktadır. İyi Kürt ya da iyi dindar Kürt, Cumhuriyet idealine benzer olarak oluşturulmaya çalışılmaktadır. Nasıl ki Cumhuriyet “hatalarından ve günahlarından arındırılmış, iyi portreler, iyi dindar figürü hem etik hem de estetik olarak olumlamışsa” (Çiğdem, 2009: 118) Kürt kavramının iyiliği, vasatlığı ya da iyi olmayışı, BDP’nin Öcalan merkezli çizdiği formlar tarafından olumlanacak ya da olumlanmayacaktır. Atalarının dinlerinin reddinden ziyade dinin sosyal anlamda dönüşümünü içeren bir yaklaşıma sahip olan bu evrimle, İslam’ın devrimci yönünü esas almaktadır. Eliaçık’ın konuşmasında dillendirdiği İslam’ın başına Demokratik vb. gibi kavramların getirilmesi İslam’ın özünde bir değişikliğe neden olmayacağı tezi aslında doğru değildir. Çünkü İslam’ın, Hz. Muhammed’den sonrası için karşıt din ifadeleri kullanılmaktadır. Bu modernleşmenin ayrıştırıcı ve karşıt bir dilidir, çünkü Arslan’a göre “Modern hayat biçiminin bizzat kendisi ilerlemeye göre ve ilerleme tarafından kurumsallaştırılmıştır. İnsan ilerlemenin kurumsallığı içinde ondan gelen beklentilere göre sadece bir idrak biçimi değil, aynı zamanda bir “huy” kazanmış haldedir. Dolayısı ile bu çabayı gösterenler İslam’ın hakikatini, kendi geleneği içindeki anlaşılma ve tecrübe edilme biçiminden kopartarak/yalıtarak, onu salt aklın nesnesi durumuna düşürmek gibi, hedefi İslam’ın dışında tanımlanmış bir gayretin içindedirler” (Arslan, 2012a: 83-84). Bilinen dinin karşıtının oluşturulması bu perspektifle bakıldığı takdirde dengeleri yeniden değiştirecektir (Köktaş, 1997: 13-15). Sivilleşen din, evrenselden ulusal kimliğe indirgenecek ve ayrışan ulusal topluluğa asabiyet sağlamak için dönüştürülecek bir din olacaktır (Gencer, 2008: 478; Wuthnow, 2002: 111; Şencan, 2012: 68-70).

Devletin, Osmanlıdan kalan Halifeliği kaldırmasından¹⁴¹ sonra ortaya çıkan farklı İslami anlayışlar yerel denklemi sarsmış ve alternatif bir siyaset geliştirmiştir. Böylece din, “benlik tanımlarının yorumlanmasının bir parçası olmuştur ve böylece modern bireyselleşmenin dinamiklerini takip eden bir İslami benlik biçimlendirmesi söz konusudur” (Göle, 2012: 21), çünkü halifeliğin kaldırılması sonucu İslam siyasal

söylem olarak aktif hale gelebilmiştir (Sayyid, 2005: 961). Böylece, “ulus-devletin dikey hiyerarşisine başvurulmadan, ortalığın yeniden kavramsallaştırılması gerekmektedir” (Göle, 2012: 24). Bu ortalıkla birlikte bireyselleşen din olgusu, karşıt siyasi din olgusu karşısında oluşan karşıt dine inananlar arasında kolektif bağların kurulmasına sebep olmuştur. Bu karşıt din, peygamber dönemi hariç, sonraki yıllarda İslam’ın siyasallaşması ve egemenlerin ideolojinin paralelinde ilerlemesi ile eş değer tutulmaktadır¹⁴². Türkiye’nin kuruluşundan bu yana, dinin egemenlerin elinde olması sonucuna kadar gelen bu teori Kürtler adına nasıl ve neden böylesine bir söylem geliştirilebilir? Çünkü BDP’nin, kendi özerklik talebinden sonra gündemine aldığı dinî ritüeller ile ilgili yaklaşımlar, yeni bir dinî anlayışın benimsendiğinin kanıtı sayılabilir. Ayrıca karşıt din ya da sivil din, “ayrışma, şiddet ve sosyal düzen problemleriyle başa çıkabilmek için oluşturulan bir çeşit siyasi çözüm denemsidir. Söz konusu siyasi çözüm gerektiğinde şiddetin önünü almak için şiddete müracaat etmeyi haklı gösterecek hukuki ve kutsal meşruiyetle donatılmıştır” (Ataman, 2014: 34). BDP’nin dile getirdiği din yaklaşımı da böylesine bir talebi içerir, gerektiğinde şiddete başvuru, bu şekilde hem hukukileştirilir hem de kutsallaştırılır.

BDP’nin adı değiştikten sonra yerine kabul edilen HDP’nin, Cumhurbaşkanlığı adayı olarak gösterdiği Selahattin Demirtaş’ın şu ifadeleri hem karşıt din anlayışının bir yansıması hem de çelişki içermektedir: “Cumhurbaşkanlığı seçimini bu yönlü de değerlendirmek durumundayız. Bizler devlet dininin yarattığı bu mezhep gerilimlerinin kabul etmiyoruz, etmeyeceğiz. Bize dayatılan devlet dini geleneğini biz toplumda hâkim anlayış olarak kılmayacağız. **Kerbela’da katledilen İmam Hüseyin’in ve aynı zamanda zindan da katledilen İmamı-ı Azam Hanefi’nin ve diğerlerini de bugünkü takipçilerinin kardeşlik içinde yaşamasını savunacağız. Demokratik laiklik ilkesinden asla taviz vermeyecek bir anlayışı savunacağız**¹⁴³. Din adına din kullanılarak ikiyüzlü bir politikada dini kendi çıkarlarına kullananlara karşı özgürlüğü, adaleti ve insanlığı savunacağız”¹⁴⁴. Demirtaş’ın bu söylemi, devlet dininin Diyanet İşleri tarafından bir şiddet aracı olarak kullanılmasını tasvip etmediğini ve bu yüzden sadece Kürtleri değil, ayrılıkçı Kürt politikasının aksine bütün Türkiye’yi ya da birleşik bir Türkiye’yi yönetmeye talip olduğunun da bir göstergesidir. Diyanet’in, kurucu Cumhuriyet’in fikirlerini

aşılacağı için BDP ona karşıt bir din yaklaşımı benimseyecektir, çünkü din, Rousseau'ya göre “olsa olsa böylesine bir şiddetin sonucudur” (Ataman, 2014: 24). Fakat Demirtaş'ın ifadelerinde şunu da gözden kaçırmamak gerekir; Şeriat'ın kanunlarıyla hükmeden Peygamberimizin torununun ve mezhep âliminin isimlerini saydıktan sonra yapılan Laiklik vurgusu, karşıt din anlayışının vurgusudur, dolayısıyla bu durumu değiştirmelerinin mümkün olmadığına inanmaları için bir afyondur (Şeriati, 2012: 31). BDP, Aktay'ın ifadesiyle “gerçek, Zion'a kurban edilmek istenmektedir” (Aktay, 2005: 93). Hâlbuki İslamiyet, fiili durumda kendini kuşatan modern dünyayı zaten kabul etmiştir lakin zorunlu tavizlere rağmen özgünlüğünden hiçbir şey kaybetmemiştir (Braudel, 2011: 133). Bugün bazı Kürtler “devletimiz var olsun” dememekte ama “Allah devletimizden razı olsun” (Xwedê dewletê razî be) diyebilmektedir, o halde bölgeyi bu tür bir sosyolojiyle analiz etmek gerekmektedir¹⁴⁵.

BEŞİNCİ BÖLÜM: BARIŞ VE DEMOKRASİ PARTİSİ VE DİL

5.1.BDP'NİN ULUS İNŞA SÜRECİNDE DİL

Ve Yehova, *"Bunların hepsi tek kavim. Konuştukları dil aynı, giriştikleri işi yarıda bırakacağı benzemiyorlar. Gelin de toprağa inelim, dillerini ayıralım şunların. Birbirlerini anlayamaz olsunlar."* dedi.

Bir efsaneye göre, Hz. Âdem'den Babil'e kadar insanlar, kusursuz olduğu kabul edilen bir tek dili biliyor ve kullanıyorlardı. Günün birinde Tanrılık iddiasında bulunan Firavun göğe yükselen bir kule yaparak Tanrı'yı yakalamaya karar verir. Kule inşaatı devam ederken, Tanrı "Bunların dillerini karıştırıyım da birbirlerini anlamaz olsunlar; kendi aralarında kavgaya tutuşsunlar ve benimle uğraşmaktan vazgeçsinler" der. Tanrı dediğini yapar, dillerini karıştırır ve insanlar birbirini anlayamazlar; kendi aralarında kavgaya başlarlar ve böylece Tanrı ile uğraşmaktan da vazgeçerler. Tevrat kaynaklı bu efsaneye göre dillerin karışması ve farklılaşması, dolayısıyla da çoğalması, bu olay ile başlamış ve bu tarihten sonra gelişmiştir. Tabi bu bir efsane, gerçek hayata geldiğimizde ise durum oldukça farklılaşır ama şu bir gerçektir ki, "dil, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin kapısıdır, insanın Tanrı'dan devraldığı şeydir dil. Tanrı'nın ol demesi yetmiştir, insan ise adlandırır. Şeylere ad veren ve onları betimleyen insan Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi gibidir. İnsan çağırır ve adlandırır; bunu Tanrı adına yapma yetkisi insana dil aracılığıyla verilmiştir. Dil aracılığıyla ilahi olanı dünyevi olana bağlar. Bu yüzden peygamberler de insandır (Dellaloğlu, 2012: 47). İnsanları ilahi mesaja dil ile davet etmişlerdir ve onların bir arada kalabilmesini dil ile sağlayabilmişlerdir.

İnsanların bir arada yaşama zorunluluğu, dil ilişkilerinin temelini oluşturur. Farklı dillere sahip olan insanlar, bir arada yaşamak zorunda kalınca veya çeşitli sebeplerle münasebette bulununca karşılıklı olarak dilleri birbirinden etkilenir. Geçmişteki savaşlar, göçler, kültürel etkileşimler, aynı medeniyete dahil olma gibi sebeplerle birlikte günümüzdeki teknolojik gelişmelere bağlı olarak iletişim

araçlarının yaygınlaşması dil ilişkilerini hızlandırmıştır. Başka dillerden etkilenmeyen, tamamen saf halde bulunan bir dilin varlığı düşünülemez. Her dilin bünyesinde, mutlaka başka dillerden alınmış unsurlar görülür. Her milletin dili; ekonomik, kültürel, siyasi, askeri münasebetler ve teknolojik etkilerle yeni düşünceler, kavramlar ve kazanımlar kabul eder. Klasik sosyoloji geleneği içinde dille düşünce arasındaki ilişkiyi ilk ele alan sosyolog Durkheim'dir. Durkheim'e göre dil ve dilin naklettiği kavramlar sistemi, kolektif bir inceden inceye işlemenin ürünüdür. Durkheim'e göre dil topluma, düşünceyse dile bağlıdır. Başka bir deyişle, düşüncenin belirleyicisi dil, dilin belirleyicisi ise toplumdur. Dil toplumun ürünüdür. Toplum onu, tecrübesini dile getirmek için bir araç olarak kullanır. Dil, düşünmenin ve düşüncenin aracıdır (Arslan, 2007). Durkheim'in genel toplum açıklaması içinde dilin kaynağı din ya da dünya görüşü, dünya görüşünün nihai belirleyicisi ise toplumdur. DTK'nın ileri sürdüğü önermeler esasen bu sosyolojik dille tasvir edilebilir.

İnsan için kendi sübjektif alanının dışına çıkmak, duygularını, düşüncelerini en'selleştirmek demektir. Bunun yolu da dile sahip olmak veya dili kullanmaktan geçer. Çünkü bütün insan fenomenleri ancak dil sayesinde bir anlam ve değer kazanırlar. İnsan, dil olmadan, kendisini bulduğu hiçbir zaman boyutunu hatırlamaz. Bu bakımdan dil, insanın var olma koşuludur. Demek ki dil, insanın hem kendini oluşturmasını, bilincinin oluşmasını ve hem de insanı insanla birleştirmek suretiyle ortak bir alan ve sübjektif alanın ortak alana katılmasını sağlamakta, sübjektif alanın da objektif alanda kendisine bir yer bulmasına imkân hazırlamaktadır. Dil, bireyler tarafından oluşturulmuş olmasına rağmen bireyüstüdür, bizden öncedir, bizi şekillendirir ve bize bir düşünme biçimi sunar. Bir dili konuşan, o dilin düşünme biçimine de alışır. En başarılı ve tutarlı düşünme biçimi ise anadilin sunduğu düşünme biçimidir. Bu bakımdan "dil bizden önce bizim için başarılı olmuş bir düşünme olarak karşımıza çıkar". Dil, bize bir düşünme biçimi sunuyorsa, bu düşünme biçimi aynı zamanda bir dünya görüşü de dile getiriyor demektir. Çünkü dilin, bir sanat eseri gibi, bir fizik yönü, bir ruhsal yönü ve bir de anlam yönü vardır. Sesler dilin fizik yönü, seslerin algılanmaları, yaşanmaları ruhsal yönü, ruhsal yöne bağlı olarak zaman ve mekânı aşan yön ise dilin anlam yönüdür. Dilin dünya görüşü, onun anlam yönünde ortaya çıkar. Hatta bir bireyin kullandığı kelimeler ve bu kelimelerin delalet

ettiği anlamlar o bireyin bile ruh durumunu, şahsiyetini ve dünya görüşünü açığa vurur. Dil, özne ile nesneyi canlı bir şekilde kaynaştırmak suretiyle öznenin ruh durumlarını belli etmesine imkân verir (Arslan, 2007).

Bir insan sosyalleşme sürecinde anadilini öğrenirken yalnızca o dile ait kuralları öğrenmez, o dili sosyal yapının norm ve ihtiyaçlarına göre nasıl kullanması gerektiğini de öğrenir. Dil, hem dünya görüşünü izah etmede hem de topluma katılma sürecinde oldukça etkindir. Bir Kürt'ün, Batı'da bir yerde kendisini yerel şartlarda ifade etmesinin sosyalizasyon açısından oldukça sorunlu olduğu ortadadır ama aynı kişinin doğup büyüdüğü yerde böyle bir sorunla karşılaşması pek olası değildir. O halde ne yapılmalıdır? Tabi çözüm iki türlüdür. İlki, Türkiye'nin herhangi bir yerinde Kürt bir vatandaşı, onun dili ile anlamaktır, daha açıkçası bir Kürt, kendisini ifade ederken kullandığı kavramların değiştirilmesi talep edilmemelidir. Yıllardır Batı ve Doğu birbiri ile Türkçe konuştu ama birbirlerini hiç anlamadı, çünkü Batı, Doğuluyu; Doğu da Batılıyı kendi kavramlarıyla tanımak istedi, empati kurulamadı. Kastedilen kavramların Türkçe veya Kürtçe olması mühim değil, önemli olan doğal hal ile kabul olmalıydı, iki tarafta bunu başaramadı. Öncelikle bunu başarmak lazım. İkinci olarak ise çözüm kültürel dil ve geçmişte aranmalıdır. Dil kuralları ile kültürel kurallar arasında sıkı bir ilişki vardır. Özellikle sosyalleşme sürecinde bahsedilen kültürel geçmişin ortaya çıkardığı habitus kullanılmalıdır. Bir Kürt'ün, bir Türk ile sosyalizasyon süreci bu kültürel geçmişle sağlanabilir. Yoksa ikisinin de kök salmış bir dille konuşması arada bir tercümanın bulunmasını zorunlu kılacaktır. Her insan tabi ki gelenekler ve kurallarla çevrilmiş bir sosyal pratiğin veliahdıdır. Dil bir gelenekler sistemidir, bunu öncelikle böyle anlamak ve yorumlamak gerekir. Bu yüzden bir dili öğrenmek, o dile ait geleneği ve yaşam tarzını da öğrenmek demektir. Anadili öğrenmek ise bilinçdışı ve doğal bir süreç gerektirir (Çağlayan, 2014: 40). Çünkü doğal olarak dilin sınırları, dünyanın sınırlarını çizecektir (Wittgenstein, 2008).

Dil düşünmenin bir aracı ise anadilinde¹⁴⁶ düşünme derken aklımıza ne gelebilir? Anadilde düşünüp hangi dilde konuşabilirsiniz ya da okula başlayan küçük bir Kürt çocuğunun ilk defa karşılaştığı “Türküm, doğruyum, çalışkanım” gibi ifadeleri anlamasını nasıl bekleyebiliriz? Andımızda önce Türk olduğumuza dair ettiğimiz yemin, Türk olmayanlara da “kendiniz Türkmüş gibi görün” hatırlatmasını

da bir seçenek olarak sunmaktadır. BDP Eş Başkanlarından Selahattin Demirtaş kavramlarla Kürt çocuklarının zihinlerinde yaratılan Türk kimliği ile alakalı olarak dile getirdiği eleştirilerde ise şu ifadeleri kullanmakta haklı gibi görünmektedir: “Türkiye toplumu çok dilli, çok kültürlü ve çok inançlıdır. Herkesi kapsayan kucaklayan bir anayasaya ihtiyacımız vardır, halk anayasası budur. Hak ve özgürlükleri bahşeden, sınırlarını belirleyen değil, kabul eden bir anayasaya ihtiyacımız vardır. AK Parti ‘ilk 3 maddeye dokundurtmayız’ diyor. Biz ‘ilk 3 maddede değişiklik yapılsın’ derken, sanki devlet bir Cumhuriyet olmaktan çıksın, resmi dili değişsin¹⁴⁷, bayrağı veya başkenti değişsin gibi bir teklifte bulunuyormuşuz gibi bir korku yaratılmaya çalışılıyor. Oysa bizim başkent, bayrak, sınır ve resmi dile sorunumuz yoktur. Bunların hepsi anayasada kalsın buna kimsenin itirazı yoktur ama Türkiye toplumunun hepsini Türk olarak tanımlayıp, herkese sadece bir tek anadil bahşedip, herkesin bu ırkın tarihine hizmet eden bir anlayışa mahkûm edemezsiniz. Kürt sorunu bu zihniyetle ortaya çıkmıştır. Alevi, başörtüsü sorunu bu zihniyetle ortaya çıkmıştır. Öyle görünüyor ki yeni bir anayasa yapılsa bile seçimler sonrası AK Parti tarafından yapılacak bu yeni anayasa kısa zaman içerisinde yapılmış son anayasa olmayacaktır. AK Parti bunu yapmayı başarsa bile halkın anayasası olmayacaktır. Bugün halen 6-7 yaşındaki çocukları okul bahçelerinde askeri disiplin içinde her gün varlıkları Türk varlığına armağan ediliyor. Böyle bir eğitim sistemi ve anlayışı ile Türkiye demokratikleşebilir mi? Demokratik ve özgürlükçü düşünceye sahip nesiller yetiştirebilir mi? Milletvekilleri, asker, hakim, savcı ve doktorlar bile bir kez yemin ederken, 6-7 yaşındaki çocuklara 8 yıl boyunca her sabah askeri disiplin içerisinde ‘varlığım Türk varlığına armağan olsun’ diye ırkçı yemin ve ant içiriliyor. Benim çocuğum Türk de olsa her sabah bir ırkın varlığına armağan edilmesini kabul etmiyorum. Eğer AK Parti iktidarı ırkçı bir anlayışı savunmuyor olsaydı andı kaldırması lazımdı. Bu kadar teklife rağmen halen çocuklar ant içiyor. 8 yıl boyunca çocuklara her sabah ırkçı bir marş, ırkçı bir yemin askeri disiplin içerisinde yaptırılıyor. Bu örneği niye verdim, böylesi bir toplum istiyorlar. Böylesi bir zihniyeti anayasanın içine sindirmeye çalışıyorlar¹⁴⁸”, çünkü bir toplumu örgütlemenin kilit aygıtlarından biri, eğitim ve çocuk yetiştirme sistemidir. Toplumun gelecekteki üyelerini şekillendiren bu sistemdir (Spring, 1997: 108).

Demirtaş dil ile alakalı olarak yumuşatılan bu ifadeleri¹⁴⁹ 2011 yılında kullanmaktayken, tarihler 30.09.2013'ü gösterdiğinde Başbakan Recep Tayyip Erdoğan, “Demokratikleşme Paketi” adı altında açıkladığı pakette “andımızın kaldırıldığını” dile getirmektedir¹⁵⁰. Andımız ile alakalı olarak adeta bir kimlik duygusuna sahip olmanın manifestosu tarzında BDP Şırnak milletvekili Selma Irmak şunları dile getirmişti: “Bir ülke düşünün ki, her sabah çocuklarına süt yerine “kutsal bir ant” içirir. Bu antta çocuklar, varlıklarını ülkenin egemen etnik unsuruna armağan ederler. Evet, “Andımızdan” söz ediyorum... Yıllardır her eğitim öğretim yılı başlangıcında, bu antla çocuklarımızı “Türk”ün varlığına kurban etme merasiminin anlamsızlığı, acımasızlığı ve saçmalığı tartışılır durur. Eğitimciler, pedagoglar, kadınlar, vicdan sahibi aydın, yazar-çizerler, bu andın sakıncalarını, çocukların psikolojisi üzerindeki olumsuz etkilerini tekrarlarlar durmadan. Ama ne gam!.. Kapı duvar... Kulaklar sağır... “Türk”üm ile başlayan, “Varlığım Türk varlığına armağan olsun”la devam eden ve “Ne mutlu Türk’üm diyene” ile biten bu ırkçılık, şovenizm, ayrımcılık aşılayan andın, sadece Kürt, Laz, Çerkes, Ermeni çocuklarını değil, Türk çocuklarını da zehirlediğini fark etmiyor muyuz acaba? Öyle gözü dönmüş bir faşizanlık düşünün ki değil diğer halkların çocukları, kendi çocuklarını bile varlığına armağan etmekten, teklik, Türklük ülküsü uğruna kendi çocuklarını sunak taşına yatırmaktan hiç çekinmemektedir. Bir de çocuklarına bayram hediye eden tek ülke olmakla övünmekte... Ne yaman çelişki !.. Bir andın Türk olmayan tüm “öteki” halkların çocukları üzerinde yarattığı etki ise çok daha can acıtıcıdır. Daha ilk sözcükte kendine inkâra zorlanan çocuk-insan, kendi varlığını, kimliğini, dilini, kültürünü tanımayan, yok sayan, yok eden bir sisteme; üstüne üstelik varlığını da armağan etmektedir. Bu kimliği parçalanan, benliği örselenen, ruhsal yarılma yaşayan çocukların oluşturduğu nesil, nasıl bir nesil olur? Odur ki kadim Mezopotamya’nın bilinçlerinde mayaladığı yüksek anlam gücü ve engellenemez özgürlük arayışı; suyu bulandırılmış “çocukların, Dicle ve Fırat’ta kendi olma suyuyla” yıkanıp yeniden benlik kazanması ve öze dönmesini sağlıyor. Bu ülkenin her tür düşmanlaştırma çabasına karşın bilimde, sanatta, edebiyatta özgür bir toplum arayışında yine Mezopotamya topraklarının çocukları öncülük ediyor. Yeter artık! Kürt, Türk, Laz, Çerkes, Arap, Ermeni, Asur bütün halklarımızın çocuklarını bir şeylere, birilerine kurban etmekten vazgeçin!.. Roboskili çocukların feryadı, haklı ve

onurlu isyanı bu uygulamaya dur diyor! Daha dün 34 canlarını “Türk” ordusunun uçakları paramparça etti. Artık “Türk varlığına armağan” olmak istemiyorlar. Sevgili Kürt çocuklarının “Anadilde eğitim talebine” ve “Andımız kaldırılсын” kampanyasına can-ı gönülden katılıyorum. Toplanan binlerce imzaya, bir imza da ben ekliyorum. Herkesin bu kampanyaya çok daha güçlü katılması, desteklemesi, sonuç alıncaya kadar mücadele etmesi gerektiğini düşünüyorum. Çocuklarımızın bize “küsmeyip mektuplarını da kesmemesi” için bu hayati ödevimizi yapmamız gerekiyor”¹⁵¹.

Aslında hem Selma Irmak’ın hem de Demirtaş’ın yaptığı vurgular ikili bir ayrımı anlama açısından önemliydi, çünkü PKK’ya sempati duyanların ya da BDP’nin hemen hemen bütün milletvekillerinin “terörist” yerine “gerilla” kavramını kullanması, dil ile anlatılmak istenene açıklayıcı bir örnektir¹⁵². Anadildeki Kürtçe vurgusu¹⁵³ ve BDP içinde dilin bu kullanımı bir taraftan millet kurgusunda ortak kimliğin temel göstergesi ve ispatı iken, diğer taraftan ulus-devlette nüfusu dönüştürmek için asli bir araç olarak öne çıkmaktadır. Bazı durumlarda BDP’nin bu tavrı kişinin kendisiyle, yani Kürt bir vekilin diliyle ve o dili savunusuyla o kadar özdeşleşmiştir ki, bazı vekiller genel kurul konuşmalarında oldukça keskin ifadeler kullanmışlardır. CHP vekillerinin, CHP’nin ilk kurulduğu ve İsmet İnönü döneminde milletin adına konuşması ve karar alması gibi, bazı BDP vekillerinin de tavrı şimdiki zamanlarda benzerlik göstermektedir. BDP eski milletvekili Osman Özçelik’in kurulda yaptığı bir konuşma, BDP’nin, Kürtçenin bekçisi olacağına işaretler. Osman Özçelik, genel kuruldaki konuşmasında şunları ifade etmiştir: “Biz Kürtçe konuşmaya devam edeceğiz. Bugüne kadar yaptığımız konuşmaların yanında bundan sonra da yazılı olarak da kendimizi ifade edeceğiz, Kürtçe ifade etmeye devam edeceğiz. 30 fezlekemize bir 30 fezleke daha gelse, 600 yıl cezanın yanına bir 600 yıl ceza daha gelse biz kendi ana dilimizi konuşmaya devam edeceğiz. Kürtçenin ve diğer dillerin propagandada serbestçe, özgürce, Türkçede ne kadar kullanılabiliriyorsa o kadar kullanılmasına olanak sağlamak lazım. Ortak dilimiz olan Türkçenin yasaklanması sizleri ne kadar rahatsız ediyorsa, edecekse, Kürtçenin yasaklanmasının da bizi bu kadar rahatsız ettiğinin bilinmesi lazım. Ben Türkçenin yasaklanmasına karşı çıkarım dünyanın her yerinde, Türkiye’de de. Ama benim dilimin de yasaklanmasına tepki koymaya devam ederim. Bunun cezası idam bile

olsa ben ana dilimi koruyacak ve kullanmaya devam edeceğim”¹⁵⁴. Bir vekilin “cezası idam olsa dahi bundan vazgeçmeyeceğim” demesinin sosyal bilimlerde bir karşılığı yok gibidir, çünkü bu tehditkâr bir konuşma olarak kayıtlara geçmiştir. Siyaset sosyolojisinde de olacağı düşünülemez. İşte uluslaşma süreci de böylesine izah edilemeyen örneklerle devam ettirilen süreçlerdir. Ankara valiliği yaparken sarf ettiği bir cümle hala Nevzat Tandoğan’ı unutturamamıştır. Devletin yeni yeni uluslaşmaya başladığı dönemde Tandoğan’ın “Ulan öküz Anadolulu! Sizin milliyetçilikle, komünizm ile ne işiniz var? Milliyetçilik lâzımsa bunu biz yaparız. Komünizm gerekirse onu da biz getiririz. Sizin iki vazifeniz var: Birincisi, çiftçilik yapıp mahsul yetiştirmek. İkincisi, askere çağırdığımızda askere gelmek” sözü, ulus-devlet oluşumunun kontrolsüz yansımalarına iyi bir örnek olacaktır. Demek ki ulus-devlet tarihinde kullanılan kavram ve cümleler ve de bunların dil ile ifade biçimlerinin büyük önemi vardır ve her iki (Türk-Kürt) uluslaşma yaklaşımında da benzer süreçler devam ediyor görünmektedir.

Bu yönüyle, uluslaşma süreçlerinde “dilini yönetilmesi” düşüncesi önemli bir yer tutmakta ve bu düşünce, dilin bir yandan standartlaşmasını, öte yandan da resmi dil olarak eğitimde ve kamusal iletişimde kullanılmasıyla sosyo-kültürel olarak yeniden üretilmesini içermektedir (Balçık, 2007: 777). Gerilla kavramının bu şekilde yeniden üretilmesi, PKK’yı halkın gözünde ve vicdanında kahraman yapan bir dil kavramıdır ve ayrıca dış dünyadan destek alabilmenin önemli argümanlarından biridir ve bir ideolojik aygıt olarak kullanılmaktadır. Çünkü kullanılan dilin ifade biçimi, o dilin kültürel öğelerinin de taşıyıcılığını yapmaktadır (Senemoğlu, 2008: 103).

Che ya da IRA devrim jargonlarını kullanan genellemelerin, Türkiye için yansımaları bundan daha iyi olamazdı, çünkü BDP kullandığı dil ile Kürtlerin devrimci karakterini de canlı tutmak istiyordu. Ama Türk kavramı kullanıldığı zaman (örneğin TBMM yemininde) duyulan rahatsızlık en bariz bir biçimde dile getirilmekten kaçınılmamaktadır. Dildeki kavramların kullanılış biçimi bir bakıma kimliğin de yansımaları olarak tezahür edebilmektedir. Kürt bir vatandaşın, Kürtçe düşünüp Türkçe konuşması ya da Kürtçe düşünüp başka bir dilde kendini izah etmesinin nasıl bir psikoloji olduğunu tabi ki bilemeyiz, lakin anadil sorununun nasıl bir sorun olduğunu izah etmeden bu sorulara cevap vermek mümkün olmayacaktır.

Çünkü Türkiye’deki birçok doğu ilinde Türkçe bir aracı dil konumundaydı. İnsanlar okulda, hastanede ya da diğer devlet kurumlarında Türkçe konuşuyordu fakat evlerindeki dil Kürtçeydi (Aktan, 2012: 14). Türkçe, gündelik konuşmalara yansımadağı için hem samimi değildi hem de devletin dili olarak kabul edildiğı için Kürtçe’nin yerini alamıyordu. Evinde doğan bir çocuğun ilk duyduğu kelime Türkçe olmuyordu, bu yüzden insanların Türkçe’ye¹⁵⁵ karşı samimiyetsiz olmaları içten bile değildir. İnsanın doğumundan ölümüne kadar süren öğrenme, anlama ve yorumlama süreci içinde kendini gerçekleştirdiğı bilinen bir husustur. Bu aşamada ana dili eğitiminin çocuğun bilişsel gelişimi üzerinde büyük bir etkiye sahip oluğunu unutmamak gerekir. Neyi, niçin öğretmesi gerektiğini bilmeyen, bu hususta gerekli yöntem ve araçları kullanmayan bir eğitim sisteminin başarılı olması da beklenmemelidir (Sinan, 2006: 77).

5.1.1. Kürtçe Yeniden Can Kazanıyor

Unutulmaya yüz tutmuş dillerin canlandırılması, geleneklerin icat edilmesi ve yeni teoriler ve mitler uydurulması, ulusçuluk fikrinin temellerine taş taşımaktan başka bir şey değildir (Can, 2013: 127). Buran, dillerin ortadan kalkmasını ya da ölmesini: “Güçlü ve hakim bir dilin millî dili yavaş yavaş sömürmesi; bozuk dilli yeni kuşaklar oluşurken özgün dili konuşan insanların ölüp gitmesi; “gramerinin unutulması dolayısıyla dil bünyesindeki bozulma; “faydalı bir yabancı dile aşırı ilgi gösterilmesi; “yeni bir yabancı dili öğrenen kuşakların ana dilini ihmal etmesi; “millî dil ile birlikte öğrenilen faydalı yabancı dil dolayısıyla çift dilli bir toplum hâline gelmek ve zamanla faydalı yabancı dilin galip gelerek millî dili saf dışı bırakması, “başta dil olmak üzere, millî kurumların taklitçilik yüzünden tahrip olması ve aydınların gafleti yüzünden ana dilinin kaba, aşağılık bir halk ve köylü dili sayılması; millî dilin edebiyattan¹⁵⁶ ve edebî yetenekten yoksun kalması; “millî dil ile yabancı dilin rekabeti sırasında halkın millî dile sahip çıkmaması; “çeşitli sebeplerle dilin ses yapısının bozulması ve telaffuz bozuklukların ortaya çıkması; “yabancı ve yanlış türetmeler yüzünden millî dilin söz varlığı ve yapım sisteminin bozulması ve dilin tarihselliğinin tahrif edilmesi; “dilde hayata, çağa uyma ve hayatı ifade etme imkânının kalmaması; “konuşma dilinin yazı dili hâline gelmemesi; “ana dilinin çöküşü, yok oluşu karşısında toplumun top yekûn ilgisiz kalması” (Buran, 2011: 4-5) olarak ifade eder.

Bu on dört maddede özetlenen sürecin sonunda, kutsanan, önemsenen faydalı görülen dil ya da diller karşısında işlevsiz kalan millî dil, Rene Balibar'ın ifade ettiği gibi, "kendisinin diğer dillerden farklı olduğunu gösteremez ve aralarındaki ilişkiyi tanımlayamaz" hâle gelir. Farklılığını gösteremeyen ve diğer dillerle ilişkisini tanımlayamayan diller, ya bütünüyle yok olur ya da başka dillerle karışarak karma diller hâline gelirler. Kürtçe'nin bu serüven içinde yaşadığı nasıl bir gerçeklik vardır? Yukarıya bakıldığında 1, 3 ve 5'inci maddelerin geçerli olduğu söylenebilir. Kürtçe'nin asimile edildiğini dile getiren bireylerin öne sürdükleri en önemli gerekçe, Kürtçe'nin yasaklanmasıdır ve bu da Anayasa ile sabitlenmiştir. Yasak diller arasına giren Kürtçe, bir dönem bu dili kullananların bir hayli sıkıntı çekmesine sebep olmuştur. Hâlbuki o yıllarda özellikle köylerde Kürtçe'den başka bir dil konuşulmamaktaydı. Hatta köy minibüslerinde, köyden merkeze ya da merkezden köye giderken yapılan kimlik soruşturmaları başka bir zorluğa tabiydi, özellikle yaşlı vatandaşlar hiç Türkçe bilmediği için, bir kimlik soruşturması en az bir saat sürüyordu. Fakat günümüze geldiğimizde bu tür toplumsal olguların, nasıl konum değiştirdiği ortadadır.

5.2. Anadil ve Çokdillilik Sorununu Genel Bir Bakış: Diğer Ülkelerdeki Örnekler

Diller arasındaki farklılıklar tabi ki üst düzeyde farklılıklar değil, kökten farklılıklardır. Farklı dilleri kullanan toplum ya da gruplar farklı dünya görüşlerine sahiptirler; tasvir edilen tek bir dünya yoktur, farklı dillerin tanımladığı ve tasvir ettiği birden fazla dünya mevcuttur. Dillerin farklılığı, dünya görüşlerinin ve habituslarının (kültürel, sosyal, ekonomik birikimlerinin) farklılığını da ifade eder. Bu anlamda dil, Bourdieu'cü anlamda kültürel bir sermaye olarak ifade edilebilir. Çünkü habitusun somutlaştığı en önemli kavram sermayedir ve kültürel sermaye de toplumda anlam ifade eden ekonomik olmayan değerler bütünüdür (Palabıyık, 2011; Yel, 2007: 568-571). Bir Kürt'ün sahip olduğu düzlemsel dünya ve bunun belirleyicisi olan dil ile aynı düzleme sahip olan bir Türk'ün sahip olduğu dil aynı değildir ve Bourdieu'cü perspektifle aynı değerlendirilmemelidir. Farklı dillerde konuşan insanların birbirlerini anlamaları da o kadar engebelidir. Çünkü Kürtler, Kürtçe konuşarak, dil mücadelelerini Türkçe'nin sahip olduğu iktidar alanından farklı bir alanda yürütmeye çalışmaktadırlar. İşte bu durum aynı zamanda farklı

iktidar alanlarının mücadelesini de ortaya koyacaktır. Peki, durum böyleyse, bu sorunu ortadan kaldıracak çözüm nerede aranmalıdır diye bir soru sorulabilir. Çünkü bu tür bir uygulama Kürtlerin, kendilerini, “diğerlerinden” daha fazla “ötekileştirmesine” sebep olacaktır, yani Kürtler kendilerini sınırı olmayan bir biçimde yalıtacaklardır, sınırsız olan isteklerin sınırlı bir çözümü de mevcut olamamaktadır. Geçmişten günümüze doğru tarihsel bir analiz yaptığımızda Kürtler için birinci mecliste de anadilin Kürtçe olduğu iddia edilmiştir. Cemiloğlu bir makalesinde 1920-1922 arası yıllarda Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde kendilerini özgür bir biçimde temsil ettiklerini ve her üyenin anadilin Kürtçe olduğunu yazmıştır (Cemiloğlu, 2009: 29). Bu bakımdan, bir bireyin ya da bir grubun özel ya da kamusal alanda hangi dili veya dilleri kullanacağı kendi arzusuna bırakılmış bir haktır (Chen, 1998). Bu anlamda, bir bireyin kendi dillini eğitimde, yönetimde, medyada ve yasal işlemlerde kullanması, bir insan hakkı olarak görülmüştür (Skutnabb-Kangas, Phillipson, & Rannut, 1995). Dil Hakları Evrensel Bildirgesi, Avrupa Bölgesel Diller ve Azınlık Dillerini Koruma Antlaşması, Ulusal Azınlıkların Korunmasına İlişkin Çerçeve Sözleşmesi ve Medeni ve Siyasi Haklar Uluslararası Sözleşmesi gibi sözleşmeler, bu alandaki temel metinlerdir. Bu sözleşmeler, anadilde eğitim hakkı başta olmak üzere birçok eğitim ve kültürel hakkı teminat altına almaktadır (May, 2005; Smith, 2003).

Dil, bireyin kendini ifade edebilmesini, temel gereksinimlerini karşılamasını sağlayan doğal bir araçtır. Diller arasında da herhangi bir hiyerarşi yoktur. Bu anlamda, en önemli metinlerden biri, bireysel dil haklarını güvence altına alan Uluslararası İnsan Hakları Bildirgesi’dir (Office of The United Nations High Commissioner for Human Rights, 1976). Bu bildirgenin 2. maddesinde, hiçbir bireyin, dilinden dolayı ayrımcılığa uğrayamayacağı ve haklardan yoksun bırakılamayacağı ifade edilmektedir. Aynı bildirgenin 10. maddesinde ise eğer bir birey, mahkemede konuşulan dili anlamıyorsa, tercüman sağlanması hakkına sahiptir. Bildirgenin 19. maddesi, bireylerin ifade özgürlüğünü garanti altına alır ve kişinin istediği dilde kendisini ifade edebileceği belirtilir. Bildirgenin 26. Maddesinde, herkesin eğitim hakkı olduğuna ve bu konuda dil seçimi yapabileceğine vurgu yapılmaktadır. Taccarın’ın ifadesine göre (Taccar, 1996: 55-57) Avrupa

Konseyi Bakanlar Komitesi CAHMİN başharfleriyle bilinen Ulusal Azınlıkların Koruma ile ilgili bir Ad Hoc Komite kurmuştur. Komite tarafından:

- a. Herkes istediği dili kullanma hakkına sahiptir. Kişinin yargı makamlarıyla, diğer kamu makam ve kurumlarıyla ve eğitim kurumlarıyla ilişkileri bu madde kapsamına girmez,
- b. Bir kamu makamı, bu hakkın kullanımına, yasalara uygun olmak şartıyla ve demokratik bir toplumda gerekli olduğu ölçüde, suçun önlenmesi, sağlığın ve başka kişilerin haklarının korunması, yasal belirsizlik (ya da bir dilin korunması) gibi istisnalar dışında müdahale edilemez,
- c. Hiç kimse istediği dili ve özellikle anadilini öğrenmeden alıkonulamaz, maddeleri kabul edilmiştir.

Dil konusunda önemli bir sözleşme de Avrupa Konseyi tarafından hazırlanan ve imzaya sunulan “Avrupa Bölgesel ve Azınlık Diller Sözleşmesi”dir. Sözleşme’de dört ölçüt saptamıştır: ilki, sayıca daha az bir grup oluşturan vatandaşları tarafından geleneksel olarak kullanılan dil; ikincisi devle’in resmi dil(ler)inden farklı olan dil; üçüncüsü “bölgesel veya azınlık dilinin kullanıldığı toprak” ve dördüncüsü de “toprağa bağlı olmayan diller”dir (Saraçlı, 2007: 180). Bu tanımlara göre Avrupa’da 60 azınlık dili bulunmaktadır. Gerçekte ise Avrupa’da azınlık dillerinin sayısı daha fazladır. Örnek olarak söylersek tüm Avrupa’da Almanca konuşan dil toplulukları mevcuttur. Ortalama bir tahmine göre 55 milyon insan Avrupa’da azınlık dili konuşmaktadır. Bu demektir ki, tüm Avrupa ülkelerinde bölgesel ve azınlık dilleri konuşulmaktadır (Mercator, 2012). Yine örnek olarak Avrupa’da, ortalama olarak, 15 yaşındaki öğrencilerin %92,9’u evde eğitim dilini konuşmaktadır. Ülkelerin büyük çoğunluğunda, birkaç okulda evde eğitim dilini konuşmayan öğrenciler bulunmaktadır. İstisnalar çoğunlukla Belçika (Fransızca ve Almanca-konuşan Topluluklar), İspanya, Lihtenştayn ve özellikle Lüksemburg’da bulunmaktadır, Lüksemburgca çoğu öğrencinin ana diliyken eğitim dili Fransızca veya Almanca’dır (EACEA, 2012: 9; Gündüz, 2006: 205-201).

Ayrıca çokdilli eğitimin önemli faydaları da mevcuttur. Örneğin, her çocuk en iyi bildiği dilde aldığı eğitimi daha iyi öğrenir; herkes aynı anda birden fazla dil öğrenme imkânı elde edebilir; diller arasındaki bilgi ve beceri, öğrenilen dillere daha iyi aktarılabilir; yeni diller kolaylıkla öğrenilebilir (Derince, 2012: 39-40). Bu haliyle

dil, “aynı zamanda dahiliyet ve dahil olan üye oluşan bir davranış modeli geliştirmektedir” (Deniz, 2012: 336). Kıran’a göre (Kıran, 2010: 54): “UNESCO’nun dil ve eğitim konusundaki üç temel prensibi şöyledir: “UNESCO, eğitim kalitesini yükseltme aracı olarak, öğrenci ve öğretmenin bilgi ve deneyimi üzerinde inşa edilen ana dilde eğitimi desteklemektedir; “UNESCO, eğitimin her aşamasında iki dilli veya çok-dilli eğitimi, hem sosyal ve cinsiyet eşitliğini destekleyici bir unsur olarak ve hem de toplumların dilsel çeşitliliğinin bir anahtar elementi olarak desteklemektedir; “UNESCO, kültürlerarası eğitimin temel bir bileşeni olarak, farklı gruplar arasındaki anlaşmayı teşvik edici ve temel haklar için saygılı olmayı sağlaması anlamıyla dili desteklemektedir”.

Türkiye’de dil sorunun ise zaman içinde evirildiğini söyleyebiliriz, bu evirilme tek dillilikten çift yönlü modele doğrudur. AK Parti’nin, önceki yıllara nispeten yaptığı bu evirilme, Cumhuriyet dönemi politikaların değiştirilmesini de sağlamıştır. Dilin, bilinenden ziyade dayatılan bir metod izleyerek geldiği zamanımızda, dil, artık bilinene geri dönmüştür. İlk model olan tek dillilik politikası Diyarbakır Siyasal ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü’nün (DİSA) hazırladığı bir çalışmada şu şekilde açıklanmıştır: “İngilizcede “submersion” olarak bilinen bu model, Türkiye’nin de dâhil olduğu dil ve eğitim konularında etkileri birçok açıdan en olumsuz olan politika ve pratiklere göre müfredatını hazırlayan ülkelerde kullanılmaktadır. Eğitim kalitesinin oldukça düşük olduğu bu modelde yalnızca egemen (resmi) dilde eğitim verilir. Egemen diller dışında ülkenin diğer dilleri görmezden gelinir, ikinci dil olarak sadece prestijli Batı dillerinin öğretime yer verilir. Sonuç olarak, anadilinin korunmasının çeşitli nedenlerden sürdürülemediği yerlerde, dilsel azınlık halklar yeni nesillere kendi anadillerini aktarmakta zorluk yaşarlar ve gittikçe egemen dilde bir tekdillilik ortaya çıkar. Bir başka deyişle anadili bastırılmak suretiyle kaybedilir.

Türkiye’de Cumhuriyet tarihi boyunca Türkçe dışındaki dillerin hızla kaybolmasının esas nedeni budur (DİSA Yayınları, 2001:4). Buna karşın evirilme evresi olarak adlandırdığımız ikinci aşama ise yine aynı çalışmada geçen çift yönlü modeldir. Bu model ise: “Hem akademik gelişim hem de çiftdillilik açısından son derece başarılı sonuçlar verebilen bir eğitim modelidir. Bu tür modellerin kullanıldığı okullarda bir azınlık dili ve egemen dili konuşan çocuklar aynı sınıflarda okurlar;

eğitim-öğretim ihtiyaçlara ve öğrenci profillerine göre genelde iki dilin yarı yarıya kullanıldığı biçimde yapılır; ancak söz konusu azınlık dil tarihsel olarak güçsüzleştirilmişse ve yeniden canlandırılmaya çalışılıyorsa azınlık diline daha çok önem verilerek kullanım oranı %90'lara çıkarılabilir. Zaten prestijli olan egemen dil, okul dışında yeterince destek gördüğü için öğrenilmeme veya eksik öğrenilme gibi bir risk ile karşı karşıya değildir. Uzmanlara göre anadilinin %90 oranında kullanıldığı biçimde eğitim veren okullar azınlık öğrencileri için koruma-sürdürme modeli; egemen dili konuşan öğrenciler için de çiftdillileştirme görevi görür. Bu modellerdeki esas problem egemen dili konuşan gruplardan yeterince öğrencinin bu okullara ilgi göstermemesidir. Özellikle metropollerde bunu başarmak daha zahmetli iken, daha küçük şehirlerde ve kırsal bölgelerde, gündelik etkileşimin ve ekonomik ilişkilerin çokdilli yapıldığı yerlerde bu tür modeller uygulanabilmektedir. Örneğin Amerika'da bazı okullarda anadili İspanyolca olan çocuklar, anadili İngilizce olan çocuklarla aynı sınıfta çiftdilli öğretmenlerden ders alırlar ve her iki dil de sınıfta etkin bir şekilde kullanılır" (DİSA Yayınları, 2001: 5) şeklinde ifade edilmiştir. Şu an ülkemizde mevcut konum için düşünülen model ikinci modeldir.

Modern dönemlerde devletler ulus inşa etme süreçlerinden en fazla dil politikalarını güncellemek zorunda kalmışlardır. Dil politikaları, bir ülkede konuşulan dillere, bunların alan ve bölgelerine, gelişmelerine ve kullanımlarına ilişkin haklara yönelik ilke, karar ve uygulamalar bütünü olarak tanımlanmaktadır (Virtanen, 2003: 18). Ya da J. A. Fishman'ın ifadesiyle dil planlaması, "ulusal alanda bulunan dil sorunlarına örgütlü bir biçimde çözüm arama" (İmer, 2000: 86) demektir. Bu açıdan modern devlet ya da ulus-devlet, kimliği istediği şekilde aktarabilmek için sağlıklı iletişim planları yapmıştır. Bu iletişim planları ise önceki geleneksel aktarım model, yer ve zamanlarının değiştirilip, nasıl aktarılacağına yeniden tartışılmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu değişiklik, yeni kelimelerin üretimi ve fonetiği, standart bir lehçenin seçimi ve dilin modernize edilmesi konularını kapsar. Statü planlaması veya dışsal planlama ise, aynı siyasal sınırlar içerisinde bulunan ve birbirleriyle ilişki halindeki dillerin yasal statüsünü düzenlemeye yönelik bir müdahale anlamında kullanılmaktadır. Genellikle bu müdahale türü ulusalcı yurtsever eğilimi ile açıklanmaktadır ve özellikle anadil sorunu üzerine yoğunlaşılır (Garibova, 2014: 17). Pratikte bu müdahale, kamusal hayatın çeşitli alanlarında yalnızca bir dilin, ya da çok

sayıda dilin kullanılması kararının uygulanması demektir. Statü planlaması zorunluluğuyla karşı karşıya kalan devletlerin önünde, “resmi tekdillilik/asimilasyonist” ve “resmi çok dillilik” olmak üzere temel iki seçenek vardır.

Resmi tekdillilik veya asimilasyonist strateji, bir ülkede çoğunluğun konuştuğu dili resmi dil olarak belirleyerek ülkedeki diğer dillerin tedricen kamusal hayattan silinmesi için başvurulmuş bir yöntemdir. Bu stratejiyi benimseyen devletler sıklıkla yasaklayıcı ve cezalandırıcı yöntemlere başvurur. “Resmi çokdillilik stratejisi ise, bir ülkede birden fazla dile resmi statü tanınması demektir. Bu da söz konusu dillerin eğitimde, iş dünyasında, sporda, sanatta ve diğer birçok alanda yasal olarak kullanılabilmesini ifade eder” (Çağlayan, 2013a: 2). Dünyadaki iki dilli eğitim uygulamalarına bakıldığında, dört modelin ön plana çıktığı görülmektedir. Bunlar; Geçiş Modelleri, İdame Modelleri, Zenginleştirici Modeller ve Miras Modelleridir (Hornberger, 1991). Bu anlamda iki dilli eğitim birçok ülkede sosyo-politik tartışma konusu olmuştur. Yapılan araştırmalara göre çok dilli veya iki dilli eğitim, egemen dil dışında başka bir dilden gelen öğrencilerin akademik başarılarına pozitif katkı yaptığını ortaya koymaktadır (Cummins, 1991). Lakin iki dilli eğitimin program düzeyi ayrı bir tartışma konusudur ve dünya genelinde farklı uygulama biçimleri vardır¹⁵⁷. Öğrencilerin sayıları, özellikleri, okullardaki eğitim hareketlilikleri gibi özellikler ile okul müfredatı, dillerin müfredattaki yeri ve ders içinde kullanılan dil gibi yapısal özellikler, iki dilli programların uygulamalarını ve geliştirilen modellerin özelliklerini etkilemektedir (Kaya-Aydın: 2013). Bizim analiz hususumuz dil, iki dil ve kimlik tartışmaları bağlamında BDP’nin izlediği politikalardır. Dil sorununun diğer ülkelerdeki durumlarına baktığımızda ise karşımıza farklı coğrafyalar ve çözüm fırsatları çıkabilmektedir, örneğin önemli olan bazı ülkeler şunlardır:

a. Brezilya: Resmi dili Portekiz’cedir ama devlet yerel dilleri korumayı üstlenmiştir. Buna karşın Portekizce bilmeyenler oy kullanmamaktadır (Tacar: 1996: 73).

b. Çin: Çin anayasasının 19. Maddesine göre ortak dilden (Putonghua) bahsediliyor ama hukuki metinler Mandarin yazıp yayınlanıyor. Ayrıca Min, Hakka, Kantonca gibi diller de azınlık dili

olarak kabul edilmediği için eğitim dili Mandarin dilinde yapılmaktadır (Tacar: 1996: 73-74).

c. Endonezya: Hollanda (flemenkçe) dilinin dayatıldığı 1928 yılında, Malay dili resmi dil olarak kabul edilmiştir. 700 den fazla dilin konuşulduğu Endonezya, Asya’da dilsel farklılıkların en fazla olduğu ülkedir. Ülkedeki eğitim dili ve resmi dil Endonezya’cadır (Malay). Buna rağmen Malayca toplumun ancak %10 ‘nün ana dilidir. Anayasa ve eğitim yasası ilk sınıflarda ana dilde eğitimi desteklemektedir. Ancak yerel diller çok nadir olarak devlet okullarında öğretilmektedir. Endonezya’da yerel diller daha çok resmi olmayan eğitim kurumlarında öğretilmektedir (Kıran, 2010; Taccar, 1996: 75).

d. Belçika: Belçika’nın nüfusu 10 milyondur. Ülkenin resmi dilleri Fransızca, Flamanca (Felemenkçe) ve Almancadır. Belçika nüfusunun % 58’i Flamanca, % 41’i Fransızca, %1,5’i Almanca konuşmaktadır. 1970 Anayasasında ‘Belçika dört dil bölgesinden oluşmaktadır: Fransızca bölgesi, Flaman bölgesi, Alman dili bölgesi ve iki dilli Brüksel bölgesi’ dir, ibaresi bulunmaktadır. Belçika modelinde dil gruplarına gerçek özerklik verilmiştir. Bunlar kendi alanlarındaki kararları kendileri almaktadırlar; özellikle eğitim ve kültür konularında tam anlamıyla egemendirler (4. Demokratik eğitim Kurultayı, 2004: 40; Aydın, 2012: 195; Taccat, 1996: 122-126; Aydın, 2011: 10; DİSA, 2012: 7-8).

e. Kanada: İkinci bir dilde eğitime başlama ya da geçmenin mümkün olduğu önemli modellerden biri de Kanada örneğidir. Çünkü bu modelde iki dilinde egemen dil sayılabileceği ve orta sınıf ailelerden olan çocuklara uygulanmış olması başarılı bir sonuç ortaya koymuştur (Çağlayan, 2014: 41). Zorunlu bir devlet dilinin olmayışı ve ulusal toplulukların çoğunlukta oldukları bölgelerde kendi dillerini resmi dil olarak kullanmaları nedeniyle Kanada kültürel bir federasyondur. Eğitim eyalet yönetimlerine bırakılmıştır. Qeubec Eyaleti’nde eğitim Fransızca, diğer eyaletlerde İngilizcedir. Ayrıca velilerin talebi durumunda bütün eyaletlerde İngilizce veya Fransızca dil dersleri verilmektedir. (4.

Demokratik eğitim Kurultayı, 2004: 40; Taccar, 1996: 132; Kalaycı, 2010: 213-219). Kanada Anayasası, ülkede konuşulan dillerin statülerini şu şekilde tanımlamıştır (Kaya-Aydın, 2013: 3): “(16.a) İngilizce ve Fransızca, Kanada’nın resmî dilleridir. İngilizce ve Fransızca, Kanada Parlamentosu, hükümetin ve tüm kurumların nezdinde eşit hak ve ayrıcalıklara sahiptir. (16.b) İngilizce ve Fransızca New Brunswick eyaletinin resmî dilleridir. İngilizce ve Fransızca konuşan tüm topluluklar, devletin bütün kurumlarını kullanırken eşit statüye sahiptirler. (16.c) New Brunswick’te İngilizce dil topluluğu ve Fransızca dil topluluğu, eşitlik, farklı eğitim kurumları ve bu toplulukların korunması, tanıtılması için gerekli olan farklı kültür ve eğitim kurumları için eşit hak, ayrıcalık ve statülere sahiptirler. (17.) Herkes parlamentodaki tartışma ya da diğer işlemler için İngilizce veya Fransızca kullanma hakkına sahiptir. (18.a) Kanunlar her iki resmî dilde eşit olarak yazılacaktır. (18.b) Tüzükler ve kayıtlar New Brunswick’ta yayınlanan dergilerde İngilizce ve Fransızca olarak her iki resmî dilde basılmalı ve aynı derece muteber olmalıdırlar. (19.) Herkes, parlamento tarafından kurulan herhangi bir mahkemede İngilizce veya Fransızca işlem yapma hakkına sahiptir. (20.) Her ülke vatandaşının sağlıklı bir şekilde iletişim kurması ve daha iyi bir hizmet alması için talep edilen dilde kurumlarda bir ofis açılmalıdır. (21.) Kanada Anayasası’na göre Fransızca ve İngilizce dillerinin dışında var olan herhangi bir imtiyaz veya yükümlülük Anayasal Dil Hakları ile sürdürülür. (22.) İngilizce ve Fransızca dışında bir dil kullanan mevcut toplulukları İngilizce ve Fransızca dil hakları etkilemez. İki resmî dili olan, 200’ün üzerinde etnik grubun yaşadığı, nüfusunun yüzde 13’ü azınlıklardan oluşan çok kültürlü bir ülke olan Kanada, ülkesinde bulunan azınlıkların eğitim haklarını anayasal güvence altına almaktadır”¹⁵⁸.

f. İspanya: Nüfusu yaklaşık 40 milyondur. Ülkenin resmi dili İspanyolca ya da Kastilyandır. Halkın % 73’ü bu dili kullanır. Ülkede beş azınlık dili de konuşulmaktadır. Bunlar Katalanca (8,5 milyon kişi), Galiçya dili (3 milyon kişi), Bask dili (650.000 kişi), Avusturya dili

(800.000 kişi) Aragon dilidir (30.000 kişi). 1978 tarihli İspanya Anayasası'nın 3. Maddesine göre, "Devletin resmi İspanyol dili Kastilyancadır. Bu dili bilmek bütün İspanyolların görevi, kullanmak da haklarıdır" (Aydın, 2012: 201; Aydın, 2011: 15). Diğer İspanyol dilleri de statülerine uygun olarak çeşitli özerk topluluklarda resmi dil sayılırlar. Katalanca, Katalonya eyaletinin resmî dilidir ve İspanya nüfusunun yüzde 16'sı bu dili kullanmaktadır. Galiçyaca, kuzeybatıda Galiçya eyaletinde yaygındır ve nüfusun yüzde 6'sı tarafından kullanılmaktadır. Bask dili ise kuzeydoğuda Fransız sınırlarında konuşulmakta ve nüfusun yüzde 3'ü tarafından kullanılmaktadır (Taccar, 1996: 116-121)¹⁵⁹.

f.1.) Bask Ülkesi:

Bask ülkesi dördü İspanya'da üçü de Fransa'da olmak üzere yedi ilden oluşmuştur. Bask dili Öskaradır. Yürürlükteki özerklik statüsüne göre Öskara, Bask Bölgesinde, İspanyolca ile aynı konuma sahiptir. Bask hükümeti eğitim alanında dillerin kullanımı konusunu düzenlemek yetkisini haizdir. "Her öğrenci Öskara ya da Kastilyan dilinde eğitim görme hakkına sahiptir." Ortaöğrenim sonunda her öğrenci hem Baskça hem de Kastilyan dilinde kendini anlatabilme yeteneğine sahip olmak zorundadır. Özel okullar hariç sadece Bask dilinde eğitim veren okul yoktur. İlkokulda öğrenciler haftada 16 saat Baskça eğitim görürler. Ortaöğrenimde bu süre haftada 25 saate kadar çıkabilmektedir. Bask bölgesindeki üniversitelerde felsefe, coğrafya, tarih, dilbilimi, eğitim alanlarında Bask dilinde öğrenim vermektedir.

f.2.) Katalonya:

Katalonya Bölgesi'nde, 1998'de Katalonya Parlamentosu'nun çıkardığı *Katalan Dil Yasası*, okullarda ve kamusal alanlarda Katalancayı kullanmayı, medyada ve kültürel faaliyetlerde Katalancanın yaygınlaşmasını ve bu dilin sosyo-ekonomik alanda fiilî olarak kullanımını geliştirmeyi amaçlamıştır (Woolard- Gahng, 1990). 1978 İspanyol Anayasa'sına göre, 'Kastilyan Devletin resmi İspanyolca dilidir' fakat "İspanya'nın diğer dilleri de kendi özerk topluluklarında

kanunlarına göre resmi olacaktır'. Buna uygun bir şekilde, 1979 Katalonya Özerklik Kanunu, İspanya Devletinin resmi dili olan Kastilyancanın yanında Katalancayı Katalonya'nın resmi dili olarak ilan etmiştir. 1983'te Katalan Parlamentosu tarafından kabul edilen Katalonya'da Dilin Standardizasyonu Kanunu bu kanuni hükümlerin uygulanması için çıkarılmış ve sonuçta, Katalanca'nın özellikle gençler arasında kullanımını ve anlaşılmasını önemli ölçüde arttırmıştır. 1998 Yasasına göre, eğitim alanında "Katalanca her düzeyde ve çeşit okulun eğitim dilidir". Medya alanında ise, Katalonya Özerk Hükümeti'nin kamusal televizyon yayını genellikle Katalanca yapılmaktadır. Bölgesel yayınlar sırasında Katalanca İspanyol kamu televizyonunun da yayın dili olarak kullanılmaktadır. Yalnızca Kastilyan dilinde yayın yapan bazı özel kanallar da bulunmaktadır. Kamusal radyo yayınları ise yalnızca Katalanca dilindedir. Yargı süreçlerinde ise her iki dilin kullanımı da geçerlidir.

f.3.) Galiçya:

Galiçya, İspanyolcadan bağımsız bir dili olan ulusal bir topluluğun yaşadığı coğrafi bir bölgedir. Bölgenin nüfusu üç milyondur. Eğitimde kullanılan yerel dil, Portekizce ile benzerliği olan Gallegocadır. Galiçyalılar Gallego ile birlikte İspanyolcayı da konuşmaktadırlar (Tacar: 1996, 116-121).

g.ABD: ABD'de, Federal Hükümetin resmi dili olmamakla birlikte, resmi dil de facto İngilizcedir. Ülke nüfusunun %87'sinin ana dili İngilizcedir; 17,3 milyon kişinin ana dili İspanyolcadır. Parlamento da, idarede, kamu hizmetlerinde, ilanlarda hep İngilizce kullanılır. Başka bir kaynakta ise farklı etnik grupların yaşadığı ve eğitim gördüğü ABD'de, anayasada geçen resmî bir dil olmamasına rağmen İngilizce, nüfusun yüzde 82'sinin anadili olarak kabul ettiği ve yüzde 96'sının ise 'iyi' ya da 'çok iyi' konuştuğunu belirtilmektedir. Federal düzeyde ise resmî bir dil yoktur. İngilizcenin resmi dil olarak kabul edilmesi konusunda bazı teklifler sunulmuş, fakat bu tekliflerin hiçbirisi yasayla sonuçlanmamıştır. Nüfusun yüzde 82,1'i İngilizce, yüzde 10,7'si

İspanyolca, yüzde 3,8'i Hint-Avrupa dil grubuna ait dilleri, yüzde 2,7'si Asya ve Pasifik dillerini, yüzde 0,7'si de diğer anadilleri olarak konuşmaktadır. Yaklaşık 337 farklı dil konuşulmakta, bunların 176'sı Amerikan yerli dilleri olarak kabul edilmektedir. Ayrıca ülkede daha önce konuşulan; ancak artık konuşulmayan yaklaşık 52 dil bulunmaktadır (United States Census Bureau, 2000). İki resmi dili olan tek eyalet devleti ise Havai'dir. Buna karşılık Washington ve New York gibi eyaletler İngilizceyi resmi dil olarak onaylamaktan vazgeçmiştir (Tacar: 1996: 76-78; Aydın, 2012: 193; Aydın, 2011: 26).

h.Fransa: Resmi dili Fransızca olan 64 milyon nüfuslu Fransa'da, Korsikaca, Tahitian Dili, Kanak Dili, Bretonca, Gallo Dili, Baskça, Arpitanca, Oksitanca ve Katalanca gibi diller, Fransa 'bölgesel' dilleri olarak tanınmıştır. Fransa'da azınlık ifadesi yerine bölgesel kelimesi kullanılarak, üniter yapı korunmak istenmiştir. Fransa'da konuşulan yerel diller, 18.yy sonlarına doğru kanal ve demiryolu ağlarının ülke geneline yayılması ile önemini yitirmeye başlamış ve Fransızcanın kullanımı ülke genelinde artmıştır. (Kaya-Aydın, 2013: 48). Fransa'da okullar çokdillidir. Ülkedeki azınlık dilleri de özel ve resmi okullarda okutulmaktadır. Devlet okullarında veya devletle sözleşmeli okullarda bu dersler, haftada iki saatle sınırlıdır. Çiftdilli denilen türde her düzeyde (ana, ilk, orta düzeyde) okullarda ise, 31 Temmuz 2001 tarihli idari karar gereği derslerin yarısı Fransızca, yarısı azınlık dilinde okutulur (Eğitim Sen, 2010: 19). Portekizce, İtalyanca, Mağrip Arapçası ve Berber dilleri gibi diller sadece göçmenler tarafından konuşulmaktadır (Canatan, 2007: 166). Fransız dili dışındaki tüm dillere ve dine gelince, bunlar kişinin seçimine bağlı hususlardır. Fransız hükümeti, bu hususların kamu hukuk alanı dışında bulunduğunu ve kişilerin kamu özgürlüklerinin özel kullanım alanına girdiğini hatırlatır. Laik devletin bu konudaki tek görevi, yasaların çizdiği çerçevede ve herkesin haklarına saygı içinde, vatandaşların dil ve dinlerini tam ve özgürce uygulayabilmelerini sağlamaktadır (Tacar: 199: 103-104; Aydın, 2012: 199-200; Aydın, 2011: 13).

i. Birleşik Krallık (İngiltere): Resmi dil de facto İngilizcedir. Ülkede yaklaşık onbeş dil konuşulmaktadır. İngiltere'nin yazılı anayasası yoktur. Ülkede konuşulan dillerle ilgili yasalar, 1942 Galler Mahkeme Yasası, 1967 tarihli Galler Dili Yasası, 1980 tarihli Eğitim Yasası ve 1981 tarihli Britanya Vatandaşlık Yasasıdır. İngiltere'nin yazılı anayasası yoktur. Britanya Vatandaşlığı yasasının 1. maddesine göre Britanya vatandaşı olmak isteyen her şahıs yeteri kadar İngilizce, Galler dili ya da İskoç dili veya Birleşik Krallığın herhangi bir yerinde resmi dil olarak tanınan bir dili konuştuğunu kanıtlamak zorundadır. Dillerden sadece Galce ile İskoçça "milli dil" sayılmaktadır. Eğitimde, İngilizce tüm eğitim sisteminde zorunlu dildir. Bununla birlikte Galler dilinde ve ayrıca Hintçe, Urduca, Peştuca, Pencab dilinde, bunlara ayrılan saat kadar İngilizce öğrenim yapılması koşuluyla eğitim yapılabilir (Tacar: 1996: 97-100; Aydın, 2012: 200; Aydın, 2011: 14):

i.1.) Galler:

Galler ülkesinde, Galler dili yasası, bu dile İngilizceye eşit bir statü vermektedir. Galler dili "korunmakta olan dil"dir. İngilizlerin Gallileri küçük gören ve onur kırıcı tavırları tepkilere neden olmuştur. Örneğin, Galler'in durumunu ortaya koymak için bir komisyon tarafından hazırlanan bir raporda, "Galce, köle dili olduğu için yetersiz bir dildir" denilerek aşağılayıcı bir tavır sergilenmiştir. Buna rağmen Galce varlığını sürdürmüş ve günümüze kadar gelmiştir. Galcenin varlığını sürdürmesinde en önemli etken ise Kilise olmuştur. Griffith Jones adlı din adamının çabaları ile Galce okullarda tanıtılmış ve İncil'in Galce olarak okunması ve anlaşılması çabaları gösterilmiştir. Proje gayet başarılı olmuş ve birçok çocuk ve velisi Galce öğrenmiştir (Kaya-Aydın, 2013: 31).

i.2.)İskoçya:

İskoçya dili (Gaelik) ülkede sadece 80 bin kişi tarafından konuşulmaktadır. Bu da Galler dili gibi "korunan dil" statüsündedir. Bu

dilin gelişmesi ve yaygınlaşması için kimi sivil toplum örgütleri büyük çaba göstermektedir.

i.3.)Kuzey İrlanda:

Bu ülkenin iki resmi dili İngilizce ve İrlanda dilidir. İlkokulların bir bölümünde İngilizceyi öğrenmek koşuluyla İrlanda dilinde eğitim verilmektedir. İrlanda Parlamentosu İrlandacayı okullar dâhil kamusal alanda yasaklamasına rağmen İrlandaca, Belfast ve Derry'deki ortaokullarda eğitim dili olarak varlığını sürdürmüştür. Bu durum 1990'lara kadar sürmüştür. Kuzey İrlanda'da 1989 yılında yapılan bir düzenleme, İrlandacanın modern bir dil olarak öğretiminin yasal bir zemine oturmasını sağlamıştır. Katolik okullarında ikinci dil olarak İrlandaca 10 sene boyunca zorunlu kılınırken, Protestan okullarda böyle bir uygulamaya gidilmemiştir. Kuzey İrlanda, İrlanda Cumhuriyeti şehirlerinden biri olan County Donegal ile sınırdır. Bu şehirde geleneksel İrlandaca da konuşulmaktadır. (Kaya-Aydın, 2013: 35; Aydın, 2012: 200-201).

j- Türkiye: Türkiye'yi sona bırakma sebebimiz diğer dünya ülkelerinin nasıl bir politika izlediği ve Türkiye'nin durumunun ne olduğunu daha anlaşılır bir şekilde ortaya koymaktır. Ülkenin, uluslar arası anlaşma ile tanıdığı azınlık dilleri dışında konuşulan başka dillerde eğitimi yasaklama, zamanla bu dillere basın-yayın gibi diğer alanlarda sınırlı hak tanıma politikası mevcuttur. Peter Alford'un çalışmasına göre ise Türkiye'de 28 farklı dil konuşulmaktadır (Alford: 1992). Buran ve Çak'ın çalışmasına göre ise 31 dil konuşulmaktadır (Buran-Çak, 2012: 243-244). 1982 Anayasasına göre Türkiye'nin toprağı ve ulusu ile bölünmez bütünlüğü sağlanmıştır. Anayasanın 10. maddesi ise ayırım gözetmeksizin herkesin kanun önünde eşit olduğunu belirtmektedir. Ancak Anayasanın 26. maddesi “düşüncelerin açıklanması veya yayınlanmasında kanunla yasaklanmış herhangi bir dil kullanılmaz”, 28. maddede ise “kanunla yasaklanmış olan herhangi bir dilde yayım yapılamaz” kuralları mevcuttur. Ayrıca bu Anayasa ile Kürtçe yasak dil ilan edilmiştir. 2923 sayılı yasa gereği “Türk vatandaşlarına,

anadilleri, Türkçeden başka hiçbir dilde okutulamaz ve öğretilemez” ibaresi yer almaktadır (Tacar, 1996: 82-96). Bu ibare, eğitimde dilsel ayrımcılıkları yasaklayan uluslararası hukuki metinlere aykırı bir durum sergilemektedir. Bu hukuki metinlerin başında, Ulusal Azınlıkların Korunmasına İlişkin Çerçeve Sözleşmesi ve Avrupa Bölgesel Diller ve Azınlık Dillerini Koruma Antlaşması, (Council of Europe Report, 1995) UNESCO (Unesco, 2001) tarafından kabul edilen ancak Türkiye tarafından imzalanmayan (BM) Eğitimde Ayrımcılığa Karşı Uluslararası Sözleşmesi gelmektedir. Ayrıca, Türkiye, hak ve özgürlükler ile ilgili uluslararası birçok antlaşmayı imzalamasına rağmen, bu antlaşmaların anadilde eğitimle ilgili bölümlerine çekince koyması, özelde anadilde eğitim sorununun, genelde ise Kürt sorununun çözümsüzlüğüne neden olmaktadır. Örneğin, Türkiye, Birleşmiş Milletler (BM) Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Uluslararası Sözleşmesi’ne taraf olmuş fakat sözleşmenin eğitim hakkını düzenleyen maddesine çekince koymuştur (Gülmez, 2004; Aydın, 2012: 211).

5.3.Kürt Sorunu Bağlamında (BDP) Türkçe ve Kürtçe’nin Tarihsel Arka Planı

Kürt sorunu ve anadilde eğitim hakkı Türkiye’nin demokratikleşme sürecinden bağımsız düşünülemez. Çünkü demokratikleşme modernleşmenin getirdiği bir olgudur ve Kürt sorunu da tarihsel anlamda modernleşmenin getirdiği bir sorun olarak anlaşılabilir (Vali, 2013: 37-38). Genelde Kürt sorunu, temelde ise Kürtçe sorunu yüz yılı aşkın bir geçmişe sahiptir. Bu süre elbette ki kısa bir süre değildir. Ancak, Türkiye Cumhuriyeti tarihinde daha önce hiç bu kadar, sorunlarla yüzleşmeye uygun bir siyasi iklim ile çözüm için sosyal destek olmamıştır. Bu nedenle, içinde bulunulan bu ortamın mutlaka değerlendirilmesi gerekir. Son olarak değindiğimiz Türkiye’de ise Anadil ile alakalı herhangi bir düzenleme hala yapılmamıştır. KCK savunmalarında ise tercüman eşliğinde savunmalar yapılmış, sanıkların savunmalarını Kürtçe yapmalarına izin verilmiştir. Türkiye’de anadil talebi ile alakalı düzenlemeler gözden geçirilmeye devam etmektedir. AK Parti hükümetinin buna yönelik çalışmaları ancak yeni Anayasa ile değiştirilebilir.

BDP'nin yeni Anayasa çalışmalarında vazgeçmediği dil ile alakalı ifadeleri ise şunlardır:

“Devletin Resmi Dili

(1) Devletin resmi dili, Türkçedir. Tüm vatandaşların resmi dili öğrenme görevi ve hakkı vardır. Türkiye halkının kullandığı diğer ana diller bölge meclislerinin kararıyla ikinci resmi dil olarak kullanılabilir. (2) Herkes, özel yaşamında ve kamusal makamlarla olan ilişkilerinde resmi dilin yanı sıra kendi anadilini kullanma hakkına sahiptir. (3) Devlet, ülkenin ortak kültürel mirasını oluşturan bütün dillere saygı duymak, dilleri korumak, dillerin kullanılmasını ve gelişmesini sağlamakla yükümlüdür.

Anadilini Kullanma Hakkı

(1) Herkes anadilini kullanma hakkına sahiptir. Hiç kimse anadilini kullanma hakkından yoksun bırakılamaz. (2) Herkes kendi anadilinde düşünce ve kanaatlerini hukuken meşru bütün araç ve yollarla, tek başına veya toplu olarak ifade etme ve yayma özgürlüğüne sahiptir. Bu hak, anadilinde yazılı, görsel ve işitsel iletişim araçlarını kurma, işletme ve bunlardan yararlanmayı da kapsar. (3) Resmi dilin öğrenilmesi ve öğretilmesi şartıyla herkes, anadilinde eğitim ve öğrenim görme hakkına sahiptir. Bu hak, eğitim ve öğrenim sürecinin bütün aşamalarını kapsar. (4) Herkes kendi anadilinde kamu hizmeti görme ve kamu idaresiyle olan ilişkilerinde anadilini kullanma hakkına sahiptir. (5) Bu hakkın kullanımına ilişkin esaslar kanunla düzenlenir”¹⁶⁰.

Devletin Resmi Dili ve Anadil Kullanma Hakkı diye tanımlanan bu iki madde, Kürtçe ile alakalı bariz talepler içermektedir. Dil bağlamında devam edecek olan eğitimin bu şekilde sürdürülmesi, kimlik peşindeki bir halk için en olası durumdur, çünkü eğitimin ideolojik aygıt olarak kullanılması ve bu şekilde istenilen değişim yahut dönüşümün yapılabilmesi daha kolaydır. Tekrar denilen olgu bir hatırlatmadır ve tekrar arttıkça istenilenlerin de yerine getirilme oranı aynı paralellikte artacaktır. BDP'nin, anadil vurgusundaki sürdürülen hatırlatma biçimleri de, Kürtler ile alakalı olarak peşinde koşulan kimliğin bir yansıma olacaktır. Lakin bu yansımanın yeni anayasaya ile güvence altına alınması esas görünmektedir, buna karşın yeni Anayasanın ise ne zaman yapılacağı meçhuldür.

Ulus-devlet insanların kendi kaderlerini milli politik mekanizmalar ve kurumlar çerçevesinde belirledikleri bir devlet modelini ifade etmektedir. Bu aynı zamanda feodal karakterdeki bir siyasi düzenden, merkeziyetçi özellikleri ağır basan bir siyasi düzene geçişi temsil etmektedir. Aynı dili konuşan, aynı soydan gelen, aynı dine mensup, aynı kültüre sahip, aynı tarihî geçmişi paylaşan, ortak düşmanı veya düşmanları bulunan bir insan topluluğu olarak “millet”in, siyasî olarak örgütlenmiş biçimi olan ulus-devlet, meşruiyet kaynağı olan ulusun etrafında birleştiği bir kurumdur. Ulus-devlet kavramı, feodal nitelikler taşıyan bir yapılanma biçiminden, merkeziyetçi bir temelde gelişme gösteren sosyolojik ve tarihsel bir olguyu temsil etmektedir. Bu bağlamda ulus devlet; ortak değerler etrafında toplanan ve ulusal politikalarla şekillenen siyasi bir çerçevede yaşayan ve fikir beyan eden milletlerin bir arada yaşadığı siyasi bir düzen olarak da ifade edilebilmektedir (Özyakışır, 2006: 78). Ulus devletler de bir tabu olarak bireylerin, liderlerin, yöneticilerin zihninde kutsal olarak kalması ve bu devleti var etme ya da koruma amacı ile bireyi veyahut halkı bu yapı içinde bir araç olarak görmelerinin de etkisi olarak şüphe, tereddüt, korku üzerine bir ulus inşa ya da muhafaza edilmesinin süreci yaşanmış ve yaşanmaktadır. Çünkü bilinen olgulardan, diğerine başlayan yolculuk genellikle şüpheli unsurları kapsamaktadır (Kabbani, 1993: 135). Korkunun bir sonucu olarak ortaya çıkan bu süreci şuan Türkiye’de yaşayan Türkler ve Kürtler içinde okumak mümkündür.

Gücü elinde bulunduranlar için korku ne ifade eder ya da bunu gidermek için nasıl tedbirlere başvurulur? Cumhuriyetin kuruluş dönemindeki dil politikalarında birçok tarihî kavşak vardır. Politikanın sınırı dille başlar ve yine aynı dil ile sonlanır. Bu anlamda dil, politikanın omurgasını teşkil eder. Aslında Türkiye’de çok dilli eğitim üzerine yapılan tartışmalar, Cumhuriyet tarihi kadar eskidir. Çok uluslu bir imparatorluk olan Osmanlı Devleti’nin bir bakiyesi olarak kurulan Türkiye Cumhuriyeti, ulus-devlet düşüncesi üzerine inşa edilmiştir. Eğitim sisteminin ulus-devlet fikrini yerleştirmeye yönelik olarak kurgulanması hatta araçsallaştırılması, başta Kürtler olmak üzere birçok etnik grubun anadilde eğitim alabilmelerini engellemiştir. Çünkü Türkiye, otoriter/öğretmen merkezli bir eğitim sistemi tercih etmiştir (Derince, 2012: 26)¹⁶¹. Bu nedenle, Kürt sorununun ortaya çıkışının temel sebebi, dil konusundaki kısıtlamalardır. Kürtçenin eğitimde ve sosyal yaşamda

kullanımının önündeki yasaklar, Kürtler arasında büyük bir kimlik ve aidiyet sorunu oluşturmuş ve eşitsizlik algısının yer bulmasına neden olmuştur. Ulus-devlet fikrinin hayata geçirilmesi için homojen bir topluluğa ihtiyaç duyulmuş ve bu topluluğun oluşturulma sürecinin en önemli basamağını “eğitim” oluşturmuştur. Bu bağlamda, farklı dillerde eğitim taleplerinin ülkeyi ayrıştıracağı ve bölünmeye götüreceği fikri, Kemalist rejimin en büyük korkusu olmuştur (Coşkun ve diğ., 2010). Cumhuriyetin ilanından sonra Milli Eğitim Bakanlığı’nın 1923 tarihli bir genelgesinde “Mektepler cumhuriyet esaslarına sadık kalmaya telkine mecburdur” ifadesine yer verilerek, eğitim sisteminde uygulanacak olan yeni stratejinin ne olacağı belirlenmiştir. Yeni stratejide, özgür bireylerin olmayacağı, bireyden ziyade devletin önceleneceği açıkça ortaya konulmuştur (Kaya-Aydın, 2013: 64). Örneğin Yurt Bilgisi derslerinde talebeye vatan ve millet sevgisi kazandırma, İstiklal Savaşını öğrenme ve iyi bir Türk vatandaşının vazifelerinin neler olduğu öğretilmiştir (Caymaz, 2007: 15-16). Bu nedenledir ki, Cumhuriyetin kuruluşundan kısa bir süre sonra Tevhid-i Tedrisat Kanunu kabul edilmiştir. Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile başlayan ulusu homojenleştirme süreci, egemen dil olan Türkçe dışında kalan tüm dillerin bastırılması ile sonuçlanmıştır. Bu durum, Türkçe dışındaki anadilleri konuşan kesimler arasında büyük bir tepki ile karşılanmış ve çok dilli eğitim tartışmalarını başlatmıştır.

Kimlik oluşturma sürecinde en önemli unsurlarından biri hiç şüphesiz dildir. Dil bir kimliğin sembolü ve ifadesinin yanında farklı bir kimliğin inşasında en önemli araçtır. Milliyetçilik kavramıyla paralel olarak hayat bulan ulus-devletler, dilde birliğe ayrı bir önem atfetmişlerdir. Dil birliği, sadece politik ve kültürel bir önemden öte, komple bir bütünleşmeyi ifade etmektedir. Türkiye’nin Türkçe dışındaki dillere mesafeli yaklaşmasının kodları, cumhuriyet dönemi devlet politikalarında gizlidir. Çünkü temel hedefin Batılılaşma, merkezileşme, milliyetçilik ve otoritaryalizm olduğu bir dönemin en kullanışlı argümanı hiç şüphesiz dildir (Yeğen, 2003). İkinci olarak ise, ülkenin bir bütün olarak ulusal birliğini sağlayacak ve bunun sürekliliğini garanti altına alacak en önemli araç dil olarak görülmekteydi. 1926 yılında cumhuriyetin kurucuları, katıldıkları bir kongrede “Türk topraklarında Türkçeden başka bir dil konuşulamaz” ve “Türkçeden başka dil konuşmakta ısrar edenler cezalandırılmalıdır¹⁶²” gibi talepleri dile getirerek uzun uzadıya tartışmışlardır. Daha sonra bu düşüncelerin uygulamaları görülmeye ve Kürtlerin yoğun olarak

yaşadığı bölgelerde Türk kültürü dayatmaları başlamıştır. (Coşkun ve diğ., 2010: 20-21).

Dil, toplumlar/topluluklar arası köprüler, yeraltı geçitleri, tüneller vb. açarak toplumsal yaşamın “huzurunu”, “asayişini” ve nihayet “barışını” tesis etmede politikanın en önemli aracını oluşturur. Bu bağlamda dil, politikanın bizatihi kendisidir. “Çünkü dil, din gibi, belki de ondan daha fazla olarak, hiç değilse kimi ulusların yaşamında en güçlü gelenek kaynağı, çerçevesi ve taşıyıcısıdır” (Berkes, 2012: 19). Toplumlar/topluluklar politikanın tahribe gelmez dili aracılığıyla zamanla iç içe geçerler. Politikanın alâmetifarıkası olan dilin, siyasal alandaki olası bir tıkanma durumu, toplumsalın şiddetten azade kılınmış yapısallığının şiddete evrilmesi ile neticelenir. Böylece toplumlar/toplulukların farklı rızalarının bir araya getirildiği paradigma dağılır. İstikrar iflas eder. Toplumsalın siyasal taşkınlığı, siyasalın toplumsal taşkınlığı ile paralel işler. Taşkınıklar içinde dil, kendi içine kapanır, biteviye sınırlarını aşındırır. Durmaksızın kendisini kemirir. Bireysel, toplumsal çıkarları halkın iktidarına eklemleyen geçitler bir biri ardına parçalanır. Parçalanma dışlama, tecrit etme pratiklerini yürürlüğe sokar. Dışlanmışların tekil bir araya gelişleri, toplumsal varoluşta yeni bir öbeklenmeyi beraberinde getirir. Dışlanmışlar öbeklendikleri toplumsalın kenar mıntıklarında başat bir duygu tarafından yeniden üretirler kendilerini: Nefret. Politikada vuku bulan ve kendisini dilde açığa çıkaran tıkanma akabinde ortaya çıkan bu durumu Ranciere, “nefretin toplumsallaşması” olarak tanımlar. (Ranciere, 2007: 42’den aktaran; Akkoç, 2009).

Daha sonradan bu toplumsallaşacak nefretin kökenini oluşturan 1924 Anayasası’nda Türkçenin resmî dil olarak kabul edilmesi, Türkçenin ulusun sosyo-kültürel içeriğinin belirlenmesinde aslî unsur olduğunun en üst hukukî düzeyde tescil edilmesi idi. Bu, hem Kürtler gibi aynı dinden, fakat farklı etnik kökenden olup başka anadili konuşan azınlıkların, hem de gayrimüslim azınlıkların asimilasyonunu ya da dışlanmasını içeren politikaların dayanağını oluşturuyordu. 1924 Mart’ında kabul edilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu bir yandan eğitim dahil birçok şeyi bütünüyle laikleştirirken, diğer yandan da Türkleştirme ve homojenleştirme çabalarının önemli bir parçasını oluşturmuştur. Yasayla eğitim kurumları ve eğitim dili merkezileştirilmiştir. Buna göre tüm Kürt okulları, kurumları ve yayınları, tarikatlar, tekke ve zaviyeler yasaklanmıştır. Bir taraftan eğitim aracılığıyla nüfusun tek

tipleştirilmesi hedeflenirken, diğer taraftan buna ters bir tavır olarak Kürtlerin yaşadığı bölgelerde okullaşma düşük tutuldu. Bu politikanın sebepleri arasında, bölgeye yapılacak eğitim yatırımlar sonucu bir Kürt orta sınıfının gelişmesi ve Kürt milli bilincinin ortaya çıkma korkusu mevcuttu. Nitekim, Milli Eğitim Bakanı Necip Bey'in 'bugünkü eli silahlı Kürdü, yarının eli kalemli münevveri olarak evlatlarımızın karşısına mı dikeceğiz' ya da Cemal Gürsel'in "bu ülkede Kürt yoktur, kim Kürdüm diyorsa yüzüne tükürürüm" sözleri her şeyi özetler nitelikteydi (Coşkun ve diğ., 2010: 27; Muller, 1990: 177)¹⁶³. Daha önce değinmiş olduğumuz gibi anadil de eğitim yapan kurumlar aynı zamanda ulus bilincinin oluşmasında en önemli aygıt olduğu görülür. Çağlayan'a göre buna Bourdieu ve Phillipson'ın deyimiyle dilsel piyasa denilmektedir. Ulus-devlet bu şekilde modernleşmeyi etnik-dilsel şekilde kurulma süreciyle birlikte ortaya çıkarır ve hiyerarşi, dilsel piyasa içinde gelişerek, dillerin birbirleriyle olan ilişkileri bu hiyerarşiye göre belirlenir (Çağlayan, 2014: 46). Böylece kamusal alana hakim olan egemenler, hiyerarşiyi kendileri belirleyeceği için ürettikleri dili hiyerarşide en üst düzeye çıkarır ve onun geniş bir dilsel piyasa içinde diğer dillere olan hakimiyetini gözle görülür bir biçimde elde etmesini sağlarlar.

Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren ülke yönetimine hâkim olanların kendi dilleri ve kültürleri içinde öteki kültürleri ya da dilleri eriterek yok etmek, asimile etme çabasını önemli derecede başarmışlardır. Nitekim bu durumu açılan Kürtçe kanallarda Kürtçe sözlük kullanma ihtiyacını hissetmeleri ya da halk ile yapılan Kürtçe röportajlarda bu halkın kullandıkları kelimelerin sınırlı olmaları ve kurmuş oldukları cümlelerde Türkçenin önemli derecede hâkim olması bu süreci net bir biçimde ortaya koymuştur. Ancak bu durum Kürt halkını daha çok endişelendirmiştir ve somut olarak ana dillerini unutmaya başladıklarını görmüşlerdir. Görüldüğü gibi dil ve etnisiteye dayalı iktidar mekanizmalarının olduğu yerlerde oluşan toplumsal ilişkiler sonucu anadilini öğrenemeyen çocuklara egemen dili öğretmek için her türlü mekanizma işletilmiştir (Çağlayan, 2014: 45). İkinci olarak bir ülkede öteki olarak değil varlığını tüm ülke tarafından kabul ettirmek ve kamusal alanda artık ülkede yaşayan ve bu ülkenin de sahipleri arasında olduğunu hissettirecek kendini koruma altına alabilecek anadilde eğitim talebidir. Üçüncü olarak, cumhuriyetin ilk yıllarından beri baskı ve şiddet ile Kürt halkının yok sayılması Kürt dilinin inkâr

edilmesi ve yaşanmış olan acı tecrübelerin tekrar yaşanabilecek korkusuyla varlıklarını tamamen tescillemek için anadilde eğitim hakkına başvurduğu görülmektedir. Çünkü Türkiye, bir ulus devlet olarak “Türk kimliği” etrafında şekillenirken diğer kimlikleri ya yok saymış ya da zaman sürecinde ana kültür olarak kabul edilen Türk kimliğine eklemleneceği politika olarak benimsemiştir (Özensel, 2013: 10).

5.4.Kürtçe ve Kürtçe’nin (BDP etkisinde) Siyasileştirilmesi

Türkiye’deki demografik yapının incelenmesine yönelik yakın dönemli çalışmalar, çocukların okula başlamadan önce içinde bulunduğu ortam ile duyduğu ve bildiği diller açısından yol göstericidir. KONDA Araştırma ve Danışmanlık’ın Milliyet Gazetesi için 2006’da yaptıkları “Biz Kimiz?” adlı toplumsal yapı araştırmasına göre Türkiye’deki belli başlı etnik kimlikler şunlardır: Türk % 78,1; yerel kimlikler % 1,5; Asya Türkü % 0,1; Kafkas kökenli % 0,3; Balkan kökenli % 0,2; göçmen % 0,4; Kürt % 13,4; Arap % 0,7; Roman % 0,1; diğer ülkelerden % 0,07. Ayrıca bu kişilerin konuştukları anadillerinin oranları şöyledir: Türkçe % 84,54; Kürtçe/Kurmanci % 11,97; Zazaca % 1,01; Arapça % 1,38; Ermenice % 0,07; Rumca % 0,06; İbranice % 0,01; Lazca % 0,12; Çerkezce % 0,11; Kıptice % 0,01 (Ceyhan-Kocabaş, 2009: 7). Ayrıca Buran ve Çak’a göre (Buran-Çak, 2012: 243) Türkiye’de yaklaşık 2.219.502 kişi Kürtçe konuşmaktadır. Bu oran 1995 yılında elde edilen bir veridir, şuan itibarıyla bu oranın 5 milyondan fazla olduğu tahmin edilebilir. Yine 1995 yılı verilerine göre en çok Kürtçe konuşulan ilk on il barındırdığı nüfusa oran sırasıyla Mardin, Diyarbakır, Siirt, Urfa, Ağrı, Van, Kars, Adıyaman, Bitlis ve Muş’tur (Buran-Çak, 2012: 277). Özellikle Kürtçe üzerinde duracak olursak Ceyhan da Kürtçe oranı %11.97 olarak vermiştir (Ceyhan, 2012: 232).

Kürtçenin tek bir çeşitliliği de mevcut değildir. Kurmanci olarak bilinen Türkiye Kürtçesi üzerinde Sorani, Gorani ve Zazaki dillerinin de etkisi vardır. Faik Bulut’un aktardığına göre “M. Ö. 3. yüzyılda Kürdistanı istila eden Pers halkı, Kürtleri kendi dillerini konuşmaya zorladılar. Bu dil Farsça’dan türemiş olan Pehlevi idi. Bu zorlama sonucunda, Perslere yakın olan Kürtler arasında, Hint Sanskritçesi’ne benzeyen bir lehçe oluşmaya başladı. Kürdistan’ın batı kesimlerinde oturup da Perslerden uzak kalan Kürtler arasında kullanılan dil ise Ermenice’ye

yakın bir lehçeydi. O zamandan beri Kürtler arasında üç ayrı lehçe oluşmaya başlamıştı: Kurmanci, Babani, Zazaki (Dımılî)” (Bulut: 2006: 263). Bulut, aynı sayfalarda MS 935 yılında doğan (EL Hemedani) Baba Tahir’den bahseder. Baba Tahir kaside ve şiirlerini Gorani lehçesiyle yazmıştır fakat kendisi Hemedan adıyla anılır, çünkü Medlerin başkenti Agmatan idi (Hemedan). Ayrıca Baba Tahir’in dışında, Ali Tırmaxi (Miladi 1600-1700), İbn-ül Hac (1176), Maruf El Nuhdi ve Mustafa Beg Sabıhkaran gibi şairlerin isimlerini de verir. Bunlardan hemen sonra ise Heci Kadir Koyi (1815-1892) ve Şeyh Rıza Talabani isimlerini de ekler (Bulut: 2006: 271-273). Bulut Kürtçe lehçeleri ise üç başlık altında gruplandırır (Bulut, 2006: 273-289):

a) **Kurmanci:** Bu grubun iki ana kolu bulunur. Biri Bahdinani (kuzey Kurmanci) diğeri ise Soranice’dir (güney Kurmanci). Bir de Kurmanci grup içinde Pehlewani grubu mevcuttur. Bu da iki çeşittir, ilki Dımili (Zazaca) diğeri ise Gorani’den meydana gelir. Türkiye’de en çok kullanılan Kürtçe ise Kurmanci olarak bilinir ve özellikle Diyarbakır, Mardin, Botan, Behdinan, Hakkari, Erzurum gibi şehirlerde konuşulur.

b) **Zaza (Kırdki/Kırmancki) Lehçesi:** Bu dil grubunda dört görüş mevcuttur. Eski Farsça’dan kopan bir dil; Kürtçe lehçesi, Deylemiler’in dili ve Dımılî dili olarak kabul edilir.

c) **Lur/Lor Lehçesi:** Luristan bölgesinde etkili olan bir dildir. Burada Lurlar ve Baxtiyar’lar bulunmaktadır. Günümüzde Lurlar Kirmanşah dolaylarındaki Ab-ı Diz ırmağının kuzeyinde otururken, Baxtiyarlar aynı nehrin güneydoğusunda kalmaktadırlar.

Demir ise Kürt dilinin lehçelere ayrılışını şöyle belirtmiştir: “Kurmanci bugün itibariyle Kürdistan’ın en çok konuşulan lehçesidir. Bu lehçelerin tarihsel açıdan oluşumunu şöyle özetleyebiliriz. Eski Kürtçe günümüzden yaklaşık 2500 yıl önce miladi döneme kadar Kurmanci ve Pehlewani şeklinde ayrıma uğramış. Kurmanci günümüzden yaklaşık 1500 yıl önce Kurmanciya Jorin (yukarı Kürtçe, yani bugün kullanılan Kürtçe) ve Kurmanciya Jerin (aşağı Kürtçe, yani bugün kullanılan Sorani) biçiminden kendi arasında ikiye ayrılır. Pehlewani de benzer bir şekilde Gorani ve Dımılî/Zazaki olmak üzere kendi arasında ikiye ayrılıyordu. Eserleri açısından önemli olan kişiler ise Elî Herîrî (1425-1490), Mela Ehmedê

Bateyî (1414-1495), Melayê Cizirî (1570-1640), Feqîyê Teyran (1590-1660) ve Ehmedê Xanî (1651-1707) olarak sıralamıştır. Demir’e göre Kürtçe:

a) Kurmancî: Kürtçenin en yaygın konuşulan lehçesidir. Irak ve İran’ın kuzey kesiminde, Suriye ve Asya Kürtleri arasında da konuşulur. Güney Kürdistan’ın Behdinan bölgesinde konuşulan Behdinani, Kuzey Kürdistan’ın Hakkari bölgesinde konuşulan Hakkari, Botan bölgesinde konuşulan Botani, Aşîtayî ve Ağrı/Doğubeyazıt çevresinde konuşulan Beyazîdî bu dildendir. Kurmancî’yi yaklaşık 15 milyon kişi konuşmaktadır.

b) Soranî: Kurmancî’den sonra en çok kullanılan lehçedir. Kerkük, Erbil, Süleymaniye, Haneqin yörelerinde ve Mahabat, Senandaj gibi bölgelerde konuşulmaktadır. Sornice’yi yaklaşık 6 milyon kişi konuşmaktadır.

c) Goranî: Özellikle İran ve İran’ın güney kesiminde konuşulmaktadır. Halepçe, Merivan ve Pawe bölgelerinde konuşulmaktadır.

d) Zazakî: Dumilî/Dimilî/Zazakî gibi adlarla anılan bu lehçe özellikle Dersim, Bingöl, Elazığ ve Diyarbakır’ın bazı ilçelerinde konuşulmaktadır. Muş ve Bitlis illerinin bir kısmı da Dimilî konuşmaktadır. Yaklaşık 4,5 milyon kişi bu lehçeyi kullanmaktadır” (Demir, 2005: 91-94).

