T.C.

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ANLAM SİSTEMİ OLARAK SOSYALİZM: TÜRKİYE SOSYALİST SOLU ÖRNEĞİ

DOKTORA TEZİ

Bahattin CİZRELİ

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

ANKARA, 2021

T.C.

ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ANLAM SİSTEMİ OLARAK SOSYALİZM: TÜRKİYE SOSYALİST SOLU ÖRNEĞİ

DOKTORA TEZİ

Bahattin CİZRELİ

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI

DOÇ. DR. MEHMET AYSOY

DANIŞMAN

ANKARA, 2021

ONAY SAYFASI

Bahattin CİZRELİ tarafından hazırlanan "Anlam Sistemi Olarak Sosyalizm: Türkiye Sosyalist Solu Örneği" adlı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği ile Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Unvan Adı Soyadı		Kurumu	İmza
Doç. Dr. Mehmet AYSOY		Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	
Kabul ■	Red ☐		
Prof. Dr. Ramazan YELKEN		Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	
Kabul ■	Red ☐		
Prof. Dr. Emrah AKBAŞ		Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	
Kabul ■	Red ☐		
Prof. Dr. İhsan TOKER		Ankara Üniversitesi	
Kabul ■	Red ☐		
Prof. Dr. Hayati TÜFEKÇİOĞLU		İstanbul Arel Üniversitesi	
Kabul ■	Red ☐		

Tez Savunma Tarihi: 11 / 04 / 2021

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda Doktora tezi olması için şartları yerine getirdiğini onaylıyorum.

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Unvan Ad Soyad

……..

BEYAN

Bu tez çalışmasının kendi çalışmam olduğunu, tezin planlanmasından yazımına kadar bütün aşamalarda patent ve telif haklarını ihlal edici etik dışı davranışımın olmadığını, bu tezdeki bütün bilgileri akademik ve etik kurallar içinde elde ettiğimi, bu tezde kullanılmış olan tüm bilgi ve yorumlara kaynak gösterdiğimi beyan ederim. 11/04/2021

İmza

Bahattin CİZRELİ

TEŞEKKÜR

Hz. Muhammed'e ait olduğu rivayet edilen bir cümlede İslam peygamberi alışkanlıklarla din arasındaki ilişkiyi şöyle özetler: "Teşekkür etmesini bilmeyen şükretmesini de bilmez." Onlara olan gönül borcum bir nebze dahi olsa azalsın ve onlar gibi iyi insanlarla karşılaşmaya devam edebileyim diye teşekkür faslını biraz uzun tutacağım. Doktora tez çalışmamın tamamlanmasında belirgin bir katkıda bulunan herkesin ismini saymaya çalışacağım. Ancak olur da adını yazmadıklarım olursa şimdiden beni affetmelerini diliyorum.

Yaygın bir şekilde araştırmacılar yoğun çalışma dönemlerinde evlatlarına yeteri kadar vakit ayıramadıklarından şikâyet eder ve çocuklarına olan borçlarını dile getirirler. Ama sağ olsun Ali, beni böyle bir borcun altına sokmayacak kadar talepkârdı. Bu vesile ile ben de eşim Zehra'ya çok fazla borçlandım. Ona derin şükranlarımı sunarım.

Tez sürecimin ilk dört yılında Prof. Dr. Cevat ÖZYURT danışmanım idi. Beni hem daha fazla okumaya hem de sorularıyla iddialarım üzerine çok fazla düşünmeye teşvik etti. Birebir görüşmelerimizin yanı sıra elektronik posta üzerinden yazışma zincirleri kurduk. Tezde neredeyse her cümlede hocamın emeği vardır. Ondan sadece tez danışmanlığı düzeyinde faydalanmadım, beraberinde bir metin nasıl incelenir başlıklı uzun ve uygulamalı bir ders almış oldum. Fakat hocanın verdiği bu özel derse rağmen çalışmada çeşitli hatalar tespit edilebilirse bilinmeli ki müsebbibi şahsımdır.

Prof. Dr. Cevat ÖZYURT hocanın Kırgızistan Manas Üniversitesi'ne görevlendirilmesinin ardından danışmanlığımı devralma nezaketini gösteren Doç. Dr. Mehmet AYSOY hoca hem nezaketi hem de analitik düşünme yeteneği ile bizler için örnek bir insan oldu. Başka bir nezaket örneği şahsiyet de tez izleme komitemde ve sınav jürimde bulunan Prof. Dr. İhsan TOKER'dir. Yaptığı teorik yönlendirmelerle ufkumu genişlettiğini ifade etmeliyim. Tez izleme komitemde bulunan bir diğer hocam Prof. Dr. Ramazan YELKEN ve sınav jürimde bulunma inceliğini gösteren Prof. Dr. Hayati TÜFEKÇİOĞLU ve Prof. Dr. Emrah AKBAŞ hocalarıma eleştiri ve katkıları için teşekkür ederim. Sınav toplantısına katılarak eleştiri ve önerilerini benimle paylaşan değerli hocalarım Prof. Dr. Yasin AKTAY, Prof. Dr. Mustafa ORÇAN ve Prof. Dr. Zafer ÇELİK'e de ayrıca teşekkür ederim.

Zor bir süreç iyi hocaların desteğinin yanı sıra iyi dostların varlığı ile dayanılabilir oluyor. Çalışma arkadaşım ve dostum Alkan ÜSTÜN'e varlığı için teşekkür ederim. Dostluğu, sevecenliği, şakaları, iltifatları, yardımseverliği, pratik zekâsı ve nice güzel özelliği ile insanların hayatına varlığı ile değer katan birisidir. Tezimin çeşitli bölümlerini okutarak

yorduğum diğer çalışma arkadaşlarım Fatma Betül COŞKUN, Feyza Korkmaz SAĞLAM, Mesut ARSLAN ve Dr. Öğr. Üyesi Öner BUÇUKCU'nun adlarını saymasam haksızlık etmiş olurum. Sadece benim için değerli zamanlarını harcamış olmaları nedeniyle değil bana gösterdikleri sevgi ve ilgi nedeniyle de asla haklarını ödeyemeyeceğim insanlardan söz ediyorum. İsmini ayrı bir biçimde zikretmem gereken Murat ÖZTÜRK'e de büyük bir teşekkür borçluyum. Murat hoca zihin torbasından çıkardığı kuramsal ve yöntemsel bilgi ile bizleri hep şaşırtmıştır. Ama onun bizim nazarımızda değeri geleneksel ağabeylik müessesesinin korunmasında gösterdiği hassasiyettendir. Tezimin bazı bölümlerini okuma zahmeti gösteren Mehmet Latif ÇEVİK ve Hümeyra UÇAK'a da şükranlarımı sunarım. Dilerim muhabbetimiz uzun yıllar devam eder.

Bölümdeki tüm hocalarımı tezimle veya tezimin bir bölümü ile ilgili muhakkak meşgul etmişimdir. Belki fark etmeden onları çok yormuş ve bıktırmış da olabilirim. Hepsine hem çok teşekkür eder hem de hepsinden özür dilerim. Kurum dışından da pek çok isimden destek, katkı ve eleştiri almaya çalıştım. Değerli görüş ve önerilerini paylaşan Necdet SUBAŞI, Tanıl BORA, Kurtuluş KAYALI, Yalçın ÇAKMAK, İnan ÖZDEMİR TAŞTAN, Alev ERKİLET, Celaleddin ÇELİK ve Ahmet DEMİRHAN hocalara teşekkür ederim. Görüşmecilerimle irtibat kurmamı sağlayan Mehmet Can ve Serkan Abiye de çok teşekkür ederim.

Kısa dönemler de olsa üzerimdeki sorumlulukları benimle paylaşmaya çalışan Hadice ve Fatma analarıma ve kardeşim Sipan'a teşekkür ederim. Öğrenciliğim boyunca resmi işlemlerin gerçekleştirilmesinde bana yardımcı olan enstitümüzün tüm personellerine olan gönül borcumu da ifade etmeliyim.

Hem çevrimiçi hem de basılı kaynaklara ulaşmamızı sağlayan üniversitemizin kütüphane çalışanları da teşekkürü hak ediyor. Basılı kaynaklardan daha fazla faydalandığım Ankara Üniversitesi kütüphanelerinde çalışan ve benimle defalarca kez güler yüzle raflarda kitap arayan personelleri de unutmayacağım. Adını bilmediğim diğer yardımcılarım da çeşitli açık kursların çevrimiçi derslerinin sunumunda ve hazırlanmasında görev alanlardır. Kuramsal bilgimin artmasında açık kursların faydası çok oldu. Örneğin bu kurslardan birinde 15. yüzyılda Flaman katiplerin yaptıkları işlerin altına şöyle yazdıklarını öğrendim: "Elimden gelen bu, yapmak istediğim değil." İsmini belirttiğim veya bir nedenle belirtemediğim beni destekleyen bunca kişiye rağmen elbette sınırlarım da söz konusuydu. Bu nedenle tezi yazmaya başladığım ilk andan itibaren zihnimden hep şu düşünce geçti: Ben bu kadarını yapabiliyorum ama daha iyisini yapmak isterdim.

ÖZET

Anlam Sistemi Olarak Sosyalizm: Türkiye Sosyalist Solu Örneği

Sosyolojik fenomenoloji yöntemine dayanan bu araştırmanın temel amacı Türkiye Sosyalist Solunun anlam sistemindeki temel unsurları ve anlam sistemlerini nasıl inşa ettiklerini betimlemektir. Bu betimleme üzerinden sosyalist anlam sistemi ile geleneksel dinsel anlam sistemleri arasındaki benzerlikler keşfedilmekte ve çözümlenmektedir. Böylelikle dinsel deneyimin modern kültürel dönüşümle farklı formlarda kendini gösterdiğini ortaya koymak ve moderniteyle birlikte dinin toplumsal hayatta etkisinin azaldığı yönündeki klasik sekülerleşme kuramına yönelik kritiklere katkı sunmak çalışmanın amaçları arasındadır.

Tarihsel bir aktarımla Türkiye Sosyalist Solunda beş akımın belirgin olduğu iddia edilmektedir. Araştırma kapsamında Türkiye'de aktif faaliyet yürüttüğü tespit edilen otuz iki sosyalist grup arasından işçi sınıfı merkezli solu temsilen Devrimci İşçi Partisi, radikal solu temsilen Ezilenlerin Sosyalist Partisi, yeni solu temsilen Halkevleri, kimlik merkezli solu temsilen AKA-DER / Kaldıraç Dergisi ve cumhuriyetçi solu temsilen Halkın Kurtuluş Partisi örnek gruplar olarak seçilmiştir. Bu grupların mensupları ile gerçekleştirilen görüşmeler ve yayınlarının taranmasının yanı sıra dil dışı semboller ve ritüeller de birer veri kaynağı olarak değerlendirilmiştir.

Araştırma boyunca çift yönlü bir kodlama, kategorileştirme ve tematik betimleme yürütülmüştür. Bir taraftan din kuramları ve dinler tarihi üzerine yürütülen okumalar diğer taraftan saha araştırması ve kaynak taraması sonucunda belirlenen şu yedi tema altında sosyalist anlam sisteminin dinsel niteliği gösterilmektedir: Ontolojik Güvenlik Kaynağı Olarak Sosyalist Anlam Sistemi, Kolektif Belleğin Kurulması, Ölüm Fikriyle Mücadele, Kişilik Kültünün Oluşturulması, Mekânın ve Zamanın Kutsallaşması, Zorunlu Kutsal Şiddet Olarak Devrim Fikri ve Sosyalist Ahlak ve Topluluk.

Türkiye Sosyalist Solu örneğinde sosyalist anlam sisteminin geleneksel dinsel anlam sistemleri gibi üç temel özelliğe sahip olduğu söylenebilmektedir: maddi ve sosyal gerçekliği bütünsel bir biçimde anlama ihtiyacını cevaplayarak insanı belirsizlik tehdidinden korumak, kutsal bir ontolojik statüye yerleşerek kültürel kurumsallaşmaların sorgulanmaksızın sürekliliğini sağlamak ve topluluk yoluyla ahlaki kontrolü gerçekleştirmek. Bu üç özellikle dinin din olmayandan ayrılarak tanımlanması sağlanmakta ve bu tanımlama ışığında araştırmanın sonuç bölümünde güncel din sosyolojisi çalışmalarına bir dizi öneride bulunulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Anlam sistemi, din sosyolojisi, dinin tanımlanması, sekülerleşme kuramı, sosyalizm, Türkiye Sosyalist Solu

ABSTRACT

Socialism as a Meaning System: The Example of the Turkish Socialist Left

The main purpose of this research, which is based on the method of sociological phenomenology, is to describe the basic elements of the Turkish Socialist Left's meaning system and how they built their meaning system. Furthermore, similarities between the socialist meaning system and traditional religious meaning systems have analysed. Thus, it is among the objectives to reveal that religious experience manifests itself in different forms with modern cultural transformation and to contribute to the critical of classical secularization theory.

It can be claimed that there are five main movements in the Turkish Socialist Left which are represented by Revolutionary Workers' Party, The Socialist Party of the Oppressed, Halkevleri, AKA-DER / Kaldıraç Journal and the People's Liberation Party and these were selected as exemplary groups. In addition to interviews with their members and publication reviews, non-lingual symbols and rituals were also evaluated as data sources. Two-way coding, categorisation and thematic description were carried. The readings on religious theories and the history of religions have shown seven themes: Socialist Meaning System as a Source of Ontological Security, Establishment of Collective Memory, Struggle with the Idea of Death, Creation of Personality Cult, Sanctification of Space and Time, Revolution as Mandatory Holy Violence and Socialist Morality and Community.

It is asserted that the socialist meaning system has three characteristics in Turkish Socialist Left, such as traditional religious meaning systems: to protect people from the threat of uncertainty by answering the need to understand social reality in a holistic way, to establish a sacred ontological status, to ensure the continuity of cultural institutionalisations without question, and to carry out moral control through community. These characteristics are defined by separating religion from non-religious and a series of recommendations have made to current sociology of religion studies in the conclusion.

Keywords: Definition of religion, socialism, sociology of religion meaning systems, theory of secularisation, Turkish Socialist Left

İÇİNDEKİLER

ÖZET i

ABSTRACT ii

İÇİNDEKİLER iii

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ vii

1. GİRİŞ 1

1.1 Modernite ve Din 15

1.1.1 Sekülerleşme Kuramı 21

1.1.2. Sekülerleşme Kuramına Yönelik Eleştiriler 26

1.1.3. Sekülerleşme Kuramının Yeniden Savunusu 30

1.1.4. Bireyselleşme Tezi 33

1.1.5. Çoğullaşma 34

1.1.6. Seküler, Sivil, Politik Dinler 35

1.1.7. Kamusal Dinler 41

1.2. Postmodernite ve Din 42

1.2.1. Rölativizm vs. Fundamentalizm 47

1.2.2. Dini Eklektisizim 49

1.2.3. Gnostikler 51

1.3. Küreselleşme ve Din 52

1.3.1 Küresel Dini Hareketler ve Köktenci Eğilimler 55

1.3.2. İnternet ve Din 57

1.4. Değerlendirme 58

2. KURAMSAL KAYNAKLAR 60

2.1. Din Olgusunun Sosyolojik Tanımları 61

2.2. Anlam Sistemi Olarak Din: Temel Kuramsal Kaynaklar 76

2.2.1. İnsan Sayıltıları 78

2.2.2. İnsan-Kültür İlişkisi 80

2.2.3. Kültür ve Toplum Görüşleri 81
2.2.4. Sosyal Değişme Düşüncesi 83
2.2.5. Sosyal Değişme Olarak Modernleşme 85
2.2.6. Dinin Tanımlanması 87
2.3. Değerlendirme 92
3. ARAŞTIRMANIN AMACI VE YÖNTEMİ 95
3.1. Amaç ve Yöntem 96
3.2. Veri Analiz Tekniği ve Veri Kaynakları 98
3.2.1. Temel Veri Kaynakları 101
3.2.2. Destekleyici Veri Kaynakları 103
3.3. Veri Analizi 106
3.4. Geçerlik ve Güvenirlik 107
3.4.1. İç Geçerlik İçin 107
3.4.2. Dış Geçerlik İçin 108
3.4.3. Güvenirlik için 108
3.5. Araştırmanın Etik Boyutu 109
3.6. Araştırmanın Sınırlılıkları 109
4. GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE TÜRKİYE SOSYALİST SOLU 110
4.1. Cumhuriyet Öncesi Sol Akımlar 110
4.2. 1925-1960 Dönemi Türkiye Sosyalist Solu 113
4.3. Türkiye Sosyalist Solunun Açığa Çıkması: Altmışlar 117
4.4. Şiddet ve Yasa-dışılığın Yaygınlaşması: Yetmişler ve Günümüze Yansımaları 120
4.5. Seksenler ve Sonrası: Legalleşme Süreci ve Güncel Sosyalist Hareketler 128
4.6. Günümüz Türkiye Sosyalist Solu Yelpazesi 134
4.6.1 Devrimci İşçi Partisi 138
4.6.2. Ezilenlerin Sosyalist Partisi 139

4.6.3. Halkevleri 141
4.6.4 AKA-DER ve Kaldıraç Dergisi Çevresi 143
4.6.5. Halkın Kurtuluş Partisi 144
4.7. Değerlendirme 145
5. ARAŞTIRMA BULGULARI VE ANALİZ 147
5.1. Ontolojik Güvenlik Kaynağı Olarak Sosyalist Anlam Sistemi 147
5.1.1. Ontolojik Güvenlik Kavramı 148
5.1.2. Köken Miti Teorisi 153
5.1.3. İlahi Adalet Sorunu (Teodise) 161
5.1.4. Olumsallıkla Mücadele 174
5.1.5. Değerlendirme 181
5.2. Kolektif Belleğin Oluşturulması 183
5.2.1. Bellek Kuramları 184
5.2.2. Hafıza Taşıyıcı Olarak Din 189
5.2.3. Türkiye Sosyalist Solunda Kolektif Belleğin İnşası 191
5.2.4. Değerlendirme 206
5.3. Ölüm Fikriyle Mücadele 207
5.3.1. Türkiye Sosyalist Solunun Ölüm Fikriyle Mücadele Stratejileri 210
5.3.2. Değerlendirme 226
5.4. Kişilik Kültünün Oluşturulması 227
5.4.1. Kişilik Kültü Kavramı 227
5.4.2 Uluslararası Sosyalist Düşünce Geleneğinde Kişilik Kültü 229
5.4.3. Türkiye Sosyalist Solunda Kültleştirme Örnekleri 235
5.4.4. Azizler 242
5.4.5. Değerlendirme 246
5.5. Mekânın ve Zamanın Kutsallaşması 248
5.5.1. Mekânın Kutsallaşması 249

5.5.2. Türkiye Sosyalist Solunun Kutsal Mekânları 250
5.5.3. Zamanın Kutsallaşması 259
5.5.4. Türkiye Sosyalist Solunun Kutsal Zamanları 259
5.5.5. Değerlendirme 266
5.6. Zorunlu Kutsal Şiddet Olarak Devrim Fikri 268
5.6.1. Siyasal Şiddete Dair 269
5.6.2. Şiddet ve Kutsal 271
5.6.3. Yahudi-Hıristiyan Dini Geleneğinde Şiddet 273
5.6.4. Sosyalist Anlam Sisteminde Şiddet 275
5.6.5. Türkiye'de Sosyalist Anlam Sisteminde Şiddet 278
5.6.6. Değerlendirme 285
5.7. Sosyalist Ahlak ve Topluluk 287
5.7.1. Marksist Ahlak Anlayışı 289
5.7.2. Türkiye Sosyalist Solunun Ahlak Anlayışı ve Temel Ahlaki Prensipler 292
5.7.3. Bir Cemaat Olarak Sosyalist Hareketler 306
5.7.4. Türkiye Sosyalist Sol Grupların Topluluk Niteliği 310
5.7.5. Değerlendirme 314
6. SONUÇ VE TARTIŞMA 318
6.1. Bütünsel / Ontolojik Anlama İhtiyacının Karşılanması 319
6.2. Anlam Sisteminin Kutsal Bir Ontolojik Statü Edinmesi 322
6.3. Topluluk Yoluyla Ahlaki Kontrol 325
6.4. Tartışma 327
6.4.1. Sekülerleşme Kuramının Kritiği 331
6.4.2. Sekülerleşme Kuramına Alternatif Yaklaşımlar 334
6.5. Değerlendirme 338
7. KAYNAKÇA 344
8. EK: SORU FORMU 390

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

ABD	Amerika Birleşik Devletleri
AKA-DER	Anadolu Kültür Araştırma Derneği
AK Parti	Adalet ve Kalkınma Partisi
Akt.	Aktaran
ANAP	Anavatan Partisi
BAAS	Arap Sosyalist Diriliş Partisi
BDSP	Bağımsız Devrimci Sınıf Platformu
BSP	Birleşik Sosyalist Parti
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
DAL	Derinlemesine Araştırma Laboratuvarı
DDKO	Devrimci Doğu Kültür Ocakları
Dev-Genç	Türkiye Devrimci Gençlik Federasyonu
Dev-Güç	Türk Devrimci Kuruluşlar Güç Birliği
Dev-Sol	Devrimci Sol
Dev-Yol	Devrimci Yol
DHKP-C	Devrimci Halk Kurtuluş Partisi – Cephesi
DİP	Devrimci İşçi Partisi
DİSK	Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu
DP	Demokrat Parti
DSP	Demokratik Sol Parti
EDP	Eşitlik ve Demokrasi Partisi
EMEP	Emeğin Partisi
FKF	Fikir Kulüpleri Federasyonu
FKÖ	Filistin Kurtuluş Örgütü
HDP	Halkların Demokratik Partisi
HES	Hidroelektrik Santral
HKP	Halkın Kurtuluş Partisi
HTKP	Halkın Türkiye Komünist Partisi
IŞİD	Irak-Şam İslam Devleti
İGD	İlerici Gençlik Derneği
LGBT	Lezbiyen Gey Biseksüel Transseksüel Travesti
MDD	Milli Demokratik Devrim
MLSPB	Marksist Leninist Silahlı Propaganda Birlikleri
NATO	Kuzey Atlantik Savunma Paktı

NSS	Ulusal Seküler Toplum
ODTÜ	Ortadoğu Teknik Üniversitesi
ÖDP	Özgürlük ve Dayanışma Partisi
Örn.	Örneğin
PKK	Kürdistan İşçi Partisi
RAF	Kızıl Ordu Fraksiyonu
SBKP	Sovyetler Birliği Komünist Partisi
SDP	Sosyalist Demokrasi Partisi
SGDF	Sosyalist Gençlik Dernekleri Federasyonu
SHP	Sosyal Demokrat Halkçı Parti
SODAP	Sosyalist Dayanışma Platformu
SSCB	Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği
SYKP	Sosyalist Yeniden Kuruluş Partisi
TBKP	Türkiye Birleşik Komünist Partisi
TDKP	Türkiye Devrimci Komünist Partisi
THİF	Türkiye Halk İştrakiyun Fırkası
THKO	Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu
THKP-C	Türkiye Halk Kurtuluş Parti – Cephesi
TİİKP	Türkiye İhtilalci İşçi Köylü Partisi
TİKKO	Türkiye İşçi Köylü Kurtuluş Ordusu
TİP	Türkiye İşçi Partisi
TKF	Türkiye Komünist Fırkası
TKİH	Türkiye Komünist İşçi Hareketi
TKP	Türkiye Komünist Partisi
TKP (ML)	Türkiye Komünist Partisi (Marksist Leninist)
TKP/ML	Türkiye Komünist Partisi / Marksist Leninist
TSİP	Türkiye Sosyalist İşçi Partisi
TSP	Türkiye Sosyalist Partisi
UİDDER	Uluslararası İşçi Dayanışma Derneği
Vb.	Ve benzeri
YÇH	Yeni Çağ Hareketleri
YDH	Yeni Dini Hareketler
YSGP	Yeşiller ve Sol Gelecek Partisi

1. GİRİŞ

Bu tez çalışması sosyolojik fenomenoloji yöntemine dayanan söylem analizi tekniği ile Türkiye Sosyalist Solunun anlam sistemindeki temel anlam yapılarını ve bu anlam sistemlerini nasıl inşa ettiklerini dışsallaşan göstergeler üzerinden betimleyen nitel yönelimli bir araştırmadır. Nitel araştırmalarda yaygın biçimde uygulanan karşılaştırma bir üst yöntem olarak kullanılmakta, Türkiye Sosyalist Solu örneği üzerinden sosyalist anlam sistemi ile geleneksel dinsel[1] anlam sistemleri arasında mukayeseli bir biçimde benzerlikler keşfedilmekte ve analiz edilmektedir. Çalışma bu karşılaştırmalı analiz etrafında dinsel deneyimin modern kültürel dönüşümle farklı formlarda kendini gösterdiğini ortaya koymayı ve bu bağlamda moderniteyle birlikte dinin toplumsal hayatta etkisinin azaldığı yönündeki sekülerleşme kuramına yönelik kritiklere katkı sunmayı amaçlamaktadır. Bu temelde araştırma, Türkiye Sosyalist Solu örneğinde sosyalist anlam sistemi ile geleneksel dini anlam sistemleri arasındaki benzerlikleri tespit ederken genelde sosyal bilimler, özelde din sosyolojisi alanlarında üzerine çok şey söylenmiş konular olan din, kültür, modernite olguları üzerine de ister istemez tartışma yürütmektedir.

Moderniteye yönelik iyimser veya karamsar nitelikte olsun erken döneme ait sosyolojik yaklaşımlar genellikle modernliğin ortaya çıkışını tek bir dinamiğe bağlı kalarak açıklamakta (Giddens, 1994, s. 17-19) ve modern dönemle geleneksel toplumdan keskin bir kopuşun olduğunu savunmaktadır. Modernite en genel tanımıyla 17. yüzyıl itibariyle Batı Avrupa'da ortaya çıkan bir dizi teknik ve kurumsal yenilik sonucunda gelişen yeni toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimidir (Giddens, 1994, s. 9). Modernitenin gelişmesiyle pratik faydaya odaklanan işlevsel akılcılığın giderek anlama odaklanan özsel akılcılığı baskılamasının (Zijderveld, 2013, s. 194-196) bir sonucu olarak modernite analizlerinde değişimin teknik boyutu merkeze alınarak, kültürel yaşam ve

[1] Tez boyunca geleneksel dinsel anlam sistemleri ile kast edilen modern öncesi dönemde kurumsallaşmış dinlerdir. Din kavramı yerine geleneksel dinsel anlam sistemi ifadesinin tercih edilmesinin nedeni Berger ve Luckmann'ın din tanımları ışığında geleneksel dinlerin birer anlam sistemi olarak görülmesidir. *Bulgular ve Analiz* bölümünde Marksizm ve Türkiye Sosyalist Solu ile geleneksel dinsel anlam sistemleri arasında yapılan karşılaştırmalarda ise yoğunlukla Yahudi-Hristiyan geleneğine göndermelerde bulunulmaktadır.

insan bilincinde yarattığı dönüşüm yeterince işlenmemektedir (Zijderveld, 2013, s. 45). Teknik yenilikler, insanın maddi ve sosyal dünyayla kurduğu ilişkide radikal değişikliklere neden olmuş ve yeni teknolojik gelişmelerin insan hayatına egemen olması ile iş ve yaşam alanlarında olduğu gibi insan ilişkilerinde ve insanın bilincinde de parçalanma yaşanmıştır (Berger, Berger, ve Kellner, 1985, s. 13-45). İletişim ve ulaşım teknolojilerindeki gelişim insanlar arasındaki etkileşimleri hızlandırmış, ilişkileri yerinden koparmış ve süreksizliği normalleştirmiştir. Geleneksel dönemin yerleşik ve sürekli dünyasında insan için her şey daha belirgin iken, modern dünyada insanlar, etkileşimlerin yoğunluğu ve hızı nedeniyle anlam çoğulculuğuna maruz kalmaktadır (Berger ve Luckmann, 2015, s. 43-58).

Modernitenin insanı, özgürlüğe doğru koşarken sosyal ve maddi çevresiyle olan bütünlüğünü kaybetmektedir. Modern kurumsal hayata uyum sağlamaya çalışırken insanlar, arzularını baskı altına almaktadır. Geleneksel göreli olmayan anlam dünyasını terk eden insan, bir anlam belirsizliğine doğru yuvarlanmaktadır (Zijderveld, 2013, s. 99). Toplum giderek soyutlaşırken ve insan ilişkileri parçalanırken toplumsal kurumlar da soyutlaşmakta ve form değiştirmektedir. Geleneksel dönemde yönetme yetkisini elinde tutan kişi ve organizasyonlar oldukça belirgin iken modern dünyada siyasi kararların merkez üssü asla tam olarak belirlenememektedir. Geleneksel dönemde ekonomi kurumu, ev, tarla, ahır, atölye ve fetihlerde edinilen ganimetler üzerinden tanımlanabilirken bugün ekonomi yersizleştiği gibi değişim aracı olarak kullanılan semboller giderek soyutlaşmaktadır. Haliyle dinsel deneyimin de geleneksel kurumları ve göstergeleri ile kalması mümkün olmamaktadır. Bu nedenle dinsel deneyim ile modernite arasındaki ilişki klasik dönemlerinden beri sosyolojinin temel gündem maddelerinden biri olmuştur.

19. yüzyılın sonu ve 20. yüzyılın başında eserlerini kaleme alan sosyal teorisyenlerin ortak bir özelliği neredeyse hepsinin dinin gerilediği yönündeki sekülerleşme tezini bir biçimde kuramlarında ele almalarıdır (Casanova, 2014a, s. 25-27). Erken dönem toplumbilim literatüründe işlenmesine rağmen sekülerleşme tezi 1960 sonrasında saha verilerine dayanarak sistematik biçimde dillendirilir olmuştur (Wilson, 2016). Yine aynı dönemler itibariyle hem tek dinamiğe veya teknik gelişmelere bağlı modernleşme kuramları hem de sekülerleşme teorisi kritik edilmeye başlanmıştır. Öyle ki sekülerleşme kuramının kurucu isimleri dahi bu tezin ilk ortaya atıldığı haliyle mevcut toplumsal gerçekliği açıklayamadığını ifade etmiştir (Berger P. L., 2015).

Modernite, geleneksel ve yerleşik yaşam ile çelişki; yeni olana karşı ciddi bir açlık içerisindedir (Giddens, 1994, s. 23-40). Modernitenin erken döneminden beri modernist ideolojiler, yeniliğe duydukları derin açlık içerisinde insanlığın geçmiş dönemiyle radikal bir kopuş içerisinde olduğunu ve tarihin bilinebilir bir dinamiğe bağlı kalarak ilerlediği tezini öne sürmüşlerdir. Bu ideolojik yaklaşım sosyal bilimlerin de içerisine sinmiş ve geleceğin dünyasında dinsel deneyimin yeri olmadığına dair sekülarist iddialar ifade edilmiştir. Sekülerleşme teorisi toplumsal gerçekliğin analizi için kullanılan bir kuram iken sekülarist olmak toplumsal yaşamda dinsel olanla olmayanın ayrılmasını arzulayan bir tutum olarak belirmektedir (Calhoun, VanAntwerpen, ve Juergensmeyer, 2017, s. 20). Her ne kadar sekülerleşme kuramcıları dinin gelecekteki konumuna dair sekülaristler gibi tarafgir bir tutum sergilemeseler ve alenen dinin sönümleneceğini dillendirmeseler de onların da geleceğe dair öngörüleri dinin toplumsal hayattaki etkisinin giderek azalmakta olduğudur.

1950 sonrası yaygın biçimde ortaya çıkmaya başlayan yeni dini hareketler ve 1980 sonrası geleneksel dinlerin kamusal alanda yeniden görünürlük kazanmaya başlaması (Casanova, 2014a, s. 27-45) sekülerleşme kuramına yönelik eleştirilerin artmasına neden olmaktaydı. Eleştirilerin temel tek nedeni dini hareketlerin yükselişe geçmesi değildi. Kuramın temel tezlerinin dayanaksız olduğu ileri sürülmekteydi. Örneğin modern öncesi dönemde tüm insanların koyu bir dindar hayat yaşadığı savının efsane olduğu ifade edildi (Stark, 1999, s. 255-260). Bilim ile din arasındaki çelişki tezinin kurgu (Wuthnow, 2015), din-siyaset ilişkisinin halen geçerli (Hadden, 1987), insanın anlam arayışının bir ürünü olarak dinlerin halen ihtiyaç olduğu (Swatos ve Christiano, 1999) gibi pek çok karşı sav ortaya koyuldu.

Sekülerleşme tartışmalarının bir diğer temel zaafı genel-geçer bir din tanımlarının olmaması idi. Batı örneğinde yapılmakta olan bir nevi kilise sosyolojisi idi (Luckmann, 2003, s. 34). Türkiye'de ise dindarlık düzeyi sadece egemen dini anlayış ile eşitlenerek anlaşılmaya çalışıldı. Bu bağlamda sekülerleşme kuramının zayıf noktası dinin sınırlarının geleneksel döneme dair kurumlar ve göstergeler ile çizilmesiydi. Modernitenin etkisiyle yeni dini formların oluşabileceği gerçeği yeterince işlenmedi. Oysa ki bir dinin düşüşe geçmesi, bir dine mensup olanların çoğunlukla dünyevi olana eğilim göstermesi veya başka bir dini alana göç etmesi güncel olduğu gibi tarihsel bir gerçekliktir.

Bu araştırmada klasik sekülerleşme kuramına yönelik eleştirilerden yola çıkılarak modernite ile din olgusunda bir değişim olmadığı iddia edilmemektedir. Ancak bu değişimi dinin mevcut durumuna dair iyimser veya kötümser yaklaşımlardan kaçınarak (Luckmann, 2003, s. 111) anlamanın gerekliliği vurgulanmaktadır. Örneğin dini bireyselleşme (Davie, 2017), (Luckmann, 2003) ve dini çoğullaşma (Berger ve Luckmann, 2015) tezleri modern dönemde dini değişmeyi açıklamak için işlevsel nitelikte iken en öz biçimde dinin toplumsal hayatta etkisinin giderek azalması anlamındaki ve ilerlemeci eğilimler taşıyan sekülerleşme tezindeki ısrarın iyimser bir beklenti barındırdığı düşünülebilir.

İlk nüveleri 19. yüzyılda belirmeye başlayan sekülerleşme kuramı, 20. yüzyılda sistemleştirilmeye çalışılmış ve bu nedenle de bu iki yüzyılın politik ve düşünsel bağlamında ortaya çıkmıştır. Dikotomiler yoluyla ve tarihin bir ereği olduğuna duyulan inanç ile düşünmenin yaygın olduğu geçtiğimiz iki yüzyıl ideolojiler çağı olarak adlandırılmıştır. Liberalizm, faşizm, komünizm ve farklı türde milliyetçiliklerin insanın maddi ve sosyal dünyayı anlaması ve anlamlandırması için geçerli görüldüğü bu çağda pek çok sosyal bilimci adı geçen ideolojilerin özündeki dinsel eğilimleri analizlerinin konusu edinmiştir. *Sivil din* (Bellah, 1967) kavramıyla liberal milliyetçiliklerin, *politik din* (Voegelin, 2000) kavramıyla totaliter ideolojilerin, *seküler din* (Aron, 1979) kavramıyla modern anlam cemaatlerinin taşıdığı dinsel öz ve geleneksel dini kurumsallaşmalarla benzerlikleri insanın tarihsel anlam arayışının ve toplumsallığın ancak kutsal nitelikteki bir anlam sistemiyle mümkün olduğu gerçeğinin modern dönemde de geçerli olduğunu ispatlar niteliktedir.

Bu çalışmada modernite olarak tanımlanan dönemin bugünü de kapsadığı varsayılmaktadır. Özellikle 1960 sonrası dönemi tanımlamak üzere geliştirilen post-modern, enformasyon, post-fordist gibi adlandırmalar, aslında radikalleşerek devam eden modernliğin (Giddens, 1994, s. 135) yeni bir formunu ifade etmektedir. Çağımızda hakikat iddiasına sahip olmayan ve bu nedenle de toplumsal hayata yönelik karamsar eleştirilerini dile getiren düşünürler bulunmaktadır. Ancak bu eleştiriyi bir dönem adlandırması olarak kullanmak için toplumsala dair epistemolojik bir kopuşun ve gündelik hayatın işleyişinde radikal değişikliklerin olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Post-modern bir döneme girildiğini savunanlar her şeyin görecelileştiği iddiasını öne sürmektedir. Oysa ki günümüze doğru giderek artan anlamın çoğullaşması ve bunun bir sonucu olarak beliren rölativizm, modernitenin doğasından

kaynaklanmaktadır (Berger ve Zijderveld, 2018). Fakat bu durum karşısında dinler çeşitlenmekte, harmanlanmakta, köktenci dini eğilimler açığa çıkmaktadır. Benzer bir biçimde ulaşım ve iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle kültürün küresel bir nitelik kazanması gibi küresel dini hareketler, sanal dini cemaatler vücut bulmaktadır.

Yukarıdaki paragraflarda aktarılan tartışmayı açmaza sürükleyen nedenlerden biri sekülerleşme kuramcılarının din tanımlamasını geleneksel dinlerle sınırlandırması olduğu vurgulanmıştı. Bu vurgunun yanında dinin yeni formlarını kavrayamamanın bir diğer nedeni sekülerleşme kuramının insan ve kültür anlayışlarının rasyonalist veya Marksist felsefi yaklaşımların etkisinde olmasıdır (Martin D. , 1991, s. 465). Sekülerleşme kuramcıları din ile moderniteyi iki kutba iterek düşünme eğilimindedir. Ancak modernitenin neden olduğu dönüşüm sonucunda sadece geleneksel dini dünya görüşleri değil tüm dünya görüşleri çözülmeden etkilenmiştir (Martin D. , 1991, s. 469). O halde moderniteyi ve dini bütünsel bir biçimde kavramayı sağlayacak bir insan ve kültür yaklaşımına ihtiyaç duyulmaktadır.

Bu çalışmada Zijderveld'in kültür sosyolojisi yaklaşımındaki düzenli insan davranışlarının kültürel kurumsallaşmalara dönüşmesi nedeniyle kültürün tüm toplumsal kurum ve olguların temelinde olduğu görüşü ve yine benzer biçimde sosyal inşayı gündelik hayatta gören Berger ve Luckmann'ın görüşlerinin bu ihtiyacı karşılayabilecek düzeyde olduğu düşünülmektedir. Sosyal inşa yaklaşımına göre toplumsal hayat kolektif insan eylemlerinin ürünü olduğu gibi insan toplumsal etkileşimlerinin ürünüdür (Berger ve Luckmann, 2018, s. 189). İnsan anlam üreten, üretilen anlamları kolektif eylemler yoluyla kültürel kurumsallaşmalara dönüştüren bir varlıktır. Modern gelişmeler karşısında da insanların kolektif eylemleriyle yeni kültürel kurumsallaşmalar ve bu kurumsallaşmaların teorikleştirilmesiyle anlam sistemleri üretilir.

Modern dönemde yaşanan ve insanlık tarihi için yeni sayılabilecek deneyimler kültürel dünyada köklü değişikliklere neden olmuştur. Kültür insanın ikinci doğası niteliğindedir (Zijderveld, 2013, s. 67). Düzenlilik kazanan deneyimler insanın zihninde kavrayışlara, kavrayışlar zaman içerisinde bilince dönüşmekte ve anlam bilinçte inşa olmaktadır (Berger ve Luckmann, 2015). Dolayısıyla üretim ve tüketim ilişkilerindeki köklü kültürel değişimlerin insanın dünyayı anlama biçiminde kalıcı değişikliklere neden olduğu söylenebilir. Buna rağmen doğasından kaynaklı değişmeyecek bir gerçeklik insanın maddi ve sosyal hayatı anlamlı görme isteğidir. Belirsizlik tehdidi karşısında anlam arayışındaki insan dış dünyayı bir düzen içerisinde görme eğilimindedir. İnsan

türünün dünyayı anlamlı bir biçimde yorumlamasını sağlayan kurumsallaşmış faaliyetler olan rutinleri, ritüelleri ve alışkanlıklarıdır. Kurumsallaşmış faaliyetlerin meşruiyet kazanmasını ve kuşaklar arasında aktarılmasını sağlayan anlam sistemleridir (Berger ve Luckmann, 2015, s. 45-47). Toplumsallığın inşası ve sürekliliğinin sağlanması için gereken anlam sistemleri kutsal bir kubbenin koruyuculuğu altında ontolojik bir statü edindiğinde ise din niteliği kazanmaktadır (Berger P. L., 2000, s. 65).

Bu teorik yaklaşımlar temel alınarak denilebilir ki din en genel anlamda insanın tarihsel anlam arayışını cevaplayan kurumsallaşmış faaliyetlerin kutsal bir statü kazanmış halidir. Varoluşsal anlam arayışı ve güvenlik kaynağı olarak din, diğer sosyal kurumlar gibi modernite karşısında form değiştirerek yeni biçimler kazanabilmiştir. Buna rağmen din olgusunu bir analiz konusu olarak merkezine alan kimi araştırmacılar dinselliğin veya kutsala dair deneyimin örüntülerine değil geleneksel dinlerin kurumsal veya sembolik temsillerine odaklanmıştır. Oysa temsiller, olgunun kendisi değil yansımalarıdır. Bu durumun açıklanabilmesi için *Giriş* bölümünün aşağıdaki paragraflarında modernite, post-modernite ve küreselleşme tartışmaları bağlamında dinin biçimsel değişimleri örneklendirilmektedir. Fakat öncesinde belirtmek gerekir ki sosyal teorileri kaynak edinilen Berger, Luckmann ve Zijderveld'in modernite teorilerinin yanı sıra Anthony Giddens'ın modernite analizi dikkate alınarak *Giriş* bölümünün alt başlıklarında yakın döneme dair farklı kavramsallaştırmaların aslında birbirinden bağımsız dönemleri değil modernitenin devamı olan ve iç içe geçmiş bir toplumsal dönüşüm sürecini ifade ettiği aktarılmaktadır.

Modernite karşısında geleneksel dini anlam sistemleri yenilenmekte, yeni durumlar karşısında temel kodları koruyarak yeni yorumlar geliştirmektedir. Modern kent hayatında her şeyin soyutlaşması gibi din de soyutlaşmaktadır. Geniş çapta dini organizasyonlar soyutlaşırken insanlar arasında anlamlı ilişkilerin kurulmasını sağlayan dini topluluklar artmaktadır. İnsanlar arasında etkileşimin arttığı her tarihsel dönemde olduğu gibi dinlerin karşılaşması yeni dini hareketlerin ortaya çıkışını sağlamaktadır. Küreselleşme süreci, ekonomik ve siyasi organizasyonlar gibi dini organizasyonların da uluslararasılaşmasına yol açmaktadır. Dini görecelilik karşısında dini köktencilik taraftar toplamaktadır. Seküler olarak değerlendirilen gruplar arasında ruhçu ve bütünselci yeniçağ hareketleri ilgi görmektedir. Tarih boyunca kurumsal dini yapıya karşı sezgisel bilgiyi savunan gnostosizmin yeni görünümleri ortaya çıkmaktadır. Dinin farklı formlarda görülebilmesi toplumsal etkileşimin ortaya çıkardığı deneyimlerin çeşitliliği,

karmaşıklığı sonucunda ve maddi dünyanın belirsizliği karşısında insanın anlam arayışı devam ettiği müddetçe dinselliğin bir biçimde varlığını korumaya devam edeceğini göstermektedir.

Yukarıda yer alan her önerme din olgusuna dair sayısız çalışma konusu içermektedir. Ancak en başta ifade edildiği üzere bu tez bunların dışında farklı bir önerme ve örnek konuya odaklanmaktadır. Çalışmada Türkiye Sosyalist Solu örneğinde modern bir ideoloji olarak adlandırılan sosyalist anlam sisteminin temelde geleneksel dini anlam sistemleri gibi kurumsallaştığı ve deneyimlendiği ileri sürülmektedir. Araştırma kapsamında belirlenen ana amaç Türkiye Sosyalist Solu örneğinde sosyalistlerin anlam sisteminin temelindeki anlam yapılarını, dışsallaşan göstergelerini ve anlam sistemlerini nasıl inşa ettiğini geleneksel anlam sistemleri ile mukayeseli biçimde keşfetmek ve analiz etmektir. Çalışmanın metodolojik çerçevesini belirleyen, sosyolojik fenomenoloji yöntem geleneğine dayanan Berger ve Luckmann'ın sosyal inşa yaklaşımıdır. Sosyal inşa yaklaşımına göre olgular tarihsel ve kültürel gerçeklikler olarak kavranır, karşılaştırmalı ve betimleyici biçimde analiz edilmeye çalışılır (Coşkun, 2000, s. 13-16). Pozitivist indirgemeciliğe karşı sosyal inşa teorisi insanların toplumsal ilişkilerin ve olguların inşasında aktör olduklarını var sayar ve toplumsal hayatı çoklu gerçeklikler olarak çözümler. Sosyal inşa yaklaşımına göre sosyolojinin konusu öznelerin inşa ettiği anlamlardır (Keller, 2012, s. 55). Anlamların açığa çıktığı alan ise örtük gerçeklikler olarak söylemdir (Ruiz, 2009, s. 4). Bu nedenle araştırmanın veri analiz tekniği söylem analizi olarak belirlenmiştir.

Sosyolojik fenomenoloji yaklaşımına göre anlamın gömülü olduğu tüm toplumsal üretimler söylemi oluşturur (Ruiz, 2009, s. 4). Bu yönüyle bir kıyafetten beslenme biçimine, konuşmadan kavga etme şekline kadar her şey söylemin bir bileşeni olarak görülebilir. En gelişkin (söylem alanı) simgesel aktarım sistemi dil olduğu için (Berger ve Luckmann, 2018, s. 101) bu çalışmada Türkiyeli sosyalistlerle araştırmanın sınırlılıkları doğrultusunda gerçekleştirilebilen görüşmeler ve örnek seçilen grupların yayınları söylem analizi veri analiz tekniğinde kullanılan temel veri kaynakları olarak belirlenmiştir. Temel veri kaynaklarının yanında söylemin gömülü olduğu ritüeller, mekân düzenlemeleri ve renkler gibi dil-dışı semboller destekleyici veri kaynakları olarak belirlenmiştir.

Geçmişten Günümüze Türkiye Sosyalist Solu bölümünde Türkiye'de öne çıkan sosyalist hareketlerin II. Meşrutiyet'ten bugüne değin gelenek çizgileri aktarılmaktadır.

Yine aynı bölüm içinde belirtildiği gibi hareketlerin seleflerini bilmek Türkiye'de sosyalizm akımının seyrini anlamak açısından işlevsel olsa da Türkiye Sosyalist Solu içindeki renkleri tanımak için yeterli değildir. Araştırma kapsamında günümüzde aktif faaliyet yürüten otuz iki sosyalist grup tespit edilmiştir. Bu gruplar arasında aynı gelenek çizgisinden gelmiş olmasına rağmen bugün birbirine uzak politik-ideolojik konumlarda bulunan hareketler olduğu gibi (Örn. HKP ve SODAP) farklı gelenek çizgilerinden gelmiş olmalarına rağmen ortak bir politikada kolaylıkla buluşabilen hareketler (Örn. ESP ve Devrimci Parti) bulunmaktadır. Bu nedenle Türkiye Sosyalist Solunu temsil eden örnek gruplar gelenek çizgileri üzerinden değil akımlar üzerinden seçilmiştir.

Geçmişten Günümüze Türkiye Sosyalist Solu bölümünde tarihi bir aktarım içerisinde Türkiye Sosyalist Solunda beş teorik akım olduğu iddia edilmektedir. Bir sosyalist grupta farklı teorik akımlar bir arada görülebilmektedir. Bu teorik akımları günümüzde aktif faaliyet yürüten otuz iki grup arasından kıyasla daha güçlü bir biçimde temsil ettiği düşünülen birer sosyalist grup örnek olarak belirlenmiştir. İşçi sınıfı merkezli solu temsilen Devrimci İşçi Partisi, radikal solu temsilen Ezilenlerin Sosyalist Partisi, yeni solu temsilen Halkevleri, kimlik merkezli solu temsilen AKA-DER, cumhuriyetçi sosyalist solu temsilen Halkın Kurtuluş Partisi örnek gruplar olarak incelemeye tabi tutulmuştur.

Araştırmada Creswell (2015) ve Merriam (2013) kaynak edinilerek tematik ve betimsel analiz yapılmıştır. Geleneksel dinsel anlam sistemleri ile Türkiye Sosyalist Solu örneğinde sosyalist anlam sisteminin karşılaştırılmasını amaçlayan ve dört yıl süren araştırma boyunca saha verileri ile teorik okumalar arasında çift yönlü bir kodlama, kategorileştirme ve tematik betimleme yürütülmüştür. Bu çift yönlü kodlama sürecinde sosyalist anlam sistemi ile geleneksel dinsel anlam sistemleri arasında benzerlikler tespit edilmiş ve bu tespitler üzerinden saha araştırması ve kaynak taramaları daha derinlikli yürütülmüştür. *Ontolojik Güvenlik Kaynağı Olarak Sosyalist Anlam Sistemi, Kolektif Belleğin Kurulması, Ölüm Fikriyle Mücadele, Kişilik Kültünün Oluşturulması, Mekânın ve Zamanın Kutsallaşması, Zorunlu Kutsal Şiddet Olarak Devrim Fikri* ve *Sosyalist Ahlak ve Topluluk* başlıklarında yedi temel tema belirlenmiş, *Bulgular ve Analiz* bölümünde bu temalar altında çözümleme ve değerlendirme yapılmıştır.

Ontolojik Güvenlik Kaynağı Olarak Sosyalist Anlam Sistemi başlıklı analiz bölümünde toplumsal hayatın anlamlı ve sürdürülebilir görülmesine duyulan ihtiyacın karşılanmasında geleneksel dinsel anlam sistemleri ile sosyalist anlam sistemi arasındaki

benzerlikler Anthony Giddens'ın (2014, s. 68-78, 1994, s. 85-104) ontolojik güvenlik kavramına dayanarak analiz edilmektedir. Giddens'a (1994, s. 94-96) göre modernite öncesinde geleneksel dini anlam sistemleri ve gelenekler insan toplumlarının geçmişi, bugünü ve yarını arasında güvenli bir köprü kurmaktaydı. Dinin insanın ontolojik anlam arayışına verilmiş detaylı bir yanıt olduğunu Erich Fromm da (1997, s. 33) belirtmektedir. Meerten Ter Borg (2012, s. 327), diğer hiçbir aracın insanın ontolojik güvenlik arayışında din kadar etkili olamayacağı iddiasını ileri sürmektedir. Benzer şekilde antropolog Clifford Geertz (2010, s. 152-153), dinleri metafiziğe indirgeyen sosyolojik ve antropolojik kuramları eleştirerek bir dünya görüşü olarak dinlerin insana düzenlilik duygusunu kazandırdığını vurgular.

Sosyoloji, psikanaliz ve antropoloji disiplinlerinin önde gelen isimlerinin belirttiği gibi din, belirsizlik içerisindeki insanın güvenlik arayışında ona anlamlı bir hikâye sunar. İnsanın içinde bulunduğu kültürel grubun hikayesini anlamlı bir bütünlük içerisinde görebilmesi için geçmişi bilinebilir, bugünü katlanılabilir ve gelecekteki olumsallıkları mücadele edilebilir kılması gerekmektedir. İlkel topluluklarda (Claude Levi-Strauss'un deyimiyle yazısız topluluklarda) köken mitleri sayesinde evrenin ve insan türünün geçmişi hakkında bilgi edinilmekte ve bu mitler yoluyla bugüne dair şeylerin kökenleri öğrenilmektedir (Eliade, 2001, s. 28). Marksist ilkel komünal toplum teorisi bir köken miti gibi geçmişi bilinebilir kılan bir hikâyeye sahiptir. Ancak ilkel komünal toplum fikri 20. yüzyıl içinde çürütülen evrimci, ilerlemeci antropoloji anlayışına dayanmaktadır (Özbudun, Şafak, ve Altuntek, 2012, s. 241). Çağdaş antropoloji tarafından bilimselliğinin sorgulanmasına rağmen tıpkı bir köken miti gibi ilkel komünal topluluk teorisi Türkiye Sosyalist Solu için ispatlanamayan fakat gerçek olduğuna emin olunan bir mittir. Türkiyeli sosyalistler bugün yaşanan tüm sorunların kaynağını ve çözümünü ilkel komünal toplum mitinde bulurlar.

Geleneksel dinsel anlam sistemlerinde bugün yaşanan acıların kaynağını açıklamak ve bunlarla nasıl mücadele edileceğine dair stratejiyi belirlemek için teodiseler mevcuttur (Berger P. L., 2000, s. 101-109). Modern ideolojiler ve özellikle Marksizm bu açıdan geleneksel dinlerin rolüne soyunmuş ve kötülüklerin kaynağını açıklayan sosyodiseler üretmişlerdir. (Şahin İ. , 2016, s. 13-19). Türkiye Sosyalist Soluna göre tüm kötülüklerin kaynağı kapitalizmdir ve kurtuluş günü olarak devrim bir kıyamet günü gibi beklenmektedir. Türkiye Sosyalist Solunun güncel durum okuması ile eskatalojik teodiseler arasında benzerlikler bulunmaktadır. Geçmiş köken mitleri ile, bugün

teodiselerle açıklanırken geleceğin belirsizliği karşısında ise dinlerin geleceğe dair olumsallıkla mücadelede işlevsel olması gibi (Çelik C. , 2016, s. 373), Türkiyeli sosyalistler de niyetlenilmiş davranışların niyetlenmemiş sonuçları doğduğunda anlam sistemlerinin korunması için çeşitli stratejiler izlemekte ve böylelikle geleceğe hep umutla bakmaktadır.

Kolektif Belleğin Oluşturulması bölümünde geleneksel dinsel anlam sistemlerinin hafıza taşıyıcı niteliği ve modern insanın hafıza adacıklarına duyduğu ihtiyaç (Hervieu-Leger, 2015, s. 332) vurgulanmaktadır. Alanın önemli teorisyenlerinin (Assmann A. , 2008; Assmann J., 2015; Connerton, 1999; Halbwachs, 2016; Nora, 2006; Ricoeur, 2012) tartışmaları bağlamında bellek kolektif bir gerçeklik olarak ele alınmakta ve tıpkı geleneksel dinsel anlam sistemlerinin kurumsal yapıları ve uzmanları vasıtasıyla birer bellek merkezi olarak konumlanması gibi Türkiye Sosyalist Solunun da bir bellek merkezi olduğu iddia edilmektedir. Türkiye Sosyalist Solunun kolektif belleğini inşasında tarihsel örnekler üzerinden Anti-Osmanlılık özelliği ele alındıktan sonra Türkiye Cumhuriyeti dönemine dair kurulan ortak bellek mekânları ve anma programları hafızanın taşındığı adres ve ritüeller olarak gösterilmektedir. Hafıza taşıyıcı sembollere örnek olarak karanfilin Türkiye Sosyalist Solunun kolektif belleğinde taşıdığı anlam ve bellek merkezi olarak ortak deneyimlerin toplandığı sosyalist kuşaklar (68, 78, 87, 96, Gezi) hakkında kuramsal kaynaklardan yola çıkarak bilgi sunulmaktadır. Türkiye Sosyalist Solunda hareketlerin kendilerine has grup bellekleri de söz konusudur. Grupların kurumsal olarak kuruluş yıldönümleri, sosyalist lider anmaları, oto-biyografiler ve sosyalist şehitlere dair biyografiler grup belleğinin taşındığı hafıza zincirlerine dönüşmektedir. Bulgulara kuramlar ışığında yeniden bakıldığında Daniele Hervie-Leger'in (2015, s. 327) yeni dini hareketlere dair analizinde olduğu gibi Türkiye Sosyalist Solunun modern insanın hafıza adacıklarına olan ihtiyacına cevap ürettiği söylenebilmektedir.

Ölüm Fikriyle Mücadele bölümü altında ölüm olayının toplumsal hayata yönelik tehdidi, geleneksel dini anlam sisteminin ölümü evcilleştirmedeki işlevi ve sosyalist anlam sisteminin ölüm fikriyle hangi stratejilerle mücadele ettiği ele alınmaktadır. Sosyal inşa teorisine göre toplumsal sürekliliği sağlayan anlam sistemlerine yönelik sürekli meydan okumalar gerçekleşir ve toplumsal hayatı tehdit edici marjinal olaylardan biri de ölümdür (Berger ve Luckmann, 2018, s. 140-150), (Berger, 2000, s. 59-65). Bu nedenle de geleneksel dini anlam sistemleri tüm marjinal durumlar gibi ölüm olayı karşısında

yıkıma uğramamak için ölümü evcilleştirmeye yönelik stratejiler belirler. Üstelik ölüm olayı üzerinden ölümsüzlük nişanesinin kime kim tarafından verileceği yeryüzündeki iktidar ilişkileri açısından belirleyicidir (Baudrillard, 2011, s. 225-228).

Türkiye Sosyalist Solu, hayatını kaybeden sosyalistlere çeşitli tanımlamalarla şehitlik veya ölümsüzlük atfetmekte, ölüm olayının hemen arkasından düzenlenen kapsamlı cenaze merasimleri ile şokun matem yoluyla atlatılmasını sağlamakta (Lasalle, 2014, s. 296), ölüm olayını takip eden süreçte sırayla haftalık, aylık ve yıllık biçiminde dönüşen anma programlarıyla geride kalanlar arasında bütünleşmeyi sağlamakta ve onlara ödev bilinci aşılamaktadır. Ölen kişilerin kültleştirilmesi yoluyla hayatını kaybeden sosyalistler hem yaşamı hem de ölümü ile genç sosyalistlere rol model olarak sunulmaktadır. Şehitlik kavramı örneğinde olduğu gibi sosyalistler ölüm konusunda geleneksel dinsel anlam sistemleri ile kavram ve ritüel alışverişi içerisine girmektedir. Özellikle Alevilik üzerinden kurulan tarihsel mağduriyet ve kıyım anlatısı ile bugün yaşanan ölümler arasında ilişki kurulmaktadır (Zırh, 2014, s. 99-106). Bu ilişki göz ardı edilse dahi Türkiye Sosyalist Solu ölüm fikriyle mücadelede geleneksel dinlere benzer işlevler üstlenmektedir.

Kişilik Kültünün Oluşturulması bölümünde siyaset bilimi literatüründen politik mit (Tudor, 1972, s. 137-140) ve onun bir parçası olan kişilik kültü (Pisch, 2016, s. 53) kavramlarından faydalanılarak hem uluslararası sosyalist gelenekte hem Türkiye Sosyalist Solunda kişilerin kutsallaştırılarak sosyalist anlam sisteminin dinsel nitelikler kazandığı ileri sürülmektedir. İlgili literatür ve Türkiye Sosyalist Solunu temsilen seçilen beş örnek grubun yayınlarının taranması sonucunda sosyalist anlam sistemlerinde kutsalın ifşa olduğu kimse/lider biçimindeki kişilik kültlerinin oluşturulmasında şu stratejilerin izlendiği tespit edilmiştir: Takma isimlerin kullanılması, kurtarıcı baba figürü, sembolleştirme (ikonlaştırma), insan-üstü özellikler atfetme. Bu stratejiler aracılığıyla sosyalist liderlerin özel bir misyona sahip olduğuna, onların sıradan insanlardan farklı özellikler barındırdığına ve ölümsüzleştiklerine inanılmaktadır.

Bir kişilik kültüne dönüşemese de ömrünü bir anlam sisteminin belirli bir mekânda var olmasına harcamış ve yaşamıyla örnek olmuş kişiler ise kurumsal dini yapı tarafından daha sonra aziz ilan edilmektedir. Türkiyeli sosyalistler arasında da her grubun kendine özgü azizleri bulunmaktadır. Türkiye Sosyalist Solu hiçbir dönem iktidar kaynaklarını tümüyle ele geçiremediği için anlam sistemini kamusal hayata egemen olacak düzeyde sembolik olarak dışa vuramamıştır. Reel sosyalizm denemelerindeki gibi olmasa da

Türkiye'de de evrensel Marksist üstatların yanı sıra yerli sosyalist liderler birer kişilik kültüne dönüştürülmekte ve onların siyasal mirası üzerinden sosyalizm mücadelesi bir kutsal dava niteliği kazanmaktadır.

Mekânın ve Zamanın Kutsallaşması bölümünde Mircea Eliade'nin hiyerofani kavramı üzerinden Türkiye Sosyalist Solunun kutsallaşan mekân ve zamanları ele alınmaktadır. Hiyerofaniler kutsalın uğrağı olan nesnelerdir. Eliade'ye göre birer hiyerofani niteliğinde olan kimi mekânlar dindar insanlar için diğer mekânlarla türdeş değildir (1991, s. 2) ve dindar insan o mekânın varlığıyla dünyayı ve kendini daha anlamlı hisseder (1991, s. 44). Türkiyeli sosyalistler için de kendilerini anlamlı hissettikleri ve diğer benzeri mekânlardan tümüyle farklı olan meydanlar, mahalleler ve kampüsler bulunmaktadır. Araştırma kapsamında Taksim Meydanı, Tuzluçayır Mahallesi, Gazi Mahallesi ve ODTÜ ana kampüsü üzerine yayınlar taranmış ve tüm bu mekânlarda kutsallığın ortaya çıkma sürecinin ortak bir örüntü içinde olduğu görülmüştür. İlgili mekânda öncelikle sosyalist anlam sistemini savunan gruplar anlamlarını dışsallaştırırlar, ardından mekânın kanla sulanması denilebilecek bir kurban edimi gerçekleşir, sonrasında sosyalistler burada açığa çıkan kutsallığın korunması için mücadele ederler. Bu mekânlara yönelik her türden dışsal müdahale tehdit olarak algılanır.

Dindar insan için zaman da türdeş değildir. Dindar insana göre zaman evrelere bölünmüştür ve bazı özel zaman dilimlerinde ritüeller yoluyla kutsal deneyimlenir (Eliade, 1991, s. 49-50). Türkiye Sosyalist Solu kutsal zamanı, din-dışı zamandan ritüeller aracılığıyla ayırır. Türkiyeli sosyalistler yıl içinde gerçekleştirilmesi gereken pek çok takvimsel ritüele sahiptir. Bu yönüyle 1 Mayıs günü sosyalistler için bir yılın kapandığı ve yeni yılın başladığı bir milat günü özelliğindedir. 1 Mayıs günü pek çok yerde düzenlenen geçiş ritüelleri ile birer topluluk durumundaki sosyalist hareketler 1 Mayıs etkinliğinin düzenlendiği meydanda sosyalist toplum ile buluşarak kolektif coşkuyu deneyimler. Sosyalistler için türdeş olmayan bir diğer zaman dilimi de şehitlerini andıkları günlerdir. Özellikle 6 Mayıs günleri Deniz Gezmiş ve 30 Mart günleri Mahir Çayan'ın mezarları başında gerçekleştirilen anmalarda bir dizi ritüel vasıtasıyla o özel günün yeniden deneyimlenmesi ve sosyalist anlam sisteminin değerlerinin kuşaklar arasında aktarımı sağlanır.

Zorunlu Kutsal Şiddet Olarak Devrim Fikri bölümünde Rene Girard'ın şiddet ve kutsal ilişkisini irdeleyen kuramından yola çıkarak sosyalist solun şiddet savunusunun dinsel niteliği analiz edilmektedir. Fransız antropolog Rene Girard, şiddetin kültürlere

içkin olduğunu; dinsel inançların temel işlevinin topluluğa karşı sürekli bir tehdit olarak duran şiddetin geri gelmesini ve yayılmasını engellemek ve bu arzuyu bir hedefe yönlendirmek olduğunu iddia etmektedir (2003, s. 374-375). Bu bölümde bir dini şiddet eğilimi olarak Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki Armageddon teolojisi ele alınmaktadır (Hallsell, 2003, s. 28-42). Armageddon teolojisinin kurtuluşu sağlayacak mesihin yeryüzüne inmesi için şiddeti arzulaması ile Marksist devrim fikri arasında benzerlik görülmektedir. Sosyalist anlam sisteminde modern dünyada kurtuluş için şiddetin gerekli olduğuna inanılmaktadır (Sorel, 2013, s. 255). Sosyalistlere göre devrimle gelecek olan ilahi şiddet bir kez açığa çıkacak ve tümüyle şiddete son verecektir (Benjamin, 2010, s. 37-38).

Armageddon teolojisindeki Tanrı krallığı gibi Marksistler devrim ile kurulacak bir yeryüzü cenneti vaat etmektedir. Türkiyeli sosyalistler de devrimi insanlığın dirilişi olarak görmektedir. Türkiye Sosyalist Solunda devrim, genel grev, ayaklanma veya ikinci Kuvâ-yi Milliye savaşı kavramlarında açığa çıkan şiddet yeni dünyaya açılan kapı olarak düşünülmektedir. Günümüzde şiddet araçlarını kullanmayan sosyalistler olsa da Marksist kuram gereği şiddet bir zorunluluk olarak görülmekte ve gerçekte sosyalistler arasında şiddetin zamanı ve zemini üzerine fikir ayrılığı bulunmaktadır. Devrim fikrinin yanı sıra şiddetin sosyalist militan için arındırıcı ve grubu bütünleştirici işlevleri de söz konusudur.

Sosyalist Ahlak ve Topluluk bölümünde Berger ve Luckmann'ın sosyal inşa teorisi bağlamında ahlak ve Ramazan Yelken ve Gerard Delanthy'nin kavramsallaştırmaları bağlamında cemaat olgularının Türkiye Sosyalist Solunda izi sürülmektedir. Marksist kuramın ahlaka dair paradoksal tutumuna (Lukes, 1998, s. 46) rağmen yabancılaşma ve sömürü kuramlarına dayanan bir Marksist ahlak bulunduğu söylenebilmektedir (Peffer, 2001, s. 59-60). Marksist ahlak, yabancılaşmayı aşarak insanın gerçek doğasına ulaşacağı ve insanın zamanı üzerinde egemenlik kuran sömürü ilişkilerinin son bulacağı toplumsal düzene odaklanmış sonuçcu, mükemmeliyetçi (Lukes, 1998, s. 181-185) ve toplulukçu bir ahlak anlayışıdır. Bu çerçeveden Türkiyeli sosyalistlerin de geleceğin ahlakını bugünden yeşertmeye çalıştıkları görülmektedir.

Ahlakın temel bir parçası olarak görülen iyi-kötü ayrımına dair kendisiyle görüşme gerçekleştirilen sosyalistlerin değerlendirmeleri Marksist ahlak anlayışı ile uyumlu görülmektedir. Sosyalistler feodal ve burjuva ahlaka karşı kendilerini gerçek insanlığın tek savunucusu olarak görmekte ve devrimciliği bir ahlaki arınma süreci olarak değerlendirmektedirler. Soyut insanlık ideali etrafında gerçek insan olabilmek adına

bulundukları her ortamda politika yoluyla yerleşik toplumsal düzenin ahlaki eleştirisini yapmayı vazife bilmektedirler. Mevcut toplumsal düzeni eleştirdikleri gibi eleştiri-özeleştiri mekanizmaları ile devrimci yaşam tarzının kurumsallaşabileceği düşünülmektedir (Özgür, 2015, s. 91). Marksist ahlakın vaadi olan yeni toplumu kurabilecek yeni insan tipini bugünden yaratabileceklerine inanmaktadırlar. Sosyalistler, kendilerini güzel ahlakın temsilcisi olarak görürler (Ankut, 2018b, s. 9). Adanmışlık, fedakârlık, disiplin, çalışkanlık, sadakat, doğruluk, adalet, eleştirel düşünce, cesaret, dayanışma ve mütevazılık geleceğin yeni insanının sahip olmasını bekledikleri ahlaki değerlerdir. Ahlak anlayışları temelinde sosyalistlerin yapılmasını uygun görmedikleri davranışlar ve tüketilmesini istemedikleri nesneler bulunmaktadır. Sınırlandırıcı kurallar yoluyla lüks tüketimden kaçınarak Türkiyeli sosyalistler kirlilikten uzak durduklarına inanmaktadırlar.

Sosyalist ahlakın kontrol kaynağı sosyalist topluluktur. Klasik sosyal bilimcilerin modern değişimler karşısında topluluk fikrinin savunucusu olması gibi (Günerigök, 2019, s. 289) Karl Marx da yeni dünya tasarımı için topluluğu göreve çağırmaktadır (Delanty, 2015, s. 26). Marx'a göre komünizmin kapitalizme olan üstünlüklerinden biri de bireycilik karşısında sahici topluluğu yaratacak olmasıdır (Peffer, 2001, s. 121). Türkiye Sosyalist Solu, sosyalist topluluğu bugünden yarına açılan bir kapı olarak görmektedir. Yoldaşlık ruhu üzerinden sosyalist hareket, örgüt veya partiler rasyonel birer organizasyon olmaktan çıkıp ahlaki-manevi birliklere dönüşmektedir. Politik hareketler, sevgiye ve dostluğa dayalı ilişkilerle kurulmuş yeni dönemin toplulukları (cemaatleri) olarak değerlendirilebilir (Yelken, 1999, s. 220). Klasik sosyal bilim eserlerindeki dikotomiye karşın topluluk ve toplum birbirini tamamlayan kategoriler olarak düşünüldüğünde (Delanty, 2015, s. 37) her sosyalist hareket anlamlı ve karşılıklı duygusal ilişkilerden oluşan bir topluluk biçiminde kurulmakla birlikte Türkiyeli sosyalistler kendilerini daha büyük bir toplumun parçası olarak da düşünmektedir. Sınırsız ve sınıfsız bir dünyanın kurulacağı komünizmde tüm insanlığın tek bir toplum olacağına inanılmaktadır. Yayın organlarında sıklıkla diğer ülkelerdeki sosyalist parti ve hareketlerin haberlerine ve röportajlarına yer vererek sosyalist anlam sisteminin evrenselliği vurgulanmakta ve yerli sosyalistlerin diğer topluluk kimliklerinden sıyrılarak kendilerini evrensel bir milletin ögesi olarak görmeleri sağlanmaktadır.

Peter Berger'e göre (2009, s. 128-135) bir dinin temel işlevleri insanları sembolik sınırlar içerisinde birleştirmek, ahlak yoluyla onların davranışlarını kontrol altında tutmak

ve toplumsal kurumların korunmasını veya yeniden yapılanmasını sağlamaktır. Türkiye Sosyalist Solu örneğinde sosyalist anlam sisteminde tıpkı geleneksel dini anlam sistemleri gibi ahlak ve topluluk yoluyla hem insanların davranışları kontrol altına alınmakta hem de alternatif kültürel kurumsallaşmaların yerleşmesiyle toplumun yeniden yapılanması hedeflenmektedir.

Analiz ve Bulgular bölümünde yer alan ve yukarıda özce aktarılan temalar üzerinden görülmektedir ki insanın maddi ve toplumsal gerçekliğin belirsizliğini azaltmasını sağlayacak, anlam arayışına bütünsel bir cevap üretecek ve kutsal yoluyla ontolojik bir statü kazanmış dini anlam sistemleri modern dönemde de başka formlarda var olabilmektedir. Dinin, insanın evrensel ve tarihsel tecrübesinden ve bu tecrübenin somutlaştığı kültürel sistemden silinip gitmesi pek mümkün görünmemektedir (Berger P. L., 2009, s. 174). Bu araştırmada ele alınan Türkiye Sosyalist Solu örneği üzerinden temelde bu sav irdelenerek anlatılmaktadır.

Yukarıda aktarılan savın açımlanabilmesi için tez boyunca kullanılan kavramlardan (modernite, din, anlam sistemi vb.) neyin anlaşıldığı detaylıca aktarılmalıdır. Bu nedenle *Giriş* bölümünün devamında ve *Kuramsal Kaynaklar* bölümünde temel kavramlara dair bir tartışma yürütülmektedir. Bölümün devamında modern dönemde ve modernitenin radikal (post-modern veya geç-modern) ve ileri (küreselleşme) formlarında dini anlam sistemlerindeki biçimsel değişimler örneklerle açıklanmaktadır. Ayrıca belirtmek gerekir ki bu tarihsel dönemlerde din olgusuna sosyolojik bakışı serimlemenin bir amacı da sonuç bölümünde din sosyolojisine dair yürütülen tartışmaya bir zemin oluşturmaktır.

1.1 Modernite ve Din

Sosyolojik çalışmalar genellikle modern öncesi ile modern toplum arasında keskin bir ayrım olduğu varsayımına dayanır. Modernliğe doğru geçişteki belirleyici dinamik ve bu iki toplum tipindeki farklılıklar klasik sosyolojinin temel konusudur. Sonrasında da sosyoloji bu tarihsel dönüşümü inceler. *Giriş* bölümünün bu alt başlığında sosyoloji yazınından faydalanılarak modernitenin ne anlama geldiği, toplumsal hayatta ve insan bilincinde yarattığı dönüşüm aktarılmaya çalışılmaktadır. Öncelikle kelime anlamı verilecek olan modernliğe dair kullanılan kavramlar kısaca tanıtılmakta; arkasından klasik sosyolojide modernliğin nasıl yorumlandığı özetle işlenmektedir. Devamında ise Anthony Giddens, Peter Berger ve Anton C. Zijderveld'in kuramsal yaklaşımlarında

modernitenin nasıl açıklandığı aktarılmaktadır. Bu isimlere ek olarak başka isimlerin de katkılarıyla modernliğin dini hayata nasıl etki ettiği bir sonraki alt bölümde işlenmektedir.

'Modern' Hristiyan Orta Çağ'ına dayanan bir kavramdır. Eski paganist dünya ile imanlı yeni Hristiyan dönemi ayırmak için Hristiyanlık çağına modern denilirdi (Kumar, 2013, s. 88). Yani modernlik bugünü yaşayan insanları tanımlamak için kullanılırdı. Modern kelimesi Latince 'Modo' kelimesinden türer ve bu "son zamanlar", "tam şimdi" anlamındadır. Latinceden türetilmiş modern kelimesi bugün anlamında kullanılmaktadır (Kumar, 2013, s. 88). 'Modern' kavramının kökleri çok eskilere dayansa da kavram, her dönem eskiden olanla bugün olanı ayırmak için kullanılmıştır. Günümüz modern toplumları ise genellikle sanayiye dayalı bir iktisadi model, demokrasiyi merkeze alan bir siyasi model, sınıflı bir toplumsal yapı, gündelik hayatın rasyonelleşmesi ve metalaşması olarak tanımlanmaktadır (Abercrombie, Hill, ve Turner, 1994, s. 270).

Modernleşme ise moderniteden farklı olarak bir analitik paradigmadır. Modernleşme kavramı, Batı toplumlarının (özellikle ABD'nin) ulus-devlet, rasyonel bürokrasi, kapitalist ekonomi, kentleşme ve demokratik siyasal sistem modelleriyle toplumlar tarihinde ileri bir aşamayı temsil ettiği düşüncesiyle diğer geleneksel toplumların onların ulaştığı evreye dönüşme sürecini anlatmaktadır (Reifer, 2006, s. 395). Bu kavramların yanı sıra kullanılan modernizm ise 19. yüzyılın sonuna doğru Batı Avrupa'da ortaya çıkmış kültürel hareketi tanımlamak için kullanılmaktadır (Kumar, 2013, s. 88). *"Modernizm modernite içerisindeki sadece bir eğilimi ifade eder"* (Çiğdem, 1997, s. 69). Modernlik her ne kadar 19. yüzyıla kadar Batı toplumlarını açıklamak için kullanılsa da modernizasyon yoluyla modernliğin kültürel unsurları coğrafi sınırları aşarak ortak küresel olgulara dönüşmüştür.

Modernitenin ne zaman başladığı konusunda ilgili literatürde fikir ayrılığı bulunmaktadır. Kimi araştırmacılar 19. yüzyılın sonlarında yayılan sanayileşme ile başlatarak modernliği kapitalizmle eşitlerken kimi araştırmacılar 15. yüzyılda ortaya çıkan dini değişimlerle moderniteyi başlatmaktadır (Abercrombie, Hill, ve Turner, 1994, s. 270). Bazı araştırmacılar modernliği 1800'lü yıllarda başlatırken kimileri Aziz Augustin'e (5. yüzyıl) kadar götürmektedir. Max Weber modernliği Protestanlığın doğuşu ile ilişkilendirirken çoğu düşünür Toynbee'ye uyarak modernliği Avrupa'nın coğrafi keşifleri ile başlatmaktadır (Furseth ve Repstad, 2013, s. 145). Giddens içinse (1994, s. 9) modernite 17. yüzyılda Batı Avrupa'da başlayan fakat daha sonra tüm dünyayı etkisi altına alan bir toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimidir.

19. yüzyılın sonu, 20. yüzyılın başında kaleme alınan sosyolojik metinlerin odağı Avrupa'da yaşanan modern sosyal değişme süreci idi. Dönemin sosyal bilimcileri ilerleme düşüncesinin tesiri altındaydı ve yeni çağı coşkuyla karşılıyorlardı. Ana ilkesi "düzen ve ilerleme" olan **Auguste Comte**, insanlık tarihini teolojik (kurgusal), metafizik (soyut) ve pozitif (bilimsel) adlandırmalarıyla üç ana evreye ayırıyor ve tüm insanlığın aynı evrelerden geçmekte olduğuna inanıyordu (Comte, 2001, s. 32). Spencer da Comte gibi sosyal dünyayı yöneten doğal yasalar olduğuna inanıyor ve yeni bir çağa geçişi mecburi evrimin sonucu olarak değerlendiriyordu. Spencer'a göre bir sosyal organizma olarak toplumun gittikçe basitten karmaşığa doğru gelişmesiyle yeni uzuvları oluşuyordu. Bu evrimsel süreçte toplum benzeşik bir yapıda iken farklılaşmaya doğru gelişiyordu (Coser, 2011, s. 95-126). Farklılaşmaya vurgu yapan bir diğer klasik dönem sosyologu **Emile Durkheim** idi. Durkheim modern toplumlarda bireyselliğin geliştiğine inanıyordu. Bunun temel nedeni ise nüfusun yoğunlaşması ile gelişen iş bölümü idi. Böylece toplum bir benzeşme dayanışması olan mekanik dayanışma içerisinde iken toplumsal bütünleşmeyle tutarlı bir farklılaşma içerisine girerek organik dayanışmaya doğru geçmektedir (Aron, 2007, s. 229-231). Modern toplumlarda farklılaşma bireyselliği geliştirirken bireylerin birbirine olan bağımlılığı da artıyordu. Durkheim dayanışmanın altını çizerken **Karl Marx** çatışmaya dikkat çekmekteydi. Marksist tarih anlayışına göre sadece modern toplumlar değil tüm toplumlar tarihi, bir sınıf mücadeleleri tarihi idi ve dönüşümleri sağlayan ezen-ezilen sınıflar arasındaki devrimci mücadelelerdi (Marx ve Engels, 2014, s. 69). Marksist tarih felsefesi çatışma temelinde insanlık tarihinin ilkel komünal, kölecil, feodal aşamalarından sonra kapitalist evreye ulaştığını ve yeni evrenin sosyalizm olacağını vaat ediyordu. Marx'a göre kapitalizm çelişkilerin düzeniydi ve kendi sonunu hazırlayacaktı (Aron, 2007, s. 112). Bu açıdan Marx'ın modernite okumasının feodalite içinde nüvelenen burjuvazinin egemenliğini ilan ettiği eşitsiz bir sosyal düzen olarak kapitalizmin yaygınlaşması olduğu söylenebilir.

Marksist perspektiften modernitenin üretim ilişkileri ve üretici güçler arasındaki çelişkilerden doğan maddi ve gerekirci bir süreç olduğu söylenebilirken **Max Weber**'in moderniteyi çoklu bir nedensellik içinde anlamaya çalıştığı görülmektedir. Weber'in modernite teorisinin temel dayanağı rasyonalizasyon sürecidir. Weber rasyonalizasyon süreci ile iki şeyi açıklamaktadır; Batı toplumlarının gelişim ve evrim süreçlerini ve bu gelişimin Batı'ya özgü olduğunu (Çiğdem, 1997, s. 78). Weber bu teori ile kapitalizmin etkinliğini, özel mülkiyetin gelişimini ve bürokratik organizasyonu açıklar. Weber'in

(1999) kapitalizm tahlilinde rasyonelleşme teması öne çıksa da bürokrasiye, tarihsel kapitalizme ve Protestanlığın bu dünyacı yaklaşımına dikkat çekmesi onun modernite tahlilinin çok boyutlu olarak anlaşılmasına neden olacaktır. Weber'in Protestan ahlakı olarak bahsettiği Kalvinci öğretidir. Ona göre çağdaş kapitalizmin ortaya çıkmasını motive ettiğine inandığı Kalvinciliğin esas ilkeleri dağınık bir biçimde diğer dinlerde de olsa da bu ilkeler bütünüyle sadece Protestanlıkta bulunmaktadır (Aron, 2007, s. 379). Özellikle Protestanlığın mesleki etik anlayışı ile çağdaş kapitalizm arasında doğrudan bir ilişki görür. Bu noktada Weber modern toplumların anlaşılması için rasyonelleşmeye vurgu yapmakla beraber dinsel bir öğreti olarak Protestanlığın belirleyiciliğine dikkat çekmiştir. Dine atfettiği özel rol nedeniyle Marksist yaklaşımdan tümüyle ayrı bir modernite okuma geleneğinin oluşmasına yol açmıştır. Denilebilir ki Marx'ın modernite teorisi iktisadi altyapıdaki değişimleri ve onun topluma yansımalarını irdelerken Weber kültürel dünyadaki değişimi merkeze almaktadır.

Rasyonalite en genel anlamda Weber'de bir hedefi gözeten düzenleme ve hesaplamadır (Çiğdem, 1997, s. 151). Rasyonalite temas ettiği her şeyi rasyonelleştirir ve aktif bir güç olarak tarihi ileriye doğru götürür. Fakat Weber moderniteyle beraber oluşan yeni toplumsal durum hakkında ümitvar değildir. Kapitalist modernleşme mevcut toplumun varlıksal temelini ortadan kaldırmıştır. İnsanlık, kapitalizmin ve rasyonel bürokrasinin tahakkümü altına girmektedir. Modern toplumda siyasal güç devletin, iktisadi güç burjuvazinin eline bırakılmaktadır. Bu şartlarda Weber'e göre "Demir Kafes" bireysel özgürlüğü yok etmektedir. Sonuç olarak kapitalizmin ruhu galibiyet elde ederek toplumun ruhunu yok etmiştir. Weber'in bu modernite eleştirisinde "anlam kaybı" ve "özgürlük kaybı" temaları öne çıkmaktadır: (Çiğdem, 1997, s. 165). Anlam kaybı, kurtuluş vaat eden dinlerin güçlerini kaybetmesiyle ortaya çıkmıştır. Modern sanat ve bilim, dinin bıraktığı bu boşluğu dolduramamaktadır.

Çerçevesi belirgin bir biçimde modernleşme konusunu ele alan yakın dönem sosyologlarından biri **Anthony Giddens**'dır. Anthony Giddens (1994, s. 19) modernliğin çok boyutlu bir olgu olarak anlaşılmasından yanadır. Ona göre klasik sosyal bilim yaklaşımları modernliği sadece bir dinamiğe bağlı kalarak anlamaya çalışmaktadır ve bu tutum modernite analizini eksik kılmaktadır. Modernliğin doğasının kavranması için var olan toplum bilim anlayışlarının dışına çıkılması gerektiğini savunur.

Giddens modernlik ile zaman-uzamın gelişimi arasında ilişki kurar. Zaman ve uzam hem parçalanmakta hem de birbirinden ayrılmaktadır. Modern öncesi dönemde gündelik

yaşam kesinlikten uzak ve değişken iken (Giddens, 1994, s. 23) modernite ile gelişen mekanik saat yoluyla zaman ölçülebilir hale getirildi. Sosyal etkileşimler mekândan bağımsız bir uzamda gerçekleşmeye başladı. Giddens (1994, s. 26) etkileşimlerin bağımsızlaşmasını toplumsal sistemlerin yerinden çıkartılması olarak tanımlamaktadır. Yerinden çıkartılma toplumsal ilişkilerin yerel bağlamlarından kopartılarak sonsuz bir zaman-uzamda yeniden yapılandırılmasıdır. Bu yeni dönemde ilişkiler simgesel işaretler ve uzmanlık sistemleri tarafından yürütülmektedir. Simgesel işaretlere verilebilecek en iyi örnek paradır. Para zamanla uzamın uzaklaşmasına neden olmaktadır. Aynı zamanda para ilişkileri hızlandırmaktadır. Para güven veren bir kesinlik aracı olarak da kullanılır. Uzmanlık sistemleri de para örneğindeki simgesel işaretler gibi toplumsal ilişkileri dolaylı hale getirerek yerinden çıkartır (Giddens, 1994, s. 32).

Giddens (1994, s. 39) modernliğin temelde gelenekle bir çelişki içinde olduğunu ifade eder. Modernlik yeni olana karşı bir açlıktır. Modernliğin düşünümselliğinin bir sonucu olarak toplumsal yaşama dair sürekli sistematik bilgi üretimi geleneğin parçalanmasına neden olur. Modernliğin gelenek karşıtlığının yanı sıra tam olarak ne olduğunu anlamak onun dört kuramsal boyutuna bakmakla mümkündür. Bunlar; gözetim (enformasyon ve toplumsal denetlemenin kontrolü), kapitalizm (rekabetçi emek ve ürün piyasaları bağlamında sermaye birikimi), endüstriyalizm (doğanın dönüştürülmesi, "yapay çevre"nin gelişimi) ve askeri iktidardır (savaşın endüstrileşmesi bağlamında şiddet araçlarının kontrolü) (Giddens, 1994, s. 58). Kapitalizm geliştikçe ekonomi diğer kurumlardan daha özerk hale gelir ve özellikle siyasetten bağımsızlaşır. Burada askeri iktidarın oluşması şiddet tekelinin devletin elinde toplanması anlamına da gelmektedir.

Peter L. Berger, Brigitte Berger ve Hansfried Kellner ile yazdığı *Modernleşme ve Bilinç* (1985) kitabında modernliğin insan bilinci üzerinde yarattığı değişimi öne çıkarır. Onlara göre modernizasyon hem teknik yeniliklerin hem de teknik yeniliklerin etkisiyle oluşan bir dizi değerin paket hâlinde aktarımını sağlayan süreçtir (Berger, Berger , ve Kellner, 1985, s. 13-34). Yeni üretim süreçleri ile işlevsel teknolojinin toplumsal hayata egemen olması, insan ilişkilerini de baştan aşağı değiştirmektedir. Üretim süreçlerinin parçalanması gibi insan ilişkileri ve buna bağlı olarak insan kişiliği de parçalanır (Berger, Berger , ve Kellner, 1985, s. 45). İşlevsel teknoloji gibi bilince müdahale eden bir diğer modern unsur rasyonel bürokrasidir. Bürokratik yetkilendirme yoluyla kurulan geniş iş bölümü, düzenliliği ve taksonomiyi her yere yayar. Modern hayat geleneksel dönemden farklı olarak radikal biçimde parçalanmıştır. Bireyin çok sayıda kurumsal yapının etkisi

altında olması, uzun vadeli programlar yapmasını engeller. Parçalanmışlık hissinin yanı sıra modern toplumun bir diğer ana özelliği, onun çoğulculuğudur. Kentsel hayat ve kitle iletişim araçlarının yayılması bireyin çok sayıda kurumun etkisi altında kalmasına ve etkileşiminin genişlemesine neden olur.

Berger, **Thomas Luckmann**'la ortak çalışması olan *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi* (2015) eserinde, çoğulculuğa dikkat çeker ve modern insanın anlam krizi içerisinde olduğu fikrini vurgular. Modern hayatın çoğulculuğu anlamın korunmasına ve kuşaktan kuşağa aktarılmasına müsaade etmemektedir. Çünkü aynı toplum içinde birbirinden farklı çok sayıda değerler sistemi bulunmaktadır. Çoğulculuk, aynı toplum içindeki insanların hayatlarına farklı yollarda yön verebilmesidir. Geçmiş dönemlerde anlam birliğini sağlayan ve toplumu kuşatan dinsel kurumsallaşma iken, modern çağda bunun ne olacağı sorusu cevapsız kalmıştır. Anlam krizine dair odaklanılması gereken sekülarizm değil, çoğulculuktur (Berger ve Luckmann, 2015, s. 43-58). Modern insanın çoklu yorumlara maruz kalması, bir yandan ona yeni ufuklar açsa da diğer yandan kendisini güvensiz ve kaybolmuş hissetmesine neden olur. Modern öncesi dönemde insan için her şey belirgin iken şimdi sürekli seçme özgürlüğü ile muhatap bırakılmıştır ve geleneksel dinî kurumlar, artık seçeneklerden sadece birine dönüşmüştür (Berger ve Luckmann, 2015, s. 59-66).

Anton C. Zijderveld'e göre, modernleşme, en radikal kültürel değişmedir (Zijderveld, 2013, s. 45). Onun modernleşme kuramlarına yönelik temel eleştirisi, bu kuramların modernleşmenin teknik yönüne dikkat çekerek, kültürel değişme boyutunu yeterince işleyememesidir. Zijderveld'in teorisinde modernleşme işlevsel akılcılığın giderek genişlemesi ve özsel akılcılığı baskılaması, buna ek olarak toplumun giderek soyutlaşmasıdır (Zijderveld, 2013, s. 194-196). İnsan davranışları gittikçe incelir ve sınırlanır. Özel alanla kamusal alan arasındaki farklar giderek belirginleşir. İtkiler ve duygular daha fazla kontrol altına alınır. Rasyonelliğe dayanmayan kültürel kuruluşlar meşruiyetini yitirir. Her kuruluş ve organdan işlevsel bir fayda beklenir. Modern kültür biçimin içerikten, prosedürün düşünceden ve araçların amaçtan öncelendiği bir hâl almıştır. Modernitede artan uzmanlaşma ve yapısal farklılaşmanın giderek gelişmesiyle, toplum giderek soyut bir gerçekliğe dönüşür. Bu bağlamda Zijderveld iki tehdide dikkat çeker: yabancılaşma ve anomi. Yabancılaşma aşırı kuralcılığın, anomi ise kuralların belirsizliğinin bir sonucudur (Zijderveld, 2013, s. 140-141). Soyut toplumda bu iki olgu birlikte deneyimlenmektedir. Endüstri toplumunda yüz yüze ilişkiler azaldıkça

soyutlaşma ve buna bağlı olarak yabancılaşma artmıştır. Geleneksel dönemdeki mutlak anlam düzenini kaybeden insan anlamsızlığa gömülmüştür. Modern toplumun rasyonelliği artarken insan yaşamı giderek irrasyonelleşmektedir.

1.1.1 Sekülerleşme Kuramı

Din olgusu merkezi analiz birimi olarak ele alındığında işlevsel farklılaşma ve toplumsal sistemler arası özerkleşme olarak tanımlanabilecek modernleşme süreci toplumlar tarihinde radikal dönüşümlere neden olmuştur. Sosyal bilimcilerin üzerinde uzlaşıya varabildiği bir tanımı henüz yapılamasa da modernite ile din arasındaki bu etkileşim kimi kuramcılar tarafından sekülerleşme olarak adlandırıldı ve modernleşmenin doğal bir sonucu olarak görüldü. Modernleşme ile geleneksel dinler arasında gerilimli bir ilişki olduğu varsayımına dayanarak yaşanan dönüşümü açıklamaya çalışan sekülerleşme kuramı 20. yüzyıl boyunca ciddi bir tartışma konusu oldu. Dinin yok olup olmayacağı veya etkisinin gerçekten azalıp azalmadığı, din olmaksızın bir toplumsal hayatın imkânı olup olmadığı ve dinlerin yerini neyin alabileceği, modernleşen toplumlarda anlam kaybı yaşayan insanların toplumsal hayata uyum sağlamaları için nasıl motive edilebileceği ve sekülerleşme bir gerçekse kamusal hayatta dinlerin neden hala görünür olduğu gibi pek çok soru üzerinden süregelen tartışmada henüz bir uzlaşıya varılmış değildir. Modernite ile din ilişkisine dair erken dönemden bugüne değin sekülerleşme kuramı kullanılageldiği için bu alt bölümde sekülerleşme kuramının temel iddiaları ve bu kuramı destekleyen önemli isimler aktarılmaktadır. Sonraki alt bölümde ise kurama yönelik çağdaş eleştiriler ve savunular derlenmektedir.

Sekülerleşme, sekülarizasyon ya da sekülerizm kavramları kullanıldığı yere ve kullanan kimseye bağlı olarak farklı anlamlar taşımaktadır. Kimi çevreler için dinsizleşme, maddi olana dönme, değersizleşme anlamında iken kimi düşünürler bunu ilerlemenin ve gelişmenin bir sonucu olarak değerlendirmiştir. Klasik dönem (19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyılın başlarında) sosyal bilimcilerin neredeyse hepsi aydınlanma düşüncesi, Fransız İhtilali, bilimsel devrimler ve yeni toplumsal düzenlerin tesiriyle dinin toplumsal dünyaya etkisinin yok olacağına dair kehanette bulunmuşlardı. Jose Casanova'nın (2014a, s. 25) da belirttiği gibi Tocqueville ve Pareto haricinde toplumsal hayatın giderek dinsizleştiği yönündeki tez (alenen sekülerleşme ifadesi kullanılmaksızın olsa da) tüm klasik sosyolog, antropolog ve psikanalistlerin eserlerinde bulunur. Bu iddia,

yaygın bir görüş birliği içinde savunulsa da bugün ki anlamda kuramsal bir nitelik kazanması altmışları bulacaktır.

Erken dönem sosyoloji literatüründe geçmese de seküler kavramının kullanımı çok daha eskiye dayanmaktadır. Kavramın etimolojik köklerinin daha eski dönemlerde olduğu görülmektedir. "Saeculum" kelimesini ilk olarak Etrüsklerin daha sonra Romalıların bir zaman birimi olarak kullandığı tespit edilmiştir (Calhoun, VanAntwerpen, ve Juergensmeyer, 2017, s. 19). Seküler kavramının güncel anlamına yakın olarak Avrupa dillerinde kullanıma girmesi 17. yüzyıl itibariyle olur (Wilson, 2015, s. 9-10). Klasik sosyal bilim düşüncesinde dinin yok olacağına dair tez "sekülerleşme" olarak ifade edilmemiştir. Ancak klasik sosyal bilim dönemindeki din analizleri sekülerleşme kuramının kökü olarak kabul edilir.

Sosyolojinin kurucu ismi **Auguste Comte**[2] kendi döneminde başladığını iddia ettiği pozitif çağla birlikte geleneksel dinlerin tümüyle tasfiye olacağını ilan etmişti (Tak, 2015, s. 85-86). Pozitivist felsefeyi sistemleştiren düşünür olarak kabul edilen Comte, poizitivist yaklaşım gereği toplum gibi dini de bir mühendis gibi ele almaktadır. Din ilahi bir gerçeklik değil şekillendirilebilen toplumsal bir olgu olarak görülmektedir. Comte, dine işlevsel açıdan önem verse de dinin müdahale yoluyla şekillendirilebilir olduğuna yönelik görüşlerinin sekülerist olduğu ifade edilebilir. Comte'un insanlık dinini takip etmeksizin felsefesinden etkilenen ardılları geleneksel dinlerin ömrünü tamamladığı iddiasını sürdürmüşlerdir (Bilici, 2007, s. 569-570).

Din hakkındaki görüşleri her dönem tartışma konusu olan **Karl Marx**, her ne kadar dinin alt sınıflar için işlevselliğine dikkat çekse de aslında onların mücadele arayışlarına girmesini engellediğini söylemekte ve dinin egemen sınıfların leyhine konumlanan bir ideolojik yanılsama aracı olduğunu ifade etmektedir (Özyurt, 2015b, s. 133-137). Marx'a göre din ilkel insanların doğa karşısındaki acizliğine çare olarak ortaya çıkmıştır (Furseth ve Repstad, 2013). Marx'ın din karşıtı teorisinin yolunu Hegel ve Feuerbach açmıştır ve ayrıca onun din eleştirisi evrimci bir bilim anlayışına dayanır (Özyurt, 2015b, s. 134-135). Marksist görüş için din, üst yapısal bir kurum olarak üretim ilişkilerine bağlıdır ve kapitalist sistemin tasfiye olması ile kendiliğinden yok olacaktır.

[2] Sekülerleşme ve daha başka konularda girişi klasik sosyologlarla yapmak kimileri için tartışmayı uzatmak olarak algılanabilir. Ancak Jeffrey Alexander'ın da belirttiği gibi sosyal bilimciler arasında iletişimsel bir zemin geliştirebilmek için klasikleri merkeze almak zorundayız (Alexander, 2013). Klasikler çağdaş tartışmalar için bile ortak referanslar sağlar. Böylelikle tarihsel bir anlatı kurmanın yanı sıra aynı kavramlara ortak anlamlar yüklemiş oluruz.

Marx'ın aksine dinin olumlu işlevlerine odaklanan **Emile Durkheim**, her ne kadar toplumsal analizinde dinlerin toplumsal durumların görünümü olduğunu belirtse de (Turner, 2017, s. 66) modern çağda geleneksel dinlerin etkisinin azaldığı tezine sahiptir. O da modern toplumda dinin zayıflayan rolüne dikkat çekmiş ve onun yerini alacak modern toplumun bütünleştirici işlevini aramıştır (Özyurt, 2015a, s. 177-182). Bu nedenle dönemi için laik ahlakın kurucu isimlerinden biri olarak anılmaktadır.

Max Weber'in düşüncesinde sekülerleşme, kökleri çok eskilere dayanan kaçınılmaz bir süreç olarak ifade edilmektedir. Weber'e göre sekülerleşme, eski yerleşik inançlardaki büyücü ritüellerinin Yahudilik diniyle birlikte tasfiye edilmesi ve doğaüstü anlayışların sistematize edilmesiyle başlamıştır (Wilson, 2018, s. 132). Weber düşüncesindeki Katolisizmin eleştirisi olarak Protestanlığın sekülerleşmeyi hızlandırdığı tezi 1960'larda kurulacak olan klasik sekülerleşme teorisinin de temel dayanaklarından olacaktır. Weber'e göre çileci protestanlık çağdaş kapitalizmin gelişmesini sağlayarak dünyanın büyüden arınma sürecini hızlandırmıştır. Çünkü ona göre kapitalizmin gelişimini sağlayan verimlilik, ölçülebilirlik, öngörülebilirlik ve kar odaklı yönelimler rasyonel düşünceyi geliştirmiştir (Darende, 2019). Artık ihtiyaç duyulan akıl ve bilimdir. Rasyonelleşmenin artmasıyla mistik ve doğaüstü güçlere verilen önem azalmıştır. İnanç sistemleri yerini bilim ve tekniğe bırakmaktadır.[3] Weber bu süreci büyü bozumu olarak kavramsallaştırmıştır.

Klasik sosyal bilim döneminin bir diğer önemli ismi ve psikanalizin kurucusu olan **Sigmund Freud**, dine dair spekülatif bir anlatı kurarak dindarlık eğilimini bir saplantıya indirger. Dini çaresizlikten kaçan insanın bir sığınağı olarak değerlendiren Freud'un dine karşı tutumu oldukça olumsuzdur (Köse ve Ayten, 2015, s. 346-348). Dini pratikler ile takıntılı eylemler arasında benzerlikler bulunduğunu iddia eden ve dini toplumun ortak bir günahına indirgeyen Freud (1999, s. 31-41) için dinin kurtulunması gereken bir şey olduğu söylenebilir. 19. yüzyılda görünen bu egemen din karşıtı yaklaşım veya dini kurum ve olguların zamanla görünürlüğünü yitireceğine dair derin inanç dönemin antropolojisinde de kendisini evrimci teorilerde göstermiştir.

[3] Weber teorisinde rasyonelleşmeye dair bir gerilim olduğu görülmektedir. Bir taraftan dinler tarihine ve moderniteye dayanarak rasyonelleşmenin kaçınılmaz olduğunu vurgulayan Weber diğer taraftan "demir kafes" kavramsallaştırması ile rasyonelleşmenin neden olacağı ruhsuz dünya (sekülerleşme) konusunda endişelenmektedir. Kapitalist kültürün egemen olmasıyla insan anlam kaybı yaşayacak ve modern insan kendi kurduğu rasyonel bürokrasi ve ekonominin demir kafesine hapsolacaktır.

Yukarıdaki paragraflarda aktarıldığı üzere 19. yüzyıl sosyal teorisinde sekülerleşme kavramı kullanılmaz. Bu nedenle "klasik sekülerleşme kuramı" derken altmışlar itibariyle ortaya çıkan sekülerleşme kuramları ifade edilmektedir (Ertit, 2019). Teoriye dair öne çıkan tanım farklılıklarını, isimleri ve tartışmaları ele almadan önce sekülerleşme ile sekülarizmin farklı gerçeklikleri ifade ettiğini belirtmek gerekir. Sekülerleşme teorisi modernleşme ve ilişkili değişimleri neden olarak belirten ve sonucunu dini etkinliğin azalması olarak ifade eden bir teoridir. Sekülarizm ise bir ideolojidir (Casanova, 2017, s. 103-104, Casanova, 2014b, s. 225). Bu ideolojinin savunucuları toplumlar tarihini evrimsel bir gelişme çizgisinde görürler ve savundukları ilkelere uygun bir toplumun oluşturulması için sekülerleşmenin kaçınılmaz olduğunu ileri sürerler. Ayrıca sekülerleşmenin bir tür dinsizleşme olduğuna inanarak bunun kaçınılmaz bir son olduğu görüşündedirler. Bunun iyi bir örneği İngiltere'deki Ulusal Seküler Toplum (NSS) hareketidir. 150 yıllık geçmişi olan bu hareketin amacı başta eğitim ve siyaset alanı olmak üzere toplumsal kurumlardaki geleneksel dini anlatının etkisini tümüyle tasfiye etmektir. Hem ateist hem de deist görüşleri savunan hareket demokratik mücadele olanaklarını ve insan hakları söylemini kullanarak geleneksel dinlere karşı mücadele vermektedir (NSS, 2019). Örneğin 2010 yılında hareket Papa'nın Londra ziyaretinde kitlesel bir protesto yürüyüşü düzenlemiştir. "*Bu anlamda sekülerist olmak, yaşam karşısında dinsel olanı dinsel olmayandan açıkça ayıran bir tutum takınmaktır"* (Calhoun, VanAntwerpen, ve Juergensmeyer, 2017, s. 20). Sekülarist ideolojilere örnek olarak Bolşevizm, Çin Komünist Partisi ve BAAS tipi kimi milliyetçi hareketler de gösterilmektedir. Buna karşı sekülerleşme kuramı, bu arzuyu dile getirmek yerine bir toplumsal durumu/değişmeyi tarif etmek için kullanılan sosyal bilim içinde bir kuramdır. Özetle sekülerleşme bir süreci, sekülarizm ise bir ideolojiyi işaret etmektedir.

Sekülerleşme kavramını Türkiye bağlamında laiklik kavramından ayıran sosyal bilimciler de mevcuttur. Örneğin **Besim Dellaloğlu** laikliğin siyasal olanı, sekülerliğin ise toplumsal olanı tanımladığını iddia eder. Ona göre devletler ya laik olur ya da teolojik. Ancak devletin laik olması için toplumun seküler olması gerekmez. Laik devletin seküler bir din geliştirmek gibi bir gayesi de olmamalıdır (Dellaloğlu, 2019, s. 35-38). Dellaloğlu'nun bu iddiasını destekleyecek ülkeler ABD ve Hindistan'dır[4]. Hindistan

[4] Hindistan örneği, sekülerleşme kuramını destekleyenler tarafından sıklıkla verilse de tartışmaya açık niteliktedir. Hindu milliyetçiler ülkenin siyasal-toplumsal yapısının Hinduizm ilkeleri doğrultusunda şekillenmesi için mücadele etmekte ve ülkedeki Müslüman gruplara karşı saldırgan politikalar izlemektedir. Bu açıdan Hindistan'ın daha ne kadar daha laiklik ilkesini anayasasında koruyacağı tartışma konusudur (Prashad, 2020).

devleti laik iken halk arasında dindarlık çok yaygın düzeydedir. Yine ABD'de radikal düzeyde Protestan mezhepleri bulunurken devlet laiktir. Devlet bu grupların dini yaşantısına müdahale etmezken bu grupların da siyasete müdahale etmesini engeller. Dinsel çeşitliliğin oldukça gelişkin olduğu bu ülkelerde laiklik bir arada yaşamanın teminatı olarak görülmektedir.

Sekülarizm ve sekülerleşme kavramlarının ayrımına dair bu kısa değininin ardından sekülerleşme kuramının temel isimleri ele alınabilir. Klasik sekülerleşme teorisinin en önemli isimleri Bryan Wilson, Steve Bruce ve Harvey Cox'tur. **Bryan Wilson** (2016, s.4) 1966 yılında yayınladığı *Seküler Toplumda Din* adlı kitabında sekülerleşme ile modernleşme arasındaki ilişkinin tesadüfi olmadığını iddia ederek İngiltere örneğinde görüldüğü gibi diğer Batı ülkelerinde de dini kurumların itibarının azaldığını, insanların dini pratiklerden uzaklaştığını ve dinin siyaset ve ekonomi üzerinde etkisizleştiğini ifade eder. Bu erken dönem çalışmasının temel iddiası modernleşmenin görüldüğü her yerde sekülerleşmenin olacağıdır. Wilson, genel olarak modernleşmenin yanı sıra aydınlanma, sanayileşme, rasyonelleşme, bireysel özerkliğin gelişmesi ve çoğulculuğun artmasının insanların dine yönelik ilgi düzeylerinin azalacağını iddia eder. Wilson'dan sonra da pek çok isim benzer tezlerle sekülerleşme kuramını savunmaya devam etmiştir.

1965 senesinde *Seküler Kent* kitabını yayınlayan **Harvey Cox**'a göre sekülerleşme teolojik sorunların gittikçe dünyamızdan çıkması ve kararlarımıza etki edememesidir. Çağdaş seküler şehir ve onun örgütlenişi bunun en güzel ifadesidir. Ona göre sekülerleşmenin gerçekte din ile bir sorunu yoktur. Sadece dinin bu dünyayla ilişki kurduğu bağları keser ve onu özelleştirir. Kentleşme ortak yaşam alanında gelenekselliğin tasfiye edildiği ve çeşitliliğin arttığı bir süreç olarak insan zihninde derin bir kırılmaya neden olur ve sekülerleşmeyi hızlandırır (Cox, 2013).

Wilson ve Cox'un dışındaki sekülerleşme teorisyenleri tarafından da modernleşme ile din arasında ilişkinin nasıl geliştiği ve nereye evirileceği konusunda çok farklı fikirler ortaya atılmıştır. **Larry Shiner** (1967) sekülerleşme denildiğinde altı farklı durumdan bahsedildiğini iddia etmektedir. İlgili makalesinde bu tanımları şöyle sıralamıştır:

1) Daha önceleri saygı duyulan dini sembol, kurum ve metinlerin etkisinin giderek azalması.
2) Dünyayla uyumlulaşma olarak söylenebilecek dini grupların diğerleri ile ayırılmayacak ölçüde benzeşmesi.

3) Toplumun dinden ayrılması, dinin özel yaşama indirgenmesi ve bir içsel olay olarak görülmesi.
4) Bir zamanlar bir ilahi kaynağa dayandırılan bilgi ve kurumların artık insan yaratımına bırakılması.
5) Her şeyin rasyonel olarak açıklanması ve gizeme yer bırakılmayarak dünyanın kutsaldan arındırılması.
6) Kutsal toplumdan seküler topluma tümüyle geçiş.[5]

Daha yakın bir zamanda **John Sommerville** de (1998) bilimsel literatürde sekülerleşmenin altı farklı kullanımı olduğunu ifade etmektedir. İlgili makalesinde bu kullanımlar şu şekilde maddelendirilmektedir:

1) Makro bağlamda tartışıldığında sekülerleşme toplumsal kurumların (ekonomi, siyaset, hukuk, ahlak) giderek özelleşerek birbirinden özerk hale gelmesidir.
2) Tüzel kişilikler bağlamında tartışıldığında dini kuruluşların seküler kuruluşlara dönüşmesidir. Örneğin eskiden dini nitelikteki bir üniversitenin bu özelliğinden sıyrılmasıdır.
3) Faaliyetler bağlamında tartışıldığında ortak faaliyet alanlarının dini kurumların kontrolünden uzaklaşmasıdır.
4) Zihniyet bağlamında tartışıldığında bireylerin uzun vadeli kaygılar (ölüm sonrası gibi) yerine daha yakın vadeli kaygılara odaklanmasıdır.
5) Demografik açıdan tartışıldığında toplumun bir düzeydeki dini yaşantıdan uzaklaşarak bireyselleşmesidir.
6) Din bağlamında tartışıldığında ise dini anlayışların çoğulculaşması ve ortak bir din duygusunun kalmamasıdır.

1.1.2. Sekülerleşme Kuramına Yönelik Eleştiriler

Sekülerleşme teorisi ortaya atıldığı dönem itibariyle çok yoğun eleştirilere maruz kaldı. Sekülerleşme tezinin Marksist veya rasyonalist tarihçiliğin bir ürünü olduğu iddia edildi (Martin D. , 1991, s. 465). 1950 sonrası yaygın biçimde ortaya çıkan yeni dini hareketler de sekülerleşme teorisinin eleştirilmesine neden oldu. Sekülerleşme kuramını

[5] Makalelerin farklı sayfalarında yer alan ve örneklerle desteklenen bu maddeleri tarafımca çevrilmiş olup genel anlatımın özeti biçiminde aktarılmıştır.

dini sembollerin ve kurumların kamusal alanda görünürlüğünü yitirmesi olarak kabul edersek 20. yüzyılda bu tezi sarsacak bir diğer gelişme kamusal dini hareketlerin yeniden etkinlik kurması idi. Din özel alandan yeniden kamusal alana çıkmıştı. Jose Casanova (2014a), 1994 yılında yayınlanan *Modern Dünyada Kamusal Dinler* adlı çalışmasında beş ayrı dini oluşumun hikayesini vaka incelemesine tabi tutarak geleneksel dinlerin nasıl eski sınırlarını aştığını göstermektedir.

Bir Katolik Rahip ve sosyolog olan **Andrew Greeley**, 1972 yılında yazdığı *Unsecular Man* adlı kitabında geç buzul çağdan beri insanın dini ihtiyaçlarının ve dinin işlevlerinin asla değişmediğini iddia ederek sekülerleşme teorisini eleştirmektedir. Greeley, dinin etkisizleşeceği tezinin aydınlanma ideolojisinden kaynaklandığını düşünmektedir. Geleneksel sosyolojide yer alan "gemeinschaft" ve "gesellschaft" değerler alanının birbirinin yerine geçtiğini değil birbiri ardına geldiğini düşünmek gerektiğini vurgular (Mintz, 1973). Bu açıdan din temel soruları cevaplayan bir bilgi alanı olarak geleneksel formlarda olmasa da varlığını sürdürmektedir. Greeley'e göre din krizde değildir ve etkisini yitirmemiştir (Robbins, 1973).

Klasik sekülerleşme tezine yönelik en sert eleştiriyi yürütenler bu tezin tümden yanlış veya bir mit olduğunu dillendirenlerdir. Bu yaklaşıma sahip önemli bir temsilci **Rodney Stark**'tır. Stark, 1999 tarihli "Secularization, R.I.P" makalesi ile bu tezi toprağa gömdüğünü iddia eder. Öncelikle sekülerleşme teorisyenlerinin insanlığın bir zamanlar çok koyu bir dindarlık yaşadığı savının bir efsaneden başka bir şey olmadığını ileri sürer (Stark, 1999, s. 255-260). Ona göre tarihi bulgular "iman çağı" savını desteklememektedir. Avrupa'da dahi sekülerleşme tezini kanıtlamak oldukça zordur çünkü bireysel dindarlaşma artmaktadır. İnsanlar ruhun varlığına inanmakta, bilimle dinin çeliştiğini kabul etmemektedir. Makalesinin geri kalan bölümlerinde Stark, (1999, s. 266-268) post-komünist ülkelerde, Müslüman dünyada ve Asya'da dinin yükselişinden örnekler sunar. Stark bu makalesinden önce seksenlerde William S. Brinbridge ile rasyonel seçim kuramını dine uygulamıştır. Rasyonel seçim kuramcılarına göre modernlik; sekülerleşme, marjinalleşme veya dinin ölümü anlamlarına gelmez (Hamilton, 2012). Bu kuram insan eylemlerinin kar-zarar hesabına dayandığını ve dini eğilimlerin temelinde de bu faydacı alışveriş tutumunun olduğunu söyler. Yani insanlar dini tercihlerini huzur, mutluluk, ölümsüzlük gibi arzu beklentileri içinde yaparlar. Din insanlara hem dünyevi hem uhrevi ödüller kazandırır. Din, insanların anlam ve adalet ihtiyaçlarını karşılar. Bu teori bağlamında dini kurumlara ilgisizliğin sebebi dini tekelcilik

ve dini gruplar arasındaki rekabetin zayıflığıdır. Avrupa'da merkezi kiliselerin olması dine ilgiyi zayıflatırken, ABD'de dinsel çoğulculuk dini ilgiyi güçlü tutmuştur. Sonuç olarak Stark ve Brinbridge'e göre modernliğin din ile uyuşmadığı bir mittir.

Eleştirel tarafta bulunan bir diğer isim **Robert Wuthnow**, klasik kuramın bilim-din arasında varsaydığı çelişkinin anlamsızlığına vurgu yapmıştır. 1985 yılında yazdığı *Bilim ve Kutsal* makalesiyle Wuthnow, bilim-din arasındaki çatışmanın bir gerçeklik değil kurgu olduğunu araştırmalara dayanarak ispatlamaya çalışmaktadır. Doğa bilimleri alanındaki akademisyenler arasında dindarlık düzeyinin sosyal bilimlere kıyasla daha fazla olduğuna vurgu yaparak iddia edildiği gibi gerçekte bilimin sekülerleştirici bir etkisi olsaydı bunun doğa bilimlerindeki akademisyenlerde daha yaygın olması gerektiğini ifade eder (Wuthnow, 2015). Üstelik Wuthnow kimi araştırmalara dayanarak dine dair ilgisiz akademisyenlerin zaten akademik kariyerlerinin başlangıcında da bu eğilimde olduğunu söyler. Diğer bilim insanları arasındaki dini ilgisizliğin doğrudan dinle ilgili olmadığını ve bu durumun bilim insanlarının alanlarına odaklanmasıyla ilgili olduğunu ifade eder. Bilim insanları yaptıkları işi halktan ayırmak ister, din gibi belirgin alanlardan uzak durur ve diğer konulara karşı bir sınır tavrı koyar. *"Din ile bilim arasındaki bu meşhur ayrım dinin belirsizliğinden ziyade bilimin belirsizliğinin fonksiyonu olabilir"* (Wuthnow, 2015, s. 153).

Din ile modernlik arasındaki klasik uyuşmazlık paradigmasının sürdürülmesinin mümkün olmadığını söyleyen **Daniele Hervieu-Leger**, (2015, s. 329-330) dinin kuşaklar arasında süren bir hafıza zinciri olduğunu iddia eder. Ona göre dindarlığın azalması insanın kendini daha az ait hissetmesidir. Yani insanlar artık daha az dindar oluyorsa bu onların kendilerini önceki kuşaklara ait hissetmemeleri ve onların mana dünyasından kopmaları anlamına gelir. Açıkçası bu anlam kaybıdır. Modern dünya dinin geleneksel anlam alanlarını aşındırmaktadır. Bu yönüyle Daniele Hervieu-Leger, klasik kuramcılarla örtüşmektedir. Ancak o kuramının devamında klasik tezi aşar. Ona göre toplumların bir hafıza ihtiyacı vardır ve bu ihtiyaç geleneksel dinler yoluyla olmasa dahi başka sektörler aracılığı ile karşılanır. *"Sekülerleşme, bütünüyle rasyonel bir toplum içinde dinin gerilemesi değil, fakat dindarlık formlarının genel bir yeniden şekillenmesidir"* (Hervieu-Leger, 2015, s. 326). Artık dini duyguların şekillenmesinde küçük gruplar daha önemlidir. Yeni dini kimliklere olan ilgi artmaktadır. Hervieu-Leger, geleneksel dinlerin sağladığı anlamdan mahrum kalan insanların yeniçağa özgü din oluşturma çabaları için "dini brikolaj" kavramını üretir (Darende, 2019, s. 63). Ressamların farklı renklerden yeni bir

desen oluşturması gibi modern çağın insanı da farklı dini eğilimleri mezcederek kendi din anlayışını kurmaktadır.

Amerikan sosyolog **Jeffrey Hadden** (1987, s. 588) ise sekülerleşme kuramının sistematik bir eleştirisini yaparak onun bir teoriden çok doktrin olduğunu iddia eder. Ona göre sekülerleşme tezi birbiriyle ilintisiz bir dizi iddianın birleştirilmesidir. Amerika'daki din araştırmalarının verilerini inceleyen Hadden, dinselliğin form değiştirdiğini ancak dinin insanlar üzerindeki etkisinin azalmadığını iddia eder. Sekülerleşme tezi aslında dini hayatı yönlendirme amacı taşımaktadır ve veriler tezin geleceğe dair kehanetini doğrulamamaktadır. Yeni dini hareketlerin de bu tezi çürüttüğüne dikkat çeken Hadden'in (1987, s. 606-607) en önemli tespiti din-siyaset ilişkisinin zannedilenden daha derin olduğudur. Bu durum karşısında Hadden daha sağlam bir veri toplama tekniğinin geliştirilmesi gerektiğini ve yeni bir teoriye ihtiyaç duyulduğunu söylemektedir.

Hadden'ın açtığı teorik tartışmaya katkı yapan **Swatos ve Christiano**, (1999, s. 210-211) eğer sekülerleşme teorisiyle anlaşılacak olanın dini kurumlarla diğer siyasi kurumların yönetsel ayrılığı olsaydı bu kurama itiraz edilemeyeceğini fakat bu kuramın temel iddiası dinin artık işlevsizleştiği ise onun geçerli bir tez olduğunu söylemenin mümkün olmadığını ifade ederler. Dinin kökleri insan türünün tarihsel memnuniyetsizliğinde yatar ve bu vazgeçilemez bir arayıştır (Swatos ve Christiano, 1999, s. 224-225). Bu arayış farklı formlarda her dönem devam etmektedir. Onlara göre dönemlerinde dinin geri dönüşü olarak bahsedilen olgu aslında akıl kilisesinin insanlığın ihtiyaçlarına cevap veremeyişinin anlaşılmasıdır. Bu kuramcılar sekülerleşme teorisyenlerinin hatasını dinin sabit bir olgu olarak ele alınması olarak tespit eder. Sekülerleşme adıyla aslında aydınlanma ideolojisini savunan bu isimlerin düşünsel bir sistem olarak dinin de değişebileceğini göremediklerini vurgularlar.

Frank Newport 2012 yılında yayınladığı *Tanrı İyi ve Hayatta: Amerika'da Dinin Geleceği* adlı kitabıyla klasik kurama yönelik eleştirmenlerin son halkası olur. Gallup Araştırma Şirketinin ABD'de yaptığı bir milyondan fazla görüşmeye dayanarak Newport, Amerika'nın pek çok Batı ülkesine göre daha dindar olduğunu, ABD vatandaşlarının dini gündelik yaşamlarında çok önemli gördüğünü ve dini ritüellere düzenli katıldığını iddia etmektedir. 2008-2012 arasında yapılan 350.000 görüşmeye dayanarak Amerika'da dini kimliği olmayanların giderek azaldığını ve yeniden dini canlanma olduğunu ifade eder (Newport, 2013). **Peter Van Der Veer** (2017) ise Çin örneğini ele alır. 20. yüzyılın başlarında İmparatorluk yıllarında Çin'de reformist bilgin Kang Youewi öncülüğünde

radikal modernleşmeciler dine karşı savaş açmışlardır. Daha sonra sırasıyla milliyetçi Çin hükumetinin ve Komünist Partinin devraldığı politika çerçevesinde din adamları itibarsızlaştırılır ve ibadet merkezleri kapatılır. Fakat Peter Van Der Veer'e göre bugünden geriye bakıldığında yüz yıla yakın süredir devam eden sekülarist ideolojik operasyona ve Çin'in modernleşmesine rağmen Çin'de din halen yok edilememiştir. Üstelik Çin, din karşıtı politikaları gevşettiğinde kalabalıklar halinde halkın çeşitli dinlere geçiş yapacağı bilinmektedir.

Sekülerleşme kuramına yönelik eleştirileri toparlamak için Ali Bayer'in oluşturduğu üç kategori kullanılabilir. Birinci grup sekülerleşmenin aslında hiçbir zaman gerçekleşmediğini ve bunun ideolojik bir üretim veya bir mit olduğunu savunanlardır. Bir diğer grup sekülerleşmeyi dinin etkisinin azalması olarak değil dinin form değişmesi, evrimleşmesi olarak anlamak gerektiğini iddia edenlerdir. Son grup ise 20. yüzyıl ve öncesinde bir sekülerleşme olsa dahi bunun gelişmeci biçimde devam etmek zorunda olmadığını ve içinde bulunulan dönemde yeniden kutsallaşma yaşandığını savunanlardır (Bayer A. , 2010, s. 159-167).

1.1.3. Sekülerleşme Kuramının Yeniden Savunusu

Bu eleştirilere karşın klasik kuramla birebir aynı savlarla olmasa da halen sekülerleşme kuramını savunan sosyal bilimciler ve din araştırmacıları vardır. Çok yeni sayılabilecek bir tarihte (2002) *Tanrı Öldü* isimli eserini kaleme alan **Steve Bruce** klasik sekülerleşme teorisinin güncel temsilcilerindendir. Bu kitapta çizdiği sekülerleşme şeması Batı merkezlidir ve sürecin başına Protestan reformlarını yerleştirir (Ertit, 2014, s. 105-106). Peter Berger ve Bryan Wilson gibi Weber'in etkisinde olan Steve Bruce (2015, s. 29-30) da Protestanlığa özel bir yer ayırır ve reformlar yoluyla tek kilise anlayışının yıkıldığını böylelikle bireysel din anlayışlarının mümkün olduğunu söyler. Protestanlık çalışma ahlakındaki köklü değişikliklere neden olmuştur. Bruce'a göre sanayileşme öncesi dönemde insanlar oldukça dindardı ve din adamlarına karşı saygılıydı. Protestanlığın neden olduğu çağdaş kapitalizmin gelişmesi ve toplumsal yapıdaki farklılaşma dini otoriteyi zayıflatmıştır. Dinsel çeşitliliğin artmasıyla dini özgürlük ortamı gelişmiş ve kurumsal kiliseye bağlılık azalmıştır. Bruce sekülerleşmeyi kaçınılmaz bir süreç olarak görmez ancak bu sürecin tersine dönebilmesi için bireysel özerkliğin yitirilmesi gerektiğini düşünmektedir. O sekülerin dinselliğin yokluğu anlamına geldiğini ve sekülerleşme ile toplumsal alanın uzun vadede daha az dinsel hale

geleceği yönündeki tezini savunmaya devam etmektedir (Bruce, 2017, s. 196). Bruce'a göre sekülerleşme modası geçmeyen bir kuramdır çünkü modernleşme ile sekülerleşme arasındaki ilişki asla bir tesadüf değildir. Sekülerleşme eleştirilerinde sıklıkla dile getirilen Batı dışı örnekleri tartışırken sekülerleşmenin nedenlerinin doğal ve yapay olarak ikiye ayrılması gerektiğini savunmaktadır. Bu noktada Türkiye örneğinden de söz eden Bruce (2017, s. 198), yapay müdahalelerin anakronist seçkinler tarafından yapıldığını iddia etmiştir. Sekülerleşme kuramını sıklıkla eleştirmek için kullanılan ve Brezilya'da da örgütlenen Pentekostal mezhebinin çok uzun ömürlü olmayacağını çünkü Brezilya'da modernleşmenin doğal sonuçlarının görülmeye başladığını ileri sürer (Bruce, 2017, s. 205-208).

Çağdaş savunuculardan bir diğer isim **Karel Dobbelaere** ise açık sekülerleşme, gizli sekülerleşme ayrımı yapar. Açık sekülerleşme insan eylemlerinin ve mücadelelerinin bir sonucu olarak ele alınır ve buna örnek olarak Fransa ve Belçika'yı verir (Dobbelaere, 2015, s. 61-62). Gizli sekülerleşme ise modern saatin, ulaşım-iletişim imkânlarının örnekleri üzerinden bilimin, sanayi ve ticaretin gelişmesi sonucu hayatımızda derin etkilerde bulunmasıyla gerçekleşir (Dobbelaere, 2015, s. 63). Bu ayrım vasıtasıyla Dobbelaere sekülerleşmenin kaçınılmaz bir süreç ve gerçeklik olduğu tezini yineler. Sekülerleşme dini örgütlerde ise gizem, mucize ve büyünün eleştirisi olarak görülmektedir. Bu açıdan yeni dini hareketlerin ortaya çıkışı yeniden dindarlaşma olarak değil dini örgütlerin sekülerleşmesine reaksiyon biçiminde kutsalın yeniden üretimi olarak anlaşılabilir. Aslında bu hareketler dini günün şartlarına uyumlu kılmaya çalışmakta ve bu dünyacı olmaktadırlar.

> *"Yeni Dinî Hareketlerin (YDH/NRMs) ortaya çıkması sekülerleşme süreci ile alakalıdır. Batı'nın "Hıristiyan ortak bilinci" parçalanmaktaydı. Çoğulculuk, "bu bilincin nesnelliğini" zayıflatmıştı ve toplumsal seviyede, Hıristiyan mezheplerinin faydasız olduğu düşünülen karakterine, statü ve güç kaybı da eşlik etti. Böylece, Hıristiyan mezheplerinin dini pazarda konumlarını yükseltmeleri için egzotik dinlere yol açıldı"* (Dobbelaere, 2018, s. 673).

Sekülerleşme kuramının reddedilemeyeceğini savunan **Pippa Norris ve Ronald Inglehart** uzun süredir (1981-2001)[6] sürdürdükleri *Dünya Değerler Araştırması*'nın

[6] Sekülerleşme tartışmalarında kullanılan veriler 1981-2001 arası dönemde toplanmış olanlar olsa da Dünya Değerler Araştırması kapsamında veri toplanmaya ve rapor hazırlanmaya devam edilmektedir.

verilerine dayanarak ortaya tutarlı bir sekülerleşme tezi koymaya çalışmıştır. Onlara göre şu iki gerçek reddedilemez niteliktedir: sanayileşmiş toplumlar son elli yılda belirgin biçimde sekülerleşmektedir ve geri kalan dünyada insanlar geleneksel dinlere hiç olmadığı kadar bağlanmıştır (Norris ve Inglehart, 2011, s. 5). Bu iddia bir yandan sekülerleşme kuramını desteklerken öte yandan onun evrensel olmadığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle Norris ve Inglehart (2011, s. 7-9) işe öncelikle mevcut sekülerleşme kuramlarının eleştirisiyle başlarlar. Weberyan klasik kuramı, Durkheim'a dayanan (dine işlevsel özellikler atfeden) yapısal farklılaşma kuramını ve sekülerleşmeyi dini tekelciliğin doğal sonucu olarak gören rasyonel seçim kuramını eleştirirler. Ardından veri havuzlarına dayanarak şu yeni yorumu ortaya atarlar: ekonomik kalkınma ve sosyo-ekonomik eşitsizlik toplumlar arasındaki farklı varoluşsal güvenlik seviyelerini belirler. Onlara göre belirsizliğin baskısı altında kalan bireyler katı ve tahmin edilebilir kurallar ister. Ekonomik açıdan kalkınmamış ve toplumsal eşitliği sağlamamış toplumların varoluşsal güvenlik hissi düşük olduğu için bu toplumlarda kaygıyla mücadele etmek ve içinde bulundukları belirsizliğe dair cevaplar üretmek için din, işlevsel niteliğe sahiptir (Inglehart, 2004, s. 9). Varoluşsal güvenlik hissinin sağlandığı ekonomik anlamda gelişmiş toplumlarda ise din bu pozisyonunu yitirir ve sekülerleşme ortaya çıkar. Ancak bu durumda da sekülerleşmenin sonucu olarak doğum oranları belirgin bir biçimde azalır. Zengin toplumlar nüfusları daha yavaş arttığı için dünyanın giderek azalan bir kesimi olur. Buna karşın bütün geleneksel dinler aile kurumuna dayanır. İnsanları çocuk yapmaya teşvik ederken boşanma ve kürtajı yasaklar (Norris ve Inglehart, 2011, s. 23). Sonuç olarak zengin seküler toplumların nüfusu giderek azalırken geleneksel dindar toplumların nüfusu giderek artmaktadır. Üstelik ABD örneğindeki Hispanik göçler de o ülkeye yerleşen dindarların sayısını arttırarak seküler bir toplumdaki dengeyi değiştirebilir. Bu teori üzerinden Norris ve Inglehart sekülerleşmenin tartışılmaz bir gerçek olduğunu ancak dindarlığın da halen korunduğunu ifade etmektedir. Buna ek olarak Inglehart (2004, s. 10) vurgulamaktadır ki gelişmiş seküler toplumlarda organize dinlerin etkisi azalsa da ruhani-manevi ilgiler giderek artmaktadır.

Farklı bir mahiyette olsa da sekülerleşme kuramının yankı uyandıran çağdaş temsilcisi sosyal bilim felsefecisi **Charles Taylor**'dır. Sekülerleşmeyi, din ile devletin ayrımı ve inanca dayalı pratiklerin azalması olarak anlayan klasik teorinin yetersizliğini vurgulayan Taylor, sekületi inancın koşullarındaki köklü değişimde arar. *"Sekülerlik bu manada, içinde manevi, tinsel veya dinsel deneyimimizin ve arayışımızın gerçekleştiği*

bütün bir kavrayış bağlamıdır" (Taylor, 2014, s. 6). Tartışmanın odağını inanç ve ritüelden alıp deneyim ve araştırmaya yönlendirmek ister. İnançlılarla inançsızlık arasındaki deneyim farkını ortaya koymak için ahlaki/tinsel hayatın üç boyutu üzerine odaklanır: tamlık hissi, sürgünlük ve ara denge durumu (Taylor, 2014, s. 9-16). İnançlılar tamlık hissine ulaşmak için insanın dışında bir arayıştadır. İnançsızlık ise insanın mutluluğu ve huzuru dışında her türlü gayenin silikleştiği bir durumda ortaya çıkmıştır. Modernite insan düşüncesinin arka planını kökten değiştirmiş ve inançlılık halini tercihlerden birine dönüştürmüştür.[7] Psikolojik dünyamızdaki bu derin değişme bizi atalarımızdan farklı düşünme eğilimlerine sahip kılmıştır. Taylor'a göre daha önce de insan bilincinde bir kırılma yaşanmıştır. Bu tarihsel tasnifi erken dinler, eksen sonrası ve modernlik olarak yapar (Taylor, 2017, s. 69-80). Erken dinlerde (Durkheim'ın teorisinde olduğu gibi) insanlar kimliklerine gömülüdür. Kişi kimliğinden, topluluğundan başka bir şekilde düşünemez. Kolektif temsil, bütünleşme ve ritüel çok önemlidir. Jaspers'den mülhem Taylor'a göre eksen sonrası dinlerle peygamberler çağı başlar. Yüce uygarlıklara kapı açılır. Modern bireycilik ise kolektif ritüeli marjinalize eder. Sihir tasfiye edilir. Din artık akli olarak savunulabilen bir doktrine dönüşmüştür. Modernlik insan bilincinde radikal bir değişime neden olmuş eskisi gibi inanmak imkânsız hale gelmiştir. Özetle Taylor'a göre modern dönemde inanç yokluğu var denilemez ama inanç kayıtsızlığı vardır. Ancak Taylor'ın tezleri Berger'in çoğullaşma, Luckmann'ın bireyselleşme tezi ile oldukça yakın görünmektedir. Denilebilir ki Taylor bireyselleşme veya çoğullaşma kavramlarının yerine sekülerleşme kavramını kullanmaktadır.

1.1.4. Bireyselleşme Tezi

Sekülerleşme teziyle başat giden ancak modernite-din ilişkisine farklı bir perspektiften bakan bireyselleşme tezi dinin geleneksel görünümlerinin daha az olmasının nedenini dinin etkisinin azalmasına değil bireyselleşmenin artmasıyla dinin görünümlerinin değişmesine bağlar. Eisenstadt'ın çoğul modernlikler tezine dayanan **Grace Davie**, (2015, s. 269) sekülerleşmenin modernleşmenin doğal bir sonucu olmadığını, modernleşen toplumların aynı şekilde sekülerleşmeyeceğini iddia eder.

[7] Taylor "Seküler Çağ"da zaman kavramını da ele alır. Modernite zaman algısını dahi değiştirmiştir ve onu kutsallığından soyutlamıştır. İslami literatür içinden konuşmak gerekirse artık zaman namaz vakitleri ile bölünmez. Dakikaların dahi hesap edildiği bir çalışma temposu içinde verimlilik ve üretim her şeyin üstüne çıkar. Uyku saatlerimiz dahi değişir. Bu sarsıcı analiz Yahya Kemal'in şu meşhur sözünü hatırlatır: "Frenk hayatının gecesinde sabah namazına kalkılır mı?"

Davie, klasik sekülerleşme tezine yönelik sadece kilise etkinliklerine katılım üzerinden bir dindarlık ölçümü yapılamayacağı itirazını dile getirir. Ona göre Avrupalılar dünyanın diğer bölgelerindeki insanlara göre daha az dindar değildir, dini farklı biçimde deneyimlemektedir (Crnovrsanin, 2015, s. 12). Bu noktada Davie (2015, s. 270-271) iki temel kavramıyla literatüre katkı sunmaktadır: "ait olmadan inanma" ve "vekil dindarlık". Davie Avrupa kültürünün bir dinsel hafıza üzerine kurulu olduğunu, insanların kurumsal tören ve ayinlere katılmasalar da o anlam dünyasıyla ilişkili olduklarını ifade etmektedir. İnananlar ve dini ritüelleri yerine getirenler bir azınlık olsa da onlar kiliseye gitmeyen çoğunluğun yerine de anlamı yaşatırlar. Ancak kiliseyi kullanmayan çoğunluk özellikle geçiş ritüellerini (vaftiz, nikah, cenaze gibi) ibadet merkezlerinde yaparak dini vekâleten yaşamaktadır. Bireyselleşmenin etkisiyle insanlar kurumsal dini yapılardan uzaklaşsa da dini duyguyu yaşamaya devam etmektedirler.

Thomas Luckmann, dinlerin birer anlam sistemi olarak birbirini takip eden nesillerin sembolik evreni inşa edici eylemlerinin sonucu olduğunu söyler (Luckmann, 2003, s. 46). Dinlere dair temsiller dinin dönemsel bir sosyal formu olarak anlaşılabilir (Luckmann, 2003, s. 56). Modernleşmeyle birlikte hızlı sosyal değişim modern bireyselliği geliştirir. Değişen nesnel şartlar sonucunda bireylerle resmi kurumsal dini model arasında çelişkiler ortaya çıkar. Bireyselleşme ile kurumsal din arasındaki gerilimi ateizmin gelişmesi ya da sekülerleşmenin yayılması olarak analiz etmek doğru olmaz. Yaşanan birincil grupların birey üzerindeki denetiminin kalkmasıdır ve toplumsal hayatın bir anlamlar pazarına dönüşmesidir (Luckmann, 2003, s. 90-95). Modern anlatı bireyin özerk alanına çekilmesine müsaade etmektedir. Geleneksel dini formları dinin tek geçerli formu olarak kabul etmek veya "sekülarizmin iyimserliğine" aldanmak değişimin dinamiğini ve yönünü görmemizi engeller (Luckmann, 2003, s. 111).

1.1.5. Çoğullaşma

Thomas Luckmann, Peter Berger ile yaptığı çalışmalarında modern insanın anlam krizi içerisinde olduğu fikrini vurgulamaktadır. *"Anlam, deneyimler arasında var olan bir ilişki gerçekliğinin bilinç halidir"* (Berger ve Luckmann, 2015, s. 21). Deneyimler kavrayışlara, kavrayışlar bilince dönüşmekte; anlam da bu bilinçte inşa olmaktadır. Ancak modern hayatın çoğulculuğu anlamın korunmasına ve kuşaktan kuşağa aktarılmasına müsaade etmemektedir. Çünkü aynı toplum içersinde birbirinden farklı çok sayıda değerler sistemi bulunmaktadır. Çoğulculuk aynı toplum içerisindeki insanların

hayatlarına farklı yollarda yön verebilmesidir. Geçmiş dönemlerde anlam birliğini sağlayan ve toplumu kuşatan dinsel kurumsallaşma iken modern çağda bunun ne olacağı sorusu cevapsız kalmıştır.

Anlam krizi tüm toplumsal hayat gibi dinsel olanı da etkilemektedir. Bu bağlamda anlam kriziyle ilişkili olarak din analizlerinde odaklanılması gereken sekülarizm kavramı değil anlamın çoğullaşmasıdır (Berger ve Luckmann, 2015, s. 46-47, 55-56). Modern insanın çoklu yorumlara maruz kalması bir yandan ona yeni ufuklar açsa da diğer yandan kendisini güvensiz ve kaybolmuş hissetmesine neden olur. Modern öncesi dönemde insan için her şey belirgin iken şimdi sürekli seçme özgürlüğü ile muhatap bırakılmıştır (Berger ve Luckmann, 2015, s. 59-61). Modern toplumda her bireyin ilişki ağları oldukça karmaşık ve çeşitlidir. Bu ilişkiler sürekli değişir ve iletişim ağları asla sürekliliğini koruyamaz. Örneğin insanlar sürekli iş değiştirir ve iş değiştirdikçe yeni arkadaşlar edinir.

Bu yaklaşım bağlamında geleneksel dini kurumlar artık pek çok dini seçenekten sadece birine dönüşmüştür. Bu dini çoğullaşmada geleneksel dinlerin yanı sıra yeni ve karma dinsel formlar ortaya çıkmıştır. Dinin etkisinin azaldığını iddia eden sekülerleşme araştırmaları ise yürütüldükleri coğrafyada çoğunluk olan geleneksel dinlere dair simgelerin etkililiğini ölçmekte, yeni dinsel formları merkeze almamaktadır. Bu durumun yanı sıra modern ideolojiler de birer din gibi kurumsallaşmış, geleneksel dinlerin sağladığı anlama alternatif olmuşlardır. Modern ideolojilerin geleneksel dinler gibi toplumsal hayatta yer almaları ilgili literatürde seküler din, sivil din, politik din kavramları etrafında tartışılmıştır.

1.1.6. Seküler, Sivil, Politik Dinler

İdeolojiler çağı olarak adlandırılan 19. ve 20. yüzyıllar boyunca modern dünya görüşleri (liberalizm, milliyetçilik, faşizm ve komünizm) dinlerin rolünü üstlenmiş ve insanın tarihsel anlam ihtiyacını cevaplamaya çalışmıştır. Zira bugüne değin pek çok sosyal bilimci ve filozof bu gerçeğe işaret etmişlerdir. Sosyolojinin klasik döneminden beri geleneksel dinlerin sosyo-kültürel devamlılığı sağlamakta ciddi bir işleve sahip olduğuna yönelik iddialar dillendirilmiştir. Her ne kadar Durkheim bilimsel etkinlik genişledikçe dinsel alanın daralacağını iddia etse de dini hayatın erken biçimlerini incelediği eserinde ulusal sembollerin de dinsel tonları olabileceği gerçeğine dikkat çekmiştir (Durkheim, 2005, s. 145, 268; Ataman, 2014, s. 49-50). Sorokin'e göre sosyo-

kültürel sistem, maddi olmayan anlamlar, anlamları maddileştiren araçlar ve maddi araçları düzenleyen insan unsurundan oluşan bir bütündür (Erkilet, 2015, s. 17-25). Sorokin'e göre bir insan grubunun varlığını sürdürmesinin siyasal örgütlenmeyle birlikte iki şartından biri dinsel sistemdir. Bu yaklaşım bağlamında geleneksel dinlerin boşluğunun bir başka anlam sistemi tarafından doldurulması gerekliliği ifade edilebilir. Fakat bu her iki düşünür üzerinden modern ideolojilerin birer din gibi analiz edilebileceği önermesini çıkarmak kolay değildir.

Seküler din kavramını sosyoloji alanında ilk kullanan **Raymond Aron** olur. Aron, bu kavramı ilk defa 1944 yılında kaleme aldığı bir makalesinde kullanmıştır (Gentile, 2006, s. 1). Aron, (1979, s. 350-355) Rousseau'nun sivil din kavramına ve Comte'un din kurma çabasına atıfta bulunarak semavi dinlerin yerine seküler dinleri koymak isteyen ilk kimselerin Fransız aydınlar olduğunu iddia eder. Marksizm'in ise kehanetler ve dogmalar içeren evrensel bir din niteliğinde ve aydınların afyonu olduğunu ifade eder (Aron, 1979, s. 360-361).

Talcott Parsons da dinin işlevselliğini anlatmak için değer yargıları olarak da ifade edilebilecek seküler din kavramını kullanır. Bir yandan modernliğin temelinde Protestan Hristiyanlığının olduğunu söyleyen Parsons diğer yandan Amerika Devrimi ve Anayasası ile ortaya çıkan bütünleşme bilincini anlatmak için seküler dinden söz eder (Özyurt, 2019, s. 327-332). Parsons, Durkheimcı temelde seküler dini ortak bilincin bir görünümü olarak ifade eder. Parsons Durkheim ile aynı görüşü paylaşır: bir topluluk her ne olursa olsun ahlaki bir ortaklığa sahiptir (Özyurt, 2019, s. 339). Toplumsal örüntünün sürekliliği için din, AGIL şemasındaki L kavramına denk gelecek biçimde işleve sahiptir (Vanderstraeten, 2013, s. 70). Akılcı ve faydacı bireyciliğe karşıt seküler bir dinin hayatı anlamlı kılma ve gerilimleri sakinleştirme şeklinde işlevleri olacağına inanmaktadır. Parsons sosyolojisinde de Sorokin'de olduğu gibi din toplumun devamı için ön koşuldur. Ona göre sekülerizasyon evrim geçirmiştir. Eğer toplum sekülerleşiyorsa (Parsons'ın sevgi dini örneğinde olduğu gibi) din de evrim geçirerek sekülerleşebilirdi. Ancak Parsons'ın seküler dine dair analizinin bir olguyu mu yoksa bir temenniyi mi işaret ettiği muğlak kalmaktadır (Özyurt, 2019, s. 334-335).

Parsons'ın öğrencisi ve Durkheimcılığın devamcısı olarak görülebilecek **Robert Bellah** da Amerikan milliyetçiliğini incelerken Amerikan sivil dinini keşfetmiştir. Bellah bir sivil din olarak Amerikan milliyetçiliğinin kutsal metinlerini, günlerini ve mekânlarını tespit eder (Bellah, 1967, s. 10-11). Ona göre din insanın kendi var oluşunun tüm şartları

ile ilişki kurmasını sağlayan bir sembolik formlar ve eylemler bütünüdür. Festivaller, şölenler veya toplantıların hepsi dünyadaki oyunun bir parçasıdır ve bu oyunun adı dindir (Bulut, 2015, s. 176-177). **Peter F. Drucker** ise sivil din kavramını Marksizm'i tanımlamak ve eleştirmek için kullanmıştır. Drucker'a göre Fransız Devrimi ile ortaya çıkan düşünceler her ne kadar anti-din gözükse de dinsel birer inançtır ve Marksizm'in en büyük dinsel cazibesi yeryüzü cennetidir. Yazar Marksizm türevi sivil dinleri "Toplum Yoluyla Selamete Erme İnancı" olarak isimlendirmektedir (Drucker, 1993, s. 17-26). Toplum Yoluyla Selamete Erme İnancı, sivil din, politik din, seküler din olarak ifade ettiğimiz kavramlara denk gelmektedir.

"Modern siyaset din tarihinden bir kesittir" (Gray, 2013, s. 11). Yeryüzünü çalkalayan milliyetçi, sosyalist, devrimci akımların birer inanç hareketi olarak tanımlanmasına dair en yaygın biçimde politik din kavramı kullanılmaktadır. Özellikle totaliter rejimler geleneksel dini kurumsallaştırmalara benzetilmektedir (Maier, 2004). Politik din kavramını ilk kullanan düşünür Alman siyaset felsefecisi olan **Eric Voegelin**'dir. Voegelin 1938 yılında yayınladığı makalesi ile Nasyonal Sosyalizmi tarih ve felsefe disiplinlerine dayanarak politik din ilan eder. Burada Voegelin firavun yönetiminden, orta çağ Hristiyanlığı ve ütopyacılığa kadar bir çizgi seyrederek faşizmin dinsel köklerini tespit eder (Voegelin, 2000, s. 19-73). Voegelin modernizmin gnostosizmin ileri boyutu olduğunu söyler ve iki örnek olarak Machievelli ile Thomas More'u gösterir. Siyasal dinin köklerini hümanizm felsefesinde bulur. Hümanist eserlerde üretilen kahramanlıkları, seküler inancın yeni azizleri olarak görür. Voegelin'e göre hümanizmin ulaştığı zirve olarak Nasyonal Sosyalizm ve Bolşevizm'de Tanrı Krallığı fikri materyalist bir özellik almaktadır (Herz, 2004 , s. 150-153).

Faşist yönetim geçmişi olan ülkelerin deneyimleri politik din kavramı üzerinden çokça düşünülmüş ve yazılmıştır. 2002 yılında İtalyan tarihçi **Emilio Gentile** politik dini şu dört kavramla özetler: ulus, sınıf, parti ve lider. Gentile kutsallaştırılmış bir politik hareketin dört özelliğine dikkat çeker:

a) Toplumsal varlığın anlamını, nihai amacını, iyi ile kötüyü tanımlayan bir inanç ve efsaneler sistemi

b) Bireyi bu kutsallığa bağlayan emir ve kodlar

c) Üyelerin seçilmişliği iddiası ve mesihçi eğilimler

d) Kutsallaştırılmış kolektif varlığı temsil eden sembol ve ritüeller (Gentile, 2006, s. 138-139).

Benzer bir analiz **Zira Box ve Ismael Saz** (2011) tarafından İspanya'daki Franco döneminin Falanj hareketi üzerinden de yapılmıştır. Bu analizde İspanyol ulusunun kutsandığı, politik seremoniler ve kitlesel buluşmaları ritüele dönüştürüldüğü tespit edilmiştir. Bayrak, slogan ve vücut hareketleri (kol kaldırmak gibi) kutsal sembollere dönüşmüştür. Falanjlar, İspanya'nın bir ülke olmadığına, kaderin ahengi olduğuna inanmaktadır. Onlara göre İspanya tarihsel bir gerçekliktir ve tamamlaması gereken evrensel, tarihsel bir misyona sahiptir. İspanya tüm farklılıklarına rağmen bir birliktir. Falanj hareketi ölenlerini ölmüş olarak kabul etmezler. Onlar şehittir ve hatta ölümsüzdür. İspanyolları harekete geçirmek için davalarını kutsal kılan metinler kaleme almışlardır (Box ve Saz , 2011).

İtalyan faşizminin düşünsel kurucularından Giovanni Papini üzerine çalışan **Water L. Adamson** da politik din kavramını kullanır. Papini, İtalyan faşizmini Katoliklik ile birleştirerek İtalya'nın emperyal hedeflerine dinsel kutsallık kazandırır (Adamson, 2013, s. 13-16). Papini geleneksel dini savunmaz; adeta dini yeniden tasarlar. Bunu yaparken de Nietzsche'den çok etkilenir. Anti-modernist bir İsa tahayyül eder (Adamson, 2013, s. 8).

Modern ideolojik akımların dinsel niteliğini analiz eden her araştırmacı politik din kavramını kullanmaz. Örneğin milliyetçilik üzerine çalışmalar yapan **Carlton Hayes** din analojisini kullanmakta ve milliyetçiliğe doğrudan din demektedir. Dini insanın içine kök salmış bir his olarak yorumlayan Hayes (2010, s. 26-28), modern Batı'da geleneksel dinlerin yerini pozitivizm, insancıllık, bilimcilik, hürmasonluk gibi inançların aldığını iddia eder. Ona göre her milliyetçiliğin bir ilahı vardır. Genellikle lider halk tanrısına dönüşmektedir. Vatan için ölenler ölümsüz olarak kabul edilir ve milli kahramanlar için muazzam törenler yapılır. Milliyetçilik, bayrak günü, bağımsızlık günü, gaziler günü gibi kutsal günlerinde insanları kendisine ait tapınaklarda toplar. Tarihi ve edebi yazım, anayasa ve bağımsızlık bildirileri de milliyetçilik dininin kutsal metinleri olur (Hayes, 2010, s. 189-198).

Hayes, Marksist ideolojiyi de politik bir din olarak analiz etmektedir. Marksizm ile din arasında karşılaştırmalı analiz pek çok düşünür tarafından gerçekleştirilmiştir. Örneğin **Klaus-Georg Riegel**'e göre bir yer altı mezhebi gibi örgütlenen Bolşevizm,

Lenin etrafında bir inanmış insanlar topluluğu örgütlemiştir. Bir disiplin makinesi gibi çalışan partizanlar/müminler halkı kurtuluşa çağırmışlardır. Bolşevik azizler hakikati yoksullarla paylaşmışlar ve devrimi gerçekleştirmişlerdir. Devrimden sonra Üçüncü Roma ya da Üçüncü Reich olmasa da Üçüncü Enternasyonali kurmuşlardır. Stalin bu dini merkezi bir kilise gibi ülke sathında kurumsallaştırmış ve engizisyon mahkemeleri gibi devrim mahkemelerinde günahkârlar yargılanmıştır. Maoizm ile Marksizm dini evrensellik sıfatını kazanır. Bolşevik Rusya'da olduğu gibi büyük Kültür Devrimi adındaki cenneti kurmak için Çin'de milyonlarca kurban verilmiştir (Riegel, 2007, s. 66-97). Mary-Barbara Zeldin'e göre (1969, s. 106-110) ritüelleri, azizleri ve misyonerleri ile adeta bir din olan Rus Marksizm'i tersten bir Roma Katolisizmi ve Sovyet devleti Roma Katolik teokrasisinin bir benzeridir.

John Boli (1980, s. 510) sosyalizm dininin temel özelliklerini şöyle tanımlar: Mesih figürü proletaryadır ve kutsal ruh devrimci bilinçtir. Dünyadaki tüm kötülüklerin kaynağı ve mesihin karşıtı burjuvazidir. İnsanın kendi doğasına yabancılaşması onun günah durumudur. Başlıca peygamberleri Marx ve Engels, Kapital bu dinin İncilidir. Sonradan gelen azizler Lenin, Stalin ve Mao bu dinin mezheplerini kurmuşlardır. Özetle Boli sosyalizmin Yahudi-Hıristiyan düşüncesinden beslenen bir din olduğunu ve onun dünya dinleri arasında sayılması gerektiğini düşünmektedir. **Ali A. Mazrui** de (2016) Marksizm'in Yahudilik düşüncesinden beslendiğini iddia etmektedir. Yahudilerin Tanrının seçilmiş halkı iddiasının Marksizm'de tarihin seçilmiş sınıfı olarak biçim aldığını ifade eder. Hristiyanlık da yer alan ilk günah tezinin ise açgözlülüğe eşlendiğini söyler. Mao'nun Uzun Yürüyüşünü Musa'nın Kızıl Denizi yardığı kıssaya benzetmekte, sosyalist düşüncenin dinlerle olan alışverişini ortaya koymaktadır

Politik din kavramı ve politik akımlarla din arasında kurulan analoji siyaset felsefesi ve siyasi tarih alanında yaygın biçimde kullanılmakta fakat sosyolojik olarak olguyu tüm yönleriyle kuşatmamaktadır. Din gündelik hayatın tümünü kuşatan bir olgu olarak kültürel sistemin yansımasıdır. İnsan toplumsallığının varlık garantisidir. O halde dinsellik seküler anlamda sadece politik organizasyonlarda gözükmez. Din, hayatını politika dışı alanlarda tanımlayan insanları da sarmalayan bir olgudur. Örneğin iş yeri organizasyonlarında kullanılan semboller, mitler, hikâyeler, ritüeller sembolik yönetimi sağlamaktadır. Böylece işyeri organizasyonlarının da bir kozmolojisi oluşmaktadır. İş bir tutkuya, işyeri lideri bir peygambere dönüşmektedir. Seküler dinsellik aracılığı ile iş

yerlerindeki kolektif duygu güçlü kılınmaktadır (Vaıdyanath ve Ashforth, 2002, s. 363-367).

Yeni akım ruhsal hareketler (holism, evrimcilik ve psikolojizm) de dinsel niteliktedir. Bu hareketler seküler ve seküler olmayan ögeleri bir arada barındırdığı için seküler din olarak tanımlanmaktadır (Hanegraaff, 1999, s. 147-148). Bunlar Parsons'ın sevgi dini adlandırmasına uygun hareketlerdir. Dinlerin tüm dünyaya gelen evrensel hakikatler olduğu göz önünde bulundurulduğunda insan hakları hareketi de post-seküler bir din olarak değerlendirilmektedir (Malachuk, 2010, s. 127-129). Bilime olan sadakat ve bilimsel buluşları tartışılmaz hakikatler olarak kabul etme eğilimi de dinsel unsurlar barındırmaktadır. Bilimsel teorilerden ahlaki öğretiler çıkarma çabası 20. yüzyılın yaygın eğilimlerindendir. Örneğin Darwinizm sadece bir bilimsel teori olarak kalmamış ve bir ahlaki öğretiye dönüştürülmüştür. Evrimcilik, normları ve önerileri olan bir seküler din gibi yayılmıştır. Evrimci ahlak, cinsel özgürlükçülükten ölüm sonrası dünyanın reddine kadar inanca dair bir dizi ilke içermektedir (Ruse, 2003). Başarının doğal seleksiyona bağlı olduğunu içermek gibi gündelik hayatımızı etkileyecek ciddi temel görüşlere sahiptir (Ruse, 2003). Bir başka araştırma örneğinde 6 yıl süren bir etnografi sonucunda araştırmacılar Wing Chun Kung Fu salonlarının bir ibadethane gibi işlev gördüğüne işaret etmektedir. Bir kültüre ve manevi alana dönüşen bu dövüş sanatı salonları adeta bir dini kurumu temsil etmektedir (Jennings, Brown, ve Sparkes, 2010). Piyasaya olan derin iman da seküler bir din olarak görülmektedir. Ekonomi teolojisinin tanrısı kadir-i mutlak piyasadır (Cox, 2006, s. 24, 26). Wall Street gibi bu dinin mabetleri bulunmaktadır. Girişimciler, yatırımcılar bu dinin azizleri gibi tanıtılmakta, alışveriş bir ayin ritüeli gibi gerçekleştirilmektedir. (Cox, 2006, s. 30-32).

Çağdaş siyaset felsefeci **Simon Critchley** bu gerçekliği tanımlamak için siyasal teoloji kavramını kullanmayı tercih etmektedir. Yazdığı siyasal denemelerinde seküler inançların köklerini aramakta ve bunları imansızların imanı olarak nitelemektedir (Critchley, 2012, s. 16). Ona göre iman insanın kendi gücünü aşan bir talebine ulaşmasının yoludur ve siyasal akımların bu imana ihtiyacı vardır (Critchley, 2012, s. 267-268). Bir başka çağdaş yazar **Alain de Botton** ise (2014) ateistler için bir din bulma heyecanındaki eserinde dinin kimi uygulama ve düşüncelerini seküler dünyaya aktarmak istemiştir. Ateistler için eksik kalan din ihtiyacını seküler bir din ile doldurmak istemektedir.

Türkiye'de ise konuyla ilgili yazın Kemalist milliyetçilik üzerinedir. **Sibel Özbudun** 1995 yılında sunduğu yüksek lisans çalışmasında Kemalist ritüelleri inceleyerek yeni rejimin seküler dininin laiklik olduğunu ifade etmektedir (1997, s. 131-136). Her ne kadar eserini kaleme alırken Durkheim'dan etkilendiğini söylese de seküler din veya sivil din kavramlarına başvurmayan **Osman Özarslan,** (2013) Kemalizm için benzer bir biçimde ilahiyat kavramını kullanmaktadır. Hz. Musa'ya indirilen 10 emre göndermede bulunarak kitabının başlığına *Dekalog* koyan Özarslan, Kemalist dinselliğin çeşitli veçhelerini bu on başlık altında ele almaktadır. Kendisi de bir Marksist olan yazar eserin ek bölümünde Kemalizm'in yanı sıra Türkiyeli sosyalistlerin kutsallık inşasını nasıl gerçekleştirdiğine dair önemli doneler sunmaktadır.

Seküler/sivil/politik din kavramları etrafındaki en güncel ve kapsamlı Türkçe çalışma **Onur Atalay**'a ait olan *Türk'e Tapmak* adlı eserdir. Modern Avrupa felsefesine dair yürüttüğü kapsayıcı tartışma sonrasında Atalay, (2018, s. 31-60) İtalya, Rusya ve Almanya'da kurulan faşist-sosyalist rejimlerde politik dinlerin nasıl inşa edildiğine dair dikkat çekici örnekler vermektedir. Bu bağlamda kitapta Mussolini'nin şu dikkat çekici beyanatı aktarılmaktadır: *"Faşizm sadece bir parti değil bir rejimdir, sadece bir rejim değil bir inançtır, sadece bir inanç değil bir dindir"* (akt. Atalay, 2018, s. 41). Türkiye'nin erken cumhuriyet evresinde geleneksel İslam'ın denklemden çıktığı bir dönem olarak 1923-1939 yılları arasının ele alındığı bu araştırmada Kemalizm'in kutsalları (Batı medeniyeti, bilim ve milliyetçilik) ve kültleriyle (Atatürk ve Nutuk) nasıl bir seküler dine dönüştürüldüğü işlenmektedir. Bir diğer Türkçe çalışmada **Kemal Ataman** (2014) doğrudan Bellah'ın tezi üzerinden sivil din kavramını din sosyolojisi açısından ele almaktadır. Ataman, Rousseau ve Durkheim'dan mülhem Bellah'nın ortaya koyduğu sivil din kavramını mütalaa ettikten sonra Amerikan milliyetçiliğini irdelemektedir.

1.1.7. Kamusal Dinler

Bir üst başlık altında aktarılan araştırmalarla görülmektedir ki moderniteyle birlikte dinsellik yok olmamış, aksine modern ideolojilere ve akımlara sinmiştir. Sekülerleşme kuramcılarının kehanetlerinin aksine geleneksel dinler de kamusal alandan irtibatını kesmemiş 20. yüzyılın ikinci yarısında dini hareketler yeniden hem kamusal alana hem de kimi örneklerde iktidara talip olmuştur. *Modern Dünyada Kamusal Dinler* adlı çalışmasında beş ayrı vakayı inceleyen **Jose Casanova** (2014a, s. 27-45) her ne kadar

sekülerleşmeyi inkâr etmese de bilinen ölçümlerle modern dünyada dinlerin anlaşılamayacağını, modernlik karşısında dinlerin de form değiştirdiğini savunur. 1950 sonrasında İspanya'da Katolik Kilisesi bir devlet kilisesi iken devletsiz bir kiliseye dönüşerek reform sürecini desteklemiş, Polonya Kilisesi milli birliği sağlayan işleviyle komünist dönem boyunca sivil toplumun öncüsü olmuş, Brezilya Kilisesi devlete karşı halkın muhalefetinin sözcüsüne dönüşmüş, Amerikan Evanjelizmi, Hristiyan sağını temsilen sivil hareketlerde yer almış, Amerikan Katolikliği ise Amerikan kimliğinin oluşmasına katkıda bulunmuştur.

Casanova'nın dikkat çektiği yukarıdaki örneklerin dışında post-komünist ülkelerdeki dini canlanma, İran İslam Devrimi, Güney Amerika'da Pentekostalizm mezhebinin yayılması, İsrail'de köktendinci Yahudiliğin yükselişi, Budizm'in Batı'da takipçiler bulması, Türkiye'de İslamcılığın yükselmesi de klasik sekülerleşme tezini tartışmaya açmıştır (Berger, 2015, s. 224-234). Yeniden dindarlaşmaya dair yukarıda vurgulanan örneklerin yanı sıra **Grace Davie** (2015, s. 261-263) Sahra Afrikası'nın ve Güney Kore'nin de giderek Hristiyanlaştığına, İsrail'de Ortodoks Yahudiliğin güçlenmesine paralel olarak Filistin'de FKÖ'nün yerini Hamas'ın aldığına dikkat çeker.

1.2. Postmodernite ve Din

Sosyal bilim literatüründe postmodernite kavramı üzerinde modernite kavramında olduğu gibi yaygın bir uzlaşı yoktur. Üstelik postmodernizmin teorisyeni olarak lanse edilen isimlerle yapılan mülakatlarda ilgili isimler dahi kendilerinin postmodernist olduklarını kabul etmemişlerdir. Modern dönemden yeni bir evreye geçiş yapıldığına dair kesin bir kuram ortaya atılmasa da 1944 sonrası toplumsal ve kültürel hayatta önemli değişikliklerin olduğuna dair fikir birliği söz konusudur. Bu değişim büyük anlatıların çöküşü, tüketim toplumu, gösteri toplumu, sanayi sonrası toplum, bilgi çağı, hiper-gerçeklik çağı gibi farklı adlandırmalarla tanımlanmak istenmiştir. Yeni toplumsal durumu tanımlama çabasına eşlik eden isimlendirme girişimlerinin herhangi birini seçmeksizin denilebilir ki bu yeni durum modern çağın ileri bir aşamasıdır. 20. yüzyılın ikinci yarısında toplumsal hayatın pek çok kompartımanın da olduğu gibi dinsel hayatta da belirgin dönüşümler gerçekleşmiştir. Bu bölümün ilk kısmında özetle sosyal teoride modern sonrası dönem tartışmalarına mercek tutulmakta ve postmodernite kavramı kritik edilmektedir. *Postmodernite ve Din* bölümünün ikinci kısmında ise modernliğin yeni

dinsel sonuçları olarak ifade edilen köktencilik, eklektisizim ve gnostisizm değerlendirilmektedir.

"Post" kavramı İngilizcede sonrası anlamında kullanılmaktadır. Postmodernite modernite sonrası anlamına gelir ve bu yeni bir döneme geçildiğini ifade eder. Modernleşme sürecinde pek çok sosyal ve maddi sorunun bilim ve teknoloji yoluyla çözüleceğine dair yaygın bir inanç vardı. Çeşitli felsefi akım ve ideolojiler modern dönemle birlikte insanlık için daha iyi bir gelecek olacağından emindi. Modern bilimlerin gelişimi ve sağladığı faydalar bu iyimserliği besliyordu. Postmodernite en genel anlamda modernleşmenin beslediği iyimserlik içindeki ve evrensel meşruiyet iddiasına dayalı büyük anlatılar olarak adlandırılan felsefelerin çöküşü olarak ifade edilmektedir (Furseth ve Repstad, 2013, s. 202). İki dünya savaşının korkunç tahribatı, silah teknolojisindeki ilerlemelerin yarattığı korku, eşitsizliklerin yayılması moderniteye dair iyimser ideolojilerin cazibesini kaybetmesine neden oldu. İdeolojiler gibi dinler de bu geniş çapta yıkımı açıklamakta yetersiz kaldı.

Moderniteye ve modern dönemin büyük anlatılarına karşı ortaya çıkan postmodernizm akımı ilk evrelerinde modernist sanat biçimleri ve pratiklerinden kopulduğu iddiasıyla mimari, edebiyat ve resim alanlarında başlayan bir kültürel teori tartışmasıydı. Postmodern sanat eleştirisiyle beraber 20. yüzyılın başlarında modernizmin yüksek sanatı yerine "her şey gider" fikri egemen oldu. Özgünlük değil eklektisizim meşruiyet kazandı (Kellner, 1993, s. 227). Postmodernizm tartışmaları ABD'de başlasa da postmodern kültür ve toplum teorisini ilk yapmaya çalışanlar Fransız düşünürlerdi. Baudrillard, Lyotard, Deleuze/Guattari, Roland Barthes, Ferdinand de Saussure, Henri Lefebvre, Guy Debord postmodernist düşüncenin teorisini kurmaya çalıştı.

Belki postmodern bir toplumsal teori kuran ilk filozof **Jean Baudrillard**'dır (Kellner, 1993, s. 230). Baudrillard'a göre modernitenin temeli çökmüştür. Modern toplumun anahtarı endüstri iken yeni dönemde tüketim esas olmuş, taklitler gerçekliğe egemen olmuştur. Ona göre artık bir göstergeler dünyasındayızdır. Bu taklitlerin gerçek sayıldığı bir hipergerçeklik çağıdır. Gerçeğin, anlamın, tarihin, iktidarın, devrimin ve hatta toplumun sonuna gelinmiştir (Kellner, 1993, s. 231). Artık göstergeler dünyasının zaferi ilan edilmiştir ve ona karşı tehdit olarak gözüken her şey aslında göstergeler dünyasının işlevsel bir parçasıdır. Baudrillard'a göre bu simülasyonlar düzeninin en iyi örneği Disneyland'dır. Disneyland'da kurulan düşsel gerçekliğin gerçeğin yerini alması

ve insanları bir hayal dünyasına hapsetmesi gibi çağın tüketim toplumu da insanları simülasyonlara hapsetmiştir (Baudrillard, 2010, s. 27-31).

Bir diğer postmodernizm teorisyeni olan **Jean Fronçois Lyotard**, Quebec Üniversitesi'nin talebiyle 1979 yılında dünyada ne olup bittiğine dair bir rapor yazar. *Postmodern Durum* adındaki bu rapor büyük etki uyandırır. Lyotard bu çalışmasında teknolojik gelişmelerin kesin bilimler üzerindeki etkisini anlatır. Kitap büyük anlatılara dayalı bilimler ile yeni bir bilgi biçimi olarak postmodern bilim arasında kıyas yapar (Kellner, 1993, s. 237). Bilimin bir hakikat anlatısı olduğunu iddia eden Lyotard bu iddianın çöktüğünü söyler ve içine girilen yeni dönemi tanımlamak için postmodern kavramını kullanmaya karar verir (1994, s. 11). Lyotard'a göre toplumlar post endüstriyel, bilgi postmodern çağa girdikçe bilginin statüsü değişikliğe uğramaktadır. Teknoloji ve bilgi toplumsal örgütlenmenin temel ilkelerine dönüşmüştür (Kellner, 1993, s. 238). Postmodern durumda büyük anlatıların karşısında kuşkuculuk vardır. Bugün bilimsel bilgi kendisini meşrulaştırmak için mantığa aykırı yollara ihtiyaç duymaktadır (Lyotard, 1994, s. 130-135). Lyotard'a göre modern sanatta sanatçı kendisini üsluptan ve zevk alma duygusundan mahrum bırakarak daha güçlü bir sunumu ortaya koymaya çalışırken postmodern sanat anlayışındaki sanatçı hiçbir kurala tabi olmaksızın çalışmaktadır (Kellner, 1993, s. 242). Yani postmodernizmde sanatçı gelişme, yenilik ve süreklilik çabasından vazgeçer. Bilim gibi sanatta da büyük gayelerden vazgeçilmiş ve hedefler küçültülmüştür.

Frederic Jameson ise Baudrillard ile Lyotard'ın teorik iddialarını içerip onlara alternatif bir postmodern toplum teorisi ortaya koymaya çalışmıştır. Jameson postmodernizmi kapitalizmin yeni bir sosyo-ekonomik evresi olarak sunmaktadır. Jameson postmodern sanatın parçalılığına dikkat çeker ancak yeni dönemin bilişsel haritasını yapmaktan uzak durmaktadır (Kellner, 1993, s. 249). Jameson bir yandan Marksizmin iddialarının çöktüğünü ilan ederken diğer taraftan geleneksel Marksizmin sınıf teorisinden beslenerek bir kapitalizm tahlili yapmaktadır.

Jameson aslında Frankfurt eleştirel okulunun 1930'lar kuşağının yörüngesindedir (Kellner, 1993, s. 251). Ancak Frankfurt ekolünün dönem temsilcisi **Jürgen Habermas** postmodernizm tartışmalarına çok farklı bir yönden müdahale etmiştir. Habermas, postmodernizm teorisyenlerinin aydınlanma karşıtı ve moderniteye yönelik saldırgan nitelikte olduğunu iddia eder ve köklerinin Nietzsche ve Heidegger'de olduğunu söylediği postmodernizm teorisyenlerine karşı modernizmin erken dönem ilkelerini

savunur (Kellner, 1993, s. 253). Postmodernistleri genç muhafazakârlar olarak niteler ve onların anti-modern düşüncelere kültür ortamları üzerinden popülerlik kazandırdığını söyler (Kellner, 1993, s. 253). Habermas yeni muhafazakarlığın üç temel eğilimi olduğunu ifade etmektedir: entelektüellere yönelik eleştiri ve suçlama, kültürel modernliğin çöktüğü iddiası ve geleneğin olumlu işlevlerine aşırı vurgu (Çiğdem, 1997, s. 181). Habermas modern kültüre yönelik bu eleştirelliğe karşı modernitenin ahlaki, estetik ve bilişsel kazanımlarını korumak istemektedir. Postmodern teorilere karşı Habermas moderniteye eski saygınlığını kazandırmaya çalışır. Moderniteyi bitmemiş bir proje olarak nitelendirdiği konuşmasında postmodernizm teorilerini anti-modern görüşler olarak nitelendirir.

20. yüzyılın ikinci yarısında kapitalist sosyo-ekonomik model güçlü biçimde varlığını sürdürmesine rağmen postmodernizm teorisyenleri yeni bir döneme geçildiği yönünde iddialara sahiptir. Fakat bu anlatımlarda kapitalist dönemin sorunlarını dışa vurmaktadırlar. Postmodern sosyal teori yeni bir döneme geçildiğini iddia etmesine rağmen farklı dönemler olduğuna dair bir tarihselleştirme ya da dönemselleştirme yapmamaktadır. Yeni bir döneme geçildi ise önceki toplumsal düzenin açıkça tarif edilmesi ve eski dönemle günümüz arasındaki farklılık ve kopuşların açıkça ortaya konulması gerekmektedir. Postmodern sosyal teoride modern kapitalizme dair bir olgu seçilerek ona odaklanılmakta bütünlüklü bir toplumsal teori oluşturulmamaktadır.

Postmodern teorilerin bu zaafına karşın modernliğin yeni bir evresine geçildiğine dair teoriler dönem boyunca oluşturulmak istenmiştir. Benzer şekilde altmışlar ve yetmişlerde sosyolojide sanayi sonrası toplum tartışmaları başlamıştır. Sanayiciliğin vaat ettiği kesintisiz büyümenin sorunları tespit edilebilmekte ve sanayi sonrası olarak adlandırılan bu modern sonrası dönemi tarif edecek yeni kavramlar üretilmeye çalışılmaktaydı. Sanayi sonrası toplumu açıklama iddiasıyla Batı düşüncesinin liberal ve ilerlemeci geleneğiyle uyumlu görüşler veya yeni Marksist görüşler ortaya atıldı. Örneğin "enformasyon toplumu" kavramı liberal ve ilerlemeci bir toplumsal durum okuması iken post-fordizm kavramsallaştırması Marksist bir analizdi (Kumar, 2013, s. 15-16).

Post-fordizm tanımlamasıyla Marksistler, savaş sonrası kapitalizmin geldiği yeni aşamayı analiz etmeye ve sosyalizm için bir çıkış yolu aramaya çalışıyorlardı (Aysoy, 2002, s. 39-42). Enformasyon toplumu kavramsallaştırması ise kapitalist ilerlemeci görüşle uyumlu bir yaklaşımdı. Bu kuramın savunucularına göre birinci sanayi devrimi buhar gücüne, ikinci sanayi devrimi elektriğe, üçüncü sanayi devrimi bilgiye dayalı

olarak gelişmekteydi (Kumar, 2013, s. 21). Bu yeni dönemde artık merkezde olan bilgisayardır. Bilgisayar ve bilgi merkezli bu yeni toplumsal sistemi açıklayabilmek için enformasyon toplumu kavramını ilk kullananlardan biri de **Daniel Bell**'dir. Bell'e göre altmışlarda bilgi daha önce eşi, benzeri görülmemiş bir biçimde ekonomiye yön vermeye başlamıştır (Kumar, 2013, s. 24). Enformasyon toplumu kuramcılarını bu düzeyde heyecanlandıran bilgi teknolojilerindeki gelişmelerdi. Ticaretin aksamaksızın sürmesi, kütüphanelerin depolanabilmesi ve her şeyin kayda alınabilmesi gibi bir dizi yenilik enformasyon kuramcılarını radikal düşünceler üretmeye de sevk etti. Otomasyonun tümüyle üretime egemen olacağı, sınıfların ortadan kalkacağı ve gönüllü bir iş birliğine dayalı toplumsallığın kurulacağı iddia edildi. Krishan Kumar'a göre aslında enformasyon toplumu olarak tanımlanmaya çalışılan toplumsal organizasyon yeni bir olgu değildi. Kökleri çok daha eskiye dayanan ve iş bölümünün, uzmanlaşmanın, verimliliğin gelişmesini hedefleyen modern çalışma anlayışının bir devamı idi. 20. yüzyılın başında Taylorizmin hedeflediği standartlaştırma ve basitleştirme eksenli bilimsel yönetim anlayışı bu çağın bilgisayarlaşma ve makineleşmesinin ön girişimleri olarak görülebilir (Kumar, 2013, s. 32-34). Enformasyon toplumu kuramcıları kol emeği piyasasında daralmayla birlikte bilgi işçisi istihdamında bir genişleme olacağını ön gördüler. Aynı zamanda bu durumun bir istihdam sorunu yaratabileceği de düşünüldü. Teknolojik gelişmeler sayesinde hükumetler toplanan bilgiler üzerinden muazzam bir denetleme gücü elde etti (Kumar, 2013, s. 42). Benzer şekilde uluslararası şirketler de güç elde etti. Böylece enformasyon toplumu teorisi modern kapitalist toplum ideolojik söyleminin üzerine örtmeye yaradı (Kumar, 2013, s. 45). Yirminci yüzyıl devlet ve toplumunun bütün bir gelişimi bilimsel yönetim ilkelerinin uygulanması olarak görülebilir. Enformasyon devrimi fikrini ortaya atanlar bu bilimsel gelişmenin taraftarları olarak öne çıktılar.

Görüldüğü gibi hem enformasyon toplumu hem de post-modernite kuramları aslında modernliğin yeni bir formunu tanımlamaktadır. Bu nedenle **Anthony Giddens** (1994, s. 135) postmodernlik kavramı yerine radikalleşmiş modernlik demeyi uygun görmektedir. Anthony Giddens postmodernite kuramcılarının yaklaşımlarını özetle şöyle tarif eder: dönüşümleri anlamak için epistemolojilere bakan ya da epistemolojiyi tümüyle kenara iten, tüm hakikat girişimlerini tarihsel olarak niteleyen, deneyimlerin bölünmesi nedeniyle benliği çözülmüş veya parçalanmış olarak gören, toplumsal dönüşümleri alt-üst edici olarak niteleyen, bireylerin güçsüzlüğünü vurgulayan kuramsallaştırma girişimleridir. Modernliğin bir devamı olan radikal modernleşmedeki bölünme ve

dağılma duygusunun arkasında epistemolojik değişmeyi değil kurumsal gelişmeleri görür. Dağılma duygusuyla küresel bütünleşme diyalektik bir bağlantı içerisindedir. Hakikat savları evrensel özellikleriyle kendilerini dayatmaya devam etmektedir. Soyut sistemlerin geçerliliğini yitirdiği iddiası doğru değildir. Postmodernlik kuramcıları yeni toplumsal evreyi epistemoloji ve ahlakın sonu olarak tanımlarken radikalleşen modernlik anlayışı yeni evreyi modern kurumların ulaştığı bir gelişim merhalesi olarak tanımlar (Giddens, 1994, s. 135).

Belirlenebilir bir postmodern durum içinde olmasak da modernliğin bu aşamasında postmodern bir tutumun yaygın olduğu söylenebilir. Postmodern tutum başkalarına bir dünya görüşü olarak dayatılabilecek her şeyi, tüm mutlak hakikat iddialarını reddeder (Wenzel, 2012, s. 285). Tek bir doğru olduğuna dair inancı kaybetmek her şeyin doğru olabileceğine yönelik bir kayıtsızlığa neden olur. Modernliğin bu ileri aşamasında her şeyin doğru olabileceğini kabullenmek, yani görecelilik fikri insanı yurtsuz ve geleneksiz bırakmıştır. Yörüngesizliğin üç doğal sonucu olur. Birincisi bu duruma karşı tepki vererek bir kök arayışına girmek; bir diğeri ise birden fazla gerçeklik arasında melez bir anlam dünyası yaratmaktır. Ya da üçüncü olarak tüm bunlara karşın, belirsizliğin yarattığı tedirginliği yaşamak yerine içe dönmek. Bu bölümün devamında postmodern dönem olarak da adlandırılan modernitenin bu yeni aşamasında dinsel hareketlerin değişimine yönelik bu ifade edilen üç yönelim ele alınmaktadır.

1.2.1. Rölativizm vs. Fundamentalizm

Modernliğin yerini alan bir postmodern dönemden söz etmek kolay olmasa da çoğulculuğun yayıldığı ve meşruiyet kazandığı modernliğin yeni bir halinde olunduğu söylenebilir. Modernleşmenin tesirlerinin etkin biçimde görüldüğü postmodern, geç modern, ileri modern olarak isimlendirilen güncel durumda çoğulculuk ve görecelik sadece modernliğe dair büyük anlatıları değil geleneksel dini de temelinden sarsmaktadır. Popüler sanatla ortaya çıkan "her şey gider" fikri dinsel hayatı da tesir altına almaktadır.

Çoğulculuğun din konusu açısından önemi onun dinlerin dönüşümü üzerine yarattığı derin etkidir. **Peter Berger ve Anton C. Zijderveld** (2018, s. 13-14) 21. yüzyılın bir politeizm çağı olduğunu ifade ederler. Onlara göre aydınlanma ideolojisinin iddialarının aksine bu çağda da dinsel dünya görüşleri kendilerini güçlü biçimde yeniden ortaya koymuştur. Bunun nedenlerini modernliğin doğasında aramak gerekir.

Modernleşme toplumsal ayrımın duvarlarını yıkar, seçenek alanımızı genişletir ve bize çoğulluğu dayatır. Rölativistleştirme modern çoğulculaşmanın doğal sonucudur (Berger ve Zijderveld, 2018). Artık kesinlikler yok olur ve dinler yamalı bohçaya dönüşür. Eski anlam sistemlerine seçici yaklaşılır. Yani geleneksel dinlerdeki pratiğe yönelik kuralların bir bölümü kabul edilip uygulanırken bazıları yeni çağa uymadıkları gerekçesiyle uygulama dışı kalır.

Rölativizmin en çarpıcı sonucu insanı bilinemezciliğe sürüklemesidir. Oysa her şey normal veya bilinemez değildir. Üstelik ortak değerler olmaksızın toplum bir arada tutulamaz. Berger ve Zijderveld'e göre rölativizme yönelik en sert tepki fundemantalizm olarak belirir. Fundamentalizm de modernliğin doğal bir sonucu olarak açığa çıkan bir tepkidir. Köktenciler muhafazakâr görünüp, gelenekçiliği savunsa da öze dönme adına geleneğe meydan okuyarak radikal ama kırılgan bir anlam sistemi kurmaya çalışırlar. Fundamentalistler inançlarını ya topluma dayatmayı seçerler ya da kendilerini küçük bir topluluk olarak dışarıya kapatırlar. İnançlarını tüm topluma dayatmayı arzulayan fundamentalistler bireysel yaşamın her aşamasını kontrol edebilen totaliter bir devlet kurmak isterler. Bu tür devletler ancak dünyayla iletişim kanallarını tümüyle kapatarak hayatta kalabilirler. Berger ve Zijderveld'in mikro fundemantalizm dediği küçük topluluklar ise modern bilgiye kapanarak bir alt kültür inşa ederler. Dini veya seküler tarikatlar "hidayete ermiş" bireylerini kendilerine bağlı tutmak için onların dış dünyayla iletişimini kesmeye çalışır. Bu gruba giren kişilerin hayatları milattan önce ve sonra olarak ikiye ayrılır. Grup dışından evliliklere dahi müsaade edilmez. Şüpheye yer bırakılmaması için tarikat liderinin karizması güçlendirilerek onun manevi liderliğine tartışmasız otorite sağlanır. Berger ve Zijderveld, bu iki gerilim hattı olan rölativizm ve fundamentalizm karşısında yöntemsel olarak şüpheyi önermektedirler. Onlara göre tutarlı ve ciddi şüphecilik her baskıcı ideolojiye karşı panzehir niteliğindedir. Şüphenin sınırları ise demokrasi ve hukuk devleti olmalıdır. Demokratik düzeni devirmeye yönelik bir tehdit olmadığı müddetçe şüpheye izin verilmelidir. Son kertede önerdikleri demokratik bir sistem için devlet, sivil toplum ve piyasa arasında bir dengenin kurulmasıdır.

Fundemantalizm kavramı ilkin Amerika'daki Protestanların kendi durumlarını tanımlamak gayesiyle 1919 yılında ortaya çıkmıştır (Sahgal ve Yuval-Davis, 1992, s. 9). Ancak İran İslam Devrimi ve Afganistan Cihadı sonrasında fundemantalizm İslamcılığın üzerinde bir etiket olarak kalmıştır. Ne var ki hem içinde bulunduğumuz bu yüzyılda hem de geçtiğimiz yüzyılın sonunda dünya, İslamcılık dışında Evanjelik Hıristiyan, Siyonist,

Hindu ve hatta Budist köktenciliklere de sahne olmaktadır. Köktencilik olarak Türkçeleştirilen fundamentalizm her ne kadar modernliğe karşı bir görünüm oluştursa da radikal modernliğin (ya da postmodernliğin) bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Bu yönüyle köktencilik sadece dinlere özgü bir eğilim değil kendini ideolojik akımlarda da gösteren modern bir hâldir. 20. yüzyılın sonuna kadar dini köktenci hareketlerin küresel düzeyde etkinliğinden söz etmek pek mümkün değildi. O zamana değin dünyayı daha çok köktenci komünist veya milliyetçi hareketler kasıp kavurmaktaydı.

Anson D. Shupe (2012, s. 280-281) köktenciliği tanımlamak için onun dört boyutundan söz eder: karizmatik bir öndere itaat, ahlaki çöküntü ve yozlaşma iddiası, kayıp geleneği bulma çabası, modern iletişim ve bürokratik aygıtların kullanılmasına rağmen modern bilimsel teorilere yönelik düşmanlık. **Sahgal ve Yuval-Davis** (1992) ise köktenciliğin kadın bedeni üzerinde tahakküm kurma çabası, çok kültürlülüğe olan düşmanca yaklaşımı ve siyaset ile dini bir harekette buluşturduğuna vurgu yaparlar. **Selman Sayyid**, (2015, s. 52-65) köktenciliğe dair tanımlama girişimlerinin köktencilik ile ortodoks dini akımlar arasındaki farklılıkları belirgin biçimde ortaya koyamadığını ve hatta fundemantalizm kategorisinin güncel gelişmeleri anlamayı tümüyle engellediğini söyler. O fundamentalist olarak adlandırılan akımların ve özellikle siyasal İslamcılığın ortaya çıkışına yönelik analizde modern ideolojilerin yaşadığı başarısızlıkların, küresel eşitsizliklerin, demokratik katılımdaki dengesizliğin görülmesi gerektiğini ifade eder (Sayyid, 2015, s. 66-72). Ona göre fundamentalizm siyasal İslamcılığa yönelik Avrupa merkezci bir yafta olarak kullanılmaktadır. Oysa ki İslamcılık modernliğin krizinin (ki postmodernizm teorisyenleri de bu krize vurgu yapar) sonucudur. Sayyid'e göre İslamcılığı fundamentalist olarak nitelemek sadece bu krizin üstünü örtmeye yaramaktadır.

1.2.2. Dini Eklektisizim

Din sosyolojisi erken döneminde belirli dinlerin perspektifinde gelişmiş (Aktay, 2015, s. 73) ve dini kuruluş tipleştirmeleri Avrupa merkezciliğin etkisinde yapılmıştır. Batı merkezli din sosyolojisi dört farklı kuruluş ve örgütlenme tipini aktarır: kilise, sekt, mezhep ve kült (Bird, 2015, s. 65). Bu tasarımlar dünyadaki dini çeşitliliği açıklayamadığı gibi 19. yüzyılın sonunda bir olgu olarak açığa çıkan ve 20. yüzyılın ikinci yarısında yaygınlaşan yeni dini hareketleri çözümlemekte yetersiz kalmıştır. Modern çoğulculuğun dinsel alandaki yansımalarından biri de eklektik dini ve yarı-dinsel hareketler olmuştur.

Bu akımlar literatürde yeni dini hareketler veya yeni çağ hareketleri olarak isimlendirilmiştir.

Senkretik ve eklektik biçimde ilk evrede Batı coğrafyasında ortaya çıkan yeni dini hareketler geleneksel Hristiyanlıkla mesafeli ve gerilimli biçimde kendi norm alanlarını ve ritüellerini üretti. Çağdaş dünyada dinin etkisinin azalmasına odaklanan sekülerleşme kuramcılarına göre bu hareketler marjinaldi ve kısa ömürlü olmalı idi (Kirman, 2010, s.118-122). Ancak öyle olmadı. Bu durum iktidarı gerçekte kaybedenin din değil kilise olduğuna dair yorumlara sebep oldu. Diğer taraftan teolojik tanımlamalar ise savunmacı bir refleksle yeni dini hareketleri sapkın, sevimsiz gruplar olarak gördü. Bu gruplara katılanlar psikolojisi bozuk kimseler olarak yorumlandı. Ne var ki özellikle Budizm ile Hristiyanlığı birleştiren dini hareketlere eğitimli sınıflardan ve ünlü isimlerden çokça katılan vardı. Dolayısıyla teolojik tanımlamaların yargılayıcı üslubuna karşı akademik bir tanımlama ihtiyacı ortaya çıktı. Ancak bu hareketlerin çok sayıda ve çeşitlilikte olması aralarında ortak bir dizi ilişki kurulup tanımlanmasına müsaade etmemektedir. Modern görüşlerle Hristiyanlık, İslam, Budizm, Hinduizm, Taoizm, Yahudilik ve Sihizm arasındaki farklı kombinasyonlar ve bunların ekolojizm, feminizm, eşcinsellik gibi yeni sosyal hareketlerle harmanlanması ile oluşan her bir yeni dini hareketin kendine özgü yapısı belirli ideal tiplerin üretilmesini zorlaştırmaktadır. Bu alanda yapılan en yaygın tasnif Roy Wallis'e aittir. Wallis bu grupları dünyayı reddedenler, dış dünyayla aralarına bir mesafe koyanlar ve dünyayla uyumlu olanlar olarak üçe ayırmaktadır (Akt. Kirman, 2013, s. 490). Bu hareketlerin sekülerleşmenin bir sonucu olduğunu düşünen din sosyoloğu **Abdurrahman Kurt** ise aralarındaki ortak noktaları şöyle tespit eder: karizmatik liderlik, bireyselliğe karşı alternatif bir kolektivizm iddiasına sahip olmaları, mahrumiyet hissine karşı ikame aile hissi, dışlanmışlara öz saygı kazandırılması, alternatif sosyal değişim hareketleri olmaları, senkretik ve eklektik bir yapıda olmaları, kendilerini genellikle rasyonel bir tercihe (kişisel gelişim, başarı, huzur, mutluluk) dayandırmaları ve benzer toplumsal tabanlara (kadınlar, eğitimli orta sınıf, dışlanmış kimseler) seslenmeleri (Kurt, 2018, s. 285-317).

20. yüzyılın ikinci yarısında yeni dini hareketlerle beraber ilgi çeken bir diğer akım yeni çağ hareketleridir. Daha esnek bir yapıda olan bu hareketler geleneksel bilim, modern psikoloji ve ekoloji düşüncesini birleştirerek modern insanın manevi arayışının temsili olmuşlardır (Bird, 2015, s. 92-95). Yeniçağ hareketleri egemen bilimle çelişki içindedir. Bilim insanlarının otoritesine karşı geleneksel bilgiyi savunurlar. Çevreyle,

doğayla bütünleşmeyi ve hayvanları korumayı bir yaşam tarzına dönüştürürler. İnsan psikolojisinin çevreyle bütünleştikçe uyum ve dengeye kavuşacağına inanırlar. **John Bird** (2015, s. 82) hem YDH'lerin hem de YÇH'lerin küreselleşmenin bir sonucu olduğunu söyler. Küreselleşmenin sağladığı etkileşim ortamında insanlar hem farklı din kültürleriyle iletişim halindedir hem de yeni dini eğilimleri uygulamaya imkân bulurlar.

1.2.3. Gnostikler

Gnostisizm geç modern (ya da yaygın olarak kullanılan diğer bir adlandırma ile postmodern) döneme özgü olmayan tarihsel bir dini olgudur. Tüm geleneksel dinler içerisinde var olan bir eğilim olarak gnostisizm, en temel anlamda ilahi olan ve evren hakkındaki bilginin kaynağının duyulara ve akla değil, sadece özel kimselerin edinebileceği sezgisel bilgiye dayanabileceğine dair öğretidir (Işık, 2012, s. 29-30). Gnosisin kelime anlamı irfan, tanımak ve kavramaktır (Işık, 2012, s. 39). Gnosis kutsala dair olanın dolaysız içsel bilgisi olarak da tanımlanabilmektedir (Martin S. , 2010, s. 15). Gnostikler kurumsal yapıların birer yanılsama olduğu fikriyle gerçek özgürlüğün ve aydınlanmanın arayışındadır. Ancak bu aydınlanma arayışı modern aydınlanmacılık gibi sürekli ve birikimsel ilerlemeye dayalı değil anlık ve sezgiseldir (Işık, 2012, s. 39).

Karizmanın kurucu döneminden sonra gelişen dini kurumsallaşmanın ve rutinleşmenin neden olduğu zorlamaların dışına çıkmak isteyen ve irrasyonel yuva arayışında olan içe bakışçı hareketler dinler tarihi boyunca görülmüştür (Zijderveld, 1985, s. 158-160). Gnostikler kutsalı tecrübe etmek için bu dünyadan uzaklaşmayı ve derin bir ruhsal yolculuğa çıkmayı gerekli görmüşlerdir. Bu nedenle toplumsal hayatta güç edinme ve bedeni hazlar gibi arzuları terk etme çabası içindedirler. Gnostik cemaatlerde belirgin bir hiyerarşi yoktur (Floramo, 2005, s. 319-321).

Rasyonel bürokrasinin insan hayatını tümüyle kuşattığı modern çağda da gerçek anlamı ve mutlak özgürlüğü arayan gnostikler bulunmaktadır (Zijderveld, 1985, s. 164-165). Özellikle II. Dünya Savaşının neden olduğu tahribat, güç ve otorite ilişkilerinin düşünsel bağlamda sorgulanmasına neden olmuş ve gnostik tepkiyi güçlendirmiştir. Modern çağda gnostik eğilimler modernliğe yönelik bir protesto olarak ortaya çıkmakta ve geleneksel dini anlam sistemleri ile yeni anlam sistemleri içinde de var olmaktadır. Modern sanatta gnostisizim kendisini soyut resimde göstermektedir (Zijderveld, 1985, s. 165-166). Herman Hesse modern edebiyatta gnostikliğin önemli temsilcilerinden kabul

edilir (Floramo, 2005, s. 20). Her ne kadar kendileri gnostik olduklarını reddetseler de varoluşçu felsefecilerin de gnostik eğilimlere sahip olduğu iddia edilmektedir (Martin S. , 2010, s. 169-171). Yine psikanalitik yöntemin bir tür gnostisizm ve özellikle Jung'un modern bir gnostik olduğu ifade edilmektedir (Martin S. , 2010, s. 175-177, Zijderveld, 1985, s. 163-164). Tüm örneklerde bahsi geçen isimlerin temel gayesi güç ve arzuya değil gerçek anlam ve özgürlüğe ulaşmaktır.

Batılıların mistik Doğu düşüncesi ile etkileşimi sonucunda gelişen yeni dini hareketlerde de gnostik eğilimler bulunur. Ama gnostisizim sadece yeni dini hareketlerle sınırlandırılabilecek ve eklektik bir öğreti değildir. Gnostiklik bir haldir ve bu halin yeniden dirilişi radikalleşen modernliğin kurumsal dayatmalarının bir sonucudur. Nasıl ki kilisenin teolojik mirası modern siyasette tebarüz ettiyse gnostik Hıristiyanlığın mirası da modern sanat ve bilim üzerinden aktarılmaktadır.

1.3. Küreselleşme ve Din

Küreselleşme kavramı bir yönüyle dünyanın küçülmesi diğer yönüyle de insanlığın ortak bir bilince ulaşması anlamında kullanılmaktadır. Küreselleşme kavramına yakın biçimde ilk tanımlama çabasını altmışlarda **McLuhan** gelişen iletişim teknolojilerinin dünyayı küresel bir köye dönüştürdüğünü belirterek ortaya koymuştur (Özyurt, 2017, s. 20). İletişim ve ulaşım teknolojilerinin giderek gelişmesiyle mekân engellerinin ortadan kalkması 1980 sonrasında küreselleşme tartışmalarına olan ilgiyi arttırmıştır. Küreselleşme aslında tarihi bir olgu olarak seyretmektedir. Tarih boyunca küreselleşmenin dört ana motoru olmuştur: din, teknoloji, ekonomi ve imparatorluklar (Mazrui A. A., 2012, s. 10).

Evrenselleşme tarihin her evresinde ortaya çıksa da günümüzde sözü edilen küreselleşme beş altı yüzyıllık bir birikimin sonucu olarak ifade edilebilir (Özyurt, 2017, s. 27). Tarım toplumundan sanayi toplumuna geçilmesi, emeğin ve sermayenin özgürce dolaşıma açılması, pazar ve yatırım alanlarının yayılması ve aşırı işlevselleşme/uzmanlaşma günümüzde gerçekleşen küreselleşmenin kaynaklarıdır. Küreselleşme kavramını odağa alarak yapılan tartışmalar 1945 sonrasında gerçekleşen bir dizi olayın sonucunda olmuştur. Uluslararası kuruluşların oluşması, büyük askeri güçlerin ortaya çıkması, iletişim teknolojilerinin yayılması, insan hakları merkezli evrensel bir siyasetin benimsenmesi küreselleşmenin güncel ve somut gerçek olarak konuşulmasına

neden olmuştur. Miladi takvimin evrenselleşmesi, mekanik saatle beraber zamanın algısının yeniden kurgulanması, kozmolojinin güneş merkezli olarak kabul edilmesi, buharlı makinelerin üretimi ve ulaşımı hızlandırması, yeni iletişim teknolojilerinin (telgraf, telefon, radyo, televizyon) icadı ve yayılması, günlük gazetelerle ortak bir kamuoyunun oluşması, küresel düzeyde yarışma ve ödül organizasyonları küreselleşmeyi itekleyen güçlerdir (Özyurt, 2017, s. 28-29).

Anthony Giddens küreselleşmenin modernliğin doğal sonucu olduğunu ifade eder. Modernlik yapısal olarak küreselleştiricidir (Giddens, 1994, s. 62). Giddens, küreselleşmenin sadece ulus-devletler arasında bir eşgüdüm siyaseti olarak anlaşılmasının meseleye yalnızca uluslararası ilişkiler boyutuyla bakmak olduğunu ve bu nedenle de modernliğin küreselleştirici doğasının kavranamadığını ifade eder (1994, s. 65). Wallerstein'ın kuramını değerli bulmakla beraber kapitalizm odaklı olmakla eleştirir (Giddens, 1994, s. 67). Ona göre küreselleşmenin dört önemli boyutu vardır: Kapitalist dünya ekonomisi, ulus-devlet sistemi, askeri dünya düzeni ve uluslararası iş bölümü (Giddens, 1994, s. 68). Ulus devletler küresel siyasetin, ulus-aşırı şirketler küresel ekonomilerin başlıca aktörleridir. Askeri gücün küreselleşmesi ise kendisini süper güçlerin açığa çıkmasında göstermektedir. Ekonomik üretimin yayılması, modern teknolojinin her yerde olması ve benzer üretim ilişkilerinin egemen olması iş bölümünün küreselleştiğini kanıtlamaktadır. Giddens riskin de küreselleştiğine dikkat çeker. Riskin yoğunluğu artmış ve herkesi etkileyebilecek düzeye ulaşmıştır. Yaratılmış çevre ve toplumsal dünyadan kaynaklanan riskler artmıştır. Milyonların yaşamını etkileyen kurumsallaşmış risk ortamları oluşmuştur. Riskler bir kesinlik olarak belirmese de bilinebilir olmuştur (Giddens, 1994, s. 113). Nükleer savaş, ekolojik yıkım, nüfus patlaması ve küresel ekonomik çöküşler bugün herkesi etkileyebilecek düzeyde ve yaygınlıktadır.

Roland Robertson küreselleşmeyi mekânın küçülmesi ve bu tek mekânda farklılıkların bir arada yaşayabilmesi için yeni bir dünya bilincine ulaşılması olarak tanımlar (Balcı, 2006, s. 28). Yani küreselleşme esasında evrensel bir kültürel değişimdir. Robertson küreselleşmeyi beş evreye ayırır. 15. yüzyılın başlarından 18. yüzyılın ortalarına kadar süren oluşum evresinde orta çağ düzeninin çöküşü, ulus-devletin ortaya çıkışı, modern coğrafya ve zaman anlayışının yayılması gerçekleşmiştir. 18. yüzyılın ortalarından 1870'lere kadar süreci başlangıç evresi olarak adlandırmıştır. Başlangıç evresinde üniter devlet meşruiyet kazanmıştır. Uluslararası ilişkiler, yurttaşlık ve insanlık

fikirleri ortaya çıkmıştır. 1870-1920 arasındaki yükseliş evresinde uluslararası toplum fikri benimsenmiş ve küresel ödüller ve müsabakalar başlamıştır. 1920'lerin ikinci yarısından 1960'lara kadar hegemonya için mücadele evresidir. 1960-1990'lar belirsizlik ve kriz evresidir. Küresel kurumlar, hareketler ve riskler artmıştır. Beraberinde insan hakları söylemine olan ilgi de artmıştır (Özyurt, 2017, s. 33-35). **Ali Mazrui** küreselleşme ile dünyada Batı merkezli bir türdeşleşme ve tahakkümün olduğunu iddia ederken Robertson'a göre küçülen dünyaya tek bir anlatı hâkim olamaz. Robertson küresel kültürün oluşması ile yerel kültürlerin evrenselleşmesini açıklamak için *küyerelleşme* kavramını ortaya atmıştır (Özyurt, 2017, s. 38).

Küreselleşmeyi modernleşmeye bağlamayan insanlık tarihi boyunca küreselleşmenin devam ettiğini düşünen kuramcılar ise daha geniş tarihsel gelişim modelleri önermektedir. **Jan Art Scholte**'ye göre küreselleşme coğrafyaya dayalı sınırları aşarak insanlar arasındaki ilişkilerin sürekli olarak gelişmesidir ve bu insanlık tarihini tümüyle içeren bir olgudur. 19. yüzyıla kadar gizli olan küreselleşme 20. yüzyılın ortalarında açığa çıkmış ve günümüzde iyice hızlanmıştır (Çapcıoğlu, 2011, s. 69-70). **Georg Van Pelt Campbell** tarih boyunca devam eden küreselleşmede dinin özel bir rolü olduğunu ifade ederek dünya dinlerinin doğuşunu ve Roma'nın varlığını küreselleşmenin önemli aşamaları olarak görür (Çapcıoğlu, 2011, s. 72-76).

Robertson küreselleşme tanımı ile ekonomi merkezli tanımlamaların otoritesini yıkarak kültürü odağa almayı hedeflemiştir (Balcı, 2006, s. 28). Wallerstein da kültüre vurgu yapar ancak o kültürü mevcut küresel hiyerarşinin değişmesi için bir imkân olarak görür (Aysoy, 2002, s. 27). Modern dünyayı bir kapitalist dünya ekonomisi olarak tanımlayan **Immanuel Wallerstein** modern ülkelerin hükümran olduğu bir küresel dünya portresi çizer (Özyurt, 2017, s. 39-40) Wallerstein bu Marksist küreselleşme analizini güncel ekonomik ve siyasal ilişkileri açıklamak ve sömürü ilişkilerini açığa çıkarmak için yapmaktadır. Wallerstein'ın teorisinde merkez etkin, çevre ülkeler ise edilgendir. Robertson'ın teorisinde ise her ülke küreselleşmeye kendi cephesinden bir değer katabilmektedir.

Robertson'un yaklaşımı Giddens'ın küreselleşme kuramı ile de ters düşmektedir. Giddens küreselleşmeyi modernleşmenin bir sonucu olarak görerek modern ülkelerin küreselleşmenin öncüleri olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Robertson ise herkesin aktörü olduğu bir küresel dünya tasavvur etmektedir. Tam bu noktada Mazrui itiraz eder. Mazrui'ye göre küreselleşme ile herkes birbirine benzemektedir ancak en çok Batılılara

benzemektedir. Uluslararası organizasyonlar herkes için gözükmektedir ancak başına geçebilenler ağırlıkla Hristiyan kökenli ülkelerdendir. O halde küreselleşme Hinduist, Müslüman veya Budistleri kapsamamaktadır (Mazrui A. A., 2012, s. 13). Robertson ise Mahayana Budizmi örneği ile bir Doğu inancının evrenselleşebildiğini anlatmaktadır (Özyurt, 2017, s. 79).

Ali Mazrui gibi **Mehmet Aysoy** da küreselleşmeci iyimser söyleme karşı şüpheyle yaklaşılmasından yanadır. Ona göre küreselleşme söylemi liberal siyasetin Soğuk Savaş sonrası yeni bir veçhesidir (Aysoy, 2002, s. 81-82). Küreselleşme söyleminin politik boyutu göz ardı edildiğinde onun ekonomik ve kültürel hedefleri tam olarak anlaşılamaz. Küreselciler sosyal devlete karşı besledikleri düşmanlık (Aysoy, 2002, s. 83) ve kontrolden muaf piyasa güçlerinin ekonomide etkin olması arzusuyla (Aysoy, 2002, s. 84-85) aslında Batı merkezli yeni bir hiyerarşik düzen arayışındadır.

Zygmunt Bauman küreselleşme tartışmaları içerisinde karamsar bir yaklaşıma sahiptir. Bauman'a göre küreselleşme insanlara sahip olduklarını kaybettiği hissini verir ve belirsizliği egemen kılar. Bauman küreselleşme kavramını iktidarın küreselleşirken siyasetin yerelleştiğine vurgu yapmak için kullanır ve siyasetteki kabilecileşmeye dikkat çeker (Özyurt, 2017, s. 45). Bauman insancıl değerlerin ön plana çıkartıldığı küreselleşmeye alternatif başka bir enternasyonalizmin kurulması gerektiğini söylemektedir.

1.3.1 Küresel Dini Hareketler ve Köktenci Eğilimler

Küreselleşme süreci boyunca insan hareketliliğinin yaygınlaşması ve hızlanması, değerlerin evrenselleşmesi, küresel krizler, küresel tabakalaşma, ideolojilerin cazibesini yitirmesi, dünya pazarının birleşmesi, ulusallığın zayıflaması ve kimliklerin ön plana çıkmasına neden olmuştur (Özyurt, 2017, s. 194-195). Etnik kimlikler öne çıktığı gibi dini kimlikler de daha fazla öne çıkmıştır. Din küresel siyasetin ve kültür dünyasının temel bir konusu haline gelmiştir. "Gözden düşmüş" uygarlıkların mirası yeniden keşfedilmeye başlanmıştır.

Küresel hareketlilik kültürel karşılaşmalara yol açtığı gibi küresel çatışmalara da yol açmıştır (Özyurt, 2017, s. 222). Kültürel küreselleşmeye karşın kültürel tikelcilik de güçlenmiştir. Değişimin hızı insanları kök aramaya sevk etmiştir. Batı kültürüne karşı dinsel küresel hareketler gelişmiştir. Ancak görünüşte modern karşıtı hareketler nasıl

modernliğin bir sonucu ise küreselleşmeye karşı gelişen hareketler de küreselleşmenin sonucu niteliğindedir (Özyurt, 2017, s. 270). Bu gerilim dini hareketler nezdinde daha belirgin biçimde açığa çıkmaktadır. Dünya çapında İslamcılığın yükselmesi ve Batı kültürüne karşı küresel bir alternatif olarak öne çıkması bir örnek olarak görülebilir. Sadece siyasal bir hareket olarak İslamcılık değil tarikat ve cemaat gibi örgütlü dini hareketler de küresel düzeyde organizasyonlar kurmuştur. Müslüman grupların küresel yardımlaşma ve sivil toplum faaliyetlerinde iyi olması gibi Hristiyanlar da ulus aşırı organizasyonlarını genişletmiştir. Zaten tarihsel olarak var olan Katolik kilisesinin yanı sıra Evanjelik hareketler uluslararası birlikler kurmuşlardır. 20. Yüzyıl aynı zamanda Budizm'in de küreselleşmesine sahne olmuştur. Küreselleşme bir desekülarizasyon süreci olarak işlev görmüştür.

Misyonerlerin de bir parçası olduğu uluslararası insan hareketlilikleri dini gruplara küresel nitelik kazandırmaktadır. Göçmenlerin yerleştikleri yeni yerlerde dinlerini koruma ve yayma istekleri dini heterojenleşmeye neden olmaktadır. Pakistan ve Hindistan'dan göçen Müslümanların kurduğu Hong-Kong Müslüman Cemaatler Birliği bu duruma iyi bir örnektir (Plüss, 2012, s. 300). Göçmenler köken dinlerini korumaya çalışırken yerleşik kültürden öğrenmeye devam ederler. Bu da göçmen grupların melez inanışlara sahip olmasına neden olmaktadır.

Din hem küreselleşmenin kaynaklarından hem de küreselleşmeden etkilenen bir olgudur. Dini hareketler küresel düzeyde kültürel etkileşimi hızlandırırken küreselleşmenin yayılması ve hızlanması dini, gelenekten uzaklaştırarak onun otantikliğini kaybetmesine neden olur. Bu durumda da dinin mensupları geleneği ve dinin kendine uygunluğunu korumak adına radikalleşebilir. Küreselleşmenin homojenleştirici etkisiyle eski kimliklerini tehdit altında hisseden köktenci hareketler oluşmaktadır. Küreselleşme süreciyle birlikte komünal tipte dini yapılanmaların sayısında bir artış görülmüştür (Çapcıoğlu, 2011, s. 171). Rasyonelleşmenin ve bireyciliğin yayılması karşısında kapalı dini yapılar türer. Korumacı tipte bu yapılar küresel tek tipleştirmeye karşı özgünlük arayışındadır. Özellikle Batı ülkelerinde yaşayan Müslüman azınlıkların savunma refleksiyle içe kapandığı görülmektedir.

Wallerstein'ın perspektifinden bakıldığında tabakalaşmanın da küresel bir hal aldığı görülmektedir. Küreselleşmenin yeni dünya düzeni iddiası ekonomik anlamda sınırsız kâr artırımını hedefleyerek bunu engelleyen her şeyi karşısına aldığında tabakalaşmayı, yoksulluğu ve güvencesizliği derinleştirir (Çapcıoğlu, 2011, s. 271).

Mevcut küreselleşmenin kültürel ve ekonomik eşitsizlikleri beslemesi küresel gerilimi attırdığı gibi kimliklerin merkezileştiği bu yeni dünyada tabakalaşmanın yeni biçimi kimlikler üzerinden oluşur. Batı ülkelerinin küreselleşmenin nimetlerinden daha fazla faydalanması batı-dışı ülkelerin kimlik üzerinden direnişe geçmelerini güdüler. Kültürel karşılaşmalar hem üst kimliklerin oluşmasına hem de kimlik üzerinden kültürel direnişlere yol açmıştır (Özyurt, 2017, s. 282). Bu açıdan farklı dini inanışların karşı karşıya gelmesinin sebebi dinsel inançlar arasındaki çelişki değil yeni küresel tabakalaşma olarak görülebilir. Bağımlılık kuramcılarınca "üçüncü dünya ülkeleri" olarak nitelenen ülkelerin önemli bir kısmı Müslümanların çoğunlukta yaşadığı yerlerdir. Bu nedenlerle sıcak bir çatışma içine giren grupların Müslüman olması dinin öğretileriyle anlaşılmaya çalışılmamalı, konuya dair yapısal bir analiz yürütülmelidir.

1.3.2. İnternet ve Din

İnternet teknolojilerinin gelişimi dini gruplara internet ağları üzerinden hem daha geniş kitlelere seslenebilme hem de kendi mensuplarıyla daha etkin iletişime geçme olanağı vermiştir. İnternet siteleri ile başlayan ve elektronik posta grupları ve forumlarla devam eden sanal dini örgütlenmeler, sosyal medya ağları ile daha aktif bir düzeye ulaşmıştır. İnternet sadece canlı etkileşimlere öncülük veya aracılık eden pasif bir tanışma alanı olarak nitelendirilmemelidir. İnternet ağları üzerinden sanal ritüeller de gerçekleştirilmektedir. İnternet ağları vasıtasıyla dua etme veya isteme, kutsal mekân ziyaretleri, vaaz dinleme, günah çıkarma gibi sanal dini ritüeller uygulanmaktadır (Haberli, 2014, s. 107-120).

İnternet erişiminin yayılması ve teknolojinin ucuzlaşması en teknofobik cemaatlerin dahi kendisine internette yer açmasıyla sonuçlanmıştır. Böylece internet alıcılar için bir dini görüş pazarına dönüşmüştür. İleri modernleşmenin etkisiyle bir tüketim nesnesine dönüşen dinin internette sunulması manevi bir süpermarketin oluşmasına neden olmuştur (Bunt, 2012, s. 177). Bu süpermarkette sınırlı düzeyde de olsa alıcılar diğer dinleri deneyimleyebilme şansına sahip olabilmektedir. Ancak dini bilginin dağıtım maliyeti internet vasıtasıyla düştüğü için niteliği fark etmeksizin pek çok kimse bu pazarda arzda bulunabilmektedir.

1.4. Değerlendirme

Modernite, postmodernite ve küreselleşme kavramlarına dair yürütülen giriş tartışması boyunca Giddens, Berger ve Zijderveld'e yapılan atıflar göstermektedir ki bu üç kavramsallaştırma birbirinden bağımsız üç dönemi değil iç içe geçmiş bir toplumsal dönüşüm sürecini ifade etmektedir. Modernleşme insan bilincinde yaşanan bir dönüşüm, işlevsel akılcılaşma yoluyla radikal bir kültürel değişimdir. Bu değişim birbirinden kesin bir şekilde dönemsel ve coğrafi olarak ayrılamayacak toplumsal dönüşümlere neden olmuştur ve olmaktadır. İleri modernleşmenin yaşandığı ülkelerde dünyanın geri kalanına göre farklı durumların deneyimlenmesi gibi modernleşme her ülkenin kendi özgün koşullarında değişik bir yüzünü ortaya çıkarmaktadır.

İnsan bilincindeki parçalanma, gelenekten kopma, yerleşik düzenin yıkılması, sürekli etkileşime maruz kalınması, bireyin ön plana çıkması, çoğullaşma ve birbiri ardına sayabileceğimiz bir dizi değişim insanın maddi ve sosyal dünyayı anlamasını sağlayan dinsel anlam sistemlerinde de değişimlere neden olmuştur. Din ne yok olmaktadır ne de etkisini kaybetmektedir. Toplumsal yapısal farklılaşma farklı sosyal kurumlar arasındaki çizgileri belirginleştirse de din herhangi bir sosyal kurumdan öte tüm bu sosyal kurumsallaşmayı kuşatan bir anlam sistemi niteliğindedir. O halde denilebilir ki toplumsal hayat yok olmadığı müddetçe din de yok olmaz. Dinsellik, kültürel ve toplumsal değişimler karşısında farklı formlara bürünür.

İlişkiler soyutlaştığı düzeyde din soyutlaşır. Geleneksel kurumlara olan güven azaldıkça dinin geleneksel biçimi sönümlenir, din yeni biçimler kazanır. Bireyselleşme güçlendiği düzeyde din bireyselleşir. Modern ideolojiler kamusal alanda geleneksel dini kurumları alt ettiğinde tarihsel dini tecrübe modern ideolojiler ve dünya görüşlerine aktarılarak dini anlam sistemleri varlığını sürdürmeye devam eder. Modern ideolojilere olan toplumsal güven sarsıldığında ise geleneksel dinler yenilenmiş bir şekilde kamusal alanda yeniden varlık gösterir. Postmodern eleştirel tutum karşısında büyük anlatılar zayıfladığında dinsel çoğulculuk ve eklektizm artar. Postmodern çoğulculuğa karşı din hem göreceliliğin hem de köktenciliğin temsilcisi olur. Ulaşım olanaklarının gelişmesi sonucunda insan hareketliliği ve iletişim teknolojileri vasıtasıyla etkileşim arttığı düzeyde din melezleşir. Dünya küreselleştikçe din küresel bir güce dönüşür ve küreselleşmeyi besler. Küresel tabakalaşma ve çatışma sertleştiğinde küresel bir güç olan dini kimlik

radikal direnişlerin temsilcisi haline gelir. Kimi dini hareketler teknolojiye karşı görünse dahi dini gruplar teknolojiye hızla uyum sağlayarak sanal bir nitelik kazanır.

Sosyal değişim süreçlerinde sosyal bilimciler ve düşünürler çağı tanımlamak için kavramlar türetirler. Kavramlar anahtarlara benzer. Doğru anahtar bir kapı niteliğindeki problemleri açar. Ancak yanlış anahtar kapıda oyalanmaya neden olur. Bazı kavramların kullanım yaygınlığı ve dönemsel popülaritesi üzerinden kırkyamaya benzer bir teorik inşa yerine kavramların bir düşünsel sistem içerisinde yerli yerinde kullanıldığı bir analiz gerçekleştirmek, hem modernitenin tenkitiyle sorunlara dair doğru teşhislerin konulmasını hem de dinin modern dünyada nasıl konumlandığının anlaşılmasını sağlar.

Bu araştırma kavramsal-kuramsal tartışmalar ve fenomenolojik bir inceleme olarak din sosyolojisinin bizatihi içinde ve felsefenin sınırlarında gezinerek doğru anahtarları seçmek için doğru soruları sormaya çalışmıştır. Modernitenin teknik buluşlara ve bürokratik organizasyonla ilgili yeniliklere indirgenememesi gibi dini analiz ederken de geleneksel dini anlam sistemlerinin göstergelerine değil dini örüntülere odaklanmak gerekmektedir. Bu kritik bağlamında araştırma Türkiye Sosyalist Solu örneğinde sosyalist anlam sistemi ile geleneksel dini anlam sistemleri arasındaki örüntü düzeyindeki benzerlikleri betimlemekte ve analiz etmektedir. Türkiye Sosyalist Solu üzerine yürütülen araştırmada elde edilen bulgular ve bu bulguların analizine geçilmeden önce din olgusunun nasıl kavranması gerektiğine dair kuramsal bir tartışma yürütülmektedir. Bir sonraki bölümde yürütülen bu kuramsal tartışma temelinde ardılı alt başlıklarda Türkiye Sosyalist Solunun anlam sistemi analiz edilmektedir.

2. KURAMSAL KAYNAKLAR

Klasik sekülerleşme teorisi din ile modernlik arasında uyuşmazlık paradigmasına dayanır. Bu gerilim sonucunda makro düzlemde toplumsal kurumların giderek dinin etkisinden çıkacağı, bireysel düzlemde insanların dini yaşantıdan uzaklaşacağı ve nihayetinde dinin zamanla sönümleneceği iddia edilmektedir. Buna karşın modernite ve onun sonraki görünümleri olan geç modernite ile küreselleşme süreçlerinde yaşanan kültürel değişim ile dini anlam sistemleri arasında karşıtlık içeren bir ilişki olduğunu var saymak yerine diğer toplumsal kurumlar gibi dinin de modernitenin etkisiyle (gerilimler içerse de) dönüşüm yaşadığı ve yeni görünümlerle ortaya çıktığı söylenebilir. Dinin modern toplumdaki statüsü günümüzde de din sosyologları arasında ana tartışma konularındandır. Bu tartışmanın bir tarafı *Giriş* bölümünde temel iddialarına yer verilen sekülerleşme teorisyenleri iken diğer tarafı dinin etkisinin azalmadığını, dinin farklı formlarda modern dünyada yer aldığını savunan sosyal bilimcilerdir. Bu araştırmada dinsel düşüncenin, modern anlam sistemlerinde taşındığı varsayımından hareket edilmektedir. Bu iddianın ikna edici argümanlarla öne sürülmesi ve modern anlam sistemlerine örnek olarak Türkiye Sosyalist Solunun analiz edilmesi için öncelikle din olgusunun tanımlanması gerekmektedir. Bu sayede geleneksel dini sistemlerle sosyalist anlam sistemi arasında benzerlikler betimlenebilecektir. Bu amaçla bu bölümde 19. yüzyıl sosyal teorisyenlerinden başlayarak tezin temel kuramsal kaynakları olan Peter Berger, Thomas Luckmann ve Anton C. Zijderveld'in kuramsal yaklaşımları üzerinden sekülerleşme teorisyenlerine alternatif bir din analizinin imkânı ele alınmaktadır.

Kurucu sosyologlar din incelemelerini kuramlarının merkezine koymuştur. Her ne kadar çoğu 19. yüzyıl düşünürü dinin zaman içerisinde etkisinin azalacağını iddia etse de sosyolojik anlamda dini tanımlamanın ilk örnekleri onlarda görülmektedir (Davie, 2017, s. 90-91). Bu nedenle ilk aşamada Auguste Comte, Emile Durkheim, Karl Marx, Max Weber, Sigmund Freud'un din üzerine teorileri ele alınmaktadır. Daha sonra kurucu isimlerin ardılları olan ve 20. Yüzyılın önemli sosyal teorisyenleri Erich Fromm, Talcott Parsons, Niklas Luhmann, Robert N. Bellah'ın din kuramları tartışılmaktadır. Öncü antropologlar Max Müller, Edward Tylor ve Sir James Frazer'a kısaca değinildikten sonra Bronislaw Malinowski ve Clifford Geertz üzerinden dine dair antropolojik tezler

irdelenmektedir. Birinci bölümün son aşamasında dinler tarihçisi Mircea Eliade, filozof Alain De Botton ve din sosyologu Meerten Ter Borg'un din hakkındaki tezleri aktarılmaktadır. Bölümün ikinci aşamasında yukarıda adı geçen kuramcılar değerlendirildikten sonra "anlam sistemi" kavramının işlevselliğinden dolayı Berger ve Luckmann'ın, kültür sosyolojisi ve modernite analizinin sağlayacağı kuramsal destek dolayısıyla Zijderveld'in sosyal teorileri ele alınmaktadır.