Anadil sorunu olarak Kürtçe, Türkiye Kürtleri için en önemli sorunlardan biri olmaya devam etmektedir. Türkçe, ilkokula başlayan çocukların yaşlarından dolayı, bir süre sonra Kürtçeyi pasifize edebilmektedir. Özellikle Van, Hakkâri, Şırnak ve Diyarbakır gibi Doğu ve Güneydoğu illerinin ücra köylerinde öğrencilerin dil eğitiminde sıkıntı yaşadıkları ortadadır. Bu illerde gördüğüm bazı köy öğretmenlerinin yaşadığı en önemli sıkıntı dil problemidir, köy öğretmenleri ilk birkaç yılın “sadece Türkçeyi öğretmekle geçtiğini” belirtmişlerdir¹⁶⁴. Türkçe bu köy çocuklarına yabancı dil gibi durmaktadır. Çocuklar ise Türkçe gerçekliğine Türkçeyi iyi kullanmadan adapte olamamaktadırlar. Bu durum her ne kadar eskisi kadar sık görülme dahi hala etkin bir biçimde devam ettiği yerler mevcuttur. Örneğin Van’ın Bahçesaray ilçesindeki merkezde bulunan hemen her evde internet bağlantısı

mevcutken, bazı köylerde (Yaylakonak, Çömlekçi, Akyayla, vb.) bu sıkıntılar hala devam edebilmektedir. Bu durum sadece Van ve ilçeleri için geçerli değildir, özellikle Doğu ve G. Doğu illerinin köy ve köye bağlı mezralarında bu tür durumlar görülmektedir.

BDP'nin eğitim politikasının Kürtçeleştirilmesi talebi Türkçe'de yapıldığı gibi gizli müfredat aracılığı ile yaygınlaştırılabilir. BDP milletvekili Adil Kurt bu konuda şunları talep etmiştir: “Anadolu’da, Mezopotamya’da kullanılan dilleri, lehçeleri bir bir sıraladım. Yani buradaki sıraladıklarımız, burada konuştuğumuz, halkın sokakta konuştuğu dilin adının resmiyette konulmasının ne sakıncası olabilir? Müfredata konulmasının ne sakıncası olabilir? Bir eğitimci değilim ama eğitimcilerin tespitlerine göre şöyle bir durum söz konusudur: Bakın, Hakkâri’deki herhangi bir öğrenci, ana dili Kürtçe olan bir öğrenci Ankara’daki ana dili Türkçe olan bir öğrenciye göre beş yıl dezavantajlı eğitime başlıyor çünkü ilkökul beşinci sınıfa kadar ancak Türkçe öğreniyor. Siz beş yıl başka bir dili öğrenmek çabasıyla eğitimi tamamlayan bir insanla evinden anadiliyle eğitime başlayan bir öğrenciyi bir yarışın içerisine koyuyorsunuz. Her yıl Hakkâri üniversite sınavlarında son sırada yer alır, banko isimdir. Herkes son sıradaki şehri bilir. Hakkâri değilse Muş’tur, Muş değilse Şırnak’tır. Bu illerden bir tanesi son sırada her zaman yer alır. Hiç kimse sorgulamaz. O bölgelerde yaşayan çocuklar, doğup dünyaya gelen çocuklar geri zekâlılar mı? Hayır, hiç de öyle değil. Tersine, ben şöyle bir iddiada bulunabilirim: Hakkâri’de bu şartlarda doğup beş yıl dezavantajlı eğitime başlayan bir öğrenci eğer bugünkü eğitim şartlarında üniversiteyi kazanabiliyorsa süper zekâlıdır demektir. Ancak bir süper zekâlı öğrenci bu kadar açığı, zaman açığını kapatabilir. Böyle bir yarışa, haksız yarışa öğrencilerini... Bu nedenle “Ana dilde eğitim şart diyoruz. Ana dilde eğitim Türkiye’de artık bir tabu olmaktan çıkarılmalıdır, çıkmalıdır”¹⁶⁵. Unutulmamalıdır ki BDP’nin istekleri, bir ulusun nasıl kurulacağına dair ilk adımların sesleridir. Kürtler, bir millet olarak BDP’den önce de vardılar. Fakat BDP ile birlikte Türkiye Kürtleri uluslaşmaya başlamışlardır.

Anadilde eğitim, geleceğe Kürtçe ile hazırlanmak, Kürtçe okumak, Kürtçe düşünmek ve Kürtçe yazmak, daha doğrusu anadil ile bir gelecek kurma kurgusu, modern dönemin getirileri arasında yer almaktadır. Kürtler, Türkiye ile boşanmadan evliliğini sürdürmek ama ev içi işlerine karışılmamasını istemektedir. Evdeki

odalardan birine yerleşmek isteyen Kürtlerin, ev sahibi tarafından nasıl konumlandırılacağı da büyük ihtimalle, BDP'nin izlediği siyaset sonucu olacaktır. BDP'nin bütün çabası özetle bu şekilde yorumlanabilir. Barış ve Demokrasi Partisi Genel Başkanı Selahattin Demirtaş'ın bu açıdan dil konusunda bazı açıklamaları da bulunmaktadır. *Taraf* gazetesinde verdiği bir röportajda Neşe Düzel'in sorduğu "Nasıl tedbir alacaksınız?" sorusuna şu cevabı vermektedir: "Ortak resmi dilimiz Türkçe olsun. Kürtçe eğitim alan çocuğa da mutlaka Türkçe öğrenme zorunluluğu konulsun. Ben bundan gocunmam ki. Tam tersine, ben bu ülkenin vatandaşıysam ve vergi veriyorsam bu benim hakkımdır. Ama özerk bölgede, okulda ve kamusal alanda iki resmi dil olabilir" (Taraf, Neşe Düzel, 9 Nisan 2012). Benzer ifadeleri yaptığımız görüşme de Ahmet Türk de dile getirmiştir. Türk, anadil ve Kürt eğitim konusundaki konuşmamızda "devletin sadece ekonomik kalkınmanın üzerinde durmamasını bunun yanında okullarda Kürtçe eğitime izin vermesi" gerektiğini ifade etmiştir¹⁶⁶.

Hasip Kaplan'da meclisteki bir konuşmasında benzer bir biçimde şunları ifade etmiştir: "Şimdi burada çok farklı talepler var, arkadaşlar dile getirdiler. Özellikle Sakarya Üniversitesinin bir arsa olayı. 327 bin atama bekleyen sözleşmeli öğretmenler. Ben bunları zaman kaybı olmasın diye şey etmiyorum, kısa bir süre kaldı, buradan hemen YÖK'e geçmek istiyorum. Arkadaşlarımız sordu, haklılar. Ben de merak ediyorum. Sayın YÖK Başkanı geçen gün bir açıklama yaptı, dedi ki: "Kürtçe, yüzde 75'i; Farsça, yüzde 25'i; Arapça yüzde 5'i de" dedi "Türkçedir." Yani yüzde 105 yaptı. Kürtçe bir dil yok anlamında bir dil kullandı. Bir de Yaşayan Diller Enstitüsü kuruluyor. Bu nasıl bir anlayıştır? YÖK'ün başında sorumlu birisi bunu söylüyor. Ya ona yanlış bilgi veriyorlar ya kendisi bilgisiz durumda. Kürt dili Hint-Avrupa dil grubundan Kırmanci, Zaza, Sorani, Borani lehçeleri olan ama Türkiye'de de yoğun olarak Kırmanci ile Zazaca konuşulan diller. Dohuk'taki, Süleymaniye'deki, Erbil'deki, Kerkük'teki üniversiteler Kürtçe eğitim yapmıyor mu? Yapıyor. Üniversite mezunları var. Bizim öğrencilerimiz oraya gidiyor. Şimdi böyle bir durumda bugün dil sayısı 6 bin, devlet sayısı 197. Tabii ki çok kültürlülük gereği adımlar atmak, sorunu çözmek üniter devlet yapısıyla çelişmemektedir. Siyasi idari mekanizmalarla, modellerle kültürel haklar konusu iki apayrı alandır. TRT'de Kürtçe yayın başlaması, kurslar, radyo-TV konusu, atılan adımlar, Avrupa Birliği reformu

çabaları da gösteriyor ki ülkeyi bölünmeye götürecek bir korku yaşamının gereği yok. Bunlar birbirinin önüne konulacak argümanlar da değil”¹⁶⁷.

Kaplan’ın, Türk’ün ve Demirtaş’ın açıklamaları dil ile alakalı alınmış kararların dışı yansımasıdır, çünkü BDP hemen her yıl “Anadil” günü ile alakalı açıklamalar yapmaktadır, son ‘Anadil Günü’ ile alakalı olarak yaptığı açıklamasında kullandığı ifadeler ise şöyledir: “21 Şubat, 2000 yılından bu yana Birleşmiş Milletler’in kararıyla bütün dünyada Dünya Anadil Günü olarak kutlanmaktadır. Dili yasaklanarak baskı ve zulme uğramış bütün halklar için bugünün tarihsel anlamı oldukça büyüktür. Bu kararın alınmasında, Bangladeş halkının anadili için verdiği mücadele önemli rol oynamıştır. 21 Şubat 1952’de Bangladeş Dil Eylemleri Komitesi’nin çağrısına uyan Dakka Üniversitesi gençliğinin yaptığı eylemler, insanlığın bilincinde yer etmiş ve bu mücadeleyi anmak amacıyla UNESCO bugünü “Dünya Anadil Günü” olarak kabul etmiştir.

Anadilini öğrenme ve toplumsal yaşamın her alanında onu kullanabilme, her insanın toplumsal olarak sahip olduğu bir haktır. Bunu Selahtin Demirtaş şöyle ifade etmiştir: “Bizim niyetimiz Kürtler ve Türkler birbirini anlamasın niyeti değil. Kürtler artık bundan sonra hiç Türkçe konuşmasın, Türkçe öğrenmesin derdinde de değiliz. Türkiye Cumhuriyeti yurttaşı her Kürt ana dilinde eğitim yaptığı bir okul olursa, birinci sınıftan üniversiteye kadar her sınıfta zorunlu olarak Türkçe öğrensin. Vatandaşı olduğu ülkenin dilini en iyi şekilde öğrensin. Kendi ana diliyle Kürtçe eğitim yapıyorsa bile... Zaten bu ülkede Türkçe resmi dil, en yaygın dil, medyanın dili, eğitimin dili... Siz bir çocuğa Türkçe öğrenme de deseniz o öğrenecektir bu ülkenin vatandaşı olarak. Bir Türk Almanya’ya gittiğinde çocukları Almanca öğrenmiyor mu? İstedikçe kadar engellemeye çalış, o ülkenin resmi, yaygın dilini öğrenir. Ama kendi ana dilinde eğitimle birlikte bunu yaparsa hem kendi dilini, kültürünü korumuş olur, hem de eğitimde ve kamusal alanda daha başarılı olur... Başka bir dilde eğitimi zorla ona dayatırsanız hem asimile etmiş, kültürel kıyım yapmış olursunuz, hem de o insan asla başarılı olamaz”¹⁶⁸. Başarılı olamama, alınan eğitimin niteliğine bağlıdır lakin anlaşılması zorlanan bir dilde alınan eğitim için Demirtaş’ın sözlerinin haklı olduğu söylenebilir. Anadilde eğitim kavramı da, işte bu yüzden ülkemizde Kürtçe eğitim ile özdeşleşmiştir, Sırrı Süreyya Önder’in şu tasviri bu ifadeye iyi bir örnek olabilir: “Anadilde eğitim, dolayısıyla anayasa değişikliği

sürecin kilit noktalarından. Öte yandan ‘kırmızı çizgiler’in korunacağı ve komisyonda bir uzlaşma çıkmayacağı artık herkesin kabulü. Önce anadil meselesini ele alalım. Siz komisyona anadilin 19 ülkede nasıl hayata geçirildiğine ilişkin bir dosya sundunuz, bir de tıkanmayı aşacak bir formül önerdiniz. Neydi o formül? Hükümetin anadil konusunda kendisine dönük baskılara karşı geliştirdiği temel bir argüman var; ‘Türklerin hassasiyeti bana oy kaybı olarak yansıyor. Bana kalsa yapacağım ama böyle böyle bir hassasiyetle boğuşuyorum’ şeklinde. Ben de onu gerçek hayattan izole edecek, bu kaygılar gerçek değilse de bu söylemi teşhir edecek bir formül olarak düşündüm. ‘Siz Türk’ün böyle bir endişesi varsa, ilgili madenin birinci fıkrasında bunu teminat altına alabilirsiniz, ikinci fıkrada da Kürtlerin yükselen ve artık geriye döndürülmesi mümkün olmayan taleplerine bir güvence oluşturursunuz. Bu da birbirini tekzip etmeyen bütünlüklü içerik şeklinde yapılabilir. Böyle yapan ülke anayasaları var’ diyerek, diğer ülke anayasalarından bir derleme yaptık. Bunlar kamuoyunda yeterince dillendirildiği zaman MHP’yi bile etkileyeceğini düşünüyorum. Çünkü tutarlılık denen bir şey gözetmek zorunda insanlar. Sen Bulgaristan’da asimilasyona uğratılmaya çalışılan Türkler için vaktiyle haklar talep etmişsin. Bulgaristan’da Türkler için talep ettiğini, buradaki Kürtlere de layık görmelisin. Kamuoyunda karşılık buldu ama fazlaca sürdürülmedi bu tartışma. Bence biraz kanaat odaklarının, sivil toplumun ve değişik temsiliyetlerin meseleyi buradan tartışmasına ihtiyaç var”¹⁶⁹.

Ancak Kürtçe dışındaki anadillerin de eğitim, öğrenim ve basın yayın alanında kullanılma hakkı aynı yasaklara tabidir. Ülkemizde halen Lazca’dan Çerkezce’ye, Arapça’dan Süryanice’ye kadar hiçbir dilin resmi statüde özgürlüğü yoktur. Türkiye’de, hala Türkçü ve tekçi anlayışla hareket eden resmi devlet ideolojisi, tek dilli bir toplum yaratmak adına Kürtçe başta olmak üzere farklı dilleri yok sayarak, yasaklayarak bu ülkeye büyük zararlar vermişlerdir/vermektedirler. Öyle ki, halen Kürtçe ve diğer dillerin varlığını ve kullanımını yasal güvence altına alıp geliştirmekten söz etmek bir yana, yasaklayıcı hükümler varlığını anayasa ve yasalarda korumaktadır. “BDP milletvekilleri, belediye başkanları ve yöneticileri Kürtçe konuştukları için cezalandırılmaktadır”¹⁷⁰. Kürtçe günlük yayın yapan Azadiya Welat Gazetesi hakkında sayısız davalar açılıyor, sorumlu yazı işleri müdürü 166 yıl hapis cezasıyla cezalandırılıyor. Mahkemelerde göstermelik olarak ücretli ve sınırlı

‘anadilde savunma olanağı’ tanınıyor. Üstelik bizzat başbakan çıkıp bunun bir hak olmadığını, yeterince Türkçe bilmeyenler için verilmiş bir imkân olduğunu söylüyor. Sadece yargısal alanda değil, tekçi zihniyet siyasal alanda da kendisini gösteriyor. Hükümet yetkilileri çıkıp anadilde eğitim olmayacağını söylüyor, göstermelik seçmeli ders düzenlemeleri yapıyor. Aynı zihniyet “asimilasyonun insanlık suçu” olduğunu kabul ediyor ancak asimilasyonu bizzat kendi ülkesinde uyguluyor. Cumhuriyetin kuruluşundan buyana süren yasakçı-tekçi-asimilasyoncu zihniyetin bugünkü temsilciliğini AKP hükümeti yapıyor. Aynı tekçi zihniyet bugün AKP eliyle sürdürülüyor. Ancak onların tekçi zihniyeti bizim anadil mücadelemizi engelleyemeyecektir. 80 yıldır engelleyemediler, bu halkı kendi anadilinden vazgeçiremediler, bundan sonra da başaramayacaklar. Çünkü anadil bir insanın onurudur ve kimse onurundan asla vazgeçmez. Bugün vesilesiyle şunu belirtmek istiyoruz: Türkiye çağdaş demokratik ülkeler sıralamasında yerini almak istiyorsa bu çağdışı yasakları, asimilasyoncu politikaları bir an önce terk etmek zorundadır. Anadil yasağı bir insanlık suçudur. İnsanlık tarihi adına bir utanç tablosudur. Türkiye bu ayıbından, bu utancından sıyrılmak istiyorsa yasakları kaldırmalı, anadillerin özgürce kullanımının önünü açmalıdır.

— Yerel yönetimler, eğitim, kültür-sanat, basın-yayın kurumları ve kamusal alanın tamamında anadillerin kullanımı önündeki bütün yasaklar kalkmalı, bu dillerin geliştirilmesi ve teşvik edilmesi anayasal-yasal güvence altına alınmalıdır.

— Çağdaş, evrensel, toplumu kucaklayıcı, etnik ve dilsel farklılıklara birçok alanda özgürlük tanıyan yeni demokratik bir anayasa hazırlanmalıdır.

— Anadilde eğitim talepleri kültürel ve siyasal çoğulculuğun gerekleri olarak algılanıp insan hakları ve demokrasi kapsamında yaklaşılmalı ve ilköğretimden üniversiteye anadilde eğitim olanakları geliştirilmelidir.

— Milli Eğitim Temel Kanunu, Yüksek Öğretim Kanunu ile Radyo ve Televizyon Kanunu, Türkiye’nin çok dilli ve çok kültürlü toplum gerçeği dikkate alınarak yeniden düzenlenmelidir.

— Tek etnik ulus, tek dil ve kültür yaklaşımı terk edilmelidir. Bu noktada, farklı Anadolu dillerinde kültür-sanat etkinliklerinin hazırlanması ve sunumu, idari ve mali olarak desteklenmelidir.

— Mahalli İdareler Yasası gözden geçirilmeli, yerel hizmetlerden halkın daha fazla istifade edebilmesi için “Çok Dilli Yerel Yönetimcilik” önündeki engeller kaldırılmalıdır.

Anadiller üzerindeki yasakçı uygulamaların son bulacağına olan inancımızla, bütün dünya halklarının Dünya Anadil Günü’nü kutluyoruz.

21 Şubat 2013

BDP Genel Merkezi”¹⁷¹.

BDP’nin yukarıdaki açıklamasına bakıldığı takdirde “Arapça” gibi örnekleri yasaklı olarak vermesi de düşündürücü görünmektedir, çünkü Arapça için ilahiyat fakültelerinde dersler verilmektedir, ayrıca “Dili yasaklanarak baskı ve zulme uğramış bütün halklar için bugünün tarihsel anlamı oldukça büyüktür” ifadesi, Kürtlerin şu an itibarıyla bile böylesine bir zulüm altında olduklarını izah etmeye çabalamaktır. İki dilli yaşam tartışmalarını değerlendiren Nalçaoğlu da, Türkiye’nin tarihi boyunca çok ciddi ezberlerle büyüdüğünü ve bu ezberlerin Kürtler tarafından bozulmasıyla bazı kesimlerin adeta elektrik çarpmışa döndüğünü söylemiştir. Türkiye’nin bir çok bölgesinde zaten tarihten bu yana çift dilli bir yaşamın hakim olduğunu kaydeden Nalçaoğlu, şehirlerin, köylerin isimlerinin değiştirilmesi¹⁷² (Coşkun ve diğ., 2010: 33) ile toplumsal şuurun değiştiğinin zannedildiğini fakat durumun bunun tam aksine geliştiğini kaydetmiştir. Bugüne kadar Türkçe dışında diğer dillere karşı uygulanan politikaları devekuşu mantığına benzeten Nalçaoğlu; “Siz şehirlerin köylerin tabela adlarını değiştirince toplumsal şuurda da bunun değiştiğini zannetmemelisiniz. Türkiye’de Kürt erkek nüfus Türkçeyi askerde öğreniyor. Bence bu geçmişten buyana uygulanan deve kuşu politikasının kalıntısıdır. Bir an önce kurtulmak gerekir. Türkiye’de iki dillilik zaten vardır. Resmi dil konusunda ise bambaşka bir tartışma yürüyor. Resmi dil konusunda da oturup teknik düşünülmesi gerekir” demiştir (Er, 2006). Evet, söylenenler söylenenlerin zaten herhangi bir gerçekliği yanlışladığı yok, zaten Bitlis’in Güroymak ilçesi, o yörelerde Nurşin olarak bilinmektedir. İsmi resmiyetteki söylemi halk tarafından pek de bilinmemektedir. Yolcular yahut dışarıdan gelen vatandaşlar, Güroymak dedikleri zaman muavin “tamam sizi Nurşin’de indiririm” diye cevap vermektedir. Nüfusu daha küçük toplumlarda ise, metropol dili her zaman baskın çıkıp yerli dilin yerini alır (Fischer, 2013: 201).

Türkçe'nin, Kürtçe'nin yerini almasını istemek gibi bir gaye içinde tabi ki de olunmamalıdır, postmodern zamanın içinde yerel dillerin varlığı, o toplumların kültürel açıdan çeşitliliğine de bir işarettir. Bülent Arınç'ın Kürtçe için kullandığı "medeniyet dili" ifadesi de bu açıdan yeniden tartışılabilir fakat Arınç'ın kullandığı bu ifadenin şöyle bir yansıması da olacaktır, Kürtçe bir medeniyet dili ise niçin yasaklanmıştır? Bülent Arınç'ın bu açıklamasına ilk tepki BDP Eş Başkanı Selahattin Demirtaş'tan da gelmiştir, Demirtaş'ın ifadeleri aslında BDP'nin de duruşunu yansıtmakta ve Kürtçe ile alakalı olarak istenilen kimlik politikasına bir örnek teşkil etmektedir, Demirtaş şunları söylemiştir: "Bizim dilimiz medeniyet dili değilmiş, onu söyleyenler var. Bunların kendisi medeni değil, bunu söyleyen medeni mi o da ayrı mesele. Ama biz kimseyle bu tartışmaya girmek zorunda değiliz. Biz diyoruz ki, 'Kürtçe üç sözcükten oluşuyor' sana ne? Biz üç sözcüğümüzle ana dilimizde eğitim yapmak istiyoruz. Buna sen mi karar vereceksin? Bizi medenileştirmek senin işin mi? Bırak biz üç kelimeyle ana dilde eğitim yapacağız. 80 yıl yasaklı olmasına rağmen bu dil kendini korumuş ve bu dilde şimdi romanlar yazılıyor. Bir dilde roman yazılıyorsa, o artık eğitim dili olabilir demektir. Bunu bilmiyor mu kendisi, bunu söyleyen medeni kardeş. Biliyor tabi ki, ama ille de bu halkın kültürünü hor göreceksin ya, ille de hakaret edecek ya, biliyor olmasına rağmen, ki kendi kültür bakanları 'Mem û Zin'i Kürtçe basıp dağıtmıştır. Medeniyet dili midir, değil midir hiçbir şey bilmiyorsa kendi basıp dağıttıkları kitaba baksınlar. Bu kadar yasaklı olmasına rağmen Kürtçe bugün eğitim dili olabilir. Kürtçe ile ilgili 'bir medeniyet dili değildir' diyen kişi cemaatin düzenlediği Türkçe olimpiyatlarına katılıp, duygulanıyor, ağlıyor da ağlıyor. Türkçeye karşı dünya olimpiyatları, Kürt çocuğu TRT Şeş'i dinlesin yeter"¹⁷³.

Althusser, İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları adlı çalışmasında (Althusser, 2006) ideolojinin nasıl aygıtlatıldığını uzun uzun anlatır. Ona göre devletin ideolojik aygıtları dağınık görünümlü ve çok sayıdadır. Bunlardan bazıları şunlardır: Din, öğretim, hukuk, siyaset, sendika, kültür, aile, haberleşme ... devletin ideolojik aygıtları. Bunların dağınık görüntüsüne rağmen, egemen ideoloji şemsiyesinin altında birleştiklerini düşünmektedir. Ama burada ideolojiyi bir aygıt olarak kullanan devlet değil, bilakis sivil bir topluluktur. Kullanılan bu aygıt ise Türkiye'nin belki de en derin yaralarından biridir, bu açıdan dikkatli olmakta her

açıdan fayda vardır. Marx, her çeşit ideolojide, insanlar ile bu insanlar arasındaki ilişkiler, ... tarihi hayatlarının sürecinden doğmaktadır. Hem ahlak, din, metafizik ve her çeşit ideoloji; hem de bunlara tekabül eden bilinç şekilleri, bağımsız gibi görünmek özelliğini artık koruyamazlar. Bunların tarihleri yoktur; gelişmeleri de söz konusu değildir; çünkü maddi üretimlerini ve ekonomik ilişkilerini (ve bunlarla) birlikte düşüncelerinin ürünlerini de değişikliğe uğratanlar insanların kendileridir (Güngör, 2001: 225), demiştir.

Bir düşüncenin tarihsel zemin içerisinde nasıl yoğrulduğunu ve siyasi bir propaganda haline nasıl getirildiğini belki de kimse bu kadar iyi açıklayamazdı. Esasen iki dillilik bir kişinin ya da bir toplumun iletişim kurarken iki dili kullanma, konuşma durumudur. İki dilliliği bireysel iki dillilik ya da toplumsal iki dillilik olarak ayırmak mümkündür. Bireysel iki dillilik bireyin hayat tecrübesine ve şartlarına; toplumsal iki dillilik ise toplumların hayat akışına, tarihsel coğrafi ve siyasi şartlarına bağlı olarak gelişir (Karaağaç, 2011: 222-228). Burada amaç nesiller arası kültürel ve dilsel yeniden üretimi sağlamak ve böylece anavatan ile bağların korunmasına yardımcı olmaktır (Yuval-Davis, 2003: 46). Dil, soy, din, kültür, tarih ve coğrafya ile birlikte etnik kimliği oluşturan önemli öğelerden biridir. Dil farklılıkları, bir ülke ya da toplum içinde çeşitli sosyal ve siyasal sorunlara da neden olabilmektedirler. Çok dilli toplumlardan bir bireyin dil seçimi aynı zamanda kimlik seçimi anlamına da gelebilmektedir (Buran-Çak, 2012: 112). Muhammet Abduh da Arapça ile alakalı olarak kimlik ve dil ilişkisi üzerine vurgu yapmıştır, “İkinci görevim, ister bakanlıklarda yüksek yönetimde kullanılan resmi dil olsun, ister gazetelerin makalelerinde ve tercümelerinde kullandıkları dil olsun, Arap dilini canlandırmaktır; çünkü bu dönemde iki büyük üslup vardı ve ikisi de hoş değildi ve Arap zihniyetini de inkar etmekteydi (Ramazan, 2005: 100). Abduh’un son cümlesindeki vurgu oldukça önemlidir, Arap ulusunun zihniyetini inkâr eden bir yaklaşımı kabul etmemekteydi, bu ifade kimliğe yapılan önemli vurgulardan biri olarak gösterilebilir.

5.5. Anadil Talebi ve Resmi İdeoloji

5.5.1. Dil, Alfabe ve Meşruiyet Sorunu

Ahmet Tulgar bir yazısında şunu dile getirir: “Her yıl 21 Mart ve öncesi, Newroz’un yazılışına “w” ile mi “v” ile mi yazılacağına dair medyada patlak veren,

ayyuka çıkan bu mücadele, yıllar boyunca sürmektedir. Bunun altında, devletin bilinçaltında şöyle bir şey yatıyor olmalı: Türkçe alfabe ile yazıldığı sürece Kürtçe yine de henüz reşit olmamış bir dil olarak algılanacak, Türkçenin denetimine, baskısına açık kalacaktır. Yani bir anlamda Türkçenin hazinesinde ve maddesinde kalacaktır Kürtçe. Kürtçe alfabe ile mücadelenin, Kürtçe alfabedeki bazı harflerle, başka dillerden bu aynı harfleri içeren sözcükler Türkçe metinlere girdiğinde kullanılmalarının serbest olmasına rağmen getirilen, getirilmeye çalışılan yasakların bir başka veçhesini anlamak için Türkiye’deki dil baskısının bir başka cephesine bakmak gerekiyor” (Tulgar, 2010: 11-13). Türkiye’de resmi ideoloji, İstanbul Türkçesinin bir baskı aracı olarak işlevlendirilmiştir. Devlet kimliği ile o devleti vareden yurttaşların kimliği örtüşmeye başlamıştır (Can ve diğ., 2013: 22). Türkçe bu anlamda Kürtler ile devlet arasında bir duvar rolüne bürünmüştür ama bu duvarın hem işlevsel hem de dönüştürücü bir rolü mevcuttur (Brown, 2011: 90). İşlevsel açıdan bir asimile etme yeteneğine sahipken dönüştürme açısından ise kimlik kazandırma becerisine sahip olmuştur. Bu yüzden İstanbul Türkçesi yerine başka diyalekt ya da şive ile konuşan herkes bir biçimde Türkiye toplumunda sınıfsal ve statükocu bir ayırım hatta aşağılanmaya uğrar. Başka dillerde özellikle Batı dillerinde, şive ve diyalektler hassasiyetle korunurken, Türkiye’de bunlar Türkçenin kurtulması gereken zafiyetler ya da sınıfsal işaretler olarak kabul edilir (Tulgar, 2010). Aslında metinde geçen kelimelere baktığımız zaman Resmi İdeolojinin bir ağırlığının hissedildiği söylenebilir ve bu durum tarihsiciliğin sefaletidir (Popper, 1998).

İkinci bir sorun ise Kürtçenin gerçekten bir sorun yerine siyasi bir söylem talebi olarak dile getirilmesi talebidir. Çünkü söylem bir iktidar üretme ve devam ettirme olgusudur (Demirkürek, 2012: 121). Burada Kürtçe, kendi iktidarını kurmaktadır. Bir dil özgürlüğünden çok, bir çatışma özgürlüğünün bir parçası haline getirilmek istenmektedir Kürtçe. Tartışılan gerçekliğin birkaç harf –X,W,Q- dışında olduğu açık bir biçimde ortadadır¹⁷⁴, hedef, bu söylemler ile yeniden oluşan eylem ve şiddet ortamını kızıştırmaktır. Bir ülkede azınlıklara ya da yerel halka ikinci dil hakkını veren bir hükümet buna karşın bazı tedbirler alabilir, ulusal dilinin yanında ikinci bir dilin kullanılması ikinci bir ulusun doğmasına sebep olabilir ve bu durum ulus-devlet için sınırlandırıcı bir nitelik taşıyabilir (Polese, 2011: 39).

Dil meselesini insanların kişisel tercihleriyle, anne-babalarının ev içinde çocuklarıyla hangi dilde konuştukları ile sınırlı bir mesele değildir. Aksine, mevcut sosyokültürel, sosyo-politik ve sosyoekonomik koşullardan bağımsız ele alınamayacak, bu dinamiklerle birlikte analiz edilmesi gereken bir husustur (Çicek, 2010: 21). İşte BDP'nin ya da şimdiki oluşumla Özgürlük ve Demokrasi Platformu'nun es geçtiği olgu budur. İkidil tecrübesinde bu tür sosyo dinamiklerin göz ardı edildiği ve meşru istemin amacından saptırıldığı gün gibi ortadadır. Tabii bir de işin ikinci boyutu mevcuttur: Dilin devletle kurmuş olduğu ilişki, ya da devletin bir dil ile kurmuş olduğu ilişki o dilin kaybolması ya da canlandırılması konusunda belirleyici bir işlev görmektedir. Öte yandan dil iktidar ilişkisi devlet sınırlarını aşan bir alana işaret etmektedir. Dilin toplumsal alandaki işlevselliği, bireysel ya da kolektif olarak yeni olanaklar yaratması, yeni güç ya da iktidar ilişkileri sağlaması dilin geleceğini belirleyen bir diğer önemli faktördür. Bu bağlamda dil meselesini, toplumsal bağlarından koparan, dil-devlet-iktidar ilişkisini görmezden gelen ve meseleyi kişisel bir tercihe indirgeyen bireysel kültürel haklar politikasının, dil kaybını hedefleyen bir siyaseti perdelemekten öteye bir anlam ifade etmediği açıktır (Çicek, 2010). Konuyu Kürt meselesi ve dil dinamiği içinde düşündüğümüzde bu durum daha da anlamlı bir hal almaktadır. İzlenen paradigmanın hangi paradigma olduğu açıktır, CHP döneminde okunan Türkçe Ezan'dan sonra, BDP'nin okuttuğu Kürtçe Ezan¹⁷⁵, bu izlenen paradigmanın açıklığını gözler önüne sermektedir. Modern sonrası dünyada iflasın eşiğine gelen bir Resmi İdeoloji kopyasını oluşturmaya çalışan BDP, iki dil söylemini de bu iflastan medet umar hale getirmeye ve onu bir parçası yapmaya çalışmaktadır.

5.6. Dil, Ulus ve Siyaset Bağlamında İki Dil Söylemi ve BDP Siyaseti

Dil ve etnik kimlik arasındaki ilişkinin belirginleşmesi Avrupa'da Rönesans döneminde gelişmiştir. Bu dönemde birçok yazar ve filozof Latin dili yerine halk dilini kullanmaya başladılar. Bu durum Anderson tarafından “print-capitalism” olarak adlandırılmıştır. Ulusal dil kavramı ise 19. yüzyıl da Romantizm akımının bir sonucu olarak gelişmiş ve popüler hale gelmiş ve orijinal olarak Alman kökenli olan bu akımda, dil bir milletin en önemli ögesi olarak kabul edilmiştir. Almanya'da Herder ve Fichte gibi romantik filozofların öncülük ettiği bu akımın dile attettikleri önem, ortak bir dili konuşan halkın bir arada olmak için buna aykırı düşen mevcut

siyasi düzenlemelerle mücadele etmeleri ve her dilsel topluluğun kendi devletine sahip olması gerektiğini ileri sürmüştür. Bu nedenle, 19. yüzyılda gelişen milliyetçilik hareketlerinde en fazla vurgulanan unsur “dil” olmuştur. Avrupa’da gelişen bu güçlü eğilim sonucunda, yeni kurulan birçok devlette “dil” devletin kuruluşunda temel bir argüman haline gelmiştir. Herder’e göre dil, düşünce ile eş zamanlıdır ve her toplum tarafından kendi dili öğrenilmelidir, her dil benzersizdir ve her dilin içinde bulunduğu toplumda kendi kodları vardır. (Cemiloğlu, 2009: 7). Örneğin, Norveç, Bulgaristan, Romanya, Ukrayna, Finlandiya, Türkiye (Leigh, 2001: 22-23). Bu dönemdeki milliyetçilik hareketlerinde dil aynı anda bir amaç ve araç haline gelmiş ve bir bakıma var olma hakkının sembolü olmuştur.

Kültürün taşıyıcısı olarak dil, eğitim sisteminin her zaman ilgi alanı olmuş ve hedeflenen kimlik tasavvurunun gerçekleşmesinin aracı olarak görülmüştür. Edward Said, kimlik inşasının, zıtlıkların belirlenmesine ve “ötekinin” inşasına bağlı olduğunu savunur. Zıtlıkların inşası ise zıtlar arasındaki güç ilişkileri konusunda ipuçları sunar. Zıtlıkların inşası, aynı zamanda ötekinin inşasını ima eder. Bu bakımdan karşıdakini tanımlama, bir güç gösterme faaliyetidir. Haliyle, kimlik inşası ve temsili, güç mücadelesinden bağımsız düşünülemez (Kaya-Aydın, 2013: 6). Bu anlamda dil etnisitenin en güçlü sembollerinden biridir; bir bakıma etnik bir azınlığın ayrı kimlikle yaşayabilmesinin kendi anadiliyle mümkün olduğu düşünülmektedir, bu nedenle Kürtler kendi dillerini koruma ihtiyacına ayrı bir anlam yüklemişlerdir (Yıldız, 2004: 44). Bu durum bazen varolma kavramı ile birlikte bazen de ideolojik aygıt halinde kendini göstermiştir. Milliyetçi uyanışlar her ne kadar anadil ile eğitimi tetiklemişse de anadil ile eğitim de bir o kadar milliyetçi uyanışların tetiklenmesini hızlandırmıştır (Aktan, 2012: 13). Bunun en büyük örneği de günümüzdeki Kürtçe mücadelesidir. BDP Hakkâri Milletvekili Adil Kurt’un açıklaması bu anlamda önemlidir: “Kendi anadilimizle eğitim istiyoruz. İlkokuldan üniversiteye kadar. Kamusal alanda kendi anadilimizle hizmet almak istiyoruz. Kendimizi yönetmek istiyoruz”¹⁷⁶. BDP Eşbaşkanı Gülten Kışanak da katıldığı bir sempozyumda şunları dile getirmiştir: “Bizler artık anaokulundan üniversiteye kadar tüm eğitim sistemini devralmaya hazırız. Tüm demokratik ülkelerde eğitim hizmeti kamusal hizmet olarak yerel yönetimler tarafından verilmiştir. Yerel yönetimler olarak halkımızın dil, kültür

ve eğitim ihtiyaçlarını karşılama konusunda kendimizi görevli ve sorumlu olarak görüyoruz¹⁷⁷” diyerek, Kürt halkı adına yürütülen dil mücadelesini üstlenmiştir.

Ulus-devletlerin oluşumunda da yine dil ve ulus karşılıklı bir bileşen haline gelmiştir (Barbour, Stephen, and Carmichael, 2000: 14). Dil ve milliyetçilik arasındaki ilişki, hakim olan millet modeline göre farklılık arzeder. Bunlar etnik model ve sivil model diye adlandırılır. Smith, batılı denen vatandaşlığa dayalı “sivil” ulus modelini batılı olmayan “etnik” modelden ayırmıştır. Birincisi, tarihsel toprağa, üyelerinin yasal-siyasal olarak eşit olduğu yasal-siyasal bir topluluğa, ortak bir vatandaşlık kültürüne ve ortak ideolojiye dayanır. İkincisi, Smith’e göre, doğumun, ortak soyun, soykütüğünün, popüler hareketlenmenin, yerel dillerin, geleneklerin ve göreneklerin önemini vurgular (Guibernau, 2004). Etnik modelin en bariz örneği Almanya olarak gösterilir. Sivil modele ise Amerika, İsveç ve Belçika gibi ülkeler gösterilir. Aslında her milliyetçilik değişen derecelerde ve farklı biçimlerde sivil ve etnik unsurlar barındırır. Kimi zaman sivil ve teritorial unsurlar hakimdir, kimi zaman da etnik ve yerel unsurların öne çıktığı görülür (Guibernau, 2004).

Dil ve ulusal kimlik arasındaki ilişki ne durağan ne de önceden kestirilebilir, aksine zamana ve ülkeden ötekine değişiklik gösterir. Ulusal kimliğin oluşumunda dilin oynadığı rolü belirleyen birçok faktör vardır. Bazı olaylarda dil ulusal kimlik için önemli derecede gözönünde bulundurulur, diğerlerinde ise bu derecede önemsenmez. Örneğin, Polonya işgal edildiğinde okulda Polonyaca yasaklanmış, ancak Polonyalı aileler sürgünde bulundukları Sibiry’a’da çocukları için okullar açılmıştır. İrlanda örneğinde ise, İrlandalılar bağımsızlıktan sonra kendi dillerini yeniden canlandırma konusunda başarısız olmuştur. Böylece bugün dil İrlanda kimliğinin oluşumunda temel bir rol oynamaz. Yine, Belçika, İngiltere, İrlanda, Rusya, Güney Afrika, İspanya ve İsviçre’de birden fazla dil konuşulmasına rağmen tek bir siyasal birim olduğu gibi, Arapça, İngilizce, Fransızca, Almanca, İspanyolca, Rusça birçok ülkede konuşulan ortak dil olmasına rağmen bu ülkelerin ulusal kimlikleri farklıdır. Diller hissedilir derecede birbirinden farklılaştığı tarihten beri, bir kültürü diğer kültürden, bir etnik grubu veya ulusu diğerinden ayırt eden etkili bir form olmuştur (Barbour-Carmichael, 2000: 9). Ulusun oluşumunda bazı ortak subjektif ve objektif özelliklerden bahsedilir. Dil objektif özellikler içerisinde en önemlilerinden biridir. Bir etnik grubun kültürel uyumu, boyutu büyük oranda dil

vasıtasıyla ifade edilir. Bu iki şekilde olur (Leigh, 2001: 22-23): Birincisi, farklı diller bir etnik grubu diğerinden ayıran sınırı belirlemede yardım edebilir. Bu dilin *sembolik fonksiyonudur*. Dilin bu sembolik fonksiyonu aynı zamanda güçlü bir şekilde grup dayanışmasını da hatırlatır. İkincisi ise, ortak bir dil iletişimi ve etnik grup içindeki ahengi kolaylaştırabilir. Bu da dilin *iletişim fonksiyonudur*. Bu nedenle dil etnik kimlik için çok önemli bir faktör olabilir.

Rustow dilin uluslaşma sürecindeki yerini incelerken birbirinden farklı dört gruba işaret etmiştir. Batı Avrupa'daki ulus-devletlerin gelişiminde ulusal sınırlar dil sınırları ile çakışmıştır, ancak bu sınırlar daha önceki politik gelişmelerle oluşmuştur. Doğu Avrupa'da ise öncelik sırası değişmiş ve dil sınırları milliyetin dolayısıyla devletin sınırlarını belirlemiştir. Sömürgelerde dil birliği siyasi sınırların çizilmesinden sonra gelişmiştir. Sömürgecilik sonrasında kurulan devletlerde ise dil kriteri göz ardı edilmiştir (Dankwart, 1967: 62-67). Dil milliyetçiliğin olmazsa olmaz koşulu değilse de, milliyetçilik hareketlerinde sık sık belirleyici unsur olarak öne sürülmesinin nedeni onun işlevselliğidir. Bu işlevsellik, dilin milliyetçiliğin duygusal ve araçsal dinamiklerinin merkezi konumunda bulunmasından kaynaklanmaktadır. Dil güçlü bir birleştiricidir, çünkü millete duyulan araçsal ve duygusal bağlılığın her ikisinde de etkindir. Duygusal düzeyde dil kimliğin bir parçası olarak gelişir. Dil kültürün ve tarihin taşıyıcısıdır. Dile yapılan saldırı kolaylıkla halkın varlığına ve kimliğine saldırı olarak algılanabilir. Kısacası, dil farklılıkları kendi başlarına siyasal anlaşmazlıklara yol açmazsa da, grup konuştuğu dil nedeniyle kimliğinin ve toplumsal hareketliliğinin tehdit edildiğini düşünür ve ayrımcılığa maruz kaldığına inanırsa, dil siyasi anlaşmazlıkların kaynağı haline gelebilir.

Dil ve siyaset ilişkisinde sosyal bağlamlara özgü dil yapısı ve dil kullanımı üzerine düşüncelere dikkat çekmek amacıyla Amerikalı antropolog Joseph Errington (Errington, 1999: 115) tarafından ortaya atılmış olan “dil ideolojisi” yaklaşımına bakmakta yarar vardır. Bu bağlamda, Amerikalı dilbilimci Nancy Dorian'ın (Dorian, 1998) “küçümseme ideolojisi” olarak adlandırdığı kavram kayda değerdir (Peter, 2007). Dorian, belirli bir dilin toplumda geri plana itilmesini haklı çıkarmak amacıyla söz konusu dilin kendisinde bazı eksikliklerin bulunduğu ileri sürüldüğünden söz eder. Bu nedenle toplumdaki egemen dilin dayatması sonucu yerli dillerinin özellikleriyle ilgili aslı olmayan inanışların yaygın olup olmadığına

bakmak gerekir. Ek olarak, farklı dillerin toplumda nasıl algılandığı, çeşitli ortamlarda kullanımlarına ilişkin nasıl önyargıların bulunduğu, bu önyargıların kimler tarafından nasıl oluşturulduğu ve yeniden üretildiği veya onlara nasıl karşı koyulduğunu ortaya koymak da son derece önemlidir. Bu aşamada sorulması gereken soru, ülkemizde hangi dillerin konuşulduğu, bu dillerin toplumun farklı kesimleri tarafından ne şekilde algılandığıdır. Ne yazık ki, bu konuda ülkemizde büyük bir araştırma eksikliği bulunmaktadır.

Kürtçe öğrendikten sonra yaşanan sınırlarda Kürtçe konuşamamak, öğrenilen dilin unutulmasına ya da tahrip olmasına sebep olacaktır. Anayasa ile yasaklanan bir dilin konuşulması pek mümkün görünmezken, Kürtçenin nasıl bir ilerleme kaydedeceği de bilinemezdi, özellikle de 1980’li yıllardan sonra. Çünkü 1980 darbesi Kürtçeyi yasaklamıştır ve mecliste Kürtçe konuşulduğu takdirde kayıtlara bilinmeyen bir dil olarak geçmektedir. 1980 darbesinin şu maddeleri bu konuda iyi bir fikir vermektedir: “Türkçeden başka hiçbir dil, eğitim ve öğrenim kurumlarında Türk vatandaşlarının anadili olarak okutulmaz ve öğretilmez. Kanunla yasaklanmış olan herhangi bir dilli yayın yapılamaz” (Çağlayan, 2014: 52). Bunun devamı olarak da 1983 yılında Milli Güvenlik Kurulu (MGK) tarafından çıkarılan 2932 sayılı kanunla Kürtçe yasaklı diller arasındaki yerini sağlamlaştırmıştır. “*Türk Devleti tarafından tanınmış olan devlet*” ibaresi ise, ileride kurulabilecek Kürdistan’ı –ve dolayısıyla Kürdistan’ın resmî dili olacak olan Kürtçeyi– tanımamak için konulmuştur (Coşkun ve diğ., 2010: 33-34). 1990’lara geldiğimizde ise Kürtçe hala yasaklı bir dildir. Fakat Kürt siyasi partileri (HADEP/BDP) ve STK girişimleri sayesinde Avrupa Birliği’ne uyum süreci sonunda bazı yasakların son bulması gündeme gelmiştir. Bu bağlamda bazı düzenlemelerden bahsedilebilir (Coşkun ve diğ., 2010: 34-35):

-Kürtçeyi yasak dil kapsamına sokan 2932 sayılı kanun kaldırılmış ve yasaklanmış dil ifadesi anayasadan çıkarılmıştır.

-İkinci Uyum Paketi’nde, Basın Kanunu’ndaki yasaklanmış dil ifadesi çıkarılmıştır.

-Üçüncü Uyum Paketi’nde radyo ve televizyonlardan farklı dillerden yayınlar serbestleşmiştir. 2003’te ise farklı dillerden yayın yapılması yasal güvenceye kavuşturulmuştur.

-Haziran 2004'te TRT, farklı dillerde yayın yapmaya başlamıştır.

-Nisan 2010'da seçimlerde Kürtçe serbest hale getirilmiştir.

Şu an hala Kürtçe yasak bir dil olarak kabul edilmişken Kürtçenin serbest bir biçimde konuşulması aslında kuralların ve dilin coğrafyasının hem değiştiğini hem de genişlediğini göstermektedir. Dilini öğrenenlere “konuşma hakkı” tanımak gerekir (Pierce, 1995) Bu, öğrencilerin söylediklerini dinleyecek kişiler olduğunu bilmeleri, kendileriyle ilgilenildiğini, kendilerine saygı duyulduğunu hissetmeleri gerektiği anlamına da gelir. Çünkü Kürtçe bilen öğretmen ile bilmeyen öğretmen arasında öğrenci açısından oldukça büyük bir fark mevcuttur. Kürtçe bilen öğretmenlerin, öğrencilerin velileri tarafından daha fazla tercih edilmeleri ve toplantılara daha fazla katılmaları beklenmektedir. Kürtçe bilen öğretmenlerle veliler arasında oluşan diyalog bu açıdan da önemli bir güven oluşturacaktır (Coşkun ve diğ., 2010: 84-85). Yalnızca dili öğretenler değil, onları dinleyenler de dile karşı nasıl bir tutum benimsemiş olduklarını özeleştirel bir gözle sorgulayabildiği takdirde iletişim yolları açılmaktadır. Konuşma hakkından söz edebileceğimiz alanlar okulla sınırlandırılmaz. Martin-Jones ve Bhatt'ın dile ilişkin tutumlarla ilgili yaptığı çalışma oldukça aydınlatıcıdır (Martin-Jones & Bhatt, 1998).

Araştırmacılar, İngiltere'nin Leicester şehrinde Gujarati dili konuşanların farklı okuryazarlıkları üzerine yaptıkları çalışmada öğrencilerin okuryazarlığa yaklaşımlarına ve okuryazarlık deneyimlerine yoğunlaşırken, bu deneyimin sınıf ve okul sınırlarının ötesine geçebilmesinin önemini vurgularlar. Okuryazarlık pratiklerinin kültür ve tarihle doğrudan ilintili olduğu bir gerçektir. Ancak, çocuklar farklı gelenekleri kendilerine göre çeşitli biçimlerde yorumlamakta ve farklı kimlikler yaratmaktadır. Ayrıca çocuklar ergenlik çağına geldiklerinde kendilerini özdeşleştirdikleri kimlik değişmekte ve bu değişim egemen kültür yönünde değil de tam tersi yönde de olabilmektedir (Baker, 1998). Çünkü bu durum hayata başlangıcın ilk adımı olarak tasvir edilebilir. Okuryazarlığın bu kadar önemli olması milliyetçi düşünürler için oldukça önemlidir. Kürt düşünürler, kişinin ana dilinin gelişiminin insanların başarılı bir şekilde eğitimi için vazgeçilmez unsur olarak gözlemlemişlerdir. Dil, eğitim ve özellikle de milli eğitim arasındaki bağ bu konuda kaleme alınan yazılarda görülebilir. “Dil yalnızca eğitimin anahtarı değil aynı zamanda ayırt edici milli bir eğitimin de anahtarıydı ve Kürt dili yalnızca Kürtleri

milliyetçi bir yaklaşımla kendi dillerinde eğitmek için değil dünyaya Kürtlerin de başlıca yazılı literatür ve yazılı tarih olmak üzere farklı ulus niteliklerine sahip olduklarını göstermek için de geliştirilmeliydi” (Klein, 2005: 58-59). Bunun farkında olan BDP Diyarbakır Eşbaşkanı Gülten Kışanak, 30 Mart 2014 yerel seçimlerdeki¹⁷⁸. İfadeleri de hem eğitimi sisteminin ilerlemesine hem de kadınların bu milli görevdeki sorumluluğunu yerine getirmesine en güzel örnek olacaktır.

Özellikle baktığımız birçok dil çalışmalarında dil ile ulus bilinci arasındaki ilişkilerin kurulduğunu, iki dillilik kısmından ziyade dil ve sosyal hayatın nasıl şekillendiğini, dilin siyasi işlevinin bir ulusun varolmasının temel argümanı olduğunu gördük. Çünkü dil, etnik topluluk duygusunun ayrıcalıklı bir boyutunu temsil etmesinin yanında bağımsız siyasal birliğin yani ulus olabilmenin de bir şartıdır (Schnapper, 2005: 94). Rannut’un belirttiği gibi “düşük statüdeki bir dilin, kendisini yiyip bitiren ya da kademeli olarak kendisinin varlığına son veren bir üst dil karşısında ikinci dil ile milliyetçilik arasında bir ilişki kurulması ve ikinci dilin milliyetçi kimlik kuramlarına sarılması doğaldır” (Rannut, 1988: 288). Mardin’in söylemiyle dil, “şeyler yaratmak üzere, dışsal olarak sınırlandırıcı, şeyleşmiş sonuçlar yaratacak şekilde kullanılmaktadır” (Mardin, 2011: 23). Bizim amacımıza yönelik Mardin’in ifadesi de Türkçenin bir ideolojik aygıt olarak dönüştürücü misyonunu Kürtçe üzerinden verebilmek ve bunu Barış ve Demokrasi Partisi’nin söylemlerini ve bu söylemlerle ilgili olanı ortaya koyan bir ifadedir, lakin özellikle yabancı çalışmalar dil ve konusunu anlatmak istediğimizden daha farklı olarak ele almışlardır. Örneğin, Megumi Sugita Kimlik ve İkinci Dili Öğrenme başlıklı çalışmasında bir ulus inşasından ziyade kültürel ve sosyal zorluklar açısından ikinci bir dilin önemini vurgulamıştır ve “sonuç olarak, dil öğrenme, kültürel, psikolojik ve sosyal yönlerini araştırmak için ihtiyaç olarak ortaya çıkmıştır” (Sugita, 2000: 39-40) ifadesiyle bu duruma açıklık getirmiştir.

Aynı zamanda yapılan çalışmaların genellikle dil bilim ile ilişkili olduğunu ifade etmiştir. Taylor- Leech ise bu durumu “Doğu Timor ulusal ve toplumsal kimliğin inşası siyasi tarihin ışığında anlaşılabilir” (Taylor-Leech, 2008: 154) cümlesiyle ifade etmiştir. Taylor Leech kimlik inşasının dil ile sağlanabileceği üzerinde durmuşsa da bunun siyasi bir objeden ziyade yaşam hakkı olarak gösterilmesini dile getirmiştir. Rahman ise dil ve kimliği medrese geleneği içinde ele

almış ve anlama-anlaşılma ilişkisi perspektifinde değerlendirmiştir (Rahman, 1998). Massela, Bracons ve Figueras ise veriler ve analizlere dayanan çalışmasıyla dil ve kimlik yaklaşımını iki dilli eğitim üzerinden izah etmiş, ulus inşası anlayışına pek yaklaşmamış ama iki dilde eğitimin Katalan’da mümkünlüğü tartışmıştır. Massela, Bracons ve Figueras’ın birlikte kaleme aldığı makalede dile getirilen “1983 yılında, Katalan eğitim sistemi ile birlikte, iki dilli oldu ve Katalan İspanyolca, okullarda öğretildi. Bu çalışma kimliğin oluşum süreci üzerinde eğitim politikasının belirli bir etkisini analiz ederek bu yönde bir adım atıyor (Massela, Bracons ve Figueras, 2007:2-3)” ifadesi, eğitim sisteminin yarattığı kimliğin, mevcut kimlik karşısında kendini var etme çabası olarak ifade ediliyor. Fakat bunun bir parti adımı olarak değil, özellikle resmi kurumlarca yapılan bir düzenleme olarak ifade ediyor. Franco’nun diktatörlüğünde 1940 yılında yasaklanan Katalanca, İspanya’da âdem-i merkezietçi bir Anayasa sayesinde demokratikleşme sürecinde özerk toplulukların bir dizi varlığını kabullenme adına dil olarak kabul edildi. “Katalan dili eğitim sisteminde kullanılan bir dildir” ifadesi, Katalancanın artık resmi bir dil olarak kabulünü sağlamıştır. Başlangıçta 4 yıl süreyle denenmiş, hem sosyal hem de fen bilimlerinde başlamış ve de ön uygulama sürecine geçilmiştir (Massela, Bracons ve Figueras, 2007: 5-6).

Yukarıda belirttiğimiz gibi Massela, Bracons ve Figueras bu gelişmeyi herhangi bir parti üzerinden değil, ilerleyen resmi prosedürlerle birlikte izah etmiştir. Bizim BDP üzerinden yapacağımızı ulus inşası ise, bu resmi prosedürden ayrı, CHP gibi uluslaştırmacı bir modeli izah çabası olacaktır. Bir diğer çalışma olan Borderlans’da Dil ve Kimliğin Dönüştürülmesi (Kuzey-Batı Rusya Örneği) adlı makale de Biaspamiatnykh, Beyaz Rusya (Belarus) da yaşanan dil ve kimlik olayını dile getirmektedir. Makalesinde özellikle Rusya’ya karşı oluşturulması istenilen Belarusçanın bir ideoloji haline gelmesiyle kültürel kimlik kazandığını ve sonra resmileştğini dile getiren Biaspamiatnykh, akademik yayınların, Ortodoksluğun ve Milli Marş’ın önemine vurgu yapmış, tanınan devlet kimliği ile Belarusçanın özgürlüğünü kazandığını belirtmiştir (Biaspamiatnykh, 2007: 62-63). Aynı zamanda bir parti politikasının ötesinde Ermenice ile alakalı dil ve kimlik söylemlerini dile getiren Abrahamian ise “Anadilin, ulusal kimliğin bir sembolü sayıldığını” ifade etmiştir (Abrahamian, 1998: 3). Barış ve Demokrasi Partisi de Kürt ulusal kimliğinin

bir parçası saydıkları ve buna bağlı olarak geliştirdikleri politika için KCK savunmalarının Kürtçe yapılması adına şu açıklamayı yapmıştır: “Anadilde savunma hakkını da düzenleyen 6411 Sayılı Ceza Muhakemesi Kanunu İle Ceza Ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkında Kanunda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun’un Resmi Gazete’de yayınlanmasının ardından birçok yayın organında çeşitli haberler çıktı. Her şeye rağmen adalete güvenmek istiyoruz. Bu nedenle hakim ve savcılar bu kanun kapsamında karar verirken vicdanlarının ve adaletin sesini dinleyerek bu tasarının bir salt Rahşan affına dönüşmesini engellemeye, hükümeti demokratikleşme yolunda daha gerçekçi ve somut adımlar atmaya davet ediyoruz”¹⁷⁹.

“Kelimeler sadece etrafımızdaki gerçekliği yansıtmaz, aynı zamanda gördüklerimizi anlamlandırma da ve onlara karşı tutum geliştirme de bizlere destek olur. Aslında dil bizatihi dünyayı yaratmamıza yardım eder” (Heywood, 2012: 2). Yaratılan bu dünya nasıl olacağına ise kendimiz karar veririz, yaratılan dünya bilinçsiz bir biçimde dil alışkanlıkları üzerine inşa edilir. Çünkü dil doğurgandır, ondan barış da savaş da, kötülük de iyilik de doğar. Siyasetin dile getirdikleri de işte bu doğurganlığa bağlıdır. Dil, kültür hayatının en güçlü yapısını oluşturuyor. Özellikle ‘yapı’ kavramını kullanıyorum. Heidegger’in ifadesiyle içine fırlatıldığımız dünya dil ile kuruluyor. Yani, bir dil-dünyaya doğuyoruz. Dil, profesyonel siyasetçiler tarafından çoğunlukla yönlendirme ve kafaları karıştırma amacıyla kullanıldığından bu durum özellikle siyasette daha çok derindir. Siyasetçilerin kullandığı dil, aslında bir kuşağın nasıl yetiştiğini ya da yetişmesi gerektiğini de ortaya koyabilir. Türkçenin bir dönem kullandığı metodun böyle olduğu söylenebilir. Türk Tarih Kurumu’nun kurulması, Türk Tarih Tezi’nin benimsenmesi ve dilin kurumsallaşma süreci de Türk Dil Kurumu’nun kurulması ile dil, siyasi bir tarafgirlik kazanmış ve sadece iletişim anlamında değil, siyasi anlamda karşı tarafa ulaşabilmek için keskinleştirilip, bilenen siyasi bir silah haline gelmiştir. Ayrıca İskân Kanunu’na göre Türkçe dışındaki dillerin konuşulmaması ve Türkçeye asimile edilmesi gerekmektedir (Beşikçi, 1991).

Türk modernleşmesinin alfabe ile başladığı bu yenilik, modernleşmenin en önemli ayaklarından biri olmuş ve böylece Türkçeye geçiş, bir ulus oluşturma altında kurumsallaşan bir yapı izlemiştir, bu yapıyı M. Kemal Atatürk “...milli hâkimiyete dayanan, kayıtsız şartsız, bağımsız yeni bir Türk devleti kurmaktı (Atatürk, 2002: 9)”

sözüyle garanti altına almıştır. Modern bir devlet kurmak ise her şeyden önemlidir, çünkü dil, bir alanda milliyetçiliğin bir aracı sayılmaktadır ve modernleşme de özellikle milliyetçilikle uzak değildir. Atatürk, 1924 yılında Samsun’da yaptığı bir konuşmada eğitim ile alakalı milli işaretleri yine şöyle vermiştir: “eğitim kelimesi yalnız olarak kullanıldığı zaman, herkes kendine göre bir anlam çıkarır. Mesela dini eğitim, milli eğitim, beynelmilel eğitim. Bütün bu eğitimlerin hedefleri ve gayeleri başkadır. Ben burada yalnız yeni Türk Cumhuriyeti’nin yeni kuşağa vereceği eğitimin milli eğitim olduğunu kesin olarak ifade ettikten sonra diğerleri üzerinde durmayacağım” (Kaplan, 2008: 789). Dil politikaları aynı zamanda modernist/pozitivist yönetim tarzının kültürel alana yaptığı en açık ve etkili müdahalelerinden biridir, dilbilgisinin belirlenmesi, kelime haznesine ulusal bir nitelik ve içerik kazandırılması, diğer dillerin ya da belli kelimelerin ve kavramların yasaklanması, dilin korunması ve geliştirilmesi ile yükümlü kurumların oluşturulması gibi uygulamalar, ulus-devletin nüfusu dönüştürme projesine paralel olarak gelişmiştir (Balçık, 2007: 777). Modernleşme ve milliyetçilik politikaları eşgüdümlü süreçlerdir. Biri olmadan diğerini düşünmek oldukça zordur. Çünkü esas hedeflenen modern ulus-devlet yapısını oluşturabilmektir. Bunun anlamı, eskinin o büyük devletlerin veya imparatorlukların ömrünün dolduğu ve her millete bir devlet şeklinde, dünyanın yeninden bir düzene kavuşturulması isteğidir. Batı bu anlayış çerçevesi içinde, kendisine rakip bir gücü önleyebilmek adına, böl-yönet politikalarıyla, yüzyıllarca hem modernleşmeyi hem milliyetçiliği bir silah olarak kullanmıştır. Milliyetçilik boyutunda BDP Eş Başkanı Selahattin Demirtaş’ın Moralhaber’de yer alan haberi şöyle yansımıştır: “Barış ve Demokrasi Partisi (BDP) Genel Başkanı Selahattin Demirtaş, “varlığım Türk varlığına armağan olsun diye ırkçı yemin ve ant içiriliyor. Benim çocuğum Türk de olsa her sabah bir ırkın varlığına armağan edilmesini kabul etmiyorum”¹⁸⁰ ifadelerini kullanmıştır.

Yukarıda yer alan ifadelerin “ırkçı bir yemin” olarak görülmesi ve çocukların buna yönlendirilmemesi gereği üzerinde duran Demirtaş, zihniyet değişiminin özellikle çocukların üzerinden etkili olduğunu dile getiriyor. Böylece Kürt çocuklarının zihnine kazınmayacak bir “varlığım Türk varlığına armağan olsun” cümlesi, farklı bir siyasal argüman ya da araçla “varlığım Kürt varlığına armağan

olsun” ifadesine dönüştürülebilecektir. Askeri bir disiplinle yetiştirilen çocukların, din ile alakalı olarak hiçbir yakınlığına değinilmemesi de diğer bir sorunlu alandır.

5.7. Kürtçe İçin Öneriler ve Modeller

BDP’nin temel isteklerinin bir özeti olarak Kerem Yıldız ve Koray Düzgören “Bir Dilin İnkârı” adlı çalışmalarında şu sonuçlara değinmiştir (Yıldız-Düzgören, 2002: 74-77): “Türkiye, aşağıdakiler de dahil anayasasında değişiklik yapılmalıdır, 2923 Sayılı Yabancı Dilde Öğretim ve Eğitim yasasının 2. maddesi; 2923 sayılı yasa, Türk vatandaşlarına Türkçe dışında herhangi bir anadilin öğretilmesiyle ilgili (a) paragrafındaki yasaklama ve yabancı bir dilde öğretilcek konularla ve araştırma ödevlerinin ve ev ödevlerinin Türkçe dışında herhangi bir dilde olmamasıyla ilgili (b) paragrafındaki kısıtlama ortadan kaldırılacak biçimde değiştirilmelidir. Ayrıca ya bu yasa değiştirilerek veya dile ilişkin bir başka yasa kabul edilerek Kürtler’in, Türk öğretim sisteminin her düzeyinde Kürtçe’yi öğrenme ve Kürtçe öğrenim görme hakları, ayrıca arzu ettikleri takdirde kendi okullarını, kolejlerini ve üniversitelerini kurma hakkını güvence altına alınmalıdır. Kürtçe yayıncılık üstündeki kısıtlamaların kaldırılması için 3984 sayılı, 1994 tarihli, Radyo ve Televizyon Kanalları’nın Kurulması ve Yayıncılık Yasası’nın (RTÜK Yasası) 4. maddesinin (f) paragrafının değiştirilmesi. RTÜK Yasası, Kürtçe yayın yapmak isteyen yayıncıların bu tür lisansları alırken tam ve eşit şans sahibi olmalarının ve ülke çapında Kürtçe yayın yapan geniş bir radyo ve televizyonlar yelpazesi olmasının sağlanması için büyük ölçüde değiştirilmelidir. Sinema, Video ve Müzik Eserlerine İlişkin Yasa’nın 1. ve 3. maddeleri, bu hükümlerin Kürt dilinin kullanımının veya herhangi bir yaratıcı dışavurum alanında Kürt kültürünün herhangi bir yönünün ifade edilmesinin kısıtlanması için kullanılamamasını güvence altına almak için değiştirilmelidir. Kürt kültürünün, dilinin ve kimliğinin korunması ve teşvik edilmesi için dernek kurulmasına yönelik doğrudan ya da dolaylı bütün yasaklamalar ve kısıtlamalar ile bütün derneklerin her türlü girişimlerinde Kürt dilinin kullanımına yönelik bütün yasaklamalar ve kısıtlamalar ortadan kalkmalıdır. Kamu yetkililerinin ve hassaten valilerin ve vali yardımcılarının Kürt dilinde yapılan kamuya açık toplantıları ve Kürt diline, kültürüne ve Kürt kimliğinin bütün öteki yönlerine ilişkin kamuya açık toplantıları fiilen sınırlandırma erklerini daha da azaltmak üzere değiştirilmelidir.

Siyasi hayatta, parti kuralları ve düzenlemeleri, programlar, kampanya malzemeleri ve kamuya açık toplantılar da dahil olmak üzere Türkçe dışındaki dillerin kullanımına yönelik yasakların kalkması için 2820 sayılı ve 1983 tarihli Siyasi Partiler Yasası'nın 43., 78. ve 81. maddeleri ile 298 sayılı, 1961 tarihli Seçimler ve Seçim Kayıtlarına İlişkin Yasa'nın 58. maddesi değişmelidir. Ana-babaların, çocuklarına Türkçe olmayan isimler, özellikle de Kürtçe isimler koyma hakkı olduğunu mutlak bir biçimde berraklaştıracak şekilde değiştirilmelidir. Bunun da ötesinde mevzuat, insanların Kürtçe soyadlarını kullanma ve kaydettirme gibi bir haklarının olduğunu berraklaştırmalı ve isimlerinin Kürtçe versiyonlarını kullanmalarına ve kaydettirmelerine izin verilmemiş kişilerin kayıtları değiştirmeleri için bir hak tanınmalı ve onların söz konusu Kürtçe versiyonları kullanmalarına ve kaydettirmelerine izin vermek için gerekli diğer adımlar atılmalıdır. Savcılara, Kürtçe kullanımı veya Kürtçe müzik çalınması veya Kürt kültürünün herhangi bir biçimde ifade edilmesi için dava açmamaları talimatı; Kürt dil haklarını destekleyen ifadeler için dava açmamaları talimatı; kayıtlarını yapmakla sorumlu kişilere, yeni doğumlarda Kürt isimlerini kabul etmeleri için talimat verilmelidir”.

Kürtler ve Kürtçe ile alakalı yukarıdaki ifadelerden sonra Faik Bulut Kürtçe eğitim verilmeli mi verilmemeli mi sorusuna şöyle cevap vermektedir: “Türkçe hem resmi dil hem de eğitimde temel dil olmalıdır. Bundan sonradır ki, Kürtçe eğitim öğretim verilebilir. Mesele temel insan hakları çerçevesinde ele alınmalı, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarına, devlet denetiminde kolektif veya bireysel bir hak olarak sunulmalıdır; Devlet Kürtçe radyo, televizyon kanalları ve enstitüler açmalı, burada kendi politikasını Türkçe bilmeyen vatandaşlara götürmeli. Böylece bölücülüğün önü alınmalıdır; Kürtçe zaten gelişkin bir dil bilimi değildir. Eğitim öğretime yaramaz; Kürtçe ölmek üzere olan bir dildir, sözlü edebiyata dayanır. Gelişkin değildir; Devlet Kürtçe eğitim hakkı versin ama bu hak bireysel olsun, özel okullar açılsın, isteyen para vermek suretiyle buraya devam edebilsin” (Bulut, 2006: 351-353). Kürtçenin hangi amaçla ya da ne maksatla kullanılacağını tartışan Bulut, Kürt dili ve milliyetçilik ilişkisine değinmemiştir.

BDP'nin, Kürtçeyi bir ulus oluşturmak için ideolojik aygıt olarak kullanması yukarıda dile getirilen tutumların tam tersidir. BDP milletvekillerinin temel amacı

Kürtçenin bir ulus olma niteliğinin tamamlayan en önemli argüman olduğunu bildiklerinden dolayı, anadil olarak resmi bir kabulyeti korumaktır. Adil Zozan'ın meclis konuşmalarındaki şu ifadeler BDP'nin yine Kürtçe üzerindeki en önemli taleplerini ortaya koyan iyi bir örnektir: “Türkiye’de, Hükümetin en son eriştiği nokta: Kürtler kendi ana dillerinde özel okullar açabilirler. Kürtlere diyorsunuz ki: Gidin, kendi paranızı verin, dilinizi öğrenmek istiyorsanız öğrenin. Yok öyle yağma! Nasıl tahrip ettiyse bu devlet bu dilin kökenlerini, bu dilin zenginliğini nasıl tahrip etmeye çalıştıysa, aynı şekilde, pozitif bir uygulamayla, bu dilin yeniden yeşermesi, yeniden canlanması için, devlet kamusal görevini yerine getirerek bunu karşılayacaktır, bunu yapacaktır. Özel okullarda, insanların paralarını ödeyerek öğrendiği bir dil değil, kamusal alanda, resmiyette varlığı kabul edilen bir dil olması gerekir Kürtçe’nin, bunu ifade ediyoruz. Türkiye’de Kürtlerin yaygın olarak yaşadıkları bölgede ana dilde, Kürtçe eğitim olacak; devletin bu bölgelerdeki hizmet dili Kürtçe olmak durumundadır”¹⁸¹.

Kürtçe bir ayırım değil bütünlük aygıtı olarak kullanılabilir ve BDP'nin siyasi bir manifesto tarzında Kürtçe ile alakalı olarak attığı adımlar, bunun bir örneği sayılabilir. Anadili Kürtçe olan bir çocuğa dayatılan Türkçenin asimile politikasının bir ürünü olduğunu dile getiren BDP'nin bu tutumu bir açıdan haklı görülebilir çünkü asimile demek organizmacı anlamda da “dönüşüm” kavramı ile eş kullanılmaktadır (Bauman, 2009). Lakin bir ulus oluşturma adına böylesine bir adımın atılması kimlik mücadelesinin bir bileşeni olarak görülebilir. Çünkü dil bir ikna aracıdır ve ikna siyasette kullanılan en önemli metottur. Bostancı'ya göre siyaset bir ikna ve inandırma sanatıdır; hiç kimse siyasetin sadece akıl üzerinden yürüdüğünü düşünemez. Siyaset ise hakikati anlatmak için çabalar ve karşısındakini ikna etmeye çalışır. Sonuçta dil ve siyaset ilişkisine bakıldığında şunları görebiliriz. Dil hakikat yerine kurmaca olanın anlatılmasında oldukça başarılı bir işleve sahiptir. Siyaset ikircikli bir dille konuşamaz. Böyle konuştuğunda kimseyi ikna etme şansı yoktur (Bostancı, 2005: 25-26). Bu açıdan bakıldığında BDP'nin Kürtçe üzerindeki ısrarının bir anlamda hitap ettiği halkı ikna edebilmek için araçsallaştırdığı da söylenebilir. Çünkü Kürt halkını ikna etmek, onunla kendi dilinde konuşmakla daha

kolay sağlanabilir. BDP'nin izlediği kimlik ve kimlik bağlamındaki dil politikası Kürtleri ikna ediyormuş gibi görünmektedir.

Kürtçe'nin uygulanışı ile alakalı olarak ise Kaya ve Aydın tarafından, Türkiye'de ikidilli eğitim için üç model öne sürülmüştür. Bu modeller:

5.7.1.Kısa Vadeli Model Önerisi: Seçmeli Kürtçe Eğitimi

Kısa Vadeli Model Önerisi: Seçmeli Kürtçe Eğitimi olan ve belli süreliğine Kürtçe'nin seçmeli olarak devam etmesini savunan modeldir. Öncelikle belirtilmelidir ki, Kürtçe seçmeli derslerinin verilmesi, iki dilli eğitime geçiş değildir. Ancak seçmeli Kürtçe eğitimi, iki dilli eğitime geçiş sürecini kolaylaştıracak ve altyapısını hazırlayacak bir hamledir. Türkiye'nin kurumsal, personel ve akademik altyapısı kısa sürede iki dilli eğitimi hayata geçirebilecek durumda değildir. Bu nedenle, kısa süreli öğretmen yetiştirme programları düzenlenmeli ve seçmeli ders verecek öğretmen ihtiyacı giderilmelidir. Mardin Artuklu Üniversitesi, Bingöl Üniversitesi, Dicle Üniversitesi, Muş Alparslan Üniversitesi ve Tunceli Üniversitesi gibi üniversitelerde kurulan Kürdoloji Enstitüleri veya Yaşayan Diller Enstitüleri bu amaçla değerlendirilebilir ve seçmeli Kürtçe dersleri verecek öğretmenler yetiştirilebilir. Bir diğer model ise;

5.7.2.Orta Vadeli Model Önerisi: Geçiş Modeli

Seçmeli Kürtçe eğitiminden sonra uygulanması önerilen İki Dilli Geçiş Modeli, enzayıf iki dilli eğitim modelidir. Ancak Türkiye, bu modeli bile uygulayabilecek alt yapıdan oldukça uzaktır. Bu modelde, müfredatın bir bölümünün anadilde verilmesi gerekmektedir. Bu da matematik veya coğrafya gibi derslerin Kürtçe olarak anlatılması anlamına gelmektedir. Türkiye'nin öğretmen yetiştirme programları ve bu programlarda görev alan akademisyenlerin Kürtçe eğitim konusundaki yetkinlikleri, bu modele geçişin bile uzun zaman alabileceğini göstermektedir. Geçiş Modeli, ilk zamanlarda Erken Çıkış Geçiş Modeli, daha sonra ise Geç Çıkış Geçiş Modeli olarak uygulamaya konulmalıdır. Erken Çıkış Modelinde anadilde eğitim, anasınıfından ilköğretim ikinci sınıfa kadar sürmesi kastedilmektedir. Yaygın Erken Çıkış Modelleri de bu şekildedir. Geç Çıkış Modelinden kasıt ise anadilde eğitim süresinin uzun tutulmasıdır. Anadilde ve

egemen dilde okutulacak derslerin oranları ve süreleri uygulama sürecinde karar verilebilecek konulardır. Bu süre ve oranlar yönetsel tercihlere göre farklılıklar gösterebilir. Gerekli kurumsal, personel ve akademik hazırlıklar yapıldığı takdirde, bu model 2018 yılından itibaren uygulanabilir.

5.7.3.Uzun Vadeli Model Önerisi: Zenginleştirici Eğitim Modeli

Üçüncü ve son model ise Zenginleştirici Model'dir; azınlık grubuna mensup bir öğrencinin, sadece anadilini koruması ve sürdürmesi değil, aynı zamanda ilgili azınlık dilinin toplumun daha geniş kesimlerinde yaygınlaşması amaçlanmaktadır. Örneğin, anadili Türkçe olan bir kişi, Kürtçe de öğrenebilir. Eğitim programı, bu hizmetleri kolaylaştıracak ve yaygınlaştıracak şekilde tasarlanır. Bu modelde, çoğulculuğun yaygın bir şekilde kabul edilmesi ve toplumda benimsenmesi de önemsenmektedir. Bu model, eğitimsel ve sosyal eşitsizlikleri azaltabilecek nitelikte olup, kültürel otonomi sağlayarak, farklı kültürlerin kaybolmasını engelleyebileceği savunulmaktadır. Bu modelde, anadili Kürtçe olan öğrenciler, istedikleri takdirde eğitim programının en az yüzde 50'sini kendi dillerinde alabileceklerdir. Aynı durum anadili Türkçe olan öğrenciler için de geçerlidir. Bu modelin uygulanması, daha geniş çaplı insan kaynağı ve program esneklikleri gerektirmektedir. Bu modelin uygulanmaya başlama tarihi olarak Cumhuriyet'in kuruluşunun 100. Yılı'nı, yani 2023 yılı önerilmektedir. Bu, Türkiye'nin farklılıklardan korkmadığını ve çoğulculuğu benimsediğini göstermesi bakımından da oldukça anlamlı olacaktır" (Kaya-Aydın: 2013: 76-77). Bu üç modelin ilk adımı olan seçmeli dersler, 30.09.2013 tarihinde Başbakan Recep Tayyip Erdoğan tarafından açıklanmıştır ve bu açıklamanın öncesinde yukarıda belirtilen üniversitelerde Kürtçe eğitime başlanmıştır. Diğer iki model için Türkiye hala hazır görünmemektedir, yaklaşık doksan yıldır devam eden ulus-devlet anlayışı bu türden değişimlere karşı ani refleksler doğurabilir. Devlet hem bu reflekslerin önüne geçmek hem de Kürtçe ile alakalı olan haklı taleplere cevap vermek zorundadır. Devletin izleyeceği ve yukarıda belirtilen üç aşamalı model, Kürtçe ile alakalı anadil tartışmalarına son noktayı koyabilir.

Türk kolektif hafızasındaki bölünme korkusu, Türkçe dışındaki dillerde eğitimin kaçınılmaz olarak bölünmeyle sonuçlanacağı algısını beslemektedir

(Mahcupyan, 1999). Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki, hiçbir iki dilli eğitim modelinde, egemen dilin öğretilmemesi veya eğitimin sadece azınlık dilinde verilmesi, söz konusu değildir. Bütün modellerde, hem azınlık dili, hem de egemen dil öğretim dili olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla, iki dilli eğitim tartışmalarının doğru bir mecrada ve çok boyutlu olarak yapılmasında fayda vardır. İki dilli eğitime geçen ülkeler bölünmediği gibi, eğitim dili olarak sadece egemen dili kullanan ülkeler ise bölünme sorunlarını halledememiştir. Şiddetin dili, siyasetin dilini kilitlememeli ya da rehin almamalıdır (Akkoç, 2009). Eğer bunun farkına varamıyorsak o halde herkes kendi dil ve düşünce dünyası içerisinde “dil hakkı¹⁸²” ve “dil oyunları” kavramlarını yeniden yorumlayabilir. Bu anlamda, anadilde eğitim talepleri için siyasi-sosyal çalışmalar yürütülürken, asıl yoğunlaşma noktası dil-aile-çevre (Öpegin, 2010) ve dil-devlet-iktidar ikili bağıntısının yitirilmemesi olmalıdır.

ALTINCI BÖLÜM: BARIŞ VE DEMOKRASİ PARTİSİ VE KADIN

6.1.BDP'nin Ulus İnşa Sürecinde Kadın

Toplumun olabilmesi için kesinlikle birden ikiye geçmek gerekir ve “iki” birçoğa, binlerceye, milyonlarcaya açılan yoldur. İki, çoğul olanın bir'i de demektir, açılmadan doğumdur.
(Jean-Christophe Bailly)

Kadın ve siyaset kavramlarının birlikte ilk tartışılmaya başlandığı 19. yüzyılda temelde koşulların ekonomik açıdan iyileşmesi ve ekonomik durumları iyileşen kadınların daha aktif hale gelmesi, siyasete dahil olmak isteyen kadınların ekonomik olarak güçlü olmasını da beraberinde getirmiştir. Yüzyıllar boyunca aile içi karar alma mekanizmalarında bile yeri olmayan kadınların, zamanla sınıf mücadelesine katılarak hak arama bilincini kazandıklarını ve eşit ücret talep edilişinden, mal-mülk edinmekten, seçme-seçilme hakkına değin uzanan birçok hakkın mücadelesini verdikleri bilinmektedir. Schmitt'in bahsettiği gibi siyasal alan, varlıklarını sürdürmek için birbiriyle bütünleşen ya da birbirinden ayrılan güç ve iktidarlara bağlı olarak sürekli değiştiği (Schmitt, 2006: 29) için kadınların siyasal olan adına vermiş oldukları bu mücadele de güç ve iktidara bağlı olarak değişmek zorunda kalmıştır. Bu kadınların, farklı iktidar odaklarının parti örgütlenmeleri içinde yer almalarının ve karar mekanizmalarında etkinlik kazanmalarının ise 20. yüzyılın ikinci çeyreğinden sonra gerçekleşmeye başladığı ifade edilebilir (Minibaş, 1996).

Eşitlik mücadelesi gibi görünen ama gerçekte kadınların “biz de başarabiliriz” dediği siyasal katılım hakları için mücadeleleri Sanayi Devrimi ve 1789 Fransız Devrimi'nin ve o zamanda geçerli düşünce akımlarının etkisiyle ilk olarak Fransa ve İngiltere'de ortaya çıkmıştır (Kurtgözü, 2014: 58-64). “Daha sonrasında özellikle 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında Avrupa, Amerika, Avustralya gibi bölgelerde kadınlar, örgütlü olarak oy hakkı ve vatandaşlık haklarından yararlanmak için çalışmalar yürütmüş ve değişik zaman aralıklarıyla kadınların oy verme hakkı, sonrasında da seçilme hakları kabul edilmiştir” (Gökçimen 2009: 6, Altındal 2007, Tansi 2004: 112'den aktaran; Çadır, 2011: 25). Kadınlara oy hakkı ilk kez ABD'nin Wyoming eyaletinde 1890 yılında verilmiştir. “Bu hakkın ülke geneline

yaygınlaşması ise yaklaşık 30 yıl sonra, en genelinde ise kadınlara oy verme hakkı 20. yüzyılda gerçekleşebilmiştir” (Demir, 2002: 70). İkinci Dünya Savaşı sonrasında, 1945 yılında uluslararası barış ve güvenliği sağlamak amacıyla kurulan Birleşmiş Milletler’in (BM) kuruluşuna ilişkin anlaşmanın taslak çalışmaları sırasında “erkekler arasındaki eşitlik” ifadesi “kadınlar ve erkekler arasında eşitlik” olarak değiştirilmiştir (Belek-Erşen, 2006’dan aktaran; Çadır, 2011: 25).

1946 yılında BM bünyesinde önce Kadının Statüsü Komisyonu, ardından da İnsan Hakları Bölümü’ne bağlı olarak Kadının Statüsü Birimi kurulmuş ve Kadının İlerlemesi Bölümü (DAW) adıyla Birleşmiş Milletler Ekonomik ve Sosyal İşler Bölümü’nün çatısı altında çalışmalarına başlamıştır (Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü [KSGM] 2009, Altındal 2007’den aktaran; Çadır, 2011: 25). 1946 yılında, BM tarafından kadınların sosyal, ekonomik, siyasal ve diğer acil sorunlarına öneriler sunmak için Birleşmiş Milletler Kadın Hakları Komisyonu kurulmuştur (Woman 2000 and Beyond, 2003: 5). Siyasal hayata katılım hakkı, demokratik toplumlarda de jure¹⁸³ olarak tesis edilmiş olmasına karşın, kadınlar siyasette, her ülkede farklılık göstermekle birlikte, çok düşük oranda temsil edilmeye devam edilmektedir (Usal, 2010: 159). Ülkeler genelinde kadınların parlamentodaki dağılımlarına bakıldığında oranın % 21.4¹⁸⁴, 2011 seçimlerinde Türkiye için ise bu oranın %14.4¹⁸⁵ olduğu görülebilir. Kadınların parlamentodaki temsil oranlarının düşüklüğünü Usal üç nedene bağlamaktadır, bunlar sosyo-ekonomik, siyasi ve kültürel engellerdir; sosyo-ekonomik nedenler içinde yoksulluk, okur-yazar olmamak ve işsizlikten kaynaklanan sebepler yer alırken, siyasi nedenler de siyasi partilerin yetersiz desteğini, sendikalarındaki işbirliği eksikliğini, kadınların siyasete yönlendirilmesindeki politikaların başarısızlığını ve seçim sistemlerindeki sorunları ele alır; son olarak kültürel sebeplerde ise cinsiyetçi ideolojiler, kadın ile erkeğe yüklenen geleneksel roller ve din faktörünün etkileyici olduğunu ifade etmiştir (Usal, 2010: 161-162). Hâlbuki birçok kadın, kadınlara yönelik ayrımcı bir ön yargıyı içselleştirerek seçim listelerinde kaydedilebilecek değerli kadın adayların yüzde otuz ya da elliye bulabilmesinin gerçekten mümkün olup olmayacağını soruyorlar kendi kendilerine ama herhangi bir seçimde erkek adayların yüzde doksan beşinin değerlerine göre titiz ve tarafsız bir seçimden geçip geçmediklerini sormamaktadırlar. Kendi kendilerinden kuşkulananlar, belli sayıda kadın aday

göstermeye karar verdikleri takdirde, bunların tümünün kesinlikle yetenekli olamayacağını düşünmektedirler (Agacinski, 1998: 132). Özellikle kırsal toplumlarda kadınların rollerini belirleyen değişkenlerin geleneksel kurallar olması ve bu geleneksel kuralların kadınlara biçtiği rollerin ev ile sınırlandırılması kadınların toplumsal statülerini de belirlemektedir. Annelik rolü ve bu rolün beraberinde getirdiği sorumluluklar da kadını siyasal ortamdan uzaklaştırmaktadır. Bundan dolayı da annelik rolü verilen kadın sembolik olarak kız kardeş, namus ve aşk kavramlarıyla birlikte anılmıştır (Aydoğan, 2009: 65). UNDP'nin 2006'da yaptığı araştırmada "Türkiye'de kadınların siyasi karar alma sürecinde az bir oranda temsil edilmesinin sebepleri sizce aşağıdakilerden hangileridir" sorularına ise aşağıdaki tabloda şu cevaplar verilmiştir.

Türkiye'de kadınların siyasi karar alma sürecinde az bir oranda temsil edilmesinin sebepleri sizce aşağıdakilerden hangileridir? □	Cevap	Cevap Yüzde	Baz Yüzde
Kadınlara şans verilmediğini düşünüyorum	774	31.7	77.4
Kadınların ailevi sorumluluklarının yükünün daha önemli olduğu	502	20.6	50.2
Kadınların özgüven eksikliği olduğunu düşünüyorum	428	17.5	42.8
Kadınların yeterince eğitilmiş olmadığını düşünüyorum	371	15.2	37.1
Kadınların yeterince hırslı olmadığını düşünüyorum	324	13.3	32.4
Erkek egemen gelenekçi bir toplumda olduğumuz için	9	0.4	0.9
Siyasi görüş eksikliği olduğunu düşünüyorum	6	0.2	0.6
Mevcut ortamın kadını desteklemediğini düşünüyorum	5	0.2	0.5
Cevap yok	21	0.9	2.1
Toplam Cevap	2440	100.0	
Baz	1000		244.0

Tablo 3: Kadınların siyasete yetersiz katılımını açıklayan sebepler. Kaynak: http://www.tr.undp.org/content/dam/turkey/docs/news-from-new-horizons/issue-12/UNDP-TR-Turkiye_de_Siyaset_ve_Kadin_Arastirma_Raporu.pdf, erişim: 30.07.2010.

BM tarafından 1952 yılında kabul edilen Kadınların Siyasal Haklarına İlişkin Sözleşme, kadınların siyasal hayata katılımında önemli gelişmeler sağlamıştır. Sözleşmenin ilk üç maddesinde; kadınlara eşit koşullar altında bütün seçimlerde oy kullanma hakkı, tüm kamu organlarına seçilme hakkı, kamu görevlerinde yer alma ve kamu görevlerini yerine getirme hakkı verilmiştir. BM öncülüğünde kadınlar siyasi partiler ve sendikalar aracılığı ile ekonomi ve sosyal haklarını talep eder hale

gelmişlerdir (World Survey on the Role of Women in Development, 2009: 40). 1975 yılı ise kadın ve kadın hakları için daha önemli bir tarihtir. Bu yıl, Birleşmiş Milletler tarafından ‘Uluslararası Kadın On Yılı’ ilan edilirken, yıl içinde toplanan I. Dünya Kadın Konferansı’nda kabul edilen Eylem Planı’yla, Birleşmiş Milletler Teşkilatına üye ülkelerde, kadın sorunlarına çözüm getirecek ulusal çalışmaları yürütecek birimlerin kurulması önerilmiştir. Yine bu konferansta 80 ülkeden 5000 kişinin katıldığı (çoğu kadın) NGO (Sivil Toplum Örgütü) forumu düzenlenmesi de önemli bir gelişmedir. Bu Eylem Planı’nı desteklemek ve kadınlar için bir fon oluşturmak amacıyla da 1976 yılında BM Kadınlar İçin Kalkınma Fonu (UNIFEM) kurulmuştur. Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından 1979 yılında Kadınlara Karsı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi kabul edilmiştir. 1980 yılında üye ülkelerin imzasına açılan bu sözleşme 2005 tarihi itibarıyla 180 devlet tarafından onaylanmış ve 98 devlet tarafından da imzalanmıştır.

II. Dünya Kadın Konferansı 1980 yılında Kopenhag’da ve III. Dünya Kadın Konferansı 1985 yılında Nairobi’de yapılmıştır. Nairobi’deki konferansta ‘Kadın İçin Eşitlik, Kalkınma ve Barış konularında Birleşmiş Milletler Kadın On Yılı’nın Başarılarının Gözden Geçirilmesi ve Değerlendirilmesi’ yapılarak, ‘Kadının İlerlemesi İçin Nairobi: İleriye Dönük Stratejileri’ kabul edilmiştir. 1995 yılında Pekin’de ülkenin temsilcilerinin katılımıyla gerçekleştirilen IV. Dünya Kadın Konferansı’nda ulusal mekanizmalar için eylem planlarının en önemli bölümlerini oluşturan Pekin Deklarasyonu ve Eylem Platformu isimli iki belge dahil edilmiştir. Diğer taraftan ‘Toplumsal Cinsiyet Eşitliği İçinde Kadınların İnsan Hakları’ konusu ise 1992 BM Çevre ve Kalkınma Konferansı, 1993 İnsan Hakları Dünya Konferansı, 1994 Uluslararası Nüfus ve Kalkınma Konferansı, 1995 Dünya Kalkınma Zirvesi, 1996 II. Habitat Konferansı, 1996 Dünya Gıda Zirvesi basta olmak üzere 1990’lı yıllarda toplanan çeşitli uluslararası konferansların gündemine alınmıştır. “Kadının İlerlemesi İçin Nairobi: İleriye Dönük Stratejiler ve 1995 yılında gerçekleştirilen Birleşmiş Milletler IV. Dünya Kadın Konferansı sonucunda kabul edilen Pekin Deklarasyonu ve Pekin Eylem Platformu’nun tam olarak uygulanması amacıyla 5-9 Haziran 2000 tarihleri arasında New York’ta, 5 yılda edinilen kazanımlar, karşılaşılan engeller, son beş yılda dünyada meydana gelen değişimlerin kadın gündemine yansımaları ve geleceğe yönelik eylem ve girişimlerin ele alındığı ‘Kadın

2000: 21. Yüzyıl için Toplumsal Cinsiyet Eşitliği, Kalkınma ve Barış (Pekin+5)' başlıklı Birleşmiş Milletler Genel Kurulu Özel Oturumu gerçekleştirilmiştir" (Geocities, 2007'dan aktaran; Altındal, 2007: 61-62). Birleşmiş Milletler Kadının Statüsü Komisyonu, 28 Şubat-11 Mart 2005 tarihleri arasında ise 2000-2005 yılları içinde meydana gelen gelişmelerin ve eylem planlarının uygulanması sırasında karşılaşılan sorunları görüşmek ve sonuçta belirlenen çözümleri karara bağlamak amacıyla (Pekin+10) gündemi ile toplanarak kadınlara ilişkin evrensel düzeyde ileriye dönük stratejileri anlatan bir deklarasyon yayınlanmıştır. Bu deklarasyonda cinsiyet eşitliği, kalkınma, kadınlarla alakalı sorunların ulusal ve uluslararası düzeyde sivil toplum kuruluşları ve resmi kurumlarca ele alınması, bunun için bir eylem stratejisinin oluşturulması ve kadınların "tanınması" başlıkları tartışılmış ve kadınlar lehine kararlar alınmıştır (KSSGM, 2007).

6.2.Kadın Kotası, Cinsiyetin Siyasal (BDP) Tercihi ve Yönelimi

Kadının küresel anlamdaki siyasal yönelimlerinin yanında Barış ve Demokrasi Partisi'nin kadın kavramı üzerinden oluşturmaya çalıştığı Kürt kadını kimliği, erkek egemen bir siyasette önemli adımlardan biri sayılabilir lakin BDP'nin, kadın üzerindeki evrimleştirici misyonu, kadının, Türk modernleşirmesinin yaşadığı kültürel kopmaya benzerlik göstermektedir. Türk düşünce tarihinde İslamcı ve Batıcılar arasındaki tartışmanın merkezinde kadın bulunur. Zira geleneksel yapıdaki kadının konumu modernleşmenin sınırlarını da belirler bu nedenle kadın sorunu kadınların yaşamına dönük kendi belirlemelerinden öte bir kültür ve medeniyet sorununa dönüşür. Çünkü kadınların bazı haklara kavuşması, İslamcı ahlak ve etiği temelinden sarsabileceği korkusu yüzünden tedirginlikle karşılanmıştır¹⁸⁶, Batıcılar ise kadının özgürleşmesini eğitimin de ötesine götürmeye çalışmışlardır (Kadıoğlu, 1999: 120)¹⁸⁷. Ataerkil İslamcı bir imparatorluktan laik bir ulus devlete geçişte kadının toplumsal konumu kültürel yapının yeniden şekillendirilmesini gerektirmiştir. Dolayısıyla siyasi ideolojilerle cinsiyet kimlikleri arasındaki çakışma sosyal değişimlerin tarihinde belirleyici rol oynamıştır. Milliyetçi ulus-devlet projelerinde kadınların eğitiminin üzerinde durulmasının tek sebebi modernliğin göstereni olmaları beklentisi olmamıştır.

Eğitime verilen önemin bir nedeni de kadınların eğitecekleri değerler olmasıdır (Derince, 2012a: 19). Temel de bu projeler beş temel başlık altında ele alınmıştır. Bunların ilki kadınların, biyolojik özellikleriyle ilgilidir, ikincisi de biyolojik özelliklere bağlı olarak nüfus politikalarının nasıl belirleneceğine dairdir. Üçüncü ve dördüncü adım ise en önemli adımlar olan kültür ve kimlik ilişkisini içermektedir. Kadınlar bir yandan milletin ruhu diğer yandan da birer simge haline gelmişlerdir. Son adım ise kadınların milli davada aldıkları rollerin sonucu olarak devlet içindeki konumlarının etkinleşmesi üzerinde durmaktadır (Sirman, 2008: 229-203). Kemalizmin tercihi ise bu beş adımdan üç ve dördüncü adımlar olmuş, kadın (*BDP'nin şu an ki siyasetinde yaptığı gibi*¹⁸⁸) milli kurgulamanın dışıl ve ana aktörleri haline getirilmeye çalışılmıştır. Göle'ye göre Kemalist ideolojinin cinsiyet politikası, kadının kamusal alanda görünürlüğü üzerine kurgulanmıştır. Kadının görünürlüğünün sağlanması ve cinsiyetler arası tecridin kaldırılması için ilk reformlar ise modernist ideolojinin en önemli kurumsal ayağı olan eğitimle gerçekleştirilmeye çalışılmıştır (Çelebi, 2007: 65-66). Çünkü eğitim kapanın kapağını açmış, mesleki ilerlemeye olanak sağlamış, ev hanımlığı konumunda kaçış başlamış, eşitsiz mesleki imkanların meşruiyetini ortadan kaldırmış, kadınların kendi paralarını kazanması evlilik içindeki konumlarını güçlendirmiş ve kadınlar için evliliği bir hayati güvence ve sürdürme zorunluluğundan kurtarmıştır; ama bunların en önemli sonucu olarak da kadınların politikleşmesine sebep olmuştur (Beck-Beck-Gernsheim, 2012: 23-24). Özetle, Türk kadını Osmanlı mirasını taşıyan bir kadındı, modernleşme ise bunun tam tersi bir sosyolojik gerçeği barındırmaktadır. “İslamcı siyasetin kadını, kamusal alanda örtünme ve farklı cinsiyet pratikleriyle kontrol etme kaygısının yerine modernleşme, laikleşme olgusuyla kadını daha görünür kılma ve geleneksel cinsiyet pratiklerini kırma çabasını koyar” (Çelebi, 2007: 65). Bu konuda Ayata “çok partili hayata geçildikten sonraki dönemle kıyaslandığında tek parti döneminde kadınların temsil oranının görece olarak daha iyi olmasının, Cumhuriyet'in kurucu kadrolarına ve tek parti dönemini de içine alan kuruluş sürecine hâkim olan Batılılaşma hedefiyle alakalı olduğunu” (Ayata, 1998: 237) dile getirir.

Erkek egemen bir siyasete dahil olmak isteyen kadınların, geleneksel “ev kadınlığı” rolünü bir kenara bırakıp siyasete karışmaları cinsiyet rollerinin

sosyalizasyonu açısından da sorgulanabilecek bir modernleşmeye de mahal vermiştir. Diğer siyasi partilerin seçim sistemlerindeki kota sınırlamalarının düşüklüğüne rağmen BDP'nin, yüzde kırk gibi bir kotayı uygun görmesi, eril egemen bir siyaset biçiminin etkinliğin azaltılmasında önemli bir adımdır. Çünkü BDP'nin söylemine göre eril tahakküm, gücünü kadının düşürülmesi üzerine kurmaktadır (Ölmez, 2014: 35). Bu açıdan kadınların evden çıkarılması, ekonomik ve siyasal hayata dahil edilmesi kota uygulamasıyla birlikte BDP politikasının en temel arzusudur.

BDP Cizre Belediyesi Eşbaşkan adayı Leyla İmret, BDP'nin bu adımı adına şunları dile getirmiştir: “Kadınlara yönelik özellikle kooperatifleşmeye gideceğiz. Kadınlar yaşamın her alanında yer almalıdır. Kendisini her alanda güçlendirmelidir. Kadınlar bu şekilde erkeğe bağlı kalmadan kendi öz gücüyle yaşayabilir. Kadın kendini ekonomik anlamda biraz güçlendirirse kendine güveni gelir. Kız çocukları küçük yaşta zorla evlendiriliyorlar ve hayatın ağır yüküyle karşı karşıya geliyorlar. Kendi çocukluğunu yaşamadan bir de dünyaya bir çocuk getiriyor. Biz bu algıyı kıracağız. Kadınlara yönelik önemli çalışmalarımız olacak. Hiçbir kadın hiçbir anne kölece yaşamak istemez. Biz projelerimizle kadını evden çıkaracağız”¹⁸⁹. “Çünkü kadının siyasette eşit temsiline ilişkin en önemli araçlardan biri olan toplumsal cinsiyet kotalarının uygulanması talebinin ardında nitelikli kadınların kültürel, ekonomik, kurumsal ve siyasi nedenlerle öne çıkamadıkları gerçeği vardır; cinsiyet rollerinin sosyalleşme süreçleri ile birlikte farklılaşması, kamusal/özel alan ayrımlarının cinsiyetçi öğeler barındırması ve siyaset alanının erkek egemen bir alan gibi algılanması, özel alan-hane içi alan eşleştirmesinde kadının burada tanımlanan annelik sorunları ve bakım yükümlülükleri gibi sosyo-ekonomik unsurlar, kadının parlamento görünürlüklerinin önünde en önemli engeller olarak belirlenmektedir” (Ayata-Gölgelioğlu, 2010: 137). Ayrıca modern devlet bir anlamda da ataerkil sistemi pekiştirmektedir (Mojab, 2001: 16). Bu açıdan kota yoluyla kadınların temsili artırmaya yönelik bir uygulama, sadece kadın hakları açısından değil, cinsiyet dengesinin sağlanması ve dolayısıyla demokrasi açısından da büyük önem taşır.

Toplum kesimleri içerisinde nüfuslarıyla orantılı bir biçimde temsil edilmeyen grup kadınlardır. Sorun demokratik sistem açısından değerlendirildiğinde, toplumun yarısını oluşturan kadınların sorunlarının temsilde egemenlik kuran

erkekler tarafından ne düzeyde ifade edilebileceği ve çözülmeye çalışılabileceği düşündürücüdür (Çağlar, 2011: 73). Bu ifadeler aslında “ataerkil pazarlık” (Kandiyoti, 1997) söyleminin bir yansımasıdır. Kadının, “yansıtıcı temsil” (Phillips, 2012) tarzında ifade ediliş biçimi son bulmuş ve artık kadınların iktidar ile mücadele etmesiyle bu pazarlık bozulmuştur. Kadınlar kendisine sağlanan güvencenin sınırlarını zorladı, kendisi için örülmüş kozanın dışına çıktı ve tanımadığı yeni bir dış dünyaya karıştı. Lakin kadınların yönetimde temsil sorunu, kadın hakları sorunu ötesinde bir demokratik meşruiyet sorunudur (Kılınç, 2000: 7). Sorun aynı zamanda bir toplumsal cinsiyet sorunudur. Sorunun çözümü için siyasette erkek hâkimiyetine son verecek, kadın temsilini artıracak düzenlemelere ihtiyaç vardır. Toplumda erkeklerin ayrıcalıklı konumları ve kadınların siyasetten dışlanma eğilimi kadınlar lehine pozitif ayrımcılık ve kota konulmasını içeren yaklaşımları zorunlu kılmaktadır (Güldü, 2009: 113).

Kadın kotası, seçimlerde kadınlara tahsis edilen pay veya oranı ifade etmektedir. Kadınlara daha fazla pay sağlamak anlamında “cinsiyet kotası” ifadesi de kullanılmaktadır. Cinsiyet kotasında her bir cins için tahsis edilen en az pay veya oran kastedilmektedir. Bu tür kota, hem kadının hem de erkeğin zayıf temsilini düzeltmeyi amaçlamakta ve her iki cins için en yüksek bir çıta koymaktadır. Eğer, cinsiyet kotası örneğin %30 ise bunun anlamı, teoride erkek veya kadın pratikte ise(erkekler genelde bu oranın üzerinde çıktıkları için) kadınlar %30’dan az pay elde edemeyecekler demektir. Kota sistemleri, kadınların siyasette eksik temsilini gidermeye yönelik pozitif ayrımcı bir yapılanmadır. Pozitif ayrımcılıktan kasıt, kadınların parlamentoda etkili olabilmesini sağlayacak “kritik eşik” olarak tanımlanan %30 veya %40 kadın temsilci oranını hayata geçirmek yönünde geçici bir kota getirmektir. Kotalar daha çok karar organlarında cinsiyet dengesizliğini gidermenin bir aracı olarak ortaya çıkarken, uygulama genelde önemli siyasal aktörlerin desteğinden yoksun olmakta veya güçlü ataerkil gelenekleri olan toplumlarda muhalefetle karşılaşmaktadır. Kota uygulamasına karşı çıkanlar, bu uygulamaların erkekler aleyhinde bir ayrımcılığa dönüştüğünü ileri sürmektedirler. Haliyle erkek egemen toplum kadınlar lehine kota uygulamasına kayıtsız kalmaktadır (Sitebölükbaşı, 2007: 15-17). Kadınların yalnızca kamusal alandaki yaşam deneyimleri üzerine odaklanmasının tarihsel sınırlılıklarına ilişkin kavrayış, feminist

tarih yazımının kapsamını özel alandaki sıradan kadınları, gündelik yaşamlarını, diğer bir ifadeyle toplumsallığı tasvir etme ve değerlendirme şekillerini kapsayacak biçimde genişletme gereksinimi beraberinde getirmiştir. Nitekim ailenin kadın yaşamı açısından belirleyici etkisine dikkat çeken feministler, kamusal alan kadar, özel alanında tarih yazımı açısından önemli bir yer tuttuğu tezini ortaya atmışlardır. “Böylelikle kadının özel alandaki sömürüsüne görünürlük kazandıran çalışmalar yoğunluk kazanırken, insan hayatının toplum-devlet, aile-toplum, sivil-siyasal, ev içi-ev dışı alanlar olarak bölümlendiği ve özel alandaki eşitsizliklerin kamusal alandaki eşitsizliklerin kurulmasına dayanak oluşturduğunu ileri süren feminist hareketin saptamalarını da tarih alanındaki incelemelerle kanıtlamışlardır; böylece özel alandaki dinamiklere odaklanılarak bu dinamiklerin kamusal alanda yapılan kurumlara ilişkin yansımalarının tarihsel süreçler içinde değerlendirilmesi bir zorunluluk haline gelmiştir” (Şimşir, 2007: 1-2). Kadınların siyasete dahil olmasının önündeki bu engellerin azaltılması/kaldırılması ve kamusal alan-özel alan ayrımının postmodern döneme uygun bir biçimde şeffaflaşması, siyasetin kadınlaşmasında da önemli bir etken olacaktır. Kadının, siyasete dahil olması için belirlenen kota oranları da partilere göre farklılık göstermektedir, en büyük kota oranı ise Barış ve Demokrasi Partisi’nde verilmiştir¹⁹⁰.

Siyasi Partiler	15 Ocak 2014 tarihine kadar açıklanmış adaylara göre	Kadın Adayların Toplam İçindeki Oranı
AKP	81 belediye başkan adayının 1’i kadın	%1.23
CHP	745 belediye başkan adayının 31’i kadın	%4
MHP	1064 belediye başkan adayının 12’si kadın	%1.12
BDP	182 belediye başkan adayının 32’si kadın	%17.58
	Eşbaşkanlık uygulaması ile 49 yerde belediye eşbaşkan aday kadını açıkladı. Eşbaşkanlıklarla birlikte %44.50 oranında kadın aday gösterilmiştir. Erkek belediye başkan aday gösterilen tüm yerlerde kadın eşbaşkan gösterileceği açıklandı.	%44.50

Tablo 4: 15 Ocak 2014 tarihine kadar açıklanmış adaylara göre Kadın Adayların Toplam İçindeki Oranı. Web: <http://www.kadinkoalisyonu.org/tr/node/184>, 17.01.2014.

Yukarıdaki tabloya bakıldığı takdirde, “siyasete dahil olma kontenjanları” olarak isimlendirebileceğimiz tablo, BDP’nin, Eşbaşkanlık¹⁹¹ sistemiyle birlikte,

kadınlar için yeni bir siyasallaşma başlatmış olduğunun önemli bir göstergesidir. Parti tüzüğünün 2. Maddesinde, diğer özelliklerinin yanı sıra BDP'nin 'insan özgürleşmesini cinsler arası eşitlikte gören' bir parti olduğu belirtilmiş, kota uygulaması güçlendirilmiş ve Madde 3/f'de şunlar ifade edilmiştir: "Cinsiyet özgürlüğünü sağlamanın demokratik toplum hedefine ulaşmada belirleyici bir etken olduğundan hareketle, cinsiyet özgürlüğü önündeki bütün engellerin ortadan kaldırılması için başta kadınların öz iradesine dayalı olarak gelişecek kadın örgütlülüğünü yaratarak kararlılıkla mücadele eder. Bu ilke doğrultusunda cins ayrımcılığı ve kadına yönelik her türlü şiddeti ret eder; yaşamın tüm alanlarında cinsler arası eşitliğin yaratılabilmesi için hukuki, ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel tedbirlerin alınmasını sağlar. Kadın-erkek eşitliğinin siyasal alanda uygulanabilmesi için her türlü önlemi alır. Kadın-erkek eşitliğini en üst düzeyde sağlamak üzere "Eşbaşkanlık" sistemini savunur ve bunun kurumsallaşması için mücadele yürütür. Partinin organ ve kurullarında yer alma dahil olmak üzere parti yaşamının her alan ve düzeyinde pozitif ayrımcılığın uygulanması için her türlü tedbiri alır. Bu amaçla cinsiyet kotasını savunur ve kotanın yasalaşması için mücadele yürütür"¹⁹².

Cinsiyet kotasının önemini ve savunulurluğunu vurgulamak adına ise sonraki kısımlarda şunlar geçer: "(Madde 4) **f**) Partinin her türlü organ seçimi ile genel ve yerel seçimlerin aday belirlemelerinde %40 cinsiyet kotası uygulanır. Cinsiyet kotasında her iki cins esas alınır./**g**) Partinin organ ve kurulları dahil olmak üzere kadınlara parti yaşamının her alan ve düzeyinde pozitif ayrımcılık uygulanır. Eşit oy alan adaylardan biri kadın ise kadın aday seçilmiş sayılır. Pozitif ayrımcılık, herhangi bir organ ya da kişinin inisiyatifine bırakılamaz"¹⁹³. Tabii BDP, kadınları bu kadar ön plana çıkarırken, kadınların da belli durumlara uymasının altını çizmiştir, Tüzük'teki şu madde buna örnek verilebilir: "Kadının cinsler arası eşitlik ilkesiyle, Medeni Kanun'dan kaynaklanan haklarını gözetmek amacıyla, birden fazla evlilik yapanların üyelikleri düşürülür"¹⁹⁴. Bu şekilde bir cinsiyet yaklaşımı belirleyen BDP, Parti Organ ve Kurulları bölümünde dört kadın meclisine yer verir, bunlar sırasıyla: Belde Kadın Meclisi¹⁹⁵, İlçe Kadın Meclisi¹⁹⁶, İl Kadın Meclisi¹⁹⁷ ve Merkez Kadın Meclisi¹⁹⁸'dir. BDP'nin izlediği cinsiyetçi siyaset politikası yukarıda ifade ettiklerimizle birlikte en belirgin karşılığını Eşbaşkanlık sisteminde

bulmuştur. BDP'den¹⁹⁹ önceki parti olan DTP'de de yine aynı uygulama mevcuttu sadece resmileşemediği için yerel siyasette uygulanamıyordu (Çağlayan, 2013). Van'da görüştüğüm BDP Eşbaşkanı Hatice Çoban eş başkanlığın seçimlere yansması hakkında şunları ifade etmiştir: “Van'da eşbaşkanlık sistemi ciddi bir kabul görmüştür. Halk tabanında, siyasetle uğraşan kesimlerde ve bazı kurumlarda bu konuda az bir sorun olsa da büyük bir kabulün olduğunu söyleyebilirim”²⁰⁰.

Patnos belediyesi BDP Eşbaşkan Adayı olan Nurhan Karadağ'ın: “Feodal sistemden dolayı kadınlar eve çekilmek zorunda kalmış. Kadın fiziksel olarak var ama iradesi köleleşmiş olduğu bir yerden bahsediyoruz. Kadının özüne döneceği, kendi iradesini ortaya koyacağı bir mücadelenin içerisindeyiz. Parti olarak dünyanın hiçbir yerinde kadınlara kendilerini ifade edebilme hakkı verilmemiştir”²⁰¹ ifadeleri, Eşbaşkanlık sisteminin, eril egemen bir siyaset coğrafyasında kadınların siyasete neden dahil olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Parti'nin siyasal sistemi bir anlamda PKK'nın kadın hakkında söylediklerinin bir yansımasıdır. Benzer ifadeleri PJA 5. Kongre Belgeleri ve Karar Tasarıları'nda da görebiliriz: “ Partimiz, insanlığın özgürlük arayışını en temelde kadının özgürleşerek kurtuluşuna ve bunun tarihsel, felsefik, sosyolojik, ideolojik ve siyasal diyalektik bağını bilimsel temellere oturtan Abdullah Öcalan'ı Kadın Kurtuluş ideolojisinin mimarı ve Önderi olarak kabul etmektedir” (PJA, 2004: 173)²⁰². Öcalan'ın temsiliyeti ile alakalı benzer ifadeyi Aysel Tuğluk da şöyle ifade etmiştir: “Devletin önünde iki yol var. Ya hakkaniyetle çözecek ya da her türlü fiziki-siyasi katliamı doruğuna vardırarak. Ara yol kalmadı. Öcalan konusunda da devlet artık karar vermek zorunda. Öcalan'ı bu konumda tutamaz. Kürt meselesi sadece Öcalan üzerinden ‘kazan-kazan’ prensibiyle çözülebilir. Diğer yollar ‘kaybet-kaybet’e çıkar”²⁰³. Tuğluk, Afet İnan'ın Atatürk'ü savunduğu gibi Öcalan'ın sözcülüğünden hiçbir zaman vazgeçmemiştir. Bir örnek de Leyla Zana'nın şu sözleri olabilir. Leyla Zana, kendilerinin özerk yönetimle her şeyin üstesinden gelebileceğini ifade ederken kadınların milli davanın savunucusu olduğunu da yine kanıtlamıştır: “Bu süreç artık kendi kaymakamımızı, valimizi, kendi içimizde seçme sürecidir. Süreç artık önderliğimizin (Abdullah Öcalan) aramızda olma sürecidir. Gerillalarımızın artık aramızda, kendi içimizde görme sürecidir. Biz hükümete ortak olmak istiyoruz. Kabul ediyorsa, birlikte yaşamaya

hazırız. Kabul etmiyorlarsa kendimiz bunları yaratacağız. Gün gelecek, Öcalan kendi halkının arasında bu halkın çocuklarına öğretmen olacak”²⁰⁴.

Çünkü Öcalan’ın, Bookchin kaynaklı (Bookchin, 2013c: 70-90) sosyolojisinde kadın modernleşmenin bir aracıdır, erkek ise feodal yapının geç modernleştirici bir argümanı olarak kabul edilir: “Erkek akıl, kadın üzerinde birkaç büyük operasyon yürütmüştür, yürütmektedir: Birincisi, ilk ev kölesi haline getirilmesidir. Bu süreç korkunç sindirme, baskı, tecavüz, hakaret ve katliamlarla yüklüdür. Ona tanınan rol, mülklü düzene gerekli olduğu kadar “döl” üretmektir. Hanedanlık ideolojisi bu dölle çok bağlıdır. Kadın bu statü içinde mutlak mülktür. İkincisi, seks aracıdır. Cinsellik tüm doğada üremeyle ilgilidir. Yaşamın devamı amaçlanmıştır. İnsan erkeğinde özellikle kadın tutsaklığıyla birlikte ve ağırlıklı olarak uygarlık sürecinde asıl rol sekse, cinsel arzunun patlamasına ve çarpıkça gelişimine tanınmıştır. Özel-genel ev ayrımları anlamını yitirmiştir. Her yer ve her kadın artık genel-özel ev ve kadın sayılır. Üçüncüsü, ücretsiz, karşılıksız emekçidir. Tüm işlerin zoru kendisine yaptırılır. Karşılığı, biraz daha “eksik” olmaya zorlanmadır. O kadar aşağılanmış ki, gerçekten erkeğe göre çok “eksik” kaldığını kabul etmekte, erkek eline ve hâkimiyetine dört elle sarılabilmektedir. Dördüncüsü, en ince metadır. Marks, para için “metaların kraliçesi” der. Aslında bu rol daha çok kadınındır. Metaların gerçek kraliçesi kadındır. Kadının sunulmadığı hiçbir ilişki yoktur. Kadının kullanılmadığı hiçbir alan da yoktur. Bir farkla ki, her metanın kabul görmüş bir karşılığı varsa da, kadında bu karşılık da koca bir “aşk” yüzüzlüğünden tutalım, “Anaların emeği ödenmez” martavalına kadar koca bir saygısızlıktan ibarettir.” (Öcalan, 2013b: 40-41).

Öcalan’ın söylemlerine bakıldığı zaman, Engels’in kadına verdiği değerin bir benzeri olduğu görülmektedir. Kadın kendisini sorgulamalıdır. Bu sorgulamayı Özgökçe şöyle ifade etmiştir: “Anılarla Abdullah Öcalan’ adlı kitabın birinci cildinde ‘Önderlik Kadını Böyle Yarattı!’ adlı yazıda Fatma Adır, Öcalan’ın kadınları sorgulamaya yönelttiğini belirtiyor. Kadın kongresinin yaklaştığı bir sürecin öncesini anlatan Fatma Adır, Öcalan’ın kadınları sorgulamaya yöneltişini şöyle anlatıyor. ‘Yine bir gün bir arkadaşla kütüphanedeyken Önderlik geldi ve ‘Al kalemi defteri’ diyerek kırkyedi-kırksekiz soru yazdırdı. ‘Bu soruları benim adıma temize çekip kongreye göndereceksiniz’ dedi. O soruların içerisinde ilk kez, kadının kadınla

ilişkisi, nasıl bir erkek, nasıl bir ilişki soruları vardı. Soruları yazarken zorlanıyorduk. Çünkü ilk kez kadının kendi cinsiyle ilişkisini, kadının kendi cinselliğini, ilişkisini tartışmasını yine mücadeleyle, örgütle, savaşla ilişkisini sorgulamamızı gerektiren sorular soruyordu. (.....) önderlik ‘Onları nasıl ele alıp çözümleyeceksiniz, örgüt söylediği için mi, yoksa gerçekten çözümlenmesi gerektiği için mi?’ diye soruyordu’ Öcalan’ın bu sorusu sürekli görüşme notlarındaki ve röportajlarındaki serzenişlerini apaçık ortaya koyuyor. Özellikle kadınların kadın kimliklerini ve kadın bedenini sorgulamaları önce kendilerini tanımaları gerektiği sonra özerk olarak hareket etmeleri çağrısını sürekli olarak dile getirmektedir. Bu bakımdan sadece örgüt istediği için değil, kadınların kendi yaşamışlıklarından doğacak bir sorgulama sürecine girmeleri ve feminist bir bakış açısına ve eyleme olan ihtiyacı sürekli olarak gerek aşikâr bir şekilde gerekse örtük bir şekilde dile getirmektedir. Bu serzenişini en açık şekilde Oligarşik Cumhuriyet Gerçeği adlı kitapta dile getiriyor. ‘Neden bunları düşünmüyorsunuz? Beyin çalışmaz ve çalıştırılmaz bir madde midir? Beyin en büyük icatları çıkarmamış mıdır? Hani yaratıcı eylem, hani yeterince düşünce? Devrimcilikte korku var mıdır? Kaldı ki endişeler bile engelleri yerle bir etmeye yeterlidir. Neden engellerin üzerine yürümüyorsunuz? Bana dayanıyormuşsunuz. Benim nasıl yaşadığım, endişelerimle, korkularıyla, cesaretimle, korkularıyla ve cesaretimle, çabalarımle hedeflere ve karşımızdaki güce nasıl bir anlam verdiğim ortadadır. Neden doğru kavramıyorsunuz? Neden kendinizi zorlayıp çözüm gücü olamıyorsunuz? Neden işin kolayına kaçıp önderliğe havale ediyorsunuz? Havale ettiğiniz şeyler aslında kendi yetmezlikleriniz ve bunun sonucunda ortaya çıkan sorunlarınızdır’ (Özgökçe, 2011: 41).

Benzer anlamda Engels, “kadının, toplum yaşamının başlangıcında, erkeğin kölesi olduğu yolundaki fikir, bize aydınlıklar yüzyılından (18.yy) kalan en saçma fikirlerden birisidir. ...Bütün barbarlar arasında, kadın, yalnızca özgür değildir, ayrıca çok değer verilen bir duruma da sahiptir” (Engels, 2008: 59) sözleriyle, aslında Öcalan’ın yaptığı vurguyu çok önceden yapmıştır. Her iki söylemde de kadın, aydın ve uygar olanın göstergesidir. Siyasete Eşbaşkanlık sistemi adı altında dahil edilmeye çalışılan Kürt kadınlarının da, eril sistem karşısındaki çabasının altında yukarıda bahsedilen ifadeler yatmaktadır. Kadına verilen değer topluma verilen

değerle eş tutulmaktadır, bu açıdan bakıldığında kadın doğurana, böylelikle de bereketin ve toplumu genişleten, uygarlaştıran bir simgeye/sembole dönüşmektedir.

Kadınlar “topluluğun kimlik ve şerefının, hem bireysel hem de kolektif olarak sembolik taşıyıcıları şeklinde kuruldukları için, çoğunlukla bu temsil yükünü taşımaları özellikle onlardan beklenir” (Yuval-Davis, 2003: 93-94). Bu simgeleştirmeyi Öcalan şöyle ifade eder: “Kadının özgürlüğü ise bir adım öteyi ifade eder. En alttaki cins olarak, kişiliğine ilişkin karar verme, bu kararını bilinçlice gerçekleştirme, hiçbir baskı altında olmadan bunu yaşamsallaştırma kadının özgürlüğünü ifade eder” (Öcalan, 2013b: 4). Öcalan’ın bu izahı, Curthoys’un yorumuna benzemektedir. Curthoys feminist teorisinin temelinde basit eşitlikten çok, kadın-erkek kimliklerinin teminat altına alınmasını içeren bir feminist yaklaşımdan bahsetmiştir (Curthoys, 1997). Öcalan da, Kürt kadınının, Kürt erkeği ile eşit hak elde etmesinden çok Kürt kadınının kimliğini teminat altına alma çabasıdır ve bu çabanın adı kadının özgürleştirilmesi olarak belirlenmiştir. Sadece Öcalan değil BDP vekillerinden Pervin Buldan, Sebahat Tuncel ve Sırrı Süreyya Önder’de Kürt kadınlarının teminat altına alındığını ve önce demokratikleştiğini ifade etmişlerdir. Her üç vekilinde ortak kanısı Kürt kadınının demokratikleştiği iddiasıdır, modernleşme ise daha çok Kemalist ilkelerle izah edildiği için uzak durulmuştur. Özellikle Önder’e göre “Kürt siyasetini içselleştirmiş Kürt kadını modernliği kapitalist bir modernite olarak algılayıp içselleştirmemektedir. Kürt kadın hareketi daha ziyade demokratikleşme aşamasındadır ve kendisiyle beraber toplumsal cinsiyet paradigmalarını da demokratikleştirmektedir”²⁰⁵. Söylenenler bir noktada birleşse de Kürt kadınının demokratikleşmesinin kendinde mi yoksa kendisi için mi demokrasi olacağı sorunludur. Çünkü Kürt kadını, BDP siyasetine göre kapitalizme karşı bir muhalif hareket ortaya koyuyorsa, siyaset ve iş hayatında yer bulan kadınların çoktan kapitalist ve modern olduğu da unutulmamalıdır.

Aslında bu çabanın altında erkekten kurtulma çabasından ziyade eril bir zihniyetten kurtulma mevcuttur, çünkü İslam’daki “hüve” söylemi (Winter, 2006) ve Hz. Âdem’in ilk yaratılan erkek olması eril zihniyetin kültür içinde temel belirleyicileridir. Bir anlamda Öcalan’ın mücadelesi de buna yöneliktir: “Adım Abdullah, yani Allah’ın kulu; ama kul olmayı tüm yüreğime oturtmamakla birlikte, saygılı olmanın dolayısıyla o tanrısal güçler ne kadar üzerime gelirlerse gelsinler,

özgür insanı savunmanın büyük erdem olduğuna kendimi inandırmışımdır. Yeniden daha güçlü doğuyordum. Beğenmediğim anamın doğuruşuyla, ciddiyetine hiç inanmadığım modernitenin doğurma çabalarına karşı tüm öldürmelerden sonra kendi kendimi üçüncü kez doğuruşumu çok ciddiye alıyor ve hoşlanıyordum” (Öcalan, 2001: 195). Allah karşısında kendisini varetme biçimi olarak izah ettiği bu durum, Öcalan’ı bir varoluş aşamasına götürmüş ve Öcalan, Tanrı karşısında aydınlanma döneminde söylenen ‘ben de varım’ söyleminin verdiği güçle, yeniden doğuşunu dillendirmiştir. Ben düşünebilirim, ben karar verebilirim ve ben yapabilirim söyleminin egemen olduğu yarı sosyalist, yarı ütöpik ve yarı hümanist söylem biçimi, Allah karşısında bir varoluşu ve rasyonel olanı ortaya koymaktan başka bir şey değildir²⁰⁶.

Bütün bunlara bakıldığında Kürt hareketi bunun neresinde yatıyor diye bir soru akla gelebilir, bu sorunun cevabı şu olacaktır: Öcalan, Tanrısal varoluşu, Tanrısal imgeleri kullanarak egemen olmayı hevesten başka bir şey olarak görmemektedir, ona göre bunun somut biçimi Kürtleri egemenliği altına almaya çalışan Türkiye Cumhuriyeti’dir. Burada devlet bir Tanrısal kaygı taşımaktayken Kürtler, bu Tanrısal/devletse sistem içinde -*Öcalan’ın ifadesiyle*- kölesel bir durumu barındırmaktadırlar. Tanrı’nın egemenliğini reddediş biçimi; Kürtlerin devletin egemenliğini reddetme biçimiyle özdeş tutulmaktadır. Öcalan’ın bahsettiği ‘üçüncü doğuş’un yansıması da ancak bu olabilir, Öcalan’a göre kendisi, Kürtlere yeniden doğma şansını vermiştir. Fakat bu şans verişi İslam’dan uzak sosyalist bir biçimlendirmedir. Aslında Öcalan, kendisini Tanrı/devlet karşısında varetmişti ama kendilerini varetme yolunda olan Kürtlere de bir formdan başka bir şey vermeyerek, Kürtlerin kendilerini yeniden varetme gücünü elinden almıştır, çünkü Kürtleri, kendilerini “özgür bir biçimde” şekillendirecektir. Bu şekillenmede Kürt kadınlarının sorgulamayı ihmal ettiği oldukça önemli bir gerçeklik gözden kaçmaktadır, o da, yine kadınlara verilen özgürleşme haklarını, veren kişinin yine bir “erkek” olduğudur.

Kürt kadınlarının kendilerinin gerçekleştirmedikleri ya da gerçekleştiremedikleri “özgürleşme modelini”, Kürt kadınlarına tanıyan kişi önce bir erkek sonra Öcalan’dır, fikir Öcalan’a aitti ve kendi varoluşunu Tanrı karşısında tamamlayan eril güç, şimdi de kadınların yeniden varoluşunu şekillendirmekte ve

özgürleşme bilinci bir eril akıl tarafından oluşturulmaktadır. Çünkü ataerkillik, kadınlık metaforundan, hem modernleşme amacı açısından hem de milli birlik ve düzenin istikrarının sağlanması açısından simgesel bir öge olarak faydalanır (Berktaş, 2009: 277), Öcalan'ın da yaptığı yeni ulus adına bundan farklı bir şey değildir. Öcalan'ın yapmak istediği “ulus” oluşturmaya halkın onayıyla meşruiyet kazandırmaktı, ulus olma Tanrı tarafından verilen bir seçenek değildi, çünkü bu akla uygun değildir, kadının bu ulusu oluşturan temel karakterlerden biri olması “ulus” olmanın akla da yatkın olmasını sağlayacaktır. Kaynağını halktan alan iktidarın meşru olması yetmiyordu, aynı zamanda akla da uygun olması gerekmektedir (Jeannierre, 1994: 19). Öcalan'ın zihninde, ulus, kadın ve akla yatkınlık olgusu aydınlanma dönemindeki geleneği yeniden canlandırmaktadır ve yani kadının toplumdaki yeri bir Kürt kadını tarafından değil bir Kürt erkeği tarafından belirlenmiştir yani bu belirleme “bio-medikal etik veya bioetik” (Kuçuradi, 2003: 7) olacaktır. Bu açıdan, Kürt milliyetçi hareketinin kadın algısı, kurallarını erkeklerin koyduğu ve kadının duygusal bir etki aracı ve simgesi olarak kullanıldığını görmenin zor olmadığı milliyetçi politik anlayışın (Açık, 2002; Wilford, 1998: 11) bir örneğinin temsili olarak algılanabilir. Kadının, toplum içinde yerinin yukarıda anlatıldığı şekilde simgeleştirilmesi Kürt kadınlarını özgürlük kavramı ile yeniden tanımlanmasını ve tanımlanan Kürt kadınının da modernleşmesini ifade etmektedir. Lakin Kürt kadınlarının siyasete, daha doğrusu Kürt siyasetine dahil olması, kadının bir anlamda Kürt kimliği içinde şekillenmesine ve Türk kadını modernleşmesine²⁰⁷ paralel bir modernleşme çabasına doğru sürüklenmektedir.

6.3.İktidar, Kadın/ Kimlik Mücadelesi ve BDP

Bourdieu siyaset olgusunu, ortak bir amaç için otorite ve boyun eğme ilişkisi içinde olan insan gruplarının bulunduğu durumla ve gerçekleştirdikleri hareketlerle ilişkilendirir. Dahl ise “siyasi sistemi belirgin bir ölçüde gücü, egemenliği ve otoriteyi ifade eden insan ilişkilerinin sürekli bir örgüsü” olarak tanımlar. Duverger ve Aron benzer bir yaklaşım içindedirler. Foucault'nun iktidarla ilgili bir başka tezi de yukarıda da vurgulandığı gibi iktidar ilişkilerinin “bilgi oluşturma, söylem üretmesi”dir. Bu bize özellikle “erkekler mi iktidarda, yoksa iktidar mı erkek” sorunsalını inceleyeceğimiz ileriki bölümde yol gösterici olacaktır. Kadın

araştırmaları bakış açısıyla iktidar kavramın yeniden çözümlenmesi iki ayrı incelemeyi içerir. Bunlardan birincisi kadın/erkek ilişkisinin başlı başına bir iktidar ilişkisi olarak kabul edilerek bu şekilde incelenmesidir. İkincisi ise toplumsal yaşamın çeşitli alanlarında var olan iktidar olgusunun kadınlar ve erkekler ile ilişkisini tanımlayan ve bu ilişkilerdeki farklılıkları ortaya koymaya çalışan incelemedir.

Bu iki inceleme arasındaki bağı ise iktidar ilişkilerinin “bilgi oluşturma, söylem üretme” özelliği sağlar. Çünkü kadın/erkek ilişkisinde daha fazla iktidar sahibi olan taraf, her konuda bilgi oluşturma ve söylem üretme sansına diğer tarafa oranla daha fazla sahip olacaktır (Güçbilmez, 2005: 9-10). Akal ise iktidarı en genel anlamıyla “bazı kişi ve kümelerin, başka kişi ve kümeler üzerindeki etkisi” (Akal, 1990: 39) olarak ele alır. Bu iktidar tanımı iki kişi arasındaki ilişkiye kadar indirgenebilecek bir tanımlama olup bir kişinin diğeri üzerindeki yaptırım gücünü, müdahale yeteneğini ifade eder. Bu durum, egemen olma, malik olma ve toplumsal ilişkileri buna göre düzenlemeyi öngörür (Çam, 1994: 82). Örneğin “Yedi yaşındaki küçük bir çocuk bile, güzel bir genç kıza bekçilik yapmak üzere yetiştirilir ve onu ne tür tehlikelerin beklediğini çok iyi bilir. İşte bu tehlike çocuğa, namuslu bir ailenin tümünü yerin dibine sokacak, hatta şerefli ataların bile mezarlarında dönmelerine yol açacak kadar korkunç bir utanç kaynağı olarak anlatılmıştır... çocuk, küçük genç kızın mahrem sermayesini korumakta kişisel olarak sorumludur” (Tillon, 2005: 129). Bu ifadelerden çıkan en basit sonuç, iktidarın bir eşitsizlik ilişkisi olduğu ve bu eşitsizlikle beraber zorun, zorlamanın, baskının ve müdahalenin paralel geliştiğidir (Demren, 2001; Hearn, 1987).

Eşitsizlikler birçok aşamada kendisini göstermiştir, örneğin yöneten-yönetilen farkının ortaya çıkması cinsiyetler arası iş bölümünde de gelişmelere sebep olmuştur. Erkekler bir anlamda savaşçı ve önderken kadınların geri planda kaldığı görülmüştür. “Toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümüne yönelik bu meydan okuma, 1970 ve 80’ler süresince, kadınlar iş gücüne katılımındaki değişimle yanıt bulmuştur; artık kadınların büyük çoğunluğu ‘çifte iş’ yapabilmektedir. Kısmen kadın hareketinin geçmişteki edinimlerine, kısmen de süre giden kadın emeği talebine bağlı olarak kadın örgütlenmesi meslek odaları, sendikalar ve siyasi örgütler içinde kurumsallaşmıştır” (Brenner, 2012: 98). Tüm bu gelişmeler bizi bugünkü anlamıyla

siyasi iktidar yapılanmasına kadar getirir. Modern anlamda “ulus-devlet”in oluşumu ise bu yeni farklılaşmış siyasi iktidar tipinin kurumsallaşması sonucunda mümkün olacaktır. Bu kurumsallaşmayı siyasi iktidarın sosyal sözleşme kavramıyla bütünleşmesi tamamlayacaktır. “Toplumun dünyevi bir çerçevede artık kendi kaderini belirlediğini söylemekten başka bir şey olmayan sosyal sözleşme, devlet düşüncesinin temel unsurlarından biridir. Devletin bağımsızlığını, bütünlüğünü ve sürekliliğini anlatan egemenlik kavramına sosyal sözleşme kavramının eklenmesiyle, benzersiz bir siyasi iktidar tipinin (ulus-devlet) tasarlanması sağlanacaktır” (Akal, 2003: 17).

PKK içinde kadına verilen önemin vurgusunu ise “Kürdistan toplumunda uğruna neredeyse her şeyin yaptırıldığı temel kavga ve geçim konusu olan, bu yüzden dostu düşmanı bir tarafa ittiğiniz, vatani ve özgürlüğü bir çırpıda çiğnemekten çekinmediğiniz veya kendinizi çok yüzsüz bir biçimde ele verdiğiniz, kadınlık ve erkeklik adı altında kendinizi iliklerinize kadar batırdığınız bu konuya çok sığ ve düz keyfimin istediği gibi yaklaşıyordum veya bütün yönleriyle çok irdeleyici ve sorgulayıcı ele almasaydım, herhalde bugünkü PKK gelişiminin sağlanacağını söylemek çok zor olurdu” (Öcalan, 2012a: 187) sözleriyle ifade eden Öcalan, kadının statüsünün değişmesine büyük önem vermiştir. Doğu toplumların kadının yerinin pek olmadığını²⁰⁸ dile getiren Öcalan, ancak İslam geldiği zaman kadınların belli orandan söz sahibi olduğunu belirtmiştir: “Feodal topluma doğru gelindiğinde bu ayrılıklar daha net görülür. Dinsel, siyasal, kültürel ve de her düzeyde kadının geldiği nokta burada daha ilginçtir. Bazı kaba görüntüler yine olsa da kadının egemenlik altına alınışının sonuçları daha belirgindir. İslamiyet tarihine bakıldığında bu oldukça net görülür. Kız çocuklarını diri diri gömecek kadar alçalan çöl kabilelerinin bu eylemine İslamiyet karşı çıkarak insanlığın gelişimi açısından ileri bir adım atmıştır. Hz. Muhammed’in devrimi kız çocuklarının diri diri gömülmesini lanetlemek, çok sayıda kadınla evlenebilme hakkını sınırlamak –ama cariyelerin sayısı belli değildir– olmuştur (Öcalan, 2012a: 20).

Öcalan’ın her ne kadar bu söylemine bakılsa da iktidarın erkek olduğu gerçeği değişmemektedir. “İktidar erkektir” savının temelinde yatan düşünce, erkeklerin doğaları gereği dinsel ve siyasal alanda hakim olmaya yani iktidar sahibi olmaya kadınlara oranla daha yatkın oldukları değil, bu alanlarda hakim olan erkeğin

iktidarı erkeksi bir alan olarak kurgulandırmış olmasıdır. İşte bu yüzden siyasi iktidarı belirleyen bir cinsellik değil, cinselliği belirleyen bir siyasi iktidar ilişkisi vardır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken bir nokta daha vardır: İktidarın erkek olduğu savı, her zaman erkeklerin kadınlar üzerinde istedikleri her türlü denetimi uygulayabildikleri ve toplumu kendi çıkarları doğrultusunda sınırsız bir biçimde şekillendirme özgürlüğüne sahip oldukları anlamına gelmez. İktidarın ilişkisel niteliğini tartıştığımız bölümde yer verdiğimiz Foucault'nun sözlerini hatırlayacak olursak, iktidar kavramı aslında, güç ilişkilerinin çeşitliliğini kapsar. Çeşitli stratejiler, oyunlar, var olan güç ilişkilerini sürekli olarak yeniden şekillendirir, bazen güçlendirir, bazen zayıflatır bazen de tersine çevirir. Zaten aksi takdirde kadının özgürleşme hareketinin de tarih içinde yer bulması olanaksız olurdu.

BDP'nin özellikle “eşbaşkanlık” sistemiyle erkek egemen düzene karşı en önemli stratejisi budur. Eş başkanlık sistemi, kadının siyaset ve iktidar arasında nasıl önem kazanabileceğinin sosyolojik bir ifade biçimidir. Bu sosyolojik ifade biçiminde temelde iki kutup söz konusudur, bunlar pozitif ya da negatif kutuplardır, yani Simone de Beauvoir'ın belirttiği gibi kadın ve erkeğin arasındaki ilişkinin tam anlamıyla çift kutuplu bir ilişki yoktur. Erkek hem “pozitif”i hem de “nötr”ü temsil eder. Oysa kadın sadece “negatif”i temsil etmektedir ve kadın çift taraflı bir ilişki düşünülmezsizin sınırlı kriterlere göre tanımlanır (Beavoir, 2000). Kadın iktidar anlamında herhangi bir şekilde pozitif ya da nötre yakınlık gösteremez, açıklanabildiği kutup negatiftir. BDP'nin eşbaşkanlık sistemi bu negatifi ortadan kaldırmaya yönelik bir tutumdur, çünkü kadın belli oranlarda artık tarafsız kalabilmektedir. Kürt geleneklerinde kadınların pozitif ya da nötre yaklaştığı pek görülmemiş olsa da BDP'nin bu politikası kadına bir açıdan pozitif rol yükleyebilmektedir. BDP Patnos eşbaşkan adaylarından Nurhan Karadağ'ın şu ifadeleri bu anlamda önemlidir: “Kadının özüne döneceği, kendi iradesini ortaya koyacağı bir mücadelenin içerisindeyiz²⁰⁹”. Kadının özüne dönmesi ifadesini sık sık kullanan BDP, bu anlamda Öcalan'ın da sözcülüğünü yapmaktadır, çünkü Öcalan: “Kadın hareketimiz gelişim halindedir, bundan umutlu olunabilir. Atılan adımları küçümsemiyoruz, fakat bunlar henüz başlangıç düzeyindedir ve birçok tabuyu yıkarak gelişiyor. Erkeğin çok ciddi bir eğitime ihtiyacı var. Fakat erkek bu konuda daha fazla tutucudur. Sanırım oralarda da erkeğin tutuculuğu özgür kadın hareketini sınırlandırıyor. Dar bir namus

ve bağıllık anlayışıyla birlikte, mutlaka egemenliği altında tutmak istiyor. Ama bu bir tehlikedir ve özgür kadın hareketimizin gerilemesine yol açar. Aslında erkeği hizaya, doğru bir yurtseverlik, savaş ve örgüt kişiliği haline getirmenin yolu, YAJK”nın²¹⁰ bu konuda kendisini tamamlaması ve yetkinleştirmesidir. Erkeğin başka türlü yola gelmesi sanırım biraz zordur. Bu konuda yeniden kadın devrimciliğini derinleştirmek önemli bir çare olabilir. Bu nedenle üzerinizde ısrarla duruyoruz” (Öcalan, 2013a: 104-105) cümlelerini ifade ederek, kadınların kendi özlerini bulmasını ümit etmiş ve çalışmaların buna göre yapılmasını istemiştir.

Kadının erkek egemen bir toplumda yer bulmasına yönelik bir çaba olan eşbaşkanlık sistemi işte bu öze dönüş açısından da önem arz etmektedir. Kadının, erkek karşısında iktidarda söz sahibi olması bu kavramın araçsal anlamda kullanımı ile amaçlanmaktadır. Böylece kadın ve erkek aynı şartlarda, iktidarı paylaşma adına siyaset yapma fırsatı bulacaktır ve bu da devletsiz uluslaşma stratejisini takip eden Kürt halkı adına ehemmiyetlidir. Van’ın Edremit Belediyesi Eşbaşkan Adayı Sevil Çetin’in şu ifadeleri bunu daha net açıklamaktadır: “Eşbaşkanlıkta eşit bir temsiliyet vardır bu da demokratik ulusun gereğidir”²¹¹. Bu eşit temsiliyet, uluslaşma sürecinde önemli bir rol oynayacaktır. Yuval-Davis ve Anthias’ın kadınlara yönelik şu tespitleri bu durumu haklı çıkarmaktadır. Devletleşme sürecinde kadınlar: “etnik topluluk mensuplarının biyolojik yeniden üreticileri/etnik-ulusal grupların sınırlarının yeniden üreticisi/topluluğun ideolojik yeniden üretiminde merkezde yer alarak ve kültürün aktarıcısı olarak/etnik farklılıkların temsilcisi olarak etnik kategorilerin dönüşümünde, yeniden üretiminde ve inşasında kullanılan ideolojik söylemlerde kullanılan bir odak ve sembol olarak/ulusal ekonomik, politik ve askeri mücadelelerde katılımcı olarak (Yuval-Davis 1989:7’den aktaran Alkan, 2012a: 53) ifade edilmektedirler. Böylece karşımıza kimlik ile alakalı bir tanımlama çıkmaktadır, “kimlik politiktir ve öyle olduğu için politik direnişe konu olabilecek ve nihai olarak da değiştirilebilecek bir şeydir” (Berktay, 2011: 12) Bu anlamda kadın, siyasi ve kimliksel anlamda hem varoluşun, hem devam edişin hem de dönüşümün merkezi olarak tanımlanmıştır.

Kürt hareketindeki kadın ve iktidar ilişkisine bakıldığı zaman, iktidarın kadına bir kimlik kazandırdığı ama bu kimliği devlet taahhüt etmeden verdiği ortaya çıkmaktadır. Feodal düzendeki genel yargıları kırdıktan sonra modern dönemin

ihtiyacı olan aktif Kürt kadını yaratma çabasında olan BDP de bu fırsatı iyi değerlendirmiştir. Sonuçta zaman içinde toplumsal gelişmeler ve entelektüel hareketlerle, kadın yıllardır kapalı kalmış olduğu özel alanın dışına çıkıp, iktidara yaklaştığında tamamen eril, temelleri siyaset felsefesinin başlangıcına dayanan kuramlarla beslenen, kemikleşmiş bir iktidar kavramıyla karşılaşmıştır. İşte bu durum kadınları büyük bir çıkmaza sürüklemiştir; ya iktidardan uzak duracak, ya da oyunu kurallarına göre oynayacaklardır. Elinde artık iktidara yaklaşma fırsatı olan bir kısım kadın oyunu kurallarına göre oynamayı başarırken, bir kısım bu yolda kendine yabancılaşmıştır. Çünkü sistem Kürt kadını yabancılaştırmayı becerebilmiştir (Gökalp, 2010: 563). Bir diğer kısım ise iktidarı toptan eleştirerek, ona uzak durmayı tercih etmiştir. Fakat bugün var olan iktidar yapıları sorgulanmaktadır. Bu sorgulama Kürt bilincinin de yeniden yapılanmasını sağlayacaktır. Bu anlamda BDP'nin izlediği kadın politikası ve eylemlerine aktif olarak katıldığı kadın dernekleri, bu kimlik ve iktidar kazanımına devam edecektir.

6.4.Siyasal Katılım, Radikal Demokrasi ve BDP Kadını

Kadın siyaseti en çok temsil ve demokrasi terimleri etrafında yoğunlaşmıştır²¹². Butler'a göre temsil "bir yandan kadınlara siyasi özneler olarak görünürlük ve meşruiyet sağlamayı hedefleyen siyasi süreç içindeki anahtar terim görevini görür; öte yandan kadınlar kategorisine dair bazı varsayılan hakikatleri ya açığa çıkardığı ya da çarpıttığı söylenen bir dilin normatif işlevidir" (Butler, 2008: 44). Butler, böylesine bir temsilin sadece kavram olarak ifade edilebileceği üzerinde durmuştur. Fakat temsil kavramının sahip olduğu içeriğe kavuşması için de bir yöntem öne sürmüştür; özne olma. Butler'a göre "temsile kavuşabilmek için öncelikle özne olmanın gerekleri yerine getirilmeli"dir (Butler, 2008: 45). Kürt kadınları için özne olmanın ise kadın hareketinin etnik temele dönüşüp, PKK ile başlatılması olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü özne olmak, iktidar karşısında bir şeyler üretmekle eşdeğerdir, bu anlamda Kürt kadını PKK ile iktidara karşı "direniş" üretmiştir. Çaha, Kürt kadın gruplarının özellikle 1980'lerden sonra, hareketlerinin etnik temelli hareketlere dönüştüğünü ve 1990'lı yıllardan sonra da bu grupların dernek, vakıf ve dergilerle²¹³ seslerini duyurduklarını belirtmiştir (Çaha: 2011: 435; Ensari, 2012: 4).

1980’li yıllar, PKK’nın kuruluş yılları olarak bilinmektedir. Çünkü PKK, 25 Kasım 1978 gecesi, Diyarbakır’ın Lice ilçesine bağlı Fis köyünde toplanan yirmi beş kişinin bir projesi olarak kurulmuştur (Palabıyık, 2012a: 168). Çağlayan ve Ensari’ye göre ise kadınlar için... esas olarak 12 Eylül sonrasında kardeş, ağabey gibi yakınların tutuklanması ve devletin militarist ve milliyetçi yaklaşımı Kürt kadınların politik etkinliklerde bulunmasının kapısını aralamıştır” (Çağlayan, 2007: 173; Ensari, 2012: 49). PKK’nın hayata geçtiği yıllar ve kadınların Kürt feminizmini etnik kökenli devam ettirmeye çalışması birbirini izlemektedir. Çünkü feminizm aynı zamanda cinsiyet ilişkilerinin toplumsal dönüşümünü ifade etmektedir (Butler, 2004: aktaran, Özkazanç, 2013: 120). Bu da demek oluyor ki, PKK, Kürt kadın hareketinin etnik bir role bürünmesine önemli bir zemin hazırlamıştır.

Ünlü feminist Butler’in dile getirdiği ve Aysel Tuğluk’un dillendirdiği radikal demokrasi anlayışına bu etnik role bürünmek açısından değinmek de faydalı olacaktır. Çünkü “radikal demokrasi modelinin temel hedefi, farklılıkların karşılıklı olarak birbirlerini tanıyacakları, kendilerini siyasal alanda özgürce ifade edebilecekleri, farklılıklarını koruyarak uzlaşabilecekleri demokratik bir sistem oluşturulabilmektir. Bu demokratik sistem bir anlamda modernliğin dışladığı birçok öğeyi karşı taraf haline getirebiliyor. Çünkü modernliğin bu dışlanmalarına karşı verilen mücadele çoğu zaman bu kavramların yeniden ele geçirilmesiyle hem modernliğe dahil olmak hem de modernliğin parametrelerini dönüştürmek üzere yeniden ele geçirilmesiyle sonuçlanmıştır” (Baytok, 2010: 4-6). Böylelikle farklılıklar, siyasete dahil olma fırsatını elde etmiştir ve yeni toplumsal hareketlerin yatay yapılanma anlamında başlangıç noktası oluşturmuştur (Sanlı, 2011: 64; Brenner, 2012). BDP’nin radikal demokrasi istemesinin de temelinde bu vardır. Radikal demokrasiyle birlikte, belki de PKK’nın önemli üyelerinin siyasete dahil edilmesi amaçlanmaktadır. Çünkü radikal demokrasi Mouffe’a göre demokratik siyaset tarzını yaşıyan politik açmazların deneyimleri çerçevesinde yeniden düşünürken birey özgürlüğü ve çoğulculuk göz ardı edilmemelidir.

Türkiye’de bu anlamda çözüm bulunamayan tek konu PKK’nın ne olacağıdır. PKK, nasıl siyasete dahil edilecektir? En belirgin şekilde PKK’nın siyasi arenaya çıkması ancak bu şekilde mümkün olur. Radikal demokrasi talebi, bu anlamda karşılığını bulmaktadır. Sorun sadece Marksist argümanlarla konuşmak değil aksine

en uç noktalarda dahi siyasetin nasıl yapılacağına yöneliktir. Radikal demokrasinin, BDP'deki karşılığı bir anlamda onun yansıması olan Demokratik Özerklik'tir. Demokratik özerklikte kadın "kendisini topluma dayalı geliştirir, gücünü kendisinden ve tabandan alır. Demokratik siyaset anlayışı özgür kadın ve demokratik toplum modelini esas aldığından kadın ihtiyaçları ve sorunları dahilinde ortak tartışma, ortak karar alma ve ortak uygulama örgütlenmelerini geliştirmeyi esas alır. Kadını demokratik siyasete katma amaçlı, sürekli eğitim çalışmaları yürütür bu temelde siyaset akademileri oluşturur. Yerel yönetimler bünyesinde, başta belediyelerde, kadının kendisi güç örgütlenmesini sağlar. Demokratik Özgür Kadın Belediyeciliğinin geliştirilmesi ve her alanda kadının güçlü katılımını esas alır. Kadın sisteminde bütün yönetim kademeleri ve örgütsel organlarda gerekli görüldüğü takdirde temsilcileri geri çağırma ilkesini esas alır" (Özdemir, 2012: 90-91). Demokratik Özerklikte kadınlar erkeklerin, dayatmaları karşısında özkimliğini korumak amacıyla özerk bir biçimde kurumsallaşmasını sağlar (Kılavuz,2014: 121). Ama asıl önemli olan özerkliğin nasıl bir demokrasi anlayışına dayandırılacağıdır.

BDP'nin yürütücü merkezi gibi görülen Demokratik Toplum Kongresi'nde - *yine bir kadın tarafından*- Aysel Tuğluk tarafından dile getirilişi işte bu yaklaşımla ele alınabilir. Tuğluk konuşmasında şunları dile getirmiştir: "Kürt sorunu bir demokrasi sorunudur. Bizim çözüm projemiz radikal demokrasi modeli olarak Demokratik Özerklik'tir. Toplumun radikal demokratizasyonuna yönelik bir çözüm modeli olan Demokratik Özerklik, devrimci bir model olarak toplumsal gerçekliğin tüm görüngülerinde radikal demokrasiyi ön görüyor. Sistematik çözüm önerisi olarak toplumsalın her cüzünü demokratik yeniden inşa sürecine dahil etme hedefini önüne koyuyor. Demokratik özerkliğin ana ilkesi, radikal demokrasiyi, tüm kurum ve ruhuyla toplumsal devrimci dönüşüm programının kurucu ruhu olarak belirlemektir. Bu yönüyle demokratik özerklik modeli aynı zamanda, demokrasiyi salt siyasal alana sıkıştıran liberal yaklaşımın biçimsel demokrasisinin karşısında yer alarak gerçek demokrasiyi benimsiyor" (Tuğluk, 2012: 16-17). Tuğluk'un bu fikirleri biraz Butler'cı biraz da Mouffe'cu söylemlerin birebir aynısıdır. Çünkü yukarda belirttiğimiz gibi Butler radikal demokrasiyi bir çözüm önerisi olarak sunmaktadır ve Tuğluk, bundan başka bir yaklaşım belirlememektedir. Mouffe'cu söylemde ise liberal siyaset, kimliklerin kurulmasında temel olan çatışma yokmuş ve uzlaşma

mümkünmüş gibi yanlış bir varsayıma dayanır (Baytok, 2010: 6) ve bu yüzden yanlıştır. Bu anlamda radikal demokrasinin Kürtler adına yeni bir şey vaat ettiği ya da Kürt kadınlarının siyasete dahil olması yönünde bir adım attırdığı söylenemez ama Kürt kadınlarının siyasete girmesi için oluşturulmak istenen meşru alan böylelikle açılabilir.

Radikal demokrasinin öncülüğünde giden Demokratik Özerklik söylemi, böylece komünal bir yaşam pratiğinin hesaba katılmasını da içermektedir. Bunların başında ise Medine Vesikası²¹⁴ gelmektedir. Medine vesikasının yerellik boyutu, BDP'nin demokratik özerklik söyleminin yerellik boyutuyla siyasal ve temsiliyet anlamında örtüşmektedir. Vesikanın “Bu kitap (yazı), Peygamber Muhammed tarafından Kureyşli ve Yesribli Mü'minler ve Müslümanlar ve bunlara tabi olanlarla yine onlara sonradan iltihak etmiş olanlar ve onlarla beraber cihad edenler için (olmak üzere tanzim edilmiştir.)” maddesi, bir anlamda yerel/komünal bütünlüğü sağlamak adına ifade edilmiştir. Demokratik Özerklikteki yereli birleştirme çabası da bu anlamda ele alınmaktadır. İhsan Eliaçık ile yapılan röportaj bu söylemi desteklemektedir: “**Soru:** Yani Medine Sözleşmesi referans alınarak farklı kültürlerin, inançların bir arada yaşaması sağlanabilir... **Cevap:** Evet. Fakat Medine Sözleşmesi'nde daha çok farklı inançlar vardı. Biz ona farklı kimlikleri, mezhepleri de ekliyoruz, ne kadar farklılık varsa hepsini ekliyoruz. Diyoruz ki, peygamberimizin Medine'de yaptığı gibi hak-hukuk temelinde, eşitlik temelinde buluşalım. Evrensel değerlerde buluşup barış içerisinde bir arada yaşamının formülünü geliştirelim. Araya sınır koymadan, sınıf yaratmadan, birbirimizi sömürmeden, birbirine saldırmadan ve savaş çıkartmadan barış içerisinde yaşayalım. İşte bunun formülüdür Medine Sözleşmesi”²¹⁵. Tuğluk'un sözünü ettiği bu sözleşme ve buna benzer bazı antlaşmalar²¹⁶ yerel anlamda farklılıklar ile birlikte yapılmasını ortaya koymaktadır. Radikal demokrasinin “İçinde birçok farklılığı barındıran toplulukları bir arada yaşatmanın yolu nedir” (Özdemir, 2013: 74) sorusuna verdiği cevap, bu anlamda postmodern siyasetin de bir yansıması anlamına gelecektir. Kürtlerin, farklılıkların en uç noktalarını taşıdıkları hesaba katılırsa, Eşbaşkanlık sistemi ile birlikte radikal demokrasinin siyaset arenasında önemli bir yaklaşım olduğu kabul edilecektir.

Kadınların siyasal anlamda katılım oranlarına bakıldığı zaman Türkiye'nin dünya genelinde doksan altıncı sırada yer aldığı görülebilir²¹⁷. G20 ülkelerinden biri

olan Türkiye'nin kadın parlamenter oranı, birçok anlamda Türkiye'den geri olan ülkelere göre daha alt sıralardadır. Fakat parlamenter kadın sayılarına bakıldığında takdirde, bazı ülkelerin parlamenter sayılarındaki azlık dikkatimizi çekmektedir. Örneğin ilk sırada yer alan Ruanda parlamenter sayısı seksen'dir. Türkiye'de ise yedi katına yakın bir parlamenter sayısı mevcuttur. Bu açıdan değerlendirmelerin parlamenter oranına göre değil sayısına göre yapılması daha iyi bir analiz olacaktır. Toprak genişliği, etnik ve kimliksel farklılıklar, inanç farklılıkları da milletvekili seçimlerinde önemli rol oynadığı için Türkiye'deki milletvekili sayısının bu toplumsal değerlere de göre ele alınması gerekmektedir. Kadınların güvenlerinin ve politik deneyimlerinin kısıtlılıklarının yanı sıra, toplumsal normların erkekler tarafından erkekler lehine belirlenmesi de partilerin kadınları aday göstermemesi ile sonuçlanabilmektedir, çünkü bu bir risktir. Risk kelimesinin önemli bir kullanım alanına kavuşması geleneksel toplumdan modern topluma geçiş sürecinde kazanmıştır. Geleneksel veya feodal toplumda bireyin eylemlerini belirlemede daha çok inanç ve kader düşüncesi ön plandaydı, fakat yakın zamanlarda bu durum bir meydan okuma halini almıştır (Soydemir, 2011: 170). BDP'nin, kadın tercihlerinde belirlediği yüzde kırklık kota anlayışı²¹⁸ ve Eşbaşkanlık sistemi de, yukarıda ifade edilen modern döneme geçişi temsil etmektedir.

Modern Kürt kadını temsil edilen değil temsil eden konumuna yükselmişken, kadının kimlik değişimi de böylelikle sağlanmaktadır. Özellikle seçimlerin kadın kimliklerini belli etmedeki yeri önemlidir ve BDP'nin kadın adaylarının söylemleri de bunu destekleyici niteliktedir. BDP Muş eş Başkanı Halide Budak, 30 Mart seçimlerine az bir süre kala şu ifadeleri kullanmıştır: "Uzman arkadaşlarımızla ihtiyaçlara göre proje üreteceğiz. Bu amaçla yerelimizin de özgünlüklerini göz önünde bulundurarak hem kadın ihtiyaçlarını giderme hem de bir bütün olarak kentin ihtiyaçlarını giderme noktasında neler yapabileceğimizi planlayacağız. Ayakları yere basan projelerimizi bir yandan planlarken öbür taraftan da sistemimizi başta kadınlar olmak üzere bütün olarak Muş halkına anlatacağız. 'Kadına özgü bütçe oluşturacağız' Muş halkından olumlu tepkiler aldıklarını belirten Budak, halktan sadece oy istemediklerini, bunun yanı sıra halkın beklentilerini de dikkate aldıklarını ifade etti. Belediye seçimlerini kazandıkları takdirde kadına özgü bir bütçe oluşturacaklarını dile getiren Budak, bu bütçeyle, kadın birimleri, kadın dayanışma

merkezleri, kadın sađlık merkezleri kuracaklarını söyledi. Eđitim evlerini aarak hem yoksul insanlara yardım edeceđiz hem de çocuklarımıza anadillerini iyi konuřabilmeleri iain kurslar vereceđiz”²¹⁹ demiřtir. Benim de gürřtűđűm Hatice Budak, “Kűrt kimliđi ve Kűrt kadını kimliđinin özdeřleřtiđini ve řu an en iyi temsiliyetin böyle olabileceđini, kırsal kesimlerdeki kadınların da ancak bu řekilde dűnűřebileceđini” ifade etmiřtir²²⁰.

Kadınların sosyal anlamda desteklenmesi ve Kűrt toplumunun kadın kimliđini ispat abası, özerk yapılarında yine kadın eřbařkan tarafından dillendirilmesine sebep olmaktadır. Kayapınar BDP eřbařkan adayı Fatma Arřimet’in: “İnsanliđın 5 bin yıllık devletli sistemin insanlara yařattıđı acıları da ortadan kaldırmanın yolunun bu olduđu inancındayız. Ortadođu halkları da heyecanlıdır. Gűnden gűne bu bilinç yükselerek artıyor. Ben inanıyorum ki demokratik özerklik diđer halklar arasında da yařam bulacak. Ortadođu halkları bu paradigmaya sahip çıkacak ve halkların konfederal yařamı nasıl özerklik Rojava’da yeřeriyorsa diđer Ortadođu halklarının cođrafyalarında bunu oluřturacađına inanıyoruz. Kapitalist modernitenin aarkına karřı direnç alanları yaratarak Ortadođu’yu gűller bahçesine dűnűřtűreceđimize inanıyoruz Mezopotamya’nın kadim cođrafyasında halklarının ödediđi bedeller kayda deđerdir. Ama zihinsel devrimin kadın devrimine yansımaları her gűn alanlarda gűrűlűyor. Kűrt kadınları bűtűn kadınlara ufuk aıyor. 30 Mart seaimleri bir irade beyanı olacak. Sayın Öcalan’ın geliřtirdiđi demokratik çűzűm sűrecine referandumla evet demek olacak. Halkımızın gűçlű bir sahiplenmeyle bu paradigmasına sahip çıkacađını dűřűnűyorum. Bizler özellikle eř bařkanlık sistemiyle kadın kurtuluř ideolojisinin çok önemli bir mevzusu olacak eř bařkanlık sistemiyle ortaklařmayı erkeđi de dűnűřtűrmeyi esas alan yeni bir deneyimi ortaya çıkartacađımızı dűřűnűyorum. Sistemin bűtűn engellemelerine, siyasal soykırım operasyonlarına rađmen bu műcadele sűreçlerinde direndik direneceđiz”²²¹ sűzleri, BDP’nin oluřturmak istediđi Kűrt kadın kimliđini gözle gűrűlűr biçimde iřaret etmektedir.

Özerkliđin bir kadın diliyle ifade biçimine Gűlten Kışanak da BDP adına katılmaktadır: “ Özyűnetim oluřturma iddiası uzunca bir zamandır Kűrtlerin gűndemi. Çünkü Kűrtler önce bir varlık, kimlik műcadelesi sűrdűrdűler ve bu műcadeleyi kazandılar. Yani řu anda hem Ortadođu’da hem de özel olarak

Türkiye’de artık siyasal olarak kimse Kürtleri inkâr edemez, kimliğini yok sayamaz. Bu henüz hukuksal bir forma kavuşmamıştır. Şimdi o zaman Kürtler bir halk olarak varsa kendini yönetme hakkı da vardır. Bu nedenle artık özyönetim, statü, demokratik özerklik diye tanımladığımız şey, aslında bir halkın kendisini yönetme hakkı. Kürt halkı açısından baktığımızda bunun koşullarının oluştuğunu ve uygulanabilir olduğunu görüyoruz. Demokratik özerkliği biz inşa edebiliriz, devlet buna hukuksal olarak bir yanıt vermese de öz gücümüze dayanarak bunu inşa edebiliriz diye bir iddiayla ortaya çıktık. Bu nedenle biz artık geline aşamada Kürtlerin özyönetimlerini inşa etme konusunda olgunlaştığını düşünüyoruz. Bunu tamamlayan öğelerden bir tanesi de Kürtlerdeki ulusal birlik yaklaşımıdır”²²². BDP’deki otuz beş milletvekilinin on birinin kadın olması da bahsettiğimiz modern dönemin ihtiyacı olan değişimin ve inşa sürecine kadınların söylemlerinin de dahil olduğunun somut bir göstergesidir²²³. Modern bir göstergenin sembolü olan kadın, modernizm tarafından dönüştürülmektedir. Çünkü modernizm sürekli anlamda tüketir ve tüketileceği nesneler bittiği zaman yenisini üretir, kendi çarklarına kurban eder. Lyotard meşrulaştırıcı bir güç olarak meta-anlatıların tükenişiyle modernitenin bittiğini düşünmektedir (Lyotard, 1997: 9; Küçük, 1994: 200; Kellner, 1994: 228; Fraser-Nicholson, 1994: 278). Oysa Habermas için modernite hâlâ bitmemiş, tamamlanmamış bir projedir ve aydınlanmanın tarihi kesintileriyle birlikte sürmektedir. Modern çağı oluşturan her şey araştırma, yaratı ve eylemin metodu olarak tasarlanan eleştirinin marifetidir. Modern çağın temel fikirleri ve kavramları, ilerleme, evrim, devrim, özgürlük, demokrasi eleştiriden kaynaklanmıştır (Paz, 1994: 89).

BDP’nin, geleneksel değerleri muhafaza ile birlikte kadın ile alakalı geleneksel değerleri sorgulaması, bir anlamda modern Kürt kadınına da olan ihtiyacı ortaya çıkarmıştır. Modern Kürt kadını bir anlamda geleneksel değerleri sorgulayan ve bekli de geleneksel değerleri kabul etmeyen bir portre olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern olmak, tarihsel gelenek karşısında, dışsal otoriteler karşısında bir özerklik talep etmek demektir. Bu özerk talep bir yandan erkeğe karşı bir bağımsızlık bildirgesi anlamını taşımaktayken bir yandan da insanın toplumsal olarak kendi kendisini yönlendirme ve temelde özerk olma arzusunu ifade eder (Küçük, 1994: 206). Bir inşa sürecine dayanan bu özerk olma arzusu yine BDP Van Eşbaşkan

adayı Hatice Çoban tarafından şöyle dile getirilmiştir: “Kürt’ün Kürt’ten başka dostu yoktur. Kürtlerin sadece birlikte iş yapma sorunu var. Bunun için önemli bir mesafe kaydettik, ama yeterli değil. Mesela burası başka birileri tarafından yönetiliyorsa bu bir sorundur. Neden kendi kendimizi yönetmiyoruz? Eziyet gördük, işkencelerden geçtik, 17 bin faili meçhul cinayet yaşadık, kendi kanımızdan olanlar öldürüldü, köylerimiz yakıldı. Tüm bunları Kürt halkı olarak bizler yaşadık. Tüm bunları kimliğimizi özgürce ifade edebilmek için değil miydi? Peki, bu baskıyı oluşturan, bu zulmü yapan ve yok sayanlar kimdi? Bunlar tam da iktidarı teslim ettiklerimizdi. Artık o devir bitti. Kentlerimizi de kendimizi de biz yöneteceğiz”²²⁴. Çoban’ın dile getirdiği “Kürt’ün Kürt’ten başka dostu yoktur” ifadesi bize geçmiş dönemlerdeki Atsız’ın sözü olan Türkçü söylemi hatırlatmaktadır: Türk’ün Türk’ten başka dostu yoktur. Çoban’ın verdiği Kürtlük mücadelesi bu açıdan kadın siyasetinin BDP söylemindeki inşa sürecinin benzer yansımasıdır.

6.5.Kadının Siyasal Temsili ve BDP’nin Kimlik Mücadelesi

Siyasal katılma, siyasete olan basit ilgi ve meraktan başlayıp siyasal eyleme kadar giden tutum ve etkinlik alanını kapsamaktadır (Tokgöz, 2008: 177’den aktaran; Çağlar, 2011: 58). Kürt kadınlarının siyasete katılması da böylesine bir yöntem izlemektedir. Tutum meselesinden başlayacak olursak, BDP’nin kadın tutumunun gerisinde Öcalan’ın özgürleştirme isteğinin olduğunu söylemek mecburiyetindeyiz. Nitekim Kışanak: “Kürt Halk Önderi Sayın Abdullah Öcalan’ın mesajı okundu. ‘Kadını özgür olmayan hiç bir toplum özgür olmaz’ dedi. Bunu bir kez daha bizlere hatırlattı. Tarihi bir sorumluluğun altındayız, kadınlarla doğru yolda yoldaş olun. Bunu yaparsanız tüm dünya kazanacaktır. Ve bizlere 8 Mart’ı bıraktılar. 8 Mart direniş mücadelesidir. Bu mirasa sahip çıkacağız. Sakine, Leyla Fidan, Beritan, Zılan ve Berivan şahsında emek ve bedel ödeyen tüm kadın arkadaşları selamlıyorum. Sizin mücadeleniz, direniş emin ellerdedir. İşte Kürt kadınları direnişinizi alanlarda sergiliyor. Kürt Halk Önderi Sayın Öcalan toplam bilinç ve büyük bir mücadele yürüttü. Bizler de bu mücadeleyi hayata geçirme sorumluluğu ile karşı karşıyayız. Mücadelemizi büyütmemiz gereken bir süreçteyiz. Sayın Öcalan ‘bir şey yaparsanız aşkla yapın. Ne yaparsanız yapın tutku ile yapın’ diyor. Biz kadınlar özgürlük mücadelesinde önemli bir misyon sahibiyiz. Kadınlar olarak diyoruz ki;

kadın yaptığı işi yarım bırakmaz, tam yapar, ölümüne direnerek yaparak, hayatını, kadınların ve halkının özgürlüğüne adan kadınlar”²²⁵ diyerek kadınların, özellikle de Kürt kadınlarının tutumlarının ne olması gerektiğine öncülük etmektedir.

Kışanak’ın ifadeleri, sadece bir tutumun değil aynı zamanda Öcalan’ın da tutumunun bir sonucudur, çünkü Kışanak’ın söyleminde geçen “Öcalan ‘bir şey yaparsanız aşkla yapın. Ne yaparsanız yapın tutku ile yapın’ ifadesi, Kürt kadınları ile alakalı olan tutumun ve duruşun Öcalan kaynaklı ama BDP temsiliyetinde devam ettiği görülmektedir. Öcalan’ın, kadın konusundaki etkisi ve buna verilen desteğe bir örnekte KJB’nin²²⁶ dile getirdiği söylemdir: “Önderliğimizin 15 yılı aşkın bir süredir, insanüstü bir irade gücü sergileyerek, dünyada eşi benzeri olmayan İmralı işkence sistemine karşı direnmektedir. İmralı sistemi, Kapitalist Modernite’nin insanlık karşıtı anlayış ve yaklaşımlarının yoğunlaştırılarak uygulanmasının adıdır. İmralı sistemi, uzun vadeli ve sistematik işkence sistemidir. Önderliğimiz 15 yıldan fazladır gün be gün, an be an olağanüstü bir direniş sergilemektedir. Önderliğimiz bu direnişi ve kararlı mücadelesi ile uluslararası komployu boşa çıkarıp, komplocuların kirli hesaplarını bozmuştur. Ancak komplocu güçler bu kirli emellerinden vazgeçmiş değil, komplo devam etmektedir. Bunun en somut ifadesi de, Önderliğimizin İmralı sistemi kapsamında en ağır, insanlık ve hukuk dışı uygulamalara maruz bırakılarak hala esaret altında tutulmasıdır. Önderliğimizin esaret koşulları doğrudan Kürdistan ve Ortadoğu’da, hatta dünyada yaşanan gelişmelerle bağlantılıdır. Halkların özgürlük mücadelelerinin ideolojik öncüsü ve ilham kaynağı olan Önderliğimiz, halkımız ve hareketimize karşı rehin tutulmaktadır. Önder APO’nun İmralı sisteminde rehin tutulması ile Kürt sorununun demokratik barışçıl temelde çözüme kavuşturulmasının önü alınmakta, dolayısıyla çözümsüzlükte ısrar edilmektedir. Kürt kadınları olarak, ‘Özgürlüğü Özgürlüğümüzdür’ dediğimiz Önderliğimize karşı uygulanan esarete son vermek için yürüttüğümüz mücadeleyi hamle düzeyine yükselterek sonuç alacağız. Bu inanç, iddia ve kararlılık ile bütün alanları eylem, mücadele ve direniş alanına dönüştürerek İmralı sistemini çökerteceğiz. Bu temelde bütün Kürt kadınlarını ‘Kadınlar Önderliği ve Özgürlüğü İçin Eylemde’ hamlesine aktif katılmaya, hamlenin bir parçası olmaya ve sonuç alana kadar mücadeleyi kesintisiz bir şekilde yükseltmeye çağırıyoruz. Yine Kürt halkının dostlarını, aydınları, devrimci-demokratik kamuoyunu, tüm kadınların

ve halkların hamleye destek vermelerini, özgürlük mücadelesini tırmandırmaya çağırıyoruz”²²⁷, lideri özgürse bir halk özgürdür. Tutsak ise o halk da tutsaktır. Kürt halkının özgürlüğü, Abdullah Öcalan’ın özgürlüğüne bağlıdır²²⁸. Kürt kadınlarının özgürlüğü ile Öcalan’ın özgürlüğü eş tutulmaktadır. BDP’nin, Kürt kadınlarına sunduğu siyasete dahil olma fırsatı ise diğer etkenleri saf dışı bırakıp, ilgiyi siyasete çekmektedir.

Kürt halkı adına kazanılmak istenen özgürlüğü, Öcalan’ın özgür olmasıyla eşdeğer tutan BDP’nin en yetkili ismi olan eşbaşkan Demirtaş ise, benzer söylemiyle, demokratik harekete dayalı özgürlük ve eşitlik misyonunu yine Öcalan’a bağlamaktadır: “Sayın Öcalan’a yönelik tecrit bu imha konseptinin en önemli ayağıdır. Askeri, siyasi, ekonomik alanın en önemlisidir kendileri açısından. Sayın Öcalan’ın izole edilmesi, müzakere masasının devrilmesi ve kendisinin süreç dışı bırakılması bilinçli bir politikanın sonucudur. Ama Kürt halkı ve partimiz bu konuda çok duyarlıdır. Biz artık Sayın Öcalan’ın tecridinin kalkmasından söz etmiyoruz. Biz artık Sayın Öcalan’ın özgürlüğünden ve sorunun çözümüne katkı sunmasından söz ediyoruz. Bu nedenle bizler açısından önümüzdeki dönemin en önemli gündemi Sayın Öcalan’ın özgürlüğüdür. Öcalan’a özgürlük demek barış, çözüm ve kardeşlik demektir. Bu kadar netken herkes Öcalan’ın özgürlüğünü sahiplenme konusunda daha cesur olmalıdır”²²⁹. Abdullah Öcalan’ın özgürlüğünü Kürt halkının özgürlüğü ile eş tutan BDP Kadın Meclisi, bu anlamda eril bir gücü, kadın özgürlüğünün başlangıç noktası kabul etmiştir. Öyle görünüyor ki bu durum, azınlığın çoğunluğa yansımaları olarak kabul edilecektir, çünkü BDP’nin temsil ettiği Kürt kadınları, bütün Kürt kadınlarını temsil etmemektedir.

BDP iktidarındaki eş başkanlık sistemi her ne kadar kadına erkek karşısında eşit bir konum verse de, kadın özgürlüğünün Öcalan’ın iradesine bağlanmasından vazgeçilmemesi, ister istemez eril zihniyetin yansımalarından başka bir gerçekliğe sahip olmayacaktır. Görüşülen bazı BDP’li bayanların, BDP içinde yer alma gerekçeleri ise oldukça şaşırtıcıdır. Bazı kadınların verdiği cevaplar belirli düzeyde bir anlam içerirken bazılarının cevapları pek de mantıklı gelmemektedir. Örneğin bir kadının “demokratik bir temsilin ancak bu şekilde olacağına inanıyorum” söylemine karşılık, başka bir kadının “sadece oy vermek için bu katılımda bulunuyorum” cevabı

pek de meşru bir temele oturmamaktadır. Çünkü oy vermek sadece oy vermektir, bunun siyasal katılımı olan ilişkisi partiye olan desteğe sade bir katılımı açıklanabilir. O zaman bu kadınların siyasal temsiliyetine bakarken ikinci bir açılımı yapmak zorunda kalacağız, o da aktif siyasi katılım olacaktır. Özetle katılımcıların, siyasal katılımı oy vermek, aktif siyasal katılımı ise içerisinde bulunduğu parti için çaba göstermek olarak değerlendirdikleri görülmektedir. BDP kadın kollarının aktif çabayı özellikle kimlik politikası üzerinde yürütmesi de, Kürt kadınlarını BDP'ye çeken önemli diğer faktördür. Kadın kollarının yaptığı açıklamasındaki şu söylem bir örnek olabilir: “Bu (kimlik) inkâr politikası Türkiye’de 1920’lerden bugüne sadece yasalarla değil her türlü zor aygıtı kullanılarak hayata geçirilmiştir. Soykırım; siyasal, sosyal, ekonomik, kültürel ve fiziksel olarak uygulanmış gelmiştir. Ve bu soykırım uygulamasında Kürtler de her bir kırım aracına karşı kendi araçlarını geliştirerek önce varlık ve devamında özgürlük mücadelesi vermektedir²³⁰”. BDP’nin öncüsü olduğu bu sorgulama politikası, Kürt kadınlarına önemli bir mesafe de kazandırmıştır.

Siyasal katılım sergileyen kadınlar, aktif olarak siyasi partilerde parti içi görevlerde bulunmak, seçimlerde aday olmak ve kampanyalara katılarak gösteri ve mitinglerde yer almak gibi yöntemlere başvurumaktadırlar (Baykal, 1970: 33). BDP’nin Kadın Meclisi’nin bildirgesinde de yine değinilen konular buna yöneliktir: “Demokratik cinsiyet özgürlükçü yaşamın ancak ekolojik paradigma ile mümkün olacağı; bunun da kadının en temel yaşam sorunu olduğu ortadadır. Kadının köleleşme süreci doğadan koparıldığı süreçtir. Doğadan koparılan kadının üretimden de koparıldığı ve erkeğe muhtaç edildiği; benzer şekilde toplumun doğadan koparılacak üretimden uzaklaştırıldığı ve devlete muhtaç edildiği gerçeği; kadının ve insanın doğaya dönüşünün kölelikten; muhtaçlıktan koparak özgürleşeceği gerçeğidir. Konferansımızda yürütülen tüm tartışmalar bu perspektifle bağ kurularak yapılmıştır²³¹”. Kadının devlete bağlılığının önünü kesme adına BDP kadın meclisinin yaptığı bu açıklama, kadının parti içi göreve geldiği zaman, örgütlenme imkânını bulmasından kaynaklanmaktadır. O halde kadının kendi doğası denilen gerçekliğin adı özgürlük olmaktadır ve BDP bu özgürlüğü, örgütlenme ile birlikte elde ettiklerini ileri sürmektedir. Esasen Kürt kadınlarını, yaşadıkları acılarla birlikte

örgütlenme başarısını gösteren tek parti BDP'dir. Burada BDP ve PKK'nın belli alanlardaki benzer söylemleri de gözümüzden kaçmamalıdır, her ne kadar BDP kadını siyasette aktifleştirmişse de, PKK'dan gelen bazı söylemler bu gelişimin kaynağını da göstermektedir.

PKK'da otuz beş yıl fiili olarak görev alan Bese Hozat'ın şu söylemi kadının özgürleşme bilincine farklı bir bakış açısı katmaktadır: “Bu savaş büyük toplumsal değişime ve dönüşüme yol açmıştır. Toplumda kadına karşı olan klasik bakış açısını yıkmıştır. Erkek egemen cinsiyetçi bakış açısında çok büyük bir gedik açmıştır. Toplumsal cinsiyetçiliğe dayalı gerici ahlakı ve kültürü değiştirmiştir. Kürt kadını yaşamın her alanında belirginleşmeye başlamış, yaşamın öznesi haline gelmiştir. Toplumsal yaşama ve siyasete aktif katılım sağlamıştır. Serhıldanların ve toplumsal direnişin başını çekmiştir. Direnişin, özgürlük mücadelesinin sembolü olmuştur. **Özgürleşen Kürt kadını**²³², Kürt toplumunun sosyal dokusunu değiştirmiş, feodal kültürü büyük bir dönüşüme uğratarak toplumun demokratikleşmesinde belirleyici bir duruş sergilemiştir. Demokratik ahlakın ve kültürün gelişmesinde öncü rol oynamıştır. Kürt toplumunda demokratik kültürün yerleşmesini sağlamıştır. Kürt halkında özgürlük bilincinin gelişmesinde, direniş ruhunun ortaya çıkmasında ve demokratik kültürün oturmasında rol oynayan esas güç olmuştur. Bu benzeri olmayan büyük bir kadın devrimidir. Kadın devrimini yapan bir halk devrimini yapmış demektir. Özgürleşen kadınla özgürleşen bir halk yaratmıştır. Kürt halkında aşiretçi kültürü ve anlayışı yıkmış, demokratik ulus bilincini ve kültürünü yaratmıştır. Bu aynı zamanda bir insanlık devrimidir”²³³.

Kadınlarının siyasete aktif katılımına engel olan etkenler, kadının diğer kamusal faaliyetlere katılmasına veya orada yükselmesine engel olanlardan farklı değildir. Bunların en önemlisi toplumsal rol ve yansımasıdır. Kadının özel alandaki rollerinin baskınlığıdır. Kadın siyasette yer alsaydı dahi kadınsı işlere yönlendirilmektedir. Toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü, kadınların önündeki en büyük engeli oluşturmaktadır (Dinç, 2002: 87-89). Çünkü cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ayrımı ele alırsak, “beden ile inşa edilene karşı toplum tarafından inşa edilen” (Butler, 2008: 50) karşı karşıya gelecektir. Bu karşıtlık da bir anlamda süreksizliğe neden olacaktır. BDP, işte bu süreksizliği ortadan kaldırma adına ve kadın adına yeniden bir inşa süreci oluşturmak istemektedir. Bu inşa süreci de Türk

kimliğinin oluşturduğu varolan cinsel farklılık ekseninden başka bir toplumsal cinsiyet sürecidir. Kürt kadının toplumsal rolü ve bu rolün topluma yansımaları ele alacak olursak, kadının toplumsal rolü diğer kadınları özgürleştirme olacaktır. Kadının aile içindeki annelik rolünden ziyade aslında onların özgür düşünebilmesi ya da kadınların kendi aralarında örgütlenebilmesi/bir araya gelebilmesi olarak tanımlanabilir. Kadın anne olacaktır ama annelik görevinin yanında özgür bir kadın sembolünü de taşımak zorunda kalacaktır ve annenin çocuğuyla kurduğu milli politika üretme çabası, Kürtçenin ve Kürt kimliğinin unutulmamasında oldukça önemli olacaktır. “Kadınların milliyetçi hareketlerde ve siyasetlerde tahakküm altında tutulurken öte yandan da ulusun anneleri olarak da sembolik bir yere konulduğunu (Nagel, 1998: 254’den akratan; Snacar, 2012: 54) en iyi BDP ortaya koymaktadır. BDP’nin, özellikle kadınlar üzerinde vurgulamaya çalıştığı tam da budur, kadın hem evinin sahibi olacaktır hem de Kürt siyasetin de gerektiği zaman diğer kadınlarla örgütlü bir mücadeleye girecektir. Annelik rolü, Kürt gelenekleri içerisinde en önemli rol iken, BDP bu role bir katkı yaparak, anneliğin sadece ev içi değil aslında sosyal alana bir müdahale biçimi olarak da yansımaları sağlamaktadır. Böylece kadın hem “evi kuran” bir aktör olacak ama aynı zamanda sosyal hayatı düzenleyici bir role bürünecektir. Evde aktör olan Kürt kadını, kendi çocuklarını sosyal alanda yetiştirmekte böylece aciz kalmayacak ve BDP’nin en başından beri üstlendiği kimlik mücadelesini, evden başlayarak sosyal hayatın tamamına yayma fırsatı bulacaktır.

PKK’nın, kadını örgütlenme biçiminde erkek egemenliğinin sorgulanması ve PKK’nın kadına özgürleştirici bir rol biçmesi, Kürt kadının sosyal hayatta da söz söyler pozisyona getirmiştir. Bese Hozat’ın yine şu ifadeleri bunu kanıtlamaktadır: “PKK, Kürt halkının şahsında özgürlüğü gerçek anlamına kavuşturmuştur. Kadını özgür olmayan bir halk özgür değildir, demiş ve kadın özgürlük mücadelesini ulusal mücadelenin merkezine oturtmuştur. Toplumsal özgürlüğün temeline kadın özgürlüğünü koymuştur. Bu tanımlama özgürlüğe yeni bir içerik ve derinlik kazandırmıştır. Kadın özgürlük düşüncesini Kürt halkının zihnine, bilincine yerleştirmiş ve büyük bir insanlık devrimine imza atmıştır. Gerçek ve en büyük devrimlerden biri de budur. PKK bu teori ve pratikle devrimi henüz yolun başındayken garantilemiştir. Bu temelde de özgürlük umudu yeşeren binlerce kadın

dağlara çıkmış, ordulaşmıştır. Ordulaşan Kürt kadını sömürgeci sisteme karşı kahramanca²³⁴ savaşmış, destanlar yazmıştır. Savaş erkek işidir, diyen zihniyeti yerle bir etmiştir. Dağlarda Kürt kadınının verdiği özgürlük savaşı salt sömürgeci Türk ordusuna karşı olan bir savaş değildir. Kürt kadınının verdiği esas savaş, beş bin yıllık erkek egemen zihniyete ve onun zalim, sömürgeci sistemine karşıdır.²³⁵

Kadınlar için siyasi partiler ve örgütlenmeler, kadınları siyasi yasama hazırlayıcı bir örgütlenme olarak kabul etmekte ve kadın cinsiyeti açısından düşük olan siyasal katılımı yükseltmek amacıyla oluşturulduğunu söylemektedirler. Çünkü partiler, “partili kadınların bir arada olmasını sağlayan ve ortak politikalar üretmelerine imkân veren bir örgütlülüktür” (Ercins, 2004: 242). Ayrıca “partiler, siyasal alanda kadın varlığı için önemli bir örgütlenme biçimi olarak bir yandan kadınları siyasetle buluştururken, diğer yandan da kadınların siyasette erkeğe bağımlı ve edilgen konumunu pekiştiren işlevlere sahiptirler” (Kahraman, 2004). Barış ve Demokrasi Partisi’nin Kürt kadınlarına sunduğu bu imkânlar da, partiyi bir anlamda vazgeçilmez yapmaktadır. Çünkü kadınların görev aldıkları partideki konumları ile siyasal alanda temsil edilmeleri arasında paralellik bulunduğundan dolayı siyasi partilerin kadın politikalarının içeriği oldukça büyük önem taşımaktadır. Kadınların siyasal açıdan yeterince temsil edilmeleri, sorunlarını dile getirmeleri, çözüm önerileri üretmeleri ve siyasetteki görünürlüklerini yeterince ortaya koymaları sağlıklı demokratik yaşam için vazgeçilmez bir önem taşımaktadır. Bu ortaya koyuş en fazla eğitimle kendini hissettirmiştir, aslında eril sistemin alanda karşılaştığı esas sorun “kadınların okuma yazma öğrenmesiyle” (Beck-Beck-Gernsheim, 2012: 23) başlamış oldu ve böylece “ev kadınlığı” konumunda kaçış başladı. Bu durumun toplum tarafından içselleştirilmesi ve uygulamadaki olumsuzlukların giderilmesinde siyasi partilere büyük görevler düşmektedir.

BDP’nin de üstlendiği bu rol, kadın eş başkan adayı olan Gülten Kışanak tarafından şöyle dile getirilmektedir: “Anayasanın iki formu var. Birisi bütün etnik kimliklerden arındırılması, ikincisi etnik kimliğe vurgu yapılacaksa diğer etnik kimliklere de vurgu yapılması. “Statü”nün karşılığı nedir diye soruyorsanız Kürtler diyor ki: “Ya anayasada Türk de yazmasın, ya da Türk yazıyorsa Kürt de yazsın”.²³⁶ Kürtlerin söylediğini kadının dile getirmesi Kürt toplumunda pek görülen bir gerçeklik değildir, çünkü yaşadığımız yerlerde kadınlar Kürt toplumu içinde

genellikle ikinci konumdadırlar. Belirli bir toplumun yapısı o toplumda geçerli olan fikirler, inançlar ve duygulara dayanmaktadır. Bu anlamda, özellikle “cinselliğin ve döllemenin işlevi ile babanın ve annenin çocuğun doğumundaki görelî paylarına ilişkin görüşler, akrabalık fikirlerinin oluşumunda dikkate değer bir rol oynar. Cinsiyete ilişkin düşüncelerin akrabalık çözümlemelerinde sahip olduğu merkezi yer kadar, akrabalığa ilişkin düşünceler de cinsiyet çözümlemelerinde önemli bir yer tutar. Birini öteki olmadan düşünemeyiz. Kısacası, bu iki çalışma alanı birbirine çatılarak kurulur” (Delaney 2001: 30). Bu açıdan, ekonomik, toplumsal siyasal ve ahlaki boyutları olan akrabalık sistemi, bireyin toplum içindeki yerini ve buna uygun davranış kodlarını da belirler. Bölgede, erkeğin belirleyici, kadının ikincil bir konumda olduğu bir soy ideolojisinin büyük oranda geçerli olduğu görülmektedir (Ökten, 2009: 305). Örneğin bir toplantıya gidildiği zaman kadınların ya odanın dışında ya da kapının girişinde oturduğu görülmektedir. Çünkü Kürtlerdeki akrabalık ve aşiret ilişkilerinin ahlaki boyutları oldukça güçlüdür (Yalçın-Heckman, 2006: 43; Koç, 2012: 82-85). Bu ahlaki boyutlar cinsiyete göre farklılaşmaktadır.

Kadın ve erkeğin toplumdaki görevleri, sorumlulukları, hakları, maddi ve manevi şeylerin üretim sürecindeki konumları, kişilik özellikleri sayılabilen her unsur vb. toplumsal cinsiyete göre şekillendirilir. Bunun sonucunda da, kadınlar özel alana, erkekler ise kamusal alana yönlendirilir. Kadınlardan istenen, yaşam alanının sınırlarını ev, eş ve çocuklarla belirlemeleridir. Neredeyse ev işleri, çocuk bakımı ve eşin yeniden üretime hazırlanması kadınların varoluş nedeni olarak görülür (Helvacıoğlu 1996: 41). Soyun erkekten geliyor olması, bu ahlaki boyutun temel düzenleyicisi olarak görev yapmaktadır. Kadının, erkek tarafından kullanılan bir alet haline getirildiği düşünülmektedir (Agacinski, 1998). Ayrıca “kadının hayattaki temel işlevi çocuk, özellikle erkek çocuk doğurmaktır” (Delaney 2001: 74). Hâlbuki Hz. Muhammed’in soyu Hz. Fatma’dan devam etmiştir. Bu örnek, İslam’da kadınların yüce bir statüsünün bulunduğu da en güzel örnektir fakat BDP’nin modern zamanın şartlarına uygunluk sağlamak istemesi ve verilebilecek örneklerin rasyonel bir biçimde izahı, BDP’yi bu anlamda seküler bir meşruiyet temeline itmiştir. Çağdaş Kürt kadını batılı ve moderndir, çağdaşlaşma ve İslam arasında da problem olduğu için (Tekin, 2004: 187), Kürt kadını bu perspektifle seküler hale getirilmektedir. Pek söylenmese de, bazı BDP taraftarlarının, kadın ve İslam ile

alakalı görüşünün özeti şöyledir: “Müslüman Arap sömürgeciliğinin başlamasıyla Kürt toplumunun önemli yarısı olan Kürt kadını da toplumda saygınlığını kaybetti. Artık o, İslam anlayışına göre şekillenmiş, mistik ataerkil aile de yerini almıştı” (Baldemir, 2014: 31). Kürt kadınlarının İslamiyet ile ilişkisinden öte BDP’nin temel işlevi, modernleşmenin ihtiyaçlarına uygun olarak bu akrabalık ilişkilerini değiştirmek ve Kürt kadınlarını feodal düzenin getirdiği geleneklerden beri kılmaktır. BDP’nin yaptığı, bugüne kadar pek kimsenin uğraşmadığı bu alanla uğraşmak olmuştur.

BDP’nin Kürt feminist politikasının en başından beri savunduğu durum şudur: ‘erkek iktidarı doğal bir gereklilikten çok siyasi bir gerekliliktir ve Kürt toplumu bunu böyle anlamış ve yaşamıştır’. Çünkü ev kadınlarının temel rolleri öylesine hor görüldü ki, bu işlere pek kimse ilgi duymadı. Kadın nasılsa kendi işini yapacaktı, erkeğin işini de yaptı; nasılsa yemek pişirecekti erkeğe de yemek pişirdi (Meulenbelt, 1987: 34). “Özellikle de sol çevrelerde bu konuyu siyaset açısından sorgulamak yakışık kalmaz, çünkü erkeğin ev işleri hatta çocuklarla ilgilenerek vakit geçirmesi oldukça onur kırıcıdır” (Agacinski, 1998: 68).

Agacinski’ye göre aslında bu kamışmerkezci²³⁷ bir düşünce sistemidir. Bu anlamda geleneksel ev işlerinin artık dışlaştırılması gerekmektedir, çünkü kapitalizm “ev işleri” kavramını da tüketim ekonomisinin bir parçası olarak dünyaya dahil etmiştir, özellikle bakıcılık ya da aşçılık gibi ev ve mutfak işleri, bu şekilde dışlaştırılmaktadır. Kadınların evde yaptıkları işler tüketime ya da kapitalist anlamda kâra dahil edilmediği için, iş sayılmamaktadır. Kadınların ekonomik özgürlüklerini kazanmak için yaşamlarını “dışarıda” kazanmaları gerekliliğinin önemi günden güne artmaktadır. Dışlaştırılma olgusu “özel alanın bir ortak yaşamı değil, birçok hizmetin sanayileşmesi ve ticarileşmesiyle gerçekleşmiştir. Evde yapılan işler, özellikle de mutfakta yapılan işler çok azalmıştır; ama dışarıda yapılan her şey pahalıdır” (Agacinski, 1998: 72). İçsel olanın dışarı taşmasını sağlayan tüketim toplumu artık bu anlamda kadınlık ve erkeklik rollerini de aşındırmaktadır. Daha doğrusu kimlikler dış dünyada da yavaş yavaş iç içe geçmektedir. Kadınların kimliklerini ve özgürlüklerini düşünmek yeterli olmaz artık, erkek-kadın herkesin kendisini sorumlu hissetmek zorunda kalacağı, gerçekten karma bir toplumun ne anlama geldiğini yeniden düşünmek gerekecektir.