2.1. Din Olgusunun Sosyolojik Tanımları

Din hakkında yazılan tüm kaynakları okumanın imkânı olmadığı gibi böyle bir gayret araştırmayı temel amacından çıkaracaktır. Bu bölümde hedeflenen, dine dair sosyal bilimler literatürünün öne çıkan isimleri üzerinden genel bir betimleme yapmaktır.

Din, salt doğaüstü güçlerle açıklamaya indirgenemeyecek düzeyde toplumsal bir gerçekliktir. Denilebilir ki dinler tarihi aynı zamanda toplumların tarihi olarak okunabilir. Din olgusunu kendi teorilerinin bütünlüğünde ele alan ve onu bu bütünlük içinde anlamlandırmaya, tanımlamaya çalışan kuramcılar birbirinden farklı ve çatışan tezler ortaya atmıştır. Bu farklılaşmalara karşın sosyal düşünürlerin teorilerinde ve dinler tarihi verilerinde din hakkındaki temel kategorileri ve temaları tespit etmek mümkündür. Dini tecrübenin genel temalarının değerlendirileceği ve modern bir anlam sistemi olarak sosyalist dünya görüşüyle geleneksel dinler arasındaki benzerliklere dikkat çeken bu araştırmayı yürütmek ve analize teorik dayanak sağlamak sosyal teoride merkezi din kuramlarını tartışarak mümkün olmaktadır. Bu amaçla Auguste Comte'dan itibaren bu analize dayanak sağlayacak isimler ele alınmaktadır.

Auguste Comte'un öncülük ettiği yapısal-işlevselci sosyolojik perspektif dini işlevleriyle ele alır. Comte insanlık tarihini düşüncenin geliştiği üç aşamaya bölmektedir: teolojik, metafizik ve pozitif çağ. Comte, pozitif çağa girildiğine inançla insanın doğaüstü varlıklara inandığı evrelerin geride kaldığını, geleneksel dinlerin miadını doldurduğunu iddia etmiştir. Ancak Comte, hayatının ileri bir evresinde Katoliklik inancını revize ederek "İnsanlık Dini" adında bir inanç sistemi icat etmiştir. Ritüelleri, özel günleri, kutsal sembolleri olan bu din için bir ilmihal dahi yazmıştır. Onun yazdığı *Pozitivizm İlmihali*'nde din toplumsal birliği sağlayan bir çimento olarak görülmektedir. *"Hiçbir cemiyet herhangi bir ruhbaniyet olmaksızın kendisini koruyamaz ve geliştiremez"* (Comte, 1986, s. 229). Comte sosyolojisinin temel sloganı "düzen içinde ilerleme,

ilerleme içinde düzen"dir. İşte bu noktada din düzen içinde ilerleme imkânını sunan hayat görüşünü sağlamaktadır (Tak, 2015, s. 126). Anlaşılacağı üzere Comte'un sosyal teorisinde din olgusu merkezi bir yer tutmaktadır. O her ne kadar da Tanrıyı geçmişte bırakıp yerine insanlığı koysa da onun din hakkında yazdıklarından dinin, etik değerlerin ve toplumun manevi birliğinin kaynağı ve kutsallık üzerinden üretilen saygı ve ritüeller yoluyla birey üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Comte'dan çok yoğun bir şekilde etkilenmiş ancak düşüncelerinde onun kadar radikal olmayan **Emile Durkheim** dinin sosyal işlevlerine odaklanmıştır. Durkheim'a göre din toplumsal bir olgudur ve kolektif bilincin yansımasıdır. Bu anlamda Durkheim dini gözlemlenebilir, analiz edilebilir bir sosyal olgu olarak değerlendirmektedir. Ona göre, toplumsal olgular şeyler olarak ele alınmalıdır (Durkheim, 2004, s. 71). O halde din de herhangi bir toplumsal olgu gibi tarih içinde şekillenmiştir ve şeyler gibi incelenmelidir. Durkheim, toplumsal olguların belirleyici nedenlerinin ancak başka toplumsal olgularla açıklanabileceğini ileri sürer (2004, s. 222). Buna ek olarak bugünün karmaşık toplumsal olgularını anlamak için onun en basit halinin incelenmesi gerektiğini varsayan genetik yöntemini önerir (Durkheim, 2004, s. 264). Bu yöntemsel önermelere dayanan Durkheim'a göre günümüz din olgusunu anlamanın yolu dinin en basit formlarına bakmakla mümkündür.

Din, tabiat-üstü düşünce veya Tanrı fikriyle ilişkilendirilerek anlaşılamayacak düzeyde, kapsamlı, çeşitli ve karmaşıktır (Durkheim, 2005, s. 49-51). Çünkü dünya üzerinde İbrahimi inançlarda bilinen manada bir Tanrının olmadığı dini inançlar (Durkheim burada Edward Tylor'ın araştırdığı pek çok kabile dinini, Budizm'i ve Caynizm'i örnek olarak vermektedir) da mevcuttur. Durkheim dini tanımlamada iki temel unsura dikkat çeker. Birincisi, dinin yeryüzündeki şeyleri kutsal olan ve olmayan (sacred/profan) olarak ayırması, ikincisi ise dinin ancak bir cemaatle mümkün olmasıdır (Durkheim, 2005, s. 67). Kutsal sembol, inanç ve ritüeller ona inanan kişilerin manevi bir topluluk halinde kalmasını sağlar. Durkheimcı işlevselci perspektiften bakıldığında dinin temel işlevinin bütünleştirme ve toplumsal düzenleme olduğu görülmektedir. Durkheimcı çerçevede Marksistler gibi yanlış ve yanılsamaya neden olan bir dinden söz edilemez. Aksine din toplumsal gerçekliğin bir yansımasıdır. Dini tasavvur, ayinler ve ibadetlerin temel işlevleri toplumsallığın yeniden yaratım ve devamını, kolektif bütünleşmeyi ve dayanışmayı sağlamaktır (Özyurt, 2015a, s. 210-216). Bir olguyu kutsallaştırmak onu üst otoriteye dönüştürmektir ki bu sadece geleneksel olana özgü değildir. Durkheim'a göre

vatan, özgürlük, akıl da kutsal şeylere dönüştürülmüştür (Durkheim, 2005, s. 261). Din son kertede toplumun mükemmellik arayışıdır. Her ne kadar Durkheim dinin zayıflayacağını iddia etse de (2005, s. 502) onun kuramı doğrultusunda dinin hem vazgeçilmez hem de evrensel olduğu söylenebilmektedir. Yine Durkheim doğrudan ifade etmese de kuramı "seküler din" veya "sivil din" kavramlarına kapı aralamaktadır (Özyurt, 2015a, s. 229). Zira sonradan Durkheim'ın ardılları diyebileceğimiz Parsons ve Bellah bu ve benzeri kavramları kullanacaktır. Özetle Durkheim'ın teorisinde din, toplumsal hayat için mükemmellik arayışı, toplumsal bütünleştirici ve ahlakın kaynağı olarak görülmektedir.

Dine yapısalcı perspektiften bakan bir diğer klasik dönem düşünürü de **Karl Marx'tır**. Marx dine karşı mücadeleyi bir ön şart olarak koşmasa da dini bir yanılsama ve yabancılaşma kaynağı olarak görür. Üretim ilişkilerinin bir ürünü olarak din, sosyo-ekonomik ilişkilerin yansımasıdır. Din toplumsal ilişkilerden bağımsız olamaz. Tarih boyunca cereyan eden sınıflar mücadelesi dinsel görüşler arasındaki mücadele olarak kendisini göstermiştir. *"Din dünyası, gerçek dünyanın yansımasından başka bir şey değildir"* (Marx ve Engels, 2013b, s. 125). Marksist anlatıda buna iki örnek verilmektedir: Thomas Münzer hadisesi ve İlkel Hristiyanlık. Karl Marx'a göre Reform sürecinde Katolik Hristiyanlık eski ilişkileri (feodal-monarşi-kilise), Martin Luther yeni gelişen burjuvazinin çıkarlarını temsil etmekteydi ve bunlara karşın bir din adamı olan Thomas Münzer ise ezilen köylülerin sesiydi (Marx ve Engels, 2013b, s. 96). Münzer öncülüğünde dönemin Prusyasını saran ayaklanma, cenneti bu dünyada vaat etmekteydi. Gizli bir örgütlenme içinde olan Münzer, Protestan prenslikler için de tehdit oluşturunca Martin Luther bu ayaklanmanın ezilmesi için onay verdi. Marx'ın bir diğer örneği ise erken dönem Hristiyanlıktır. İlkel Hristiyanlık modern işçi hareketine benzetilmektedir (Marx ve Engels, 2013b, s. 293). Marx'a göre Hristiyanlık Roma sömürgeciliğine karşı bir başkaldırıştır. Dinler tarihi alanında bir başka Sol Hegelci olan Bruno Bauer'den etkilenen Marx ve Engels Hristiyanlığın Stoacılıkla Yahudiliğin mezcedildiği yeni bir dünya görüşü olduğunu düşünür.

Genç Marx, insanın özgürleşmesi için dinin eleştirisini tüm felsefi eleştirilerin başlangıç koşulu olarak görür (Luchte, 2019, s. 277-284). Din her ne kadar bu vicdansız dünyada ezilenlerin acılarını yatıştırsa da son kertede hakikati gizleyen bir yanılsamadır. Modern dünyada da din, devlet için sadece bir araçtır. Yurttaşların din temelinde örgütlenmesi veya ayrışması onların politik temelde özgürleşmesini engeller (Marx,

1997, s. 8). Bir ideoloji olarak din egemen sınıfların toplumu baskı altına alması için kullanılmaktadır. Marx'a göre tarihsel materyalizm ışığında işçi sınıfı gelecekte dinden sıyrılacaktır (Furseth ve Repstad, 2013, s. 69). Olgun Marx'ta din eleştirisi gittikçe azalır ve bunun yerini daha kapsayıcı biçimde olan ideoloji eleştirisi alır (Özyurt, 2015b, s. 169).

Yapısalcı Marksizmin önemli temsilcilerinden **Althusser** için de din burjuvazinin çıkarlarının korunmasını sağlayan bir ideolojik aygıttır. Kapitalizm için esas olan yeniden üretimin sürekliliğinin korunmasıdır. Bu sadece işçi sınıfı üzerindeki baskı aygıtlarıyla sağlanamaz. Eğitim, medya, aile ve kültür gibi dini kurumlar da devletin ideolojik aygıtları olarak sömürü ilişkilerinin sürdürülmesine neden olur. Dinsel ideoloji bize kim olduğumuzu söyler ve bu dünyada bize gösterilen yere rıza göstermemize etki eder (Althusser, 2003, s. 108-114). Marksist gelenekte ve Althusser'den yola çıkarak din, bir ideoloji veya dünya görüşü olarak görülebilmektedir. Dine yönelik eleştirilerine rağmen Marksizm'den dinin bireylere (bir yanılsama içinde de olsa) bütünlüklü bir dünya görüşü kazandırdığı sonucu çıkartılabilmektedir.

Marksist gelenek dini ekonomik alt yapının belirlediği bir ideoloji olarak yorumlarken **Max Weber'e** göre din sadece üretim ilişkileri tarafından edilgen biçimde belirlenen bir olgu değil üretim ve tüketim ilişkilerine şekillendirebilen bir dünya görüşüdür. Weber, Marx'ın tek yönlü ve materyalist açıklamasına karşın din-ekonomi ilişkisinin iki yönlü olabileceğini göstermek istemiştir (Furseth ve Repstad, 2013, s. 77-78). Weber din teorisini çağdaş Batı kapitalizminin kaynaklarını incelerken kurmuştur. Çağı itibariyle Weber çağdaş kapitalizmin sadece Batıya özgü bir olgu olmasını tartışmaya değer bir konu olarak görmüştür. Kendini yönetebilen kazanç işletmelerinin, sivil pazar ve lonca benzeri örgütlenmelerin farklı coğrafyalarda da var olduğunu ancak burjuvazinin sadece Batı'da ortaya çıktığını iddia eden Weber bu durumun nedenlerini tartışmak için Batı ve Doğu kültürleri arasında bir karşılaştırmaya gider. Avrupa'da sermaye sahipleri, işverenler ve yüksek eğitimli işçilerin Protestan olduklarını görerek Protestanlığın Doğu dinlerine ve hatta Katolikliğe kıyasla ussal ekonomiye daha eğilimli olduğunu söyler. Dakiklik, çalışkanlık, ölçülülük, para kazanma hırsı, meslek ahlakı ve görev bilinci Protestanlık tarafından övülmektedir. Tanrının krallığını yeryüzünde kurmak ve Tanrı buyruğunu gerçekleştirmek için iyi bir meslek sahibi olmak asketik Protestanlık tarafından insanlara aşılanmaktadır. Bu inanç kapitalizm ruhunun yayılmasında manivela olmuştur. Weber'e göre asketizm dünyayı yeniden kurmayı

hedeflerken muzaffer kapitalizme yol açarak ekonomik ahlakı belirlemedeki rolü geri plana itilmiştir (Weber, 1999, s. 146).

Weber'in teorisi olumsal nedensellik ilkesine dayanmaktadır. Ona göre çağdaş kapitalizmin ortaya çıkmasını sağlayan birden fazla koşul Batı'da aynı dönemde bir araya gelmiştir. Çağdaş kapitalizmin kaynaklarından olan ne kazanma hırsı ne de bürokratik örgütlenme Batı toplumlarına özgüdür (Aron, 2007, s. 376-377). Çağdaş kapitalizmi ortaya çıkaran bunlarla beraber Avrupa'daki dinsel değişimdir. Asketik Protestanlık çağdaş rasyonel kapitalizmin zorunlu ve yeterli koşulu iken özerk rasyonel hukuki örgütlenme, yerel yönetimler, özerk pazar ve serbest emek gerekli koşullardır. Weber'in bu yaklaşımında oryantalizmin kültür merkezci bakışının egemen olduğu söylenebilir. O kapitalizm için gerekli olan burjuvazi, para ekonomisi, özerk yerel örgütlenmeler, özgür emek ve rasyonel bürokrasi gibi koşulların Doğu despotizmi tarafından engellendiğini varsaymaktadır. İslam'a bir savaş dini olarak bakmakta ve bu dinin kapitalizmle uyuşamayacağını düşünmektedir. Weber'in Müslüman coğrafyaları anlamak için yeterince gayret göstermediği söylenebilir (Turner, 1997a). Bu bölümde Weber'e dair vurgulanmak istenen onun İslam'a veya özelde Protestanlığa bakışı değil; dini bir dizi değerleri bireylere aşılayan dünya görüşü olarak ele alışıdır. Weber'e göre din toplumsal eyleme ve toplumsal hayata anlam kazandırır (Kippenberg, 2012). Örneğin Protestanlık bir dini hareket olarak ortaya çıksa da Avrupa'nın ekonomik yapısına ve hatta hukuki ilişkilerine etkide bulunmuştur. Yani bir dini hareket öğretileriyle takipçilerini motive ederek toplumsal değişimin kaynağı olmuştur.

Sosyoloji alanının dışında görülen ancak sosyal bilimsel düşünceyi derin bir biçimde etkileyen psikanalist **Sigmund Freud** da din konusunu derinlemesine analiz etmiştir. Freud, dini pratiklerle takıntılı eylemler arasında bir benzerlik olduğunu iddia etmiştir. Takıntılı eylemlerin kaynağının çocukken içgüdülerimizin dış yasaklarla baskılanması olduğunu söyleyen Freud, dinin de temel işlevinin bu dış baskıyı (tabuları) meşrulaştırmak olduğunu ifade eder (Freud, 1999, s. 37-41). İçgüdü ile dış baskıdan kaynaklanan gerilimin azaltılmasını takıntılı eylemler sağlar. Dini pratikler de benzer bir işleve sahiptir. Din, arzunun içsel reddedilişini sağlar. Dinin kendisini gösterdiği olgular tabu ve totemdir. Tabular, insanın cinsel ve saldırgan davranışlarını kontrol altına alırken totemler kolektifliği korumak için devreye girer (Freud, 1999, s. 195-210).

Çocukluk çağında zor durumda kaldığında babaya sığınılması gibi Freud için çaresizlikten kaçan insan da dine sığınır. İnsan, baba figürünün yerine Tanrıyı koyarak

bir yanılsamaya kapılır (Köse ve Ayten, 2015, s. 346-347). Freud'un din hakkındaki görüşleri inanan bir insan için rahatsız edicidir ve olumsuz değerlendirebilir. Gerçekten de Freud psikanaliz ile din arasında bir karşıtlık kurmaktadır. Ancak diğer taraftan dış baskıyla içgüdülerin engellenmesi yoluyla olsa da Freud'un düşüncesinde din, düzen kurucu bir işleve sahiptir. Zira toplumsal hayat, normlar düzenidir. Freud'un totem dediği bir topluluğun ortak kutsalıdır. Tabular ise yasaklardır. Tabularla bir nesneye kutsal olduğu için ya da zararlı olduğu için dokunulma yasağı konulur. Böylelikle düzen yıkıcı işleve sahip eğilimler bireylere haram kılınarak toplumsal düzen sağlanmış olur. Her şeyi tartışma konusu kılan bir topluluğun birlikte hareket etmesi imkânsızdır. Freud'un eleştirel çizgisinden gidildiğinde dinden kurtulan insan evrendeki yalnızlığını ve anlamsızlığını kavramaktan başka bir şey elde edemez. Bu düzen yıkıcı bir nihilizmin üretilmesi demektir. Özce Freud'un teorisi din karşıtı iddialar taşısa da dine düzen kurucu bir işlev yüklemektedir.

Erich Fromm, Freud'a dair yeni bir okuma yaparak din ile psikanaliz arasındaki çelişkiyi aşmaya çalışır. Fromm (1996, s. 40), Freud'un aslında din karşıtı olmadığını, geleneksel dinlere alternatif yeni bir dinsel anlayış arayışında olduğunu iddia eder. Fromm hem dinin hem de psikanalizin gerçeğe ulaşmada, insanı özgürleştirmede ve mutlu olmanın yollarını bulmada öğretici bir kaynak olduğunu savunur.

> *"Din sözcüğü benim için, bir grubun bireylerine kendilerini adayabilecekleri bir hedef (nesne) sunan ve de onlara ortak bir davranış biçimi veren bir sistemdir"* (Fromm, 1996, s. 45).

> *"İnsanoğlu hayvanlara, ağaçlara, altın putlara ya da taşlara, görünmez bir Tanrı'ya, bir kutsal kişiye veya etkileyici bir yöneticiye tapabilir. Kendi davranış biçimini, milletini, sınıfını ya da partisini veya parayı ve başarıyı Tanrılaştırabilir"* (Fromm, 1996, s. 50).

Bu alıntılardan da anlaşılmaktadır ki Fromm "hangi din" sorusundan çok "nasıl bir din" sorusuna odaklanmaktadır (2016, s. 181-182). Buradan yola çıkarak Fromm otoriter din/hümaniter din (1996, s. 61-66), yıkıcı din/yaratıcı din dikotomilerini kullanır.[8]

[8] Erich Fromm'un insancıl din/otoriter din dikotomisi bize sosyolog Ali Şeriati'nin "dine karşı din" kavramsallaştırmasını hatırlatır. Şeriati, tarihi, din ile dinsizliğin mücadelesi olarak sunan mevcut anlatıyı reddederek aslında tarih boyunca şirk dini ile İslam arasında bir savaş olduğunu iddia eder. Küfr, gerçeğin üstünü örtmek ve yeryüzünde gerçek yaratıcı dışında bir otoriteye itaat etmektir. Yani, gerçek yaratıcıya şirk koşmaktır. Bugüne değin ortaya çıkan tüm dinlerin asıl amacının yeryüzü otoritelerini yıkarak ilahi birlikte buluşmak olduğunu ve küfr dinlerinin insanlar arasında eşitsizlik ürettiğini söyler (Şeriati, 2009).

Otoriter dinler sadece itaat beklerken hümaniter dinler sevme gücünün yükselmesini önemser. Tıpkı Hitler ve Stalin'in yaptığı gibi otoriter dinler "dinsizlerin" öldürülmesini hak olarak görürken, hümaniter dinler her insanın kendini gerçekleştirmesi için ayrı bir yolu olduğunu iddia eder.

Fromm, birey-toplum arasındaki çelişkiyi insanın varoluşsal çelişkisi olarak ifade eder ve insancıl dini öğretilerle birlikte yaşamı, üretmeyi ve başkalarını sevmeyi öğrenen insanın bu çelişkiyi aşabileceğini savunur (Özyurt, 2016a, s. 112-113). Din, insanı bu çelişkiden kurtararak ona bir anlam kazandıran, insanı kendi doğal durumu ile uyumlu kılan bir fikir sistemi olarak görülebilir. Kendi varoluş sorununa odaklanan, yaşamına bütünlüklü bir cevap arayan kimse dindar bir kimsedir ve bu yanıtları içeren tüm öğretilere din denilebilir (Fromm, 1997, s. 37). Fromm'a göre modern çağ radikal hazcılık ve sınırsız bencillik çağıdır. Bu çağın yarattığı buhran ancak ahlaki bir dönüşüm ile sağlanabilir. İnsanı kendisi olmak yerine sahip olmaya sevk eden toplumsal sisteme karşı insancıl din anlayışı ile yeni bir anlamlar/değerler sistemi kurulabilir. Din için Tanrı veya put zorunlu bir unsur değildir. Din, bir grubun bireyleri tarafından kabul edilen ve paylaşılan bir davranış ve düşünce sistemidir (Fromm, 2016, s. 181). Din, insan varoluşunu tüm yönleriyle kuşatan bir tecrübedir ve insanın doğasında var olan kimlik ihtiyacına cevap verir. Fromm'a göre din fikriyle beraber insan kendisini doğada güvende hisseder (Karaçoşkun, 2016, s. 89-91). Sonuç olarak Fromm, Freud'un teorisinde psikanaliz ile din arasında kurulan gerilimi aşmakla kalmamış dine alternatif bir tanım getirerek özgün bir teori ortaya koymuştur. Fromm'un farklı dönemlerde din üzerine yazdıklarından anlaşılan din, insanın hayatını anlamlı kılma çabasının bir sonucu ve toplumsal hayat için vazgeçilmez bir olgudur.

Dinin toplumsal buhranı engelleyici bir işlevi olduğunu düşünen bir diğer sosyal bilimci **Talcott Parsons**'tır. Parsons, çağında etkin olan sekülerleşme teorisyenlerinin sekülerleşmenin modernitenin doğal sonucu olduğu yönündeki temel iddialarına karşı çıkmaktadır (Turner, 2017, s. 111). O, Protestanlığı Amerikan modernleşmesinin bir yüzü olarak değerlendirmekte ve dini dışarıda bırakmayan bir sosyoloji görüşü geliştirmeye çalışmaktaydı. Din ile modernleşmenin birbirine zıt olgular olmadığını ileri sürmekte ve modernliğin sorunlarını daha liberal bir Protestanlık görüşü ile aşmayı ummaktaydı (Turner, 2017, s. 112).

Bu bağlamda Şeriati için de dinin düzen kurucu sosyal bir işlevi olduğu söylenebilir. Şeriati, dini yoksulların ve ezilenlerin safında görür ve dine eşitliği sağlama misyonu da yükler.

Parsons'ın dine dair ilgisi hayatının son on beş yılında yazdığı makalelerle anlaşılmaktadır. Öncesinde Parsons dini özel bir tartışma konusu yapmamıştır. Yine bu yıllarda yeniden Durkheim okuması yapan Parsons dine bir kültürel sistem olarak bakar. Ona göre radikal materyalist komünist modellerde dahi yarı-dinsel belirtiler görülür (Özyurt, 2016c, s. 138). Anarşik bireyciliğe ve faydacılığa karşı çıkarak toplumsal bütünleşmeyi sağlayacak bir değerler bütünü olarak dini öne çıkarmaya çalışır. Kendi AGIL sisteminde dini ekonomik, kültürel ve hukuki sistemlerin temelinde yatan değerler bütünü olarak görür. Yani din, bir toplumsal sistemin/örgütlenmenin temelidir. Parsons'a göre geniş ölçüde paylaşılan dini değerler, sistemi korur ve devamlılığını sağlar (Vanderstraeten, 2013, s. 78). Din, kültürel örüntülerin aktarılmasında işlevseldir. Parsons, 1968 olayları sonrasında bu olaylara katılan gençliğin dışavurumu ile Hristiyanlıktaki sevgi vurgusu arasında bir bağlantı kurmuştur (Özyurt, 2016b, s. 538). Altmışlı yılların da etkisiyle Amerikan toplumunun ortak bir ahlaki çerçeveye olan ihtiyacının seküler bir din anlayışı ya da yarı-dinsellikle karşılanabileceğini düşünmüştür.

Parsons'a göre din, toplumsal bireyleri beklenmedik ve kontrol edilmeyen olaylar karşısında güçlü kılar, ritüeller yoluyla birlikte yaşamayı sağlar, hayata anlam verir, düzen bozan gerilimleri sakinleştirir, toplumsal sistemleri sürekli kılar. Bu nedenlerle din modern toplumlar için de temel bir ihtiyaçtır. Parsons modern toplumda da dinin süreceğini düşünür. Bu bağlamda bir sevgi dini kuramı geliştirir. Parsons'a göre ihtiyaç duyulan din, akılcı ve faydacı bireyciliğe karşıt seküler bir din olmalıdır (Furseth ve Repstad, 2013, s. 94). Parsons, Protestanlıktaki köktenci eğilimleri kenarda bırakarak özgürlükçü bir din temenni etmektedir. Amerika'nın sorunlarına odaklandıkça Parsons'ın çalışma izleği din sosyolojisinden Hristiyanlık sosyolojisine doğru evirilmiştir (Özyurt, 2016b, s. 539). Onun genel teorisinden dinin ölüm olayıyla mücadele, toplumsal bütünleşme ve olumsallıkla mücadele gibi pek çok işleve sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Din olgusunu özenle irdeleyen Parsons gibi bir başka sistem teorisyeni ve yapısal-işlevselci de **Niklas Luhmann**'dır. Kısa bir süre Amerika'da Parsons'ın öğrencisi olan Alman hukukçu ve sosyolog Niklas Luhmann yeni işlevselciliğin kurucularından kabul edilir. Fizik, biyoloji, matematik ve hukuktan beslenerek geliştirdiği sistemler teorisi ışığında dini ele alan Luhmann, dinin anlam sağlama yoluyla sosyal sistemin yapısal karmaşıklığını azalttığını söyler. Luhmann'ın sosyal sistemler olarak adlandırdıkları birer iletişim ağlarıdır. Tek bir bütünsel sistem yoktur, sayısız derecede sistem ve onlara bağlı

alt sistemler vardır ve tüm sistemlerin toplamı evreni oluşturmaktadır (Alver, 2006, s. 144-148).

Luhmann sistemleri genel olarak etkileşim sistemi, organizasyon sistemi ve toplumsal sistemler olarak üç kategoriye ayırmaktadır. Din bu karmaşık sistemler içerisinde insanlara bilinmezliklerle mücadele etme olanağı verir. Din toplumsal sistemin olumsallıklarıyla baş etme aracı olarak yer alır (Çelik C. , 2016, s. 373). Olumsallık, geleceğe dair belirsizlik ve öngörememe halidir. Parsons dinin bütünleştirici yönüne dikkat çekerken Luhmann dinin çatışma kaynağı da olabileceğini ifade eder. Ancak din çatışma sebebi olsa da anlam üretme, belirsizliklerle ve olumsallıkla mücadele işlevini sürdürür (Can, 2015, s. 110-135). Hem ölüm esnasında oluşan sosyal gerilimi azaltmada hem de ölüm sonrasına dair düşüncelerle mücadelede din güçlü bir anlam üretici olarak işlev görür (Can, 2015, s. 124-125). Luhmann'a göre din, anlam üretimini sağlayan bir sistem olarak iletişimini kodlar yoluyla sürdürür. Luhmann'ın çalışmalarını geliştiren öğrencisi Peter Beyer, her kod sisteminin genel kodlar ve ikincil kodlardan oluştuğunu söyler (Can, 2015, s. 137). Luhmann üzerine yazdığı tezde Betül Can, (2015, s. 137) Beyer'in açılımını örneklendirmek için İslam'ı ele alır. Tevhidin İslam'ın genel kodu olduğunu, ikincil kodların ise haramlar ve helaller olduğunu belirtir. Her dinin genel kodları ile ikincil kodları farklılaşabilir. Bu nedenle bir dinin kodlarını analiz etmek için onun kendi sistemine bakmak gerekir.

Diğer taraftan Luhmann dinlerin de birer anlam sistemi olarak toplumsal ve yapısal farklılaşmalardan etkilenerek değişebileceğini söyler (Can, 2015, s. 146). Çünkü sosyal sistemler çevrelerindeki değişiklikler doğrultusunda kendilerini sürdürülebilir kılmak ister. Büyük dinler de değişim süreçlerinden etkilenir ve kendilerini yeniden üretirler. Luhmann'ın teorisini yorumlayarak denilebilir ki modern gelişmeler karşısında dinler değişime uğrayıp yeni durumlara uyum sağlarlar. Bu bağlamda dinler tarihi bir yönüyle dinlerin değişim tarihidir. Dinler diğer dinlerle ve anlam sistemleriyle karşılaştıklarında alternatif arayış ve ihtiyaçlara cevap üretirler. Luhmann'ın teorisinden dinlerin bütünleştirme ve olumsallıkla mücadele işlevlerinin yanı sıra sistemlerde yaşanan değişime uyum sağladıklarına dair sonuçlar çıkartılabilir.

Luhmann gibi Parsons'ın öğrencisi olan ve Durkheim'dan çok etkilenen Amerikalı din sosyoloğu **Robert Bellah** sivil din kavramı ile din hakkındaki sosyoloji literatürüne çok ciddi bir katkıda bulunur. Bellah, (1967, s. 4) yapısal-işlevselci perspektiften Amerikan toplumunun bir arada durmasını sağlayan kültürel ve politik değerler bütününe

sivil din adını verir. Ona göre Amerikan milliyetçiliği bir sivil din olarak oluşmuştur. Sivil din kavramını ilk kullanan aslında Jean Jacques Rousseau'dur ancak Bellah bu kavram üzerinden bir siyaset teorisi kurar. Ona göre sivil din şu işlevlere sahiptir:

1) Ulusal birlik ve bütünlüğü teşvik etme ve gayretlendirme
2) Sosyal ve politik istikrarı onarmak ve dengeleri oluşturmak
3) Özel politik bir düzeni meşrulaştırmak
4) Toplumsal ahlakı inşa etmek (Toksoy, 2011, s. 98-99).

Sivil din teorisine göre geleneksel dinin önemli unsurları modern ögelerle yer değiştirmektedir. Robert Bellah'a göre Amerikan sivil dinini hazırlayan unsurlar göçler, savaşlar ve sekülerleşme adımlarıdır (Toksoy, 2011, s. 66-76). Göçler nedeniyle oluşan dini ve etnik çoğulluk ortamı ortak bir kültür üretimini gerektirmiştir. Savaşlar ise Amerika'nın var olmak için yaşadığı çile dönemleridir. Amerikan başkanları Hristiyanlığa dair vurgular yapsa da dillendirilen din, geleneksel Hristiyanlık değil modern bir Hristiyanlıktır (Ataman, 2014, s. 61-62). Bağımsızlık bildirgesi, anayasa, vatanseverlik marşları ve başkanların konuşmaları Amerikan sivil dininin kutsal metinleridir. Önemli savaşların yaşandığı meydanlar, milli mezarlıklar ve Beyaz Saray kutsal mekânlardır. 4 Temmuz Bağımsızlık Günü, Şehitleri Anma Günleri, Şükran Günü ve Lincoln'ün Doğum Günü kutsal günlere verilebilecek örneklerdir (Bellah, 1967, s. 11). Sivil din aracılığıyla Amerika'nın varlığı kutsallık kazanmakta, Amerika yönetimi kutsal bir vazifeye sahip olduğu fikrini kitlelere aktarmaktadır. Amerikalılar yaşadıkları toprakların kendilerine verilmiş kutsal bir emanet olduğuna inanırlar. Bu Mısır'da tutsaklıktan kurtulan Yahudilerin Kenan'ı kutsal kabul etmeleri gibi bir inançtır. Lincoln'ün bir cuma akşamı suikasta uğraması, İsa'nın bir cuma akşamı çarmıha gerilmesine benzetilir. Lincoln üzerinden kurban, görev, fedakârlık, örnek olma, adanmışlık, sadakat, şehitlik gibi temalar ön plana çıkartılır. Burada görüldüğü üzere Bellah dini fonksiyonel açıdan ele almaktadır ve böylece dinin bir politik birliğin sağlanmasında sahip olduğu işlev öne çıkmaktadır. Ortak bir tarih ve mitler, ritüeller dizisi, kutsallar kurulmadan bir inananlar topluluğu kurulamamaktadır. Bu açıdan din, insanlara anlam taşıyan sembolik ve ritüalistik bir kurumsallaşmadır.

Sosyologlar gibi antropologlar için de din merkezi araştırma konularından biridir. Hatta sosyologların çağdaş din olgusunu anlamak adına dinin kökenine yaptıkları atıflar ağırlıkla antropoloji kaynaklıdır. Modern dünyayla karşılaştırıldığında daha az karmaşık

kültürleri bilimsel yöntemlerle inceleyen antropologlar bu kültürlerin din ve kutsalla ilişkisine dair kapsamlı notlar tutmuşlardır. 19. yüzyıl din antropolojisinde hâkim anlayış evrimciliktir. Bu nedenle de dönemin antropologları dinler arasında gelişime dayalı bir hiyerarşi kurmaktaydılar.

Din üzerine antropolojik incelemelerin öncü isimleri Max Müller, Edward Tylor ve Sir James Frazer'dır (Morris, 2004, s. 149). **Max Müller**'e göre bir din ne kadar ilkel veya çocuksu olursa olsun onda mutlaka mükemmellik arayışı söz konusudur (Morris, 2004, s. 152-153). **Edward Tylor**'ın dinin ilksel kökeninin animizm olduğu ve sırayla çok Tanrılı dinler – tek Tanrılı dinler biçiminde evrimleşerek bugünkü aşamaya ulaştığı iddiası döneminin geniş bilim çevreleri tarafından kabullenilmiştir. Ona göre din, erken dönem insanlarının bilinmeyen şeyleri açıklama çabasının ürünüdür (Şahin M. C., 2016, s. 459). Bilim ise gittikçe bilinmeyenleri açıklamakta yetkinleşmektedir. Bu bakışa göre bilim geliştikçe dinin etkisizleşmesi beklenmektedir. *Altın Dal* eseriyle döneminde çığır açan **James Georg Frazer** ise insan toplumlarının bilme konusunda büyü/din/bilim şeklinde üç evrimsel aşamadan geçtiğini savunmaktadır (Morris, 2004, s. 169-171). Tylor dinin başlangıcının animizm, Frazer ise büyü olduğunu söyler (Çınar, 2015, s. 402). Din evrim yoluyla ortaya çıkan, gelişen ve nihayetinde sönümlenecek bir kurumdur. Klasik sosyoloji kuramcılarının din teorilerinin ardılı sosyologlar tarafından kritik edilerek geliştirilmesi gibi 20. yüzyıl antropologları, antropolojinin kuruluş döneminde oluşan din teorilerini eleştiriye tabi tutmuştur.

İlk dönem evrimci antropolojiye eleştiri yönelten başlıca antropologlardan biri **Bronislaw Malinowski** idi. Malinowski, 20. yüzyılın başlarında Trobriand Adalarına dair yaptığı monografik incelemeleri sonucunda ortaya koyduğu eserlerinde kültürel merkezciliğe ve evrensel evrimciliğe karşı işlevselciliği ve tikelciliği savunur. İlkel komünizm iddiasını komik bulduğunu ifade ederek basit denilen toplumlardaki karmaşık mülkiyet ilişkilerini ortaya koymaya çalışır (Özbudun, Şafak, ve Altuntek, 2012, s. 107). Malinowski her topluluğun maddi ve manevi boyutu olduğunu ve dinin kültürün manevi boyutunu temsil ettiğini söyler. Din ile büyüyü birbirinden ayırarak bu farklı bilme biçimlerinin birbiri ardına gelişerek evrimleştiği iddiasının aksine aynı anda aynı kültürde görülebileceğini açıklar (Malinowski, 1990, s. 7, 25). Malinowski, her kültürel etkinlik veya ürünün insanın bir ihtiyacını karşılamak için var olduğunu ve tüm kültürel unsurların karşılıklı olarak birbirine bağlı olduğunu iddia eder. Tüm toplumsal kurumlar insanın bir biyolojik veya psikolojik ihtiyacını karşılayan bir köke dayansa da sadece bundan ibaret

kalmayarak karmaşık bir yapıya dönüşmüştür. Örneğin aile sadece cinsel birliktelik değildir. Meşru ardılların üremesini sağlar ve bu ardıllara ilk eğitimin verildiği yerdir. Cinsel birliktelik için bir araya gelen çiftler birbirlerine can yoldaşı olur ve çiftlerin aileleri arasında soy ilişkileri kurulur. Bu soy ilişkileri mal ve hizmetlerin değiş-tokuşunu sağlar. Malinowski insan doğasının yedi temel ihtiyacını şöyle sıralar: metabolizma, üreme, bedensel rahatlık, güvenlik, hareket, büyüme ve sağlık (1992, s. 105). Ona göre tüm kültürel kurumlar bu ihtiyaçların karşılanmasını sağlamak için zamanla karmaşıklaşarak oluşmuştur.

Dinin kökenlerinde de kültürel ve psikolojik ihtiyaçlar vardır. İnsanın ölüm fikriyle mücadele etme isteği ve ölümden sonraki dünyaya dair merak, dinin psikolojik kaynaklarındandır. Farklı kabilelerin dinlerini karşılaştırmalı biçimde inceleyen Malinowski her dinde bir Tanrının olmadığını ancak ölümden sonra hayata dair bir kurgunun mutlaka olduğunu söyler (1990, s. 37-39). Din, insanlar arasındaki ilişkileri de belirler. Özellikle cinsel birlikteliğin kiminle olup kiminle olmayacağını din belirler. Böylelikle din, soy ilişkilerini belirleyen merkezi bir role sahip olur. Din toplumsal bütünlüğün sağlanmasında ve kültürün aktarılmasında da işlev görür (Malinowski, 1990, s. 45-49). Din aracılığıyla toplumun yeni bireylerinin sosyal hayata adaptasyonu sağlanır. İlk formel eğitim kurumları dinin içinde şekillenmiştir.

Malinowski, dinin kökenine toplumu değil bireyi koyar. Malinowski'ye göre dinin kaynağı bireysel deneyimlerdir (Aman, 2013, s. 68). Din psikolojik açıdan kurtarıcı rolüne sahiptir. Din, insanın anlam arayışıyla ilişkilidir. Malinowski, ilkel dinin inanç boyutunda yaratılış, ölüm, cennet-cehennem, yeniden diriliş, ruh, mucize, efsane, mitoloji konularını bulur. Malinowski'nin teorisi bağlamında denilebilir ki modern toplumların da dini bir biçimde kurumsallaştırması ve yaşaması gerekmektedir. İnsanın biyolojik doğası değişmediğine göre psikolojik ihtiyaçları da değişmemiştir. O halde denilebilir ki modern insanın da "ilkel" insan kadar psikolojik ihtiyaçlarını karşılamak için dine ihtiyacı vardır. Malinowski'nin miras bıraktığı birikimden çıkarılabilecek bir diğer sonuç (Durkheim'ın da belirttiği gibi) Tanrı unsurunun dinin gerek koşulu olmadığıdır. Çünkü Trobriand adalarındaki yerel inançlarda reenkarnasyon, mucize, ölüm sonrası, mitolojilere inanma unsurları varken Tanrı fikri yoktur.

Bir başka antropolog **Clifford Geertz**, dini kültürel sistemin bir unsuru aynı zamanda kültürün ayrıcalıklı bir yüzü, bir nevi özeti olarak görür (Özbudun, Şafak, ve Altuntek, 2012, s. 317). Geertz, kültürü kişilerin anlam dünyalarını inşa eden semboller

sistemi olarak ele alır. İnsan davranışlarını belirleyen kültürel kodlar vardır. Kültürün sunduğu anlamlı semboller kişilerin düşünme pratiklerini de belirler. Kültür türlü alt sistemler barındırır ve bunlardan biri de dindir. Bu yönüyle Geertz'e göre din de sembolik bir kültür sistemidir (Okumuş, 2016, s. 464, 473). Bir semboller sistemi olan din, bireylerin ruhsal durum ve motivasyonlarını inşa eder. Bu motivasyon süreci genel varlık düzenine dair kavramların anlamlı bir formülü yoluyla olur. İnsan, bu kavramlar üzerinden bir gerçeklik dünyası kurar. Bu gerçeklik atmosferinde bulunan kişi dinsel anlatının sunduğu dünyayı gerçek olarak algılar. Yani din, insanlara ontolojik, kozmolojik, etik ve estetik bilgiyi sağlamaktadır.

Geertz, anlama tehdit oluşturan üç olgudan bahseder; bir felaket nedeniyle acizliğe düşme, üst düzey ıstırap ve kötülük problemi (Hasanov, 2014, s. 89-90). Bu hallerde kişi hayatın anlamsız olduğu fikrine kapılır. Din insanlara bu tehditlerle mücadele etme imkânı verir. Dindar kişi tüm adaletsizlikler, kötülükler ve kaosa rağmen hayatta kalma ısrarına sahiptir. Dinin sağladığı bu bakış açısı ritüeller aracılığıyla kazanılır. Ritüeller insanın ruh halini yeniden organize eder. Bu nedenle ritüel dinin temelini oluşturur. Ritüellerin dışında mitler ve sanat eserleri de dinin taşıdığı dünya görüşünü aktarır.

Geertz kültürün dini değiştirebildiği gibi, dinin de kültürü değiştirebileceğini iddia eder (Okumuş, 2016, s. 485-486). Din, kültürün korunması, aktarılması ve biçimlenmesinde işlev görürken kültür de dine yeni bir biçim verir. Clifford Geertz, ideolojileri dinin modern ikameleri olarak değerlendirir (Özbudun, Şafak, ve Altuntek, 2012, s. 317-318). Dinin insanın varoluşunu kavramada sağladığı anlam setinin yerini modern dünyada ideolojiler almaktadır. Geertz'in yöntemiyle ideolojilere de dinler gibi birer simgesel anlam sistemi olarak bakılabilir ve ideolojik akımlar, gruplar bir dini cemaat gibi incelenebilir.

Geertz gibi dini bir semboller sistemi olarak ele alan bir başka isim dinler tarihi alanında önemli bir araştırmacı olan **Mircea Eliade**'dir. Eliade için din kutsalın tecrübesidir. Eliade, din kavramının yerine çoğu yerde kutsal kavramını kullanır. Çünkü kutsal kavramı din kavramı ile karşılaştırıldığında daha geniş bir anlam içermektedir. Din kelimesinin geçerli kullanımı için de şöyle bir tanım gerçekleştirir. Eğer din *"anlam, hakikat ve varlık fikirlerine bağlı olan kutsalın tecrübesine iman şeklinde düşünülürse hâlâ geçerli bir kelimedir"* (Eliade, 1990, s. VIII.). Çok farklı din anlayışları olduğunu vurgulayan Eliade dini Tanrı fikriyle sınırlamaz. Tanrı fikrinin olmadığı kutsal sistemler de birer dindir. En basit kültürlerde dahi insan olarak yaşamak dini bir faaliyettir. İnsan,

sıradan şeylere kutsallık kazandıran canlıdır. Eliade (1990, s. 9), kutsalla temas eden insanı tanımlamak için homo religious kavramını kullanmıştır. Yani insan dini anlam üreten canlıdır. İnsanı diğer varlıklardan ayıran onun kutsala inanmasıdır. Din duygusu insan bilincinin doğal bir unsurudur.

Kutsal olan kendini dini fenomenlerde, mimaride, sembollerde, mitlerde, efsanelerde ve ritüellerde gösterir. Bunlar Eliade lügatında hiyerofanilerdir. Bir dini fenomen (hiyerofani) kendiliğinden kutsallığa sahip değildir. Ona o anlamı veren dindar insandır. Din dışı nesneler inanç gereği kutsallaştırılarak hiyerofaniye dönüşür (Bayer B. , 2016, s. 294-295). Hiyerofaniler tarihe, mekâna, kültüre göre değişir. Bir dinde kutsal anlam yüklü bir nesne başka bir dinde bir anlam taşımayabilir. Her din farklı hiyerofanilerden oluşan sembol, nesne ve mitlerle doludur. Bu nedenle bir din kendi sembolleri ve mitleri vasıtasıyla analiz edilir. Ancak bir dini fenomen dışarıdan bir gözlemci tarafından kolaylıkla anlaşılamaz (Bayer B. , 2016, s. 293). Çünkü din tecrübe edilen bir olgudur. Din, ancak o dine inanan insanın tecrübesi olarak anlaşılabilir. Dini tam anlamıyla ancak inananlar deneyimleyebilir ve anlayabilir.

Eliade kutsalın temsillerle (hiyerofani) açığa çıktığını anlatır. Aslında kimsenin bir taşa, ağaca veya puta tapmadığını, bunlarda temsil olunan kutsala inanıldığını söyler. İnsanın kutsalla ilişkisini kuran bu sembollerdir. Semboller yoluyla mekân ve zaman gibi beşerî ve nesnel varlıklar anlam kazanır. Dindar insan (homo religious) için mekân ve zaman türdeş değildir (Eliade, 1992, 1991). Bazı mekânlar dindar insan için kutsal sembollere dönüşür. Bu bir dağ, şehir veya bir ülke olabilir. Bu mekân yeryüzündeki dindar insanın gökyüzüne açılan kapısıdır. Mekân gibi zaman da bayramlar, törenler ve anmalar yoluyla kutsallık kazanır. Bu açıdan bazı zaman dilimleri diğerlerinden daha özeldir. Mitler yoluyla da kutsal gerçeklikler yeniden deneyimlenebilir. Mitler kutsal bir öyküyü anlatır. Dindar insan kozmogoni mitleriyle evrenin nasıl yaratıldığını ve anlamını, köken mitleriyle de o kabilenin köklerinin nereye dayandığını öğrenir. Mitler, ritüeller yoluyla kişilerin bu tecrübeyi yeniden deneyimlemesini sağlar. Kişiler zamanı aşarak atalarıyla buluşur. Eliade mitlerin yapısını şöyle özetler:

1) Doğaüstü varlıkların eylemlerinin öyküsüdür.
2) Bu öykülerin gerçek ve kutsal olduğuna inanılır.
3) Mitler bir şeyin yaratılışı, ortaya çıkışı ve başlangıcıyla ilgilidir.
4) İnsan mitini bildiği şeyin kökenini bildiği için onu yönetebilir.

5) İnsan bir biçimde coşku yoluyla miti yeniden yaşayabilir (Eliade, 2001, s. 28).

Onun işlediği bir diğer kavram da arketiptir. Arketip, arzulanan veya kavuşmak istenilen bir modeli ifade eder. İnsanlar arketipler aracılığıyla nasıl yemek yiyeceklerini, cinselliği nasıl deneyimleyeceklerini veya eğitimlerinin nasıl süreceğini öğrenir (Adıbelli, 2011, s. 217-230).

Eliade kutsal ile din dışı (profan) olanının diyalektik bir ilişki içinde olduğunu ifade eder. Evrenin bir bardak su olduğunu düşünürsek kutsal bardaktaki suyu, din dışı olan ise bardaktaki havayı temsil eder (Adıbelli, 2011, s. 118-119). Biri azaldıkça diğeri artacaktır. Ancak kutsal hiçbir zaman yok olmaz, sadece gizlenir. Kutsaldan en fazla arındığını iddia edenlerde bile dinsel olanın izleri görülmektedir (Eliade, 1991, s. 3). Bu durum modern çağ için de geçerlidir. Modern insan içindeki kutsalı yok edememiştir. Nasıl ki Hristiyanlık öncesi çeşitli Avrupa halk inanışları kendisini Hristiyanlık kutsallarında gizlediyse bugün de kutsal kendisini modern akımlarda var etmektedir. Çağdaş insan, efsanelerini okuduğu kitaplara ve sanat eserlerine gizlemiştir. *"Dinsizlerin büyük çoğunluğu asıl anlamıyla dinsel tavırlardan, ilahiyatlardan ve mitolojilerden kurtulabilmiş değillerdir"* (Eliade, 1991, s. 182). Eliade'ye göre Marksizm de bir nevi dinsel inançtır. Marx, insanlığın tarihsel kökeninde sınıfsız toplumu göstererek bir Altın Çağ efsanesi uydurmuş, Hristiyanlık ve Musevilikte olan mesih ideolojisine benzeyen bir peygamberlik rolünü proletaryaya yükleyerek insanlığa gelecek Altın Çağ vaadinde bulunmuştur (Eliade, 1991, s. 183).

Mircea Eliade'nin din tartışmalarına yaptığı temel katkı dinlere yönelik daha önceleri öne sürülen indirgemeci yaklaşımları reddetmesidir ve bu reddi temellendirecek bir kuram sunmasıdır. Rasyonalist ve pozitivist düşünceden etkilenmiş önceki araştırmacılar bir dinin inananları açısından ne anlama geleceğiyle ilgilenmemekte, dinler hakkında edindikleri verileri ilerlemeci bir şemaya uyarlamaya çalışmaktaydılar (Allen, 2000, s. 66). Eliade'nin fenomenolojik yaklaşımı dini olguları kendi anlam sistemlerinde anlamaya çalışmayı önermektedir. Böylelikle farklı dinlerde ortak kavram, sembol veya kurumlar aramak veya dinleri gelişime dayalı bir tarihsel çizgi üzerine oturtmak yerine kutsal-profan karşıtlığı ve dindar insanın aşkın olana yatkınlığı üzerinden daha kapsayıcı bir din analizi yapmak mümkün olmaktadır.

Din konusundaki çağdaş yaklaşımlar erken dönem evrimci iddialardan arınmakta ve dini bir anlam sistemi olarak görmeye başlamaktadır. Örneğin Fransız düşünür **Alain**

de Botton (2014) sekülerler için bir dinsel yaşam tarzı kurmaya çalışır ve dinin sosyal-psikolojik işlevlerine dikkat çeker. Ona göre din, insanların tüm vahşiliğine rağmen bir arada durmasını sağlar (Botton, 2014, s. 12). Din, insanları yalnız kalmaktan kurtarır. Sevgi ve yardımseverliği aşılar ve birbirimize karşı olan sorumluluklarımızı hatırlatır. Ayrıca bir kültür kazandırır. Dinde ruhsal egzersizler vardır ve böylece bunalım zamanlarında bize kucak açar, bizi kötümserlikten kurtarır. Dini kurumlara saldırırken yerine yenileri konulmalıdır (Botton, 2014, s. 14). Botton (2014, s. 291-296), Comte kadar çılgınca olmasa da onun izinden gittiğini kabul etmektedir. Alain De Botton, Comte kadar "çılgın" olup seküler bir dini kurumsallaştırmaya girişmemiş olabilir. Ancak dinin kurumsal fonksiyonuna dikkat çekmesi ve sekülerlerin de bir din inşa etmeye mecbur olduklarını vurgulaması bu araştırma için önem taşımaktadır.

Son olarak çağdaş yaklaşımlara bir örnek olarak ele alınan din sosyoloğu olan **Meerten Ter Borg**'a (2012, s. 317) göre ise din insani durumlara yanıtlar sağlar ve insana hayatın zorluklarına karşı dayanma gücü verir. İnsani hata ve yanlışların sonuçlarına katlanma gücü, ölümün üstesinden gelebilme imkânı verir. Din temel bir ihtiyacı karşılar: ontolojik güvenlik. Din hem insani donanıma hem de insanın savunmasızlığına seslenir, bir kurtuluş yolu önererek insanın korkularını zafere dönüştürür (Borg M. B., 2012, s. 320). Bu gücü sağlayan komünizm ve faşizme duyulan inanç da doğası gereği dinsel olarak kabul edilebilir (Borg M. B., 2012, s. 315).

2.2. Anlam Sistemi Olarak Din: Temel Kuramsal Kaynaklar

Yukarı paragraflarda ele alınan din kuramcıları arasında birbirine karşı görüşler olsa da ortak nokta dine dair bir tanımın "doğaüstü güçlere inanmaya" indirgenemeyeceğidir. Maddi ve toplumsal dünya hakkındaki bilgi ile geçerli bir anlam sistemi oluşturma çabası bizatihi din olarak görülmektedir. Her ne kadar Marksist gelenek bu çabayı gerçekliğin üzerini örtmek olarak ifade etse de hem Marx hem de Althusser'in teorisinde görülen dinin mevcut toplumsal gerçekliğin yansımasından başka bir şey olmadığıdır. Din eşitsizliğe meşruiyet kazandırsa da bu dünyaya anlam veren bir güce sahiptir. Elbette Marksist yaklaşımın bu din okumasını insanlar arasındaki bağları tümüyle sömürüye dayalı ekonomik ilişkilere indirgediğimizde geçerlilik kazandığını söyleyebiliriz. Fakat ne toplum ne de din çıkar mücadelelerinden veya ekonomik ilişkilerden ibaret değildir.

Auguste Comte, Emile Durkheim, Talcott Parsons ve Robert Bellah çizgisinde görüldüğü gibi din, topluma ahlaki değerleri kazandıran, manevi birlik üzerinden dayanışmayı sağlayan, toplumsal hayatı bireyciliğin yıkıcılığından koruyan bir bütünleşme kaynağıdır. Durkheim'ın vurguladığı gibi din Tanrı fikri ile de sınırlandırılamaz. Geleneksel dinler arasında Tanrısız dinler olabildiği gibi Bellah'nın belirttiği gibi kutsallık kendisini sivil dinlerde de gösterebilmektedir. Geleneksel dinlerde olduğu gibi kutsal mekânlar, kutsal zamanlar, kutsal metinler modern ideolojilerde de ortaya çıkabilmektedir. Bayramlar ve ritüellerle sivil dinler insanlara kolektif coşkuyu yaşatır ve cemaat bilincini kazandırır. Din mekânlar ve anlatılar vasıtasıyla taşıdığı kolektif hafızayla insanları bir kimlik sahibi kılar.

Durkheim dini tanımlarken kutsal/profan ikiliğine ve cemaat olgusuna dikkat çekmektedir. Eliade ise kutsal/profan diyalektiğine dikkat çekmektedir. O dinler tarihini kutsalın kendini ifşa etmesiyle onu tecrübe eden dindar insanın tarihi olarak okumaktadır. Eliade, kutsalla temas üzerinden dini tecrübeye ve dinin dönüştürücü etkisine odaklanmaktadır. Durkheim'ın dini tanımlamasındaki cemaat vurgusunu başka bir temelden Freud da paylaşmaktadır. Freud, dini yasakların sınırlandırıcı, insanı kontrol edici işleviyle düzen kurucu yönüne işaret etmektedir. Bu yönüyle din insanları bir arada tutar ve nihilizmin yıkıcılığından toplumu korur. Din üzerinden insan haramların ve helallerin ne olduğunu öğrenir.

Freud'un öğrencisi Erich Fromm, dinin anlam kaynağı olduğunu düşünmektedir. Din insanın varoluşunu anlamlı, insanın içinde bulunduğu maddi ve sosyal dünyayı bilinebilir kılar. Bu sayede insanın kendisini güvende hissetmesini sağlar. Ona bir benlik kazandırır. Din Eliade'nın teorisinde de arketipler, anlatılar ve hiyerofoniler vasıtasıyla zamana ve etrafımızdaki dünyaya kutsallık kazandırarak bizi anlamlı kılmaktadır.

Dinler olağan dışı durumlar karşısında toplumların geçerli cevaplar üretmesini sağlar. Kötülükler, savaşlar, felaketler ve ölüm karşısında kaygıya düşen insanın çaresizliğini aşmasını kolaylaştırır. Malinowski'nin belirttiği gibi ölüm karşısında din, insanlara psikolojik destek verir. Din sayesinde ölenler bizimle beraber olmaya devam ederler ve geride kalanlar onları dini ritüellerle anar.

Max Weber de dinin bu dünyanın kötülüklerinden nasıl kurtulacağımızın formülünü verdiğini anlatmaktadır. Weber dini, insan eylemlerinin ve ahlakın kaynağı olan bir dünya görüşü olarak ele almaktadır. Bu bakışa göre din, kültürü ve ekonomik

görüşlerimizi de etkiler. Antropolog Geertz'e göre ise din kültürün korunmasını ve aktarılmasını sağlar. Günlük eylemlerimize devam edebilmemiz için motivasyonumuzun kaynağı dindir. Bizi geleceğe dair belirsizlikten ve karamsarlıktan korur. Meerten Ter Borg'a göre din, bizi korkulardan, Botton'a göre de yalnızlıktan kurtarır.

Özet niteliğinde betimlenen din tanımlamaları dinin sadece doğaüstü güçlere inanmak ile sınırlandırılamayacağını göstermektedir. Yukarıda yer alan paragraflar boyunca tartışıldığı gibi din insan kültürlerinin korunmasını ve sürdürülebilir olmasını sağlayan kutsal anlam sistemleri olarak tanımlanabilir. Bu teorik tartışmanın ardı sıra aşağıda aktarıldığı üzere **Peter Berger**, **Thomas Luckmann** ve **Anton C. Zijderveld**'in sosyal teorilerinden faydalanılmasının temel nedeni dini toplumsal kurumlardan herhangi biri olarak değil toplumsal gerçekliği anlama çabasının ve kültürel kurumsallaşmanın bir yansıması olarak görmeleridir. "Anlam sistemi" kavramının neyi ifade ettiğini daha anlaşılır kılmak için bu isimlerin sosyoloji anlayışlarına bütünlüklü bakmak gerekmektedir. Çünkü anlam sistemi kavramı ancak genel teorik bir yaklaşımın parçası olarak okunduğunda anlaşılır olmaktadır. Bu nedenle aşağıdaki paragraflarda bu tezin temel kuramsal ve kavramsal kaynakları olarak değerlendirilen toplum ve kültür teorileri açıklanmaktadır.

Bu alt bölümde Berger-Luckmann-Zijderveld teorilerinin genel bir çerçevesi sunularak neden modern ideolojiler ile geleneksel dinsel tecrübe arasında benzerlikler kurulabileceği sunulmaktadır. Onların insan, insan-doğa ilişkisi, din, toplum ve kültürel değişme görüşlerine genel hatlarıyla yer verilerek tezin genel yönelimi hakkında bir fikir sunulmaktadır. Bu bağlamda adı geçen kuramcıların insan, insan-kültür ilişkisi, kültür ve toplum, sosyal değişme ve din hakkındaki görüşleri farklı başlıklar altında ele alınmaktadır.

2.2.1. İnsan Sayıltıları

Anton C. Zijderveld, Arnold Gehlen'in felsefi antropolojisinden etkilenir ve dünya üzerinde sayısız kültür bulunmasına karşın insanlar arasında birtakım benzerlikler olduğuna dikkat çekerek ortak bir insan sayıltısına sahip olunabileceğini vurgular. İnsanlar biyolojik gelişimlerinin bir sonucu olarak hayvanlara göre nitelikli içgüdüler ve özgün donanımlara daha az sahiptirler (Zijderveld, 2007, s. 31). Fakat Zijderveld'e göre insan türü bu zayıflığını avantaja çevirmeyi başarmıştır. Hayvanlar belirli bir organa

dayalı uzmanlıkları nedeniyle doğanın bir bölgesine bağımlı iken insanın herhangi bir organının bağımlı şekilde gelişmemesi onu gezinebilir kılmıştır (Zijderveld, 2013, s. 60). İnsan toplumsallığının temelinde onun tür olarak dezavantajlı olması yatmaktadır.

Zijderveld gibi Berger ve Luckmann da insanın hayvani boyutuna dikkat çeker. Diğer hayvanlardan farklı olarak insanın içgüdüsel dürtüleri daha zayıftır ve insan bunları kontrol edebilir (Berger ve Luckmann, 2015, s. 73). Örneğin insan cinselliği hayvanlar gibi ritimsel ve belirgin bir şekle bağlı değildir. İnsan, bedeni üzerinde yönetim yeteneğine sahip olan bir varlıktır ve toplumsallığının gelişmesi ölçüsünde bedeni üzerindeki kontrolü güçlenmiştir. Luckmann ayrıca insanın diğer varlıklardan ayrılan özelliğinin anlam üretmesi olduğunu vurgular ve anlam üretimini insanın toplumsallığına bağlar (Luckmann, 2003, s. 46). Toplumsal bir benlik kazanan organizma böylelikle kendi biyolojik doğasını aşar.

Zijderveld (1985, s. 30-31) insanın ikili bir varlık olduğuna dikkat çeker. Herhangi bir insan sahip olduğu düşünceleri, geçmiş ve deneyimleri ile hiçbir başka insana benzemezken sosyal varlık olarak diğer insanlarla ortak roller ve davranış kalıplarına sahiptir. İnsan, içsel doğası ile öznel bir gerçeklikken dışsal doğası ile nesnel bir gerçeklik olarak müphemiyet içerisindedir. Kısmen obje kısmen de subje olan insan aynı anda hem üretici hem de üründür (Zijderveld, 1985, s. 39). Üretici niteliği nedeniyle insan, tümüyle dış dünyasının kölesi değildir. Sosyal benlik kültürü içselleştirirken öznel benlik insan kültürüne katkı yapar. Kişiliğin evrimi bireyle toplum arasındaki mücadelede şekillenir. Zijderveld, teorisinin temelini oluşturan insan görüşünde insanı hayvanlardan ayırmak için onun hayatın anlamı üzerine düşünmesini vurgular (2007, s. 58-62). Zijderveld (1985, s. 66), bireyin sürekli olarak çevresine ve diğer insanlara anlam veren, vücudunda sembolik nesneler taşıyan, anlam üreten yönüne dikkat çeker. İnsan zihninde tüm oyuncuların bulunduğu ve etkileşim içinde olduğu genel bir anlam sistemi vardır. Kültürel sistem ile etkileşim içinde olan insanın zihninde bir anlam dünyası yer alırken realite (sosyal ve maddi gerçeklik dünyası) belirsizliklerle doludur. Zijderveld'e göre insan bu durum karşısında sürekli olarak özgürlük sınırlarını genişletmek ister. Özgürlük ise anlamın realize edilerek yeniden ve yeniden üretilmesidir (Zijderveld, 2007). İnsan, varlığını harici dünyada göstermek ister, çünkü izole edilmeye dayanamaz. İnsan bir yandan dış dünyanın belirsizliği karşısında zihinsel düzeyde anlamlı bir dünya tasarımı yaparken diğer taraftan bu anlamın yeniden üretilmesi yoluyla özgürlüğü arzular.

2.2.2. İnsan-Kültür İlişkisi

Zijderveld kültürü insana ait maddi üretimle sınırlı tutmaz. O kültürü ekonomi ve siyasetin temeli olan bir kodlar sistemi olarak görür (Zijderveld, 2013, s. 27-28). İnsana dair olan her şey aynı zamanda kültüre dairdir.

> *"Kültür, bir grubun üyelerine esin kaynağı olan ve onları aktifleştiren, onlara ortak yaşam biçimi sunan ve zamanın ilerlemesiyle, sadece istikrara değil çoğunlukla katılaşmaya da sebep olan bir gelenek oluşturan kurumsallaşmış değerler, normlar ve anlamların bütünüdür"* (Zijderveld, 2013, s. 47).

Kültür insanın doğayla mücadelesini sağlayan ikinci doğasıdır (Zijderveld, 2013, s. 67). Doğa ve kültür varlığın iki biçimidir. Doğa belirlenmişliğin, kültür özgürlüğün alanıdır. İç güdüler bir hayvan için ne ise kültürel kurumlar da insan için odur (Zijderveld, 2007). İnsan eylemini anlamak için ruh veya bedene bakmak asla yeterli olmayacaktır. İnsanı anlamanın yolu kültürel kurumların analizinden geçer (Zijderveld, 2013, s. 188-189). Üstelik insan eylemleri yoğun simgesel etkileşimler içerir. İnsanın öz bilinci onun başkalarıyla ve kültürel dünyayla girdiği etkileşimler sonucunda gelişmektedir.

Zijderveld'in teorisinde kültürel gerçekliğin insan bilinci üzerindeki etkisini kavrayabilmek için onun klişeler üzerine oluşturduğu kurama bakmak yararlı olacaktır. Klişe, ilk üretiminde anlam taşıyan ancak daha sonra eski deneyimin aktarıldığı ifadelerdir (Zijderveld, 2010, s. 26-27). Bu ifadeler aşırı kullanımından dolayı söylem gücünü yitirse de işlevseldir. Klişeler kuşaktan kuşağa aktarılan bir geleneğin parçasıdır. Klişeler bilişsel düşünce gerektirmez. Kafayı yormadan kullanılır. Çok fazla çiğnenmeden kolayca yutulan ve özümsenen besinlere benzer. Nesnelleşen ifadeler olarak klişeler birey karşısında özerkliğini kazanmıştır (Zijderveld, 2010, s. 54-55). Bu sayede günlük hayat fazla enerji harcanmayan rutinlerle sürer. Kültürel sistemin bir parçası olan klişeler mevcut gerçeklik algısını kolaylıkla bireye benimsetir. Aksi durumda bireyin her iletişimde bilişsel performans sergilemesi gerekecektir ki bu da oldukça yorucudur. Oysa klişeler yoluyla kolayca bilgi alışverişi sağlanır ve birey toplumsal pozisyonunu netleştirmiş ve korumuş olur. Klişeler yoluyla yerlileri ve yabancıları, içeridekileri ve dışarıdakileri tanımış oluruz (Zijderveld, 2010, s. 122-123). Görünmeyen bir denetim mekanizması olarak klişeler grup üyelerini kontrol altına alır. Klişeler örneğinde gösterilmek istenen kültürün bireyi kuşatıcı niteliğidir.

Berger ve Luckmann'ın sosyal gerçekliğin inşası teorisinde insanla sosyo-kültür arasındaki ilişki üç aşamalı bir süreç olarak şematize edilir. Toplum hem nesnel hem de öznel bir gerçeklik olarak dışsallaştırma, nesnelleştirme ve içselleştirme uğraklarından oluşan kesintisiz bir süreçtir (Berger ve Luckmann, 2018, s. 189). İç içe geçmiş olan bu süreçler ardışıklık içinde değildir. Dışsallaşma antropolojik ve biyolojik bir zorunluluktur. İnsanlar toplumsal etkileşime katılma isteğinde ve taşma eğilimindedir. Her birey kendini ifade etmek ister. Nesnelleşme öznelliğin açığa vuruluşu ve anlamın dışa verilmesidir. Dil bu sürecin en etkili aracıdır. Dilsel, ritüalistik ve sembolik nesnelleştirmeler yoluyla toplumsal/kültürel dünya oluşur. İçselleşme bireyin içine doğduğu anlam dünyasını benimsemesidir. Birey için başlangıç noktası içselleştirmedir. Toplumsal hayatta bireyler aynı anda hem kültürel gerçekliği içselleştirirken hem de kendi varlığını dışsallaştırmaktadır. Bu devridaim hem değişimin yaşandığı hem de düzenin kurulduğu diyalektik bir süreçtir (Berger ve Luckmann, 2018, s. 90-93).

2.2.3. Kültür ve Toplum Görüşleri

İnsanlar, kurumsallaşmış anlamlar ve rutinler içerisine doğar ve bu anlamlar yoluyla yaşamlarını sürdürür. Her kültürel kurumsallaşma kültürel nesnelleşmenin bir biçimidir. Kurumsuz yaşayan bir kimse iç güdüleri tarafından yönetilir ve oldukça dağınıktır. Kültürlenme yoluyla kültürel kurumlar bizlerin içsel bir parçasına dönüşür. Kültürlenme süreçlerinin birinci evresinde insan etrafındaki sembolik dünyayı anlar. İkinci evresinde ise yeni bir sembolik dünyaya, örneğin mesleki eğitime yelken açar. Zijderveld'in (2007, s. 165-167) Merton'dan mülhem birinci ve ikinci kültürlenme evreleri dediği süreçlere Berger ve Luckmann asli ve tali sosyalizasyon der. Asli sosyalizasyon sadece bilişsel öğrenme değil bir duygulanım sürecidir. Asli sosyalizasyon sürecinde insan "ev dünyasını" tanır. Sonraki süreç olan tali sosyalizasyonda ise ilave sosyalleştirmeler olur. İnsanlar, asli sosyalizasyon ile temel dünyayı, tali sosyalizasyon ile alt dünyaları öğrenir (Berger ve Luckmann, 2018, s. 189-213).

Berger ve Luckmann insanların el birliği ile kendisi gibi çevresini şekillendiren bir varlık olduğuna dikkat çekerek sosyal düzenin süregiden bir insani üretim süreci olduğunu söyler. Sık sık tekrarlanan eylemler modellere, faaliyetler zamanla alışkanlığa, alışkanlıklar rutine ve anlama dönüşür. Rutinleşmiş eylemler kurumlara dönüşür (Berger ve Luckmann, 2018, s. 179-189). Kurumların koruma altına alınması için çeşitli güvenlik mekanizmaları kurulur. Zamanla nesnelleşen kurumsal dünya yeni katılımcılara da

aktarılır. İçine doğduğu dünyayı değiştirmek çocukken pek kimsenin aklına gelmez. Ancak ne kadar güçlü görünse de kurumsal dünya insan tarafından üretilmiştir. Farklı eylem süreklilikleri farklı kurumları oluşturur. Farklı kurumların bir arada olması bireyin hayatını sosyal bir bütünlük içerisinde yürütmesini zorlaştırır. İşte bu noktada teorik meşrulaştırmayı sağlayan anlam sistemleri devreye girer. Anlam sistemleri birer sembolik evren olarak dil ve davranış kalıpları yoluyla aktarılır. Kurumsallaşmış faaliyetlere dair meşrulaştırıcı anlam sistemleri nesnelleşerek bilgi olarak kuşaktan kuşağa aktarılır ve aynı toplumsal alanda çok sayıda anlam sistemi bir arada olabilir (Berger ve Luckmann, 2015, s. 45-47).

Anlam sistemleri olağan dışı durumlara karşı sosyo-kültürel düzenin korunmasını sağlar. Olağan dışı durumlar genel kabullerin aksine insanı belirsizliğe iten ve onu kaosa sürükleyen durumlardır (Berger ve Luckmann, 2018, s. 140-141). Berger ve Luckmann bunlara örnek olarak rüyaları, fantezileri ve en esaslı olağan dışı durum olarak ölümü verir. Rüya yorumları ile rüyalar, kontrol mekanizmaları ile fanteziler denetim altına alınır. Olağan dışı bir durum olarak ölümün meşrulaştırılması da anlam sistemleri yoluyla sağlanır. Neden ölündüğü, nasıl ölünmesi gerektiği ve ölümün dehşetinden kurtuluş reçeteleri anlam sistemleri yoluyla aktarılır.

Zijderveld'in sosyal teorisinde de toplumsal yapının şekillenmesini kültürel kurumsallaşma sağlar. Kültürel kurumlar ve kuruluşlar toplumsal hayatta örgüt ve organlar olarak ortaya çıkar. Toplum kendisini örgüt, toplumsal roller (pozisyon), sınıflar, güç ilişkileri ile gösterirken; kültür, kurum, kültürel roller (kimlik), statüler ve otorite ile gösterir (Zijderveld, 2007, s. 81). Onun düşüncesinde toplum, sosyo-kültürel gerçekliğin örgütlü boyutudur.

Zijderveld kültürel kurumsallaşmayı toplumsal yapıların temeli olarak görür. O siyasi hareketleri politikleşmiş kültürel gruplar olarak değerlendirir. Öyle ki ekonomik göstergelerin temelinde de kültürel gelişmelerin yattığını düşünür. Çünkü insanlar antropolojik bir zorunluluk içinde kültürlerini gösterme ve yaşatma eğilimindedir (Zijderveld, 2013, s. 30-32). Örneğin Hollanda'da konut sorununun ortaya çıkışını ailelerin küçülmesi ve insanların yalnız yaşama isteğiyle alakalandırır (Zijderveld, 2013, s. 23). Ona göre altmışlar Hollandasında konut açığının nedeni modernleşmenin yol açtığı radikal bireyselleşmedir. Zijderveld sadece toplumsal kurumları ve düşünce hareketlerini değil insan duygularını da kültürel kurumlara bağlar. Duygular her zaman belirgin olmasa da kültürel kurumlar tarafından yönetilir (Zijderveld, 1985, s. 30-35). Duyguların ifade

biçimi de oldukça kültüreldir. Örneğin Zijderveld'e göre romantik aşk tarihsel bir gerçeklik değildir ve Katolik kilisesinin çözülmesiyle birlikte ortaya çıkmıştır.

Toplumun ve kültürün insan üzerindeki etkisine dair görüşlerinden de anlaşılacağı gibi Berger ve Luckmann'a göre bilginin kaynağı toplumsal dünyadır. Gündelik hayatın gerçekliği bizden önce nesnelleşmiş olarak orada durmaktadır ve kendisini bize simgesel iletişim yoluyla dayatır (Berger ve Luckmann, 2018, s. 52-54). Bunun için sesli bir göstergeler sistemi olarak dil kullanılır. Dil, yüz-yüze etkileşim olmadığında dahi kullanılır. Dilin aşkınlaştırıcı ve birleştirici gücüyle koca bir dünya anlaşılabilir hale getirilir. Dil sayesinde ortak bilgi stoklarına ulaşılır (Berger ve Luckmann, 2018, s. 101). Bu ortak bilgi stoklarına ulaşmak için elbette belli temel şartlar vardır. Sadece o gruptan olup o dili bilenler kodları çözebilir. Grup üyelerinin ortak dili sayesinde anlayabileceği bilgi stoklarına mesleki, ailevi ve cinsel bilgiler örnek olarak verilebilir.

2.2.4. Sosyal Değişme Düşüncesi

Berger ve Luckmann sosyal değişmenin temelinde kurumsallaşma ve kurumsal farklılaşmayı görür. Örneğin yazısız topluluklarda mit üreten büyücü, kabileyi yöneten şef ve avcı daha önce tek bir kimsenin ortak rolleri iken ilk kurumsal farklılaşma ile bu roller farklı kişiler arasında paylaşılır. Sosyal farklılaşmanın arttığı düzeyde farklı kurumsal tiplerin bir arada olabilmesi için kapsayıcı anlam sistemleri ile düzen korunur. İçeridekiler ve dışarıdakiler tanımlanarak kurumsal yapı korunmak istenir. Bu genel anlam sistemleri için geçerli olabileceği gibi alt anlam sistemleri için de geçerlidir. Örneğin avcı grupların kendi aralarında kurdukları teoriler yoluyla bir avcının nasıl olması gerektiği anlatıldığı gibi dışarıdakiler de tanımlanarak avcıların yaşam dünyasına müdahaleleri engellenir. Böylelikle anlam sistemi kurumsal düzenin meşrulaştırılmasını sağlar. Sapkın meydan okumalara karşı direnişi gerçekleştirir. Sapkın meydan okumalara ve sapmalara karşı anlam sistemleri iki önlem alır: sağaltım ve hiçleştirme. Sapkınların yanlış yolda olduğuna inanılır ve onların iyileştirilmesi için çaba harcanır ya da sapkınlar grubun dışına itilmek istenir (Berger ve Luckmann, 2018, s. 158-168). Anlam sistemleri sapkın meydan okumalara karşı direnişi sürdüremediği takdirde ise alternatif sembolik evren daha cazip hale gelir. Eğer yaşanan krizlere çözüm üretilemezse bireyler dünya değiştirir. Yer değiştirmenin tarihsel prototipi din değiştirmedir (Berger ve Luckmann, 2018, s. 227-229). Bu tip bölünmeler eski ve yeni hayat olarak ayrılır ve eski hayat günahkâr ilan edilir. Görüldüğü üzere Berger ve Luckmann'ın sosyal değişme

yaklaşımının temelinde kültürel kurumsal değişme ve bu değişimin bir sonucu olarak anlam sistemlerinde yaşanan kriz ve karşı koyuşlar analiz edilmektedir.

Zijderveld insanın müphemiyeti gibi toplumun da ikiliğine vurgu yapar. Toplum sürekli bir düzen kurma ve değişme halindedir. Mutlak fikir birliği içerisindeki toplum ideal kusursuzluk içinde olsa da bu durağan bir toplumdur ve bu gerçeklikte imkânsızdır. Aksi bir toplum ise sürekli çatışma içinde olur ve burada da gerçekte bir toplumdan söz edemeyiz. Ona göre demokrasi, tam organizasyon ve nizamsızlık halleri arasında bir kategoriyi temsil eder (Zijderveld, 1985, s. 148).

Modern dönemdeki sosyal değişimin yarattığı gerilimler Zijderveld'in analiz konularındandır. Yukarıda Zijderveld'in insan sayıltısındaki bireyin sürekli toplumla gerilimli bir ilişki içinde olduğu belirtilmişti. Özellikle genç kuşaklar ve kendisini baskı altında hisseden kültür grupları egemen toplumsal yapı ile uyumsuzluk içindedir (Zijderveld, 1985, s. 195-196). Çünkü insan özgürlük içerisinde kendi kültürünü geliştirme eğilimindedir. Bu da sürekli değişimin temel nedenidir. Zijderveld bu uyumsuzluk hallerini anlamak için protesto hareketlerine bakar. Protesto hareketleri daha sonra siyasallaşsa da esasen kültürel niteliktedir. Zijderveld (1985, s. 155) karmaşık protesto çeşitlerini üç ideal tipe indirger: gnostisizim, anarşi ve aktivizm. Gnostik muhalefet karizmatik liderler yoluyla üretilir ve içe dönüşcü bir yaklaşımdır (Zijderveld, 1985, s. 157-161). Modern insan özlemini duyduğu anlamı mistik faaliyetlerde arar. Modern birey, histerik ruh hali içerisinde kendini olağan üstü ilan eden herhangi birinin peşinden koşabilir. Zijderveld (1985, s. 163), Freud ve Jung'u birer gnostik olduğunu belirterek özgün bir bakış açısı sunar. Gnostik akımlar sadece geleneksel dini kurumların sembolleri ile anlaşılmaktadır. Oysa modern bilim içerisinde psikanaliz de bir nevi içe dönüş hareketi olarak nitelendirilebilir.

Zijderveld'in bir diğer muhalefet grubu olarak adlandırdığı anarşistler, modern topluma karşı oldukça öfkelidir. Zijderveld, karşı kültür oluşturmak adına doğaya dönme ritüelleri, uyuşturucu partileri düzenleyen grupları anarşist olarak değerlendirir (1985, s. 169). Onun anarşizm olarak tarif ettiği, grup düzeyinde egemen toplumsal kültürden kaçış veya kopuştur. Üçüncü muhalefet tipi olarak aktivistler ise düzenin sosyal ve ekonomik yapılarını değiştirme hedefindedirler. Ağırlıkla öğrenciler, akademisyenler ve sanatçılardan oluşurlar. Sloganlara hayranlık beslerler ve mikrofon karşısında konuşmaya çok isteklidirler. Aktivistler giderek radikalleşme eğilimindedir ve şiddet hareketlerine dönüşme potansiyeli taşırlar (Zijderveld, 1985, s. 177-183). Tüm bu protesto

hareketlerinde kurumsal geleneklere karşı beslenen romantik nefret görülmektedir. Bahsedilen protesto tipleri modernleşme sonrası anlamını kaybeden insanın kendi gerçekliğine dair arayışıdır.

2.2.5. Sosyal Değişme Olarak Modernleşme

Zijderveld'e göre en radikal kültürel değişme modernleşmedir. Onun modernleşme kuramlarına yönelik temel eleştirisi bu kuramların modernleşmenin teknik yönüne dikkat çekerek kültürel değişme boyutunu yeterince işleyememesidir. Zijderveld'in teorisinde modernleşme işlevsel akılcılığın giderek genişleyerek özsel akılcılığı baskılaması ve bununla beraber toplumun giderek soyutlaşmasıdır (2007, s. 230-231). İşlevsel akılcılığın egemenliğiyle insan davranışları gittikçe incelir ve sınırlanır. Özel alanla kamusal alan arasındaki farklar giderek belirginleşir. İtkiler ve duygular daha fazla kontrol altına alınır. Rasyonelliğe dayanmayan kültürel kurumsallaşma meşruiyetini yitirir. Her kuruluş ve organdan işlevsel bir fayda beklenir. Modern kültür biçimin içerikten, prosedürün düşünceden ve araçların amaçtan öncelendiği bir hal almıştır.

Modernleşme ile artan uzmanlaşma ve yapısal farklılaşmanın giderek gelişmesi ile toplum giderek soyut bir gerçekliğe dönüşür (Zijderveld, 2013, s. 111). Bu bağlamda Zijderveld (2013, s. 140) iki tehdide dikkat çekmek ister: yabancılaşma ve anomi. Yabancılaşma aşırı kuralcılığın, anomi ise kuralların belirsizliğinin bir sonucudur. Modernleşmenin doğal bir sonucu olan bu iki olgu soyut toplumda birlikte deneyimlenmektedir. Bunlar birbirine zıt görünse de Zijderveld'in iddiası bu iki durumun bir arada ortaya çıktığı ve birbirini beslediğidir. Endüstri toplumunda yüz yüze ilişkiler azaldıkça soyutlaşma ve buna bağlı olarak yabancılaşma artmıştır (Zijderveld, 2013, s. 141). Zijderveld'in odaklandığı nokta modernleşmenin insan bilincinde yarattığı psikolojik değişimlerdir. Geleneksel dönemdeki mutlak anlam düzenini kaybeden insan anlamsızlığa gömülmüştür. Modern toplumun rasyonelliği artarken insan yaşamı giderek irrasyonelleşmektedir.

Peter L. Berger, Brigitte Berger ve Hansfried Kellner ile kaleme aldığı *Modernleşme ve Bilinç* kitabında modernliğin bilinç üzerinde yarattığı değişime odaklanır. Modernizasyon sadece teknik yenilikler değil teknik yeniliklerin de etkisiyle oluşan bir dizi değerin paket halinde taşınmasıdır (Berger, Berger , ve Kellner, 1985, s. 112-113). Yeni üretim süreçleri insan ilişkilerini de baştan aşağı değiştirir. Üretim

süreçlerinin parçalanması gibi insan ilişkileri ve buna bağlı olarak insan kişiliği de parçalanır. Çalışma ortamlarının duygusallık tarafından aksatılmaması için kontrol altına alınmasının insanda yarattığı gerilim gibi psikolojik etkiler insan bilincini dönüştürür (Berger, Berger , ve Kellner, 1985, s. 34-52). İşlevsel teknoloji gibi bilince müdahale eden bir diğer modern unsur rasyonel bürokrasidir. Bürokratik yetkilendirme yoluyla kurulan geniş iş bölümü, düzenliliği ve taksonomiyi her yere yayar. Modern hayat geleneksel dönemden farklı olarak radikal biçimde parçalanmıştır. Bireyin çok sayıda kurumsal yapının etkisi altında olması uzun vadeli programlar yapmasını engeller. Parçalanmışlık hissinin yanı sıra modern toplumun bir diğer ana özelliği onun çoğulculuğudur (Berger, Berger , ve Kellner, 1985, s. 127-129). Kentsel hayat ve kitle iletişim araçlarının yayılması bireyin çok sayıda kurumun etkisi altında kalmasını ve etkileşiminin genişlemesine neden olur. Modern birey kendi biyografisine özel anlam yükler ve alışılmışın dışına açıktır. Modern kuruluşlar modern bilincin taşıyıcısı rolündedir. Modernizasyon hiçbir yol bulamasa da iletişim kanalları yoluyla köylere dahi girer. Modernleşmeye üç tepki verilir: ona uyanlar, karşı modernizasyonu deneyenler ve kendi değerleri adına modernleşmeye temkinle yaklaşanlar. Berger ve arkadaşları modernliğin evrensel bir gerçeklik ve ona karşı gelişen kalkınmacı hareketlerin bir nevi alternatif modernleşme girişimleri olduğunu düşünmektedir. Üçüncü dünya ülkeleri olarak adlandırılan ve sanayi bakımından daha az gelişmiş ülkelerde milliyetçi sosyalizmin karşılık bulmasını bu şekilde yorumlarlar (Berger, Berger , ve Kellner, 1985, s. 175-198).

Berger ve Luckmann modern insanın anlam krizi içerisinde olduğu fikrindedirler. *"Anlam, deneyimler arasında var olan bir ilişki gerçekliğinin bilinç halidir"* (Berger ve Luckmann, 2015, s. 21). Deneyimler kavrayışlara, kavrayışlar bilince dönüşmekte; anlam da bu bilinçte inşa olmaktadır. Ancak modern hayatın çoğulculuğu anlamın korunmasına ve kuşaktan kuşağa aktarılmasına müsaade etmemektedir. Çünkü aynı toplum içersinde birbirinden farklı çok sayıda değerler sistemi bulunmaktadır. Yaşanan anlamın çoğullaşmasıdır. Çoğullaşma aynı toplum içerisindeki insanların hayatlarına farklı yollarda yön verebilmesidir. Geçmiş dönemlerde anlam birliğini sağlayan ve toplumu kuşatan dinsel kurumsallaşma iken modern çağda bunun ne olacağı sorusu cevapsız kalmaktadır. Ortaya çıkan sorun çoğulculaşma karşısında yaşanan anlam kaybıdır. Modern insanın çoklu yorumlara maruz kalması bir yandan ona yeni ufuklar açsa da diğer yandan kendisini güvensiz ve kaybolmuş hissetmesine neden olur (Berger ve Luckmann,

2015, s. 49). Modern öncesi dönemde insan için toplumsal hayat daha bilinebilir iken çağımızın insanı sürekli seçme özgürlüğü ile muhatap bırakılmıştır. Modern toplumda her bireyin ilişki ağları oldukça karmaşık ve çeşitlidir. Bu ilişkiler sürekli değişir ve iletişim ağları asla sürekliliğini koruyamaz.

2.2.6. Dinin Tanımlanması

Berger'in din hakkındaki görüşleri sosyal gerçekliğin inşası teorisi üzerine kurulmuştur. Ona göre dinin temel iki amacı vardır: gerçekliğe bir anlam kazandırmak ve gerçekliği meşrulaştırmak. *"Her insan topluluğu bir dünya-kurma girişimidir. Bu girişimde din özel bir yer işgal eder"* (Berger P. L., 2000, s. 51). Biyolojik varlığından sıyrılarak kültürel bir dünya kuran insanın onu sürdürelebilir kılması gerekmektedir. Toplumsal dünyaya anlamlı bir düzen olarak göstermek için din ortaya bir kutsal kozmos koyar (Berger P. L., 2000, s. 65). Din, toplumsal kurumlara nihai olarak geçerli bir ontolojik statü kazandırır. Göksel güçler yoluyla aile ve siyaset hakkında genel doğrular öğrenilir. Dini yasallaştırmalar yoluyla nasıl ki toplumsal düzen kutsal kaynaklara dayalı açıklanıyorsa düzensizlik de kutsal kaynaklara dayalı açıklanmaktadır. Dini pratikler vasıtasıyla bu gerçekler düzenli olarak hatırlatılır. Din sayesinde hastalık ve ölüm gibi marjinal durumlarla çok daha rahat mücadele edilir. Felaket, savaş ve kargaşa gibi toplumun marjinal durumlarını aşmak için insanları ölmeye ve öldürmeye ikna etmek gerekebilir. Bu gibi durumlarda ise dualar, sihirler ve kutsal sözler devreye girer. Dini aktivetelerle dini düşünce arasındaki diyalektik, toplumsal olarak kurulan dünyanın idamesini sağlar. Anlam sisteminin korunması için dini bir cemaat gereklidir. Dini cemaatten uzaklaşan birey anlam sisteminden de uzaklaşır. Bu açıdan din değiştirme kurulu toplumsal dünyalar arasında yapılan bir göçtür (Berger P. L., 2000, s. 97).

Berger'in *Kutsal Şemsiye* kitabında açıkladığı bir diğer önemli mesele teodise sorunudur. Din hayatımızın acılı ve çelişkili yönlerine teodise yoluyla anlam kazandırır. Ayinler yoluyla insan acı çekmeye karşı ehlileştirilir. Toplumsal hayatta yaşanan haksızlıklara karşı teodiseler cevap üretir ve adeta afyon işlevi görerek onları onaylar veya haksızlıklardan kurtuluşun yolunu gösterir (Berger P. L., 2000, s. 108-109).

Berger teodiselerin ilk elden rasyonel (akılcı) ve irrasyonel (akıl-dışı) olarak iki temel tipe bölünebileceğini söyler. İrrasyonel teodise basit toplumlarda görülür ve fert ile topluluğu arasında bir özdeşlik kurulur. Fert tümüyle grubuna bağlı olur ve grubunu

ölümsüz olarak görür. Fert ile grubu arasında kurulan süreklilik onu kolaylıkla grubu için ölüme sevk edebilir. Fert gitse de ebedi düzen hayatta kalır. Bu teodise yoluyla kuşaklararası ontolojik süreklilik sağlanır. Birey kendisi ölse de soyunun ebediyen yaşayacağına inanır (Berger P. L., 2000, s. 110-112). Berger'e göre irrasyonel teodisenin zıt yönde olan bir başka biçimi de mistisizmdir. Mistisizmde insan tüm şahsiyetin uçsuz-bucaksız uluhiyet içinde kaybolduğuna inanır. Kişi, günlük hayatındaki her şeyi zaten hayal ürünü olarak gördüğü için nefse eza verme yöntemleri ile sosyal hayattan çekilir (Berger P. L., 2000, s. 113-115). Rasyonel teodisede ise birey hayatını sebepler zincirinin bir parçası olarak görür. Berger, rasyonel teodise için Hinduizmi ve onun en köklü rasyonel okuması olan Budizm'i örnek verir (Berger P. L., 2000, s. 116-119). Varlığın kanunlarını anlamaya çalışan budist, öz kurtuluşa erdiğinde Nirvana'ya varır. Diğer rasyonel teodise örnekleri, acının tümden giderileceğine ve haksızlıkların cezalandırılacağına inanan mesihçilik, binyılcılık ve kıyametçilik hareketleridir (Berger P. L., 2000, s. 120-122). Sıkıntılı dönemlerde bu hareketlerde köklü değişim beklentileri artar. Anomik olaylar karşısında gelecekte bir düzenlilik beklenir.

Bu iki tipin karşısında orta düzey teodise tipi dualistik yaklaşımdır. Eski İran dinleri (Zerdüştlük, Mitraizm ve Maniheizm) ve onlardan ilham alan dinler bu dünyanın iyi ile kötünün mücadele sahnesi olduğuna inanırlar (Berger P. L., 2000, s. 123). Bu mücadelede esas olan kazanmak değil haklı tarafta durmaktır.

Berger'in din teorisinin bir diğer özgün yanı dinin yabancılaştırıcı etkisini bir zaruret olarak vurgulamasıdır. Toplumsal dünyanın diyalektik özelliği nedeniyle insan toplumu üreten bir toplum ürünüdür (Berger P. L., 2000, s. 37). Din yoluyla insan tecrübesi bambaşka biçimde yansıtılır. Dini yasallaştırma insani ürünleri, insan üstü, insan dışı olgulara dönüştürmüştür. Beşeri alanın nesnelleşmeleri ilahi olanın kutsal sembollerine dönüşür (Berger P. L., 2000, s. 76-77). Örneğin evlilik biyolojik ön koşulları olan bir kurumken din yoluyla kutsallık kazanır. Ya da siyaset güç dağılımlarına insan dışı bir itibar kazandırır. Bu büyüselleştirme süreci kurumlardan rollere kadar yaygın bir alanı kapsar. Sahip olunan roller bir tercih olmaktan çıkar ve zorunluluğa dönüşür. Dini yabancılaşma, bir hayali düzen kursa da insan kendisini orada anlamlı bulur.

Dini aktivitenin insan bilincindeki etkisine dikkat çekerek dini konulardaki sosyolojik incelemelerde Berger (2000, s. 161) metodolojik olarak ateist olunması gerektiğini söyler. Dini kimliği (Lutheryen) nedeniyle bu yöntemsel iddiayı dillendirmesi eleştirilerle karşılanmasına sebep olmuştur. Bu eleştirilere cevaben eserlerinin birer

ilahiyat değil sosyoloji kitabı olduğunu ifade eder. Bu eleştiriler o derece artar ki bir kitap daha yazma ihtiyacı duyar. *Melekler Hakkında Söylenti* kitabını ilahiyatçılara ve dindar insanlara hitaben yazar ve onlara karşı sosyolojiyi aklamaya çalışır. Sosyoloji sayesinde dinin bu çağın gerçekliğini yakalayabileceğine inanır (Berger P. L., 2012, s. 19-20). Sosyoloji bugünü anlamak konusunda pek çok imkan sağlayabilir. *"Diğer analitik disiplinler bizi geçmişin yükünden kurtarırken, sosyoloji bizi bugünün istibdatından kurtarabilir"* (Berger P. L., 2012, s. 79).

Berger bu çağın teolojik olasılıklarını tartışırken teolojiye antropolojik bir dayanak arar. Kabusla uyanan bir çocuğun annesi tarafından masalla yeniden uyutulması gibi toplumların da kaos ve anomiye karşı bir düzen anlatısına ihtiyaç duyduğunu söyler. Ebeveynler çocuğunu korumak için içinde uydurma hikayeler ve kelimeler bulunan masallar ve ninniler okur. Ortada bir yalan varsa dahi bu güven hissinin oluşması içindir. Berger dünyayla kurduğumuz ilişkiyi de bir oyuna benzetir. *"Eğlenceli bir oyunda insan sadece bir zaman diliminden diğerine değil, zamandan ebediyete adım atıyor gibidir"* (Berger P. L., 2012, s. 95). Din, bu dünyayı çekilebilir kılmak için insanoğluna umut ve lanetleme seçeneklerini de sunar (Berger P. L., 2000, s. 23-24). Umut sayesinde insan zihni tasarımlarını sürdürür. Ahiret umudu ya da kurtuluş umudu insanın ölümü kabullenmesini sağlar. Lanetleme yoluyla insan dışılığın failleri lanetlenerek teselli aranır. Bu antropolojik bulgular yoluyla Berger, bugünün gerçekliğine uygun dine dair bir arayış içerisindedir.

Berger'in dinin işlevsel yönlerine bakışı gibi dini tanımlama biçimi de oldukça özgün ve çok boyutludur. Dinin Tanrı ve imanla sınırlandırılmasının pek çok inanışı dışarıda bırakacağını söyler ve dini bir toplumdaki en yüksek iyi olarak kabul edilen her şey olarak tanımlar (Berger P. L., 2009, s. 125). Aynı zamanda Eliade'nin dini anlam veren düzen olarak tanımlamasına katılır. Din, tedbir, itina ve uyumu sağlar.

Thomas Luckmann'ın da dine dair görüşleri Berger ile örtüşmektedir. Luckmann, dini bir sembolik evren olarak tanımlar. *"Sembolik evrenler, bir yandan gündelik hayat dünyasına gönderme yapan ve diğer yandan gündelik hayatı aşan olarak tecrübe edilen bir dünyaya işaret eden toplumsal olarak nesnelleşen anlam sistemleridir"* (Luckmann, 2003, s. 38). Ona göre din gündelik hayat gerçekliğini aşkın bir düzeyle ilişkilendirir. Din, biyolojik doğanın aşkınlığını sağlaması yönüyle evrensel ve sembolik bir inşa olduğu alanın kültürelliği bakımından özgül antropolojik durumdadır. Luckmann dini tabiatüstüne ve bu etiketi sürdüren gruplara indirgemenin teorik açıdan noksanlığa neden

olacağını vurgular (Luckmann, 2003, s. 45). Anlam sisteminin aktarılmasında dil, ritüel ve semboller kullanılır. Anlam sisteminin kurumsallaşmasıyla dini doktrinler, roller ve aktörler inşa olunur.

Görünmeyen Din teziyle Luckmann (2003, s. 70-71) modernleşmeyle birlikte bireyin mükemmel toplumsallaşmasının artık mümkün olamayacağını ve sonuç olarak dinin resmi modeli olan kilise ile bireysel dindarlıklar arasında uyumsuzlukların ortaya çıkacağını iddia etmektedir. Din dışı kurumsal alanların hususileşmesi ile din öznel ve özel bir gerçekliğe dönüşür. Dini kurumsal model ile bireysel dindarlık arasındaki uyumsuzluğun ne sekülarist ideolojiler ne de ateizmle ilişkisi yoktur (Luckmann, 2003, s. 84). Artık birincil kurumların birey üzerindeki denetimi kalkar. Bu durum bireysel anlam sistemlerinin gelişmesine neden olur. Bir anlam pazarı oluşur. Modern toplumdaki bireysel dindarlık birincil kamusal kurumlardan destek ve onay almaz. Geleneksel dini kurumlar kutsal kozmosu tanımlamaktaki tekelini kaybeder ve diğer anlam alanları ile rekabet etmek zorunda kalırlar. Siyasi ve iktisadi ideolojileri kastederek Luckmann (2003, s. 102) şöyle der: *"ne kadar "modern" gözükürse gözüksünler, bu ideolojiler en iyi şekilde geleneksel dinin geç dönüşümleri olarak anlaşılabilirler."* Bu ideolojiler dinin ikamesi gibi görünür ve kutsal kozmosun rolünü üstlenir. Luckmann dinin bu yeni toplumsal formlarına iyi veya kötü demenin zorluğundan bahseder. Ancak dinsel değişmelerin kavranabilmesi için muhafazakar analizlere ve sekülarist iyimserliklere bağlanmamak gerektiği konusunda uyarıda bulunur (Luckmann, 2003, s. 111).

Zijderveld'in dine dair görüşleri onun modernleşmeye dair tezlerinde yer almaktadır. Modernleşmeyle birlikte kültürel kurumlar pantolona damlayan bir yağ lekesi gibi belirsizleştikçe yaygınlaşmaktadır (Zijderveld, 2013, s. 112). Dinin kurumsal görünümü olarak kilise artık eskisi kadar belirgin gözükmemektedir ama din daha geniş bir alana yayılmıştır. Amerika'da Hristiyanlıkla akraba denilebilecek bir sivil din ortaya çıkmıştır. Modern insan kiliseden kopmuştur fakat dinden kopmamıştır. Soyut ideolojiler insana anlamı vaat ederek geleneksel dinlerin rolünü üstlenmek istemiştir (Zijderveld, 2013, s. 125-126).

İşlevsel akılcılığın egemen olmasıyla toplumun giderek belirsizleşmesi ve birey için yabancı bir gerçekliğe dönüşmesi gibi din de giderek belirsizleşmiştir. *"Somut toplumda insanlar özgürlüklerden feragat ederken, anlamlılığı kazanırlar. Soyut toplumda ise insanlar anlamlılıktan feragat ederken, özgürlüklerini kazanırlar"* (Zijderveld, 2013, s. 114). Geleneksel toplumda ilişkiler somut akrabalıklar biçiminde

iken modern toplumda ilişkiler de soyutlaşmıştır. Modern birey kendi ilişkilerini, eşini, mesleğini ve hatta inancını dahi seçebilen kişidir (Zijderveld, 2013, s. 115-116). Modernleşmenin beşerî kalıplarda yarattığı köklü değişim aile ve mahallenin de önemini azaltmıştır. Bu çerçevede Katolik Kilisenin birey üzerindeki etkinliğinin azalması dinsizleşme olarak algılanmamalıdır. Çünkü Katolik Kilise birey üzerindeki etkinliğini mahallelerde bulunan kiliseler üzerinden kurmaktaydı. Artık din bireyselleşmiş, belirsizleşmiştir. Ancak buna karşın yayılan dinsizlik değildir. Aydınlanma ideolojisi başlangıçta her türden dine karşı savaş açtığını ilan etse de zamanla kendi mitolojisini, tapınaklarını ve törenlerini geliştirmiştir (Zijderveld, 2007, s. 213). Modern insan geleneksel döneme göre daha fazla dine yönelimlidir. Ancak modern insanın dini soyut, bağlayıcısız ve belirsizdir (Zijderveld, 2013, s. 128).

Weberyan bir yaklaşıma sahip olan Zijderveld de Weber gibi dünya görüşü kavramına odaklanır. Gerçeklik hakkında taraflı bir bakış açısı olan dünya görüşü, bilinmezliklerle dolu dünyayı bilinebilir kılmaktadır. Zijderveld geleneksel dönemde dünya görüşlerinin din ve büyü tarafından belirlendiğini söyler. Çalışmalarında sıklıkla dinler tarihine atıflarda bulunan Zijderveld'e göre modern öncesi dönemde Tanrı fikri üzerine kurulu olan mutlak anlam düzeni ve harmoni içerisindeki evren görüşü insana evreni bilinebilir kılmaktaydı. Antik Yunan dünyasının anlam sistemi ve onun yıkılması ile doğan boşluğu telafi eden Orta Çağ Hristiyanlığı, modern öncesi dönemdeki mutlak anlam düzenlerine birer örnektir (Zijderveld, 2007). Sonraki çağlarda ise kapitalizm, dini reformlar ve milliyetçi akımlar geleneksel dinin anlam sistemini sarsmıştır. İnsan, kendisini Tanrının, bir babanın ve büyük bir öğretinin kutsal otoritesine teslim ederken hümanizmle birlikte her şey sorgulanır hale gelmiştir. Dinin bütünleştirici olma görevini bürokrasi üstlenmeye kalkmıştır (Zijderveld, 2013, s. 152-153). Fakat tüm kuşatıcılığına rağmen modern bürokrasi insana anlam vaat etmez. İşte bu noktada Zijderveld market örneğini verir. Köy bakkalında alışveriş yapan insan aynı zamanda haberleşmekte ve yaşadığı çevre hakkında bilgi almaktadır. Oysa süpermarkette kasiyer yüzümüze gülümsese de ve aldığımız fişte "teşekkür ederiz" yazsa da gerçekte ortada anlamlı bir ilişki yoktur.

Zijderveld'in din konusundaki analizleri onun süpermarket örneğinde olduğu gibi modern dünyada anlamlı ilişkilerin belirsizleşmesine dair tartışmasıyla ilişkilidir. Çünkü geleneksel dini kurumsallaşmanın sosyal hayat üzerindeki kontrolünün zayıflaması insanın referans noktalarını yitirmesi demektir. Anlam arayışındaki insan gerçekliği

anlaşılır bir düzen içerisinde görmeyi ister. Geçmişte insana bu imkânı mitler ve ritüeller yoluyla geleneksel dinler sağlamaktaydı (Zijderveld, 2007, s. 118). Ancak işlevsel akılcılığın gelişmesi ile değer merkezli özsel akılcılık geri plana atılmıştır. Zijderveld (2007, s. 121-123), dinler gibi ideoloji ve ütopyaların da değer yönelimli özsel akılcılıktan beslendiğini ve birer anlam sistemi ürettiğini ifade etmektedir. Din gibi ideoloji de insana bir kimlik kazandırır ya da statü farklılıklarını meşrulaştırır. Kimlik yoluyla insan, "biz kimiz" veya "onlar kimler" sorularını cevaplandırarak dünyadaki yerini kavrar.

2.3. Değerlendirme

Görülmektedir ki Berger, Luckmann ve Zijderveld'in kurdukları düşünsel çerçevelerde insanın anlaşılmasında merkezi bir analiz konusu olan sosyal bir inşa ve sembolik bir evren olarak kültürün diğer toplumsal kurumların kaynağı olduğu, dinlerin kültürel kurumsallaştırmalar sonucunda maddi ve toplumsal gerçekliği anlamlandırmaya yarayan birer anlam sistemi, modernleşmenin bir kültürel değişim süreci ve modern düşünce akımlarının (ideolojik, siyasal veya ütopik) geleneksel dinlere bir alternatif niteliğinde olduğu gibi temalar öne çıkmakta ve adı geçen bu kuramcılar modern insanın anlam sorununa dair ortak kaygılarda buluşmaktadır. İnsanın biyolojik boyutu sabit bir gerçeklik olarak ele alınsa da insan biyolojik gerçekliğini aşan kültürel bir varlık olarak değerlendirilmektedir. İnsan antropolojik olarak dışsallaşma zorunluluğu içindedir. Bu nedenle de insan toplumsal ve maddi dünyaya anlam yükler. Yani insan anlam kuran bir varlıktır. Gerçeklik belirsizliklerle doludur ve insanların gerçekliği tümüyle keşfetme olanağı yoktur. Ancak gerçekliğe dair belirsizlikleri azaltacak geçerli okumalar yapmak insan türünün kendisini ontolojik olarak daha güvende hissetmesini sağlar. İnşa olunan **anlam sistemleri** yoluyla insanların kendi aralarında ve maddi doğayla olan ilişkisi belirlenir. Anlam sistemleri vasıtasıyla insan, nereden geldiği ve nereye gittiği konusunda düşüncelere sahip olur. İnsan türünü tehdit eden her türden sıra dışı olaya karşı anlam sistemlerinde kurulan kontrol mekanizmaları ile dünya katlanılabilir bir yer haline gelir.

Her insan bir anlam sisteminin içine doğar ve orada kültürlenir. Fakat sosyal dünyada sayısız düzeyde anlam sistemi ve alt anlam sistemleri vardır. Bu nedenle insan hayatı boyunca farklı sistemler arasında geçiş yapabilir ya da aynı anda birden fazla anlam sistemini benimseyebilir. Bu teorik çerçevede insanın kültürün kuklası olduğu iddia edilmemektedir. İnsanla kültür arasındaki ilişki diyalektik bir süreç olarak ifade

edilmiştir. Yani insan dış dünyadan sürekli öğrenen, bu öğrendiklerini yorumlayan ve kendine dair bir şeyleri dış dünyaya sunan bir canlıdır.

> *"Din, başka ne olursa olsun, insanın evreni nihai olarak anlamlı olacak şekilde tanımlama çabası ve arayışıdır. Bu arayış ve çabanın insan tecrübesinden ve bu tecrübeyi somut hale getiren toplumsal yapılardan kaybolup gitmesi mümkün değildir"* (Berger P. L., 2009, s. 174).

Berger, Luckmann ve Zijderveld'in düşünsel geleneğindeki modern dönem – geleneksel dönem dikotomisi din sosyolojisi alanı için oldukça işlevseldir. Din olgusunun anlaşılabilmesi, toplumsal değişimin dinamiklerinin görülmesi ve sekülerleşme tezinin irdelenmesi açısından ve (basit şematik yaklaşımlara düşme tehdidi olsa da) geleneksel dönem ile modern dönem arasında karşılaştırma yapmak insan toplumlarının genel özelliklerinin anlaşılması için imkanlar sunmaktadır. Kuramsal kaynaklarda sembolik evren, kültürel kurumlar, dünya görüşü olarak kullanılsa da bu araştırmada anlam sistemi kavramı tercih edilmektedir. Bu kavram insanın antropolojik niteliğinin anlaşılmasını ve kültür gruplarının anlam üretmedeki merkezi niteliğinin kavranmasını sağlamaktadır. İnsan türünün toplumsallığını sürdürülebilir kılması için anlam sistemleri kurması gerekmektedir. Geleneksel dönemde anlam sistemlerinin görünür hali geleneksel dini kurumlardı. Modernleşme insanın anlam kaybına neden olsa da toplumsal hayatın işleyişi için dinsel tecrübenin form değişikliğine rağmen aktarılması gerekmektedir. Bu noktada Zijderveld, Berger ve Luckmann'ın ve daha önce adı geçen pek çok düşünce insanının temas ettiği gibi ideolojilerin, dünya görüşlerinin ve yaşam tarzlarının bu dinsel tecrübeyi devraldığı söylenebilir.

Modernleşmenin yapısal farklılaşmanın ve işlevsel akılcılığın gelişmesi olduğu belirtilmektedir. Modernleşmeyle birlikte insan yeni deneyimler edinmiştir. Bu deneyimler insan bilincinde radikal değişikliklere neden olmuştur. İnsanın gerçekliğe dair algısı değiştikçe onun gerçekliğe dair okuması da değişmektedir. Modernliği tecrübe eden insan yeni anlam sistemlerine ihtiyaç duymaktadır. Din sosyolojisinin temel bir ilgi odağı modernleşme ile birlikte form değiştiren dini gruplar olmakla birlikte bir diğer ana ilgi odağı dinsel tecrübenin aldığı yeni formlar olmalıdır.

19. ve 20. yüzyıl boyunca sosyal düşünürler dinin toplumsal dünyadaki karşılığını anlamaya çalışmış ve dinin doğaüstüne inanç veya Tanrı fikri ile sınırlandırılamayacağını belirtmiştir. Berger, Luckmann ve Zijderveld'in sosyolojisi dinin insanın maddi ve

toplumsal dünyayı anlamlandırmasını sağlayan bir anlam sistemi olarak ele alınmasına olanak tanımaktadır. Dini bir anlam sistemi olarak ele almak ve onu tarihsel olarak insan topluluklarının toplumsal ve maddi gerçekliği anlamlandırma çabasının bir ürünü olarak görmek modern düşünce sistemleri ile geleneksel dinsel anlam sistemleri arasındaki benzerliklerin görülmesini sağlamaktadır. Berger her insan topluluğunu bir anlam sistem kurma girişimi, dine bir toplumdaki en yüksek iyi veya anlam veren düzen olarak tanımlamış; Luckmann modern ideolojileri geleneksel dinsel anlam sistemlerinin dönüşmüş biçimleri olarak ifade etmiş, Zijderveld ise soyut ideolojilerin geleneksel dinlerin yerine talip olduğunu iddia etmiştir. Bu felsefi zeminin ışığında yöntem bölümünde detaylandırılacağı üzere Türkiye Sosyalist Solu örneğinde sosyalist dünya görüşü bir anlam sistemi olarak analiz edilmektedir. Bu çalışmada yukarıda aktarılan sosyal teorilerde geleneksel dinsel anlam sistemlerinin analiz edilmesi gibi sosyalist anlam sistemi çözümlenmekte ve karşılaştırmalı okumalarla geleneksel dinsel anlam sistemleri ile Türkiye Sosyalist Solunun inşa ettiği anlam sistemi arasındaki benzerlikler betimlenmektedir.