BDP'nin toplum içinde kadına verdiği statü ve bu statünün sürekli işler hale gelerek erkeklerin görevlerine tabi olması, Kürt kadınlarının kimliğini muhafaza ederek, siyaset yapabilmelerini sağlamaktadır. BDP'nin bu eylemsel haliyle birlikte “kadınlar, hem evrenselci siyaset ve ekonomi dışı kalma hem de ayrılıkçı geri çekilme düşünceleriyle ilişkilerini kesiyor ve cinsiyetler arasındaki ilişkinin siyasal boyutu gibi, siyasetinde cinsel ve ekonomik boyutunu tanıyorlar” (Agacinski, 1998: 76). Ayrıca tüketim toplumuna dahil olabilecek bir Kürt siyasetinin, erkek aklını tüketmeden kadına kapı açması da en mantıklı yol olarak görünmektedir. Zaten BDP'nin buradaki amacı kapitalizm ve modernizm ile yeni tanışan Kürtleri ve Kürt kadınlarını bir nevi kollamak ve özellikle kadına ekonomik alanda bir özgürlük/özerklik kazandırmaktır. DÖKH aktivisti ve BDP Ekoloji ve Yerel Yönetimlerden Sorumlu Parti Meclis Üyesi Kibriye Evren'in kadınlar ve ekonomi ilişkisine değindiği şu ifadeler bu açıdan önemlidir: “Kadının tüm karar ve temsil süreçlerine doğrudan katılımını sağlamak, kentsel ve toplumsal hizmetlere erişimini kolaylaştırmak amacıyla önerdiğimiz demokratik, ekolojik ve kadın özgürlükçü yerel yönetimler modelimiz için verdiğimiz mücadeleyi tüm dünyanın tanıklığında, her türlü bedeli ödeyerek yürütmeye devam ediyoruz. Kadın kendinden çalınan tarihi rolünü, ekonomi alanında söz, karar ve eylem sahibi olmasıyla yeniden kazanarak, üretim ve tüketim alanlarında ekonomik özerkliği yaşamsallaştıracaktır. Bu temelde kadının komünal ekonomiyi geliştirmesi esastır. Ekolojik bilince dayalı kooperatifçilik, kadının ekonomik örgütlenme modelidir. Kadın kooperatifleri başta olmak üzere, dayanışmacı ekonomik mekanizmalar geliştireceğiz. Kayıtsız kadın emeğinin görünür kılınabilmesi ve emeğinin örgütlenmesi önündeki bütün engellerin kaldırılması için, mücadele etmeye devam edeceğiz. Kadınların başta mevsimlik işçilik olmak üzere yaşadıkları sorunlara yönelik kalıcı ve sürdürülebilir çözüm politikaları oluşturacağız. Kilim atölyeleri, seramik ve el sanatları, tekstil ve tekstil ürünleri üretim atölyeleri oluşturarak, alternatif üretim alanlarını geliştirmeyi sürdüreceğiz. Üretici kadınlara, üretim alanlarının geliştirilmesi, ürün miktarının artırılması, ürün çeşitliliğinin geliştirilmesi, dağıtım ve kullanım kanallarının geliştirilmesi için, yerel yönetimlerimizde danışmanlık birimi kuracağız”²³⁸.

Aktif Kürt siyasetinde önemli bir konumda olan yerel yönetimler de kadınların siyasi kimliğini oluşturma adına yenilikler göstermektedir. Halkın

yönetime gerçek anlamda katılıp kendi yerel ve bölgesel sorunlarına çözümler arayabildiği yönetim birimleridir. Yerel yönetimlerde temsil üzerine yapılan çalışmalar ve eleştiriler genelde şunları içermektedir; yerel yönetim meclislerinin yerelin siyasal seçkinlerinden oluştuğu ve temsil ettiği kişilerden büyük ölçüde farklılaştığı (Hill, 1974: 140), bu meclislerin halk temsiliyetinden çok yerel güçlerin temsiliyetine geçebileceği (Langrod, 1953: 25-34) ve kişisel bağlılığa dayalı tercihlerin egemen olabileceğidir (Stanyer, 1976: 110). BDP'nin yerel yönetimler taslağında her ne kadar bu ayrıntılar üzerinde durulmamışsa da genel anlamda demokratik yolun izleneceğin söylenmesi umut verici bir gelişmedir. BDP Muş milletvekili Demir Çelik'in şu ifadeleri de endişelerimizi giderici düzeydedir: “Küçük bir zümrenin çoğunluk üzerine, yada iktidarcı bir gurubun, toplum ve topluluklar üzerindeki hâkimiyeti yerine, komün ve meclislerin kurumlaşmaları, halkın kendi kendisini yönetebildiği bir sistemi öngörüyoruz. Doğrudan demokrasiye araçsız, mekanizmasız ve doğal toplum algısının gerçekleştiği bir sistem istiyoruz”²³⁹. Oligarşik egemenliğin yerine oluşacak olan komün ya da meclis kurumsallaşmaları bu konudaki endişeleri önemli ölçüde azaltacaktır. Lakin BDP'nin siyasette eksik kaldığı noktalarda danıştığı mercilerin ileri dönemlerde bu tanımlamalara sorun yaratabilecekleri de unutulmalıdır.

Önceki sayfalardaki ifadelere bir daha bakıldığında “ya anayasada Türk de yazmasın, ya da Türk yazıyorsa Kürt de yazsın” söylemi, kimlik istemini ortaya koymaktadır ve bunu örgütlü bir mücadele içinde gerçekleştirebilmesine bağlıdır. Tabi bu kimlik mücadelesi söyleminde belli başlı metodlar mevcuttur. Bu metodlar Batıdaki gibi net görünür biçimde değildir (Mojab, 2014: 72). Daha çok Kürt kadınlarının sosyal, ekonomik ve diğer kültürel haklarını içeren karmaşık bir yapı içermektedir, bu karmaşık yapıda ise “haklar” ve “demokrasi” gibi iki önemli kavram ön plan çıkmaktadır (Gökalp, 2010: 565). Haklar kavramında kimlik söylemi yaşama hakkını kapsamaktadır, bunun içine işsizlik, yoksulluk gibi negatifliği içeren kavramlar dahil olmaktadır. Bir Kürt kadınına göre bir Kürt çocuğu aç ise, bunu Türkiye devleti istemektedir (Gökalp, 2010: 568), işte ilk kavram ile kastedilen kimlik arayışı, bu dar alana sığdırılmıştır. Buradan anlaşıldığı kadarıyla Kürt kadınları ya da en genel anlamda Kürtler, kendilerini, devletin belirli politikalarla geride bıraktığı vatandaşlık sistemi üzerinden tanımlamaktadırlar. Kürt kadınları hak

anlamında geri kalmışsa, yoksulsa ya da çocukları açsa, bu devletin Kürtlere karşı izlediği politika sonucudur. Yani Kürt kadınları, kendi kimliklerini, devletin onları karşılarına alması ve ötekileştirmesi olarak tanımlamaktadır.

Aslında bu durum kadınların kendi haklarını savunma ya da bir hak arayışına girmeleri ile de alakalıdır. Çünkü Avrupa ya da Kuzey Amerika'daki birçok feministin temel amacı, kadınlara karşı oluşan bir erkek milliyetçiliğini ortadan kaldırmaktır (Al-Ali-Pratt, 2011). Belki de bu anlamda önemli olan husus feminizm ile milliyetçilik arasında herhangi bir ilişkinin olup olmadığını sorgulamak olacaktır (Anthias-Yuval Davis 1989; Cockburn 1998; Jayawardena 1986; Yuval Davis, 2003). Bu ilişkiye baktığımız zaman kadınlar ile alakalı olarak cinsiyet ve kimlik ilişkisini üç açıdan sorgulamak mümkün olabilir. Bunlar, kadınların haklarını aramaya başlaması, kamusal alanlara çıkmaya başlaması ve sömürülmeye karşı olunması olarak izah edilebilir (Al-Ali-Pratt, 2011: 338). Özellikle doğu toplumlarında kadınlar için böylesi özellikler mevcuttur. Çünkü doğu toplumlarında milliyetçi yaklaşımlar, bir anlamda “kurtuluş” mücadelesi olarak nitelendirilebilirler (Moghadam, 1994). Bu kurtuluş mücadelesinde en güvenli alan “milliyetçilik”tir (Mojab, 2004). Milliyetçilik bu anlamda bir eşitlik mücadelesidir fakat modernleşme, Kürt kadınları için farklı bir kimlik anlayışı istemiştir. Modernleşmenin istediği bu farklılık, feminist teorilerden ziyade, kadının toplumsal ve güncel hayata olan aktif katılımını talep etmektedir. Günyüzüne çıkan kadın, neyi nasıl yapacağını bilemediği için belli oranda diğer hemcinsleriyle kenetlenmek ve onlarla hareket etmek zorunda kalacaktır. Kürt kadınının, otoriteye karşı çıkışındaki birlikteliği sağlamaya çalışan BDP'nin de yaptığı asıl olarak budur. BDP, ne kadar eleştirilirse eleştirilsin, birliktelik anlamında Kürt kadınına “gelin, örgütlenin” şansını tanımıştır. Bu anlamda BDP, Kürt kadınlarının milliyetçilik anlamında bir sığınağı olmayı başaramıştır. BDP'nin, Kadın Meclisi Bildirgesi'ndeki şu açıklamalar da bizim tezimizi destekler niteliktedir:

“Bütün sömürü, tahakküm ve egemenlik ilişkilerinin kökeninde “kadın” cinsinin egemenlik altına alınmasını görmekteyiz.

- Kadına yönelik her türlü ayrımcılık erkek egemen sisteminin bir sorunudur ve bizler politik/stratejik olarak bütünüyle bunun karşısında yer alıyoruz.

- Toplumsal cinsiyet eşitsizliğini ortadan kaldırmak, kamusal ve özel alanı eril karakterden arındırmak ve toplumu bu hedefler doğrultusunda yeniden düzenlemek temel amaçlarımızdan biri.

- Kadınların her alanda ve her düzeyde örgütlenmeleri için çalışıyor, sivil kadın örgütleriyle birlikte ortak çalışmalar yürütüyoruz.

- Kadınların demokratik araçlarla yönetim ve karar organlarına katılabilmelerinin olanaklarını yaratmak için çalışıyoruz.

- Türkiye’de statükocu, militarist rejimin değişimi için başta Kürt sorunu olmak üzere tüm sorunlar çözümlmelidir. Etnik, kültürel, anadil, mezhepsel vb. farklılıkların tanınip, haklarının anayasal güvence altına alınması için mücadele ediyoruz.

- Kadının toplumsal barışın geliştirilmesindeki öncülük rolünün bilinciyle hareket ederek; toplumsal barışın inşası için militarist politikalara karşı mücadele yürütüyoruz.

Türkiye’de kadınların siyasal temsil geleneği oldukça eskilere dayanır. Nitekim BDP Kadın Meclisimizin önemli bir geleneği var. Sırasıyla kurulan ve birçoğu devlet tarafından çeşitli gerekçelerle kapatılan HEP (Halkın Emek Partisi), DEP (Demokrasi Partisi), HADEP (Halkın Demokrasi Partisi), DEHAP (Demokratik Halk Partisi) ve DTP (Demokratik Toplum Partisi) kadınların demokratik süreçlere katılımı ile ilgili önemli bir deneyimdi. Bu geleneğe bağlı kadınlar olarak ataerkil siyaset geleneğini, cinsiyetçi kalıpları her aşamada bir sorun olarak gördük ve önemli ölçüde değiştirmeyi başarabildik.²⁴⁰”

BDP’nin, Kürt kadını için sığınılacak bir liman olması ve milliyetçilik çizgisinde kadınlara yer vermesi, yukarıda ifade ettiğimiz yaklaşımlara paralel gitmektedir. Bu anlamda BDP, kadınları örgütlemekte, onları belirli haklarla birlikte siyasete entegre etmekte ve dolayısıyla da eril siyasetin ve eril kimlik anlayışının yeniden gözden geçirilip, anaç bir perspektifle toplumsal gelişmelerin yaşanabileceğine yönelik kanaat PKK önderliğindeki mücadeleyle (Öcalan, 2013c: 42) dile getirilmektedir²⁴¹.

Karayılan’ın deklarasyonda dile getirdiği ifadelerde kullandığı “PKK, KCK ve BDP Kürtlerin tümünün olmasa da, Kürtlük bilincinde olan, Kürtlük adına talepleri olan toplumun çok önemli bir bölümünü temsil etmektedir²⁴²” bu ifadenin

BDP'ye yansımalarıdır. BDP Parti Meclisi üyesi ve DÖKH aktivisti Kibriye Evren tarafından, Paris'te katledilen 3 Kürt kadın devrimci Sakine Cansız, Fidan Doğan ve Leyla Şaylemez'i anarak konuşmasında şunları dile getirilmişti: “Kadına yönelik pozitif ayrımcılık temel bir politikamız oldu ve bunun birincil uygulayıcısı olduk. Yerel yönetimlerimizin hazırladığı toplu iş sözleşmelerine kadına yönelik her türlü şiddetle mücadele etmek için yeni maddeler ekledik. Erkek ile kadın arasındaki güç dengesizliğinin ve eşitsizliğin bir sonucu olarak gelişen bir yöntem arayışı olan yüzde 40 cinsiyet kotasını tüm politik yapılanmalarda tüzüğe koyarak hayata geçirdik. Bu çalışmaların bir sonucu olarak 2009 yerel seçimlerinde Türkiye genelinde kadın belediye başkanlarının yüzde 58'i, 15 kadın belediye başkanı BDP'lidir. Eşbaşkanlık sistemi ile özgürlük anlayışına dayalı eşitlik yaklaşımımızı yönetim mekanizmalarında eşit temsiliyet düzeyine taşıyarak kadın temsiliyetini eşitlik ilkesi seviyesine yükseltiyoruz. Eşbaşkanlık sistemi kadın özgürlük mücadelesinin en somut ve en önemli başarılarından birisidir. Bu sistem klasik bir eşitlik anlayışından ziyade cinslerin özgürlüğüne dayanan bir eşitlik anlayışıdır. Eş başkanlık sistemi ile kadın-erkek eşitliğini ve özgürlüğünü hayata geçirmek için erkek egemen iktidarı yıkıp köleliği ortadan kaldırarak tam eşitlik ve özgürlük sistemini kurmayı hedefliyoruz. Bu kadının eşit temsiliyeti konusunda devrimsel bir adımdır”²⁴³.

BDP'nin kadınları bu kadar yüksek oranda temsil etmesi ve kadınların da milliyetçilik çizgisini BDP'de görmesi, BDP'yi Kürt kadınları için eşsiz bir sığınak haline getirmiştir, çünkü Kürt kadını Kürt milliyetçiliğinin alanı olarak karşılığını BDP'de bulabilmektedir. Kürt kadınları için BDP'nin sunduğu imkânlar “kurtuluş” mücadelesinin başlangıcı gibi görülebilmektedir. Kürt kadınlarının özellikle Türkiye'nin dayatmış görüldüğü ataerkil sisteme karşı olan başkaldırısı, yine Kürt kadınlarının kimlik mücadelesini verme konusunda temel neden sayılabilmektedir. Çünkü “toplumsal cinsiyet kimlikleri içinde, kurgulandıkları ataerkil iktidar ilişkilerinin damgasını taşır ve onlar tarafından sınırlandırılırlar” (Berktaş, 2012: 113). Böylece cinsiyetçiliğe, hiyerarşik çıkıştan beri bir iktidar ideolojisi anlamı yüklenmekte (Aktaş, 2011: 81) ve bu anlamda Kürt kadını iki sömürüye uğramaktadır. Bunların ilki devlet bir diğeri ise devlet nitelikli olan erkek ve aşiret sömürüsüdür (Diner-Toktaş, 2010: 42). Kürt kadının, eril zihniyet karşısındaki

mücadelesini BDP'nin belirttiği çizgide açıklayan Hülya Yer, Bakırköy Cezaevi'nden şunları yazmıştır: “Beş bin yıllık eril iktidarın her türlü kırımına karşı Kürt kadının özgürlük serhıldanını bastırma politikasının farkındayız. Özgürlük ve Hakikat arayışı güçlü olan kadınlar her devirde olduğu gibi bu devirde de egemenleri korkutuyor. Özgürleşen kadın kendisini yaşamın her alanına kattıkça erkek egemenlikli sistem çökeceğini çok iyi biliyor”²⁴⁴. Kürtlerin ve Kürt kadınlarının eril zihniyetin bir diğer yansıması olarak kabul edilen aşiret sömürüsü ile alakalı olarak da BDP Hakkâri Belediye Başkan Adayı Dilek Hatipoğlu da aşiret sistemine karşı duruşları karşısında şunları ifade etmiştir: “Bu bölgede özellikle aşiretçiliği aşmak, kadının toplumdaki yerini en üst seviyeye ulaştırmak öncelikli hedeflerimizdir. Bu anlamda partimizin kadına verdiği önem ve çalışmalarımız bu zihniyetleri yenecektir”²⁴⁵. Kürtlerin ulussuz olarak kimliklerini koruma çabası bu anlamda parti dışında başka bir yol izlemeyecektir, çünkü hem eril sisteme hem de aşiretçi tutuma karşı BDP'nin verdiği önem, Kürt kadınları arasında görmezden gelinmemektedir. Kadınları sosyal hayatın bir parçası yapmak, onları siyasete dahil etmek ve kendi kimliklerinin savunuculuğundan vazgeçmemelerini sağlamak, BDP'nin en hayati politikalarındandır.

Kimliğin savunuculuğunu yapmak ise özellikle eğitim anlamında donanımlı olmayı gerektirmektedir. Donanımlı olmaktan kastımız ise eğitilmiş olmaktır. Kürt kadınlarının eğitilmiş olmaları geçmiş dönemlerde medreselerde verilen eğitimden dolayı mümkün görünmezken, şimdi BDP'nin siyaset akademileri ya da “kültür evleri” aracılığıyla mümkün hale getirilmiştir. Medreselerde Kürtçe yapılan eğitimler (Çağlayan, 2007) her ne kadar kimliğin korunması için önemli olsa da kadınların süreçten yoksun bırakılması, eğitim anlamında boşlukların oluşmasına sebep olmuştur. BDP ise bu boşlukları modern dünyanın ideolojik aygıtlarıyla tamamlama girişimindedir. BDP'ye kadar kadın hareketleri tamamlanmıştır, artık Kürt kadınları için kurtuluş savaşı başlatılmalıdır. Başlatılan bu savaş, aynı toplumsal sözleşmeyi kabul etmiş Kürt kadınları (Serok, 2001) arasından oluşan birlikteliğin bir ürünü olacaktır. Bunun için de önce bilgilendir(il)mek gerekmektedir ve Kadın Siyaset Akademileri bunun temel taşıyıcı kolonlarıdır. Örneğin BDP Siyaset Akademisi'nin Tüzüğü'nün, BDP'de Toplantı Sistemi bölümünün yedinci maddesi şöyledir: “Partinin organ ve kurulları dahil olmak üzere kadınlara parti yaşamının her alan ve

düzeyinde pozitif ayrımcılık uygulanır. Eşit oy alan adaylardan biri kadın ise kadın aday seçilmiş sayılır. Pozitif ayrımcılık, herhangi bir organ ya da kişinin inisiyatifine bırakılamaz”²⁴⁶. Kürt kadınlarının siyasete bu şekilde dahil olma çabaları bazen dışlanmakla da karşılaşabilir. Örneğin Londra’da Kürt kadınlarının karşılaştığı sorunlardan biri diğer kadın gruplarıyla birlikte homojenleşme ve kendi kimliklerine yönelik herhangi bir gelişme sağlayamadıklarıdır, çünkü diğer kadınlar arasında kaybolmaktadırlar (Roj Women’s Association, 2011: 7). Bu tür durumlar karşısında BDP’nin bir kurtarıcı rolünü yüklenmesi, BDP’yi Kürt kadın kimliğiyle birlikte aktif siyasetin içine çekmektedir. Dünya genelindeki bazı durumlara baktığımız zaman BDP tarzı siyasi yapılanmalardan önce yine belli örgütvare olguların kadınlar ile alakalı olarak benzer tavırlar takındığını görmekteyiz. “Kadınların özgürleşmesi” veya “ulusal kurtuluş” teorileri gibi bazı söylemleri anti sömürgeci hareketler kullanmıştır, Frelimo olayı, ETA, Zulu partisi gibi yapılanmalar bunlara örnek verilebilir (Harry G. West 2000; R. Ray and A. C. Korteweg 1999). Bunun dışında yine belli dönemlerde, kadınlar, kurtuluş hareketleri bağlamında çeşitli gruplara da dahil edilmiştir (Driyaz, 2014, 2-3). İlk olarak Kürt hareketinde PKK’nın tercih edilmesinin nedeni de bu olabilir. Çünkü İrlanda, Kanada ve İspanya’daki yapılanmaları tercih eden kadınların da ortak sebepleri bunlardır (Gürses, 1998).

6.6.Modernleşen Kürt Kadını Siyaseti ve BDP

Modernleşmeyi geç yaşayan toplumlarda modernleşme hareketleri genellikle milliyetçilikle paralel ilerlemektedir. “Bu anlamda ulus-devlet kurmaya odaklanan milliyetçi-modernleşmeci siyasal hareketlerin yarattığı modern cinsiyet rejimlerinin özelliklerine baktığımızda milliyetçilik ile feminizmin farklı bağlamlara göre değişen ilişkileri yaşadığını söyleyebiliriz. Farklı siyasal dinamiklerle şekillenmiş bütün bu süreçlerde en önemli eksiklik kadınların milli davaya dahil edilme biçimleridir. “Kadınların milli dava karşısındaki konumları, muasır bir medeni toplum olabilmek için bağımsız bir devlet kurma gerekliliğini düşünen kurucu iradeye kadınların nasıl davet edildiklerine bağlı olarak değişir. Bu davet kadınları, kurucu iradeyi temsil eden erkeklerle eşit kadın yurttaş olarak ya da kurucu iradeye hizmet veren yardımcı yoldaşlar olarak çağırabilir” (Sancar, 2012: 58). Bu anlamda Kürt kadınlığının ilerleyişi, Kürt ulusunun ikiz hedefi ve modern gelişiminin başarısı ve de eşit kadın

yurttaş kavramının oluşumu için oldukça kritik bir unsur olarak görülmektedir. Kürt kadını bu anlamda değişip dönüşmekte ve “yeni olanlarla” tanışmaktadır. Karşılaştığı bu yeni modernler karşısında Kürt kadınının güçlülük imgesi önemli bir yer tutmaktadır. Çağlayan, kadınların kimlik kurgulamalarını, tepkilerini ve dirençlerini “güçlendir(il)me” (Çağlayan, 2007: 26) perspektifiyle izah etmiştir. Kürt kadınlarının modern dünyaya uyum sürecini biz de hem bu yaklaşımla hem de Sebahat Tuncel’in ve Demir Çelik’in vurguladığı “kopuş teorisiyle” ele almak zorundayız²⁴⁷, böylelikle bir konuma sahip olan hareketten ve öznenen bahsedilme (Laclau-Moufe, 1992: 206-208) derdi ortadan kalkacaktır. Çünkü Kürt kadını modern dünyaya dahil olduğu zaman kendi kimliğini, geldiği geleneğin içinden inşa etmektedir. Bu gelenek kurumlaşmış belirli yapılarla da dizayn edilmektedir. Kırdan gelen kadın, modern olanın dilini bu kurumlar aracılığıyla anlayabilmektedir.

Kürt kadını geleneksel bağlarından kopmalı ve böylece erkek egemen toplum teorisinden uzaklaşmalıdır. Bu teori Öcalan’ın öncülüğünde²⁴⁸, Kürt kadınının duruşunu hem güçlendirmekte hem de onu dönüştürerek modern olana dahil etme çabasıdır. Tuncel’in ifadelerine göre önemli olan “iş” devrimden sonraya bırakmamak, devrimle birlikte gerçekleştirmektir²⁴⁹. “Bir Kürt kadını şöyle yazmaktadır: ‘Bir ulusun kadınları o ulusun gelişmişlik derecesinin aynasıdır. Ulusların ve halkların gelişmişlik düzeyleri daima kadınların konumu ile orantılıdır’. Modern dünyada kadın sorunun artan önemini fark eden Kürt entelektüelleri Kürt kadınları ve ailelerine, böylelikle Kürt ulusuna çağın standartlarına ulaşma fırsatı verecek reformları savunmaya başladılar” (Klein, 2005: 54). Kürt milliyetçileri, Kürt ulusunun mevcudiyeti ve başarısı için ileriye yönelik olarak ulusal uyanışta Kürt kadınlarına öğretmen rolünü yüklemektedir. Aile içinde başlayan bu rol yükleme özellikle milliyetçi hareketlerin bir parçası haline gelmiştir (Sirman, 2008: 229-230). “Gelecek nesiller için temelleri kadınlar oluşturacaktır. Bu demek oluyor ki, kadınlarını iyi yetiştiremeyen ve annelik ödevinin önemini takdir etmeyen uluslar öksüzdürler. Kürt kadınının, çocuğun tek eğitmeni olduğunu ve bu yüzden de Kürt kadınlarının iyi ve milli bir anne olarak yetiştirilmesi gerekmektedir” (Klein, 2005: 55). Çünkü yapılan araştırmalarda, çocuğun siyasal bilinç kazanmasında, annenin babaya oranla daha etkili olduğu, anne baba arasında siyasal görüş ayrılığı varsa, bu durumda annenin üstünlüğünün daha da belirginleştiği görülmüştür. Eğer anne

eğitilmişse ve siyasallaşmışsa, özellikle kız çocuklarına karşı babadan daha etkili olabilmektedir (Dinç, 2002: 24).

Topluluğun kimliğinin ve gelecekteki kaderinin kadınların üzerindeki temsil yükü, kadınların topluluk şerefine taşıyıcıları ve geleceği devam ettirebilmenin özneleri olarak kurgulanmayı beraberinde getirmektedir. Bizim iddiamız da bu kurgunun bizzat BDP tarafından yapıldığıdır. BDP Eş Başkanı Selahattin Demirtaş, bir röportajında şunları söylemiştir: “Ama nihayetinde çocuğu askerliğini yapmakta olan ailelerin de sesini yükseltmesi gerekir. Bizim çağrımız aynı zamanda onlarıdır. Gidip valiliklere, askerlik şubelerine başvuru yapabilirler. ‘Benim çocuğum şu anda nerede, niye savaşıyor, sağ mı ölü mü, bilmek istiyorum’ demeleri lazım. Çünkü haftalarca, aylarca aileler çocuklarından haber alamıyorlar. Telefonla görüşemiyorlar. O çatışmalar süresince, çok sayıda kayıp yaşanıyor, devlet bunları gizliyor. Önce yaralı olarak veriliyor, intihar etti deniyor. Devlet bir şekilde toplumun baskısını hafifletmek için ölümleri gizliyor ve askerlerle ailelerin temasa geçmesini engellemeye çalışıyor. Savaş da bu yüzden uzayıp gidiyor. O yüzden herkesin sesini yükseltmesi lazım. Türk ve Kürt anaları ele ele vermeli diye çağrı yaptık. Hiçbir siyasetçi anaların bu çağrısının önünde çok fazla duramaz. Çünkü annelerin çağrısı savaşı durdurabilecek etkili bir güçtür. Ben bu yüzden daha çok Türk analarına, çağrı yaptım çünkü Kürt anaları bunu zaten yapıyor, yapmaya da hazırlar her zaman”²⁵⁰. BDP’de bu etkin rolün farkındadır ve Demirtaş bu yüzden annelere çağrı yapmıştır. Anneler, bu anlamda siyasi bir eğitici olarak görev yapabilmektedirler. Evde dil öğreniminden tutun birçok kültürel Kürt geleneği anneler tarafından çocuklara öğretilmektedir. Şair Abdurrahim Rehmi milli annelik rolünü şöyle ifade etmektedir: “Çağımıza sorulmuştur: Bilim ve gelişimi kime borçlusun/Cevap verir, kadınlara” (Klein, 2005: 57).

Bu açıdan bakıldığında milliyetçi söylemde kadınlar daha doğrusu milli anneler, dil reformunda önemli roller oynamaktadırlar. “Anneler, çocukları ile politikleşmiş bir dille konuşmaktadırlar... Onların çocukları bir dava uğruna şehit olmuş ya da faili meçhul cinayete kurban gitmiş gençler. Çocuklarının başına gelen bu felaket tekil bir olay değil; bir bütünün parçası. Bu bütün bir yandan ailenin diğer fertlerinin de baskıya maruz kalmasına, hapse girmesine yada işkence görmesine yol açıyor; öte yandan da, anneleri de daha büyük bir siyasal olgunun, Kürt kimliği

davasının parçası haline getiriyor. Kürt anneler başlarına gelen trajik olaylar nedeniyle anneliği bir politikleşme süreci olarak yaşıyorlar” (Sancar, 2001: 27). Bu kişiler –*anneler*- ne bir akademisyen ne de bir dilbilimcidirler, bu kadınlar Kürt geleneklerinin en değerli doğal kaynaklarıdır. Böylece Kürt kadınları ulusun inşasında oldukça önemli konuma gelmektedirler. Çünkü Kürt ulusunun kültürel göstergelerini onlar tamamlamaktadırlar. Lakin bunun devamı için, yani Kürtlüklerinin devamı için bir siyasal örgütlenme gerekmektedir ve bu örgütlenme ancak siyasal alana dahil olmayla çözülebilecektir. Kürt geleneğinde annelik rolü bir yana bazı kadınların geleneksel anlamda da önemi çok büyüktür ve Kürt kadınlarının siyaset hayatına atılmalarında öncülük etmişlerdir. Kürt kadınlarının siyasete atılması, hem eril egemenliğin kırılması hem de annelik rolünün siyasal anlamda evrilmesine sebep olmuştur.

Aslında Türkiye’de Kürt kadının modern anlamda sosyal ve tarihsel temsilciliğini yapan kişilerin siyasete dahil olduklarını Leyla Zana’nın da katıldığı SHP’den bilmekteyiz ama Kürtlerin kendilerine ait katıldıkları ilk Kürt partisi ise HEP (Halkın Emek Partisi) olmuştur. Daha sonra gelen, ÖZEP (Özgürlük ve Eşitlikler Partisi), ÖZDEP (Özgürlük ve Demokrasi Partisi), DEP (Demokrasi Partisi), HADEP (Halkın Demokrasi Partisi), DEHAP (Demokratik Halk Partisi) ve DTP (Demokratik Toplum Partisi) olmuştur (Aykol, 2009). Saydığımız bütün Kürt partilerine bakıldığında, bu partilerin siyasi amaçlarının genelde ortak ve Kürt halkının sömürülmesinin önüne geçmek olduğunu söyleyebiliriz. Bu sömürü, yukarıda da belirttiğimiz gibi devletin izlediği asimile etme adı altında yapıldığı kabul edilen bir sömürüydü ve Kürtlere göre, Türkiye Cumhuriyeti buna bir son vermeliydi. Belki de sonun bir başlangıcı olarak bu adımı atan ilk kadın milletvekili Leyla Zana olacaktır. Leyla Zana’nın milliyetçi bir projeye katılımı “geriliğin kurbanı ve kültürün otantik göstereni olarak siyasal kimliğini koşullamaktadır. Yani cahil ve köylü kadın imgesi, Zana’nın siyasi bir figür olarak taşıdığı değeri tayin etmektedir. Bu yönüyle Leyla Zana Kürtlerin “mağduriyetinin” bir sembolü olarak siyasete girmiştir. Üzerinde taşıdığı elbise ya da tülbent ise kültürel olana yapılan göndermenin yanında doğallığın ve saflığın da bir göstergesi niteliğindedir. Bu da mağduriyet üzerine temellenen davanın, dillendirildiği kamusal alanda haklılığının pekiştirilmesine yardımcı olmaktadır.

Bir Kürt” ve bir kadın olarak taşıdığı tüm dezavantajlara rağmen, Türkiye ve dünya kamuoyunda tanınan bir isim olması ise sembolik değerini arttırmaktadır. Kürt hareketine kadınların çağrılış biçimi bu değerlendirmenin bir delili niteliğindedir” (Yılmaz, 2006: 20). Leyla Zana’nın şu sözü beklide bütün Kürt kadınlarının geçmiş yıllarda içinden geçirdiği söz olarak tahmin edilebilir: “Abi benim amacım sana saygısızlık değil. Tam tersi sana saygım sonsuz, ama sana yardımcı olmak istiyorum. Kadını da bir insan olarak düşünmeni ve feodal yapını biraz kırmanı rica ediyorum” (Yılmaz, 2006: 21). Zana’nın söylediklerine bakıldığı zaman, kadınların feodal sisteme karşı vermek istedikleri cevabın ne olduğu tam olarak anlaşılabilir. Zana, kadınlığı ile Kürt kimliğini temsil etme arayışına girmiştir ve açıkçası çok da başarılı olmuştur ama bu başarısı, Zana’nın on dört yılına mal olmuştur. Şimdi bağımsız aday olarak Diyarbakır milletvekilliği yapan Zana, davasını savunmaya devam etmektedir ama Zana’nın davası daha ilk milletvekili olarak seçildiğinde söylediği sözden başka bir şey olarak devam etmemektedir: “*Ez vê sondê li ser navê gelê kurd û tirk dixwîm* (Bu yemini Türk ve Kürt halklarının kardeşliği adına ediyorum)²⁵¹. Kürt siyasetinin iki tarafı mevcuttur, bunun bir tarafı tez (milliyetçilik) diğer tarafı ise antitez (dindarlık) Leyla Zana ise bir sentezdir. Kürt meselesinin bir tarafını (milliyetçilik kısmını) BDP-PKK-İmralı üçlüsü, diğer tarafını (dindarlık kısmını) iktidarı elinde bulunduran ve yaklaşık 12 yıldır gücünü artırarak iktidarını devam ettirecek gibi görünen AK Parti oluşturmaktadır. Leyla Zana ise bu iki denge tarafından ayrı bir biçimde hem Kürt hem de karşıtları tarafından otorite olarak kabul edilen bir şahsiyettir. Bu anlamda Zana, iki kutbun ortak sentezi sayılabilir (Palabıyık, *Zaman*, 29.07.2012).

BDP’nin, Kürt kadınlarına sunduğu imkanlar da aslında bu senteze benzer olgular olarak ifade edilebilir. Çünkü erkek vekillerden nasıl Altan Tan gibi İslami yönü çok ağır basan vekiller seçilebildiği gibi kadın vekil ve başkanlardan da hem kimliği temsil eden hem de dini açıdan referans olabilecek kişileri seçebilir. Nitekim bazı adayların Süryani²⁵² olması buna karşın başörtülü²⁵³ başkan adaylarının da seçilmesi bu durumun göstergesidir. Zana’nın başlattığı senteze dahil olma sürecini, BDP bu şekilde devam ettirmektedir. BDP’den ayrılıp, HDP Eşbakalığına gelen Sabahat Tuncel ise verdiği bir röportajda şunları dile getirmiştir: “Daha önceki partimiz BDP’de de, şimdi HDP’de de tavrımız çok açık: Başörtülü kadınların her

alandaki kendilerini ifade etmelerini sağlayacağız, kamusal alanda da kendilerini başörtüsüyle ifade etmelerinin olanaklarının yaratılması gerektiğini düşünüyoruz. AKP bunun üzerinden şov yapacak gibi. Oysa bu yıllardır kadınların, özellikle başörtülü kadınların mücadelesinin sonucudur. En son ‘demokratikleşme paketi’nde yasak kaldırıldı; önemli bir kazanım ama AKP’nin başarısı değil. Bu konuda mücadele edenlerin başarısı olarak görüyoruz. AKP bu kadınların emeği üzerinden rant elde etmek istiyor. AKP 10 yıldır iktidarda ve bu konuda hiçbir çabası olmadığı gibi, bu konudaki çabaları engelledi. Bizim bu konuda verdiğimiz önergeleri²⁵⁴ reddeden de AKP oldu.²⁵⁵ BDP’nin bu çabası bir seçim yatırımı mıdır yoksa başka bir şey midir bilinmez ama kadınlara yönelik politikadaki başarılı neticeler, seçimlerde BDP için önemli kazançlar sağlamıştır.

Kürt kadınlarına modernleşme şansı sunan BDP, bir anlamda gelecek için oldukça önemli bir yatırım da yapmıştır ki o da şudur; BDP, Kürt kadınlarını modernleştirirken bir yandan da bu modernleşmeyi Kürt kimliğini muhafaza ederek yapmalarını sağlamıştır. Çünkü kadın, milliyetçi bir söylemde oldukça değerlidir ve içinden geldiği ulusun ruhunu simgeler (Cockburn, 1998: 73). Kandiyoti’ye göre ise milliyetçi hareketler, “kadınları ulusal aktörler, anneler, eğitimciler işçiler, hatta savaşçılar olarak toplum hayatında daha fazla katılmaya davet ederler. Öte yandan kültürel olarak kabul edilebilir kadın davranışlarının sınırlarını tayin eder ve kadınları, kendi çıkarlarını milliyetçi söylem tarafından belirlenen terimler çerçevesinde ifade etmeye zorlarlar” (Kandiyoti, 1997: 154). Başka bir siyasi partinin böylesine imkânlar vermesi Kürt kadınına dönüştürebilirdi, çünkü kadınların doğası bu anlamda modern argümanlara hayır diyememektedir. Bu anlamda BDP, geleceğini de teminat altına almada önemli bir mesafe kat etmiştir.

BDP’nin önemli bir diğer adımı da Kürt kadınlarının kurumsallaşmasını yine Kürt hareketi adı altında yapmalarına imkân vermesidir. Çünkü kurumlaşma ya da kurumsallaşmanın meşrulaşması politik ve idari geçişin kilit öğeleri sayılmaktadır; bir sistemi veya örgütlenmeyi kurumsallaştırmak, onu bir anlamda rutinleştirmektir (Murphy, 1991: 83-84). Rutinleşen bir anlamda olağan hale gelmek ile eşdeğer olduğu için Kürt kadınlarının BDP çevresinde buluşması ya da yer alması, sahip oldukları değerlerin dışarıya yansımaları için de önemli bir fırsattır. BDP’nin, Kürt kadınlarını belirli bir değer etrafında birleştirip, Öcalan’ın belirttiği metodolojik

yöntemlerle, bu değerleri Kürt kimliği ile muhafaza ederek sürdürmesi özellikle Kürt kadınlarının gelecek dönemlerde kimliklerinden kopmasına büyük bir engel teşkil edecektir. BDP Kadın Meclisi 1. Konferansı’da alınan kararlardan biri, yukarıda yazılanlara destek niteliğindedir: “Kürt sorununun ne siyah Ergenekon ne de yeşil Ergenekon yöntemleriyle tasfiye edilemeyeceği, Kürt halkının onurlu kimlik mücadelesinin bitirilemeyeceği altı çizilerek vurgulandı. Kürt sorununun demokratik çözümü noktasında samimi olanların Kürt halk önderi Sayın Öcalan’la görüşmelerin devam etmesi ve Sayın Öcalan’ın çözümde rolünü oynayabilmesi için fiziki koşullarının sağlanması ve özgürlüğünün gerçekleştirilmesi gerektiği önemle belirtildi. Çatışmalı sürecin tekrar başlamaması için 31 Ekim’in önemli bir tarih olduğu, bu tarihi fırsatın kaçırılmaması gerektiği vurgulandı. KCK adı altında devam eden siyasi operasyonlar kınandı. AKP’nin Kürt kadınına dayattığı soykırım politikalarının(sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik), Kürt kadınının özgür kadın, mücadelesine çarpacağı belirtildi. AKP’nin ve devletin çözümsüzlükte ısrarına karşı Kürt sorununun demokratik siyasal çözümü gerçekleşinceye kadar Kürt halkının ve kadınlarının mücadeleye devam edeceği kararlılığı ifade edildi”²⁵⁶. Yine aynı ifadelerin benzeri, 8 Mart Dünya Kadınlar Günü vesilesiyle de dile getirilmiştir: “Bu yılki 8 Mart etkinliklerinin temel şiarının Kürt sorununun çözümü ve barış için Öcalan’ın özgürlüğünün daha güçlü vurgulanması olacağı ifade edilmiştir. Kadın gündemimizden taviz vermeden, en çok egemen zihniyete karşı daha güçlü ve örgütlü mücadele yürütmemizin zorunluluğunun vurgulandığı toplantıda; kadın emeğinin sömürülmesi, kadına yönelik şiddet, savaş politikalarının kadın üzerindeki etkisi ile cinsiyetçi politikalara, asimilasyona, tasfiyeye ve kadın kırımına karşı Kürt sorununun çözümü ve barış için kadın özgürlük mücadelesinin, Türkiye’de mücadele yürüten tüm kadın örgütleri ile aydın, yazar ve aktivistlerle ortak mücadele zeminini güçlendirerek 8 Mart da kadınların sokaklarda eşitlik ve özgürlük taleplerini en kitlesel şekilde ortaya çıkarma kararı alınmıştır.”²⁵⁷ Kadın Meclisi’nin aldığı kararlarda vurguladığı kimlik mücadelesi ve bunun da Öcalan ile devam etmesi, kadınların hem BDP hem de Öcalan ile birlikte bir kurumlaşmaya gittiklerini ortaya koymaktadır.

Kürt kadınların dağınık bir coğrafya üzerinde olması ama buna karşın kurumsal anlamda bir birlikteliğinin olmaması, yine bu anlamda BDP içinde

tartışılan bir konu olmuştur. Kadın meclisinin aldığı aşağıdaki karar ise bu duruma yöneliktir: “Kadın Meclisimiz; Ortadoğu’da yaşanan gelişmelerden Türkiye’nin de etkileneceğini, bu değişim sürecinde demokratikleştirmenin kaçınılmaz olduğunu, bu değişimin nasıl olacağını ise demokrasi ve özgürlük mücadelesi yürütenlerin belirleyeceğini vurgulamıştır. Yine Ortadoğu’da yaşananların Kürdistan’da çok önemli gelişmelere neden olacağını, Kürt halkının özgürleşme olanaklarının her zamankinden daha fazla olduğunu, bunun için örgütlü mücadeleyi yükseltmek ve bunun öncülüğünü de Kürt kadınlarının geliştireceğini ve bu konudaki kararlı duruşun sahibi olacağını ifade etmiştir.”²⁵⁸ Bu açıdan bakıldığında BDP’nin küresel anlamda bir siyaset izlediğini ve bu siyaset için Kürt kadın ve kimliğinin özellikle asimile etmeyi durdurabileceğine inancının olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü asimilasyon, “kişilerin ve grupların, diğerlerinin hatıralarını, duygu ve düşüncelerini, tutumlarını edindikleri, onlarla yaygın bir kültürel hayatta birleşerek tecrübelerini ve tarihlerini paylaştıkları bir nüfuz etme, yayılma ve nihayet benzeşme süreci” (Şan-Haşlak, 2012: 34) olarak tanımlanmıştır. Bu nedenle birleşen topluluklar birbirlerini tamamlayıcı farklılıklar temeline dayanmaktadırlar. Bu durum, kuşaktan kuşağa devam eden bir yapılanma gerektirir ve ancak “anne”, daha doğrusu “milli bir anne” bu gidişe dur diyebilir. Fakat BDP de, dilsel, kültürel ve etnisite açısından Kemalist dönemde yapılanı yapıp, “bu çoğulluğu tek bir kimlik potasında eritmeye ve Kürtçe dışındaki dilleri yok sayıp milli eğitim inşa etmeye çalışırsa” (Derince, 2012a: 19) o zaman BDP’nin yaptığı Kürt asimilasyonundan başka bir şey olmayacaktır.

Çözüm süreciyle birlikte PKK’nın silahlı mücadeleyi durdurması, bir anlamda Kürtlerin zihinlerinde “savunma” anlamında soru işaretleri yaratmaya başlamıştır. Bu soru işaretlerinin giderilmesi Kürt siyasetinin savunucu konumunda bulunan BDP için önemli bir fırsat olmuştur. Bu fırsatın kadın boyutu daha da önemlidir. Kürt kadınlarının, dağ yerine merkezdeki siyasete yönelmesi Kürt kadınlarının hamiliğine de adım atmak için farklı bir yoldur. Kadınların, birbirlerini silah ile koruyup kollamasının durması BDP’yi Kürt kadınları için savunmacı konuma da taşımıştır. BDP içinde siyaset yapan kadınların tümü, dağ kadrosundaki kadınların silahla yaptığı hamiliği, merkezde siyasetle yapma konumuna gelmişlerdir, çünkü Kürt kadınlarının politize olmasının PKK ile başladığı söylenebilir (Özcan, 2011: 43). Gerçi PKK, 1987’den 1995’li yıllara geldiği zaman

kadın oranlarının ortalama %15-20 oranında artış gösterdiği söylene de (Galletti, 2001; Beran, 1995) çözüm sürecinde “dağ” siyaseti bir anlamda bunun önünü kesmiştir. Kürt kadınlarının özgürlük taleplerine cevap veren bir “eril dağ kadrosu” yerine, bir siyasi kadro inşa etmiştir. Kürt kadınlarının kimliğin sınırlarını çizen dağ kadrosunun askeri kuralları dağ ile sınırlı kalmıştır, yeni siyasi kimliğin kadınlara sunduğu saygınlık ve hareket serbestisini (Çağlayan, 2007) BDP şehirde kadınlara sunmuştur. BDP Bismil Belediyesi Başkanı Cemile Eroğlu’nun yaptığı açıklamalar yine bu ifadelerimizi doğrular niteliktedir: “Öncelikle kadının özgürleşmesiyle, siyasetin ve toplumun da özgürleşeceği şeklindeki temel ilkedan yola çıkarak toplumun demokratikleşmesini esas alıyoruz. Biz bu noktadan bakarak paradigmayı esas alıp bunun gerekliliklerini yerine getirmeye çalıştık. 2009 yerel seçimleri öncesi özellikle ‘kendimizi de kentimizi de biz yöneteceğiz’ şiarıyla yola çıktığımızda var olan duruma alternatifler oluşturmaya çalıştık. İlke edindiğimiz demokratikleşme, ekolojik doğa dengesini korumak, kadın özgürlüğünün önünü açmaktır. Halka hizmeti ve halkla beraber üretimi esas alan bir belediyeciliği esas aldık. Eril zihniyet kapitalist modernite alanında doğayı, insanları, her şeyi metalaştıran ve kendi talan alanı olarak kabul eden bir zihniyettir. 2009 yerel seçimlerinde belirttiğimiz değerler dizisi eril zihniyeti korkutmuştur. Bu anlamda eril zihniyete büyük bir darbe vurulmuştur”²⁵⁹.

En azından erilliğin yayılımı önlenmeye çalışılmıştır. Çünkü erillik ve doğurduğu cinsiyetçilik, “temelde erkeklerin kadınlara açtığı savaşın topluma yayılarak topyekûnlaşmasını ifade etmektedir. Ataeril ideolojinin ikili yapısı her zaman için kadın erkek çelişikliği karşıtlığı üzerindeyken yükselip yaşamın her alanına sızmıştır. Bu yayılım içinde dışlama, yok sayma, yok etme, inkâr yöntemsel olarak kullanılır ve ideoloji kendini milliyetçilik, militarizm, ırkçılık olarak sunar. Yani ırkçılığa yol açan siyasal süreç toplumsal olarak cinsiyetlendirilir” (Aktaş, 2011: 81). “Ataeril ideoloji, daha ilk şekillenmeye başladığı andan itibaren, erkeğin rasyonellik, uygarlık ve kültür ile; buna karşılık kadını irrasyonellik, doğa ve duygusallık ile özdeşleştirir” (Berktaş, 2012: 152). Ataerilliği önleme adına BDP için bir kurtuluş mücadelesine dönen siyasal tavırlar, bir anlamda kadınları da sürece dahil ederek başarıya ulaşma çabasını taşımaktadır, bu çaba bir Kürt feminizminin de doğmasına sebep olabilir. BDP’nin estirebileceği Kürt feminizmi üç önemli aşamada

kadınlar ile alakalı olarak gelişmeler ortaya koyabilir. Bunları, kadınları ana akım siyaset bilimine dahil etme yani sanal dışlanmalarını önleme; siyasete yeni bir heyecan katma ve son olarak da feminist siyaset bilimleri yükseltme ve de onların yaklaşımlarını kavramsallaştırma (Childs-Krook; 2006: 20) olarak açıklayabiliriz. BDP'nin izlediği Kürt feministliğinin de bir anlamda modern bir feminist yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz, çünkü bu feminizm ne bir kuram ne de tek bir cinsin hâkimiyetini içermektedir.

BDP feminizminin temel felsefesi bir “karmalık felsefesidir” (Agacinski, 1998). “Bir başka deyişle her iki cinsin karmalığı düşüncesi post-feminist olacaktır. Erkek modellerinden olduğu kadar, tek yanlı olarak düşünülen saf dişi modellerinden de vazgeçmek zorunda kalacak, bir yandan da topluma kadın varlığını ve bakışını aşılacaktır (Agacinski, 1998: 76). Bu perspektiften yaklaşırsak, BDP, Kürt kadınlarını siyasete dahil ederek Kürt kadınlarının geçmişten gelme sanal dışlanmışlıklarını ortadan kaldırmayı amaçlamakta; yerel siyaset anlamında Kürt kadınlarını yerel kimlikleri ile ulusal ve uluslararası siyasete dahil etmekte ve bir Kürt feminizmini doğurabilecek kavramsallaştırmalarını belirleyebilmektedir. Çünkü BDP'nin oluşturmaya çalıştığı “kadının siyasi katılımı Avrupa’da da oldukça dikkat çekicidir (Cansun, 2013: 10). Kürt feminizminin uluslararası ve ulusal anlamda barış sürecinde oynayacağı rolü, bir anlamda BDP'nin siyasi politikaları belirleyecektir. BDP Eşbaşkan’ı Gülten Kışanak²⁶⁰ bir konuşmasında şunu belirtmiştir: “Bu nedenle biz Türkiye’deki bu müzakere sürecinde de, başlama ihtimali olan müzakere sürecinde de, kadınların güçlü bir şekilde temsil edilmesi; hem resmi heyetlerin içerisinde, hem gözlemci heyetler oluşturulacaksa onların içerisinde hem arabulucu, danışman gibi farklı sıfatlarla bu sürece katkı yapacak tüm oluşumların içerisinde kadınların eşit ve güçlü temsiline ihtiyaç olduğunu ifade etmek istiyorum”²⁶¹. Kışanak’ın bu söylemi Childs-Krook’ın belirttiği üçlü izahatı analiz etmede oldukça önemlidir, çünkü sanal bir şekilde dışlanan Kürt kadınları, yeniden izlenen politikanın her köşesine entegre edilmeye çalışılmaktadır. Kışanak’ın ifadesinde geçen “heyet” kavramına dahil edilmek istenen Kürt kadınları, böylece sanal siyasetten reel siyasete dahil olabilmektedirler. Belki de en önemlisi, gelecekte elde edilen kazanımlarda sadece eril zihniyetin değil, anaç bir zihniyetin de mücadelesinin olduğunu kanıtlayacaklardır.

Kendi modellerini kendileri belirlemek isteyen Kürt kadınlarına bir örnek de BDP Milletvekili Ayla Akat'ın ulus ve tanınma adına söyledikleridir: “Biz kendi modelimizi bu örneklerin hepsinden, ama ortaya koymuş olduğumuz ideolojik duruş ile birlikte ortak yaratabiliriz. O yüzden sunumumda sıklıkla şuna yer verdim: Müzakere. Biz bunları müzakere etmeye hazırız, kabul etmeye değil. Zaten hiçbir şey istemiyoruz. Bir şey istediğimiz için bir mücadele etmedik. Tanınmasını istiyoruz; istenmese de, bunlar bize verilmese de örgütleyeceğiz. Hala da örgütlüyoruz arkadaşlar. Devleti demokrasiye duyarlı hale getirmeye çalışıyoruz” (Akat, 2012: 77). Kurulan devletsiz ulus için atılan her adımda önemli bir rol oynayacak Kürt kadınları, geçmişteki başarılarına eril sistemin gölge düşürmesine de bu anlamda izin vermeyecektir. O halde şu soruyu sorabiliriz: Kürt kadını siyasette aktif özne haline getiren olgu nedir? Bu sorunun cevabını önceki sayfalarda vermiştik ama bir daha tekrar etmek faydalı olacaktır. Kürt kadınlarını aktif siyasetin öznesi haline getiren gerçeklik Öcalan'ın kendisidir: “Bir de kadın var. Kadınların bir adım daha geride olduklarını biliyoruz. Sosyal realitedeki yerleri biraz daha dikkatle değerlendirilmeye çalışılmalıdır. Çünkü biz onları eşit ve özgür katıyoruz diyoruz, ama muhtemelen olumlu yönleri kadar geri çeken yönleri de olabilir. O ayrı bir konudur. Eşit ve özgür koşullarda katılıyorlar, fakat askerleşmeyi zorlayabilirler. Aslında güç de verebilirler. Bu konularda da dikkat ediyoruz. Bu konularda bazen eşitlik geçerlidir. Onlar da doğru katılımı kesin bilmek zorundadırlar. Aksi halde lanetli kadın veya lanetli kişi konumuna en çok kendileri düşerler ve çok kötü olur. Saflarımızda böyle yaşamak kolay değildir. ‘Biz de asker olmak istiyoruz, gerilla, hatta önder, komutan olmak istiyoruz’ demenin ne anlama geldiğini en yakından onlar da bilecekler. Aksi halde Önderlik ölçülerinin ezip geçeceğini biliyorsunuz. Bizim ölçüler herkesi kolay kabul etmediği için, uymayanları bir çırpıda silip süpürür. Dolayısıyla duyarlı olmaları, yerinde katılıma en çok özen göstermeleri gereken kesim kadınlar oluyor” (Öcalan, 2013d: 132).

Öcalan'ın, Kürt kadınlarını önce PKK'ya sonra da siyasete yönlendirmesi, bir anlamda kadınların Kürt halkı ile alakalı olarak peyda olmuş sorunlara kendi pencerelerinden bakma ve sorunsallaştırarak nasıl sunulabileceğine dair bir şans da sunmaktadır. Dolayısıyla BDP'nin yaptığı da açıkçası bundan başka bir şey değildir. Kürt kadınlarının kendi kimlikleri ile alakalı olarak yaşadıkları sorunları kendi dil ve

tecübeleriyle anlatabilmesi bir anlamda BDP'yi Kürt kadını gözünde yüceltmıştır. Kürt kadınının siyasette yer bulması, kadınlara bakan gözlerin farklı bakmasına da sebep olmuştur, çünkü bir anlamda kadınlar maddi gelişmişliğin de bir göstergesi olarak algılanabilir (Childs-Krook; 2006: 24). Kadınların sahip olduğu bu gelişmişlik göstergesi, BDP'yi Kürt kadınlarının ekonomik düzeyleri hakkında da söz sahibi yapmaktadır. BDP Parti Meclisi üyesi Kibriye Evren kadının statüsüne yönelik yaptığı açıklamalar, söylediklerimizi destekler niteliktedir. Nitekim BDP eril ekonomik ve statü taleplerini de değiştirmeyi amaçlamıştır. Evren: “Kadınlar, demokratik kurtuluşun özgürlük ruhu demokratik özerkliğin gerçekleştiricileri ve özgür yaşamın cesaretidir. Kürdistan devrimi bir kadın devrimidir. Demokratik özerkliğin, kadına dayalı özgürlükçü bir toplum modeli olduğuna dikkat çeken ve demokratik özerkliği, kadın özgürlükçü toplumu esas alarak demokratik ulus, demokratik toplum ve demokratik siyaset anlayışını inşa ettik. Erkek egemen sistemin beş bin yıldır kadına dayattığı tecavüzcü ve tahakkümcü anlayışın, demokratik özerklik sistemiyle aşılacak, demokratik özerkliğin, kadının özgürlük statüsünü belirleyecek, devletin her türlü cinsiyetçi, tecavüzcü, iktidarcı ve eril zihniyetine son verilecektir²⁶² sözleriyle, özgürlükçü ve bununla birlikte statü değişiminin yaşandığı bir Kürt kadın modelinin perspektifini çizmiştir.

Bu Kürt kadın modeli ise Çaha'nın ifadesiyle üçüncü dalga kadın hareketi (Çaha, 2011) olarak tanımlanabilir. Çünkü kadın hareketlerine baktığımız takdirde siyah kadınların ve beyaz kadınların hareketlerinin farklılaştığını görebilmekteyiz. Bu farklılaşma da esas olan şudur, siyah bir kadınla konuşulduğunda siyah bir kadın gibi cevap verir, beyaz kadın ise beyaz gibi. Fakat siyah kadınların ve Kürt kadınlarının temelde iki durumu mevcuttur, bunların ilki, her iki mücadele de feminizmin ana dayanaklarıdır; ikinci olarak ise her ikisi de etnik mücadeleyi içermektedir (Özcan, 2011: 44). Kürt kadınlarına gelindiği takdirde Kürt kadınıyla konuşulduğu zaman bir Kürt kadınından ne beklenirse vurgular ona göre yapılmaktadır. Örneğin konuştuğum Kürt kadınlarının kurdukları cümlelerde en çok atıf yaptıkları birkaç kelime şuydu: özgürlük, sömürülme, ezilmişlik, eşitsizlik, vb. kavramlardı. Bu açıdan Kürt kadın hareketinin BDP aracılığı ile siyasi zemine oturması ve bir feminist dalga yaratması olası görülebilir. Özgür gündem'deki bir haber bu tartışmaları doğrular niteliktedir: “Demokratik Özgür Kadın Hareketi

(DÖKH), Barış ve Demokrasi Partisi (BDP) Amed İl binasında gerçekleştirdikleri bir basın toplantısı ile kadın belediye başkan adaylarını ve belediye eşbaşkan adaylarını açıkladı. Amed Büyükşehir Belediyesi için aday gösterilen ve aynı zamanda Türkiye'nin ilk kadın büyükşehir belediye başkan adayı Gültan Kışanak'ın yanı sıra 63 kadın adayın isimleri açıklandı. Amed Büyükşehir Belediye Başkan adayı Gültan Kışanak, adaylığının *kadın mücadelesinin*²⁶³ bir kazanımı olduğunu belirtti. Adaylığına ve eşbaşkanlık sistemine ilişkin değerlendirmelerde bulunun Kışanak, "Eşbaşkanlık sistemi başlı başına kadınların gelecek iddiasıdır" diyor. Kışanak, Kürt kadınların eşbaşkanlık sistemi ile dünya *kadın hareketlerinin mücadele* gerekçesi olan "kadınların hayatın her alanında eşit temsil imkânına kavuşması, eşit fırsatları kullanması iddiasına" bir adım daha yaklaştıklarını söylüyor.²⁶⁴ Kürt kadınlarının yarattığı bu dalganın başka hareketlere de öncülük edeceği yine BDP'li kişiler tarafından dile getirilmektedir: "BDP'nin Ağrı (Ağırî) Belediye Eşbaşkan adayı Mukaddes Kubilay, Kürt kadınlarının öncülük ettiği eşbaşkanlık sistemiyle çalışmalarına kendilerini ifade edememiş diğer Azeri, Asurî, Arap, Çerkes, Süryani kadınlarını da dahil ettiklerini söyleyen Kubilay, sürdürdükleri kadın mücadelesinin, farklı kadın hareketleri tarafından da örnek alındığını dile getirmiştir"²⁶⁵. Söylemlerde belirginleşen ve dünyadan kopuk olmadan ilerleyen bu hareketin yaratacağı dalga etkili olacaktır.

6.7. Demokratikleşen Kürt Kadını Siyaseti ve BDP

DÖKH denilen, BDP ile ayrılmaz bütün gibi hareket eden ve kendisini Demokratik Özgür kadın Hareketi olarak tanımlayan Kürt kadın hareketi yola çıkış amaçlarını yine aynı global söylemle şöyle tanımlamaktadır: "Biz Demokratik Özgür Kadın Hareketi'ne (DÖKH) üye kadınlar toplumların tarihi boyunca kadının eşitsizliklere karşı direniş tarihini 'eve kapatılanların tarihi' olarak yazılmasını reddediyoruz. Bu nedenle Kürt kadınları olarak birikimlerimizi dünya kadın hareketlerinin deneyim ve tecrübeleriyle birleştirerek, tüm eşitsizliklerin kaynağını kadın-erkek arasındaki eşitsizlikten aldığını kabul ederek yola çıktık"²⁶⁶. BDP ile birlikte hareket eden DÖKH²⁶⁷, Kürt kadın hareketini sadece BDP içinde bırakmamakta aynı zamanda Kürt kadınının kimlik mücadelesini uluslararası anlamda da sürdürmektedir. Uluslararasından yerel siyasete geldiğimizde, siyasi

manevraların kadınları iki açıdan değiştirdiğine şahit olmaktayız. Siyaset bu anlamda kırsaldan gelen kadınlara kentin dilini öğretmektedir ve kadınların yaşam alanlarını değiştirmektedir (Jin u Jiyan, 1999). “Kırsal kesim kadını çocuk üretebildiği ve maddi-manevi hiçbir karşılık beklemeden evinde ve tarlasında çalışabildiği ölçüde göreceli olarak saygınlık kazanan ancak yine de kendisini “ikinci sınıf vatandaş” olmaktan kurtaramayan bir yaratıktır. Aynı kadın ne kadar çok çalışırsa çalışsın, ne kadar çok üretirse üretsın, aile içinde ve dışında karar vermede erkek söz sahibidir. Ve kadınların -önce babalarına sonra kocalarına daha sonra da erkek çocuklarına olan bağımlılıkları çok keskin bir biçimde sürüp gitmektedir” (Arıkan, 1988: 3). Yıllardır yerleşik düzeni şehir merkezlerinde oturmuş olan Kürt siyasi partileri, kentin ve kentleşmenin dilini ve kent için bir şeyler üretmeyi, böylesine kırsaldan gelen kadınlara öğretmektedir. Çünkü köyden kente gelen Kürt kadını, daha doğrusu zorunlu göçe uğratılmış Kürt kadınları ve aileleri, geldiği yerin dil ve geleneklerinden kolay kolay vazgeçememekte ve kent içerisinde yoksullaşmaktadır. Özellikle metropollerdeki Kürt kadınlarının Türkçe bilmemesi, onları oldukça zor durumlarda bırakmaktadır. Komşuluk ilişkileri için Türkçe öğrenmek zorunda kalan Kürt kadınları, öğrendikleri dilin etkisinde kalabilir ve böylece adını bile bilmediği asimilasyonun kurbanı olabilir. Bu anlamda Kürt kadınları hemcinsleri ile birlikte kadın kitle örgütlerinde yer almalı, ulusal ve demokratik taleplerini bir bütün olarak Kürtlük bilincinin olduğu bir ortamda demokratik bir mücadele ile taçlandırmalıdır. Ve şurası açıktır ki kimlik mücadelesini savunan, Kürtlük bilincine sahip olan örgütlü ve sistematik bir yapı ancak böyle bir olumsuzluğu giderebilir. Kürt partilerinin sonuncusu olduğu için eylemsel anlamda bu adımı da BDP atmaktadır.

BDP Siyaset Akademisi Tüzüğü’nde de kadınların kentlerde istihdam edilmesi ve kentin dilinin öğretilmesi şu maddeyle açıklanmıştır: “Özellikle kentlerde kadınların işgücüne katılım oranının ciddi biçimde düşük olduğu Türkiye’de, kadınlara istihdam alanında öncelik tanınacaktır. Kamu istihdamında tedricen % 50 kota uygulaması getirilecektir”²⁶⁸. BDP Mazıdağ Belediyesi Eşbaşkan adayı Necla Yıldırım ise BDP’nin proje üretmedeki rolünü şöyle dile getirmektedir: “Biz projelerimizi birlikte yapacağız ve bunlar bizim projelerimiz olacak. Dolayısıyla kadınlarla bir araya gelerek oluşturacağız projelerimizi”²⁶⁹. Kentleşme ile alakalı olarak oluşturulacak projelerde kadınların yer alması, kadını kırsal alandan

kentsel alana daha kolay entegre etmekte ve kadın kendi dizaynını oluşturmakta fırsat elde etmiş olacaktır. “Özgür Kadın Bilinciyle Örgütlenelim Kadın Duyarlılığıyla Özgür Demokratik Yerel Yönetimleri İnşa Edelim” başlığı altında BDP tarafından düzenlenen ve özellikle Bookchin’den (Bookchin, 2013a: 100-113) faydalanılarak hazırlanan 1. Ekoloji ve Yerel Yönetimler Kadın Konferansı’ndaki şu ifadeler de kadınların kentsel yaşama dahil olmalarına yönelik söylemler içermiştir: “Demokratik özgür yerel yönetimler modelimizin 4 temel yaklaşımından biri olan cinsiyet özgürlüklü yaklaşıma göre; gerçek özgürlüğe, eşitliğe, demokrasiye, sosyalizme ve ahlaki bir topluma giden yol kadın eksenli bir yaşamı yeniden kurmaktan geçer. Kadını toprakla, doğayla ve toplumla yeniden buluşturmayı hedefleyen modelimiz toplumu nefessiz bırakan modernite kentleşmesine alternatif ***bir kırsal ve kentsel uyum perspektifini içerir***²⁷⁰. Yerel yönetimlerde başta belediye, il genel meclisleri, muhtarlıklar olmak üzere kadının özerk örgütlenme ve özgün karar alma mekanizmalarının kurulmasını savunur ve kurumsallaştırır”²⁷¹. Kente uyum sağlayan Kürt kadınları, BDP’nin bu türden teşvikleriyle bir anlamda kentin siyaset dilini de öğrenmekte ve böylece kentli eril sistem karşısında Kürt kadını kimliğini muhafaza ederek, kentli kadın dilini de öğrenebilme fırsatını bulmaktadır. Köyden kente gelen Kürt aileler, genellikle kır düzenlerinin temelini oluşturan bir arada yaşama kültürünü şehirde de devam ettirmiş ve ikamet edilen evler birbirine yakın yerlerden seçilmiştir, daha doğrusu aynı sokakta yaşama isteği belirginleşmiştir. Kentteki bu durum, hem Kürt ailelerini hem de Kürt kadınlarını birbirine daha fazla yakınlaştırmış, siyasete dahil olmak isteyen kadınlar, kendilerini öncelikle kendi mahallelerinde anlatmaya başlamışlardır.

Mahalle siyaseti dediğimiz ve daha sonra yerel siyasetin önemli bir parçası haline gelen bu başlangıç, BDP’nin belli yerlerde kurduğu kültür evleri ile Kürt kadını örgütlenmesinde önemli roller oynamıştır. BDP’nin yerel seçimlere yöneldiği tarihlerde kendi sitesindeki haberlerden bazıları, dile getirdiğimiz kültür evi ile alakalıdır. Kültür evleri, CHP dönemindeki Halk evlerine benzerlik göstermektedir. Hatta halkevlerin verdiği eğitimlerinin yanında yazılan tiyatro eserlerinin bile propaganda işlevi gördüğü söylenebilir (Lamprou, 2014: 11). BDP’nin kültür evlerinin her ne kadar geliştirici yönü varsa o kadar propaganda yönü olduğu bu örnekle izah edilebilir. Bu kültür evleri bazen eğitim, bazen propaganda bazen de

toplumsal sağlık işlevi de görebilir. Örneğin: “Mersin Büyükşehir Belediyesi Eş Başkan adayı Sibel Yiğittekin, Kadın kültür evleri ve kadın merkezleri oluşturacaklarını dile getiren Yiğittekin, kadına yönelik şiddet ve katliamla mücadele etmenin en önemli yolu olan kadın merkezlerini açarak ilçe belediyelerinde de yaygınlaştıracaklarını ifade etmiştir. Mersin’de ilçe belediyelerine bağlı kadın sığınma evleri açılması noktasında çalışmalar yapacaklarını, mevcut sığınma evlerini ise zgr yaşam alanlarına dnştreceklerini kaydeden Yiğittekin, ‘Kadının şiddetle mücadelesinde en önemli kazanım olan sığınma evlerini büyükşehir ve ilçe belediyelerinde oluşturacaklarını belirtmiştir. Ancak sığınma evinden sonra ki süreçte kadın arkadaşlarımızın mücadelelerinde tekrar şiddet döngüsü içerisinde yer almamaları için zgr yaşam alanlarını oluşturacağız’ dedi. Kadın kooperatifleri ile kadın emeği görünür kılınacak Ayrıca projeler arasında kadın emeği ve kadın eğitimi kooperatifleri de bulunuyor.

Yiğittekin, kadının emeğiyle, ürettikleriyle, bilgisi ve deneyimiyle yok sayıldığı toplumsal yaşamda, yeniden varoluşunu sağlamak adına kadın kooperatifleri oluşturacaklarını belirtti. Yiğittekin, uluslararası Akdeniz lkeleri kadın forumu yapacaklarını da sözlerine ekleyerek, ‘Dünyanın farklı yerlerinde yürütülen kadın mücadelesini ortaklaştırmak ve deneyim paylaşımlarında bulunmak için belediyemiz öncülüğünde ev sahipliği yapacağız’, dedi”²⁷². Bu anlamda atılacak adımların, yerel siyasetin gelişmesindeki rolü ldk büyüktür. Kırsal alanlardan gelen ve belki de Kürtçeden başka hiçbir dili bilmeyen Kürt kadınlarına yönelik yapılacak alışmalar, BDP aracılığı ile sonraki nesillere taşınacaktır. Bu türden sosyal faaliyetler, kadınların gelecek nesilleri hazırladıklarında ellerinde üretilmiş bir kimliğin de olmasını sağlayacaktır. Çünkü kadınlar evden çıkıp, dillendirilen asimilasyon politikasını öğrenmede ve öğretme de dünyaya entegre olmaktadır. Kadınlar sadece doğurganlıklarıyla değil, başka bir ifadeyle “milletin biyolojik yeniden üretimi” (ağlayan, 2013: 111) rolleri nedeniyle değil, kültürel yeniden üretimindeki rolleri nedeniyle de milliyetçi politikaların ilgi alanında bulunurlar. İlginin kaynağı, başta dil olmak üzere bir topluluğun kültürel özelliklerinin bir kısmının, çocuğun doğumundan itibaren, evde, anne ile ocuk arasındaki ilişki içinde aktarılıyor olmasıdır.

Doğu ve Güneydoğu illerindeki kadınlar, sadece ülkenin geri kalanındaki hemcinslerinden değil, bu illerdeki erkeklerden de daha eşitsiz konumdalar. Anadilleri Türkçe olmasa da, erkeklerin bir şekilde Türkçeyi öğreniyor olmaları, Türkçe dışındaki anadilinin yasaklı olmasından esas olarak kadınların olumsuz etkilenmesine yol açıyor. Türkçe bilmeyen Kürt kadınların bilgi edinme ve haber alma hakkından, düşünce ve ifade özgürlüğünden tam olarak yararlanabildiklerini söylemek mümkün görünmemektedir. Özellikle yerel yönetimlere BDP'li adayların seçildiği yerlerde kadınların bu ikilemin belirlediği sınırlara mahkûm olmadan evden çıkarak eğitim görmelerini, meslek edinmelerini, gelir getirici faaliyetlerde bulunmalarını sağlayacak ciddi olanaklar yaratıldı. Belediyeler kadınların evlerinden çıkarak kolayca ulaşabilecekleri üretim birimleri oluşturdular ya da bu tür birimlerin oluşturulmasına katkı sundular. Belediyelere bağlı kooperatifler kuruldu; üretim atölyeleri, beceri kursları açıldı; kadınların ürünlerini satabilecekleri pazarlar oluşturuldu. Belki de en önemli gelişme olarak HEP-BDP geleneği içindeki siyasi partiler, kadınlar için Türkçe bilme zorunluluğu olmadan siyasal katılım kanalları yaratmıştır (Çağlayan, 2013: 116-118). Bu açıdan BDP'nin, siyaseti, kadınlar için sistematik hale getirdiği ve Kürt siyasetinin artık kadınlar için de olası durumdan olması gerekene getirildiği anlaşılmaktadır. Olması gereken bu durum Kürt kadınlarının kimlik oluşturma sürecinde iki adımlı gittiklerini göstermektedir. Bunun ilk adımı erkek egemenliğine karşı inci adımı ise Türk kadınlarına karşı sergilenen tavırlardır.

BDP, Kürt kadınlarını kendi toplumsal yapıları çerçevesinde kuşatmaktadır. Durkheim'ın bahsettiği toplumsal yapılar (Durkheim, 2012), bu anlamda Kürt kadınlarını, Kürt toplumu içinde kuşatıcı hale getirmektedirler. Kürtlük ile alakalı olan olgular ya da geçmişten gelen değerlerle oluşan Kürt toplum yapısının izleri Kürt kadınlarında görülmektedirler. Örneğin hem BDP'nin hem de Kürt kadınlarının Kürt siyasetindeki karar mekanizmasında belirleyici bir rol oynayan Öcalan, değer anlamında önemli bir konumda bulunmaktadır. Gülten Kışanak'ın şu ifadeleri Kürt kadınlarının içinde yetiştiği toplumsal yapıların özelliklerini yansıtmaya da önemlidir: "O yüzden biliyoruz ki barışı en çok yüreği yanan analar istiyor, onlar yaralarına merhem istiyor. Yine biliyoruz ki barışa giden yol adaletten geçer. Adaleti getirmeyen, adalete ulaştırmayan bir yöntemle sağlıklı barış gelmez. Bizler Kürt

halkı olarak onlarca yıl mücadele ettik, dedik ki; Kürt Halk Önderi Sayın Öcalan muhataptır, gidin konuşun. Bugüne kadar ‘Sayın Öcalan’ demek bile suçken bugün gidilip görüşülüyorsa, bu sizin emeğinizin, mücadelenizin, fedakârlığınızın sonucudur. Bizler devletin, Kürt halkının önderi sayın Öcalan’la görüşmesini olumlu, önemli buluyoruz. Ancak şunu biliyoruz ki sayın Öcalan özgür olmadan hiçbirimiz kendimizi özgür kabul edemeyiz”²⁷³. Kürt kadınlarının kendilerini tanımladıkları ifade biçimleri kendilerini bir milletin üyesi olarak savunduklarını da göstermektedir (Çaha, 2011: 445). Yani sadece Kürt halkı adına verilen bir mücadele yoktur aynı zamanda bu mücadele Kürt kadınları, Kürt anneleri için de geçerli olabilmektedir. BDP Diyarbakır’ın Köcaköy (Karaz) ilçesinde belediye eş başkan adayı, Berivan Elif Kılıç’ın geçmişte yaşadıkları ile ilgili söyledikleri Kürt kadınlarının mücadelelerine güzel bir örnek teşkil etmektedir: “Çok direndim bu süreç boyunca, mahkemeye, polise karşı, çevreme, aileme karşı direndim. Bu iş olmuyor, eksiklik değil, boşanabilir insan. Çocuğumu kendi çabamla tedavi ettim. Kendi çocuğum için ağlarken diğer çocuklar için de ağladım. Kendim dayak yerken diğer şiddet gören kadınlar için de savaştım. Bana herkes ‘senin annen de dayak yedi ninen de dayak yedi, sen de yiyeceksin’ diyorlardı. Bunu bir kader olarak kabul ediyorlardı. Kadınlara hakkınızı savunun dedim. İslami olarak da sömürmeye çalıştılar. İslamiyet’te erkek kadının üstünde hak sahibidir, dövebilir, eve kapatabilir dediler. Bir kadın boşayamaz diyorlardı. İslamiyet, merhamet ve vicdan dinidir, baskı dini değil. Benim eşimin bana eziyet etmesini kabul edemezdim. Hep dik başlıyım, bana öyle derler. Hakkımı aldıktan sonra kadınlara örnek olmaya çalıştım. Ben başardım, karşınızdayım, siz de başarabilirsiniz. Belki ben tek başıma bir kişinin hayatını değiştiremem ama hep birlikte olduğumuzda kadınların hayatını değiştirebiliriz. Bunun için buradayım. Ne gerekiyorsa yapmaya hazırım. Seçim gezisine başladık. Her evde şunu söyledim, ben olacağım orada. Bizi anlayabilecek biri. Dayak yiyen birini anlarım. Tıpkı Nasrettin Hoca’nın dediği gibi: ‘bana eşekten düşeni getirin’ Dayak yiyen biri ancak bir öteki kadını tam olarak anlayabilir. Onlara gerçekten yardımcı olabilirim. Bana diyorlar ki sen başardın ve bizim için de çok şeyler yapacaksın. Yerel seçimlerde ilk amacım eğitim. Kadınların hakları ve genel anlamda bir eğitim vermek istiyorum. Çocukları eğiten kadınlar, onları bilinçlendirecek kişiler. Bir daha ki seçim sürecine kadar etrafımda bir sürü kadınla

biz başardık diyeceğiz. Birlikte mücadele edeceğiz. Demokratik Özerkliğin temeli hep birlikte yürümek. Kadınlara da diyorum biz birlikteyiz”²⁷⁴.

Kılıç’ın son ifadesi olan “birlikteyiz” vurgusu Kürt kadınlarının sadece kadınlık olarak birlikteliklerini değil aynı zamanda millet olarak da birlikteliklerini ifade etmektedir. BDP’nin birliktelik anlamında verdiği mesaj da buna çok yakındır. Çünkü kadınların kamusal alana güçlü bir biçimde çıkmaları, kendilerini yeniden tanımlamaları ve eylemler aracılığı ile söz sahibi olabilmeleri bu birlikteliğe bağlıdır. BDP, asli unsur olarak gördüğü kadınları, parti içerisinde siyaset yapmaya davet ederken, bir yandan da onlara birlikte olma fırsatını sunmaktadır. Birlikte olmanın karşılığına gelen millete ait olma duygusu da izlenilen siyaset biçimi ile pekiştirilmektedir. Çünkü Kürt kadınlardaki cinsiyet temelli mücadele aynı zamanda ulusal çıkarla birlikte paralel gitmektedir (Çaha, 2011: 446). Bu mücadele bir yandan Kürt kimliği etrafında özne olarak bir varoluş mücadelesini sergilerken bir yandan da tabanı bu mücadeleye katma çabasını hayata geçirmektedir. Kimlik mücadelesini hayat geçirmek için BDP’nin sunduğu imkânlardan daha değerli bir fırsat da şimdiki zamanlarda görünmemektedir.

6.8. Modern ve Demokratik Kürt Kadınlarını Anma: Eşbaşkanlık Sistemi

Özellikle Eşbaşkanlık sistemi ile birlikte bu mücadele de hayata geçirilmeye başlanmıştır. Eşbaşkanlığı²⁷⁵, bir mücadelenin ötesinde gören BDP Mazıdağı Eşbaşkan adayı Necla Yıldırım şunları dile getirmiştir: “Eş başkanlığın kadının da iktidara taşınması anlamına gelmemektedir, Eşbaşkanlığa, kadın ve erkeğin ortak temsiline dayanan iktidar dışı bir mekanizma olarak bakmak gerekmektedir. Mazıdağı’nda geniş toprak alanları da düşündüğümde kır-kent sentezinin oluşabileceği kadın eksenli çok sayıda tarım kooperatifleri de oluşturulabilir. Değindiğim gibi bunlar kadınlarla birlikte karar altına alacağımız düşünceler. Biz bu önerileri yapacağız ve kadınların onayı ile gerçekleştireceğiz”²⁷⁶. Batman Belediyesi Eşbaşkan adayı Gülistan Akel ise bu konuda şunları söylemiştir: “Mevcut yapılan erkek zihniyetiyle erkeğe hizmeti öncelikli esas alan bir yapılanma. Bu, tek cinsi esas alan strateji planlarıyla yürütülüyor. Ancak bizler buna karşıyız. 2014 yeni bir süreç. Ve bu süreçte hayatın her noktasında kadınlar da düşünülerek adımlar atılacak.

Kadınsız hiçbir şey olmayacak. Kenti sadece erkek kullanımına göre değil, erkek ve kadına göre şekillendireceğiz. Biri ne diğerinden fazla, diğeri ne ondan az olacak. Projelerimizi hayata geçirirken, kadın bakış açısını ön planda tutacağız”²⁷⁷. En genel anlamda BDP’nin siyasetinde etkin olan PKK’da ise Eşbaşkanlık sistemi aynı perspektifte tartışılmıştır. Çünkü bilindiği gibi PKK’da da kadınların oldukça önemli konumları bulunmaktadır.

Yekîtiya Jinên Azad (YJA/Özgür Kadınlar Birliği) Koordinasyon üyesi Leyla Agirî ile Eşbaşkanlık sisteminin toplumsal dönüşümde yaratacağı rolü ve kadınların siyasete katılımında sağlayacağı pozitif etkiyi (**kendilerine göre**²⁷⁸) şöyle anlatmaktadır: “Eşbaşkanlık sistemi, kadın şahsında toplumun öz bilinç, öz irade ve öz örgütlülük kazanacağı alanlardan biridir. Bilindiği gibi tüm toplumsal eşitsizliklerin kaynağında kadının sömürülmesi vardır. Genel eşitlik ilkesi kadın açısından doğrudan eşitliği sağlamamaktadır. Dolayısıyla cinsiyetçi zihniyet aşılmadan ve kadın özgürlüğü sağlanmadan gerçek bir toplumsal eşitlikten söz edilemez. Eşbaşkanlık sistemi de kadın şahsında toplumsal özgürlüğü gerçekleştirmenin önemli bir mücadele alanı olmaktadır. Eşbaşkanlık sistemi bu anlamda kadın ve erkeğin demokratik bilinç, irade ve örgütlülük kazanacağı ve bu temelde toplumsallaşacağı bir alan olacaktır. Eşbaşkanlık sistemi demokratik toplum yapılanmasında demokratik yönetim modeli olacağı gibi, aynı zamanda toplumun demokratikleştirilmesinde önemli bir kurumlaşma, mücadele alanıdır”. Bu sisteme neden ihtiyaç duyulduğu hakkındaki görüşleri ise şöyledir: “Kadının özgür ve eşit temelde yer almadığı hiçbir toplumsal sistem demokratik olamaz. Bu açıdan kadının siyasete kendi rengini vereceği, siyaseti bu anlamda egemen erkek tekelinden kurtararak toplumun hizmetine sokacağı mücadele alanlarını daha da derinleştirilip, ilerletilmesine ihtiyaç vardır. Kadının siyasete aktif katılımı, yaşamın her alanında karar gücü ve iradi gücü olma anlamında uygulanan kota sistemi, özgürlük mücadelemizde bir geçiş süreci olarak uygulandı. Bu, demokratik yapılanma açısından önemli bir zemin oluştursa da, yeniden yapılanma sürecine ve kadın özgürlük hareketi olarak geldiğimiz düzeye cevap olmamaktadır. Bu anlamda bunu aşan ve kadın toplumsallığı dolayısıyla demokratik toplum yapılanmasını daha fazla güçlendiren, geliştiren örgütlenme ve mekanizmalara ihtiyaç vardır.

İşte Eşbaşkanlık sistemi böylesi bir ihtiyacın karşılanması, yani demokratik toplum yapılanmasının özellikle öz yönetim olgusunun geliştirilmesi açısından temel bir ihtiyaç olarak ele alınmaktadır. Aynı zamanda Kürt kadınının özgürlük hareketinde elde ettiği kazanımların daha kapsamlı hale gelmesi, toplumsallaşması açısından Eşbaşkanlık sistemi önemli bir mücadele alanı olmaktadır”²⁷⁹. Bu önemli mücadele alanında ise en önemli kırılma erkek egemenliğinin kırılması olacaktır. Çünkü kadın eksenli toplumsallaşma iktidarcı, devletçi zihniyetin nesneleştiren, ideoloji ve politika gibi yaşamsal süreçlerden kadını-toplumu koparan uygulamaların karşısında durur (Güven, 2014: 32). Bu duruş karşısında geçmişten gelen eril sistem de kırılmaya uğrar, çünkü öğretici olan kadınlar olur. Bu kırılma Agirî’nin şu ifadelerinde de yer bulmuştur: “Eşbaşkanlık sistemi, demokratik siyaseti geliştirerek, erkek egemen sisteme karşı, kadın ve toplumsallık değerleri etrafında örülü demokratik toplum yönetimini geliştirecektir. Bu nedenle ilk toplum kırımının adımı olan cinsiyetçiliğe karşı olarak, iktidarcı zihniyet ve yapılanmaların tekçiliğine karşı, demokratik ulus perspektifinde öz bilinç ve irade temelinde çoğulcu katılımı gerçekleştirecektir. Eşbaşkanlık sistemi özyönetime dayalı toplum olarak ahlaki ve politik toplum yapılanmasında önemli bir rol oynayacaktır. Bu, aynı zamanda Kürt kadını şahsında Kürt toplumuna da, Ortadoğu’ya da, dünyaya da demokratik toplum yapılanmasında önemli bir kimlik kazandırmakta. Kadın hareketi olarak özgürlük mücadelesi açısından bu tür kurumlaşmaları daha genişletip, geliştireceğiz”²⁸⁰. BDP’nin etkin rolü ile alakalı olarak ise “Demokratik Özgür Kadın Hareketi (DÖKH) üyesi Emine Özmen, BDP’nin, Eşbaşkanlık sisteminin uygulanmasında önemli bir rol oynadığına işaret etmiş, BDP’nin sistem partileri gibi değil, mücadele partisi olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayarak, ‘BDP toplumsal dokuyu dönüştürmede önemli rol oynamıştır’ demiştir: “Kürt halkı kadına inanıyor. Eşbaşkanlık sistemini biz belediyelerde deklare etmeden önce, kadın kotasının uygulanmasını halk istedi. Çünkü bir kadın mücadelesi var, dağlarda, zindanlarda, yaşamın her alanında”²⁸¹ cümleleriyle (Kuriş, 2013) BDP’nin, bu mücadeledeki aktif ve etkili rolünü açıklamıştır.

BDP’nin aktif kadın rolünün yanında, BDP’de yer alan kadınların ortak geçmişinin olması da BDP’yi Kürt kadın kimliğinin birleştirici konuma gelmesinin başat sebeplerindendir. Gülten Kışanak ve Sebahat Tuncel gibi birçok siyasi ismin

diğer bir ortak özelliği, geçmişlerinde cezaevi hayatlarının olmasıdır. Kürt kadınlarının bu ortak geçmişi, onları kimlik savunucusu olarak BDP çatısı altında birleştirmiştir. En basitinden kendi dillerini konuşamayan Kürt kadınları (McDonald, 2001: 141) BDP içinde birleşebilmişlerdir. BDP'nin ortaya koyduğu bir diğer durum ise Kürt kadınlarının toplum içerisinde değişebilen statüleridir. Çünkü Kürt toplumunda kadın rolünün sürekliliği ve değişimi klasik bir durumdur ve de geçmişte liderlikten tutun başka statülerde oldukça fazla sayıda kadın görülebilmektedir (Bengio, 2014). Parti içerisindeki kadınların sürekli olarak konum değiştirdiklerine en iyi örnek Eşbaşkanlardan Gülten Kışanak'ın Diyarbakır Belediye seçimleri için 2014'te BDP Eşbaşkan adayı olarak gösterilmesidir. Bu durum, BDP içindeki kadınların siyasal anlamda erkeklerden farklı olmadan istenilen statüde görev yapabileceklerinin de kanıtıdır. Bu ifadelerden sonra çıkarılabilecek temel sonuç, yine BDP'nin karar mekanizmalarından biri olan DTK Koordinasyon Kurulu Üyesi Tülay Özdemir tarafında şöyle dile getirilmiştir: “Kadının bütün toplumsal kurumlaşmalarda erkek ile eşit düzeyde yer alması, kararlarda eşit olarak irade göstermesi veya nicel-nitel katılımı, kadın özgürlük sorunun çözümünde bir düzeyi ifade etmekle birlikte, soruna daha kapsamlı yaklaşım gösterilmesi gerekmektedir. Sorun sadece, kadının toplumsal özgürlükler çerçevesinde kendisini yapılandırmasını aşmaktır. Yani sorun sadece kadının örgütsel-siyasal kimlik kazanmasıyla sınırlı değil, kadına bu anlamda eşit katılım imkânı yaratmak, bunun hukuki çerçevesini oluşturmak, sosyal-eğitsel düzeyde kendisini geliştirme imkânlarını ortaya çıkarmakla çok önemli bir düzey yakalanacaktır” (Özdemir, 2012: 87).

Modern dünyanın kadınları bir tüketim aracı olarak görmesi ve kadının da ilginç bir biçimde buna ayak uydurma çabası içerisinde olması, modernleşmeye başlayan Kürt kadınları da etkisi altına almaya başlamıştır. Kürt kadınlarının hem kültürel hem de ekonomik anlamda tüketim nesnesi olmaması için de BDP birtakım çalışmalarda buna değinmiştir. BDP Parti Meclisi üyesi ve DÖKH aktivisti Kibriye Evren, kadının tüketilmeyeceği ve kimliğini koruyarak eril sistem karşısında ayakta duracağını şu sözlerle vurgulamıştır: “Kadın kendinden çalınan tarihi rolünü, ekonomi alanında söz, karar ve eylem sahibi olmasıyla yeniden kazanarak, üretim ve tüketim alanlarında ekonomik özerkliği yaşamsallaştıracaktır. Bu temelde kadının komünal ekonomiyi geliştirmesi esastır. Ekolojik bilince dayalı kooperatifçilik,

kadının ekonomik örgütlenme modelidir²⁸². Kadın kooperatifleri başta olmak üzere, dayanışmacı ekonomik mekanizmalar geliştireceğiz. Kayıtsız kadın emeğinin görünür kılınabilmesi ve emeğinin örgütlenmesi önündeki bütün engellerin kaldırılması için, mücadele etmeye devam edeceğiz. Kadınların başta mevsimlik işçilik olmak üzere yaşadıkları sorunlara yönelik kalıcı ve sürdürülebilir çözüm politikaları oluşturacağız. Kilim atölyeleri, seramik ve el sanatları, tekstil ve tekstil ürünleri üretim atölyeleri oluşturarak, alternatif üretim alanlarını geliştirmeyi sürdüreceğiz. Üretici kadınlara, üretim alanlarının geliştirilmesi, ürün miktarının artırılması, ürün çeşitliliğinin geliştirilmesi, dağıtım ve kullanım kanallarının geliştirilmesi için, yerel yönetimlerimizde danışmanlık birimi kuracağız²⁸³.

Evren'in ifadeleri, kadınların hem bir tüketim öznesi hem de bir meta yerine konmaması üzerine olan vurgudur. Her ne olursa olsun modernleşme kadını bir şekilde çarklarına dahil etmektedir. Çünkü kadın ve bedeni tarih boyunca aynı köleliği ve aynı sürgün cezasını paylaşmıştır. Bedenin baskı altına alınması ve kadının sömürülmesi ile kadının cinselleştirilmesi arasında paralellik vardır. Kadınlar, doğaya yakın oldukları ya da cinselliği temsil ettikleri için değil, köle oldukları ve sömürüldükleri için cinselleştirilmişlerdir. Daha doğrusu bunu inşa eden kültür böyle bir yasaya dayanıyorsa, bu sabitlenmiş ve belirlenmiş bir hal almaktadır. Bu “sefer biyoloji değil, kültür kader olmaktadır” (Butler, 2008: 53). Kültürün kader olduğu en basit örnek Nur Vergin'in örneğidir. Nur Vergin, Molotov adında birinin Türkiye'ye saldıracağını, Türkiye'den birinin ise bunun kolay olmayacağını, Türkiye'nin demir leblebi olduğunu söylediğini ifade eder. demir leblebi kavramı Vergin'de önemli bir etki yapmıştır ve haritayı açıp baktığı zaman SSCB'nin, Türkiye'den daha büyük olduğunu görmüş, bunların nasıl yenileceğini düşünmüş ve bu korku-savunma içgüdüleriyle bir sonraki 23 Nisan'da eline tutuşturulan bayrağı daha büyük bir şevkle salladığını, en güzel bayrağın da kendi bayrağının olduğunu düşünüp, düşman olanı “ötekileştirerek”, Türk olmanın farkına vardığını belirtmiştir (Vergin, 2011: 12-13). Günümüzde ise, aynı mantık tersine çevrilerek işletilmektedir. Kadının ve bedeninin geçmişte kölelik ve sömürülme konusunda paylaştığı yazgı, günümüzde kadının ve bedeninin özgürleşmesi bağlamında ortaya çıkmaktadır. Eskiden cinsiyet olarak köleleştirilen kadın, bugün cinsiyet olarak özgürleştirilmektedir. Ancak bu özgürleşme, kadın bedeninin yeniden ele

geçirilmesinin, dolayısıyla onun, tüketim kültürünün bir nesnesi haline getirilişinin araçsallaştırılmış biçimidir. Yani, söz konusu olan, kadının ve bedeninin görünüşte özgürleşmesidir. Oysa kadın “bedeni özgürleşme stratejisi adı altında metalaştırılmış, tüketim kültürünün odağına yerleştirilmiş ve haz ve arzu politikalarının temel unsuru haline getirilmiştir” (Egin, 2011: 674).

Demokratik Özgür Kadın Hareketi’nin kuruluş amaçlarında biri de yine kadın bedeni ile alakalıdır: “Kadın bedeninin bir meta olarak algılanmasına son verilmesi, kadına yönelik şiddetin ve cinsiyet ayrımcılığının yeniden üretildiği medyanın değişmesi için mücadele eder. DÖKH kadın örgütleri arasında dayanışma ve bilgi alışverişini sağlayan, kadın bilgilerini (kadın tarihi) araştıran ve sunan, kadın bakış açısıyla çalışan medya ağının oluşması için çalışmalar yapar. Kadınların teknolojiye ulaşmalarını ve kullanmalarını kolaylaştırmak için çalışmalar yapar”²⁸⁴. BDP’nin Kürt kadınlarını modernizmin çarklarında eritmek istememesini de DKÖH ile birlikte hayat geçirdiğini görmekteyiz. Kürt kadını modernleşmelidir ve bu vazgeçilmezdir ama Türk kadınının modernleşmesinde başına gelen, gelenekten kopuk bir modernleşmeyi pek de tavsiye etmemektedir.

Kürt kadını asli kimliğini temsilen modernleşmeyle yüzleşmeli ve onun iktidar aygıtı olan siyasete dahil olmalıdır. Geçmiş yıllara, daha doğrusu Kürt kadınlarının modernleşmeye uzak olduğu döneme bakıldığında Kürt kadınlarının güçlerini geldikleri ailelerden aldıklarını görebilmekteyiz. Şimdiki zamanda olan okuma imkanları bir yana kadınların ailelerinden aldıkları güç onları seçkin konumlara getirebilmekteydi. Örneğin, 1960’lı yıllarda, “Irak Kürdistan’ında önemli bir güce sahip olan kadınlardan biri Mele Mustafa Barzani’nin eşi Hemayıl (Mustafa Barzani’nin annesi) hanım idi. Hemayıl hanım gücünü yalnızca kocasından değil, güçlü Zebari aşiretinin reisi olan babasına borçluydu. Zebariler, Barzanilerle eskiden beri düşman idiler ve Mele Mustafa, bir süre devam eden çatışmaların ardından ateşkes ilan edilmesi üzere Hemayıl ile evlenmişti²⁸⁵. Onun ailesinden gelen statüsü kocasına karşı bile ona belirli bir hareket gücü tanıyordu” (Bruinness, 2005: 147). Bu satırları yazan Bruinness o dönemde adı Margaret²⁸⁶ olan başka bir kadından daha da bahsetmekte ve bu kadının ilk kadın peşmerge olarak anıldığını ifade etmektedir (Bruinness, 2005). Kürt kadınlarını geçmiş örneklerine bakıldığında takdirde böylesine misaller verileceğini söyleyebiliriz fakat BDP’nin en büyük

amacının, aşiret kültürünü ve aşiret kültüründeki eril egemen sistemi kırmak olduğu bildiğimiz için geçmişteki Kürt kadınlarının böylesine bir güce sahip olmalarıyla ilgileneceğini pek zannetmiyoruz. BDP'nin asıl amacı ayakta durabilen kadının gücünü ailesinden değil kendisinden elde etmesidir, çünkü BDP'ye göre Kürt kadını sahip olduğu temsiliyet ile birlikte diğer kadın topluluğunun sınırlarını gösteren çizgiyi somutlaştırmaktadır. Kadın bir özne olarak vardır ve iktidar/otorite karşısında kendi varlığıyla ayakta durmalıdır.

BDP'nin "2. Olağan Kongresinde AK Parti Hükümetine Öneri Olarak Açıkladığı Çözüm Protokolü"nün, altıncı maddesindeki şu ifadeler kadınların korunmasına örnek olmakta ve onlara kendi şanslarını yaratmada fırsat vermektedir: "Kadınların sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel yaşama katılımı önündeki her türlü engel kaldırılmalı, gerçek ve fiili eşitlik sağlanıncaya kadar özel önlemler alınmalı, kadına yönelik şiddet ve ayrımcılık insanlık suçu olarak tanımlanmalı ve kadın hakları anayasada özel bir başlık altında düzenlenmelidir"²⁸⁷. BDP Parti Programında kadınların yerleri ise şöyle belirtilmiştir: "Kadın haklarına özen gösterilecek, kadınların herhangi bir biçimde ayrımcılığa uğramaması yasal garanti altına alınacak ve toplumsal siyasal ve istihdam alanlarındaki eşit katılımı pozitif ayrımcılık yoluyla temin edilecektir. Kadın erkek arasında fiili eşitlik sağlanana kadar gerekli tüm tedbirler alınacaktır... Üç kuşak insan hakları temelinde kadının, bireyin varlığı ve özgürlüğü ile toplumun özgürlüğünün geliştirilmesi sağlanarak, bireyi, devlet ve toplum karşısında güçlendirecek mekanizmalar yaratılacaktır. Bireyi, devletin emrinde ve hizmetinde gören ataerkil zihniyet değiştirilerek, devlet; kadın-erkek fiili eşitliğine dayalı bir temel hizmet aracı haline getirilecektir"²⁸⁸.

Demokratikleşmenin Temel Dinamiği Kadınlardır başlığı bölümünden sonra ise özellikle toplumsal cinsiyet adı altında kadı yaklaşımları şöyle belirlenmiştir: "Toplumsal cinsiyet eşitsizliği, tarihsel, siyasal, ekonomik ve kültürel bir sorun olması dolayısıyla öncelikli olarak çözülmesi gereken sorunlardan biridir. İnsanlığın 21. yüzyıla, ağır toplumsal, siyasal, ekolojik sorunlarını çözmeden girmiş olmasının temelinde, diğer eşitsizliklerin beslendiği bu en eski ve yaygın eşitsizlik yatmaktadır. Rekabet, eşitsizlik, sömürü ve şiddetin evrensel bir kültüre dönüşmesinin, çatışma ve çelişkilerinin küresel düzeyde derinleşmesinin kökeninde bu çelişki bulunmaktadır. Kadınların yer almadığı, dışlandığı, susturulduğu bir tarihin ürünü olan bugünkü

dünyamız, insanlığın sorunlarına çözüm üretememektedir. Partimiz, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini çağımızın en temel çelişkilerinden birisi olarak ele alır. Bu nedenle cinsiyet ayrımcılığını bir sistem sorunu olarak değerlendirir ve buna karşı tutumunu stratejik bir yaklaşımla belirler. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğini ortadan kaldırmayı; yaşamın tüm alanlarının (sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik., vb.) erkek egemen karakterden arındırılması ve yeniden düzenlenmesi mücadelesi olarak benimser. BDP, bireylere toplum tarafından öğretilen ‘erkeklik’ ve ‘kadınlık’ rollerinin aile içinde başladığını, bu rollerin yaşamın tüm alanlarında belirleyici olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle, aile kurumunda toplumsal cinsiyetçi rollerin aşılmasını ve gelenekselleşmiş aile yapısının demokratikleşmesini ertelenemez bir sorun olarak ele alır. Partimiz, toplumsal cinsiyet eşitsizliği sorununu en keskin ve yaygın bir ayrımcılık olarak ele aldığından siyasetin demokratikleşmesinin temel dinamiği olarak kadını görür. Kadınların katılmadığı demokrasilerin gerçek demokrasiler olamayacağını bilir; bu nedenle, toplumun yarısını oluşturan kadınların siyasetin tüm süreçlerine aktif katılımlarının önündeki engellere karşı sürekli mücadeleyi zorunlu bir görev olarak görmektedir.

Kadınların karar alma ve uygulama süreçlerinde temsil edilmesini engelleyen koşullar ortadan kalkıncaya kadar, her alanda pozitif ayrımcılık ilkesini savunacaktır. Ayrıca partinin bütün yönetim kademelerinde cinsiyet kotasını uygulayacaktır. Türkiye’de kadınların siyasete aktif katılması için Siyasi Partiler Yasası’nın yeniden düzenlenmesi yoluyla siyasi partilerde en az % 33 kadın kotası uygulaması zorunluluk haline getirilecektir. Kotanın hayatın her alanında; işe girişlerde, sendika, dernek, oda vb. örgütlenmelerde de uygulanması için mücadele edilecektir. Meclis’teki Kadın-Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu, fırsatta, süreçte ve sonuçta eşitlik için (Kadın Erkek Eşitliği Komisyonu) olarak değiştirilecek ve bu komisyona işlerlik kazandırılacaktır. Toplumsal cinsiyet eşitsizliği içeren eğitim müfredatı değiştirilecek, demokratik, eşitlikçi bir içerik kazandırılacaktır. Erkek egemen sistem, kadınların sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik, bilimsel tüm alanlardaki emeğini görünmez kılmaktadır.

BDP, tüm bu alanlarda kadın emeğinin görünür kılınmasını sağlayacak, kadınların tüm toplumsal alandaki haklarını güvence altına alacaktır. Özellikle kentlerde kadınların işgücüne katılım oranının ciddi biçimde düşük olduğu

Türkiye’de, kadınlara istihdam alanında öncelik tanınacaktır. Kamu istihdamında tedricen % 50 kota uygulaması getirilecektir. Kadını ikincil, zayıf ve küçük gören değer yargıları ile mücadele edilecek, eşitlikçi bir kültürün gelişmesi sağlanacaktır. Kadınlara, kendi yaşamları üzerinde söz hakkı tanımayan, küçük yaşta evlendirme, başlık parası, çok eşli evlilik, berdel gibi uygulamalara karşı her düzeyde etkin mücadele yürütülecektir. Ücretsiz kreş hizmetleri kamu ve özel sektörün finansmanı ile sağlanacaktır. Kadına yönelik aile içi şiddetin ortadan kaldırılması için, aile, sürekli ve yaygın bir eğitim alanı olarak ele alınacaktır. Kadına yönelik her türlü şiddete karşı mücadele edilerek, uluslararası standartlara göre nüfusu elli binden fazla olan yerlerde kadın sığınma evi açılacak, şiddete uğrayanlara destek hizmeti sağlanacaktır. Kadın ve çocuklara yönelik cinsel taciz ve tecavüz suçlarını kapsayan yasalar yeniden düzenlenerek, cezalar artırılacaktır. Gözaltında taciz ve tecavüz suçları için yeniden yargı süreci başlatılarak, mağduriyetler giderilecektir. Toplumumuzda önemli bir sorun olan ve gizli tutulan ensest ile mücadele edilecek ve mağdurların rehabilitasyonu ve tedavileri için merkezler açılacaktır. Eski çağlardan beri, erkek egemen sistemin kadınlar üzerinde uyguladığı ve kadının en çok aşağılandığı bir şiddet biçimi olan fuhuşun tamamen ortadan kaldırılması ve genelevlerin kapatılması hedeflenecektir. Ancak, sorunun çözümüne kadar genelevlerde çalışan kadınların sağlık sigortaları ve emekli olmalarına imkân sağlayan yasal düzenlemeler yapılacak ve çocuklarının mağduriyetine yönelik yasal eksiklikler giderilecektir. Çocuklar yönelik fuhuşu önleyecek önlemler hızla alınacaktır. Çocuk yaştaki (18 yaşından küçük) kadınların fuhuşla ilgili sabıkaları silinerek eğitim ve rehabilitasyonlarına önem verilecektir.

Kadına yönelik her türlü ayrımcılığı ortadan kaldıracak yasal düzenlemeler yapılarak, başta CEDAW (Kadına Karşı Her Türü Ayrımlıkla Mücadele Sözleşmesi) olmak üzere toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlayacak tüm uluslararası sözleşmelerin gerekleri yerine getirilecektir (Eroğlu, 2012: 226-228). Özgür ve demokratik toplumun yaratılmasında kadın girişimi ve özgürlüğü belirleyici olacaktır²⁸⁹. Kadınları temel anlamda yerlerini belirleyen bu metinler, kadınların toplum içerisindeki gücünü ailesinden ve erkekten daha doğrusu aşiretçi ya da feodal denilen düzenden koparmakta, kadına verilen ayrımcı konumu bizzat partinin kendisi belirlemektedir. Kadının bu biçimde siyasete dahil olması ve gündelik yaşamda aktif

olarak yerini alabilmesi özellikle modern dönemin gerekçelerinden başka bir şey değildir ve BDP, modernleşme ile birlikte kadınlara bu şansları büyük çoğunlukla sunmuştur. Modernleşme, siyasi yapıyı inşa etmekle özdeşleştirilince (Sayar, 2000: 48) kadınların da bu siyasi yapı çerisinde yer alması gerektiği için, kadınlarında modernleşme argümanlarına uyması zorunlu hale gelmiştir. Hatta hükümeti uyarmak bile kadınlara bırakılmıştır²⁹⁰. Bu zorunluluğun ilk boyutu ile BDP'den önce Kürt kadın feminist yaklaşımın BDP ile birlikte ortaya çıkmasını sağlamıştır. Çünkü dilin ataerkil oluşumuna dair feminist eleştirilen on dokuzuncu yüzyıla uzanmaktadır (Hassanpour, 2005: 308). Yirmi birinci yüzyıla geldiğimizde ise Kürt feminizminin eril sistem karşısındaki varlığı yukarıda ifade edilenlerle birlikte, milliyetçi bir çizgide BDP siyasetinde sürdürülmektedir. BDP feminizminin milliyetçi çizgide ilerlemesi Butler'in ifadesiyle ihtilafın baş gösterdiği her yerdedir. Butler'e göre Feminist teori sadece akademiyle sınırlı değildir. "Feminist teori bir olanağın imkân sahasına girdiği ya da tahayyül edildiği; kolektif olarak kendi üzerine düşünme pratiğinin gerçekleştiği; değerler, öncelikler ve dil hakkında ihtilafın baş gösterdiği her yerde gerçekleşen bir şeydir (Butler, 2004: 126; aktaran Özkazanç, 2013: 120). BDP'nin, eril sistem karşısındaki ihtilafı bu anlamda feminist teorinin bir kısmını kendisine eklemektedir.

BDP'nin, Eşbaşkanlık sistemiyle kadınları modern siyasetin bir aracısı haline getirmesinde en önemli sorun belki de kadınların muhafazakârlığını kaybetmesidir. Muhafazakârlıkla kastımız, Kürt kadınlarının geleneksel dini ritüellerden uzaklaşmasıdır. Çünkü modern yaklaşımın kadın merkezli konumunda esas alınan tema "özgürlük"tür. Bu söylem zaman içinde kadının özgürlüğünün din tarafından kısıtlandığı anlayışını toplum hayatına taşımıştır. Bu bağlamda kadını şekillendiren dini sembollerde kadın özelinde özgürlüğün kısıtlanması anlamına gelmektedir. Modern algıda toplumsal alanın dini sembollerden arındırılması çerçevesinde şekillendirilmesi dini hedeflediği için dini inanma ve davranmayı toplumsal alanda görünür kılan durumların olumsuzlaması ve engellenmesi çok daha kolay olmaktadır. Bu talepler bireysel haklar çerçevesinde dahi kabul görmemekte ve desteklememektedir. Günümüzde modern toplum hayatının değişimine dini sembolleriyle birlikte başarı ile eklenen modern dindar kadının bir biçimde toplumsal alanın dışında tutulması mücadelesi de bu çerçevede değerlendirilmelidir.

Ne var ki günümüzde dini sembollerin bireysel haklar anlamında ele alınmasında özelde İslam dinine ait sembollerde küresel bir engellenme ile karşı karşıya kalındığı da bir gerçektir (Meriç, 2004: 219–220). Maalesef kadın kimlik ve statüsündeki geriliği ve ikincil konumu, İslam ile eşleştirme, modernist aydınlarca en kuvvetli argümandır. “Modernist aydınlarca göre İslamiyette kadın statüsü diğer Tektanlı dinlerle kıyaslandığında erkeklerin otoritesine boyun eğmelerini sağlayacak niteliktedir” (Tekin, 2004: 188). Hâlbuki Mutahhari’ye göre İslami kadın hareketi ak bir harekettir ve bu hareket, “erkek kadını kendi cinsleriyle ve karşı cinsleriyle barıştıran, fitrata önem veren, böylece kadın haklarını kadınla erkeğin insan olarak eşit ama farklı oldukları gerçeğinden yola çıkarak ele alan bir temele sahiptir” (Berktaş, 2012: 125).

Her ne kadar son dönemlerde Öcalan’ın, Demokratik İslam Konferansı²⁹¹ gibi yaklaşımları olsa da bunun ne anlama geldiği aslında çok önemlidir. Böylesi hareketlerin temelinde şeriatın istediği bir düzen mi vardır yoksa farklı bir İslam anlayışından mı bahsedilecektir? Daha açık sormak gerekirse, İslam’ın demokratik olmayı mı vardır? Her ne kadar Kürt modernleşmesi kadınlardan dini ve muhafazakârlık anlamında birçok değeri alıp götürmüşse de, geleneksel anlamda Kürt kadınlarını etkilemeyi başaramamıştır. Yeni dönem ve kimlik mücadelelerinde daha çok ön plana çıkan genç Kürt kadınları, modernleşmenin bu rüzgârından oldukça etkilenmişlerdir. Aslında bir anlamda Kürt kadınları ulussuz devletin kontrol altından tutması gereken yeni bir sosyal ve siyasi güce dönüşmüştür. Bu duruma geçmişten bir örnek verecek olursak, Rıza Şah döneminde devlet gücünün merkezileştirilmesi hatırı sayılır olacaktır. Rıza Şah, Batılılaşma ve Fars milliyetçiliğine dayalı bir modernleşme politikası uygulamıştır. Türkiye’ye benzer bir şekilde monarşi kadınları devletin bir aracı olarak kullanmıştır –ve de bağımsız kadın örgütleri ile gazetelerini baskı altında tutmuş, zorla başörtülerini açtırmıştır (Mojab, 2005: 22). Başörtüsüz, eğitilmiş ve çalışan kadınlar İran toplumunun ikonu haline gelmiştir. Rıza Şah, Mustafa Kemal’den ilham aldığını açıkça belirtmiştir (Kandiyoti, 1997: 89). BDP’nin Kürt kadınlarını davet ettiği modernleşme ise özellikle kimlik üzerindendir. Modernleşen Kürt kadınlarının Batılı tarzda giyindikleri kabul görse de, onların inandıkları gibi inanma ya da Kürt kadınlarının başörtülerine el atma gibi bir tavırları olmamıştır.

Modernleşme her anlamda sekülerliği getirmektedir ama Kürt kadınlarının modernleşme argümanları Rıza Şah'ın yaptığı gibi Kürt aşiretlerin “pis” gösterilmesi gibi değil aksine yerel kimliklerin korunmasıyla birlikte meydana gelmiştir. BDP'nin temel amacı aşiretlerde ki eril sistemin hâkimiyetini sorgulamaktır. Mutki Belediye Eş Başkan adayı Özcan Birlik, “Gerçekten 30 Mart'ta her bireyi özgürleştireceğiz. Bireyler özgürleştikçe toplum da özgürleşecek. İlçede kültürel ve sosyal anlamda gözle görülebilecek gelişmeler olacak. Mutki'de en azından var olan bu feodal yapıyı yıkacağız. Bizler bir şahsın ve aşiretin adayı değiliz, bizler BDP'nin adayınız. Onun için halkın adayınız. Her bireyi kucaklayacağız²⁹²” diyerek, BDP'nin aşiretlerin etkisi kırma çabasında olduğunu ortaya koymuştur. Yine Hakkâri Belediye Başkan adayı Dilek Hatipoğlu da yaptığı açıklama aşiret ile alakalı olarak şu vurguyu yapmıştır: “Kadın yüzyıllar boyunca erkek egemen zihniyet tarafından köleleştirildi. Bu zihniyete karşı durmak için artık kadının yaşamın her alanında mücadele içinde yer alması gerekiyor. Bu bölgede özellikle aşiretçiliği aşmak, kadının toplumdaki yerini en üst seviyeye ulaştırmak öncelikli hedeflerimizdir. Bu anlamda partimizin kadına verdiği önem ve çalışmalarımız bu zihniyetleri yenecektir”²⁹³. Bu ifadelerden anlaşılıyor ki, BDP, geleneksel anlamda kadınların aşiret ve eril düzendeki statülerini değiştirmek istemektedir. Yani modern devlet bir taraftan ataerkillik ve milliyetçiliği besleyen temel kaynak olmaya devam ederken, devletsizlerin konumu da “Kürdistan'da ataerkil egemenliğini güçlendirmektedir; ne var ki Kürt kadınları kendi milli ataerkilliklerine karşı bilinçli bir feminist mücadele başlatarak kendi tarihlerini” (Mojab, 2005: 37) BDP ile birlikte oluşturmaya başlamaktadırlar.

BDP'nin başlattığı eşbaşkanlık adımı aslında Kürt kadın aydınlanmasından farklı olarak kadını siyasi alana çekmek için en önemli girişimlerinden biridir. Öcalan'ın ‘Tanrıçalaştırdığı’ kadın artık BDP ile yere ayak basmış ve Kürt kadınlarını ulaşılmaz konumdan çıkarmıştır. Bu yüzden BDP, kadını, elle tutulur, gözle görülür ve somut bir şekilde karşılığı olan bir konuma getirilerek, Tanrıçalığı yerine Promete gibi insanlığa hizmet edecek hale getirmiştir yani kadın toplumsallaştırılmıştır (Torun, 2011). Musa Anter, Kürt Tarihinde Kadının Yeri adlı makalesinde şu ifadelerle yer verir: “Eski eserlerden anlaşılıyor ki, Kürtlerde kadın erkeklerle eşit sosyal değerdedir. İslami dönemde Kürt kadınları diğer Müslüman

halklarda olduğu gibi çarşaf giymeye zorlanmamıştır, ne de sosyal olarak erkeklerden ayrılmıştır” (Bruinnessen, 2005: 139). Öcalanizm, sosyalist bir modernleşme içermektedir ve Kürt kadınlarını siyasetin içinde dönüştürüp, onlara Kürt halkı tarafından seçme seçilme hakkı verip, yeni bir Kürt kadın kimliği yaratma çabasının, kadınlık açısından farklı bir tanımlamasıdır. Bu tanımlamaya göre, eski kimlikli Kürt kadını yıkılmıştı ve yerine yeni kimlik inşa edilmeliydi, bu kimlik inşa sürecinin temel hedefi özgür bir Kürt kadını oluşturmaktı lakin bu özgür Kürt kadını seküler ve siyasi olacak aynı zamanda da gelenekçi olmayacaktır. Bunun için Kürt siyasetine kadın kotası getirilecek, DÖKH kurulacak, partilerde eşbaşkanlık sistemi uygulanacak, Diyarbakır için kadın bir başkan düşünülecek, yeni kurulan HDP’nin eşbaşkanı olarak sosyalist Ertuğrul Kürkçü seçilecek ve özgür Kürt kadını da diğer bir eşbaşkan olarak **Sebahat Tuncel** temsil edecektir. Modernizme yeni dâhil olan Kürt kadınlarına modernizmin getireceği tehlikeleri önlemek için alınan bu riskler/kararlar (Beck, 2011), Türk²⁹⁴ kadınlarında görüldüğü gibi yeni Kürt kadını ve siyasetini de dönüştürecek, böylece geleceğe yönelik yapılan inşa süreci, kendisine hazırlanacak zemin bulacaktır. Bugün bu zemin hazırlanmaktadır ve zeminin hazırlığı Öcalanizmle devam ettirilmektedir, bu devam edişte bizim temel korkumuz ise modern Türk kadınlarının yaşadığı özden kopuşu, modernizmle yeni tanışan Kürt kadınlarının da yaşayacak²⁹⁵ olmasıdır.

Öyle görünüyor ki Kürt kadını bugünkü kopuş ve kuruluş mücadelesini sınıfsal ve ulusal anlamda BDP ile birlikte vermektedir²⁹⁶. Çünkü BDP, Kürt kadını sınıfsal anlamda ileriye götüren örgütlü tek Kürt kadını organizasyonudur ve kendini siyasal arenada ispatlamıştır; Türkiye koşullarında demokratik ilkelerle örgütlenebildiği ve bunu Kürtlük bilinciyle özdeşleştirebildiği bir siyasi oluşumdur.

SONUÇ

Bariş ve Demokrasi Partisi'nin politikalarını dil, din ve kadın bağlamında analiz ettiğimiz bu çalışmada, BDP'nin politikaları arasında oldukça fazla tutarsızlıklar görülmüştür. Bu tutarsızlıklar, Kürt politikasındaki hakikatin farklı yansıtılmak ve gerçek olanın yerine BDP'nin ürettiği yansımanın kabulüyle ve sorgulanamamasıyla geçiştirilmeye çalışılmıştır ama başarılı olunamamıştır. Devletsiz ulusu inşa etmenin önemli adımlarından olan ulus-üstü siyasetin bir parçası olmaya çalışan BDP, parçası olmaya çalıştığı bu siyasetin oldukça uzağına düşmeye başlamış görünmektedir. BDP vekillerinin özellikle çözüm süreciyle birlikte sahip olduğu konumlar, sürecin gidişyle birlikte değişmiştir. Ulus-üstü siyaset yapılması istenirken BDP'nin kendi içerisinde ciddi çatlaklar meydana gelmiş ve BDP vekilleri birbirlerini anlayamayacak kadar farklı tutumlar oluşturmuşlardır. Leyla Zana'nın Başbakan –*şu an Cumhurbaşkanı olan*- Recep Tayyip Erdoğan ile görüşmesinden sonra yalnızlaşması; Altan Tan'ın din konusundaki görüş farklılıkları nedeniyle aynı partideki vekiller tarafından öteki olarak benimsenmesi yukarıda bahsedilen değişimlerin önemli göstergelerindendir. Çözüm sürecinin “vazgeçilmezleriymişiz” gibi bir havanın verilmesi ve “biz olmasak Kürt ulusu olmaz” tavrı, BDP vekillerinin son dönemdeki değişimlerinin kanımızca en doğru ve uygun okumasıdır.

Son yerel seçimlerde Sırrı Sakık'ın Ağrı'da, Ahmet Türk'ün Mardin'de ve Gülten Kışanak'ın Diyarbakır'da aday gösterilerek BDP'den uzaklaştırılması; Osman Baydemir'in karizmasının Şanlıurfa'da zedelenmesi; Leyla Zana ve Altan Tan'ın parti içinde küstürülmesi ve yalnızlaştırılması BDP'de diyaloga geçilecek kişi ve kanalların tıkanması sebep olmuştur. Bu tıkanıklık BDP'yi –*kabul etsek de etmesek de*- şahinler/ılımlılar veya güvercinler/radikaller gibi iki kategoriye ayırmıştır. En genel anlamda bir tarafta Aysel Tuğluk, Özdal Üçer ve bazı kadın vekillerin temsil ettiği radikal kanat varken diğer tarafta Selahattin Demirtaş ve Sırrı Süreyya Önder'in temsil ettiği ılımlı kanat mevcuttur. Hem yerel seçimlerdeki tercihler hem de yerel seçimlerden sonraki politikalar, BDP'yi, yukarıda bahsettiğimiz kategoriler içinde yeniden şekillendirmiştir. Yeniden şekillendirilen BDP'deki ilk kategori Selahattin Demirtaş'ın Kürt lider olarak kendi karizmasıyla oluşturduğu kategoridir.

Çünkü Demirtaş, Kürt halkı tarafından oldukça sevilen ve son dönemlerde gelecek vaat eden en güçlü Kürt lider adaydır. Cumhurbaşkanlığı seçimlerindeki başarısı nedeniyle bazı art niyetli Kürt taraflar, Demirtaş'ı Öcalan ile karşılaştırmış, 6-7 Ekim olaylarının sorumlusu olarak göstermiş ve liderlik karizmasını sarsmaya çalışmışlardır. İlk kategorideki devletsiz ulus modeli, Kürtlerin bir arada yaşayabileceği ama net bir şekilde Kemalist dönem gibi olacağı konusunda baskıcı değildir. Çünkü Demirtaş, böylesine bir modelin savunucusu değildir. İkinci kategoride ise Kürt seçmenin İslami yönünü cezbeden Altan Tan bulunmaktadır. Tan'ın, İslam ile alakalı düşüncesi bilindiğinden BDP'nin radikal olan seküler kanadının çabasıyla parti içinde sevilmediği oldukça aşikârdır. Zaman zaman tek başına yaptığı basın açıklamaları ve DTK'nın Azınlıklar ve İnanç Komisyonu'ndan istifası²⁹⁷, Altan Tan isminin BDP/HDP'den ayrı ve bağımsız olduğu söylemlerinin de artmasına sebep olmuştur. İkinci kategorinin sunduğu devletsiz ulus modeli de Kemalist çizgiler içermez aksine Kemalist söylemin tam aksini iddia etmektedir. Üçüncü kategori ise Sırrı Süreyya Önder'in dahil olduğu Pervin Buldan, İdris Baluken, Hasip Kaplan ve Sebahat Tuncel gibi bazı isimlerin de dahil olduğu sol/sosyalist kategoridir. BDP içinde en etkili olan ve bir orta yol bulmaya çalışıyormuş gibi görünen ama aynı zamanda belirli dönemlerdeki beklenmedik siyasi tavırlarıyla herkesi şaşırtan bu grup, BDP'nin bilinen en medyatik yüzüdür. Grup, özellikle Sırrı Süreyya Önder'in etkisinin hissedildiği ve sol/sosyalist söylemin Kürt realitesi ile birleştirilmek istendiği kategoridir. Ayrıca Sırrı Süreyya Önder'in, Newroz mesajlarını okuması ve entelektüel üslubu, kendisini BDP'nin sözcüsü olarak lanse etmektedir. Üçüncü kategori ise Kemalist dönemin Sovyet anlayışına benzediği dönemi içerebilir. Sol söylemin en üst seviyede olduğu bu kategori Türk modernleşmesinin birebir kopyası olmayabilir. BDP'nin içindeki dördüncü kategori ise Leyla Zana'dır. Zana da, Altan Tan gibi güçlü bir karizmaya sahip olan ve Kürt kadını denildiği zaman *–Öcalan'ın tanımlamalarını saymazsak–* ilk akla gelen isimlerden biri sayılabilir. Leyla Zana'nın çözüm sürecine dahil edilmemesi kendi tercihinden ziyade BDP'nin tercihi gibi algılanabilir. Çünkü Zana'nın *–yukarıda ifade ettiğimiz gibi–* Recep Tayyip Erdoğan ile görüşme sonrası yalnızlaştığı ve BDP'nin siyasetinden uzak bırakıldığı oldukça açıktır. Son kategori ise Aysel Tuğluk'un temsil ettiği en uç kategori olan militarist kategoridir. Laik bir sistemi

benimseyen ve onları göreve çağıran, PKK'yı laikliğin garantisi olarak gören ve demokratik özerkliği canhıraş bir şekilde Diyarbakır'da ilan eden Tuğluk, Kürt siyaseti ve BDP adına en çok olumsuzlanacak kategoriyi temsil etmektedir. BDP'nin yerel siyasetinin büyük bir kısmının Tuğluk benzeri bir refleks içinde olduğu kabul edilirse, Tuğluk'un, BDP siyaseti içindeki negatif etkisi de o kadar iyi anlaşılabilir. Son militarist kategori ise kanımızca BDP'nin özeti gibidir. Çünkü Tuğluk, hem söylemi hem de eylemleri açısından baskıcı Kemalist ve laik dönemin özlemini çekmektedir. Her ne kadar söylemler kullanılan ifade biçimleri farklı olsa da öz itibarıyla pek farklılık görülmemektedir.

Bütün bu kategorilerden sonra Kürtler adına siyasi açıdan karar alıcı olarak kabul edilen BDP'nin, kendisinden başka bir otoriteye de bağlı olduğu ileri sürülebilir. BDP üzerine yapılan bu araştırmadaki en büyük tespitimiz, BDP'nin üzerinde bilinmeyen ama fark edilebilen bir siyasi gücün olduğudur. Beyaz Kürtler olarak isimlendirdiğimiz bu “derin kategori”, BDP’de nelerin olması gerektiğini belirleyebilecek güce sahip gibi görünmektedir. Çalışmamızda araçlarla da olsa ulaştığımız ama hiç tanışmadığımız bu “derin BDP”, parti siyasetinde oldukça etkilidir. Az da olsa teorisyenler olarak bahsettiğimiz grubun içinde yer alabilecek beyaz Kürtler kategorisi, Altan Tan'ı parti içinde istememekte, partinin yerel örgütlenmesine önem vermekte, kavgacı Kürt gençliğini yerel siyasette konumlandırırken okuyan Kürt gençliğini partinin üst kadrosunda tutmakta, örgüt ve parti adına kimlerden ve ne kadar yardım –*haraç*- alınacağına karar vermekte, İslam ile alakalı olarak sekülerleştirici ve İslam'ı yeniden tanımlayan çalışmalar yapmakta, partiye, PKK'ya ve DTK'ya bağlı bölge imamlarına önem vermekte, üniversiteleri birer kale olarak gördükleri için bölgedeki devlet üniversitelerinde aktifleşmeye çalışmakta ve özellikle gelecekteki Kürt siyaseti için yeni yüzleri siyasete kazandırma çabalarını sürdürmektedirler. Beyaz Kürtler ya da derin BDP olarak nitelendirdiğimiz bu kategori Adam Smith'in ‘karanlı el’ teorisine benzerlik göstermektedir. Nasıl ki piyasanın, görünmeyen ve bilinmeyen ama fark edilebilen bir güç tarafından yönetildiği söylenebiliyorsa, BDP içinde de görünmeyen ama Kürt siyasetini yönetiyor olduğu fark edilen derin bir yapının mevcut olduğunu söyleyebiliriz.

BDP'nin bu kategorik sınıflandırması bağlamında ele alacağımız demokrasi yaklaşımı ise daha sorunlu olarak anlaşılabilir. Çünkü BDP'nin demokrasi anlayışı - *yine Marx'ın sınıf teorisine atıfla*- kendileri için bir modeli ortaya koymaktadır. Demokrasinin genel kabul gören yaklaşımının aksine BDP'nin yarattığı demokrasi modeli aslında demokrasinin somut biçimiyle -*hatta radikal demokrasi anlayışıyla da*- hiçbir bağlantıya sahip değildir. BDP'nin “kendileri için” ortaya koydukları demokrasi anlayışı “kendinde demokrasi” anlayışıyla alakasızdır çünkü BDP'nin demokrasisinde, kendilerinden olmayan hiç kimse kendileri için kabul ettikleri demokrasi modeline dahil değildir, bunun en önemli belirtileri ise Altan Tan ile alakalı tavırlarda görülebilir. Özellikle Doğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu'da, kendilerinden farklı düşünen Kürtler için bir demokrasiden bahsetmek mümkün olmadığı için, bu demokrasi olsa olsa baskı, şiddet ve huzur bozucu özelliklere sahip olan otoriter demokrasinin bir parçası sayılabilir. Fakat kendilerinden olan taraf için ürettikleri “kendileri için demokrasi” anlayışı oldukça yaygındır. Bu anlayışa göre parti içindeki herkes -*her ne kadar tüzükte bazı eleştiriler olsa da*- Kürt hareketinin bir parçasıdır ve bu parça öz-Kürt hareketini temsil etmektedir. Diğerleri ise demokrasi ile yönetilmeyi hak etmemektedirler çünkü davalarını satmışlardır. BDP vekillerine göre demokrasinin ikinci boyutu ise demokratik olmakla alakalıdır. Demokratik olmak modern olmakla eş görülmemekte daha çok kapitalist sistemin çarklarına dahil olmamakla ve özgür olmakla alakalıdır. Fakat Sırrı Süreyya Önder'in demokrasi algısı ile Aysel Tuğluk ya da Özdal Üçer'in demokrasi algısı da aynı değildir. İşte bu yüzden BDP'nin demokrasiden ne anladığını, ulus-inşa sürecinden bir kere daha sorgulamak gerekir çünkü hangi Kürtlere hangi demokrasinin ne kadar verileceğini belirleyecek olan yine bu “derin BDP” olacaktır.

Bu kadara farklı dinamiklerin bir arada olduğu Barış ve Demokrasi Partisi'nin, inşa etmeye çalıştığı devletsiz ulus modeli de işte bu yüzden oldukça parçalı ve sorunludur. Çalışmanın genel çerçevesinde değindiğimiz ve Türk modernleşmesiyle yüksek oranda benzerlik gösteren devletsiz Kürt ulusu inşa modeli, yukarıda ifade ettiklerimizle birlikte ele alınmalıdır. Çünkü BDP içerisinde bir bütünlük mevcut değildir. Cumhuriyet'in ilk kurulduğu yıllardaki CHP'nin siyasi yöntemi nasılsa BDP'nin bugün ki siyaseti de az çok benzerlik göstermektedir. Bir

tarafıta Kürt ulusalcısı diğeri tarafıta ise halkçı taraftarların bulunduğu ama her iki tarafında kendi içlerinde farklılaştığı siyasi bir hareket olan BDP, eğer böyle devam edecek olursa büyük ihtimalle Türk modernleşmesinin yaşattığı bütün ızdırapları, kendi siyasi tabanına yaşatacak ve uzun bir süre sonra da bu ızdırapla yüzleşecektir. Öyle görünüyor ki BDP, düzeni yeniden kurmak için halkın sahip olduğu bir siyasi hareket değil aksine derin BDP'nin/beyaz Kürtlerin egemenliğindeki bir siyasi parti akıbetine sahip olacak ve Kürt ulus inşa sürecini bu kategorinin eliyle bir devletsiz Kürt ulus inşa etme sanatı olarak devam ettirecektir.

KAYNAKÇA

4. **Demokratik Eğitim Kurultayı**, Eğitim Sen, 1-5 Aralık 2004. Ankara. Web erişim: <http://www.daplatform.com/images/egitim-sen%20raporu.pdf>
- Abbas, T. –Yiğit, V. H. (2014) “Perspectives on Ethno-National Conflict Among Kurdish Families With Members in The PKK”, **Terrorism and Political Violence**, 0: pp,1–19. Web: <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/09546553.2014.908774>, erişim: 05.05.2014.
- Abdurrahman, A. (1997) “Demokrasinin İslam’la Bağdaşma Sorunu ya da Demokrasinin Kartezyen Geleneğinde Ben ve Başkasının Konumu”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, ss, 173-180, Bağlam Yayınları. İstanbul.
- Abrahamian, Hm. L. (1998) “Mother Tongue: Linguistic Nationalism and The Cult Of Translation Inpostcommunist Armenia”, **Berkeley Program in Soviet and Post-Soviet Studies Working Paper Series**, University of California, Berkeley. Online: http://iseees.berkeley.edu/bps/publications/1998_01-abra.pdf
- Açık, Necla (2002) “Ulusal Mücadele, Kadın Mitosu ve Kadınların Harekete Geçirilmesi: Türkiye’deki Çağdaş Kürt Kadın Dergilerinin Bir Analizi”, **90’larda Türkiye’de Feminizm**, ss. 279-306, der: Aksu Bora & Asena Günel, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Adıgüzel, Y. (2011) **Almanya Türkleri’nde Dil Din Kimlik**, Şehir Yayınları. İstanbul.
- Agacinski, A. (1998) **Cinsiyetler Siyaseti**, (çev: İsmail Yerguz) Dost Yayınları. Ankara.
- Ağaoğulları, M. A. –Köker, L. (2006) **İmparatorluktan Tanrı Devletine**, İmge Yayınları. İstanbul.
- Ağaoğulları, M. A. (2010) **Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği**, İmge Yayınları. İstanbul.
- Ağaoğulları, M. A. –Köker, L. (2009) **Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı**, İmge Yayınları. İstanbul.
- Ağaoğulları, M. A.-Köker, L. (2008) **Tanrı Devletten Kral-Devlete**, İmge Yayınları. İstanbul.

Ahmedi, H. (2009) *İran: Ulusal Kimlik İnşası*, çev: Hakkı Uygur, Küre Yayınları. İstanbul.

Akal, C. B. (2003) *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Kitabevi Yayınları. Ankara.

Akal, C. B. (1990) *Sivil Toplumun Tanrısı*, Afa Yayınları. İstanbul.

Akalın, Ş. Haluk, (2004) “Atatürk’ün Dil Politikası”, *BAL-TAM*, Yıl: 1, Sayı: 1, Eylül, ss, 28-32.

Akat, A. (2012) “Yeni Anayasa Çalışmaları ve Demokratik Özerklik”, *Kürt Sorunun Çözümü İçin Demokratik Özerklik*, ss, 52-85. DTK Yayın Dizisi-2, Aram Yayınları. İstanbul.

Akdoğan, Y. (2000) *Siyasal İslam*, İşaret Yayınları. İstanbul.

Akın, S. (2012) “Kürtçe Sözlük Yazarlığı”, (içinde) *İnatçı Bir Bahar: Kürtçe ve Kürtçe Edebiyatı*, Ed: Vecdi Erbay, ss,184-193. Ayrıntı Yayınları. İstanbul.

Akın, Mahmut, H. (2013) *Siyasallığın Toplumsal İnşası*, Çizgi Kitabevi. Konya.

Akis, Y. T. (2004) *Türkiye'nin Gerçek Liderlik Haritası*, Alfa Yayınları. İstanbul

Akaya, A. H.- Jongerden, J. (2012) “Türkiye’de Konfederalizm ve Özerklik: Kürdistan İşçi Partisi ve Demokrasinin Yeniden Tanımlanışı”, *PKK Üzerine Yazılar*, çev: Metim Çulhaoğlu, Vate Yayınevi. İstanbul.

Akkoç, D. A. (2009) “Politika, Dil ve Kürt Açılımı Üzerine”, *Birikim*, [http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=574&makale=Politika, %20Dil %20ve%20%22K %FCrt%20A %E7% FDI %FDm%FD%22 % 2 0 % D C zerine](http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=574&makale=Politika,%20Dil%20ve%20%22K%20FCrt%20A%20E7%FDI%20FDm%20FD%22%20%20%20DC%20zerine), erişim: 01.09.2009.

Akkoyunlu, K. ve Diğ., (2013) *The Western Condition: Turkey, The US and The EU in The New Middle East*, South East European Studies at Oxford (SEESOX), European Studies Centre, St Antony’s College, University of Oxford.

Aksan, Gamze, (2012) “Ulus-Devletin Ötesinde: Çokkültürlü Vatandaşlığın İmkânı”, *ATCOSS Seçme Bildiriler: Değişen Ortadoğu’da Kültür ve Siyaset*, ss, 507-521, ed: Yasin Aktay ve diğ., Öncü Matbaası. Ankara.

Aksoy, N. D.-Arslantaş, A. (2010) “Ulus, Ulusçuluk ve Ulus-Devlet”, *TÜBAR-XXVIII-/Güz*, ss, 31-39.

Akturan, U. (2007) “Tüketici Davranışına Yönelik Araştırmalarda Alternatif Bir Teknik: Etnografik Araştırma”, *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Yıl:6 Sayı:11, Cilt: 2, Bahar, ss, 237-252.

Akşit, B. ve diğ., (2012) *Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, İletişim Yayınları. İstanbul.

Aktan, G. (1999) “Avrupa Birliği’nin Bizde ve Onlarda Yarattığı Kimlik Krizi”, *Foreing Policy* (Türkçe), Yıl: 2, Sayı: 6, ss, 56-72.

Aktan, Hamza, (2012) *Kürt Vatandaş*, İletişim Yayınları. İstanbul.

Aktaş, F. (2012) *Demokratik Siyaset ve Demokratik Toplum Savunması: KCK Savunmaları*, Aram/Düşünce Yayınları. Diyarbakır.

Aktaş, S. (2011) “İrkçilik ve Cinsiyetçilik Üzerine”, *Dipnot*, Sayı: 7, Ekim-Kasım-Aralık, ss, 79-88.

Aktaşı C. (2009) “İslami Hayat Tarzının Yeniden Keşfi”, *Modern Düşüncede Siyasi Düşünce 9. Cilt: Dönemler ve Zihniyetler*, ss, 651-668, ed: Ömer Laçiner, İletişim Yayınları. İstanbul.

Aktay, Y. (1999) Sınırlara sığmayan Demokrasi ve İslam”, *İslamiyat*, Cilt: 2, Sayı: 2, Nisan-Haziran, ss, 39-52.

Aktay, Y. (2005) “Halife Sonrası Şartlarda İslamcılığın Öz-Diyar Algısı”, *Modern Düşüncede Siyasi Düşünce 6. Cilt: İslamcılık*, ss, 69-95, ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları. İstanbul.

Aktay, Y. (2005a) “Modernleşme ve Gelenek Bağlamında Dini Bilgi ve Otoritenin Dönüşümü”, *Modern Düşüncede Siyasi Düşünce 6. Cilt: İslamcılık*, ss, 345-393, ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları. İstanbul.

Aktay, Y. (2006) *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı: İslam Protestanlığı ve Alevilik*, İletişim Yayınları. İstanbul.

Aktay, Y. (2011) *Karizma Zamanları*, Timaş yay. İstanbul

Aktoprak, E. (2010) *Devletler ve Ulusları: Batı Avrupa’da Milliyetçilik ve Ulusal Azınlık Sorunları*, Tan Yayınları. Ankara.

Aktoprak, E. (2011) “Ulus-Devlet Dönüşümünde İspanya Modeli ve Katalonya Örneği”, *Dipnot*, Sayı: 6, Temmuz-Ağustos-Eylül, ss, 21-45.

Alakel, M. (2011) “İlk Dönem Cumhuriyet Türkiye’si Ulus İnşası Sürecinde Milliyetçilik ve Sivil-Etnik İnkilemine Dair Teorik Tartışmalar”, *Akademik Bakış*, Cilt: 5, Sayı: 9,Kış, ss, 1-30.

Alakom, R. (2005) Yirminci Yüzyılın Başlarında İstanbuldaki Kürt Kadınları”, (içinde), *Devletsiz Ulusun Kadınları: Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar*, (çev: Fahriye Adsay ve diğ.), ss, 75-100. Avesta Yayınları. İstanbul.

Al-Ali, N.- Pratt, N. (2011) “Between Nationalism and Women’s Rights: The Kurdish Women’s Movement in Iraq”, *Middle East Journal of Culture and Communication*, Vol: 4, pp, 337–353.

Alford, P. (1992) *Türkiye’de Etnik Gruplar*, Tüm Zamanlar Yayıncılık, İstanbul.

Alkan, A. (2008) “Yerel Siyaset Kadınlar İçin Neden Önemli?”, web: http://kasaum.ankara.edu.tr/gorsel/dosya/1216284579yerel_siyaset_kadınlar_icin_neden_onemli.pdf, erişim:10.10.2011.

Alkan, N. (2012) “Dinin Araçsallaşması: PKK Örneği”, *Uluslararası Güvenlik ve Terörizm Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 2, ss.17-26

Alkan, N. (2012a) *PKK’da Semboller, Aktörler, Kadınlar*, Karakutu Yayınları. İstanbul.

Allawi, Ali, A. (2009) *İslam Uygarlığının Buhranı*, çev: Zeynep Yelçe, Efil Yayınevi. Ankara.

Almond, I. (2013) *Nietzsche’den Orhan Pamuk’a Yeni Oryantalistler*, çev: Bahadır Çetiner-Talha Can İşsevenler, Pinhan Yayınları. İstanbul.

Alp, Tekin (1998) *Kemalizm*, Sadeleştiren: Çetin Yetkin, Toplumsal Dönüşüm Yayınları. İstanbul.

Althusser, L. (2006) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev: Alp Tümertekin, İthaki Yayınları. İstanbul.

Altındal, Y. (2007) “*Kadının Siyasal Katılımı Bağlamında Partilerin Kadın Kollarının Sosyolojik Açıdan Değerlendirilmesi*”, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Aydın.

Altun, F. (2005) “M. Şemsettin Günaltay”, *Modern Düşüncede Siyasi Düşünce 6. Cilt: İslamcılık*, ss, 161-173, ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları. İstanbul.

Altun, F. (2013) *Modernleşme Kuramı: Eleştirel Bir Giriş*, Küre Yayınları. İstanbul.

Anayurt, Ö. (2001) “Türk Hukukunda Siyasal Partilerin Kapatılması Rejimi: Ulusal Demokrasinin Strasbourg Demokrasisi Karşısında Hükmen Yenilgisi”, *Liberal Düşünce*, Yıl: 6, Sayı: 23, Yaz, ss, 5-28.

Anderson, B. (1995) *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev: İskender Savaşır. Metis Yayınları. İstanbul.

Anderson, B. (2004) *Hayali Cemaatler*, (çev: İ. Savaşır), Metis Yayınları. İstanbul.

Anthias, F. ve Nira Y. D. (1989) *Woman-Nation-State*, London: Palgrave Macmillan.

Aras, İlhami, (2009) *Adım Şeyh Said*, İlke Yayınları. İstanbul.

Arıkan, G. (1988) “Kırsal Kesimde Kadın Olmak”, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 2, Aralık, ss, 1-16. Web: <http://www.edebiyatdergisi.hacettepe.edu.tr/index.php/EFD/article/view/323/199>, erişim: 23.02.2013.

Arıkan, Zeki, (2014) “Halkevlerinin Kuruluşu ve Tarihsel İşlevi”, web: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/45/799/10206.pdf>, erişim: 22.07.2014.

Aristoteles, (1993) *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Yayınevi. İstanbul.

Arlı, A. (2004) *Oryantalizm, Oksidentalizm ve Şerif Mardin*, Küre Yayınları. İstanbul.

Armağan, M. (2001) “Sunuş: Modernlik ve Milliyetçiliğin Yeni Yüzleri”, der: Mustafa Armağan, *Değişen Milliyetçilik*, çev: İ. Türkmen, ss, 5-10, Şehir Yayınları. İstanbul.

Armağan, M. (2012) *Gelenek ve Modernite Arasında*, Timaş Yayınları. İstanbul.

Arslan, Ahmet, (1991) *İslam, Demokrasi ve Türkiye*, Vadi Yayınları. Ankara.

Arslan, A. (2012) “Kimlik: Enfüsün Tezahürü”, *Kürt Sorunu ve Müslümanlar*, ss, 131-141, Kolektif, Özgür-Der Yayınları. İstanbul.

Arslan, A. (2012a) *Modern Dünyada Müslümanlar*, İletişim Yayınları. İstanbul.

Arslan, H. (2007) *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*, Paradigma Yayınları. İstanbul.

Arslan, Z. (2001) “Anayasa Mahkemesi’nin Siyasi Partiler Politikası: ‘Ve Çağı’nda ‘Ya-ya da’cı Yaklaşımın Anakronizmi Üzerine Bir Deneme”, *Liberal Düşünce*, Yıl: 6, Sayı: 22, Bahar, ss, 5-31.

Aşkoğlu, N. Y. (1997) “Kutsal ve Toplum”, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, ss, 297-305. Yayına Haz: Nuri Bilgin. Bağlam Yayınları. İstanbul.

Atalar, M. Kürşat, (2009) “Dört Analitik Terim Ölçeğinde İslamcı Kimlik”, *Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti’nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili*, ss, 186-220, der: Gönül Pultar, ODTÜ Yayıncılık. Ankara.

Ataman, K. (2014) *Ulus Olmanın Kutsal Temeli: Sivil Din*, Sentez Yayınları. Bursa.

Atatürk, M. K. (2002) *Nutuk 1919-1927*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, Ankara.

Atay, T. (2004) *Din Hayattan Çıkar*, İletişim Yayınları. İstanbul.

Ateş, D. (2004) “Kuram, Eylem ve İnanç Ekseninde Siyasal İdeolojilerin Geleceği”, *Doğu Batı*, ss, 83-95, Yıl: 7, Sayı: 28, Ağustos-Eylül-Ekim.

Ateş, T. (2009) “Kemalizm ve Özgünlüğü”, *Modern Düşüncede Siyasal Düşünce 2. Cilt: Kemalizm*, ss, 317-322, ed: Ahmet İnsel, İletişim Yayınları. İstanbul.

Avrupa Barometre Anketi (2012), http://ec.europa.eu/languages/languages-of-europe/eurobarometer-survey_nl.htm (09.03.2012).

Ayata, A. G. – Gölgelioğlu, Ö. (2010) “Fırsat Eşitliği mi Sonuçta eşitlik mi: 2000’li Yıllarda Kadın Kotası Tartışmaları”, *Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları: Eşitsizlikler, Mücadeleler, Kazanımlar*, Der: Hülya Durudoğan ve diğerleri, ss, 137-158. Koç Üniversitesi Yayınları. İstanbul.

Ayata, A. G. (1998) “Laiklik, Güç ve Katılım Üçgeninde Türkiye’de Kadın ve Siyaset”, **75 Yılda Kadınlar ve Erkekler**, Der: A. B. Mirzaoglu, Tarih Vakfı Yurt Yayınları. İstanbul.

Ayaz, N. (2014) “Devlet-altı Birimlerin İnşa Süreci: Bölgeselleşme ve Federalleşme”, **Demokratik Modernite**, Sayı: 9, Mart-Nisan-Mayıs, ss, 135-149. Roza Yayınları. İstanbul.

Aydar, H-Ulutaş, İ. (2010) “Dilin Kökeni: Kur’an-I Kerim ve Diğer Kutsal Kitaplara Göre Dil Olgusu”, **Turkish Studies**, International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 5/4 Fall, ss, 679-696.

Aydın, Aziz, (2011) **AB Ülkeleri, ABD ve Türkiye Cumhuriyeti Anayasalarında Azınlıklarla İlgili Düzenlemeler**, TBMM Araştırma Merkezi, TBMM Basımevi. Ankara. Web: http://yenianayasa.tbmm.gov.tr/docs/anayasalarda_azinliklar.pdf, erişim: 30.01.2014.

Aydın, Aziz, (2012) “Dil Hakları”, **Karşılaştırmalı Anayasa Çalışmaları**, ss, 187-223 TBMM Basımevi. Ankara. Web: http://www.tbmm.gov.tr/yayinlar/anayasa_calismalari.pdf, erişim: 24.01.2014.

Aydın, S. (2000) **Modernleşme ve Milliyetçilik**, Gündoğan Yayıncılık. Ankara.

Aydın, M. (2003) “Birlikte Yaşama Bağlamında Çokkültürlülük Sorunu”, **Tezkire**, Sayı: 35, Kasım-Aralık, ss,39-53.

Aydın, M. (2003a) “Bir Zihniyet Çözümlemesi: Türk İslamcılığında Doğu ve IşıkTreni”, **Tezkire**, Sayı: 33, Temmuz-Ağustos, ss, 102-111.

Aydın, Mustafa, (2006) **Siyasetin Sosyolojisi**, Açılım Kitap. İstanbul.

Aydinkaya, F. (2010) “Abbas Vali ile Söyleşi: Kürt Aydınları Modernleşmeye Pozitivistçe Yaklaşıyor”, **Dipnot**, Sayı: 1, Nisan-Mayıs-Haziran, ss, 43-58.

Aydınlı, H. İ. –Ayhan, V. (2004) “Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi Perspektifinden İktidarın Sınırlandırılması Tartışması”, **Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, Cilt: 5, Sayı: 1, ss, 67-84.

Aydoğan, İ. S. (2009) “Di Medbexa Ziman û Wêjê De Jina Kurd”, (içinde), *Uluslararası Kürt Kadını Kongresi*, 1-5 Ekim, ss, 65-81. Hakkâri Üniversitesi. Hakkâri.

Aygül, Hasan Hüseyin (2008) *Türk Modernleşme Sürecinde Dil Olgusunun Sosyolojik Analizi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Isparta.

Aykol, H. (2009) *Türkiye’de Siyasi Parti Kapatmanın Tarihi*, İmge Yayınları. İstanbul.

Azizi, Najiba Ziyayi, (2009) *Zerdüştiliğin Kutsal Kitabı Avesta Üzerine Bir Araştırma*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Dinbilimleri Anabilimdalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara.

Baker, V. (1998). “Literacy in Developing Societies: Native Language Versus National Language Literacy”, A. Y. Durgunoğlu, L. Verhoeven, (der.), *Literacy Development in a Multilingual Context: Crosscultural Perspectives*, pp, 21-37. Mahwah, London: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

Baksan, Birol, (2012) “İslam ve Demokrasi: Demokratikleşmede Müslüman Misyonunu Açıklamak”, *ATCOSS Seçme Tebliğler: Değişen Ortadoğu’da Kültür ve Siyaset*, ss,175-198, ed: Yasin Aktay ve diğ., Öncü Matbaası. Ankara.

Balaton-Chirimes, S. (2012) “Statelessness In A World Of Nation-States”, web: <http://artsonline.monash.edu.au/mai/files/2012/07/sbalatonchirimes.pdf>, erişim: 23.12.2013.

Balcı, A. (2005) *Sosyal Bilimlerde Araştırma, Yöntem, Teknik ve İlkeleri*, Pegem Yayınları. Ankara.

Balçık, M. B. (2002) “Milliyetçilik ve Dil Politikaları”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 4. Cilt: Milliyetçilik*, ss, 777-787, ed. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul.

Baldemir, H. (2014) Metropol’de Kürt Kadını, Nam Yayıncılık. Web: <http://www.onergurcan.org/Mete%20Dural%20Kitapligi/METE/Metropolde%20Kurt%20Kadini.pdf>, erişim: 20.04.2014.

Balibar, E.- Wallerstein, I. (2000) *İrk, Ulus, Sınıf*, çev: Nazlı Ökten, Metis Yayınları. İstanbul.

Barbour, Stephen, and Cathie Carmichael (2000), eds. *Language and Nationalism in Europe*. Oxford: Oxford UP.

Başkaya, F. (2011) *Paradigmanın İflası*, Özgür Üniversite Yayınları. Ankara.

Baudrillard, J. (2008) *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev: Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları. Ankara.

Bauman, Z. (2000) *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, çev: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları. İstanbul.

Bauman, Z. (2003) *Yasa Koyucular ile Yorumcular*, çev: Kemal Atakay, Metis Yayınları. İstanbul.

Bauman, Z. (2010) *Sosyolojik Düşünmek*, çev: Abdullah Yılmaz, ayrıntı Yayınları. İstanbul.

Baykal, D. (1970) *Siyasal Katılma, Bir Davranış İncelemesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Yayınları, Ankara.

Bayramoğlu, A. (2010) “Türkiye Siyasi Sisteminde Ordunun Rolü, Devlet Geleneği, Geleceğe Dair Bir Çerçeve”, *Türkiye Siyasetinde Ordunun Rolü Asker-Sivil İlişkileri, Güvenlik Sektörü ve Sivil Denetim*, Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği. İstanbul, ss, 11-16. Web: <http://www.tr.boell.org/downloads/askersiyasetkitap.pdf>

BDP (2012) *BDP Tüzüğü İşleyişi ve Yönetim Anlayışı*, Gün Matbaacılık. İstanbul.

BDP, (2014) *BDP Tüzüğü*, Bkz: [http://www.yargitaycb.gov.tr/Partiler / kimlik / bvdp. pdf](http://www.yargitaycb.gov.tr/Partiler/kimlik/bvdp.pdf), erişim: 21.05.2014.

BDP/DTP, (2008) *Demokratik Toplum Partisi'nin Kürt Sorununa İlişkin Demokratik Çözüm Projesi*, İstanbul.

Beauvoir, De S. (2000) “Woman As Other”, *The Gender Reader*, Der. Evelyn Ashton-Jones, Gary A. Olson, Merry G. Perry, 2. bs., Boston, Ally & Bacon.

Beck, U. – Beck-Gernsheim, E. (2012) *Aşkın Normal Kaosu*, çev: Nafer Ermiş, İmge Yayınları. Ankara.

Beck, U. (1999) *Siyasallığın İcadı*, çev: Nihat Ülner, İletişim Yayınları, İstanbul.

Beck, U. (2011) *Risk Toplumu: Bir Başka Modernliğe Doğru*, (çev: Kazım Özdoğan-Bülent Doğan), İthaki Yayınları. İstanbul.

Belek, İ. (1999) *Postkapitalist” Paradigmalar*, Sorun Yayınları. İstanbul.

Bengio, O. (2014) *The Kurdish Women’s Revolution*, web: <http://www.jpost.com/Opinion/Op-Ed-Contributors/The-Kurdish-womens-revolution-344927>, erişim: 03.10.2014.

Benhabib, Seyla, (2006) *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*, çev: Berna Akkıyal, İletişim Yayınları. İstanbul.

Beran, D. 1995. *Women's Army in Kurdistan*, Translated by Steve Kaczynnski in Kurdistan Report, No. 20.

Berberoglu, G. (1997) *Siyasi Parti Yönetimi*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir.

Berkes, N. (1946) *Siyasi Partiler*, Yurt ve Dünya Yayınları. İstanbul.

Berkes, N. (2012) *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş. Yapı Kredi Yayınları. İstanbul.

Berktaş, F. (2009) “Doğu ile Batı’nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 3. Cilt: Modernleşme ve Batıcılık*, ed: Uygur Kocabaşoğlu, ss, 275-285. İletişim Yayınları. İstanbul.

Berktaş, F. (2011) “Arendt’le Kimlik Politikasının Ötesinde”, *Dipnot*, Sayı: 7, Ekim-Kasım-Aralık, ss, 5-22.

Berktaş, F. (2012) *Tarihin Cinsiyeti*, Metis Yayınları. İstanbul.

Berman, M. (2004) *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor*, çev: Bülent Peker-Ümit Altuğ), İletişim Yayınları. İstanbul.

Beşikçi, İ: (1991) *Kürtlerin Mecburi İskânı*, Yurt Yayınları. Ankara.

Biaspamiatnykh, M. (2007) “Language and Identity In Transforming Borderlands (Case of North-West Belarus)”, *Santalka*. Filosofija. T. 15, Nr. 1. ISSN 1822-430X print/1822-4318 Web: [https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:_doX08W54_8J:www.cpc.vgtu.lt/index.php/cpc/article/download/coactivity.2007.06/122+Language+and+Ident%C4%B1ty+In+Transforming+Borderlands+\(Case+of+North-West+Belarus\)&hl=tr&gl=tr&pid=bl&srcid=ADGEE_SiremovsUivr_ZvhURrhpY8O_HnvgGc3bEzwgmrbjWowfIekN5_Hlci5kSKmmAwHrsGhWMVur](https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:_doX08W54_8J:www.cpc.vgtu.lt/index.php/cpc/article/download/coactivity.2007.06/122+Language+and+Ident%C4%B1ty+In+Transforming+Borderlands+(Case+of+North-West+Belarus)&hl=tr&gl=tr&pid=bl&srcid=ADGEE_SiremovsUivr_ZvhURrhpY8O_HnvgGc3bEzwgmrbjWowfIekN5_Hlci5kSKmmAwHrsGhWMVur)

WFhJW9z04eHFudhhkKTWe2_Aarpvk-HTU6GEU91o 83 dBJrK8JQPhM3 DOGG GCti6&sig=AHIEtbR2VBBODiMcrGxeIq9 FNwC_BRFhpA.

Bilici, M. (2000) “İslâm’ın Bronzlaşan Yüzü-Caprice Hotel Örnek Olayı”, *İslâm’ın Yeni Kamusal Yüzleri-Bir Atölye Çalışması*, ss, 216-236, ed. Nilüfer Göle, Metis Yayınları, İstanbul.

Bilici, M. (2014) “Demokrasi Müslüma’a Helal mi”, *Taraf*, 20.08.2014.

Bilici, M. (2014a) “Kürtlerin uluslaşması”, *Taraf*, 27.08.2014.

Birnbaum, P (2010) “Sosyolojik Kuramlar ve Milliyetçilik”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek: Kuramlar ve Uygulamalar*, ss, 103-130, ed: Alain Dieckhoff, - Christophe Jaffrelot, çev: Devrim Çetinkasap, İletişim Yayınları. İstanbul.

Birnbaum, P. (2011a) “Devlet”, *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*, Haz: Massimo Borlandi, vd., ss, 188-192, İletişim Yayınları. İstanbul.

Birnbaum, P. (2011b) “Kimlik”, *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*, Haz: Massimo Borlandi, vd., ss, 855-857, İletişim Yayınları. İstanbul.

Birsen, H. B. (2009) “Postmodern Dünyada İdeolojinin Dönüşümü”, *İ. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No: 40, Mart, ss, 1–14.

Blondel, J. (2008) “Siyasal Parti”, *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*, Ed: William Outhwaite, ss, 675-676, İletişim Yayınları. İstanbul.

Bloom, W. (1990) *Personal Identity, National Identity and International Relations*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bolay, S. H. (1996) *Felsefi Doktrinler ve Terimleri Sözlüğü*, Akçağ Yayınları. Ankara.

Bookchin, M. (2013) *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, çev: Abdullah Yılmaz, Sümer Yayınları. İstanbul.

Bookchin, M. (2013a) *Toplumsal Ekoloji ve Komünalizm*, çev: Fuat Dara Elhüseyni, Sümer Yayınları. İstanbul.

Bookchin, M. (2013b) *Özgürlüğün Ekolojisi: Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü*, çev: M. Kemal Coşkun, Sümer Yayınları. İstanbul.

Bookchin, M. (2013c) *Toplumu Yeniden Kurmak*, çev: Kaya Şahin, Sümer Yayınları. İstanbul.

Bookchin, M. (2014) *Kentsiz Kentleşme: Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü*, çev: Burak Özyalçın. Sümer Yayınları. İstanbul.

Bora, T. (1997) “Cumhuriyet’in İlk Döneminde Milli Kimlik”, *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik*, ss, 53-62, Bağlam Yayınları. İstanbul.

Bora, T. (2012) *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakârlık, İslamcılık*, İletişim Yayınları. İstanbul.

Bostancı, N. (2005) “Siyasetin Hakikat İnşacısı Olarak Dil”, *Muhafazakâr Düşünce*, Sayı: 5, Yıl: 2, ss, 23-28.

Bowring, B. (1991) “Türkiye Kürtleri; Bir Azınlığın Haklarını Savunma”, (içinde) *Ortadoğu’da Milliyetçilik, Azınlıklar ve Diasporalar*, ss, 41-61, Der: Kristen E. Schulze ve diğ.), Çev: Ahmet Fethi. Sarmal Yayınları. İstanbul.

Bourdieu, P. (2006) *Pratik Nedenler*, çev: Hülya U. Tanrıöver, Hil Yayınları. İstanbul.

Braudel, F. (2001) *Uygarlıkların Grameri*, çev: M. Ali Kılıçbay, İmge Yayınları. Ankara.

Brenner, J. (2012) *Sınıf Siyaseti ve Kadın*, çev: Dafen Yeşilsu, Kalkedon Yayınları. İstanbul.

Breuer, S. (2010) *Milliyetçilikler ve Faşizmler: Fransa, İtalya ve Almanya Örnekleri*, çev: Ç. C. Dikmen, İletişim Yayınları. İstanbul.

Brown, Wendy, (2011) *Yükselen Duvarlar Zayıflayan Egemenlik*, çev: Emine Ayhan, Metis Yayınları. İstanbul.

Bruinnessen, M. Van.(2011) *Kurdish Ethno-Nationalism versus Nation-Building States: Collected Articles*, İstanbul: Gorgias Press &The Isis Press.

Bruinnessen, M. Van. (2005) “Adile Hanım’dan Leyla Zana’ya: Kürt Tarihinde Siyasi Liderler Olarak Kadınlar”, (içinde), *Devletsiz Ulusun Kadınları: Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar*, (çev: Fahriye Adsay ve diğ.), ss, 131-153. Avesta Yayınları. İstanbul.

Bruinnessen, M. Van, (2014) *Religion in Kurdistan*, web: http://www.hum.uu.nl/~medewerkers/m.vanbruinnessen/publications/Bruinnessen_Religion_in_Kurdistan.pdf, erişim: 21.07.2014.

Bulaç, A. (1992) “Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler”, *Birlik Dergisi*, Haziran-Temmuz, Sayı: 38-39, ss, 102-111.

Bulaç, A. (1995) *Modern Ulus Devlet*, İz Yayınları. İstanbul.

Bulaç, A. (2005) “Medine Vesikası”, *Yeni Ümit Dergisi*, Yıl: 17, Sayı: 68. Web: <http://www.yeniumit.com.tr/arsiv/arsivsayi/68>, erişim: 20.05.2005.

Bulaç, A. (2005a) “Medine Vesikası ve Yeni Bir Toplum Projesi”, *Modern Düşüncede Siyasi Düşünce 6. Cilt: İslamcılık*, ss, 503-513, ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları. İstanbul.

Bulaç, A. (2005b), “İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli”, *Modern Düşüncede Siyasi Düşünce 6. Cilt: İslamcılık*, ss, 48-67, ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları. İstanbul.

Bulaç, A. (2014) *Din ve Siyaset*, İnkılâp Yayınları. İstanbul.

Bulut, F. (2006) *Kürt Dilinin Tarihçesi*, Berfin Yayınları. İstanbul.

Buran, A.- Çak, B.Y. (2012) *Türkiye’de Diller ve Etnik Gruplar*, Akçağ Yayınları. Ankara.

Buran, A. “Karma Diller ve İki Örnek: Klasik Osmanlıca ve Türkçe”, Web: http://turkoloji.cu.edu.tr/DILBILIM/ahmet_buran_karma_diller.pdf, Erişim: 06.06.2011.

Burak, Gümüş (2013) “Adalet ve Kalkınma Partisi’nin Ortadoğu Siyaseti”, *Elektronik Siyaset Bilimi Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 2, ss, 75-99.

Butler, J. (2008) *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev: Başak Ertürk. Metis Yayınları. İstanbul.

Büyüköztürk, Şener, (2012) “Araştırma Yöntemleri”, web: <http://w3.balikesir.edu.tr/~msackes/wp/wp-content/uploads/2012/03/BAY-Final-Konulari.pdf>, erişim: 23.02.2014.

Caeiro, A. (2012) “Ulus Ötesi Ulema, Avrupa Fetvaları ve İslami Otorite: Avrupa Fetva ve Araştırma Konseyine Yönelik Bir Olay İncelemesi”, *Avrupa’da Müslüman Öznenin Üretimi: Fikirler, Bilinçler, Örnekler*, der: Martin van Bruinnessen-Stefano Allievi, çev: Atilla Tuygan, ss, 185-214, İletişim Yayınları. İstanbul.

Calhoun, C. (2009) *Milliyetçilik*, çev: B. Sütçüoğlu, Bilgi Üniversitesi Yayınları. İstanbul.

Can, Cahit, (1968) “Zerdüşçülük, Zerdüş ve Hukuk”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 25 Sayı: 1, ss, 273-288.

Can, İslam (2013) “Türk ulusal Kimliğinin İnşasında Milli Eğitim İdeolojisinin Rolü”, *Sosyoloji Divanı*, Yıl: 1, Sayı: 1, Ocak-Haziran, ss, 123-147.

Can, B. ve Diğ., (2013) *Toplumsal Barışın İnşasında Öğretmenlerin Rolü: Kürt Meselesi Okula Nasıl Yansıyor*, Helsinki Yurttaşlar Derneği Yayınları. Mart Matbaacılık. İstanbul.

Cansun, Ş. (2013) “Perceptions Of Women’s Political Participation In Turkey: The Examples Of The AKP and The CHP”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 3, ss, 9-30.

Carlo, J. (1998) “The Role Of The Nation State in Providing Security in A Changed World”, *The International Spectator*, Sayı: 33, Cilt: 1, ss, 67-78.

Carr, E. H. (2012) *Milliyetçilik ve Sonrası*, çev: Osman Akınhay, İletişim Yayınları. İstanbul.

Caymaz, Birol. (2007) *Türkiye’de Vatandaşlık: Resmi İdeoloji ve Yansımaları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. İstanbul.

Cemiloğlu, D. (2009) “Language Policy and National Unity: The Dilemma of the Kurdish Language in Turkey” (içinde), *College Undergraduate Research Electronic Journal*, Web erişim: <http://repository.upenn.edu/cgi/viewcontent?article=1115&context=curej&sei-redir=1&referer=http%3A%2F%2Fwww.google.com.tr%2Furl%3Fsa%3Df%26rct%3Dj%26url%3Dhttp%3A%2F%2Frepository.upenn.edu%2Fcgi%2Fviewcontent.cgi%253Farticle%253D1115%2526context%253Dcurej%26q%3DLANGUAGE%2BPOLICY%2BAND%2BNATIONAL%2BUNITY%3A%2BTHE%2BDILEMMA%2BOF%2BTHE%2BKURDISH%2BLANGUAGE%2BIN%2BTURKEY%26ei%3DBKiCUeu9B4GjO8LugYgG%26usg%3DAFQjCNEkUKYKSIXFpQgs8W7HAqFC74bL0A#search=%22LANGUAGE%20POLICY%20NATIONAL%20UNITY%3A%20DILEMMA%20KURDISH%20LANGUAGE%20TURKEY%22>.

Ceyhan, M. A. (2012) Eğitimde Çokdillilik ve Ayrımcılık: Sosyolojik, Eğitimsel, Dilbilimsel Perspektifler”, *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşım*, ss,231-243, der: Kenan Çayır-Müge Ayan Ceyhan. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. İstanbul.

Ceyhan, M. A. Koçbaş, D. (2009) *Çiftidillilik ve Eğitim*, Eğitim Reformu Girişimi, Sabancı Üniversitesi, Artpres, İstanbul.

Ceylan, Y. (2007) “Siyaset, İktidar ve Din”, *Ankara Barosu Dergisi*, Yıl: 65, Sayı: 4, Güz, ss, 9-11.

Chen, Albert H. Y. (1998). “The Philosophy of Language Rights”, *Language Sciences*, 20(1), 45-54.

Childs, S.-Krook, M. L. (2006) “Gender and Politics: The State of the Art”, (in) *Political Studies*, Vol 26(1), pp, 18–28.

CHP (2014) *CHP Halkevleri ve Halk Odaları: 1932-1942*, web: [http://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/KUTUPHANEDE %20 BULUNAN %20 DIJITAL%20KAYNAKLAR/KITAPLAR/SIYASI%20PARTI%20YAYINLARI/197404024%20CHP%20HALKEVLERI%20HALKODALARI%201932-1942/ 1974 04024% 20CHP % 20 HALK EV LE RI%20HALKODALARI%201932-1942.pdf](http://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/KUTUPHANEDE%20BULUNAN%20DIJITAL%20KAYNAKLAR/KITAPLAR/SIYASI%20PARTI%20YAYINLARI/197404024%20CHP%20HALKEVLERI%20HALKODALARI%201932-1942/197404024%20CHP%20HALKEVLERI%20HALKODALARI%201932-1942.pdf), erişim: 20.07.2014.

Clark, J. (1991) “Getting There: Women in Political Office”, *Annals of The American Academy of Political and Social Science*, 515, s, 63-76.

Clastres, P. (2006) *Devlete Karşı Toplum*, çev: Mehmet Sert-Nedim Demirtaş, Ayrıntı Yayınları. İstanbul.

Cockburn, C. (1998) *The Space Between Us: Negotiating Gender and National Identities in Conflict*. London, Zed Publishers.

Connolly E. W. (1995) *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*, çev: Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları. İstanbul.

Corm, G. (2008) *21. Yüzyılda Din Sorunu*, çev: Şule Sönmez, İletişim Yayınları. İstanbul.

Coşkun, B. A. (2008) “Türkiye’de Siyasi Parti Kapatma ve Avrupa Örnekleri Parti Kapatmak Demokrasi Tehdidi Mi?”, *MEMLEKET Siyaset Yönetim*, Cilt: 3, Sayı: 7, ss,138-152.

Coşkun, İ. (1997) *Modern Devletin Doğuşu*, Derin Yayınları. İstanbul.

Coşkun, V. ve Diğ., (2010) *Dil Yarası, Türkiye’de Eğitimde Anadilinin Kullanılmaması Sorunu ve Kürt Öğrencilerinin Deneyimleri*, DİSA Yayınları, Diyarbakır.

Council of Europe Report.(1995). *Framework Convention for the Protection of National Minorities (FCNM)*, Strasbourg [1.II].Erişim: [http://conventions.coe.int/Treaty/ en/Treaties/Html/157.htm](http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html/157.htm)

Cox, J. L. (2004) *Kutsal İfade Etmek: Din Fenomenolojisine Giriş*, çev: Fuat Aydın, İz Yayıncılık. İstanbul.

Crick, B. (2008) “Siyasal Katılım”, *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*, Ed: William Outhwaite, ss, 672-673, İletişim Yayınları. İstanbul.

Cummins, J. (2003). “Bilingual Education”. In J. Bourne and E. Reid (Eds.), *Language Education: World Yearbook of Education*, (pp. 3–19). London, UK: British Library Cataloguing in Publishing Data.

Curthoys, J. (1997) *Feminist Amnesia: The Wake of Women’s Liberation*. London.

Cündioğlu, D. (1998) *Türkçe Kur’an ve Cumhuriyet İdeolojisi*, Kitabevi Yayınları. İstanbul.

Çadır, M. (2011) *Kadının Siyasal Yaşama Katılımında Siyasi Parti Kadın Kollarının Rolü (TBMM’de Grubu Bulunan Siyasi Partiler Bağlamında Ankara İli Örneği)*, Uzmanlık Tezi, T. C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü Yayınları. Ankara.

Çağlar, N. (2008) “Postmodern Anlayışta Siyaset ve Kimlik”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Cilt:13, Sayı: 3, ss, 369-386.

Çağlar, N. (2011) “Kadının Siyasal Yaşama Katılımı ve Kota Uygulamaları”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi*, Cilt: 3, Sayı: 4, ss, 56-79

Çağlar, N. ve Türeli, Nesrin (2010) “*Yerel Yönetimde Kadının İkinciliği ve Isparta*” Isparta. Değerleri Sempozyumu.

Çağlayan, E. (2013a) “Cumhuriyet Dönemi Dil Politikaları ve Kürtçe”, Uluslararası Din, Dil ve Kimlik Sempozyumu Yayınlanmamış Bildiri Metni, 20-21 Eylül, Diyarbakır.

Çağlayan, H. (2007) *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu*. İletişim Yayınları. İstanbul.

Çağlayan, H. (2013) *Kürt Kadınlarının Penceresinden Resmi Kimlik Politikaları, Milliyetçilik, Barış Mücadelesi*, İletişim Yayınları. İstanbul.

Çağlayan, H. (2014) *Aynı Evde Ayrı Diller: Kuşaklar Arası Dil Değişimi/Eğilimler, Sınırlar, Olanaklar Diyarbakır Örneği*, DİSA Yayınları. Diyarbakır.

Çaha, Ö. (1999) “İslam ve Demokrasi”, *İslamiyat*, Cilt: 2, Sayı: 2, Nisan-Haziran, ss, 5376.

Çaha, Ö. (2011) “The Kurdish Women’s Movement: A Third-Wave Feminism Within the Turkish Context”, *Turkish Studies*, Vol. 12, No. 3, pp, 435–449, September.

Çakır, R. (1994) *Ne Şariat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, Metis Yayınları. İstanbul.

Çakır, S. “Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi”, *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*, Der. H. Birsen Örs, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Çam, E. (1994) *Siyaset Bilimine Giriş*, Der Yayınları. İstanbul.

Çavuşoğlu, A. (2006) “*Ana Dili, Edinimi, Önemi ve Geliştirilmesi*”, *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 1, ss.37–46.

Çınar, M. (2005) “Kemalist Cumhuriyetçilik ve İslamcı Kemalizm” içinde, *Modern Düşüncede Siyasi Düşünce 6. Cilt: İslamcılık*, ss, 157-177, ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları. İstanbul.

Çeçen, Anıl (1990) *Atatürk’ün Kültür Kurumu: Halkevleri*, Gündoğan Yayınları. Ankara.

Çelebi, F. A. (2007) *Türk Modernleşmesinde Oryantalizmin Etkisi Ve Kadın Sorununa Yansımaları; Diyarbakır Örneği*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Diyarbakır.

Çelik, N. B. (2009) “Kemalizm: Hegemonik Bir Söylem”, *Modern Düşüncede Siyasi Düşünce 2. Cilt: Kemalizm*, ss, 75-91, ed: Ahmet İnsel, İletişim Yayınları. İstanbul.

Çetinsaya, G. (2005) “İslamcılıktaki Milliyetçilik”, *Modern Düşüncede Siyasi Düşünce 6. Cilt: İslamcılık*, ss, 420-451, ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları. İstanbul.

Çevik, Yusuf, (2012) “The Reflections of Kurdish Islamism and Everchanging Discourse of Kurdish Nationalists Toward Islam in Turkey”, *Turkish Journal of Politics*, Vol: 3, No: 1, Summer, pp, 87-102.

Çınar, A. (2005) “Yaşayan Bir Varlık Olarak Dil”, *Muhafazakâr Düşünce*, Sayı: 5, Yıl: 2, ss, 105-122.

Çınar, M. (2005) “Kemalist Cumhuriyetçilik ve İslami Kemalizm”, *Modern Düşüncede Siyasi Düşünce 6. Cilt: İslamcılık*, ss, 157-177, ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları. İstanbul.

Çınar, Bekir, (2010) “Human Trafficking in Recruiting Terrorists”, *Turkish Journal of Politics*, Vol: 1, No: 1, Summer, pp, 55-69.

Çiçek, C. (2011) “Bireysel Haklar, Kolektif Haklar ve Dil Kaybı”, *Birikim*, Mayıs, ss, 16-23. Web: https://www.academia.edu/440400/Demokratik_Ozerklik_Uzerine, erişim: 21.08.2013.

Çiçek, C. (2012) “Etnik ve Sınıfsal İnşa Süreçleri Bağlamında Kürt Meselesi: Bölgesel Eşitsizlik ve Bölgesel Özerklik”, *Praksis*, Sayı: 28, ss, 11-42.

Çiğdem, A. (2009) “Entelektüeller ve İdeolojiler”, *Modern Düşüncede Siyasi Düşünce 9. Cilt: Dönemler ve Zihniyetler*, ss, 112-177, ed: Ömer Laçiner, İletişim Yayınları. İstanbul.

Çiğdem, A. (2010) *Bir İmkân Olarak Modernite*, İletişim Yayınları. İstanbul.

Çitçi, O. (1982) *Kadın Sorunu ve Türkiye’de Kamu Görevlisi Kadınlar*. TODAİE. Ankara.

Çobanoğlu, Y. (2014) “Fethullah Gülen’in Eğitim ve Ahlâk Anlayışına Eleştirel Bir Bakış”, Web: https://www.academia.edu/6644513/FETHULLAH_G_U_LENIN_EGITIM_ve_A_HLAK_ANLAYISINA_ELESTIREL_BIR_BAKIS_A_CRITICAL_VIEW_OF_FETHULLAH_GULENs_CONCEPTION_OF_EDUCATION_and_MORALITY, erişim: 09.06.2014.

Çolak, Y. (2010) *Türkiye’de Devletin Kimlik Krizi ve Çeşitlilik*, Kadim Yayınları. Ankara.

Dankwart A. R. (1967) *A World of Nations: Problems of Political Modernization*, The Brookings Institution. Washington, DC.

Daver B. (1986) “Anayasa Mahkemesi Kararları Açısından Siyasi Partiler: Birkaç Örnek Olay”, *Anayasa Yargısı*, Sayı:2, Ankara. Web: http://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/anayasa_yargisi/anyarg2/daver.pdf, erişim: 15.07.2013.

Daver, B. (1968) “Kadınların Siyasal Hakları”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 23, Sayı: 4, ss, 121-130.

Davie, G. (2005) *Modern Avrupa’da Din*, çev: Akif Demirci, Küre Yayınları. İstanbul.

Davison, A. (1998) *Secularizm and Revivalism in Turkey*, Yale Universty Press. New Haven.

Dawson, C. (2003) *İlerleme ve Din*, çev: Yusuf Kaplan-aylin doğan, Açılım Kitap, İstanbul.

Delaney, C. (2001) *Tohum ve Toprak*, çev: Selda Somuncuoğlu-Aksu Bora, İletişim Yayınları. İstanbul.

Dellaloğlu, B. F. (2012) *Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya*, Ayrıntı Yayınları. İstanbul.

Demir, E. (2006) “Kürt Dili – Yapısı – Dünü – Bugünü”, *Anadilde Eğitim ve Azınlık Hakları*, Sorun Yayınları. İstanbul.

Demir, Z. (2002) *Siyasi Partilerin Kadın Politikalarına Karşı Tutumu*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi. Sakarya.

Demirel, E. (2002) *Terör*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık. İstanbul.

Demirer, Y. (2012) *Tören, Simge, Siyaset: Türkiye’de Newroz ve Newroz Şenlikleri*, Dipnot Yayınları. Ankara.

Demirkürek, İlkay, (2012) *Azınlıklar ve Marjinal Gruplar*, Araştırma Yayınları. Ankara.

Deniz, D. (2012) *Yol/Ré: Dersim İnanç Sembolizmi*, İletişim Yayınları. İstanbul.

Deniz, Ş. (2006) *Türkiye’de Demokrasi Ve Yurttaşlık Düşüncesi Perspektifinden Kadınların Siyasal Hayattaki Temsili: Kadın Politikacılar Üzerine Bir İnceleme*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Genel Gazetecilik Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi. İzmir.

Derince, M. Ş. (2012) *Anadili Temelli Çokdilli ve Çokdialektikli Dinamik Eğitim: Kürt Öğrencilerin Eğitiminde Kullanılabilecek Modeller*, DİSA Yayınları. Diyarbakır.

Derince, M. Ş. (2012a) *Toplumsal Cinsiyet, Eğitim ve Anadil*, DİSA Yayınları. Diyarbakır.

Dermen, Ç. (2001) *Ataerkillik ve Erkeklik Biçimlerinin Karşılıklı İlişkileri ve Etkileşimleri*, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Antropoloji Bölümü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.

De Vaus, D. A. (1990) *Surveys in Social Research*, Unwin Hyman. London.

Dieckhoff, A. (2010) “Siyasal Milliyetçiliğe Karşı Kültürel Milliyetçilikler mi”, *Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek: Kuramlar ve Uygulamalar*, ss, 83-102, ed: Alain Dieckhoff, -Christophe Jaffrelot, çev: Devrim Çetinkasap, İletişim Yayınları. İstanbul.

Dilgeş, F. (2012) “Celadet Ali Bedirxan ve Hawar Ekolü”, (içinde) *İnatçı Bir Bahar: Kürtçe ve Kürtçe Edebiyatı*, Editör: Vecdi Erbay, ss,49-62. Ayrıntı Yayınları. İstanbul.

Dimitriu, I. (1997) “Approaches to Translation: Interview with Breyten Breytenbach”. *Current Writing: Text and Reception in Southern Africa*. Spring, Vol. 9, No: 1, p. 68-96.

Diñç, M. (2002) *Bugünün Türkiye’sinde Kadınların Siyasal Katılımı ve Katılımı Artırmaya Yönelik Çözüm Önerileri*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Isparta.

Diner, Ç.-Toktaş, Ş. (2010) “Waves of Feminism in Turkey: Kemalist, Islamist and Kurdish Women's Movements in an Era of Globalization”, *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, Volume 12, Number 1, March, pp, 40-57.

DİSA Yayınları, (2011) *Dil Eğitim Modelleri ve Ülke Örnekleri*, Haziran. Diyarbakır. Web: <http://www.disa.org.tr/onceanadili2.pdf>, erişim: 13.07.2013.

DİSA Yayınları, (2012) *Ülkelerin Dil Planlaması ve Politikaları: Eğitimde Çokdillilik*, DİSA Yayınları. Diyarbakır. Web: http://disa.org.tr/pdf_media/Ulkelerin_Dil_Planlamasi_ve_Politikalari_Egitimde_Cokdillilik.pdf, erişim: 10.06.2014.

Dorian, N. C. (1998). “Western Language Ideologies And Small-Language Prospects”. Lenore A. Grenoble ve Lindsay J. Whaley, (der.), *Endangered*

Languages: Current Issues and Future Prospects içinde (3-21). Cambridge: Cambridge University Press.

Dönmezer, S. (1990) **Sosyoloji**, Beta Basım Yayım. İstanbul.

Driyaz, M. S. (2014) “Women and Nationalism: How Women Activists are Changing the Kurdish Conflict”, web: <https://www.soas.ac.uk/lmei/events/ssemme/file67896.pdf>, erişim: 10.01.2014.

Duman, F. (2006) “Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği: Fransız Aydınlanması Versus İskoç Aydınlanması”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, Cilt: 61, Sayı: 1, ss, 117-151.

Dünya ve İslam (1993) “Gündem: Kürt Sorunu Karşısında TC’nin Çözumsuzlüğü ve Müslümanlar”, **Dünya ve İslam Dergisi**, Sayı: 16, Güz, ss, 7-10.

Duran, B. (2005) “Cumhuriyet Dönemi İslamcılığı: İdeolojik Konumları, Dönüşümü ve Evreleri”, **Modern Düşüncede Siyasi Düşünce 6. Cilt: İslamcılık**, ss, 129-156, ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları. İstanbul.

Durmaz, S. (2010) “Yüksek Ortaçağ’da Papa-İmparator Çatışması: Kılıç ile Âsâ’nın Savaşı”, **Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 1, ss, 93-120.

Dursun, Davut (2004) **Siyaset Bilimi**, Beta Kitabevi, İstanbul.

Duverger, M. (1986) **Siyasal Rejimler**, çev: Teoman Tunçdoğan, Sosyal Yayınlar. İstanbul.

Duverger, M. (1993) **Siyasi Partiler**, çev. Ergun Özbudun, Bilgi Yayınları. İstanbul.

Dündar, Safiye, (2009) **Kürtler ve Azınlık Tartışmaları**, Doğan Kitap. İstanbul.

Düzel, N. (2012) “Başbakan, silahı Öcalan’la Görüşecek”, TARAF, 9 Nisan 2012.

EACEA, (2012) **Avrupa’da Okullarda Dil Öğretimi Üzerine Temel Veriler**, web: http://eacea.ec.europa.eu/education/eurydice/documents/key_data_series/143TR.pdf, erişim: 21.06.2013.

Eagleton, T. (2011) **İdeoloji**, çev: Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları. İstanbul.

Earle, Timothy, (2013) *Şefler Nasıl İktidara Geldiler*, çev: Burak Gürel-Demir Demiröz, Versus Kitap. İstanbul.

Efe, A. (2013) *Dini Gruplar Sosyolojisi*, Dönem Yayıncılık. İstanbul.

Eğitim Sen (2010), *Anadilde Eğitim Anadilin Önemi*, http://www.egitimsen.org.tr/ekler/b88320a051da405b0eb4eedef78a598_ek.pdf?tipi=74&turu=X&sube=0

El Attas, N. (2002) *İslam ve Laisizm*, çev: Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları. İstanbul.

Eliaçık, İ. (2003) *Adalet Devleti*, Bakış Kitaplığı. İstanbul.

Elias, Norbert, (2009) *Uygarlık Süreci: II. Cilt*, çev: Erol Özbek, İletişim Yayınları. İstanbul.

Engels, F. (2008) *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni*, (çev: Kenan Somer), Sol Yayınları. Ankara.

Ensari, D. Pınar, (2012) *At The Crossroads of Education and Politics: Kurdish Women Students in İstanbul*, Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi Kültürel Çalışmalar Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.

Ercan, A. (2007) “İki Dillilik ve Rusçadan Tatar Türkçesine Geçen Kavram Tercümelere”, *Turkish Studies*, Vol: 2/2, Spring, ss, 41-53.

Ercins, G. (2004) “Türkiye’de Siyasal Partilerin Siyasal Alanda Kadınlara Yönelik Söylemleri”, IV. Sosyoloji Kongresi, Değişen Dünya ve Türkiye’de Eşitsizlikler, *Sosyoloji Dergisi*: Ankara, ss, 227-244.

Ercüment, A. (2012), *Cumhuriyet Türkiye’sinin Kuruluş Sürecinde Ulus-Devlet-Din İlişkileri (1920-1937)*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Sosyolojisi Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Erdem, F. H. (2001) “Türkiye’de Sistemsel Kriz ve Siyasal Yansımasının Analizi”, *Liberal Düşünce*, Yıl: 6, Sayı: 22, Bahar, ss, 93-109.

Erdil, K. (2000) “Laik Düzendeki Diyanet İşleri Başkanlığının Yeri ve Önemi”, *Ankara Barosu Dergisi*, Sayı: 2, ss, 61-70.

Erdoğan, M. (1995) “Sekülerizm, Lâiklik ve Din”, *İslâmî Araştırmalar*, Cilt: 8, Sayı: 3-4, ss. 179-194.

Erdoğan, M. (2001) “Siyasi Partiler, Devlet ve Demokrasi”, ”, **Liberal Düşünce**, Yıl: 6, Sayı: 22, Bahar, ss, 59-66.

Erdoğan, M. (2013) **Seçim Sistemleri İle Siyasi Partiler Arasındaki İlişkiler**, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Anabilim Dalı Anayasa Hukuku Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.

Erdoğan, M. (2013) **Kürtlerin Kapitalizm Öncesi Tarihi'nin Maddesi**, Doruk Yayınları. İstanbul.

Ergil, D. (1983) **İdeoloji ve Milliyetçilik**, Turhan Kitabevi Yayınları. Ankara.

Eriksen, T. H. (2002) **Etnisite ve Milliyetçilik: Antropolojik Bir Bakış**, çev: Ekin Uşaklı, Avesta Yayınları. İstanbul.

Erman, A. (2013) “17. Yüzyılda Osmanlı Uleması ve Hal’ Fetvaları”, **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 30, Sayı: 2, Aralık, ss, 29-42.

Eroğlu, Feride, (2012) “Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Erkek Eşitliği”, **Karşılaştırmalı Anayasa Çalışmaları**, ss, 225-292 TBMM Basımevi. Ankara. Web: http://www.tbmm.gov.tr/yayinlar/anayasa_calismalari.pdf, erişim: 24.01.2014.

Erözden, O. (2008) **Ulus Devlet**, On İki Levha Yayıncılık. İstanbul.

Errington, J. (1999) “Ideology Theme Issue, Language Matters in Anthropology: A Lexicon for The Millennium”, **Journal of Linguistic Anthropology**, 9, 115-117.

Ersal, A. (2012) **Türkiye’de Ulus Devlet ve Ziya Gökalp, Mümtaz Turhan, Erol Güngör**, Ötüken Yayınları. İstanbul.

Ersanlı, B. –Özdoğan, G. G. (2012) “Kürtlerin Türkiye’de Yakın Dönem Siyasi Temsiliet ve Katılım Mücadeleleri”, **Türkiye Siyasetinde Kürtler: Direniş, Hak Arayışı, Katılım**, der: Büşra Ersanlı ve diğ., ss, 17-56, İletişim Yayınları. İstanbul.

Ertuğrul, K. (2004) “Sosyal Teoride İdeolojik Kapanımları Kıрма Anlayışları ve Doğu/Batı Ayrımı”, **Doğu Batı**, ss, 43-65, Yıl: 7, Sayı: 28, Ağustos-Eylül-Ekim.

Ertürk, R. (2004) “Modern ve Postmodern Düşüncelerde Bilim”, **Felsefe Dünyası**, Sayı: 40, ss, 65-76.

Esgin, A. (2011) “Beden Sosyolojisi Açısından Popüler Kültür ve Kadın”, **İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi**, Özel Sayı, Cilt:1, ss, 669-679.

Esposito, J. L.-Voll, J. O. (1998) *İslamiyet ve Demokrasi*, çev: Ahmet Fethi, Sarmal Yayınları. İstanbul.

Esposito, J. L. (2009) “21. Yüzyılda İslam ve Sekülerizm”, *Ortadoğu’da Modernleşme: İslam ve Sekülerizm*, ss, 8-27. Mana Yayınları. İstanbul.

Fairclough, N. (1989). *Language and Power*. Harlow: Longman.

Fanon, F. (2007) *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev: Şen Süer, Versus Yayınları. İstanbul.

Fırat, Ü. (2009) “Dogmalar, Tabular, Siyaset ve Kürlet”, *Modern Düşüncede Siyasi Düşünce 9. Cilt: Dönemler ve Zihniyetler*, ss, 1195-1206, ed: Ömer Laçiner, İletişim Yayınları. İstanbul.

Fischer, S. R. (2013) *Dilin Tarihi* (Çev: Muhtesim Güvenç), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. İstanbul.

Fichter, Joseph, (2002) *Sosyoloji Nedir*, (Çev. Nilgün Çelebi),Anı Yayınları. Ankara.

Foucault, M. (2003) *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev: Şeyhsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları. İstanbul.

Foucault, M. (2013) *Hapishanenin Doğuşu*, çev: M. Ali Kılıçbay, İmge Yayınları. İstanbul.

Fraser, N.-Linda, N. (1994). “Felsefesiz Toplumsal Eleştiri: Feminizm ve Postmodernizm Arasında Bir Karşılaşma”, (Çev: Mehmet Küçük), *Modernite versus Postmodernite*, (Derleyen: Mehmet Küçük), Vadi Yayınları, Ankara.

Freedman, J.L.- Sears, D.O.- Carlsmith J.M. (1993) *Sosyal Psikoloji*, (Çev: A. Dönmez), İmge Kitabevi. Ankara.

Friedrich, Carl, J. (1999) *Sınırlı Devlet*, çev: Mehmet Turan, Gündoğan Yayınları. Ankara.

Fuller, Graham E. - Barkey, Henri J. (2011) *Türkiye’nin Kürt Meselesi*, Profil Yayınevi. İstanbul.

Galletti, M. (2005) “Kürt Toplumunda Kadınların Rolü Üzerine Batılı Tasvirler”, (içinde), *Devletsiz Ulusun Kadınları: Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar*, (çev: Fahriye Adsay ve diğ.), ss, 283-305. Avesta Yayınları. İstanbul.

Galletti, M. (2001) “Western Images of Women’s Role in Kurdish Society” in Mojab, S. (ed.), **Women of a Non-State Nation**. Mazda Publishers, Costa Mesa, California.

Gannuşı, R. (2010) **Laiklik ve Sivil Toplum**, çev: Gülşen Topçu, Mana Yayınları. İstanbul.

Garibova, Jale (2014) “Dil Politikası İle İlgili Araştırmalarda Öncelikli Eğilimler”, çev: Tuğba Sarıal, web: <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:xhko38DQwRQJ:dergi.tehlikedekidiller.com/index.php/TDD/article/download/98/58+&cd=1&hl=tr&ct=clnk&gl=tr>, erişim: 16.07.2014.

Geertz, C. (1980) “Religion as a Cultural System”, **Anthropological Approaches to the Study of Religion**, der: Michale Banton. Tavistock Publications. London.

Gellner, E. (1998) **Milliyetçiliğe Bakmak**, çev: Mimten Coşar ve diğ., İletişim Yayınları. İstanbul.

Gellner, E. (2006) **Uluslar ve Ulusçuluk**, (çev: B. Ersanlı Bahar- G. Göksu Özdoğan), Hil Yayınları. İstanbul.

Gencer, B. (2008) **İslam’da Modernleşme: 1839-1939**, Lotus Yayınevi. Ankara.

Gezik, Erdal (2012) **Dinsel, Etnik ve Politik sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler**, İletişim Yayınları. İstanbul.

Giddens, A. (2005) **Ulus-Devlet ve Şiddet**. Kalkedon Yayınları. İstanbul.

Gomez, V. A. (1998) “The Construction of National Identity As A Developmental Process From Childhood To Adolescence in Catalonia”, Online: <http://www.tdx.cat/bitstream/handle/10803/7993/tavg.pdf;jsessionid=C63CCE5C45B2F2A3B60DA05C533CD4D2.tdx2?sequence=1>

Gökalp, D. (2010) “A Gendered Analysis of Violence, Justice and Citizenship: Kurdish Women Facing War and Displacement in Turkey”, **Women’s Studies International Forum**, Vol: 33, pp, 561-569.

Gökberk, M. (1998) **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitapevi, İstanbul.

Gökçimen, S. (2008) “Ülkemizde Kadınların Siyasal Hayata Katılım Mücadelesi”, **Yasama Dergisi**, Sayı: 10, Eylül-Ekim-Kasım-Aralık ss, 5-59.

Göle, N. (2001) “Batı Dışı Modernitenin Kavramsallaştırılması Mümkün Mü”, *Sosyal Bilimler Yeniden Düşünmek*, Yayına Hazırlayan: Kaya Şahin, Semih Sökmen, Tanıl Bora. Metis Yayınları. İstanbul.

Göle, N. (2012) *Seküler ve Dinsel: Aşılan Sınırlar*, çev: Erkal Ünal, Metis Yayınları. İstanbul.

Gözyaydın, İ.- Gülsoy, N. Ö. (2010) “Durkheim Sosyolojisinde Dinin Tarihsel ve Güncel Olanakları”, *Sosyoloji Dergisi*, Dizi: 3, Sayı: 21, ss,1-15.

Göze, A. (2009) *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayınları. İstanbul.

Greenfeld, L. (1992) *Nationalisms: Five Roads to Modernity*, Harvard University Press. Cambridge.

Guibernau, M. (2004) Anthony D. Smith “On Nations And National Identity: A Critical Assessment”, *Nations and Nationalism* 10 (1/2), s, 125–141.

Guibernau, M. (1997) *Milliyetçilikler (20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler)*, (çev: Neşe Nur Domaniç), Sarmal Yayınevi. İstanbul.

Guibernau, M. (2010) “Devletsiz Uluslar-Ulussuz Devletler”, *Ulusal Kimlik ve Etnik Açılım*, ed: Vasıf Eranus, ss, 95-138, Sarmal Yayınları. İstanbul.

Güçbilmez, B. K. (2005) *İktidar ve Kadın: “İktidar Kavramının Kadın Araştırmaları Çerçevesinde Yeniden Çözümlemesi*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Anabilimdalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.