3. ARAŞTIRMANIN AMACI VE YÖNTEMİ

Bu araştırma Türkiye Sosyalist Solu örneğinde sosyalist anlam sistemi ile geleneksel dini anlam sistemleri arasındaki benzerlikleri keşfetmek ve analiz etmek amacıyla yapılmaktadır. Araştırma bir yönüyle dinin tanımlanmasına yönelik din sosyolojisi tartışmalarına, diğer yönüyle politik hareketlerin dini yönüne dikkat çeken politik din, sivil din, seküler din kavramları etrafında yürüyen akademik araştırmalara katkı sunmayı hedeflemektedir. Araştırmanın metodolojik çerçevesinin beslendiği bakış açısı Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın sosyal inşa teorisi ile Anton Zijderveld'in kültür sosyolojisidir. Temel teorik kaynaklar hem *Giriş* hem de *Kuramsal Kaynaklar* bölümlerinde ele alınmıştır.

Araştırma kapsamında Türkiye Sosyalist Solunun beş teorik akımı olan işçi sınıfı merkezli sol, radikal sol, yeni sol, kimlik merkezli sol ve cumhuriyetçi sosyalist solu temsilen birer sosyalist hareket örnek olarak seçilmiştir. Bu hareketlerin mensuplarıyla araştırma sahasının sınırlılıkları doğrultusunda gerçekleştirilen görüşmelerin metinleri, hareketlerin yayınları (dergi, gazete, propaganda metni ve edebi eserleri), sosyalist müzik gruplarının eserleri, sosyalistlere ait ritüeller ve sosyalistlerin mekânlarında bulunan semboller fenomenolojiye dayanan söylem analizine göre çözümlenmiştir. Elde edilen bulgular sosyolojik, antropolojik ve psikolojik din kuramlarının ve dinler tarihi alanının sunduğu bilgi birikimi ile karşılaştırılmış ve yorumlama sonucunda çıkarılan temalarla *Bulgular ve Analiz* bölümünde yedi ayrı alt başlık altında detaylandırılmıştır.

Yukarıda özetle aktarıldığı gibi bu bölümde araştırmanın amacı, soruları, metodolojik çerçevesi, araştırma stratejisi, veri kaynakları, veri analizi tekniği, geçerlik-güvenirlik için alınan önlemler, etik boyutu ve sınırlılıkları ele alınmaktadır. Genel araştırma konusu olarak Türkiye Sosyalist Solu ve onu temsilen beş sosyalist hareketin neden seçildiği bu bölümün ardılı *Geçmişten Günümüze Türkiye Sosyalist Solu* bölümünde daha detaylı biçimde aktarılmaktadır.

3.1. Amaç ve Yöntem

Sosyal bilim araştırmaları genel düzeyde temel ve uygulamalı olarak iki kanada ayrılmaktadır (Neuman, 2014, s. 36-38). Bu araştırma uygulamalı bir araştırma gibi pratik öneriler sunmayı değil, akademik bilgiyi genişletmeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın hitap ettiği kitle akademik camiadır. Her temel araştırma gibi bu tezin de temel amacı toplumsal dünyaya dair esas bilgileri geliştirmek, toplumsal dinamiklerin nasıl işlediğini anlamak, olgular arasındaki ilişkileri çözümlemek, kabul gören bazı kuramsal yaklaşımların işlerliğini test etmektir.

Bu araştırma, somut bulgulardan soyut kuramlara ulaşmayı amaçlayan bir nitel araştırma olarak kurgulanmıştır. Bununla birlikte kuramsal kaynaklar ile araştırma bulguları arasında araştırma boyunca süren bir ilişki söz konusudur. Bir yandan din kuramlarına ve analiz bulguları altında keşfedilen her temaya yönelik devam eden teorik okumalar, diğer yandan Türkiye Sosyalist Solunun yayınları aynı zaman dilimlerinde taranmış, mülakatlar zamana yayılmıştır. Araştırma ve yazım sürecinde *Ontolojik Güvenlik Kaynağı Olarak Sosyalist Anlam Sistemi*, *Kolektif Belleğin Kurulması, Ölüm Fikriyle Mücadele, Kişilik Kültünün Oluşturulması, Mekânın ve Zamanın Kutsallaşması*, *Zorunlu Kutsal Şiddet Olarak Devrim Fikri* ve *Sosyalist Ahlak ve Topluluk* belirlenen yedi temadır. Her nitel araştırmada olduğu gibi belirlenen temalar araştırma boyunca elde edilen kategorilerin birleştirilmesi sonucunda uzun bir zamanda belirlenmiş, araştırma sürecinin uzun olması araştırmacı için dönüştürücü bir nitelikte olmuştur.

Araştırma yöntemi ve veri analiz tekniğinin belirlenmesinde sosyolojik fenomenolojinin[9] en önemli temsilcilerinden olan Berger ve Luckmann'ın sosyal inşa teorisi temel alınmıştır. Bu yaklaşıma göre toplumsal hayat, insan eylemlerinden bağımsız ve bitmiş bir gerçeklik değildir (Erbaş, 1992, s. 162). Toplumsal hayat dışsallaştırma, nesnelleştirme ve içselleştirme süreçlerinden müteşekkil devinim içindeki bir gerçekliktir. İnsan hem toplumsal hayatı üreten bir özne hem de toplumsallığın ürünüdür (Berger ve Luckmann, 2018, s. 90-93). İnsanlar belirli anlam ve alışkanlık sistemlerinin içine doğarlar ve el birliğiyle toplumsal gerçekliğin yorumlanması sürecinde bu anlam ve alışkanlık sistemlerine yön verirler. Ne kadar karmaşık görünse de kurumsal dünya insanlar tarafından üretilmiştir ve bu dünyanın korunması için anlam

[9] Berger'in metodolojik yaklaşımı Weberci, yeni-Weberci, fenomenolojik veya Alman insancısı olarak da nitelendirilmektedir. (Coşkun, 2000, s. 12) Ancak bu bölümde Berger ve Luckmann'ın yöntemsel çizgisini adlandırmak amacıyla sosyolojik fenomenoloji kavramı tercih edilmektedir.

sistemleri geliştirmişlerdir. Gündelik hayatın gerçekliğine dair üretilen anlamların kişiler arasında aktarılması amacıyla simgesel iletişim sistemleri geliştirilir. En gelişkin simgesel sistem olan dil sayesinde topluluklar kendi aralarında ortak bilgi stokları geliştirirler ve paylaşırlar (Berger ve Luckmann, 2018, s. 101). Berger ve Luckmann'a göre sosyal gerçeklik ne tam anlamıyla nesnel ne de tam anlamıyla özneldir (Erbaş, 1992, s. 165). İnsan çevresiyle birlikte toplumsal gerçekliğin yaratıcısıdır. Bu yönüyle sosyoloji, tek bir dışsal gerçekliğe değil özneler arası inşa edilen anlamlara odaklanmalıdır.

Sosyolojik fenomenoloji doğa bilimlerini taklit eden pozitivist yöntemin eleştirisi üzerinden ortaya çıkmıştır. Sosyolojik fenomenolojik yaklaşım, indirgemeciliğe karşı çoklu nedensellik, fenomenleri incelerken ön yargıların paranteze alınması ve fenomenlerin ortaya çıkmasını sağlayan öznelerin bilinçli olduğu kabulü ilkelerini benimser (Coşkun, 2000, s. 12). Fenomenler tarihsel ve kültürel gerçeklikler olarak kavranır ve fenomenin anlam yapıları, mukayeseli, sistematik ve betimleyici bir biçimde anlaşılmaya çalışılır (Coşkun, 2000, s. 13-16).

Sosyolojik fenomenoloji yaklaşımından beslenen sosyal inşa teorisine dayanarak araştırmanın amacı şöyle ifade edilebilir: Bu araştırmanın temel amacı Türkiyeli sosyalistlerin anlam sisteminin temelindeki anlam yapılarını, dışsallaşan göstergelerini ve anlam sistemlerini nasıl inşa ettiğini geleneksel anlam sistemleri ile mukayeseli biçimde keşfetmek ve analiz etmektir. Belirlenen temel amaç etrafında modern bir ideoloji olarak da ifade edilen sosyalist anlam sistemi ile geleneksel dinsel anlam sistemlerinin ortak örüntülerini tespit etmek çalışmanın genel amaçlarındandır. Sosyalist anlam sistemini benimseyen aktörlerin farkında olarak ya da olmayarak diğer öznelerle etkileşim içinde hem kendi öznelliğini hem de öznelerarasılık süreçlerinde toplumsal ilişki örüntülerini nasıl inşa ettiğini ve bu aktörlerin deneyimleriyle dinsel deneyimler arasındaki benzerlikleri ortaya koymak araştırmanın genel amaçları arasındadır.

Nitel araştırmalarda yaygın biçimde görüldüğü gibi bu araştırmada da karşılaştırma yöntemi gereken bir üst yöntem olarak uygulanmıştır. Araştırma süresince din kuramları ve dinler tarihi üzerine yürütülen okumalarda tespit edilen fenomenlerin Türkiyeli sosyalistler tarafından da deneyimlendiği ve bu deneyimler üzerinden bir anlam sistemi inşa edildiği gösterilmektedir. Çalışma, bu karşılaştırmalı okumayla dinsel deneyimlerin modern dönemde form değiştirdiği hipotezinin geçerliliğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bakımdan araştırmanın bir diğer genel amacı da klasik sekülerleşme teorisine yönelik bir kritik yapmaktır.

Bu tez çalışması, din, sekülerleşme, sosyalist hareketler gibi üzerine çok sayıda araştırma yürütülmüş konuları ele alsa da iki açıdan özgün niteliktedir. Çalışma modern akımlar ile dinsel anlam sistemleri arasındaki ilişkiyi iki karşıt gücün arasındaki bir gerilim olarak değil, karşılıklı etkileşim içinde ele almaktadır. Bu yönüyle araştırma, sadece sekülerleşme teorisine yönelik bir kritik olarak algılanmamalıdır. Bu noktadan hareketle çalışma, *Giriş* bölümünde irdelenen "politik din", "seküler din", "sivil din" kavramlarını kullanmak yerine "anlam sistemi" kavramına ve geleneksel dini anlam sistemleri ile sosyalist anlam sistemi arasındaki benzerliklere odaklanmaktadır. Araştırmayı özgün kılan ikinci husus ise Türkçe yazılan eserler arasında sosyalist solun anlam sistemi ile geleneksel dini anlam sistemleri arasındaki benzerliklere dikkat çeken akademik bir araştırmanın bulunmamasıdır. Türkiye'de Kemalist anlam sistemi, sahip olduğu iktidar kaynaklarıyla kendini bir din gibi kurumsallaştırma imkânı bulmuştur. Kemalizm ritüel, sembol ve anlatılarının dini ögelere olan benzerlikleri farklı araştırmacıların (Atalay, 2018; Özarslan, 2013; Özbudun 1997) dikkatlerini çekmiştir. Buna karşın Türkiyeli sosyalist gruplar bu bağlamda bir araştırma konusu olarak ele alınmamıştır. Bu nedenlerle tez, özgün ve keşfedici bir betimleyici çalışma olma iddiasına sahiptir.

3.2. Veri Analiz Tekniği ve Veri Kaynakları

Yukarıda belirtildiği gibi araştırmanın metodolojik çerçevesi sosyolojik fenomenoloji yaklaşımına dayanan Berger ve Luckmann'ın sosyal inşa teorisidir. Sosyoloji tarihinde köklü bir geçmişe sahip olan fenomenolojik yaklaşıma dayanan araştırmalar nitel araştırmalara göre tasarlanmaktadır (Toker, 2008, s. 58). Zira din konusu gibi sembolik bir evren kurma yönünde öznel deneyimlerin incelenmesi için fenomenoloji yaygın bir yaklaşımdır (Toker, 2008, s. 64).

Fenomenolojik yaklaşım[10] temelinde kurgulanan nitel araştırmalar, incelenen anlam dünyasının somutlaştığı söylemi analiz eder. Fenomenolojik yaklaşımı sosyolojiye aktaran Alfred Schütz, Weber'in "Verstehen" kavramına atıfta bulunarak bir aktörün eyleminin bağımsız gözlemci için ne anlama geldiğinin esas mesele olmadığını; eylemin

[10] Fenomenolojiyi özel bir felsefi yöntem olarak kuran düşünür Edmund Husserl'dir Husserl'in (2003, s. 45-54) fenomenoloji ile hedefi şeylere dair verili bilgiyi kenarda bırakıp şeylerin kendisindeki bilgiye ulaşmak ve felsefeyi bir bilim olarak inşa etmektir. Felsefi fenomenoloji fenomenleri zihinsel alanda ararken sosyolojik fenomenoloji toplumsal etkileşim alanlarında aramaktadır. Felsefi fenomenoloji bir sosyoloji önermemektedir (Lyotard, 2007, 100-108).

o aktörün anlam dünyasında ne ifade ettiğini analiz etmek için sosyal bilimlere konu olduğunu belirtir (2018, s. 306-307). Schütz, grupların kolektif davranışlarının ortak öznel anlamlara dayandığını ve bu ortak öznel anlamların özneler arasında üretilen ve paylaşılan örüntüler olduğunu ifade eder. Söylem, özneler arası inşa edilen anlamları örtük bir biçimde somutlaştırır ve analiz yoluyla açıklanabilir hale getirir (Ruiz, 2009, s. 4). Örneğin Weber, Protestan etiğini incelerken dini kitaplarda, ilmihallerde ve vaazlarda kurulu olan söylemi analiz etmiştir (Keller, 2012, s. 48). Böylelikle öznelerin inşa ettiği anlamı sosyolojinin konusu olarak ele almıştır. Berger ve Luckmann'ın sosyal inşa teorisi de söylem analizini mümkün kılmaktadır (Keller, 2012, s. 55). Bilginin özneler arası etkileşim aracılığıyla şekillendiğini iddia eden sosyal inşa teorisi doğrultusunda bireylerin, grupların, aktörlerin inşa ettiği dil ve diğer iletişim araçları söylem alanı olarak adlandırılabilir. Berger ve Luckmann'ın "sembolik düzen" olarak tanımladıkları ortak anlam alanı, söylemdir (Keller, 2012, s. 60). Bu nedenle araştırmanın veri analiz tekniği söylem analizi olarak belirlenmiştir.

Söylem analizi konuşmalar ve metinler yoluyla üretilen anlamları inceleyen bir nitel araştırma veri analiz tekniğidir. Ağırlıkla kültürel çalışmalarda kullanılır. Bu tekniğe dayalı araştırmaların temel varsayımları konuşma ve metinlerde örtülü anlamların olduğudur ve gerçeklik, anlam üreticisinin dünyası üzerinden keşfedilebilir (Çelik ve Ekşi, 2008, s. 105). Söylem analizi yoluyla toplumsal bilginin nasıl oluştuğuna dair ipuçları elde edilir. Söylem analizi, belirli şartlar altındaki kişilerin dili nasıl kullandığıyla ilgilenir; konuşma veya metindeki yapılara odaklanır. Söylem analizi, dili sosyal bir olgu olarak görür. Sosyal bir pratik olarak dil, sürekli yaratım halindedir. Söylem analizi yoluyla insan düşüncesini şekillendiren dil, bir veri kaynağına dönüştürülür. Kimin konuştuğu, nasıl konuşulduğu, konuşmada hangi mesajların verildiği, nelerin işaret edildiği ve bu konuşmaların anlamsal bütünlük içerisinde nasıl bir yer tuttuğu bu araştırma analiz tekniğinin sorduğu önemli sorulardandır.

> *"Söylem analizi kişilere ve kişi sayısına odaklı değildir, bunun yerine dil, dil kullanım biçimleri ve amaçlarına yönelik yürütülen bir nitel araştırma yöntemidir. Söylem analizinde araştırma amaçları/soruları, örneklem büyüklüğünü ve temsiliyetini belirleyen anahtar kriterdir. Söylem analizinin başarısı örneklem ölçüsü ile eşdeğer değildir. Örneklem büyüklüğünden ziyade spesifik araştırma soruları ile ilgilenir"* (Çelik ve Ekşi, 2008, s. 110).

Örneklemin belirlenmesinde nitel ve nicel araştırmalar arasında yaklaşım farkı bulunmaktadır. Nicel araştırmacı büyük bir havuzu temsil edebilecek düzeyde genelleyici bir örnekleme ulaşmaya çalışır (Neuman, 2014, s. 319). Nitel araştırmalarda ise örneklemin temsil gücünden çok konuyla ilgili olması hedeflenir (Neuman, 2014, s. 320). Bu araştırmada ulaşılması güç ve özel bir grup incelendiği için rastlantısal olmayan örnekleme türlerinden amaca yönelik örnekleme tercih edilmiştir (Neuman, 2014, s. 322). Araştırmanın amacı olan Türkiye Sosyalist Solunun anlam sisteminin keşfedilmesi ve çözümlenmesi hedefine uygun olarak bu anlam sistemini benimsemiş ve yayma hedefinde olan sosyalist hareketler ele alınmaktadır. Ancak tüm sosyalist hareketlerin yayınlarının incelenmesi ve bu grupları temsilen kimselerle görüşülmesi zaman açısından mümkün olmadığı için Türkiye Sosyalist Solunu temsilen beş grup örnek olarak seçilmiştir. Tezin bir sonraki *Geçmişten Günümüze Türkiye Sosyalist Solu* bölümünde Türkiye Sosyalist Solunun beş ana akımı olan işçi sınıfı merkezli, radikal, yeni, kimlik merkezli ve cumhuriyetçi sosyalist solculuğun hangi dinamiklere bağlı olarak sol tarihinde hangi evrelerde ortaya çıktığı ele alınmaktadır. Türkiye Sosyalist Solunu temsil edecek düzeyde günümüzde aktif faaliyet gösteren ve yayın çıkaran otuz iki grup bulunmaktadır. Bu gruplar arasından İşçi sınıfı merkezli solu temsilen Devrimci İşçi Partisi, radikal solu temsilen Ezilenlerin Sosyalist Partisi, yeni solu temsilen Halkevleri, kimlik merkezli solu temsilen AKA-DER / *Kaldıraç* dergisi ve cumhuriyetçi solu temsilen Halkın Kurtuluş Partisi araştırma için örnek gruplar olarak seçilmiştir. Amaçlı örneklemin temel amacı ele alınan konuya dair anlayışı derinleştirebilecek düzeyde verinin toplanabilmesidir. Bu nedenle bir yandan araştırmanın sınırlılıkları doğrultusunda bu gruplarda aktif görev alan kişilerle görüşmeler gerçekleştirilmeye çalışılmış diğer taraftan bu grupların yayınları taranmıştır.

Sosyolojik fenomenolojik bakış açısından söylem anlamın gömülü olduğu tüm sembolik üretimlerdir (Ruiz, 2009, s. 3). Söylemin taşındığı en güçlü sembolik sistem dil olduğu için genellikle yazılı metinler ve konuşmalar daha yaygın biçimde söylem analizinin veri kaynağı olmaktadır. Hem yazılı ve sözlü metinlerin söylemin güçlü bir taşıyıcısı olması hem de araştırmanın sınırlılıkları nedenleriyle örnekleme dahil olan sosyalist hareketlerin dokümanları ve bu gruplara mensup kişilerle gerçekleştirilen mülakatlar bu araştırmada temel veri kaynakları olarak görülmektedir. Ancak söylem dilin sınırlarını da aşan çok daha geniş bir sembolik etkileşim alanını tanımlamaktadır. Bir danstan bir mutfak geleneğine kadar tüm ritüeller ve dil dışında anlamın taşıyıcısı

olabilen nesneler de birer sembol olarak değerlendirilir (Ruiz, 2009, s. 2). Araştırmada temel veri kaynaklarına kıyasla daha sınırlı biçimde ama temel veri kaynaklarını destekleyecek nitelikte ritüeller ve dil dışı semboller destekleyici veri kaynakları olarak değerlendirilmiştir.

3.2.1. Temel Veri Kaynakları

Söylem analizi ilk aşamasında, metinlere odaklanır. Söylem analizi için en temel kaynak söylemin metin olarak ortaya çıktığı belgeler ve yayınlardır (Ruiz, 2009, s. 7). Söylemin araştırma sahasında analiz edilebileceği bir diğer kaynak ise mülakatlar ve grup tartışmaları yoluyla konuşmaya teşvik edilen aktörlerdir (Ruiz, 2009, s. 13). Söylem analizine bağlı olarak bu araştırma kapsamında kullanılan iki ana veri kaynağı derinlemesine mülakatlar ve dokümanlardır. Görüşmeler için yarı yapılandırılmış form oluşturulmuş ve ana sorular dışında görüşmecilerin kendilerini serbestçe ifade etmelerine olanak sağlanmıştır. Bununla birlikte sorularda kesin ifadeler kullanılmamış, görüşmeler süresince akışa göre soru değişiklikleri yapılmış, aktörlerin konuşmaya teşvik edilmesi hedeflenmiştir. Görüşmelerin kaç kişiyle gerçekleştirileceği araştırma verilerinin doygunluğuna ve aktörlere ulaşım olanaklarına göre belirlenmiştir.

Araştırma kapsamında örnek olarak seçilen sosyalist gruplardan Ezilenlerin Sosyalist Partisi'nden dokuz, Halkevlerinden altı kişiyle görüşülmüştür. Devrimci İşçi Partisi üyesi ve partinin farklı organlarında yönetici konumunda bulunan iki kişiyle yapılan görüşmeler sonrası parti yönetimi görüşmelere müdahalede bulunmuş; parti ismi kullanılmaksızın çalışmaya devam edilebileceği belirtilmiştir. Görüşülen parti yöneticisi bunun partinin söz hakkıyla ilişkili olduğunu beyan etmiştir. İlgili yöneticinin görüşüne göre parti nasıl propaganda yapacağına kendisi karar vermelidir ve sorularla yönlendirilmemelidir. Görüşmecilerin ismi, mahremiyet gereği kullanılmasa da araştırmanın güvenirlik ve geçerliği için örneklem içerisinde grup adının kullanılması gerekliliği nedeniyle Devrimci İşçi Partisi üyeleriyle yapılan görüşmeler iki kişi sonrasında bitirilmiştir. Görüşmelere engel koyan bir diğer grup da AKA-DER'dir. Bu gruba mensup bir üst düzey yöneticiyle yapılan görüşme sonrasında yönetim adına konuştuğunu belirten AKA-DER Tuzluçayır Mahallesi yetkilisi, gruptan başka bir kimseyle görüşülmesine müsaade etmeyeceklerini ifade etmiştir. Daha sonra hem AKA-DER Ankara merkezine hem de *Kaldıraç* dergisi İstanbul merkezine iletilen görüşme talepleri geri çevrilmiştir. Halkın Kurtuluş Partisi adına iki üst düzey yöneticiyle

görüşülmüş, görüşmelerin yeterli olduğu yöneticiler tarafından belirtilmiştir. Örnek gruplarla toplamda gerçekleştirilen 20 görüşme, toplam 179 sayfalık bir görüşme notları metninin oluşmasını sağlamıştır.

Nitel araştırma yöntem kitaplarında araştırmacılara önerildiği gibi (Merriam, 2013, s. 132-145) araştırma süresince kullanılan Türkiye Sosyalist Soluna dair dokümanlar, kamu kayıtları (raporlar, analizler), edebi eserler, şahsi kayıtlar (oto-biyografiler, günlükler), popüler kültür evrakları (gazeteler, dergiler, internet kayıtları) ve görsel dokümanlar (filmler, videolar) arasından seçilmiştir. Doküman incelemeleri bu araştırma için mülakatlardan daha başat bir kaynak olarak kullanılmıştır. Mülakatlar esnasında sosyalistler, kendilerine araştırmanın konusu ve amacı aktarıldığında tepkisel davranmakta, "şehitlik" ve "kutsal" gibi dinsel kavramlar kullanıldığında rahatsız olmaktadırlar. Yine neredeyse her görüşme öncesinde görüşmeci güncel siyaset üzerinden küçük sınamalara tabi tutulmakta ve görüşmeci hakkında yapılan internet aramaları üzerinden edinilen bilgilerle görüşmeciye yönelik oluşan şüpheler iletilmektedir. Bu nedenlerle doküman kayıtları, kendisiyle sağlıklı görüşmeler sürdürülemeyecek aktörlerin temsil ettiği örnek gruplar hakkında önemli bulgular sağlamıştır.

Doküman olarak çalışmanın örnekleminde bulunan sosyalist grupların yayın organları incelenmiştir. Örnek olarak seçilen sosyalist grupların 2013 yılından bugüne düzenli yayınları taranmıştır. 2013 yılının seçilmesinin sebebi Gezi Parkı eylemleridir. Gezi Parkı eylemleri sosyalist propagandanın en etkin örneklerinin verildiği bir süreç olarak belirmektedir. AKA-DER grubunun 2013-2019 yılları arasında yayınladığı aylık *Kaldıraç* dergisinin tüm sayıları, Ezilenlerin Sosyalist Partisine yakın *Marksist Teori* dergisinin tüm sayıları ve önceli *Teoride Doğrultu* ile Proleter Doğrultu dergilerinin kimi sayıları, Devrimci İşçi Partisine yakın aylık *Gerçek Gazetesi*'nin 2013-2019 yılları arasında çıkan tüm sayıları ve bu sayıların ekleri, yine Devrimci İşçi Partisine yakın *Devrimci Marksizm* dergisinin 2012-2018 yılları arasındaki 16-34. sayıları, Halkevleri grubuna yakın Sendika.Org sitesinde "Sendika.Org Yazıları" kısmında bulunan 2013-2020 yılları arasında yayınlanan beş bine yakın yazı ve Halkın Kurtuluş Partisine yakın *Halkın Kurtuluş Yolu* gazetesinin son üç yıllık ulaşılabilen sayıları ve parti genel başkanı Nurullah Ankut'un kitapları araştırma konusu kapsamında taranmıştır. Ayrıca sol hareketlerin etkinliklerinde okunan bildiriler ve propaganda amaçlı dağıtılan broşürler araştırmada veri kaynağı olarak kullanılmıştır.

Türkiye Sosyalist Solu anlam sisteminin aktarılmasında müzik etkin bir işleve sahiptir. Tez çalışması kapsamında doksanlarda bir fenomene dönüşen ve halen etkinliğini devam ettiren sosyalist müzik gruplarının şarkı sözleri de söylem analizine tabi tutulmuştur. Türkiye Sosyalist Sol kültürüne etkide bulunmuş olan 9 müzik grubu olan Yorum, Vardiya, Kutup Yıldızı, Ekin, Munzur, Şiar, Baran, Özgürlük Türküsü ve Yol'a ait 286 eser incelemeye alınmıştır. Bu grupların albümlerinde yer alan enstrümantal parçalar, halk türküleri ve Türkçe dili dışındaki (Kürtçe ve Arapça) eserler inceleme dışında tutulmuştur.

3.2.2. Destekleyici Veri Kaynakları

Söylem analizi için kullanılacak destekleyici veri kaynakları için gözlem yoluyla ritüel, mekân ve sembol incelemeleri yapılmıştır. Söylem analizi dilin kullanıldığı bağlamı da çözümlemeye aldığı için bir dilin temsil ettiği anlam sisteminin sembolik göstergeleri ve dilin kurulduğu alanın inşası bir inceleme nesnesi olarak görülmüştür. Ritüeller söylemin gömülü olduğu bir performans veya bizatihi söylemin bir parçası olarak değerlendirilmektedir (Bell C. , 2009, s. 13-14). Türkiye Sosyalist Solunun organize ettiği toplu gösteriler, sokak açıklamaları, mezarlık anmaları ve mekân içi etkinlikleri birer ritüel olarak değerlendirilmiştir.

Ritüel kavramı ilk kullanımlarında dini ayin veya büyü kavramlarının yerini alsa da çağdaş sosyal bilimlerde sadece dini törenler değil bir üniversitenin diploma töreni, gündelik hayattaki selamlaşmalar, hal-hatır sormak ve laf atışmaları gibi sayısız örüntüler de birer ritüel olarak görülmektedirler. Ritüel kavramına çağdaş bir tanım getirmeye çalışan Snoek'e (2006, s. 13-14) göre neredeyse tüm insan eylemleri ritüel davranış olabilir. Ritüel davranışlar çoğunlukla geleneksel olarak tekrar edilirler. Belirli bir zaman ve mekânda gerçekleşirler. Resmen biçimlendirilmiş, yapılandırılmış ve standartlaştırılmıştır. Amaçlı, sembolik ve anlamlıdır. Ritüel, işlevleriyle sosyal hayatı yeniden düzenlemektedir (Stephenson, 2015). Ritüel duyguları ve hisleri yönetir, değerler taşır, başa çıkma yöntemlerini öğretir, görüşleri ifade etme imkânı, kimliğin yaratımını sağlar ve gündelik hayatı yeniden üretir (Post, 2015). Toplumsal hayatın tümü gözlemlendiğinde görülecektir ki insan, ritüalistik bir canlıdır. Bu yönüyle ritüel, sosyal gerçekliğin keşfi adına önemli bir kaynaktır.

Çağdaş ritüel teorisyenler gündelik hayatı ritüellerle örülü görür ve onları tasnif etmeye çalışırlar. Ronald Grimes 16 tür ritüelden söz eder: geçitler, evlilik, cenaze, festival, hac, arınma, sivil törenler, değişim törenleri, fedakârlık (kurban), ibadet, sihir, şifacılık, etkileşim, meditasyon, tersine çevirme ve drama ritüelleri (Bell C. , 1997, s. 93-94). Bir diğer çağdaş ritüel teorisyeni olan Catherine Bell ritüelleri altı temel türe ayırır: geçit ritüelleri, takvimsel (yıllık) ritüeller, değişim ve katılma ritüelleri, acı ritüelleri, festival ve kutlama ritüelleri ve politik ritüeller (Bell C. , 1997, s. 91-135). Christel Lane (1981) Sovyetler Birliği'ndeki ritüeller üzerinden gündelik toplumsal hayat ile iktidar arasındaki ilişkiyi ele aldığı çalışmasında SSCB'deki ritüelleri şöyle sınıflandırır: yaşamsal döngü ritüelleri, sosyal ve politik kolektiflere katılma ritüelleri, emek ritüelleri, takvimsel tatil ritüelleri ve militarist vatanseverlik ritüelleri.

Bu teorik sınıflandırmalar ritüellerin bir anlam sistemini analiz etmek için bir araştırma kaynağı olduğunu göstermektedir. Türkiye Sosyalist Solu da yıl içinde çok sayıda ve çeşitte ritüeller uygular. Bu ritüeller üzerinden sosyalistler anlam sistemini yeniden inşa eder, değerlerin grup içinde benimsenmesini sağlar ve değerleri grup dışına yayar. Tez kapsamında yürütülen saha araştırmasında 2016-2019 yılları arasında Ankara'da gerçekleştirilen dört farklı 1 Mayıs mitingine, 2017 ve 2018 yıllarında Karşıyaka Mezarlığı'nda gerçekleştirilen Deniz Gezmiş Anmalarına ve pek çok kurum içi etkinliğine katılınmıştır. Bu katılımlı gözlemlerin yanı sıra çevrimiçi videolardan çok sayıda mezarlık anması, toplu gösteri, çatışmalı eylem incelenmiştir. Gözlemlenen ritüellerde gerçekleşen fiiller, iç örgütlenmeler, informel hiyerarşi veya görev dağılımları, üretilen anlamlar ve kullanılan semboller analizde kullanılmıştır. Merriam'ın çalışması (2013, s. 113-117) rehber alınarak sahada gerçekleştirilen gözlemlerde şu unsurların kayda geçirilmesine özen gösterilmiştir: fiziksel ortam, katılımcıların durum ve pozisyonları, alandaki faaliyet ve etkileşimler, katılımcılar arasında gerçekleşen konuşmalar, çeşitli ayrıntılar ve gözlemcinin katılımcı üzerindeki olası etkileri.

Ritüellerin yanı sıra maddi semboller de destekleyici veri kaynağı olarak kullanılmıştır. En genel anlamda semboller, temsillerdir. Sadece dil değil anlam üreten bir varlık olarak insanın dışsallaştırarak taşıdığı her şey anlamlıdır ve her türden şey sosyolojik incelemenin nesnesi olabilir.

> *"Bir giysi, bir otomobil, hazırlanmış bir yemek, bir el-kol-baş hareketi, bir film, bir müzik, bir reklam görüntüsü, bir döşeme takımı, bir gazete başlığı: İşte görünüşte birbirinden iyice farklı nesneler. Ortak yanları ne*

olabilir bunların? En azından şu olabilir: Hepsi birer göstergedir" (Barthes, 1993, s. 153).

Söylem analizinde destekleyici veri toplama tekniği olarak bu alt başlıkta ağırlıkla dil dışı ve görsel sembollerin analizi kastedilmektedir. Dil dışı sembollerin incelenmesi de en az dilsel sembollerin analizi kadar önemlidir (Guiraud, 1994, s. 17). Dilsel göstergelerden farklı olarak bu tür dil dışı semboller örtük göstergelerdir. Göstergelerin birbirlerini işaretlerken ortaya çıkan anlam sistemleri, yani söylemler, ister istemez sembol incelemesini gerektirir.

Bu araştırmada sosyalist anlam sisteminin sembollerinin bütünleştirici, farklılaştırıcı, kutsalla iletişim sağlayıcı, anlam ve bilgi aktarıcı işlevleri çözümlenmektedir. Bu bağlamda sosyalistlerin dizayn ettiği büro ve kafelerde yer alan portreler, afişler ve resimler; etkinliklerde taşınan resim, flama ve bayraklar; imajlarını belirlemek için kullandıkları arma, takı, saç-sakal stilleri; özel programlarda el-kol hareketleri ile hiyerarşiyi kurumsallaştıran üniforma farklılıkları *Bulgular ve Analiz* bölümünde ele alınmıştır. Ankara'da bulunan Ezilenlerin Sosyalist Partisi Ankara Şubesi, Halkevleri Genel Merkezi, Halkın Kurtuluş Partisi Genel Merkezi, AKA-DER Tuzluçayır ve Kızılay Şubeleri ziyaret edilmiş; bu mekânlardaki iç tasarım hakkında notlar tutulmuştur. Araştırma örnekleri arasında bulunmasa da Devrimci Sosyalist İşçi Partisi Ankara Şubesi, Sosyalist Emekçiler Partisi'ne yakın Spartaküs Kültür ve Sanat Derneği, Devrimci 78'liler Derneği Ankara Şubesi gözlemlenerek hakkında notlar tutulmuştur. Bunların yanı sıra Ankara'da sosyalistlerin tercih ettiği kafeler birer tüketim mekânı olarak incelenmiştir. Zira görüşmelerde sosyalistler için önemli mekânlar sorulduğunda ortak buluşma alanları olarak kimi kafelerin isimleri verilmiştir. Sembollerin farklılaştırıcı tanımlayıcı boyutlarını anlamak için görüşmelerde sosyalistlerle "düşman" semboller üzerine de konuşulmuştur. Bu yolla sosyalist anlam sisteminin sınırlarının nasıl oluştuğu, nerede başlayıp nerede bittiği görülmüştür.

Araştırmanın metodolojik çerçevesi, veri analizi ve kaynakları aşağıdaki gibi görselleştirilebilir.



3.3. Veri Analizi

Nitel araştırmada veri analizinin standart bir formatı yoktur. Creswell'e göre (2015, s. 180-187) veri analizi şu aşamalardan geçilerek yapılır: Veri toplama → Okuma, hatırlatıcı notlar tutma → Betimleme (kodlama) → Sınıflama (kategorileştirme) → Yorumlama (Tematik Analiz veya Özetleme) → Sunum ve Görselleştirme (Şemalarla işleyişi betimleme). Bu süreci Merriam şu şekilde özetlemektedir (2013, s. 170-178): 1) Kategori oluşturma, 2) Kategorilerin sınıflandırılması, 3) Kategorilerin adlandırılması, 4) Kategorileri temalara bölme, 5) Temalardan teori kurma.

Bu araştırmada Creswell ve Merriam kaynak edinilerek tematik ve betimsel analiz yapılmıştır. Araştırma geleneksel dinsel anlam sistemleri ile Türkiye Sosyalist Solu örneğinde sosyalist anlam sisteminin karşılaştırılmasını amaçladığı için araştırma boyunca çift yönlü bir kodlama, kategorileştirme ve tematik betimleme yürütülmüştür. Bir taraftan din kuramları ve dinler tarihi üzerine yürütülen okumalar üzerinden dinin sosyolojik, psikolojik ve antropolojik boyutları kodlanmış ve bu kodlar kategori ve temalara dönüştürülmüştür. Diğer taraftan Türkiye Sosyalist Soluna yönelik saha araştırması ve kaynak taraması sonucunda temalar belirlenmiştir. Bu iki kodlama sürecinde benzerlikler tespit edilerek saha ve kaynak araştırması daha derinlikli yürütülmüştür. Ontolojik güvenlik kaynağı, ölüm fikriyle mücadele, kolektif belleğin kurulması, kişilik kültünün oluşturulması, zamanın ve mekânın kutsallaşması, zorunlu kutsal şiddet fikri olarak devrim ve sosyalist ahlak ve topluluk başlıklarında yedi temel tema belirlenmiş, *Bulgular ve Analiz* bölümünde bu temalar altında yorumlama yapılmıştır. Her tema başlığı altında öncelikle o bölümde incelenecek kavram ve olgular üzerine, ardından bu kavram ve olguların dinsel boyutuna dair kuramsal bir aktarım gerçekleştirilmektedir. Bu aktarımın peşi sıra çeşitli veri kaynakları üzerinden elde edilen bulgular yorumlamayı destekleyecek nitelikte vurgulanmış veya röportaj ve alıntılama

tekniği ile sunulmuştur. Her başlık altında ele alınan tema kapsamında geleneksel dinsel anlam sistemleri ile sosyalist anlam sistemi arasındaki benzerlikler analiz edilmiştir. Bu iki anlam sisteminin sadece anlamsal unsurlarındaki (göstergeler) benzeşmenin değil, ilişkisel anlam yaratma süreçlerindeki örtüşmelerin ortaya konması analizin nihai amaçlarıdır. Bu anlam sistemlerinin merkezinde olan baskın göstergeler; analizin temalarını oluşturmuştur.

Tematik ve betimsel analizde yorumlama bir tür özetleme olduğu kadar araştırmacı için de bir fark etme sürecidir. Analiz, bitmiş bir araştırmanın nihai aşaması olarak değil araştırma boyunca devam eden döngüsel ve geriye dönüşlü bir işlem olarak gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle yorumlama sürecinde defalarca sosyalist yayın ve dokümanlar yeniden incelenmiştir. Söylem analizinde toplanan veriler okuma, tasnif etme, yorumlama aşamalarından geçerek yapılandırılmaktadır (Baş ve Akturan, 2008, s. 33). Özetle araştırma sonunda yapılandırılmış bir kuramsal sonuç tasarlanır. Bu araştırmanın sonunda ortaya çıkan kavramlar ve bu kavramlar arasındaki kuramsal ilişki *Sonuç* bölümünde tartışılmaktadır.

3.4. Geçerlik ve Güvenirlik

3.4.1. İç Geçerlik İçin

Araştırma verileri doğrudan Türkiye Sosyalist Solunun anlam sisteminin temsil olduğu aktör, doküman, mekânlar ve ritüeller üzerinden toplanmıştır. Bulguların kendi içinde tutarlı ve anlamlı olması için çok çeşitli veri kaynakları kullanılmıştır. Bu farklı kaynaklardan toplanan verilerin uyumlu olup olmadığı kontrol edilmiştir. Yine farklı veri kaynakları arasında uyum oluşturulmaya çalışılmıştır. Derinlemesine mülakatlarda, sorulan soruların araştırmanın temel olgularını doğru biçimde göstermesine gayret edilmiştir.

Elde edilen bulgularla kavramsal çerçeve arasında tutarlı bir ilişki kurulması için bulguların tartışıldığı tema başlıkları altında kuramsal kaynaklara sıklıkla atıflarda bulunulmaktadır. Bulgular açıklanırken tek bir yaklaşıma bağlı kalınmayarak alternatif yaklaşımlar da kullanılmıştır. Her ne kadar faydalanılan temel kaynaklar Berger, Luckmann ve Zijderveld'in sosyal teorileri olsa da din hakkında pek çok farklı kuramsal yaklaşımlardan beslenilmiştir.

3.4.2. Dış Geçerlik İçin

Tez kapsamında incelemeye tabi tutulan örneklerin hangi bağlamda seçildiği *Geçmişten Günümüze Türkiye Sosyalist Solu* başlıklı bölümde tartışılmıştır. İncelenecek örneklerin çeşitlendirilmesi için Türkiye Sosyalist Solunda tespit edilen beş farklı teorik eğilimin her biri için bir örnek seçilmiş, araştırma tek grupla sınırlandırılmamıştır. Araştırma bulgularının mümkün olduğunca paylaşılması ve anlatımın esnek kurulması yoluyla okuyucunun araştırma sonuçlarıyla kendi deneyimleri arasında bir ilişki kurmasına izin verilmek istenmiştir. Araştırma sorularıyla araştırma sonuçları arasında tutarlılık kaygısı gözetilmiş, araştırma bulgularının başka araştırmalarla da test edilebilmesi için detaylı açıklamalar yapılmıştır. Böylece araştırma bulgularının yeniden üretilebilirliği sağlanmıştır.

3.4.3. Güvenirlik için

Güvenirliğin sağlanmasının en önemli yolu araştırma yönteminin ve aşamalarının tüm açıklığıyla işlenmesidir. Örneklerin nasıl seçildiği geniş bir tarihsel anlatımla ifade edilmiş, veri kaynakları yukarıda verilmiş, verilerin işlenmesi ve analiz edilmesi süreçleri belirtilmiştir. Sonuçlarla veriler arasındaki uyumun sağlanmasına özen gösterilmiştir. Araştırmanın ham verileri olan okuma, saha, görüşme notları ile görsel, işitsel kaynaklar arşivlenmiştir.

Geçerlik ve güvenirliğin arttırılması için araştırmanın her safhasında şu dört ilkeye uyulmaya çalışılmıştır: inandırıcılık, aktarılabilirlik, tutarlılık, teyit edilebilirlik. Sahadaki gözlemlere dair zengin betimlemeler yapılmış, gözlemler uzun zamana yayılmıştır. Mülakatların ve gözlemlerin olabildiğince doğal olmasına gayret edilmiştir. Görüşmecilerle güvene dayalı bir ilişki kurulması adına mahremiyetlerinin korunacağına dair yazılı teminat verilmiştir. Karşılaştırmalı okumalar önemsenmiş, benzer eğilimdeki diğer araştırma ve çalışmalar takip edilmiştir. İncelemeye tabi tutulan grupların net bir biçimde tanımlaması yapılmıştır. Üçgenleme veya nirengi denilen kuram ve veri kaynağı çeşitliliği gözetilmiştir. Araştırmanın her aşamasında bu konu bağlamında çalışma yapan uzmanlarla görüşülmüş, tez ve bulgular hakkında uzmanlarla tartışılmıştır.

3.5. Araştırmanın Etik Boyutu

Araştırma konusu gereği katılımcıların mahremiyeti gizlenmiştir. Görüşmeler ve hatta katılımlı gözlemler öncesinde araştırmacı, toplanan verilerin bu tez dışında başka bir yerde kullanılmayacağına dair sözlü, mümkünse yazılı beyanda bulunmuştur. Katılımcılar istedikleri takdirde bir rumuz kullanarak kendi gerçek kimliklerini saklamışlardır. Hiçbir üçüncü şahsa araştırmanın ham verileri sunulmamıştır ve ileride de sunulmayacaktır. Araştırmanın tez olarak yayınlanacak kısımlarında istekleri dışında katılımcıları ifşa edecek düzeyde aktarımda kesinlikle bulunulmamıştır. Katılımcıların bağlı oldukları kurumlar ve inandıkları siyasi değerlere dair analizlerde itibar zedeleyici ifadeler kullanılmamaya özen gösterilmiştir. Araştırma, hiçbir özel sermaye veya devlet kuruluşunun finansal desteği olmadan yürütülmüştür. Çalışmanın belirli aşamalarında sosyal bilim araştırmalarının temel etik ilkeleri doğrultusunda tez danışmanının uyarıları dikkate alınmıştır.

3.6. Araştırmanın Sınırlılıkları

Din olgusunun sosyal teoride çok kapsamlı bir şekilde ele alınmış olması bu olguyu tümüyle kuşatacak teorik birikime ulaşımı imkânsız kılmaktadır. Bu nedenle bu araştırmada olgunun belirli yönleri, ağırlıkla sosyolojik boyutu işlenmiştir. Araştırma örneği olarak belirlenen tüm gruplar, sistem karşıtı muhalif bir çizgide bulundukları için görüşmecilerin araştırmacıya karşı şüpheyle yaklaştığı sıklıkla gözlemlenmiştir. Bazı grupları görüşmeye ikna etmek uzun zaman almış, bazı kişilerle planlanan görüşmeler ise gerçekleşememiştir. Araştırmacı doktora öğrenciliğiyle birlikte akademik personeldir. Bu nedenle de kurumsal ve idari yükümlülükleri bulunmaktadır. Mesleki yükümlülükleri gereği zamanının sadece sınırlı bir kısmını sahada katılımlı gözleme ayırabilmiştir. Araştırmacının sahada gözlem yapmasını sınırlandıran en önemli engel 2016 yılı yaz mevsimi sonrası Ankara içinde alınan sıkı güvenlik önlemleridir. Ankara Valiliği uzun bir dönem şehir merkezinde toplu gösterilerin yapılmasına müsaade etmemiştir. Sosyalistlere yöneltilen görüşme taleplerinin çoğu kez reddedilmesinin temel nedeninin oluşan bu siyasal iklim olduğu düşünülmektedir.

4. GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE TÜRKİYE SOSYALİST SOLU

Bu bölümde Türkiye Sosyalist Solunun tarihi üzerinde genel hatlarıyla durulmakta, günümüz sosyalist örgütlerinin gelenek çizgileri tespit edilmektedir. Bölümün temel amacı ise *Araştırmanın Amacı ve Yöntemi* bölümünde söylem analizine veri analiz tekniğine bağlı olarak incelemeye tabi tutulduğu ifade edilen beş sosyalist grubun neden seçildiğini göstermektir. Bölümün alt başlıkları önemli tarihsel dönemlere göre belirlenmiştir. Öncelikle Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan önceki sol akımlar incelenmekte ve böylelikle Türkiye'ye sosyalizm düşüncesinin hangi kanallardan girdiği gösterilmektedir. Cumhuriyetin kurucu kadroları ile sosyalist hareket arasındaki gerilimli ilişki 1925-1960 dönemi solunun anlatıldığı alt başlıkta aktarılmaktadır. Solun meşrulaşma dönemi olarak görülen altmışlar bir sonraki başlıkta temel isim ve örgütleriyle ele alınmaktadır. Türkiye Sosyalist Solunun kitleselleşerek yükselişe geçtiği ve yükselirken radikalleştiği 1974-1980 arası dönem bir sonraki başlık altında incelenmektedir. Ayrıca burada Türkiye'de sosyalist örgütlerin örgütsel çizgi içinde takip ettikleri yedi gelenek maddeler halinde sıralanmıştır.

Seksenlerden günümüze olan kırk yıllık uzun evrenin ele alındığı alt başlıkta ise bugünün sol hareketlerinin kökleri ve yaşadıkları dönüşümler açıklanmaktadır. Tüm bölüm boyunca yer yer vurgu yapılan beş teorik akım bölüm sonunda işçi sınıfı merkezli sol, cumhuriyetçi sol, radikal sol, kimlik merkezli sol ve yeni sol olarak tasnif edilmiştir. Sol yelpazenin her bir rengi için örnek olarak seçilen beş sol grup hakkında daha detaylı bilgi bu bölümün sonunda yer almaktadır.

4.1. Cumhuriyet Öncesi Sol Akımlar

Günümüz Türkiye'sine etkide bulunan ana siyasi akımlar olan İslamcılık, liberalizm, Türk ve Kürt milliyetçilikleri gibi sosyalist solun başlangıcının da 1908'de II. Meşrutiyet'in İlânı olduğu söylenebilir. 1908'e kadar gizli örgütlenmek zorunda kalan fikirler serbestçe propaganda imkânı bulunca Osmanlı'da düşünce hayatı canlanır.

Türkiye'de teorik ve örgütsel anlamda çağdaş sosyalist sol ilk defa bu dönemde ortaya çıkar.[11]

İzmir'de Gelibolulu M. Rifat tarafından 1908'de yayınlanan *Gave*[12] Osmanlı döneminin ilk sosyalist gazetesi olarak bilinmektedir (Cerrahoğlu, 1970, s. 83). Bu gazete hem liberal hem de padişah yanlısıdır. Bu karmaşık politik tutum 1922'ye kadar devam eden Osmanlı solculuğu olarak adlandırılabilir. Osmanlı solculuğu Avrupa'daki modern siyasal fikir dünyasından etkilenen aydınların liberalizm ile sosyalizmi mezcettikleri bir nevi meşrutiyet hareketidir. Osmanlı solculuğu yeterince sosyalist olarak görülmez (Torun, 2014, s. 62). Günümüz Türkiye'sinin sınırları içerisinde kalan[13] ilk sosyalist hareket İzmirli Hüseyin Hilmi öncülüğünde toplanan *İştirak* dergisi çevresidir. *İştirak* dergisi ilk sayısını 26 Şubat 1910'da yayınlar. 4 ay sonra sıkıyönetim tarafından kapatılan dergi daha sonra *Sosyalist, İnsaniyet* ve *Medeniyet* adlarıyla çıkmaya devam eder (Temür, 2010, s. 43-44). Osmanlı Sosyalist Fırkası, İttihat Terakki'nin baskıcı politikalarının egemen olmaya başladığı bir dönemde 15 Eylül 1910 tarihinde kurulmuştur. Böylelikle Türkiye'ye ait ilk sosyalist örgütlenme kurulmuştur. 1913 yılında Mahmut Şevket Paşa'nın bir suikastla öldürülmesi sonucunda İttihat ve Terakki Fırkası muhalefete karşı sert uygulamalara gitmiş ve Osmanlı Sosyalist Fırkası yöneticilerini ya sürgüne yollamış ya da hapse atmıştır. Hüseyin Hilmi Bey'in sürgüne gönderilmesi ile bu çevrenin yayın faaliyeti kesintiye uğrar ve partisi kapatılmasa da etkisizleşir (Temür, 2010, s. 85).

Osmanlı solcularının yeniden harekete geçişi Mütareke yıllarında mümkün olur. Savaşlarda yıpranan İttihat ve Terakki iktidarı beş yıl boyunca tüm muhalefeti susturmaya çalışmıştır. Savaş bitip Meclis-i Mebusan dağıtılınca Hüseyin Hilmi de İstanbul'a gelerek 1919 Şubatı'nda Türkiye Sosyalist Fırkasını kurar (Tunaya, 1988, s. 401-403). Fırka, 1921'de işçileri etrafında toplamayı başararak İstanbul'da güçlü grevler organize eder. İşgalci kuvvetlerin yasaklamasına rağmen 1 Mayıs toplantısını örgütlemeyi başaran Türkiye Sosyalist Fırkasında parti içi tartışmalar da mevcuttur (Tunaya, 1988, s. 406-

[11] Bu çalışma Türkiye sosyalist sol hareketine odaklandığından Osmanlı'daki sol akımlara derinlemesine girilmemiş, Türkiye'deki sosyalist hareketin öncelleri üzerine kısa aktarımlarda bulunulmuştur. Aslında Osmanlı'da sosyalist fikirlerin ilk karşılık bulduğu gruplar Müslüman-Türk olmayan kesimlerdendir (Sayılgan, 2009, s. 6-10). Özellikle Yahudiler ve Ermeniler âdem-i merkeziyet fikrini savunmak adına sosyalizmi birleştirici bir ülkü olarak görmüşlerdir (Bora, 2017, s. 626-628).

[12] İzmir Boykotaj Cemiyeti'nin yayını olarak çıkan *Gave* adını bir efsane olan demirci Kawa'dan alır. Demirci Kawa 1000 yıl boyunca zulümle hüküm süren İsfahan'daki Sultan Dehhak'ı öldürerek saltanatına son verdiği iddia edilen efsanevi bir karakterdir (Cerrahoğlu, 1970, s. 83).

[13] O dönem Osmanlı sınırları içerisinde bulunan Selanik'te Yahudi, Bulgar ve Yunanlardan oluşan başka sosyalist örgütler de bulunmaktadır. Ancak bunlar üzerine çok daha kapsamlı tarih araştırmaları gerektiği için bu araştırma günümüz Türkiye sınırlarındaki hareketlere odaklanmaktadır.

407). Hüseyin Hilmi'nin parti içi egemenliği tümüyle elinde tutma isteği, onu otokratik bir yapı kurmaya itmiştir. Hilmi Bey'in parti içi muhalefet tarafından reislikten uzaklaştırılmasının ardından zaten zayıflayan parti, Hüseyin Hilmi'nin öldürülmesi ile tümüyle etkisizleşmiştir (Tunaya, 1988, s. 410-411).

Türkiye Sosyalist Fırkasının İngilizlere karşın herhangi bir problemi olmamasına ve Bolşevizmle etkileşime girmemesine rağmen aynı yıllarda Anadolu'da Rus sosyalizminden etkilenen sosyalist görüşler vücut bulmaktadır. Bir yandan Milli Mücadele'yi yöneten komutanlar Rusya'dan destek alabilmek adına sosyalist görüşlere izin vermekte diğer taraftan samimiyetle Bolşevik sosyalizminden etkilenen isimler Milli Mücadele'de etkin olmaya çalışmaktadır. Yeşil Ordu adında Mayıs 1920'de ortaya çıkan ve sosyalist fikirleri savunan örgüt taktiksel olarak Milli Mücadeleyi yöneten güçler tarafından oluşturulmuştur. Yeşil Ordu ile bir taraftan Bolşevik düşüncesi ile İslam dini uzlaştırılmak istenmiş diğer taraftan kuzeyden gelen ve Bolşevizmden etkilenmiş eski Osmanlı subaylarının Milli Mücadeleye destek vermesi sağlanmak istenmiştir. (Akal, 2006, s. 304-307) Yine 1920 yılında İttihatçıların kontrolü altında Anadolu'da İslami Bolşevizm propagandası yapan gazeteler (Kastamonu'da *Açıksöz*, Erzurum'da *Albayrak*, Konya'da *Öğüt*, Adana'da *Yeni Adana*) ortaya çıkmıştır (Akal, 2006, s. 99-108). Bu gruplar mecliste de Halk Zümresi olarak varlık göstermişlerdir. Daha sonra Mustafa Kemal Atatürk'ün isteğiyle bu grup içerisinden "resmi TKF" adıyla ifade edilen Türkiye Komünist Fırkası kurulacaktır. Bu fırkanın kurulma amacı Bakü'de kurulan Türkiye Komünist Fırkası'nın önünü kesmek ve Milli Mücadele içinde komünizme sempati duyanları Ankara'nın kontrolünde tutmaktır (Tunçay, 1978, s. 162-177).

Mustafa Kemal Atatürk'ün kontrolünde olmayan ve Bolşevizmden etkilenen komünistler ise 10 Eylül 1920'de Bakü'de gizli Türkiye Komünist Fırkasını ve Ankara'da açık Türkiye Halk İştrakiyun Fırkasını (THİF) kurmuşlardır. Türkiye Komünist Fırkasının üç dayanağı bulunmaktaydı: Anadolu solu, İstanbul'daki sosyalist işçi ve aydınlar, Mustafa Suphi'nin etrafındaki çekirdek aydın kadrosu (Bora, 2017, s. 631-632). Mustafa Suphi ve Ethem Nejat'ın öncelikli gayeleri Türkiye'deki sosyalizm ilgisine yön vermekti.

THİF Ankara hükumeti tarafından kısa sürede yasaklanmıştır. Gizli Türkiye Komünist Fırkasının başta Mustafa Suphi[14] ve Ethem Nejat gibi önemli kadroları

[14] Mustafa Suphi Türkiye Sosyalist Solu için çok özel bir karakterdir. Neredeyse tüm güncel sosyalist hareketler kökenlerini Mustafa Suphi'ye dayandırır. Çok kısa bir süre komünist faaliyet yürütmüş olmasına

bulundukları gemide öldürülmüş ve Ocak 1921'de gerçekleşen bu suikast o dönem aydınlatılmamıştır (Tunçay, 1992, s. 229-242). 1921 yılı Milli Mücadele içerisinde komünist hareketlerin aşama aşama susturulduğu senedir. Bolşevizm'e sempati içerisinde 1920 yılı içerisinde kurulan (ismi Kızıl Ordu'dan mülhem) Yeşil Ordu Cemiyeti de Ankara Hükumeti tarafından 1921 ilkbaharında kovuşturulmuş ve önde gelen isimlerinden Dr. Nazım Resmor 15 sene kürek cezasıyla mahkum edilmiştir (Tunçay, 1978, s. 248). 9 Mayıs 1921'de THİF'in ileri gelenleri Ankara İstiklal Mahkemesinde ağır cezalara çarptırılmış, böylece Mustafa Kemal Atatürk'ün anti-komünist eğilimi belirginleşmiştir. Savaş sonrasında İstiklal Mahkemesince yargılanan solcular serbest bırakılmış, sol yeniden canlanmış, 1 Mayıs 1922 tarihinde Ankara'da kutlamalar yapılmıştır. Ancak kısa bir zaman sonra TKP'nin kongre yapması yasaklanmış ve ardından TKP tümüyle yasa dışı ilan edilmiştir. 1924 yılı itibariyle 1 Mayıs'ın kutlanması yasaklanmıştır. Şeyh Sait ayaklanması ile çıkartılan Takrir-i Sükun kanunu ile Ankara hükûmeti tüm muhalefeti susturmak istemiştir. 1 Mayıs 1925 tarihinde yayımlanan bir beyanname ile TKP'nin 38 ileri gelen ismi tutuklanmıştır. Ortada ciddi bir yayın birikimi, kurulan çok sayıda siyasi parti ve ödenen bedeller olsa da 1908-1925 yılları arasında Türkiye'de sosyalizm zayıf bir siyasi akım olarak kalmıştır (Tunçay, 1978).

4.2. 1925-1960 Dönemi Türkiye Sosyalist Solu

1925 yılında İstanbul Akaretler'de bir kongre gerçekleştiren TKP Şefik Hüsnü liderliğinde yeniden toparlanma imkanı bulmuştur. Bu dönemler boyunca Komintern'in de isteğiyle Şefik Hüsnü ve TKP, Kemalist icraatları desteklemiştir (Bora, 2017, s. 633). Ancak Kemalist yönetim komünistlere karşı hiç müsamaha göstermemiştir. 1925 Mayıs ayında gerçekleşecek olan tutuklama dalgasını sezen Şefik Hüsnü yurt dışına kaçarak partiyi yönetmeye yutdışından devam etmiştir (Tunçay, 1992, s. 29-32).

Bu yıllarda TKP kendisine hareket imkanı bulamamıştır. 1927-36 yılları arasında çeşitli tutuklanma dalgaları olmuştur. Beraberinde işçi hareketlerine de yönelik baskılar

rağmen Mustafa Suphi karakteri, solun kendisini Kemalizm'den tarihsel ve fikri açıdan ayrıştırmasını sağlamaktadır. Aslında Suphi 1913 sürgününe kadar liberal meşrutiyetçi bir aydındır. Bolşevik Devrimi'nden sonra sosyalizme bağlanışı onu hızlıca harekete geçmeye teşvik etmiştir. Millî Mücadeleye katılmak amacıyla Anadolu'ya gelmek istemiş ancak Erzurum ve Trabzon'da protestolarla karşılanmıştır. Trabzon'dan kayıkla yeniden Batum üzerinden Sovyet Rusya'ya dönmek istemiş fakat Karadeniz üzerindeyken gemide katledilerek öldürülmüştür. İşlenen cinayetin ciddiyetine rağmen İstiklal Mahkemeleri konuyla ilgilenmemiştir (Yıldırım K. , 2014, s. 107-108). Bu siyasi suikast nedeniyle Mustafa Suphi Anadolu'ya gelememiştir ve fikirlerini uygulamaya sokamamıştır. Ancak Türkiye sosyalistleri onun geldiği takdirde Millî Mücadelenin ve hatta ülkenin rotasının değişebileceğine inanmaktadırlar.

sürmüştür. Ancak diğer yandan Türkiye Komünist Partisi, tüm sol hareketlerin dağıldığı bir dönemde faaliyeti sürdürerek hem Halk Fırkasına alternatif bir gelenek oluşmasını sağlamış hem de dönemin solcularını tek çatı altında toplamayı başarmıştır. Türkiye Komünist Partisi 1929 – 1939 yılları arasında merkez komite olmaksızın Şefik Hüsnü tarafından yurt dışından yönetilmiştir. Ancak ilerleyen yıllarda parti içi muhalefet yeniden ortaya çıkmaktadır.

Şefik Hüsnü liderliğindeki TKP içindeki bir muhalefet kanadı Nazım Hikmet'tir. Hikmet, partinin Kemalist burjuvaziye ve dine karşı daha sert muhalefet yapmasını istemektedir. Bir dönem muhalefet yürüten (Laz) İsmail Bilen ve Zeki Baştımar ise Komintern'in desteğini alamadıkları için daha sonra muhalefeti bırakmıştır. Türkiye Komitesi'nin temsilcileri olan Vedat Nedim Tör ve Şevket Süreyye Aydemir ile yurtdışında bulunan Şefik Hüsnü arasındaki gerilimin artmasıyla Tör ve Aydemir parti belgelerini polise teslim ederek meşhur ve dramatik 1927 tevkifatnamesine neden olmuşlardır (Bora, 2017, s. 636).

Bu yıllarda (1927-1936) solu hareketlendirecek başkaca yayın faaliyetleri de olmuştur. Kerim Sadi ve Haydar Rıfat bu dönemde önemli Marksist eserleri Türkçe'ye çevirmiştir (Tunçay, 1992). İsmail Hakkı Baltacıoğlu *Yeni Adam* dergisini; Şevket Süreyya Aydemir, Vedat Nedim Tör ve Burhan Asaf Belge *Kadro* dergisini çıkartmıştır.[15] *Kadro* dergisinin eski komünist yazarlarının izlediği taktik Türkiye sol hareketinde bir kırılmaya neden olacaktır. Halk Fırkasının içine girmek, oraya etkide bulunmak ve Halk Fırkasını sola çekme taktiği bu dönem itibariyle Türkiye Sosyalist Solu için geçerli bir yönteme dönüşmüştür. Bu ayrım ilerleyen dönemlerde sosyalist sol içinde ulusalcı sol / enternasyonal sol olarak belirecektir. Milli küçük burjuvaziyle anti-emperyalist ittifak olarak adlandırılacak ve kimi dönemlerde cuntacılığı meşru gören ulusalcı solculuk Türkiye sosyalistleri arasında yetmişlere kadar itibar görecektir. Ulusalcı sola göre özne sınıf değil millettir (Kaya Ş. Ç., 2011, s. 57-59). İlerleyen yıllarda Yöncülük ve MDDcilik olarak vücut bulan ulusalcı solculuğun temel ilkeleri anti-

[15] *Kadro* dergisinin ortaya çıkışını sağlayan TKP'nin dış büro - Türkiye merkez komite gerilimidir. Yurt dışında Şefik Hüsnü'nün önderliğindeki kadro Türkiye teşkilatlarına yön vermeye devam etmek istemiş bunun üzerine Şevket Süreyya Aydemir ve Vedat Nedim Tör ile dış büro arasında gerilim başlamış. Sonunda Türkiye merkez komitesi görevden alınmıştır (Altaş, 2013, s. 178). Komünist hareketi bırakan Şevket Süreyya Aydemir ve Vedat Nedim Tör'ün içinde olduğu *Kadro* dergisi yazar grubu Kemalizm'i sola çekmeye çalışmıştır.

emperyalizm, halkçılık, karma ekonomi, milli dış politika, güçlü sendikacılık, vatanseverlik kavramları üzerinden oluşmuştur (Kaya Ş. Ç., 2011, s. 63-87).

Dönemin TKP'si dışında kalan bir diğer önemli isim Hikmet Kıvılcımlı'dır. Kıvılcımlı 1925 yılında gerçekleşen Akaretler kongresinde henüz 23 yaşındayken gençlik örgütünün başkanı seçilmiştir (Karaca, 2001, s. 14). Bu dönem uzun yıllar hapiste kalan Kıvılcımlı, Marksist teoriye dair bilgisini geliştirmiştir. Hapisten her çıktığında yeniden komünizm fikrini örgütlemeye çalışmış ve kısa bir süre sonra yine hapse girmiştir (Karaca, 2001, s. 21). 1925 yılından 1960 yılına kadar 35 senesinin 22'sini hapiste geçirmiştir (Karaca, 2001, s. 55). Kemal Tahir, Hilmi Ziya Ülken, Cemil Meriç ve Nazım Hikmet'in övgüyle bahsettiği Kıvılcımlı, 1960 sonrasında TKP tarafından dışlanacak ve Türkiye İşçi Partisi'ne üyelik talebi kabul edilmeyecektir.

1936 sonrası solun genel gündemi yükselen faşizm dalgası olmuştur. Komintern'in emriyle Türkiye komünistleri Kemalizm'i faşizm kampına kaptırmamak adına Halkevleri ve Cumhuriyet Halk Partisi içinde örgütlenmeye karar vermiştir. Bu dönem TKP tarihinde desantralizasyon dönemi olarak ifade edilmektedir. II. Dünya Savaşı'nın etkisiyle belirlenen bu politikada amaç zaten Almanya ve Japonya tarafından sıkıştırılan Sovyet Rusya'ya üçüncü bir cephenin açılmasını engellemektir. Ne var ki TKP amacına ulaşamaz ve CHP'de Nazi ideolojisi destek bulur ve Türkçülük yükselir. Türkiye'de de yükselen faşizm sempatisine karşı 1942'de solcu aydınlardan Behice Boran, Pertev Naili Boratav, Muzaffer Şerif, Sabahattin Ali, Niyazi Berkes, Adnan Cemgil ve Ruhi Su *Yurt ve Dünya* dergisini çıkarmaya başlar. Dergi çevresi kendilerini anti-faşist olarak nitelese de dönemin bazı aydınlarınca Marksist militanlar olarak görülmekteydiler. Beklediği sonuçları edinememesi üzerine Sovyetler Birliği'nin dış politikası ile uyumlu olan desantralizasyon taktiği partinin dağılması ve etkisizleşmesi ile sonuçlanınca TKP 1943 yılında bu politikaya son verir (Altaş, 2013, s. 203-208). TKP'ye yakın Behice Boran ve Muzaffer Şerif, *Yurt ve Dünya* dergisinden ayrılarak *Adımlar* dergisini çıkarmaya başlar. Dönemin Türkçü CHP'li Başbakanı Şükrü Saraçoğlu'nun etkisiyle TKP'ye 16 Mayıs 1944 tarihinde geniş çaplı bir operasyon yapılır ve bu dergiler kapatılır (Kaynar ve Ak, 2016, s. 355).

Almanya'nın savaşı kaybedeceği anlaşıldığında muhaliflerin sesi daha gür çıkmaya başlamıştır. 1945 yılında kurulma hazırlıkları başlayan Demokrat Parti ile solcu aydınlar da irtibat kurmaya çalışmış, bir demokrasi cephesi kurulmak istenmiştir. Bunun bir örneği İstanbul'daki *Tan* gazetesinin yöneticileri olan Sertellerdir (Özdemir A. U., 2014, s. 196-

199). Bu tek taraflı bir ilişki değildir, DP de yoksul işçi ve köylülerin lehine beyanatlarda bulunmaktadır.

1946'da Türkiye'nin çok partili rejime geçmesiyle oluşan yumuşak ortamdan faydalanmak isteyen TKP yasallaşmaya çalışırken ikiye bölünmüştür. Solun kısa bir toparlanma evresinden sonra CHP'nin de etkisiyle hem devlet katında hem de toplumsal tabanda bir antikomünizm dalgası esmeye başlamıştır (Özdemir A. U., 2014, s. 207-215). Böylesi bir siyasal ortamda DP'nin solcu aydınlarla bağı kesilmiştir. Sovyetler Birliği'nin boğazlarda hak iddia etmesinin ardından DP yönünü tümüyle Batı bloğuna çevirmiştir. Buna karşın Komintern'in de isteğiyle TKP artık hedefine açıkça ABD'yi koymuştur. Demokrat Parti ile solcu aydınlar arasındaki en temel gerilim Kore'ye ABD cephesinde savaşmak üzere asker gönderilmesi meselesinde olmuştur. Solcu aydınların kurduğu Türk Barışseverler Cemiyeti, Türkiye'nin Amerika safında yer almasını protesto eden, barış yanlısı eylemler örgütlemeye başlamışlardır (Özdemir ve Şendil, 2016, s. 348-350). DP hükumetinin NATO ile görüşmeler yaptığı günlerde (1951) 187 kişi komünistlik suçlamasıyla tutuklanarak askeri mahkemede yargılanmıştır.

1946 sonrası TKP, kadrolarını deşifre etmeden legal siyasetin imkânlarını değerlendirmek istemekteydi. Esat Adil Müstecaplıoğlu öncülüğünde 1946 yılında kurulan Türkiye Sosyalist Partisi'ne komünist kadrolar da destek vermiştir (Bora, 2017, s. 613-614). Aziz Nesin ve Rıfat Ilgaz da bu partiye üye olmuşlardır. Fakat Müstecaplıoğlu Marksist-Leninist değildir. TSP'nin illegal TKP'nin karizmasını aşmaması için kısa zaman sonra Şefik Hüsnü öncülüğünde Türkiye Sosyalist Emekçi ve Köylü Partisi kurulmuştur. 1946'nın sonuna doğru her iki parti de komünizm propagandası gerekçesiyle soruşturmaya tabi tutularak kapatılmıştır. Bu iki hareketin önemi altmışlarda kurulacak Türkiye İşçi Partisi'nin yolunu döşemesidir.

1950-54 yılları arasında komünizmle mücadele adına solcu aydınları adli soruşturmaya tabi tutan Demokrat Parti hükumeti, yurt dışında ve özellikle Paris'te bursla okuyan öğrencilerin komünist faaliyet yürüttükleri gerekçesiyle burslarını kesmiştir. (Özdemir ve Şendil, 2016, s. 357-358). Solculara yeni bir diğer tutuklama dalgası 6-7 Eylül olayları gerekçe gösterilerek 1955'te yapılmıştır (Altaş, 2013, s. 247). TKP üyeleri artık ya hapiste ya da yurt dışındadır.

Türkiye'de bu dönem faaliyet gösterebilen tek sosyalist parti Hikmet Kıvılcımlı'nın Vatan Partisi'dir. Ancak bu parti de dini siyasete alet ettiği gerekçesiyle 1957 yılında

İstanbul 1. Sulh Ceza Mahkemesince kapatılmıştır. Kıvılcımlı da tutuklanmıştır. Tutuklanmaya gerekçe gösterilen meşhur Eyüp konuşmasında Kıvılcımlı Hz. Muhammed ve Hz. Ömer dönemlerinden örneklerle demokrasi ve eşitliği övmüştür (Carık, 2013, s. 45-49). Şefik Hüsnü ise uzun cezaevi yılları sonrasında 1959 yılında sürgünde bulunduğu Manisa ilinde ölmüştür. Elliler de daha önceki dönemler gibi sosyalist sol için zor bir dönem olarak geçmiştir.

4.3. Türkiye Sosyalist Solunun Açığa Çıkması: Altmışlar

1960 sonrası üniversitelerin özerkleşmesi, milli bakiye seçim sisteminin gelmesi, sendikaların serbestleşmesi, Türk Ordusundaki sol eğilimler gibi nedenlerle Türkiye'de sosyalist solun örgütlenmesi için müsait bir zemin oluşmuştur. Sol rüzgâr o derece kuvvetlidir ki yıllarca sosyalist solu ezmeye çalışan CHP'yi bile kendisine rağmen ortanın soluna itmiştir (Bora, 2017, s. 575). 27 Mayıs'ın hemen sonrasında TKP, darbecilere çekinceli yaklaşmıştır. TKP'den bağımsız solcular ise askeri müdahaleyi ülkenin tarihsel şartları gereği ilerici bir hamle, sosyalist devrimin ön adımı olarak görmüştür (Buçukcu, 2017, s. 183-185).

Altmışların erken dönemine damgasını vuran iki temel sol hareket bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Türkiye İşçi Partisi, diğeri *Yön* dergisi çevresidir. *Yön* dergisi çevresi İlhan Selçuk, Mümtaz Soysal, Tarık Ziya Ekinci, Doğan Avcıoğlu gibi dönemine damga vuran pek çok solcu aydını buluşturabilmiş bir harekettir. Türkiye'nin iktisadi koşulları nedeniyle doğrudan sosyalizme geçişin mümkün olmadığını iddia eden bu hareket hızlı kalkınmadan fayda sağlayacak ara tabakaların (Buçukcu, 2017, s. 130) ve ordunun ilerici güçlerinin (Şener, 2006, s. 120-122) desteği ile gerçekleşecek bir milli devrim sonrasında sosyalizmin mümkün olacağını düşünmekte ve devletçi kalkınmayı savunmaktaydı.

Yön dergisi yazar çevresinin TİP, CHP, Ordu ve dönemin gençlik hareketleri üzerinde büyük etkileri olmuştur. *Yön* dergisi 20 Aralık 1961 – 30 Haziran 1967 tarihleri arasında yayın hayatını sürdürmüştür.[16] Başlangıçta solun ortak platformu olarak gözüken *Yön* dergisi zamanla Doğan Avcıoğlu'nun baskın izini taşımıştır (Bora, 2017, s. 609).

[16] Metin Çulhaoğlu'na göre bir Türkiye solundan bahsetmek için sınıf bilincini tespit edebilmek gerekmektedir. Ona göre Mustafa Suphi de dâhil olmak üzere pek çok Osmanlı sosyalisti ve cumhuriyet aydını ittihatçı mirastan beslenmişlerdir. İlk sosyalistlerden Kadro Hareketine, oradan MDDcilik ve Yöncülüğe varana dek aslında ortada bir sınıf bilincinden çok kalkınmacılıktan söz edilebilir. Burada bir sınıf perspektifi değil, millici bir anlayış gözükmektedir (Çulhaoğlu, 2002, s. 12-14).

Ulaştığı yüksek tirajlar sayesinde Türkiye'de sosyalistliğin bir tabu olmaktan çıkmasında etkili olmuş, yeni sosyalist kuşağa bir anlam seti kazandırmıştır. Dergi, 1962'de bir aydın hareketi olan Sosyalist Kültür Derneği'nin kuruluşuna öncülük etmiştir.

13 Şubat 1961 tarihinde kurulan Türkiye İşçi Partisi ise başlangıçta işçi sendikalarının liderlerinin kurduğu bir dar grup iken aydınların katılımıyla kitlesel bir harekete dönüşmüştür. Mehmet Ali Aybar'ın genel başkanlığında 1965 seçimlerine giren Türkiye İşçi Partisi 15 sandalye kazanarak solu kitlesel bir harekete dönüştürmüştür. Sosyalist sol, Behice Boran, Çetin Altan, Sadun Aren, Tarık Ziya Ekinci gibi aydınların vekilliği ile mecliste aktif muhalefet şansı edinmiştir.

Yön dergisinin yayın hayatına son vermesinden kısa bir süre sonra altmışların sonuna doğru yeni bir sosyalist akım ortaya çıkmıştır: Eski bir TKP ve TİP mensubu olan Mihri Belli öncülüğündeki Milli Demokratik Devrim Hareketi. Aslında Mihri Belli MDD tartışmalarına *Yön* dergisi döneminde başlamıştır. Zamanla MDD çizgisi yükselen sosyalist gençliği etkisi altına almıştır. MDD'ciliğe göre Türkiye gelişmemiş bir ülke olduğu için işçi sınıfı oldukça zayıftı ve bu nedenle devrim işçi sınıfı eliyle olamazdı. Sosyalist devrimden önce devletçi bir kalkınma politikasını devreye sokacak ve bağımsızlığı tesis edecek asker-sivil aydınların iktidarı ele geçireceği bir milli devrim olmalıydı. Yani arzu edilen 27 Mayıs'ı tamamlayacak bir askeri darbe idi (Zorlu, 2006, s. 49-53).

30 Haziran 1967 tarihinde *Yön* dergisinin yayın hayatına son vermesinin ardından gerçekleşen 1969 seçimlerinin Adalet Parti'sinin ezici galibiyeti ve CHP ile TİP'in yenilgisiyle sonuçlanmasıyla Doğan Avcıoğlu, parlamento yoluyla iktidarın değişmeyeceğine dair tezlerinin doğrulandığına inanarak *Devrim* dergisini çıkarmaya başlamıştır. Devrimci gençlik ve ordu içindeki subaylarla birlikte bir askeri darbeye hazırlanan dergi çevresi, arzulanan solcu askeri darbe denemesi 9 Mart'ta başarısız olunca 12 Mart sağcı askeri cunta tarafından tasfiye edilmiş ve dergi kapatılmıştır.

Devrim dergisi gibi Milli Demokratik Devrim hareketinin yayını olan *Türk Solu* dergisi çevresi de iki aşamalı devrim taktiğini savunmuştur. Dönemin solcu üniversite gençliğinin merkezine dönüşen Fikir Kulüpleri Federasyonunu (FKF) etkisi altına alan MDD, TİP'e büyük bir darbe vurmuştur. Kısa bir dönem Türk Devrimci Kuruluşlar Güç Birliği (Dev-Güç) adıyla 50'ye yakın derneği tek bir çatıda toplamayı başaran MDD hareketi, bir örgütsel model inşa edemediği ve döneminin sol hareketi parçalanma

eğiliminde olduğu için tutunamamış ve dağılmıştır. *Türk Solu* dergisi de 12 Mart muhtırasından önce kapanmıştır (Dinçer, 2006, s. 97-101).

Bu döneme dair aktarımlarda adı dillendirilmesi gereken bir diğer yayın organı *Ant* dergisidir. *Yön* dergisinin Doğan Avcıoğlu çevresi olarak daralması ve kapanması sonucunda 3 Ocak 1967'de çıkmaya başlayan ve milli demokratik devrim – sosyalist devrim ikilemini aşmak için kesintisiz devrim tezini ileri süren *Ant* dergisi sosyalizm tartışmaları için önemli bir merkeze dönüşmüştür (Bora, 2017, s. 622). Doğan Özgüden, Fethi Naci ve Yaşar Kemal'in kurduğu *Ant* dergisinde Aziz Nesin, İdris Küçükömer, Mahmut Makal, Nadir Nadi, Selahattin Hilav, Onat Kutlar gibi önemli isimler kalem oynatmıştır. 21 Nisan 1970 tarihine kadar haftalık çıkan dergi 1 Mayıs 1970 tarihi itibariyle aylık teori dergisi olarak çıkmaya başlamış, 13 sayı sonrasında siyasi baskılar nedeniyle 1971 yılı içinde kapanmıştır (Aydın S. , 2008, s. 25-35).

Mihri Belli'nin tezleri, TİP içinde derin bir yarılmaya neden olsa da parti içindeki asıl çatlak SSCB'nin 1968 Çekoslovakya işgali ile oluşmuştur. Genel Başkan Mehmet Ali Aybar, Sovyetlerin işgaline karşı çıkmıştır. Aybar, tepeden inmeci müdahalelere karşıdır. Reformist, evrimci ve parlamento temelinde demokratik sosyalist bir düzene geçişi savunmaktadır. Bu nedenle de Leninist tezleri eleştirmektedir. Döneminde tartışma konusu olan "bireyci sosyalizm", "hürriyetçi sosyalizm" kavramlarını ortaya atmıştır (Akkuş, 2015, s. 245). TİP'in diğer önde gelen yöneticileri Sadun Aren ve Behice Boran ise Aybar'ın bu iddialarını bilimsel sosyalizmden sapma olarak değerlendirmiştir.

1969 seçimlerinde seçim sistemi değiştiği için TİP'in oy ve vekil sayısı düşünce parti içi bölünme derinleşmiştir. Seçim yenilgisinin etkisiyle parti gençliği MDD'ye yakınlaşmıştır. 1969 yılında *Emek* dergisini çıkarmaya başlayan Behice Boran, Sadun Aren ve Nihat Sargın bu yayın yoluyla tek aşamalı devrim tezini savunmuştur. Marksist-Leninist doktrin içinden konuşan bu yayın aslında Sovyetler Birliği'nin resmi tezlerini dillendirmektedir (Bora, 2017, s. 621). 1970 yılında genel başkan seçilen Behice Boran hem Aybarcılığa hem de MDD'ye bayrak açmıştır. Behice Boran'ın hem SBKP politikalarını eleştiren Aybar'a hem de Maoizm'e yakınlık duyan Mihri Belli'ye tavır koyması illegal olarak faaliyetini sürdüren TKP'nin desteğini kazanmasını sağlamıştır.

1968, sosyalist dalganın üniversite öğrenci hareketleri arasında yükseldiği yıl olmuştur. Ancak bu dönemde Avrupa'da yükselen gençlik hareketleri yeni sol tonlar (kadın hakları, çevrecilik, savaş karşıtlığı gibi) barındırırken Türkiye'de anti-emperyalist

temelde şiddet yanlısı klasik tipte sosyalist gençlik örgütleri türemiştir. Türkiye'de 68 öğrenci hareketlerinin ana hedefi Adalet Partisi ve Amerika Birleşik Devletleri'nin Türkiye'deki tesisleri olmuştur. Üniversitelerde işgal eylemleri yapılarak eğitim engellenmiştir. TİP'i pasifist olduğu iddiasıyla eleştiren İstanbul Üniversitesi sosyalist gençliği Deniz Gezmiş öncülüğünde Devrimci Öğrenci Birliği'ni kurmuştur. Bazı Amerikan subaylarının denize atılması, Amerikan taşıtlarının tahrip edilmesi, Amerikan büyükelçisinin arabasının yakılması gibi şiddet içerikli eylemlerle üniversite gençliği ülkenin gündemine oturmuştur (Şahin İ. , 2014, s. 39-43). Bu döneme kadar Türkiye Sosyalist Solunda işçi sınıfı merkezcilik ve ulusalcı solculuk iki ana akım iken Marksist eserleri ana kaynak edinen radikal sol eğilimler yetmişlerde üçüncü akımı oluşturmuştur.

4.4. Şiddet ve Yasa-dışılığın Yaygınlaşması: Yetmişler ve Günümüze Yansımaları

1970 yılında sosyalist gençlik arasında Amerika ve onun Türkiye içinde müttefikleri olduğu düşünülen kesimlere karşı bir askeri politik strateji benimsenmesi fikri yayılmıştı. Fakat bu silahlı hareketin sırtını hangi sınıfsal kesimlere dayayacağı ve silahlı eylemleri hangi alanlarda yürütecekleri tartışma konusuydu. Mahir Çayan öncülüğünde kurulan Türkiye Halk Kurtuluş Parti – Cephesi (THKP-C) adına politikleşmiş askeri savaş stratejisi dedikleri ve kentlerde silahlı eylemleri yaydıktan sonra kır gerillası taktiğini öngören bir iktidarı ele geçirme stratejisi benimsedi (Çayan, 2013, s. 251-252). Çayan'a göre Türkiye az gelişmiş ve yarı-sömürge konumunda bir ülkeydi. Bu nedenle öncelikle yapılması gereken işçi sınıfı öncülüğünde, köylü sınıfına dayanan bir anti-emperyalist halk mücadelesi yürüterek devrimi gerçekleştirmekti. Sosyalist devrim ancak ikinci aşamada gerçekleşebilirdi. Örgüt yaptığı silahlı eylemlerle kısa zamanda sesini duyurdu. Ancak Mayıs 1971'de İsrail Büyükelçisinin kaçırılarak öldürülmesi, örgütün devletin tüm dikkatini çekmesine neden oldu (Aykol, 2010, s. 37). THKP-C yönetim kadrosu kapsamlı operasyonlarla yakalanıp tutuklandılar. Fakat daha sonra tutuldukları Maltepe Cezaevi'nden kaçmayı başardılar.

4 Mart 1971 yılında kurulan Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu her ne kadar Deniz Gezmiş ile tanınsa da örgütün teorisyeni Hüseyin İnan'dı. Bu örgüt de kır gerillası taktiğini benimsemekteydi (Bora, 2017, s. 661). Örgütün bazı elemanları Filistin'de FKÖ yanında silahlı eğitim aldılar. Dönemin üçüncü güçlü illegal yapılanması Doğu

Perinçek'in öncülüğünde 21 Mayıs 1969'da kurulan Türkiye İhtilalci İşçi Köylü Partisi idi. Doğu Perinçek ve arkadaşları henüz demokratik devrimin koşullarının olgunlaşmadığını düşünmekte ve şiddetten uzak durmaktaydı. Doğu Perinçek, hem 12 Mart Muhtırasında hem de sonraki dönemlerde pek çok tehlikeli durumdan örgütünü korumasını bilmiş, diğer sol akımlardan ayrı bir yol izlemeyi tercih etmiştir (Bora, 2017, s. 666). Fakat 12 Mart öncesinde TİİKP'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu sorumlusu olan İbrahim Kaypakkaya Kemalizm ve Kürt sorunu hakkında farklı tezlere sahip olduğu için Türkiye Komünist Partisi / Marksist Leninist hareketini kurmuştur (Gürel, 2006, s. 22-23). TKP/ML dağ gerillası taktiği için gerekli koşulların oluştuğuna inandığından bu stratejiyi başlatmış ancak güvenlik güçleri operasyonlarla örgütü 1973 yılında çökertmiştir.

Türkiye'de politik-kültürel etkisi altmışlar boyunca yükselen ve 70 yılında zirveye ulaşan Türkiye Sosyalist Solu 12 Mart 1971 muhtırası ile büyük bir darbe aldı. Muhtıra öncesinde Türkiye İşçi Partisi bir darbe tehdidini sezip ortak bir cephe kurma çabasında olmasına rağmen solcu aydınların çoğu "ilerici" bir darbe beklentisi içindeydi. Öyle ki 12 Mart muhtırasının henüz niteliği kesinleşmemişken kimi solcular cuntayı kutlayan bildiriler kaleme aldı (Şener, 2006, s. 251). Ancak ordunun isteğiyle kurulan Nihat Erim hükumetinin göreve gelmesiyle sosyalist sola karşı kapsamlı operasyonlar yapıldı ve 11 Haziran 1971 tarihinde de Türkiye İşçi Partisi kapatıldı.

1969-71 yılları aynı zamanda Kürt milliyetçi eğilimlerinin sosyalist gruplar içerisinde açığa çıktığı ve soldan belirgin bir biçimde ayrışmaya başladığı bir dönemdi. 1965 seçimlerinde TİP vekillerinin meclise taşınmasında pay sahibi olan Kürt milliyetçiliği, oluşan politik ortamda kendi yatağını bulmaya çalışmaktaydı. Türkiye İşçi Partisi içerisinde Doğulular Grubunun önde gelen isimleri Tarık Ziya Ekinci, Adil Kurtel, Canip Yıldırım, Mehdi Zana ve Kemal Burkay idi. Behice Boran bu grubu Kürt milliyetçiliği yaptıkları gerekçesiyle eleştiriyor, Mehmet Ali Aybar ise partide kalmaları için çaba gösteriyordu (Çal, 2014, s. 22-28).

Dönemin fraksiyonel bölünme dalgasından Kürtler de etkilenmekte, kendi ulusal taleplerini dillendirecek bir kurumsallaşmanın gerektiği fikri öne çıkmaktaydı. 1969 yılının mayıs ayında kurulan Devrimci Doğu Kültür Ocakları Kürt milliyetçiliğini temsil etmeye başladı. Yine de 1969-1971 yılları arasında DDKO, Türkiyeli sosyalist gruplarla ortak hareket etmeye çalıştı. 12 Mart Muhtırası sonrası ilan edilen sıkıyönetim döneminde tüm derneklerinin kapatılması, çoğu üyesinin tutuklanması ve kimi üyelerinin kötü

muamele maruz kalması nedenleriyle 1974 sonrası Kürt milliyetçiliği organik olarak tümüyle soldan koptu, Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı şehirlerde yeni Kürt milliyetçi örgütler ortaya çıkmaya başladı (Çal, 2014, s. 115). 12 Mart Muhtırası öncesinde "Kürt halkı vardır" tezi egemen iken, muhtıra sonrasında "Kürdistan sömürgedir" tezi dillendirilir oldu. DDKO içinden Peşeng, Özgürlük Yolu, Rizgari, KAWA adlı gruplar çıktı. (Çal, 2014, s. 118-121) Bu geleneğin dışında ortaya çıkan PKK, 1975 yılında Apocular grubu ismiyle belirmeye başladı. Erken silahlanma, militan kadro ve aşiretler arası gerilimler üzerinden hızla büyüyen PKK, 12 Eylül'e kadar DDKO kaynaklı Kürt hareketlerinin etkisini silah yoluyla kırarak Kürt milliyetçisi yapılar arasında hâkimiyet kurdu (Akkaya, 2013, s. 15-16). Kürt milliyetçi hareketlerinin ortaya çıkması 1974 sonrasından günümüze kadar sosyalist örgütlerde Kürt Sorununun bir turnusol kâğıdı niteliğinde kullanılmasına neden olmaktadır. Bölümün devamında kimlik merkezli sol olarak adlandırılan sosyalist akımın kökleri bu dönemlerde dillendirilmeye başlayan etnik ve mezhepsel taleplere dayanmaktadır. Kimlik merkezli solun güçlenmesinin bir diğer nedeni Alevi hareketlerinin ortaya çıkmasıdır.

Bu bölümde akım olarak vurgulanan sosyalist soldaki farklı ideolojik eğilimlerdir. Ancak sosyalist grupların örgütsel seyirleri gelenek olarak adlandırılmaktadır. Aynı gelenek içinde olan gruplar zamanla birbirine zıt ideolojik eğilimler gösterebilmektedir. Örgütsel çizgiler takip edildiğinde ise yetmişlere gelindiğinde Türkiye Sosyalist Solunda yedi ana gelenek ortaya çıkmaktaydı. Yetmişlerden sonra kurulan tüm sol örgütler bu yedi ana geleneğin içinden türemektedir. 1972 yılında belirginleşen yedi ana örgütsel gelenek şunlardır:

1) Hikmet Kıvılcımlı'nın izinden gidenler.
2) Mihri Belli'nin Milli Demokratik Devrimi tezini savunanlar.
3) Fikir Kulüpleri Federasyonu'nun Ankara ayağında etkin olan Mahir Çayan öncülüğündeki Dev-Genç hareketi, daha sonra THKP-C olmuştur.
4) İstanbul'da daha etkin olan Deniz Gezmiş öncülüğünde ki Devrimci Öğrenciler Birliği, daha sonra THKO olacaktır.
5) Başında Doğu Perinçek'in olduğu *Proleter Devrimci Aydınlık* dergisi çevresi, örgütsel olarak TİİKP adını almışlardır.
6) Aydınlık ekibinden ayrılarak anti-Kemalist bir yere konumlanan İbrahim Kaypakkaya ve TKP-ML/TİKKO

7) TİP içinde varlığını koruyan ve cephe taktiği ile özellikle DİSK başta olmak üzere sivil toplumda örgütlü olan Türkiye Komünist Partisi.

12 Mart Muhtırası 1971-73 yılları arası sosyalist sol için durağanlığa sebep olsa da Kıbrıs Sorununun anti-Amerikancılığı meşrulaştırmasının etkisiyle sol sosyalist hareket 1974 senesi itibariyle yeniden dinamizm kazandı. Bu dinamizmin bir diğer temel nedeni de Ecevit-Erbakan hükumetinin ilan ettiği genel af sonrasında pek çok sosyalist kadronun hapisten çıkmasıydı. Bu gelişmenin bir sonucu olarak Türkiye İşçi Partisi 1 Mayıs 1975 tarihinde Behice Boran'ın öncülüğünde bir kez daha kuruldu. Ancak seçim kanunu gereği gerekli siyasal örgütlenmeyi sağlayamadığı için 1975 seçimlerine katılamadı. Bu seçimlerde TİP, Milliyetçi Cephe'ye karşı CHP'yi destekleme kararı aldı (Çakır G. , 2011, s. 68).

1975 sonrası TİP, illegal Türkiye Komünist Partisi için müsait bir örgütlenme alanına dönüştü. TKP'nin parti içi etkinliği nedeniyle TİP, SSCB'ye yönelik herhangi bir eleştiri yürütmüyordu. Dönemin TKP'si işçiler arasında örgütlenmeyi başarmış, Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu'nun yönetimini ele geçirmiş ve İlerici Gençler Derneği ve İlerici Kadınlar Derneği ile kitlesel bir tabana sahip olmuştu (Gürel, 2006, s. 35). Bu dönemde TİP'den "Troçkist" damgası ile uzaklaştırılan Yalçın Küçük ve Metin Çulhaoğlu 1979 yılında *Sosyalist İktidar* dergisini çıkartmaya başladı (Bora, 2017, s. 623).

TİP'in tümüyle Behice Boran ve TKP yönetimine geçmesiyle Mehmet Ali Aybar 1975 yılında Sosyalist Devrim Partisi'ni kurdu. Ancak bu parti beklediği ilgiyi yaratamadı. 1974 yılında eski TİP'lilerin bir kısmını, Hikmet Kıvılcımlı takipçilerini ve şiddeti savunmayanları toplayarak kurulan Türkiye Sosyalist İşçi Partisi de (TSİP) TİP'in mirasına adaydı. Zaten radikal solun gittikçe takipçi kazandığı 1974-1980 arası siyasal ortamında tüm bu legal parti girişimleri TİP'in mirasını parçalamaktan başka bir sonuç vermedi. TSİP'in inatçı takipçileri 1990 ve 2010 sonrası yeniden parti kurma denemelerinde bulunsalar da Türkiye Sosyalist Solu arasında bir politik odağa dönüşemedi.

12 Mart sonrası askeri yönetim ve Nihat Erim hükumeti sosyalist sola yönelik kapsamlı bir tasfiye hareketine girişmişti. Çok genç yaşta siyaset yapan dönemin sosyalist gençlik liderleri kendi kitleleri nezdinde kahramanlaşarak birer efsaneye dönüşmüşlerdi. Ölen gençlik liderleri arasında en yaşlı olanı Mahir Çayan öldüğünde 26 yaşındaydı. Kısa

süren bir sarsıntı sonrasında 1969-71 yıllarında kurulan radikal sol hareketlerin ardılları yeniden siyaset sahnesine çıktılar. THKP-C hareketinin devamı olarak 20 Kasım 1975 yılında yayınlanmaya başlayan *Devrimci Gençlik* dergisi ve 1976 yılında kurulan Devrimci Gençlik Dernekleri Federasyonu dönemin en güçlü hareketine dönüştü. Bu grup Mahir Çayan'ı sembolleştirse de 12 Mart öncesi yapılan hataların eleştirisi üzerinden yeni bir harekât planı çıkarmaya çalıştı (Taştan, 2012, s. 146-148).

Dev-Genç hareketi 1 Mayıs 1977 tarihinde çıkarmaya başladıkları *Devrimci Yol* dergisi nedeniyle Dev-Yol olarak adlandırıldı. Dev-Yol, Mahir Çayan'ı sahiplenmesine rağmen Çayan'ın şiddet stratejisini sürdürmedi. Kendisine gecekonduları çalışma alanı olarak seçen grup, burada yardım faaliyetlerinden, eğitim çalışmalarına ve yıkım karşıtı mücadeleye kadar çok geniş bir halkçı propaganda benimsedi (Gürel, 2006, s. 27). Devrimci Yol her ne kadar askeri bir savaş stratejisi izlemese de aktif savunma taktiği ile faşizm-halk kutuplaşması yaratmak istedi ve kurduğu direniş komiteleri ile bölgesel etkinlik alanları kazandı (Bora, 2017, s. 669-671). Anti-faşizme kurucu bir işlev atfederek gecekondu bölgelerinde örgütlenmekte ve kontrol altına aldıkları mahallelerde özyönetim denemelerinde bulunmaktaydılar. Üstelik bu hareketin geniş bir aydın sempatizan kitlesi de mevcuttu. Hiçbir uluslararası sosyalist güce eklemlenmeyen hareket dönemsel olarak seçimlerde CHP'ye oy verme kararı aldı (Gürel, 2006, s. 28-29). Bu hareketin en bilinen başarısı 1979 seçimlerinde Ordu'nun Fatsa belediyesini kazanmasıydı. Fikri Sönmez'in belediye başkanlığında bir yıl süren bir deneyimin ardından Temmuz 1980'de gerçekleşen 12 Eylül Darbesi'nin habercisi niteliğindeki Nokta Operasyonu ile Fatsa'daki varlıkları sona erdirildi (Bora, 2017, s. 672). Darbe sonrasında Dev-Yol'a karşı kapsamlı operasyonlar gerçekleştirildi, yönetici kadroları tutuklandı ve yargılamalarına hızla başlandı. Devrimci-Yol darbeye karşı bölgesel girişimler dışında örgütlü ve kuvvetli bir direniş politikası benimseyemedi ve bunun yerine örgütsel varlığını ve mensuplarını korumaya çalıştı (Gürel, 2006, s. 30-31).

1972 sonrasında TKP(İGD)-TİP çizgisi SSCB'yi savunurken *Aydınlık* dergisi Çin'i, THKO ise önce Çin, sonra Arnavutluk Emek Partisi'ni savunuyordu. Dev-Yol ise yerli bir hareket olarak kalmaya, sahada gerici olarak nitelendirdiği siyasal güçlere karşı halk cephesi adını verdiği bir taktikle militan şiddetini yaygınlaştırmaya çalışıyordu. 1977-80 arası sosyalist söylemi inceleyen Ulaş Uğraş Tol (2001, s. 145), Dev-Yol ve TKP arasında birincil öznenin devrimciler olduğu halkçı söylem ve komünistler olduğu sınıfçı söylem olarak tasnif ettiği bir ayrım olduğunu iddia eder. Ona göre her örgüt kendi iktidar

alanını üretmek adına kendi söylemini de üretmektedir. Bu iki sol hareket arasındaki fark gerçekten de söylemden anlaşılmaktadır. Dev-Yol insanları devrimciler/halk, devrimciler/reformistler ve devrimciler/faşistler olarak ayırırken, TKP öncü/kitle, işçi sınıfı/burjuvazi ve komünistler/goşistler olarak ayırmaktaydı (Tol, 2001, s. 43-57).

THKP-C hareketinin ve onun ana halkası olarak devam eden Dev-Yol'un Kemalizm ve öncü savaş stratejisini eleştiren, işçi sınıfına daha da yakınlaşılması gerektiğini düşünen bir grup 1976 yılında *Kurtuluş Sosyalist Dergi*'yi çıkarmaya başladılar (Bora, 2017, s. 674). Bu dergi etrafında toplananlar Kurtuluşçular olarak adlandırıldı.

1978 yılında ise Dev-Yol hareketinin İstanbul grubu Dursun Karataş'ın öncülüğünde hareketten ayrılarak Dev-Sol adında şiddet yanlısı bir yapılanmaya gitti (Ersan, 2014, s. 357-358). Bu hareket koptuğu Dev-Yol'u pasifistlikle itham etmekte ve Mahir Çayan'ın öncü savaş stratejisi dediği ve "vurdukça çoğalırsın, çoğaldıkça vurursun" olarak formüle edilen savaş pratiğine bağlı kalmamakla suçlamaktaydı. 12 Eylül öncesinde Ülkücülere, polislere ve Adalet Partililere yönelen terör eylemleriyle ciddi düzeyde askeri tecrübe kazanan örgüt darbe sonrasında da askerleri ve polisleri hedef alan saldırılarını sürdürmeye çalışmış diğer örgütleri darbe sonrasında halkı yalnız bırakmakla suçlamıştır (Ersan, 2014, s. 366-384). Ancak Dev-Sol, her saldırı sonrasında güvenlik güçlerinin daha çok dikkatini çekmesi ve operasyonlar sonucunda kadrolarını kaybetmesi nedeniyle 1985 yılı sonu itibariyle kadrolarını korumak adına eylem etkinliğini düşürmüştür (Ersan, 2014, s. 385).

Dev-Sol, 1994 yılında Şam'da düzenlediği kongreden beri DHKP-C adıyla siyasi faaliyete devam etmektedir. 1995 sonrasında DHKP-C adını suikastlar, polislere yönelik saldırılar ve 2000-2007 yılları arasında devam eden ölüm oruçlarıyla duyurmuştur. Günümüzde bu harekete dair haberler *Yürüyüş* dergisi ve Halk Cephesi adıyla yasal-görünür kurumlar üzerinden yayılmaktadır. Hareketin en yaygın bilinen sembolü Grup Yorum adlı müzik grubudur. THKP-C ve Mahir Çayan'ın ardılı olarak devam eden DHKP-C kadar olmasa da ileri düzey militan siyaseti sürdüren (artık aktif bir örgütsel yapısı olmayan) diğer sosyalist gruplar şöyledir: Marksist Leninist Silahlı Propaganda Birlikleri (MLSPB), THKP-C Acilciler, THKP-C Eylem Birliği, Halkın Devrimci Öncüleri, Devrimci Savaş, Çayan Yolu (Bora, 2017, s. 677).

Türkiye Komünist Partisi'ni temsilen TİP ve Devrimci Yol hareketinin ardından 1974-80 arası döneminin en güçlü üçüncü hareketi de Deniz Gezmiş'in THKO'sunun devamı olan Yurtsever Devrimci Gençlik Dernekleri ve *Halkın Kurtuluş* dergisiydi (Gürel, 2006, s. 32). İlk dönemlerinde Sovyetler Birliğini sosyal emperyalist olarak gören ve kendisini Maocu olarak tanıtan çevre 1979 yılında bir anda Çin Komünist Partisi ile Arnavutluk Emek Partisi geriliminde safını Arnavutluk lideri Enver Hoca'dan yana belirledi (Ersan, 2014, s. 195-199). Bu harekete göre dünya Marksizm'inin soy ağacı Marx, Engels, Lenin, Stalin ve Enver Hoca olarak devam etmekteydi. Mao'nun Üç Dünya Teorisi ise artık onlara göre karşı-devrimci bir teoriydi. Stalin sonrası Rusya da karşı-devrimciliğin temsilcisi olarak görülmekteydi. Bu nedenle hem Maocu olan Doğu Perinçek'in Aydınlık grubu hem de Sovyetler Birliği çizgisindeki TKP (TİP) bu grubun eleştirilerinin hedefinde olmuştu (Gürel, 2006, s. 33). 1978 yılında Türkiye Devrimci Komünist Partisi adıyla yenilenmeye çalışan hareket önce diğer THKO kökenli grupları birleştirmeye çalışmış, başaramayınca kendisine yönelen eleştirileri karşılamak adına gittikçe sekter bir tutum takınmıştır (Ersan, 2014, s. 204-205). Bu anlayış kendisini hareketin devamcısı niteliğinde olan günümüz Emek Partisi'nde de göstermektedir.

THKO kökenli sosyalistler içindeki bu fikir arayışındaki hızlı değişimler grup içinde ayrışmalara neden olmuştur. THKO'nun Gaziantep, Malatya ve Adıyaman bölgesini örgütleyen Teslim Töre, THKO'nun Maoculuğuna yönelik bir teorik eleştiri ardından Emeğin Birliği adında yeni bir grup kurmuştur. Ona göre SSCB'ye sosyal emperyalist demek haksızlık etmektir (Ersan, 2014, s. 157-159). Üstelik köylülüğün yerine işçi sınıfı dikkate alınmalıdır (Bora, 2017, s. 668). 1977 yılında Teslim Töre'nin liderliğindeki THKO/Mücadele Birliği adıyla grup, büyükşehirlerdeki fabrikalarda çalışan işçiler arasında faaliyetlerini yoğunlaştırır. 1980 senesinde düzenlenen kongre ile Türkiye Komünist Emek Partisi adını alan illegal hareket 1988'e kadar Şam'da bulunan Teslim Töre tarafından yönetilmiştir. 1990 sonrası Töre, diğer sol gruplarla yasal birlik hareketlerine katılma kararı alınca ayrılan küçük bir grup bugün halen *Mücadele Birliği* adlı bir yayın üzerinden faaliyet yürütmeye devam etmektedir (Ersan, 2014, s. 166). Bu grubun yıl içinde odaklandığı iki takvimsel eylem bulunmaktadır. Hareket mensupları her yıl 1 Mayıslarda mutlaka Taksim Meydanına çıkmaya çalışırlar ve 6 Mayıs'ta Ankara'da Deniz Gezmiş anması yaparlar. 1980 öncesinde THKO hareketinden ayrılan bir diğer grup Aktancılar Hareketi olarak bilinen Türkiye İhtilalci Komünistler Birliği adlı örgüttü

(Ersan, 2014, s. 197). 1977 yılında oluşan grup günümüzde *Alınteri* adında bir gazete çıkarmaktadır.

İbrahim Kaypakkaya'nın kurduğu TKP/ML-TİKKO hareketi de diğer gelenekler gibi yetmişler boyunca varlığını sürdürdü ve 1977 yılında yenilenmeye gitti. Bu yıllarda grup, Doğu Anadolu Bölge Komitesi, Batı Anadolu Bölge Komitesi ve Yurt Dışı Komitesi olarak üç ana teşkilata bölündü (Ersan, 2014, s. 219). Grup, büyük bir sadakatle Maocu tezlere ve illegal şiddet stratejisine bağlı kaldı. Grup, Tokat, Sivas, Erzincan, Tunceli, Malatya ve İstanbul'da varlık gösterebildi. Büyükşehirlerde kurulan Tunceli kültür dernekleri ile etki alanını genişletti (Ersan, 2014, s. 240-241). 1993 yılı itibariyle Doğu ve Batı birimleri arasında yönetimsel gerilim çıkmış, yaşanan iç çatışmalar sonrasında hareket, TKP-ML ve TKP(ML) olarak ikiye ayrılmış, TKP(ML) adındaki Doğu Anadolu Bölge Komitesi daha sonra Maoist Komünist Parti adını almıştır (Ersan, 2014, s. 243).

Maocular arasında doksanlarda kesinleşen temel ayrışma gerçekleşmeden önce 1987 yılında TKP-ML hareketinden kopan bir grup Garbis Altınoğlu ve Ziya Ulusoy öncülüğünde Türkiye Komünist İşçi Hareketi (TKİH) adlı illegal örgütü kurmuştu. TKİH, TDKP'den kopan Türkiye Devrimci Komünist İşçi Hareketi adlı küçük bir grupla 1994 yılında birleşme kararı alarak Marksist Leninist Komünist Parti'yi kurdu. 1990 sonrası Kaypakkaya geleneğinin devamcısı olarak kabul edilen radikal sol hareketler *Gelecek Gazetesi* çevresi, Sosyalist Meclisler Federasyonu ve Ezilenlerin Sosyalist Partisi adlarıyla yasal faaliyetlerini sürdürmektedir. Ezilenlerin Sosyalist Partisi'nin ilk dönem başkanlığını yapan Figen Yüksekdağ, ittifak gereği bir dönem HDP'nin de eş başkanlık görevini üstlenmişti. Ovacık ve Tunceli Belediye Başkanlıkları ile adından söz ettiren Fatih Mehmet Maçoğlu her ne kadar seçimlere TKP adına girse de bu hareketlere yakın birisidir.

1974-1980 arasında gençler sadece sol-sağ çatışmalarında hayatlarını kaybetmemekteydi. Sol içi şiddet de o dönem ciddi bir sorundu. 1978 yılında Türkiye'de seksen civarında sol gazete ve dergi yayınlanmaktaydı. Türlü hareketler arasında bölgesel iktidar mücadeleleri yürütülmekteydi. Bazı şehirlerde bazı hareketler belirgin biçimde hâkim olmayı başardı. Kimi şehirlerde ise mahalle-mahalle etkinlik alanları değişmekteydi. Fabrikalar, fakülteler, sendikalar küçük çapta cephe savaşlarına sahne olmaktaydı. Solcular kendi aralarında silahlı çatışmalara girmekte, bu çatışmalarda yaşanan kayıpları kendi gazetelerinde gündeme getirmekte ve karşı tarafı

lanetlemekteydi. Dergi sayfalarında polemiklerin yanı sıra solcular birbirlerini tehdit etmekte, birbirlerine küfretmekte ve karşı tarafın militanlarını polise ifşa etmekteydi. Özellikle Dev-Yol/Kurtuluş Grubu, İGD/Maocular arasındaki mücadeleler çok kanlı geçmekteydi (Alpat, 2003, s. 247). Birbirlerinin mensuplarına karşı tuzaklar kurmakta, suikastlar düzenlemekte ve işkenceler yapmaktaydılar. Sol içi bölünme ve şiddet o dönemde solun dahi şikâyet ettiği bir güvenlik sorununa dönüşmüştü.

Örgüt enflasyonunun yaşandığı 1975-1980 arası dönemde herhangi bir grubun parçası olmamak 'çizgisizlik' veya 'iskeletsizlik' olarak değerlendiriliyordu. Ancak "acil işlerin" peşinde koşan sosyalistlerin aksine teorik bir sorgulama ihtiyacı hissedenler de vardı. Ömer Laçiner ve Murat Belge'nin öncülük ettiği *Birikim* dergisi bu talebe cevaben 1975 yılı itibariyle çıkmaya başladı. O zamanlar solun tahlilini yapan Laçiner, solun şiddet kültürünü sorgulayamadığını ve 1 Mayıs 1977 itibariyle meşruiyetini yitirmeye başladığını iddia eder (Bora, 2017, s. 678-680). Her ne kadar *Birikim* dergisi etrafında sosyalist bir yazar grubu toplansa da bu yayın örgütsel bir nitelik hiçbir dönem kazanmadı.

4.5. Seksenler ve Sonrası: Legalleşme Süreci ve Güncel Sosyalist Hareketler

12 Eylül Askeri Darbesi, sosyalist solun politik etkinliğini büyük oranda tasfiye etti. Yoğun operasyonlar ve tutuklamalarla birlikte işkencede ölüm ve idamlara karşı sosyalist sol bölgesel silahlı direnişlerle cevap vermeye çalıştı. Ancak cunta yönetimi sadece sosyalist örgütleri değil, sosyalistlerin gizli biçimde konumlanabileceği tüm dernek ve sendikaları hedef aldı. Seksenler solun önce hayatta kalma, sonra yeniden var olma çabasıyla geçti. Kurulan direniş cepheleri sonuç alamadı ve kimi sosyalist kadrolar güvenli ülkelere gitmeye çalıştı. Bu dönem yaşanan tecrübe özellikle 2000 yılı sonrasında çok sayıda biyografik eser ile sol adına kalıcılaştırıldı.

Seksenlerde önce Evren yönetimi, sonra ANAP iktidarı ile Türkiye yeni bir siyasal ve iktisadi duruma ulaştı. Türkiye Sosyalist Solunu temsil eden örgütlerin tümü Sovyetler Birliği destekçisi olmasa da Doğu Blokunun çöküşü Türk solunu derinden etkiledi. 12 Eylül Darbesi örgütsel yenilgiye, SSCB'nin çöküşü politik yenilgiye neden oldu. Sosyalist solun ana halkaları da buna cevap verme gayretinde bir dizi toplantı ve yeni parti denemeleri yapıyordu. Silahla bir çözüm sağlanamayacağı solun kitlesel

örgütlerince kabullenildi. Ayrıca 1980 öncesi fraksiyonel bölünmeler de bu legalleşme sürecinde toplantılar yoluyla aşılmak istendi. Bu sürecin ilk denemesi Türkiye Birleşik Komünist Partisi (TBKP) idi. TİP ve illegal TKP'nin kadrolarının ortak hareketi olan TBKP Nihat Sargın ve Nabi Yağcı öncülüğünde 3 yıllık bir hazırlığın sonunda 4 Haziran 1990 tarihinde kuruldu (Alpat, 2003, s. 267). Ancak isminde komünist ifadesi geçtiği için Anayasa Mahkemesi tarafından kapatıldı.

TBKP kapatılınca TİP eski Milletvekili Sadun Aren başkanlığında Sosyalist Birlik Partisi kuruldu. 1992 yılında kurulan Sosyalist Birlik Partisi 1994 yılında alınan kongre kararı sonrasında Birleşik Sosyalist Parti'ye katıldı (Yılmaz Ç. , 2004, s. 98). Birlik tartışmaları BSP üzerinden devam etti. Bu parti tartışmalarında Dev-Yol hareketinin önemli kısmı ve Kurtuluş hareketi de yer aldı. Parti mensupları bir yandan Stalinizme ve Sovyetler Birliği'ne diğer yandan 1978 dönemi soluna yönelik ciddi eleştiriler getirmekte ve yenilenme iddiası taşımaktaydı. Devrimci Yol hareketinin eski TKP kadroları ile birleşme gayreti dönemi itibariyle sosyalist kamuoyunda ciddi bir heyecan yarattı ve çok farklı ekollerden isimlerin de katılımıyla Ufuk Uras'ın başkanlığında 1996 yılında Özgürlük ve Dayanışma Partisi kuruldu (Bora, 2017, s. 697-698). Ancak parti beklenildiği gibi birlik ruhunu koruyamadı ve kısa zamanda iç tartışmalar başladı. Daha sonra bu partiden pek çok grup ayrılarak kendi partilerini kurdular. Yakın zamana kadar Alper Taş'ın başkanlığında faaliyet yürüten ÖDP, 22 Aralık 2019 tarihinde gerçekleşen kongre ile Sol Parti adını alarak geniş bir eş başkanlık sistemine geçti.

Özgürlük ve Dayanışma Partisi kuruluş zamanında Devrimci Yol, Kurtuluş, TKP, Troçkistler, çevreciler gibi çok geniş bir yelpazeyi buluşturmayı başardı. Fakat zamanla ÖDP içinde büyük gruplar ağırlığını koyunca anlaşmazlıklar başladı. ÖDP, bir yandan reel sosyalizm eleştirisi yaparak yeni bir sol anlayış kurmaya çalışırken diğer taraftan parti içindeki kimi Devrimci Yolcular geçmişe özlemli eğilimler sergilemekte ve eski alışkanlıklarını sürdürmeye çalışmaktaydı. ÖDP, geleneksel sosyalizm anlayışından Avrupa'da yükselen yeni sol anlayışına geçişin sancılarını yaşamaktaydı (Yılmaz Ç. , 2004, s. 99-101). Farklı fikir dünyalarından solcular bir arada durmayı başaramadılar. İlk ayrılan kitlesel grup Kurtuluş hareketi oldu. Kurtuluşçular olarak bilinen çevre Mihri Belli, Akın Birdal ve Veysi Sarısözen öncülüğünde 2002 yılında Sosyalist Demokrasi Partisi'ni kurdu (Bora, 2017, s. 696). Sosyalist Demokrasi Partisi 2008 yılında iç tartışmalarla dolu çalkantılı bir süreç geçirdikten sonra kalan kadrolarla 2015 yılında Devrimci Parti'yi kurdu. ÖDP'den ayrılırken SDP'de kalan Sungur Savran

öncülüğündeki Troçkistler de ilerleyen yıllarda yollarını ayırdılar (Aykol, 2010, s. 88). SDP içinde kalan bir diğer grup Dev-Genç'in Eskişehir kadrosu Hareket adında yeni bir örgütlenmeye girişti ve bu grup daha sonra 2004 yılında Emekçi Hareket Partisi olarak kuruluşunu tamamladı (Aykol, 2010, s. 89).

ÖDP sürecine katılmayan Devrimci Yolcular da bulunmaktaydı. Halkevciler olarak bilinen grup ÖDP sürecine katılmayarak bugün Türkiye'nin en kitlesel sol hareketlerinden birine dönüşmeyi başardı (Bora, 2017, s. 704). 1932 yılında Mustafa Kemal Atatürk'ün emriyle kapatılan Türk Ocakları'nın yerine kent merkezlerinde Halkevleri, köylerde Halkodaları kuruldu. Devletin modernleşme projesinin bir parçası olan bu teşkilatın amacı Atatürk inkılaplarını kitlelere yaymaktı. Halkevlerinde sanat ve meslek eğitimleri, okuma-yazma kursları verilmekte ve bu yolla Kemalist düşünce halk kitlelerine aşılanmaktaydı. Halkevleri 1951 yılında Demokrat Parti tarafından kapatıldı. 1960 darbesinden sonra 1963 yılında yeniden açıldı. Sosyalistler (özellikle Dev-Yol) Halkevlerinde örgütlenmeyi başararak 1977 yılında tümüyle kontrolü ele geçirdi. Bu süreçte Halkevleri halen devletten yardım almaktaydı. 12 Eylül sürecinde kapatılan ve yöneticileri yargılanan Halkevleri beraat kararını aldıktan sonra sivil toplum kuruluşu sıfatıyla yeniden faaliyetlere başladı fakat 12 Eylül cuntasının el koyduğu mülklerini geri alamadı (Halkevleri, 2020). Halkevleri, 2000 senesinden sonra çevre, barınma, ulaşım, kadın, öğrenci haklarına odaklanarak kitlesel bir sol harekete dönüştü. Her seçimde CHP'yi destekleyen ve yönetim heyetindeki kimi isimlerin CHP milletvekili olduğu hareket, 24 Haziran 2018 seçimlerinde HDP'yi destekledi ve önceki genel başkan Av. Oya Ersoy HDP'den aday gösterilerek İstanbul milletvekili oldu.

1979 yılında Türkiye Komünist Partisi'nden ihraç edilen bir grup *Sosyalist İktidar* dergisini çıkarmaya başlamıştı. Bu grup daha sonra 1986 yılında *Gelenek* dergisini çıkardı. Solun legalleşme sürecinden etkilenerek 1992 yılında Sosyalist Türkiye Partisi'ni kurdular (Gelenek, 1995, s. 7-8). Bu partinin Anayasa Mahkemesince kapatılması sonucunda Sosyalist İktidar Partisi'ni kurdular ama 2001 yılında aldıkları kararla Türkiye Komünist Partisi adıyla yollarına devam etmektedirler (Aykol, 2010, s. 70-72). Her ne kadar Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığı içinde "komünist" ifadesi geçtiği için partiye kapatma davası açsa da 2009 yılında Anayasa Mahkemesi bu davayı düşürdü ve böylece TKP komünist adıyla yasallaşan ilk sol parti oldu. 2013 Gezi Parkı eylemleri sonrasında parti içerisinde politik mücadele taktikleri üzerine hararetli tartışmalar gerçekleşti ve TKP, Komünist Parti, Halkın Türkiye Komünist Partisi olarak ikiye bölündü. 2015

yılında HTKP içinde bulunan bir grup daha Türkiye Komünist Hareketi olarak ayrıldı (Bora, 2017, s. 703). Komünist Parti 2017 yılında aldığı kararla adına Türkiye Komünist Partisi olarak devam etmektedir. Halkın Türkiye Komünist Partisi ise 2018 yılı itibariyle Türkiye İşçi Partisi adıyla politik faaliyete devam etmeye karar verdi. Bu hareketten Erkan Baş ve Barış Atay Mengüllüoğlu 24 Haziran 2018 genel seçiminde HDP listesinden milletvekilliği kazandı. Daha sonra bu vekiller meclis altındaki çalışmalara kendi partileriyle devam ettiler.

Türkiye Komünist Partisi geleneğinden gelen bir diğer grup da bugünkü Toplumcu Kurtuluş Partisi 1920'dir. Nabi Yağcı'nın öncülüğünde TBKP adıyla başlayan birlik tartışmalarına katılmayan bir grup eski TKP'li 1989 yılı itibariyle önce *10 Eylül Dergisi*'ni ardından *Ürün Sosyalist Dergi'*yi çıkarmaya başladı. İlerici Gençlik Derneklerini yeniden kurarak gençlik arasında da örgütlendiler ve 2011 yılında Türkiye Komünist Partisi adıyla bir parti kurmak istediler. Ancak İçişleri Bakanlığı benzer isimde bir parti daha olduğu için bu partinin bu adla kurulmasına izin vermeyince Toplumcu Kurtuluş Partisi 1920 adıyla yasal faaliyete başladılar.

1980'den önce adı THKO olan, 1980'de Türkiye Devrimci Komünist Partisi adını alan ve Arnavutluk Emek Partisi'nin görüşlerine yakın olan hareket legalleşme sürecinde bir süre Dev-Yol ile ortak hareket etti. Stalinist bir çizgide ve sekter eğilimleri olan bu hareket 1996 yılında kendi yasal partisi olan Emek Partisini kurdu. Partinin Anayasa Mahkemesince kapatılmasıyla 1997 yılında Emeğin Partisi (EMEP) olarak yeniden kuruldu (Aykol, 2010, s. 75-76). TDKP'nin Emeğin Partisi adıyla yasallaşması sürecinde Ekim adındaki bir grup kadro yasallaşma sürecini eleştiren bir deklarasyonla ayrıldılar (Aykol, 2010, s. 79). Günümüzde Bağımsız Devrimci Sınıf Platformu (BDSP) ve *Kızıl Bayrak* gazetesi çevresi olarak faaliyet göstermektedirler.

Bu dönemde yasallaşma sürecine dâhil olan bir diğer hareket Doğu Perinçek'in öncülüğündeki TİİKP'dir. 1988 yılında kurulan Sosyalist Parti 12 Eylül sonrasında kurulan ilk legal sosyalist parti olma unvanına sahiptir (Aykol, 2010). Parti ilk yıllarda Kürt sorununa gösterdikleri duyarlılıkla ve kitlesellikleri ile sosyalist tabanda iyi bir çıkış yakalamış ancak Anayasa Mahkemesince 1992 yılında kapatılmıştır. 1993 yılında yine Doğu Perinçek başkanlığında kurulan İşçi Partisi daha aktif biçimde Kemalizm ve Türk milliyetçiliği propagandası yapmaya başlamış, Kürt sorununun kaynağının ABD olduğunu iddia ederek Kürt siyasal çizgisine karşı alternatif ittifaklar arayışına girmiştir (Atalay G. , 2009, s. 51-52). 28 Şubat sürecinde generallerin yanında saf tutan Doğu

Perinçek, 2001'de kendisine yakıştırılan "Türk Ordusunun Uşağı" ifadesini övgü olarak kabul ettiğini ifade etmiştir (Bora, 2017, s. 689). 2003 yılında Milliyetçi Hareket Partisi'ne yakın bir grup ile Kızıl Elma koalisyonunu kurmayı denemişlerdir. Ergenekon Operasyonları kapsamında partinin pek çok yöneticisi tutuklanmış ve müebbet hapisle yargılanmıştır. Bu davanın düşmesinin ardından 2015 yılında sosyalist söylemleri biraz daha azalan hareket yeni adı olan Vatan Partisi ile tümüyle Kemalist Milliyetçi bir siyasal hatta yerleşmiştir. 2018 genel seçimlerinde Türkçü kimliği ile bilinen Osman Pamukoğlu ile ittifak kurmuşlardır. Doğu Perinçek ve partisinin topluma sunduğu programlarda temel hedefler dönemler içinde değişse de bu hareketin Çin Halk Cumhuriyeti ile ilişkileri her dönem iyi düzeyde kalmıştır. Doğu Perinçek öncülüğündeki bu grup sosyalist sol içerisindeki Kemalist akımı göstermesi açısından özel bir örnektir.

Bölüm boyunca üzerine tartışılmasa da son yıllarda Türkiye'de Troçkist hareketler ciddi düzeyde varlıklarını hissettirmektedir. Özellikle reel sosyalizmin çöküşünden sonra Troçkist görüşler meşruluk kazanmıştır. Sovyetler Birliğinin Türkiye temsilcisi konumundaki TKP ve diğer Stalinist örgütlerin ağırlığında Troçki'nin görüşleri 1960-1980 yılları arasında sol çevrelerce tartışılmıyordu. Pek çok Türkiyeli sosyalist devrimci çok da tartışmaya ihtiyaç duymadan Troçki'nin bir hain olduğu konusunda emindi (Tura, 2008, s. 78-79). Yetmişlerin sonunda birkaç yayınevi ve dergiyle Türkiye'de Troçki'nin görüşleri dillendirilmeye başlandı (Tura, 2008, s. 82-83) O dönemde *Birikim* dergisi de bazı sayılarında Troçki'nin görüşlerine yer vermekteydi. Seksen sonrasında Troçkist görüşler yayınlar yoluyla daha etkin biçimde ifade edilir oldu. Troçkist gruplar da doksanların başında Türkiyeli sosyalistlerin birlik görüşmelerine katıldılar. Yukarıda aktarıldığı gibi ÖDP içinde yaşanan ayrışmalar sonucunda Troçkistler de kendi hareketlerini kurdular. 1997 yılında Doğan Tarkan'ın öncülüğünde kurulan Devrimci Sosyalist İşçi Partisi, Sungur Savran'ın öncülüğünde 2007 yılında kurulan Devrimci İşçi Partisi, 2016 yılında kurulan Sosyalist Emekçiler Partisi ve 2005 yılından beri yayınlanan *Marksist Tutum* dergisi (ve bu dergi çevresine yakın Uluslararası İşçi Dayanışma Derneği – UİDDER) şu anda ciddi bir takipçi sayısına sahip Troçkist çevrelerdir. Troçkist gruplardaki ana eğilim işçi sınıfı merkezliliğidir.

Bu süreç analizinde 1970-1980 arasında değinilmeyen bir diğer gelenek Hikmet Kıvılcımlı'nın ardıllarıdır. Üretken bir sosyalist olan Kıvılcımlı ardında devasa bir literatür bıraktı ve bu kaynaklar üzerinden gidenler diğer sosyalist hareketlere kıyasla özgün ve yerli bir politik hat tutturabildi. Kıvılcımlı, yetmişlerin başında gelişen şiddet

yanlısı devrimci gençlik hareketlerini desteklememesine rağmen bu hareketlerde yer alan gençlerle temas halinde oldu, onlara üstatlık yaptı. Kıvılcımlı o dönemler gerilla tipi örgütlerden ziyade ordu içinden gelecek bir hareketten ümitli görünmekteydi (Ersan, 2014, s. 62). Zira 1960 darbesini de desteklemişti. Kıvılcımlı'yı döneminin diğer tüm sosyalist teorisyenlerinden özgün kılan onun Tarih Tezi idi. İbn-i Haldun'un görüşlerinden etkilenen Doktor lakaplı Kıvılcımlı, barbar toplulukların sosyal değişme rolüne atıfla işçi sınıfından günümüz sömürü düzenine bu yönde bir müdahalesini bekliyordu. Aynı zamanda 1960 sonrası Türk Ordusu'nda ilkel sosyalizmin ve barbarlığın izlerini görmüş, İkinci Kuvâ-yi Milliye söylemi ile ordudan devrimci bir kalkışma beklentisine girmişti (Bora, 2017, s. 651). 1971 yılında ağır hasta ve yurtdışında olduğu için 12 Mart Muhtırasının sonuçlarını analize ömrü yetmeden 11 Ekim 1971'de hayatını kaybetti. Kıvılcımlı ölmeden evvel ortaya çıkan gençlik hareketlerinden kaynaklı endişelenmekteydi ve 1969 yılında *Anarşi Yok Büyük Derleniş* adında bir fasikül hazırladı. Fasikülün isminden etkilenen bir grup Kıvılcımlı taraftarı önce 1977 yılında *Devrimci Derleniş* gazetesini çıkardı. 12 Eylül Darbesi nedeniyle bu grubun kesintiye uğrayan faaliyetleri 1989 yılı itibariyle *Devrimci Mücadele* dergisinin çıkarılmasıyla devam etti. Bu dergi etrafında toplananlar 2005 yılında Nurullah Ankut öncülüğünde Halkın Kurtuluş Partisi'ni kurdular (HKP, 2013). Halkın Kurtuluş Partisi Kemalizm'e sempatiyle bakan cumhuriyetçi solculuğun özgün bir örneğidir.

1975 yılında Hikmet Kıvılcımlı'nın eşi Emine Kıvılcımlı öncülüğünde kurulan Vatan Partisi çok geçmeden bölünmüş ve Sosyalist Vatan Partisi adıyla başka bir hareket kurulmuştur. Bu hareketin takipçileri 1990'da *Direniş* adıyla bir dergi çıkarmaya başlamış ve bu dergi etrafında toplananlar halen faaliyetlere devam eden Sosyalist Dayanışma Platformu'nu ve dergisini 2004 yılında kurmuşlardır. Ancak SODAP bugün Hikmet Kıvılcımlı'nın tezlerini savunmaktan çok Avrupa yeni sol düşüncesinin etkisi altındadır. 1996 yılında *Direniş* dergisi çevresinden ayrılan Arap Alevileri içinde örgütlü ve Kıvılcımlı geleneğinin bir parçası olan Toplumsal Özgürlük Platformu da yeni sol düşüncesinden etkilenmiştir. Toplumsal Özgürlük Platformu parti kurma girişimlerini 2020 yılında tamamlayarak Toplumsal Özgürlük Partisi adını almışlardır.

Bir gelenek çizgisini düz biçimde takip etmeyen, farklı geleneklerden gelen hareketlerin birleşmesiyle kurulan az sayıda sol örgüt de bulunmaktadır. Eski bir Dev-Yolcu olan ve bir dönem ÖDP içinde bulunan Ertuğrul Kürkçü ve eski bir Kurtuluşçu olan Sevim Belli ve az sayıda Kıvılcım takipçisinin birleşimiyle 2013 yılında Sosyalist

Yeniden Kuruluş Partisi (SYKP) kuruldu. ÖDP içinden bir başka kopuş da 2009 yılında oldu. Ufuk Uras'ı yeterince devrimci bulmayan eski Dev-Yol kadroları ÖDP içinde Uras ve destekçilerini 2009'da tasfiye etmeyi başardı. Ufuk Uras ve arkadaşları Özgürlükçü Sol adıyla bir hareket başlattı. Aynı tarihlerde SHP Murat Karayalçın öncülüğünde CHP'ye katılınca bu katılımı eleştiren sosyal demokratlar ve Uras'ın Özgürlükçü Sol'u, Eşitlik ve Demokrasi Partisi'ni kurdu (Aykol, 2010, s. 92). Çevrecilerle ve feministlerle birleşen EDP, Yeşiller ve Sol Gelecek Partisi (YSGP) adıyla 2013 senesinden beri faaliyet göstermektedir. 1987 yılında Yalçın Küçük'ün kurduğu *Toplumcu Kurtuluş* dergisinden bir grup sosyalist 1996 yılında ayrılarak *Kaldıraç* dergisi ve Anadolu Kültür Araştırma Derneği'ni kurmuştur. Günümüzde az sayıda ilde örgütlü olan bu dernek çevresi özellikle Alevi kültürü üzerinden örgütlenmektedir. Hem SYKP hem YSGP hem de AKA-DER, seçimlerde HDP ile hareket etmektedir. SYKP ve YSGP yeni sol düşünceleri temsil ederken AKA-DER, daha çok kimlik merkezli siyaset yürütmekte ancak işçi sınıfının örgütlenmesini de önemsemektedir.

4.6. Günümüz Türkiye Sosyalist Solu Yelpazesi

Nasıl ki yetmişli yıllarda sosyalist gruplar yedi geleneğe bağlı tasnif edilebiliyorsa bugünün sosyalist hareketlerinin de bu gelenek çizgileri üzerinden bir şeması çizilebilir. Fakat günümüzde böyle bir şema ilgili grupların gelenek çizgileri dışında pek bir şey ifade etmeyebilir. Yukarıda da aktarıldığı gibi özellikle 1980 sonrası Türkiyeli sosyalistlerin hem kendi aralarında hem de diğer ülkelerdeki sosyalist akımlarla etkileşimi artmıştır. Bu nedenle buradaki anlatım Türkiye Sosyalist Solunun temel eğilimlerini görmek ve tarihini öğrenmek için yeterli olsa da günümüz solunu tasnif etmek için 1980 sonrası etkileşimler göz önüne alınmalıdır. Bu bağlamda bölüm boyunca da vurgulanan beş teorik akım olduğu görülmektedir. Belirtmek gerekir ki aşağıda belirtilen beş farklı akımın saf bir biçimde temsil edildiği hareket tipinin hiçbir grupta tam anlamıyla vücut bulduğu söylenemez.

1) *İşçi Sınıfı Merkezli Sol:* Güncel sosyalist solda halen klasik Marksist-Leninist kaynaklara büyük bir sadakatle bağlı kalan bir akım görülmektedir. Yer yer klasik eserleri yeniden yorumlasalar da işçi örgütlenmesinin ana faaliyet olması gerektiğini savunan, sendikalar ve informel işçi örgütleri üzerinden sınıf çalışması yürüten çok sayıda sol hareket sayılabilir. Bu gruplar işçi sınıfı merkezli sol olarak ifade edilebilir.

2) *Radikal Sol:* Bir diğer devam eden akım yetmişlerin sosyalist taktiklerini terk edemeyen radikaller grubudur. Silahlı örgütlenmenin bir zaruret olduğunu vurgulayan ve yer yer küçük denemeler yapan radikal gruplar olmakla birlikte her ne kadar şiddet aygıtlarına bulaşmasa da yasa-dışı çalışmayı ilke edinmiş ve gerçek parti örgütlenmesini gizlemeye devam eden radikaller de vardır. Günümüzde silah kullansın veya kullanmasın fark etmez tüm radikaller devrim zamanının kanlı geçeceği noktasında hem fikirdirler.

3) *Yeni Sol:* Bugün Türkiye'nin kitlesel solunun ana esin kaynağı Avrupa yeni sol hareketleridir. Ekolojizm, feminizm, LGBT hakları, yeni kimlik hareketleri, kent hakları ve gençlik sorunları etrafında kampanyalar yürüten bu sol gruplar geçmiş deneyimlerin özlemini duysa da sınıf örgütlenmesini merkeze koymazlar. Bu gruplarda burjuvazi eleştirisinden çok hükumet politikalarına yönelik ağır eleştirel bir dil kullanılmaktadır. Sınıf merkezli sol ve radikal solun okuma önerilerinde Marx, Engels, Lenin, Stalin, Mao veya Troçki görülürken yeni sol gruplarda Avrupalı neo-Marksist düşünürlere ilgi görülmektedir. 8 Mart'ta erkeksiz yürüyüşler, küresel iklim eylemlerine katılımlar, nükleer enerji karşıtı muhalefet ve benzeri eylemlerde bu gruplar doğrudan görünmese de platformlar veya başka sivil toplum kuruluşu adlarıyla aktif biçimde rol alırlar.

4) *Kimlik Merkezli Sol:* Bir diğer sol ideal tipi kültürel kimlik odaklılardır. Türkiye'de egemen Türk Sünni kimliği dışında tüm kimlik gruplarını harekete geçirmeye çalışırlar. Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyet tarihindeki acı verici olayları takvimsel biçimde hatırlatarak gündem oluştururlar. Kürt sorununa dair politika yürütmelerine rağmen HDP'nin varlığı nedeniyle kimlik merkezli hareketlerin en sık etkileşime girdiği kültürel grup Alevilerdir. Türk, Kürt ve Arap Alevileri merkezine koyan farklı gruplar mevcuttur. Kürtler ve Aleviler dışında Lazlar, Ermeniler, Hemşinliler, Çerkezler de sosyalist propagandanın odağındadır. Kimlik merkezli gruplar ülkedeki kimlik krizini derinleştirmenin devrim sürecini hızlandıracağına inanmaktadır. Bu gruplar arasında iç savaşı bir taktik beklenti olarak dillendirenler, olası bir iç savaş için mahalle stratejileri kuranlar bulunmaktadır.

5) *Cumhuriyetçi Sosyalist Sol:* Türkiye sosyalist sol tarihinde derin bir geleneği olan diğer bir sosyalist akım ise Kemalist milliyetçilikle etkileşime girmiş cumhuriyetçi sosyalist soldur. Bu grupların ana gündemi 1923-1946

dönemlerinde gerçekleşen Kemalist reformların korunmasıdır. Laiklik ana ilke olarak belirmektedir. Bu gruplarda Türk milliyetçisi eğilimler görülmektedir. Milli günlerin kutlanmasını sosyalist bir gereklilik olarak görürler. Anıtkabir ziyaretleri yapanlar da bulunmaktadır. Çanakkale anması, Ermeni Soykırım iddialarına ve özelleştirmelere karşı mücadele bu sosyalist grupların öne çıkan diğer gündem maddeleridir.

Türkiye Sosyalist Solu denildiğinde birbirinden kopuk örgütler değil birbirinin içinden türemiş, birbirlerine cevap üretirken farklı kanallara ayrılmış, farklı kanallardan gelmesine rağmen yeni bir yapılanmada birleşmiş ve geleneğine sadık veya çeşitli etkileşimler sonucunda geleneğinin sınırlarını aşmış çok sayıda grup anlaşılmalıdır. Şu an Türkiye'de çok sayıda sosyalist grup bulunsa da aktif yayın faaliyeti ve örgütlü politika sürdürebilecek güce ve kabiliyete sahip otuz iki sosyalist grup tespit edilebilmiştir. Bu grupların çoğunun yukarı bölümlerde adı, geleneği ve teorik eğilimleri öz biçimde aktarılmıştır. Ancak Türkiyeli sosyalistlerin örgüt kurma kabiliyeti çok gelişkin olduğu için tezin tamamlanma sürecinde mevcut grupların isim değişikliğine gitmiş ve yeni grupların kurulmuş olma ihtimali göz önünde bulundurulmalıdır. Araştırma süresince tespit edilebilen gruplar şunlardır:

1) AKA-DER / Kaldıraç Dergisi
2) Alınteri Dergisi Çevresi
3) BDSP/ Kızılbayrak
4) Devrimci Hareket Dergisi (Önder Babat Kültür Merkezi)
5) Devrimci Parti
6) Devrimci İşçi Partisi
7) Devrimci Sosyalist İşçi Partisi
8) Emek Partisi
9) Emekçi Hareket Partisi
10) Ezilenlerin Sosyalist Partisi
11) Halk Cephesi Çevresi
12) Halkevleri/Öğrenci Kolektifi
13) Halkın Kurtuluş Partisi

14) İşçi Demokrasisi Partisi

15) İşçinin Kendi Partisi

16) Komite Dergisi Çevresi

17) Özgürlük ve Dayanışma Partisi (Sol Parti)

18) Özgür Gelecek Gazetesi Çevresi

19) Mücadele Birliği Çevresi

20) Sosyalist Dayanışma Platformu

21) Sosyalist Emekçiler Partisi

22) Sosyalist Meclisler Federasyonu

23) Uluslararası İşçilerle Dayanışma Derneği (Marksist Tutum Dergisi)

24) Sosyalist Yeniden Kuruluş Partisi

25) Toplumcu Kurtuluş Partisi 1920

26) Toplumsal Özgürlük Partisi

27) Türkiye Komünist Partisi

28) Türkiye Komünist Hareketi

29) Türkiye İşçi Partisi

30) Türkiye İşçi Köylü Partisi

31) Yeşiller, Sol ve Gelecek Partisi

32) Yeni Yol Dergisi Çevresi

İşçi sınıfı merkezli sol, radikal sol, yeni sol, kimlik merkezli sol ve cumhuriyetçi sol olarak yukarıda tanımlanan beşli ayrım Türkiye Sosyalist Solunun ana renklerini betimlemek için yapılmıştır. Yukarıda adı geçen her sosyalist grup birden fazla özelliği aynı anda gösterebilir. Örneğin bir grup hem güncel Avrupa Marksizm'inden etkilenmiş hem de şiddet övgüsü yapıyor olabilir. Ya da bir grup hem cumhuriyetçi değerleri korumak hem de işçi sınıfını örgütlemek çabasında olabilir. Ancak her grupta öne çıkan bir veya iki teorik eğilim olduğu söylenebilir.

Bu beşli ayrımı uygulayarak *Araştırma Amacı ve Yöntemi* bölümünde hangi sosyalist grupların örnek olarak seçildiği belirtilmişti. Ancak bu gruplar hakkında daha

ayrıntılı bilginin yöntem bölümünde değil Türkiye Sosyalist Solunun geçmişten günümüze ele alındığı bu bölümün sonunda verilmesi daha yerinde görüldü. İşçi sınıfı merkezli solu temsilen Devrimci İşçi Partisi, radikal solu temsilen Ezilenlerin Sosyalist Partisi, yeni solu temsilen Halkevleri, kimlik merkezli solu temsilen AKA-DER / *Kaldıraç* dergisi ve cumhuriyetçi solu temsilen Halkın Kurtuluş Partisi araştırma için örnek gruplar olarak seçilmiştir. Bu seçim ilgili grupların bahsi geçen beş teorik akımı temsil gücü, yayınlarının açıklığı ve görüşme olanaklarına göre belirlenmiştir.

4.6.1 Devrimci İşçi Partisi

Türkiye'de Troçkist gelenek ciddi bir geçmişe sahip olsa da örgütlü biçimde kendisini son yıllarda daha net ortaya koymaya başladı. Türkiye sosyalistleri arasında uzun yıllar bir küfür olarak algılanan Troçkist görüşlerin ilk nüveleri yetmişlerde yayıncılık (Maya ve Köz Yayınevleri) düzeyinde belirdi (Tura, 2008, s. 82). Bunun nedeni Türkiye sosyalistlerinin "acil devrim" parolası ve teoriye olan ilgisizliği idi. 1980 sonrası Troçkist teorileri tartışmaya açan *Devrimci Marksist Tartışma Defterleri* ve *İşçi Cephesi* adlı yayınlar çıktı. Elbette Türkiye solunun makûs talihini Troçkistler de yaşadı ve çeşitli gruplara bölündü. Troçkist gruplar arasında en göze çarpan örneklerden birisi Devrimci İşçi Partisi'dir. Ancak DİP'in örnek alınmasının nedeni işçi sınıfı merkezli teorik ve politik konumlanışıdır.

Devrimci İşçi Partisi'nin günümüzdeki lideri Sungur Savran 1985-1992 yılları arasında Nail Satılgan'ın öncülüğünde yayın yapan Troçkist dergi *11. Tez*'in yazarları arasında idi. Daha sonra Savran, 1988 yılında çıkarmaya başladığı *Sınıf Bilinci* dergisi ile bir teorisyen öndere dönüştü. 1999 yılına kadar çıkan *Sınıf Bilinci* dergisinin yerini yarı teorik bir haber gazetesi olan *İşçi Mücadelesi* aldı. *İşçi Mücadelesi* etrafında toplanan çevre, 2006 yılında *Devrimci Marksizm* dergisini, 2007 yılında Devrimci İşçi Partisi Girişimi'ni, 2009 yılında *Gerçek Gazetesi*'ni kurdu. 4 yıl süren tartışmaların ardından girişim 2011 yılında Devrimci İşçi Partisi olarak varlığını ilan etti. Parti kurulduğundan beri işçiler arasında çalışmaya özen gösterdi ve belirli iş kollarında sendikal örgütlenmede yer almayı başardı. Parti ülkedeki genel gündemle ilgilense de kimlik tartışmalarının merkezde konumlanmasına müsaade etmemektedir. Onlara göre temel görev kapitalizmin teşhiri ve işçi sınıfı içinde öncü parti örgütlenmesidir. Bolşevizm, Lenin ve Troçki övgüleri parti yayınlarında sıklıkla görülmektedir. Bu bağlamda 2015'i Troçki yılı, 2017'yi Ekim Devrimi yılı ilan etmişlerdir. Parti yayınlarında öncü parti kadrolarının

her an gerçekleşebilecek bir devrime teorik ve politik olarak hazır olması gerektiği öğütlenmektedir.

> *"İçinden geçmekte olduğumuz dönemin karakterini iyi tanımlamalıyız. Türkiye bir devrim öncesi dönemden geçiyor. Bunun anlamı, yarın devrim olacağı değildir. Bir devrimin koşullarının derinden derine hazırlanmakta olduğudur. Lenin'in Birinci Dünya Savaşı patlak verdiğinde saptadığı türden bir durumdan söz ediyoruz. Sistemin bütün çelişkilerinin her an patlamaya hazır hale geldiği bir durumdur bu"* (DİP, 2015).

Bir Leninist ilke olan demokratik merkeziyetçiliğin önemsendiği partide üyelerin merkez komitenin politikalarına bağlı kalması şart görülmektedir. Bir kadro hareketi olarak öne çıkan partiye üyelik için belirli kriterlerin sağlanması ve güven kazanılması gerekmektedir. Türkiye'nin yedi şehrinde örgütlü olan parti faaliyetlerini işçiler arasında yaygınlaştırabilmek için metal, turizm ve tekstil işkollarına özgü işçi gazeteleri de çıkarmaktadır.

4.6.2. Ezilenlerin Sosyalist Partisi

Radikal sol olarak tanımlanan akımın ısrarcı bir geleneği olan Ezilenlerin Sosyalist Partisi'nin organik kökleri yetmişlere kadar uzansa da (ki kendilerini 1920 senesinde kurulan Mustafa Suphi'nin TKP'sine dayandırmaktadırlar) örgütsel geçmişi farklı siyasal geleneklerin birleştiği 1994 yılına dayandırılabilir. Bugün Ezilenlerin Sosyalist Partisi olarak adlandırılan bu siyasi geleneğin radikal sol olarak tanımlanmasının sebebi şiddeti/terörü bir politik araç olarak meşru görmeleridir. Bu konuda 2012 yılında dahi şiddetin uzlaşmaz çelişkilerin bir sonucu olduğu ve ezilenlerin şiddet uygulama hakkı olduğunu iddia edebilmektedirler (Özkan, 2012, s. 70). Öyle ki bu konuda şiddet eleştirisi yapan *Birikim* dergisi gibi sol çevreler "egemenlerle iş birliği" yapmakla suçlanarak eleştirilmektedir. Bu örgütsel geleneğin dikkat çeken bir diğer özelliği Stalin'in sahiplenilmesine dair gösterdikleri hassasiyettir. Stalin hem teorik üretimi ile hem de yönetimi süresince yaptıkları ile kahraman bir komünist olarak anılır.

Hareketin kurulmasını sağlayan 1994 yılında başlayan birleşme tartışmalarını *Proleter Doğrultu* dergisiyle beraber sürdürdüler. 1995 yılında patlak veren Gazi Mahallesi olayları örgütün kendisini tanıtması için bir fırsat oldu. Çeşitli yayınlarla insanlara kendisini tanıtmaya çalışan grup zamanla yasal demokratik faaliyetin kapılarını

aralamaya başladı. 2002 seçimlerine bağımsız adaylar çıkartan hareket bunu Ezilenlerin Sosyalist Platformu adıyla yaptı. Bu adla kurdukları bir yayın üzerinden illerde şubeler kurdular. Platformlar üzerinden örgütlenme taktiği daha önce ilgili hareket tarafından sendikal şubeler platformu, devrimci güçler platformu adlarıyla denenmiş ve bu esnek örgütlenme tarzının sonuç getirici olduğu düşünülmüştür.

Uzun yıllar boyunca İçişleri Bakanlığı onaylı bir parti olmayı eleştiri konusu yapan hareket 2008 sonrası bu kararından vazgeçerek yasal parti tartışmalarını başlatmış ve Ocak 2010'da partisini kurmuştur. Ezilenlerin Sosyalist Partisi adıyla hedeflerini "devrimci kitle partisi" olmak biçiminde belirlemişlerdir.

> *"Konferansımız, ESP'nin devrimci kitle partisi olarak gelişebilmesi için, işçi sınıfı ve ezilenlerin egemen işbirlikçi burjuvaziye ve diktatörlüğe karşı açık politik iktidar mücadelesinin aracı olma gerçekliğine dayanılmasını, bu temelde devrimci kitle hareketini örgütlemenin aracı olarak kendisini merkezden yerellere doğru yeniden yapılandırmasının gerekliliğini ve aciliyetini vurgular"* (ESP, 2012b, s. 19).

Kuruluş belgelerinde eleştiri-özeleştiri süreçlerine yapılan atıf yasal parti kurmanın iç tartışmalarına dair bir gönderme olarak okunabilir. Partinin kuruluş belgelerinde sıklıkla Marksist-Leninist ilkelere ve "devrimci" mücadeleye olan bağlılık tekrarlanır. Bu "tavizsiz bağlılık" iddiası radikalliğe sadakatin ikrarıdır. Partinin kuruluşu bir yandan mevcut örgüt içi sorunların aşılmasında bir imkân gibi görülmekte diğer taraftan da kitleselleşmenin bir yolu olarak değerlendirilmektedir.

ESP'nin "ezilenler" kavramına çok geniş bir kitle dâhil olmakta, bu da örgüte her alanda politika yapma zor(unlu)luğu getirmektedir. Önceli hareketlerde belirgin biçimde olmayan LGBT vurgusu yeni partide öne çıkmıştır. Yasal partinin kuruluşu ve ezilenlerin 'çeşitliliğinin' artması önceki dönemlerine göre hareketin daha fazla örgütlenmesini sağlamamıştır. ESP'nin yasal bir parti olarak kurulmasından sonra bu grubu kamuoyunun gündemine taşıyan HDP'nin kuruluşuna katılıp mensupları Figen Yüksekdağ'ın HDP eş genel başkanı olması ve partiye yakın gençlik grubu Sosyalist Gençlik Dernekleri Federasyonu'nun 20 Temmuz 2015'te Suruç'ta IŞİD'in bombalı saldırısına uğramasıdır. Bu saldırıda 33 üyeleri hayatını kaybetmiştir.

4.6.3. Halkevleri

Halkevleri süreklilik bakımından Türkiye'nin en eski sol kuruluşlarındandır. Neredeyse cumhuriyet ile yaşıt olan bu hareket dört ayrı döneme sahiptir. Birinci dönem olarak değerlendirilen evre olan 1932-1951 yılları arasında Halkevleri bir modernleştirme projesi olarak cumhuriyetin kurucu kadrosu tarafından kurulmuştur. 1932 yılında Türk Ocakları Mustafa Kemal Atatürk'ün onay ve emri ile kapatılmış, Türk Ocaklarına ait mülklerde Halkevleri kurulmuş, halkın bu kurumlardaki eğitim ve organizasyonlara katılması için devlet gücü kullanılmıştır. Dönemin CHP Genel Sekreteri Recep Peker, Halkevlerinin amacını millet şuuru oluşturmak olarak ifade etmiştir (Yılmaz M. , 2018, s. 401-402). Yeni dil reformlarının halka benimsetilmesi, müzik ve diğer güzel sanatlara ilginin arttırılması, spor turnuvalarının organizasyonu, kütüphanelerin kurulması, köylülere zanaat eğitimlerinin verilmesi ve sosyal yardımlaşma faaliyetlerinin tertibi gibi pek çok iş alanında Halkevleri aktif biçimde rol almıştır. 1951 yılında Demokrat Parti tarafından kapatılana kadar 478 Halkevi ve 4322 Halkodası kurulmuştur. Kapatılan kurumun malları hazineye aktarılmıştır.

27 Mayıs 1960 Darbesi sonrası Halkevlerinin ikinci evresi başlamıştır. 1963 yılı itibariyle dernek statüsünde yeniden kurulan Halkevleri dönemin sosyal demokrat ve sosyalistleri için ortak bir platforma dönüşmüştür. 1974 affının ardından THKP-C kökenli grupların yeniden aktifleşerek kitle faaliyetlerini yoğunlaştırması için Halkevleri uygun bir örgütsel yapıya sahipti. Devrimci Yolcuların biyografilerinden anlaşıldığı kadarıyla 1977 yılında Halkevleri tümüyle bu hareketin kontrolü altına girmiştir (Pekdemir, 2014, s. 145). 1000'e yakın şube ve 333 Halkodasının yeniden kurulduğu bu ikinci dönem 1980 darbecilerinin kapatma kararı ve yargılamaları ile son bulmuştur.

> *"60'lı yıllarda toplumsal sorunlara pek dokunmayan tiyatro oyunlarının yerini "halk tiyatrosu" adı verilen yeni tiyatro modeli alıyordu. 60'lı yılların Halkevleri dergileri doğrudan toplumsal sorunları ele alan içerikle çıkmaya başladı. Halkevleri tarafından birçok yerde yapılan "Halk şenlikleri" 70'li yıllarda binlerce insanı bir araya getiren kültürel etkinliklerdi. 1977 Halkevleri yönetimi, Ahmet Yıldız başkanlığında oluşturuldu. Genç, dinamik ve devrimci bu yönetim Atatürkçü kesimlerden sosyalistlere kadar geniş bir kesimin ilerici, anti emperyalist, anti faşist taleplerini dillendiriyordu"* (Ersoy, 2017).

12 Eylül sonrasında Devrimci Yol hareketinde dağılma ve tasfiye süreci baş gösterdi. Yönetici kadronun çoğu cezaevine girdi ve uzun yıllar çıkamadı. Pek çok kadro yurtdışına iltica etti. Yeniden toparlanma ancak 1987 yılında gerçekleşti. 1987 yılında Halkevleri İstanbul'da 18, Ankara'da 6 şube olarak yeniden açıldı. Halkevleri ve içerisindeki sosyalist kadrolar 1996 yılına kadar yeniden toparlanmaya çalıştı.

1987-1996 yılları arası Halkevlerinin üçüncü evresi olarak adlandırılabilir. Bu dönemin bir diğer önemli özelliği Devrimci Yol hareketinin eski kadrolarının önemli bir kısmının yasal parti tartışmalarına katılıyor olmasıydı. Daha sonra ÖDP olarak adlanacak bu partiye katılan Devrimci Yolcular Halkevlerini terk etti. Yasal parti stratejisini doğru bulmayan sosyalist ekip ise Halkevlerinde devam etme kararı aldı (Aykol, 2010, s. 90). Dördüncü evre 1996 sonrasında başlar. Bu dönemde Halkevleri Türkiye siyaset sahnesinde özerk bir sosyalist hareket olarak vücut buldu. Beraberinde kendi gençlik hareketlerini geliştirdi. 1995 yılı öğrenci eylemleri ile kurulan Öğrenci Koordinasyonları ilk zamanlar bir platform niteliğinde iken 1990 yılı itibariyle çıkmaya başlayan *Devrimci Gençlik* dergisi takipçilerinin Öğrenci Koordinasyonunda etkinliğinin artmasıyla bu platform zamanla Halkevlerinin üniversite gençlik hareketine dönüştü. 2006 yılı itibariyle Öğrenci Kolektifleri ismini alan gençlik grubu neo-liberalizmle mücadele ettiğini iddia etmektedir. Grup, kamuoyunda daha çok yumurtalı protestolarıyla bilinmekteydi.

Günümüzde Halkevlerinin 25 ilde 64 şubesi bulunmaktadır. Örgütün 2002 sonrası AK Parti karşıtlığını bir siyasal strateji olarak belirlemesi onun laiklik hassasiyeti yüksek kitleler arasında karşılık bulmasını sağlamıştır. 2006 yılında parasız eğitim ve parasız sağlık için düzenlenen imza kampanyası örgütün merkez-şubeler bütünleşmesini sağlamış ve ortak bir örgütsel program benimsenmiştir. Buna ek olarak izledikleri kültürel faaliyetlerle yayılma politikası etki alanlarını genişletmiştir. Radikal söylemler kullanmak yerine gündelik hayatın somut sorunlarıyla ilgilenmeyi tercih etmişlerdir. Bu nedenlerle Dev-Yol'un esas kadroları ÖDP'ye gitmesine rağmen ÖDP sürekli küçülürken, Halkevleri sürekli genişlemiştir.

> *"Halkevciler, Türkiye devrimci hareketinin 1990'lı yıllardaki "partileşme" eğilimine karşı çıkan ve parlamenter temsil alanına değil, devrimci sınıfların militan kitle hareketlerine odaklanmak gerektiğini savunmasıyla ayrılan bir grubunu oluşturuyor. Halkevciler, halkın neoliberalizme karşı öz savunmasını örgütlemek, geliştirmek, güçlendirmek için çalışmaya odaklanırlar"* (Koç, 2018).

1996 yılından bu yana CHP'ye daha yakın olan Halkevleri geleneği son yıllarda HDP ile yakınlaşarak eski genel başkanları Oya Ersoy'u HDP listesinden meclise vekil olarak sokmuştur. Halkevciler bunun konjonktürle ilgili olduğunu, ortak bir cephe ve dayanışma hattının kurulması gerektiğini ifade etmektedir. Yani dar bir devrimci kadro etrafında geniş kitle çalışmasını benimsemeye devam etmektedirler. Bu stratejiyi açıklamak için de örgütçü benmerkezciliğin yarattığı sol parçalanmışlık yerine gizli özne olabilme siyasetini benimsediklerini söylemektedirler. Ancak yukarıda yeni sol hareketlerin yönetenler (hükumet) karşıtı politika yapma özelliği göz önüne alındığında Halkevcilerin HDP ile kurduğu konjonktürel ittifakın AK Parti'ye karşı mecliste ikinci bir muhalefet odağı oluşturma çabasının bir sonucu olduğu düşünülebilir.

Bu grubun yeni sol olarak ifade edilmesinin nedenleri etkilendikleri teorik kaynaklar ve güncel politika ile ilişkilenme biçimleridir. 2007 sonrasında Halkın Hakları Forumu çerçevesinde kent haklarına odaklanan yerel meclisler kurmaya girişmişlerdir. Ekoloji ve feminizm mücadelesine de aktif katılan grup bu perspektifle yeni örgütsel ağlar kazanmıştır. Hareketin özel bir dönemsel çalışması da yaz okullarıdır. Yaz mevsiminde üniversite öğrencisi kadrolarını Halkevlerine çekerek mahalle çocuklarına resim, müzik, okuma kursları verdirmekte ve başta uçurtma şenlikleri olmak üzere çeşitli gezi ve eğlenceler tertip etmektedirler. Hareketin yeni sol olarak kabul edilmesinin bir diğer nedeni Marksist klasiklere sadık olmakla birlikte yeni teorik üretimlere olan yoğun ilgileridir. Yayınlarında Negri, David Harvey, Slovaj Zizek, Manuel Castells, Immanuel Wallerstein ve pek çok neo-marksiste ait çeviri ve tartışmalar görülmektedir.

4.6.4 AKA-DER ve Kaldıraç Dergisi Çevresi

12 Eylül sonrasında sosyalist solun üzerindeki ölü toprağını atması insan hakları mücadelesi ve yayıncılık ile oldu. O dönemde 1987 yılında Yalçın Küçük, Erhan Tezgör ve İlhan Akalın tarafından çıkarılmaya başlayan *Toplumsal Kurtuluş* dergisi bunlardan bir tanesi idi. Dergi amacını sosyalist hareketi toparlamak olarak koydu. Hem sosyalist sola hem de SHP ve DSP'de örgütlenen sosyal demokratlara siyaseten yön vermeye çalışıyorlardı (Bora, 2017, s. 689-690).

1996 yılında *Toplumsal Kurtuluş* dergisinden bir grup, daha devrimci olma iddiasıyla yollarını ayırdı. Bu dönemlerde Kaldıraç Yayınevi tarafından yayımlanan *Anadolu Devriminin Yolu* ve *Kapitalizmden Komünizme Geçiş* kitaplarında hareket

döneminin sosyalist aydınlarıyla ve özellikle Yalçın Küçük ile açık bir tartışmaya girmiş ve kendi teorik konumlanışını ilan etmiştir. Grubun kuruluşu, örgütlenme biçimi ve amaçlarıyla ilgili açık bir belge veya manifestoya ulaşmak neredeyse imkânsız gibidir. Bu nedenle grubun kuruluş süreci için bazı teorik yayınlar ve kişisel tanıklıklar üzerinden çıkarımlarda bulunmak gerekmektedir. Farklı yasal kuruluşlar yoluyla adını duyuran fakat bu kuruluşlar arasında bir bağ olduğunu kabul etmeyen grup, zamanla Kaldıraç/AKA-DER çevresi adıyla anılmaya başlamıştır.

Kaldıraç/AKA-DER çevresi günümüzde Türkiye'nin 8 şehrinde politika yürütmektedir. Grubun mensupları Kemalizm'in erken cumhuriyet döneminde giriştiği kimlik inşasını "burjuva betonlaşması" olarak adlandırmaktadır (Umut, 2018). Kemalizm'in temel amacının yeni kimlik inşası sürecinde yerli bir burjuva sınıfı oluşturmak olduğunu iddia eden grup, sınıfsal bir içerikle Anadoluluk kimliğini öne çıkarmaya çalışmaktadır. Her ne kadar işçi örgütlenmesine önem verdiklerini belirtseler de ağırlıklı olarak Alevilerin yaşadığı mahallelerde varlık göstermektedirler. Her sosyalist grup gibi onlar için de 1 Mayıs özel bir gün olsa da AKA-DER'in en yoğun odaklandığı takvimsel eylem 2 Temmuz Madımak'ı Anma Günüdür. Bu çevre Alevilere yönelik saldırıları hatırlatma, Kürt sorununun yakıcılığını vurgulama ve Ermeni Soykırımı tezinin kabullenilmesi gibi kimlik siyasetinin öne çıkan başlıklarını sıklıkla *Kaldıraç* dergisinde işlemektedir. Onlara göre Kemalizm tarihi yeniden inşa etmiştir ve geleceği kurmak için tarihin gerçekleriyle ortaya çıkarılması gerekmektedir (Umut, 2018).

4.6.5. Halkın Kurtuluş Partisi

'Hikmet Kıvılcımlı Partisi' olarak da ifade edilebilecek bu grubun genel gayesi Kıvılcımlı'nın tezlerini yaymak ve bu tezlerin doğruluğunu ispat etmektir. Partinin kurucuları Kıvılcımlı'nın öğrencileridir. Kıvılcımlı'nın kurduğu Vatan Partisi'nin 1957 yılında kapatılmasından beri proletaryanın partisiz kaldığını iddia eden hareketin takipçileri 2004 yılına kadar sosyalistleri birleştirecek bir çaba içerisinde olduklarına inanmaktadırlar. Ancak tüm gayretlerine rağmen soldan aksi seda alamadıklarını söyleyerek kendi legal partileri olan Halkın Kurtuluş Partisini kurmuşlardır. 47 yıllık dönemlerini Derleniş olarak adlandırmaktadırlar. Parti'nin öncülü yetmişlerde yayın yapan *Devrimci Derleniş* gazetesidir (Aykol, 2010, s. 81). 12 Eylül'den sonra diğer tüm sosyalist gruplar gibi etkinlik alanı daralan çevre de sosyalist birlik tartışmalarına katılır ancak oradaki diğer gruplarla ortak bir programda anlaşamazlar (Ankut, 2016, s. 34).

Bunun üzerine Eylül-Ekim 1989 tarihleri itibariyle *Devrimci Mücadele* dergisini çıkarmaya başlarlar (Ankut, 2016, s. 35). Partilerini kurana kadar *Devrimci Mücadele* dergisini çıkarmaya devam etmişlerdir (Aykol, 2010, s. 150).

Halkın Kurtuluş Partisi ülkenin ve dünyanın 'para babaları' tarafından yağmalandığını iddia etmekte ve para babalarına, tefecilere karşı ikinci milli mücadelenin başlatılması gerektiğini savunmaktadır. Temel ilkelerini yurtseverlik (milliyetçilik değil), devletçilik, devrimcilik, laiklik, halkçılık ve cumhuriyetçilik olarak belirlemişlerdir. İşsizlik ve pahalılıkla mücadeleyi temel bir prensip olarak sıklıkla dillendirmektedirler. Genel sosyalist solun aksine "Sevr tehdidinden" söz etmekte, Ermeni soykırımı iddialarına karşı mücadele etmekte, birleşik değil taksim edilmiş Kıbrıs'ı savunmakta, Çanakkale anması yapmakta ve Anıtkabir ziyaretlerine iştirak etmektedirler. Bu sebeplerle HKP, cumhuriyetçi sol olarak tanımlanan akıma uymaktadır. Parti kendisini ikinci Kuvâ-yi Milliye olarak adlandırmakta ve Mustafa Kemal Atatürk'ün kalpaklı fotoğrafını bir sembol olarak kullanmaktadır. Genel başkanları diğer bütün solcu grupları Sorosçu, Sevrci, ABci veya Amerikancı olarak nitelemekte ve kendileri dışında sosyalist kalmadığını iddia etmektedir (Ankut, 2019b). Nurullah Ankut bu konuda o derece iddialıdır ki Kemal Kılıçdaroğlu'na Sorosdaroğlu Kemal olarak seslenmektedir.

Halkın Kurtuluş Partisi 2004 yılında kurulduktan sonra kendi adına bir ivme yakalamış ve zamanla 12 şehirde örgütlenmeyi başarmıştır. Nurullah Ankut'un TRT ekranlarında yaptığı sempati toplayan konuşmaları sayesinde HKP, 7 Haziran 2015 seçiminde 60.369, 1 Kasım 2015 seçiminde 83.057 oy aldı. Ancak daha sonra seçime katılma şartları değiştiği için yeterliliği sağlayamadıkları gerekçesiyle seçimlere katılamadılar. Türkiye'de sosyalistler için yüksek sayılabilecek bu oylara rağmen üye sayılarını arttıramadılar ve 418'de kaldılar. Bu durumun onlarda yarattığı dramatik etkiyi son genel kurullarında genel başkanları şöyle aktarır: *"On dört yılda kazancımız ne oldu? Belli oranda kayıp oldu. Kitle bazında geliştik. Yatay bazda geliştik. Sesimizi yüzbinlerce insanımız, işçimiz, köylümüz, emekçimiz, aydınımız duydu. Bizi anladı. Bize saygı duyuyor, bize güveniyor. Ama kadro bazında, biz geriye gittik"* (Ankut, 2019b, s. 11).

4.7. Değerlendirme

Osmanlı Devleti'nde ilk sosyalist hareketlerin görüldüğü 1908 yılı ya da Türkiyeli sosyalistlerin genellikle yaptığı gibi Türkiye Komünist Fırkasının kuruluş yılı olan 1920

yılı başlangıç dönemi olarak kabul edilirse görülmektedir ki Türkiye'de sosyalizm akımının güçlü bir geleneği bulunmaktadır. Bu bölümde bu geleneğin farklı örgütsel çizgileri ve teorik akımları tanıtılmak istenmiştir. Geçmişten günümüze Türkiye Sosyalist Solunun ele alındığı bu bölüm aracılığıyla neden adı geçen beş grubun örnek olarak seçildiği açıklanmıştır. *Araştırmanın Amacı ve Yöntemi* bölümünde belirtildiği gibi bu sosyalist gruplara mensup kimselerle mülakatlar gerçekleştirilmiş, bu grupların düzenli olarak çıkan yayınları 2013 yılından günümüze kadar taranmış, grupların temel eser olarak belirttiği örgütlere ait kitaplar irdelenmiş ve bazı etkinlikleri gözlemlenmiştir. Ayrıca bu grupların etkinliklerini paylaştıkları çevrim içi videolar izlenmiş, bu grupların dinlediği Türkçe sosyalist müzik eserleri kodlama yoluyla analiz edilmiş ve sosyalistlerin toplu kullanım ve tüketim alanlarında mekân incelemeleri yapılmıştır.

Tezin *Kuramsal Kaynaklar* bölümünde aktarılan din kuramları üzerine yapılan yoğun okuma ve Türkiye Sosyalist Solu hakkında gerçekleştirilen nitel araştırma sonucunda geleneksel dini anlam sistemleri ile sosyalist anlam sistemi arasında benzerlikler tespit edilmiştir. Bir sonraki *Araştırmanın Bulguları ve Analiz* bölümünde bu benzerlikler yedi tema altında incelenmektedir. Her tematik başlığın altında öncelikle o başlığı açan kuramsal bir tartışma, daha sonra Türkiye Sosyalist Solunun bu beş örneğinden toplanan verilerle sosyalist anlam sisteminin bir dini anlam sistemi gibi inşa edildiği ve kurumsallaştığı gösterilmektedir.

5. ARAŞTIRMA BULGULARI VE ANALİZ

5.1. Ontolojik Güvenlik Kaynağı Olarak Sosyalist Anlam Sistemi

Ontoloji, teolojiyle benzerlikleri olan, metafiziğin bir alt dalı olarak görülen ancak varlığın kendisini, varlığın varlık problemini, varlığın varlık bakımından doğasının ne olduğunu ele alan felsefi disiplindir (Cevizci, 1999, s. 644). Felsefi veya teolojik ontoloji çok geniş bir literatüre ve tartışma alanına sahiptir. Bu araştırma sosyoloji alanında yürütüldüğü için bu bölümde ontolojiden söz edilirken sosyal gerçekliğin ontolojisine dair bir tartışma yürütülmektedir. Her bilim konusu gereği var olmanın ne olduğunu ve ne anlama geldiğini araştırmasına temel edindiği için her bilimin kendine özgü bir ontolojisi vardır (Cevizci, 1999). Bu bağlamda sosyolojinin ontolojisi sosyal gerçekliklerin varlık kaynakları (kurumlar, normlar, ilişkiler vb.) üzerinedir.

Sosyal ontoloji, sosyal varlıkların doğasıyla ve sosyal varlığın kaynağıyla ilgili sorulara cevap üreten teorilerle ilgilenen alandır. Sosyal ontolojinin temel sorusu sosyal varlıkların ve olguların kaynağının ne olduğudur (Epstein, 2018). Bu açıdan her sosyolojik araştırma bir boyutuyla sosyal ontoloji üzerinedir. Bu araştırmanın örneği Türkiye Sosyalist Solu olsa da bu tez bir din sosyolojisi çalışmasıdır. Din sosyolojisini din konusuyla ilgilenen diğer alanlardan (teoloji, din felsefesi, dinler tarihi, din psikolojisi gibi) ayıran fark, dini sosyal bir çerçeve ile bağlantılı olduğu sürece ele almasıdır (Davie, 2017, s. 89). Bu temel yaklaşıma dayanarak bu bölümde dinin ve sosyalist anlam sisteminin sosyal ontolojiyle ilgili öne çıkan sorularına, bu sorulara ürettikleri cevaplara ve bu cevaplar arasındaki benzerliklere odaklanılmıştır.

Bu bölümde öncelikle Anthony Giddens'ın ontolojik güvenlik kavramına dayanarak insanın hayatını anlamlı bir biçimde sürdürebilmesi için varoluşsal güvenlik arayışının önemine işaret edilmektedir. Giddens'ın ardından farklı sosyal bilim alanlarından Erich Fromm, Meerten Ter Borg ve Clifford Geertz'in dinlerin ontolojik güvenlik ihtiyacını cevaplamaktaki merkezi rollerine yönelik teorileri ele alınmaktadır. Giriş kısmının arkasından geleneksel dini anlam sistemleri ile sosyalist anlam sisteminin ontolojik güvenlik arayışına cevap üretme işlevlerinin arasındaki benzerlikleri vurgulamak için Mircea Eliade'nin "köken miti", Max Weber ve Peter L. Berger'in "teodise" ve Niklas Luhmann'ın "olumsallıkla mücadele" teorilerine dayanarak üç ayrı

alt bölümde analiz yapılmaktadır. Analiz boyunca hem Marksizm'in tarihsel materyalizm tezinden hem de günümüz Türkiye Sosyalist Solunun söylem ve pratiklerinden örnekler verilmektedir. Sonuç olarak geleneksel dinlerin modern dönem öncesinde ontolojik güvenlik ihtiyacını karşıladığı, modern dönemle birlikte ise sosyalist anlam sistemi örneğinde modern ideolojilerin geleneksel dinlerle benzerlikler içeren biçimde toplumsal gerçekliğe yönelik varoluşsal soruları cevaplamaya çalıştığı anlatılmak istenmektedir.

5.1.1. Ontolojik Güvenlik Kavramı

Ontolojik güvenlik kavramı **Anthony Giddens** tarafından modern toplum analizi için geliştirilmiştir. Giddens'a göre modernlik ile gelenek arasında gerilimli bir ilişki vardır ve modernite geleneğe karşı kuşkuyu kurumsallaştırmıştır. Moderniteyle beraber gelişen belirsizlik ve seçme özgürlüğündeki çoğulculuk, risk ve güven kaybını arttırmıştır (Giddens, 2014, s. 13). Modernite insanları cemaatin koruyucu alanından çıkararak onlara bireysel kimlikler kazandırmıştır. Modern öncesi dönemde gelenek ve yerleşik cemaatlerin koruyucu kozası altında güvende olan birey, geleneğin yıkılması ile kendini yalnızlık içinde bulmuştur. Modernitenin bireycilik iddiası özgür olmak, özne olmak gibi bir dizi vaadi içerse de sonuç olarak bu yeni toplumsal düzen insanı geçiciliğe ve belirsizliğe mahkûm etmiştir. Modern dönemde yaşam tarzı seçilebilen bir şeye dönüşmüştür. Modern çağ öncesinde ontolojik soruları gelenek cevaplarken (Giddens, 2014, s. 69) bireyselleşme ontolojik güvenin oluştuğu geleneksel ilişki biçimlerini tasfiye etmiştir.

Ontolojik güvenlik insanın varoluşsal bütünlüğünün esas bir bileşeni olarak çocukluk yaşlarından itibaren ebeveynler yoluyla sosyal hayatın rutinlerinin aktarımı ile gelişir. Alışkanlıklar ve rutinler hayatın ilk günlerinden itibaren bebek ile onun bakıcısı arasında kurulmaya başlar (Giddens, 2014, s. 57). Bu tıpkı bir bebeğe erken yaşlarda aşı yapılmasının daha sonraki yıllarda onu çeşitli hastalıklara karşı sağlıklı kılması gibidir. Bunun gibi erken yaşlarda gösterilen bakıcı desteği, verilen düzenli güven duygusu ilerleyen zamanlardaki güvenlik duygusunun belirleyicisidir (Giddens, 1994, s. 87).

Giddens'a göre bireyler rutin davranış kalıpları yoluyla gündelik faaliyetlerini sürdürerek kendilerini güvende hissederler. Gündelik hayat rutinleri kaygıların parantez içine alınmasını sağlar. Gündelik rutinler yoluyla varoluşsal sorulara pratik cevaplar üretilir (Giddens, 2014, s. 56). *"Alışkanlıklar ve rutinlerin devamlılığı, kaygıların*

yarattığı tehditler karşısında temel bir mevzi işlevi görür" (Giddens, 2014, s. 58). Rutinlerin ve istikrarlı ilişkilerin bozulması insanın kaygılı veya öfkeli hissetmesine neden olur. Varlığını güvende göremeyen birey benlik duygusunu yıkılmış veya zedelenmiş hisseder. Bu duygudaki insanlara çoğu kez yutulma, yok olma, ezilme ve boğulma duyguları eşlik eder. Kendilerini ahlaken boş ve tehlikelere karşı korumasız bulurlar (Giddens, 2014, s. 76).

Ontolojik güvenliğin bireysel ve sosyal açıdan gerekliliği nedeniyle sosyal düzen karmaşık bir rutinler sistemidir ve bu pratikler kuşaktan kuşağa aktarılır. İşte bu aktarımı gerçekleştirme noktasında tarihsel olarak dinler, geleneğin taşıyıcısı olarak işlev görmüşlerdir. Gelenekler güven duygusunu geçmiş, şimdi ve gelecek arasında süreklilik içerisinde aktarır (Giddens, 1994, s. 96). Dinler, sadece geleneğin ve rutinlerin aktarımını sağlamamışlar; esas olarak insanın temel varoluşsal sorularını cevaplamışlardır. Dinsel kozmolojiler inanan insanlar için güvenli bir dünya oluşturmuşlardır (Giddens, 1994, s. 95). Çocukların güveni ebeveynlerinde bulması gibi güvenin toplumsal muhafızı dindir. Fakat Giddens'a göre modernite hem geleneği hem de dini baltalamaktadır. Üstelik bu çağda modern öncesi dönemlerde olmayan yeni riskler ve felaketler gündemdedir (Giddens, 1994, s. 100-101).

Giddens, modern dönemde güvenlik kaybını sadece gelenek ve dinin zayıflamasıyla açıklamaz. Modern dönemde kurumsal ve sürekli ilişkilerin yerini geçici ve soyut sistemler içine gömülmüş ilişkiler almıştır (Giddens, 1994, s. 109). Modern öncesi dönemdeki tüm yerleşik ilişkiler (yakın arkadaşlık, komşuluk, akrabalık) zayıflamaktadır. Ancak araştırmanın konusu bağlamında dine odaklanıldığını yeniden belirtmek gerekir.

Giddens'ın "ontolojik güvenlik" kavramı yorumlanarak denilebilir ki sosyal gerçekliğin ve ilişkilerin insanın dünyasında anlamlı görülmesini sağlayacak bir anlam sistemine olan ihtiyaç tarihsel ve vazgeçilmez niteliktedir. Her ne kadar Giddens "ontolojik güvenlik" kavramını modern hayatın süreksizlikleri ve belirsizlikleri için kullansa da bu bölümde ontolojik güvenlik arayışı, insan türünün kadim bir meselesi olarak ele alınmaktadır. Ontolojik güvenlik kaygısının gerçek anlamda somut bir tehlikeyle veya şiddetli-zarar verici nitelikte bir tehdit ile karşı karşıya kalmakla doğrudan ilişkisi yoktur. Vurgulanmaya çalışılan tehlikelerin her dönem olduğu ancak bu tehlikelere karşı kendimizi güvende hissetmemizi sağlayan kaynakların anlamlı ve istikrarlı ilişkiler ve rutinler olduğudur.

Giddens'a benzer bir biçimde **Erich Fromm** ontolojik güvenlik arayışı ile din arasında dolaysız bir ilişki görür. Freud'un Tanrı düşüncesinin kökeninde koruyucu baba arayışı olduğuna dair iddiasını yeniden yorumlayan Fromm (1997, s. 15), Freud'a göre dinin kaynağının insanın çaresizliği olduğunu iddia eder. Tehdit içeren, yönetilemeyen ve bilinemez güçler karşısında insan, babasında bulduğu korunma duygusunu arar ve bu ihtiyacını dinle karşılar (Fromm, 1996, s. 30). Freud'un psikanaliz öğretisinin temel amacının insanın kendi gayretiyle kurtuluşu olduğunu söyleyen Fromm (1997, s. 17), psikanaliz ile dinler arasında ortak noktalar tespit eder. Freud'un insanın ulaşmasını istediği yer (gerçek, insan sevgisi ve özgürlük) ile büyük dinlerin amaçları arasında benzerlikler bulunmaktadır (Fromm, 1996, s. 39-40). Bu yorumlarıyla Fromm'un varmaya çalıştığı sonuç insanın doğumu itibariyle muhatap olduğu varoluşsal sorulara karşı insancıl psikanaliz ve dinlerden destek alması gerektiğidir. İnsanın varoluş problemi, kendisini anlaması ve çözümlemesi için vardır ve din bu probleme odaklanır (Fromm, 1996, s. 139)[17]. "*Din, insanın varoluş sorununa verdiği biçimsel ve özenle ayrıntılandırılmış bir yanıttır"* (Fromm, 1997, s. 33). İnsanın varlığına bütünüyle yanıt bulmaya çalışan, bu yanıtları aktaran ve öğreten tüm sistemler, Fromm'a göre din olarak kabul edilebilir (1997, s. 35).

Çağdaş din sosyoloğu **Meerten Ter Borg** dini Tanrıya inanmakla sınırlamak yerine insanın varoluşsal soruları ile ilişkili olarak tanımlamanın doğru olduğunu düşünmektedir. Din, insanın duygusal çöküntüden kaçınmasına, hayatın zorlukları ile mücadele etmesine, insani hata ve yanlışların üstesinden gelinmesine yardımcı olur. Din insana varoluşsal anlamı vererek sınırlılıklarına rağmen ona ümidi bahşeder (Borg M. T., 2012, s. 314). Borg'a göre de insanın bugünü ve geleceği konusunda yaşadığı gerilimleri çözebilmek için bir ontolojik güvenlik kaynağına ihtiyacı vardır. İnsanlar kendilerini çepeçevre saran dünya ile dini anlamlar yoluyla mücadele edebilir (Borg M. T., 2012, s. 319). *"Nihai güvenlik için duyulan bu istek, dini otoriteye fırsat ve alan yaratır"* (Borg M. T., 2012, s. 321). İnsanların eylemlerini sürdürmek için ihtiyaç duydukları ortak anlamları onlara sağladığı sürece dine bağlılık sürer ve kendi aralarında dünya görüşlerini onaylamaya devam ederler. Dini ibadetler bu onayın sürekliliğini sağlamaktadır. Fakat kişinin bağlı olduğu anlam sistemine yönelik güven sarsıldığında insan yeni arayışlara girer. Ontolojik güvenlik arayışında veya krizinde olan insan ona anlam setlerini

[17] Burada belirtmek gerekir ki Erich Fromm insanın varoluş problemine, onun sınırlarını aşarak kendisini gerçekleştirebileceği bir biçimde çözüm getirebilecek olanın tüm dinler değil insancıl dinler olabileceğini kast etmektedir.

verebilecek bir otorite arar ki bu çağımızda yeni dini hareketler olarak görülmektedir. İnsanlar ihtiyaç duydukları ontolojik güvenliği başka araçlarla sağlamaya çalışabilir ancak hiçbiri dini deneyim kadar yeterli olamaz (Borg M. T., 2012, s. 327).

Din gibi felsefe de insanın ontolojik sorularına cevap verir. Ancak felsefe bireysel bir arayıştır ve toplumsal hayata uygulanması zor cevaplar üretirken din sosyal ontolojik ihtiyaçları cevaplamaktadır. Din geniş bir insan topluluğuna insanın ve toplumsallığın anlamına dair hazır cevaplar üretir, bu cevapları öğretiler yoluyla aktarır ve rutinler vasıtasıyla tekrarlanan öğreti bilgisi benimsenir. Ontolojik güvenlik ihtiyacını karşılamaya aday bir felsefi öğretinin toplumsallaşması kurumsal bir dini nitelik kazanmasıyla mümkün olmaktadır. İşte bu nedenle Borg'un da belirttiği gibi dini uzmanlar güçlü bir otoriteye sahiptir.

Antropolog **Cliford Geertz**'in din tanımı içerisinde insanın varoluşsal güvenlik arayışı ile din arasındaki ilişki öz bir biçimde aktarılmaktadır.

> *"Din: (1) bir simgeler dizgesidir; (2) insanlarda güçlü, yaygın ve uzun süre kalıcı ruhsal durumlar ve güdülenimler oluşturacak biçimde hareket eder; (3) bunu başarmak için genel bir varoluş düzenine ilişkin kavrayışları formülleştirir (4) ve bu kavrayışları öyle bir gerçeklik havası ile bezer ki (5) ruhsal durumlar ve güdülenimler eşsiz bir biçimde gerçekçi görünürler"* (Geertz, 2010, s. 112).

Geertz'e göre din sadece tinsel varlıklara inanma biçiminde tanımlanamaz. Ona göre dini varoluşsal bir düzenliliğe olan inanç biçiminde tanımlamak daha yerinde olur (Geertz, 2010, s. 120). Din, insana acıdan nasıl kurtulacağını değil acıyla nasıl baş edebileceğini öğretir. Din, insanı belirsizlik, çatışkılar ve bulmacalardan kurtaracak formüller sunar. Dini öğretiler tek başına kalıcı ruhsal durumlar ve sürekli güdülenmeler yaratamaz. Bu formüllerin benimsenmesi ve pekiştirilmesi dini ritüeller yoluyla sağlanır. Pekişerek benimsenen bir simgeler sistemi olarak din, insanın dünyayı anlama yeteneklerini tehdit eden şaşkınlık, acı ve ahlaki konularda çatışkı yaratan kaosla başa çıkmasını sağlar (Geertz, 2010, s. 122-124).

Dini metafiziğe indirgeyen antropolojik ve sosyolojik yaklaşımlara karşı Geertz, dinin ahlaki ve estetik boyutu için ethos, bilişsel ve varoluşsal boyutu için dünya görüşü kavramlarının kullanılmasını uygun görmektedir. *"İnsanların dünya görüşü, vakaların yalın gerçeklikleriyle gözlerine nasıl göründüğü, doğa, ben ve topluma yönelik*

kavramlarının gözlerine nasıl göründüğüdür. İnsanların düzene ilişkin en kapsamlı türden görüşlerini içerir" (Geertz, 2010, s. 152-153). Din bir dünya görüşü olarak insanın karşılaşabileceği kötülükleri açıklayabilme yeterliliğine sahiptir. Cinayetler, depremler, hastalıklar, yoksulluk veya ürün alınamaması gibi sorunlara bu dünya görüşü aracılığıyla anlamlı bir açıklama getirilir. Yaşamdan bir anlam çıkarmak, olup bitenlere bir düzenlilik kazandırmak ihtiyacı biyolojik dürtüler kadar önemlidir (Geertz, 2010, s. 167). Bu boyutuyla din insanın varoluşsal sorularını cevaplar ve onun toplumsal ilişkilerine anlam kazandırır.

Anthony Giddens'ın kavramsallaştırdığı "ontolojik güvenlik kaygısı", toplumsal ve maddi gerçekliği açıklamaya çalışan tüm anlam sistemlerinin tarihsel meselesidir. Ancak Erich Fromm, Meerten Ter Borg ve Clifford Geertz'in belirttikleri gibi temel olarak dinler bu arayışa cevap bulma çabası içerisinde olmuşlardır. Bu bölümde gerçekleştirilen analiz kapsamında bir topluluğun karşılaştığı temel ontolojik sorulara dinsel anlam sistemleri tarafından üretilen cevaplarla Marksist sosyal ontolojinin ve Türkiye Sosyalist Solunun anlam dünyasında yer alan ontolojik varsayımlar arasındaki benzerlikler karşılaştırılmaktadır. Bu temel ontolojik sorular şöyle özetlenebilir: insan topluluklarının nereden geldiğine yönelik geçmişe dair sorular, bugün yaşanan acı ve kötülüklerin yorumlanması ve bunlardan kurtuluşa yönelik sorular ve insan etkinliklerinin gelecek sonuçları karşısındaki belirsizliklere dair sorular. Bu sorulara dair dinlerin ürettiği formüller aşağıda üç ayrı alt bölümde analiz edilmektedir. Öncelikle dinler tarihçisi Mircea Eliade'nin "köken miti" teorisi ile Marksist antropoloji karşılaştırılmaktadır. Ardından içinde yaşadığımız bugünün acılarına ve zorluklarına karşı üretilen dinsel formüller teodise problemi etrafında ele alınmaktadır. Teodise problemine dair sosyal bilimciler Max Weber ve Peter Berger'in analizlerine yer verilmektedir. Dinsel birer üretim olarak teodiselere karşı Marksist teodise tartışılmakta, Marksistlerin kötülük problemini düalist ve eskatolojik teodise yaklaşımlarının etkisinde ele aldığı iddia edilmektedir. Geleceğe dair belirsizliklerle ilgili analizin son bölümünde ise Niklas Luhmann'ın teorisinde yer alan dinin olumsallıkla mücadeledeki işlevsel rolü vurgulanmaktadır. Tüm bu alt bölümlerle ilişkili olarak Türkiye Sosyalist Solunun kaynaklarından örnekler her bir alt bölümde verilmektedir.

5.1.2. Köken Miti Teorisi

Batı toplumlarının dünyadaki en gelişmiş formu temsil ettiği iddiasına dayanan "ilerlemeci antropoloji" anlayışı, dinsel veya mitik düşüncenin geçerli olduğu toplumları "arkaik" ya da "geri" olarak kodlayarak mitlerin bu çağa ait olmadığını ilan etmişti. Bu yaklaşımı eleştiren antropolog **Claude Levi-Strauss**, "ilkel toplumlar" ifadesi yerine "yazısız toplumlar" kategorisini kullanmayı önerdi ve aslında tüm toplumların farkında olmaksızın mitler içerisinde düşündüğünü iddia etti. Ona göre yazısız topluluklar da onları çevreleyen dünyayı, doğayı ve toplulukları anlamak için bir bilim adamı veya bir filozofla aynı zihinsel araçları kullanmaktaydı (Levi-Strauss, 2013, s. 50-51). Ancak bilimsel düşünme tarzından farklı olarak modern öncesi dönem insanı, bütünlüğe olan arzusu nedeniyle bu bilgiye en kısa yoldan ulaşmayı tercih etmekteydi. Bilimsel düşünce ise belirli duyularla ampirik olarak kavranabilen sınırlı noktalara odaklanmaktaydı (Levi-Strauss, 2013, s. 52). Bu durumda mitlere hayali anlatılar olarak değil o günün toplumsal gerçekliğine yönelik sembolik dizgeler olarak bakmak gerekmektedir (Levi-Strauss, 2013, s. 74-75). Mitler bilimlerden farklı olarak insanın varoluşsal sorularına din ve felsefe gibi bütünlüklü cevaplar üreten semboller bütünüdür. Levi-Strauss'un vurguladığı, ilerlemeci antropoloji anlayışının iddiasının aksine bilimsel düşünce ile mitik düşünce arasında büyük bir uçurum olmadığı ve modern dönemde de mitik düşünce biçiminin geçerliliğini yitirmediğidir.

Claude Levi-Strauss'un mit teorisiyle başlanmasının nedeni ilk olarak ilerlemeci antropolojiden kaynaklanan "mit" kavramına yönelik ön kabulleri aşabilmektir. Bölüm boyunca ele alınan "mit" kavramı hayal üretimi anlatıları değil ontolojik sorulara cevap üreten kutsal hikayeleri ifade etmektedir. Bu bölümde temel olarak kullanılan teori ise **Mircea Eliade**'nin "köken miti" kuramıdır. Eliade de tıpkı Levi-Strauss gibi Batılı düşünürlerin mitleri birer "uydurma hikâye" veya "masal" olarak ele alma alışkanlıklarını eleştirmektedir. Mitler ve daha özelde köken mitleri (veya onun yerine kullanılabilecek bir kavramsallaştırma olarak kozmogoni mitleri) ortaya çıktığı insan topluluğunun bu dünyada nasıl var olduğu, nasıl yaşaması ve etrafındaki nesnelerle ve sorunlarla nasıl ilişki kurması gerektiği gibi pek çok soruya cevap verir.

> *"Arkaik toplumlarda yaşandığı biçimiyle mit konusunda genel olarak şunlar söylenebilir: 1. Mit, Doğaüstü Varlıkların eylemlerinin Öyküsünü oluşturur; 2. Bu Öykü, kesinlikle gerçek (çünkü gerçeklerle ilgilidir) ve kutsal*

(çünkü Doğaüstü Varlıklar tarafından yaratılmıştır) olarak kabul edilir; 3. Mit her zaman için bir 'yaratılış'la ilgilidir, bir şeyin yaşama nasıl geçtiğini ya da bir davranışın, bir kurumun , bir çalışma biçiminin nasıl yaratılmış olduğunu anlatır; işte bu nedenle de, mitler insana özgü her anlamlı eylemin örnek tiplerini oluştururlar; 4. İnsan miti bilmekle nesnelerin 'köken'ini de bilir, bu nedenle de, nesnelere egemen olmayı ve onları istediği gibi yönlendirip kullanmayı başarabilir; burada 'dıştan', 'soyut' bir bilgi değil de (mitin ya tören havası içinde anlatılması ya da kanıtını oluşturduğu ritüelin gerçekleştirilmesiyle) zorunlu olarak, şaşmaz biçimde 'yaşanan' bir bilgi söz konusudur; 5. Şu ya da bu biçimde, insan, miti yeniden anımsatılan ve yeniden gerçekleşme aşamasına getirilen olayların kutsal, coşku verici gücünün etkisine girmek anlamında 'yaşar'" (Eliade, 2001, s. 28).

Köken mitleri dünyanın nasıl yaratıldığına ve dolayısıyla insanlığın nasıl ortaya çıktığına dair önemli bilgiler verir. Bu bilgi sayesinde insan için çevresindeki dünya daha anlamlı gelir. Fakat buradaki gaye sadece bilgi edinmek değil o bilgi aracılığıyla bugünü şekillendirmektir. Köken mitlerindeki örtük fikir dünyanın/insanın ilk halinin en geçerli hal olduğu ve bu nedenle ona dönüşün gerekliliğidir (Eliade, 2001, s. 49). Fakat bu noktada Eliade iki ayrı zaman algısından bahseder. Birincisi daha çok Uzak Asya inançlarında görülen ve dünyanın sürekli dönmesi, yılların birbirini tekrar etmesi gibi zamanın da bir döngü olduğuna duyulan inanışı içeren **dairesel zaman (kozmik zaman)** anlayışıdır (Eliade, 2001, s. 66). İkincisi ise zamanın bir yere doğru ilerlediğine inanılan **çizgisel zaman** anlayışıdır. Eliade ikinci zaman algısını **eskataloji** olarak adlandırmaktadır.

"Her eskatoloji şu olgu üstünde durur: Yeni Yaratılış bu dünya kesin olarak ortadan kaldırılmadıkça gerçekleşemez. Burada artık yozlaşmış olan şeyin yeniden canlandırılması değil ama yeniden tümüyle yaratılabilmesi amacıyla eski dünyanın yok edilmesi söz konusudur. Başlangıçların sonsuz mutluluğu saplantısı, Dünya'nın yaratılışından beri var olmuş, ama giderek yozlaşmış olan her şeyin yok edilmesini gerektirir: Bu başlangıçtaki yetkinliğe yeniden dönmedeki tek yoldur" (Eliade, 2001, s. 70-71).

Eliade eskatolojik yaklaşımı açıklayabilmek için sıklıkla Yahudi-Hıristiyan düşüncesinden örnekler verir. Marksizm'in de Yahudi-Hıristiyan düşüncesinden mülhem bir nevi eskatoloji olduğunu ve Marx'ın proletaryayı kökenden (mülkiyetin olmadığı ilkel

komünal toplumdan) kopmuş ve yozlaşmış dünyadan kurtuluşu sağlayacak Mesih olarak gördüğünü belirtmektedir (Eliade, 2001, s. 224-225). Marksizm'in insanlığın geçmişi ile geleceği arasında kurduğu anlamlı bağlantı antropoloji disiplinine dayansa da altın çağ özlemi taşıyan köken mitlerine oldukça benzemektedir.

Mitler barındırdığı işlevsel modeller aracılığı ile insana ve onun bu dünyadaki varlığına anlam kazandırmaktadır. *"Mit sayesinde, Dünya Kozmos olarak, yetkin bir biçimde eklemlenmiş, bütünlenmiş, anlaşılır ve anlamlı bir Kozmos olarak kavranmaya başlar"* (Eliade, 2001, s. 184). Yazısız ve sonraki yazılı topluluklar mitler aracılığı ile davranışlarına ontolojik bir kaynak bulurlar. Örneğin İbrahimi dinlerdeki varoluş anlatısı insanın yaradılışı, doğayla ilişkisi, bu dünyada neden var olduğu, içinde bulunduğu topluluğun nasıl bir araya geldiği gibi pek çok ontolojik soruyu cevaplamaktadır. Tevrat'ta alemden önce sadece boşluk ve karanlık var iken Allah'ın her şeyi (ışık, gök, dünya, yeryüzü, sular, bitkiler, hayvanlar ve en sonunda insanı) nasıl yarattığı sırasıyla anlatılmaktadır (Kitab-ı Mukaddes, Tekvin (Yaratılış), Bap 1; Bilge, 2013, s. 132).

> *"Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan ve Arş'a kurulan, geceyi, kendisini durmadan takip eden gündüze katan, güneşi, ayı ve bütün yıldızları da buyruğuna tabi olarak yaratan Allah'tır. Dikkat edin, yaratmak da emretmek de yalnız O'na mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah'ın şanı yücedir"* (Kuran-ı Kerim, Araf 7/54).

Kur'an ayetleri ışığında dünyanın ve insanın yaratılışı müfessirler tarafından yorumlanmış hadislere dayanarak Allah'ın toprağı Cumartesi, dağları Pazar, bitkileri Pazartesi, mekruh şeyleri Salı, nuru Çarşamba, hayvanları Perşembe ve Âdem'i de Cuma günü yarattığı dile getirilmiştir (Müslim, Sıfatu'l-Münafikin 1, -27-; Müsned, 2/327). Tevrat, Kur'an ve hadisler vasıtasıyla edinilen bilgi yaratılış sıralamasındaki hiyerarşiye dikkat çekmektedir. İnsanın yaratılış hikayelerinde ayrıcalıklı bir konum edinmesi onu doğa üzerinde hâkim kılmaktadır. Yine kutsal metinler aracılığı ile insanın kutsal varlığa olan borcu, işlediği günahlar ve sorumlulukları hatırlatılarak davranışları üzerinde kontrol sağlanmaktadır. Yoktan var eden ve kaosu düzene kavuşturan, insana eşyanın bilgisini öğreten ilahi varlık yeryüzündeki işlerin de nasıl yürütüleceğini insana anlatmaktadır.

Burada yaratılış hikayesi üzerinden kısaca değinilen köken mitleri Eliade'nin pek çok çalışmasında daha detaylı biçimde aktarılmaktadır. Eliade hem yazısız toplumlardaki dinsel inançlardan hem de tek Tanrılı dinlerdeki kozmogoni mitlerinden çok sayıda örnek

sunar. Ancak Eliade beraberinde mitik düşünce ile dinler arasındaki gerilimden bahseder. Mitlerin hem dinlerin içerisine girdiğini hem de dinlerin bu mitleri tasfiye etmeye çalıştığını ifade eder (Eliade, 2001, s. 197). Fakat diğer taraftan modern mitlerden söz eder. Modern düşüncede mitlerin kendisini tarih üzerinden ortaya koyduğunu ve modern mitolojilerin soy arayışında olduğunu söyler (Eliade, 2001, s. 223). Gerçekten de özellikle milliyetçi ideolojilerin bir kurucu mite ihtiyaç duyduğu görülmektedir. Bu durum insanın nereden geldiğine dair varoluşsal sorusuna yönelik cevapların evrensel ve tarihsel bir ihtiyacın ürünü olduğunu göstermektedir. Her ne kadar adına mit ve hikâye dense de (ve bugün yaygın tanımlama nedeniyle mit ve hikayelerin "uydurma" olduğu düşünülse de) inanan kimse için bunlar tamamıyla gerçek ve kutsal olaylardır. İster kutsal kitaplarda geçsin isterse de bilimsel teoriler tarafından ortaya konulmuş olsun köken mitlerinin varlığı insanın bu dünyadaki varlığını anlamlandırması, ahlaki kodlar türetmesi ve bir dünya görüşü üretmesi için olmazsa olmazıdır. Köken mitlerinde yer alan kutsal hikayelerin karakterleri bugünün insanı için örnek tipler oluşturur. Bu örnek alınacak hikayeler ve karakterler sayesinde sadece geçmiş daha bilinebilir kılınmaz, bugün nasıl yaşanılması gerektiği de öğrenilir.

5.1.2.1. Köken Miti Olarak Marksizm

Antropoloji disiplini 19. yüzyıl itibariyle sömürgeci Avrupa devletlerinin "tarihsiz halklar" olarak niteledikleri, daha küçük gruplar halinde yaşayan ve askeri bakımdan daha zayıf olan yazısız toplulukların Batılı kâşifler ve sömürge memurları tarafından incelenmesi ile kurulmaya başladı (Wallerstein, 2014, s. 27-28). Antropoloji, toplumlar tarihini ilkel toplumlardan gelişmiş olanlara doğru ilerleyecek biçimde kavrayan evrimci bir bilim dalı olarak ortaya çıktı (Canatan, 2015, s 385-388). 1945 sonrasında evrimci antropolojiye yönelik çok güçlü eleştiriler gelse de ilk çalışmalar Batı toplumlarını evrimin zirvesine koyan evrensel bir tarih ve doğal bir hukuk arayışında idi. Marx ve Engels'in materyalist tarih felsefelerindeki sınıf öncesi toplumlara yönelik iddiaları büyük oranda 19. yüzyılın evrimci antropoloji (Lewis H. Morgan, John Budd Phear, Henry Maine, Johan J. Bachofen, J. Lubbock, J. F. McLennan) anlayışından besleniyordu (Özbudun, Şafak, ve Altuntek, 2012, s. 241).

Her ne kadar daha sonra Marksist kuramı antropolojiye uygulamaya çalışan antropologlar beşli tarih şemasını eleştirse de Engels, *Ailenin, Devletin ve Özel Mülkiyetin Kökeni* ve *Doğanın Diyalektiği* eserleri üzerinden insanlığın kökenine dair beşli tarih

şemasına uyan bir dizi iddia ortaya atmıştır. Marx ve Engels antropolojik incelemeleri ile üç konuda kendilerine dayanak aramışlardır: mülkiyetin ve mülkiyet ilişkilerinin evrimi, devletin ortaya çıkışı ve kapitalizmin yerine inşa edilebilecek yeni eşitlikçi düzenin kuramsal temelleri (Gültekin A. K., 2015, s. 49).

Eliade'nın "köken miti" incelemelerinde aktardığı mitlerin genel özellikleri ile Marksizm'in insanın ve toplumun kökenine dair iddiaları arasında dikkate değer benzerlikler bulunmaktadır. Felsefesi gereği elbette Marksist teoride bir yaradılış hikayesi bulunmamaktadır. Darwinci evrim teorisi gözlem notlarına dayanarak özellikle biyoloji alanında bilimsel bir perspektif geliştirmeye çalışırken evrimci iddialara dayanan antropolojinin ve bu antropolojik yaklaşımı kendisine kaynak edinen Marksist ilkel komünal toplum anlatısının bilimsellik iddiası tartışmaya açıktır. Evrimci antropolojinin spekülatif akıl yürütmelerle, etnosentrik temelde kurguladığı tezlere dayanan Marksizm köken miti, ona inananlar tarafından "gerçek ve kutsal bir hikâye" olarak kabul edilmektedir. Yukarıda Eliade'ya dayanan anlatımda da vurgulandığı gibi tarih mitolojiye dönüştürülmüş ve altın çağ özlemi tarih üzerinden dillendirilmiştir. Köken mitleriyle Marksist ilkel komünal toplum anlatısı arasındaki benzerlikten kastedilen birebir benzerlik değil örüntüsel bir benzerliktir.

Temelde Engels'in çalışmalarına dayanan Marksist ilkel komünal dönem iddiasının köken mitlerine benzeyen üç yönü vurgulanabilir. Birincisi tarihin ilk evresi kabul edilen ilkel komünal toplumun şeylerin başlangıcı olarak görülmesidir. İnsanın tüm ekosistem içerisindeki herhangi bir canlı iken bilen özne konumuna yükselmesi dinsel mitlerde yaratıcının müdahalesi ile açıklanırken Marksizm'de bu değişimi sağlayan gücün yaratıcı emek olduğu iddia edilmektedir. Marksizm'e göre maymunsu bir hayvan iken insan yaratıcı emek sayesinde bugünkü varlığına kavuşmuş ve doğayla mücadelesinde zaman içerisinde toplumsallaşmıştır (Engels F. , 1979, s. 216-232). Tanrı bile kendisini yaratma özelliğinden mahrum iken insanın kendisini bilen özneye dönüştürme gücü içsel bir kaynakla açıklanmaktadır. Benzer şekilde günümüz toplumuna değin insan toplumlarının dönüşümü de içsel dinamiklerle açıklanmaktadır. Marksizm'e göre ilkel komünal toplumdan çıkış sürecinde toplumsal yaşamda cinsellik zaman içinde sınırlandırılmış ve aile denilen eşitsizliğe dayalı ilişki biçimi ortaya çıkmış, ana soyluluk hukuku tasfiye edilip ataerkillik hâkim kılınmış, ortaklaşa mülkiyet ilişkilerinin kurulduğu aşiret örgütlenmesinin dağılması ve özel mülkiyetin ortaya çıkışı ile devlet örgütlenmesi

oluşmuştur (Engels F. , 1990). Özetle Marksizm köken mitine göre bugün insana ve topluma dair her ne varsa bunların kökenlerini ilk toplumda aramak gerekmektedir.

İkinci olarak vurgulanmak istenen nokta (1945 sonrası antropologların evrimci antropolojiye yönelik eleştirilerinden anlaşıldığı kadarıyla) insanlığın kökeninde ortak bir topluluk biçimi bulmak oldukça zor olmasına rağmen Marksistlerin bu anlatıya bir gerçek olarak inanmaya devam etmesidir. Yani ilkel komünal toplum iddiası tıpkı mitler gibi hem ispatlanması mümkün olmayan hem de gerçek olduğuna inanılan bir hikâye gibidir. Üçüncü nokta ise geleceğin nasıl kurulacağına dair cevapların yine bu köken mitine dayandırılmasıdır. Marksist ideolojiye göre çağdaş komünizmle beraber özel mülkiyet ortadan kaldırılacak, sadece aşka dayalı cinsel özgürlük hâkim olacak, çocuklar tüm kamunun ortak malı olacak, ataerkillik ve devlet örgütlenmesi "kendiliğinden" sönümlenecektir. İşte o zaman cennetten kovulan âdemin cennete dönmesi gibi insanlık yeni bir tarihsel bilinç ile ilkel evrede terk ettiği altın çağına yeniden kavuşacaktır.

Marksist komünizmin köken mitine benzeyen "ilkel komünal toplum" anlatısı Türkiye Sosyalist Solu tarafından benimsenmektedir. Türkiye Sosyalist Solunun anlam sistemini incelemek üzere seçilen örnek örgütlerin hepsinin yayınlarında ilkel komünal toplum sınıflaşmanın olmadığı, mülkiyetin ortaklaşa olduğu, insanların ihtiyaçlarını karşılayacak kadar çalışmak zorunda olduğu bir toplumsal biçim olarak anlatılmaktadır (Öncü İşçi, 2016, s. 2; Yeter, 2020, s. 157; Ayaşlı, 2015). Tüm bu yönleriyle ilkel komünal toplum çağdaş komünizm tasavvuruna oldukça benzemektedir.

Kadınların sorunları ile ilgili analizlerde cinsiyet eşitsizliğinin kaynağı özel mülkiyetin gelişmesi ile insan türünün ilkel komünal toplumdan çıkışı gösterilmektedir. İlkel komünal topluluklar Marksizmin etkisi altındaki Türkiye Sosyalist Soluna göre anaerkil topluluklardır. Bu toplumsal biçimde kadın özgür ve önemli iken zamanla iktidar erkeğin eline geçmiş, analık rolü bir sömürü kaynağına dönüştürülmüş ve sınıflı toplumlar boyunca aile örgütlenmesi yoluyla kadın baskı altına alınmıştır (Tokdede, 2013; Çelebi A. , 2012, s. 95; Şimşekoğlu, 2014, s. 120-123).

> *"Toplumda cinsiyete dayalı iş bölümüne yol açan kadın ile erkek arasındaki biyolojik farklılıkların, erkeğin kadın üzerindeki egemenliğine ve bir ezme-ezilme ilişkisine dönüşmesi ise ancak, başka bir eşitsizliğin devreye girerek yeni bir toplumun gelişimi içerisinde mümkün olabilmiştir. Bu*

gelişimin tarihsel momenti ise özel mülkiyetin ortaya çıkışıdır" (Kaya N. , 2007, s. 11).

Kadın sorunu örneğinde görüldüğü gibi Türkiye Sosyalist Soluna göre her ne olduysa insanlığın ilk zamanında olmuştur. O halde tüm sorunların çözümü için terk edilmiş olan insanlığın bu ilk zamanı örnek alınmalıdır. Köken mitlerinin dinsel anlam sistemlerinde davranışların ve çözümün kaynağı olarak görülmesi gibi Türkiye sosyalistleri için de ilkel komünal toplum yeni dünya hayalinin ve bu hayalin bugün itibariyle nasıl kurulacağı bilgisinin kaynağıdır. İlkel komünal toplumda ilk üretim araçları kadınlar sayesinde gelişmiş ve hatta insanlık kadın cinsinin onu beslemesi sayesinde var olmuştur. Eğer ilk toplum biçimi daha iyi ve kadın merkezli ise kadın iyiliğin merkezinde, erkek ise hâkim olduğu dönemleri temsilen kötülüklerin merkezindedir (Çetinoğlu, 2008). Hatta bugün heteroseksüellik egemen ve eşcinsellik eziliyorsa bunun da sebebi insanlığın nesnel koşullar nedeniyle ilkel komünal toplumdan çıkmış olmasıdır (Özlen, 2011).

Türkiyeli sosyalistlere göre bugün sadece ataerkilliğin değil bir baskı aygıtı olarak devletin temelinde de insanlığın altın çağdan çıkışı yatmaktadır. Özel mülkiyetin açığa çıkışı onun korunması için şiddeti gerektirmiş ve zamanla devlet organizasyonu oluşmuştur. *"Şiddetin kökeni ilkel komünal toplumdan çıkış olmuştur. Özel mülkiyet tahakkümü getirmiştir. Yani şiddetin kaynağı içgüdüler değildir. Tarihin ilk cenneti olan ilkel komünal toplumun özel mülkiyet ile yıkılmasıdır"* (Şelte, 2012). Türkiye Sosyalist Solu (iki negatif sayının çarpımının bir pozitif tam sayı edeceği gibi) bir şiddet aygıtı olarak devletin de ancak devrimci karşı şiddetle tasfiye olabileceğini savunmaktadır. Bu konuda Türkiyeli sosyalistler arasındaki görüş farklılığı kitlesel veya askeri şiddetin ne zaman ve hangi yöntemlerle uygulanacağı üzerinedir. *"Her devrim zora dayanır, her devrimin ana sorunu devlet iktidarının ele geçirilmesidir. Zorun boyutları ve şiddeti, toplumsal ve tarihsel şartlara bağlıdır"* (Adalı, 2011, s. 155).

Bugünün dünyasında yaşayan insanlar olarak sosyalistler kapitalist toplumsal ilişkiler içinde bencillik, rekabetçilik ve zorbalık gibi kötü özellikler sergileyebilirler. Ancak sosyalistler, kadim tarihten öğrenerek kendilerini değiştirip geliştirebilirler ve çağdaş komünizme giden yolu açabilirler (Kayserilioğlu, 2019). İlkel komünal toplumun taşıdığı "yüce" değerleri açıklayabilmek için sosyalistler günümüzde yaşayan Alevi topluluklarını örnek göstermektedir. Onlara göre Aleviler halen ilkel-komünal toplumun sosyal ve iktisadi eğilimlerini barındırmaktadır.

İlkel komünal toplum tıpkı köken mitlerindeki gibi davranışların kaynağı olarak gösterilmektedir. Sosyalist sola göre bu örnek toplumun küçük bir denemesi Gezi Parkı eylemleri süresince gerçekleştirilmiş ve onlar nezdinde unutulmaz bir deneyime dönüşmüştür.

> *"Halk ayaklanması ile birlikte Gezi Parkı'nda komünal yaşam örgütlendi. Sanatsal etkinlikler, hakiki dayanışma ve paylaşım, ortak kararlar, paranın geçersiz olduğu "ihtiyacına göre" ilkesinin işlediği giysi, kitap ve gıda stantları, parasız sağlık, temizlik ve güvenlik ekipleri ile birlikte isminde ortaklaşılan Taksim Komünü"* (Marksist Teori, 2014a, s. 79).

Sosyalistler her şeyin kolektif ve anonim nitelikte olduğu bu altın çağa geri dönmek gerektiğine inanmaktadır. Sosyalizmin temel hedefi insanlığın ilk evresinde yakaladığı hümanizm ve doğallığa geri dönülmesini sağlamaktır (Yeter, 2020, s. 158). Ancak bu elbette ki ilk insanın bilinçsizliği haliyle değil yeni bir tarihsel bilinç ışığında olacaktır. Özellikle Türkiye Sosyalist Solunun HES barajlarına karşı mücadele ve Gezi Eylemleri ile artan ekoloji duyarlılığının da temeli ilkel komünal topluma dayandırılmaktadır. İnsanın bir dönem doğayla barış içinde olduğu altın çağa dönerek kapitalizmden kaynaklanan ekoloji sorunlarının aşılacağına inanılmaktadır (Ulusoy, 2019, s. 24-25).

Marksist ideolojinin etkisi altındaki Türkiye Sosyalist Solu için ilkel komünal toplum teorisi bir antropolojik kuramdan fazlasıdır. Bu teori bir köken miti gibi temel ontolojik soruların cevaplarını barındırmakla beraber, günümüzde gözlemlenen şeylerin köklerine ve davranışlarımızı nasıl belirlememiz gerektiğine dair soruları da cevaplar. Eliade'nın vurguladığı gibi modern insan, mitleri tarihten üretmektedir. İlkel komünal toplum teorisi mitler gibi bir hikâye niteliğinde olmasa da mitlerin ontolojik açıdan sahip olduğu işlevleri üstlenmektedir. Çağdaş antropolojinin eleştirileri göz önüne alındığında bilimsellik iddiası sorgulanabilir olan ilkel komünal toplum teorisinin sosyalist sol tarafından sahiplenilmesi tıpkı mitlerin sahiplenilmesi gibidir. Gerçek olduğu çağdaş antropoloji tarafından ispatlanamamasına rağmen sosyalistler köken mitlerine inanmaya devam etmektedirler. Ancak mitlere dayanan anlam sistemleri sürekli olarak şimdiki zaman içerisinde ortaya çıkan sınanmalara muhataptır. Doğanın toplumsal hayatı tehdit eden felaketleri ve insan eliyle üretilmiş kötülükler anlam sistemlerinin mevcut toplumsal ilişkileri sürdürülebilir kılması adına çözmesi gereken problemlerdir. Bu problemlere verilen cevaplar bir alt başlıkta analiz edilmektedir.

5.1.3. İlahi Adalet Sorunu (Teodise)

Bu bölümde öncelikle teodise kavramının kurucu tartışmalarına yer verilmekte, ardından geleneksel bir dini anlam sistemi olarak İslam dini örneğinde bu tartışmanın taşıdığı öneme vurgu yapılmaktadır. Geleneksel dini anlam sistemleri içerisindeki önemini anlamak için kötülük problemine dair Max Weber ve Peter Berger'in sosyolojik teorileri aktarılmaktadır. Sonrasında modern düşüncenin gelişimi ile geleneksel dinlerdeki kötülük probleminin yerini sosyal teorilerdeki sosyodiselerin aldığı ifade edilmekte ve Marksizm bir sosyodise olarak ele alınmaktadır. Bu kuramsal tartışmanın sonrasında Türkiye Sosyalist Solunun kötülük problemine yaklaşımı analiz edilmektedir.

İlahi adalet (Teodise) veya bir diğer adlandırmayla kötülük problemi insanın bu dünyada var olan acılara bir cevap üretmesi ve böylelikle onlarla baş edebilmesi adına varoluş meselesiyle doğrudan ilgilidir. Kötülük, zulüm, haksızlık, yalan, ıstırap gibi değer içerikli kavramların ontolojik statüleri belirlenmeden sosyal hayatın idame ettirilmesi ve sürdürülmesi olanak dışıdır. Nelerin kötülük olarak kabul edileceği, yaşanan acıların kaynağının ne olduğu ve bunlarla nasıl mücadele edileceği sosyal normları ve davranışları belirler.

Hem teolojide hem de din felsefesinde kötülük problemi üzerine güçlü bir yazın geleneği oluşmuştur. Bu köklü tarihsel tartışmayı teodise kavramı olarak ilk ortaya koyan Liebnizdir. Leibniz 1710 yılında kaleme aldığı Theodicee kitabında Tanrının mükemmel varlık olmasından ve evrendeki her şeyi düzen içinde yürütmesinden hareketle olandan daha iyisinin olamayacağını iddia eder. Leibniz'in inandığı Tanrı her şeyi bilen, her şeye gücü yeten, mükemmel bir varlıktır (Leibniz, 2009, s. 20-21). Bu açıdan kötülüğün kaynağı da Tanrıdır ancak kötülüğün ortaya çıkmasının nedeni insanın iyilikte Tanrı gibi tam yetkin olmamasıdır (Kaya M. , 2014, s. 212). Kötülüğün var olmasının temel nedeni ise iyiliğin iyilik olarak benimsenebilmesi için karşıtının görülmesi gerekliliğidir. Leibniz'e göre varlığın eksik yaratılmış olması ve asla tam yetkin olamayışı metafizik kötülüktür (Çınar, 2005, s. 165). Metafizik kötülüğün zorunlu sonucu olan iki tür kötülük vardır. Bunlardan birincisi insanın bilinçli seçim ve yönelimlerinden kaynaklanan ahlaki kötülük, ikincisi doğal (fiziki) kötülük olarak adlandırılan, insan iradesi dışında meydana gelen felaketlerdir (Kazanç, 2008, s. 78).

Problemin dinsel anlam sistemleri için önemini örneklendirmek açısından İslami kelam ekollerine bakıldığında bu probleme verilen cevapların ekol farklılaşmalarının

temel belirleyenlerinden biri olduğu görülmektedir. Çünkü bu probleme verilen cevaplar ilgili ekolün kader anlayışını ve dolayısıyla ilgili ekollere mensup kimselerin davranışlarını belirlemektedir.

İslam düşünce tarihinde pek çok kötülük problemi anlayışı olmasına karşın burada kısa bir değini de bulunmak adına Eşarilik ve Mutezile örneklerinde iki farklı kutba bakmak yeterli görülmektedir. Eşari kelamcılar Allah'tan başka bir fail, yaratıcı tanımazlar ve mülkünde dilediği gibi davranan hür Allah tasavvuruna sahiptirler (Kazanç, 2008, s. 87). Bu yaklaşım insanın iradi yönelimini yok sayar ve yeryüzündeki kötülükler dâhil her türden fiilin ilahi irade dışında bir kaynağa bağlanmasının Allah'ın kudretine gölge düşüreceğine inanır. Buna karşın Mutezile ekolü ise Allah'ın adilliğine vurgu yaparak hesap gününün geçerli olabilmesi için insanın özgür irade sahibi olduğunu savunur. Mutezile kelamına göre çirkin eylemler Allah'ın iradesi ile meydana gelmez, bu nedenle de şerrin yaratıcısı Allah değil, insandır (Kazanç, 2008, s. 93). Mutezile kelamına göre peygamberlerin gönderilmiş olması Allah'ın kötülüğün kaynağı olamayacağının, hesap gününün ve insanın hür iradesinin en iyi kanıtıdır. Kelam ekolleri arasındaki bu tartışma sosyal teorideki yapı-fail dikotomisine oldukça benzemektedir. Kötülükler karşısında insanın özne mi yoksa nesne mi olduğuna dair görüş tüm insan davranışlarını belirleyecek niteliktedir.