Gül, M. (1998) “Bizde Kadınların Siyasal Haklar Alması ve İlk Kadın Milletvekilllerimiz”, *Cumhuriyet’ in Kuruluşunun 75. Yılı Armağanı*, Gazi Üniversitesi, Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayın No:3, Ankara.

Güldiken, N. (2006) “Ulus, Ulus-Devlet ve Uluslaşma Kavramlarına İlişkin Tartışmalar ve Türkiye”, *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 2, ss, 157-168.

Güldü, Ö. (2009) “Toplumsal Cinsiyet Roller ve Siyasal Tutumlar: Sosyal Psikolojik Bir Değerlendirme”, web: www.politics.ankara.edu.tr/eski/dergi/pdf/64/3/7-Guldu-Ersoy-Kart.pdf, Erişim: 24.11.2009.

Gülmez, M. (2004). *Birleşmiş Milletler Sisteminde İnsan Haklarının Korunması*, Türkiye Barolar Birliği Yayınları, Ankara.

Gülsoy, M. T. (2001) “Anayasa Mahkemesi Kararlarında Ölçü-Norm ve Siyasal Alanın Sınırı Olarak Başlangıç İlkeleri”, ”, *Liberal Düşünce*, Yıl: 6, Sayı: 22, Bahar, ss, 46-58.

Gün, Fahrettin (2001) *Sebilürreşad Dergisi Ekseninde Çok Partili Hayata Geçerken İslamcılara Göre Din-Siyaset ve Laiklik (1948-1954)*, Beyan Yayınları. İstanbul.

Günday, Ş. (2003) *Zihin Felsefesi*, Asa Kitabevi, Bursa.

Gündoğan, Kazım, (2010) “Resmi İdeoloji, Eğitim ve YİBO”, *Dipnot*, Sayı: 1, ss, 173-178.

Gündoğan, C. (2012) “Geleneğin Değersizleşmesi: Kürt Hareketinin 1970’lerde Gelenekselle İlişkisi Üzerine”, *Türkiye Siyasetinde Kürtler: Direniş, Halk Arayışı, Katılım*, ss, 93-150, ed: B. Ersanlı, G. G. Özdoğan, N. Uçarlar, İletişim Yayınları. İstanbul.

Gündüz, Zuhan Y. (2006) “Avrupa Birliğinin Dil Sorunu”, *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi*, Cilt: 5, No: 3, Bahar, ss, 199-217.

Güneş, C. D. (2013) “Michel Foucault’da Söylem ve İktidar”, *Kaygı*, Sayı: 21, Güz, ss, 55-69.

Güney, S. (2006) “Ahlaki Liderliğin Kavramsallaştırılması ve Ahlaki Yönetimde Liderliğin Rolü”, *Yönetim ve Ekonomi*, Cilt; 13, Sayı: 1, ss, 135-148.

Güngör, E. (1997) *Kültürün Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ötüken Yayınları. İstanbul.

Güngör, Süleyman. (2001) “Althusser’de İdeoloji Kavramı”, *SDÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, Cilt: 6, ss, 221-231.

Güngör, C. (2007) “Devrim Üzerine”, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl: 3, Sayı: 11, Kış, ss, 71-98.

Gürses, E. (1998) *Milliyetçi Hareketler ve Uluslararası Sistem*, Bağlam Yayınları. İstanbul.

Güven, L. (2014) “Kadının Özyönetimi”, *Hêviya Jinê*, Mayıs-Haziran, Sayı: 9, ss,31-32.

Hall, J. A. (2008) “Devlet”, *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*, Ed: William Outhwaite, ss, 158-161, İletişim Yayınları. İstanbul.

Hammond, P. E. –Machacek, D. W. (2012) “Din ve Devlet”, ***Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya***, çev: Tuğrul Yürük, der: Peter B. Clarke, çev ed: İhsan Çapcıoğlu, ss, 251-280, İmge Kitapevi. İstanbul.

Hanioğlu, M. Şükrü (2013) “Kemalizmin Tarihi Kökenleri”, ***Türkiye’de Demokrasi, İslam ve Laiklik***, der: Ahmet T. Kuru-Alfred Stephan, ss, 31-57. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. İstanbul.

Harvey, D. (2003) ***Postmodernliğin Durumu***, çev: Sungur Savran, Metis Yayınları. İstanbul.

Hassanpour, A. (2005) “Kürt Dilinde Ataerkilliğin Yeniden Üretilmesi”, (içinde), ***Devletsiz Ulusun Kadınları: Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar***, (çev: Fahriye Adsay ve diğ.), ss, 307-356. Avesta Yayınları. İstanbul.

Hearn, J. (1987) ***The Gender of Oppression: Men, Masculinity and The Critique of Marxizm***, New York: St. Martin’s Press.

Hearn, J. S. (2006) ***Rethinking Nationalizm: A Critical Introcdution***, Palgrave Macmillan. New York.

Hefner, R. W. (2012) “Dünyada Din ve Modernlik”, ***Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem***, çev: Mehmet Süheyl Ünal, der: Peter B. Clarke, çev ed: İhsan Çapcıoğlu, ss, 145-183, İmge Kitapevi. İstanbul.

Hegel, G. F. W. (1991) ***Hukuk Felsefesinin Prensipleri***, çev: Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları. İstanbul.

Helvacıoğlu, F. (1996) ***Ders Kitaplarında Cinsiyetçilik 1928-1995***, Kaynak Yayınları. İstanbul.

Hengirmen, M. (1999), ***Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü***, Engin Yayınları. Ankara.

Hentch, T. (1996) ***Hayali Doğu***, çev: Aysel Bora, Metis Yayınları. İstanbul.

Heywood, A. (2007) ***Siyaset***, çev: Bekir Berat Özipek, ve diğ., Adres Yayınları. Ankara.

Hırata, H., Laborie, F., Le Doare, H. ve Senotier, D. (2007) ***Eleştirel Feminizm Sözlüğü***, Kanat Kitap, İstanbul.

Hill, M. Dillys, (1974) ***Democratic Theory and Local Goverment***, George Allen and Unwin, London.

Hobbes, T. (1993) *Leviathan*, çev.: S. Lim, Yapı Kredi Yayınları. İstanbul.

Hobsbawm, E. J. (1995) *Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*, çev: Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları. İstanbul.

Hobsbawm, Eric, (2006) “Gelenekleri İcat Etmek”, *Gelenğin İcadı*, der. Eric Hobsbawm&Terence Ranger, çev: Mehmet Murat Şahin, Agora Kitaplığı. İstanbul.

Hovardoğlu, S. (2000) *Davranış Bilimleri İçin Araştırma Teknikleri*, Ve Ga Basın Yayın Dağıtım. Ankara.

Hroch, Miroslav. (1995) “National Self-Determination from a Historical Perspective. Sukumar Periwal” (Ed.), *Nations of Nationalism*, (p. 65-82). Budapeşte: Central European University Press.

Ignatieff, M. (1993) *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*, New York: Farrar, Strauss & Giroux, , akt. Yack, Bernard. 1999. “The Myth of Civic Nation”, *Theorizing Nationalism* içinde, ed. Ronald Beiner, Albany: State University of New York Press.

Işık, Hüseyin Murat, (2011) *Anayasa Mahkemesi Kararlarına Göre Türkiye’de Cumhuriyet ve Devlet Anlayışı: Siyasi Parti Kapatma Kararlarının İçerik Analizi*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara.

Işık, C. (2012) *Milliyetçilik ve Ulusal Sol Tartışmaları Işığında Türkiye’de Cumhuriyet Mitingleri*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Kamu Yönetimi Programı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İzmir.

İba, Ş. (2011) *1925 Kürt İsyanı ve Kemalist İktidar*, Özgür Üniversite Yayınları. Ankara.

İlhan, A. (2009) “Kemalizm: Müdafai Hukuk Doktrini”, *Modern Düşüncede Siyasi Düşünce 2. Cilt: Kemalizm*, ss, 518-528, ed: Ahmet İnsel, İletişim Yayınları. İstanbul.

İmer, Kâmile, (1999) “Dilbilim Açısından Doğru-Temiz-Güzel Türkçe Kullanımı ve Türkçenin Aşırılığa Kaçmadan Kullanılması”, **Radıyo ve Televizyon Yayınlarında Türk Dilinin Kullanımı**, ed.: E. Ateşman, E. Ceylan, B. Erdağı, TRT Yayınları. Ankara.

İnaç, H. ve diğ, (2007) “Siyasal Partilerin Ortaya Çıkışını Hazırlayan Sosyo-Politik Nedenler”, **Akademik Bakış E-Dergisi**, ekim, Sayı: 13, ss, 1-18.

İnaç, H-Ünal, F. (2007) “Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartı Ve Türkiye’de Belediyeler”, web: <http://www.baltalimani.com/pdf/AvrupaYerelYonetimlerOzerklikSarti%20TurkiyedeBelediyeler.pdf>, erişim: 07.03.2013.

İnan, Afet (2000) **Medeni Bilgiler ve M. Kemal Atatürk’ün El Yazıları**, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu-Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara.

İnsel, A. (2009) **Türkiye Toplumunun Bunalımı**, Birikim Yayınları. İstanbul.

İzzetbegoviç, A. (2010) **Doğu ve Batı Arasında İslam**, çev: Salih Şaban, Nehir Yayıncılık. İstanbul.

Jaffrelot, C. (1998) “Bazı Ulus Teorileri”, J. Leca, **Uluslar ve Milliyetçilikler**, (çev: S. Derman), ss, 54-68. Metis Yayınları. İstanbul.

Jaffrelot, C. (2010) “Bir Milliyetçilik Kuramı İçin”, **Milliyetçiliği Yeniden Düşünmek: Kuramlar ve Uygulamalar**, ss, 23-82, ed: Alain Dieckhoff, -Christophe Jaffrelot, çev: Devrim Çetinkasap, İletişim Yayınları. İstanbul.

Jayawardena, K. (1986) **Feminism and Nationalism in the Third World**, London: Zed Publishers.

Jeannierre, A. (2000) “Modernite Nedir”, **Modernite versus Postmodernite**, der: M. Küçük, ss, 95-107, Vadi Yayınları. Ankara.

Jin u Jiyan, (1999) “Zorunlu Göç, ve Zorunlu Göçün Kadınlar Üzerindeki Etkileri: 2,” **Jin u Jiyan**, Vol. 7, s, 6-14.

Jwaideh, W. (2007) **Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi: Kökenleri ve Gelişimi**, çev: İsmail Çekem-Alper Duman, İletişim Yayınları. İstanbul.

Kabbani, Rana, (1993) **Avrupa’nın Doğu İmajı**, çev: Serpil Tuncer, Bağlam Yayınları. İstanbul.

Kaçar, A. (2012) “Kimlik Dayatmaları ve Kürt Sorunu”, **Kürt Sorunu ve Müslümanlar**, ss, 149-174, Kolektif, Özgür-Der Yayınları. İstanbul.

Kadıoğlu, A. (1999) *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, Metis Yayınları. İstanbul.

Kahraman, H. B. (2009) “Bir Zihniyet, Kurum ve Kimlik Kurucusu Olarak Batılılaşma”, (içinde) *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 3. Cilt: Modernleşme ve Batıcılık*, ed: Uygur Kocabaşoğlu, ss, 125-140, İletişim Yayınları. İstanbul.

Kahraman, L. (2004) “Siyasal Alanda Erkek Egemen Anlayışın Konumlandığı Türk Kadını” IV. Sosyoloji Kongresi, Değişen Dünya ve Türkiye’de Eşitsizlikler, *Sosyoloji Dergisi*, ss, 407-431.

Kalaycı, Hüseyin. (2010) *Ulus-Devletin Başağrısı Ayrılıkçılık: Kanada Quebec Örneği*, Liberte Yayınları. Ankara.

Kalberg, S. (2009) *Max Weber’i Anlamak*, Çev: Bedri Gencer, Lotus Yayınevi. Ankara.

Kandiyoti, D. (1997) *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*, çev: Aksu Bora ve diğ., Metis Yayınları. İstanbul.

Kant, İ. (2000) “Aydınlanma Nedir”, *Toplumbilim*, çev: Nejat Bozkurt, Sayı: 11, Temmuz, ss, 17-22.

Kapani, M. (2012) *Politika Bilimine Giriş*, Bilgi Yayınevi. Ankara.

Kaplan, İ. (2008) “Milli Eğitim İdeolojisi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 4. Cilt: Milliyetçilik*, ss, 788-799, ed: Tanıl Bora. İletişim Yayınları. İstanbul.

Kara, İ. (2005) “Diyanet İşleri Başkanlığı: Devletle Müslümanlar Arasında Bir Kurum”, *Modern Düşüncede Siyasi Düşünce 6. Cilt: İslamcılık*, ss, 178-200, ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları. İstanbul.

Kara, İ. (t.y.) *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi Temel Metinler*. Acar Matbaası.

Karaağaç, G. (2012) “Bireysel İki Dillilik ve Toplumsal İki Dillilik”, *Türk Dili*, (Eylül 2011), Sayı: 717, s, 222-228.

Karakaş, M. (1999) “Farklılaşma ve Benzeşme Referansı Olarak Kimlik”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, ss, 257-273.

Karakaş, M. (2000) *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, Vadi Yayınları. Ankara.

Karakaş, M. (2006) *Küreselleşme ve Türk Kimliği*, Elips Yayınları. Ankara.

Karataş, Y. Y. (2011) “Demokratik Özerklik Taslağı ve Liberal Endişe”, *Demokratik Barışçı Çözüm ve Kürt Sorunu*, Haz: Y. Yılmaz Karataş, ss, 364-375, Evrensel Basım Yayın. İstanbul.

Karyelioğlu, s. (2012) Ulus Devlet ve Milliyetçiliğin Tarihsel Dayanakları ve Küreselleşmenin Ulus Devlet ve Milliyetçilik Üzerindeki Etkileri”, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Ocak, 5(1), ss, 137-169.

Kastoryano, Riva, (2000) *Kimlik Pazarlığı: Fransa ve Almanya’da Devlet ve Göçmen İlişkileri*, çev: Ali Berktaş, İletişim Yayınları. İstanbul.

Kavak, Ş. (2012) “Kürt Siyasetinin 2000’li Yılları: Türkiyelileşme ve Demokratik Toplum Partisi”, *Türkiye Siyasetinde Kürtler: Direniş, Hak Arayışı, Katılım*, der: Büşra Ersanlı ve diğ., ss, 151-201, İletişim Yayınları. İstanbul.

Kaya, F. (2010) *Kürt Basını*, Hivda Yayınları. İstanbul.

Kaya, İ.-Aydın, H. (2013) *Türkiye’de Anadilde Eğitim sorunu: Zorluklar, Deneyimler ve İki Dilli Eğitim Modelleri*, Uluslararası Kültürel Araştırmalar Merkezi Yayınları. İstanbul.

Kaya, S. (2010) *Endoktrinasyon ve Türkiye’de Toplum Mühendisliği*, Nirengi Kitap. Ankara.

Kaynar, M. K. (2009) “Totem, Tabu, Mustafa Kemal ve Atatürkçülük”, *Modern Düşüncede Siyasi Düşünce 9. Cilt: Dönemler ve Zihniyetler*, ss, 1089-1120, ed: Ömer Laçiner, İletişim Yayınları. İstanbul.

Kaynar, M. ve diğ, (2007) *Cumhuriyet Dönemi Siyasi Partileri*, İmge Yayınları. Ankara.

Kehrer, G. (1998) “Modern Toplumda Din”, çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi* içinde, ss. 102-108, vadi Yayınları. İstanbul.

Kellner, D. (1994) “Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar”, (Çev: Mehmet Küçük), *Modernite versus Postmodernite*, (Haz: Mehmet Küçük), Vadi Yayınları, Ankara.

Kılavuz, O. (2014) “Özerklik Felsefesi ve Demokratik Özerklik”, *Demokratik Modernite*, Sayı: 9, Mart-Nisan-Mayıs, ss,114-123, roza Yayınları. İstanbul.

Kepel, G. (1992) *Tanrı’nın İntikamı: Din Dünyayı Yeniden Fethediyor*, çev: Selma Kırmızı, İletişim Yayınları. İstanbul.

Keser, İlhan, (2000) *Türkiye’de Siyasetçilik ve Devletçilik*, Gündoğan Yayınları. Ankara.

Keskin, İbrahim, (2012) “İslami Siyasetin İmkânı Üzerine Sosyolojik Bir Sorgulama”, *Bilge Adamlar*, Kasım, Sayı: 31, yıl: 10, ss, 100-103.

Khatab, S.-Bouma, G. D. (2010) *İslam ve Demokrasi*, çev: Salim Korkmaz, Sitare Yayınları. Ankara.

Kılıç, D. (2004) *Tespîhin İpi Koptu*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık. İstanbul.

Kılıç, Z. (2000) “Eşitlik İçin Kota Politikaları”, *Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi*, Ankara Üniversitesi, Ankara.

Kılıç, A. F. (2007) “Fransız Devrimi ve Din”, *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl:3, Sayı: 11, Kış, ss, 119-142.

Kıran, A. (2010) “ Çok Dilli Ülkelerde Anadil Eğitimi ve Deneyimleri”, *Birikim*, sayı: 254, ss, 53-62. Haziran.

Kışlalı, A. T. (1997) *Siyaset Bilimi*, İmge Kitabevi Yayınları. Ankara.

Kıymaz, Esra, (2010) *Türkiye’nin Kürt Sorununa Yaklaşımında Değişim (1990-2010)*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sakarya.

Kirman, E. (2006) *Çok Partili Döneme Geçiş Süreci ve Türk Siyasal Kültüründe Muhalefet Olgusunun Gelişimi(1946-1950)*, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Isparta.

Kirman, Mehmet, Ali (2005) *Din ve Sekülerleşme*, Karahan Kitapevi. Adana.

Kishlansky, Mark, A. (2009) *Batı’nın Kaynakları: I. Cilt*, çev: Kürşad Atalar, Açılım Kitap. İstanbul.

Kishlansky, Mark, A. (2009a) *Batı’nın Kaynakları: II. Cilt*, çev: Kürşad Atalar, Açılım Kitap. İstanbul.

Kılavuz, Ulvi Murat, (2002) “Küreselleşen Dünyada Din”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 2, ss, 191-212.

Klein, J. (2005) “Milliyetçilik: Geç Osmanlı Döneminde Kürt Milliyetçi Söyleminde Kadın Sorunu”, (içinde), *Devletsiz Ulusun Kadınları: Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar*, (çev: Fahriye Adsay ve diğ.), ss, 43-74. Avesta Yayınları. İstanbul.

Knudsen, Are, (2003) *Political İslam in the Middle East*, Chr. Michelsen Institute Development Studies and Human Rights, CMI Reports, Bergen. Norway.

Koç, Yunus, (2012) *Sosyo-Politik Parametreler Açısından Van'daki Siyasal Temsil Anlayışı: İl Merkezi Üzerine Bir Araştırma*, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Malatya.

Koçak, H. (2009) “Küreselleşme ve Yerelleşme Çağında Yerel Demokrasi ve Kentsel Yaşam”, *SDÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, ss, 133-142.

Koçak, M. (2002) *Siyasal Partiler ve Türkiye’de Parti Yasakları*, Turhan Kitabevi Yayınları. Ankara.

Kohn, Hans. (2008) *The İdea of Nationalism*. (2th. Edit). New Jersey: Transaction Publishers.

Korkmaz, Zeynep (1992) *Atatürk ve Türk Dili Belgeler*, TDK Yayınları, Sayı: 574, Ankara.

Koyuncu, A. A. (2012) “İslam’da Devlet ve Siyaset Üzerine Bazı Mülahazalar”, *Bilge Adamlar*, Yıl: 10, Sayı: 31, Kasım, ss, 75-80.

Koyuncu, A. A. (2013) *Arap Baharında Suriye: Milliyetçilik ve Ulus İnşası*, Altınpost Yayınları. Ankara.

Koyuncu, Büke, (2014) *Benim Milletim: AK Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik*, İletişim Yayınları. İstanbul.

Köktaş, M. E. (1997) *Din ve Siyaset: Siyasal Davranış ve Dindarlık*, Vadi Yayınları. Ankara.

Köroğlu, C. Z. (2013) “Modern Kamusal Alana Eleştirel Yaklaşımlar: Genel Bir Değerlendirme (Postmodernizm, Feminizm Ve Din)”, *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, Volume 8/6 Spring, p. 431-457.

KSSGM (2007) *Declaration Adopted by the Commission on the Status of Women at its forty-ninth Session as Orally Amended*, web: <http://www.un.org/womenwatch/daw/Review/documents/Declaration%20issued%20by%20the%20CSW%20as%20revised.pdf>, erişim: 01.01.2013.

Kubilay, Ç. (2005) “Türkiye’de Anadillere Yönelik Düzenlemeler ve Kamusal Alan: Anadil ve Resmi Dil Eşitlemesinin Kırılması”, **İletişim Araştırmaları**, 2(2): 35-33, s, 55-85.

Kuçuradi, İ. (2003) “Etik ve Etikler”, **Türkiye Mühendislik Haberleri**, Sayı: 423, ss, 7-9. Web: <http://kisi.deu.edu.tr/timucin.yalcinkaya/ETIK%20ve%20ETIKLER%20-%20KUCURADI.pdf>, erişim: 13.01.2014.

Kuper, A. (2004) **Democracy Beyond Borders, Justice and Representation in Global Institutions**, Oxford University Press. New York.

Kurban, Dilek- Yolaçan, Serkan, (2008) **Kürt Sorununun Çözümüne Dair Bir Yol Haritası: Bölgeden Hükümete Öneriler**, Tesev Yayınları. İstanbul.

Kuriş, Z. (2013) “Mücadeleyle Gelen Eşbaşkanlık”, web: http://www.ozgur-gundem.com/index.php?haberID=92541&haberBaslik=M%C3%BCCADELEYLE%20GELEN%20E%C5%9EBA%C5%9EKANLIK&categoryName=Kad%C4%B1n&categoryID=9&authorName=Zeynep%20%20KUR%C4%B0%C5%9E&authorID=458&action=haber_detay&module=nuce, erişim: 22.12.2013.

Kurşun, S. (2012) “Kürt Halkı Hiçbir Zaman Irkçı Olmadı”, **Kürt Sorunu ve Müslümanlar**, ss, 35-46, Kolektif, Özgür-Der Yayınları. İstanbul.

Kurtgözü, A. (2014) “Fransız Devriminden Sonra Kadın ve Siyaset”, **Hêviya Jinê**, Mayıs-Haziran, Sayı: 9, ss,58-64.

Kurtoğlu, Z. (2005) “Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi ve Siyaset: Pozitivist Yönetimin İdeolojisinin İslam’ın Siyasallaşmasına Katkısı”, **Modern Düşüncede Siyasi Düşünce 6. Cilt: İslamcılık**, ss, 201-235, ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları. İstanbul.

Kutlat, Naci. (2012) **Kürt Tarihini Yeniden Okumak**, Peri Yayınları. İstanbul.

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

Küçük, M. (1994) “Postmodernin Modern Karakteri Ya da Dönemleştirmenin İronisi”, **Modernite versus Postmodernite**, (Derleyen: Mehmet Küçük), Vadi Yayınları, Ankara.

Kümbetoğlu, B. (2005) **Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma**, Bağlam Yayınları. İstanbul.

Laclau, E.- Mouffe, C. (1992), *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çev: A. Kardam-D. Şahiner, Birikim Yayınları. İstanbul.

Lamprou, A. (2014) “Halkevi Sahnesinde Yeni Türk Kadını: 1930’lu ve 1940’lı Yıllarda Kadınlı-erkekli yeniliklerin Sahnelenmesi”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 130, ss, 6-35. Birikim Yayınları. İstanbul.

Langord, G. (1953) “Local Government and Democracy”, *Public Administration*, Volume: 31, Issue: 1, March, pp, 25–34.

Larrain, J. (1995) *İdeoloji ve Kültürel Kimlik*, çev: Neşe Nur Domaniç, Sarmal Yayınevi. İstanbul.

Leca, J. (1998) *Uluslar ve Milliyetçilikler*, çev: Siren İdemen, Metis Yayınları. İstanbul.

Lecours, A. – Moreno, L.(2014) Paradiplomacy and Stateless Nations: A Reference to The Basque Country”, web: <http://digital.csic.es/bitstream/10261/1472/1/dt-0106.pdf>, erişim: 05.06.2014.

Lenin, V. İ. (1998) *Ulusların Kaderlerini Tayin Hakkı*, çev: M. İ. Erdost, Sol Yayınları. Ankara.

Liakos, A. (2008) *Dünyayı Değiştirmek İsteyenler, Ulusu Nasıl Tasavvur Ettiler*, çev: Merih Erol, İletişim Yayınları. İstanbul.

Lin, N. (1976) *Foundations of Social Research*. USA: Mc Graw-Hill.

Locke, J. (2004) *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, çev.: F. Bakırcı, Ebabil Yayıncılık. Ankara.

Luizard, Pierre-Jean, (2013) *İslam Toraklarında Otoriter Rejimler*, çev: Egemen Demircioğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. İstanbul.

Lytard, J.F. (1992) *Postmodern Durum*, (Çev.A.Çiğdem), Ara Yayınları. İstanbul.

Machiavelli, N. (1994) *Hükümdar*, çev: Selahattin Bağdatlı, Sosyal Yayınları. İstanbul.

Mahçupyan, E. (1999) *Yönetemeyen Cumhuriyet*, Patika Yayınları. İstanbul.

Mahiroğulları, A. (2003) “Fransa’da Sendika-Siyasal Parti İlişkileri”, *Marmara Üniversitesi İ. İ. B. F. Dergisi*, Sayı: 1, Cilt: XVIII, ss, 316-380.

Makdisi, M. (2012) *Demokrasi Bir Dindir*, Şehadet Yayınları. İstanbul.

Malkoç, H. (2009) *Kadının Statüsü ile İlgili Görüşlerin Din ve Sosyal Değişme Bağlamında Analizi*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Kahramanmaraş.

Mann, M. (1992). "The Emergence of Modern European Nationalism", John A. Hall, I.C. Jarvie (Ed), *Transition to Modernity*: (p. 137-166). Cambridge: Cambridge University Press.

Mansbach, R.-Rhodes, E. (2007) "The National State and Identity Politics: State Institutionalisation and Markers of National Identity", *Geopolitics*, Vol: 12, No: 3, May, pp, 426-458.

Maor, M. (1997) *Political Parties&Party Systems/Comparative Approaches&The British Experience*, Routledge. London.

Marcus, A. (2009) Kan ve İnanç: PKK ve Kürt Hareketi, çev: Ayten Alkan, İletişim Yayınları. İstanbul.

Mardin, Ş. (1993) *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim Yayınları. İstanbul.

Mardin, Ş. (1995) *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yayınları. İstanbul.

Mardin, Ş. (2002) "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, İletişim Yayınları. İstanbul.

Mardin, Ş. (2003) *İdeoloji*, İletişim Yayınları. İstanbul.

Mardin, Ş. (2010) *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları. İstanbul.

Mardin, Ş. (2011) "19. Yüzyılda Osmanlı’da Kamusal Kimlik İnşası Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, ss, 7-24, çev: Elçin Gen-Murat Bozluolcay, İletişim Yayınları. İstanbul.

Mardin, Ş. (2011) *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, çev: Elçin Gen-Murat Bozluolcay, İletişim Yayınları. İstanbul.

Mariani, E. (2012) "Siber Fetvalar, Hutbeler ve Medya Kampanları: Yeni İzleyici Kitleleri Arayışındaki Amr Khaled ve Omar Bakri", *Avrupa’da Müslüman Öznenin Üretimi: Fikirler, Bilinçler, Örnekler*, der: Martin van Bruinessen-Stefano Allievi, çev: Atilla Tuygan, ss, 215-252, İletişim Yayınları. İstanbul.

Marshall, G. (2005) *Sosyoloji Sözlüğü*, çev: Osamn Akınhay-Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınlar. Ankara.

Martin-Jones, M. ve Bhatt, A. (1998). “*Literacies in The Lives Of Young Gujarati Speakers in Leicester*”. A. Durgunoğlu ve L. Verhoeven, (der.), **Literacy Development in a Multilingual Context: Crosscultural Perspectives** içinde (37-50). Mahwah: Lawrence.

Massela, P.- Bracons, O. A.- Figueras, I. C. (2007) “Identity and Language Policies”, <http://e-archivo2.uc3m.es/jspui/bitstream/10016/2363/1/we077746.pdf>. Web erişim: 02.03.2011.

May, S. (2005) “Language Rights: Moving the Debate Forward”, *Journal of Sociolinguistics*, 9(3), 319–347.

Mayer, N. (2011) “Siyasal Katılım”, *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*, Haz: Massimo Borlandi, vd., ss, 674-677, İletişim Yayınları. İstanbul.

Mevdudi, S. Ebu’l Ala (1997) *İslam’da Siyasi Sistem*, çev: Ahmet Seçkin, Özgün Yayıncılık. İstanbul.

McClay, Wilfred, M. (2014) *Bir Ulusun Ruhü*, Web: <http://photos.state.gov/libraries/turkey/231771/PDFs/mccclay.pdf>, erişim: 10.07.2014.

McDonald, S. (2001) “Kurdish Women and Self-Determination: A Feminist Approach to International Law”, in *Women af A Non-State Nation: The Kurds*, pp, 135-157. Ed: Shahrzad Mojab. Mazda Publisher. USA.

McDowald, D. (2004) *Modern Kürt Tarihi*, çev: Neşenur Domaniç, Doruk Yayınları. Ankara.

Mercator (2012), <http://www.mercator-research.eu/nl/minderheidstalen/feiten-en-getallen/> (09.03.2012).

Meriç, N. (2004) *Fetva Sorularında Değişen Kadın Yaşamı*, Elest Yayınları. İstanbul.

Meulenbelt, A. (1987) *Feminizm ve Sosyalizm*, çev: Erman Demirci, Yazın Yayınları. İstanbul.

Miliband, R. (2005) “Devlet”, *Marksist Düşünce Sözlüğü*, Haz: Tom Bottomore, çev: Levent Köker, ss, 131-135, İletişim Yayınları. İstanbul.

Miller, D. (1995) *Blackwell’in Siyasal Düşünce Ansiklopedisi II (K-Z)*, (Çev: Bülent Peker-Nevzat Kırarç), Ümit Yayıncılık. Ankara.

Moghadam, V. M. (1994) “Introduction and Overview”, *Gender and National Identity*, (ed) Valentine Moghadam, pp. 1–12. London: Zed Publishers.

Mojab, S. (2001) "The Solitude of the Stateless: Kurdish Women at the Margins of Feminist Knowledge", in **Women of A Non-State Nation: The Kurds**, pp, 1-22. Ed: Shahrzad Mojab. Mazda Publisher. USA.

Mojab, S. (2004) "Women in Iraqi Kurdistan", **Sites of Violence: Gender and Conflict Zones**, Wenona Giles and Jennifer Hyndman (eds.), pp. 108-133. Berkeley, University of California Press.

Mojab, S. (2005) "Devletsiz Olanın Yalnızlığı: Feminist Bilginin Sınırında Kürt Kadınları", (içinde), **Devletsiz Ulusun Kadınları: Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar**, (çev: Fahriye Adsay ve diğ.), ss, 13-44. Avesta Yayınları. İstanbul.

Mojab, S. (2014) "Women and Nationalism in the Kurdish Republic of 1946", web: http://www.utoronto.ca/wwdl/publications/english/mojab_03.pdf

Montesquieu, C. (1998) **Kanunların Ruhu Üzerine I**, çev: Fehmi Baldaş, Kuram Yayınları. İstanbul.

Muller, Mark, (1996) "Nationalism and the Rule of Law in Turkey: The Elimination of Kurdish Representation During the 1990s." **Kurdish Nationalist Movement in the 1990s**, ed: Robert Olson, pp, 173-199, The University of Kentucky Press. Kentucky.

Murphy, J. (1991) "Bir Devlet İnşa Etme Süreci Olarak Kurumsallaşma", (içinde) **Ortadoğu'da Milliyetçilik, Azınlıklar ve Diasporalar**, ss, 83-98, Der: Kristen E. Schulze ve diğ.), Çev: Ahmet Fethi. Sarmal Yayınları. İstanbul.

Murtazaoğlu, F. (2004) "Acarahıların Siyasi Özerklik Hakkının Süjesi Haline Gelmeleri ve Türkiye'nin Bu Sürece Etkisi", **Bilig**, Sayı: 29, Bahar, ss, 41-82.

Nagel, J. (1998) "Masculinity and Nationalizm: Gender and Sexuality in the Making of Nations", **Etnich and National Studies**, 21(2), March, s, 242-269.

Naik, Zakir (2000) **The Qur'aan and Modern Science: Campatible or Incanpatible**, web: <http://www.islamawareness.net/Science/qms.pdf>, erişim: 16.07.2014

Nalbant, Atilla, (2012) **Üniter Devlet: Bölgeselleşmeden Küreselleşemeye**, On İki Levha Yayıncılık. İstanbul.

Nozick, Robert, (2006) **Anarşi, Devlet, Ütopya**, çev: Alişan Oktay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. İstanbul.

Office of The United Nations High Commissioner for Human Rights. (1976). *International Covenant on Civil and Political Rights*. Retrieved on March 23, 1976, from <http://www2.ohchr.org/english/law/ccpr.htm>

Okumuş, E. (2011) *Meşruyet Ekseninde Din ve Devlet*, Pınar Yayınları. İstanbul.

Olson, R. (2009) *Kan, İnançlar ve Oy Pusulaları: Türkiye’de Kürt Milliyetçiliğinin Yönetimi: 2007-2009*, çev: Fahriye Adsay, Avesta Yayınları. İstanbul.

Oran, B. (2008) *Türkiye’de Azınlıklar: Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İctihat, Uygulama*, İletişim Yayınları. İstanbul.

Orhan, S. (2012) *Dil Politikaları, Dil Hakları ve Türkiye’de Uygulamaları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuku Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.

Orhan, Ö. (2013) “Jean-Jacques Rousseau’da Sivil Din Kavramı”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 68, No: 3, ss, 1-35.

Oskay, Ü. (1980) “Popüler Kültür Açısından "İdeoloji" Kavramına İlişkin Yeni Yaklaşımlar”. Web: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/42/445/5009.pdf>. Erişim: 20.07.2013.

Öcalan, A. (1983) *Örgütlenme Üzerine*, Weşanen Serxwebun Yayınları. Almanya.

Öcalan, A. (1993) *Kürdistan Devriminin Yolu (Manifesto)*, Weşanen Serxwebun Yayınları. Almanya.

Öcalan, A. (1995) *Diriliş Tamamlandı Sıra Kurtuluşa*, Weşanen Serxwebun Yayınları. Almanya.

Öcalan, A. (1998) *Sosyalizmde Israr İnsan Olmakta Isrardır*, Weşanen Serxwebun. Almanya.

Öcalan, A. (1999) *Kürt Sorununa Demokratik Çözüm Manifestosu*, Weşanen Serxwebun. Almanya.

Öcalan, A. (2001) *Sümer Rahip Devletinden Demokratik Uygarlığa AİHM Savunmaları Cilt II*, Mezopotamya Yayınları. Almanya.

Öcalan, A. (2007) **Devlet**, Abdullah Öcalan Siyaset Bilimler Akademisi Yayınları. Web: <https://docs.google.com/file/d/0B4HO5r4WOpdzNExmRWVEUmtlU0U/edit?pli=1>, erişim: 30.03.2013.

Öcalan, A. (2009) **Demokratik Toplum Manifestosu 1 Cilt Uygarlık: Maskeli Tanrılar ve Örtük Krallar Çağı**, Mezopotamya Yayınları. Almanya.

Öcalan, A. (2012a) **Kürdistan'da Aile ve Kadın**, Web: <http://rojbas1.files.wordpress.com/2012/01/kurdistanda-kadin-ve-aile.pdf>, erişim: 23.04.2012.

Öcalan, A. (2012b) **Kürdistan Devrim Manifestosu: Kürt Sorunu ve Demokratik Ulus Çözümü**, Ararat Yayınları. Diyarbakır.

Öcalan, A. (2013a) **Eşitliğe ve Özgürlüğe Yürüyüş: Kadın Ordulaşmasına Doğru**, Bilim ve Aydınlanma Yayınları. Web: <http://www.pkkonline.com/tr/files/books/kadin.pdf>, erişim: 19.10.2013.

Öcalan, A. (2013b) **Özgürlük Sosyolojisi**, Sosyal Bilimler Akademisi Yayınları. Web: <http://m.friendfeed-media.com/640e95b37a3f98285c262c62f9be7876b93d9493>, erişim: 17.11.2013.

Öcalan, A. (2013c) **PKK Kuruluş Bildirgesi**, <http://rojbas1.files.wordpress.com/2012/01/pkk-kurulus-bildirgesi2.pdf>, erişim: 26.09.2013.

Öcalan, A. (2013d) **Apocu Militan Kişilik I Cilt**, Bilim Aydınlanma Yayınları. Web: http://www.pkkonline.com/tr/files/books/kisilik_cilt2.pdf, erişim: 25.09.2103.

Öcalan, A. (2014a) **Bir Halkı Savunmak**, E-Kitap, web: <http://papatya.kutuphanesi.files.wordpress.com/2012/10/bir-halki-savunmak.pdf>, erişim: 30.05.2014.

Öcalan, A. (2014b) **Önderlik Gerçeği ve PKK Deneyimi 1. Cilt**, E- Kitap, Web: <https://istihbaratdunyasi.files.wordpress.com/2012/06/nderlik-gercegi-ve-pkk-deneyimi-1.pdf>. Erişim: 05.05.2014.

Öcalan, A. (2014c) **Kapitalist Modernitenin Aşılma Sorunları ve Demokratikleşme**, E-Kitap. Web: <http://m.friendfeed-media.com/640e95b37a3f98285c262c62f9be7876b93d9493>, erişim: 09.06.2014.

Öcalan, A. (2014d) **Din Sorununa Devrimci Yaklaşım**, E-Kitap. Web: <http://www.serxwebun.org/kitaplar/Dinsorununadevrimciyaklasim/#/10/>, erişim: 23.06.2014.

Öcalan, A. (2014e) **Demokratik Konfederalizm**, Abdullah Öcalan Siyaset Bilimler Akademisi Yayınları, web: <https://docs.google.com/file/d/0B4HO5r4WOpdzVDlsM2hLUDNrNTA/edit?pli=1>, erişim: 05.05.2014.

Öcalan, A. (TYa) **Türkiye’de Demokratikleşme Sorunları, Kürdistan’da Çözüm Modelleri**. Siyasal Bilimler Akademisi Yayınları.

Öcalan, A. (TYb) **Sümer Rahip Devletinden Halk Cumhuriyetine Doğru**, Cilt I. Siyasal Bilim Akademisi Yayınları.

Ökem, M. M. Kemal, (2006) **Turkish Modernity and Kurdish Ethno-Nationalism**, ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara.

Ökten, Ş. (2009) “Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Güneydoğu Anadolu Bölgesinin Toplumsal Cinsiyet Düzeni”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi/The Journal of International Social Research**, Volume 2 / 8 Summer, ss, 302-312.

Ölmez, S. (2014) “Kadın ve Politika”, **Hêviya Jinê**, Mayıs-Haziran, Sayı: 9, ss,33-41.

Önder, M. (2012) “Milli Mücadele Yıllarında Atatürk, Dini Yayınlar ve Din Adamları”, **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 17, Sayı: 1, ss, 75-83.

Öngen, T. (2002) “Marx ve Sınıf”, **Praksis**, Sayı: 8, Güz, s, 9-28.

Öpegin, E. (2010) “Türkiye’de Kürtçenin Durumuna Toplumbilimsel Bir Bakış”, **Birikim**, Mayıs, ss, 28-36.

Öpegin, E. (2014) “Kadim Kürtçe’nin İzinde: Tevatür ve Temellük Kısacasında Kürt Kültür Tarihçiliği”, **Kürt Tarihi Dergisi**, ss, 16-29, Şubat-Mart.

Örs, B. (2006) “Siyasal Temsil”, **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, No:35, Ekim, ss, 1-22.

Öz, A. (2014) “Medine Vesikası Müzakereleri Yahut Geç Doksanlar”, web: <http://www.dunyabulteni.net/haberler/298509/medine-vesikasi-muzakereleri-yahut-gec-doksanlar>, erişim: 19.05.2014.

Özalp, A. (?) “Sivil Toplum Düşüncesinde Kırılma Noktası”, [sosyoloji.ege.edu.tr/ sosyolojidergisi/Sayi%2018.pdf](http://sosyoloji.ege.edu.tr/sosyolojidergisi/Sayi%2018.pdf), (Erişim: 24.12.2010).

Özbudun, E. (1979) **Siyasal Partiler**, AÜHF Yayınları. Ankara.

Özcan, Mehmet, (2012) *Terörün Matruşkası KCK*, Hayat Yayıncılık. Ankara.

Özcan, A. K. (2011a) “Mağdur” Milliyetçilik Kürt Siyasetinin “Demokratik” Zaafiyeti ve Ulus Açmazı”, *Ekonomik Yaklaşım*, Cilt: 22, Sayı:80, ss, 79-120.

Özben, Mevlüt, (2012) *Kutsallıkların Ölümcül Sıçrayışı: Yapay Kutsallıklar*, Kadim Yayınları. Ankara.

Özcan, Z. S. (2011) “The Dual Identity of Roza Journal: Womanhood and Ethnicity in the Context of Kurdish Feminism”, *Turkish Journal of Politics*, Vol: 2, No: 2, Winter, pp, 41-56.

Özcan, Ali Kemal (2014) *Türkiye’nin Kürtleri*, çev: Hasayn Kaya-Manolya Aşık, Profil Yayıncılık. İstanbul.

Özdalga, E. (2009) *Tarihsel Sosyoloji*, Doğu Batı Yayınları. Ankara.

Özdemir, M. (2010) “Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 1, ss, 323-343.

Özdemir, G. (2013) “Farklılıkların Kesiştiği Coğrafyalar İçin Bir Öneri: Radikal Demokrasi”, *Yönetim ve Ekonomi*, Cilt: 20. Sayı: 1, ss, 73-93.

Özdemir, T. (2012) “Demokratik Özerklikte Kadın”, *Kürt Sorunun Çözümü İçin Demokratik Özerklik*, ss,86-105. DTK Yayın Dizisi-2, Aram Yayınları. İstanbul.

Özdemir, Yavuz-Aktaş, Elif, (2011) “Halkevleri (1932’den 1951’e)”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Sayı: 45, ss, 235-262.

Özden, M. (2010) *Müslüman Kültüründe Sekülerleşme Süreci*, Araştırma Yayınları. Ankara.

Özdoğan, Günay Göksü, (2001) *Turan”dan “Bozkurt”a Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)*, İstanbul.

Özel, İ. (1984) *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*, Dergâh Yayınları. İstanbul.

Özensel, E. (2013) “Doğu Toplumlarında ve Türkiye’de Birlikte Yaşama Arayışı: Çokkültürlülük mü yoksa Yeni Bir Model mi”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt: 8, Sayı: 3, ss, 1-17.

Özgökçe, Z. (2011) “Önderliğin Feminizmle İmtihani”, *Qijika Reş*, Mayıs-Haziran, ss, 40-43.

Özkazanç, A. (2013) “Butler’ın Feminizmi: Siyasi Bir Okuma İçin Kılavuz”, *Mülkiye Dergisi*, 37(4), ss, 118-138.

Özkaraman, Tarık, (TY) “Barış ve Demokrasi Partisi”, **2011 Genel Seçim Öncesi Parti Analizleri (AK Parti-CHP- BDP)**, haz: Alp Akın, Efe Baştürk, Tarık Özkaraman, ss, 15-21.

Özkırımlı, U. (2008) *Milliyetçilik Kuramları*, Doğu Batı. Ankara.

Özkırımlı, U. (2010) *Milliyetçilik Üzerine Güncel Tartışmalar*, çev: Yetkin Başkavak, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. İstanbul.

Öztekin, A. (2007) *Siyaset Bilimine Giriş*, Siyasal Kitabevi. Ankara.

Öztürk, Z. A. (2012) “Uluslararası Siyasette ve Karar Alma Mekanizmalarında Kadın”, web: <http://esam.ege.edu.tr/makaleler/ocak-2012/makale-1.pdf>, erişim: 20.06.2013.

Özyakışır, D. (2006), “Ulus-Devlet ve Milli Egemenlik Bağlamında Teorik Bir Küreselleşme Eleştirisi”, *Jeopolitik Dergisi*, Ağustos 2006, Yıl: 5, Sayı:31.

Özyurt, C. (2012) *Küreselleşme ve Kimlik*, Açılım Kitap. İstanbul.

Paker, K. O. (2005) *Günlük Düşüncede Modernlik, Din ve Laiklik*, Vadi Yayınları. Ankara.

Palabıyık, A. (2011) “Pierre Bourdieu Sosyolojisinde Habitus, Sermaye ve Alan Üzerine”, *Liberal Düşünce*, Sayı: 61-62, Yıl: 16, Kış-Bahar, ss, 121-143.

Palabıyık, A. (2011a) “Dil Meselesi ve Kürtçe”, *Zaman*, 13.07.2011.

Palabıyık, A. (2012a) “Bir Sosyal Hareketin Anatomisi: PKK ve Kürt Sorunu Üzerine Sosyolojik Bir Analiz”, **II. Bölgesel Sorunlar ve Türkiye Sempozyumu: Yönetim-Ticaret-Siyaset**, ss, 161-173, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 01-02 Ekim 2012, Kahramanmaraş. Türkiye.

Palabıyık, A. (2012) “Leyla Zana sonrası Kürt Siyaseti”, *Zaman*. 29.07.2012.

Pareto, V. (2005) *Seçkinlerin Yükselişi ve Düşüşü*, çev: M. Zeynep Doğan. Doğu Batı Yayınları. İstanbul.

Parsa, M. (2004) *Devlet, İdeoloji ve Devrim: İran, Nikaragua ve Filipinler Devrimlerinin Karşılaştırmalı Analizi*, çev: Alper Birdal-Nahide Özkan-Derya Göçer, İletişim Yayınları. İstanbul.

Paz, O. (1994) “Şiir ve Modernite” (Çev: Nilgün Tatal-Küçük), **Modernite versus Postmodernite**, (Derleyen: Mehmet Küçük), Vadi Yayınları, Ankara.

Peirce, B. N. (1995). **Social Identity, Investment And Language Learning**. TESOL Quarterly, 29 (1), 9-31.

Peter, L. (2007). “Our beloved Cherokee. A Naturalistic Study Of Cherokee Preschool Language Immersion”, **Anthropology and Education Quarterly**, 38 (4), 323-342.

Philips, A. (2012) **Demokrasinin Cinsiyeti**, çev: Alev Türker, Metis Yayınları. İstanbul.

Pitkin, H. F. (1972) **The Concept Of Representation**, University Of California Press. Berkeley, Los Angeles, London.

PJA (2004) **PJA 5. Kongre Belgeleri ve Karar Tasarıları**, Web: http://www.pajk-online.com/arsiv/tr/tum_kitaplar/pja2.pdf, erişim: 14.09.2013.

PKK (2011) **PKK 10. Kongre Belgeleri**, Web: <http://rojbas1.files.wordpress.com/2011/10/pkk-10-kongre-belgeleri.pdf>, erişim: 13.06.2013.

Platon, (1999) **Devlet**, çev: Sabahattin Eyupoğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yayınları. İstanbul,

Plummer, K. (2008) “Kimlik”, **Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü**, Ed: William Outhwaite, ss, 418-420, İletişim Yayınları. İstanbul.

Poggi, G. (2008) **Modern Devletin Gelişimi: Sosyolojik Bir Yaklaşım**, çev: Binnaz Toprak-Şule Kut, Bilgi Üniversitesi Yayınları. İstanbul.

Polese, A. (2011) “Language and Identity in Ukraine: Was it Really Nation-Building”, **Studies of Transition States and Societies**, Vol: 3, p, 36-50.

Popper, K. R. (1998) **Tarihsiciliğin Sefaleti**, çev: Sabri Orman. İnsan Yayınları. İstanbul.

Rahamn, T. (1998) “Language, Religion and Identity in Pakistan: Language-Teaching in Pakistan Madrassas”, **Ethnic Studies Report**, Vol. XVI, No. 2, July.

Ramazan, T. (2005) **İslami Yenilenmenin Kökenleri** (Çev: Ayşe Meral), Anka Yayınları. İstanbul.

Ranciere, J. (2007) **Siyasalın Kıyısında** (Çev: Aziz Ufuk Kılıç), Metis Yayınları. İstanbul.

Rannut, M. (1988) “*Bilingualism and the Perspectives of Language Development*” **Yeritasard Lezvabanneri Hanrapetakan Vetserord Gitazhoghovi Nyuter**. Yerevan: HSSH GA hrat. (In Russian).

Ray, R. and Korteweg, A. C. (1999) “Women’s Movements in the Third World: Identity, Mobilization, and Autonomy” *Annual Review of Sociology*, Vol. 25, pp. 47-71.

Reş, K. (2012) “Batı’da (Kürdistan’da) “Kimliksiz Bir Halkın Dili, Edebiyatı ve Yayınları”, (içinde) *İnatçı Bir Bahar: Kürtçe ve Kürtçe Edebiyatı*, Editör: Vecdi Erbay, ss,232-242. Ayrıntı Yayınları. İstanbul.

Roberts, J. M. (2010) *Avrupa Tarihi*, çev: Fethi Aytuna, İnkılâp Yayınları. İstanbul.

Robson, C. (2000) *Real Work Research*. Oxford. Blcakwell.

Roj Women’s Association (2011) *Empowering Kurdish Women In London: A Consultation on Their Needs*, web: <http://rojwomen.files.wordpress.com/2011/04/empowering-kurdish-women-in-london.pdf>, erişim: 15.11.2013.

Roney, P. (2013) “Aşkınlık ve Yaşam: Nietzsche ve ‘Tanrının Ölümü’ Üzerine”, çev: Elis Şimşon, *Kaygı Dergisi*, Sayı: 20, ss, 305-322.

Rousseau, J. J. (1996) *Toplum Sözleşmesi*, çev: Alpagut Erenulu, Öteki Yayınları. Ankara.

Rousseau, J. J. (2012) *Toplum Sözleşmesi*, Fransızca Aslından Çev: Vedat Günyol, İş Bankası Yayınları. İstanbul.

Roy, O. (1995) *Siyasal İslam’ın İflası*, çev: Cüneyt Akalın, Metis Yayınları. İstanbul.

Roy, O. (2013) *Küreselleşen İslam*, çev: Haldun Bayrı, Metis Yayınları. İstanbul.

Rustow, D. A. (1995) “Türkiye’de İslam ve Politika”, *Türkiye’de İslam ve Laiklik*, ss, 57-90, İnsan Yayınları. İstanbul.

Sabet, Amr, G. E. (2003) “Medeniyetle Çatışması ve Demokratik Söylem: İslami İmtihan”, *Tezkire*, Sayı: 33, Temmuz-Ağustos, ss, 64-80.

Saward, M. (2009), “Democracy”, *The Social Science Encyclopedia*, A. Kuper, J. Kuper (Ed.), (209-212), London: Routledge.

Sadoğlu, H. (2012) *Uluslaşma Sürecinde Türk Dil Politikaları (1839-1950)*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim Dalı, Yayınlanmış Doktora Tezi. İstanbul.

Sadoğlu, H. (2003) *Türkiye’de Ulusçuluk ve Dil Politikaları*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Salihpaşaoğlu, Yaşar, (2007) “Türkiye’nin Dil Politikaları ve TRT 6”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: XI, Sayı:1-2, ss, 1033-1048.

Sancar, S. (2001) “Türkler/Kürtler, Anneler ve Siyaset: Savaşta Çocuklarını Kaybetmiş Türk ve Kürt Anneler Üzerine Bir Yorum”, *Toplum ve Bilim*. Sayı: 90, Güz, ss, 22-40.

Sancar, S. (2012) *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet Kadınlar Aile Kurar*, iletişim Yayıncılık. İstanbul.

Sanlı, Y. (2011) “Yeni Toplumsal Hareketler ve Gelişim Koşulları”, web: file:///C:/Users/pc/Downloads/7180-18765-1-SM.pdf, erişim: 23.07.2012.

Santamaria, Y. ve diğ., (2013) *Tarih Nasıl Yapılır*, çev: Devrim Çetinkasap, İletişim Yayınları. İstanbul.

Saraçlı, M. (2007), *Avrupa Birliği ve Türkiye’de Azınlıklar*, Lotus Yayınları, Ankara.

Sarıbay, A. Y. (1992) *Siyasal Sosyoloji*, Gündoğan Yayınları. Ankara.

Sarıbay, A. Y. (2008) *Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji*, Everest Yayınları. İstanbul.

Sarıbay, Ali, Y. (1998) *Siyaset, Demokrasi ve Kimlik*, Asa Kitabevi. Bursa.

Sarınay, Yusuf, (2002) “İmparatorluktan Milli Devlete Dönüşüm Sürecinde Türk Ocakları”, XIII. Türk Tarih Kongresi (Ankara, 4-8 Ekim 1999), *Kongreye Sunulan Bildiriler, Cilt: III*, Kısım: II, Ankara.

Sarıtoprak, Z. (2005) “Barış ve Şiddet Karşıtlığına İslami Bir Yaklaşım: Bir Türk Tecrübesi”, *The Muslim World*, web: https://www.academia.edu/5347722/hizmet_hareketi_gulen_barisci_ve_siddet_karsitidir_zeki_saritoprak, erişim: 20.09.2013.

Sartori, G. (1985) *Political Parties*, Cambridge University Press, London.

Sarup, M. (1995) *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev: A. Baki Güçlü, Ark Yayınevi. Ankara.

Sayar, Y. (2000) “Türkiye’de Modernleşme ve Milliyetçilik: Milli Kimlik Sorunu ve Mimari İfadesi”, *Mimarlık*, Sayı: 219, ss, 48-52. Web: <http://dergi.mo.org.tr/dergiler/4/537/7943.pdf>, erişim: 24.06.2014.

Sayyid, S. (2000) *Fundamentalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, çev: Ebubekir Ceylan-Nuh Yılmaz, Vadi Yayınları. Ankara.

Sayyid, S. (2005) “Bir Model Olarak Kemalizm ve İslam’ın Siyasallaşması”, *Modern Düşüncede Siyasi Düşünce 6. Cilt: İslamcılık*, çev: Yasin Aktay, ss, 948-961, ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları. İstanbul.

Sezgin, Dilara ve Wall, Melissa. (2005) “Constructing the Kurds in the Turkish Press: A Case Study of Hürriyet Newspaper.” *Media, Culture & Society*, Vol: 27, No: 5, pp, 787–798.

Scalbert- Yücel, C.-Le Ray, M. (2011) “Bilim, İdeoloji ve İktidar: Kürt Çalışmalarının Yapısökümü”, *Dipnot*, Sayı: 5, Bahar-Yaz, ss, 217-262

Schmitt, C. (2006) *Siyasal Kavramı*, çev: Ece Göztepe, Metis Yayınları. İstanbul.

Schmitt, C. (2010) *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev: A. Emre Zeybekoğlu, Dost Yayınları. Ankara.

Sciolla, L. (2011) “Kimlik”, *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*, Haz: Massimo Borlandi, vd., ss, 412-415, İletişim Yayınları. İstanbul.

Seiler, D. L. (2011) “Siyasal Partiler”, *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü*, Haz: Massimo Borlandi, vd., ss, 680-685, İletişim Yayınları. İstanbul.

Seligmann, Linda J. (2003). “Civil war in Peru: Culture and Violence in Historical Perspective”. (Ed.) Brian Ferguson, *The State, Identity and Violence: Political Disintegration in the Post-Cold War World* (pp. 117–148). London and New York: Routledge.

Sencer, M.-Sencer, Y. (1978) *Toplumsal Araştırmalarda Yöntembilim*, TODAİE Yayınları. Ankara.

Senemoğlu, Osman, (2008) “Dil ve Kimlik”, *Sen Benim Kim Olduğumu Biliyor musun: toplumsal Yaşamda Kimlik İzdüşümleri*, ss, 101-106, Hil Yayınları. İstanbul.

Sennett, R. (2005) *Otorite*, Çev: Kamil Durand, İletişim Yayınları. İstanbul.

Serok, M. (2001) *Kadının Toplumsal Sözleşmesi*. Hevi Yayınları. İstanbul.

Sevil, M. (2005) *Türkiye’de Modernleşme ve Modernleştiriciler*, Vadi Yayınları. Ankara.

Schnapper, Dominique, (2005) *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki İle İlişkisi*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. İstanbul.

Silverman, D. (1993) *Interpreting Qualitative Data: Methods for Analysing Talk, Text and Interaction*, Sage Publication. London.

Sinan, A. T. (2006) “Ana Dili Eğitimi Üzerine Bazı Düşünceler”, *Fırat Üniversitesi Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları Dergisi*, C.4, S.2, s.75-78, Şubat.

Sirman, N. (2008) “Kadınların Milliyeti”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 4. Cilt: Milliyetçilik*, ed: Tanıl Bora, ss, 226-244. İletişim Yayınları. İstanbul.

Sitembölükbaşı, Ş. (1997) “Siyasal Kültür Paradigmaları Işığında Siyasal Kültürde Değişim Sorunu”, *S.D.Ü. İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2.

Skocpol, T. (1999) “Sosyolojinin Tarihsel İncelemesi”, Theda Skocpol (Ed.), *Tarihsel Sosyoloji*, çev: A. Fethi, s, 1-21, Tarih Vakfı Yurt. İstanbul.

Skutnabb- Kangas, Tove, (2000) *Lingusitic Genocide in Education or Worldwide Diversity and Human Rights?*, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, New Jersey. London.

Smith, A. D. (1993) “A Europe of Nations. Or The Nation of Europe?”, *Jorunal of Peace Research*, May, Vol: 30, No: 2, pp, 129-135.

Smith, A. D. (2004) *Milli Kimlik*, çev: B. S. Şener, İletişim Yayınları. İstanbul.

Smith, A. D. (2013) *Milliyetçilik: Kuram-İdeoloji-Tarih*, çev: Ümit Hüsrev Yolsal, Atıf Yayınları. Ankara.

Smith, A. D. (2002) *Ulusların Etnik Kökeni*, çev: Sonay Bayramoğlu, Hülya Kendir, Dost Kitabevi Yayınları. Ankara.

Smith, R. (2003) “Mother Tongue Education and The Law: A Legal Review of Bilingualism With Reference to Scottish Gaelic”, **International Journal of Bilingual Education and Bilingualism**, 6 (2), 129–145.

Smith, T. W. (2005) “Between Allah and Atatürk: Liberalism in Turkey” (in) *The International Journal of Human Rights*, Vol: 9, No: 3, September, pp, 307-325.

Soydemir, S. (2001) “Modernizmin Karanlık Yüzü: Risk Toplumu”, **Sosyal Bilimler ve Beşeri Bilimler Dergisi**, Cilt: 3, No: 2, ss, 169-178.

Soykan, Ö. N. (1999) “Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi: Betimleyici Eleştirel Bir Giriş”. Web erişim: <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/743/9496.pdf>.

Soylu, K. (2014) “Demokratik İslam Kongresinden Notlar”, **Özgür Gündem**. Web: http://www.ozgur-gundem.com/index.php?haberID=108153&haberBaslik=Demokratik%20%C4%B0slam%20Kongresi%E2%80%99nden%20notlar&action=haber_detay&module=nuce, erişim: 23.05.2014.

Soylu, K. (2014a) “Sivil Cuma Namazları”, **Özgür Gündem**, Web: http://www.ozgur-gundem.com/index.php?module=nuce&action=haber_detay&haberID=77799&haberBaslik=Sivil%20Cuma%20namazlar%C4%B1&categoryName=&authorName=%20&categoryID=&authorID=, 12.07.2013.

Söğütü, M. Y. (2006) **Siyasi Parti Özgürlüğü**, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuk Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İzmir.

Sönmez, V-Alacapınar, F. G. (2011) **Örneklendirilmiş Bilimsel Araştırma Yöntemleri**, Anı Yayıncılık. Ankara.

Spring, J. (1997) **Özgür Eğitim** (Çev: Ayşen Emekçi), Ayrıntı Yayınları. İstanbul.

Stanyer, Jeffery, (1976) **Understanding Local Government**, Fontana Paperbacks, London.

Squires, J. (1996) "Quotas for Women: Fair Representation?", *Women and Politics* içinde, ed. Joni Lovenduski and Norris Pippa, Oxford: Oxford University Press, s. 73-90.

Squires, J. (2007) *The New Politics of Gender Equality*, Houndmills, Basingstoke: Palgrave.

Sugita, M. (2000) *Identity And Second Language Learning: Local Japanese Learning Japanese In Hawai'i*, University of Hawaii, Faculty of Art.. August, USA.

Sunay, R. (2001) "Siyaset-İdeoloji-Yargı Ekseninde Türkiye'de Parti Özgürlüğü ve Avrupa Sözleşmesi Uygulanması", ", *Liberal Düşünce*, Yıl: 6, Sayı: 22, Bahar, ss. 32-45.

Supek, R. (2008) "Öz Yönetim", *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*, Ed: William Outhwaite, ss. 562-564, İletişim Yayınları. İstanbul.

Süer, S. S. (2011) "CATCH-ALL' Siyasi Partiler", *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, Sayı: 96, ss. 49-90.

Şahin, K. (2007) *Ulus Devlet*, İlgı Yayınevi, İstanbul.

Şahin, Salih. (2012) *Zerdüş Ne Buyurdu*, Aram Yayınları. Diyarbakır.

Şahin, Sinan. (2012) *Kimin İslam'ı: Osmanlı'dan TC'ye Siyasal İslam*, Aram Yayınları. Diyarbakır.

Şan, M. K. –Haşlak, İ. (2012) "Asimilasyon ile Çokkültürlülük Arasında Amerikan Anaakımını Yeniden Düşünme", *Sakarya Üniversitesi Akademik İncelemeler Dergisi*, Cilt:7, Sayı: 1, ss. 29-54.

Şaylan, G. (1981) *Çağdaş Siyasal Sistemler*, TODAİ. Ankara.

Şaylan, G. (2003) *Değişim, Küreselleşme ve Devletin Yeni İşlevi*, İmge Kitabevi. Ankara.

Şaylan, G. (2009) *Postmodernizm*, İmge Kitabevi Yayınları. Ankara.

Şencan, Hüdayi, (2012) "Din ve Devlet İlişkileri", *Karşılaştırmalı Anayasa Çalışmaları*, ss. 67-151 TBMM Basımevi. Ankara. Web: http://www.tbmm.gov.tr/yayinlar/anayasa_calismalari.pdf, erişim: 24.01.2014.

Şengül, S. (2005) "İslamcılık, Kürtler ve Kürt Sorunu", *Modern Düşünce Siyasal Düşünce 6. Cilt: İslamcılık*, ss. 525-543, ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları. İstanbul.

- Şeraiti, A. (2012) *Dine Karşı Din*, çev: Doğan Özlük, Fecr Yayınları. Ankara.
- Şimşek, A. A. (2011) “Türk Modernleşmesinde Kadının Konumu ve Etkisi”, *İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi*, Özel Sayı, Cilt:1, ss, 597-607.
- Şimşir, E. (2007) *Türk Modernleşmesinde Kadın Kimliğinin İnşası: Falih Rıfkı Atay, Mustafa Şefki Tunç, Zekeriya Sertel’in çalışmaları Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.
- Şöhret, M. (2012) “Ulus Devletsiz Devlet Sistemi: Lübnan Modeli”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 5, Sayı: 1, Haziran, ss, 85-107.
- Talor-Lecch, K (2008) “Language and identity in East Timor: The discourses of nation building” *Language Problems & Language Planning*, 32: 2, pp, 153–180. Web: doi 10.1075/lplp.32.1.04tayissn 0272–2690 / e-issn 1569–9889, John Benjamins Publishing Company.
- Tan, A. (2011) *Değişen Ortadoğu’da Kürtler*, Çıra Yayınları. İstanbul.
- Tanör, B.-Yüzbaşıoğlu, N. (2002) *1982 Anayasasına Göre Türk Anayasa Hukuku*, Beta Basım Yayın. İstanbul.
- Tanyol, Cahit (1981) *Atatürk ve Halkçılık*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 100. Yıl Dizisi No: 6, Ankara.
- Tarnas, R. (2012) *Batı Düşüncesi Tarihi II: Modernite’den Günümüze Kadar*, çev: Yusuf Kaplan, Külliyyat Yayınları. İstanbul.
- Taslaman, C. (2011) *Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslam*, İstanbul Yayınevi. İstanbul.
- Tavukçu, S. (2011) “Murray Bookchin’in “Toplumsal Ekoloji” Felsefesi ve KCK’nın İdeolojik Kodları”, web: <http://www.sde.org.tr/tr/authordetail/murray-bookchinin-toplumsal-ekoloji-felsefesi-ve-kcknin-ideolojik-kodlari/995>, erişim: 16.06.2014.
- Taylor, C. (2010) “Tanınma Politikası”, *Çokkültürcülük*, Haz: Amy Gutman, ss, 46- 93, Yapı Kredi Yayınları. İstanbul.
- TBMM (2013) “Birinci Bölüm: Siyasal Parti Kavramı ve CHP”, WEB: <http://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/KUTUPHANEDE%20BULUNAN%2>

ODIJITAL%20KAYNAKLAR/KITAPLAR/SIYASI%20PARTI%20YAYINLARI/200400296%20CHP%20EGITIM%20EL%20KITABI/200400296%20CHP%20EGITIM%20EL%20KITABI0011-0022%20BOLUM%201%20SIYASAL %20PARTI %20KAVRAMI % 2 0 V E% 20 CHP.pdf, ERIŞİM: 30.09.2013.

TBMM (2014) **HADEP Parti Programı**, Bkz: <http://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/KUTUPHANEDE%20BULUNAN%20ODIJITAL%20KAYNAKLAR/KITAPLAR/SIYASI%20PARTI%20YAYINLARI/199600970%20HADEP%20PROGRAM%201994/199600970%20HADEP%20PROGRAM%201994.pdf>, erişim: 21.05.2014.

TBMM (2014a) **HEP Parti Programı**, Bkz: <http://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/KUTUPHANEDE%20BULUNAN%20ODIJITAL%20KAYNAKLAR/KITAPLAR/SIYASI%20PARTI%20YAYINLARI/199004408%20HEP%20PROGRAMI%201990/199004408%20HEP%20PROGRAMI%201990.pdf>, erişim: 21.05.2014.

TBMM (2014b) **DEHAP Parti Programı**, Bkz: <http://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/KUTUPHANEDE%20BULUNAN%20ODIJITAL%20KAYNAKLAR/KITAPLAR/SIYASI%20PARTI%20YAYINLARI/200707309%20DEHAP%20PROGRAM%20VE%20TUZUK%202003/200707309%20DEHAP%20PROGRAM%20VE%20TUZUK%202003.pdf>, erişim: 21.05.2014.

TBMM (2014c) **DTP Parti Programı**, Bkz: http://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/KUTUPHANEDE%20BULUNAN%20ODIJITAL%20KAYNAKLAR/KITAPLAR/SIYASI%20PARTI%20YAYINLARI/200707129%20DTP%20PROGRAM%20VE%20TUZUGU%202005/200707129%20DTP%20PROGRAM%20VE%20TUZUGU%202005%200000_0215.pdf, erişim: 21.05.2014.

Tekeli, Ş. (1982) **Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat**, Birikim Yay. İstanbul.

Tekeli, Ş.(1991), “Kadınların Siyasetten Dışlanmışlıklarının Öyküsü” (içinde), **Kadınlar ve siyasal Yaşam Eşit Katılım**, (Der. N.Arat), Cem Yayınları. İstanbul.

Tekin, F. (2014a) Kürt Sorunu Bağlamında Aile ve Kürt Kadının Siyasallaşma Süreci”, (içinde) **Aile Sosyolojisi Yazıları**, ss, 317-334. Açılım Kitap. İstanbul.

Tekin, M. (2004) **Kutsal, Kadın ve Kamu**, Açılım Kitap. İstanbul.

Tekin, M. (2014) “İslam’ın Postmodern İmkânı”, web: [http:// www.ilahiyat .konya.edu.tr/?dmid=374](http://www.ilahiyat.konya.edu.tr/?dmid=374), erişim: 04.05.2014.

Tekin, Y. –Akgün, B. (2005) “İslamcılar-Demokrasi İlişkisinin Tarihi Seyri”, *Modern Düşüncede Siyasi Düşünce 6. Cilt: İslamcılık*, ss, 652-663, ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları. İstanbul.

Tezcan, L. (2005) “İslamcılık ve Toplumun Kurgusu”, *Modern Düşüncede Siyasi Düşünce 6. Cilt: İslamcılık*, ss, 517-524, ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları. İstanbul.

Tezcür, G. Murat, (2009) “Kurdish Nationalizm and Identity in Turkey: A Conceptual Reinterpretation”, *European Journal of Turkish Studies*, web: <http://ejts.revues.org/4008>, erişim: 21.12.2012.

Teziç, E. (2001) *Anayasa Hukuku*, Beta Yayınları. İstanbul.

Tillon, G. (2005) *Harem ve Kuzenler*, çev: Şirin Tekeli-Nükhet Sirman, Metis Yayınları. İstanbul.

Tilly, C. (2011) *Demokrasi*, çev: Ebru Arıcan, Phoenix Yayınları. Ankara.

Tokdoğan, N. (2013) “Kürt Kadınların Sesi: Bir Karşıt Kamusal Pratiği Olarak Hêviya Jinê Dergisi”, *Fe Dergi, Feminist Eleştiri*, Cilt: 5, Sayı: 2, ss, 37-52.

Tokuroğlu, B. (2003) *Tek Parti Dönemi Toplumsal Cinsiyet Anlayışı (1923-1946)*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara.

Topal, M. (2003) *Ulus Düşünmek*, Özgür Üniversite Kitaplığı. Ankara.

Topal, S. (2014) “Dindarlık, Modernlik ve Hizmet: Gülen Hareketi’nde Eğitimli-Profesyonel Kadınların Tecrübeleri”, web: http://gyv.org.tr/content/userfiles/pdf/Dindarl_k_Modernlik_ve_Hizmet_G_len_Hareketinde_E_itimli-Profesyonel_Kad_nlar_0.pdf, erişim: 04.04.2014.

Topçu, E. (2009) *Türk Siyasi Hayatında Doğru Yol Partisi: Sosyo-Politik Bir İnceleme*, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset Bilimi Bilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.

Topçuoğlu, A. (1995) “Ulus Devlet ve Etnisite Olgusu”, *Türkiye Günlüğü*, Mart-Nisan, Sayı: 33, ss, 101-110.

Toplum ve Kuram Dergisi, (2010) “Derinden Açılan Yaraya Sökün Etmek: Türkiye’de de Legal Kürt Hareketinin Ortaya Çıkışı (Osman Özçelik)”, *Toplum ve Kuram Dergisi*, Sayı: 4, Güz, ss, 121-135.

- Tori, (2009) *Kültür Çatışmasında Kürtler*, Doz Yayınları. İstanbul.
- Torun, H. (2011) “Murathan Mungan’ın Geyikler Lanetler Oyununda “Cudana” Karakteri Bağlamında Geyik Kültü ve Kadın”, *İnönü Üniversitesi Sanat ve Tasarım Dergisi*, Özel Sayı, Cilt:1, ss, 523-529.
- Touraine, A. (1997) *What is Democracy?*, Westview Press, Colarado-USA & Oxford-UK.
- Touraine, A. (2002) *Birlikte Yaşayabilecek Miyiz?*, çev: Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları. İstanbul.
- Tuğcu, T. (2002) Yabancılaşma Problemi, Alesta Yayınları. Ankara.
- Tuğluk, A. (2012) “Açılış Konuşması”, *Kürt Sorunun Çözümü İçin Demokratik Özerklik*, ss,12-24. DTK Yayın Dizisi-2, Aram Yayınları. İstanbul.
- Tulgar, A. (2010) “Diller, Çehreler, Barış”, *Birikim*. Mayıs, ss, 11-15.
- Tunaya, T. Z. (1975) *Siyasi Müesseseler ve Anayasa Hukuku*, Sulhi Garan Matbaası. İstanbul.
- Tunaya, T. Z. (1988) *Türkiye’de Siyasal Partiler, Cilt: 1*, Hürriyet Vakfı Yayınları. İstanbul.
- Tuncay, Suavi, (2000) *Parti İçi Demokrasi ve Türkiye*, Gündoğan Yayınları. Ankara.
- Tunçat, M. (2009) “İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)”, *Modern Düşüncede Siyasal Düşünce 2. Cilt: Kemalizm*, ss, 92-96, ed: Ahmet İnsel, İletişim Yayınları. İstanbul.
- Tunçay, M. (1967) *Türkiye’de Sol Akımlar (1908-1925)*, Bilgi Yayınevi. Ankara.
- Tunçay, M. (2009) *Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi: Yakın Çağ*, Der: Mete Tunçay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. İstanbul.
- Tunçel, H. (2000) “Türkiye’de İsmi Değiştirilen Köyler”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 10, Sayı: 2, ss, 23-34.
- Turan, Şerafettin, (2000) *İsmet İnönü Yaşamı, Dönemi ve Kişiliği*, Kültür Bakanlığı. Ankara.
- Turan, İ. (1986) *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*, Der Yayınları, İstanbul.

Turhan, M. (2001) “Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Siyasi Parti Kapatma Davaları”, ”, *Liberal Düşünce*, Yıl: 6, Sayı: 22, Bahar, ss, 15-31.

Turner, B. S. “Sivil Din”, *Din Sosyolojisi*, çev: Yasin Aktay ve diğ., ss, 237-249, Vadi Yayınları. Ankara.

Türkmen, H. (2010) *Ulusçuluk Çıkmazı: Kürtler ve Çözüm Arayışları*, Ekin Yayınları. İstanbul.

Türköne, M. (2003) “Siyasi Partiler”, *Siyaset*, ed: M. Türköne, ss, 253-292, Lotus Yayınları. Ankara.

Türköne, M. (2011) *Siyasal İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Etkileşim Yayınları. İstanbul.

Tüzen, H. (2008) “Postmodernizm Mitosu”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Dergisi*, Mayıs, Sayı: 17, ss, 145–158.

Uçan, H. (2009) “Modernizm/Postmodernizm ve J. Derrida’nın Yapısökümcü Okuma ve Anlamlandırma Önerisi”, *Turkish Studies*, Vol 4/8, ss, 2283-2306.

Uluç, Vahap, A. (2010) “Kürtlerde Sosyal ve Siyasal Örgütlenme: Aşiret”, *Mukaddime*, Sayı: 2, ss, 35-52.

UNESCO. (2001). “The Human Rights of Linguistics Minorities and Language Policies”, *International Journal on Multicultural Societies*, 3(2), 55-137.

United States Census Bureau. (2000). *Population Division: Summary Tables on Language Use and English Ability*. U.S. Department of Commerce.

Usal, Z. O. (2010) “Kadının Siyasal Hayata Katılımı ve Bazı Kota Uygulamaları”, *Türkiye’de toplumsal cinsiyet Çalışmaları: Eşitsizlikler, Mücadeleler, Kazanımlar*, Der: Hülya Durudoğan ve diğerleri, ss, 159-177. Koç Üniversitesi Yayınları. İstanbul.

Uzun, T. (2003) “Ulus, Milliyetçilik ve Kimlik Üzerine Bir Değerlendirme”, *Doğu Batı*, Yıl: 6, Sayı: 23, Mayıs-Haziran-Temmuz, ss, 131-154.

Uztuğ, F. (2002) *Siyasal Marka; Seçim Kampanyaları ve Aday İmajı*, Mediacat Yayınları. İstanbul.

Ünal, M. Süheyl, (2011) *Dinsel Bireycilik*, Açılım Kitap. İstanbul.

Üstel, Füsun, (1997) *İmparatorluktan Ulus Devlete Türk Milliyetçiliği Türk Ocakları*, İletişim Yayınları. İstanbul.

- Vali, A. (2013) *Kürt Tarihi Kimliği ve Siyaseti*, (çev: İbrahim Bingöl), Avesta Yayınları. İstanbul.
- Vanek, D. (2001) “Murray Bookchin İle Söyleşi”, web: <http://www.geocities.ws/anarsistbakis/makaleler/bookchin-roportaj.html>, erişim: 05.10.2012.
- Vardar, B. (1988), *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü*, ABC Kitabevi, İstanbul.
- Vatandaş, C. (2004) *Ulusal Kimlik: Türk Ulusçuluğunun Doğuşu*, Açılım Yayınları. İstanbul.
- Vatikiotis, P. J. (1998) *İslam ve Ulus Devlet*, çev: Enis Arslanoğlu, Pınar Yayınları. İstanbul.
- Vergin, N. (2008) *Siyaset Sosyolojisi: Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*, Doğan Kitap. İstanbul.
- Vergin, N. (2011) “Kişisel Tarih ve Kimlik İnşası: Nasıl Türk Olunur”, *Doğu Batı*, Yıl: 14, Sayı: 56, Şubat-Mart-Nisan, ss, 11-51.
- Vincent, Andrew, (2006) *Modern Politik İdeolojiler*, çev: Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayınları. İstanbul.
- Virtanen, Özlem Eraydın (2003) “*Dil Politikalarının Milliyetçilik Hareketlerindeki Tarihsel Kökenleri*”, (içinde) *Avrupa Birliği Sürecinde Dil Hakları*, (Ed. Ebru Uzpeder), Helsinki Yurttaşlar Derneği Yayını, İstanbul.
- Walliam, Nicholas, (2006) *Social Research Methods*. Sage.
- Watts, N. F. (2014) *Sandıkla Meydan Okumak: Türkiye’de Kürtlerin Siyasi Yolculuğu*, çev: Bilgesu Sümer, İletişim Yayınları. İstanbul.
- Weber, A. (1993) *Felsefe Tarihi*, Çev: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Weber, M. (2006a) *Bürokrasi ve Otorite*, Ankara, Adres Yayınları.
- Weber, M. (2006b) *Sosyoloji Yazıları*, Çev: Taha Parla, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Wendt, A. (1999) *Social Theory of International Politics*, Cambridge University Press. Cambridge.
- Wenzel, N. G. (2012) “Postmodernizm ve Din”, *Din Sosyolojisi: Kuram ve Yöntem*, çev: Ali Ayten, der: Peter B. Clarke, çev ed: İhsan Çapcıoğlu, ss, 281-312, İmge Kitabevi. İstanbul.

West, D. (1998) *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları. İstanbul.

West, H. G. (2000) "Girls with Guns: Narrating the Experience of War of Frelimo's Female Detachment" *Anthropological Quarterly*, Vol. 73, No. 4, Youth and the Social Imagination in Africa, Part 2, pp. 180-194.

White, P. J. (2012) *İlkel İsyancılar mı? Devrimci Modernleştiriciler mi?: Türkiye'de Kürt Ulusal Hareketi*, çev: Mustafa Topal, Vate Yayınları. İstanbul.

Wilford, Rick (1998) "Women, Ethnicity and Nationalism, Surveying the Ground", *Women, Ethnicity and Nationalism*, pp. 1-21, (Ed.) Wilford, Rick and Robert Miller. Routledge. London.

Winter, T. J. (2006) *Postmodern Dünyada Kibleyi Bulmak*, (çev: Ömer Baldık-Mustafa Şeviker), Timaş Yayınları. İstanbul.

Wittgenstein, L. (2008) *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev: Oruç Aruoba, Metis Yayınları. İstanbul.

Woman 2000 and Beyond (2003) *Women, Nationality and Citizenship*, UN Division for the Advancement of Women Department of Economic and Social Affairs. New York.

Woolard, K. & Gahng, T. J. (1990). "Changing language policies and attitudes in autonomous Catalonia", *Language in Society*, 19, 311-330.

World Survey on the Role of Women in Development (2009) *Women's Control over Economic Resources and Access to Financial Resources, including Microfinance*, UN, New York.

Wuthnow, R. J. (2002) "Din Sosyolojisi", *Din ve Modernlik*, editör ve çev: Adil Çiftçi, Ankara Okulu Yayınları. Ankara.

Xemgin, E. (2005) *Kürdistan' da Mitoloji ve Dini İnançlar: İslamiyet Öncesi*, Doz Yayınları. İstanbul.

Yakut, M. S. (2011) "Leviathan'da Modern Yüzü Olarak Ulus-Devlete Bakmak", *Dipnot*, Sayı: 6, Temmuz-Ağustos-Eylül, ss. 147-165.

Yalçın-Heckman, L. (2006) *Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*, çev: Gülhan Erkaya, İletişim Yayınları. İstanbul.

Yaman, A. (2005) “Tarihi ve Hukuki Yönüyle Medine Sözleşmesi/Vesikası”, *Modern Düşüncede Siyasi Düşünce 6. Cilt: İslamcılık*, çev: Yasin Aktay, ss, 514-516, ed: Yasin Aktay, İletişim Yayınları. İstanbul.

Yanık, M. (2003) “Parti Sistemleri ve Türkiye Uygulamaları”, *Atatürk Üniversitesi Erzincan Hukuk Fakültesi Dergisi*, Haziran, Cilt: VIII, Sayı: 1-2, ss, 271-282.

Yanık, M.- Özcan, H. (2007) *Siyasi Partiler Hukuku*, Der Yayınları. İstanbul.

Yanıklar, C. (2010) “Postmodernist Antipati: Postmodern Sınıf(sızlık) Yaklaşımlarına Eleştirel Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 65–1, ss, 205–228.

Yaraman, A. (2006) “72 Yılın Ardından Kadını İçermeyen Siyaset”, *Toplumsal Tarih*, Tarih Vakfı Yayınları, Aralık, Sayı: 156.

Yaşar, G. A. (2011) “Ortaçağdan Günümüze ‘Modernite’: Doğuşu ve Doğası”, *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Yıl: 4, Sayı: 7, Aralık, ss, 10-26.

Yatçı, Delal (2011) *Utanma ve Gurur Arasında Dil ve Kürt Kadınları: Yüksekova Örneği*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kültürel İncelemeler Yüksek Lisans Programı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul.

Yavuz, M. (2012) “Kürt Dilinin Sekülerleştirilmesi ve Uluslaştırılması Süresi”, *Kürt Sorunu ve Müslümanlar*, ss, 209-224, Kolektif, Özgür-Der Yayınları. İstanbul.

Yavuz, M. H. (2011) *Erbakan’dan Erdoğan’a Laiklik, Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslam*, Kitap Yayınevi. İstanbul.

Yayla, A. (2001) “AİHM’nin RP Kararı Üzerine”, ”, *Liberal Düşünce*, Yıl: 6, Sayı: 23, Bahar, ss, 76-80.

Yayla, A. (2002) *Siyaset Teorisine Giriş*, Liberte Yayınları, Ankara.

Yazçıçek, R. (2012) “İslam, Laiklik ve Sekülerizm Ekseninde Devlet”, *Bilge Adamlar*, Yıl: 10, Sayı: 31, Kasım, ss, 42-50.

Yazçıçek, R. (2014) *Milli Din Arayışı ve Türk Müslümanlığı*, Ekin Yayınları. İstanbul.

Yeğen, M. (2011) “Demokratik Özerlik Üzerine”, web: [http:// www. hyd. org. tr/ staticfiles/files/demokratik_ozerklik_-_agustos_2011.pdf](http://www.hyd.org.tr/staticfiles/files/demokratik_ozerklik_-_agustos_2011.pdf), erişim: 15.09.2013.

Yeğen, Mesut (2003). *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Yeğen, M. (2006) *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Yel, A. Murat, (2007) “Bourdieu ve Din Alanı: Sermaye, İktidar ve Modernlik”, *Ocak ve Zanaat: Pierre Borudieu Derlemesi*, der: G. Çeğin-A. Arlı, Ü. Tatlıcan ve E. Göker, ss, 559-580, İletilim Yayınları. İstanbul.

Yıldırım, E. (2005) *Hayali Modernlikler*, İz Yayınları. İstanbul.

Yıldırım, E. (2014) “İslamcıların Demokratlığı”, *Umran*, Ağustos, Sayı: 240, ss, 26-49.

Yıldırım, A.-Şimşek, H. (2005) *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayınları. Ankara.

Yıldız, A. (2002) "Kemalist Milliyetçilik." *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 2. Cilt: Kemalizm*, ss, 210-234, der: Ahmet İnsel. İletişim Yayınları, İstanbul.

Yıldız, A. (2009) “Kürt Ulusal Hareketinin Üç Tarz-ı Siyaseti: Kemalizm, İslamcılık ve Sol”, *Modern Düşüncede Siyasi Düşünce 9. Cilt: Dönemler ve Zihniyetler*, ss, 545-558, ed: Ömer Laçiner, İletişim Yayınları. İstanbul.

Yıldız, A. (2010) *“Ne Mutlu Türküm Diyebilene”: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları [1919-1938]*, (4. Baskı), İstanbul.

Yıldız, A. (2012) *Türkiye'nin Parlamenter Sisteminde Hükümet*, Murat Kitabevi, Ankara.

Yıldız, K. (2004) *Kürtlerin Kültürel ve Dilsel Hakları*, Belge Yayınları. İstanbul.

Yıldız, K. –Düzgören, K. (2002) *Bir Dilin İnkârı: Türkiye’de Kürtçe Dili Hakkı*, web erişim: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:1_TLK2VF6P4J:www.khrp.org/khrp-news/human-rights-documents/doc_download/59-tuerkiyede-kuertce-hakki.html+B%C4%B0R+D%C4%B0L%C4%B0N+%C4%B0NKARI&cd=3&hl=tr&ct=clnk&gl=tr.

Yılmaz, A. (2006) *Siyaset ve Kadın Kimliği: Leyla Zana*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara.

Yılmaz, M. K. (2009) “İslam Devletinin İlk Anayasası: Medine Vesikası”, *Köprü*, sayı: 150. Kış. Web: <http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=977>, erişim: 05.05.2014.

Yılmaz, Sait, (2012) “PKK Terör Örgütü ve KCK’da Son Durum”, web: http://usam.aydin.edu.tr/analiz/PKK_TEROR_ORGUTUVEKCK_29Mayis2012.pdf, erişim: 23.07.2014.

Yurtseven, Y. (2007) “Osmanlı Klasik Döneminde İdeoloji, Din ve Siyasi Meşruiyet Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* Cilt: XI, Sayı:1-2, ss, 1255-1283.

Yuval Davis, N. (2003) *Cinsiyet ve Millet*, (çev: Ayşin Bektaş), İletişim Yayınları. İstanbul.

Yücekök, A. (1984) *Türk Devrim Tarihi*, Gerçek Yayınevi, İstanbul.

Yücekök, A. N. (1987) *Siyasetin Toplumsal Tabanı*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları. Ankara.

Yüzsüren, T. (2005) *Kültürler ve Öteki İmgesi*, T.C. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi. İstanbul.

Zekâ, N. (1988) *Postmodernizm*, Kıyı Yayınları. İstanbul.

Zernatto, G. (1994) “Nation The History of A Word”, *Review of Politics*, Vol: 6, pp, 351-366.

Zetterval, Charlotta, (2013) *Reluctant Victims into Challengers Narratives of a Kurdish Political Generation in Diaspora in Sweden*, Faculty of Social Sciences, Department of Sociology. Lund Universty. Sweden

Zeydanlıoğlu, Welat, (2009) “Beyaz Türk’ün Yüku: Oryantalizm, Kemalizm ve Türkiye’de Kürtler”, *Toplum ve Kuram*, Sayı: 2, Güz, ss, 195-211.

Zihnioğlu, Y. (2009) “Kadın Kurtuluşu Hareketlerinin Siyasal İdeolojiler Boyunca Seyri (1908-2008)”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Cilt 9 (Dönemler ve Zihniyetler)*, Ed: Ömer Laçiner, ss, 805-817, İletişim Yayınları. İstanbul.

Ziriğ, Serdar (2014) *101 Soruda Demokratik Özerklik*, Aram Yayınları. Diyarbakır.

Zizek, S. (2013) “Demokrasiden Tanrısal Şiddete”, *Dipnot*, Sayı: 13-14, Nisan-Eylül, ss, 37-53.

EKLER

EK-1 GÖRÜŞMELERDE SORULAN SORULAR

1-BDP'nin, Kürt demokratikleşmesi/erken modernleşmesi sürecindeki rolü hakkında neler söyleyebilirsiniz?

2-BDP'nin, İslam ile alakalı olarak sergilediği tutumu hakkında ne söyleyebilirsiniz? Sizce BDP, İslami bir oluşuma katkı sağlar mı ya da Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki sekülerleştirme faaliyetlerine benzerlik göstermekte midir?

3-Sizce Demokratik bir İslam anlayışı mümkün müdür? Demokratik olmayan İslam'dan söz edilebilir mi?

4-BDP'nin son zamanlarda oluştuğu seküler parti algısı doğru bir bilgi midir yoksa yanlış bir algı mıdır?

5-BDP'nin, Kürt kadını modernleşmesindeki rolü hakkında neler söyleyebilirsiniz? Türk kadınının modernleşmesine benzer bir modernleşme belirtileri var mıdır ya da Kürt kadının sekülerleştirilmekte midir?

6-BDP'nin, Kürtçe ile alakalı olarak izlediği politikalar, Türkçe'nin ilk kabul edildiği yıllardaki politikalarla benzerlik göstermekte midir?

7-BDP'nin, izlediği dil, kadın ve din politikaları, ulus-devlet yaklaşımının bir sonucu mudur yoksa ulussuz devlet politikasına bir başlangıç mıdır?

8-BDP'nin, CHP'nin ilk dönemi ile benzetilmesini, izlenen politikaları karşılaştırdığınızda benzer buluyor musunuz? Örneğin Kürtçe ezan-vaaz talebi; kadın ve siyaset çizgisi (Eşbaşkanlık gibi,); Kürtçe eğitim (anadil eğitim talebi gibi,)...

9-Kürt hareketinin merkezi Abdullah Öcalan mıdır?

10-Sizce BDP, Türkiye'deki bütün Kürtleri temsil ediyor mu?

11-Demokratik Özerklik tarzı bir yapılanmada Kürtlerin yaşam standartları sağlanabilecek midir?

EK-2 ABDULLAH ÖCALAN İLE GÖRÜŞME BAŞVURUSUNUN RED DİLEKÇESİ

T.C.
ADALET BAKANLIĞI
Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü

Sayı : 77204178.207.04.02/8687/149517
Konu : Ziyaret talebi

23/09/2014

Sayın, Adem PALABIYIK

İlgi :13/08/2014 tarihli dilekçe .

İmralı F Tipi Yüksek Güvenlikli Kapalı Ceza İnfaz Kurumunda bulunan Abdullah ÖCALAN'ı ziyaret talebi hususundaki ilgi dilekçeniz incelendi.

Ceza ve Güvenlik Tedbirlerinin İnfazı Hakkındaki Kanunun 85 ve 116 ncı maddeleri gereğince, adı geçen hükümlüyü ziyaret talebiniz uygun görülmemiştir.

Bilgilerinize rica ederim.

Mehmet Fatih BELVİRANLI
Hâkim
Bakan a.
Genel Müdür Yardımcısı

¹ Son oniki yıldır Kürt sorunu ile alakalı olarak birçok tez, kitap, makale ve köşe yazısı gibi çalışmalar yapılmasına rağmen bundan haberdar olmayan bazı metinlerde mevcuttur. 2013 yılında, Lund Üniversitesi'nde yapılan bir çalışmada bile şunlar ifade edilmiştir: “Türk hükümetinin tutumundan dolayı Kürtler üzerine yapılan çalışmalar sınırlıdır. Örneğin İsmail Beşikçi, bu yüzden cezaevinde birkaç yıl geçirmek zorunda kalmıştır” (Zetterval, 2013: 32).

² Devletin geçmişiyle yüzleşmesi demişken aklımıza BDP Muş Milletvekili Sırrı Sakık'ın 2011 Plan ve Bütçe Komisyonu görüşmelerindeki sözleri aklımıza gelmektedir: “Cumhuriyet geçmişiyle yüzleşmelidir. Cumhuriyet, evet, Kürtlere de, Müslümanlara da, sosyalistlere de zulmetti. Yüzleşeceğiz ki barışalım. Yüzleşmeden barışma olmaz. Yani kuru cumhuriyeti, bize zulmeden cumhuriyeti kollama, koruma görevi bizde yok. Biz bir demokratik cumhuriyetin oluşmasını istiyoruz. İnsan haklarının, demokrasinin bütün kurumlarıyla işlediği bir cumhuriyet istiyoruz. Yani uyduruk tarihlerle, yalan hikâyelerle çocuklarımızı okutmak istemiyoruz. Ana dilimizde eğitim görmek istiyoruz. Çocuklarımızı her sabah yalan antlarla kandırmaya kimsenin hakkı yoktur. Şimdi Sayın Başbakan yurt dışı gezilerinde, çok yakın bir tarihte, Almanya'da, Berlin'de şunu söylüyordu: “Ana dili önemlidir, ana dilinizi unutmayın.” diyordu. Asimilasyon bir insanlık suçudur. Peki, ben size soruyorum: Siz doksan yıldır bizim dilimize gem vurdunuz, siz insanlığa karşı suç işliyorsunuz. Ne zaman Kürt halkı kendi diliyle, özgürce, kendi çocuklarına eğitim verecek? Aslında bu bir lütuf da değil, bu bir haktır. Birlikte cumhuriyeti inşa ettik, birlikte kurduk, birlikte Çanakkale'de öldük, 1071'de Kürtler bu coğrafyanın sahipleriymişken Malazgirt'te kapılar açıldı, birlikte cumhuriyet inşa edildi ve birlikte yaşandı. Şimdi bu hakkın inşa edilmesi dönemidir. Eğer değişim ve dönüşümden bahsediyorsanız bu kaçınılmazdır, bu bir haktır. Yani, siz herkesi Türkleştirerek bu ülkede birliği sağlayamazsınız, bütün renkleri tek renge dönüştürerek burada kardeşliği sağlayamazsınız. Açıkça söylüyorum: Benim açımdan, Hitler Yahudilere ne ifade ediyorsa, 1938'lerde, 1937'lerde Dersim'de katliam gerçekleştiren o günkü yöneticiler bana Hitler'i çağırıştırıyor. Benim çocuklarıma, benim anne dilime gem vuran anlayış otoriter anlayışı çağırıştırıyor. Biz birlikte yaşamak istiyoruz, ortak hukuk, ortak demokrasiden bahsediyoruz ve ne olursunuz yalan tarihle çocuklarınızı eğitmeyin, ne olursunuz tek dile dönüştürmeyin bu ülkeyi”. Bkz: http://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/dosya_p.indir?pDosyaAdi=F288145877_pbk15112011.pdf, erişim: 07.05.2014.

³ <http://www.firatnews.com/news/guncel/ocalan-bu-son-degil-yeni-bir-baslangictir.htm> Erişim: 21.03.2013

⁴ Bkz: <http://www.cnnurk.com/haber/turkiye/erdogan-atama-yapacagimiz-zaman-paralel-olup-olmadigina-bakiyoruz>, erişim: 07.08.2014.

⁵ Bu iddiamı destekler nitelikte Ayhan Bilgen, bana şunları ifade etmiştir: “böyle bir algının olduğu doğrudur. Bu algıda partinin tutum ve söylemlerinin de etkisi bulunmaktadır. Çoğulculuk, özgürlük konularındaki tutum seküler tavırla birbirini tamamlamaktadır. Doğrudan parti programı içinde yer almasa da pozitivist modernizm eleştirisi aynı zamanda klasik seküler tutumu sorgulayan bir arayış olarak yorumlanabilir”. Mail aracılığı ile görüşme. 27.09.2014.

⁶ Terör kelimesiyle alakalı olarak ilişkilendirilen örgütlerin çeşitliliği açısından şu açıklamayı vermek gerekir: “Kılıç'ın, Demirel'den aktardığına göre 1978-1980 yılları arasında Türkiye'de, Faruk Aras liderliğinde Türkiye Kürdistan Sosyalist Partisi (TSKP-1978), Mustafa Fisli liderliğinde Kürdistan Ulusal Kurtuluşçuları (KUK-1978), Devrimci Gençlik Dernekleri Federasyonu (DGDF) bölünerek Devrimci Yol (Ankara) ve Devrimci Sol (İstanbul) 1978, 7 Nisan 1980 Beyrut Sidon'da PKK-ASALA ittifakı ilanı, Muhammet Salih Mustafa liderliğinde Kürdistan İslam Partisi (PİK-1979 ABD) Doğu Perinçek liderliğinde Türkiye Köylü İşçi Partisi (TİKP-30 Ocak 1978), Ahmet Zeki Okçuoğlu (Abdullah Öcalan'ın avukatı), Nurettin El Hüseyini, Yalçın Çakıcı tarafından Kürdistan Ploreterya Birliği (KAWA), 1980'li yılların başında İrfan Çağırıcı liderliğinde İslami Hareket Örgütü (İHÖ), Hüseyin Velioğlu liderliğinde Hizbullah/İlim, Fidan Güngör liderliğinde Hizbullah/Menzil, Salih Mirzabeyoğlu liderliğinde İslami Büyükdoğu Akıncılar Cephesi (İBDA-C), Cemalettin Kaplan liderliğinde Anadolu Federe İslam Devleti (AFİD), Ceyşullah Tekfir, Vasat Selefî İslami Kurtuluş Ordusu (İKO) kurulmuş örgütlerden birkaç tanesi olarak sayılmaktadır (Demirel, 499-514: 2002'den aktaran; Kılıç, 41: 2004).