5.1.3.1. Kötülük Problemine Dair Sosyolojik Teori

Teodisenin sosyolojik bir konu olarak ele alınmasını **Max Weber**'in sağladığı söylenebilir. Weber dini sistemlerin evrenin genel düzeyiyle ilgili anlamlı bir açıklama getirebilmeleri için dünyadaki kusurlarla (acılar ve kötülüklerle) yüzleşmeleri gerektiğini vurgular. Weber teodiseyi tüm dini kültürlerde ortak bir olgu olarak görmekle beraber teodise yaklaşımını belirleyenin ilgili dini grubun kurtuluş fikriyle alakalı olduğunu düşünmektedir. Weber'in teorisinde teodise probleminin önemi Weber'in teodiseyi toplumsal değişmeyi açıklamanın bir aracı haline getirmesinden kaynaklanmaktadır.

Eskatolojik yaklaşımları dışarıda bırakarak Weber üç tip teodise olduğunu söyler: kadercilik, düalizm ve karma öğretisi (Morris, 2004, s. 127-128). Kaderci teodisede Tanrının niyeti ve gücü sorgulanmaz. Olmakta olanlar ilahi takdirdir. Kalvinizm bu yaklaşımın iyi bir örneğidir. Düalist yaklaşımda iyiliğin timsali olarak Tanrının karşısında karanlık kötü güçler vardır. Dünya bu iki tarafın mücadelesine sahne

olmaktadır. Zerdüştlük ve Maniheizm'de düalisttik teodise olduğu söylenebilir. Hinduizm ve Budizm'de merkezi bir yerde duran Karma öğretisine göre ise tüm varlık sonsuz bir dönüşüm halindedir ve kötülüğün kaynağı özgür irademizdir. Bu noktada kurtuluşun yolu eylemsizlikten geçer.

Kötülük problemi üzerinden Weber'in ulaştığı sonuç birinci tip teodisede yer alan aşkıncı Tanrı anlayışının bir çeşit dünyevi çileciliğe dönüşerek Protestanlığı ortaya çıkarmasıdır. Katolikliğe sinmiş olan bu dünyadan uzaklaşmayı doğuran mistik teodiseye karşı gelişen dünyevi çilecilik anlayışı, kurtuluş için erotik zevklerden sakınması, bu dünya gelirini eğlenceye harcamaması ve kontrollü yaşamı öğütlemesi sonucunda çağdaş kapitalizmin ortaya çıkmasını sağlamıştır (Morris, 2004, s. 130). Elbette Weber'in yöntemi gereği burada çok keskin bir tipoloji vardır. Her dinde farklı teodise anlayışları olabileceği gibi teodise sorunu ile ilgilenmeyen dinler de bulunmaktadır. Weber'in teodise olarak kavramlaştırdığı kötülük probleminin önemi onun ontolojik bir sorun olan bu dünyadaki varlığımızın anlaşılmasını sağlamasıyla ilişkisidir. Neden buradayız ve burada ne yapmalıyız sorularıyla kötülük problemi iç içedir. Kötülüğün tanımlanması ve ona karşı ne yapılması gerektiği bir teodise açıklamasıyla mümkündür. Bu probleme dair üretilecek anlamlı cevap bu dünyadaki eylemlerimizi ve dolayısıyla rutinlerimizi belirlemektedir.

Weber'den çok etkilenen din sosyoloğu **Peter Berger** de teodise sorununa eğilir. Berger'e (2000, s. 101-102) göre günahsız birinin acı çekmesi, bir çocuğun ölümü gibi kaotik olayların dini yasallaştırmalar yoluyla açıklanmasına teodise denir. Hayatın çelişkili yönlerine bir anlam kazandırılmazsa beşerî sembolik düzen (anlam sistemi) kaos tarafından yıkılır. Bu noktada dini düzenler insanların bilincindeki endişe ve problemlerin reddini kolaylaştırır. Teodiseler mutluluk değil, acıyla baş edebilmek için anlamlı bir anlatı verir (Berger P. L., 2000, s. 107). Teodiseler, düzensiz (kaotik) tecrübelere rağmen öznel varlığımızın kurulu anlam sistemi ile bütünleşmesini sağlar. Teodise sadece acı ve yokluk içerisindeki insanların durumlarını meşrulaştırmaz, beraberinde zenginlere de neden zengin olduklarını açıklar. Bir toplumda aynı anda farklı teodiseler geçerli olabilir (Berger P. L., 2000, s. 109). Bu yönüyle teodise bir toplumdaki tabakalaşmayı meşrulaştırıp ayrıcalıklı tabakaların günlük rutinlerini sürdürmesini de sağlar.

Berger'e göre teodiseler öncelikle rasyonel (akılcı) ve irrasyonel (akıl-dışı) olarak ikiye ayrılabilir. İrrasyonel teodiseler, bireyin daha güçlü bir bütünlüğün içinde erimesini sağlar ve kişiye acı ve ölümle mücadelesinde kendisi yok olsa da parçası olduğu

bütünlüğün ölümsüz olduğu fikrini aşılar (Berger P. L., 2000, s. 110). İrrasyonel teodiselere göre kâinatın ebedi bir ritmik düzeni vardır. Bu tip teodiselerin bir biçimi bireyin kendisini bir grubun parçası olarak hissetmesi ve soyunun ölümsüzlüğüne inanmasıdır. Bir diğer irrasyonel teodise biçimi mistisizmdir. Mistisizmde ferdiyetin içinde kaybolduğu uçsuz-bucaksız bir uluhiyet olduğuna inanılır (Berger P. L., 2000, s. 114). Kişi hayatındaki her şeyin bir hayal ürünü olduğuna inanarak nefse eza verme yöntemleri ile acılara ve ölüm fikrine karşı mücadele eder.

Rasyonel teodiselerde ise evrenin tamamen nesnel bir neden-sonuç ilişkisine dayalı işlediğine inanılır. Karma inancında ve onun en gelişmiş formu olan Budizm'de bu rasyonalizasyon görülür. Budizm için öz kurtuluşun yolu bu evrenin rasyonel kanunlarını anlamaktır (Berger P. L., 2000, s. 115-116). Rasyonel teodisenin bir başka türü hesapların bu dünyada görüleceği günün yaklaştığına inanılan mesihçi-binyılcı teorilerdir. Krizlerin ve sıkıntıların arttığı dönemlerde bu teodiseye olan inanç da artar (Berger P. L., 2000, s. 120). Her birindeki ortak nokta acı çektirenlerin ve kötülük yapanların bir şekilde hesap vereceği inancı olsa da bu türden teodiseler kendi içinde mesihçi ve öte-dünyacı olarak ayrılır. Mesihçi teodiseler devrimci iken hesapların ahirette görüleceğine inanan öte-dünyacı teodiseler muhafazakârdırlar (Berger P. L., 2000, s. 122).

Bunların dışında Berger'e göre üçüncü bir teodise tipi orta düzey düalisttik yaklaşımlardır. O da Weber gibi eski İran dinleri olan Zerdüştlük, Maniheizm ve Mitraizm'i düalisttik teodiseye örnek olarak gösterir (Berger P. L., 2000, s. 123). Bu anlayışa göre kâinat iyi ile kötünün mücadele sahnesidir ve bu mücadelede esas olan kazanmak değil, haklı tarafta durabilmektir. Bu mücadele sürekli olduğu için bu dünyada mutlak bir düzen aranmamalıdır.

5.1.3.2. Sosyodise Olarak Marksizm

Sosyal acılara cevap verip sosyal düzeni anlamlı kılmak modern öncesi dönemde dini anlam sistemlerinin işlevleri arasındaydı. Modernitenin geleneksel ilişkileri parçalamasıyla geleneksel dini kurumların etkinliği azalsa da kötülük probleminin cevaplanması sosyal bir ihtiyaç olarak varlığını korudu. Çünkü acı ve zorbalığın varlığını sürdürmesine rağmen bunlara yönelik tutarlı bir cevabın olmaması ontolojik güvenlik kaygısını derinleştirir. Modernite dinsel teodiseleri işlevsizleştirecek yeni referanslar üretirken yeni teodiselerin üretilmesini sağlayacak kültürel bir değişim sürecini

başlatmıştır (Şahin İ. , 2016, s. 12). Modern insanın fizik ve kozmoloji anlayışında geçirdiği radikal dönüşüm onun geleneksel teodiselere imanının korunmasını zorlaştırmıştır (Şahin İ. , 2016, s. 13). Bilimsel deneylere dayanan yeni bulgular ile geçmiş dönemden devralınan anlam sistemleri arasında çelişkiler ortaya çıkmıştır. Artık modern dönemde kötülük problemi bilimsel teorilerle ele alınan bir konuya dönüşmüştür.

Christopher Kayes (2006, s. 53) kökeni dinsel olmasına rağmen teodise teorilerinin seküler bir içerik kazanarak modern dönemde sosyal teodiseye dönüştüğünü söyler. Weber ve Berger'den etkilenerek sosyal teodiselerin normatif olanla deneyim arasındaki çelişkiyi çözmeye yaradığını ifade eder. Kayes'e göre (2006, s. 60-61) sosyal teodiseler çağımızda ortaya çıkan sorunları meşrulaştırmanın bir aracı olarak kullanılmaktadır.

Bryan S. Turner bazı dini teodiselerin yanı sıra dünyadaki eşitsizlikleri meşrulaştıran iki ayrı anlam sistemine dikkat çekmiştir: doğal eşitsizlik teorisi ve ekonomi politikçi görüş. Turner'a göre Herbert Spencer ve takipçileri, Darwin'in evrim ve doğal seçilim anlayışını toplumlar tarihine uygulayarak eşitsizlikleri meşru gösteren bir teori üretmişlerdir (Turner, 1997b, s. 85-87). Ekonomi politikçi görüş ise mülkiyetçi bireyciliği esas alarak eşitsizliğin kaynağına serbest rekabeti koymuştur. Bu görüşe göre serbest piyasa sistemi eşitsizlik üretse de bu durum toplumsal anarşi olmasından daha iyidir (Turner, 1997b, s. 88-92). Turner (1997b, s. 98) eşitsizliğin kaynağını açıklayan ve onları meşrulaştıran bu anlam sistemlerini "dinsel ve laik teodiseler" olarak adlandırmaktadır.

Darwinizim üzerinden sosyal problemleri anlamlı bir düzen içinde kavramaya yönelik çabaları **John Elster** (1983, s. 101-102) sosyodise olarak adlandırmıştır. 19. yüzyılın sosyal teorisyenleri sosyal sorunları bir kötülük problemi gibi ele almış, dinsel anlam sistemlerinin cennet modelini yeryüzüne indirerek ideal toplum modellerini hayata geçirecek kurtuluş reçeteleri hazırlamışlardır (Şahin İ. , 2016, s. 17). Teodiseden mülhem sosyodise yaklaşımı erken dönem sosyolojide dinsel tonunu Saint Simon'un "Yeni Hristiyanlık" ve Auguste Comte'un "İnsanlık Dini" girişimlerinde göstermiştir. Böylelikle ideal toplumsal düzeni (yeryüzü cennetini) savunan sosyodiseler, teodiselere alternatif olmaya çalışmıştır (Şahin İ. , 2016, s. 17-18).

İdeal toplumu yaratmayı hedefleyen Marksist ideoloji sosyal acıdan kurtuluşun teorik açıklamalarını ve stratejisini geliştirmeye çalışan bir sosyodise olarak görülebilir

(Şahin İ. , 2016, s. 19). Marx'ın sosyodisesi Feurbach'ın felsefesi ile hesaplaşırken açığa çıkar. Engels'e (1992, s. 35) göre Feuerbach da tıpkı Hegel gibi iyi ile kötü arasındaki çelişkiyi açıklamaya giriştiğinde idealizme saplanır ve ahlaki kötülüğün tarihsel niteliğini göz ardı eder. Feuerbach'ın soyut insanının varoluşunu gerçekleştirmesi için acı çekmesi gerekmektedir (Marx, 2011, s. 226). Marx (2011, s. 226) da insanı acı çeken bir varlık olarak görür ancak Marx acının kaynağını insanın varoluşundan uzaklaşması olarak yorumlar. İnsan yarattığı dünyanın efendisi olmak yerine üretim ilişkilerinin bir sonucu olarak ona yabancılaşmakta ve kölesi olmaktadır (Marx, 2011, s. 261). İnsanın emeğine yabancılaşması onun özüne, bedenine ve yaşamına yabancılaşmasına neden olur ve bu yabancılaşma insana acı çektirir. Marksizmin kurucularına göre Feuerbach'ın merkezinde soyut insanın bulunduğu yeni din anlayışının yerini tarihsel gelişmelerin bilimi almalıdır (Engels F. , 1992, s. 39). Tarihsel materyalizm olarak adlandırdıkları bu yöntem ile özel mülkiyetin ortaya çıkmasıyla beraber gelişen ve kötülüklerin kaynağı olan sömürü ilişkilerinin daha belirgin şekilde görüleceğine inanmaktadırlar.

Marksizmin kurucu ustaları sadece kötülüğün kaynağını açıklamakla kalmaz, acıdan kurtuluşun reçetesini de hazırlar. Onlara göre öncelikle insan kötülüğün gerçek kaynağını perdeleyen diğer teodiselerden kurtulmalıdır. Yani bir yanılsama yaratarak insanın kurtuluşunu engelleyen dinin köklü bir eleştirisi yapılmalıdır (Marx, 1997, s. 8). Marx'ın metinlerinde sert bir din eleştirisi gözükse de teodise onun teorisinin altındaki asıl yapıyı oluşturmaktadır (Şahin İ. , 2016, s. 21). Kendisi proletaryayı Mesih ilan eden yeni bir sosyodise üretmiştir. Bu sosyodise acının kaynağı olan yapıyı meşrulaştıran teodiseleri eleştirir ve gerçek kurtuluşu gösterir niteliktedir. *"Marx'a göre, acı karşısında geliştirilecek asıl çözüm, insanın acı çekmesine neden olan temel gerçekle yüzleşmesi ve yabancılaşmaya neden olan koşulların kitlesel bir devrimle değiştirilmesidir"* (Şahin İ. , 2016, s. 21).

5.1.3.3. Türkiye Sosyalist Solunun Anlam Sisteminde Kötülük Problemi

Kitle hareketlerine dair analizinde **Eric Hoffer** (1968, s. 13), mevcut düzeni temellerinden sarsmak isteyen dini, milliyetçi ve devrimci tüm hareketlerin insanlarda değişim isteğini yaratabilmek için hoşnutsuzluğu yaymaya çalıştıklarını ifade eder. Geçmişte dinlerin üstlendiği bu rolü artık devrimci hareketler üstlenmiştir (Hoffer, 1968, s. 14). Bugünden hoşnutsuz grupların kitle hareketlerine katılması daha muhtemeldir. O halde hoşnutsuzluğu derinleştirmek ve yaymak bir kitle hareketinin temel

amaçlarındandır. Hoffer (1968, s. 30) yoksulluğun farklı hallerini ve azınlıkları düzen değiştirmeye istekli gruplar arasında saysa da daha çok psikolojik sınıflandırmalar yapar.

Günümüzde Türkiyeli bir sosyalistten ülkesini ve dünyayı tarif etmesi istenirse şu kelimelerin geçtiği cümleler kuracaktır: yoksulluk, kriz, işsizlik, açlık, tecavüz, taciz, şiddet, savaş, soykırım, asimilasyon, iklim krizi, çevre kirliliği, afet, yıkım ve daha pek çok acı verici şey. Devrimci bir kitle hareketi yaratmayı arzulayarak bugünü kötülemeyi yaygın bir pratik olarak sergileyen Türkiyeli sosyalistler yoksullar, işçiler, cinsiyet grupları, etnik ve mezhepsel gruplar arasında hoşnutsuzluğu yaymayı hedeflemektedir. Bu yönüyle Türkiyeli güncel sosyalist gruplar binyılcı dini hareketlere benzemektedir.

> *"Kaos, anarşi, kargaşa... Yükselen ırkçılık, faşizm ve politik İslam. Umutsuzluk ve çaresizlik... İdeolojik, politik, kültürel yozlaşma... Belirsizlik, anlam kaybı... Politik mücadelede şiddet araçlarının öne çıkması... Atlatılamayan ekonomik kriz, giderek büyüyen gelir eşitsizliği, işsizlik, yoksulluk... Yön ve hedeften yoksun ayaklanmalar, karşı devrimler... Kadınların uyanışı...Dünyanın bugünkü görünümü böyle"* (Çelebi A. , 2017).

Sosyalist şair Behçet Aysan'ın "yok başka bir cehennem yaşıyorsunuz işte" dizesinde (2008, s. 90) özetlediği gibi sosyalist sol için günümüz dünyası bir cehennem yeridir. İnşaatlarda, tersanelerde, madenlerde, fabrikalarda kanını, canını veren işçiler vardır (Gerçek Gazetesi, 2014, s. 15). Sosyalist gazeteler her ay kaç işçinin iş kazalarında hayatını kaybettiğini "iş cinayeti raporu" olarak paylaşırlar. Bu düzende patronlar ve bürokratlar işçileri sömürür, iş cinayetlerinde işçiler ölür ve bunlara rağmen hakkını arayan işçiler işten çıkartılır. Sosyalist müzik grupları "içinde yaşadığımız cehennemi" ritim ve melodilerle bilinçlere işler. *"Bize gençsiniz, geleceğimizsiniz diyorlar / Gösterişli nutuklar çekiyorlar / Oysa kapalı bütün kapılar yüzümüze/ Üniversite, iş, hastane...* (Grup Kutup Yıldızı, 2009)*." "Büyü de baban sana büyü de büyü / bitmez işsizlikler açlıklar alacak büyü de baban sana* (Grup Yorum, 1986)."

Türkiyeli sosyalistlere göre bugünün dünyasının kadınlara sunduğu ise erkekler tarafından öldürülmek, şiddete uğramak, tecavüz edilmektir (Küçük, 2019). Kadın ölümleri karşısında sadece caniler suçlanmamakta toplum bir suç makinesi olarak gösterilmektedir. Çünkü sosyalist sola göre bu ölümlerin arkasında yerleşik toplumsal ilişkiler vardır. Emekçi sınıflarla kadınları baskı altına alan aynı sistemdir ve bu sistem değişmedikçe kadınlar her gün öldürülmeye devam edecektir (Pir, 2014, s. 11). Bugünün

Kürtler ve Aleviler için getireceği ise asimilasyon ve soykırım tehdididir. İşçiler, kadınlar, etnik ve dini azınlıkların acılarına neden olan kapitalist sömürü düzeni aynı zamanda iklim krizinin, çevre kirliliğinin, doğanın tahribatının, salgınların, yıkıcı afetlerin nedenidir (Demirer, 2017, s. 92). HKP'liler tarafından 2019 yılında baş gösteren Covid-19 salgınının nedeni dahi kapitalizm, salgından kurtuluşun tek yolu ise proleter devrim olarak görülmektedir (Çakır Ö. , 2020b). Yani sosyalistlere göre sadece ahlaki kötülüklerin değil, fiziki kötülüklerin de sebebi kapitalizmdir. Halkın Kurtuluş Partisi'nden Sait Bey ile yapılan görüşmede kendisi tüm kötülüklerin kaynağının sömürü düzeni olduğunu vurgulamaktadır. Halkevlerinden Deniz Bey ise en basit kötülüklerin kaynağının dahi toplumsal çürümeyi derinleştiren iktidar olduğundan emindir.

> *"İyilik insanın insanı sömürmesinin ortadan kalkması, kötülük de insanın insanı sömürmesi. Bundan büyük kötülük olmaz. Çünkü bütün kötülüklerin kaynağı bu. Bu insanın insanı sömürmesini kabul ettiğinizde artık ortadan kaldırmayacağınız bir değer yok. Hayvanı da sevmezsiniz, hayvana da kötülük edersiniz, doğaya da kötülük edersiniz. Çıkar için en yakınındaki kardeşine, eşine, dostuna, çocuğuna bile kapitalist mantıkla hareket ettiğinde her türlü kötülüğü yaparsınız"* (Sait, 2020).

> *"Mesela şundan kaynaklı, politik analiz olacak ama bence Türkiye toplumu çok ciddi bir çürüme içerisinde. Ve bu çürümede insanların kendilerinden kaynaklanan değil de iktidar tarafından dayatılan bir çürüme. Çok basit örnekleri var mesela yaya yolunda yürürken oraya birinin arabayla girmesi ve sana arkadan korna çalması. Sanki onun hakkı gibi. Bu şeydir aslında her şeyi kendine reva gören, başkasının sırtına basarak önüne geçmeye çalışan kuralların asgari düzeyde bile kuralların, ilkelerin olmadığı, herkesin kendi doğrusunu dayattığı bir şeye dönüştü Türkiye"* (Deniz, 2018).

Hoffer bugünün itibarsızlaştırılmasında "kalem erbabı" dediği özel bir grubun oynadığı role dikkat çeker. İyi bir hatip, yazar ve şair olan kalem erbapları, halkın içinde bulunduğu felaketlere dikkat çekerek onları harekete geçirmeye çalışır (Hoffer, 1968, s. 109-113). **Anton C. Zijderveld** *Soyut Toplum* adlı eserinde gnostik, anarşist ve aktivist dediği üç muhalif tipinden söz etmektedir (1985, s. 155). Hoffer'ın "kalem erbabı", Zijderveld'in "aktivist" tiplemesinde karşılık bulur. Aktivistler düzenin sosyo-politik ve ekonomik yapılarını değiştirme hedefinde olan ve ağırlıkla öğrenciler, akademisyenler, sanatçılar ve aydınlardan oluşan kimselerdir (Zijderveld, 1985, s. 178). Genellikle adalet

ve insan hakları için mücadele ettiğini iddia eden bu kimseler sloganlara hayranlık beslerler, yeni olaylara dair kamuoyunu haberdar etme heveslisidirler. Mikrofon başına geçmekte isteklidirler ve entelektüel şoklar yaratmaya bayılırlar. Kalabalıkları harekete geçirmek için popülist söylemler kullanırlar. Gazetecilik faaliyetlerine ilgili, sosyal bilimlere karşı ilgisizdirler. Üniversitelerin içerisinde yer alabildikleri gibi üniversitelerin kurumsal yapısını da eleştirirler. Yönetimi hep faşist olarak nitelerler ve giderek radikalleşme eğilimi gösterirler. Aktivist muhalif tipi kurumsal geleneklere karşı muazzam bir romantik nefret besler (Zijderveld, 1985, s. 179-193).

Kalem erbapları veya diğer bir adlandırmayla aktivistler bugünün kötülenmesi ve hoşnutsuzluğun yayılmasında önemli bir işleve sahiptirler. Türkiye Sosyalist Solu içerisinde bu tipe Temel Demirer çok iyi bir örnektir. Ağırlıkla *Kaldıraç* dergisinde yazan Demirer, Maoist gazetelere de sıklıkla yazı gönderir. İsteyen tüm sol gruplara yazı verebilir. Onların toplantılarına katılarak hararetli konuşmalar yapar. Demirer'in yazım tarzında belirli bir yöntem vardır. Girişte ağırlıkla Latince olmak üzere bir tarihsel alıntı ile başlar. Ardından konusuyla doğrudan veya dolaylı alakalı pek çok yazarın aforizmalarını sıralar. Pek çok şair ve yazardan alıntıladığı aforizmaları sıraladıktan sonra konu başlığında yer alan kelimelerin etimolojik kökenini tartışır. Bazen de kutsal metinleri kaynak gösterir. Bu giriş okuyucunun entelektüel bir büyünün etkisine girdiği ilk aşamadır. Demirer'in yazılarında çok sevdiği bir yöntem de kelimelerle oynamak ve bir cümleden birden fazla anlam çıkarmaktır. Bunu yaparken de parantez, ünlem, apostrof gibi noktalama işaretlerini kullanarak Türk dil yazımının anlam sınırlarını zorlar. Arkasından Demirer, konusuyla ilgili haberleri ve varsa istatistikleri yığar. Örneğin yoksulluktan bahsediyorsa işsizlik verilerini, iş kazalarında ölüm istatistiklerini, zam oranlarını ve bunlara mukabil son 15 yılda zenginlikleri giderek artan bazı aile ve şirketlerin listesini; polis baskısından söz edecekse insan hak ihlallerinin ve bunlarla ilgili davaların nasıl sonuçlandıklarını sırasıyla verir. Burası da okuyucunun ikna aşamasıdır. Yazar bugüne dair olabildiğince karamsar bir tablo çizer. Okuyucu haber ağırlıklı veri yığını karşısında ikna olmaya hazırlanır. Üçüncü aşama ise romantik arzuların okuyucuya yüklendiği evredir. Yine aforizmalarla desteklenecek bir biçimde neden mevcut sosyo-ekonomik düzenin yıkılması gerektiğini anlatır. Marksizm'in yol göstericiliğini tavsiye eden yazar yerleşik düzene karşı mücadeleyi kutsar. Ancak yeni bir siyasi-iktisadi düzenin nasıl kurulacağı, temel yol haritasının ne olacağı, hangi örgütlenme ve eylem taktiklerinin izleneceği hep belirsizdir. İfade etmek gerekir ki Temel Demirer çok yazan,

üreten biri olmasına karşın asla tekrara düşmez. Argümanları ve atıf yaptığı eserleri dahi bir sonraki yazısında tekrarlamaz. Etkileyici bir ajitatör ve iyi bir propagandisttir. Ne var ki sosyal bilimlerin metotlarına da uzaktır. Özgürlükleri kısıtlayan toplumsal kurumları yıkmak ister ama bunun nasıl olacağını ve sonrasında ne kurulacağını cevaplamak istemez. Yazılarının son bölümünde ise geleceğe dair olumlu bir hava yaratılır. Umut, gelecek, gençlik, direniş, örgütlenme son bölümde en sık kullanılan temalardır.

Temel Demirer örneğinde görüldüğü gibi Türkiyeli sosyalistler bir yandan bu dünyanın yaşanılacak bir yer olmadığını ancak diğer taraftan başka bir dünyanın mümkün olduğunu dillendirirler. Ancak yeni bir dünyanın yaratılması için önce tüm kötülüklerin kaynağı olan kapitalizmin yıkılması gerekmektedir. Kapitalizm, insanı insan olmaktan çıkaran ve onu meta üreten bir makineye dönüştüren bir sistem olarak görülür (Koç, 2019). Sosyalistlere göre geçim sıkıntısı nedeniyle gerçekleşen intiharların da nedeni kapitalizmdir. Çünkü kapitalizm işçi sınıfının mücadele olanaklarını daraltmış ve artık kapitalizme karşı pazarlık yürütemeyen işçi sınıfının mensupları intihar yoluyla bedenlerini ortaya koymayı seçmiştir (Taştekin, 2019). Halkevlerine yakın Sendika.Org sitesinde yer alan bir yazıda kapitalist egemenlerin kimi dönemler sınıfsal mücadeleyi engellemek için kendilerini fail olarak göstermeyecek bir biçimde (yakın zamanda Suruç ve Ankara'da gerçekleşen IŞİD saldırıları örnek gösterilmektedir) büyük katliamlar organize ettiği ve böylece toplumu korkutarak gerçek sorunların üzerini örttüğü iddia edilmektedir (Arıkuşu, 2018). Türkiyeli sosyalistler kapitalizmin yarattığı tahribatı ifşa ederek bugünü kötülerken beraberinde tüm reform girişimlerini itibarsızlaştırmaya çalışırlar. Çünkü onlara göre artık reformlarla yamanabilecek bir durum yoktur. Acil bir biçimde devrim olmalı ve yeni dünyanın kurulması için gereken kıyamet kopmalıdır.

Yukarıdaki paragraflarda Türkiyeli sosyalistlerin bu dünyadaki acı ve kötülükleri nasıl anladığı ve anlamlandırdığı aktarılmaya çalışılmıştır. Kötülüğün ifşası ve bugünün kötülenmesi onların teodise yaklaşımlarının bir parçasıdır. Başlangıçta Türkiye Sosyalist Solunun teodisesinin düalist ve eskatolojik teodiselere benzediği ifade edilmişti. Kötülüklerin kaynağı olan kapitalist düzene karşı inşa edilen söylem Türkiyeli sosyalistlerin teodisesini anlamak için anahtar niteliğindedir. Sosyalist söylemde kapitalizmi yıkacak olan ezilenler, halklar veya işçi sınıfı olarak adlandırılan öznelerdir. Fakat bu öznelerin tarih sahnesine çıkmasını ve tüm insanlığı kurtarmasını sağlayacak politik özneler de gereklidir. Türkiye Sosyalist Solu dünyayı ikili karşıtlıklar üzerinden okur. Biz ve öteki olarak beliren bu karşıtlıkların iki ucu söylemde ezenler/ezilenler,

egemenler/halk, burjuvazi/işçi sınıfı, zalimler/halklar, komünistler/gericiler, devrimciler/faşistler biçimlerinde kurulmaktadır. Grupların ideolojisi ve mücadele stratejisine göre temel çelişkinin tarafları değişmektedir. Biz ve ötekinin adı ne olursa olsun bir tarafta iyiliğin diğer tarafta kötülüğün temsilcileri vardır. Düalist teodiselere benzer biçimde sosyalist solcular dünyayı iyilik ile kötülüğün mücadele alanı olarak resmederler.

Sosyalistler kötülerin hepsini tek bir millet ya da şeytanın farklı tezahürleri olarak görürler. Onlara göre kötülük yapmayı alışkanlık haline getirmiş insanlar arasında tarihsel bir zincir vardır. Örneğin sol yazında bir kötülük sembolü olan Kenan Evren ölmüş olsa da onun mirasını sahiplenenler genç yaşta sosyalistlerin ölümüne neden olarak kötülüğü yaşatmaya devam etmektedirler (Alpat, 2015a). Nasıl ki Kawa efsanesinde Dehak hayatta kalabilmek için gençlerin kanını içiyorsa bugün de egemenler iktidarlarını sürdürmek için gençleri ölüme göndermektedir (Gerçek Gazetesi, 2017c, s. 6). Kötü ötekiye karşı Türkiyeli sosyalistler kendilerini iyinin temsilcisi olarak görürler. Kötüler sevgi nedir bilmezken sosyalistlerin yüreği aç kalan, savaş altındaki, fuhuşa sürüklenen çaresiz insanların acılarıyla doludur (Özgüven, 2019).

> "*Bizim yüreğimizin olduğu yerde siz taş taşıyorsunuz. Bizim gözyaşlarımızın depolandığı yerlerin benzerlerini, siz timsahlardan ödünç almışsınız. Biz cüzdanlarımızda paraların dışında ana-babalarımızın, sevdiklerimizin fotoğraflarını taşırız; siz paralarınızın yanına müştereklerinizin-paydaşlarınızın kartvizitlerini tıkıştırırsınız"* (Budak E. , 2013).

Türkiye Sosyalist Solunun "biz ve öteki" ayrımının bir diğer görünümü müminler ve münafıklar olarak belirmektedir. Münafıklar iyi gibi görünen kötülerdir. Sosyalistler için bunlar kötüler kadar tehlikelidir. 1980 öncesinde sosyal emperyalist, sosyal faşist, oportünist, revizyonist, Troçkist olarak ifade edilen münafıklara günümüzde daha çok reformist veya liberal yakıştırmaları yapılmaktadır. Örneğin 12 Eylül 2010 referandumunda sosyalistler arasında üç ayrı görüş ortaya çıkmıştı. Sosyalistlerin çoğunluğu hayır oyu vermeyi önerirken, kimi sosyalist örgütler BDP ile boykot çalışmasına katılmıştı. Ancak o dönem "Yetmez Ama Evet" platformunda yer alan sosyalist örgüt ve kişiler referandumun üzerinden 10 yıl geçmesine rağmen bugün bile ihanetle suçlanmakta, özeleştiri vermeleri istenmektedir. Çünkü referandumda hayır oyu

veren sosyalist kesimler için onlar kötülerin yanında durmuş, kötülüğe hizmet etmiş, sosyalizm davasına ihanet etmiştir.

Sosyalistler sıkıntıların ve sorunların çözümsüzlüğüne, krizlerin ve yoksulluğun derinleştiğine yaptıkları sık vurgu ile artık bu düzenin sonunun geldiğine dair bir kanaat oluşturmak ister (Tol, 2001, s. 129). "Hesap sorulacak", "zafere ulaşacak", "yükselecek" gibi ifadelerle (Tol, 2001, s. 121) her an kopması beklenen bir kıyamet hatırlatılmakta ve "güzel günler", "gelecek", "başka bir dünya" ifadeleriyle ise bu kıyametten sonra yeni bir dünya vaat edilmektedir. Bir taraftan her şey kötüye giderken diğer taraftan yeni bir dünyanın kapısı aralanmaktadır.

> *"Gelişmekte olan bir kitle hareketi, hemen sonuç verecek bir ümidin propagandasını yapar. Hareketin gayesi taraftarlarını kışkırtmaktır ve bu hemen köşe başını döner dönmez sonuç verecek cinsten olan ümit, halkı harekete geçmeye teşvik eder. Hıristiyanlık ilk doğduğu zaman, hemen kıyamet kopacağının ve Tanrının hâkim olduğu bir ülkede yaşanılacağının çok yakın olduğunu öğütlemiştir"* (Hoffer, 1968, s. 34).

Grup Yorum'un 1986 yılında ilk çıkardığı *Sıyrılıp Gelen* albümüne adını veren şarkıda çok yakında gelecek seher vakti anlatılmaktadır. Gece vaktinin betimlendiği şarkıda sessizlikle örtülü gecenin seherle birlikte son bulacağı vaat edilmektedir. Seher, gecenin karanlığının en koyu olduğu zamandan aydınlığa geçilen vakittir. Bu albümün üzerinden 35 sene geçmiş olmasına rağmen Türkiyeli sosyalistler günümüzde de tüm dünyayı etkisi altına alacak küresel bir savaş veya devrim dalgasının yakın olduğunu iddia etmektedir. Devrim her an gelebileceği için zafere her zaman hazır olunmalıdır (Gerçek Gazetesi, 2013a, s. 7). Sosyalistlik geleceğe inanmaktır ve sol dalganın olmadığı yerde insanlar geleceklerine olan inançlarını kaybederler (Demirhan, 2018). Bugün gerçekleştirilen direniş, mücadele ve isyanlar yarınlarda kutlanacak bayramların, sorulacak hesabın habercisidir (Altan, 2014a). Sosyalist solcular bugün gerçekleşen kötülüklerin gelecekte hesabının sorulacağına dair inançlarını ifade etmek için tarihin özne olduğu cümleler kurarlar. Tarih, teist dinlerin Tanrısı gibi kudret sahibi ve emin bir özne olarak sunulmaktadır. "Tarih affetmeyecek", "tarih unutmayacak", "tarih hesap soracak" cümlelerinde özne olan tarih, sadece geçmişe dair olan değil gelecekle bütünleşiktir, geleceğinden emin olunan ve beklenilen bir vaadi içermektedir.

Karl Löwith'e göre Marksizm bilimsel bir teori değil mesihçi bir ideolojidir (Güngörmez, 2014, s. 92). Löwith, tarihe anlam yükleyen, onu bir özne olarak gören ve tarihin mutlak beklenen bir sona doğru ilerlediğini iddia eden tüm modern tarih felsefelerini Yahudi-Hıristiyan eskatolojisinin bir devamcısı olarak değerlendirir. Marx, Yahudi-Hristiyan geleneğinin temel kavram ve iddialarını din dışı bir alana çekerek bir kıyametin (son yargı gününün) ardından kötülüğün nihai olarak son bulacağı bir kutsal krallık çağını müjdelemektedir (Güngörmez, 2014, s. 91-94).

Sosyalist anlam sisteminde kıyamet günü için Tanrı ve Mesih devre dışı bırakılmış gibi gözükmektedir. Ne var ki onların yerini halk veya proletarya almıştır. Sosyalistlerin yaygın olarak kullandıkları "Kurtuluş Yok Tek Başına Ya Hep Beraber Ya Hiçbirimiz" sloganında sarih biçimde belirtildiği gibi sosyalist anlam sisteminde bireysel kurtuluş yoktur, toplu kurtuluş vardır. Ancak bu toplu kurtuluş bir Mesih niteliğindeki proletarya, halk veya ezilenlerin bayrağı altında gerçekleşecektir. Devrimciler veya komünistler ise bu bayrağı taşıyan kimselerdir. Sosyalist yayınlarda kıyamet alametleri sürekli belirmektedir ve her dönem bir "devrimci durum" analizi yapılmaktadır. Yayınlarda dünyanın her yerindeki ayaklanma haberleri, dünya hükumetlerinin otoriter politikaları, ekonomik dalgalanmalar ve hatta çevre felaketleri yaklaşan devrimci durumun habercisi olarak sunulmaktadır.

> *"Sosyalist insanın dediğim gibi kendini gerçekleştirmek için üretmek olsun, toplum için bir şeyler yapabilme çabasında olsun, kendini refahını toplumun refahıyla mümkün olduğunu da düşünüyor da olması lazım. Evet slogan sormuştunuz daha önce. O slogan şimdi düşününce daha anlamlı geldi. "Kurtuluş yok tek başına ya hep beraber ya hiçbirimiz" anlamlı oluyor. Çünkü ben toplumun içinde bir birey olarak toplumla beraber yükselir ve toplumla beraber aşağıya giderim"* (Timur, 2018).

Teodise problemi kötülüklerin kaynağını açıklar, kötülükleri anlaşılır kılar veya kötülükten kurtuluşun nasıl olacağını anlatır. Teodise geleneksel dini anlam sistemlerinin inananlarını ontolojik güvenlik kaygısından kurtaran ve onların günlük davranışlarını güdüleyen temel bir unsurudur. Aydınlanma düşüncesinin etkisindeki modern ideolojiler de tıpkı geleneksel dinler gibi kötülük problemiyle doğrudan ilgilenmiştir. Bu yönüyle Darwinci iktisat kuramları, milliyetçi ideolojiler ve Marksizm'in (literatürde sosyodise olarak da nitelendirilen) bir teodisesinin olduğu söylenebilir.

Türkiye Sosyalist Solunun kötülük problemine yaklaşımı hem düalisttik hem de eskatolojik teodiselerin etkisiyle gelişmiştir. Düalisttik teodiselerde yeryüzü iyiliğin ve kötülüğün mücadele alanıdır (Berger P. L., 2000, s. 123). Türkiyeli sosyalistlere göre bir tarafta sosyalistler ve proletarya diğer tarafta kötülüklerin kaynağı olan burjuvazi vardır. Ya da farklı bir sosyalist söyleme göre bir tarafta devrimciler ve halk diğer tarafta egemenler vardır. Bu iki taraf arasındaki mücadelede bir kimsenin insanlaşması, insani sıfatları hak etmesi için doğrunun, iyinin, güzelin yanında yani sosyalistlerin yanında mücadele etmesi gerekmektedir. Dolayısıyla dış dünyadaki düzensizlik fikrinin yerini anlamlı bir mücadele fikri alır.

Ancak düalisttik teodisede Tanrı zayıftır çünkü kötülüğü engelleyemez. Marksizm ise tarihin vaadinden emindir. Bir gün mutlaka kıyamet kopacak ve acı çeken insanlar ödüllendirilecek, haksızlık edenler cezalandırılacak ve kötülükler dünyadan silinecektir. Bu vaadiyle sosyalistlerin eskatolojik teodiselere daha yakın olduğu söylenebilir. Yahudi-Hıristiyan geleneğine dayanan eskatolojik teodisede mesihin gelerek dünyayı kötülüklerden arındıracak kıyameti koparacağına inanılmaktadır. *"Aynı geleneği izleyen modern Batının dünyevileştirilmiş laik eskatolojileri de muhtemelen köklerini M.Ö. 8. yüzyıla kadar geriye giden eski İsrail'de bulurlar"* (Berger P. L., 2000, s. 121).

Türkiye Sosyalist Soluna göre egemenler korku içindedir. Çünkü devrimin gerçekleşmesi için bir kıvılcım yeterlidir. Ne var ki ilk Hristiyanların beklediği mesihin iki bin yıldır gelmemesi gibi beklenilen dünya devrimi halen gerçekleşmemiştir. Dahası pek çok devrimci deneme başarısızlıkla sonuçlanmış ve sosyalistler askeri darbeler, hapishaneler ve ölümlerle sınanmıştır. Niyetlenilmiş eylemlerle sonuçlar arasındaki çelişki bir anlam sisteminin aşması gereken bir diğer ontolojik kaygı kaynağıdır. Olumsallık olarak adlandırılan bu belirsizlik haliyle mücadele dini ve sosyalist anlam sistemlerinin bir diğer işlevidir.

5.1.4. Olumsallıkla Mücadele

Her ne kadar mitler ve modern ideolojiler evrenin ve toplumun işleyişine dair bütünlüklü anlatılar ortaya koymaya çalışsa da maddi ve toplumsal hayatın yapısından kaynaklı olarak gerçekte hâkim olan belirsizliktir. Bu bağlamda olan ve olmaya devam eden olguların ve görüngülerin herhangi bir zorunlu doğasının olmadığı, her şeyin her zaman başka biçimlerde de olma ihtimalinin olduğu gerçeğini açıklamak için olumsallık

kavramı kullanılmaktadır (Çelebi A. , 2001, s. 24-25). Olumsallık şans ya da rastlantı demek değildir. Şans ve rastlantı beklenmedik sonuçlar olarak belirsizlikle ilgili olduğu ve bunların açığa çıkmasında eylemlerimizin bir etkisi olmadığı için barındırdıkları tehditlerin göğüslenmesi kıyasla daha kolaydır.

Olumsallık önceden tasarlanmış ve belirli normlara dayanan eylemlerin beklenmedik sonuçlarının doğmasıdır (Çelebi A. , 2001, s. 25). Weber'in Protestanlık ile çağdaş kapitalizm arasında kurduğu olumsal nedensellik örnek olarak hatırlanabilir. Dünyevi çileci Protestanlığın esas gayesi bu dünyada Tanrının hükümranlığını kurmak iken başka bir sonuç olarak çağdaş kapitalizmin temellerini atmıştır. Olumsallık bağlamındaki dinlerle ilgili ontolojik problem şu şekilde formüle edilebilir: dindar bir kimse inandığı anlam sistemine dayanarak hayatını organize etmesine rağmen sonuçlar istenilen gibi olmazsa ya da etkinliklerinin sonucunda beklenmedik şeylerle karşılaşırsa bunları nasıl yorumlamalı, beklenmedik sonuçlara karşı nasıl mücadele etmelidir?

Dinsel anlam sistemleri tarafından belirlenmiş insan etkinliklerinin sonuçlarının başka türlü de olabileceği ihtimali bir yandan umuda kapı aralarken diğer taraftan kaygı ve güvensizliğin kaynağı olmaktadır. Bu açıdan geleceğe dair olumsallık insanı ontolojik kaygıya iten bir faktör olarak görülebilir. Eğer insan eylemlerinin amaçları ile sonuçları arasında sorun düzeyinde bir farklılık oluşacaksa bu durum tüm çabaların beyhude olduğu fikrini uyandırır. İşte bu nedenle geleceğe dair olumsallıkla mücadele edecek ve rutinlerin, alışkanlıkların, toplumsal ilişkilerin devamı için motivasyon kaynağı olacak anlam formlarına ihtiyaç duyulmaktadır.

Toplumsal hayatın doğasındaki bu soruna temas eden **Niklas Luhmann** dini her türlü olumsallıkla baş etme aracı olarak tanımlar (Çelik C. , 2016, s. 373). Luhmann'ın sistemler teorisinde ekonomi, siyaset, hukuk, din ve bilim birbirinden farklı işleyen ve farklı işlevlere sahip sistemler olarak görülür ve din sisteminin temel işlevi belirsizlikleri dönüştürmek, karmaşıklığı azaltmak için anlamlar açığa çıkartmaktır (Çelik C. , 2016, s. 374). Anlam sağlayan bir sistem olarak din görülemeyenleri gözlem alanına çekerek endişe ve güvensizlikleri telafi eder (Can, 2015, s. 143). Luhmann dini, insanın sosyal varoluşunun karmaşıklığını azaltması ve insanı mümkün davranışlar içerisinden birini seçmeye yöneltmesi biçiminde işlevsel açıdan değerlendirir (Çelik C. , 2016, s. 382).

"Dini iletişim sürecinde belirsizliğin/güvensizliğin koşulları yeniden formüle edilir. Din anlamlı bir yönelimle olasılıkları ve olayları yorumlar,

ilişkilendirir ve karşılaştırmalarla boşluk ve belirsizlikleri kabul edilebilir hale getirir. Dinin bu temel işlevi "olumsallıkla baş edebilme" kavramıyla ifade edilmektedir. Bu anlamda konu bireyin yaşamı boyunca karşılaşabileceği ve bir anlam bağlamı içinde çözüm bekleyen sorunlarla ilgili görünmektedir" (Çelik C. , 2016, s. 387-388).

Modern toplumlarda toplumsal yapısal farklılaşma artmış, biyolojik bir organizmanın evrimleşerek daha karmaşık olması gibi toplum da giderek daha bilinemez bir hal almıştır. Klasik sekülerleşme kuramı toplumsal yapısal farklılaşma sonucunda dinin öneminin giderek azaldığını iddia etmektedir. Oysa modernitenin bu geç evresinde belirsizliklerin artmasıyla dinin olumsallıkla mücadeledeki işlevi giderek önem kazanmıştır. Luhmann da dinin modern öncesi dönemde olduğu gibi toplum üzerinde tam anlamıyla egemen olamadığını ifade eder fakat dinin önemini kaybettiğini iddia eden sekülerleşme kuramına katılmaz. Luhmann, geleneksel topluluklarda dinin bütünleştirici işlevinin büyük ölçüde geçerli iken günümüz modern toplumlarında bu işlevini kaybettiğini söylemektedir (Can, 2015, s. 126). Bugün dinin temel işlevinin olumsallıkla mücadele için anlamlar üretmek olduğunu ifade etmektedir.

Olumsallıkla mücadele etme aracı olarak dinin her türden belirsizliğe karşı anlam sağlayabilme işlevi teodise yaklaşımlarında da görülmüştü. Fakat olumsallık kavramı teodiseden farklı olarak gerek bireysel gerek kolektif insan etkinliklerinin sonuçlarının taşıdığı müphemliği ifade etmek açısından sadece bugüne ait problemleri değil geleceğe dair belirsizlikleri de işaretlemektedir. Örnek vermek gerekirse maddi açıdan zorluk içinde olan dindar bir kimsenin çocuk sahibi olması çeşitli riskler taşımaktadır. Aylık geçimini sağlamakta zorlanan bir aileye yeni bir fert eklenmesi yeni masraf ve zaman alıcı yeni sorumluluklar demektir. Özellikle sosyal devlet anlayışının zayıf olduğu ve hayatta kalma mücadelesinin verildiği toplumlarda çocuk sahibi olmak ailelerin mevcut şartları değerlendirildiğinde akıl dışı bir eylem olarak ifade edilebilir. Ne var ki bu noktada dini anlam sistemleri devreye girerek geleceğe dair belirsizliği aşacak kodlar üretir. "Çocuğu veren Allah rızkını da verir" cümlesi dinsel bir söylem olarak geleceğe dair olumsallıkla mücadele imkânı sunar.

Dinsel anlam sistemleri aracılığı ile bir araya gelmiş toplulukların amaçları ile kolektif etkinliklerinin sonuçları arasında da sorun düzeyinde farklar oluşabilir. Olumsallık karşısında dinsel toplulukların vaat edilenlere ulaşacakları yönünde inançlarını tazelemeleri gerekmektedir. Dini anlatılarda yer alan çeşitli örneklerle (Hz.

Hızır, Hz. Eyüp, Hz. Yusuf kıssaları gibi) dini toplulukların kendilerini korumaları sağlanmaktadır. Beklenmedik sonuçlar karşısında dini topluluklar anlam sistemlerini sorgulamak, ondan vaz geçmek yerine Allah'ın merhametine sığınmayı veya kendilerine çekidüzen vermeyi tercih ederler. Böylelikle nihayetinde bir biçimde Allah'ın inayetinin gerçekleşeceğine olan inanç tazelenir.

5.1.4.1. Sosyalist Anlam Sisteminde Olumsallıkla Mücadele

Türkiyeli sosyalistlerin kendi tarih yazımlarında sıklıkla görüldüğü gibi Türkiye'de sosyalist dünya görüşünün en yaygın destek bulduğu dönem 1975-1980 arasıdır. Öyle ki bu dönemde pek çok sosyalist Türkiye'de bir devrimin yakın zamanda mümkün olacağına inanmıştır (HKP, 2019). Bu inançla binlerce insan tüm zamanını siyasi faaliyetle geçirdikleri ve "profesyonel devrimcilik" olarak adlandırdıkları bir yaşam biçimini benimsemiştir. Hayatlarını riske attıkları gibi sahip oldukları değerli mülkleri satarak sosyalist mücadelenin ihtiyaçlarını gidermeye çalışmışlardır. Çünkü o dönemin sosyalistlerine göre devrim yakındır ve zaten devrim sonrasında ortak mülkiyet anlayışına geçilecektir. Ne var ki 12 Eylül Darbesi ile çok kısa zamanda tüm örgütlerin yönetici kadroları tutuklanmış veya ifşa oldukları için yurt dışına kaçmak zorunda kalmışlardır. 1984 yılına kadar çeşitli yöntemlerle cunta yönetimine karşı direnilmeye çalışılmış fakat daha sonra sosyalist örgütler kadrolarını ve örgütlerini korumak adına eylem düzeylerini düşürmüşlerdir.

12 Eylül'ün sosyalistler üzerindeki etkisi dağıtıcı nitelikte olmuştur. Sosyalistlerin kendi deyimiyle 12 Eylül solun üzerinden silindir gibi geçmiştir. Sosyalistler bilimsel olarak ispatladıklarına inandıkları ve yakın zamanda gerçekleşecek bir devrime odaklanmışken aksine tasfiyeyle karşı karşıya kalmışlardır. Bu nedenle bu bölümde sosyalistlerin devrim beklentisi içerisinde iken yenilgiyle karşılaştıkları 12 Eylül dönemini nasıl anlamlandırdıkları ele alınmaktadır.

Olumsallığın karşısında gösterilen ilk reaksiyon mevcut anlam sisteminin sahiplenilmesi ve aktörlerin sorunun kaynağını anlam sisteminde değil kendi hatalarında araması olmaktadır. Tez araştırması kapsamında 12 Ağustos 2018 tarihinde Halkevleri Genel Merkezi'nde gerçekleşen bir söyleşiye katılındı. Funda Başaran yeni şartlarda gazetecilik üzerine yaptığı konuşmasını bitirdikten sonra soru-cevap faslı açıldı. Konu bir biçimde 12 Eylül Darbesi'ne geldi. Katılımcılar Dev-Yol'un 12 Eylül dönemi yönetim

kadrosunu suçlayarak onların yeteri kadar Mahir Çayan'ın tezlerini anlayamadıklarından ve iktidar perspektifine sahip olamadıklarından sitem ettiler. Üzerinden 40 yıla yakın bir zaman geçmiş olmasına rağmen Dev-Yol geleneğinin devamcısı Halkevleri mensuplarının halen bu yenilgiyi bir biçimde anlamlandırmaya ihtiyacı vardı. Olumsallığın neden olduğu belirsizliği aşmak için o dönemin yönetimini mahkûm ediyorlardı. Benzer şekilde kendisiyle görüşme gerçekleştirilen Halkevci Cumhur Bey yenilginin faturasını dönemin yönetici kadrosuna ve yoldaşlarının yılgınlığına kesmektedir. Ona göre yaşanan sorunlar ne anlam sistemlerinden ne de örgütlemek istedikleri halktan kaynaklanmaktadır.

> *"Kendi toplumumuz açısından baktığımızda Devrimci Yol hareketinin önderleri, Devrimci Yolun hesabını görmeden, bir özeleştiri vermeden, yola devam edecek ikiyüzlüce gibi bir durum. Bu toplumda samimi bulunmadı, karşılığını da bulmadı. Bence halen toplum 12 Eylül'de gördükleriyle bize dair bir barikat oluşturdu ve yeni bir güven ilişkisi, o toplumla yeni dönemin yaşamsal işleriyle ilişki kurmadıkça, bir güven ilişkisi yaratmadıkça yolumuzun çok açılacağına inanmıyorum. Halkevlerinin bugün kısmen de olsa toplumda azıcık hatırı sayılır hale gelmesinin tek nedeni toplumla doğrudan kurduğu yaşamsal ilişkilerdir. Birebir hayatına dokunmasıdır. 11 yıl yattıktan sonra ilk gittiğim yerler yine oralardır. Bir hafta Ankara'da kaldım. 1 hafta köyde babamın işlerini bitirip sonra dönüp ilk soluğu 15 gün sonra Fatsa'da almıştım. Gittiğimde mesela oradaki arkadaşlar sen boşuna geldin, kimse yüzüne bakmaz, kapıda kalırsın demiş olmalarına rağmen ben köy köy gezdim ve 10 gün sonra döndüğümde iyi ya sen döndün ya dedi vatandaş. Ben dedim ki siz kendi yılgınlığınızı ve ürkekliğinizi halka mal etmişsiniz. Siz kendi üzerinizdeki ölü toprağını atmayınca halkın üzerindeki ölü toprağını atamazsınız"* (Cumhur, 2018).

THKP-C Devrimci Yol geleneğini inceleyen araştırmacı Mehmet Süreyya Karakurt (2017, s. 361-372) hareketin büyümesine ve tasfiyesine neden olanın aynı zihniyet ve ortam olduğunu iddia eder. Dev-Yol 1975'ten sonra gecekondu mahallelerinde, üniversitelerde kurduğu anti-faşist komitelerle özellikle CHP kitlesi arasında takdir toplamıştır. Fakat savunma ve saldırı amaçlı şiddet eylemleri yerel ilişkilerin kurulmasını sağlasa da ülke sathında bir kaos ortamı oluşturur. Bu kaos ortamı da (Devrimci Yol'un aslında 12 Eylül'e kadar çok da önemsemediği) hukukun askıya alınmasına neden olur.

Ancak Halkevciler Karakurt'un bu tezlerinin haksızlık olduğunu düşünmektedir. Çünkü onlar o dönem tümüyle demokratik mücadeleye sadık kalmak yerine şiddet eylemlerine de başvurarak aslında Marksist tezlere uymuşlardır. *"Demokrasinin, sınıfsal diktatörlüğün bir biçimi olduğu fikri Marksist ve Leninistler için çok temel bir fikirdir. Bu düşünceden hicap duymak için Marks'tan ve Lenin'den hicap duymak gerekir. Kapitalist toplumda devlet 'burjuvazinin diktatörlüğü'dür"* (Çoruh, 2020).

Halkevciler için esas olan kazanmak değil hakikat olarak kabullendikleri tezlere sadakat göstermektir. Ucunda ölüm dahi olsa esas olan Marksist-Leninist tezlere sadık kalmaktır. *"Devrimciliğin kitabında, 'Zafer garantiyse savaşırız, değilse savaşmayız,' diye bir kural yoktur. Öyle zaman olur ki, yenileceğini bile bile dövüşürsün"* (Ayaşlı, 2020a). Halkın Kurtuluş Partisi Genel Başkanı Nurullah Ankut'a (1985, s. 124) göre ise sosyalistler 1980 öncesinde bir şiddet girdabının içine bilinçli olarak çekilmiştir. Fakat ona göre sorun sosyalistlerin anlam sisteminde değil teoriyi anlamak istemeyen solculardadır. Ankut ve HKP'ye göre Hikmet Kıvılcımlı defalarca sosyalistleri uyarmış ve anarşi yerine derlenişe davet etmiştir. *"Usta'mız Hikmet Kıvılcımlı'nın çağrıları susuşa getirilmemiş olsaydı, bu canhıraş feryatlara kulaklar tıkanmasaydı, Genel Başkan'ımız Nurullah Ankut'un deyimiyle 'Devrim Yüklü' 70'li yıllar heba edilmeyecekti"* (HKP, 2019). Halkın Kurtuluş Partisi adına görüşülen Sait Bey sosyalist sol için 12 Eylül kadar travmatik etkide bulunan SSCB'nin çözülüşünü analiz ederken tüm yanlışların sebebi olarak Marksist-Leninist teoriden sapmayı göstermektedir.

> *"Sosyalizmi gerçek anlamda bilimsel bir biçimde algılamayıp buna uygun mücadele yürütmeyen pek çok siyaset, örgüt, parti veya kişi, sosyalizmi bir nevi ütopya gibi görenler sosyalist blokun yıkışından sonra büyük bir değer kaybına uğradılar ve çoğu sosyalizmden vazgeçti. Ya farklı kulvarlara yol açtılar ya da sosyalizm artık gerçekleşemez bir ütopyadır deyip bir kenara çekildiler. Fakat biz ilk andan itibaren Halkın Kurtuluş Partisi ya da Hikmet Kıvılcımlı'nın öğrencilerinin en büyük avantajı budur. Biz bilimsel sosyalizme uygun kavrıyoruz ve bu süreci de açıklayabildik. Yani neden sosyalist blok yıkıldı? Koca Sovyetler Birliği neden yıkıldı? Bunun da yine Marksizm-Leninizmden sapma nedeniyle olduğunu kavrayabildik. Düz çizgide yürümüyor hiçbir zaman hayat. İster istemez zik zaklar oluyor. Dönem dönem tüm dünya insanlığında da oluyor. Bazen ülkemiz düzeyinde de oluyor. Geniş savrulmalar da oluyor hatta en dibe vurduğun da oluyor. Fakat son*

tahlilde insanlığın geleceğinin sosyalizm ve hatta komünizm olduğuna inanıyoruz. İnanıyoruz derken böyle bir din inancı biçiminde değil. Hatta bilimsel sosyalizmin gereği bu. Başka insanlığın kurtuluşu yok. Alternatif insanlığın ve dünyanın yok oluşu. Ama biz umutsuz değiliz çünkü biz şuna inanıyoruz: insanlık isyan ruhlu. Sür git, sürü yerine, hayvan yerine konulamaz. En umutsuz görülen yerde bile mutlaka bir mücadele oluyor ve bunun bir gün başarıya ulaşacağına biz inanıyoruz. Tarih de bunu kanıtlıyor" (Sait, 2020).

ESP'lilere göre ne yetmişlerin sonu ne de bugün için yanlış olan Marksist teori değil onu kavramakta zorlanan Türkiyeli sosyalistlerdi. Yetmişlerin sonunda Türkiye Sosyalist Solunun bir devrim yapacak gücünün olduğuna ama zihniyetlerinin yetersiz kaldığına inanılmaktadır (Gündoğdu, 2011, s. 133). Tüm sorumlu 12 Eylül Darbesi'ne karşı devrimci bir strateji geliştiremeyen sosyalist örgütlerin yöneticilerinde görülmektedir (Çiçek İ. , 2012, s. 118-119). 12 Eylül kritiği yapan sosyalistlerin ideolojik yetersizlikler ve önderlik sorununun yanı sıra yetmişlere dair eleştirdikleri bir diğer konu fraksiyonculuktur. Mahallelerde, fabrikalarda ve üniversitelerde kendi aralarında alan mücadelesi veren ve hatta birbirlerine silah doğrultan sosyalistler haliyle 12 Eylül Darbesi'ne karşı da birleşememişlerdi. Kimi analizlere göre 12 Eylül yenilgisinin temel sebebi dar grupçu eğilimlerdir. Rekabetçi siyasi kültür nedeniyle birleşememenin sonucunun işçi sınıfının sosyalistlere yüz çevirmesi olduğu düşünülmektedir (Marksist Teori, 2015, s. 13).

Türkiye Sosyalist Solu her ne kadar beklenilen devrim yerine tasfiye edici darbeyle karşılaşmanın faturasını teorik yetersizliğe, önderlik sorununa ve dar grupçu siyasi kültüre bağlasa da doğrusu günümüz solu için de değişen pek bir şey olduğu söylenemez. 2008 yılında Sosyalist Demokrasi Partisi'nde bir taciz iddiasıyla başlayan bölünme sürecinde taraflar birbirine kaba kuvvet uygulamıştır. 2017 yılında aralarındaki ideolojik farklar derinleşen TKP'liler Ankara Nazım Hikmet Kültür Evi'nde bıçaklı kavgaya tutuşmuşlar ve sekiz kişi yaralanmıştır. Parti içi sorunlarını dahi kavgasız çözemeyen sosyalistlerin yetmişlerin politik koşulları yeniden cereyan ettiğinde birbirlerine neler yapabileceğini öngörmek çok da zor değildir. Bu açıdan 12 Eylül öncesi dönemle bir hesaplaşmaya girildiği söylenemez. Zira sosyalistlerin siyaset tarzında ve temel tezlerinde ciddi bir değişim yoktur. 12 Eylül dönemine dair analizler olumsallık durumunun bir

biçimde açıklanması ve sosyalist anlam sistemine bağlılığın korunmasıyla ilişkilidir. Olumsallıkla mücadele rutinlerin değişmesini değil aksine sürdürülmesini sağlamaktadır.

Beklenilmeyen bir durum olarak 12 Eylül yenilgisi için teşhis konulmuştur. Marksizm'in 'bilime dayanan' tarihsel materyalizm tezi gereği vaat edilen devrimin gerçekleşmesi sosyalistler için halen güncel bir gerçekliktir. Sosyalistlere göre 12 Eylül sonrası gerçekleşen eylemler bu tezi doğrular niteliktedir. 1987 öğrenci eylemleri, 1989 işçi baharı, 1996 1 Mayıs'ı ve günümüze doğru gerçekleşen Gezi Eylemleri gibi başka örnekler göstererek devrimin güncel bir ihtiyaç olduğuna halen inanmaktadırlar.

> *"Ayaklanma, devrimin hiç de uzak bir geleceğin konusu olmadığını, güncel olduğunu gösterdi. Ezilenlere güç ve moral verdi. Kasvet dağıldı. 12 Eylül'den bu yana bir türlü atılamayan ezikliği sildi süpürdü. Ezilenlerin bilincine umut tohumları serpti. Bu da devrimsel önemde bir kazanımdır. Diğer devrimsel önemdeki kazanım ise Taksim Komünü'dür. 1905'te ortaya çıkan Sovyetlerin önemi ne ise Taksim Komünü'nün de önemi odur. Kapitalizmin nasıl bir sosyal ve siyasal düzenle aşılabileceğine bu komün iyi bir örnek olmuştur"* (Marksist Teori, 2014b, s. 87).

Sosyalistlerin olumsallıkla mücadelede dayandıkları sosyalist anlam sisteminin bir hakikat olduğu iddiasıdır. "Haklıyız, kazanacağız" sloganında özetledikleri gibi zafere ulaşacaklarının teminatı tarihsel haklılıkları görülmektedir (Halkevleri, 2020; Ankut, Başyazı, 2017a). Nasıl ki geleneksel dinlerin mensupları geleceğin içerdiği tüm belirsizlikler karşısında istiâze yapıyorlarsa sosyalistler de olumsallık karşısında teorinin sarsılmazlığına, tarihin şaşmaz hedefine sığınmaktadırlar. Bu sayede olumsallığın neden olduğu ontolojik kaygılar aşılabilir hale gelmektedir.

5.1.5. Değerlendirme

Sosyal ontoloji toplumsal gerçekliğin, toplumu oluşturan bireylerin, kurumların ve süreçlerin doğası üzerine çalışmak anlamına gelmektedir. Sosyal ontoloji, toplumsal gerçekliğin doğasının toplumsal olarak oluşturulmuş kategorilerle yorumlanmasını sağlar (Gould, 1978, s. xv-xix). Sosyal ontoloji toplumsal gerçekliği bütünlüklü ve tutarlı biçimde sunarak zihinlerde anlamlı bir dünya oluşmasını sağlar. Modern öncesi dönemde geleneksel dinler ontolojik güvenliği sağlamak konusunda tekel iken ilerleme

ideolojisinin etkisinde ortaya çıkan modern anlam sistemleri bu alanda geleneksel dinlere alternatif olmaktadırlar.

Marksizmin sosyal ontolojisi tarihsel materyalizm tezine dayanmaktadır. Marx'ın sosyal ontolojisinde pre-kapitalist dönemde bağımlılığa dayalı sosyal ilişkiler hâkim iken kapitalist dönemde nesne bağımlılığına dayanan kişisel bağımsızlık açığa çıkmıştır. Tarihin bir sonraki aşamasında özgür bir toplumsallığa dayalı bireysel bağımsızlığın zaferi elde edilecektir (Gould, 1978, s. 4-5). Marksizm nesneye bağımlı bireysellik içinde kaybolmuş modern insana yeni bir kolektif ruh vaat etmektedir. Tarihsel materyalizm ile modernitenin dayattığı bireyciliğe karşı bireye tarihsel ve kolektif bir misyon yükler.

Çağdaş antropolojinin Marx ve Engels'in antropolojik tezlerini eleştirmesine ve ispatlanabilir bulmamasına rağmen Türkiyeli sosyalistler Marksizm'in köken mitine inanmaya devam etmektedirler. Çünkü bu tez insanlığın geçmişini anlamlı kıldığı gibi sosyalist örgütleri tarihsel bir vazifenin temsilcisine dönüştürmektedir. Bir sosyodise olarak Marksizm kötülüklerin kaynağını ve kötülüklerden kurtuluşun reçetesini sunarak Peter Berger'in rasyonel teodise içinde tasnif ettiği mesihçi devrimci bir yaklaşım sergiler. Böylelikle sosyalistler bir gelenek zincirinin temsilcisi oldukları gibi tarihe yön verebilecek bir özneye dönüşürler. Niyetlenilmiş davranışlarının niyetlenmemiş sonuçları ortaya çıktığında ise anlam sistemlerini koruyucu bir pozisyon alırlar.

Türkiyeli sosyalistlerin ontolojik güvenliği sağlamada temel dayanaklarından biri Marksist teorinin bilimsel determinizme dayanan tarihsel materyalizm tezidir. Tarihsel materyalizm kaçınılmaz bir kader anlayışı gibi kavranmaktadır. Türkiyeli sosyalistler her ne yaşanırsa yaşansın tarihin vaadinin mutlaka gerçekleşeceğine ve ilerleyen çağlarda çağdaş komünizmin önünü açacak devrimin yaşanacağına inanmaktadır. Ontolojik güvenliğin bir diğer kaynağı ise birer cemaat niteliğindeki örgütlerin mensuplarını düzenli ilişkiler ve ritüellerle anlam kozası içerisinde korumasıdır. Bir sosyalist tüm tehdit edici durumlara rağmen cemaatiyle ilişkisini koruyabildiği sürece kendini anlamlı hissetmeye devam eder. Cemaatiyle bağını koparanlar ise bedenen güvenlik içinde olsalar da anlam kaybı yaşarlar. Örneğin farklı sosyal hareketlere mensup kimseler özel dönem ve durumlarla karşılaşabilir. Bu kimseler cezaevine düşebilir veya ölüm tehdidi ile karşı karşıya kalabilir. Ancak ilişkileri, rutinleri ve anlam sistemlerini koruyabildikleri takdirde bu zorlukları göğüsleyebilirler ve tehlikeler onlar için daha az kaygı verici gözükür. Buna karşın tehditler ve değişimler karşısında anlamlı ilişki ve rutinlerini sürdüremeyen

kimselerin bir süre sonra depresyona girdikleri gözlemlenmektedir. Türkiyeli sosyalistlerin cezaevi deneyimlerini anlatan eserleri bu türden örneklerle doludur.

Felsefe bireysel bir arayış sonucunda kişiye ontolojiye dair cevaplar verse de bir grup içerisinde ontolojik güvenliğin kaynağı din olmaktadır. Sosyalist anlam sistemi modern kapitalizmin soyut ve süreksiz ilişkileri karşısında bireyi somut ilişkiler içinde tutar ve onun kendisini anlamlı hissetmesini sağlar. Sosyalist anlam sistemi, tarih boyunca geleneksel dinlerin ontolojik kaygı ile mücadeledeki işlevlerini üstlenerek modernlik ile yerleşiklik arasındaki gerilimin aşılmasında geleneksel dinler gibi önemli bir rol oynamaktadır.

5.2. Kolektif Belleğin Oluşturulması

Bu bölümde kolektif bellek kuramları üzerinden Türkiye Sosyalist Solu kolektif belleğinin farklı biçimleri, temel bileşenleri ve belleğin aktarımında işlev gören kurum, mekân ve ritüeller incelenmektedir. Bölümün girişinde bellek kavramına dair kuramsal yaklaşımların genel bir değerlendirmesi yapılmaktadır. Freud'un tüm geçmiş deneyimlerin depolandığı yer olarak bellek tanımlamasına (Olick, 2014, s. 180) itirazla kolektif bellek kavramını ilk ele alan isim olan Maurice Halbwachs ve Halbawachs'tan etkilenen Jan Assman'ın bir amaca yönelik kurumsallaşmış ritüel ve sembolleri tanımlayan kültürel bellek kavramı irdelenmektedir. Paul Connerton'ın toplumsal belleğin kendisini performatif olarak gösterdiği anmalar ve bedensel pratiklere değinildikten sonra Pierre Nora'nın hafıza mekanları kavramı açıklanmaktadır. Bölümün ikinci kısmında Halbwachs, Assman ve Danièle Hervieu-Léger'in teorileri üzerinden kolektif belleğin taşıyıcısı olarak dinin önemi ve modernitenin unutturucu özelliğine karşı modern bireyin bellek adacıklarına duyduğu ihtiyaç vurgulanmaktadır.

Bölümün veri analizini içeren temel aşamasında Türkiye Sosyalist Solunun kolektif belleğini hangi temalar üzerinden ve hangi pratiklerle oluşturdukları tespit edilmeye çalışılmaktadır. Burada ilk olarak solun kolektif belleği, Türkiye Cumhuriyeti öncesi ve sonrası dönem biçiminde ayrılarak benzerlik ve farklılaşmalara açıklık getirilmektedir. Cumhuriyet öncesi belleğin temel unsurları ele alındıktan sonra Türkiye Sosyalist Solunun Türkiye Cumhuriyeti sonrasında oluşan yakın dönem belleği ise tüm sosyalist solcuların paylaştığı ana kolektif bellek ve her gruba özgü olan grup belleği olarak başlıklandırılmaktadır.

5.2.1. Bellek Kuramları

Genelde bellek, edinilen bilgi ve deneyimleri akılda tutabilme, onları hatırlama, bilgileri geri toplama, deneyimlenen hatıralar arasında anlamlı ilişkiler kurma yetisi olarak tanımlanmaktadır (Lacey, 1996, s. 202). Bellek yetisi insan bilincini oluşturan ve haliyle insanı bilinçli bir varlık kılan unsurlardan biri olarak görülür. Bilinçli varlık olarak insanın deneyimleri ve edindiği bilgiler belleğinde depolanır. Ancak daha sonra bellekte yer alan bilgiler arasında bağlantılar kurmak ve onları hatırlamak için bir dizi işaretlerin olması gerekir. Bellek teorileriyle bu işaretlerin kaynağının ne olduğu konusunda farklı görüşler ortaya atılmıştır. Ayrıca bellek araştırmaları sonucunda kısa süreli bellek, uzun süreli bellek, duyusal bellek, anlık veya semantik bellek gibi farklı türleri olduğu sonucuna varılmıştır.

Bellek üzerine yürütülen çalışmalar **Sigmund Freud**'a değinmek durumundadırlar. Çünkü o hatırlamayı psikanalitik terapinin merkezine koymuştur. Hastalarını tedavi edebilmek için onların bilinçaltına itilen anılarını, arzularını, duygularını canlandırmaya çalışmıştır (Freud, 1998, s. 30). Freud kendisi gibi doktor olan Josef Beuer ile çalışmalar sürdürmüş ve birlikte hastalarının bilinçaltını bilince çıkarabilecekleri hipnotik uyku gibi tedavilere başlamışlardır. Rüya yorumu yoluyla rüyalardaki gizli düşünceleri açığa çıkarmaya ve bilinçaltını tanımaya çalışmışlardır (Freud, 1998, s. 42-45). Ya da hastaları ile uzun süren sağaltıcı konuşmalar yapmışlardır. Temel olarak amaçladıkları travmatik anıların hatırlanmasını sağlamaktır. Çalışmaların dikkat çekici yönü, kekemelik, sinir tiki, görme bozukluğu gibi gerçek semptomlarla gelen hastalarda bu yöntemlerin işe yarıyor oluşu idi. Freud'un bu bölüm bağlamında önemi onun belleği bireysel deneyimler sonucunda oluşan çok katmanlı bir yapı olarak görmesi ve hatta labirente benzetmesidir.

20. yüzyılın başında Durkheim'ın öğrencisi olan **Maurice Halbwachs** bellek üzerine oldukça etkili bir kuram ortaya koymuştur. Durkheim bilincin kolektif boyutuna dikkat çekmişti, Halbwachs ise belleğin kolektif yönüne işaret etmiş ve insan belleğinin kolektif bir bağlam içerisinde işlev göreceğini iddia etmiştir. Fakat Durkheim'ın analizinin merkezinde toplum bulunurken Halbwachs bellekteki geçmişin yığını ile şimdi arasındaki ilişkinin kurulmasında grup etkileşimlerinin etkili olduğunu düşünmüştür. *"Toplum içinde yaşayan insanların, anılarını yerleştirip bulmak için kullandıkları çerçevelerin dışında bir hafıza mümkün değildir"* (Halbwachs, 2016, s. 113). Halbwachs'a göre insan belleği yakın zamandaki olayları kronolojik olarak sıraya

sokabilir, ancak bu ilelebet sürmez. Bir zaman sonra anılar arasında boşluklar oluşur. O boşlukları dolduran ve hafızaların yeniden oluşturulmasını sağlayan kolektif çerçevelerdir. Örneğin çocukluk hatıraları oldukları gibi hatırlanamaz. Hayal gücü yoluyla geçmiş zihinlerde canlandırılmaya çalışılsa da içinde bulunulan andaki mekânsal, zamansal ve toplumsal şartlara bağlı kalınmaktadır. Hatırlama eylemini yöneten bu şartlar kolektif niteliktedir.

Unutulmaması gerekir ki Halbwachs halen bireysel ve toplumsal meseleleri birbirinden ayırmaya çalışan 19. yüzyıl kuramcıları gibi düşünmekte ve ikili karşıtlıklara dayanan bir dünya görüşüne sahiptir (Olick, 2014, s. 181). Halbwachs, temelde Freud'un "tüm geçmiş deneyimlerin depolandığı yer olarak bellek" tanımına karşıdır. O, belleğin kimlik oluşturucu etkisi üzerine odaklanır. Halbwachs dört yıl boyunca kendi üzerinde deneyler yapar ve rüyalarını kayda alır. Rüyalarının geçmişinden sahnelerle ilişkili olduğunu tespit ederek kesinlikle bireysel anılar olmadığını ileri sürer (Marcel ve Mucchielli, 2008, s. 142). Bu noktada Freud'la yüzleşerek bu anımsamaların parçalı olmadığını kolektif temsiller üzerinden geliştiğini ileri sürer. Halbwachs'ın belleğin taşıyıcısı olarak bahsini ettiği sosyal gruplar (aile, dini cemaat, toplumsal ve mesleki sınıflar) istikrarlı biçimde ortak bir mekânda bir araya gelen gruplardır (Marcel ve Mucchielli, 2008, s. 145). Bellek bilincin bir unsurudur ancak toplumsal alanda insanların bilinçleri birbirlerinden su geçirmez duvarlar gibi ayrılamaz. Gün boyunca insanlar kolektif gerçeklikleri, imgeleri ve anlamları deneyimler. Bilince işlendikten sonra olduğu gibi kalan bireysel imgeler elbette vardır. Ancak bireysel olarak imlenen bilinç de büyük oranda kolektif bir gerçekliktir. *"Nesneler ve olaylar zihnimizde iki biçimde sıralanırlar: kronolojik olarak ortaya çıkış sıralarına göre ve grubumuzun içinde onlara verdiğimiz isimlere veya atfettiğimiz anlamlara göre"* (Halbwachs, 2016, s. 349). Hiçbir insan tam bir yalnızlık içinde büyüyemez ve yaşlanamaz. Birliktelikler içerisinde bellek alınır ve taşınır. Bu durum belleğe toplumsal nitelik kazandırır.

Halbwachs'ın bellek kavramı "tarihin" karşısında konumlanmıştır. Bellek benzerlikleri ve süreklilikleri esas alırken tarihin içerisinde bilenemeyen alanlar, boşluklar, düzensizlikler ve farklılıklar vardır. Halbwachs'a göre tarih evrenseldir, bellek ise toplulukla ilgilidir (Assmann J. , 2015, s. 52). Tarih artık bizimle hiçbir ilgisi bulunmayan bir geçmiştir, bellek ise sürekliliği korur, geleneği taşır ve böylece kimliği oluşturur (Olick, 2014, s. 179). Fakat Halbwachs'ın teorisinde belleğin hem bireysel boyutu yadsınmış hem de kolektif niteliği az detaylandırılmıştır. Yine belleğin adresi

olarak gruba yaptığı vurguyu kültür veya kültürel grup olarak genişletmemiştir. Üstelik Halbwachs'ın 19. yüzyıl tarihçiliğine yönelik tatminsizliğinin bir sonucu olarak kurduğu tarih ile bellek arasındaki kutuplaşma asla tam olarak açıklanamamış ve bu durum bellek çalışmalarının yumuşak karnı olmuştur (Erll, 2008, s. 6-7).

Tüm bu eleştirilere ek olarak **Paul Ricoeur** hafızanın kişisel boyutunun yadsınamayacağına dair bazı önemli argümanlar sunmuştur. Ricoeur'a göre anıların bireyler arası aktarılamaması, bir kişinin biyografisinin zamansal devamlılığı ile hafızası arasında bir eşgüdüm olması ve anımsanan zaman ile şimdiki zamanın aynı kişide buluşması hafızanın tümüyle kolektif olamayacağını göstermektedir (Ricoeur, 2012, s. 116). *"Ne kolektif hafıza toplumbilimi ne de bireysel hafıza fenomenolojisi ileri sürdüğü karşı tezin meşruiyetini sahip olduğu güçlü konumdan üretmeyi başarabilmektedir: Bir yanda bireysel bilinç durumlarının tutarlılığı, diğer yanda kolektif varlıkların ortak anıları koruyup anımsayabilme yeteneği"* (Ricoeur, 2012, s. 144). Tüm bu kritiklerin ışığında 1980 sonrası bellek teorisyenleri Halbwachs'ın teorisini geliştirip daha işlevsel kılmaya çalışmışlardır.

Jan Assmann (2015, s. 23), 1980'lerin sonu ve 1990larında başında yaptığı çalışmalarla kültürün bellek yoluyla bir topluluk kimliği oluşturduğu tezini kuramsallaştırmaya çalışır. Asmann belleğin iç ve dış boyutu olduğunu söyler. Belleğin "iç boyutu" beyinle yani "fizyoloji", "nöroloji" ve "psikolojiyle" ilgilidir. Assmann'ın kuramında belleğin dört farklı "dış boyutu" vardır: taklitler sonucunda edinilen davranışların depolandığı "mimetik bellek", dış dünyanın nesnel varlıklarını tanımamızı sağlayan "nesneler belleği", başkaları ile alışveriş içerisinde oluşan "iletişimsel bellek" ve anlam, sembol, gelenek aktarımını sağlayan "kültürel bellek" (Assmann J. , 2015, s. 26-28).

Halbwachs'ın kolektif bellek kavramından farklı olarak kültürel bellek hem toplumsal hatırlamanın tek biçimi değildir hem de hatırlamanın sınırlarını genişletir. Kültürel bellek aracılığıyla kuşaklar arasında asırlar boyu sürebilecek bir hatırlama zinciri kurulur. Kültürel bellek, diğer dış boyutlu bellek tiplerinden farklı olarak bir amaca hizmet etmek için kurumsallaşmıştır ve gerçek olan-gerçek olmayan geçmişi biçimlendirerek onu görsel, sözel metin ve ritüellerle aktarmayı hedeflemiştir. Bu açıdan geçmiş hatırlanarak yeniden oluşturulur (Assmann J. , 2015, s. 40). Bu geçmişin hafızası sayesinde bir topluluk olunur. Bir topluluk zamanla kurulur ve haliyle topluluğun taşıdığı kimlik de zaman içerisinde oluşur. Törenler, bayramlar, hatırlama mekanları, eğitim,

kitaplar, şiirler, dualar, kıyafetler kültürel belleğin öne çıkan nesnelleşmiş vasıtalarıdır. Bu vasıtaları cisimleştiren, bir bakıma kültürel belleğin taşıyıcısı uzmanlar ise ozanlar, din adamları, yazarlar ve filozoflardır (Assmann J. , 2015, s. 58-62). İletişimsel belleğin aksine kültürel bellek kendiliğinden yayılmaz. Belirli kurallara bağlı uzmanlar tarafından uygulanan ritüeller vardır. Kültürel bellek topluluğun kökeninin anlatıldığı efsane geçmişe ve yeniden kurgulanan yakın geçmişe dayanır (Assmann J. , 2015, s. 64). Buna karşın iletişimsel bellek, oto-biyografik hafızaya dayanır ve enformel ilişkiler üzerinden aktarılır. İletişimsel bellekte bir uzmanlar sınıfı yoktur ve herkes bu belleğe katkıda bulunabilir. Kültürel bellek bin yılları aşan bir zincir kurabilirken iletişimsel bellek 3-4 kuşak boyunca etkileşimsel olarak sürebilir (Assmann J. , 2008, s. 117).

Jan Assmann ile kültürel bellek çalışmalarının yeniden bilimsel araştırmaların gündemine girmesinde etkili olan bir diğer isim **Aleida Assmann** kültürel belleğin hatırlama ile unutma arasındaki bir dinamiğin sonucu olduğunu ifade eder. Kültürel belleğin bir boyutu olan unutma pratikleri yok etme, malzemelere zarar verme ve sansür gibi aktif müdahalelerle birlikte inkâr etme, depolara kaldırma gibi pasif yok saymalara dayanır (Assmann A. , 2008, s. 99). Unutma pratikleri gibi hatırlama da aktif ve pasif olarak ayrılır. Seçilmiş belgelerden oluşan, üzerine çalışılmış ve somut bir mekânda temsil edilen aktif hatırlamaya kanon, yığılmış bilgi ve belgelerden oluşan, bir kayıp-buluntu ofisi gibi çalışan ikinci dereceden bellek olan pasif hatırlamaya ise arşiv denmektedir (Assmann A. , 2008, s. 99-106). Kanon ve arşiv kavramlarının kullanımı hem Jan Assmann hem de Aleida Assmann'ın metinlerinde sıklıkla görülmektedir.

Pierre Nora, belleğin adresi olarak mekanları gösterir. Çünkü ona göre mekanlar süreklilik duygusunun köküdür (Nora, 2006, s. 17). Nora, Halbwachs'ın izinden giderek hafıza ile tarihi birbirinden ayırır. *"Tarih, artık bulunmayan şeylerin yeniden oluşturulmasıdır, ama bu hep sorunlu ve eksiktir: Hafıza, her zaman güncel bir olay, sürekli şimdiki zamanda yaşanan bir bağdır; tarih, geçmişin bir tasavvurdur"* (Nora, 2006, s. 19). Tarih hatıraları saf dışı ederken, hafıza hatırayı kutsallaştırır. Hafıza kolektiftir, tarih ise ya herkesin ya da hiç kimsenin malıdır. Hafızanın adresi olarak hafıza mekanları, anlam taşırlar, unutmayı engellerler, ölümü ölümsüzleştirirler ve sürekli dönüşüme açıktırlar (Nora, 2006, s. 32). Ancak Nora, hafıza mekânı derken belleğin korunabildiği her şeyi kast eder. Onun için hafıza mekanları sadece ayak basılabilen ve somut alanlar değildir. Kitaplar da birer hafıza mekanıdır. Örneğin devrim takvimleri birer hafıza mekanıdır (Nora, 2006, s. 33). *"Hafıza mekânının tanımı şudur: İnsanların*

iradesiyle ya da zamanın işleyişiyle herhangi bir topluluğun ortak hafıza malına ait simgesel öğe haline getirdiği maddi ya da fikri düzendeki her anlamlı birim" (Nora, 2006, s. 171).

Nora'nın kritiği temelde Fransız tarihçiliğinin hafızayı öldürdüğü üzerinedir. Fransız tarihçiliği 1930 sonrasında ya ulusal bütünlükten yoksun alt düzey (köy, eyalet) çözümlemelere ya da kültürel uygulamalar, ekonomik dönemler ve demografik akımlar gibi üst düzey konulara odaklanmıştır (Nora, 2006, s. 158). Tarih belgeye bağlanır ve boşluklarla doludur. Tarih geçmişe yönelik bir keşif, hafıza geçmişten seçkilerdir. İnsanları bir gruba bağlayan şey bellektir. İşte bunu yapabilmek için hafıza mekanlarına ihtiyaç vardır. Yani grubun belleğini koruyacak somutlaşmış, nesnelleşmiş ürünlere. Hafıza mekanları bir grup olarak ulusu ayakta tutan yapı taşlarıdır. Mekanlar yoluyla gruba süreklilik duygusu kazandırılır. Pierre Nora'nın hafıza kuramının ulus-devlet ve Avrupa merkezli olduğu, günümüz hafıza taşıyıcılarını kapsayamadığı, tarih-bellek karşıtlığının ise bir açmaz olduğu yönünde eleştiriler bulunmaktadır (Kansteiner, 2002, s. 183-184). Şüphesiz bu eleştiriler inter-disipliner bir alan olarak bellek çalışmaları için önemlidir ancak bu bölüm özelinde Nora'nın önemi belleğin aktarıcıları olarak gördüğü "hafıza mekanları" kavramıdır.

İnsan gruplarının belleği nasıl taşıdığı ve koruduğu konularına odaklanan bir diğer teorisyen **Paul Connerton** (1999) ise toplumsal belleğin kendini en açık şekilde anma törenlerinde bedensel pratikler yoluyla göstereceğini iddia etmiştir. Connerton da Halbwachs'ın izinden giderek hatırlama eyleminin içinde bulunulan grubun ağır basan ilgileri ve düşünceleri tarafından belirlendiğini düşünür (1999, s. 61). Ancak topluluk içi ilişkilerin belleğin tek kurucusu olmadığını ifade ederek belleğin inşasında anma pratiklerinin önemine işaret eder. Anma törenleri düşünce ve duyguya yönelik simgesel nitelik taşıyan etkinliklerdir. Törenler yalnızca geçmiş dönemde olanı dillendirmez, stratejik bir hedefe de sahiptirler. *"Törenlerin, onları gerçekleştirenlerin yaşamlarına değer ve anlam kazandırma güçleri vardır"* (Connerton, 1999, s. 72). Connerton tüm büyük dinlerin tören düzenleme gücüne işaret eder. Modern dönem öncesi dini törenlerle çağdaş siyasal törenler arasında bir takım ortak özellikler olduğunu düşünür (Connerton, 1999, s. 77). Anma törenleri prototip eylemler içerir. Ölenler gibi giyinildiği, anılan olayın yeniden canlandırma yöntemiyle hatırlatıldığı da olur. Örneğin Muharrem törenlerinde Şiiler siyah giyer, Kerbela olayını yeniden canlandırmaya çalışır ve ölenlerin acılarını hissetmek için kendilerine şiddet uygularlar. Yeniden canlandırma tekniği olsun

veya olmasın her anma töreninde bir dizi bedensel pratik vardır. Anma törenlerine katılanların bu bedensel pratikleri bildiği varsayılır. Bedensel pratikler kolektif ilişkiler içerisinde daha önceden öğrenilmiştir. Bu durumun kendisi bile anma ile kolektif belleğin ilişkisini ispatlar niteliktedir (Connerton, 1999, s. 111).

Connerton, hatırlama eylemiyle ilgilendiği gibi, unutma sorunuyla da ilgilenir. Devrimcilerin unutturma eylemini bir politika olarak uyguladığını vurgular. Devrimci dönüşümlerde yeni bir tarihi başlangıç için yer isimleri değiştirilir (Connerton, 2012, s. 21-23) ve hatta devrimler kıyafetleri de değiştirir (Connerton, 1999, s. 20). Böylece eski ile yeni arasında aşılması güç sınırlar kurulur. Fransız devrimcileri Fransız Kralı XVI. Louis'i halkın önünde idam ederler. Çünkü onlar kralın sadece bedenen varlığının değil onun temsil ettiği dünyanın da öldüğünü göstermek istemişlerdir (Connerton, 1999, s. 19). Devrimciler için sadece hatırlama değil unutturma da temel bir gaye olarak görülür.

Yukarıdaki aktarımlarda görüldüğü üzere Halbwachs'ın ardılı teorisyenler kolektif bellek kavramını geliştirdiler. Assmann, eğitim, gelenekler ve uzmanlar sistemi yoluyla kültürel bellek olarak adlandırdığı hafıza zincirinin asırlar boyunca kuşaktan kuşağa sürebileceğini ortaya koymuştur. Pierre Nora, belleğin tutulduğu adresler olarak hafıza mekanlarını, Paul Connerton ise anma törenlerini işaret etmiştir. Özetle kolektif bellek kavramıyla gösterilmek istenen grup kimliğinin ve geleneklerin oluşumunda toplumsal ve seçici hatırlama pratiğinin çok etkili olduğudur.

5.2.2. Hafıza Taşıyıcı Olarak Din

İnsanlar bir olayın önemli olduğunu ne kadar sık duyarlarsa onu o derece hatırlama eğiliminde olurlar. Kolektif bellek hem kasıtlı hem de bilinçsiz birçok sürecin etkisiyle sosyal etkileşim içerisinde oluşur (Schudson, 2007, s. 196). Kişinin etkileşimde olduğu topluluk sayısı kadar kolektif belleğin etkisi altında olduğu düşünülebilir. Ancak ilişkilerin daha sıkı, yüz yüze ve ortak değerler sistemi içinde kurulduğu gruplar hatırlama pratikleri üzerinde daha etkilidir. Belleğin şekillendirilmesinde etkileşimin ve tekrarlama pratiklerinin yoğun olduğu toplumsal gruplardan biri de dini cemaatlerdir. Kolektif bellek kuramlarında dini grupların hafıza taşıyıcı niteliğine de dikkat çekilmektedir.

Maurice Halbwachs, dini cemaatlerin aile ve toplumsal sınıflarla birlikte hafızanın toplumsal çerçevelerini oluşturduğunu söyler. Dinin bu işlevi o derece önemlidir ki toplumda din olmasaydı onu yeniden icat etmek ilkesi geçerliliğini korumaktadır

(Halbwachs, 2016, s. 280). Din, hafızanın yaşadığı alanlar olarak geleneklerin koruyucusudur. Hiçbir din geçmişle bağını tümden kesmez. Her din, geçmişi en azından bazı biçimleriyle korur ve kendisi de tarihsel bir olgu olarak bellek taşır. Dinsel hafıza geçmişi tümüyle koruyamasa da onu yeniden inşa ederek aktarır (Halbwachs, 2016, s. 277). Bunu ayinler ve metinler yoluyla yapar. Dinin kurumsal temsilinin belleği doktrin olarak ortaya çıkar. Din adamları doktrin yoluyla belleği taşır (Halbwachs, 2016, s. 272-273).

Jan Assmann dinin kültür ve bellek üzerindeki etkisini göstermek için İsrail'i örnek olarak aktarır. Yahudiler örneğinde din, kültürü koruyan, onu diğer kültürlerden ayıran ve böylece kimliği sürdürülebilir kılan bir kalkan işlevine sahiptir (Assmann J. , 2015, s. 206). Dağılmış bir halk binlerce yıl ayakta kalma ve belleğini koruma arzusunu din ile sağlamıştır. Din hem bir direniş hem de bir hatırlama aracıdır. Din, hatırlatıcı metinlerinin gücü ile toprağa dayalı bir vatanları olmasa dahi inananlarına düşünsel bir vatan kazandırır (Assmann J. , 2015, s. 224). Mekânsal veya kültürel değişmelere karşı din sürekli bir biçimde inananlarına gerçekte kim olduklarını hatırlatır.

Din ile hafıza arasındaki ilişkiye dair en özgün yaklaşımlardan birinin sahibi Fransız din sosyoloğu **Daniéle Herviu-Léger**'dir. Herviu-Léger, klasik sekülerleşme paradigmasını sarsan nitelikte çok temel bir soru sorar; modernite doğası gereği büyük dini sistemleri eritirken nasıl oluyor da seküler dindarlık biçimleri ve yeni dini eğilimler ortaya çıkıyor (2015, s. 327). Üstelik bu yeni dini eğilimler Batı toplumlarının uçlarında değil tam merkezinde ortaya çıkıyordu. Yani modernliği en yoğun benimseyen toplumsal kesimler arasında: kampüslerde, orta sınıfta ve eğitimli kadınlar arasında. Bu yeni dindarlık biçimleri geleneksel dinlere göre "çok dindar" gözükmeseler de dinin pek çok boyutundan yoksun oldukları da söylenemez (Hervieu-Leger, 2015, s. 330). Bu noktada dinin genel tanımlamalarının dışında çok özel bir unsuru veya özelliği öne çıkmaktadır. Bireylerin toplum içinde bir sosyal kimlik kazanabilmeleri için kendilerini bir geleneğin parçası olarak hissetmeleri gerekmektedir. Fakat modern toplumda değişimin hızı insanların anlamlarını yitirmelerine neden olmaktadır. Modern toplumlar hem değişimi hem de mevcut ânı bir zorunluluk olarak dayatırken din nesillerin sürekliliği, kültürel mirası ve ortak tecrübeleri barındıran bir hafıza zinciri olarak fonksiyon görmektedir (Hervieu-Leger, 2015, s. 332).

Modernite ile hafızanın parçalanması ile oluşan derin yarılma toplumsal sürekliliği tehdit edici niteliktedir. Herviu-Léger'e göre modernitenin bu tehdidine karşın modern

insan yeni dini eğilimler ile küçük hafıza adacıkları kurmaktadır. Elbette modern toplumda da kolektif anlam üretimleri belirli bir düzeyde de olsa devam etmektedir. Ancak kolektif hafıza çok daha derin bir birlikteliğe ihtiyaç duymaktadır. Ailenin, köyün ve mahallenin parçalandığı bir ortamda yeni dini eğilimler, gönüllü kardeşlik birlikleri kurarak bir hafıza zincirine bağlanma duygusunu tatmin etmektedir. Dinin bir hafıza zinciri olarak önemine dikkat çeken Herviu-Léger ikinci bir argüman olarak bir dine veya Tanrıya inanma konusunda daha az istekli olan toplumlarda merkezi dini kurumların gördüğü işlevi öne sürmektedir. Her ne kadar toplumun üyeleri kiliselere daha az gitseler de merkezi kiliseler ve mezhepler sosyal kimliğin temsilcisi, bütünleştirici sembol olma özelliklerini korumaktadır (Hervieu-Leger, 2015, s. 336-337).

Daniéle Herviu-Léger, yeni dini hareketlerin hafıza adacıkları olması nedeniyle modern bireyin ilgi odağı olduğunu açıklamaktadır. Türkiye Sosyalist Solunun da hitap ettiği kitle yeni dini hareketlerle benzer şekilde yaygın olarak eğitimli kesimler, orta sınıflar ve kadınlardan oluşmaktadır. Aşağıdaki paragraflarda Türkiye Sosyalist Solu örneğinde sosyalist örgütlerin yeni dini hareketler gibi birer hafıza adacığı oldukları gösterilmektedir. Sosyalist örgütler kuşaklar arasında sürdürülebilecek bir hafıza zinciri oluşturmaktadır. Tarihe seçici yaklaşarak bir kültürel bellek ve mensuplarının neyi hatırlamaları gerektiğini belirleyecek çerçeveler kurmaktadır. Yukarıda aktarılan kuramsal yaklaşımlar ile uyumlu biçimde alt paragraflarda ele alınan sosyalist grupların kolektif belleklerini hangi biçimlerde inşa ettikleri analiz edilmektedir.

5.2.3. Türkiye Sosyalist Solunda Kolektif Belleğin İnşası

Türkiye Sosyalist Solunun ritüel niteliğindeki sokak eylemlerinde en sık duyulan slogan şemalarından biri şöyledir: "… unutma, unutturma". Bu sloganın başına Maraş, Sivas, Gazi, Gezi, 15-16 Haziran, ölüm oruçları, 1 Mayıs 1977, 1 Mayıs 1996, 16 Mart, 30 Mart, 6 Mayıs ve kolektif bellekte yer edinmiş daha pek çok olay eklenerek hafızanın diri tutulması amaçlanır. Bu slogan şemasıyla birlikte "unutmak ihanettir" şiarı sosyalist solcular tarafından çok yaygın kullanılır. Türkiyeli sosyalistler için unutmak bir kusur ve zaaftır. Çünkü sosyalist solun anlam sisteminde tarih bir ezen-ezilen mücadelesi olarak şekillenmiştir. Sosyalist solun anlatısında, kimliklerinin ötekisi olan "egemenler, ezen sınıflar, burjuvazi" ezilenleri sürekli aldatabilmek ve sömürü düzenini sürdürülebilir kılmak için "halklara, ezilenlere, işçi sınıfına" geçmişte gerçekte ne olduğunu unutturmak ister. Bu yönüyle hatırlama bir mücadele alanına dönüşmektedir.

Kimlik inşa edici özelliği olan bellek üzerinden farklı kolektif bellekler arasında hatırlama ve hatırlatma savaşları yürütülür. Aslında bunlar birer kimlik savaşıdır. Kendilerini tarihsel sınıf mücadelesinin bilinçli ve öncü öznesi olarak gören sosyalist örgütler hatırlatmayı bir vazife olarak görürler. Örgütler, hatırlayan, hatırlatan, hafızayı koruyan birer bellek merkezi gibidir. Türkiye Sosyalist Solunun kolektif belleğinin üç ayrı bellek türünde olduğu görülmektedir. Birincisi Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu öncesini ezen-ezilen çelişkisi ve Anti-Osmanlıcılık üzerinden yeniden oluşturulmaya çalışan tarihsel anlatı, ikincisi Türkiye Cumhuriyeti sonrası gelişen sosyalist mücadelenin sembol isim ve olayları üzerinden oluşturulan ve ortak bir anma/mücadele takvimi içeren ana kolektif bellek, üçüncüsü ise her sosyalist hareketin grup kimliğini oluşturduğu grup belleğidir.

5.2.3.1. Tarihsel Anlatı

Türkiyeli sosyalistler günümüzün mevcut devlet organizasyonu ve onun temsilcileri ile olan gerilimli ilişkilerini tarih üzerinden de kurmaktadır. Osmanlı Devleti'ne yönelik eleştirel bir tutuma sahiptirler. Sadece bugünün Türkiye'sinin resmî ideolojisi değil Türkiye'nin geçmişi de günümüz sosyalist solunun ötekisidir. Onlara göre Osmanlı tarihi bugüne değin tek yanlı ve idealist bir tarih anlayışı çerçevesinde ele alınmış ve Osmanlı tarihindeki ezilen mücadeleleri göz ardı edilmiştir. "Burjuva tarihçiliğine karşı" sosyalistler geçmişi sınıf savaşımları temelinde yeniden okumak isterler. Aşağıda Ezilenlerin Sosyalist Partisi'nin eski teorik yayını *Teoride Doğrultu* dergisinden yapılan alıntı Türkiye Sosyalist Solunun tarihle kurdukları ilişkiden ne murat ettiklerini özetler niteliktedir.

> *"Tarihi bilimsel/materyalist özünden sıyıran yaklaşımlara karşı çıkış devrimci mücadelenin olmazsa olmazıdır. Tarih, ne kahramanların yaşamlarının etrafında şekillenir, ne kronolojik olay aktarımlarından ibarettir, ne de sınıflar üstüdür. Bilakis tarih sınıfsaldır, sınıflara dayanır. Materyalist tarih anlayışı, tarihi, sınıf savaşımları tarihi olarak görür. Tarihin çarkını döndüren güç, ezilenlerin ezenlere karşı yürüttüğü sınıf savaşımıdır. Ezilenler, kendi taleplerinin/"program"larının örtüşmediği, bulunmadığı bir kavgada saf tutmazlar, körü körüne bir katılım sağlamazlar"* (Teoride Doğrultu, 2007, s. 104).

Sosyalistler tarih üzerinden bir hatırlama ve hatırlatma mücadelesi yürütmektedir. Ancak burada bilimsel bir tarih incelemesinden çok kültürel bellek inşasından söz edilebilir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan önceki döneme dair incelemeler bu mücadelenin ve bellek inşasının bir aracı olarak görülmektedir. Solun tarih içerisinden seçtiği pek çok sembol isim ve olay bulunmaktadır ancak bu bölümde ele alınan konuyu en iyi anlatabilecek üç sembol seçilmiştir. Sosyalist solun Osmanlı tarihi içerisinde ezilenlerin/halkın çıkarlarına öncülük ettiğini düşündüğü ana semboller Şeyh Bedreddin, Pir Sultan Abdal ve Celali Ayaklanmalarıdır.

Şeyh Bedreddin ayaklanması Türkiye Sosyalist Solu için kurucu mit niteliğindedir. Öyle ki yakın dönemde "Bedreddiniler" adında küçük bir sol fraksiyon dahi ortaya çıkmıştır. Şeyh Bedreddin ayaklanmasındaki dinsel ve siyasi özellikler göz ardı edilerek Türkiye'nin ilk sosyalist ayaklanması olarak görülmektedir. Şeyh Bedreddin bir heterodoks, bir panteist olarak görülmektedir (Marksist Teori, 2010a, s. 161). *Kaldıraç* dergisi çevresi 18 Aralık 2017'de Şeyh Bedreddin için Edirne'de (idam edildiği şehir) bir anma programı düzenlemiştir. Anma programından hemen önce "tüm devrim şehitleri için" bir dakikalık saygı duruşunda bulunan katılımcılar daha sonra yapılan konuşmaları dinler. Konuşmalarda Şeyh Bedreddin'in orta çağın ezilen sınıflarının önderi olduğu, cenneti yeryüzünde kurmak istediği ve Spartaküs ile aynı coğrafyanın insanı olduğu vurgulanmaktadır (Kaldıraç Dergisi, 2017c, s. 11). Sosyalist anlatıya göre Şeyh Bedreddin toprak reformu yapmaya çalışan, ortak mülkiyeti savunan, erken dönem anti-feodalist, ütopik bir sosyalisttir (Marksist Teori, 2010a, s. 162). Şeyh Bedreddin'e veya onun müritlerine atfedilen "yârin yanağından gayri her şey ortaktır" sözü günümüz sosyalistlerinin bir şiarına dönüşmüştür. Bu formülasyon Nazım Hikmet'in *Simavne Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Destanı* şiiri sonrasında yaygınlaşmıştır.

> *"Hep bir ağızdan türkü söyleyip/ hep beraber sulardan çekmek ağı, / demiri oya gibi işleyip hep beraber, / hep beraber sürebilmek toprağı, / ballı incirleri hep beraber yiyebilmek, / yârin/ yanağından gayrı her şeyde/ her yerde/ hep beraber! / Diyebilmek/ İçin/ On binler verdi sekiz binini.../ Yenildiler"* (Hikmet, 2008, s. 498).

Şeyh Bedreddin sadece geçmişin ögesi değildir. Şeyh Bedreddin simgesi ile dünden bugüne uzanan bir köprü kurulmakta, sosyalistler "buralı", "yerli" olmaktadır. Bu yönüyle Bedreddin herhangi bir isim değildir ve sosyalist solun farklı kesimlerince sıklıkla öne çıkarılmaktadır. Örneğin sosyalist, sosyal demokrat akademisyenler ve

yazarların bir geleneğe dönüştürdükleri Karaburun Bilim Kongresi 2021 yılı içerisinde 15. kez düzenlenecektir. Karaburun Şeyh Bedreddin'in müridi Börklüce Mustafa'nın isyanı organize ettiği merkezdir. 2016 yılında Kongre 11. kez düzenlendiğinde Börklüce Mustafa'ya ithaf edilmiştir. Şeyh Bedreddin sosyalist sol için bir tarihsel veya edebi figürden fazlasıdır. Bedreddin, bugün devam edegelen tarihsel mücadelenin dönemindeki temsilcisi olarak görülmektedir. Devrimci İşçi Partisi yöneticisi Sungur Savran, Bedreddin ile ilgili şunları yazmıştır:

> *"Bugün o görkemli enternasyonalist komünist ihtilalin 600. yıldönümünü kutluyoruz. Şurası açık ki, ihtilal komünizmin koşulları olgunlaşmadan gelmişti. İktidarı almadan önce değilse bile, sonrasında yenilgiye mahkûm olduğu söylenebilir. Ama bu coğrafyada böyle bir ihtilal yaşanması bizim için büyük bir onurdur. Kimileri Osmanlı'yı kendilerine örnek aladursunlar. Biz, Osmanlı'nın zalim sultanlarının ve timarlı sipahilerinin sömürdüğü ve ezdiği yoksul halkın büyük başarısı ile övünürüz"* (Savran, 2016).

İslam düşüncesinde Şeyhlik bir yakıştırma değildir. Kurumsal bir ilişki sonucunda edinilen bir sıfattır. Sosyalist anlatımda ise Şeyhlik gider geriye sadece Bedreddin kalır. Hatta onun gerçekte vahdeti vücut düşüncesine gizlenmiş bir materyalist olduğu iddia edilmektedir. Şeyh Bedreddin hakkındaki bu anlatım Friedrich Engels'in Thomas Müntzer'i ele alma biçimine oldukça benzemektedir. Müntzer erken dönem bir komünist ayaklanmanın öncüsü, fikirlerini gizlemek zorunda kalan bir heretik olarak görülmektedir (Engels F. , 2013, s. 100-105). Marx ve Engels'in Müntzer'i ve İlkel Hristiyanlığı övmelerine rağmen Hristiyan dini ile komünizm arasında bir ilişki görmedikleri gibi Türkiye Sosyalist Solu da Bedreddin üzerinden Sünni İslam ile ya da tasavvuf ile bir ilişki kurmaz. Türkiye Sosyalist Solu daha çok Alevilik inancı ile alışveriş halindedir.

Türkiye Sosyalist Solu belleğinde Osmanlı tarihinden seçilmiş bir diğer isim Pir Sultan Abdal'dır. Pir Sultan Abdal, Osmanlı Devleti'ne karşı savaşta bulunan İran bölgesindeki dönemin Safevi Devleti'ne yakın durmaktadır. Safevi Devleti ve Tarikatı'nın kurucusu olan ve Şah Hatayi olarak da bilinen Şah İsmail, dönemin Alevileri ve Pir Sultan Abdal için ruhani bir şahsiyet niteliğindedir. Pir Sultan Abdal bugünkü sosyalistler için ise bir kök, bir ata ve eşitlik mücadelesinin tarihsel zincirinde bir halka olarak görülmektedir (Günay N. , 2017). Pir Sultan Abdal'ın Alevi olması nedeniyle onun yakın dönem ile ilişkilendirilmesi daha sık olmaktadır. 19 Aralık 1978 Maraş, 1980

Mayıs-Temmuz Çorum, 2 Temmuz 1993 Sivas, 12 Mart 1995 Gazi Mahallesi olaylarında Alevi yurttaşların hayatını kaybetmesi ile Pir Sultan Abdal'ın III. Murat döneminde Deli Hızır Paşa'nın kararıyla (Bezirci, 2010, s. 76-84) idamı arasında bir bellek zinciri kurulmaktadır. Pir Sultan Abdal'ın Alevi-Bektaşi Edebiyatı'ndaki eserleri bu belleğin yaşatılması için sosyalist müzik eserlerinde yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.[18] Sosyalist müzik gruplarının eserlerinde hem Pir Sultan Abdal'a ait olduğu iddia edilen türküler hem de onun adının geçtiği türküler seslendirilmektedir.

> *"Uyanıyor bir Haziran sabahında İstanbul. Uyanıyor Gazi, uyanıyor Armutlu. Okmeydanı uyanıyor. Gün dönüyor, varoşlardan akıyor hayat. Taze bir bahar havası sokaklarda. Uyanıyor İstanbul, gencecik bir kızın, Sibel'in zafer sloganlarıyla. Bu haykırış, bu slogan, bu ses... tanıyor bu sesi insanlık. ... Pir Sultan'ın sesi bu, yüzyıllar öncesinden bugüne uzanan..."* (Grup Yorum, 1996).

Pir Sultan Abdal'ın hayatı ile Celali Ayaklanmaları aynı döneme denk gelmektedir. Bu ayaklanmalarda yoksul Anadolu halkı rol oynamaktadır. Türkiye Sosyalist Solu hem coğrafi hem sınıfsal kimliği nedeniyle bu ayaklanmalarla da hafıza bağı kurmaktadır. *Marksist Teori* dergisinin ikinci sayısında yer alan *Alternatif Tarih Okumaları* bölümünde yer verilen Celali İsyanları topraksız köylülerin haklı ayaklanması olarak görülmektedir. Yazar isminin olmadığı metinde Celali İsyanları Marksist sınıfsal analize tabi tutularak ayaklanmaların nedenleri geleneksel toprak sisteminin bozulması, devlet giderlerinin artması, tefeci sermayenin sömürüsü ve şartlar olgunlaşmasına rağmen ortaya bir burjuva önderlik çıkmaması olarak görülür (Marksist Teori, 2010b, s. 214). Elbette ilgili metindeki sınıfsal tahlil değil metnin kurgusu bu araştırma için önemlidir. Metinde Osmanlı Hanedanı ve Devletinin yönetici elitleri zorba ve sömürücü güçler olarak nitelendirilir. Celali İsyanları ise sömürüye isyan eden haklı ayaklanmalar olarak görülmekle beraber iktidar hedefine ve düzeni değiştirme iradesine sahip olmadıkları için zaaflı olarak değerlendirilmektedir (Marksist Teori, 2010b, s. 203). İsimler ve kavramlarda birkaç ufak değişiklik yapıldığı takdirde bu metin aslında oldukça güncel bir okumadır. İşte tarih ile kültürel belleğin farkı da tam olarak buradadır. Bellek geçmişe seçici yaklaşmakta ve geçmiş yoluyla bugüne dair mesajlar üretmektedir. Ne Şeyh

[18] Burada bahsi geçen Pir Sultan Abdal'ın idamından sonraki dönemlerde aynı adı taşıyan altı Alevi şairi daha olduğu için bugün hangi şiirlerin gerçekte III. Murat döneminin Pir Sultan'ına ait olduğu tartışma konusudur. (Bezirci, 2010, s. 25)

Bedreddin ne de Pir Sultan dünde kalmıştır. Tıpkı onlar dünde kalmadığı ve bugün farklı suretlerde yaşadığı gibi sosyalistlere göre Celali Ayaklanmaları da bugün devam etmektedir. Halkevleri internet sitesinin yazarı Mustafa Durmuş (2018) Fransa'da akaryakıt vergi oranlarının arttırılmasına yönelik başlayan Sarı Yelekliler hareketinin köklerini pek çok tarihsel ayaklanma ile Celali Ayaklanmalarına kadar dayandırmaktadır.

Türkiye Sosyalist Solu kültürel belleğinde bu üç sembolden çok daha fazla sembol bulunmaktadır. Bunların bazıları Prometheus, Demirci Kawa gibi mitolojik karakterlerdir. Bazen de İslam tarihi içerisinden Karmatiler, Hasan Sabbah gibi ütopik denemeler öne çıkarılmaktadır. Diğerleri ise ağırlıkla Osmanlı döneminde özellikle Alevi halk önderleri olmak üzere ayaklanmalara öncülük etmiş kişilerdir. Baba İshak, Dadaloğlu, Köroğlu gibi Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde yerel otoritelere karşı isyan etmiş pek çok sembol isim solun kültürel belleğinde yer edinmektedir. Örneğin tarihin bir ezen ezilen mücadelesi olduğunu kanıtlamak adına Karagöz'ü de bir halk kahramanı olarak göstermektedirler. *"Karagöz'ün cahilliği, yaşadığı dönemin egemenlerinin sınıfsal tahakkümünden kaynaklıdır. ... Görevimiz, oradan yansıyanlarla yetinmeyip ardındakini de anlatmaktır. Karagöz, işçi sınıfının, yoksulların anti-kahramanıdır"* (Gerçek Gazetesi, 2015). İlki 2006 yılında başlayan ve her yıl Halkevleri ve yakın kuruluşlar tarafından organize edilen İşçi Filmleri Festivali'nin broşürlerinde Karagöz ve Şarlo birlikte simgeleştirilmiştir. Sinema üzerinden sanat tarihinde de ezenler ile ezilenler arasındaki tarihsel mücadelede ezilenlerin safında olan sanatçılar ve egemenlerin safında olan sanatçılar ayrımı yapılmaktadır. Şeyh Bedreddin, Pir Sultan Abdal ve Celali Ayaklanmaları örneklerinde solun kültürel belleğini oluştururken iki temel belirleyen olduğu görülmektedir. Seçilen sembol ismin veya olayın yerleşik otoriteye karşı bir ayaklanmayla ilişkili olması, ikincisi ise geçmişi öteki olarak kuran Anti-Osmanlıcılık tutumudur.

5.2.3.2. Anma/Mücadele Takvimi

Yukarıda yer alan teorik aktarımlarda belirtildiği gibi takvimler birer hafıza mekânıdır. Türkiye Sosyalist Solu, iktidarı ele geçirip Fransız Devrimcileri gibi kendi takvimini kullanıma sokamadı ya da Kemalist Devrimciler gibi takvimi değiştiremedi. Ama hem Fransız hem de Kemalist Devrimciler gibi pek çok önemli günler ve haftalar ilan etmişlerdir. 1 Mayıs Emek ve Dayanışma Günü, 8 Mart Dünya Emekçi Kadınlar Günü gibi bazı özel günler uluslararası sosyalist hareketin Türkiye Sosyalist Soluna

kazandırdığı günlerdir. Bunların dışında da Türkiye Cumhuriyeti tarihi boyunca gerçekleşen olaylar üzerinden Türkiye Sosyalist Solunun kendine has bir takvimi oluşmuştur. Bugünün şartlarında bu özgün grup takvimi, sadece sosyalist kamuoyu tarafından dikkate alınmaktadır. Bahsedilen 1 Eylül Dünya Barış Günü itibariyle başlayan ve 2 Temmuz Sivas Anması ile biten bir özel günler ve ritüeller takvimidir. Arada kalan "tatil" zamanında ise sosyalist gençlik örgütlerinin düzenledikleri yaz kampları ve mahallelerde düzenlenen yaz şenlikleri ve uluslararası toplantılar tertip edilmektedir.

Bir sosyalist grubun Türkiye Cumhuriyeti tarihi içerisinden hangi olayı hatırlatacağı o grubun siyasal programı ve örgütlemeyi hedeflediği öncelikli kitleler ile doğrudan ilişkisi vardır. Stratejisinde işçilerin örgütlülüğünü öncelikli olarak belirleyen Devrimci İşçi Partisi, yayınları aracılığıyla cumhuriyet tarihi boyunca tüm kitlesel işçi eylemlerini hafızalarda diri tutmaya çalışmaktadır. *Gerçek Gazetesi*'nin Haziran 2018 tarihli 105. sayısında 15-16 Haziran 1970 tarihinde gerçekleşen ve 150 binden fazla işçinin katıldığı büyük işçi eylemi hakkında coşku dolu bir yazı bulunmaktadır. Yine aynı gazetenin Mayıs 2019 tarihli 116. sayısında 89 Bahar Eylemleri olarak bilinen ve 12 Eylül Darbesi'nden sonra gerçekleşen en kalabalık işçi eylemi hakkında bir yazı bulunmaktadır. AKA-DER 15-16 Haziran eylemlerini hatırlatmak için her yıl bugünlere denk gelen şenlikler ve konserler düzenlemeye çalışmaktadır. Bellekte canlı tutulan bu işçi eylemleri günümüzde yeniden benzer eylemlerin olabileceğine dair umudu tazelemektedir. Bilincin bir unsuru olan bellekte neyin öne çıkarıldığı nasıl bir kolektif bilincin oluşturulmak istendiğine işaret etmektedir. Geçmiş dönemlerde işçi eylemleri ile elde edilen kazanımlarla bir işçi sınıfı kimliği oluşturulmak istenmektedir. *Kaldıraç* dergisinin Haziran 2017 tarihli 191. sayısının 15-16 Haziran 1970 işçi eylemleri haberindeki başlığı şöyledir: *"Tarihini bilmeyen geleceğini kuramaz."* Kendisiyle görüşme gerçekleştirilen AKA-DER yöneticisi de bu durumu şöyle ifade eder: *"En önemli nokta bu topraklar üzerindeki özetle Kemalizm'in bir etkisi diyelim burjuva betonlaşmadır. Tarih bizim için önemli. Çünkü tarihsiz insan geleceği de kuramaz. Biraz da kendimizi ilk aşamada şekillendiren nokta burası"* (Umut, 2018).

Türkiye Sosyalist Solunun geçmişteki kitlesel işçi eylemlerinden sonra odaklandıkları bir diğer ortak nokta kanlı olaylardır. *Kaldıraç* dergisinin Temmuz 2017 tarihli 192. sayısında *"Sivas'ı Unutma, Unutturma!"* başlığı altında 2 Temmuz 1993 tarihinde Madımak Oteli'nde hayatını kaybeden 33 kişinin resmi verilmektedir. Resim altında ise *"Size söz 33 can Sivas'ta dirilecek Pir Sultan"* yazısı bulunmaktadır. Resmin

bağlantılı olduğu herhangi bir haber ya da yazı yoktur. Ancak ön ve arka sayfalarda yer alan haberler yargı süreci devam eden pek çok ölümlü olayın maktul aleyhine sonuçlandığı veya davaların sürüncemede bırakıldığını aktarmaktadır. Sivas Davası da sosyalistler için kapanmış değildir. Hesap sorulmamıştır ve bu nedenle de yas devam etmelidir. Sivas acı dolu bir hatıra olarak bellekteki canlılığını, üretilen belgeseller, yayınlar ve ritüeller yoluyla korumaktadır. Her yıl 2 Temmuz'da İstanbul, Ankara ve Sivas'ta toplantılar düzenlenmektedir. Özellikle o dönem adı "Otel Madımak" olan ve 33 kişinin öldürüldüğü yerde gerçekleştirilen toplanmalar bir bellek mekânı oluşturulmasını sağlamıştır (Çavdar, 2018, s. 94, 139). Bellek kendiliğinden oluşmaz. Ritüelleri hayata geçiren bellek grupları vardır. Hayatını kaybedenlerin aileleri ve Alevi Dernekleri ile sosyalist örgütler birer bellek topluluğu olarak işlev görmektedir. Benzer şekilde Dersim Katliamı, Maraş ve Çorum olayları, Hrant Dink Cinayeti, Gezi Eylemleri süresince gerçekleşen ölümler ve daha nicesi, kapanmamış davalar ve devam eden yaslar olarak görülmektedir. Solun geçmiş dönemi katliam ve hatta soykırım iddiaları ile anması bir yönden geçmiş dönemi itibarsızlaştırmakta ve onu öteki ilan etmektedir. Böylelikle kolektif belleğin geçmiş ile karşıtlık üzerinden yeniden oluşturulması sağlanmaktadır. Daha önceki paragraflarda atıf yapılan Paul Connerton'ın Fransız Devrimcilerinin unutturma pratiğine dair vurgusu hatırlanacak olursa Türkiye Sosyalist Solunun (henüz iktidar aygıtlarını kontrol edemedikleri de göz önüne alındığında) unutturma pratiğini geçmiş dönemi itibarsızlaştırma yoluyla yaptığı söylenebilir. Sadece Osmanlı Dönemi değil Türkiye Cumhuriyeti'nin yakın geçmişi de "öteki" olarak görülmektedir.

İşçi eylemleri veya cumhuriyet tarihindeki kanlı olaylar tüm sosyalist örgütlerin gündemindedir. Ancak ilgili olayın gündemin ana başlığı mı olacağı yoksa arka sıralarda mı yer alacağı örgütün kendi kadrolarını ve sosyalist kamuoyunu nereye yönlendirmek istediğiyle ilgilidir. Benzer bir biçimde, arzulanan devrim sürecinde kullanılacak araçların gündemde tutulması da belleğin tazelenmesi yoluyla yapılmakta ancak bu hatırlatma eyleminin düzeyi örgütün politikasına göre değişmektedir. Bu araştırmada radikal eğilimlere bir örnek olarak seçilen Ezilenlerin Sosyalist Partisi'nin seçtiği hatırlama örnekleri bu açıdan kayda değerdir. *Marksist Teori* dergisinin 23. sayısında Almanya'da şiddet eylemleri ile bir döneme damgasını vurmuş Kızıl Ordu Fraksiyonu (RAF), 26. sayısında İtalya'da kendilerini şehir gerillası olarak tanıtan Kızıl Tugaylar, 27. sayısında ise Amerika Birleşik Devletleri'nde siyahiler adına silahlı eylemler gerçekleştiren Kara Panterler örgütleri tanıtılmıştır. Bahsi geçen bu üç örgüt de

altmışların sonunda ve yetmişlerin başında şiddet eylemlerinde bulunmuş ancak daha sonra varlık gösterememiş hareketlerdir. Haliyle bu örgütlere dair bir hafıza tazeleme girişimi belleğin yaşanılan gün ile ilişkisini de düşündürmektedir.

Sosyalist kolektif bellekte olağan dışı bir ölüm olayıyla hayatını kaybeden sosyalistlere ve devrimcilere *Ölüm Fikriyle Mücadele* başlığı altında ayrıntılı yer verilmektedir. Kolektif bellek konusu bağlamında şehitlik ve ölümsüzlük kavramlarına burada da daha kısa bir biçimde değinilmektedir. "Devrimci şehitlerin" gerçekte ölümsüzleşmesi kalanlar için ölenlerin "anılarının ışık tutmaya" devam etmesi ile mümkündür. Biyolojik olarak hayatını kaybetse de sosyal olarak yaşamaya devam etmek, hatıralarda ve bellekte yaşamaya devam etmek anlamına gelmektedir.

> *"Çok tanıdığım ölen yoldaşlarım var. Her yıldönümünde kendi başıma gider onları anarım. Kitapları var o ölenlerin, çeşitli sosyalistlerin çıkardığı mesela, Partizan'ın çıkardığı, diğer örgütlerin çıkardığı. Her yıl dönümünde bakarım, şey yaparım. En çok andığım isim İbrahim Kaypakkaya'dır. Çünkü ideolojik, politik olarak kendi yönünü çözen, 19 yaşında bunları formüle eden ciddi bir devrimci yoldaşımdır o. Onu daha çok seviyorum. Diğer yoldaşlarımı da Denizleri de Mahirleri de seviyorum. Sosyalizm uğruna kendini feda eden bütün insanları seviyorum"* (Hasan, 2018)

Sosyalist gruplar devrim şehitlerinin mirasını yaşatmak için gerçekleştirilen ritüellere anma takvimlerinde sıklıkla yer verirler. Öyle ki Ezilenlerin Sosyalist Partisi için kasım ayı "Şehitler Ayı"dır. Her yıl kasım ayı boyunca grup geleneklerini bugünlere taşımış sosyalistlere minnet borçlarını ödemek için çeşitli anmalar yaparlar. AKA-DER ise aralık ayını bir şehitler ayına dönüştürmüştür. Halkevleri için Mahir Çayan merkezi bir sembol isim olduğu için mart ayının son haftası şehitler haftası niteliğindedir. Halkın Kurtuluş Partisi Hikmet Kıvılcımlı'nın hayatını kaybettiği ekim ayının ikinci haftasında üstatlarını, Eylül ayının ilk haftasında ise "Üç Şehitler" olarak adlandırdıkları ve 1 Eylül 1978 tarihinde kaybettikleri yoldaşlarını (Mahmut-İbo-Sadi) anarlar. HKP, eylül ayının ilk haftasını "Şehitler Haftası" kabul ederek "Üç Şehitler"in hatırasında ölen tüm yoldaşlarını anmaktadırlar. Sosyalistler tarafından şehitlik ve ölümsüzlük kavramlarının kullanılması bellek zincirinin korunduğunun en iyi göstergesidir.

> *"Haziran'da gidenler Nazım Hikmet, Orhan Kemal, Ahmet Arif, Ethem Sarısülük, Haziran ayında bilinci kapanan Ali İsmail Korkmaz ve Berkin*

Elvan mesela… Onlara uzak olduğum, olduğumuz düşünülebilir mi? Herhangi bir yerde olabiliriz, seçimli ya da sürüklenerek bir yerlerde yaşıyoruz, bir çağda, dönemde bulunuyoruz. Ama yüreğimizin enginliğine bakalım. Çağlar önce yaşayan Börklüce, Bedreddin, Torlak mı bana uzak?"
(Bülbül, 2016)

Birbirine yakın zamanlarda veya ardı sıra ölenler arasında anlatılar yoluyla bağlar kurulmaktadır. Nesnelere de anlam yüklenerek bazı nesnelerle ölenler arasında ilişki kurulmaktadır. Böylece nesne ölenlere dair belleği taşımaya devam eder. Erken yaşta bir çatışma veya resmi cezalandırma sonucunda ölenlerin gençliğini (ve filizlenmeyi) vurgulamak için ölenler hakkında fidan sıfatlandırılması yapılmaktadır. Örneğin Deniz Gezmiş, Yusuf Aslan ve Hüseyin İnan için **"Üç Fidan"** denmektedir. Sosyalist anlam sisteminde ölümü çağrıştıran en belirgin sembol **"kırmızı karanfildir".** Türkiye Sosyalist Solunun belleğinde karanfil ölümü çağrıştırmaktadır. Mahir Çayan ve 9 arkadaşının öldürüldüğü Kızıldere operasyonundan sağ kurtulan tek kişi olan ve yıllar sonra 2011 senesinde milletvekili olarak meclise giren Ertuğrul Kürkçü, meclis yemin törenine Kızıldere'de hayatını kaybedenleri temsil eden 10 karanfil rozetiyle çıkmıştır. Grup Yorum ölüm oruçlarında hayatını kaybeden sosyalistler için "kızıl karanfil" demektedir. Devrimci Yol'un 15 Aralık 1980'de hayatını kaybeden dört militanı için dört karanfil denmektedir. Bu dört isim için yazılan "Karadeniz" şarkısını daha sonra Ali Asker ve Edip Akbayram seslendirmiştir. Ezilenlerin Sosyalist Partisi, Suruç'ta hayatını kaybeden gençleri 33 karanfil olarak anmaktadır. Sosyalistler yayınlarında devrim şehidi olarak kabul ettikleri kişilerin resmini paylaşırken bir fotoğrafı edinilemeyen kimsenin yerine kırmızı karanfil resmi koymaktadır. Ayrıca ölen kişinin cenazesine ve ölüm olayının gerçekleştiği muhite kırmızı karanfil bırakılması Türkiye Sosyalist Solu için ritüalistik bir geleneğe dönüşmüştür.

1 Mayıs 1977 tarihinde gerçekleşen Taksim Mitinginde ölen 34 kişiyi anmak için her yıl 1 Mayıs'ta İstanbul'da Taksim Anıtı'nın olduğu yere kırımızı karanfiller bırakılır. Taksim Meydanı bu hadise nedeniyle sosyalistler için bir hafıza mekanıdır. Sosyalist gruplar ve onların etkin oldukları sivil toplum örgütlerinin 1 Mayıs kutlamalarını yeniden Taksim'de yapabilmek için yürüttükleri mücadele, ilgili grupların sadece kamuoyunda görünürlük kazanmak amacını taşımaz. Bu Taksim'i bir geri alma, belleğe (kutsala) sahip çıkma mücadelesidir.

Gezi Eylemleri boyunca Taksim Meydanında ısrarcı olunması, tüm toplanma alanlarında "Her Yer Taksim, Her Yer Direniş" sloganının atılması ve Atatürk Kültür Merkezi'nde sol örgütlerin bayrak ve pankartlarının asılması geçmiş ile bugün arasında kurulan köprüdür. *"Anıların sürekli yeniden kurulması, mekâna tutunması ve mekânı da, anıları da dönüştürmesi, bugüne uyarlaması yani anıyı bir uzama yerleştirmesi bellek grubunun yok olması tehlikesine karşı, kolektif bağı pekiştiren bir edim haline gelir"* (Durmaz, 2017, s. 43). Gerçekten de sosyalist sol için Gezi Eylemleri birkaç ağaç meselesinden daha anlamlıdır. Gezi Eylemleri Taksim imgesinin yeniden fethi üzerinden süren bir hatırlama mücadelesidir. Türkiye Sosyalist Solunun en önemli hafıza mekânı Taksim'dir fakat Taksim tek değildir. Cumartesi Anneleri eylemlerinin sürekliliği üzerinden Galatasaray Meydanı, 555 K eylemi üzerinden Kızılay Meydanı, Dev-Yol tarafından kazanılmış belediye olan Ordu'nun Fatsa ilçesi, bazı sol örgütler için Dersim ve İstanbul, Ankara ve İzmir'de bulunan kimi mahalleler solun hafıza mekanlarıdır. Sosyalist solun 1980 öncesinde daha aktif politika yapabildiği mahalleler genellikle "küçük Moskova" olarak anılmaktadır. Örneğin bunlardan biri Ankara Mamak'ta bulunan Tuzluçayır Mahallesi'dir.

> *"Ankara'nın şarkında 1960'lardan bu yana devrim şarkıları söylenmektedir. 12 Mart darbesi bu şarkıyı kesmek için yapılmıştır. 12 Eylül darbesi şarktan yükselen şarkının bütün bir kentten duyulmasını önlemek için tezgâhlanmıştır. 12 Eylül günlerinde, oğlu-kızı Mamak zindanına atılmayan ev yok gibidir Tuzluçayır'da. Çok eziyet çekmiştir Tuzluçayırlılar, çok işkence görmüştür, çok ölmüştür. Lakin şarktan yükselen şarkı ne kesilmiştir ne de daha güçlü söylenmesinin önüne geçilebilmiştir"* (Alpat, 2015b).

Bu alıntıda görüldüğü üzere bir hafıza mekânı olarak Tuzluçayır Mahallesi üzerinden farklı tarihler ve geçmişle bugün arasında bir bağlantı kurulmaktadır. Hafıza mekânı kuşaklar arasında bağ kurmaktadır. Böylece kuşaklar arası devam eden bir gelenek fikri oluşmaktadır. Mekân üzerinden önceki kuşaklar yeni kuşakların belleği teslim aldığına ve belleğin sürdürüleceğine dair inancını korumaktadır. Kuşaklar da birer hafıza topluluğu olarak işlev görmektedir. Kuşak belirli zaman aralıkları ile oluşmaz. Bir topluluğu kuşak yapan ortak siyasal ve sosyal deneyimler, paylaşılan ortak kültürdür (Durmaz, 2019, s. 60-64). Görüşmeciler arasında Deniz Bey Halkevlerinde örgütlenmesinin nedenini bir bellek mekânı olarak televizyon dizileri aracılığıyla önceki sosyalist kuşakların deneyimlerini öğrenmiş olmasını görmektedir.

"Ben 2008-2009 civarında örgütlendim. O dönemde aslında işte lisedeydim ve lisede de şeyin havası çok esmişti bu Hatırla Sevgili dizisi. Epey bir havası esmişti. İlk o dönemi, 68 kuşağının işte gençlik hareketine dair bir romantik yaklaşım vardı herkeste. Etrafımda da bir sürü insanda da vardı. Bende de kısmen böyle şeyler oluyordu" (Deniz, 2018).

Türkiye Sosyalist Solu tarihinde öne çıkan belirli kuşaklar bulunmaktadır. En bilinenleri 68 ve 78 Kuşaklarıdır. 2004-2005 yıllarında Kanal D'de gösterilen 40 bölümlük *Çemberimde Gül Oya* dizisi, 2006-2008 yıllarında ATV'de gösterilen 68 bölümlük *Hatırla Sevgili* dizisi ve 2009-2010 yıllarında Show TV'de gösterilen 17 bölümlük *Bu Kalp Seni Unutur Mu?* dizisi 68 ve 78 Kuşaklarının bilincini oluşturan önemli olayları iyi bir biçimde derlemeyi başarmıştır. Bu diziler üzerinden televizyon bir bellek mekanına dönüşmüştür.

"Bellek mekânı" dendiğinde akla ilk gelen, müzeler, anıtlar, mezarlıklar ve belki bir ölçüde ibadet yerleri olsa da kolektif hafızanın en yaygın biçimde görünür hale geldiği mekân aslında, yazı, film, televizyon ya da arşivlemeye izin veren diğer her tür medya ortamıdır" (Özen, 2010, s. 175).

1968 ve 1978 kuşağının mensupları o dönem yaşadıkları deneyimleri birer bellek mekânı olarak somutlaştıracak pek çok iş gerçekleştirmişlerdir. Döneme dair yazılan oto-biyografiler, roman ve şiir kitapları, çekilen belgeseller, açılan sergiler hatırlamanın mücadele alanıdır. Hafızanın kurumsallaştığı yerler olarak hem 68 hem de 78 Kuşağının temsilcileri dernekler kurmuştur. Bu dernekler vasıtasıyla o dönem gerçekleşen tüm olaylar canlı tutulmaya çalışılmaktadır. Devrimci 78'liler Federasyonu, her yıl 12 Eylül Darbesi'nin yıldönümüne günler kala *12 Eylül Utanç Müzesi'*ni sergiye açmakta, darbenin mimarı olarak gördükleri ABD'nin Türkiye Başkonsolosluğuna protesto yürüyüşü düzenlemekte ve 12 Eylül'ün yıldönümünde tüm sosyalist kamuoyunun katıldığı bir miting tertip etmektedir.

68 ve 78 kuşakları kadar adından söz edilmese de 1987 ve 1996 öğrenci hareketleri de sosyalist solda birer ortak kuşak bilinci yaratmıştır. 12 Eylül Darbesi'nin ağır politik iklimi sosyalist sol için seksenlerin sonuna doğru değişmeye başlamıştır. 1987 üniversitelerde öğrenci dernekleri için yapılan eylemler, 1989 işçi eylemleri ve 1991 Zonguldak Yürüyüşü o dönemin sosyalist gençliği için ortak bir deneyim alanı

oluşturmuştur. Uzun dönem Özgürlük ve Dayanışma Partisi Başkanlığını yürüten Alper Taş, gazeteci Ahmet Şık, Ertuğrul Mavioğlu, Burhan Sönmez, ses sanatçıları Onur Akın, Kazım Koyuncu ve Metin Kahraman 87 öğrenci kuşağının birer mensubudur (Kımran, 2020). 87 öğrenci kuşağının etkisiyle doksanların ilk yıllarında hareketlenmeye başlayan ve Yüksek Öğretim Kurumuna ve üniversite harç zamlarına karşı 1996 yılında zirveye çıkan öğrenci hareketi bir diğer sosyalist gençlik kuşağı olarak adlandırılmaktadır. 28 Şubat müdahalesinin etkisiyle İslami grupların ardından sosyalist öğrenciler yoğun bir şekilde okuldan atılma ve tutuklama dalgasına maruz kalmış ve 1996 sosyalist gençlik kuşağının önemli bir kısmı 19-22 Aralık 2000 Cezaevi Operasyonlarını deneyimlemiştir (Aksakal, 2014). 1996 kuşağının içinde bulunanlar daha sonra günümüz sosyalist parti ve hareketlerde yönetici konumuna gelmiştir. Örneğin Türkiye Komünist Partisi ve Türkiye İşçi Partisi genel başkanlıkları yapan Erkan Baş 1996 Öğrenci-Gençlik hareketinin örgütleyicilerindendi.

Gezi Eylemlerinin yarattığı ortak deneyim ve kültür üzerinden sosyalist solcular "Gezi Kuşağı" olarak adlandırılan yeni bir kuşağın oluştuğunu iddia etmektedir. Oysaki Gezi Parkı Eylemlerinde sadece sosyalist solcu örgütler yoktu. Hatta Türkiye sathında düzenlenen açık alan toplantılarının çok azında sosyalist solcuların etkili olduğu söylenebilir. Öyle ki Gezi Eylemleri sürecinde ortaya çıkan muhalefet enerjisinin "tatava yapma, bas geç" kampanyasıyla Mustafa Sarıgül'ün belediye başkanlığı adaylığını desteğe dönüşmesi sosyalistlerce eleştirilmiştir (Fırat ve Erdal, 2017, s. 298). Bunun yanı sıra sosyalist solun "Gezi Kuşağı" iddiasının aksine eski sosyalist kuşaklar bu yeni muhalefet tarzını benimsemekte oldukça zorlanmışlardır. *"Toplayıp hadi iktidara karşı çıkıyoruz desen Beyoğlu karakolu durdurur bunları"* (Uluer, 2013).

Gerçekte Gezi'nin tek bir hikayesi olmamıştır ve her siyasal kesim Gezi Eylemlerine dair kendi anlatısını kurmuştur. Sosyalistler ise Gezi Eylemlerini yeni bir sol kuşağın doğuşu olarak analiz etmektedir. Özellikle Taksim Meydanı'nda Atatürk Kültür Merkezi'ne asılan pankartların görüntüsü, sosyalist solculara 1 Mayıs 1977'yi hatırlatmaktaydı. Eylemler süresince 6 gencin hayatını kaybetmesi, pek çok gencin polis müdahaleleri sonucunda yaralanması, mizahi üslupta üretilen sloganlar, duvar yazıları, park forumları ve gençlerin paydaşı olduğu daha pek çok ortak deneyim sosyalist solun literatüründe "Gezi Kuşağı" kavramını oluşturdu. Eski sosyalist kuşakların "apolitiklik" eleştirisinin aksine 90 sonrasında doğan gençlerin sürü olmayı reddederek yeni bir muhalefet tarzıyla isyan ettikleri dillendirildi. Sosyalist gruplar için Gezi Eylemleri

süresince tıpkı 1968, 1978, 1987 ve 1996 yıllarında olduğu gibi bir kez daha gençlik dümeni eline almıştır (Haspolat, 2013). "Gezi Kuşağının" temsil ettiği tarihsel mirası sadece Cumhuriyet dönemi ile sınırlandırmayanlar da oldu. Gezi Eylemlerinin başladığı bölgenin "Taksim Komünü" olarak adlandırılması 1871 Paris Komünü deneyimine yapılan bir göndermeydi. Her ne kadar sosyalist sol Gezi Eylemleri sonrasında açığa çıkan potansiyeli tek bir kurumsal yapıda buluşturmaya çalışsa da bunda başarılı olamadı ve Gezi Eylemleri tıpkı 68, 78, ve 96 eylemleri gibi solun belleğinde hem ortak hem de paylaşılamayan bir sembole dönüştü.

5.2.3.3. Grup Belleği

Solun tarihe yaptığı atıflarda ortak noktalar tespit edilse ve Cumhuriyet sonrası dönemde kolektif bir sosyalist sol belleği oluşmasını sağlayacak pek çok ortak deneyim ve sembol olay olsa da her sosyalist grup kendi grup belleğini (geleneğini) korumak ve aktarmak konusunda ısrarcı davranmaktadır. Her grubun kendisine has bir tarihi, geleneği, şehitleri, mitleri ve sembolleri bulunmaktadır. Bu bağlamda sosyalist gruplar Daniéle Herviu-Léger'in yeni dini hareketler analizinde kullandığı hafıza adacığı nitelendirmesini taşımaktadır.

Grup belleğinin her sene yeniden oluşturulduğu özel tarih, ilgili örgütün kuruluş yıldönümleridir. Halkevleri hareketi grup belleğini iki ayrı kanal üzerinden kurmaktadır. Birincisi kendisini gelenek olarak dayandırdığı Devrimci Yol hareketi, ikincisi ise resmi kurumsal varlık olarak Halkevleridir. Halkevlerinin internet sitesi Sendika.Org'da Devrimci Yol tarihi hakkında pek çok belge ve anı paylaşılmaktadır. 1980 sonrası Devrimci Yolcuların çıkardıkları farklı yayınlara dair belgeler, Devrimci Yolculara ait eski mektuplar, hayatını kaybeden eski Dev-Yolcuların cenaze törenleri, Devrimci Yol'un yerel deneyimleri Sendika.Org'da düzenli olarak paylaşılmaktadır. Bu internet sitesinde düzenli olarak yazan İnönü Alpat Dev-Yol'u bir destan olarak nitelendirmekte ve bugün de devrimin yolunun Devrimci Yolcular gibi olmaktan geçtiğini vurgulamaktadır. *"Susmayalım. O müthiş tarihimize bakıp bir kez daha hatırlayalım: Devrim için tek yol, Devrimci Yol'dur çünkü"* (Alpat, 2017).

Her ne kadar Halkevlerinin kendisine ait 90 yıla yakın bir kurumsal tarihi olsa da Dev-Yol daha derin bir hafızayı temsil etmektedir. Bunun yanında her yıl şubat ayında Halkevleri'nin kuruluşu çeşitli şubelerde ve merkezi olarak İstanbul veya Ankara'da

kutlanmaktadır. *"Bugün 88 yıllık bir mirasın ve geleceğe uzanan bir halk örgütünün, Halkevleri'nin kuruluş yıldönümü. Mirasına sahip çıkan ama aynı zamanda güzel bir gelecek için yola koyulanların çatısı"* (Halkevleri, 2020). Halkevleri 1932 senesinden bugüne kendisini hakikatin ve aydınlanma değerlerinin temsilcisi olarak adlandırmakta ve sahip olduğu değerlerin belleği olarak konumlandırmaktadır.

Ezilenlerin Sosyalist Partisi ise kendisini bir manevi merkez olarak görmektedir. *"Partimizin kuruluşu bir bakıma devrimin somut ihtiyaçları zemininde manevi birliğin yeni düzeyde kendini ortaya koyması anlamına geliyordu"* (ESP, 2012a, s. 27). ESP kendisini devrimci hareketin mirasçısı saymaktadır. Halkın Kurtuluş Partisi de 2004 yılında kurulmuş olmasına rağmen kendilerini "Eneski sosyalistler" olarak tanımlamaktadır. 10 Eylül 1920'de kurulan Türkiye Komünist Fırkası (TKF) HKP'ye göre Türkiye'de gelmiş geçmiş tek gerçek komünist partidir. Bu iddiaya sahip olsalar da kendileri dışındaki sol grupları sosyalist bilinçten yoksun görmektedirler. TKF çizgisini tek devam ettiren Hikmet Kıvılcımlı ve onun devamcısı olarak gördükleri kendileridir (HKP, 2013). HKP ile TKF arasında hafıza zinciri olduğu düşünülmektedir. Devrimci İşçi Partisi henüz 2011 yılında kurulmuş olmasına rağmen onlar da grup geleneklerini Marx'ın da mensubu olduğu I. Enternasyonal ve onun tek meşru takipçisi gördükleri Troçkist partilerin kurduğu IV. Enternasyonal'e dayandırmaktadır. Bu nedenle de Devrimci İşçi Partisi düzenli olarak I. ve IV. Enternasyonallerin kuruluşunu kutlamaktadır.

Grup belleğinin tutulduğu ve korunduğu diğer kaynaklar anılar, biyografiler ve otobiyografilerdir. Sosyalist gruplara düşünsel olarak yakın yayınevleri, ilgili grubun belleğini korumak için özel yayın dizileri çıkartmaktadır. Notabene Yayınları ve Su Yayınları Devrimci Yol hareketi ile ilgili pek çok otobiyografi ve röportaj eseri yayınlamıştır. Notabene Yayınlarından çıkan anı-roman ve oto-biyografilere Halkevlerinin Sendika.Org internet sitesinde mutlaka yer verilmektedir. Ayrıntı Yayınları "Yakın Tarih" dizisi ile Devrimci Yolcuların hatıralarının derlendiği kitapları okuyucuya sunmuştur. Ezilenlerin Sosyalist Partisi ve önceli hareketlerin mensuplarının anıları biyografi tarzında ya Ceylan Yayınları ve Varyos Yayınları tarafından basılmakta ya da süreli yayınlarında takipçilerine sunulmaktadır. Halkın Kurtuluş Partisi Derleniş Yayınları, AKA-DER Kaldıraç Yayınevi üzerinden grup belleğin bir kaynağı olarak biyografiler yayınlamaktadır.

"Tarihi yarın yeniden yazmaya başlayacağız. Etmekte de, eylemekte de Mahir bizim çocuklar. Mahir'ce yazacaklar. Unutacağımızı sanma. Hafıza-i beşer nisyan ile malul değildir. Kimi unuttuk? Hangi acımız kabuk bağladı? Hangi sevdamıza ihanet ettik? Ya aşkımız olmasaydı? Ya aşkımız olmasaydı? Seven unutmaz" (Yılmaz K. , 2014).

Otobiyografiler ve grup içi söyleşiler hafızanın oluşturulmasında ve aktarılmasında sosyal etkileşimin önemini göstermektedir. Otobiyografiler ve biyografiler yoluyla sosyalist örgüt mensuplarına hem geçmiş deneyimler aktarılmakta hem de geleceğin nasıl şekillendirilmesi gerektiğine dair ipuçları sunulmaktadır. Hatıra aktarımları grup içi söyleşinin bir biçimidir. Bu noktada anı edebiyatı yoluyla bellek inşasının sadece geçmişle ilgili olmadığını; geçmiş, bugün ve geleceği bir bütün olarak ele aldığı görülmektedir (Koppel ve Hirst, 2010, s. 102). Hatıraların sürekli hatırlatılması yoluyla sosyalist hareketler birer bellek grubuna dönüşür ve iletişimsel biçimde inşa edilen ortak hafıza grup üyelerine ortak bir kimlik kazandırır.

5.2.4. Değerlendirme

Bu bölümde aktarılmaya çalışılan Türkiye Sosyalist Solunun hangi olay, kişi ve sembolleri hatırladığı ve hatırlatmaya çalıştığı değil, sosyalist grupların birer bellek merkezi olarak konumlandıklarıdır. Sosyalist gruplar kolektif belleğin taşıyıcılarındandır. Sosyalist gruplar Pierre Nora'nın hafıza mekânı dediği hatırlama merkezlerini oluşturan özneler olarak konumlanmaktadır. Paul Connerton'ın belleğin somutlaştığı alan olarak gördüğü ritüellerin uygulanmasında sosyalist gruplar bir kurumsal dini merkez gibi çalışmaktadır.

Daniele Hervie-Leger'in hafıza adacıkları dediği yeni dini hareketler gibi geleneksel ilişkilerin zayıfladığı modern dönemde küçük cemaatler halinde sosyalist gruplar da birer hafıza adacığı niteliğindedir. Sosyalist gruplar, gelenek kuran, yaşatan ve geleneği yeni kuşaklara aktaran cemaatler gibidirler. Böylece insanın unutmasını engelleyerek onun en zayıf noktasını telafi ederler. Modern dünyanın yalnız insanına taşıdıkları bellek ile ona kök, yurt, kimlik ve gelenek kazandırırlar. Hervie-Leger, yeni dini hareketlere dair yürüttüğü çözümleme sonucunda dinin yeniden tanımlanmasında hafıza aktarımı işlevini öne çıkarmaktadır. Sosyalist anlam sistemini temsil eden gruplar

bu işlevi üstlenerek geleneksel dini cemaatlere alternatif olabilme niteliğini kazanmaktadır.

5.3. Ölüm Fikriyle Mücadele

Bulgular ve Analiz bölümünün bu alt başlığında örnek olarak seçilen sosyalist grupların ölüm fikriyle mücadele stratejileri ele alınmaktadır. İlk aşamada ölüm olayı hakkında genel bir tanımlama yapılmaktadır. Ardından Luckmann ve Berger'in sosyal teorisinde olağan dışı bir durum olarak ölümün toplumsal hayata yönelik tehdidi ele alınmakta ve her anlam sisteminin bununla mücadele etmesi gerekliliğinin altı çizilmektedir. Özetle Bauman, Baudrillard ve Malinowski'nin ölüm olayı hakkındaki tespitleri aktarıldıktan sonra Türkiye Sosyalist Solunun ölüm fikrine karşı geliştirdiği sosyal korunma stratejileri olarak şehitlik/ölümsüzlük iddiası, cenaze törenleri ve anma programları farklı alt başlıklarda örneklerle tartışılmaktadır. Son alt başlıkta ise bir anlam sistemi olarak sosyalist ideolojinin ölüm fikri ile mücadelede geleneksel dini sistemlerle nasıl temas halinde olduğu irdelenmektedir.

Ölüm, herkesin hayatının tam ortasında olmasına karşın üzerine en az konuşulan konulardandır. Ölümü tanımlamak oldukça zordur çünkü ölümü deneyimlemek mümkün olsa dahi bu tecrübenin insanlar arasında aktarılması söz konusu değildir. Ne zaman ve nasıl gerçekleşeceği asla bilinemeyen ölüm olayı, belirsiz niteliği nedeniyle kültürel düzenler için tehdit edicidir. İnsan türü için mücadele edilmesi gereken bir fikir olan ölümün bir biçimde insanın kültürel dünyasında evcilleştirilmesi ve meşrulaştırılması gerekmektedir.

Bir bitkinin veya hayvanın yaşamsal fonksiyonlarının sona ermesi ölüm olarak adlandırılmaktadır. Bu tanımıyla ölümün biyolojik sistemin tümüyle çöküşü olduğu söylenebilir (Akalın, 2006, s. 10). Ölüm, biyolojik bir olgu olduğu kadar ölüm sürecinde ve sonrasında yarattığı sembolik etkileşim ile sosyal bir olay olarak da değerlendirilmektedir. Ölüm olayı sonrasında yapılan etkinlikler ölen kimseden çok yaşayanlar için gerçekleştirilir. Örneğin ölenin arkasından gerçekleştirilen yas törenleri ölümün acısını azaltmanın bir yoludur. Yas törenleriyle insanların bilinç altına yerleşen ölüm korkusunun bir biçimde evcilleştirilmesi sağlanır. Bu çerçevede ölüm ve ölmenin sosyolojisi ölümü sosyal bir olay ve olgu olarak ele alır. Bu sosyolojik alan hem genel ve özerk bir disiplin olan sosyolojinin hem de tanatolojinin bir alt alanı olarak

değerlendirilmektedir. Tanatoloji ölümün tıbbi, adli, psiko-sosyal, edebi ve pek çok yönünü inceleyen disiplinler arası bir alandır (Akalın, 2006, s. 41). Ölüm ve ölmenin sosyolojisi ise ölümün ortaya çıkardığı anlamı, ölüm olayı karşısında açığa çıkan etkileşimleri, ölüm öncesi ve sonrasında aktörlerin eylemlerini, ölüme dair ritüelleri ve ölüm oranlarının sosyal-sınıfsal boyutlarını inceleyen sosyolojinin bir alt alanıdır.

Peter Berger ve **Thomas Luckmann**'ın eserlerinde ölüm sosyolojisi çerçevesinde değerlendirilebilecek değiniler de bulunmaktadır. Onların teorik yaklaşımında toplumsal anlam sistemleri birer sembolik ve teorik inşadır. Anlam sistemleri insanın ontolojik olarak kendini güvende hissetmesini sağlar. Maddi ve sosyal dünya asla tam bir belirlilik haline ulaşamaz. İnsanın sosyal dünyasına yönelik sürekli tehdit içerici olaylar gelişir. Anlam sistemlerine yönelik meydan okumalar bu güven hissini zedeler. Luckmann ve Berger'e göre bu meydan okumalar ve tehditler şöyledir; rüyalar, fanteziler, sapkınlık eğilimleri, hastalıklar, ölüm, doğal afetler, savaş, kargaşa ve kültürel karşılaşmalar (Berger ve Luckmann, 2018, s. 140-150; Berger, 2011, s. 59-65).

Gerçekliğin algılanması olarak ifade edilen sembolik evrenler ve diğer bir isimlendirmeyle anlam sistemlerine yönelik en ciddi tehditlerden biri ölümdür. Ölüm, sosyal süreklilik için bir kriz potansiyeli taşımaktadır. Ölüm olayı geride kalanlar için anlamın sorgulanmasına sebep olur. Peter Berger (2000) dinin ölüm fikriyle mücadelede özel bir işleve sahip olduğunu ifade etmektedir. Dinin inşa ettiği kutsal kozmos ölümü normalleştirir. Geleneksel dini kurumsallaşmanın zayıfladığı modern dönemde ölümün sosyal açıdan normalleştirilmesi, evcilleştirilmesi için seküler kozmikleştirme girişimlerinde bulunulmaktadır. Ancak *"tüm kozmikleştirmeler, kutsal bir niteliğe sahiptir"* (Berger, 2000, s. 88).

Dinin sağladığı sosyal kontrol, olağan dışı/marjinal durumlara karşı bireyi ve grupları koruyarak sınırların içerisinde tutar. Berger (2012, s. 90-91) bu duruma dair *Melekler Hakkında Söylenti* kitabında açıklayıcı bir örnek vermektedir. Gece yarısı korkunç bir rüya gören bebek ağlayarak uyanır. Annesi onun yanına gelir ve ona ninniler okur. Bu ninniler çocuğun yatışmasını sağlar. Anne çocuğunu yatıştırmak için ninniler okusa da ona yalan söylememektedir. Annenin çocuğuna yalan söylemiyor olması gibi aslında dinler de insana yalan söylemez. Anne de din de kriz zamanlarında ona derin bağlılık duyan kimseyi aldatmaz, sadece koruyuculuk misyonunu sürdürmeye çalışır.

Bir bebeğin gece yarısı uyandığında kendisini karanlık içinde bulması gibi ölüm de

geride kalanlar için korku dolu bir durum yaratır. Ölüm düzenli ilişkileri, devam eden rutinleri ve kurumsallaşmayı kökünden sarsar. Din, bu olağan dışı duruma karşı gerçekliği muhafaza eder ve insanları ölümün güzelliğine, normalliğine ikna eder.

Sadece ölüm olayı durumunda değil; öldürme eylemine meşruiyet kazandırmak için de anlam sistemleri devrededir. Savaş ve kargaşa durumlarında insanlara öldürmenin bir biçimde meşru kılınması gerekmektedir. Birey ile toplumu arasında kurulan anlamlı ilişki bireyin toplumu için ölmesini de meşrulaştırır (Berger, 2000, s. 89-91). Ölümüyle beraber bireyin evrensel bir varlığa dahil olacağına dair fikir bireyin zihnine işlenmektedir. Böylece birey ölümüyle beraber ait olduğu toplumun sonsuza dek yaşayacağına inanır. Din yoluyla dünyanın sonuna dair beklentilerin aktarılması, öbür dünya inancıyla ölümün bir son olmadığı düşüncesinin işlenmesi, dünyanın iyilik ile kötülüğün mücadele alanı olarak resmedilmesi ölüme karşı dini anlam sistemlerinin izlediği stratejilerdendir. Berger (2012, s. 89-90) ahiret düşüncesinin insana umudu yerleştirdiğini söyler. Bu umut insanları ölüme karşı cesur kılar. İnsan kendisinin ve çevresindekilerinin öleceğini bilse de yapmaya devam ettiği işleri yarım bırakmaz.

Ölüm konusu sosyal teorinin farklı isimleri için de ilgi çekici bir sosyal olaydır. **Zygmunt Bauman** (2012) ölümün aklın en büyük yenilgisi olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre ölüm düşünceye olan güveni sarsmaktadır. Bauman kültürün inşa edilmesinin nedeni olarak ölümü görür. *"İnsanlar ölümlü olduklarının farkında olmasalardı, büyük olasılıkla kültür de olmazdı; kültür, insanların farkında oldukları şeyi unutturmaya yönelik incelikli, karşı anımsatıcı, teknik bir aygıttır"* (Bauman, 2012, s. 45). Bauman cenaze törenleri ve anmalarla ölümün bir son olmadığının gösterildiğini düşünmektedir. Bedensel ölüm ile toplumsal ölümü ayıran düşünür ölenler için bir şeyler yapan insanların kendileri öldüklerinde de bu ritüellerin onlar için yapılacağına inandıklarını söyler (Bauman, 2012, s. 70-71). Yani insan bedensel olarak ölse de ritüeller vasıtasıyla toplumsal olarak hayatta kalmaya devam etmektedir. Nihayetinde tüm ölümsüz kabul edilenler yaşadıkları zamanda ölümlüdürler. Bauman'ın dikkat çektiği bir diğer husus ölümsüzlük vaadi ile toplumsal kontrol arasındaki ilişkidir. Ona göre ölümsüzlük nişanesini verme meşruiyetini ve gücünü elinde tutanlar toplumsal kontrolü de ele geçirirler. Bu duruma dair Bauman, milliyetçiliği örnek verir ve milliyetçilerin ulusu ölümsüzleştirerek toplumsal hayatı şekillendirdiğini vurgular (Bauman, 2012, s. 136-145). Milliyetçilik düşüncesinde bir dava uğruna ölmek kişiyi kahramanlaştırır ve böylece ölmek bir üstünlük göstergesine dönüşür.

Jean Baudrillard (2011, s. 236-238) ölümün asla sadece biyolojik bir olgu olarak değerlendirilemeyeceğini, "vahşilerden" bu yana ölümün bir toplumsal ilişki biçimi olduğunu söyler. İlkel dünyanın ölümleri mutlu ritüellerle, bayramlarla kutsadığını ve ölümle barışık olduğunu belirtir. Kilisenin ise bu dünya üzerindeki iktidarını ölüler üzerinden kurduğunu aktarır (Baudrillard, 2011, s. 225-228).

Yapısal-işlevselci perspektife göre doğum ve evlenme gibi ölüm de sosyal hayatta bir geçiş ritüeli olarak değerlendirilmektedir (Akalın, 2006, s. 64-65). Ölüm yıkıcı bir olaydır ve kültür ölümün bu yıkıcı niteliğini engelleme işlevine sahiptir. Cenaze ritüelleri ve yas yapısal sürekliliğin sağlanması için ölüme anlam yükler. İşlevselci antropolog **Bronislaw Malinowski** (1990, s. 37-41) de 1914-1918 yılları arasında Malanezya bölgesinde yaptığı incelemeler sonucunda dinin, insanın ölüm karşısındaki korku ve çaresizliği aşmak hususunda işlevi olduğuna kanaat getirmiştir. Ona göre cenaze ayinleri aracılığıyla yaşamla ölüm arasında bir ilişki kurulmaktadır. Cenazeler gelenekselleşerek kamusal bir karakter kazanır ve geride kalanların acısını azaltır. İnsanın ölüm karşısındaki çaresizliği onu ölümsüzlük fikrine yöneltir ve bu da insanı ruhsal güçlere inanmaya sevk eder. Malinowski araştırmaları sonucunda her dinde Tanrı fikrinin olmadığını ancak her dinin ölümden sonraki hayata dair kaygıları cevapladığını belirtmektedir. Bu yönüyle dinler varoluşsal güvenliğin kaynağıdır.

Pek çok sosyal bilimci, psikanalist, felsefeci ve edebiyatçı da ölüm konusuyla ilgilenmiştir. Feuerbach, Nietzsche, Simmel, Freud, Heidegger, Sartre, Levinas ve Irvin Yalom gibi pek çok önemli düşünce insanının da ölüm ve ölümsüzlük gündemine girmiştir (Ökten, 2010). Bu bölümün sınırlarını aşmaması ve odaklanılan konu olan sosyalist solculuğun ölüm fikriyle mücadele stratejilerinin ölüm hakkındaki teorilerin gölgesinde kalmaması için bölümün bir sonraki aşamasında sosyalist solun ölüm fikriyle mücadelede izlediği stratejilere geçilmektedir.

5.3.1. Türkiye Sosyalist Solunun Ölüm Fikriyle Mücadele Stratejileri

5.3.1.1. Ölümsüzlük İddiası / Şehitlik

Hem eski Yunanca'da martus kelimesinden gelen martyr hem de Arapça'da şehadet kelimesinden gelen şehit kavramları hem bir şeylere tanıklık eden (genel anlamıyla haksızlığa tanıklık eden) hem de bir değer veya dava uğruna ölen kimse anlamlarında

kullanılmaktadır (Lasalle, 2014, s. 291). Türkiye sosyalist akımlar literatürüne devrim şehidi olarak geçen kavram bir çatışmada, bir feda eyleminde, ölüm oruçlarında, fail-i meçhul cinayetlerde ölenler ve hayatını sadakatle davasına adadığında ise eceliyle ölen kimseler için kullanılmaktadır. Nasıl ki devlet görevinde iken bir kaza veya ihmal sonucunda hayatını kaybedenler resmi makamlarca şehit olarak kabul ediliyorsa devrime dair bir vazifede bir yanlışlık sonucunda ölenler de devrim şehidi olarak kabul edilmektedir.

Sosyalist kahraman "devrim şehidi" ilan edilerek ölümsüzleştirilmekte, onun ölümü nezdinde ölüm olayı kutsanmaktadır. Burada övgüye değer olan şey bizatihi ölümün kendisi değil ölen kimsenin özgecil yaşam tarzıdır. Militan niteliklere haiz bireyin yaşamını anlamlı kılan örgütünün ona kazandırdığı değer, anlam ve kültürdür. Sosyalistler için örgütün geleceği ve davanın bekası için eğer sosyalist militanın ölmesi gerekirse gözünü kırpmadan bunu yapmalı ki onu var eden örgütsel değer, anlam ve kültür korunabilsin. Bu açıdan Lasalle'ın da (2014, s. 295) vurguladığı gibi şehitlik kavramının en temel işlevi grubun varlığını ve grup içi birlikteliği korumasıdır.

Kaldıraç dergisi taramalarında en sık kullanıldığı tespit edilen ifadelerden biri "ölümsüzdür" kelimesidir. Benzer şekilde "aramızda", "bizimle birlikte", "yaşıyor", "ölümsüzleşti", "sonsuzluğa uğurlandı" ve "kavgamızda yaşıyor" gibi ifadelerle hayatını kaybeden kimselerin biyolojik olarak ölseler de aslında sosyal olarak ölmedikleri fikri oluşturulmaktadır. Örneğin *Kaldıraç* dergisinin 194. sayısında yer verilen bir haberde Dev-Genç liderlerinden Bülent Uluer'in 22 Ağustos 2017'de hayatını kaybetmesi aktarılmaktadır. Bu haberde Bülent Uluer'in ölümsüzleştiği iddia edilmektedir. Cenazesinde Uluer'in arkadaşı Seyfi Öngider'in *"bedenen buraları terk edebiliriz ama asla devrimci duygularımızı uğurlamadık"* ifadesi paylaşılmaktadır. Ertuğrul Kürkçü ise yaptığı konuşmada davalarında nice adsız kahraman olduğundan bahsetmektedir (Kaldıraç, 2017b, s. 18). *Kaldıraç* dergisi, bir başka THKC (Türkiye Halk Kurtuluş Cephesi) eski liderlerinden Oktay Etiman'ın ölüm haberini ise "yıldızlara uğurladık" ifadesiyle vermektedir. 25 Kasım 2016 tarihinde Küba devriminin lideri Fidel Castro'nun ölümü ile *Kaldıraç* dergisinin Aralık 2016 tarihli 185. sayısında Castro'nun ölümsüz gençliğin şövalyesi olduğu belirtilmekte ve onun Che'nin yanına uğurlandığı iddia edilmektedir. Öyle ki Fidel Castro'dan Che'ye selam söylemesi istenmektedir.

Ezilenlerin Sosyalist Partisi'nin teorik yayını olan *Marksist Teori* dergisinin 23. sayısında "ölümsüzler partisi" kavramı kullanılmaktadır. Bu kavram örgütün bir vesile

kaybettiği yoldaşlarını soyut bir bütünlük olarak kavramasını sağlamaktadır. Ölen kimseler aslında bir "feda bölüğüdür" ve kalanlar onları ölümsüzlüğe uğurlamıştır. Ölüm ve ölümsüzlük sadece ilgili gruba yönelik karşı saldırılar sonucunda ortaya çıkan bir hal veya durum değildir. Sosyalist gruplar için ölüm kimi dönemlerde arzulanan bir şeydir. Örneğin ölüm oruçları ölmenin eylemleştirildiği bir tercihtir. ESP de tarihinde defalarca kez ölüm orucunu bir eylem olarak tercih etmiş ve çok sayıda örgüt mensubu hayatını bu eylemlerde kaybetmiştir. Ölüm oruçları sosyalist devrimci belleğin zihninde "efsane" olarak işlenmekte, destansı anlatı ile feda bilinci kuvvetlendirilmektedir.

1982, 1984, 1996 ve 2000 yıllarında ceza infaz kurumlarında gerçekleştirilen ölüm orucu eylemleri ESP tarafından, öncü fedai nitelikleri ile övülmektedir. Bu eylem biçiminin genel gerilim hattı beden üzerinde süren iktidar mücadelesidir. Bir yandan ceza infaz kurumu yöneticileri ve dönemin siyasal iktidarı beden üzerinden sosyalist muhalefeti kontrol altına almaya çalışırken diğer taraftan ölüm oruçları eylemlerini organize edenler sol kamuoyunu baskı altına almakta ve sokak eylemleri ile harekete geçirmek istemektedir. Sol sözlükten dillendirmek gerekirse "direniş her yere" yayılmak istenir. Özellikle ölüm orucuna giren öncü isimlerin mensubu olduğu örgütlü güç başta olmak üzere tüm sol kamuoyunu hareket ettirici niteliği vardır. Toplumsal vicdan sorgulanır. Mağduriyet hattı yaratılır. Ölüm orucuna yatanların ölümlerine dair sorumluluk dönemin iktidarına ve onu baskı altına alamayan muhalefete yüklenir. Ölüm orucuyla birlikte dışarıda başlatılan basın açıklamaları, sokak eylemleri ve STK görüşmeleri ile eylemcinin talepleri pazarlık dışına atılacak derecede acil cevaplanması gereken ihtiyaçlar olarak gösterilir. Ölüm oruçlarının yarattığı bütünleşme havası içinde grup içi gerilimler geri plana itilir. Yoldaşların hayatının kurtarılması adına grup içi iktidar yeniden tesis edilir. Ölüm orucu örneğinde de görüldüğü üzere ölüm olayı birleştiricilik ve ayırıcılık olarak çift yönlü bir etki yaratmaktadır (Gülpınar, 2012, s. 131). Ölüm olayı ile ölen kimseyi sahiplenen grup biz ve öteki ayrımı yapar. Diğer taraftan ise öleni sahiplenenler arasında birlik duygusu güçlenir.

İster ölüm orucuna yatarak isterse şiddet araçlarını içeren bir eylem sonucunda biyolojik olarak ölen sosyalistlerin sosyal olarak yaşadığına inanılmaktadır. *Marksist Teori* dergisinin 22. sayısında Suruç'ta hayatını kaybedenlerin düşlerinin ölümsüzleştiği ve bu yolla onların da yaşamaya devam edecekleri belirtilmektedir. *"Adları aklımızın, kalbimizin ışığı, direnci, gülüşü olan nice yoldaşa, devrimci yoldaşa ve halk insanımıza, ölümsüzlerimizin yeni bir yaşama, yeni bir dünyaya duydukları inanç tüm canlılığıyla*

ayaktadır, savaşmaktadır. "Hiçbir Düş Yarım Kalmayacak", andımızdır" (Sadet, 2016, s. 72).

Ölümsüzlük iddiasının beraberinde genellikle şehit sıfatı da sıklıkla kullanılmaktadır. Şehitliğe dair tanımlamalar ya kişinin kendisiyle ya mücadeledeki rolüyle ya da öldüğü yerle yapılmaktadır. Örneğin 10 Ekim Ankara Gar saldırısında ölenler "Barış Şehidi" olarak tanımlanırken, 20 Temmuz IŞİD saldırısında ölenler "Suruç Şehidi" olarak adlandırılmıştır. Mahir Çayan ve arkadaşları da öldükleri yerle birlikte "Kızıldere Şehidi" olarak adlandırılmaktayken, *Kaldıraç* dergisi çevresi kendi dava arkadaşları Duran Baysal'ı "işçi sınıfının şehidi" olarak nitelemektedirler. "Devrim şehidi" ifadesi de genel bir sıfat olarak kullanılmaktadır. Ancak şehit kavramının sorgusuzca kullanıldığı da iddia edilemez. Halkevlerinin internet sitesi olan Sendika.Org'ta yazan İsmail Güney Yılmaz şöyle der:

> *"Biz de mesela, "devrim şehidi" diyoruz. Çünkü sınırların ve sınıfların kalktığı bir dünya için* ***ölenlere "ölüler" demek bize ağır geliyor.*** *Ben, bu "şehit" kelimesinin devrimci literatürde kullanılmasını doğru bulmuyorum, hatta bir dönem "şehit" dememeye de özen gösterdim ama sonra yerleşmiş bir kullanımı "etimolojik" gerekçelerle reddetmenin anlamsız olduğuna kâni oldum"* (Yılmaz İ. G., 2015).
>
> *"Çok doğru bulmuyoruz. Yani devrim şehitlerinden ziyade daha çok kullanmaya çalıştığımız devrim kahramanları. Şehit kavramı tartışmaya açık bir kavram. Bir de sanırım onda şeyin de etkisi var. Ne diyeyim. Şehit kelime olarak algıladığınızda İslami yöne doğru çekilebilecek bir laftır bir noktada. Çok doğru bulmuyoruz şehit lafını. Evet. Yani orada felsefenin partizan karakteri vardır. Evet yani hani en nihayetinde biyolojik olarak artık aramızda yoklar ama şöyle en basiti çok daha geriye gidelim işte Şeyh Bedreddin öldürüleli yüzlerce yıl olmuştur ama bugün halen yaşıyordur. Bugün halen herkes her yerde şunu diyebiliyordur. Bizim cepheden işte: yarın yanağından gayri her şey ortak olmalıdır. Bu önemli bir şeydir. Bizim dar anlamda kendi şehitlerimiz. Evet yani Kaypakkaya'nın "ser verip sır vermem şiarı", Deniz'in idam sehpasını tekmelemesi. Keza yine Mazlumların özgürlük ateşini kendilerinde yakması. Bunlar bizim için çok çok önemli erdemler"* (Umut, 2018).

Kaldıraç dergisi çevresi adına kendisiyle görüşülen Umut Bey bir taraftan şehit kavramını kullanmayı tercih etmediklerini beyan ederken diğer taraftan aynı konuşma içerisinde şehit kavramını kullanmaktadır. Şehit kavramına dair diğer görüşmelerde de kutsal kavramına yönelik olduğu gibi içgüdüsel bir tepki görülmektedir. Sosyalistler Müslüman ve Türk milliyetçisi kesimlerin kullandığı kavramlardan uzak durmaya çalışmaktadır. Kendi kavramlarını karşıtlarının kimliği üzerinden üretmeye çalışmaktadırlar. Buna rağmen şehit kavramını neredeyse tüm sosyalist yayınlarda görmek mümkündür. Kullanmasalar ya da bu kavrama alternatifler üretseler dahi şehit kavramının içerdiği anlamı deneyimledikleri söylenebilir. Ölümsüzlük iddiası sosyalistlerin anlam sisteminde merkezi bir konumda yer almaktadır.

Halkevleri hareketinin Devrimci Yol'un haleflerinden biri olduğu solun tarihinin ele alındığı bölümde belirtilmişti. Dev-Yol'un tarihinde devrim şehitliği ve ölümsüzlük iddiası hareketin retoriğinde merkezi bir yerdedir. 1977-1980 arasında yayınlanan *Devrimci-Yol* dergisinde yer alan 340 ilanın 174'ü güncel ölümlerle ilgilidir (Taştan, 2012, s. 271). Bu haberler aracılığıyla şehitlik kutsanmaktadır. Devrimci Yol Hareketi 1980 öncesi ve 12 Eylül süreci boyunca 400'ü aşkın mensubunu çeşitli nedenlerle (çatışma, işkence, faili meçhul ve idamlar) kaybetmiştir. Beklenen devrim gerçekleşmemiş ve sonunda ağır bir askeri müdahale sonucunda Dev-Yol hareketi tasfiye edilmiş olsa dahi halen o ölenlerin boş yere öldüğüne inanılmamaktadır. *"Eğer dört yüz insan ölmeyi göze almasaydı, başkası olur muydu, olan nasıl olurdu bilinmez ama Devrimci Yol olmazdı"* (Alpat, 2017). Halkevcilere göre tüm ölenler hareketin kalbine gömülmüş, devrimci geleneğin devamını sağlamış ve bu yolla ölümsüzlük nişanesini kazanmışlardır.

Geleneksel İslam inancına göre asıl şehit Allah yolunda öldürülenler olarak kabul edilmektedir. Ancak Allah yolunda samimiyetle ölmeyi arzularken bir hastalık nedeniyle ölenler de şehit olarak görülmektedir (Kesler, 2004, s. 98-100). Benzer şekilde onurlu bir hayatı sürdürme ve bunu gelecek kuşaklara aktarma konusunda kararlı davranan, ölüm söz konusu olduğunda korkup kaçmayan fakat düşman tarafından öldürülmemesine rağmen diğer nedenlerle ölen kimseler de sosyalist anlam sisteminde şehit olarak kabul edilmektedir. Örneğin Devrimci İşçi Partisi üyesi Atlen Yıldırım, 18 Nisan 2016 tarihinde hastalığı nedeniyle hayatını kaybetmiş olmasına karşın yoldaşları tarafından devrim şehidi olarak kabul edilmektedir. Çünkü onlara göre Atlen Yıldırım son nefesine kadar devrim mücadelesinin örnek bir militanı olmuştur. 2018 yılında yakalandığı kanser

hastalığı nedeniyle hayatını kaybeden Halkın Kurtuluş Partisi üyesi Orhan Özer'in birinci ölüm yıldönümünde gerçekleştirilen anma etkinliğinde HKP mensupları, (Konya HKP, 2019, s. 6) gerçek insanların, gerçek devrimcilerin ölmeyeceğini sadece bedenen aralarından ayrılabileceğini ifade etmektedirler. Onlara göre son anına kadar Marksist teoriye sadakatle bağlı kalmış, kararlı mücadelesi ile örnek olmuş herkes devrim şehidi olarak kabul edilmektedir (Konya HKP, 2019, s. 6).

5.3.1.2. Cenaze Törenleri

Şehitlik makamının ikinci temel işlevi geride kalanların acılarını dindirmek ve onların günlük siyasal-kültürel rutinlerini sürdürmesini sağlamaktır (Lasalle, 2014, s. 296). Ölen bir kimsenin kutsanması geride kalanların ölümlerine dair kaygıları için rahatlama sağlar. Çünkü onlar da öldüklerinde anılacaklarını ve kutsanacaklarını bilmektedirler. Sosyalistlerin cenazeleri sosyalist gruplar tarafından birer toplu gösteriye dönüştürülür. Bu yolla hem grup mensuplarına hem de o grubu takip eden kamuoyuna grubun mensuplarıyla kurduğu ilişkinin gücü gösterilir.

Kaldıraç dergisi çevresi 2016 yılında bir işçi yoldaşları olan Duran Baysal'ı kaybetmiştir. Baysal bir işçidir ve çalıştığı şantiyede halatın kopmasıyla yüksekten düşerek ölmüştür. Grup bunu "iş cinayeti" olarak nitelemektedir ve bu cinayetin sorumlusu olarak kapitalizmi görmektedir. Kapitalist iktisadi düzende işçilerin daha yüksek kârlar uğruna iş güvenliğinin gerektiği gibi sağlanmadığı düşünülmektedir. Ölümün sorumlusu olarak gösterilen düzenin ifşası için cenaze törenleri bir gösteriye çevrilir.

> *"Tüm bunlar ise, rivayet olunduğu gibi, cennet ve cehennemin bu dünyaya ait olduğunun kanıtlarıdır. Bu cennette zalimler yaşamaktadır, hırsızlar, yağmacılar vb. Bu dünyadaki cehennemde ise, halklar, milyonlar, işçi emekçiler, kendi emeği ile geçinenler yaşamaktadır. Yani dürüst, namuslu insanlar cehennemdedir. Bu nedenle bu dünyadaki cehennem dayanılır, yaşanır bir yer değildir. Doğrusu bu dünyadaki cehennemin gönüllü misafirleri de yoktur. Halklar bu cehennemden çıkmak istemektedir"* (Adalı, 2016a, s. 62).

Duran Baysal içinde yaşanılan cehennemin kurbanı olarak görülmektedir. 2 Mart 2016 tarihinde hayatını kaybeden Baysal'ın cenaze töreni memleketi Tokat'ın Günevi

köyünde gerçekleştirilmiştir. Törende Baysal'ın tabutuna kızıl bayrak sarılmıştır. Tören esnasında sloganlar atılmış ve şiirler okunmuştur. Duran Baysal'ın her yıl yüzbinlerce ölen işçiden biri olduğu hatırlatılmış ve bu sorunun çözümünün devrimde olduğu ifade edilmiştir. Hayatını kaybeden işçinin "güneşe uğurlandığı" beyan edilmiştir. Adeta bir semboller şöleni olan bu törenler sadece köyde gerçekleştirilen cenaze süreciyle sınırlandırılmamıştır. AKA-DER'in tüm şubelerinde törenler yapılmıştır. 2016 1 Mayıs mitingine davet niteliğinde duvarlara "Ben Duran, 1 Mayıs'ta alanlardayım" yazısı da yazılmıştır. Aslında Duran Baysal sosyal olarak ölmemiştir. AKA-DER grubuna göre Baysal, mensubu olduğu işçi sınıfının bir parçası olarak işçi sınıfının bulunduğu her yerde yaşamaya devam etmektedir. Ölümünün birinci yılında da işçi Duran Baysal anılmaya devam edilmiştir. Cenaze törenlerinde yaratılan duygulanım anma programları ile yaşatılmaya devam etmektedir.

Sosyalist gruplar cenaze törenlerinin nasıl gerçekleştirileceğine dair kendi aralarında ortak ve sosyalist olmayanlardan belirgin derecede farklı bir ritüele sahip değildir. Sosyalist cenaze ritüellerindeki ortaklıklar tabuta bayrak sarılması, yürüyüş eşliğinde sloganlar atılması ve gömme esnasında antların içilmesidir. Ancak Alevi kökenli sosyalistlerin cenazeleri cem evinden kalkarken Sünni kökenli sosyalistlerin cenazeleri camiden kalkmaktadır. Cenazenin mezarlığa taşındığı sırada ölen kimsenin örgütsel geçmişine göre bir tören düzenlenmektedir. Fakat Sinan Gorgan (2014) devrimcilerin cenazelerinin cami veya cem evlerinden kaldırılmalarını bir hak ihlali olarak görmektedir. Ona göre sosyalistlerin diğer insanlardan kültürel ve ideolojik olarak farklılıkları bulunmaktadır ve ölüm meselesi herhangi bir şey olarak görülmemelidir. Bu nedenle sosyalistlerin farklılığı ölüm törenlerinde de yansıtılmalıdır.

Devrimci Yol geleneğinden gelen gruplara ait bir cenaze töreni olarak 4 Kasım 2014 tarihinde ölen kurucu lider Nasuh Mitap'ın uğurlanması örnek olarak verilebilir (ÖDP, 2014). Cenaze töreninde hem ÖDPliler hem de Halkevciler kalabalıklar halinde bulunmuşlardır. 6 Kasım 2014 tarihinde bulunduğu hastaneden cenazesi alınan Mitap'ın tabutuna yıldız-yumruk bayrağı asılmıştır. Aracın çıkışı ile sloganlar atılmaya başlamıştır. Kalabalıkta bir grup, yıldız yumruk işareti taşıyan fularları boyunlarına takarak yürüyüşü düzenleme yetkisini elinde bulundurmaktadır. Diğerleri ise göğüslerinde taşıdığı yıldız yumruklu ve ölen kişinin resimleriyle sloganlara eşlik etmiş ve yürüyüşe geçmiştir. Kalabalık "Devrimci Yolumuz, Nasuhların Yoludur", "Mahir, Hüseyin, Ulaş, kurtuluşa kadar savaş", "Nasuh Mitap onurumuzdur" sloganlarını atmıştır.

Gaziosmanpaşa Meydanı'nda toplanan kalabalık burada marşlar söylemiş ve devasa bir Devrimci-Yol pankartı açmıştır. Konuşmalarda Nasuh Mitap'ın kalplerde yaşayacağı vurgulanmıştır. Onun öncü niteliği ve bir kutup yıldızı olduğu söylenmiştir. İstanbul'daki bu törenin ardından cenazesi gömülmek üzere Kırklareli'ne gönderilmiştir.

Kırklareli'nde camide kılınan cenaze namazı esnasında cami dışında bekleyen kalabalık namaza duran insanlardan oldukça fazladır (Kırklareli Belediyesi, 2014). Ancak cenaze namazı sonrasında mezarlığın olduğu alana kadar 3 kilometrelik bir yol ritüel biçiminde yürünerek tamamlanmıştır. Devrimciliğin yolda olmak olduğunu sürekli tekrarlayan bir hareket olarak Dev-Yol'un kurucu isimlerinden Nasuh Mitap'ın uğurlama yürüyüşünde kalabalık sloganlar atmış ve marşlar söylemiştir. Ölümlerin ardından takvimsel olarak ölenler anılmaya başlanır. Bu anmaların ne kadar süreceği ve ne derece yaygın olacağı ölen kişinin sembolik önemine bağlı olarak değişir.

5.3.1.3. Anma Programları ve Mezarlık Ziyaretleri

2013 yılına kadar sosyalist solcuların yıllık gündem/eylem takvimleri şu anma programları ile doludur: 19 Ocak Hrant Dink, 12 Mart Gazi Mahallesi, 16 Mart Beyazıt ve Halepçe, 30 Mart Mahir Çayan, 1 Mayıs Taksim, 6 Mayıs Deniz Gezmişler, 18 Mayıs İbrahim Kaypakkaya, 3 Haziran Nazım Hikmet, 2 Temmuz Sivas, 19 Aralık Hayata Dönüş Operasyonu, 19-26 Aralık Maraş ve sayılamayan nice anma programı. Sosyalist dergi ve yayınların her sayısı da bu dönemlere ilişkin özel anma haberleri ve biyografik anlatımlarla doludur. Dergilerin bazı bölümleri adeta bir ölüm fasikülüne dönüşmektedir.

Yukarıda sayılan takvimsel genel gündeme ek olarak her grubun kendi özel anma gündemleri söz konusudur. Halkın Kurtuluş Partisi'ni temsilen kendisiyle görüşülen Sait Bey yıl boyunca andıkları isim ve şehitleri şöyle sıralamaktadır:

> *"İlk genel başkanımız Hikmet Kıvılcımlı'yı her yerde anıyoruz. Onun dışında bölgesel, 12 Eylül öncesi katledilen yoldaşlarımızı anıyoruz. Konya'da var, Ankara'da da var. Ankara'da geçen 1 Eylül'de mezar başındaydık. 12 Eylül'den önce ilk yargısız infaz olan ve 1 Eylül 1978'de katledilen yoldaşlarımız var. 3 Şehitler diyoruz, Şentepe'de. Onların muhakkak her yıl mezarlarına gideriz. Orada yine henüz 16 yaşında katledilen Engin Yüzbaşıoğlu yoldaş var. Karşıyaka Mezarlığında. Oraya gideriz. Diğer devrim şehitleri olan Denizleri, Mahirler ziyaret ederiz. Biz*

devrim şehitlerini genelleştiriyoruz. Ulusal kurtuluş mücadelemizde şehit olanları da biz şehit kabul ediyoruz. Biz örneğin şimdi onu da takip ediyorsanız her ulusal bayramımızda mutlaka Anıtkabir'e gidiyoruz" (Sait, 2020).

Kaldıraç dergisi çevresi her sene aralık ayında kendilerinin ilk şehitleri olarak kabul ettikleri Bekir Kilerci ve Ali Serkan Eroğlu'nu anmaktadır. Kaldıraç, aralık ayını adeta bir şehitler ayına dönüştürür. Kendi "ortakları"[19] olan Ali Serkan Eroğlu ve Bekir Kilerci'yi andıkları etkinlikler yoluyla tüm devrim şehitlerini anarlar ve çalışma alanları olan her mahalle veya bölgede bir anma gerçekleştirirler. 2017 yılında Kocaeli'nde gerçekleştirilen anmada şu ifade kullanılmıştır: *"En iyi anma onların yüzlerini yeni yüzlerde var etmektir"* (Kaldıraç, 2017a, s. 9) AKA-DER grubunu diğer sol gruplardan ayıran 2 Temmuz Sivas Anmasına özel olarak hazırlanmasıdır. Daha önce belirtildiği gibi bu grup ağırlıkla Alevilerin yaşadığı mahallelerde faaliyet göstermekte ve Alevilik inancının sembollerini yoğunlukla kullanmaktadır. Bu nedenle de olsa gerek Madımak Anmasının hareket için özel bir dönem olduğu, haziran ayı boyunca kamuoyunu bu konuda bilgilendirmeye çalışan hareketin 2 Temmuz mitinglerine kitlesel düzeyde katılmaya çalıştığı görülmektedir.

2013 yılından sonra ülkedeki genel politik gündemle ilişkili olarak ölüm haberleri arttıkça yeni anma programlarına da ihtiyaç duyulmuştur. Gezi Şehitleri, Suruç Şehitleri, Ankara Gar Patlaması Barış Şehitleri, Rojava Şehitleri olarak yeni kategoriler anma programlarına dahil olmuştur. Bu yeni anma programlarında da en sık kullanılan ifadeler "unutmadık", "unutmayacağız", "affetmeyeceğiz", "hesap soracağız" şeklindedir.

AKA-DER Dikmen Şubesi 30 Ağustos 2015 tarihinde bu tarihin kırk gün öncesinde IŞİD saldırısı sonucunda Suruç'ta hayatını kaybeden 33 SGDF üyesi için anma düzenleyip, kırk yemeği vermiştir. 2015 yılının Kasım ayında ise AKA-DER, Ankara Gar patlamasının birinci ayında bu saldırıda hayatını kaybedenleri anmıştır. Bu anmalar bir süre aylık olarak devam ettikten sonra yıllık hale dönüşmüştür. Kaldıraç 2017 Ekim sayısının iç kapağında "10 Ekim'i unutmayacağız ve affetmeyeceğiz" yazan ve 10 Ekim 2015'te Ankara Garı patlamasında hayatını kaybeden sosyalistlerin olduğu bir resim bulunmaktadır. Derginin 2017 Kasım sayısında ise şöyle bir haber başlığı görülmektedir:

[19] Türkiye sosyalist solculuğunun pek çok fraksiyonunda grup mensuplarını anonimleştiren bir sıfat olarak "yoldaş" kelimesi kullanılırken, *Kaldıraç* grubu "ortak" kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Bu tercih *Kaldıraç* çevresinin Anadolu söylemiyle ilişkilidir. "Ortaklık" kavramı Şeyh Bedreddin ve tarihsel Alevi ayaklanmalarına göndermede bulunmaktadır.

"Yaşam için ölenler ölümsüzdür. 10 Ekim Katliamının 2. yılında yaşamını yitirenler anıldı." Derginin ilgili sayısında aktarıldığı üzere etkinlikler kapsamında mezarlık ziyaretleri, anma programları ve yürüyüşler gerçekleştirilmiş, Gazi Mahallesinde aşure kaynatılmıştır. Sosyalistler hem Suruç'ta hem de Gar patlamasında yaşadıkları ağır kaybın yarattığı şoku atlatabilmek için önceleri aylık daha sonra yıllık devirlerde anma etkinlikleri düzenlemektedir. Anma törenleri matem ritüelleri gibi kaybın acısını azaltma işlevi görmektedir.

Suruç saldırısında hayatını kaybedenler Ezilenlerin Sosyalist Partisi'ne yakın gençlik örgütü olan SGDF'nin mensubu idi. Haliyle bu saldırı ESP'de derin bir travmaya sebep oldu. O dönem gerçekleştirdikleri tüm yayınlarda bu travmanın izleri görülmektedir. Bir yandan ölenlerin hatıraları üzerine yazılar paylaşılmakta diğer yandan cılız düzeyde kalsa da iç eleştiriler görülmektedir. Saldırıda hayatını kaybedenler "adalet arayıcısı", "devrimci yürek" sıfatlarıyla kutsanmakta, ölenlerin gölgesi sayesinde kurumsal varlıklarının sürekliliğinin sağlandığı iddia edilmektedir. *"Sıcak bir Temmuz gününde 33'leri ve nicelerini anarken üstümüzde duran ağaçlar Suruç'un ağaçlarıdır."* (Sadet, 2016, s. 68)

Şehitlik kavramının ve ölümsüzlük iddiasının diğer bir işlevi de borçluluk duygusu yaratarak örgütsel ağın birer parçası olan kimselerin çalışma motivasyonunu arttırmasıdır. Bunun için de düzenli olarak anma programlarının organize edilmesi gerekmektedir. Bu anma programları bir politik hedef de içerebilir ya da içermeyebilir. Ancak anma programında etkileyici bir ortamın yaratılması gerekir. Salonun düzenlenmesi (resimler, karanfiller, mumlar), müzik ve şiir sanatının duygu aktarımında kullanılması, anılan şehitler hakkında övgü dolu konuşmalar yapılması grup üyelerinde borçluluk duygusu yaratır. Modern öncesi dönemlerin dini törenleri ile çağdaş siyasal törenler arasında benzerlikler olduğunu düşünen Connerton'a göre (1999, s. 77) anma törenlerinde kullanılan "biz" ifadesi ile bir dinsel birlik duygusu yaratılmaktadır. Törenlerde bedenin duruşu, jestler ve hareketler de törenin bir parçası olarak kodlanmıştır (Connerton, 1999, s. 94). Bunlar tören yoluyla katılımcılar arasında duygu birliği yaratır.

Anma programları ile sadece grup mensuplarında borçluluk duygusu oluşturulmaz, örgütün tüm etkileşim alanı hedeflenmektedir. Anma programları belirli bir ölüm olayının tüm ilgili kamuoyu tarafından duyulması için yapılmaktadır. Böylelikle ölüm olayı üzerinden bir etki alanı oluşturulur. Halkevleri hareketi başta Ali İsmail Korkmaz ve Berkin Elvan olmak üzere Gezi Parkı eylemleri süresince ölen diğer genç eylemciler

üzerinden bu etki alanını oluşturmak istemektedir. Dönem dönem yayın organlarında çıkan romantik ve dramatik yazılarla acının taze kılınması hedeflenmektedir. Ölenlerin anneleri ile yapılan röportajlar ve ölenlerin anısına yapılan işlerin haberleştirilmesi ile sol kamuoyunun ödev bilinci diri tutulur.

Şiir ve müzik sürekli tekrar edilen faaliyetler yoluyla öğretinin benimsenmesinde etkin işlev görmektedir. Sosyalist Türkçe müzik yoluyla da ölüme kutsallık kazandırılmaktadır. Ölüm sonrası ölümsüzlük düşüncesiyle mücadelede ölümü küçümseme, ölümle iç içe olmayı sıradanlaştırma ve yeniden doğuş stratejileri izlenmektedir. Sosyalist Türkçe müzik eserlerinde ölüm, kavgada olanlar için oldukça sıradan ve hatta hedeflenmesi gereken bir son olarak ifade edilmektedir. Ölüm kavganın bir parçasıdır ve sosyalistler ölümden korkmazlar.

> *"Mademki biz partizanız / Zincirin ilk halkasıyız / Erken öleceğiz seninle biz / Şafaktan önce öleceğiz"* (Grup Ekin, 1990).

> *"Yaşamak ne ki ölüm ne / kavga bitmez öldüğünde / tanık olduk yiğitlerin / ölürken güldüğüne..."* (Grup Yorum, 1993b).

Mücadele esnasında ve mücadele sonucunda gerçekleşen ölüm zaten devrimci için yeniden doğuştur. Müzik eserlerinde varılacak bir cennet tasviri yapılmasa da ölen devrimcinin daha yüce bir tümlüğe ulaşacağı betimlenmektedir.

> *"Halkız biz yeniden doğarız ölümlerde" "Ölüm orucu yeniden doğmaktır..."* (Grup Yorum, 1988).

> *"Biner biner meydanlarda vurulsak da ölmeyiz biz / Yağmur olup gökyüzünden damla damla düşeriz biz"* (Grup Yol, 2014).

Zaten sosyalist, sürekli yolda olan kişidir. Onun için durmak, dinlenmek, ölümden kaçmak gibi bir şey söz konusu değildir. Sürekli yolda olma bilinci kişilere bu tür korkuları sıradanlaştırarak yenme imkânı verir.

> *"Gün gelir ölme sırası yolda olanlara da gelir. Gel deyin kızıl atlarıyla güneşe gidenler / Gel deyin ben de geleyim"* (Grup Yorum, 1994).

Şehitlik fikri de müzik eserlerinde işlenmektedir. Bu iki biçimde olmaktadır. Birinci yol ölen kişinin bağlı olduğu siyasal davayı sürdürenlerde o kişinin yeniden vücut bulduğuna dair işlenen inançtır. Diğeri de şarkılarla ve destanlarla kişinin adının unutturulmayacağına dair iddianın dillendirilmesidir.

"Silah kucağında, kanlar içinde / Vurulmuş yatıyor İbrahim yoldaş / Yiğitler ölür mü üç beş kurşunla / Doğrulmuş kalkıyor İbrahim yoldaş" (Grup Munzur, 2000).

"Sen ölmedin yiğidim / Türkülerde adın var / Elbet bu karanlığın / Biteceği günler var" (Grup Munzur, 1995).

"Kavga dostum can yoldaşım / Beyaz ölümlerde yitirdiğim / Bir direniş hücresinde / Bir direniş ateşinde/ Yaşıyorsun sonsuza dek" (Grup Vardiya, 2000).

Ölülerin anma programları (ritüeller), mezarlık ziyaretleri (anıt mekanlar), edebi eser veya müzikle (metinler) anılması sosyalist solun kendi kültürel belleğini kurmasını, sürdürmesini ve aktarmasını sağlamaktadır. Ölülerin bıraktığı hatıralar birer kutsal emanet olarak görülmektedir. Ölülerin anılması bir ortaklık hissi yaratması ve kimlik oluşturmasının yanı sıra bu kutsal emanete sahip çıkanların meşruiyet kazanmasını sağlamaktadır (Assmann J. , 2015, s. 69-71).

5.3.1.4. Kültleştirme

Ölüm olayını normalleştirmenin ve kutsamanın bir diğer yolu da ölüme ve ölenlere üstünlük atfetmedir. Bunun için de örgütsel ağın bir parçası olmayan diğer tüm yaşam tarzları küçümsenir ve hatta aşağılanır. Militan ondan önce hayatını kaybedenlerin ve kendisinin üstün değerlere sahip olduğuna inanmakta ve kendisi gibi yaşamayanları kirlenmiş bir yaşamın parçaları olarak değerlendirmektedir. Bir mücadelenin parçası olmak onurlu bir iş olarak görülmekte kavgaya dahil olmayan insanların yaşamları boyunca onursuzluk yüzünden defalarca öldüğü iddia edilmektedir.

"Öyle ki insan, bazı yaşam biçimlerinde ölümü bin kez görebiliyor. Her gün yaşam adeta tüketiliyor. Sanki üstü açık bir hapishanede 'çile dolduruyor.' Tersine, bazı ölümler ölümü aşmak anlamına geliyor. Che'nin dediği gibi; 'bazen düşünüyorum da yaşamak mı ölmektir, yoksa ölmek mi yaşamak.' Bu çelişkiyi yaratan ise, insanın insana kulluğu, sömürü düzeni, aşağılanmadır. Onun için hâlâ önderlere ihtiyaç duyuyoruz. Onun için kahramanlık çağı daha bitmedi. Onun içindir Deniz yaşıyor. Onun için Mahir hâlâ yaşıyor. Onun için İbrahim Kaypakkaya hâlâ yaşıyor" (Adalı, 2016b, s. 108).

Yukarıdaki alıntıda sayılan isimler ve daha nice hayatını kaybetmiş sosyalist kültleştirilmektedir. Kültleştirmenin dinsel niteliği ve sosyalist dünya görüşü ile ilişkisi üzerine detaylı aktarım bir sonraki ilgili bölüm altında yapılacaktır. Kültleştirme kişi hayattayken de öldükten sonra da yapılabilir. Bir kimsenin kültleştirilmesi için ona takma adlar vermek, insan üstü özellikler atfetmek, ona dair sembol ve görselleri yaygınlaştırmak ve kurtarıcılık misyonu yüklemek genel taktiklerdendir. Örneğin *Kaldıraç* dergisinde Temel Demirer, Lenin için şunları yazar:

> *"Ekim Devrimi'nin mimarı, kızıl kahramanı insanlığa başka bir dünya'nın mümkün olduğunu kanıtlayandır… O; insanlık tarihinde teoriyi uygulayan en büyük isimdir; entelektüel ve cesur bir devrimci önderdir... 1917 Sovyet Devrimi'nin esin kaynağı ve önderi olan Marksist düşün, siyaset ve eylem insanıdır… Rusya'da Komünist Partisi'nin kurucusu. 1917 Ekim Devrimi'nin mimarı. Bolşevik Partisi'nin lideri, ömrünü devrime ve Marksizme adayan, ezilenlerin sesidir… Yeni Sovyet devletinin temellerini atandır; buzu kırıp, yolu açan V. İ. Lenin mühim bir entelektüeldir; dünya tarihini değiştirendir…"* (Demirer, 2016, s. 79)

Hayatını kaybetmiş sosyalist liderler hiçbir zaman zayıflıkları ve hataları ile ele alınmamaktadır. Her eylemlerinde keşfedilmesi gereken derin bir anlam olduğuna inanılmaktadır. Sosyalistlere göre şehit olmuş devrimci liderlerin hayatları dava için fedakarlıkla geçmiştir. Zor zamanlarda direnmesini bilmişlerdir. Örnek olacak bir ahlaka ve cesarete sahiptirler. 30 Mart'ta Mahir Çayan, 6 Mayıs'ta Deniz Gezmiş, 18 Mayıs'ta ise İbrahim Kaypakkaya mezarlarında ziyaret edilmekte ve bu gençlik liderlerin mezarlarının önünde saygı ifadeleri sunulmaktadır. Büyük liderler sadece ölüm yıldönümlerinde değil doğum günlerinde de anılmaktadır. Örneğin AKA-DER 2016 yılının Ağustos ayında Fidel Castro'nun doğum gününü birçok ilde çeşitli etkinliklerle kutlamıştır.

Örgütlerin kimi kültleştirecekleri bağlı oldukları anlam sistemi ve izledikleri mücadele stratejisine göre değişmektedir. Kaldıraç grubu Türkiye'deki sol geleneği tümüyle sahiplenmekte ve temel isimler üzerindeki uzlaşıyı kucaklamaya çalışmaktadır. Bu çerçevede enternasyonal sosyalizmin isimlerinden Marx, Engels, Lenin, Ernesto Che Guevara ve Fidel Castro; yerel sol hareketten Deniz Gezmiş, Mahir Çayan ve İbrahim Kaypakkaya AKA-DER tarafından sahiplenilmektedir. Bu isimlerin resimleri bürolarında asılı durmaktadır. Yaptıkları salon etkinliklerinde bu isimlerin dev boyutta

resimlerini salona asmaktadırlar. Açık hava meydan mitinglerindeki yürüyüş kortejlerinin en ön safında bu kimselerin 2 metre boyunda resimleri veya o resimlerin bulunduğu pankartlar taşınmaktadır. Bu yaygın görsellik politikası kültleştirmenin bir parçasıdır. Kült isimler sosyalistlerin bulunduğu her yerde yaşamaya devam etmektedir. Yukarıda şehitlik kavramına yönelik sosyalistler arasında bireysel eleştirilerin olduğuna dair örnekler sunulmuştu. Benzer şekilde ölenlerin kültleştirilmesinden de rahatsız olan sosyalistler bulunmaktadır. Örneğin Ezilenlerin Sosyalist Partisi'ni temsilen kendisiyle görüşülen Kâmil Bey bu eleştirilerini mistiklik/dünyevilik karşıtlığı üzerinden yürütmektedir.

> *"Mesela ölümsüzlük diyoruz. Bunu kullanıyoruz. Ölümsüzler kavramını çok sık kullanıyoruz mesela. Bunlar da tartışmaya değer şeyler. Yani ben burada biraz daha fazla mistisize edildiği, bizim bütün meselemiz aslında dünyevi bir mesele olmasına rağmen buradan biraz çıkartıldığını düşünüyorum. Yani bu diğer doğrudan şehitlik kavramına paralel düşecek şeyler yarattığımızı düşünüyorum. Mesela işte çok büyük anlamlar yüklemek. Bunu ulaşılamaz anlamlar, ulaşılamaz şeyler anlamında söylüyorum. Şöyle bir etki yaratıyor yani. Belki bu niyetle yapılmıyor ama mesela şehitler üzerinden anlatılanlar, ifadeler vs. çok sade ve insana dair şeyler olsa da ulaşılmaz kılınıyor. Bunun daha çok Ortadoğululaşmakla da alakası olduğunu düşünüyorum. Yani çok net açıklamalar getiremiyorum. Ama bunun bize kaybettirdiği yerler olduğunu düşünüyorum. Yani bazı değerleri çok fazla abartıyoruz. Totem noktasına da getiriyoruz"* (Kamil, 2018).

Fakat tüm bu eleştiriler bireysel düzeyde ve cılız kalmaktadır. Toplumsal hayatta, özellikle gençler üzerinde etkili olmak isteyen sosyalist gruplar için ölenlerin kültleştirilmesi vazgeçilmez bir stratejidir. Bu strateji sosyalist grupların yayınlarından eylem alanlarındaki pankartlarına, sloganlarından kurumlarına kadar tüm söylem alanlarında yerleşiktir. Grupların çalışma ve buluşma ofisleri kült isimlerin resimler yoluyla yaşatılması için organize edilmektedir. Duvarlarda yer alan resimler yoluyla ofislerin içinde adeta bir ölenler sergisi yapılmaktadır. Çalışma kapsamında görüşmeler yapmak üzere Ezilenlerin Sosyalist Partisi, Halkevleri ve AKA-DER Ankara merkez şubelerine gidilmiştir. Bu ofislerin hepsinde duvarlarda hayatını kaybeden sosyalistlerin resimleri bulunmaktadır. AKA-DER bürosunda yaygın biçimde 10 Ekim Ankara Gar patlamasında ölenlerin resimleri bulunurken, Halkevlerinde Gezi Parkı eylemlerinde

ölenlerin resimleri ön plandadır. Ezilenlerin Sosyalist Partisi ise kendi mensuplarının resimlerini kızıl arka plana sarı yıldızla birlikte çerçeveletmiş ve büronun odalarını bu resimlerle donatmıştır.

Kült isimlerin hem yaşamları hem de ölümleri kutsanır. Geride kalanlara rol modeller olarak gösterilmektedirler. Onlara dair kurulan anlatıda hepsi disiplinli, özverili, kararlı, ahlaklı karakterlere sahiptir. Onlar gibi yaşamak ve onlar gibi ölmek bir sosyalistin kendisine verebileceği en büyük ödül olarak görülmektedir. Mahir Çayan'ın arkadaşlarıyla birlikte Kızıldere'de kuşatıldığında söylediği iddia edilen "Biz buraya dönmeye değil, ölmeye geldik" sözü sonraki sosyalist haleflerin şiarına dönüşmüştür. Onlar gibi olmak bir bakıma onlar gibi ölmektir.

5.3.1.5. Geleneksel Dinlerle Alışveriş

Anlam sistemleri bir durumu açıklamak konusunda yetersiz kaldıklarında diğer anlam sistemleri ile alışveriş içerisinde olabilir. Yine önceki anlam sistemlerinin güçlü mirasından yararlanarak kendi dünyalarını kurabilirler. Nihayetinde hiçbir anlam sistemi bir kişinin özgün üretimiyle ortaya çıkmaz. Her biri önceki anlam sistemlerinin yeni durumlara yönelik açıklama gücü sorgulanmaya başladığında mevcut kültürel ortamdan beslenerek var olur. Robert Bellah'ın sivil din kavramsallaştırması bu durumu anlatmak için güzel bir örnektir. Bellah (1967) Amerikan milliyetçiliğini incelediği çalışmasında Amerikan vatanseverliği ile Protestan inancının iç içe girdiğini gösterir. Bir sivil din olarak Amerikan milliyetçiliği Hristiyanlıkla alışveriş içerisinde olsa da kendi kutsal metinlerini, kutsal mekanlarını ve kutsal günlerini inşa etmiştir. Türkiye'de Kemalist Türk milliyetçi ideolojisi ordunun laikliğin teminatı olduğunu iddia etse de "Mehmetçik" ve "Peygamber Ocağı" adlandırmalarını onaylamaktadır.

Şehitlik kavramı Türkiye'de dini ve özelde İslami bir kavram olarak bilinmektedir. Buna karşın sosyalist sol şehitlik kavramını kullanmaktan imtina etmez. Ancak şehitliğe dini anlamlar yüklerken Sünni İslami ekollerin hafızasını kullanmaz. Daha çok Aleviliğe ait olduğu bilinen sembol ve anlatılar tercih edilir. Kerbela olayı ve Pir Sultan Abdal, Aleviliğe dair en çok kullanılan sembollerdir.

Gezi Eylemleri süresince Alevilik ve Sosyalistlik iç içe girmiştir. Aleviliğin anlatısına göre Alevilikle ölüm, tarih boyunca hep kol kola gitmiştir. İnanışa göre Hz. Ali ve oğulları, Hz. Muhammed henüz ölüm döşeğinde iken başlayan iktidar mücadelesinin

kurbanı olmuşlardır. Sonrasında Hz. Ali'nin yolunda gidenler hep zulme uğramıştır. Bu inancı anlatmak için Aleviler "Evlad-ı Kerbelayık" sözünü kullanırlar. Hallac-ı Mansur ve Pir Sultan Abdal'ın da bu tarihsel savaşım nedeniyle şehit düştüğüne inanılmaktadır (Zırh, 2014, s. 99-106). Gezi Eylemleri sürecinde hayatını kaybeden Ethem Sarısülük, Ali İsmail Korkmaz, Berkin Elvan ve Ahmet Atakan da bu tarihsel savaşımın birer şehidi olarak görülmektedir. Ancak bu türden tarihsel vurguların sosyalistler tarafından kullanılmasına rağmen hayatını kaybedenler Alevilerin değil demokratik mücadelenin kayıpları olarak görülmektedir. Gezi Eylemleri sürecinde ölen isimlerin bazıları sosyalist gruplarda örgütlü faaliyet yürütmüş olsa da bu dönemde hayatını kaybeden tüm isimler sosyalistler tarafından "Gezi Şehitleri" olarak kabul edilmiştir. Gezi Eylemleri bir dizi ortak amaç doğrultusunda muhalefette uzlaşmanın yakalandığı özel dönemlerdendir. Deniz Gezmiş'in 68 Kuşağı sosyalist muhalefetinin ortak ismi olması gibi bu gençler de sosyalist solun ortak birer sembolüne dönüşmüştür.

Kaldıraç dergisi yayınları aracılığıyla yapılan kolektif bellek inşasında Aleviliğe yönelik özel bir vurgu olduğu görülmektedir. Özellikle 2 Temmuz'u anma kapsamındaki etkinliklerde Semah gösterilerine yer verilmektedir. 2019 2 Temmuz İstanbul mitinginde "Pir Sultanlar yaşıyor, direniş sürüyor" yazılı pankart açılmıştır. AKA-DER 2019 yılı 2 Temmuz anması için paylaştıkları bildiride şu ifadeleri kullanmaktadır*: "Şeyh Bedreddin'den Seyid Rıza'ya, Pir Sultan Abdal'dan Baba İshak'ın yarattıkları direnişler bugün de yolumuzu aydınlatmakta, geleceğe ışık tutmaktadır"* (AKA-DER, 2019, s. 16). 10 Haziran 2018 tarihinde AKA-DER Mamak Şubesi'nde gerçekleştirilen 2 Temmuz Söyleşisinde açılış konuşmasını yapan Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Mamak Şube Başkanı Hasan Gürer, 2 Temmuz 1993'te Sivas'ta Hak aşkına, Pir aşkına yürüyen insanların öldürüldüğünü ifade etmiştir (Kaldıraç, 2018, s. 21). Burada gösterilmek istenen *Kaldıraç* dergisi grubu özelinde solun kendi kolektif bellek inşasında Aleviliğin özel bir yer tuttuğudur. Türkiye sosyalist solculuğu ile Alevilik ilişkisinin nasıl geliştiği, hangi kesişim ve çatışma noktalarına sahip oldukları başkaca çalışmaların konusudur. Ancak bu araştırma kapsamında görülen, dünya görüşü olarak geleneksel dinlerle hesaplaşma hedefinde olan ve laikliğin kesin bir biçimde uygulanmasını savunan bir grubun dahi özellikle ölüm fikriyle mücadele konusunda ve daha genel düzeyde anlam sistemi inşasında geleneksel din ve inanışlarla alışveriş içinde olduğudur.

5.3.2. Değerlendirme

Biyolojik bir varlık olarak insan hayatta kalma dürtüsüyle hareket eder. Tehdit içeren olaylar karşısında kendisini korumaya çalışır. Ancak insan biyolojik boyutuyla sınırlı değildir. Sosyal ve kültürel boyutu, insanın biyolojik varlığını denetleyebilmesini ve hatta aşmasını sağlar. Ölüm sadece biyolojik varlık için değil sosyal düzen için de olağan dışı ve tehdit edici bir olgudur. Kültürel düzenin sürekliliğini sağlamak için anlam sistemleri yoluyla ölüm olayı evcilleştirilir. Böylece insan biyolojik olarak yok olacağını bilse de sosyal açıdan hayatta kalacağına inanır. Bu yönüyle Tanrı inancı olsun veya olmasın her inançta ölüm sonrası hayatın süreceğine dair inanış işlenir. İbrahim geleneğindeki dinlerde ahiret inancı, ölüm sonrası bir hayatın olduğu düşüncesini inananlarına kazandırırken; Asya dinlerinde reenkarnasyonla ruhun sürekliliği ya da doğru bir hayatı yaşayanların ölüm olayı sonrasında yüce bir ruha katılacağı fikri işlenmektedir. Ölüm olayı bir son olarak görülmez. Her dinde ölüyle vedalaşma törenleri ve ölümün ardından anma ayinleri yapılmaktadır. Bunların yanı sıra sosyal dünyaya değer katanların ölümsüzleştiğine yönelik inanışlar da mevcuttur.

Geleneksel inanışlarla karşıtlık veya gerilim içinde olduğu görülen ideolojik akımlarda da ölüm fikriyle mücadele için stratejiler kurulmaktadır. Ölüm, dava insanının veya eylemcinin son anı değildir, ölüm olayından sonra geride kalanlar eylemcinin ölümü üzerinden eylemi sürdürürler. Cenaze törenleri ve anma etkinlikleri, ölümün karşısında ilgili anlam sisteminin korunması için uygulanan temel yöntemler olarak belirlenmektedir. Herkes ölmektedir fakat "anlamlı bir ölüme" sahip olanlar diğerlerine göre daha kutsal görülmektedir. Kutsal bir vazife yürütmekteyken ya da kutsanmış bir hayatın sonunda ölenler şehit olarak nitelendirilmektedir. Şehitlik makamı sadece geleneksel dinlerde değil milliyetçi ve sosyalist ideolojik akımlarda da görülmektedir. Bu akımlar için büyük kahramanların ölümlülüğü kabullenilmemektedir. Kahramanın bu hayatta eserleri ve anıları düzeyinde dahi olsa yaşamaya devam ettiğine inanılmaktadır.

Milliyetçiliğin kutsalları tarih, devlet, vatan, millet olarak belirirken sosyalist ideolojinin kutsalları insanlığı kurtuluşa taşıyacak olan **örgüt**, **dava** ve **devrim** olarak belirmektedir. İnsanlar biyolojik olarak ölse de kutsal olan asla ölmez. Varlığını o kutsala armağan etmiş kimse de o kutsalla beraber ölümsüzleşir. Hayatını kutsal değerleri uğruna bedenini ve arzularını terbiye ederek geçiren ve en önemlisi kutsal uğruna ölüme yürüyebilen kimse sıradan insanlarla aynı statüde değerlendirilemez. Özlemle beklenilen

yeni düzenin (bir nevi cennetin) kurulması için hayatını feda eden kişiler sol literatürde devrim şehidi olarak kabul edilir. Cenaze törenleri, anma etkinlikleri ve mezarlık ziyaretleriyle sosyalistler geride kalanların acılarını dindirmekte, grup içi bütünlüğü korumakta ve örgüt mensuplarının çalışma motivasyonunu arttırmaktadır. Şehitlik/ölümsüzlük iddiası ve kültleştirme yoluyla da ölüm olayı ve öldürme eylemi kutsanmaktadır. Ölümsüzlüğün anahtarını elinde tutan grup bu yolla kendi sürekliliğini de sağlamaktadır. Bu bölümde görüldüğü gibi sosyalist ideoloji veya gruplar modern öncesi dönemlerde toplumsal hayatın sürekliliği için dinin üstlendiği ölüm fikriyle mücadele veya ölümün olağanlaştırılması işlevini ürettiği iç mekanizmalarla üstlenmektedir.

5.4. Kişilik Kültünün Oluşturulması

Bu bölümde Türkiye Sosyalist Solunun ürettiği kişilik kültleri ve araştırma kapsamında azizler olarak nitelendirilen kişilik kültlerinin takipçileri olan kimseler incelenecektir. Kişilik kültü kutsalın açığa çıktığı, azizler ise bu kutsalı taşıyan şahsiyetlerdir. Bölümün teorik kaynakların aktarıldığı ön aşamasında siyaset bilimi literatüründe kişilik kültü kavramı politik mitlerin bir unsuru olarak değerlendirildiği için bu iki kavram ve aralarındaki ilişki ele alınmaktadır. Ardından dünya sosyalist hareketinin önemli şahsiyetleri üzerinden kişilik kültünün oluşturulma sürecindeki belirgin kategoriler aktarılmaktadır. Böylece kişilerin kültleştirilmesinin aslında sosyalist düşünce geleneğinin bir parçası olduğu da gösterilmektedir. Bu aktarımın ardından Türkiye Sosyalist Solu tarafından Marx, Engels, Lenin ve Troçki gibi uluslararası sosyalist önderlerin ve onların dünya görüşlerini yaymaya kendini adamış Hikmet Kıvılcımlı, Deniz Gezmiş, Mahir Çayan ve İbrahim Kaypakkaya gibi Türkiyeli sosyalist eylemcilerin nasıl kültleştirildiği örneklerle gösterilmektedir. Bölümün son aşamasında ise Hristiyan din geleneğindeki azizlik statüsünün örnek olarak ele alınan sosyalist örgütlerdeki karşılığı analiz edilmektedir.

5.4.1. Kişilik Kültü Kavramı

Siyaset bilimi literatüründe kişilik kültü, politik mitlerin bir unsuru olarak görülür. Politik mit toplumsal hayata dair siyasal bir anlatıyı, kişilik kültü ise o anlatının siyasal arenadaki kutsallaştırılmış kişi temsilini ifade eder. Mit kavramı genellikle sıra dışı

hikâyeleri, tarihsel anlatı veya kurguları tanımlamak için kullanılmaktadır. Mit kavramı ispatlanabilir maddi temeli olmayan, kurgusal hikâyelere göndermede bulunur. Mitlerde kullanılan (tanrısal ya da yarı-tanrısal) kişilik kültleri yoluyla örnek modeller üretilir ve sıradan insanların davranışları belirlenir. Bu bölümde politik mite dair yapılacak genel anlatım araştırma kapsamında kullanılan "anlam sistemi" kavramını desteklemektedir. Politik mit kavramı politik organizasyonları ve ideolojik grupları ele alırken "anlam sistemi" kavramı tüm kültür gruplarını inceleyebilmek için kullanılacak düzeyde işlevseldir.

Politik mit kavramını kullanan ilk isimlerden olan Henry Tudor, (1972, s. 137-140) politik mitlerin bir ideoloji ile o ideolojiye inanan grup arasındaki ilişkiyi sıkılaştırmak veya bir ideolojik grubun bir bölgedeki egemenliğini kurmak için üretildiğini ifade eder. Politik mitler kişileri gerçek dünyadan koparak onları hayali bir dünyanın içinde yaşatır. Politik mitler grubun nasıl bir araya geldiğini anlatır, düşman grupların kimliğini tanımlar ve bir zafer vaat eder. Tudor'a göre politik mitler bir başlangıcı, gelişme bölümü, öngörülen bir sonu ve bir ana kahramanı olan politik hikâyelerdir. Tudor'un ana kahraman olarak ifade ettiği rolü kültleştirilmiş kişiler yerine getirebilir. Ancak politik mit içindeki kahraman her zaman kişiler olmayabilir. Ana kahraman bir ulus olabileceği gibi bir ırk veya sosyal sınıf da olabilir (Tudor, 1972, s. 139). Bu bağlamda Marksizm'in proletaryası, proleter devrim mitinin ana kahramanı olarak görülebilir.

Politik mitte ilgili grubun tarihinde dönüm noktasını temsil eden bir efsanevi kahraman veya lider bulunur. Amerika Birleşik Devletleri için George Washington veya Fransa için Jeanne d'Arc birer politik mit kahramanı olarak düşünebilir. Tanasoiu'ye göre (2005, s. 116) politik mitler dört temel unsurdan oluşur: birlik (birleşme, vahdet), kurtarıcı (kahraman), komplo teorisi ve Altın Çağ iddiası. Ana kahramana süper, insan-ötesi, doğaüstü özellikler atfedilerek, kahramanın düşünceleri tartışılmaz doğrulara dönüşür. Bir üst insandan söz edildiğinde bu kişinin sihirli veya keramet gösteren biri olduğu düşünülmemelidir. Modern politik mitlerde ana kahraman her eylem ve fikrinde bir derinlik ve bilgelik aranan kişi olarak belirmektedir.

Toplum veya grup kutsalının bir şahısta belirmesiyle oluşan kişilik kültü aleyhinde konuşmak, faaliyet yürütmek kutsala yönelik bir saygısızlık olarak görülür. Örneğin yaşadığı dönemde kamusal bir ortamda Stalin'in konuşması dinleniyorsa herkesin ayağa kalkması veya alkışlaması gerekmekteydi. Bir yaşlı adamın Stalin'in adı geçtiği bir konuşmada oturmakta diretmesi sonucunda ertesi gün tutuklandığı anlatılmaktadır

(Conquest, 1991, s. 213). Görüldüğü gibi kişilik kültü yoluyla siyasetçi kutsallık kazanmakta, o kutsala saygı göstermeyenler ise dışlanmaktadır. Kişilik kültü kavramı "politik mit" kavramındaki dinselliği taşır. Burada bir liderin Tanrı misali kutsallaştırılması ya da onun aşırı derecede yüceltilmesi ifade edilmektedir (Pisch, 2016, s. 53). Kişilik kültü yeni bir kolektif bilinç inşasının da temel bir aracıdır. Lider merkezli bu kimlik inşasında lider sadece şahsını değil toplumunun veya grubunun kimliğini temsil eden ruhani bir karaktere bürünür.

Bu bölümde sosyalist düşünce geleneğindeki kişilik kültünün oluşturulmasını ortaya koyabilmek için sosyalist liderlerin biyografileri, haklarındaki makaleler ve diğer kaynakların analiz edilmesi sonucunda dört kategori tespit edilmiştir. Bu kategoriler: Takma isimlerin kullanılması, kurtarıcı baba figürü, sembolleştirme (ikonlaştırma), insan-üstü özellikler atfetmedir. Bu tematik başlıklar üzerinden öncelikle uluslararası sosyalist düşünce geleneğindeki, bir sonraki aşamada Türkiye Sosyalist Solundaki kültleştirme biçimleri analiz edilmektedir.