⁷ Kürt Sorunu için çözüm önerileri genellikle: “**Siyasi adımlar:** PKK'nın silahsızlandırılması, Kürt Siyasi partileri ile diyalog, Sivil toplum kuruluşları ile diyalog; **Anayasal ve Reformlar:** Yeni anayasa, Yasal reformlar; **Ekonomik Reformlar:** GAP eylem planı, Sanayi ve ticaret politikaları, Turizm, Sınır Ticareti, Tarım ve hayvancılık; **Sosyal Politikalar:** Eğitim (Anadil), yoksullukla Mücadele, Çocuk gelişimi, Kadınlar; **Zorunlu Göç:** Koruyuculuk, Köye dönüş, Kentte yaşam,

Tazminat yasası ve adaletin tesisi; **Yerel Yönetimlerin Güçlendirilmesi**” başlıkları altında ele alınmaktadır (Kurba-Yolaçan, 2008). Mesela Merhum Erbakan bir ifadesinde şunu dile getirmiştir: “Kürt meselesi için her çözüm şekli konuşulabilir ve tartışılabilir ama teklif edilecek herhangi bir çözüm bölgenin tarihi ve sosyal gerçeklerine uygun olmalıdır” (Çakır, 1994: 157).

⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz: <http://gci-icg.org/turkish/diyalektikmateryalizm.pdf>, s, 9-10, erişim: 18.06.2013.

⁹ Öcalan’a göre Demokratik Cumhuriyet bir sentezdir; “Tez ile anti-tezin birleşmesinden sentez doğar. Devlet PKK düşmanlığı bizleri Demokratik Cumhuriyet sentezine ve onun zaferine götürmektedir” (Öcalan, 1999: 40). Fakat Demokratik Cumhuriyet ile Demokratik Özerlik arasında oldukça açık farklar mevcuttur. Demokratik Cumhuriyet’te, devlet ile yurttaşlık tanımı yer alırken Demokratik Özerklik’te odak nokta devlete alternatifler geliştirilmesi ve beklentilerin halkın kendi örgütlenmesi üzerine inşa edilmesine odaklanmasıdır (Akkaya-Jongerden, 2012: 185).

¹⁰ 25 Mayıs 2014/Diyarbakır.

¹¹ İlgili kişilerin adları gizli tutulmuştur.

¹² <http://www.youtube.com/watch?v=VI69-UJtQaU>, erişim: 15.06.2013.

¹³ Parti türlerine baktığımızda ise en genel anlamda üçlü bir model çıkmaktadır; tek parti, ikili parti ve çok partili sistemler (Türküne, 2003: 265-267; Duverger, 1993: 276-364; Kapani, 2012:194-204; Kirman, 2006: 16-18; Yanık, 2003: 272-278; Yücekök, 1987; Yıldız, 2012.; Teziç, 2001; Koçak, 2002: 57; Sartori, 1985; Kaoani, 2012; Berberoğlu, 1997). Partilerin doğuşu ile alakalı bkz: TBMM, 2013; Seiler, 2011: 680-685; Blondel, 2008: 675; Sarıbay, 2008: 181-185; İnaç ve diğ., 2007: 10-16; Daver, 1986: 99; Erdoğan, 2001: 59; Öztekin, 2003: 74; Söğütü, 2008: 27-28; Saylan, 1981: 56; Özbudun, 1979: 30; Mahiroğulları, 2003: 364-365; Çam, 2011: 419; Topçu, 2009: 30; Daver, 1986: 100; Söğütü, 2006: 32; Tunaya, 1988: 131-183; Tunaya, 1975: 435; Kaynar ve diğ., 2007; Türküne, 2009: 287-288;

¹⁴ 17. yüzyılda Aydınlanmanın yarattığı siyasi ve felsefi akımları önce milliyetçi düşüncenin sonra da ulus-devletin başlangıcı olarak ele alanlar olsa da, tarihsel ve toplumsal koşulların ulus-devlet gibi bir oluşumu zorlaması sonucunda bu akımların ortaya çıktığını söylemek daha akla yakın görünmektedir. Başka bir deyişle ulus-devleti kurmak amacıyla geliştirilen milliyetçi düşünce ulusu ancak bu amaç gerçekleştirildikten sonra inşa edebilmiştir. (Leca, 1998: 14) Sonuç olarak biz ulusun inşasından sonra ya da en azından devletin ulusu inşa etme çabaları ile eş zamanlı olarak milliyetçi düşüncenin ortaya çıktığını söylemekteyiz. Özcan ise milliyetçiliğin iki yüzü üzerinde durur. Ona göre milliyetçiliğin masumluk ve iblislik olmak üzere iki yüzü vardır. “Masumluk dediğimiz, etnik toplulukların kimlikleştirdikleri kültürel yerellikleriyle, özgünlükleriyle yaşama arzuları, bunu öne çıkarma eğilimleridir. ‘İblislik’ ise, iktidar veya iktidar adayı elitlerin, etnik toplulukların bu arzu ve eğilimlerinin *doğal* enerjisini, bir coğrafya üzerinde devletleşip onun nüfusunu yönetmeyi *sınırsızlaştırma* ve coğrafyayı “kutsal” sınırlarla çevirme işinde *politik* enerji olarak kullanmasıdır” (Özcan, 2011a: 81-82).

¹⁵ Ulus-devlet ve onun ideolojik ifade biçimi için bkz: Mansback-Rhodes, 2007: 435; Karyelioğlu, 2012; Luizard, 2013: 47; Santamaria, 2013: 22; Giddens, 2005: 350-359; Vatandaş, 2004: 57; Ağaoğulları-Köker, 2005; Sarıbay, 2008: 116-117; Özcan, 2014: 77; Özkırımlı, 2008: 164-165; Ersal, 2012; Guibernau, 1997: 98; Aksan, 2012: 509-510; Yakut, 2011: 49; Coşkun, 1997: 165; Foucault, 2003: 152; Özyurt, 2012: 112; Weber, 1993: 80; Carr, 2012: 11-12,41-49; Aydın, 2000: 75; Greenfeld, 1992: 487; Liakos, 2008: 33; Dieckhoff, 2010: 89; Eagleton, 2011: 31-42; Uzun, 2003: 146; Armağan, 2001: 7; Kalaycı, 2010: 111.

¹⁶ Genel Meclis.

¹⁷ Fransa ile alakalı olarak beş cumhuriyet ifadesinden bahsedilmektedir. Aslında bu aşamaların Türkiye için de yaşandığını söyleyebiliriz. Bunlar; 1923-1938 dönemi (Erken Cumhuriyet), 1938-1950 dönemi (İkinci Adam), 1950-1960 dönemi (Çok Partili), 1960-1980 dönemi (Askeri Vesayet), 1980-1997 dönemi (Liberal ve Askeri Vesayetin iç içe olduğu), 1997-2002 (Post Askeri Vesayet) ve 2002 sonrası (Muhafazakâr Demokrat) dönem olarak ayrılabilir.

¹⁸ Burada Bauman’ın bir tabirine değinmeden geçemeyeceğim. Çünkü Bauman farklı iki durumu harika kategorilendirmiştir. Bauman’a göre bir tarafta **baştan çıkarılanlar uluslar** diğer tarafta ise **bastırılan uluslar** mevcuttur (Bauman, 2003: 178-223). Bauman’un bu kategorilendirmesi aslında Türk-Kürt ilişkisinin tarihi açıklamak için iyi bir kalıptır. Kürtleri sürekli bir biçimde cezbeden özgürlük ve devletleşme isteği geçmiş dönemlerde Türkiye Cumhuriyeti tarafında hep bastırılmıştır. Zaten PKK’da böylesine bir bastırma politikasının sonucu olarak doğmuştur. Geçmiş yıllarda Kürt

ulusunun isteğini bastıran hep Türk ulusu (yöneticileri), baştan çıkarılanlar ise genellikle Kürt ulusu olmuştur.

¹⁹ Watts, disipline etme ve yargı gücünü etkin kullanmayla alakalı verdiği bazı örnekler şunlardır: “Ankara DGM’si 8 Kurdi milletvekilini 3,5 ile 15 yıl hapis cezasına çarptırdı.-İstanbul DGM’si 3 belediye başkanını Özgür Gündem’e yaptıkları açıklamalarla ilgili olarak suçlu buldu ve cezalandırdı.-Konya DGM’si eski DEP genel sekreterini 20 yıl hapis cezasına ve 41 milyon TL para cezasına çarptırdı.-Ankara DGM’si HEP yöneticileri suçlu bularak 2 ila 6 yıl arası hapis cezasına ve 100 ila 250 milyon TL para cezasına çarptırdı.-İzmir DGM’si DEP’in kurucu bir üyesini 20 ay hapse ve 208 milyon TL para cezasına çarptırdı” (Watts, 2014: 140).

²⁰ Türkiye tarihinde kapatılan partiler için bkz: http://tr.wikipedia.org/wiki/T%C3%BC_rkiye'_de_kapat%C4%B1lan_siyasi_partiler, erişim: 02.03.2014. Ayrıca bkz: Aykol, 2009: 23-26

²¹ TBMM’nin parti kapatma ile alakalı olarak sayfasında şunlara yer verilmiştir: “Türkiye’de kapatılan 24 partiden 13’ünün gerekçesi ‘bölücülük’ oldu. TİP, TEP, TBKP, SP, HEP, ÖZDEP, STP, DEP, SBP, DDP, EP, DKP ve HADEP ‘bölücülük’, İÇP, TİÜP, BAP, YP ve DP ise ihtara rağmen kongresini yapmamak, hesabını süresinde vermemek, mevzuatını düzeltmemek, aykırılıkları gidermemek gerekçeleriyle kapatıldı. DP’nin, 2 seçime katılmadığı, CHP’nin ise kapatılan partinin devamı olduğu gerekçesiyle faaliyetine son verildi. MNP laikliğe aykırı eylemler, HEP laikliğe aykırı program, ÖZDEP bölücülüğün yanı sıra kısmen laiklik, RP ve FP ise laikliğe aykırı odak olma gerekçesiyle kapatıldı”. Bkz: http://www.meclishaber.gov.tr/develop/owa/haber_portal.aciklama?p1=49226, erişim: 23.03.2014.

²² Komisyonun üçüncü maddesi şöyledir: “Siyasi Partilerin kapatılması, ancak, demokratik anayasal düzeni yıkmak için siyasal partinin amaç olarak kullanılmaları, şiddet kullanmayı benimsemiş olmaları, anayasal hak ve özgürlükleri şiddet kullanmak yoluyla tehlikeye düşürmeleri durumunda haklı görülebilir.” Altıncı maddede ise :”Kapatma yaptırımı anayasa uygun bir biçimde, bir yargı organınca, ancak istisnai durumların varlığında ve ölçülülük ilkesi göz önünde bulundurularak uygulanmalıdır”. Yedinci maddesinde “Kapatma anayasa mahkemesi veya yargı güvencesi ve adil yargılama esaslarının uygulandığı bir yargı organına bırakılmalıdır” (Anayurt, 2001: 8-9).

²³ Bkz: http://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa_2011.pdf, erişim: 23.07.2013.

²⁴ Bkz: http://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa_2011.pdf, erişim: 23.07.2013.

²⁵ Burada birkaç kısa örneğe değinelim. Anayasa Mahkemesi, Milli Nizam Partisi’ni Anayasa’ya aykırı bulduğu için; İşçi Partisi’ni Anayasa’nın maddelerine karşı tutum geliştirdiği ve eleştirdiği için; Emek Partisi’nin devletin bütünlüğünü tehlikeye attığı için; Huzur Partisi’nin laikliğe karşı olduğu için ve Refah Partisi’ni de yine aynı şekilde devletin bütünlüğünü ve kurucu ilkelerini tehdit ettiği için kapatmıştır (Gülsoy, 2001: 55-57; Aykol, 2009: 71-72). Refah Partisi’nin kapatılması ile alakalı olarak Atilla Yayla şunları belirtmiştir: “Anayasa Mahkemesi’nin Refah Partisi’nin kapatma kararının Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi tarafından 3’e karşı 4 oyla uygun bulunmasına en çok sevinenlerden biri olan Anayasa Mahkemesi Başkanı’nın mutluluğu, gerçekten, parlaklık olarak televizyonda gördüğüm gözlerine yansımıştı. Sadece o değil, medyadaki 28 Şubatçılar, laikçiler, jakobenler de çok mutluydu” (Yayla, 2001: 76).

²⁶ Bütün partilerin tüzük ve programları için Bkz: http://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/e_yayin.liste_q?ptip=SIYASI%20PARTI%20YAYINLARI, erişim: 23.07.2013.

²⁷ HEP, siyasi hayatına SHP ile birlikte başladı fakat 7 vekilin, Paris’te bir Kürt konferansına katılması SHP içinde ciddi gerilimlere neden oldu ve vekiller, partiden ihraç edildi (Watts, 2014: 98).

²⁸ HEP’in ve diğer Kürt Partilerinin kapatılmasıyla alakalı Anayasa Mahkemesi’nin aldığı kararların Türkiye’de Cumhuriyet ve Devlet anlayışına göre geniş çaplı bir analizi için bkz: (Işık, 2011: 145-245).

²⁹ Zana, siyasetin bu ilk adımı kadına karşı farklı bir tabloyla karşılaşmış ve şöyle demiştir: “Fehmi Işıklar arkadaşlara sürekli bu koalisyon hükümeti mutlaka bir adım atacak ve mutlak bir çözüm bulacak diyordu. Bir toplantıda yine aynı şeyleri ifade edince ben söz istedim. Bana söz verilince sözlerime şöyle başladım. Bir arkadaş hiddetlenerek ‘Leyla sen sesini keser misin...’ dedi. Ben tekrar söz aldım. ‘Abi sana bu yetkiyi veren halk bana da aynı yetkiyi vermiş. Üstelik bana daha çok sorumluluk yüklemiş. Oylarıyla bu yükümü daha çok ağırlaştırmış. Sizler 15-20 veya 30 bin oyla seçildiniz. Ben ise 45 bin tercih oyuyla seçildim. Üstelik 21 erkeğin arasında ben bir tek kadını. Anaların yükü de benim omuzlarımda’ dedim. Arkadaş hemen benden özür diledi, ‘Kusura bakma ne de olsa feodal bir yapıımız var, kadınların konuşmasına tahammül edemiyoruz’ dedi. (Yılmaz, 2006: 21).

³⁰ Bkz: http://www.youtube.com/watch?v=GHR_nq3oSY8, erişim: 29.06.2011. Zana, o günü şöyle anlatıyordu: “6 Kasım 1991 günü yemin töreni için Meclis’teydik. Saat 15:00 civarıydı. Biz arkadaşlarla kulise geçtik. HEP Genel Başkanı Fehmi Işıklar gelir gelmez arkadaşları yanına çağırarak ‘Kesinlikle yemin töreni esnasında hiçbir mesaj verilmeyecek’ diyordu. Yemin sırası Diyarbakır’a gelmişti. Hatip çıktı. ‘Ben ve arkadaşlarım bu yemin metnini Anayasa baskısı altında okuyoruz’ dediğinde birden kıyamet koptu. Bütün Meclis ayaktaydı. Kürsüye hücumlar başladı. Bütün fanatikler neredeyse Hatip’i parçalayacaklardı. Şoven duygular kabarmış kontrol kaybolmuştu. Kürt parlamenterleri büyük bir korku içindeydiler. Tek tek bana geliyorlar ‘Sakin sen bir şey söylemeyesin’ diyorlardı. Çok sevip saydığım bir arkadaş beni kulis bölümüne çağırarak beni ikna etmeye çalıştıysa da ben ikna olmadım. Aradan birkaç dakika geçtikten sonra Meclis görevlisi yanıma gelerek ‘Mehdi Bey sizi çağırıyor’ dedi. Ben Genel Kurul’dan çıkmak istemiyordum. Bunu görevliye söyledim. Görevli gitti. Birkaç dakika sonra tekrar geldi. Çok acil olduğunu söyledi. Ben kulise çıkmak zorunda kaldım. Mehdi bana dönerek ‘Sen niye beni çağırdın?’ dedi. Ben de ‘Hayır ben seni çağırmadım, tam tersi senin beni çağırdığını söylediler’ dedim. Bu arada ikimizi de çağırtan arkadaş yanıma yaklaşarak ‘Mehdi Leyla’ya bir şeyler söyle. Biz kendisini ikna edemedik. Belki sen ikna edersin diye düşündük. Kürtçe mesaj vermesini engelle dedi. Mehdi benim yapımı çok iyi bildiği için arkadaşına dönerek ‘Leyla kendi kararını kendisi verir. Ben kesinlikle kendisine karışmam. Ayrıca ben bir mesajın verilmesinden yanayım’ dedi. Ben tekrar Genel Kurul salonuna döndüm. Yerime geçip oturdum. Kürsüye çıkma sırası bana geldi. Ben oturduğum yerden gayet soğukkanlı bir şekilde kürsüye yürümeye başladım. Kürsüye çıkmadan tepkiler gelmeye başladı. Habire bağıryorlardı. ‘Başının üstündeki bayrağı indir’ diyorlardı. Ben soğukkanlılığımı koruyarak kürsüye ulaştım. Yemin metnini okudum. Bitirdikten sonra Kürtçe ‘Ben bu yemini Kürt ve Türk halklarının kardeşliği için okudum’ dedim. Bir anda sanki Meclis’in duvarlarına dinamit koymuştum. Başta Demirel olmak üzere diğer bütün milletvekilleri nasıl da masalara vuruyorlardı. Çoğu saldırmak için yerinde duramıyor, habire kürsüye çıkmak istiyorlardı. Meclis Başkanı Ali Rıza Septioğlu dayanamayarak Demirel’e kızdı ‘Niye kıızıyorsun? Bir cümle Kürtçe konuştu da ne oldu?’ diyordu. Aslında fırsat verilseydi aynı mesajı Türkçe de verecektim. Ama o an kıyamet kopmuştu. Kimse kimseyi duyamıyordu. Beni ikinci defa kürsüye çıkardılar. Ben yemini tekrar okudum. Ve aynı sözleri tekrar ettim. Yine karşı çıktılar. Ben üçüncü sefer çıkmak istemiyordum. Israrla sözlerimizin geri alınması isteniyordu. Ben de buna karşı çıkıyor ve geri almayacağımı belirtiyordum. Hatip beni ikna etmek için yanıma geldi, ‘Biz iki adım attık. Bir deyim vardır, iki adım ileri bir adım geri’ dedi. Ben yine karşı çıktım ‘Olmaz’ dedim. Kendisi çıktı sözlerini geri aldı. Gerçi mesaj yerini bulmuştu. Daha sonra ben çıktım. Ali Rıza Septioğlu sürekli ‘Kızım, kızım...’ diyerek, ‘Sözlerimi geri alıyorum de ve yemin metnini oku’ diyordu. Ben kendisine dönerek ‘Sayın Başkan ben kardeşlikten söz ettim, geri alınması gereken kardeşlik midir’ dedim. ‘Eğer kardeşlik istenmiyorsa sen de geri al sözünü’ dedi. Sonuçta sözlerimizi geri alıyoruz dedik.” (Yılmaz, 2006: 22-24).

³¹ ÖZ-DEP’in kapatılmasına ilişkin Bkz: <http://www.fap.hsyk.gov.tr/dosyalar/aihm-karar-inceleme/m11/ozdep-Karar.pdf>, erişim: 15.04.2014.

³² Orhan Doğan ile alakalı ilginç bir örnek paylaşılmaktadır. Doğan, katıldığı Teke Tek programında İstiklal Marşı’nın, DTP’nin kongresinde okunmamasını şöyle anlatmıştır: “Göz altına alınan insanlarımız İstiklal Marşı eşliğinde işkence görmüştür. Kitlenin, İstiklal Marşı okunacak bir kongreye kadar motive edilmesi lazım. Artık İstiklal Marşı’nın onlar için bir işkence bir ölüm sembolü olmadığını bilmeleri lazım” (Dündar, 2009: 236-237).

³³ Tabi ki olanlar sadece bunlar değildi. 2 Eylül 1993: HEP Parti Meclis Üyesi Habip Kılıç Batman’da öldürüldü. 4 Eylül 1993: DEP Mardin Milletvekili Mehmet Sincar, Batman İl Yöneticisi Metin Can öldürüldü. 3 DEP Milletvekilinin dokunulmazlıkları TBMM Genel Kurulu’nda kaldırıldı. Leyla Zana, DEP Başkanı Hatip Dicle, Orhan Doğan ve Selim Sadak “örgüt üyesi olmak”tan 15 yıl hapis cezası aldı, 10 yıl cezaevinde yattı. Türkiye bu dava nedeniyle Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’nde mahkûm oldu.

³⁴ Bkz: http://tr.wikipedia.org/wiki/Halk%C4%B1n_Demokrasi_Partisi, erişim: 24.03.2013.

³⁵ Öcalan, DTH/DTP kadın eşbaşkanlığı için ilk isim olarak Pınar Selek’i önermiştir (Dündar, 2009: 211-223).

³⁶ Buradaki bölücülükle kastımız, PKK ile DTP’nin bazı konularda gösterdiği benzerliği vurgulamak içindir. Bu konuda Emine Ayna’nın sözleri oldukça önemlidir: “PKK ile sorunun tanımı ve çözümü konusunda aynı noktadayız. Kürt sorunu konusunda PKK ile aramızdaki fark; onlar silahlı bir mücadele yürütüyor, biz siyasal anlamda mücadele yürütüyoruz” (Cengiz, 2013: 321). Benzer bir söylem Zapatista hareket için kullanılmıştır: “Sözümüz silahımızdır”, bkz: <http://yedincisamuray.wordpress.com/2011/02/11/sozumuz-silahimizdir-interli-subcomandante-marcos/>, erişim: 21.04.2014.

³⁷ BDP'nin kimin ya da neyin partisi olduğu ya da ne ile güçleneceği BDP'nin tüzüğü dışında kendi web adresinden şöyle açıklanmıştır: “BDP Türkiye’deki Kürt sorunun çözümünü mümkün kılacak yegane siyasi partidir. Ancak, BDP sadece Kürt sorunu ve demokratikleşme konularında söz söyleyen bir parti değildir. Zira, BDP, Türkiye’deki emekçilerin, ezilenlerin, yoksulların, kadınların haklarını gerçekten savunacak, onların haklarını meclise temsil edecek tek partidir. BDP için emekçiler, yoksullar, Kürtler ve kadınlar ancak birlikte özgürleşebilir. BDP, emekçilerin, kadınların ve Kürtlerin, İstanbul’un ezilenlerinin, İstanbul’un yoksullarının, İstanbul’un varoşlarının sesi olacaktır. BDP, mecliste, bu ülkenin gerçek sahiplerinin haklarını savunacaktır. AKP iktidarında zenginler daha da zenginleşirken, neden varoşlar daha da yoksullaşmıştır, bunun hesabını soracaktır. Halkımızı üç kuruş mercimeğe mahkum edenlere, üç kuruş kömür parası ile onu satın alabileceğini sananlara karşısına çıkacaktır ve halkımızın taleplerini mecliste yükseltecektir. BDP, kentsel dönüşüm projelerinin mağduru olan varoşların sesi olacaktır. BDP, depremin yakında vuracağı İstanbul’da, depremin asıl vuracağı yerin zengin mahalleleri değil, varoşları olduğunu söyleyecek, varoşları yıkımdan kurtarmak için gece gündüz çalışacaktır. BDP, halkın, varoşların, ezilenlerin partisidir. BDP, senin partindir!”. Bkz: <http://bdpblog.wordpress.com/2011/04/11/bdp-kimin-partisidir/>, erişim: 11.04.2011.

³⁸ Son Kürt siyasi hareketin partisi olarak BDP diyebiliriz ama bu çalışmanın son zamanlarında BDP, Öcalan’ın yönlendirmesiyle 22 Nisan 2014 tarihinde yerini 30 Mart 2014’de Sabahat Tuncel genel başkanlığında kurulan Hakların Demokratik Partisi’ne (HDP) bırakmıştır. BDP ise isim değiştirerek DBP (Demokratik Bölgeler Partisi) olmuştur. DBP’nin yeni eş başkanı ise eski BDP vekili Emine Ayna ve Kamuran Yüksek olmuştur. Bkz: <http://www.ajansafirat.com/news/guncel/bdp-isim-degistirdi-dbp-oldu.htm>, erişim: 13.07.2014.

³⁹ Demokratik Özerklik ile alakalı olarak Hatip Dicle yazılarına bakılabilir. Bkz: <http://bdpblog.wordpress.com/2011/07/21/demokratik-ozerklikte-inanc-sanat-sosyal-kadin-ve-saglik-cozumu/>, erişim: 21.07.2011. Dicle’nin ikinci yazısına şu adresten ulaşılabilir: <http://bdpblog.wordpress.com/2011/07/28/demokratik-ozerklik-uzerine-2/>, erişim: 28.07.2011.

⁴⁰ Bkz: “BDP ve DTK: Sivil İtaatsizlik Yarın Diyarbakır’da Başlıyor”, <http://www.bianet.org/english/siyaset/128810-bdp-ve-dtk-sivil-itaatsizlik-yarin-diyarbakir-da-basliyor>, erişim: 24.05.2011.

⁴¹ Araştırmalarımda gördüm ki, Kürt siyasetini teorisyenleri diye bir sınıf mevcuttur ve bu sınıf Kürt milli geleneğinin yeniden şekillenmesi için Öcalan’dan esinlenerek yeniden bir tarih yazımına ve dini aktivitelerin nasıl olması gerektiğine başlamışlardır, adeta yasa koyucular (Bauman, 2003) gibi misyona sahiptirler. Özellikle Aram, Avesta, Doz, Vate ve Peri yayınları üzerinden yapılan bu çalışmalar oldukça önemlidir. Ayrıca bu alternatif millileştirme çabalarında önemli bir yeri olan ve merkezi Diyarbakır olan Demokratik Toplum Kongresi’nin gerçekleştirdiği Demokratik İslam Kongresi de tesadüfi değildir. Ayrıca bu grubun aktif siyasette de önemi büyüktür, kanımca bazı BDP vekillerinin yönlendirilmesinde önemli roller oynamışlardır. Bunun esas nedeni PKK’nın elinden alınması istenen güçtü. PKK’nın güçlü olması ve aktif politikayı yönlendirmesi bazı vekiller tarafından istenmiyordu. BDP Diyarbakır Büyükşehir Belediye Başkanı Osman Baydemir’in bazı itirazları karşısında sorgulandığı haberleri; Ahmet Türk’ün, DTP’nin başkanlığını bırakıp Emine Ayna’ya teslim etmesi (Olson, 2009: 41-42); Leyla Zana’nın başbakanla görüşükten sonra BDP içinde dışlayıcı bir politika izlenmesi ve Gülten Kışanak’ın Diyarbakır Büyükşehir Eşbaşkanlığına aday gösterilmesinin hiçbiri kanımızca yine tesadüf değildir.

⁴² Mehdi Zana’nın, belediyeyi Kürt milliyetçiliğinin kalesi olarak kullanması iki şekilde kısıtlanmıştı. İlk olarak belediyenin az yasal hakkı ve kaynağı olmasıydı. İkinci olarak ise Zana belediye başkanı olunca birçok nitelikli personel istifa etti. Bölgedeki devlet yetkilileriyle arası iyi olmadığı için de belediyenin birçok hizmeti geç ulaşıyordu (Watts, 2014: 80). Leyla Zana’ya eşinizi tanımayı çok isterdim dediğimde gülerken bana şu cevabı vermişti: “Ya hala tutuklu olurdun ya da ölmüştün”. Ankara, 12 Mart, 2013.

⁴³ Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/?p=3599>, erişim: 07.02.2014.

⁴⁴ Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/?p=2311>, erişim: 27.01.2014.

⁴⁵ Durkheim, milliyetçiliği dolaylı ve imalı biçimde ele alır; Bütün ülkelerin proleterleri, birleşin diyen Marx ve Engels ise sınıf mantığını önde tutarak milliyetçi kimliklerin gücüne yeterince önem vermemişler ve işçi sınıfının uluslararasılaşmasına sebep olmuşlardır. Weberde ise milli duygu kan bağına dayanmaz ama ortak soy fikrini içerir ve böylece etnik toplulukları içeren dayanışma duygusuna yaklaşır (Brinbaum, 2010: 105-114).

⁴⁶ Bu icat sürecinde aklımıza pop milliyetçilik gelebilir. 1990’lı yıllarda pop sanatçılarından bazıları (Ercan Saatçi, Çelik, vb.) kamusla ikonlarda ay-yıldızlı kolyelerden, ilk kez Burak Kut’un klipinde

giydiği Türk bayraklı T-shirtlere, yepyeni bir olgu olarak karşımıza çıkmıştı (Yavuz, 2011: 75). İcat aslında tam da bu demektir, görüntüyle oluşturulmaya çalışılan zihinsel anlamda bir milliyetçilik, popüler söylem ve görsellikle sunulmuştur. Ayrıca Nutuk herkesin okuyabilmesi için sadeleştirilmiştir ve Türkçe tarafından adeta baştan yaratılmıştır. MED TV’de aynı Türk kültüründeki gibi birçok yayını tamamen Kürtçeleştirmiş, tıpkı Türk medyasının Türk milliyetçiliğinin aşırı ölçüde vurguladığı ve bunu yapmaya devam ettiği gibi Kürt medyası da aynısını yapmaya devam etmiştir (Özcan, 2014: 70-71).

⁴⁷ Özerlik ile alakalı olarak BDP’nin tüzüğünde (Bkz. Kürt Siyasi Hareketi Partileri Bölümü) belirtilen ifadeler ek olarak Cemil Bayık, kısa bir süre önce yaptığı bir açıklamada şunları ifade etmiştir: “Türkiye, problemlerin çözümü için İspanya’yı örnek alabilir. Doğal olarak kopyalanamaz, fakat örnek olabilir. Eğer Türkiye gerçekten barış ve savaşın sona ermesini istiyorsa 'İspanyol çözümünü' örnek alabilir. Eğer yaparlarsa, onlara destek verimiz”, bkz: http://www.radikal.com.tr/politika/cemil_bayik_ispanyol_cozumunu_destekleriz-1206216, erişim: 11.08.2014. Peki İspanya modelindeki vurgu neye dayanmaktadır? Nalbant’a göre İspanya Anayasası’nın 143.1. maddesine göre “Anayasanın ikinci maddesinin tanıdığı özerklik hakkının kullanılmasında ortak tarihsel, kültürel ve ekonomik karakteristiğe sahip komşu iller, adasal topraklar ve tarihsel, bölgesel bir varlığı temsil eden iller, bu başlıktaki ve kendi statülerindeki düzenlemelere uygun olarak, kendi yönetimlerini ve Özerk Topluluk oluşturmayı kabul edebilirler” (Nalbant, 2012: 313). Yine Nalbant’a göre İspanya Anayasası’nın tanıdığı özerklik egemenlik değil bir haktır ve sınırlı bir yetkidir. Ayrıca il ve belediyelere tanınan özerklik hakları ile özerk topluluklara tanınan özerklik hakları da aynı değildir. (Nalbant, 2012: 316). Bayık’ın bu ifadelerinin Öcalan’da karşılığı var mıdır bilinmez ama Öcalan’ın dillendirdiği ve bizim de burada ifade ettiğimiz Demokratik Ulus tanımlamaları birbirinden farklıdır. Bayık’ın özerklik vurgusu belli değildir, ayrıca Öcalan’ın önerdiği modelin sonu Konfederalizmdir ve bu model Bookchin’ci bir yorum içermektedir (Bkz: Bookchin, 2014: 437-456).

⁴⁸ BDP, son zamanlarda Türkiye’deki petrol kaynaklarından pay istemeye başlamıştır. Bu da birleşik bir özerk yapının söylemine işaret etmektedir. Bkz: <http://www.aljazeera.com.tr/al-jazeera-ozel/kisanak-petrol-den-pay-istiyoruz>, erişim: 12.04.2014. Ayrıca bkz: <http://www.milliyet.com.tr/belediyeler-enerjiden-pay-istiyor-siyaset-detay/1866587/default.htm>, erişim: 14.04.2014.

⁴⁹ Gülsen Kışanak ile yaptığım görüşmede Demokratik kelimesiyle alakalı şu tespiti önemliydi: “Demokrasinin gereği olarak mahalle meclisleri, kent meclisleri, kadın örgütleri ve doğrudan ilişki kurulacak diğer kanallar da mutlaka oluşturmak gerekmektedir. Bu yüzden demokratik diyorum” (10.05.2013./Ankara). Yönetimce çoğulcu bir dilin kullanılması bu anlamda demokratikliğin de başlangıcı olmaktadır. Benzer ifadeleri Van Belediye Başkanı Bekir Kaya’da dile getirmişti (23.03.2013/Van)

⁵⁰ Öcalan, konfederal yapılanmayı, demokratik ulusu kapsayan bir biçimde ele almıştır. Ona göre Türkiye, Demokratik Cumhuriyet olmalı ve Türkiye Demokratik Cumhuriyet’i ile dost olunmalıdır. Talabani-Barzani yerine Kürdistan Demokratik Konfederalizmi önermektedir. Bu yapı Kürt Milliyetçiliğini içermeyecektir, Demokratik ulusçuluğa önem verecek bir sentez olacaktır. Devlet olmayan bir konfederalizm anlayışı hakimdir. Hatta Türklerde kendi aralarında bir Demokratik Konfederalizmi kurabilir. (Öcalan, 2014e: 2-13). Fakat bu kavramı Öcalan, Bookchin’den esinlenerek dile getirmiştir (Akkaya-Jongerden, 2012: 185-188). Çünkü Murray Bookchin’in bir sonraki merhalede öngördüğü örgütlenme biçimi “konfederalizm”dir. Bir röportajda konfederalizme ilişkin görüşlerini şöyle anlatmaktadır. “...halk meclislerini konfedere hale getirme amacı liberter belediyeçiliğin temelidir. Bu konudaki yazılarımda hepsi bir konfederasyon çağrısı içerir. Yerel konfederasyonlardan bölgesel konfederasyonlar ve sonra da ulusal ve kıtasal konfederasyonlar ortaya çıkmalıdır. Ama güç her zaman halk meclislerinde olmalıdır ve nihai kararlar her zaman aşağıdan, yani halkın meclislerinden gelmelidir.” (Vanek, 2001). Ona göre, “Belediyeler yüzeyi gerçek politik hayatın arenasını meydana getirirler; ama hiç bir belediye ‘özerk’ [autonomous] olamaz. Özerklik bir efsanedir -bunu başaramazsınız- çünkü her bir insan tüm diğerlerine bağımlıdır ve her bir belediye tüm diğerlerine bağımlıdır. Nasıl ki bireysel egomuz, Max Stirner’in öne sürdüğü şekilde, apansızın veya bir yolla kendiliğinden oluşmayıp, büyük ölçüde kültürel olarak şekillenmişse; biz hepimiz de bir diğerine bağımlıyız. [Ama] aynı zamanda devlete tam bağımlılık [şeklindeki] kusurlu totaliter sanısını da kabul etmiyorum. Ben meclislerde kendilerini yöneten insanlar arasındaki karşılıklı bağımlılık [interdependence] taraftarıyım.” (Vanek, 2001). “Murray Bookchin’e göre, tek bir belediyenin sınırlarını aşan problemler tabii olarak demokratikleştirilmiş belediyelerin daha geniş bir konfederasyon formunda bir araya gelme arayışını gerektirecektir. Yerel konfederasyonlardan

bölgesel konfederasyonlar ve sonra da ulusal ve kıtasal konfederasyonlar ortaya çıkmalıdır. Bookchin, bir sözleşmeyle, yani anayasa ile konfederasyona katılan bir topluluğun, konfederasyonun çoğunluğunun ortak karara vardığı bir şeyi yapmak istemediği için, tek taraflı olarak ayrılmasına karşıdır. Zira, katılım bağlayıcıdır, konfederasyon sisteminde karşılıklı bağımlılık esastır. Bookchin'e göre bir topluluğun konfederasyondan ayrılmasının tek yolu, büyük bir meclis işlevi gören konfederasyondaki çoğunluğun şöyle demesidir: "Tamam, eğer istiyorsanız ayrılın, ama yardıma ihtiyacınız olduğunda bizim yardım etmemizi beklemeyin". KCK Anayasasında, halk meclislerinden yerel konfederasyonlara, daha sonra bölgesel konfederasyonlara ve nihayet ulusal ve kıtasal konfederasyonlara giden model aynen benimsenmiş, KCK anayasasında yasama ve yürütme organları bu sisteme göre tasnif edilmiştir. Yasama organları şehirler için "Özgür Toplum Meclisleri", coğrafi ve etnik olarak ayrılan bölgeler için "Eyalet-Bölge Meclisleri", her bir Kürdistan parçası için "Halk Meclisi" ve nihayet Türkiye, İran, Irak ve Suriye ile başka yerlerde yaşayan bütün Kürt halkının temsilcisi olan "Kongra Gel: Kürdistan Halk Meclisi" dir. Ayrıca, bölge için "Demokratik Toplumcu Ortadoğu Konfederasyonu", tüm dünya için "Küresel Demokrasi Kongresi" düşünülmüştür. Teşkilatlanma bakımından benimsenen Murray Bookchin'in konfederasyon modeli, felsefe ve işleyiş olarak KCK nezdinde kabul görmemiştir. Murray Bookchin'in konfederasyon modelinde, nihai kararların her zaman aşağıdan yani halkın meclislerinden gelmesi, yine konfederasyon üyeleri arasındaki ilişkinin "karşılıklı bağımlılık" ilkesine göre belirlenmesi icap etmektedir. Ancak KCK sistemi içerisinde konfederasyon ilişkisi, Kongra Gel'den aşağıya doğru hiyerarşik bir "emir-komuta zinciri" dahilinde kurulmuştur. KCK Anayasasının beşinci bölümünde, ülkenin coğrafi ve etnik-kültürel özelliklerine göre ayrıştırılması suretiyle eyalet-bölgelerinin oluşturulması ve karar organı olan eyalet-bölge meclislerinin bu temelde örgütlenerek demokratik konfederalizm sistemi içinde yer alması öngörülmüştür. Ülkenin coğrafi ve etnik-kültürel özelliklerine göre ayrıştırılması, Bookchin'in reddettiği bir modeldir. Onun idealize ettiği Atina'da "Şehir, bir zamanlar yabancıları dışarıda bırakan dar görüşlü bir şekilde aileleri ve kabileleri birleştiren arkaik kan bağının hukuksal olarak ortadan kaldırıldığı yerdir. Akrabalık, cinsiyet, yaş ve diğer şeyler üzerine dayalı hiyerarşilerin potansiyel olarak ortadan kaldırılabilirdiği ve genel olarak paylaşılan bir insanlık temeline dayalı özgür toplumla değiştirilebildiği bir alandır. O bir zamanların korkulan yabancısının, başlangıçta genel bir bölge sınırlarında korunan bir yerleşimci olarak ve sonunda toplumsal arenada, politik karar alma mekanizmalarında yer alan bir yurttaş olarak topluluğun içine katıldığı alandır. Her şeyden önce kurumların ve değerlerin, köklerini zoolojide değil sivil insan etkinliğinde bulduğu bir alandır." (Kominalist Karar Anı) KCK anayasasında Türkiye, Suriye, İran ve Irak'ta Kürt halkının yaşadığı bölgeler "Kürdistan parçası" olarak adlandırılmıştır. KCK anayasasının 17'inci maddesine göre, bir Kürdistan parçasındaki halkın karar organı "Halk Meclisi" dir. Halk meclisi iç örgütlenmesinde ve çalışma düzeninde Kongra Gel sistemini esas alır. Bu meclis, söz konusu parçadaki halkın demokratik yaşamının ve mücadelesinin gerektirdiği kararları oluşturmakla görevlidir. Kararları Kongra Gel kararları ile çelişmez. Oluşturduğu proje, tasarı ve yasaları Kongra Gel'e göndererek ulusal meclisin kararlaşmalarına katılma sorumluluğuyla çalışır. KCK anayasasının 46'ıncı maddesine göre, KCK her Kürdistan parçasında halkın öz iradesini esas alır. Bu iradeyi demokratik konfederalizm esaslarına göre ortaya çıkartır. Demokratik ulus birliğini hedefler. Parçalar arası ilişkide konfederal dayanışma ve birlik esastır. Bu dayanışma ve birlik, tüm parçalardaki ve yurtdışındaki halkın ortak karar, yürütme ve denetleme organları ile sağlanır. Ortak ekonomi ve eğitim politikaları, sosyal ve kültürel etkinliklerle ve ortak meşru savunma ile geliştirilir. Bunu sağlayacak olan, "Kürdistan Demokratik Konfederal Birliği"dir. Murray Bookchin'in akrabalık dahil her türlü hiyerarşilerin potansiyel olarak ortadan kaldırıldığı ve insanlık temeline dayalı özgür bir toplumla değiştirildiğini idealize ettiği ekolojik toplum, KCK anayasasında örgütün "arkaik kan bağı" ile bağlı olduğu "Kürdistan toplumu"na indirgenmiş ve Kürdistan toplumu için devlet dışı konfederalist bir yönetim biçimi tasarlanmıştır. Bu proje, KCK anayasasında aşağıdaki gibi ifade edilmiştir: "Kürdistan toplumuna dayatılan siyasi anlamda sömürgecilik, ekonomik anlamda açlık, işsizlik, yoksulluk ve talan, kültürel olarak asimilasyon ve soykırım, askeri olarak da işgal konumuna karşı, Kürdistan toplumunun cinsiyet özgürlüğüne ve ekolojide dayalı demokratik örgütlülüğünü, demokratik toplumcu konfederalizm esaslarına göre ve radikal demokrasi çizgisinde yaratmak. Kürdistan demokrasisini komşu halklarla birlikte geliştirmek. Kürdistan toplumu içindeki her türlü gericiliğe karşı mücadele ederek, birey ve toplumun ruhsal, düşünsel ve maddi gelişimini demokratik hak ve özgürlükler çerçevesinde gerçekleştirip ilerletmek. Toplum içinde yaş, cins, sınıf, ulus, etnisite, inanç farklılıklarına özgürlük alanı oluşturmak ve bu farklılıklardan kaynaklanan eşitsizlikleri ortadan kaldırmak" (4/a). Örgüt,

Murray Bookchin'in ulusal konfederasyonların ardından kıtasal konfederasyonlar oluşturma fikrine de sahip çıkmış ve bunu ilkeleri arasına koymuştur. Buna göre önce Kürt halkı, daha sonra küresel emperyalizme karşı dünya halkları özgürleştirilecektir. Bu amaç KCK anayasasında aşağıdaki gibi ifade edilmiştir. "Kürt halkının demokratik konfederasyon ilkeleri temelinde birliğini esas almak, bölge halklarıyla eşitlik ve kardeşlik temelinde Demokratik Toplumcu Ortadoğu Konfederasyonunu geliştirmek, küresel emperyalizme karşı halkların Küresel Demokrasi Kongresinin yaratılması temelinde mücadele ederek sömürsüz, baskısız, adil bir küresel sistem yaratmak" (4/1) (Tavukçu, 2001).

⁵¹Aslında bu duruma iyi bir cevap olarak Topçuoğlu'nun önerdiği gibi, çok uluslu devletlerde farklı ırklar ve kültürleri bir devlet kurgusu etrafında birleştirmek yerine, devlet kurgusunu farklılıklara göre yeniden dönüştürmek (Topçuoğlu, 1995: 109-100) daha doğru olacaktır. Çünkü Türkiye'de tek kimlik politikası bugüne kadar tutmamıştır, PKK, Alevi ve Kürt sorunu bu durumun en bariz sonuçlarıdır. Bunun tek çözümü ise yeni Anayasa'dır.

⁵² Avrupa Birliği'nin referansına önem vermekle kastımız Guibernau'un şu ifadesidir: "Avrupa Birliği'nin gelecekte nasıl bir karar alacağına henüz karar verilmemiştir ve devletsiz ulusların ilerideki rolleri de tamamen buna dayanmaktadır" (Guibernau, 2010: 115).

⁵³ Metnin geniş hali şöyledir: "Demokratik özerklik fikrinin ilk ve esas müellifi Abdullah Öcalan'dır. Fakat Öcalan 2007'de demokratik özerkliği "hem Kürt toplumunun iç geriliklerine karşı iç demokratikleşmeyi sağlayacak, hem de Kürtlerin dışarıya karşı duruşunu ifade edecek", "devlet karşıtlığı içermeyen", "devlet kurmayı hedeflemeyen", "mevcut sınırlar ve devlet yapıları içinde Kürtlerin özgürlüğünü temsil eden", "sınırlarla problemi olmayan", "yerelin kendini devlet içinde ifade etmesi anlamına gelen", "devletin kurumları yanında Kürtlerin bir nevi kendi taleplerini karşıladığı bir yapı" olarak tanımladı. Öcalan 2010 başlarında, demokratik özerkliği 'etnisiteye dayanmayan'; 'Kürdistan'a sınırlı olmayan'; 'demokratik bir ulus fikriyle paralel olarak işleyecek'; 'merkeziyetçi idari mantığı yerinden yönetim mantığıyla ikame edecek'; 'temsili demokrasinin yanına, katılımcı demokrasiyi ekleyecek'; 'halkın, etnisite, din, cinsiyet, sınıf vb. birçok temelde örgütlenerek hukukun biçimlenmesine katılımını mümkün kılacak' bir özyönetim durumu olarak tanımladı. Daha yakın bir tarihte, Ağustos 2010'da yayımlanan görüşme notları ise demokratik özerklik önerisinin mevcut belirsizliklerini gidermek yerine arttırdı. Öcalan bu görüşmede, demokratik özerkliğin altı temel unsurunun olacağını söyledi: Yerel meclis ve yerel hükümet; anayasal statü; yerel ve özerk ekonomi; Kürtçe eğitim; öz güvenlik ve diplomasi. Bu haliyle, 2010 Ağustos görüşme notları demokratik özerkliğin hem ölçeğine, hem içeriğine, hem de hukukuna dair yeni, maksimalist ve demokratik özerklik fikrinin halihazırdaki belirsizliğini pekiştiren önerilerle doluydu. 2010 Ağustosuyla beraber demokratik özerklik ölçek itibarıyla Türkiye'den ziyade Kürdistan'a, içerik itibarıyla konfederalizme, hukuki olarak da anayasada net bir biçimde ifade edilmiş bir statüye denk düşen yeni bir idari duruma işaret ediyordu. Demokratik Toplum Kongresinin 18-19 Aralık 2010 tarihlerinde gerçekleştirilen toplantısında tartışmaya açılan "Demokratik Özerk Kürdistan Modeli Taslağı" başlıklı metinse, Kürt siyasetinin demokratik özerklik adı altında ne talep ettiğini daha da anlaşılabilir kıldı. Öcalan önerilerine hâkim belirsizlikleri aynen benimseyen DTK metni, demokratik özerkliği Öcalan'ın Ağustos 2010'da ortaya attığı altı unsura yenilerini ekleyerek tanımladı. Buna göre, demokratik özerklik "Kürdistan toplumunu siyasal, hukuki, öz savunma, sosyal, ekonomik, kültürel, ekoloji ve diplomasi şeklindeki sekiz boyutta örgütleyerek siyasi irade yapıp, demokratik özerk Kürdistan inşasını hedeflemektedir." Demokratik özerklik önerisine dair en derli toplu ve en berrak metin BDP tarafından "Türkiye'nin Demokratikleşmesi ve Kürt Sorununa Dair Siyasi Tutum Belgesi" başlığı altında yayımlandı. BDP metni, hem ölçek [neresi, kimler özerk olacak?] hem içerik (hangi yetkiler özerk idarelere/idareye devredilecek), hem de hukuki statü meselelerinde çok net görünüyor. BDP'nin tutum belgesi, demokratik özerkliğin merkez birimi olarak vilayet ya da Kürdistan'ı değil, idari-coğrafi mülhazalarla oluşturulmuş bölgeleri öneriyor. Buna göre, Türkiye'de 20-25 bölge oluşturulmalı, bu bölgeler kendi meclisleri ve bu meclislerin oluşturacağı hükümetler eliyle yönetilmelidir. BDP metni bölgesel meclislere devredilecek yetkiler konusunda da berraktır: Bölgesel meclisler, eğitim, sağlık, kültür, sosyal hizmetler, tarım, denizcilik, sanayi, imar, çevre, turizm, telekomünikasyon, sosyal güvenlik, kadın, gençlik, spor ve diğer hizmet alanlarından sorumlu olacak, buna karşın, dışişleri, maliye ve savunma hizmetleri merkezi hükümet tarafından, emniyet ve adalet hizmetleri ise merkezi hükümet ve bölge meclisleri tarafından ortak yürütülecektir" (Yeğen, 2011).

⁵⁴ Burada ideolojinin on altı tanımını yapan Eagleton karşımıza çıkmaktadır (Eagleton, 2011: 18). Mardin ise ideoloji kavramının üç çağrışım yarattığını söylemektedir, ilki ideolojilerin gerçeği maskeleyiştir; ikincisi bu maskeleyişi ortadan kaldıracak bir yöntemin var olduğunu ve üçüncüsü ise düşünürlerin fikirlerinin ideoloji kavramının soyutluluğunu üzerlerinde taşımasıdır (Mardin, 2003: 24). Öcalan'ın buradaki ideolojik kurgusu, hem bu üç çağrışım hem de on altı tanıma da dahil olmaktadır. İşte bu yüzden de biraz haleti ruhiye olarak anlaşılabilir.

⁵⁵ BDP tarafından yayınlanan bu bildiride şu ifadeler yer veriliyordu: “Kongremiz, Ülke bütünlüğü içinde halkın yerelde söz ve karar sahibi olmasını sağlayacak ve tüm farklılıkların kendini özgürce ifade edebileceği düzeyde özerklik kazanması temeline dayanan modelin çağdaş anlatımını “demokratik özerklik” biçiminde tanımlamaktadır. Demokratik öz yönetim anlamına gelen demokratik özerklik, Demokratik Cumhuriyet’in özüne uygun niteliklerinin pekiştirilmesidir. (BDP/DTP, 2008: 12). Ayrıca bkz: <https://docs.google.com/file/d/0B4HO5r4WOpdzVW9ZcW50N21DUkE/edit?pli=1>, erişim: 10.07.2013, s, 111.

⁵⁶ Türkiye, **Avrupa Yerel Yönetimler Özerklik Şartını** 1988’de imzalamıştır. Bu şarta Anayasa ile tanınmış, kanunlarla belirlenen sınırlar çerçevesinde, kamu işlerinin önemli bir bölümünü kendi sorumlulukları altında ve yerel nüfusun çıkarları doğrultusunda düzenleme ve yönetme hakkı ve imkânı anlamını taşımaktadır. Bu hak, doğrudan, eşit ve genel oya dayanan gizli seçim sistemine göre serbestçe seçilmiş üyelerden oluşan ve kendilerine karşı sorumlu yürütme organlarına sahip olabilen meclisler veya kurul toplantıları tarafından kullanılacaktır. Bkz: <http://www.nilufer.bel.tr/i/pdf/7.pdf>, erişim: 16.07.2013.

⁵⁷ BDP’nin bu anlayışı biraz da Katalonya sistemine doğru bir gidişin işaretlerini vermektedir. 1979’dan beri özerk olan Katalonya çoğulcu bir kimliğe sahiptir ve Katalonya için AB, BDP’de olduğu gibi oldukça önemlidir. Çünkü demokratik adımlarda en büyük destek AB’den alınmaktadır. Katalonya’nın, İspanya’nın AB’ye katılmasıyla birlikte yeni İspanya’ya uyum süreci de bu zamanlama ile birlikte okunmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Aktoprak, 2011: 21-45).

⁵⁸ Vurgu bana ait, demokratik düzenin asıl anlamı aslında Öcalan’ın dillendirdiği Demokratik Ulus’tur.

⁵⁹ Yeni bir anayasa ihtiyacını meclis konuşmasında Sırrı Sakık tepki dolu sözlerle şöyle dile getirmiştir: “sizin yüzünüzden Kürdistan bir dağlara alanlara çıktık.. kandan kanunlar bunsu sebep oldu, bu yüzden yeni anayasa istiyor ve bu anayasaya saygı duymuyoruz”. Bkz: http://www.youtube.com/watch?v=IvymS_UINho, erişim: 10.01.2014.

⁶⁰ Bkz: <http://bdpblog.wordpress.com/2013/06/05/baris-ve-demokrasi-partisi-anayasa-onerisi/>, 05.06.2013.

⁶¹ Kürt milliyetçiliği ile alakalı BDP Muş Milletvekili Sırrı Sakık ile yaptığımız mülakatta Sayın Sakık şunları ifade etmişti: “Size söylediklerimi Meclis Genel kurulunda da söylüyorum. Biz Kürt milliyetçiliği yapmıyoruz ama kimliğimizin reddedilmesi bize kimlik siyasetini yapmaktan başka çare bırakmıyor. Biz Kürdüz, kendimizi daha nasıl anlatalım”. Ankara. 19.06.2014. Kürt Milliyetçiliği kuramlarına eleştirel bir bakış için bkz: (Ökem, 2006: 69-136).

⁶² Touraine’ye göre yurttaşlık iki türdür, ilki siyasal erkin yanında olan ortak bilince sahip olan yurttaşlıktır, diğeri ise erklere karşı çıkan insan olarak bireyin hakkını öne süren yaklaşımdır (Touraine, 2002: 267). Öcalan’ın buradaki vurgusu büyük ihtimalle Touraine’nin ikinci tanımına olacaktır.

⁶³ KCK Anayasası’nın 11. Maddesinde KCK ile alakalı olarak şu açıklama yapılmıştır: “Koma Civakên Kurdistan (Kürdistan Toplular Topluluğu- Kürdistan Demokratik Toplum Konfederalizmi) kurucusu ve Önderi, Abdullah Öcalan’dır. Ekolojiye ve cinsiyet özgürlüğüne dayalı demokrasinin felsefik, teorik ve stratejik kuramcisidir. Her alanda bütün halkı temsil eden önderlik kurumudur. Kürdistan halkının özgür ve demokratik yaşamına ilişkin temel politikaları gözetir ve temel konulardaki en son karar merciidir. Kongra-Gel Genel Kurul kararlarının demokratik, ekolojik ve cinsiyet özgürlükçü devrim çizgisine uygunluğunu gözetir. Yürütme Konseyi Başkanını görevlendirir. Temel konulara ilişkin Yürütme Konseyi kararlarını onaylar” Bkz: http://www.ankarastrateji.org/_files/11102011152912-YLB6Z.pdf, erişim: 17.06.2010. Ama KCK’nın bu açıklaması daha çok Bookchin’le ilişkilidir, Bookchin’in Ekolojik Toplumu’nu anlamadan KCK’nın anlaşılması mümkün değildir. Murray Bookchin, tarihte yaşanan ve günümüzde de devam eden bütün kötülüklerin ‘hiyerarşi’ ve ‘tahakküm’den kaynaklandığına inanmaktadır. Ona göre bu kötülük, anti-hiyerarşik ve anti-tahakkümcü duyarlılığa sahip ekolojik bir toplumun yaratılmasıyla sona erdirilebilir. Murray Bookchin için Ekoloji, “Toplumsal Ekoloji”yi ifade etmektedir. Toplumsal

ekolojinin gerekliliğini o, şöyle ifade etmektedir: “Ekoloji, benim açımdan, hep toplumsal ekoloji oldu: Yani doğa üzerinde tahakküm kavramının, insanın insan üzerinde, gerçekten erkeğin kadın, yaşlıların gençler, bir etnik grubun diğeri, devletin toplum, bürokrasinin birey, bir sınıfın diğer sınıflar ve sömürgeci güçlerin sömürge halklar üzerindeki tahakkümünden kaynaklandığına inanıyorum. Benim düşünceme göre, toplumsal ekoloji, özgürlük anlayışını sadece fabrikada değil, aile içinde de, sadece ekonomide değil, psişede de, sadece maddi yaşam koşullarında değil, tinsel koşullarda da sürdürmelidir. Toplumdaki en moleküler ilişkileri, özellikle kadın ve erkek, yetişkinler ve çocuklar, beyazlar ve diğer etnik gruplar, heteroseksüeller ve eşcinseller (bu liste uzatılabilir) arasındaki ilişkileri değiştirmedikçe, toplum en sosyalist anlamda sınıfsız ve sömürsüz hâle gelse de, tahakküm varlığını sürdürecektir. (...) Hiyerarşi var olduğu sürece, tahakküm, insanları bir elitler sistemi etrafında örgütlediği sürece, doğaya hükmetme projesi de devam edecek ve gezegenimizi kaçınılmaz bir yok oluşa götürecektir. Ekolojik hareket, ancak toplumsal değişme yolunda anti-hiyerarşik ve anti-tahakkümcü bir duyarlılık, yapılanma ve stratejiyi bilinçli olarak geliştirdiği takdirde, gerçekten ekolojik bir toplum amacıyla insan ve doğa arasında yeni bir denge arayışından doğan kendi kimliğini koruyabilir” (Bookchin, 2013:105-106). Murray Bookchin’in “Toplumsal Ekoloji” felsefesini anlatırken kitaplarında, makalelerinde ve röportajlarında kullandığı bütün kavramlar, KCK anayasasının dilini oluşturmuştur. “Abdullah Öcalan’ın felsefik-ideolojik çizgisi olarak ona mal edilen Murray Bookchin’in görüşleri çerçevesinde, bu anayasada kullanılan ve sürekli tekrar edilen belli başlı kavramlar şunlardır: “Ekolojik yaşam, ekolojik bilinç, ekolojiye dayalı demokratik örgütlülük, demokratik ekolojik toplumu kurma, herkesin bir eko topluluk içinde ve ekolojik dengeye uygun yaşama özgürlüğü, herkesin doğal zenginlik ve kaynakları ekolojik ilke temelinde kullanma hakkı, birey ve toplumun doğayla oluşan dengesizliğini giderme, toplum içi baskı ve sömürden kaynaklanan doğa üzerindeki egemenlik ve sömürüyü ortadan kaldırma, devletçi-geleneksel yönetim anlayışlarına karşı mücadele, aile kurumunu sorgulama, cinsiyet özgürlüğü, gericilikle mücadele, toplumsal cinsiyetçi, hiyerarşik, sınıfsal ve geri geleneksel anlayış ve yapılarla mücadele etme, sömürsüz, baskısız, adil bir küresel sistem yaratma, metalaşma ve kara dayalı ekonomiden kullanım değerine ve paylaşıma dayalı komünal ekonomiye geçişi sağlama, kullanım değeri ve demokratik paylaşıma dayalı üretim ve mülkiyet hakkına sahip olma, herkesin yetenek ve yetkinleşme düzeyine göre toplumsal üretime katılması, üretimin ve mülkiyetin meclis yerleşim yerlerine bağlı olması, her yerleşim yerinin kendi örgütlülüğüyle temel gereksinimlerini karşılaması, kazanımların korunması, meşru savunma çizgisi doğrultusunda halkın savunma bilincinin ve örgütlülüğünün geliştirilmesi, doğrudan demokrasi, halk meclisi, demokratik toplumcu konfederalizm, sömürsüz, baskısız, adil bir küresel sistem yaratma...” (Tavukçu, 2011). KCK’nın Anayasası’nda yer alan belediye ve köy ifadelerinin de yine Bookchin’den alındığını David Vanekle yaptığı şu söyleşi de görebiliyoruz:

“DV: Yaklaşımınızı anarşizm olarak adlandırdınız. Bu kavramla ne demek istiyorsunuz?

MB: Bugün, dediğim üzere anarşist geleneğin olduğu kadar Marks’ın en iyi [unsurlarını] içeren, liberter ideolojiyi ifade eden komünalizm kelimesini tercih ediyorum. Günümüzde ne anarşizmin, ne de Marksizmin tek başına yeterli olduğunu düşünüyorum: ikisinde de büyük bir kısmı artık bugünün dünyasına uygulanamaz. Marks’ın ekonomizminin, ve anarşizm içindeki bazen gizli, bazense açık olan bireyselliğin ötesine geçmeliyiz. Marks’ın, Proudhon’un ve Bakunin’in fikirleri 19. yüzyılda ortaya çıkmıştı. Biz artık günümüz için sol liberter bir ideolojiye ihtiyaç duyuyoruz, [yoksa] Rus ya da İspanyol Devrimi günleri için değil. En önemli sorun, insanların güç kazanacağı [erke sahip olacağı] bir şekilde toplumun yapısını değiştirmek. Bunu yapmanın en iyi yeri ise, yüz yüze demokrasi yaratma fırsatına sahip olduğumuz belediyelerdir --şehir, kasaba ve köy. Yerel hükümetleri, insanların yaşadıkları ekonomi ve toplum hakkında tartışabilecekleri ve kararlar alabilecekleri halk meclislerine dönüştürebiliriz. Bir komşu şehir ya da kasabada iktidara gelirse [erki elde edebilirsek]; bütün meclisleri konfedere hale getirilebilir, ve sonra da bu kasaba ve şehirleri halk hükümetine konfedere hale getirebiliriz --(sınıf yönetimi ve sömürünün bir aracı olan) devlet değil, halkın erke sahip olduğu bir hükümet. İşte bu pratik anlamda benim komünalizm diye adlandırdığım [şeydir]. Bu, "halkın" gıda kooperatifi, garajı, matbaası gibi ufak başlangıç kabilinden projelere atfen söylenen --ki bunlar parçalanmasalar veya diğer girişimlerin [şirketlerin] rekabetine yenilmeseler dahi sıklıkla kapitalistleşen projelerdir-- ile karıştırılmamalıdır. İnsanlar bu çeşit bir yüz yüze demokratik toplumu asla kendiliklerinden başaramayacaklardır. Bunun için mücadele edecek ciddi ve dirayetli bir hareket gereklidir. Ve bu hareketi oluşturmak için, radikal solcular --tabandan kontrol edilen ve böylece de başka bir Bolşevik Parti yaratmayacağımız-- bir örgüt geliştirmelidir. Bu yerel temelde ağır ağır

biçimlendirilmeli, konfederal şekilde örgütlenmeli ve halk meclisleri ile beraber mevcut güce, [yani] devlet ve sınıf yönetimine karşı bir muhalefet oluşturmalıdır. Ben bu yaklaşımı liberter belediyeçilik [ing. libertarian municipalism] olarak adlandırıyorum.

DV: *Bazı eleştirmenler, sizin büyük ölçüde daha alt seviyede, [yani] belediyelerde olup bitenlerle ilgilendiğinizi; ve farklı belediyelerin daha yüksek bir yapıya, mesela konfederasyonlara nasıl birleştirileceği hakkında pek bir şey söylemediğinizi belirtiyorlar.*

MB: Bu kesinlikle doğru değil --halk meclislerini konfedere hale getirme amacı liberter belediyeçiliğin temelidir. Bu konudaki yazılarımin hepsi bir konfederasyon çağrısı içerir. Yerel konfederasyonlardan bölgesel konfederasyonlar, ve sonra da ulusal ve kıtasal konfederasyonlar ortaya çıkmalıdır. Ama güç her zaman halk meclislerinde olmalıdır, ve nihai kararlar her zaman aşağıdan, yani halkın meclislerinden gelmelidir. Belediyeler yüzeyi gerçek politik hayatın arenasını meydana getirirler; ama hiç bir belediye "özerk" olamaz. Özerklik bir efsanedir --bunu başaramazsınız, çünkü her bir insan tüm diğerlerine bağımlıdır, ve her bir belediye tüm diğerlerine bağımlıdır. Nasıl ki bireysel egomuz, Max Stirner'in öne sürdüğü şekilde apansızın veya bir yolla kendiliğinden oluşmayıp, büyük ölçüde kültürel olarak şekillenmişse; biz hepimiz de bir diğerine bağımlıyız. [Ama] aynı zamanda devlete tam bağımlılık [şeklindeki] kusurlu totaliter sanısını da kabul etmiyorum. Ben meclislerde kendilerini yöneten insanlar arasındaki karşılıklı bağımlılık taraftarıyım" (Vanek, 2001). Yine Tavukçu'ya göre: "Bookchin'in kastettiği belediyeler, hali hazırdaki belediyeler değildir. Ulus-devletin hala üstün görüldüğü bugünkü belediyeler, genellikle ulus-devletin ve kapitalizmin bir aracı olarak işlemektedir. Bookchin'in özgürlükçü belediyeçilik programına göre Komünalizm, kararlı bir şekilde devletçi belediye yapılarını ortadan kaldırmaya ve bunları özgürlükçü bir yönetim sisteminin kurumlarıyla yer değiştirmeye çalışır. Radikal bir şekilde kentlerin yönetici kurumlarını mahallelere, kasabalara ve köylere dayalı popüler demokratik meclislere dönüştürmeye çalışır. Bu popüler meclislerde, yurttaşlar --hem orta sınıflar hem çalışan sınıflar-- doğrudan demokrasi içinde politik kararları alarak ve insani, rasyonel bir toplum idealini yaşama geçirerek, toplum sorunlarını yüz-yüze ilişkiler temelinde ele alacaklardır. Murray Bookchin'e göre Komünalizm, politikayı en geniş, en özgürlükçü anlamında geriye kazanan ve belediyenin potansiyelini, akıllı ve diyalogu geliştiren bir arena olarak gerçekleştirme çabasıdır. Bookchin'in kentlerin yönetici kurumlarını mahallelere, kasabalara ve köylere dayalı popüler demokratik meclislere (halk meclisleri) dönüştürme teklifi, örgütün şehir yapılanması için model olarak alınmıştır. KCK anayasasının yedinci bölümünde, köy ve sokak örgütlenmesinin "komün" temelinde yapılandırılması projesi KCK anayasasının 25'inci maddesinde aşağıdaki şekilde tarif edilmiştir: "Komün, söz konusu köy ya da sokaktaki halkın örgütlü duruşudur. Çeşitli çalışma ve iş sahalarında iş ve rol komünleri de örgütlenir. Doğrudan demokrasinin uygulanma biçimidir. Halk yaşamının ekonomik, sosyal, siyasal, kültürel, sağlık, eğitsel, öz savunma alanlarına ilişkin temel kararların tüm halkın doğrudan katılımı ile alınmasını ifade eder. Köy veya sokak komünleri, halk yaşamının ihtiyaç duyduğu her an toplanarak gerekli kararları alır. Komün toplantılarını, seçilmiş başkan ve yardımcılardan oluşan başkanlık divanı düzenler. Komün işleyişi demokratik esaslar temelinde ve doğrudan demokrasi yöntemiyle gerçekleşir. Kararlarını, aleni ve komünün kurulduğu yerleşimdeki on altı yaşından büyük herkesin katılımı ile alır. Komün pratik görevlerinin yürütülmesini koordine edecek bir yönetim seçer ve faaliyetlerini denetler. Yerel yöneticiler bu yürütme kurulunda yer alırlar." KCK anayasasının altıncı bölümünde, şehirleri yönetecek halk meclisleri "Özgür Toplum Meclisleri" olarak adlandırılmıştır. Bu, Bookchin "özgürlükçü belediyeçilik" için gerekli gördüğü meclistir. Bu meclisin üyeleri kasaba ya da mahallede seçimle belirlenen delegelerden, o alanda bulunan komünlerin ve sivil toplum örgütlerinin temsilcilerinden ve belediye meclisinin demokrat üyelerinden oluşmaktadır. Her şehrin Özgür Toplum Meclisleri, kararlarını hayata geçirecek şehir, kasaba veya mahalle koordinasyonlarını seçer ve çalışmalarını denetlerler. KCK sisteminde Bookchin'in teklif ettiği örgütlenme modeli esas alınsa da, modelin işleyişi konusundaki fikirleri göz ardı edilmiştir. Murray Bookchin, gücün her zaman halk meclislerinde olması ve nihai kararların her zaman aşağıdan yani halkın meclislerinden gelmesi gerektiğini savunmuştur. Ancak KCK anayasasının 23'üncü maddesinde, Özgür Toplum Meclisleri kararlarının Kongra Gel ve Halk Meclisleri kararlarıyla uyumlu olmak zorunda olduğu açıklanmıştır. Yine KCK anayasasının 17'inci maddesinde, Halk Meclisinin kararlarının da Kongra Gel kararları ile çelişmeyeceği ifade edilmiştir. Yani KCK sistemi, Murray Bookchin'in reddettiği ve her türlü kötülüğün sebebi gördüğü hiyerarşi ve tahakkümden vazgeçmek niyetinde olmamıştır. 2005 yılında kurulan DTP, bu projeyi Türkiye ölçeğinde hayata geçirme iddiası ile ortaya çıkmıştır. Onun örgütlenmesinde en küçük üniteyi köy temsilcilikleri-köy komünleri oluşturur. Sistem köy meclisleri,

mahalle ilçe meclisleri, kadın-gençlik meclisleri ile kent meclislerine dayanır. DTP genel merkezinin asıl işlevi, bu ağları-meclisleri koordine etmedir. Bilahare, kent meclisi ve sivil toplum örgütlerinin katılımıyla, Demokratik Toplum Kongresi (DTK) oluşturulmuştur. DTK'nın görevi, Kürt halkının güncel, toplumsal ve tarihsel sorunlarını, çözüm bekleyen özgürlük ve demokrasi sorunlarını ele alıp, çözüm üretmektir. DTK Daimi Meclisi, 2010 Aralık ayında yaptığı toplantısında, "Uluslararası insan hakları belgelerinin tanımladığı haklar ışığında ortak vatan anlayışı temelinde, toprak bütünlüğüne ve demokratik ulus perspektifi temelinde, Türkiye halklarının ulusal bütünlüğüne bağlı kalarak, Kürt halkı olarak Demokratik Özerkliğimizi ilan ediyoruz" cümleleriyle, Kürt halkının demokratik özerkliğini ilan etmiştir. Bu çerçevede tabii ki yanıltıcıdır. Konfederalizm bahsinde zikredileceği üzere, Türkiye'deki Kürdistan toplumu KCK anayasasına göre, Irak, Suriye ve İran gibi bir Kürdistan "parçası"dır. DTK, bütün Kürt halkının (Türkiye, İran, Irak, Suriye ve diğer ülkelerdeki) temsilcisi olan "Kongra Gel: Kürdistan Halk Meclisi"nin alt birimidir. Asıl hedef, tek bir ulus kimliği altında bu parçaları konfedere etmektir (Tavukçu, 2011; ayrıca bkz: Akkaya-Jongerden, 2012: 188-192).

⁶⁴ Bu ifade bana ait.

⁶⁵ Öcalan'a göre PKK, "Kürt kişiliğinin" sembolünü ifade eder ve PKK, Öcalan'ın kişiliğinde vücut bulmuştur. Biji Serok Apo sloganı, PKK'nın, Öcalan'ı anmak için kullandığı siyasi bir söylemdir ve Kürtlerin ezilmişlik hissini ancak Öcalan'ın kişiliğinin bir parçası olan PKK ile aşılabileceği ifade edilmektedir (White, 2012: 201-209). PKKYa ait diğer unsurlar da yine Öcalan'ın orada olmasıyla kutsallaşmaktadır. Hatta bir çok Kürdün kendisine Peygamber olarak baktıklarını ifade etmiştir, çünkü Öcalan Kürt hareketinde ideal tiptir (White, 2012: 202). Hatta White, Öcalan için şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Öcalan'ın içinde bulunduğu zor durum, Şii İslam'daki Onikinci İmam'ın durumundan pek farklı değil: müthiş bir saygı görüyor ama gözlerden de uzak (White, 2012: 310).

⁶⁶ Hatta Nantes Fermanı'nda IV. Henry fermanı şu sözle bitirmiştir: "Tanrı'nın lütfüyle Fransa ve Navarre Kralı olan Henry'den, bu nimetlerden yararlanan herkese selam olsun (Kishlansky, 2009a: 13).

⁶⁷ Modernleşme ve sekülerleşme serüveninin geniş bir okuması için bkz: Aydınli-Ayhan, 2004: 70). (Ağaoğulları-Köker, 2006: 128-148; Weber, 1993: 122; Gökberk, 1998: 129; Ağaoğulları-Köker, 2006: 148; Durmaz, 2010: 96-99; Ağaoğulları-Köker, 2009: 249-250; Ağaoğulları-Köker, 2008: 24-26; Ağaoğulları-Köker, 2000: 102-109; Gökberk, 1998: 168; Bruce, 1996: 230'dan aktaran; Davie, 2005: 32; Ünalı 2011: 63-64; Kishlansky, 2009: 501; Ertürk, 2004: 68; Tarnas, 2012: 45-76; Duman, 2006: 121; Çiğdem, 2010: 66; Jeannierre, 2000: 97-103; Yaşar, 2011: 17; Foucault, 2013; Rousseau, 2012; Locke, 2004; Hobbes, 1993; Ağaoğulları, 2012: 126; Örs, 2006: 3; Arslan, 2012a: 112; Şaylan, 2003: 33; Armağan, 2012:183; Erdoğan, 1995: 185.

⁶⁸ Vurgu bana ait.

⁶⁹ Modernleşme ve dinin milliyetçiliğin yerini alarak kavuşmuş olduğu dönüştürücülük için bkz: Göle, 2001: 313; Arslan, 2012a: 110; Berkes, 2012: 19; Berkes, 2012: 33; Yıldırım, 2005: 93). Özellikle Berkes'in yaklaşımı Kürtler ile alakalı söyleyeceklerimize şüphesiz kaynaklık edecektir, çünkü bizim temel iddialarımızdan biri de Kürt modernleşmesindeki sekülerleşme iddialarıdır (Aydinkaya, 2010). Yalnız bu iddiamızda Kürtlerin Avrupa tarzında bir dönüşüm yaşamadıklarını da iddiamıza ekleyeceğiz, çünkü sekülerleşmenin kendisi bizzat modernleşme ile Avrupalı olma arasındaki farkı da ortaya koymuştur. Çünkü modernleşme batı dışında da gerçekleşebilecek bir durumdur ama sekülerleşmenin asıl kendini gösterdiği yer en net biçimde Avrupa'dır. Bu yüzden Kürtler, Avrupalı tarzda değil Türk modernleşmesine benzer biçimde batı dışında gelişen modernleşme sürecini takip edegelmıştır (Akşit vd., 2012: 273; Kirman, 2005: 47; Öcalan, 2014a: 229; Calhoun, 2009: 171; Smith, 2004: 120-127; Gellner, 2006: 71; Hroch, 1995: 65-67; Balibar, 2000: 64; Mann, 1992:137; Kohn, 2008: 329-331; Duran, 2005: 135; Tunçay, 1967: 193; Çetinsaya, 2005: 451; Sarıbay, 1992: 74; Gencer, 2008: 488; Ahmedî, 2009: 6; Hammond ve Machacek, 2010: 174).

⁷⁰ İlginç bir biçimde İsmet Özel de, İslami mücadelenin İslam medeniyetine varacağını düşünmenin doğru olmadığı söylemiş ve medenileşmenin İslami söylemden uzaklaşmak olduğu görüşünü dile getirmiştir (Özel: 1984: 134-135). Halbuki bir çok düşünür gibi Günaltay ise İslamiyet'in, fen ve medeniyetin en samimi dostu olduğunu ve Müslümanlığın müspet ilimlerle rahat bir biçimde uzlaşabileceğini ifade etmiştir (Günaltay, 1998: 80'dan aktaran; Altun, 2005: 166).

⁷¹ Bkz: Hentch, 1996: 157; Mardin, 2002: 36-37; Arlı, 2004: 121-122; Yıldırım, 2005: 102; Çaylak, 1998: 102-133

⁷² Kürt tarihinden özellikle medreselerin kapatılması Kürt milliyetçiliğinin liderlik vasfını kaybetmesine ve bu vasfın mekteplilere geçmesine sebep olacaktır. Artık Şeyh Said gibi ‘salabet-i İslamiye ve asabiyet-i Kürdiye’den söz edilmiyor, Hoybun Cemiyeti Ağrı isyanı öncesindeki bildirisinde görüldüğü gibi ‘Kürt Ulusu, Ey Kürtler’ diyordu” (Yıldız, 2009: 550).

⁷³ Olson, BDP ile alakalı olarak dindarlık durumunu şöyle ifade etmiştir: “AK Parti ve Gülen hareketine karşı DTP(BDP) taktik değiştirmiş görünmektedir. Diyarbakır Camiler Briliği başkanı Zahit Çıtıran şunları söylemiştir: ‘DTP’te bir ders verilmesi gerekiyordu. Kürt halkının yüzde 97’sinin Müslüman olduğunu ve Müslümanların İslami duyarlılıkları olduğunu anlamamakla büyük hata yaptılar’. Çıtıran, bu durum için mutluydu ama başka Kürt entelektüeller, dinin kazanılmasının, uğruna mücadele ettikleri laikliğin elden gideceğinden dolayı kaygılıydılar” (Olson, 2009: 94-95). Bu ifadelerde daha o günlerden bari Kürtler içindeki laik-dindar çatışmasını ortaya koymaktadır.

⁷⁴ Ayhan Bilgen BDP’nin bu konudaki tavrını özetleyerek şunları ifade etmiştir: “Kutsalın yeniden **tanınması** bir boyutu ile tanımlanma olarak da ifade edilebilir. Bu tartışmalara ilgisiz kalmak hem bölgesel gelişmeleri doğru okumayı zorlaştırır hem de kendi tabanı ile iletişimi zayıflatır. Bu tanımlama bir kalıp oluşturmaya akreditasyona dönüşmemelidir”. Mail ile görüşme. 27.09.2014. anlaşıyor ki, yeniden tanımlama iddiamız pek de yanlış değildir. Jakop Gabriel ise, “bunun ancak **bilimsel gelişme** ile alakalı olduğunu” ifade etmiştir. Telefon ve mail aracılığı ile görüşme. 26.09.2014.

⁷⁵ Vurgu bana aittir.

⁷⁶ Bkz: <http://www.yuksekovahaber.com/haber/iste-ocalanin-islam-kongresine-sundugu-mesaj-12-9-7-2-4.htm>, erişim: 11.05.2014.

⁷⁷ Bizim iddiamız bilimi tümünden reddetmek değildir aksine Einstein’ın dediği gibi “dil olmadan bilim total, bilim olmadan din kördür” (Naik, 2000: 8). Lakin dinin nasları sadece akıl süzgecinden geçirilirse işte o zaman bilimin kör olduğu noktalar dini kabulün dışına itecektir.

⁷⁸ BDP Şırnak Milletvekili Hasip Kaplan, Gülen okullarına çaresizce giden Kürt gençleri için 2008 TBMM Plan ve Bütçe Komisyonu Görüşmeleri’nde oldukça ilgin bir ifade kullanmıştır: “Yine, anadilde eğitimi vazgeçilmez bir hak olarak görüyoruz. Şırnak ilimiz yüzde 99’u Kürtçe konuşan, anadili Kürtçe olan bir ilimiz. Memurlar sadece Türkçe veya başka dilleri resmî dil olarak kullanıyorlar. Şimdi, bu konuda anadilde eğitimin bir hak olduğu Fransa diksiyon yasalarından tutun da Avrupa Birliği’nin vazgeçilmez çerçeve sözleşmesinin imzalanması ve millî eğitimin 20 milyon Kürt yurttaşının artık seçmeli mi seçmesiz mi, filoloji mi, yükseköğrenim mi mutlak surette eğitimine... Bir Kürdoloji enstitüsü kurma zamanı geldi geçti. Paris’te Sorbonne’da var, Londra’da var, bilmem nerede var, ama benim memleketimde yok. Ama Fethullah Gülen, ışık mektepleri, gidip Dohuk şehrinde üniversite açabiliyor. Kuzey Irak’ta da üniversiteler açılıyor. Şimdi bizim ilimizdeki öğrenci de ne yapsın? Gidiyor Süleymaniye Üniversitesine, Erbil Üniversitesine, Dohuk Üniversitesine doğru gidip orada okumaya başlıyor”. Bkz: http://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/dosya_p.indir?pDosyaAdi=F1492407591_pbk07112008.htm, erişim: 07.10.2012.

⁷⁹ Kürt alimler ya da Mollaların, devletle alakalı herhangi bir problemi geçmiş dönemlerde (Osmanlı döneminde) yok görünmektedir.”1907’den itibaren, ağır vergi yükü yüzünden Barzani ailesinin reisi ve Molla Mustafa Barzani’nin kardeşi Abdusselam Barzani, Padişaha telgraf çekerek ondan bazı taleplerde bulunmuşlardır. Bu talepler, a) Kürtçenin resmi dil olması, b) Öğrenim dilinin Kürtçe olması, c) Memur ve yöneticilerin Kürt olması, d) İslam hukukunun uygulanması, e) Okul ve yol yapımı için toplanan paranın kendilerinde kalması. Kürt âlimlerinin bu talepleri yanlış anlaşılmış ve Abdusselam Barzani iki yıl hapis yatmıştır (Kaçar, 2012: 157).

⁸⁰ Bkz: http://www.ozgur-gundem.com/?haberID=86419&haberBaslik=Demokratik%20% C4% B 0 slam %20Konferans%C4%B1&action=haber_detay&module=nuce, Erişim: 18.10.2013.

⁸¹ Sivil Cumalar, Kerem Soylu’nun bir yazısında şöyle son bulmuştur: “Türkiye’de özellikle de Kürdistan’da ve metropollerde, Kürt halkının çoğunlukta yaşadığı bölgelerde baskıcı sivil otoriteye, Diyanet İşleri Başkanlığı ve devletin hazırladığı hutbelere karşı çıkarak Kürt Seydaları tarafından Kürtçe vaaz ve hutbeler başlatılmış, kent ve mahallelerin çeşitli yerlerinde halka açık olarak cuma namazları kılınmıştır. Bu uygulamadan, halk çok razı olmuş ve gittikçe saflar çoğalmağa başlamış, artık parklara ve meydanlara yerleşmez bir hal almıştır. Bunu hazım edemeyen devlet otoritesi zaman zaman halka saldırmışsa da halkın ciddi azim ve direnişini kıramamıştır. Kürt Seydaları yoluna devam etmiş, halk diliyle anlattıkları gerçek İslamiyet’in insanlık hizmetleri için indirildiğini söylemiştir. Kürtçe okunan hutbelerde bu konuyu dile getirirken, halk bu durumdan memnuniyetini şöyle ifade ediyordu: “Şimdiye kadar bu gerçekler bize hiç anlatılmamıştı. Biz dinimizi iyice anlayamamıştık.”

Okunan hutbe ve vaazlarda Seydalar, Güncel meseleler, Türkiye’de ve özellikle Kürdistan’da yapılan hak gaspları ve rejimin haksız uygulamalarına karşı sivil itaatsizliğin şart olduğunu dile getirdiler. Özellikle de Kürt dili, edebiyatı ve kültürü üzerindeki ipoteğin kaldırılması, üniversitelerde okutulmasının gerekliliğine vurgu yaptılar. Aynı şekilde anayasal güvenceye de alınması gerektiğini söylediler. İnançların Diyanet İşleri Başkanlığı’nın ipoteği altından çıkarılarak her inancın özgürce yaşanması ve kendini sürdürmesi gerektiğini İslam hukuku tezlerine dayandırarak dile getirdiler. Bir müddet önce Diyarbakır’da toplanan din adamları dernek toplantısında Sivil Cuma namazlarının amaçlarına tam olmasa da ulaştıklarını ve bu nedenle Sivil Cuma namazlarının sonlandırılması gündeme gelmiş ve yapılan oylamada 22 muhalif oya karşı karar oy çoğunluğuyla kabul edilmişti. Evet her kurum yoluna devam etmelidir. Fakat işlev ve vazifelerin süreç ve zamana göre değişmesi gerekir. Başka başka projeleri devreye koymak gerekir. Mesela Türkiye’deki inançların, özellikle de Kürdistan’daki inançların üzerindeki devletin sömürüsü devam etmektedir. Camilerde vaaz ve hutbeler diyanetin güdümünde Türkçe okutulmaktadır. O zaman kurumların yeni yeni çıkışlar yapması şarttır. Örneğin Kürdistan’ın birçok kentinde, mekanlarda ya da camilerde Kürt alimleri tarafından Kürtçe vaaz ve Hutbe okunmak kaydıyla yer tahsis edilmelidir. Bu konuda din adamları dernekleri tarafından devlet nezdinde girişim yapılmalıdır. Gerekirse bu konu siyasi partilerin gündemine de sokulmalıdır. Ve Kürdistan’da inançlar devlet tekelinden çıkıp özerk olmalıdır. Ancak o zaman inançlar kendilerini koruyabilir. Kürtçe vaaz ve Hutbeleri idame etmek için başka alternatifin olması şarttır. Örneğin Diyanet’ten bağımsız cami, vaaz ve müezzinlerin tahsis edilmesi veya Kürt din alimlerinin kendileri kendi inançlarını örgütlemeleri gerekiyor. Hatta bu konuda TBMM’de tüm inançlar için özerk bir statünün kabulü için önerge verilmesi şarttır. Yukarıda sayılanlar eğer sonuçsuz kalırsa artık her inanç kendi uygulamalarını kendileri yapmalıdır. Kürtçe’de bir söz var “Ya kû dest dike dê û bav nake” (ellerin yaptığını anne ve babalar yapamaz) yapamaz. Örneğin Kürtler her yerde kendi camilerini kendileri yapmalıdırlar ve belediyelerin katkısı da şarttır. Mesela Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi 20 bin kişilik bir cami tesis edebilir. Evet halkın yardımıyla, Kürt işverenlerin katkısıyla da bu yapılabilir. Bunun yanı sıra metropollerde çoğunlukta yerleşik olan Kürtlerin kendileri, kendi camilerini yapmalıdırlar. Buna eğer Kürtler ve işverenler yardım ederlerse mesele çok erkenden çözülür. Hakeza Kürdistan ve metropollerde olan diğer inanç grupları da kendileri kendi ibadethanelerini açıp hizmete sokmalıdırlar. O zaman kendi inançlarını özgürce yaşayabilirler” (Soylu, 2014a).

⁸² BDP’nin tüzüğünde inanç ile alakalı şu ifadeler yer verilmiştir: “BDP; Türkiye’nin hukuki, siyasi, idari, sosyal, ekonomik, kültürel ve diğer bütün alanlarda kapsamlı demokratik reformlarla yeniden yapılandırılmasını ve bu sürecin etkin işleyebilmesi için toplumsal barışın sağlanmasını acil bir ihtiyaç olarak tespit eder. Bunun için halkın demokratik iradesine dayalı, başta emeğiyle geçinen tüm toplumsal kesimler olmak üzere kadın, gençlik ve farklı inanç gruplarının ortak mücadele örgütü olarak, kuruluşu ve işleyişiyle özgürlükçü, demokratik siyasal mücadelesini kurumsallaştırarak yürütür”. Ayrıca parti programında yine şu ifadeler yazılıdır: “Din ve vicdan özgürlüğü, inanmama özgürlüğünü de kapsayacak şekilde güvence altına alınacaktır. Devlet tüm dinlere ve inançlara eşit mesafede duracak, tüm yurttaşların din ve vicdan özgürlüklerini korumakla yükümlü olacaktır. Çoğunluğun din ve mezhebinin temel alan idari yapılanma değiştirilecek, Diyanet İşleri Başkanlığı demokratik bir düzenlemeye kavuşturulacaktır. Tedricen, din ve inanç işleri tümüyle inanç gruplarına bırakılacaktır. Tüm inançların kendisini koruması, geliştirmesi, ibadetlerini serbestçe yapabilmeleri sağlanarak, eğitim programındaki din dersleri zorunluluktan çıkartılarak, tercihli hale getirilecektir. Farklı din ve mezhep gruplarının inanç ve ibadet özgürlüğüne saygı duyulacak, eğitim kurumlarının ve ibadethanelerinin varlıklarını sürdürmeleri herhangi bir şekilde engellenmeyecek ve tümüne eşit koşullarda destek verilecektir. Alevi yurttaşların da diğer yurttaşlar gibi, ibadetlerini rahatça yerine getirebilmeleri için cem evlerinin ibadethane olarak inşa edilmesinin önündeki engeller kaldırılacaktır. Ezidi ve Süryani-Asuri-Nasturi gibi farklı inanç gruplarının kendilerini ifade etmelerinin önündeki engeller de kaldırılacak, her türlü ibadet ve eğitimlerine olanak sağlanacaktır. Gayrimüslim topluluk ve cemaatlerin örgütlenme ve kendilerini geliştirmeleri konusundaki tüm engeller ortadan kaldırılacak, gelişimleri için her türlü destek sağlanacaktır. Özgürlük ilkesinin ve demokrasinin gereği hiçbir din ve inancın diğerine üstün tutulmaması için, gerekli hoşgörü ortamı yaratılacaktır. Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/program>, erişim: 22.07.2013. bunların yanında BDP Anayasa Önerisi’nde ise din ile alakalı çoğulculuk ve özgürlük ile ilişkili olarak şu ifadeler yer vermiştir: “**Din ve Vicdan Özgürlüğü:** Madde (1) Herkes, din ve vicdan özgürlüğüne sahiptir. Bu özgürlük, bir dine inanma, dini inancını değiştirme ve herhangi bir dine inanmama özgürlüğünü de içerir. (2) Herkes, dinini veya

inancını, tek başına veya topluca, açıkça veya özel olarak ibadet, eğitim, öğretim, uygulama, örgütlenme ve ayin yapmak suretiyle açıklama ve yayma hakkına sahiptir. (3) Kimse ibadete, dinî ayin ve törenlere katılmaya, dinî inanç ve düşüncelerini açıklamaya zorlanamaz. Dinî inanç, düşünce ve kanaatlerinden ve bunları değiştirmekten dolayı kınanamaz, suçlanamaz ve farklı bir muameleye tâbi tutulamaz. (4) İbadet, dini ayin ve törenler, ancak başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması amacıyla sınırlandırılabilir. (5) Her türlü inanç mensupları, tüzel kişiliği haiz dernek, vakıf ve benzeri kurumlar kurabilir. Herkes, bunlara üye olma ve üyelikten ayrılma hakkına sahiptir. İnanç mensuplarının, dini faaliyetler ve törenler düzenlemesi, dini okullar ve yardım kuruluşları kurabilmelerine ilişkin esaslar kanunla düzenlenir. (6) Devlet, eğitim ve öğretim alanındaki görevlerini yerine getirirken, eğitim ve öğretimin ana ve babanın dinî ve felsefî inançlarına göre yapılmasını isteme hakkına riayet eder. Din eğitim ve öğretimi, kişinin kendisinin, küçüklerin ise kanunî temsilcisinin talebine bağlıdır. Devlet bu taleplerin gereğini yerine getirmekle yükümlüdür. Bkz: <http://bdpblog.wordpress.com/2013/06/05/baris-ve-demokrasi-partisi-anayasa-onerisi/>, erişim: 05.06.2013.

⁸³ Altan Tan'ın, İslam ile alakalı görüşleri oldukça vurucudur. Mecliste yaptığı bir konuşma Kemalizm'i oldukça eleştirse de sözlerini eksiksiz şöyle dile getirmiştir: "Kemalist diktatörlüğün bir huyu var, öldürüyor, asıyor, işkence kuruyor ondan sonra da İngiliz ajanı diye suçluyor. Bu memlekette mağdur ve mazlumlar için hiçbir şekilde hakarete izin vermeyecez, ne şeyh Said hakkında ne İskilipli atıf hoca hakkında ne de Erbilli şeyh Esad efendi hakkında" diyerek tamamlıyordu ve sonra mecliste kavgaya çıkıyordu. Bkz: <http://www.youtube.com/watch?v=t4yL5P1AKjw>, erişim: 10.05.2012.

⁸⁴ Bkz: <http://www.ilkehaber.com/haber/ayse-tugluk-pkk-laikligin-guvenesidir-25699.htm>, erişim: 24.03.2013. Sırrı Süreyya Önder'in, Aysel Tuğluk'un bu söylemini sorduğumda cevabı şu olmuştu: "Laiklikten ne anlıyorsunuz sorusuyla başlamak lazım. Statükocu cumhuriyet sisteminin bekçi köpekliği ile seküler değerlerin koruyuculuğu arasında fark var. 90'ların failimeçhulleri ya da Dersim Katliamı laiklik midir? Bence değildir. Teknik olarak zaten 'laiklik' ile Türkiye'deki hesaplaşma devletin derin aygıtları üzerinden yapıldı. Oysa laiklik ile hesaplaşma çok daha formal biçimde yapılmalıydı. Laikliğin 28 Şubat ideolojisi olarak dayatıldığı bir ortam yaratıldı; bugün siyasal islamcılara yapılan her eleştiriye islamofobi damgası vurulur hale geldi. İŞİD'i dahi Allah'ın hikmeti gibi sunmaya çalışanlar var Türkiye'de. Tam da böyle bir ortamda bir kadın hareketi olarak KÖH elbette sekülerizmin teminatıdır. Ama burada bahsi geçen laiklik akıllara ilk gelen beton devlet aklı değildir. Burada bahsi geçen tolerans ve eşitlik üzerine kurulu bir laikliktir". 25.11.2014.

⁸⁵ Yukarıda bahsedilen ilk grup Kürtlerin dışında Yavuz iki gruptan daha bahsetmektedir. İkincisi grup ise rastgele Kürtler olarak anlatılmaktadır. Bu grup, Türkiye'de fazla asimile olmuştur. Bu Kürtler yasal fırsat alanları içinde faaliyet gösterirler, milletvekili seçilmek için aşiret bağlarını ve devlet olanaklarını kullanırlar. Üçüncü grup ise dini kimliği etnik kimliğe tercih eden ve Müslüman Kürtler olarak nitelendirilen gruptur. Bu grup Osmanlı devletinin merkezleştirme politikalarından beri ve özellikle de Kemalist Cumhuriyet'in ulus inşa projesine karşı İslamiyet Kürt bölgesinin muhalif kimliği olagelmıştır. Türkiye'nin Kürt bölgelerinde Sufi İslam Kürt kimliğinin yerine ikame edilmiş, etnik Kürtler kimliklerini bu din aşiret ağları içinde korumayı ve sürdürmeyi tercih etmişlerdir" (Yavuz, 2011: 213). Örneğin Van'da yapılan bir çalışmada 41 aşiret ismi ifade edilmiştir (Koç, 2012: 84).

⁸⁶ Bkz: <http://www.haberyolcusu.com/gundem/bdpliler-diyarbakirda-cuma-namazini-yine-ayri-kildi.htm>, erişim: 03.06.2011.

⁸⁷ Vurgu bana ait.

⁸⁸ Bkz: <http://nevzatcicek.blogcu.com/bu-secimde-bolge-derinler-tarafindan-dtp-ye-birakildi/4860093>, erişim: 31.01.2009.

⁸⁹ Barış ve Demokrasi Partisi (BDP)'nin sivil itaatsizlik eylemi kapsamında başlattığı alternatif cuma namazında bu hafta Kürtçe hutbe için imza kampanyası başlatıldı. Diyarbakır Dağkapı Meydanı'nda kılınan sivil Cuma namazından önce camilerde Kürtçe hutbe için Din Alimleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği (DİAYDER) imza topladı. DİAYDER Başkanı Zahit Çiftkuran, camilerde Kürtçe hutbe için imza kampanyası başlattıklarını dile getirdi. Sivil Cuma namazının hutbesini veren Hadi Koç, TRT Şeş'e Kürtçe yayın hakkı verildiği gibi Cuma namazlarında da kendi dillerinde hutbe verilmesini istedi. Namazdan önce ve sonra imza toplanmasına devam edildi. Cuma namazına geçtiğimiz haftalara göre az kişi katılırken gelenler de gölgeli alanlarda saf tuttu. Namazdan sonra

herkes sessiz bir şekilde dağıldı. Bkz: http://www.toplumsalhafiza.com/HD40087_bdp-den-kurtce-hutbe-kampanyasi.html, erişim: 08.07.2011.

⁹⁰ BDP, sivil Cumalarla bir yandan farklı bir din yaklaşımı dillendirirken (BDP) Tunceli Milletvekili Şerafettin Halis, nüfus cüzdanlarından din hanesinin kaldırılması için yasa teklifi vermiştir. Şerafettin Halis, Türkiye'de başta Diyanet İşleri Başkanlığı olmak üzere, kurumların ve kurum kadrolarının niteliğinden, devletin Sünni-İslam yönünün baskın olduğunun görüleceğini, bunun da farklı inanç sahipleriyle, özellikle de Alevilerle ilgili baskıya ve ayrımcılığa yol açtığını söylemektedir. Bkz: http://www.kazete.com.tr/bdpden-yeni-yasa-teklifi-nufus-cuzdanindan-din-hanesi-kalksin_4236.htm, erişim: 06.07.2013.

⁹¹ Aliya İzzetbegoviç, Marx'ın söyleminin Nietzsche karşısında zayıf kaldığını ifade etmektedir, İzzetbegoviç'e göre Nietzsche, dinin güçsüz olanlar tarafından uydurulduğunu ifade etmiştir. Çünkü, "güçsüzler, ezilmişleri kabiliyetleri daha az olanlar eşitlik, hürriyet ve aynı değerde olma isteklerini ancak ve ancak dini esaslara istinad ettirebilmişlerdir. Dinden başka bir şey hatta ilim, insanların, eşitsizliğini ısrarlar teyit ediyordu" (İzzetbegoviç, 2010: 79).

⁹² Örneğin Xemgin şöyle demektedir: "Kürdistan halkının geçmiş dini inançlarında olduğu gibi ateş, Zerdüşt dini inancı tarafından kutsal olarak kabul edilmektedir. Kürdistan halkının geçmişteki diğer inançlarında ateşin en büyük Tanrıları olan güneş tanrısının ya da güneşin oğlu olduğuna inanılıyordu" (Xemgin, 2005: 139). Tori'ye göre de "Kürtlerin ait oldukları Zerdüşt toplumlarından olan Ari topluluğunun kutsal Tanrılarından biri de Manna-i Med Tanrısı: Ahura Mazda'dır" (Tori, 2009: 80-81). Ahura Mazda, Avesta da geçen Tanrı adıdır.

⁹³ Fakat Can'a göre Zerdüştçülüğün, genel olarak iki tanrılı bir din olduğu kabul edilir. "Tanrılardan biri, iyilik tanrısıdır ve bütün iyiliklerin kaynağıdır. Avestada, Ahura mazda (Ormazad, Ormuz) Yezdan ya da sadece Ahura isimleri altında kendisinden bahs olunur. Diğeri de bütün kötülüklerin kaynağı ve yöneticisidir; ki bu da metinlerde Ahriman, Div, Drug, ya da Angra Mainyu şeklinde geçer. Ayrıca Ahura'nın yanında, onun yarattığı ve onun yardımcısı olan altı tanrı daha vardır. Bunlara İmşas Pendler (ebedi mukaddesler) denir" (Can, 1968: 274).

⁹⁴ Bkz: <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/26392393.asp>, erişim: 10.05.2014.

⁹⁵ Bu tanımın dışında birçok düşünürün üzerinde birleştiği İslamcılık hususu, modernleşebilmemiz için uygun olan kültürün kendi İslami kültürümüz olduğunu savunmak ve İslami açıdan öze dönüştür (Çınar, 2005: 174).

⁹⁶ Bu ifade bana ait.

⁹⁷ Bkz: <http://www.youtube.com/watch?v=26PtaHidQfI>, erişim: 30.05.2014.

⁹⁸ Demir Çelik ile görüşme. 10.11.2014. Ankara.

⁹⁹ Bkz: <http://www.bdp.org.tr/?p=5356>, erişim: 26.02.2014.

¹⁰⁰ Aslında bu tekçi yapı sadece BDP vekillerinin değil diğer Kürt vekillerin de gündemindeydi. Fırsatını bulup konuştuğum AK Parti Diyarbakır Milletvekili M. Galip Ensarioğlu'na, "BDP'nin başkalarını kabullenmeye veya başkalarının Kürtlerin haklarını savunmaya tahammüllerinin olmadığını ve tekçi zihniyeti eleştirmelerine rağmen kendilerinin de tekçi zihniyete sahip olduklarını" ifade etmişti. Ankara. 25.11.2014.

¹⁰¹ Ankara. 10.11.2014.

¹⁰² Bkz: [http://www.ozgur-gundem.com/index.php?haberID=108153&haberBaslik=Demokratik % 20 % C4%B0slam%20Kongresi%E2%80%99nden%20notlar&action=haber_detay&module=nuce](http://www.ozgur-gundem.com/index.php?haberID=108153&haberBaslik=Demokratik%20%20C4%B0slam%20Kongresi%E2%80%99nden%20notlar&action=haber_detay&module=nuce), erişim: 23.05.2014.

¹⁰³ Janus, bir yüzü sağa, bir yüzü sola bakan iki yüzlü Roma tanrısıdır. Bu Tanrı'nın resmine Roma paralarında rastlanır. Janus'a ait olan resimde yüzlerden biri kentten içeri girenlere, öteki ise kentten çıkanlara bakar. Böylece kent güvenlik içinde yaşamasını sürdürür. Bkz: <http://tr.wikipedia.org/wiki/Janus>, erişim: 03.05.2014.

¹⁰⁴ Vurgu bana ait.

¹⁰⁵ Vurgu bana ait.

¹⁰⁶ Bkz: <http://bdpblog.wordpress.com/2011/11/20/bdp-siyaset-akademileri-ozgur-dusunceye-dogru/>, erişim: 20.11.2011.

¹⁰⁷ Aslında toplumsallaşmayla alakalı olarak Durkheim dini ritüeller örneğine bazı çalışmalarda Newroz verilmektedir (Demirer, 2012). Newroz birleştirici, mitolojik ve kimliksel boyutlarıyla Kürtler üzerinde oldukça etkilidir. Durkheim'ci anlamda bu tür ritüeller; ortak bir halk ve ortak bir kimliğe sahip olma bilinci oluştururlar. Böyle bir halk nasıl ve niçin bir halk olduğunu açıklayan bir türeyiş efsanesine ihtiyaç duyacaktır, bu ritüel bunu da karşılamaktadır. Bu kutlamalar belli bir süre

sonra kurumsal bir boyut kazanacaktır. Ve son olarak da coşku ileriki dönemlerde artacaktır (Hammond-Machacek, 2012). İşte Newroz böylesine bir gerçekliğe sahiptir ve Newroz'da yer alanlar bir anlamda Kürtlerin halka ilişkiler uzmanı gibi çalışmaktadır (Demirer, 2012). Ayrıca Newroz, bir anlamda dini ritüelin gerçek yansıması olarak da ifade edilmektedir. “Kürt kadınlarının Newroz ateşi karşısında ‘Tanrı’ya giden kutsal güneş, ısıt ve koru bizi, yolumuzu aydınlat’ diye ellerini açarak dua ettikleri şeklinde yorumlanması sürecin nereye evrilme istendiğinin de işareti” (Türkmen, 2010: 116).

¹⁰⁸ Burada belki şöyle bir soru sorulabilir, hangi demokrasi? Charles Tilly bu soruya dört demokrasi tanımıyla cevap vermiştir. İlki anayasal tanımdır; rejimin siyasi faaliyetle ilgili çıkardığı yasalara yoğunlaşır. İkinci olarak Tüzel tanım yaklaşımını belirtir, bu da rejimin desteklediği yaşam koşullarına odaklanır. Üçüncü olarak Prosedürel tanım vardır, bu da rejimin demokratik olup olmadığına karar verebilmek için hükümet pratikleriyle ilgilenir. Ve son olarak da Süreç yönelimli tanımlama vardır, bu da etkin katılım, oy kullanma eşitliği, bilgi edinme, gündemin denetimi ve yetişkinlerin dahil olması başlıklarını içerir (Tilly, 2011: 24-26). Bu tanımlamalara göre en yakın ifade dördüncü yaklaşımdır ama önemli bir fark mevcuttur. Demokrasinin yasaları insanlar tarafından yapılmaktadır fakat İslami yasalar bizzat Yaratıcı tarafından zaten koyulmuştur.

¹⁰⁹ Tekin ve Akgün ise bu perspektifte dört yaklaşım öne sürmüştür. İlki İslam'ın evrenselliğidir. İkincisi belirli bir süre devam eden demokrasiye karşı İslam'ın kayıtsızlığıdır. Üçüncüsü İslam ve demokrasi arasındaki ilişkiyi açıklayan kaynakların hala değişmediğidir ve son olarak da İslami düşüncenin, demokrasiyi anlayacak kadar düşünce anlamında derinliği yakalayamamasıdır (Tekin-Akgün, 2005: 662-663). Yıldırım ise İslamcıların demokrasiyi özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra sahiplendiğini ifade etmiştir (Yıldırım, 2014: 46).

¹¹⁰ Bir anlatıya göre şeyh Said, kendi isyanına katılması için Seyit Rıza'ya iki elçi gönderir. Seyit Rıza onlar için kurban keser ve onlara da ikram eder. Fakat Şeyh Said'in yanında gelenler bunu kabul etmez ve bir Kızılbaş'ın kestiği kurbanın etinin yenilmesinin dinleri açısından doğru olmadığı söylerler. Bunun üzerine Seyit Rıza kendi elinden yemek yemeyenlerin nasıl olurda kendileriyle birlikte savaşmasını bekleyebileceklerini söyler ve onlara başarılar dileyerek uğurlar (Gezik, 2012: 45).

¹¹¹ Bu başlık görüşmelerden çıkardığım sonucu aslında temsil etmektedir. Çünkü görüştüğümüz bazı vatandaşlara ya da Seyda/Mela gibi şahsiyetler Öcalan'ın çalışmalarından haberdar değildir.

¹¹² Bkz: <http://www.hinishaber.net/ozel-haber/seйда-suleyman-kursun-ile-karamanin-fetvasina-dair-h859.html>, erişim: 22.05.2012.

¹¹³ Bkz: <http://haberevet.com/haber/20110112/272506/bdp-diyanet-ten-kurtce-hutbe-istedi.html>, erişim: 12.01.2011.

¹¹⁴ Bkz: <http://www.dives.org.tr/default.asp?sayfa=haberdetay&id=151>, erişim: 10.10.2012.

¹¹⁵ Bkz: <http://www.youtube.com/watch?v=26PtaHidQfI>, erişim: 30.05.2014.

¹¹⁶ Müdessir Suresi, 42-43 ayet.

¹¹⁷ Örneğin Seyyid Bey diye tanınan İzmir Mebusu Mehmed Seyyid Hilafetin kaldırılmasının Şeriat açısından bir mahzuru olmadığı yönünde fetva vermiştir (Kara, t.y.: 173). Halifelik kaldırıldıktan sadece 9 gün sonra Atatürk'ün bronz heykelinin dikilmesi kararlaştırılmıştır. Bu putperestliğe karşı bir tedirginliği oraya çıkarmış ama karar uygulanmıştır. “Ve bugün ise halk tarafından genelde Tanrıya söylenecek sözlerle Atatürk'e (Ulu Önder, Sevgili Atamız, vb.) büyük bir saygı gösterilmektedir” (Rustow, 1995: 67). Cafer Sano'nun şu ifadeleri de oldukça çarpıcıdır: “Yüzünde İlahların güzelliği vardı. Bir deniz kadar engin, mavi gözlerinde fecrin ümit dolu ışıkları yanıyordu. Doğuşunu asırlarca beklemiştir. Aramızda nurdan bir hale girdi. Ankara bundan böyle Türk'ün Kabe'sidir. Orada yatmakla, O'nun toprağını mukaddes kılan yüce ölü layemut (ölümsüz) fikri orada düşünce, orada muvaffak oldu” (Kaynar, 2009: 1099). Yine Atatürk'ün Tanrı gibi görüldüğü bile ifade edilmiştir (Başkaya, 2011: 143). Atatürk'ün bu şekilde ululaştırılması bu söylemlerle birlikte yine birçok yazar tarafından ele alınmıştır (Çelik, 2009; Tunçay, 2009; Ateş, 2009; İlhan, 2009). Ayrıca Yazıcıoğlu'nun şu başlığı oldukça çarpıcıdır: “Ulusçu Din'in Rüknu: Milli Kible Sakarya, Milli Kabe Çankaya”, bu başlıktan sonraki sayfada geçen ifadeler de yine bizim tezlerimizi destekler niteliktedir: “Kabe Arabın olsun, bize Çankaya yeter” (Yazıcıoğlu, 2014: 150-152).

¹¹⁸ Aynı zamanda bu isimlendirme bazı çalışmalarda Yurtsever İmamlar Birliği olarak da anılmaktadır (Yıldız, 2009: 553). İmamlar grubuna dahil olan bazı kişilerle görüşüm fakat gerçek adlarının kullanılması sorun olacağını belirttikleri için adlarının kullanılmasını etik karşılamadık. İmamlar birliğinden görüştüğüm Mehmet'le (takma ad) önemli bilgiler edindim. PKK'nın Kürtlerin

temsilciliğini yaptığına inanan Mehmet Bey, gerilla olarak ölmenin şehitlikle eşdeğer olduğunu öğrettiğini belirtmekteydi. Daha üst isimlerle görüşme talebimi ise kabul etmedi Mehmet Bey. Anladığım kadarıyla katı bir biçimde bir hiyerarşi mevcut bu yapılanmada ve bunu aşmak oldukça zor görünmekteydi. Bu tedirginlikten dolayı görüşme yaptığım illeri de yazmayı uygun bulmadım. Ama PKK şehitliklerini görünce de şu soruyu sormadan edemedim: “Mezarlar kibleye mi bakıyor”. Lakin buna bir cevap alamadım. Kürtçe bilmemem, Baydemir’in Kürtçe ile lakalı olarak yaptığım mülakatta söylediğini ispatlar nitelikteydi, maalesef samimiyeti kuramamıştım. Yine İmamlar Birliğinden görüştüğüm Ali Bey (takma ad) Kürt milletinin devlet kurma hakkının olduğunu ama artık bundan vazgeçtiklerini ifade etti. Kuran’da diller ile alakalı ayet olduğunu, bu ayete göre dillerin zenginlik olduğunu ifade eden Ali Bey, bu yüzden Öcalan’ın başlattığı harekete sahip çıktıklarını ifade etti. Öcalan’ın din ile alakalı görüşlerini bilip bilmediğini sorduğum zaman ise “bu konuda pek bilgim yok ama önderliğin açıklamaları yanlış olmaz, onun tek isteği Kürtlerin bağımsızlığı, bu bize yeter” demişti. PKK’nın İmamlar Birliği’nden görüşebildiğim iki kişi benim için önemliydi, çünkü başka kimseyle görüşme imkânım olamadı. Görüştüğüm imamlar, normal giyinişliyidiler ve mollalara benzer halleri de yoktu. Ama sarıklarını bellerinde taşıyorlardı. PKK’nın İmamlar Birliği’nin yanında DİVES (Diyanet ve Vakıf Emekçileri Sendikası) diye oluşturulan bir sendikal yapıdan da bahsedilmektedir. DİVES, yaptığı bazı toplantılarda, örneğin 3. Olağan Genel Kurulu’nda, Öcalan’a karşı uygulanan uluslararası komplo olduğunu ve bu türden komploları kınadıklarını açıklamışlardır. Bkz: <http://www.guneydoguguncel.com/dives-3.-olagan-genel-kurulunu-gerceklestirdi-11929h.htm>, erişim: 17.06.2014.

¹¹⁹ Öcalan’ın bu şekilde yüceltilmesi, Türk milliyetçiliğinin Atatürk’e yaptığının aynısıdır. Nasıl Kemalist milliyetçi söylem, “Atatürk’ü Türk ulusunun banisi ve mübdi olarak takdis ediyorsa, PKK izleyicisi Kürt milliyetçileri de Abdullah Öcalan’ın önce önder, sonra önderlik ve nihayetinde Kürt Güneşi olarak aşkınıştırmaktadırlar. S. Çürükkaya *Apo’nun Ayetleri* isimli kitabında bu kültün tahlilini yapar. ‘Ankara-Şam kültü, Stalin Sosyalizmi ve urfa toprak ağalığı bileşiminden oluşmuş bir tip’ olarak nitelediği Öcalan’ın her türlü kurumsallaşmayı ortadan kaldırarak, Kürt ulusal mücadelesini kendi şahsına endekslendiği, bu hareketin “biji serok Apo” dışındaki bir gündeminin kalmadığını belirtir. Ayrıca H. Bozarslan’ın belirttiği gibi, Öcalan’ın örgüt militanlarına yönelik konuşmalarından oluşan Çözümlemeleri, Cumhuriyet’in resmi hikayesi olan Nutuk’un Kürt versiyonu niteliğindedir” (Yıldız, 2009: 549). Fırat’a göre Öcalan bir süre sonra da Kürt Halk Önderi olarak tek başına kurumsallaşmıştır (Fırat, 2009: 1205).

¹²⁰ Bkz: <http://www.caldiranajans.com/newroz-alaninda-bu-kez-kutlu-dogum-etkinligi-yapilacak.html>, erişim: 12.06.2014.

¹²¹ Ayrıca çarpıcı bir biçimde Din Adamları Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği (DİAYDER), 3. Olağan Kongresi’ne, Şeyh Murşid, Şeyh Takyedin, Meryem Ana Kilisesi Papazı Yusuf Akbulut, BDP il ve ilçe yöneticileri, İHD, MEYADER, DİVES, KURDİ-DER, KADEP yöneticileri, Barış Anneleri İnisiyatifi aktivistleri, Bismil Din Adamları Derneği, Dernekler Platformu, Mardin Din Adamları Derneği, Dicle Fırat Diyalog Grubu, ilçe belediye yöneticilerinin yanı sıra çok sayıda kurum ve kuruluş katılmıştır. **Kongre, Kur'an okunması ile başlamış; Kur'an okunmasının ardından Kürt özgürlük mücadelesinde yaşamını yitireler anısına bir dakikalık saygı duruşunda bulunulmuştur.** Kaynak: <http://www.haberdiyarbakir.com/diayder-3-olagan-kongresini-gerceklestirdi-59154h/#ixzz3CBq7hce> Kaynak: <http://www.haberdiyarbakir.com/diayder-3-olagan-kongresini-gerceklestirdi-59154h/#ixzz3CBqAWnWzBkz>: <http://www.haberdiyarbakir.com/diayder-3-olagan-kongresini-gerceklestirdi-59154h/>, erişim: 23.10.2013.

¹²² Dini eğitim gören öğrenci.

¹²³ Abdurrahman Dürre, 21.10.1971 yılında Digor Müftüsü iken bu görevden, gelen yoğun şikayetler üzerine, alınıyor. Daha sonra Samsun’un Alaçam ilçesine müftü olarak atanıyor. Dürre, Alaçam Müftülüğü’nden 1978 yılında emekli oluyor. Daha sonra Kürtçe Kur'an üzerine çalışıyor. Kur'an Kürtçe yazan Abdullah Varlı ile birlikte şimdi Kürdistan Dindarlar Birliği’nde PKK için propaganda yapıyor. "Kürt Parlamento üyesi" de olan Abdurrahman Dürre, kapatılan DEP’in Genel Başkanı Yaşar Kaya ile birlikte bu yılın nisan ayında Atina’da görüldü. Kaya ile Dürre birlikte Atina’nın ortasında bulunan Meçhul Asker Anıtı’na çelenk koydular ve Yunanlı yetkililerle görüşmelerde bulundular. PKK’nın dini propaganda sorumlusu olan Dürre, Almanya’da ikamet ediyor. Bkz: <http://www.aksiyon.com.tr/aksiyon/haber-155-26-kanli-orgutun-son-umudu-islam.html>, erişim: 21.03.2014. Dürre, 2012 yılında vefat etmiştir.

¹²⁴ Bkz: <http://www.hurbakis.net/content/musluman-bir-kadinin-gozuyle-kandil-yazi-dizisi-3-bolum>, erişim: 27.07.2013.

¹²⁵ Medine Vesikası, Peygamberimizin (s.a.v. Medine'ye geldiği zaman yaptığı anayasal antlaşmalardan biridir. Hz. Peygamber (s.a.v), Medine'ye varır varmaz ilk olarak yaptığı işlerden biri, Medine ve çevresinde yaşayan ve birbirine düşman olan unsurlardan, barış içinde yaşayan, düzenli bir cemaat oluşturmak olmuştur. Deyim yerindeyse, Resulullah (s.a.v) bu çalışmasıyla, kendisinin başkanı olduğu bir şehir devletini kurmak istemişti. Bu amacını gerçekleştirmek için Hz. Peygamber (s.a.v) Enes b. Malik'in evinde, Müslümanların hak ve sorumluluklarını, ayrıca başta Yahudiler olmak üzere Medine'de yaşayan herkesin hak ve sorumluluklarını ihtiva eden bir anayasa, aynı zamanda sözleşme niteliğinde olan bir beyanname yayınlamıştı. Hz. Peygamber'in (s.a.v) Medine'ye teşrifinden oldukça rahatsız olan Yahudiler, insanî açıdan en ufak detayı bile ihmal etmeyen ve karşı çıkılması imkânsız böyle bir olumlu hareket karşısında çaresiz kalmışlardır (Yılmaz, 2009). Yerleşik düzeni sağlamak amacıyla yapılan bu anayasa, yerel durumların korunmasına ve bölgesel yönetimlerin kurulmasına kaynaklık etmiştir. Bkz: http://www.davetci.com/tarih_medine_vesikasi.htm, erişim: 05.05.2014.

47-)Bu kitap (yazı), bir haksız fiil îka eden veya cürüm işleyen (ile cezâ) arasında engel olarak giremez. Kim ki bir harbe çıkar, emniyette olur veya kim ki Medine'de kalırsa yine emniyet içindedir; haksız bir fiil ve cürüm îkai hallerini, (bu sahîfeyi) tam bir sadakat ve dikkat içinde muhafaza eden kimseler üzerinde tutacaklardır. Bkz: http://www.davetci.com/tarih_medine_vesikasi.htm, erişim: 05.05.2014.

¹²⁶ Bkz: <http://www.kuranihayat.com/content/ihsan-elia%C3%A7%C4%B1k-ile-adalet-%C3%BCzerine-erol-%C3%A7etin>, erişim: 21.06.2012.

¹²⁷ Bkz: <http://www.yeniumit.com.tr/konular/detay/medine-vesikasi/bolumdort>, erişim: 20.05.2005.

¹²⁸ Vurgu bana ait. Ayrıca bkz: <http://www.ajansafirat.com/news/guncel/medine-sozlesmesi-ozerkligereferans-olabilir-mi.htm>, erişim: 28.05.2014.

¹²⁹ Vurgu bana ait. Yaman, Bulaç'ın katılım konusundaki değerlendirmeleri katılmamaktadır. Yaman'a göre "Vesika, kendi muhtevası içinde egemenlik sorununu da çözümlemektedir. Hz. Muhammed'in peygamberliği açıkça ifade edilmekte ve liderliği vurgulanmaktadır. 23. Madde bu açıdan çok önemlidir. Keza 42. Madde de bunu teyit etmektedir" (Yaman, 2005: 516).

¹³⁰ Bkz: <http://www.ajansafirat.com/news/guncel/dtk-den-kutlu-dogum-mesaji.htm>, erişim: 20.04.2013.

¹³¹ Bkz: <http://www.kurdistan-post.eu/tr/toplum/demokratik-islam-kongresi-sonuc-bildirgesi-yayin-landi>, erişim: 12.05.2014.

¹³² Demokratik İslam Kongresi'nin sonuçları için Bkz: <http://www.youtube.com/watch?v=Q1FIOiXHjRQ> ve <http://www.youtube.com/watch?v=D0X-zUJTcUk>, erişim: 12.05.2014. Demokratik İslam Kongresi ile alakalı olarak kutsalın yeniden tanımlandığı iddiama karşın Sırrı Süreyya Önder şunları ifade etmişti: "Kutsalı yeniden okumak ve var olan kaynakları değerlendirmek elbette DİK'in kendisine çizebileceği yolun bir parçası olabilir; ancak İslam coğrafyasında çok ciddi görünen ama çözülmesi çok basit birçok çatışma var. Ben DİK'in birçok açıdan radikalizasyona karşı uzlaşmayı, savaşa karşı barışı yükseltebilecek bir potansiyeli olduğuna inanıyorum. DİK'in sürekli çalışıp belirli bir mesafe kat etmesi lazım ki kutsalın yeniden okunması konusunda yorum yapabilir konuma gelelim". 25.11.2014.

¹³³ Bkz: <http://www.youtube.com/watch?v=26PtaHidQfI>, erişim: 30.05.2014.

¹³⁴ Bkz: http://www.ozgur-gundem.com/?haberID=86419&haberBaslik=Demokratik%20%C4%B0slam%20Konferans%C4%B1&action=haber_detay&module=nuce, erişim: 18.10.2013.

¹³⁵ 26.09.2014. Telefon ve mail aracılığı ile görüşme.

¹³⁶ 27.09.2014. Mail aracılığı ile görüşme.

¹³⁷ 25.11.2014. Ankara.

¹³⁸ Vurgu bana ait.

¹³⁹ Bkz: <http://www.pirhaberajansi.com/2010/11/06/kadikoyde-zorunlu-din-dersi-kaldirilsin-mitingi/>, erişim: 11.06.2010.

¹⁴⁰ Bu tarz ifadelerin geçtiği yer olarak Abdullah Öcalan'ın, *Özgür İnsan Savunması* çalışmasına bakılabilir. Ayrıca bkz: Erdoğan, 2013a: 113-122.

¹⁴¹ Halifelüğün kaldırılması bir anlamda dini otoritenin tekliğini ortadan kaldırmış lakin onun yerine doğan boşluğu da farklı anlatımlarla zenginleştirmiştir. Örneğin bugün ki AK Parti söylemi de bu anlamda, Kemalizm'in bir sonucu olarak algılanabilir. (Mardin, 2011: 225) çünkü İslam'ın, Halifelüğün kaldırılmasından sonra diğer siyasi güçler tarafından yeniden tanımlanması mümkün hale

gelmiştir (Sayyid, 200: 113). Bu bir anlamda “niyetlenmemiş sonuçlara gönderme yapacaktır. Çünkü Halifelğin kaldırılması, yerine yeni dini hareketlerin yerleşmesine sebep olduğu için (Rustow, 1995), Atatürk’ün bunu niyetlemediği söylenebilir. Amaç edinilmiş bir sonuç olmadığı için, Halifelğin kaldırılmasının sonuçları kesinlikle Atatürk tarafından istenilen sonuçlardan değildir.

¹⁴² Sayyid, peygamberimizden sonraki dönemde çıkar karışıklıkların bir anlamda yasa koyucu olan Hz. Muhammed’in vefatına bağlamıştır. Yasa koyucunun (Hz. Muhammed) vefatı, kendisinden sonra hukuka başvurulmasına sebeptir. Peygamberden sonra hukukun kimler tarafından nasıl yorumlanacağı da orunların kaynağı olmuştur ve Sayyid’e göre Şii-Sünni çatışması da bu hukuki mesele etrafında şekillenmiştir (Sayyid, 2000: 80-82).

¹⁴³ Vurgu bana ait.

¹⁴⁴ Bkz: <http://www.hdp.org.tr/haberler/orgut-haberleri/halklarin-ve-degisimin-adayi-selahattin-demi-r-t-a-s/3679>, erişim: 30.06.2014.

¹⁴⁵ Kürtçenin farklı ifade biçimleri günümüzde de oldukça artmıştır. Yukarıda bahsettiğimiz Allah devletten razı olsun söylemi geleneksel Kürt halkı içinde kabul görmüş bir ifade biçimidir. Fakat modern anlamda bazı gruplar Kürtçeyi de geleneksel anlamda ayırmaktadırlar. Örneğin: “İyda we mübarek be/Cejna we piroz be şeklinde; Xwedê ji te razî be/Spas dîkîm şeklinde; Êvara web 1 xêr/Şev baş şeklinde ve Xwedê amreki Salih bide/ Çave we ronî be şeklinde kullanılmaya başlanmıştır (Yavuz, 2012: 217). Erken Cumhuriyet dönemlerinde yemeğine, işine ya da gününe “Bismillah” diyerek başlayanların, artık güne “günaydın” diyerek başlaması da (Atay, 2004: 64-65) yine Kürtlerin yaşadığı değişimin aslında Türk modernleşmesi ile ne kadar fazla benzerliklere sahip olduğunu ortaya koymak için önemli ipuçlarıdır. Çünkü Son otuz yılda Kürt sorununa bağlı olarak yaşananlar Kürtleri şimdiye kadar hiç olmadığı bir biçimde değiştirmiş, dönüştürmüş ve siyasallaştırmıştır (Tekin, 2014a: 331).

¹⁴⁶ Dil ve anadil tanımlamaları, karşılatırmaları ve tartışmaları için bkz: Burak-Çak, 2012: 100-106; Aydın, 2012: 190-191; Kaya-Aydın, 2013: 18; Aksan, 1975: 285’den aktaran; Çağlayan, 2014: 37; Çağlayan, 20014: 37; Dellaloğlu, 2012: 43; Çavuşoğlu, 2006: 37; Abrahamian, 1998: 2-3; Demirkürek, 2012: 92; Günday, 2003: 20; Biaspamiatnykh, 2007: 58; Dimitriu, 1997: 70-71; Kıran: 2010: 54; Gomez, 1998: 11; Adıgüzel, 2011: 45; Balçık, 2007: ; Kutlay, 2013: 163; Öcalan, 2012b: 25; Fairclough 1989; Farqini, 2014; Öpegin, 2014: 19; Bora, 1997: 57; Aydar-Ulutaş, 2010: 685-688; Zabun, 2012: 3; Vardar, 1988: 20; Hengirmen, 1999: 25.

¹⁴⁷ BDP’nin anayasa taslak önerisinde dil ve eğitim konusu şöyle gündeme gelmiştir: “Normalde Anayasa’daki eğitim hakkı ifadesi şudur: “II. Eğitim ve öğrenim hakkı ve ödevi MADDE 42. – Kimse, eğitim ve öğrenim hakkından yoksun bırakılamaz. Öğrenim hakkının kapsamı kanunla tesbit edilir ve düzenlenir. Eğitim ve öğretim, Atatürk ilkeleri ve inkılapları doğrultusunda, çağdaş bilim ve eğitim esaslarına göre, Devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Bu esaslara aykırı eğitim ve öğretim yerleri açılmaz. Eğitim ve öğretim hürriyeti, Anayasaya sadakat borcunu ortadan kaldırmaz. İlköğretim kız ve erkek bütün vatandaşlar için zorunludur ve Devlet okullarında parasızdır. Özel ilk ve orta dereceli okulların bağlı olduğu esaslar, Devlet okulları ile erişilmek istenen seviyeye uygun olarak, kanunla düzenlenir”. Buna karşın BDP’nin verdiği öneri ise şöyledir: “Kimse, eğitim ve öğrenim hakkından yoksun bırakılamaz. Herkes anadilinde eğitim hakkına sahiptir. Eğitim ve öğretim çağdaş bilim ve eğitim esaslarına göre, Devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Bu esaslara aykırı eğitim ve öğretim yerleri açılmaz. Temel öğretim 12 yıl olup herkes için zorunludur. Devlet Yükseköğretim de dahil olmak üzere herkese bedelsiz öğretim hizmeti sunmakla yükümlüdür”¹⁴⁷.

¹⁴⁸ <http://www.morallhaber.net/siyaset/bdpden-resmi-dil-ve-sinir-aciklamasi/>, Erişim: 16.01. 2011.

¹⁴⁹ Selahattin Demirtaş, yine Başbakan’ın farklı bir yerde sarfettiği sözlerine karşılık grup toplantısında şunları ifade etmişti: “anadil olur muymuş, anadil bir hak değilmiş, bakın diyor Almanya’da, Avrupa’nın değişik ülkelerinde Türkler anadilde eğitim yapıyor mu? Orda izin vermiyor da burada niye Kürtlere izin verelim diyor. Çok yalın bir gerçeği başbakana hatırlatmak istiyorum. Almanya’da bir Türkiye yoktur, Fransa da bir Türkiye yoktur, ama Türkiye’de bir Kürdistan vardır. Bu nedenle Kürtlerin anadilde eğitim hakkı vardır”, bkz: http://www.youtube.com/watch?v=RZld17_WBx8, erişim: 12.10.2012. BDP vekillerinin mecliste verdiği anadil ile alakalı epey önerge vardır, bazıları; Pervin Buldan (İğdır milletvekili) web: <http://www2.tbmm.gov.tr/d24/10/10-187447gen.pdf>; Mülkiye Birtane (Kars Milletvekili) web: <http://www2.tbmm.gov.tr/d24/2/2-1766.pdf>; Nursel Aydoğan (Diyarbakır Milletvekili) web: <http://www2.tbmm.gov.tr/d24/10/10-212423gen.pdf>; Mülkiye Birtane (Kars Milletvekili) web: <http://www2.tbmm.gov.tr/d24/10/10-82102gen.pdf>; Demir Çelik (Muş Milletvekili) web:

<http://www2.tbmm.gov.tr/d24/10/10-117839gen.pdf>. bunlar gibi oldukça fazla sayıda Kürtçe ve Anadil ile alakalı önerge ve araştırma sayısı mevcuttur ama TBMM’de hala Kürtçe ‘bilinmeyen dil’ olarak kabul edilmekte ve Kürtçe konuşulduğunda mikrofon kapatılmaktadır.

¹⁵⁰ Bkz: <http://www.akparti.org.tr/site/haberler/basbakan-erdoganin-demokratiklesme-paketi-basin-aciklamasinin-tam-metni/52596>, erişim: 01.10.2013.

¹⁵¹Bkz: <http://barisgundemi.blogspot.com/2013/09/varlign-turk-varligna-armagan-olmasn.html>, erişim: 16.09.2013.

¹⁵² PKK’nın da dilin geliştirilmesi ile alakalı olarak ciddi çabaları mevcuttur, sadece bir örnek adına PKK 10. Kongre Belgeleri’ndeki şu ifadeleri oldukça önemlidir: “Kürtçenin doğal toplumun dillerinden biri olduğu birçok etimolojik veri tarafından ortaya konulmuş bulunmaktadır. Bu geçmişine ve gerçekliğine rağmen, Kürtçe sömürgecilik tarafından geri bir dil olarak görülüp değerlendirilmektedir. Düşmanın dayandığı mantık gereği, Kürt dilini uzun yıllardır yasakladığı bilinmektedir. Sömürgeci güçler bu temelde geliştirdikleri asimilasyonist politikalarla Kürt dilini işlevsiz kılmaya çalışmışlardır. Mücadelemiz esas olarak Kürt dilini özgürleştirme mücadelesidir. Dil üzerindeki yasaklar kaldırılmadan, toplumsal özgürlüğü sağlamak mümkün değildir. Bu bilinçle asimilasyona ve yasakçı politikalara karşı dil öğretme kurumları oluşturmak PKK’nın öncelikli görevleri arasındadır. PKK kadrosu şehir, mahalle, köy vb. alanlarda Kürtçe dil kurslarını geliştirme göreviyle karşı karşıyadır. Kongremiz bunun önünde engel olan her anlayışı kültürümüze ve dilimize karşı bir tutum olarak algılar ve ona karşı aktif ideolojik mücadele yürütür. Kongremiz Kürt dilini ideolojik ve siyasi bakımdan geliştirmek ve oto-asimilasyonun önüne geçmek için, yurt içinde ve yurtdışında bulunan bütün örgüt, kurum, dernek ve komitelerimizde Kürtçenin temel dil olarak kullanmasını esas alır” (PKK, 2011: 122).

¹⁵³ BDP’nin Parti Programı’nda bu vurgu şöyle dile getirilmiştir: “Eğitim sistemi; şoven, militarist, milliyetçi ve toplumsal cinsiyetçi öğelerden arındırılacaktır. Bu amaca ulaşmak için temel eğitimde İnsan Hakları dersleri geliştirilerek, zorunlu hale getirilecektir. Anayasadaki temel haklar evrensel insan hakları standartlarına ulaştırılacak ve bu standartları benimsemek üzere eğitilmiş temel hakların anlam ve önemini içselleştirmiş eğitimciler aracılığıyla gençlerimize aktarılacaktır. Her vatandaşın etnik köken, kültür ve dil farklılıklarından doğan ihtiyaçlarını göz önünde bulunduran ve herkesin özgürce ve eşit olarak faydalanacağı, bireyin yaratıcılığını, yeteneklerini geliştiren ve öğrenciyi yeteneklerine göre yönlendiren bilimsel bir eğitim politikası izlenecektir. Anadilinde eğitimin önündeki tüm yasaklar kaldırılacaktır. Anadilleri kültürel birer miras olarak ele alınacak, toplumun sanat, edebiyat ve eğitiminin geliştirilmesi için gerekli koşullar yaratılacaktır. Yoğun talebin olduğu Kürt dili ile eğitim, konuyla ilgili uzman eğitimcilerin önerileri ışığında ve anadilinde eğitimin uygulandığı ülkelerin tecrübelerinden de faydalanılarak bir programa kavuşturulacaktır. İhtiyaç duyulan bölge, şehir ve mahallelerde Kürtçe anadili ile eğitimin koşulları sağlanacaktır. İhtiyaç ve talep kapsamında tüm anadillerin öğretimi çağdaş ve insani bir sorumluluk olarak ele alınacak ve bu kapsamda değerlendirilecektir. Başta Kürtçe olmak üzere Türkiye’de kullanılan tüm dillerde üniversitelerde kürsüler açılacaktır”. Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/program>, erişim: 21.01.2013.

¹⁵⁴ <http://www.tbmm.gov.tr/tutanak/donem23/yil4/bas/b082m.htm>, erişim: 22.12.2013.

¹⁵⁵ Cumhuriyet’in dönelerine göre dil politikaları ve Türkçe’nin ön plana çıkarılması için bkz: Korkmaz, 1992: 191; İnan, 2000: 31; Bora, 1997: 56; Yeğen, 2003: 120; Hanoğlu, 2013: 32; Bulaç, 1995: 56; Yıldız, 2002: 213; Çolak, 2012: 187; Kubilay, 2005: 64-65; Cündioğlu, 1998; Balçık, 2002: 785-786; İba, 2001: 271; Gün, 2001: 23-; Kutlay, 2012: 141; Akalın, 2004: 29-30; Salihpaşaoğlu, 2007: 1039; Sadoğlu, 2003: 294; Çağlayan, 2013a: 3-8; Çağlayan, 2013: 3; Kirman, 2005: 39; Özdemir-Aktaş, 2011: 237-239; Sadoğlu, 2003: 47-106; Sadoğlu, 2003: 107-187; Sadoğlu, 2003: 189-295; Tanyol, 1981: 21; CHP, 2014: 4; Aygöl, 2008: 198-190; ; Sarıay, 2002: 137-138; Özdoğan, 2001: 40-41; Sarıay, 2002: 901-902; ; Yıldırım, 2011: 1-15; Üstel, 1997: 73; Arıkan, 2014: 263; Çeçen, 1990: 98; Arıkan, 2014: 262-267; (Çağlayan, 2013a: 14-15; Turan, 2000: 228; Aygöl, 2008: 206-207; Orhan, 2012: 121-122; Tunçel, 2000: 27-29; Coşkun ve diğ., 2010: 32; Coşkun ve diğ., 2010: 33; Balçık, 2007: 786; Kubilay, 2005: 69-; McDowall, 2004: 564.

¹⁵⁶Kürt Edebiyatından bahsederken önemli bir dergi olan Hawar’ı anmadan geçemeyiz, çünkü Hawar, Cumhuriyet’in ilanının ardından (1932) çıkan bir dergidir ve “imdat”, “çılgılık” ve “haykırış” anlamındadır. Derginin baş aktörü Celadet Ali Bedirxan’dır. Bedirxan, Hawar’ın ilk sayısında şunları ifade etmiştir: “Hawar, bilginin sesidir. Bilmek kendini tanımaktır. Bizim Hawar’ımız her şeyden önce bizim dilimizin varlığını tanıtacaktır. Çünkü dil varolmanın ilk şartıdır. Bundan sonra Hawar,

Kürtler ve Kürtlüğü ilgilendiren her türlü konuyla ilgilenecektir. Sadece siyasetten uzak duracak ve siyasete ilismeyecektir. Hawar, siyaseti ülkedeki toplumlara bırakmıştır. Onlar siyasetle ilgilensin. Biz ise dil ve sanatla ilgileneceğiz. Hawar'ın programı ise şudur; a) Kürt alfabesini yaymak, b) Kürt lehçeleri üzerinde karşılaştırmalı araştırmalar yapmak, c) Kürt hikâye ve öykülerini, her türlü ağıt ve türkülerini derlemek ve yaymak, d) Kürt edebiyatı alanında yayımlanmış divan edebiyatı eserlerini sınıflandırıp yaymak, e) Kürt sanatı ve Kürdistan'daki sanatlar üzerine araştırmalar yapmak ve f) Kürt tarihi ve coğrafyası üzerine araştırmalar yapmak (Dilgeş, 2012: 52-53)"tır. Kürtçe sözlük ile alakalı olarak ise bilinen ilk sözlük onyedinci yüzyılda Ehmedé Xanî'nin (1651-1707) kaleme aldığı Nûbihara Piçûkan başlıklı Kürtçe-Arapça sözlük 1684 yılında, eğitim amaçlı olarak ortaya çıkmıştır(Akın: 2012: 185). Türkiye ve Türkiye dışındaki bazı gazete ve dergiler ise şunlardır: "Denge Kürd (1960), Gülîstan (2008), Gelawêj (1979), Stêr (1983), Xunav (1986), Gurzek Gul (1989-1992), Zanîn (1997), Aso (1992-2007), Pirs (1993-2008), Bihar (1994), Rojda (1997-2002), Roj (1991-2011), Jîn (2007), Zevî (2000), Hevînd (2004-2006), Vîn (2000), Helez (2007), Perwan (2001-2008), Siba (?), Newroz (1995), Deng (2005-2008), Rewşenbîr (1995-1997), Delav (1995-1996), Ziman (2003-2008), Zar (2008), Yekîfî (2008) ve Dîmoqratî (2008)" (Reş: 2012: 235-239).

¹⁵⁷ Derince ise beş modelden bahsetmiştir. Bunlar, egemen diller dışında diğer dilleri görmezden gelen Tekdillileştirme/Batırma Modeli; kendi dillerini öğrendikten sonra egemen dile geçiş yapan sistemin oluşturduğu Geçiş Modeli; anadilin 6-8 yıl arası çokdilli eğitimle birlikte devam ettiği ve daha sonra eğitim dili olarak eklendiği Koruma-sürdürme Modeli; kullanılan tüm dillerin itibarlı bir seviyeye sahip olduğu Çiftidillileştirme Modeli; hem akademik gelişim hem de çiftidillilik açısından oldukça başarılı sonuçlar veren ve daha çok tercih edilen Çift-Yönlü Model. (Derince, 2012: 33-34).

¹⁵⁸ Ayrıca bkz: http://lois-laws.justice.gc.ca/eng/const/page-12.html#sc:7:s_16, erişim: 24.05.2013.

¹⁵⁹ Ayrıca bkz: http://anadildegitim.com/index.php?option=com_content&view=article&id=46:baxtiyar&catid=1:sonhaberler&Itemid=50, erişim: 23.07.2013.

¹⁶⁰ <http://bdpblog.wordpress.com/2013/06/05/baris-ve-demokrasi-partisi-anayasa-onerisi/>, erişim: 05.06.2013.

¹⁶¹ Derince'nin bahsettiği diğer iki model ise, İlerlemeci Eğitim ve Eleştirel/Dönüştürücü eğitim Sistemleridir. (Derince, 2012: 26-28).

¹⁶² Kürtçe'nin konuşulması ya da Kürt olana yönelik yasal tedbirler bazen sınır tanımamıştır. Hakkâri BDP Milletvekili Adil Kurt 2011 TBMM Plan ve Bütçe Komisyonu görüşmelerinde şunları ifade etmiştir: "Türkiye Kürtlerle büyür, Kürtlersiz küçülür. Kürtler hiçbir zaman ayrılma gayreti içerisinde olmadılar bu ülke... Tarihten bir anekdot aktaracağım size değerli arkadaşlarım: Şeyh Ubeydullah Nehri'nin 1884'deki ayaklanmasından sonra yaklaşık otuz beş yıllık bir süre geçti, oğlu Seyit Abdülkadir İstanbul'da Kürt Teali Cemiyetini kurdu. Birinci Dünya Savaşına denk geldi bu tarih. Kürt Teali Cemiyeti üyeleri kendi aralarında tartışırken "Balkanlarda isyanlar başladı, biz de ayaklanalım." dendi, Seyit Abdülkadir "Hayır, Türkler zor durumdayken, bizim onlara karşı ayaklanmamız doğru değildir." cümlesini sarf etti: Devletin kayıtlarında var bu cümle. Seyit Abdülkadir ne oldu, biliyor musunuz? İdam edildi, idam edildi. Büşra Ersanlı Hocamız, üç gün önce tutuklandı. Ne diyor Sayın Başbakanımız "Kapısında teröristin ismi verilen sözüm ona akademide ders veriyor." Terörist kim, biliyor musunuz? Diyarbakır'da toplumsal olaylarda polis kurşunuyla -sabit- yaşamını yitiren Aydın Erdem, üniversite öğrencisi. Diğer teröristi de sizinle paylaşayım: Şerzan Kurt. O da üniversite öğrencisi, Muğla'da yaşamını yitirdi. Üniversite öğrencisine "terörist" demek, terörist görmek, onun öldürülmesini reva görmek herhâlde bu ülkede mevcut kanunlar çerçevesinde de düşünce suçudur. O akademilerde gidip ders veren hocalar eğer suç işlemişlerse Adalet ve Kalkınma Partisinin de siyaset okulu var, Milliyetçi Hareket Partisinin de siyaset okulu var, Cumhuriyet Halk Partisinin de siyaset okulu var, hepsinde suç işleniyordur. Demek ki, hepsi suçtur. Bu kadar ileriye gitmeyelim bence. Zarar veriyoruz. Tekrar ediyorum: Zarar veriyoruz, Türkiye'nin geleceğine zarar veriyoruz". Bkz: http://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/dosya_p.indir?pDosyaAdi=F1660751389_pbk04112011.pdf, erişim: 05.05.2013.

¹⁶³ BDP vekilleri Millî Eğitim'in 'millî' yönünü ortadan törpülemek için sürekli bir biçimde millî kavramının kaldırılmasını talep ediyorlardı. Örneğin Hakkâri Milletvekili Adil Kurt, 2011 TBMM Plan ve Bütçe Komisyonu görüşmelerinde şu ifadeleri kullanıyordu: "Ben çok açık ve net ifade ediyorum: Türkiye'de Millî Eğitim Bakanlığının isminin değiştirilmesiyle bu işe başlamak gerekiyor. Türkiye'de biz bir millet bütünlüğü değiliz, biz bir ulus bütünlüğü değiliz, farklılıklarımız vardır. Bu farklılıklara atıfta bulunmak, bu farklılıkları çağrıştıracı yeni bir uygulama biçiminin gerekli olduğuna inanıyoruz. Dolayısıyla Millî Eğitim Bakanlığının başındaki "Millî"nin kaldırılması gerekir, Eğitim

Bakanlığı olması gerekir. Bu çerçevede, Türkiye’de... Bakınız, Pakistan’da bile devletin 3 tane resmî dili vardır, 3 ayrı eğitim dili vardır. Türkiye’de Kürtçenin eğitim dili olmasını engellemek Türkiye’ye ne yarar sağlıyor, doğrusu merak ediyorum; bugüne kadar ne yarar sağladı, doğrusu merak ediyorum. Ortadaki tablodan Türkiye’ye hiçbir yarar sağlamadığı apaçık ortadadır”. Bkz: http://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/dosya_p.indir?pDosyaAdi=F288145877_pbk15112011.pdf, erişim: 07.07.2014.

¹⁶⁴ Önemli örnekler için bkz: (Can, 2013: 31-44). Ayrıca Muş’ta karşılaştığım bir sınıf öğretmenin anısında da benzer durumların olduğunu görmüştüm. Okula ilk geldiğinde dersine giden bir bayan öğretmen, sınıftaki çocukların camdan gördükleri İneğe, Çelek dediklerini duyunca bende pencereden bakıp çilek aramıştım. Sonra öğrendim ki inek, Kürtçe Çelek demekmiş.

¹⁶⁵ <http://www.tbmm.gov.tr/tutanak/donem24/yil3/ham/b06901h.htm>, erişim: 21.12.2013.

¹⁶⁶ Ahmet Türk ile mülakat. Ankara, 12 Nisan 2013.

¹⁶⁷ **TBMM Plan ve Bütçe Komisyon Görüşme Tutanakları**, bkz: http://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/dosya_p.indir?pDosyaAdi=F1702820298_pbk06112009.pdf, erişim: 21.02.2014.

¹⁶⁸ Bkz: <http://bdpblog.wordpress.com/2013/01/22/es-genel-baskanimiz-selahattin-demirtasin-vatan-gazetesin-deki-roportajinin-ikinci-ve-son-bolumu%E2%80%88/>, erişim: 22.01.2013.

¹⁶⁹ Bkz: <http://barisgundemi.blogspot.com/2013/09/istanbul-milletvekilimiz-srr-sureyya.html>, erişim: 16.09.2013.

¹⁷⁰ Osman Baydemir ile yaptığım mülakatta Baydemir “göreve geldiğim zaman belediyede Kürtçeyi insanlarla özgür biçimde konuşabilmek çok önemliydi. Çünkü bu şekilde ilişkileri yeniden ve sağlam kurabiliyorduk. Bazen resmi toplantılarda az da olsa Kürtçe konuştuk ama bu devlet yetkilileri tarafından sanırım hoş karşılanmadı. O günlerden bugünlere geldik, artık Kürtçe mitingler yapabiliyoruz. Bu Kürt halkının dik duruşunun ve özgür iradesinin bir sonucudur. Bizler Türkiye ile Türkiye de bizimle daha güçlü olacaktır” demişti. Şanlıurfa, 15 Mart 2014.

¹⁷¹ <http://bdpblog.wordpress.com/2013/02/21/dunya-halklarinin-dunya-anadil-gununu-kutluyoruz/#more-2718>, erişim: 21.02.2013.

172 07.11.2013 tarihinde BDP Muş Milletvekili Demir Çelik, Teklif ile, Muş ilinde bulunan; Varto ilçesinin adının Gımgım, Hasköy ilçesinin adının Dêrxas, Malazgirt ilçesinin adının Milazgirt (Kêlê), Korkut ilçesinin adının Tîl, Bulanık ilçesinin adının Kop olarak değiştirilmesi öngören bir Kanun Teklifi vermiştir. Bkz: http://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/tasari_teklif_sd.onerge_bilgileri?kanunlar_sira_no=142630, erişim: 15.12.2013. Ayrıca Coşkun, isimlerin değiştirilmesiyle alakalı şu anekdotu vermiştir: “...içinde kızıl, çan, kilise kelimesi olan köylerin isimleri de değiştirilmiştir. Bunun dışında Kürt, Gürcü, Tatar, Çerkez, Laz, Arap, muhacir gibi kelimeler içeren köy isimleri de bulundukları ortamda bölücülüğe meydan vermemek amacıyla değiştirilmiştir... Değiştirilen köy adları içerisinde diğer bir bölümü de Türkçe olmadığı için değiştirilen isimler oluşturmaktadır. Anadolu’da Arapça, Farsça, Kürtçe, Lazca, Rumca, Ermenice, Gürcüce, Çerkezce vb. gibi dillerde adlandırılan pek çok köyün ve yer adının olması normaldir... Konuya ilişkin hazırlanan harita incelendiğinde dikkat çeken temel özellik, isimleri değiştirilen köylerin tüm ülke sathına yayılmış durumda oluşudur. Ancak bu yayılma eşit düzeyde değildir. Kabaca düşünülürse Karadeniz, Güneydoğu Anadolu ve Doğu Anadolu Bölgeleri’nde diğer bölgelere oranla bir yoğunlaşmanın olduğu hemen dikkat çekmektedir” (Coşkun ve diğ., 2010: 33). BDP Muş Milletvekili Sırrı Sakık, 2011 Pal ve Bütçe Konuşmalarından birinde isim değişikliği ile alakalı olarak bir Kışla adının değişmesinin kendilerini mutlu ettiğini şu sözlerle ifade eder: “Bakın, bugün Muğlalı kışlasının adı değişti, küçük bir jestti. Bu Muğlalı kimdi? 33 tane masum Kürt’ü katleden bir generaldi ama gözlerinin içine soka soka götürüp Van’da katlettiği insanların alanında o kışlanın adını “Muğlalı Kışlası” koydular. Buradaki çalışmalarımız yani burada CHP’li arkadaşlarımızın da, AKP’li arkadaşlarımızın da bizim ortak çalışmamızın bugünkü bu şekle yansması bizi mutlu ediyor. Bunun için bizim böyle jestlere ihtiyacımız vardır. Bizi ötekileştiren, bizi birbirimizden iten sözler ve o paslı dilden vazgeçmeliyiz”. Bkz: http://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/dosya_p.indir?pDosyaAdi=F1660751389_pbk_04112011.pdf, erişim: 05.05.2013.

¹⁷³ <http://www.f5haber.com/antalya/demirtas-kurtce-egitim-dili-olabilir-haberi-51815/>, Erişim: 05.02.2012.

¹⁷⁴ “x”, “w” ve “q” harflerinin kullanımı 30.09.2013 tarihinde Başbakan’ın TV’lerde yaptığı açıklama sonucunda serbest olmuştu. Lakin BDP’nin tepkisi yine alındı ve sıradandı, BDP’ye göre “paketten kabak” çıkmıştı. Bkz: <http://www.firatajans.com/news/guncel/ahmet-turk-paket-kabak-gibi.htm>, erişim: 01.10.2013. BDP Genel Başkan Yardımcısı Meral Danış Beştaş ise, 3 ay boyunca

demokratikleşme paketi denilerek Türkiye halklarının büyük bir beklenti içine sokulduğunu belirterek, şunları söyledi: “21 mart'ta sayın Abdullah Öcalan'ın manifestosu ile bu halk kararı verdi. Hükümete güvenerek değil, kendi önderine güvenerek 'ben çözüm sürecini destekliyorum' dedi. Taleplerini meydanlarda haykırdı. Ama bugün iktidar hiç bir değişiklik yapmadan halkın kendi gücü, inisiyatifıyla elde ettiği hakları biz size veriyoruz diyor. Bu alay etmeye biz izin vermeyeceğiz. Onbinlerce siyasi tutsağın içerde olduğu bir dönemde Başbakan çıkıp demokratik siyaset konuşacak diyor. Sormazlar mı sana bu siyasetçileri kim tutukladı? Bunları serbest bırakmayan kim. Bugün bu paketle aslında cazaevlerindeki arkadaşlarımızın tutukluluk haline devam denmiştir. Ana dilde eğitimin kabul edilmediği, seçim barajının kaldırılmadığı, İmralı koşullarının değiştirilmediği, sayın Öcalan'ın müzakere koşullarının gereğinin yerine getirilmediği için bu paketi tanımıyoruz, bu paketi tanımayacağız. Bir an önce oyalamadan, halkla alay etmeden bu taleplerin yerine getirilmesi gerekiyor. Anayasal taleplerimiz de var. Şu anda Anayasa'da ana dilde eğitim yasak. Ama AKP bu yasağı kaldırmıyor. Hiç bir ilerleme kaydetmeden Anayasa çalışmalarında muhalefeti suçlamayı tercih ediyor. Biz o masada Türkiye halklarının bütün hak ve özgürlüklerini savunmaya devam edeceğiz. Bugün Diyarbakır bu görkemli yürüyüşü ile paketi kabul etmediğini, etmeyeceğini göstermiştir. Bunu Ankara iyi okumalıdır. Sayın Öcalan'ın özgürlüğü Kürt halkının özgürlüğüdür. Bu nedenle bu yürüyüşten ne istediğimizi herkes çok iyi biliyor”. Bkz: http://www.radikal.com.tr/politika/bdp_bu_paketi_tanimiyoruz_tanimayacagi-1153323, erişim: 01.10.2013.

¹⁷⁵ Bkz. <http://www.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci/637908-kurtce-ezan>, http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/17997496_p.asp.

¹⁷⁶ <http://bdpblog.wordpress.com/2012/11/13/kimligimizin-ve-statumuzun-anayasal-guveneye-kavus-turulmasini-istiyoruz/>, erişim: 13.11.2012.

¹⁷⁷ Bkz: http://www.kurdistan24.org/2014/04/kisanak-tum-egitim-sistemini-devralabiliriz/#.U0p WN VV_svB, erişim: 12.04.2014.

¹⁷⁸ Bkz: <http://www.diyarbakir-bld.gov.tr/newsdetails.aspx?ID=7794&natid=0>, erişim: 12.04.2014.

¹⁷⁹ Bkz: <http://bdpblog.wordpress.com/2013/02/02/anadilde-savunma-yasasi-hakkinda/>, 02/02/2013.

¹⁸⁰ <http://www.moralhaber.net/siyaset/bdpden-resmi-dil-ve-sinir-aciklamasi/>, 16 Ocak 2011.

¹⁸¹ <http://www.tbmm.gov.tr/tutanak/donem24/yil4/ham/b06601h.htm>, erişim: 05.05.2014.

¹⁸² Doğu Ergil ile yapmış olduğum mülakatta dil hakkı ile alakalı olarak şunları ifade etmişti: “Dil kullanımı bir insan hakkıdır ve bu temel bir kültürel haktır, kimsenin ya da hiçbir gücün bunu engellemeye hakkı yoktur. Bu bir insanlık meselesidir ve bu mesele siyasal bir dille değil, tamamen eğitimle ilgili sorunlar üzerinden topluma anlatılmalıdır”. 11.12.2012-Muş.

¹⁸³ Yasal.

¹⁸⁴ Bkz: <http://www.ipu.org/wmn-e/world.htm>, Erişim: 19.02.2014.

¹⁸⁵ Bkz: <http://www.ipu.org/wmn-e/classif.htm#1>, Erişim: 01.01.2013.

¹⁸⁶ Fakat Roy'a göre, İslamcılar, kadının siyasallaşmasına ve eğitim almasına olumlu bakmaktadır (Roy, 1995: 59).

¹⁸⁷ PKK 10. Kongre Belgeleri'ndeki İslamcılığı da içine alan şu vurgu önemlidir: “Kadına yönelik egemen devletler tarafından geliştirilen siyasi İslam, tarikat, yoksulluk, fuhuş, uyuşturucu, tecavüz, şiddet vb. uygulamalara, yine kapitalist modernitenin kadını cinsel obje olarak kullanan ve metalaştıran kültürel etkilerine karşı etkin bir mücadelenin yürütülmesini, bu konuda teşhir çalışmalarının yapılması” istenmektedir (PKK, 2011: 124).

¹⁸⁸ Vurgu bana ait.

¹⁸⁹ Bkz: http://www.ozgur-gundem.com/index.php?haberID=106273&haberBaslik=Kad%C4%B1n%20% C3%B6zg%C3%BCrl%C3%BC%C4%9Fe%20evden%20ba%C5%9Flamal%C4%B1&categoryName=Kad%C4%B1n&categoryID=9&action=haber_detay&module=nuce, erişim: 04.05.2014.

¹⁹⁰ BDP Siyaset Akademisi Tüzüğü'nde de bu durum şöyle belirtilmiştir: “Partimiz, toplumsal cinsiyet eşitsizliği sorununu en keskin ve yaygın bir ayrımcılık olarak ele aldığından siyasetin demokratikleşmesinin temel dinamiği olarak kadını görür. Kadınların katılmadığı demokrasilerin gerçek demokrasiler olamayacağını bilir; bu nedenle, toplumun yarısını oluşturan kadınların siyasetin tüm süreçlerine aktif katılımlarının önündeki engellere karşı sürekli mücadeleyi zorunlu bir görev olarak görmektedir. Kadınların karar alma ve uygulama süreçlerinde temsil edilmesini engelleyen koşullar ortadan kalkıncaya kadar, her alanda pozitif ayrımcılık ilkesini savunacaktır. Ayrıca partinin bütün yönetim kademelerinde %40 cinsiyet kotasını uygulayacaktır”. Bkz: http://siyasetakademisi.bdp.org.tr/?page_id=243, erişim: 21.02.2014.

¹⁹¹Eşbaşkanlık sistemi ile alakalı olarak yapılan bir röportajda Gülten Kışanak şunları söylemiştir: **“Eşbaşkanlık sistemi tam olarak nasıl yürüyecek?/Yerel seçimlerde ilk kez deniyoruz. Birden fazla kişinin yönetiminde olduğu yerlerde bir kadın bir erkek, yani fermuar sistemi denilen sistemi uyguluyoruz. Ama tek kişinin sorumlu olması gerektiği yerde eşbaşkanlık sistemini getirdik. Belediye başkanlığında eşbaşkanlık olacak, yerel yönetim mekanizmalarında ise bir kadın bir erkek üye olarak sistemi yayacağız. Peki yetki karmaşası olmayacak mı? Nihai kararı siz mi Fırat Anlı mı verecek?/Sistemi nasıl en iyi şekilde işletiriz diye biz de kafa yoruyoruz. Seçimden sonra yönetim sorumluluğu nasıl işleyecek ilkelerini ortaya çıkaracağız. Ana ilkemiz şu: İş bölümü olacak. Ama ortak sorumluluk ve ortak karar alınacak. Yasal olarak bir kişi görünecek ama ortak çalışma yapılacak. Şimdi siz böyle anlatınca demokratik özerkliğe geçiş başlıyor böyle anlaşılıyor? 31 Mart'ta seçimi kazanırsanız bölge merkezden değil yerelden yönetime geçiyor öyle mi?/Sadece oy vermekle olmaz, bu şehirde yaşayanların söz hakkının da olması gerekiyor. Her yıl birlikte bütçe yapacağız. Bir sonraki yılın bütçesini halkla birlikte belirleyeceğiz. Özyönetimle özgürleşeceğiz. Bkz: <http://www.feminkurd.net/content.php?newsid=16107>, erişim: 03.03.2014.**

¹⁹² Bkz: http://www.bdp.org.tr/tr/?page_id=2, erişim: 20.06.2013.

¹⁹³ Bkz: http://www.bdp.org.tr/tr/?page_id=2, erişim: 20.06.2013.

¹⁹⁴ Bkz: http://www.bdp.org.tr/tr/?page_id=2, erişim: 20.06.2013.

¹⁹⁵ Beldede partiye kayıtlı tüm kadın üyelerin arasından bu tüzüğün 6/9.fıkra hükümlerine aykırı olmaksızın seçilecek yeteri kadar kişi ve bağlı birim temsilcilerinden oluşur. Belde örgütünde temsilini bulur.

¹⁹⁶ İlçede partiye kayıtlı tüm kadın üyeler arasından bu tüzüğün 6/9 fıkra hükümlerine aykırı olmaksızın seçilecek yeteri sayıda kişiyle bağlı birimlerin temsilcilerinin katılımıyla oluşur.

¹⁹⁷ Bu tüzüğün 6/9 fıkra hükümlerine aykırı olmaksızın ilçe kadın meclisi temsilcileri ve bağlı birim temsilcilerinin katılımıyla oluşur.

¹⁹⁸ Merkez kadın meclisi, özgün ve özerk örgütlenir, tüzüğün ilgili bölümünde sıralandığı gibi belde, ilçe, il ve genel merkez örgütleri olmak üzere merkezi yapılanmaya sahiptir. Köy ve mahalle birim ve temsilcileri de oluşturabilir. Çalışmalarını sürdürmek üzere Genel Merkez, il, ilçe ve beldelerde ayrı bina tutulabilir. Merkez Kadın Meclisi merkezi düzeyde Parti Meclisine karşı sorumludur. İl kadın meclisi, il yönetimine karşı; ilçe kadın meclisi ilçe yönetimine karşı sorumludur. Her kademedeki kadın kuruluğu, işleyişi, örgütlenmesi; belde, ilçe, il ve büyük kongreleri; yönetim kurulları, kurulların çalışma biçim ve düzeni, atanma ve görevden alınmaları, bina tutmaları ile genel örgüt yapısı ile karşılıklı ilişki ve konumu Parti Meclisince çıkarılacak “Kadın Meclisi Yönetmeliğinde” düzenlenir.

¹⁹⁹ BDP gurubunda yer alan kadın milletvekillerinin çoğunun, seçilmeden önce bu partinin kadın birimlerinde veya genel düzeydeki karar ve yönetim organlarında çalışmış olduğu bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Çağlayan, 2013: 136).

²⁰⁰ Van, 25 Mart 2014.

²⁰¹ Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/?p=1379>, erişim: 15.01. 2014.

²⁰² PKK'nın ayrı bir millet inşası çabasında olduğunu anlamak için bkz: <http://www.usak.org.tr/haber.asp?id=946>, erişim: 21.01.2014.

²⁰³ Bkz: [http://bdpblog.wordpress.com/2012/04/14/ayse-tugluk-ara-yol-kalmadi/Posted by: BDP Blogu on: Nisan 14, 2012](http://bdpblog.wordpress.com/2012/04/14/ayse-tugluk-ara-yol-kalmadi/Posted%20by%3A%20BDP%20Blogu%20on%3A%20Nisan%2014%2C%20eri%C5%9Fim%3A%2014.04.2012), erişim: 14.04.2012.

²⁰⁴ Bkz: http://www.navkurd.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=1072:oecalan-bao-ere-tmen-olursa-ve-secimler&catid=51:the-cms&Itemid=98, erişim: 19.12.2013.

²⁰⁵ Sırrı Süreyya Önder ile görüşme. 25.11.2014. Ankara.

²⁰⁶ Abdullah Öcalan, tecrit edilmesini ve buna dayanmasını rasyonel ve de dogmatik anlamda şöyle izah etmektedir: “Benim için İmralı Cezaevi, Kürt olgusunu ve sorununu algılamak ve çözüm olanaklarını kurgulamak açısından tam bir hakikat savaşı alanına dönüştü. Dışarıda daha çok söylem ve eylem geçerliyken, cezaevinde anlam geçerliydi. Pozitivist bir dogmatik olduğum derinliğine farkına varmam tecritle oldukça ilişkilidir demem mümkündür (Öcalan, 2012b: 587).

²⁰⁷ Türkiye’de kadınların siyasal hayata katılımını Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi olmak üzere ikiye ayırmamız gerekmektedir. Ayrıntılar için bkz: Demir, 2002; Daver: 1968: 126; Göçmen, 2008: 9; Gökçimen, 2008: 13; Çakır, 2007: 304; Yaraman, 2006: 45; Çakır, 2007: 306; Deniz, 2006: 115-116; Malkoç, 2009: 62; Tunalı, 1996; Çitçi, 1982; Gökçimen, 2008: 9; Taslaman, 2011: 44; White, 2003: 155-156’dan aktaran; Şimşek, 2011: 604-605; Tekin, 2004: 183-184; Kandiyoti, 1997: 67-68; Zihnioglu, 2009: 806-807; Sancar, 2012; Tokuroğlu, 2003:131; Tokuroğlu, 2003:131; Gökçimen,

2008: 23; Altındal, 2007: 90; Yenimesaj, 2007'den aktaran; Altındal, 2007: 63-105; Güneş-Ayata, 1998'den aktaran; Çadır, 2011: 37-38; Tekeli, 1982: 154; Taslaman, 2011: 41-42; Tekeli, 1991: 125; Yeşiltuna, 2007: 173. Sırrı Süreyya Önder de, Kürt kadının modernleşmesinde Türk kadın hareketine atıf olduğunu ifade etmiş fakat Kürt hareketinin kadın vurgusunun temel olarak içine doğulan coğrafyanın koşullarına olduğu kadar aslında küresel kapitalizmin işleyişine de karşı bir hareket olduğunu ifade etmiştir. 25.11.2014. Ankara.

²⁰⁸ Genel bir ifadeyle belirtecek olursak, Türkiye'de resmi dil ve kimlik politikalarının gölgesinde Kürt kadınların "Doğu kadını" olarak kodladığı için, Kürt sorununun etnik mahiyetinin de Doğu kavramsallaştırmasıyla örtbas edilmektedir (Tokdoğan, 2013: 41).

²⁰⁹ Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/?p=1379>, erişim: 15.01.2014.

²¹⁰ *Yekitiya Azadiya Jinen Kurdistan (Özgür Kadınlar Birliği)*.

²¹¹ Bkz: http://www.ozgur-gundem.com/index.php?haberID=94671&haberBaslik=E%C5%9Fba%C5%9Fkanl%C4%B1k%20%C3%B6zg%C3%BCrl%C3%BCk%20projesidir&categoryName=Kad%C4%B1n&categoryID=9&authorName=Hicret%20%20%C3%87%C4%B0FT%C3%87%C4%B0&authorID=486&action=haber_detay&module=nuce, erişim: 13.01.2014.

²¹² Kadının siyasal anlamda temsiliyetine ayrıntılı bir bakış için bkz: (Squires, 1996: 78'den aktaran Ayata-Gölelioğlu, 2010: 140; Clark, 1991: 65; Sapiro, 1980'den aktaran Ayata-Gölelioğlu, 2010: 140; Lovenduski, 2005: 179'den aktaran Ayata-Gölelioğlu, 2010: 141; Kuper, 2004: 75; Heywood, 2007: 323-324, Miller, 1995: 358-359, Pitkin, 1972: 39; Hırata, 2007: 295; Öztürk, 2012).

²¹³ Kürt gazeteleri ve dergileri ile alakalı olarak ayrıntılı bilgi için bkz: Kaya, F. (2010) *Kürt Basını*, Hivda Yayınları. İstanbul. Özellikle 156- 215 arası sayfalar.

²¹⁴ Medine Vesikası, Peygamberimizin (s.a.v. Medine'ye geldiği zaman yaptığı anayasal antlaşmalardan biridir. Hz. Peygamber (s.a.v), Medine'ye varır varmaz ilk olarak yaptığı işlerden biri, Medine ve çevresinde yaşayan ve birbirine düşman olan unsurlardan, barış içinde yaşayan, düzenli bir cemaat oluşturmak olmuştur. Deyim yerindeyse, Resulullah (s.a.v) bu çalışmasıyla, kendisinin başkanı olduğu bir şehir devletini kurmak istemişti. Bu amacını gerçekleştirmek için Hz. Peygamber (s.a.v) Enes b. Malik'in evinde, Müslümanların hak ve sorumluluklarını, ayrıca başta Yahudiler olmak üzere Medine'de yaşayan herkesin hak ve sorumluluklarını ihtiva eden bir anayasa, aynı zamanda sözleşme niteliğinde olan bir beyanname yayınlamıştı. Hz. Peygamber'in (s.a.v) Medine'ye teşrifinden oldukça rahatsız olan Yahudiler, insanî açıdan en ufak detayı bile ihmal etmeyen ve karşı çıkılması imkânsız böyle bir olumlu hareket karşısında çaresiz kalmışlardır (Yılmaz, 2009). Yerleşik düzeni sağlamak amacıyla yapılan bu anayasa, yerel durumların korunmasına ve bölgesel yönetimlerin kurulmasına kaynaklık etmiştir.. Bkz: http://www.davetci.com/tarih_medine_vesikasi.htm, erişim: 05.05.2014.

²¹⁵ Bkz: http://www.ozgur-gundem.com/?haberID=106475&haberBaslik=Ortak%20ya%C5%9Fam%20KONFERANSI&action=haber_detay&module=nuce, erişim: 06.05.2014.

²¹⁶ Paris Komünü, Kibutzlar.

²¹⁷ Bkz: <http://www.ipu.org/wmn-e/classif.htm>. Erişim: 01.02.2014.

²¹⁸ BDP Kadın Meclisi'nin 28-29 Eylül 2012 tarihlerinde Diyarbakır'da gerçekleştirdiği 2. Kadın Konferansı'nın sonuç bildirgesinde kota ile ilgili ifade şöyledir: "*Kadın Meclisimizin 28-29 Eylül 2012 tarihlerinde Diyarbakır'da gerçekleştirdiği 2. Kadın Konferansı'nın sonuç bildirgesini paylaşıyoruz: 28-29 Eylül 2012 tarihlerinde 2. BDP Kadın Meclisi Konferansımız; kadın milletvekillerimiz, belediye başkanlarımız, belediye ve il genel meclis üyelerimiz, kadın il-ilçe başkanlarımız ve örgütlü olduğumuz tüm illerden aktif meclis çalışmalarımızda bulunan üyelerimiz arasından seçilmiş 100 delege ile toplanmıştır. Kadın Meclisimiz, "Örgütlü Kadın, Özgürlüğün Teminatıdır" şiarıyla gerçekleştirilen Konferansı Bitlis'te katledilen 15 kadın devrimciye adayarak Tatvan ilçesinde gerçekleştirmiştir. Konferansımız; gerçekleştiği tarih Lice'de havan mermisi ile yaşamını yitiren 14 yaşındaki Ceylan Önkol'un ölümünün 3. Yıldönümüne denk geldiğinden, Kürdistan ve dünyada savaşlarda katledilen çocukları anarak başlamıştır. Delegasyonumuz; BDP Kadın Meclisinin, Türkiye'de bir ilk olarak başardığı eşbaşkanlık ve % 40 cinsiyet kotası sistemini kurumsallaştırması, yaygınlaştırması ve eşit temsile dönüştürmesi hedefiyle önümüzdeki yerel seçimlere hazırlanması..." Web : <http://bdpblog.wordpress.com/2012/10/01/orgutlu-kadin-ozgurlugun-teminatidir/>, erişim: 01.10.2012. ayrıca BDP'nin 21 kişilik Merkez Yönetim Kurulu üyelerinin 10'u; 80 kişilik parti meclis üyelerinin ise 30'u kadınlardan oluşmaktadır (Çağlayan, 2013: 122).*

- ²¹⁹ Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/?p=3684>, erişim: 08.02.2014.
- ²²⁰ 10.03.2014/Muş.
- ²²¹ Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/?p=2311>, erişim: 27.01.2014.
- ²²² Bkz: http://www.ozgur-gundem.com/index.php?haberID=98515&haber_Baslik=%C3%96%ZERKL%C4%B0K%20tescillenecek&categoryName=Se%C3%A7im%20Analiz&categoryID=13&authorName=Veysi%20SARIS%C3%96ZEN&authorID=2&action=haber_detay&module=nuce, erişim: 18.02.2014.
- ²²³ KA-DER'in yayınladığı rapora göre 2011 seçimlerinde, CHP'nin 134 milletvekilinin 19'u, BDP'nin 35 milletvekilinin 11'i, AK Parti'nin 326 milletvekilinin 46'sı ve MHP'nin 52 milletvekilinin ise 3'ü kadın milletvekilidir. Bkz: http://cms2.ka-der.org.tr/images/file/635106274_588385879.pdf, erişim: 21.07.2013.
- ²²⁴ Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/?p=1938>, erişim: 22.01.2014.
- ²²⁵ Bkz: <http://www.bdp.org.tr/Devam/52-haberdetay-kisanak-ocalanin-insaa-etmek-istedigi-demokratik-cumhuriyetin-oznesi-kadinlardir.aspx>, erişim: 11.03.2013.
- ²²⁶ KJB'nin açılımı 'Koma Jinên Bilind' yani 'Yüksek Kadınlar Topluluğu'dur. Bkz: <http://hurbakis.net/content/musluman-bir-kadinin-gozuyle-kandil-yazi-dizisi-7-bolum>, erişim: 31.07.2013.
- ²²⁷ Bkz: <http://www.firatajans.com/news/kadin/kjb-yeni-bir-hamlenin-startini-verdi.htm>, erişim: 02.04.2014.
- ²²⁸ Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/kadin-meclisi-ocalana-yaklasim-kurt-halk-gercegine-yaklasimdir>, erişim: 03.09.2013.
- ²²⁹ Bkz: <http://bdpblog.wordpress.com/2012/09/15/ocalana-ozgurluk-demek-baris-cozum-ve-kardeslik-demektir-2/>, 15.09.2012.
- ²³⁰ Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/kadin-meclisi-ocalana-yaklasim-kurt-halk-gercegine-yaklasimdir>, erişim: 03.09.2013.
- ²³¹ Bkz: <http://bdpblog.wordpress.com/2012/10/01/orgutlu-kadin-ozgurlugun-teminatidir/>, erişim: 01.10.2012.
- ²³² Vurgular bana aittir.
- ²³³ Bkz: <http://www.firatnews.com/news/guncel/bese-hozat-pkk-artik-toplumsal-bir-sistemdir.htm>, erişim: 25.11.2013.
- ²³⁴ Burada Ziya Gökalp'in ifadesi olan ve Kürtler arasında çok yaygın bir Kürt atasözünü anmakta fayda görmekteyiz: "Şêr şêr çî jin çî mêr e/Aslan aslandır ha dişi ha erkek" (Alakom: 2005: 85).
- ²³⁵ Bkz: <http://www.firatnews.com/news/guncel/bese-hozat-pkk-artik-toplumsal-bir-sistemdir.htm>, erişim: 25.11.2013.
- ²³⁶ Bkz: <http://barisgundemi.blogspot.com/2013/08/gultan-ksanak-tugba-tekerek-ergenekona.html>, erişim: 22.08.2013.
- ²³⁷ Agacinski, burada "erkekmerkezçiliği" vurgulamıştır (Agacinski, 1998: 42).
- ²³⁸ Bkz: <http://www.ajansafirat.net/news/kadin/bdp-kadin-meclisi-kadin-secim-beyannamesini-acikladi>, erişim: 19.01.2014.
- ²³⁹ Bkz: <http://www.yuksekovahaber.com/yazdir/haber/haber/ozgur-demokratik-yerel-yonetimler-hareketi-kuruldu-29374.htm>, erişim: 16.08.2014.
- ²⁴⁰ Bkz: <http://bdpblog.wordpress.com/kadin-meclisi/>, erişim: 01.04.2014.
- ²⁴¹ Belki bu söylemimize ek olarak şu örneği verebiliriz. Çağlayan, *Analar, Bacılar, Tanrıçalar* çalışmasında eşiyle alakalı problem yaşayan bir kadının HADEP'e gitmesi örneğini verir ve şunları yazar: "Ben HADEP'in üstüne gittim, dedim ki bak 'siz HADEP'lisiniz. Siz hak-hukuk arıyorsunuz. Bana zalimlik yapıyor, eziliyorum, beni budan kurtarın'. Hepsini gezdim, kimse sorunumu çözmedi. Herhalde o erkekti, ben kadındım, sözüm para etmiyordu, ondan. Muhtar benim için şahitlik yaptı. Muhtar kendisi de HADEP'lidir. Ama HADEP'liler elimden tutmadı. Hepsini diyor biz seninleyiz, madem benimlesiniz bu sorunumu çözün". Ve Çağlayan devamında hala sorunun çözülmediğini ifade etmiştir (Çağlayan, 2007: 214). İşte bu örnek, siyasette eril egemenliğinin bir sonuç doğurmadığını ve bazen eril sistemin değişmiş gibi görünüp, değişmediğine de işaret etmektedir.
- ²⁴² Bkz: <http://www.taraf.com.tr/haber-demokratiklesme-paketi-ve-kck-nin-deklarasyonu-137721/>, erişim: 25.10.2013.
- ²⁴³ Bkz: <http://www.ajansafirat.net/news/kadin/bdp-kadin-meclisi-kadin-secim-beyannamesini-acikladi>, erişim: 19.01.2014.

²⁴⁴Bkz: http://www.ozgur-gundem.com/index.php?module=nuce&action=haber_detay&haberID=31838&haberBaslik=%C3%96zg%C3%BCrle%C5%9Fen%20kad%C4%B1n%20AKP%E2%80%99nin%20hedefi&categoryName=&authorName=%20&categoryID=&authorID=, erişim: 11.02.2012.

²⁴⁵Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/?p=1667>, erişim: 20.01.2014. Bu arada Dilek Hatipoğlu, Eşbaşkan adayı olarak 31.03.2014 seçimlerinde BDP adayı olarak seçilmiştir.

²⁴⁶ Bkz: http://siyasetakademisi.bdp.org.tr/?page_id=243, erişim: 01.01.2014.

²⁴⁷ Sebahat Tuncel ile yaptığım görüşmede bana kopuş teorisinin artık hayata geçtiğinden ve bu kopuşun erkekten kopuş olduğunu ifade etmişti. Tuncel'e göre kadın "kurtuluş ideolojisine" dayanmaktadır ve bu ideoloji, kadını erkek egemen toplumdan da koparacaktır. 10.11.2014/Ankara. Demir Çelik de "kadının sadece geçmişinden değil eril egemenlikten koptuğunu ve geleneği yeniden tanımladığını" ifade etmiştir. 26.11.2014.

²⁴⁸ KJB'nin (Kürdistan Kadın Özgürlük Hareketi) 5. Kurultayında şu karar alınmıştır: "Reber Apo'nun mücadele tarzı ve anlayışımıza dönük geliştirdiği eleştiriler temelinde yürütülen tartışmalarda ideolojik-örgütsel durum değerlendirmesi yapılmış, bu temelde ideolojik esaslar çerçevesinde bir pratikleşme düzeyinin yakalanması gerektiği belirtilmiştir. Devletçi-iktidarcı sistem toplumu ideolojisizleştirme temelinde tahakküm altına alırken, bunun karşısında Kadın Özgürlük İdeolojisinin yaşamsallaştırılması temelinde sistem karşıtı mücadele yürütülmesini esas yaklaşımı olarak belirlemiştir. Bunun için örgütsel mücadelede cins mücadelesinin esas gelişim dinamiği olarak kopuş teorisi çerçevesinde radikalleştirilmesi ve toplumsal değişimin bunun üzerinden hedeflenerek toplumsal cinsiyetçilikle mücadele edilmesi kurultayımızca kararlaştırılmıştır. Bu nedenle kadın özgürlük mücadelesini sistem işçileşmeye götürecek liberal, dengeci egemenlikli yaklaşımlardan arındırarak kadın özgürlük ideolojisi temelinde toplumun yeniden inşasına yönelmenin gerekliliği ortaya konmuştur". Bkz: <http://www.lekolin.net/haber-1859-Kadin-Mucadelesinde-Kopus-Donemi-Basladi.html>, 16.07.2012.

²⁴⁹ 10.11.2014/Ankara.

²⁵⁰ Bkz: <http://bdpblog.wordpress.com/2012/08/09/annelerin-cagrisi-savasi-durdurabilecek-etkili-bir-guctur/>, erişim: 09.08.2012.

²⁵¹ Bkz: <http://www.youtube.com/watch?v=N2kMkLAoZ5U&feature=related>, erişim: 13.08.2013. Leyla Zana bu yemini ederken, yemini kabul edilmemiş ve gelip yeniden yemin edilmesi istenmiştir. Üç yıl sonra ise dokunulmazlığı kaldırılarak, hapis cezasına çarptırılmıştır.

²⁵² BDP Mardin Büyükşehir Eşbaşkan Adayı Süryani Ferbunye Aykol, BDP'nin politikası için şunları dile getirmiştir: "Süryani olmanın içimde ayrı bir yeri var. Birlikte yaşadığımız halklardan Kürtlerle ortak acılar yaşadık. Birimizi çok iyi tanıyor ve anlıyoruz. Bölgede, yaşanan acılara şahit oldum. İçimde sürekli bunları önlemek ve iyileştirmek için bir şeyler yapma isteği vardı". Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/?p=4787>, erişim: 18.02.2014.

²⁵³ Diyarbakır'ın Kocaköy ilçesini, çocuk yaşta evlendirilen ve evliliği boyunca da şiddet gören BDP'li ve örtülü Eş Başkan adayı Berivan Elif Kılıç kazanmıştı. Bkz: <http://www.islahhaber.com/bdp-nin-basortulu-adayı-da-kazandı-49869h.htm>, erişim: 31.03.2014. Ayrıca Van'ın Erciş ilçesinde, Barış ve Demokrasi Partisi (BDP) Erciş Belediye Adayı Diba Keskin, ilçe tarihinde ilk örtülü kadın belediye başkanı oldu. Bkz: <http://www.feminkurd.net/content.php?newsid=16282>, erişim: 01.04.2014.

²⁵⁴ 23. Dönem TBMM'de; BDP, Meclis Başkanlığı'na 1488 yazılı/sözlü soru önergesi ve Meclis Başkanlığı'na 267 Araştırma Önergesi vermiştir. 23. Dönem'de Meclis'e 1109 Araştırma Önergesi verildiğini göz önüne alırsak, Araştırma Önergelerinin yüzde 24'ünü BDP'nin önergeleri oluşturuyor. Bu aynı zamanda, diğer parti gruplarında vekil başına 4,8 olan önerge sayısının, BDP'de 14,8 olması demektir. Meclis Başkanlığı'na sunulan toplam 901 kanun teklifinin 99'u BDP'den gelmiştir. Bu aynı zamanda diğer üç parti grubunda 1,5 olan vekil başına düşen kanun teklifi sayısının, BDP'de 4,95 olması demektir. BDP, yaptığı 104 grup toplantısı ve 152 basın toplantısını, diğer partilerin pek dokunmak istemediği Kürt sorunu, Alevi sorunu, çatışmalar, hak ihlalleri, ölümler gibi can yakan sorunları gündemleştirmek için, etkili bir şekilde kullanmıştır (Özkaraman, TY: 17-18).

²⁵⁵ Bkz: <http://www.firatnews.com/news/guncel/tuncel-hdp-toplumsal-kesimlerin-muzakere-alani-olacak.htm>, erişim: 31.10.2013.

²⁵⁶ Bkz: <http://www.eta.com.tr/Haber/2010/10/30/kadin/bdp-kadin-meclisi-konferansi-sonuc-bildirgesi/>, erişim: 30.10.2010.

²⁵⁷ Bkz: <http://bdpblog.wordpress.com/2012/02/03/bdp-kadin-meclisi-sonuc-bildirgesi/>, erişim: 05.05.2012.

- ²⁵⁸ Bkz: <http://bdpblog.wordpress.com/2012/02/03/bdp-kadin-meclisi-sonuc-bildirgesi/>, erişim: 05.05.2012.
- ²⁵⁹ Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/?p=836>, erişim: 06.01.2014.
- ²⁶⁰ Gülten Kışanak, 31.03.2014 seçimlerinden itibaren Diyarbakır büyükşehir Belediye başkanlığına seçilmiştir. Gülten Kışanak ile birlikte 30.03.2014 tarihinde belediye başkanlıkları kazanan kadın adaylar için bkz: Bkz: <http://www.feminkurd.net/content.php?newsid=16290>, erişim: 03.04.2014.
- ²⁶¹ Bkz: <http://www.bdp.org.tr/Devam/54-haberdetay-kisanak-paris-cinayeti-kadin-ozgurluk-mucadelesi-ne-yonelik-bir-saldiriydi.aspx>, erişim: 09.09.2013.
- ²⁶² Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/?p=1627>, erişim: 20.01.2014.
- ²⁶³ Vurgular bana aittir.
- ²⁶⁴ Bkz: http://www.ozgur-gundem.com/index.php?haberID=92947&haberBaslik=Kad%C4%B1n%C4%B1%20iradele%C5%9Ftiren%20m%C3%BCcadeden%20geldik&categoryName=Kad%C4%B1n&categoryID=9&authorName=Sarya%20G%C3%96Z%C3%9CO%C4%9ELU&authorID=816&action=haber_detay&module=nuce, erişim: 26.12.2013.
- ²⁶⁵ Bkz: http://www.ozgur-gundem.com/index.php?haberID=97641&haberBaslik=Yap%C4%B1lacaklar%C4%B1%20biz%20yapaca%C4%9F%C4%B1z&categoryName=Kad%C4%B1n&categoryID=9&authorName=G%C3%BCl%C5%9Fen%20KO%C3%87UK&authorID=833&action=haber_detay&module=nuce, erişim: 10.02.2014.
- ²⁶⁶ Bkz: <https://www.facebook.com/notes/kadin-kurtulu%C5%9F-ideolojisi/demokratik-%C3%B6zg%C3%BCr-kadin-hareketi-kurulu%C5%9F-amaci/172427952814445>, erişim: 14.05.2011.
- ²⁶⁷ **DÖKH**, “kadını bilinçlendirerek irade haline getirmeyi esas alan bir örgütlenmedir. Kadın haklarını savunmak kadar ülkenin demokratikleşmesinde de güçlü bir rol oynamaktadır. Ayrıca bugün dünya genelinde silahlı çatışma, etnik, dini çalışmalar, etnik temizlik, soykırım, zorunlu göç gibi olaylara karşı da kadın hareketleri güçlü bir mücadele yürütmektedir. Bu zeminlerde kadınların karşı karşıya kaldığı her türlü sorunla ilgilenmeyi içermektedir. Örneğin BM’ye üye ülkelerce imzalanan CEDAW (Kadınlara Kaşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi) sözleşmesi bu kapsamdaki temel bir kadın hakları sözleşmesidir. Bununla birlikte BM’nin kadınlarla ilgili kurumsal yapısında, kadının statüsü komisyonu ve DAW’ı sayabiliriz. Bu belge ve sözleşmeleri kabul eden ülkeler 1825 sayılı kararlar, savaş ve şiddete karşı kadınların korunmasını taahhüt etmişlerdir (Aktaş, 2012: 260).
- ²⁶⁸ Bkz: http://siyasetakademisi.bdp.org.tr/?page_id=243, erişim: 21.02.2014.
- ²⁶⁹ Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/?p=3978>, 11.201.2014.
- ²⁷⁰ Vurgu bana aittir.
- ²⁷¹ Bkz: <http://www.bianet.org/kadin/toplumsal-cinsiyet/120236-bdp-de-kadin-odakli-yerel-yonetimlere-dogru>, erişim: 26.07.2013.
- ²⁷² Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/?p=8615>, erişim: 26.02.2014.
- ²⁷³ Bkz: <http://www.bdp.org.tr/Devam/47-haberdetay-kisanak-artik-yetmez-yoldas-olmayacagiz.aspx>, erişim: 02.04.2013.
- ²⁷⁴ <http://www.bdp.org.tr/tr/?p=1787>, erişim: 21.01.2014.
- ²⁷⁵ Sebahat Tuncel, 7 Kasım 2013 tarihinde, TBMM Başkanlığı’na sunduğu bir kanun teklifinde Eşbaşkanlık Sistemi için şunları ifade etmiştir: Kadınların kendi adına siyaset yapabilmelerini sağlamak adına, iktidarın eril yapısını dönüştürmek adına uygulanan bir önleyici tedbirdir”. Bkz: <http://www2.tbmm.gov.tr/d24/2/2-1828.pdf>, erişim: 23.12.2013.
- ²⁷⁶ Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/?p=3978>, erişim: 11.02.2014.
- ²⁷⁷ <http://www.bdp.org.tr/tr/?p=7846>, erişim: 18.03.2014.
- ²⁷⁸ Vurgu bana aittir. Ayrıca BDP Siyaset Akademisi Tüzüğü’ndeki şu ifadelerde kadınlara siyaset açısından ön ayak olmaktadır: “Türkiye’de kadınların siyasete aktif katılımı için Siyasi Partiler Yasası’nın yeniden düzenlenmesi yoluyla siyasi partilerde en az % 33 kadın kotası uygulaması zorunluluk haline getirilecektir. Kotanın hayatın her alanında; işe girişlerde, sendika, dernek, oda vb. örgütlenmelerde de uygulanması için mücadele edilecektir. Erkek egemen sistem, kadınların sosyal, siyasal, kültürel, ekonomik, bilimsel tüm alanlardaki emeğini görünmez kılmaktadır. BDP, tüm bu alanlarda kadın emeğinin görünür kılınmasını sağlayacak, kadınların tüm toplumsal alandaki haklarını güvence altına alacaktır”. Bkz: http://siyasetakademisi.bdp.org.tr/?page_id=243, erişim: 21.02.2014.
- ²⁷⁹ Bkz: http://www.ozgur-gundem.com/index.php?haberID=91231&haberBaslik=E%C5%9Fba%C5%9Fkanl%C4%B1k%20sistemi%20Toplumu%20%C3%B6zg%C3%BCrle%C5%9Firme%20arac%C4%B1d%C4%B1r&categoryName=Kad%C4%B1n&categoryID=9&action=haber_detay&module=nuce, erişim: 09.12.2013.

- ²⁸⁰ Bkz: http://www.ozgur-gundem.com/index.php?haberID=91231&haberBaslik=E%C5%9Fba%C5%9Fkanl%C4%B1k%20sistemi%20Toplumu%20%C3%B6zg%C3%BCrle%C5%9Ffirme%20arac%C4%B1d%C4%B1r&categoryName=Kad%C4%B1n&categoryID=9&action=haber_detay&module=nuce, erişim: 09.12.2013.
- ²⁸¹ Bkz: http://www.ozgur-gundem.com/index.php?haberID=92541&haberBaslik=M%C3%BCa%20de%20gelen%20E%C5%9FEBA%C5%9FEKANLIK&categoryName=Kad%C4%B1n&categoryID=9&authorName=Zeynep%20%20KUR%C4%B0%C5%9E&authorID=458&action=haber_detay&module=nuce, erişim: 22.12.2013.
- ²⁸² Vurgu bana aittir. Kadının ekonomik örgütlenmesini vurgulamak için.
- ²⁸³ Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/?p=1627>, erişim: 20.01.2014.
- ²⁸⁴ Bkz: <https://www.facebook.com/notes/kadin-kurtulu%C5%9F-ideolojisi/demokratik-%C3%B6zg%C3%BCr-kadin-hareketi-kurulu%C5%9F-amaci/172427952814445>, erişim: 14.05.2011.
- ²⁸⁵ Unutulmamalıdır ki, PKK'nın ilk çekirdek kadrosunda yer alan tek kadın da Kesire Öcalan'dır.
- ²⁸⁶ Margaret'e, Avrupa'nın Joan Darc'ı denilmektedir ve her peşmergenin kalbinin üzerinde onun fotoğrafını koyarak dövüştüğü söylenirdi. Irak rejimi, onun başı için Barzani'ninkinden daha büyük bir para ödülü bırakmıştı ve Margaret, 1968'te öldürüldü (Galletti, 2005: 296).
- ²⁸⁷ Bkz: <http://nevzatcicek.blogcu.com/bdp-nin-2-olagan-kongresinde-ak-parti-ye-cozum-protokolu/11089825>, erişim: 05.09.2011.
- ²⁸⁸ Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/program>, erişim: 10.02.2010.
- ²⁸⁹ Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/program>, erişim: 10.02.2010.
- ²⁹⁰ BDP Van Milletvekili Aysel Tuğluk bir konuşmasında hükümeti şöyle uyarmıştır: "Başbakana diyorum ki, işte biz barış için alanlardayız. Barışı haykırıyoruz. Siz tankların toplanı başında savaş emri verirken, biz barışı haykırıyoruz. Biz birlikte barış içinde kardeşçe eşit yaşayalım dedikçe üzerimize geliyorlar. Özgürlüğümüzü sağlayıncaya kadar mücadelemizi sürdüreceğiz. Bunu Başbakan da herkeste böyle bilmelidir", bkz: <http://www.radikal.com.tr/Radikal.aspx?aType=RadikalDetayV3&Date=&ArticleID=1062044&CategoryID=78>, erişim: 01.09.2011.
- ²⁹¹ Bkz: http://www.ozgur-gundem.com/?haberID=86419&haberBaslik=Demokratik%20%C4%B0slam%20Konferans%C4%B1&action=haber_detay&module=nuce, erişim: 18.10.2013.
- ²⁹² Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/?p=7315>, erişim: 13.04.2014.
- ²⁹³ Bkz: <http://www.bdp.org.tr/tr/?p=1667>, erişim: 20.01.2014.
- ²⁹⁴ Atatürk kadınlar ile alakalı olarak bir söyleminde şunları dile getirmiştir: "Bazı yerlerde görüyorum ki kadınlar, yüzünü gözünü gizliyor ve yanından geçen erkeklere karşı ya arkasını çeviriyor veya yere oturarak kapanıyor. Bu tavrın anlamı nedir? Efendiler medeni bir milletin anası, millet kızı bu garip şekle son vermelidir.... Şüphe yok ki ilerleme adımları, iki cins tarafından beraber, arkadaşça atılmak ve ilerleme yeniliklerle birlikte, merhaleler aşmak lazımdır. Böyle olursa, inkılap başarılı olur. Herhalde daha cesur olmak lüzumu açıktır" (Gül, 1998: 80).
- ²⁹⁵ Çaha'nın bir makalesindeki şu cümle aslında işin kısa özetidir: "Roza'da yazan bir kadın şunları eklemişti: Türk kadınlarından çok şey öğrendim. Kendi eylemlerimizi nasıl hayata geçireceğimizi, güveni ve dayanışmayı. Jin u Jiyan'da yazan başka bir kadın ise şunları söylüyordu: dünyadaki bütün kadınların kardeş olduğunu ve kadın bilincinin nasıl daha da yükseltilebileceğini Türk femisintlerden öğrendim (Çaha: 2011: 439).
- ²⁹⁶ BDP yerine kurulan HDP'nin kadın eş başkanı Figen Dağ, 25.11.2014 tarihinde benim de katıldığım bir grup toplantısında "HDP, kadınların partisidir" ifadesini kullanmıştır. Bu ifade ise BDP'nin geleneğinin HDP'de güçlü bir biçimde devam ettiğini göstermektedir. 25.11.2014. Ankara.
- ²⁹⁷ Altan Tan ile görüşmemizde neden istifa ettiniz soruma şu cevabı almıştım: "Altan Tan, DTK'nın din şubesi olamazdı". Ankara. 10.11.2014.