5.4.2 Uluslararası Sosyalist Düşünce Geleneğinde Kişilik Kültü

5.4.2.1. Takma İsimler Kullanma

Bütün isimler anlam taşımasına rağmen takma isimler özel amaçlar doğrultusunda üretilirler. Politik örgütler ve liderler kitlelere anlam aktarımında bulunmak için takma isimlere ihtiyaç duymaktadırlar. Böylelikle kendilerini sıradan insanlardan ayırmış olurlar. Takma isimlerle birlikte liderler siyasal sorumluluklarını aşarak karizmatik şahsiyetlere dönüşürler. Takipçileri onların özel bir göreve sahip kimseler olduklarına inanırlar. Bu takma isimler liderin niteliklerinin yanı sıra öncelikli görevlerini de belirler.

Stalin gençlik yıllarında çivi anlamına gelen "Koba" takma adına sahip komünist bir işçiydi (Pisch, 2016, s. 80, 120). Çelik anlamına gelen "Stalin" soyadı ona daha sonra verilmişti. (Pisch, 2016, s. 201-202). Bu nedenle Stalin hakkında yazılarda ona "çelik irade" yakıştırmasında bulunulur. Bu onun siyasetteki ısrarcılığına ve düşmanlarına karşı tavizsiz duruşuna yapılan bir atıftır. Bu sıfatlarla Stalin normal insanlardan, herkesten uzak bir lider profili kazanır. Buna karşın insanlara çok yakın, sıcak bir lider imajı da oluşturulmaktadır. Sovyet vatandaşları onu yoldaş olarak çağırarak kendilerine yakın hissederler. *"Güneşli (umutlu) yarınlar bize açık, zafer alevleri ülke çapını sardı/ Stalin*

yoldaş bizlerin mutluluğu için yaşıyor/ O bizim bilge liderimiz / O bizim sevgili öğretmenimiz." – Stalin'in şarkısı (Akt. Lu ve Soboleva, 2014, s. 9). Kendi iktidarının ilk yıllarında her ne kadar Stalin, "devrim hareketinin çırağı, Lenin'in öğrencisi ve takipçisi" olarak adlandırılsa da sonraki yıllarda rolünü genişletmiş ve "sosyalist anavatanın kurtarıcısı, peygamber, havari, öğretmen, yeni bir dünyanın kurucusu, insanların ilham kaynağı, egemenliği altındaki insanlara karşı cömert ve eli açık kişi" olarak adlandırılmıştır (Killingsworth ve Strong, 2011, s. 404).

Çin Komünist Devrimi'nin lideri Mao Zedung şu isimlerle anılırdı: "Büyük Öğretmen", "Büyük Lider", "Büyük Yönetici" ve "Üstün Komutan" (Chinese Posters, 2016). Kim Jong İl' Sung'un takma ismi ise "Büyük Muzaffer" idi. Yugoslavya'da insanlar Tito'yu şu isimlerle çağırıyorlardı: düzenleyici, öğretmen, yaratıcı, halkın oğlu ve lider. 1950 yılının Mayıs ayında Yugoslavyalı gazete *Politika* Tito, Lenin ve Marx'ı karşılaştıran ve ilişkilendiren bir yazı yayınladı. Bu yazıda Tito harika bir deha ve mükemmel bir lider olarak sunulmakta ve adlandırılmaktaydı (Sretenovic ve Puto, 2004, s. 211).

5.4.2.2. Kurtarıcı Baba Misyonu

Politik mitler aracılığıyla üretilen kişilik kültlerinde lider adeta bir Tanrı gibi ülkesini ve halkını yaratmış olarak tasavvur edilir. Halkının çok zor bir zamanında ortaya çıkarak onları büyük bir felaketten kurtarmış kişi olarak yansıtılır. Politik lider halkını merhametle kucaklayan bir babadır. Weber patrimonyalizm kavramını bu tür bir durumu açıklamak için de kullanır. Lu ve Soboleva'nın (2014, s. 6) analizine göre Weber için patrimonyalizm geleneksel baskı ve otoritenin bir biçimidir. Lu ve Soboleva (2014, s. 13) neo-patrimonyalizm kavramıyla egemenliğin, gücün, maddi kaynak ve hizmetlerin bir kişinin özel egemenliğine sunulduğu modern rejimleri tanımlar.

Weber, patrimonyalizm kavramıyla yönetimde rasyonel bürokrasinin yerine bir lider kültü etrafında örülen ilişkilere dayalı yönetim modelini tanımlamaktadır. 20. yüzyılın sosyalist rejimleri patrimonyalizmi revize ederek onu bir modern patrimonyalizme veya neo-patrimonyalizme dönüştürmüştür. Bu tür rejimlerde ülkenin geleceği, büyük babanın (patron) değerleri ve geleceği için şekillendirilmiştir. Bu modele örnek olarak Sovyet Rusya'da Stalin dönemi akla gelir. Ancak gerçekte Stalin bu gücü Lenin tarafından şekillendirilen karizmatik lider rolünden almaktaydı. *"Lenin herhangi*

bir üstün yeteneğe sahip olmamasına rağmen taraftarları tarafından öyle sunuldu ve üstün bir karizmaya sahip olduğu iddia edilmekteydi (Lu ve Soboleva, 2014, s. 9). Lenin zamanında komünist entelektüeller halkın komünist ideolojiyi anlamak için yeteri kadar eğitimli olmadığına inanıyorlardı. Güçlü olmak için halkın eğitim düzeyinin yükselmesini beklemek yerine politik mitlerle lider kültünü güçlendirmeye çalıştılar. Stalin ise hayatı boyunca sadece kendi kişilik kültünü güçlendirmekle meşgul olmadı aynı zamanda Lenin'in kişilik kültünü dönüştürerek kendisine politik meşruiyet üretti. Miras iddiası yoluyla politik mit tarihsel bir boyut kazanır ve üretilen lider kültüne tarihsel misyon yüklenir. Stalin kendisini Lenin'in öğrencisi ve devamcısı olarak göstermekteydi. Böylece kendi kurtarıcı baba rolündeki kişilik kültünü inşa etti. Sovyetler Birliği'nde basılan ve yayılan görsellerde Stalin bir baba gibi gösterilmekteydi. Posterlerde Stalin sıklıkla bir çocuğun başını okşarken ya da çocuklarla beraber bir yerlere bakarken resmedilmekteydi. O sadece Rus çocuklarının babası değildi, Stalin tüm Rusların, Sovyet Halklarının babası idi (Pisch, 2016, s. 45, 75).

İkinci Dünya Savaşı sonrasında Sovyetler Birliği Doğu Avrupa'da komünizmin yayılması için çaba gösterdi ve oradaki komünist hareketleri destekledi. Stalin'in etkisi altındaki Doğu Avrupa komünist liderleri onun politika ve görüşlerinden de etkilendi. Bulgaristan Komünist Partisi lideri Georgi Dimitrov tıpkı Stalin gibi halkının kurtarıcısı olarak görülmekteydi. Dimitrov, Demokratik Bulgaristan Cumhuriyeti'nin babası olarak adlandırılmaktaydı (Wien, 2004, s. 199-200).

Bir Arap milliyetçisi ve sosyalist olan Saddam Hüseyin de kendi kişilik kültünü yaratmıştı. Saddam Hüseyin, kendisini Arap Ulusunun kurtarıcısı olarak görüyordu ve taraftarları da buna inanıyordu (Roches, 1990, s. 5). Saddam Irak'ta sosyalizm, milliyetçilik ve militarizmi birleştirdi. Sürekli askeri kıyafetler giyerek devam eden bir savaştaki kurtarıcı lider imajını sürdürdü. Kameralar karşısında silahlarla poz vermekteydi. Saddam'ın heykelleri dahi kılıç veya tüfek taşımaktaydı. Devrilene kadar Saddam kurtarıcı baba figürünü güçlü tutmaya çalıştı. Sosyalizm ile İslam'ı birleştirmeye çalışan Kaddafi de kendisini halkın babası ilan etmişti. 2011 yılında Libya'da başlayan ayaklanmada isyankârlar tarafından yakalanıp linç edilirken bile Kaddafi halen isyancılara "ben sizin babanızım" diye seslenmekteydi.

5.4.2.3. Sembolleştirme

Siyasi propagandada sembolleştirme politik olanla sosyal hayatı birbirine bağlayan bir ideolojik alan olarak ifade edilebilir (Elliott, 2006, s. 618). Kişilik kültünün oluşturulması için resimler, posterler, heykeller ve özel kutlamalar sembol olarak kullanılmaktadır. Sembolleştirme, lideri insani boyutundan soyutlayarak ona üstünlük atfetme ve lideri ölümsüzleştirmek amacıyla yapılmaktadır. Bedeni dâhil lidere dair her şey bir sembole dönüşür. Örneğin Lenin gömülmemiştir ve modern tıbbın sağladığı imkânlarla bugün bedeni halen sergilenmektedir. Lenin'in vücudunun korunması Stalin'in talebiydi (Lu ve Soboleva, 2014, s. 10). Sovyetler Birliği tarihi boyunca ve halen müritleri Lenin'in bedenini saygıyla ziyaret etmektedir. Onun bedeni dönemsel olarak vücuduna vurulan kimyasal iğnelerle korunmaktadır.

Lenin Marksizm'in yeni mezhebinin kurucusu ise Stalin bu mezhebin kilisesini kurumsallaştıran kimsedir (Riegel, 2007, s. 83-85). Stalin'in isteğiyle Lenin mumyalanmış bir firavun gibi sergilendi, sokaklara, stadyumlara, kurumlara, yerleşim yerlerine Lenin'in adı verildi (Riegel, 2007, s. 85). Stalin, Lenin'i onurlandırarak onun imanlı bir takipçisi olarak kendisini de yüceltmiş oldu. Stalin'in ölümünden sonra onun da cesedi kısa bir süre korunmuştu ancak halefi olan Sovyetler lideri Kruşçev *destalinizasyon* politikası kapsamında Stalin'in gömülmesini emretmiştir (Lu ve Soboleva, 2014, s. 13).

Özel kutlama ritüelleri kişi kültlerinin oluşturulmasında birer sembolik gün olarak kullanılırlar. Bu özel etkinlikler ve büyük törenler aracılığıyla politik mit kitlelere aktarılır. Liderlerin doğum günleri ve liderlerin hayatlarındaki özel dönemlerin kalabalıklar tarafından kutlanılması sağlanır. 1927 yılında Stalin'in 50. yaş günü büyük törenlerle kutlanmıştı. 50. yaş günü törenleri için basılan posterler tüm Sovyetler Birliği sathına dağıtıldı. *"Birinci baskıda 50.000 adet basılmıştı. 2. baskıda 30.000, 1936 baskısında 250.000, 1937 yılında ise Sovyet Cumhuriyetlerine gönderilmek üzere 20 ayrı dilde basıldı"* (Pisch, 2016, s. 158).

Stalin, çeşitli bölgelere kendi heykellerini gönderdi. Resimleri, posterleri ve heykelleri ile Stalin tıpkı bir Tanrı gibi aynı anda her yerde olabilen mükemmel bir varlığa dönüştü. Bu yayılan posterlerin etkisiyle Stalin'in her yerde insanları izlediğine dair şiirler yazıldı. Stalin'in bir başka ürünü de dörtlü Marx-Engels-Lenin-Stalin profiliydi. Stalin yurdun her yanına "Marx-Engels-Lenin-Stalin" resimlerini dağıttırdı. Bu resimler

yoluyla Stalin bir geleneğin son temsilcisi olarak görüldü. Diğer sosyalist liderler bu dörtlü profilin sonuna kendi resimlerini ekleterek beşli bir profil oluşturuyor ve böylelikle kendilerini sosyalist geleneğin devamcısı olarak gösteriyorlardı. Yugoslavya'da Tito, Arnavutluk'ta Enver Hoca kendilerini Marksizm'in, Leninizm'in ve Stalinizm'in birer öğrencisi olarak gösteriyorlardı (Sretenovic ve Puto, 2004, s. 218). İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Kızıl Ordu'nun desteğiyle Polonya'da iktidara getirilen Boleslaw Bierut için de kişilik kültü oluşturuldu. Bir zamanlar Polonya'da doğru düzgün tanınmayan bu liderin doğum günleri kutlanmaya başlandı. Onun doğum gününde Polonyalı işçilere çeşitli etkinlikler yaptırıldı. Halktan insanlardan liderine doğum günü için tebrik kartları gönderilmesi istendi (Main, 2004, s. 181-182).

Sembolleştirmenin bir başka yolu da lidere ait bir kutsal kitap üretimidir. Lenin ve Stalin'e ait ideolojik kaynaklar bu kutsallığı taşımaktadır. Kimi sosyalist liderler ise tüm hayatı kapsayacak kutsal kitaplar yazmaya koyulmuşlardır. Çin tarihinde bilge adamlar olarak yer alan Konfüçyüs ve Laozi'nin eserleri dini birer kaynak olarak değerlendirilmektedir. Bu eserlerde bilge kişilerin hayata ve insanların nasıl eylemde bulunmasına dair özlü sözler yer almaktadır. Tıpkı bunlar gibi Mao da kendi sözlerini 1964 yılında kırmızı kapaklı bir kitapta toplatmıştır. Mao, geleneksel dinleri tasfiye etmeye çalışırken alternatifini de üretmek istemiştir

Mao'nun kırmızı kitabı gibi Kaddafi de yeşil kitaba sahipti. Yeşil kitapta Kaddafi'nin liberal demokrasi aleyhindeki görüşleri yer almakta ve bu düşünceleri radyo ve televizyonlarda okutulmaktaydı. 1955 sonrasında Kuzey Kore lideri Kim İl Sung, *Juche* adında bir ideoloji geliştirmiştir. Bu ideolojinin bir diğer adı da Kimilsungizm'dir. Kim İl Sung materyalizm düşüncesiyle etnik Kore milliyetçiliğini birleştiren bir dünya görüşü icat etmiştir. Bu ideoloji yoluyla Kim'in sözleri adeta yasalara dönüşmüştür. Trifoi'ye (2015) göre *Juche* sonrasında bütün kitlesel medya organları, sanat, edebiyat, sinema ve müzik devletin propaganda aracına dönüştürülmüştür. Bütün bu alanlarda büyük liderin ne kadar önemli bir şahsiyet olduğu işlenmiştir.

Mao'nun ikonlaştırılması ağırlıkla resimler ve posterlerle yapılmaktadır. Resimlerde Mao, insanların öğretmeni veya onları gökten izleyen bir güç olarak betimlenmektedir. Halkın her gün Mao için yerine getirmesi gereken ritüeller vardır. Günde üç kere Mao'nun resmi önüne geçerek marşlar söylerler. Mao'nun resminden bir şeyler dilerler (Chinese Posters, 2016).

Arnavutluk'un komünist lideri Enver Hoca'yı temsilen başkentin merkezine devasa bir heykel diktirilmiştir. Yazarlar, ressamlar ve heykeltıraşlar Enver Hoca'yı övmek için yarışa girmişlerdir (Sretenovic ve Puto, 2004, s. 219). Fidel Castro, bütün fotoğraflarında gerilla kıyafetleriyle görünmektedir. Sanki Küba için verdiği savaş devam ediyormuşçasına bir imaj vermektedir (Hunter, 2010). Hernandez (2016), Castro'nun altmışlarda karizmatik bir lider olmasına rağmen sonraları bir kişilik kültü inşa ettiğini söylemektedir. Küba'da hiçbir zaman seçim olmamıştır. Dolayısıyla halk aslında liderini seçememiştir. Çünkü onların liderleri dünyadaki en harika insan olarak yansıtılmaktadır. Böylesi bir güveni sağlamanın yolu da lidere üstün özellikler atfetmekle mümkün olmaktadır.

5.4.2.4 İnsan Üstü Özellikler Atfetme

Siyasi liderlerin kültleştirilmesi sürecinde onları sıradan insanlardan ayırmanın bir diğer yolu liderleri mükemmel varlıklar olarak göstermektir. Bunun için lider hakkında hikâyeler ve şiirler kullanılmaktadır. Rus hikâyeci Zoschenko, Lenin'i büyük bir spor aşığı, doğa dostu ve sigara içmeyen örnek bir insan olarak tanımlar (Kelly, 2004, s. 103). Böylece yoldaşlarına örnek nitelikte, ilerleyen yaşına rağmen dinç bir lider fikri işlenir. Ne var ki Lenin 54 yaşında hayatını kaybetmiştir. Kelly, Rus çocuk şiirlerine dair yaptığı çalışmasında çocukların Lenin'i büyükbaba, Stalin'i ise amca olarak andıklarına dikkat çeker. Bu yolla bu iki üstün insan arasında akrabalık bağı da kurulmaktadır. Kimsenin ulaşamayacağı bu yüce insanlar aynı ailenin mensupları olurlar. Rus şair Avidenko Stalin hakkında şu şiiri kaleme almıştır: *"Oh büyük Stalin, Oh insanların lideri/ O ki insanın doğuşunu sağlamıştır. / O ki yeryüzünü bereketlendirmiştir / Yüzyılları yeniden inşa etmiş / Baharları çiçeklendirmiştir / Müzikal sesleri titreştirmiştir / O, benim baharımın ihtişamıdır o / Milyonlarca kalbe güneşi yansıtan"* (Akt. Kreis, 2012).

"Dikkat çeken bir örnek 16 Temmuz 1966'da ilerleyen yaşına rağmen Mao'nun Yangtze Nehri'ni boydan boya yüzmesidir ki bu eylem ulusal olarak duyurulmuştur" (Lu ve Soboleva, 2014, s. 20). İlerleyen yaşına rağmen Mao herkese ne kadar da güçlü olduğunu göstermektedir. Bu kişilik kültü oluşturmanın çok etkin bir yoludur. Tüm meşguliyetine rağmen lider devlet işleriyle uğraşabildiği gibi güçlü bir bedene sahip olmaya da özen göstermektedir. Lider bazen ava çıkar, bazen futbol oynar, bazen de yüzer. Mao'nun kişiliğini övmek için resim sanatı sıklıkla kullanılır. Resim yoluyla yapılan propagandada silahlar ve ordu kuvvetleri yer alır (Chinese Posters, 2016). Mao

tüm silahlı güçleri kontrol edebilen üst bir kuvvet gibi ordu güçlerinin tepesinde parlayan bir güneş olarak resmedilmektedir. O her zaman ayakta, güler yüzle kendinden emin, kısa saçlı kaslı bir adam olarak gösterilir. Eski Kuzey Kore lideri olan Kim Jong-İl'in doğumunun efsanevi bir olayla gerçekleştiğine inanılır (Richardson, 2016). Hava karlı ve fırtınalı iken bir dağ kulübesinde Kim-Jong İl'in doğumu gerçekleşirken beklenmedik bir biçimde güneş açtığına ve birden hava ısındığına inanılmaktadır. Ölmesine rağmen Kim Jong İl'in her yıl doğum günü bu doğaüstü olayın anlatımı eşliğinde kutlanmaktadır.

Görüldüğü üzere sosyalist ideolojinin uygulamaya konulduğu ve iktidar aygıtlarını yönettiği ülkelerde kişilik kültünün oluşturulmasının çok özel örnekleri görülmüş ve bu durum siyaset bilimi literatüründe kavramsal olarak sıklıkla işlenmiştir. Dinsellik içeren bir kavram olarak politik mit ve onun bir unsuru olarak değerlendirilen kişilik kültü geniş kitlelerin yönetimini sağlamaktadır. Türkiye'de kişilik kültü kavramı genellikle erken Cumhuriyet dönemini ve Mustafa Kemal Atatürk sembolünü analiz etmek için kullanılmaktadır (Özarslan, 2013). Ancak Türkiye Sosyalist Solu hiçbir dönem iktidar ortağı olamadığı gibi 1977-1980 dönemi hariç hiçbir zaman geniş kitleleri yönlendirebilme imkânına da erişmemiştir. Dolayısıyla uluslararası sosyalist denemelere kıyasla Türkiye Sosyalist Solunun kişilik kültü örnekleri bariz değildir. Kişilik kültünün tespit edilen dört karakteristiği üzerinden (takma isimler kullanma, kurtarıcılık misyonu, sembolleştirme ve insanüstü özellikler atfetme) Türkiye Sosyalist Solunun anlam sisteminde bu derece açık olmasa da hem Marksist üstatlar hem de yerel sosyalist liderler üzerinden kişilik kültünün oluşturulduğu görülmektedir. Hem uluslararası sosyalist deneyimden faydalanarak Türkiye'de bir etki yaratılmak istenmiş hem de üstatların izinden gittiğine inanılan yerli sosyalistler birer külte dönüştürülmüştür.

5.4.3. Türkiye Sosyalist Solunda Kültleştirme Örnekleri

Marx, Engels, Lenin, Stalin, Mao ve yukarıdaki metinlerde yer almasa da Troçki'ye dair kültleştirme örneklerine Türkiye sosyalistlerinin sembolik evreninde de sıklıkla rastlanılmaktadır. Özellikle 12 Eylül öncesinde henüz sosyalist rejimler ayakta iken solcular arasında bir lideri külte dönüştürmek daha muteber bir faaliyet idi. TKP ve geleneğindeki hareketlerde Marx ve Engels'e ek olarak tüm Sovyet liderleri benimseniyor ve öne çıkarılıyordu. Bir dönem Çin Komünist Partisi'nin etkisine girmiş tüm hareketlerde Mao'nun yanı sıra Stalin sevgisi de ifade edilemeyecek düzeyde yüksekti. Öyle ki Stalin'e muhalefeti ile bilinen "Troçki" ismi sol içi tartışmalarda bir küfür,

aşağılama ifadesi olarak kullanılırdı. 1977 itibariyle Maocu grupların önemli bir kısmı yönünü Arnavutluk'a döndü ve Stalin ile Enver Hoca'yı kültleştirmeye başladı. SSCB'nin dağılmasıyla Stalin'e yönelik eleştirilerin dozu artsa da bugün halen ülkede dikkate değer sayıda Stalinist bulunmaktadır. Ancak 12 Eylül öncesinden farklı olarak Troçki de bir kült figür olarak solun sembolik evreninde yerini almaktadır. Fakat yine de yukarıda Stalin'in kendisi için yaptığı gibi Troçki kültünün yaratılmasında ortak bir kült olan Lenin'den destek alındığı görülmektedir.

"Trotskiy devrime eşsiz hizmetlerde bulunacaktır. Temmuz günlerinin zor sınavında Lenin'in en yakın akıl arkadaşı odur. Lenin baskı güçlerinden gizlenirken devrimin zafere ulaşmasını sağlayan ayaklanmayı yöneten odur" (Gerçek Gazetesi, 2017d, s. 14). Devrimci İşçi Partisi'nin aylık yayın organı *Gerçek Gazetesi* 2015 yılını Troçki yılı ilan etmiş ve o yıl çıkan tüm sayılarda gazetelerinde yer alan yazılarda Troçki'nin Bolşevik Devrimi'ndeki rolünü ve lider özelliklerini anlatan bir yazıya yer vermiştir. Yazılarda Lenin ve Bolşevik Parti'nin rolü vurgulandıktan sonra Troçki'nin kitleleri harekete geçiren karizmatik kişiliğinden söz edilmektedir. Troçki, Kızılordu'nun yönetiminde aldığı rol nedeniyle "devrimin genelkurmayı" olarak adlandırılmaktadır. Troçki bir kahramandır ve Sovyet Devrimi'nin yenilgisinin temel nedeni onun anlaşılamaması ve onun düşmanlarının parti bürokrasisini kontrol altına almasıdır. Devrimci İşçi Partisi gençliği, düzenlediği gençlik kamplarını da Troçki'ye adamaktadır.

Marksist kuramın kurucu isimleri Marx, Engels ve Lenin'in resimlerini tüm 1 Mayıs toplantılarında sosyalist solcuların oluşturduğu kortejlerde görmek mümkündür. *Kaldıraç*/AKA-DER grubu 1 Mayıs kortejlerinin en başındaki pankartta Marx-Engels-Lenin'in bir arada bulunduğu bir resimle yürümektedir. Emeğin Partisi ise bu üçlemenin yanına Stalin'i, *Partizan* dergisi grubu ise Mao'yu eklemektedir. Bir başka Troçkist grup olan SEP (Sosyalist Emekçiler Partisi) ise 2019 1 Mayıs'ında Ankara'da 2 metre boyutunda bir Lenin maketi ile yürüyüşünü gerçekleştirmiştir. SEP ile bağlantısı olan Marksist Fikir Topluluğu'nun 1 Mayıs yürüyüşüne özel yaptırdığı önlüklerin önünde Marx ve Engels'in resimleri bulunmaktadır. Yürüyüş kolundaki herkes bu önlükleri giymektedir.

Sadece açık hava etkinliklerinde değil bürolarda da sosyalist liderlerin resimleri mutlaka asılı durmaktadır. Kurum içi etkinliklerde yapılan programların bazılarında sosyalistler ayağa kalkarak saygı duruşunda bulunmaktadır. Bir dakika boyunca sessizce süren saygı duruşunda ortamdaki bir başka sosyalist bir şiir okumaktadır. Sosyalist

örgütlerin mekân içi organizasyonu nedeniyle genellikle katılımcıların karşılarında Marx, Engels ve Lenin'in fotoğrafı bulunmaktadır. Lenin'e dair anlatımlarda bir yandan onun üstün kişiliği vurgulanmakta ve böylece Lenin diğer sosyalist isimlerden farklı görünmekte diğer yandan da herkesin onu örnek alması arzulanmaktadır. Kendisiyle görüşme gerçekleştirilen Halkın Kurtuluş Partisi yayın yöneticisi Adnan Bey Lenin'i devrimin kartalı olarak nitelendirmekte ve tüm hayatı boyunca örnek bir komünist olarak yaşadığını ifade etmektedir.

> *"Marks, Engels, Lenin ve diğer devrimci önderlerin biyografilerini okuyan her devrimci birey, bilgi birikimi konusunda yöntemsel açıdan çok şey öğrenebilir ve bireysel çalışma sistemi için yöntem kurucu bilgilere ulaşabilir. Devrimci önderlerin bilgi birikimi ve üretimi konusuna göz atan bir devrimci özne, ilk bakışta güçlü öğrenme merakı, isteği ve hazzını keşfedebilir"* (Polat, 2018 , s. 50).

Yukarıda bahsi geçen isimlere ek olarak silahlı faaliyet yürütmüş kimseler de Türkiyeli sosyalistler tarafından kültleştirilmektedir. Ernesto Che Guevara ve Fidel Castro çok sık kullanıldığı gibi Vietnamlı komünist lider Ho Chi Minh ve Alman RAF örgütü de kültleştirilmektedir. Che, özgürlüğün, eşitliğin ve bağımsızlığın ebedi simgesi olarak ifade edilmektedir. Bu şekilde onun giriştiği silahlı eylemler meşruiyet ve anlam kazanmaktadır. Che'nin gençler üzerindeki etkisi nedeniyle her kalabalık gösteride Che'nin portresine rastlamak mümkündür. Che aynı zamanda bireysel sosyalist dönüşümün önemli bir örneği olarak sunulmaktadır. Ona dair anlatımlarda gezmeyi ve eğlenmeyi seven bir genç iken Latin halklarının dertlerine şahit olduğu Güney Amerika gezisi sonucunda Che komünist bir savaşçıya dönüşmüştür. Arjantinli olmasına karşın Küba ve Bolivya'daki sosyalist gruplarla birlikte savaşmış olması sebebiyle de onun enternasyonalist kimliğinin altı çizilir. Che'nin öldürülme hikâyesi ile de romantik bir gencin nasıl da "süper güç ABD'nin" korkulu rüyasına dönüştüğü vurgulanmaktadır.

Che gibi Fidel Castro da hayatının her evresinde emperyalizmle mücadele etmiş bir kahraman olarak anlatılmaktadır. *Gerçek Gazetesi*'ne göre Castro ölümüyle bile ABD'ye ders vermiştir. *"Fidel Castro hayatını yitirdi. ABD emperyalizminin sayısız suikast girişiminden kurtulan anti-emperyalist dev adam, 90 yaşında yatağında yaşlılık sonucunda öldü. Castro ölümüyle emperyalizme bir kez daha tokat vurmuş, son bir zafer kazanmış oluyor. ABD Fidel'i öldüremedi!"* (Gerçek Gazetesi, 2016, s. 14). AKA-DER

grubu ölümünden sonra Castro'nun doğum günlerini kutlamakta, politika yürütebildikleri mahallelerde Castro'nun doğum gününe dair dev posterler asmaktadır.

Türkiye sosyalistleri evrensel kültlerin yanı sıra yerli sosyalistleri de kültleştirmeyi bir strateji olarak kullanmaktadır. Her siyasi grubun kendine has bir kültü bulunabilir. HKP (Halkın Kurtuluş Partisi) kendi teorik önderi olan Hikmet Kıvılcımlı'yı bir kült olarak inşa etmektedir. Uzun yıllarını cezaevinde geçirmiş olmasına rağmen sosyalist mücadeleyi asla terk etmemesi, bedeninin proletaryanın malı olduğuna inancı ile sigara dahi içmemesi, sürekli okuması ve yazması (öyle ki koca bir külliyatı vardır), öngörülü olması ve sosyalist hareketin birleştirilmesi için gösterdiği çaba ile Hikmet Kıvılcımlı'nın sosyalist hareketin en önemli değeri olduğuna inanılmaktadır. Her kültleştirme örneğinde olduğu gibi Hikmet Kıvılcımlı'ya da "doktor", "usta", "önder", "bilge" ve "üstat" gibi lakaplar takılmaktadır. HKP bu lakapları destekleyecek şekilde Kıvılcımlı'ya ait tek bir fotoğrafı kullanmaktadır. Kıvılcımlı kullanılan bu fotoğrafta yaşlı, ak saçlı ve gözlüklü bir görüntüdedir. HKP dışındaki Hikmet Kıvılcımlı'nın teorik mirasına sahip çıkan gruplar ise onun yaşça daha genç, siyah saçlı ve gözlüksüz bir resmini kullanmaktadır. Yaşlı, ak saçlı ve gözlüklü fotoğrafı ile Hikmet Kıvılcımlı bilge bir teorisyen olarak görülmeye daha yakındır.

Kıvılcımlı'nın büyük bir değer olarak görülmesi nedeniyle her sene ekim ayında ölüm tarihine denk gelen günlerde kapsamlı anma programları organize edilmektedir. Kapalı salon toplantılarından önce Kıvılcımlı'nın Zeytinburnu'nda bulunan mezarına ziyaret düzenlenmekte, burada Kıvılcımlı'nın üstün özelliklerine dair konuşmalar yapılmaktadır. 11 Ekim 2017 tarihinde HKP, yine Topkapı Mezarlığı'nda bir anma gerçekleştirmiştir. Bu anmada bine yakın partili bir yürüyüş düzenlemiş ve yürüyüşte Kıvılcımlı'nın yaşlı gözüken portresiyle beraber kırmızı renk üzerine sarı yıldız bulunan parti bayrağı kullanılmıştır. Parti sloganlarıyla gerçekleşen yürüyüş sonrasında grup Kıvılcımlı adına saygı duruşunda bulunmuştur. Saygı duruşunun yarısında bir katılımcı şiir okumaya başlamıştır. Şiir sona erdiğinde başka bir katılımcı "anıları mücadelemize örnek olacak" diyerek saygı duruşunu bitirmektedir. Saygı duruşunun hemen ardından "Kıvılcımlı yaşıyor, HKP savaşıyor" sloganı atılmıştır (HKP, 2017).

DİP'in Troçki'yi, HKP'nin Hikmet Kıvılcımlı'yı kültleştirmesi bu iki gruba ya da örnek olarak seçilen diğer gruplara özgü değildir. Tüm sosyalist gruplarda kişilik kültü oluşturmak diğer gruplarla mücadele adına mecburi bir stratejidir. Aksi durumda özellikle

genç sosyalizm sempatizanlarını gruba katmak, katılanları grup içinde tutmak mümkün değildir.

> *"Parti adı "Üstüngel" olan İsmail Bilen, 1974'ten itibaren bir kişi kültünün mevzuu oldu. SSCB ve diğer sosyalist ülke yöneticileriyle beraber fotoğrafları, onlarla mektuplaşmaları da kullanılarak, bir 'sınanmış ve onaylanmış' lider imajı imal edildi. Bilen, dönemin iklimine uygun olarak, hep "barikatlara çıkmak, işçi yatakları, ateş boyları" kabilinden imgelerle süslediği romantik-devrimci bir dil kurdu. Böylece, THKP veya THKO kökenli hareketleri seçmeyip TKP'ye yönelseler bile onların devrimci rüzgarından etkilenen genç kuşakları cezbetti"* (Bora, 2017, s. 641).

Deniz Gezmiş, Mahir Çayan ve İbrahim Kaypakkaya geleneklerinin devamcısı olma iddiasındaki hareketler ise bu sosyalist gençlik liderlerini kültleştirmektedir. Gençlik önderlerinden Deniz Gezmiş ve Mahir Çayan neredeyse her grup tarafından kendilerine ait bir değer olarak görülmekte ve sahiplenilmektedir. Onların kılık kıyafetleri de kültleştirmenin bir unsuru olarak kullanılmaktadır. Deniz Gezmiş'in montu, Mahir Çayan'ın bıyıkları ve Kaypakkaya'nın kasketi özellikle genç sosyalistler tarafından örnek alınmaktadır. Ölümleri itibariyle başlayan kültleştirme girişimi o dönemden bugüne pek çok gencin sosyalizme sempati duymasına ve sosyalist gruplarda örgütlenmesine neden olmaktadır. Kişilik kültlerinden etkilenme rasyonel bir gerekçelendirmeyle açıklanamamaktadır.

> *"Mahir Çayan 12 Mart sürecinde öne çıktı. Orta ikideydim o zaman. O dönemde Deniz sembolü çokça daha şey olmasına rağmen ama ben Mahir hayranıydım. İlginç olan başka bir şeydir. Onun nesini biliyorsun desen. Hiçbir şeyini bilmiyordum. Ama Dev-Genç adı daha çok onlarla kullanıldığı için kafamda kaldı. Yanılıyor olabilirim ama böyle bir algı vardı. Ben o sempatiyle THKP-C'li, Dev-Genç'li oldum"* (Cumhur, 2018).

1968-1972 yılları arasında pek çok önemli sosyalist gençlik lideri bulunmasına (Ertuğrul Kürkçü, Bülent Uluer, Muzaffer Oruçoğlu gibi) ve bunların bazılarının da o dönemde hayatını kaybetmiş olmasına (Cihan Alp, Kadir Manga, Harun Karadeniz gibi) rağmen özellikle bu üç gençlik liderinin (Deniz Gezmiş, Mahir Çayan, İbrahim Kaypakkaya) seçilerek kültleştirilmesinin nedeni onların partilerinde yönetici statüsünde olmalarının yanı sıra ölümlerinin trajik olması ve dönemlerinde ses getirmesidir. Kültleri

politik efsanelerle beraber kurulmuştur. Mahir Çayan'ın örgütü THKP-C'nin radikal eylemleri ve onun çatışmada hayatını kaybetmesi kültlerinde şiddet içeren sembollerin de kullanılmasına neden olmuştur. Mahir ismi sembolik olarak AK-47 kelimesine benzetilerek duvarlara çizilmiş, Mahir'in yüzü Dev-Genç hareketinin sembolü olan yıldız yumrukla birlikte sosyalistlerin etkin olduğu mahallelerin duvarlarında resmedilmiştir. Hakeza (parka da denilen) askeri bir paltoyla sembolleştirilen Deniz Gezmiş'in FKÖ saflarında çatışırken kullandığı kimlik de sıklıkla kullanılmaktadır. Kaypakkaya kültü ise şiddet eylemlerinin yanı sıra işkencede konuşmamanın sembolü biçiminde kurulmaktadır. Bu kültlerin kalabalıklara ulaştırılmasında sosyalist müzik geleneği kilit rol oynamıştır. Sosyalist müzik grupları ismi geçen gençlik liderlerini birer fedakâr kahraman olarak aktarmaktadır. *"Yoldaşım yirmidir yaşı / Ölür de eğilmez başı / İBO yoldaşı vurmakla / Durdurulmaz Halk Savaşı!"* (Grup Şiar, 2006).

> *"Dünyada kök salmaya niyetleri olmadıkları ve sadece hayatı daha yaşanabilir kılmak, umut yeşertmek için emek verdiklerinden dolayı fidan denildiği unutulmamalı bu gençlere. Bu insanlar, öldüklerinde 23-25 yaşlarındaydılar. Katliamlarda, çatışmalarda, işkencelerde ölen devrimci genç önderlerin azami 27 yaşında oldukları görülür. 27 yaşında intihar ederek fenomen olmuş rock starları ile karıştırılmamalı durumları. Umutsuzluk içinde intihar etmek ve insanca bir yaşam umudu için ölmek arasındaki fark, bir karışıklığı engelleyebilir"* (Dural, 2013).

Sosyalist gençlik lider kültlerinin oluşturulmasında anlamlı hayat vurgusunun etkili olduğu söylenebilir. Deniz Gezmiş idam edilmeden önceki son mektubunda babasına çok yaşamanın değil yaşarken yaptıklarının önemli olduğunu, kendisinin insanlık için öldüğünü söylemiştir (Öz, 1986). Onlar geride kalan sosyalistlere hayatlarıyla örnek olmuşlardır. Yani onlar birer anlam üreticisidirler. Türkiye Sosyalist Solunun anlam sisteminin oluşmasında kritik bir dönemeçte sorumluluğu yüklenmişlerdir. Bu dönemeç Türkiye'de sosyalistlik, Kemalizm'in bir mezhebi konumunda iken kendi özerkliğini ilan ettiği 1971 yılıdır. Kendilerinde de altmışların ikinci yarısında Kemalist eğilimler var iken sosyalist gençlik liderleri yetmişlerin başında Kemalist anlam sisteminden kopuşun simgelerine dönüşmüşlerdir. Sosyalistler kendi özerk varlıklarını ilan ettikleri bu dönemin adına "71 Devrimci Kopuşu" demektedirler.

1974 affı sonrasında pek çok sosyalist gençlik lideri cezaevlerinden çıkmış 12 Eylül'e kadar sürecek sosyalist sol dalga başlamıştır. 1972 yılında hayatını kaybeden

Deniz Gezmiş, Mahir Çayan ile 1973 yılında hayatını kaybeden İbrahim Kaypakkaya'nın kültleri bu yıllarda oluşturulmuştur. Ancak yetmişler bazı özel şahsiyetlerin dışında örgütlerin de külte dönüştürüldüğü yıllardır. Bir şekilde örgütün sarsılmaz otoritesinin oluşturulması gerekmektedir. Bu yolla eylemlerin ve işlerin yürütülmesi mümkün hale gelir. Örgütün kültleştirmesini Alman komünist şair Brecht (1997) şöyle ifade eder: *"Bir kişinin iki gözü var / Partininse bin gözü var / Parti yedi düveli görür. Biri göremez bunu asla. / Bir kişinin kendi zamanı var / Oysa partinindir bütün zamanlar. / Bir kişi yok edilebilir. / Partiyi kimse yok edemeyecektir."* Burada parti olarak bahsedilen adeta her yerde olan ve her şeyi gören (omniperest) Tanrıdır.

Türkiye Sosyalist Solu partiye kutsallık atfederek mensupların zihninde örgüt kültünü kurmaktadır. Parti her şeyin farkındadır, parti hesap soracaktır, parti teorik üstünlüğe sahiptir, parti yardıma gelecektir. Doksanlardan sonra Özgürlük ve Dayanışma Partisi yöneticisi olan eski Devrimci Yol merkez yöneticisi Melih Pekdemir, 12 Eylül sonrası operasyonlarda merkez komitenin televizyonlarda yayınlanışını oto-biyografisinde dramatik biçimde anlatmaktadır. O zamana kadar isimleri, cisimleri bilinmeyen bu üst düzey yöneticilere kadrolar nezdinde kutsallık ve üstün özellik atfedilmiştir. Devrimci Yol'un bilinmeyen bu anonim önderliği mitos haline getirilmiştir. 12 Eylül Darbesi'nin hemen sonrasında pek çok Dev-Yol üst düzey yöneticisi yakalanmış ve televizyonda teşhir edilmiştir. Pekdemir, Dev-Yol yönetiminin ekranlarda teşhirini, hareketin teorik abisi Oğuzhan Müftüoğlu'nun "Eyvah, büyü bozuldu" diye karşıladığını aktarmaktadır (2014, s. 265). O güne değin ismiyle, cismiyle bilinmeyen ve haklarında efsaneler üretilen merkez komite üyeleri artık görünür olmuş ve kutsal sıradanlaşmıştır.

1990 sonrasında Devrimci Yol hareketinin devamcısı yasal parti ve dernekler kurulup yönetimler şeffaflaşsa da sosyalist devrimciler halen sanki insanlardan bağımsız bir parti gerçekliği varmış gibi konuşmaktadırlar. Örneğin Halkevci İnönü Alpat'ın kullandığı "turuncu kuvvetler" kavramı müntesip olduğu hareketin kültleştirilmesini sağlamaktadır. Halkevlerinin bayrak renginden mülhem "turuncu kuvvetler" ifadesi tüm mahallelerde, sokaklarda yani her yerde olabilen, memleketi sahipsiz bırakmayan, köklerini Mahir'den, Deniz'den alan bir organizma olarak sunulmaktadır (Doğanbaş, 2017).

Örgütü kültleştirmenin grup içi tartışmaları örtme ve grup içi değişiklikler sürecindeki krizleri en aza indirme gibi işlevleri vardır. ESP'ye yakın yayın organı *Marksist Teori* dergisinde partiden bahsedilirken bir organizasyondan çok ruhu ve belleği

olan özerk bir varlıktan söz edilmektedir. Parti mensuplarından bir şeyler beklemektedir. Adanmışlık ve feda ruhu beklemektedir. Parti, bireyin kendini içinde erittiği bir potadır. Birey, parti mensubu olduğunda proletaryanın sınıf savaşının temsilcisine dönüşmektedir. Partili kimselerin bireysel zaafları yok olur *"ve sınıf mücadelesinin en bilinçli, en adanmış, en inançlı, en kararlı, en iradeli, en cesaretli, en bilgili ve en bilinçli bölümünü oluştururlar"* (Göçer, 2016, s. 39). Bireyselliğin ve bireysel ilişkilerin parti kültü içinde erimesi örgüt lügatında "yoldaşlığın partilileşmesi" olarak ifade edilmektedir. Yoldaşlar arasında kurulan ikili ilişkiler dahi parti normlarına göre kurulmaktadır.

Kültleştirme yoluyla kişi ve örgütler kutsala dönüşmektedir. Böylece hareketin merkezine yerleşerek saygınlığı sorgulanmayan varlık niteliği kazanırlar. Diğer grup mensupları ise bu kültlerde açığa çıkan kutsalı yaymakla vazifelendirilmiş gibilerdir. Bu nedenle onlardan ömür boyu adanmışlık ve inanç beklenir. Eğer bu beklentiyi yerine getirebilirlerse örgüt tarafından kültleştirilmeseler de aziz ilan edilirler.

5.4.4. Azizler

Türkçede sayılan, saygı duyulan anlamına gelen aziz kelimesi, kendini bir dine hizmete adayan, herkese hoşgörü ve sevgi gösteren, kendi arzularından vazgeçen kimseleri ifade etmek için kullanılmaktadır. Bölümün bu aşamasında İsevî çağrışımı nedeniyle azizliğin Hristiyan dünyasındaki tarihselliğine kısa bir değinide bulunulsa da azizlik kavramının kullanımı tek dine özgü değildir. Yahudilerin Hassid, Müslümanların Veli (Ermiş), Hinduların Rişi veya Guru, Budistlerin Bodhisatva, Şintoistlerin Kami olarak adlandırdıkları azizler hayat tarzları ve katkıları ile ilgili dinin yayılımında özel bir etkiye sahip olmuş kişilerdir (Budak D. , 2012, s. 6-7). Azizler, hayatlarını kutsalın ışığı ile aydınlatmış ve haramlardan uzak durmak için mücadele etmiş kimselerdir. Eliade'nin hiyerofani kavramıyla açıklanacak olursa azizler kutsalın tezahür ettiği insanlardır.

Hristiyanlığın ilk evrelerinde Pavlus, kutsal cemaatin tüm üyelerini aziz olarak isimlendirmiş ve birlikteliklerine azizler cemaati adını vermiştir (Cunningham, 2005, s. 9). Bu bağlamda azizin anlamı kutsallığı barındıran kimsedir. Erken Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğu tarafından baskıya uğraması nedeniyle inancı için ölen Hristiyanlar şehit olarak kabul edilip, aziz ilan edilmekteydi. Konstantin döneminde Hristiyanlığa yönelik

resmi hoşgörü başlayınca azizlerin mezarlarına türbeler yapılmaya başlandı (Cunningham, 2005, s. 19).

Hristiyanlığın Roma'da önce özgürleşmesi ve daha sonra devlet dinine dönüşmesi onun kurumsallaşmasını ve haliyle azizliğin de bürokratik bir süreç sonrasında edinilen bir sıfata dönüşmesine neden oldu. Hristiyanlığın ilk bin yılında pagan inançlara direnerek hayatını kaybeden tüm Hristiyanlar yerel kiliseler tarafından aziz ilan edilirken Hristiyanlığın ikinci bin yılında kurumsallaşma sonrası azizlik Papalık tarafından kabul edilen dört aşamalı bir süreç (Tanrının hizmetkârı, muhteremlik, mübarek olma ve azizlik) sonunda verilen bir statüye dönüştü (McBrien, 2006, s. 6). Tabi bu artık manevi olduğu kadar yerel iktidarlar ve soyluların da parçası olduğu politik bir süreç halini aldı. Krallar bazı dini önderlerin aziz ilan edilmesi için dönemin papasına baskı uygulayabiliyorlardı. Bir kişinin aziz ilan edilebilmesi için kilise tarihi boyunca pek çok tüzük ilan edilmiştir. En son 1938 senesinde Papa II. Jean Paul yayınladığı tüzükle dini önderin aziz ilan edilip edilmeyeceğini ölümünden sonra devam eden mucizelerine dair tanıklıklara bağlamıştır (McBrien, 2006, s. 7).

Azizlik hikâyelerindeki örüntü sadece geleneksel kurumsal dinlere özgü değildir. Azizler, kendilerini anlam sistemlerine adamış kahramanlardır. Sahip oldukları cesaret ve özellikleri ile o anlam sistemine inanan kimselerde saygı uyandırırlar. Bu bağlamda modern anlam sistemlerinde de benzer azizlik hikâyelerine rastlamak mümkündür. Örneğin Che Guevara ilgili literatürde seküler aziz olarak ifade edilmekte ve onun hayat hikâyesi ve ölümü sonrasında ikonlaştırılması aziz ilan edilme sürecine oldukça benzemektedir (Passariello, 2005).

Hakkındaki anlatıma göre Ernesto Guevara de la Serna iyi eğitim almış, çekici, romantik ve maceraperest bir genç iken sosyalist değerlerle tanışır ve bireysel olanaklarını reddederek hayatını devrim mücadelesine adar. Kübalı isyancılar ona arkadaş anlamındaki "Che" lakabını takar. Devrimden sonra Küba vatandaşlığı ve kabine üyeliği ile ödüllendirilse de Che sosyalizmin değerlerini yaymak için Kongo ve Bolivya'da gerilla hareketlerine katılır. Sonunda 1967 yılında Bolivya'da yakalanarak şehit düşer. Küba'da onun hatıralarını yaşatmak için portreler, heykeller yaptırılır ve insanlar sanki hacı olmak için bu alanlara giderek Che'nin anısı önünde saygıyla eğilirler (Passariello, 2005, s. 82). Bu ziyaretle insanlar adeta kutsal bir deneyim yaşamaktadırlar. Che yaşarken de popüler bir kahraman olmasına karşın onun bir aziz olarak

ikonlaştırılması sosyalist devlet ve grupların kurumsal müdahalesiyle ölümünden sonra gerçekleşmektedir.

Ernesto Che Guevara sosyalist anlam sistemini temsil eden popüler bir karakterdir. Yukarıdaki paragraflarda onun için aziz yerine kişilik kültü kavramı kullanılmaktadır. Fakat Che, "seküler azizlik" literatürü içerisinde değerlendirilmiş iyi bir örnektir. Bu bölümde Türkiye Sosyalist Solu içerisinden seçilen örnekler daha çok geleneksel dinlerdeki azizlere benzer görülmektedir. Türkiye Sosyalist Solunun yakın geçmişinde bir kişilik kültüne dönüşememesine rağmen kahramanlaşan, mücadeleye adanmışlıkları ile örnek şahsiyetler olarak gösterilen ve sosyalist dünya görüşünün bir bölgede, ilçede, mahallede örgütlü olarak var olmasında büyük başarı göstermiş kişilerin, sosyalist anlatılarda dinsel anlatılardaki azizlik mertebesindeki kimselere benzediği söylenebilir. Bu bölümde kullanılan aziz tanımlamasına alternatif olarak Gün Zileli (2011) havariler yakıştırmasını kullanmaktadır. Ona göre (Zileli, 2011, s. 388-390) 1974 affıyla cezaevlerinden çıkan havariler sosyalizm dininin taşıyıcıları olmuşlardır .

Sosyalistleri aziz kılan onların sosyalizm fikrinin somutlaşmasına sundukları katkıdır. Azizler geleneğin oluşturulması ve yaşatılması mücadelesini veren kişilerdir. Onlardan önce gelen ve kültleştirilen kişilerin yarattığı değerler azizlerin omuzlarında taşınmaktadır. Devrimci İşçi Partisi, 2016 yılında hayatını kaybeden yoldaşları Atlen Yıldırım'ın hayatını Deniz Gezmiş'in izinden başlayan Lenin ve Troçki ile devam eden bir serüven olarak tarif etmektedir. Atlen Yıldırım'ı iki temel özelliği ile tanıtmaktadırlar; Marksizm'in hem öğrencisi hem de aynı zamanda öğretmeni olması. Atlen Yıldırım öyle bir öğrencidir ki ölmeden önce kanser tedavisi için yattığı hastanede okumak için yoldaşlarından Marksist yayınlar ister, öyle bir öğretmendir ki yattığı hastanedeki tüm çalışanlara Marksizmi anlatmaya çalışır (Devrimci Marksizm Yayın Kurulu, 2016, s. 13-14). Atlen Yıldırım, hakkındaki anlatımlarda ortaokul yıllarından başlamak üzere kelimenin tam anlamıyla son nefesine kadar hayatını sosyalist mücadeleye adamış bir aziz olarak sunulmaktadır. Azizlerin geride kalanlar üzerindeki etkisini Devrimci İşçi Partisini temsilen kendisiyle görüşülen Fikret Bey şöyle ifade etmektedir:

> *"Elbette kendi yoldaşlarımızı anarız. Ama sadece bir anma şeklinde değil. Bizim bu mücadeledeki katkılarından dolayı, katkıları yani güzel yaşadık şeklinde değil. Mücadeleye birçok şey kattığı için. Sevda yoldaşımız, bir fabrika işçisidir. Kansere yakalandı. Vefat etmiştir. Ama o fabrika tozunda yakalandığı kansere rağmen bunun mücadelesinde geri adım*

atmadığı için. Atlen yoldaşımız kanserden ölmüştür. Ama kanser anında bile hastanede yatarken bile orayı bir örgütlenme alanına dönüştürdüğü içindir. Bunun mücadeleye katkısı, azmi. Mücadeleyi hiçbir şekilde bırakmadığı için anarız" (Fikret, 2018).

Halkevleri'nin en büyük azizlerinden biri 1979 yerel seçimlerinde Fatsa Belediye Başkanı olan Fikri Sönmez'dir. Mesleği nedeniyle lakabı terzi olan Sönmez'in kısa belediye başkanlığı dönemi Dev-Yol geleneğinden türeyen sosyalist gruplar için bir altın çağ denemesi niteliğindedir. *"Fatsa'da da devrimci coşkunluk vardı ve "gelecek toplumun nüveleri" oluşturuluyordu. Fatsalılar "cennete baskın yaptılar"* (Atalay M. H., 2009). Dev-Yolculara kısa bir zaman diliminde bu deneyimi yaşatan isim Fikri Sönmez, onlar için unutulmaz bir kahramandır. Bu durumu ifade etmek için "Fatsa fikri sönmez" sloganını üretmişlerdir. Fikri Sönmez'in cezaevinde ölümü üzerine şair Ersin Ergün'ün yazdığı "Sönmez O" şiirinde şu dizeler dikkat çekicidir:

"derler ki/ yazgıları avuçlarında/ ocaktaki alev yapraktaki rüzgâr gibiydi sesleri/ ve başladı orkestra/ yeni bir senfoninin ilk notalarını çalmaya/ yarını koparıp almaya hazırlanıyordu insanlar/ derler ki/ yayılırken içerde ihanet kör dehliziyle/ orkestranın şefini yitirdik/ çatık bir kaş gibi gelen bir kalp kriziyle/ derler ki/ o bir çınardı/ denizin ve dağın kavgasında/ yetmişte de seksende de vardı/ ***derler ki bir tarih göçmüştür onun göçüşüyle"*** (Ergün, 1987).

Azizler adanmışlıklarının ve yarattıkları değerlerin yanı sıra çevrelerindeki herkesin sevgisini kazanan iyi insanlar olarak da bilinmektedirler. Halkevci Temel Erbakan, yıllarca hem esnaflık hem de devrimcilik yaptığı İzmir'in Gültepe Mahallesinde sevilen bir insan olarak anlatılmaktadır. Herkese güler yüzüyle merhaba diyen, Gültepe Halkevi'ne gelen misafirlere mutlaka çay ve yiyecek ikram eden, asla kötü sözler sarf etmeyen, fakirlere yardım eden Temel Erbakan örnek bir sosyalist aziz olarak betimlenmektedir (Keskin, 2017).

Halkın Kurtuluş Partisi'nin azizlerinden biri Konya'da sosyalizm fikrini yaymak için ömrünü adamış olan Orhan Özer'dir. Özer, 51 yıl boyunca Kıvılcımlı geleneğinde aktif olarak sosyalizm fikri için emek vermiş, dinlenmek nedir bilmemiş, zorluklar karşısında yılmamış, inancından ödün vermemiş ve işkenceler karşısında çözülmemiş gerçek bir kahraman olarak anlatılmaktadır (Ankut, 2019a, s. 18-20). Konya'da

devrimciliğin ulu çınarı, gerçek bir devrimci ve gerçek bir insan olarak anılan Orhan Özer kanser hastalığı nedeniyle hayatını kaybetmesine rağmen bir devrimci şehit olarak anılmaktadır.

Halkevciler için Temel Erbakan Gültepe Mahallesi'nde herkesin abisidir. HKP için ise Orhan Özer gariban işçinin ve köylünün avukatıdır. Onlar herkesin gözü önünde olan örnek şahsiyetlerdir. Bir de kimsenin gözü önünde olmadan sessizce ömrünü sosyalist görüşlerin yayılmasına adayan azizler vardır. Ezilenlerin Sosyalist Partisi, ailesinden ve arkadaşlarından uzak durarak, gizli şartlarda sosyalist öğretiyi yaymaya çalışan yoldaşlarını özel kimseler olarak anmaktadır. Onlar diğer devrimcilerden farklı olarak adanmış devrimcilik özellikleri gösterirler. *"Adanmış devrimci 24 saatini devrimci yaşayandır. Kararlılığını, inancını, öfkesini, intikam duygusunu örgütsel güce dönüştürdüğü oranda anlamlıdır ve bu anlam onu hedefine kilitler. Bulunduğu her alan onun devrimi üretme merkezlerine dönüşmelidir"* (Su, 2016, s. 64). ESP'yi temsilen kendisiyle görüşülen Güneş Hanım, Hüseyin Demircioğlu, Hasan Ocak, Şengül Boran, Kutsiye Bozoklar'ı birer örnek şahsiyet olarak anlatmaktadır. Görüşmecinin kendisine müstear isim olarak seçtiği Güneş, Şengül Boran'ın kod ismidir. Bir şair ve yazar olan Kutsiye Bozoklar'ın ESP'nin anlam dünyasının oluşmasındaki gücü ahlak konulu analiz bölümünde daha detaylı ele alınmaktadır. Bu durum azizleşen devrimcilerin günümüz sosyalistleri üzerinde bıraktığı etkiyi göstermektedir.

Aziz bir kutsal uğruna yaşayan, kutsalın bedenleşmiş halidir. Bu nedenle de kutsalın kirlenmemesi adına bireysel arzularından uzak durarak herkesin örnek alabileceği bir insan olmaya çalışır. Dini öğretiyi yaymak için ömrünü adayandır. Sosyalist aziz "bir devrim hamalıdır" (Grup Yorum, 1990). Tüm zamanını sosyalist öğretiyi yaymak için organize eder. Diğer yoldaşlarına örnek olacak niteliklere sahiptir. Geriye adından söz ettirecek bir eser veya kahramanlık hikâyesi bırakır.

5.4.5. Değerlendirme

Moderniteyle birlikte mitolojilerin artık makuliyetini yitirdiğine dair kabulün aksine analizin bu başlığı altında aktarılmaya çalışıldığı üzere modern ideolojiler siyaset bilimi literatüründe birer mit olarak değerlendirilmektedir. Daha önceki bölümlerde Marksizm'in ilkel komünal topluluk teorisi Eliade'nin kuramsal yaklaşımından faydalanılarak bir köken miti olarak değerlendirilmiş ve Türkiyeli sosyalistlerin

ispatlanması mümkün olmayan bu hikâyeye şeylerin başlangıcı ve davranışların kaynağı olarak inandığı ifade edilmişti. Yine Eliade'nin hiyerofani kavramsallaştırmasından faydalanılarak denilebilir ki politik mitlerin bir parçası olan kişilik kültleri kutsallığın kendini ifşa ettiği kimselerdir. Kutsal olan davayı varılması gereken menzile taşıdığına ve kutsal davanın tarihinde milat niteliğinde bir dönüşüme neden olduğuna inanılan kimseler kültleştirilerek birer hiyerofaniye dönüşmektedir.

20. yüzyıl boyunca gerçekleşen sosyalizm deneyimlerinin her birinde bir kişilik kültü inşası tespit edilebilmektedir. Çünkü kişilik kültleştirmesi yoluyla siyasal olan kutsallık kazanmakta ve böylece sorgulanamaz hale gelmektedir. Kolektif bilinci temsil ettiğine inanılan lider çeşitli sıfatlarla karizmatik bir kurucu güce sahip olmakta, liderle toplum arasında baba-oğul ilişkisi kurulmaktadır. Posterler, heykeller ve lidere özel kutlama ve anma törenleriyle lider, bir kahramanlık sembolüne dönüştürülmektedir. Kutlamalar ve anmalar aracılığıyla kitle ve kült arasında dinsel bütünleşme sağlanmaktadır. Liderin sahip olduğu iddia edilen üstün özellikler edebiyat yoluyla kitlelere aktarılmakta ve lider hayatını kaybetse dahi onun temsil ettiği politik mit, inşa edilen kişilik kültü üzerinden meşruiyetini sürdürmektedir.

Sosyalistler, Türkiye Cumhuriyeti tarihi boyunca azınlıkta kalan bir muhalefet grubu olarak var olmuşlardır. Buna karşın özellikle gençler olmak üzere hem hitap ettikleri kimselerde sosyalizm sempatisini uyandırmak hem de grup içi iktidar ilişkilerinin tesisi için Türkiye Sosyalist Solunun da yaygın kişilik kültleri bulunmaktadır. Marx, Engels, Lenin, Stalin ve Troçki gibi evrensel Marksist üstatların yanı sıra Deniz Gezmiş, Mahir Çayan, İbrahim Kaypakkaya ve Hikmet Kıvılcımlı gibi yerli isimler birer kişilik kültüne dönüştürülmekte ve onların siyasal mirası üzerinden sosyalizm mücadelesi bir kutsal dava niteliği kazanmaktadır. Parti organizasyonuna atfedilen gizil güçler yoluyla da örgüt kültü üretilmektedir.

Sosyalist örgütler, kurumsal kilise gibi ölümlerinin ardından sosyalistlere kutsallık payesini dağıtmaya devam etmektedir. Ömrünü sosyalist anlam sisteminin aktarılmasına, yayılmasına ve belirli bir mekânda dışsallaşmasına harcamış kimseler sosyalist hareketlerin yayınları üzerinden azizleştirilmektedir. Her sosyalist hareket kendi azizlerini üretmekte ve bu yolla grup mensuplarının davranışlarını güdüleyecek örnek şahsiyetler sunmaktadır.

5.5. Mekânın ve Zamanın Kutsallaşması

Bu bölümün başında mekânın ve zamanın kutsallaşması durumuna açıklık kazandırmak için Mircea Eliade'nin kutsala yüklediği anlam ve kutsalın kendisini gösterdiği hiyerofani kavramı ele alınmaktadır. Mekânın kutsallaşması alt başlığında öncelikle Eliade'ye göre dindar insanın mekânla kurduğu ilişki betimlenmekte ve ardından Türkiye Sosyalist Solunun kutsal mekânları olarak meydanlar, mahalleler ve üniversiteler örneklerle analiz edilmektedir. Görülmektedir ki Türkiye Sosyalist Solu pek çok mekânda anlam sistemini sembolik olarak dışsallaştırsa da bazı mekanlar diğerleri ile türdeş değildir. Türkiye Sosyalist Solu için türdeş olmayan bu mekanların benzer bir örüntü içinde gerçekleşen kutsallaşma süreci (mekâna yerleşim, mekânın kan ile kutsanması ve mekâna dair bir belleğin kurulmasıyla birlikte mekânda ifşa olan kutsalın dış müdahalelere karşı korunması için sergilenen reaksiyonlar) betimlenmektedir.

Zamanın kutsallaşması başlığı altında da öncelikle Eliade'nin din kuramında dindar insanların neden zamanı türdeş algılamadıklarına ilişkin açıklamalarına yer verilmektedir. Ardından Türkiye Sosyalist Solu ritüelleri aracılığıyla zamanın kutsallaşması olgusu analiz edilmektedir. Bu bölümde gösterilmek istenen modern bir hareket olarak Türkiye Sosyalist Solunun anlam sisteminde mekân ve zamanda siyasal olan ile kutsal olanın kesişmesi ve bu bağlamda sosyalist anlam sisteminin geleneksel dinsel anlam sistemlerine olan benzerlikleridir.

Dinler tarihçisi ve din kuramcısı olarak din sosyolojisi literatürüne önemli katkılarda bulunmuş olan **Mircea Eliade**, insanlığın var olduğu ilk evreleri dini yaşamın basit biçimleriyle özdeşleştiren ve insanlığın gelişimini basitten bileşiğe doğru bir çizgide okuyan evrimci anlayışa karşı uyarı niteliğinde tezler geliştirmiştir (Ries, 2000, s. 9). Belirli bir dini, dinin en doğru formu olarak kabul edip diğer dinsel inançları onun üzerinden değerlendirmek yerine Eliade insanlığın geçmişini kutsalın farklı biçimlerde belirdiği dinler tarihi olarak okumaktadır. Onun için dinler tarihi dindar insanın (homo religious) kutsal gerçeğin açığa çıkması sonucunda oluşan deneyimlerinin tarihidir. Günümüz din analizlerinde kutsal kavramının oldukça önemli bir yer edinmesinde Eliade'nin rolü büyüktür (Yıldırım M. , 2007, s. 60).

Eliade "kutsal" kavramıyla karşılaştırdığında "din" kavramının daha sınırlı bir gerçekliği ifade ettiğini düşünmektedir (Bayer B. , 2016, s. 288). Eliade dini olguların ancak onları açığa çıkaran kutsal çerçevesinde anlaşılabileceğini söylemektedir. "Kutsal"

kendisini doğal gerçekliklerden farklı bir gerçeklik olarak ortaya koyan şeydir (Eliade, 1991, s. VIII). "Kutsal", din-dışı ve sıradan olmayandır. Eliade'nın kutsal anlayışı Durkheim'dan farklıdır. O, kutsal ile profan arasında bir zıtlık oluşturmamaktadır. Kutsal ile profan arasında diyalektik bir ilişki olduğunu ve ikisinin bir arada bulunabileceğini söylemektedir (Bayer B. , 2016, s. 291). "Kutsal", sıradan gerçekliklerde görülür ancak kendisini asla tam olarak ifşa etmez. Kutsalın anlaşılabilmesi için onun kendini gösterdiği hiyerofanilere bakılmalıdır.

Eliade kutsalın tezahürünü ifade etmek için "hiyerofani" kavramını kullanmaktadır. Yunancada kutsal anlamındaki hiero ve göstermek anlamındaki phainein kelimelerinden oluşan hiyerofani kavramı nesne, olgu, ilişki veya canlılarda kutsalın kendisini ifşasını anlatmaktadır (Adıbelli, 2011, s. 107-109). Hiyerofaniler aracılığıyla kutsal kendisini kutsal olmayan bir nesnede gösterir. Bunu deneyimleyen insan ise homo religioustır. *"Kutsal bir taş görünürde taş olmaya devam etmektedir, onu diğer taşlardan ayıran bir fark yoktur. Ancak o taş üzerinden kutsalı deneyimleyenler için o taş doğaüstü bir gerçeğe dönüşmektedir*" (Eliade, 1991, s. X).

Kutsalın kendisini tecelli ettiği nesneler kutsalın kendisi değil uğrağıdır. Fakat kutsal kendisini o nesnede asla tam anlamıyla ifşa etmediği için nesne kutsal-profan ikiliğini taşımaya devam eder. Kutsal nesne değişebilir, gelişebilir, yeniden değer kazanabilir ya da tümüyle değer kaybedebilir (Reno, 2000, s. 51). Bu yönüyle bir dönem kutsal olarak kabul edilen bir nesne veya kişi daha sonra o kutsallığını kaybedebilir. Kutsalın kendini sınırlı olarak göstermesi nedeniyle hiyerofoniler mükemmel varlıklar değildir. Hiçbir nesne tam anlamıyla kutsalın kendisi olamaz. Ayrıca herkes o hiyerofonide aynı derecede kutsalı deneyimleyemez.

5.5.1. Mekânın Kutsallaşması

Dini davranış hiyerofaniler etrafında düzenlenir. Dindar insan nesne, olgu ve ilişkilere anlam yükleyerek onları olduğundan farklı görür. Dindar insanın onu anlamlandırmasıyla nesne kendisi olmaktan çıkar ve hiyerofaniye dönüşür. Fakat neyin hiyerofani olacağına dindar insan karar veremez. Orada kutsalın kendisini tecelli ettirmesi veya tecelli ettirdiğinin düşünülmesi gerekir. Örneğin üzerinde yaşadığımız dünyada bazı mekânlar kutsalla iletişimin kurulduğu yerlerdir ve bu nedenle diğerlerinden daha anlamlı ve değerlidir. *"Kutsal mekânın belirlenmesinde insanın seçimi hemen hemen hiç rol*

oynamaz. Kutsal mekân insana kendini gösterir, kendini keşfettirir" (Yılmaztürk, 2003, s. 64).

Kutsal kendisini bazı mekânlarda gösterdiği için dindar insan için mekân türdeş değildir (Eliade, 1991, s. 2). Bu kutsal mekân bir şehir, bir dağ veya kapalı bir yapı olabilir. Hangisi olursa olsun kutsal mekânın bir eşiği vardır. Bu eşik, kutsal dünya ile sıradan dünyayı birbirinden ayırır (Eliade, 1991, s. 6). Kutsal mekân bu dünyayı kaotik bir yer olmaktan çıkarır ve dindar insana dünyaya dair anlamlı bir düzen duygusu kazandırır. Dindar insan için kutsal mekânlardan biri, merkez mekân niteliğinde olabilir. Dindar insana göre burası dünyanın merkezidir. Kutsal bir merkez olmadan dindar insan gerçekten var olduğunu hissedemez (Eliade, 1991, s. 44). Burada kutsal olanla yeryüzü hiçbir yerde olmadığı kadar birbirine yaklaşmıştır. Dindar insan, kutsal mekânı yeryüzünün yozlaşmışlığından korumak ister.

5.5.2. Türkiye Sosyalist Solunun Kutsal Mekânları

Dindar insan (homo religious) için nasıl mekânlar homojen değilse, Türkiyeli sosyalistler için de bazı mekânlar diğerlerinden daha değerli ve anlamlıdır. Türkiye Sosyalist Solu için uğruna mücadeleler edilmiş, kurbanlar verilmiş ve sol tarihi için dönüm noktası olmuş mekânlar vardır. Bu mekânlar sosyalist anlam sisteminin dışsallaştığı yerlerdir. Devam eden paragraflarda Türkiye Sosyalist Solunda türdeş olmayan mekanlara örnek olarak Taksim Meydanı, Tuzluçayır Mahallesi, Gazi Mahallesi ve Ortadoğu Teknik Üniversitesi ana kampüsü ele alınmakta ve bu mekanların kutsallaşması sürecindeki ortak örüntü betimlenmektedir.

Türkiye'de sosyalistler bazı döngüsel zamanlarda kitlesel mitingler düzenler ve bu mitinglerin bazı meydanlarda düzenlenmesi konusunda hassasiyet gösterirler. 27 Mayıs askeri müdahalesine giden süreçte 555K (beşinci ayın beşinde saat beşte Kızılay'da) eyleminin gerçekleştirildiği Kızılay Meydanı, Cumartesi Anneleriyle beraber bir meydan olarak anılan Galatasaray Lisesi önü, 28 Nisan 1960 tarihinde Turan Emeksiz'in öldüğü ve 16 Mart 1978 tarihinde 7 sosyalist üniversite öğrencisinin hayatını kaybettiği yer olan Beyazıt Meydanı başlıca örneklerdir. Ancak bu meydanlardan daha değerli olan Taksim Meydanı sosyalistler için merkez kutsal mekân niteliğindedir. Mülakatlardan alınan aşağıdaki alıntılardan da anlaşılacağı üzere Taksim sosyalist anlam sisteminde merkezi bir semboldür.

"Taksim, Kızılay önemlidir. Bunlar semboldür. Türkiye halklarının, sınıf mücadelesinin kazanılmış alanları ve mekânları vardır. Dönemler boyunca o halka, sınıflara aittir. O varlığını özgürleşmeye kadar sürdürecektir" (Mine, 2018).

"Taksim Meydanı. 77 1 Mayıs'ı yaşamış biri olarak. Gittiğimde son böyle o yaşadığım acı. Gezi Meydanı denilen yer o meydan. Demek ki oranın o meydanlığı daha bitmemiş. Aynı duyguyu ben Rusya'ya gittiğimde Kızıl Meydan'da da hissetmiştim. Yönetim ne kadar değişirse değişsin meydan meydanlığını hala koruyordu" (Gülbahar, 2018).

Türkiye'de sosyalist hareketler 1 Mayıs mitinglerini Taksim Meydanı'nda düzenlemeyi hedeflemektedirler. Bunun nedeni olarak da 1 Mayıs'ın tarihi anlamını göstermektedirler. 1 Mayıs'ın kutlanması yeni rejimin hükumeti tarafından 1924 yılında tümüyle yasaklandıktan sonra 50 yıl boyunca bir daha 1 Mayıs için yasal bir toplantı düzenlenememiştir (Yaraşır, 2001, s. 12-17). 1976 yılında DİSK tarafından Taksim'de kalabalık bir 1 Mayıs kutlaması gerçekleştirilmiştir. 1977 kutlamaları ise tarihe "Kanlı 1 Mayıs" olarak geçmiştir. Kutlamalara farklı kaynaklarda 100 bin ile 500 bin arasında değişen sayıda insanın katıldığı iddia edilmektedir (Azdemir, 2017, s. 129). Mitingin bitmesine yakın saatlerde polis kayıtlarına göre sol içi çatışma nedeniyle, sosyalistlere göre ise bir kontrgerilla komplosu sonucunda silahlar patlamış ve 36 insanın hayatını kaybetmesine neden olan büyük bir izdiham yaşanmıştır (Azdemir, 2017, s. 129-130). Böylece sosyalistler için Taksim Meydanı artık uğruna kurban verilmiş bir merkez mekâna dönüşmüştür. 1979 yılı itibariyle Taksim'de 1 Mayıs kutlamaları yasaklanmıştır. 12 Eylül Darbesi'nden sonra 1989 yılında Taksim'de 1 Mayıs kutlamaya çalışan sosyalistlerden Mehmet Akif Dalcı hayatını kaybetmiştir (Azdemir, 2017, s. 141). Sosyalistler Taksim Meydanı için kurban vermeye devam etmekteydi. Bu tarihsel mirası üzerinden Türkiye Sosyalist Solu için Taksim Meydanı bir bellek mekanına, ele geçirilmesi ve "özgürleştirilmesi" hedeflenen bir mevziiye dönüşmüştür.

2008 yılında DİSK, KESK ve Türk-İş öncülüğünde yeniden Taksim'de 1 Mayıs kutlamaları denenmeye başlanmıştır. 2008 ve 2009 yıllarındaki denemelerde güvenlik güçleri Taksim Meydanı'nda kutlamalara izin vermemiştir. 2010 yılında ise sendikalar ve sosyalistler polis kordonunu aşarak meydana girmeyi başarmıştır. O dönemin DİSK Başkanı Süleyman Çelebi bu meydanın adının 1 Mayıs Meydanı olduğunu ve 32 yıl aradan sonra geri kazanıldığını ifade etmiştir (Azdemir, 2017, s. 145).

2013 yılının 1 Mayıs'ında Taksim'de kutlama yapmak yeniden yasaklandı. Ancak aynı yıl içinde Gezi Eylemleri süresince Taksim 18 gün boyunca sosyalistlerin işgali altında kaldı. O dönem sosyalistler, merkezi hükümetin Taksim'i istediği gibi şekillendiremeyeceğini, buradaki sosyalist mücadele tarihini unutturamayacağını dillendirmekteydi. Türkiye'nin her yerinde gerçekleşen Gezi Eylemlerinde tüm ülkenin Taksim kılınacağı iddia edilmekteydi. 2014 ve 2015 yıllarında da Taksim Meydanı'nın kutlamalara açılması için sosyalistler, güvenlik güçlerini zorlamış ancak meydan sosyalistler ve sendikalar tarafından "geri kazanılamadığı" için 2016 yılından beri 1 Mayıs kutlamaları Bakırköy Meydanı'nda gerçekleştirilmektedir.

Ne Bakırköy Meydanı ne de İstanbul'un başka bir merkezi alanı sosyalist sol için Taksim kadar anlamlı değildir. Taksim solun merkez kutsal mekânıdır ve her yer Taksim kılınmak istenmektedir. Tez kapsamında örnek seçtiğimiz gruplar arasından Halkın Kurtuluş Partisi, 1 Mayıs'ın Taksim Meydanı dışında başka bir yerde kutlanılmasını kabul etmemektedir. 2019 1 Mayıs'ının sendikalar öncülüğünde Bakırköy Meydanı'nda kutlanılması kararı alınınca HKP, kendisi dışında diğer sosyalist grupların Bakırköy çukuruna düştüğünü ilan etmiştir. HKP, "Taksim Vatanı" olarak adlandırdıkları meydana çıkamasalar da bu uğurda mücadele etmenin devrimciliğin gereği olduğunu iddia etmektedir. *"En halkçı Halife Hz. Ali ne diyordu? 'Haksızlık karşısında boyun eğerseniz, hakkınızla birlikte onurunuzu da yitirmiş olursunuz.' Bakırköy çukuruna gidenler; hem 1 Mayıs'ı, 1 Mayıs'ın Anavatanında kutlama hakkını kaybettiler, hem de onurlarını kaybettiler*" (Ankut, 2019d, s. 11).

HKP Genel Başkanı Nurullah Ankut, onları "Taksim Vatanı"nı boynu bükük bırakmakla itham etse de Taksim Meydanı diğer sosyalist gruplar için de önemli bir mevzidir. Bazı gruplar Taksim ısrarının güncel şartlar içerisinde işçi sınıfı mücadelesine zarar verdiğini düşünse de uygun şartlar sağlandığında bu meydanı "geri kazanmayı" istemektedirler. AKA-DER, 2016 1 Mayıs kutlamaları için Taksim dışında bir başka alanın seçilmesinin kitlesel bir kutlama yapmak adına geçici bir geri adım olduğunu düşünmektedir (Kaldıraç, 2016, s. 4). Nasıl ki 2007-2015 yılları arasında Taksim Meydanı için mücadele edildiyse sosyalistler, gelecek yıllarda bu mücadelenin tekrarlanacağına olan inançlarını korumaktadırlar.

2007 yılı ile Taksim Meydanı'nda 1 Mayıs'ın kutlanması için girişilen çabalarda Taksim'in insan trafiğinde merkezi bir yer olduğu için tercih edildiği argümanı ne sendikalar ne de sosyalist gruplar tarafından kullanılmaktadır. Zira İstanbul'da insan

trafiğinin çok yoğun olduğu pek çok başka merkez bulunmaktadır. Hedeflenen "Taksim'in geri alınması", "Taksim'in fethedilmesi" veya "Taksim'e ruhunun kazandırılmasıdır". Ezilenlerin Sosyalist Partisi için Taksim Meydanı'na sahip çıkmak işçi sınıfının geleneğine, şehitlerine ve mücadelesine sadakat göstermek anlamına gelmektedir (Teoride Doğrultu, 2008, s. 11). 1 Mayıs'ı Taksim Meydanı'nda kutlamanın başka bir meydanda kutlamaya kıyasla işçi sınıfına daha yüksek bir güç katacağına inanılmaktadır. Halkevleri'nin internet sitesi Sendika.Org'da yazan Doğan Emrah Zıraman'a (2013) göre de Taksim, Türkiye'nin tarihsel sınıf savaşımının sembol alanıdır. Türkiye'de sosyalist mücadelenin varlık koşulunun Taksim Meydanı'nın elde edilmesi ve Türkiye'nin özgürleşmesinin ancak Taksim Meydanı'nın özgürleşmesi ile mümkün olduğu kabul edilmektedir (Ozan, 2015).

Hükumetin ve yerel yönetimlerin Taksim Meydanı'na dair her türlü tasarrufuna sosyalistler şüpheyle yaklaşmaktadır (Deniz F. , 2015, s. 39). Gezi Parkı eylemlerinin başlamasının nedenlerinden biri de sosyalistlerin Taksim Meydanı ile kurdukları anlamlı ilişki sebebiyle mekâna dış müdahalenin bu anlama zarar vereceği düşüncesi görülebilir. Taksim Meydanı Gezi Eylemlerinde yeniden kutsallık kazanmış ve sosyalist anlam sistemindeki merkez mekân niteliği pekişmiştir. Taksim Meydanı'nda 18 gün süren Gezi işgali sosyalistler için kutsalın deneyimlendiği bir dönem olmuştur. Sosyalistler Gezi işgali süresince tıpkı Paris Komünü deneyiminde olduğu gibi paranın kullanımdan kalktığı bir tecrübeyi yaşadıklarına inanmaktadırlar. Gezi Eylemlerinde Taksim'de Hristiyan dini geleneğindeki Komünyon ayinleri gibi her şeyin ortak paylaşıldığı sofralar kurulmuştur. Zira kendilerini anti-kapitalist Müslümanlar olarak adlandıran bir grup da o dönem Ramazan ayına denk gelen günlerde paylaşımın açık olduğu iftar sofraları kurmuştur. Taksim Meydanı ve Gezi Parkı yaşanan komün deneyimi ile sosyalist solun belleğinde güçlü bir yer edinmiştir (Güneş T. , 2018).

Meydanlar gibi Türkiye Sosyalist Solu anlam sisteminde kutsallık kazanan bir diğer mekân türü mahallelerdir. 12 Eylül öncesinde kurtarılmış bölge olarak adlandırılan kimi mahalleler bugün sosyalistler için doktrinlerini duvarlara yansıtabildikleri, insanlara yayabildikleri mekânlardır. Halkevlerinden Ali Ergin Demirhan, Çağlar Özbilgin ve Tuba Güneş 2014 senesinde "Sol Mahalleler" adında çıkardıkları yazı dizisinde sırayla Sarıgazi, Gazi, Tuzluçayır ve Okmeydanı mahalleleri ele alınmaktaydı. Bunlara Ümraniye'de 1 Mayıs Mahallesi olarak bilinen Mustafa Kemal, Maltepe'de bulunan Gülsuyu, Çayan Mahallesi olarak da anılan Nurtepe ve Sarıyer'de bulunan Küçük

Armutlu mahalleleri de eklenebilir. Yukarıda adı geçen her bir mahalle sosyalistlerin uğruna kurban verdikleri yerlerdir. Tüm bu mahallelerde çeşitli sol grupların sembollerine her yerde rastlamak mümkündür. Hatta park ve sokakların ismini kendi anlam sistemlerine uygun biçimde yeniden adlandırmışlardır. Örneğin Şişli Belediyesi tarafından Fatma Girik Parkı olarak adlandırılan Okmeydanı Mahallesi'nde bulunan park mahallede örgütlenen sosyalistler tarafından Sibel Yalçın Parkı olarak tanıtılmakta, parkın girişinde Sibel Yalçın'ın adı ve resmi bulunmaktadır. Bu mahallelere giren yabancılar için her duvarda gördükleri afişler ve yazılamalar şaşkınlık yaratmaktadır (Özbilgin, 2014).

Tuzluçayır Mahallesi sakinleri tarafından "Küçük Moskova" olarak tanıtılır. Buraya "Küçük Moskova" adını veren aslında 1980 öncesinde sağ görüşlü insanlardır (Yürekli, 2016, s. 75). Mahalleye dair bu damgalamanın nedeni oranın sağcılar için tekin bir bölge olmamasıdır. Mahalle Alevilerin yoğun olarak yaşadığı bir yer olmasına karşın Alevilik mahalleli için bir dini kimliği değil bir siyasal kimliği temsil etmektedir. Buradaki politik Aleviler kendilerini daha çok sosyalist veya komünist olarak tanımlamaktadır (Yürekli, 2016, s. 155-156). Gerçekten de Tuzluçayır sosyalist hareket pazarı gibidir. Yetmişlerin başında gecekondulaşma ile birlikte oluşmaya başlayan mahalle ilk "devrim şehidini" Haziran 1977 tarihinde vermiş ve o tarihten bu yana her fraksiyondan sol gruba ev sahipliği yapmaktadır (Özbilgin, 2014). Gerçekte Tuzluçayır bugün resmi olarak küçük bir mahallenin adıdır. Ancak sosyalistlerin Tuzluçayır olarak nitelediği alan Abidinpaşa Mahallesi'nden Ege Mahallesi'ne kadar geniş bir bölgeyi kapsamaktadır.

Sosyalist olmayan sakinleri Tuzluçayır'ın geçmişini terör, yoksulluk ve kuyruklarla hatırlamaktadır (Yürekli, 2016, s. 129). Sosyalist mahalleliler ise geçmişe özlem duymaktadır. Algıdaki bu farklılık mekânın türdeş olmayan niteliğini göstermektedir. Sosyalistler tarafından mahallenin gecekondu dönemi birlik, dayanışma ve samimiyet ile anılırken bugün gençlerin bireyselleşmesi ve politikadan uzaklaşması birer sorun olarak dillendirilmektedir (Yürekli, 2016, s. 128-135). Apartmanlaşmanın sol kültürü zayıflattığından ve mahallelinin birbirine karşı yabancılaştığından şikâyet edilmektedir (Özbilgin, 2014). Ancak her şeye rağmen mahallenin politik kimliği kendisini bazı özel dönemlerde açığa vurmaktadır. Bunlardan biri de Cami-Cemevi projesi girişimi dönemidir. 2011 yılında hayata geçirilmeye çalışılan ve 2013 yılında ilan edilen projeye

karşı gösterilen direnç sosyalistlerin Tuzluçayır'ın geçmişine dair çizilen tablo ile benzerlikler bulmasını sağlamıştır.

Gazi Mahallesi'nde de Tuzluçayır'da olduğu gibi ilk yerleşimler yetmişlerin başındaki gecekondulaşma ile başlamıştır. Yıllar içinde bölünerek içinden dört mahalle çıkaran muhit bugün halen sosyalist hareketler tarafından Gazi Mahallesi olarak adlandırılmaktadır. 1980 darbesinden sonra sosyalistler Gazi Mahallesi'ndeki arsa, altyapı, ulaşım gibi sorunlara aktif müdahale ederek rahat hareket elde edebildikleri bir alan kazanmışlardır (Aktaş, 2019, s. 65). O dönem itibariyle sosyalist gruplar sanki aralarında bir anlaşma varmış gibi mahalleyi bölüşmüş ve her grup kendi bölgesinde kadro kazanmaya çalışmaya devam etmektedir.

Gazi Mahallesi'nin sosyalist sol tarafından kutsanması 12 Mart 1995 tarihinde gerçekleşmiştir. 12 Mart akşamı Gazi Mahallesi'ndeki kahvehanelere gerçekleştirilen silahlı saldırılar sonrasında kontrol edilemeyen olaylar baş göstermiştir (Aktaş, 2019, s. 84-89). 12-15 Mart tarihleri arasında Gazi Mahallesi'nde 15 mahalleli hayatını kaybetmiştir (Tüleylioğlu, 2011, s. 149-151). Olaylardan sonra 21 Mart 1995 tarihinde Gazi Mahallesi'nde yaşayan sosyalist genç Hasan Ocak kaybolmuş ve ardından 21 Mayıs'ta ölü olarak bulunmuştur. Bu olay Hasan Ocak'ın mahalle adına bir sembole dönüşmesine neden olmuştur. Annesi Emine Ocak'ın faillerin bulunması adına daha sonra başlattığı Galatasaray Lisesi önündeki oturma eylemleri Galatasaray Meydanı'nı da bir kutsal mekâna dönüştürmüştür. 25 yılı aşkı süredir neredeyse her hafta cumartesi günleri Galatasaray Lisesi önünde gerçekleştirilen buluşmalar zamanla Cumartesi Anneleri olarak anılan bir matem ritüeline dönüşmüştür.

Her yıl 12 Mart'ta Gazi Mahallesi'nde 1995 yılında hayatını kaybedenler bir yürüyüşle anılmakta, Gazi Cemevi'nden başlayan yürüyüş Gazi Mezarlığı'nda son bulmaktadır. Bugün Hasan Ocak'ın mezarı da yanı başındaki kızıl bayrak ile Gazi Mahallesi'nde bulunmaktadır (Demirhan, 2014). Radikal sosyalist grupların pek çok önemli isminin cenazesi Gazi Cemevi'nden kaldırılarak Gazi Mezarlığı'na gömülmektedir. Cenaze törenleri esnasında saygı duruşu gerçekleştirilmekte ve kızıl bayraklara sarılmış tabutlar sloganlarla mezarlığa kadar taşınmaktadır. Arkasından günlerce Gazi Mahallesi'nde ölen sosyalistler için taziye çadırları açık tutulmaktadır. Araştırma kapsamında örnek olarak ele alınan gruplardan ESP'nin burada "Parti Mezarlığı" olarak adlandırdığı ve kendi yoldaşlarını defnettikleri özelleştirilmiş bir alan

bulunmaktadır. Sosyalistlerin son durağı olarak Gazi Mezarlığı mahallenin kutsal niteliğini güçlendirmektedir.

Sosyalist hareketler 1995 Gazi eylemlerini "Gazi Direnişi", "Gazi Ayaklanması" olarak adlandırmakta bu süreci devrimin bir durağı ve denemesi olarak görmektedir. Uğruna kurbanlar verilmiş, kanla kutsanmış bu bölgenin "temiz" kalması için sosyalistler bir yandan farklı siyasi grupların (AK Parti, Saadet Partisi, İYİ Parti gibi) mahallede faaliyet yürütmesine izin vermemekte iken diğer taraftan uyuşturucu kullanımının ve kumarhanelerin yayılmasını engellemeye çalışmaktadır. Gazi Mahallesi saflığının korunması gereken bir kale olarak görülmektedir.

Sosyalistlerin bir kale olarak gördüğü ve anlam sistemlerini semboller düzeyinde somutlaştırabildiği bir başka alan üniversitelerdir. Sosyalist hareketlerin pek çok önemli lideri siyasi faaliyetlerine üniversitelerde başlamıştır. Kimi üniversiteler diğerlerine göre daha kutsaldır çünkü sosyalist anlam sistemi oralarda kendisini ifşa etmektedir. Bunların başında hiç şüphesiz Orta Doğu Teknik Üniversitesi gelmektedir. ODTÜ sosyalist gençliğin öncü alanı olarak görülmektedir.

ODTÜ altmışlar boyunca farklı siyasal renkleri barındıran bir üniversitedir. 1969 yılında 3-4 bin arasında öğrenci kayıtlı iken ODTÜ Sosyalist Fikir Kulübü'nün 300 üyesi mevcuttur (Dirik, 2016, s. 57). O dönem sosyalistler sokak şiddetini bir siyaset aracı olarak benimsemediklerinden her problemin tartışmayla çözülebileceğine inanmaktadırlar. Öyle ki ODTÜ Sosyalist Fikir Kulübü'nün 1967-1968 eğitim yılında üniversiteye davet ettiği çok sayıda konuşmacıdan biri de Alpaslan Türkeş idi (Çelen, 2016a, s. 58).

1968 yılında tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de sosyalist muhalefet dalgası yükselirken ODTÜ bu rüzgâra bir yıl geç dâhil olmuştur. 1968-1969 eğitim yılının ilk aylarında eylemler başlamıştır. 1968 yılının Kasım ayında Hüseyin İnanla beraber beş öğrenci stadyuma silinmesi zor Japon boyası ile "devrim" yazmışlardır (Yalçıner, 2016, s. 132). ODTÜ'nün sosyalistler için kutsallaşma süreci 6 Ocak 1969 tarihinde üniversite rektörü Kemal Kurdaş'ı ziyarete gelen Amerikan Büyükelçisinin aracının yakılmasıyla başlamaktadır. Sonradan Türkiyeli sosyalistler tarafından birer kişilik kültüne dönüştürülen Sinan Cemgil, Hüseyin İnan, Yusuf Aslan, Taylan Özgür ve Ulaş Bardakçı'nın aralarında bulunduğu 15 öğrenci bu olayı gerçekleştirmiştir (Çelen, 2016b, s. 99). O dönem CHP'ye yakın ODTÜ Sosyal Demokrasi Derneği bu olayı zorbalık olarak

nitelendirirken, ODTÜ Ülkü Ocakları, Sosyalist Fikir Kulübü ile ortak bildiri hazırlayarak eylemi sahiplenmiştir (Çalışkan, 2002, s. 60-65). Çünkü henüz ODTÜ sosyalistler için kutsal mekân niteliğini kazanmamış ve bu nedenle sosyalistler o dönem farklı siyasal eğilimlere karşı tolerans gösterebilmektedir. Amerikan Büyükelçisinin aracının yakılmasının ardından ODTÜ'de boykot girişimleri hızlanmıştır. 1-15 Nisan 1969 tarihlerinde sosyalist öğrencilerin öncülüğünde üniversiteyi boykot kararı alınmıştır. 13 Nisan'da jandarma müdahale ederek boykotu nihayete erdirmiştir (Çalışkan, 2002, s. 79-80).

1969 sonrasında ODTÜ sosyalistler tarafından bir kale olarak anılmaya başlamıştır. 1974 mezuniyet töreninde öğrenciler kültür emperyalizminin simgesi olduğu gerekçesiyle cüppe giymemişler, 1977 yılında milliyetçi Rektör Hasan Tan'ı göndermek için aylar süren boykot ve eylemler yapmışlar ve 1979-1980 eğitim yılının açılışında İstiklal Marşı yerine enternasyonal marşı okunmuştur (Çalışkan, 2002, s. 205-264). Türkiyeli sosyalistler için ODTÜ hem üniversitenin sosyalist yapısının korunması hem de ülke genelindeki sosyalist mücadele için verdiği devrim şehitleriyle kutsanmış bir yerdir. ODTÜ'de günümüzde de her şeye rağmen politik eylemleri sürdürmek sosyalist geleneği, ODTÜ ruhunu korumak amacını taşımaktadır (Yumuşak, 2016, s. 563).

> *"ODTÜ emekçidir, ezilenlerin, ötekileştirilenlerin yanındadır… ODTÜ grevdir, mücadeledir… ODTÜ her daim ormanla iç içe olacaktır, hakkını arayan, halklarını savunan bir vicdanda duracaktır. ODTÜ yalnızca bir üniversite değildir; sahipleri halklar olan şehirler, çoğul bir vatan, bereketli bir emek, vicdanlı bir sulhtur, candır"* (Altan, 2013).

ODTÜ sosyalistler için sadece bir üniversite değil bir misyonun temsilcisidir. Bu nedenle ODTÜ'nün arazileri üzerinde uygulanacak her türden proje bu misyona yönelik bir saldırı olarak algılanmaktadır. *Gerçek Gazetesi*'ne göre (2013b, s. 4) ODTÜ arazisine yönelik hükumetin ve belediyenin girişimleri birer sefer, işgal girişimi olarak görülmektedir. ODTÜ'nün iç gündemi Devrimci İşçi Partisi tarafından kampüs sınırlarını aşarak tüm ülkeye yayılmaktadır. DİP'e göre ODTÜ'nün önemli bir merkez olmasının nedeni anti-emperyalist mücadele ateşinin burada başlamasıdır. DİP'li öğrenciler dönemin ODTÜ öğrencilerinin ABD Türkiye Büyükelçisi Robert Komer'in aracını yaktığı yerde ve olayın 49. yıldönümü olan 6 Ocak 2018 tarihinde bir anma

gerçekleştirmiştir (Gerçek Gazetesi, 2018b, s. 16). Anmada partililer anti-emperyalist devrimci mücadele ateşini 68 gençliğinden aldıklarını söylemektedir.[20]

Her yıl ODTÜ'lü sosyalist öğrenciler, öğretim üyeleri ve mezunlar 2 Aralık 1977 tarihinde ölen ODTÜ'lü sosyalistler için kampüste bulunan Dokuz Direk Anıtı önünde anma gerçekleştirmektedir. Dokuz Direk Anıtı eski Rektör Hasan Tan'a karşı süren 9 aylık boykot ve eylemleri simgelemektedir. Günümüzde ODTÜ'lü sosyalistler mevcut Rektör Verşan Kök ile Hasan Tan arasında tarihsel bir ilişki olduğunu düşünmekte ve Kök'ün ODTÜ ruhunu yok etmek için görevlendirildiğine inanmaktadırlar. Bunun kanıtı olarak da Prof. Dr. Verşan Kök'ün ODTÜ şenliklerini iptal etmeyi istemesini görmektedirler. ODTÜ Şenlikleri sosyalistler için ODTÜ ruhunun yaşatıldığı bir ritüeldir. Her yıl mayıs ayında ODTÜ'lü sosyalistler "devrim" yazısının bulunduğu stadyuma doğru bir yürüyüş gerçekleştirmekte ve mumlarla sahaya "devrim" yazmaktadır. 2018 yılında gerçekleşen yürüyüşte açılan bir pankartta şu sözler bulunmaktadır: "68 ruhuyla eşitlik ve özgürlük için ODTÜ ayakta."

Sosyalist solda çok yaygın görülmese de doğal yeryüzü şekillerinin kutsallaşmasına dair örnekler de bulunmaktadır. Geleneksel dinlerde dünyanın merkezini belirlemek adına bir kent, dağ, ağaç merkez mekân olarak öne çıkar ve buradan kutsala doğru yükselmenin mümkün olduğuna inanılmaktadır (Eliade, 1992, s. 21-27). Araştırma kapsamında ele alınan ve sosyalist müzik gruplarına ait 248 şarkı ve marşın 111'inde dağ simgesinin toplam 165 kez işlendiği görülmektedir. Munzur Dağı, Murat Dağı, Sivas Dağları ve Dersim Dağları coğrafi birer şekil olarak şarkılarda geçmektedir. Ancak bu şarkılarda adı geçen dağlar bir coğrafi varlığa işaret etmekle beraber genellikle soyut bir merkez mekân biçiminde koruyan-kollayan, umudu taşıyan, geleceğin kapısı olarak değerlendirilen bir dağ simgesi olarak işlenmektedir. *"Ser verir bu dağlar geçit vermez"* (Grup Kutup Yıldızı, 1998b). *Başına bir hal gelirse canım / dağlara gel dağlara / seni saklar vermez ele canım / dağlara gel dağlara"* (Grup Yorum, 1993a). Eliade'ye göre dağ simgesi Mezopotamya kültürlerinde çok köklü bir tarihe sahiptir. Mezopotamya kültürlerinde dağ, merkezi mutlak gerçekliği ve yenidünyanın eşiğini sembolize

[20] Bir yerden ateşin alınması veya ateşin taşınması sosyalist literatürde Yunan mitolojisindeki Prometheus mitine yapılan bir göndermedir. Galina Serebryakova tarafından yazılan ve Marx'ın hayat hikayesinin anlatıldığı kitap serisi de "Ateşi Çalmak" olarak adlandırılmıştır. Bu mite göre Prometheus baş Tanrı Zeus'u kızdıracak olmasına rağmen ateşi çalarak bir balçık olan insanın şekil alarak var olmasını sağlamıştır (Eliade, 2003, s. 312-313).

etmektedir (Adıbelli, 2011, s. 148-149). Coğrafi olarak Mezopotamya'da daha yaygın faaliyet yürüten radikal sol hareketlerin dağ simgesini daha sık kullandığı görülmektedir.

5.5.3. Zamanın Kutsallaşması

Dindar insan için mekân gibi zaman da türdeş ve sürekli değildir. Dindar insan için zaman, kutsal zamanlar ve sıradan zamanlar olarak ayrılır. Dindar insan ayinler aracılığı ile sıradan zamandan kutsal olan zamana geçiş yapar. Din-dışı insan için de zaman tümüyle türdeş değildir. İş zamanı, eğlence zamanı, bayram zamanı vardır. En sevdiği müziği dinlerken ya da âşık olduğunda din dışı insan da farklı zamanlar yaşar. Fakat dindar insanın kutsal zamanı bir kökene sahiptir, dindar insan için zaman evrelere bölünür (Eliade, 1991, s. 49-50). Dindar insan kutsal zamanını tüm dünya için kutsal olarak kabul eder.

Kutsal zaman anlayışı kendisini iki farklı biçimde göstermektedir: dairesel ve çizgisel (Yıldırım M. , 2007, s. 67). **Dairesel zaman** anlayışında mevcut zaman başlamış ve bitecektir ancak onun bitiminden sonra yeni bir zaman başlayacaktır. Budizm bu dini anlayışa örnek olarak gösterilebilir. **Çizgisel zaman** anlayışında ise zamanın varmak istediği bir hedef vardır. Zaman bir yaratma eylemi ile başlamış ve bir nihayete doğru ilerlemektedir.

Bazı özel bayramlar aracılığıyla zamanın devrevi olarak yenilenmesi sağlanır. Zamanın yenilenmesinin nedeni her yıl dünyanın yeniden yaratılmasıdır (Eliade, 1991, s. 56). Hristiyanlar İsa Mesih'in doğumu olan Noel Bayramını dünyanın yenilenmesi anlamında kutlarken, İran dinlerinde 21 Mart Nevroz bayramları bu manada kutlanmaktadır. Her yeni yıl bayramının kökeninde efsanevi bir olay vardır. *"Bayrama katılanlar efsanevi olayın çağdaşları haline gelmektedirler"* (Eliade, 1991, s. 67). Bu bayramda hayat kutsanır, saf ve güçlü dünya arzusu açığa çıkar. Kutsal zamanın deneyimlenmesi ile dindar insan din dışı zamanın getirdiği tahribat ve kirlenmeden arınır (Yılmaztürk, 2003, s. 73). Hayatına yeniden doğmuş gibi başlar.

5.5.4. Türkiye Sosyalist Solunun Kutsal Zamanları

Kutsal zamanı, din-dışı zamandan ayıran bir ayin (ritüel) vasıtasıyla kutsallığı deneyimleyen dindar insanın yaşadığı bilinç dönüşümü veya tazelenmesidir. Türkiye Sosyalist Solu için sokakta gerçekleştirilen basın açıklamaları birer ayin niteliğindedir.

Sol militanlar için sokak varoluşlarının temel bir parçasıdır. "*Sokak onlar için kahramanlık anlatılarının ve kimlik kurgularının sahnesini oluşturmaktaydı"* (Fırat ve Muti, 2014, s. 125). "Sokakta var olmak", "sokağa inmek", "sokağı geri almak" gibi ifadelerde sokak imgesiyle kurulan anlamlı ilişki sokak eylemlerini birer ritüele dönüştürmektedir.

Politik açıdan kendini kamuoyuna duyurma ve görüşleri yayma hedefindeki sokak açıklamaları sosyalist solcular tarafından uygulanış biçimiyle bir dini ritüeli andırır. Öncelikle kısa da olsa sloganlarla bir yürüyüş gerçekleştirilir. Bu yürüyüş boyunca ya da yürüyüşün sonunda bir pankart açılır. Pankartı taşıyanların dışında kalanların bir kısmı ellerinde bayraklar taşır. Bir kişi basın açıklaması okurken diğer bir kişi slogan atar ve ardından katılımcılar o sloganı iki kere tekrar eder. Bir süre böyle devam eden açıklama bittiğinde bir oturma eylemiyle veya alkışlarla ritüel sona erer. Benzer görüntüler çoğu basın açıklamasında görülse de sosyalistler için açıklamaları bir ritüele dönüştüren tekrarlanma sıklığı ve gerçekte basının katılımının önemsenmemesidir.[21] Bu yönüyle sokak ve meydanlarda gerçekleştirilen basın açıklamalarının motivasyonu basına yansıma çabası değil bir politik ödevin yerine getirilmesi gerekliliğidir. Basın açıklamaları ile sosyalist anlam sisteminin günlük ve haftalık ödevleri yerine getirilmektedir. Bu ödev bilincinin daha somut görüldüğü zaman dilimleri olarak 12 Mart Halepçe, 16 Mart Beyazıt, 6 Mayıs Deniz Gezmiş, 2 Temmuz Madımak anmaları, 8 Mart Dünya Kadınlar Günü, 21 Mart Nevruz, 1 Eylül Dünya Barış Günü, 1 Mayıs İşçi Bayramı solun takviminde yer alan kimi döngüsel eylemlerdir. *"Bütün bu döngüsel eylemler anlam inşa etme girişimleridir. Toplumsal bellek oluşturulmasını ve örgütsel süreklilik sağlar"* (Uysal, 2017, s. 171).

5.5.4.1. Kutlanan ve Kutsanan 1 Mayıs

Türkiye Sosyalist Solunun döngüsel takvimi içerisindeki en kutlu zamanı 1 Mayıs'tır. Amerika Birleşik Devletleri'nde *Emek Şövalyeleri* adlı işçi grubunun 8 saatlik iş günü hakkını kazanmak için 1 Mayıs 1886 tarihinde başlattıkları greve polisin müdahalesi sonrasında pek çok işçi hayatını kaybetmiş ve 4 işçi önderi tutuklanmıştır

[21] Sosyalist grupların hepsinin propaganda amacıyla çıkardıkları gazeteleri veya düzenli içerik ekledikleri internet siteleri bulunmaktadır. Bu yayınlarda kendi basın açıklamalarına yer vermektedirler. Bu sayede düzenli olarak gerçekleştirilmesi gereken bir politik ödeve dönüşen sokak açıklamasının yerine getirildiğini kendi takipçilerine duyurabilmektedirler.

(Yaraşır, 2001, s. 2-3). Kısa süren bir yargılama sonrasında içlerinde hem bir sosyalist hem de Protestan bir din adamı olan Samuel Filden'ın da bulunduğu dört işçi idam edilmiştir. 1889 yılında Sosyalist Enternasyonal 1 Mayıs'ı işçi sınıfının birlik, dayanışma ve mücadele günü ilan etmiştir (Yaraşır, 2001, s. 3-4). Görüldüğü gibi 1 Mayıs'ın kutsallaşmasının arkasında da kurban figürü vardır. Her sene 1 Mayıs kutlaması bu ilk kurban ediminin hatırlanmasını sağlar.

1 Mayıs'ın özel bir kutlama günü ilanından 20 yıl sonra Osmanlı'da ilk 1 Mayıs kutlaması 1909 yılında Üsküp'te gerçekleşmiştir. 1910 yılında Selanik'te ve 1911 yılında Üsküp, Selanik, İstanbul, Edirne başta olmak üzere pek çok Osmanlı şehrinde 1 Mayıs kutlanmıştır (Yaraşır, 2001, s. 4-5). İşgal yıllarında bile tertip edilebilen 1 Mayıs toplantıları Cumhuriyetin kuruluşu ile yasaklanmıştır. 1975 yılına kadar bir daha yasal ve açık bir çağrıyla kutlanamaz. 1976 yılında ilk kez Taksim Meydanı'nda kutlanan 1 Mayıs, 1977 yılında Kanlı 1 Mayıs olarak hafızalara kazınır.

> *"İşçinin ve emekçinin bayramı 1 Mayıs geliyor. Meydanlar, emeğiyle dünyayı sırtında taşıyan kadın ve erkek emekçileri, geleceğin temsilcisi gençleri, tüm ezilenleri bekliyor. 1 Mayıs meydanları sadece birer bayram yeri değildir. İşçi sınıfının taleplerinin yükseldiği, ekmek ve hürriyet şiarlarının yankılandığı, asalak kapitalistlere ve emperyalizme karşı üretenlerin, yönetmeye talip olduklarını göstermesi gereken meydanlardır"* (Gerçek Gazetesi, 2018a, s. 1).

> *"Tabi 1 Mayıs en önemli zaman. En hassas zamandır yani. Bütün bir yıl bir Halkevinin ve Halkevcinin ne yaptığını, çalışma yaptığın Halkevinde bir Mayıs'ta kaç kişi çıktı. Geçen sene gelenler bu yıl geldi mi gelmedi mi? Bizim için en önemli tarih 1 Mayıs'tır"* (Mehmet, 2018).

> *"1 Mayıslar bizim için çok önemlidir. Neden önemlidir? Çünkü işçi sınıfının kazanmış olduğu önemli günlerden bir tanesidir. Propagandasının en geniş yapılabileceği alanlardan bir tanesidir. İşçi sınıfının siyaset sahnesine çıkışını göstereceği alanlardan bir tanesidir. 1 Mayıs bir gövde gösterisidir İşçi sınıfı için. Ne kadar güçlü görünürse faaliyetini o kadar güçlü yapar. 1 Mayıs'tır bunun zirvesi"* (Fikret, 2018).

> *"1 Mayıs, evet bizim için bir milattır. İşte yıl 1 Mayıs akşamı biter, 2 Mayıs'ta ertesi yıla başlarız"* (Umut, 2018).

Türkiye Sosyalist Solu için 1 Mayıs eski yılın kapanışı, yeni yılın başlangıcı niteliğindedir. Nisan ayı itibariyle 1 Mayıs'a hazırlık başlar. Mitingin nerede yapılacağı, 1 Mayıs'a çağrı için afişlerin, bildirilerin, pankartların içeriklerinin ne olacağı, hangi mahallelerden araç kaldırılacağı, kimin kaç kişiyi alana getirmekten sorumlu olacağı gibi pek çok mesele bir ay boyunca ele alınır. Öncesinde bazı mahallelerde küçük miting ve yürüyüşler tertip edilir, duvar yazıları yazılır ve kuşlama denilen bir bildiri dağıtma formu uygulanır. 1 Mayıs'ın görsel bir şölene dönüşmesi için o gün gruplar mensuplarına tek renk önlük hazırlar. Halkevleri turuncu, ESP mavi, HKP ve DİP kırmızı renklerde giyinir. AKA-DER grubu önlük hazırlamasa da pankartlarının hepsini sarı renk üzerine hazırlayarak sarı rengini öne çıkarır. Bu renklilik sol içinde tek bir rengin hâkim olmadığını göstermektedir.

Araştırma kapsamında 2016-2019 yılları arasında Ankara'da gerçekleştirilen dört ayrı 1 Mayıs kutlamasında gözlemler yapılmıştır. Sosyalist gruplar, toplantının gerçekleşeceği meydandan farklı bir noktada ve bir saat öncesinde buluşur ve buradan meydana doğru yürüyüş gerçekleştirilir. Bu yürüyüşte genellikle sosyalist gruplar 1 metre mesafeyle 4 kişinin bir dizi oluşturduğu askeri düzen bir korteji tercih etmektedir. Bazı gruplarda daha esnek, bazı gruplarda daha katı olan bu yürüyüş kolu sosyalist grupları hem olduklarından daha kalabalık hem de devrim için hazır birer militer yapı olarak göstermektedir. Yürüyüş boyunca sosyalistler sloganlarla hem dönemsel politik taleplerini dillendirirler hem de devrim ve sosyalizme olan inançlarını yenilerler. "Yaşasın devrim ve sosyalizm" gibi her grubun kullandığı ortak sloganların dışında gruplara özgü inanç tazeleyici sloganlar da bulunmaktadır. Örneğin Halkevleri grubu "Mahir, Hüseyin, Ulaş, kurtuluşa kadar savaş", ESP "parti burada, umut dimdik ayakta", Devrimci İşçi Partisi "zafere kadar sürekli devrim" sloganlarını sıklıkla tekrarlar.

1 Mayıs'ın kutlandığı meydanlar panayır alanları gibidir. Her grup kendini sergiler. Yürüyüş boyunca farklı gruplar arasında mesafe vardır. Yürüyüş yolunda köprü altı gibi hafif karanlık ve sesin yankı yaptığı alanlardan geçiliyorsa sloganların içeriği radikalleşir ve grubun coşkusu artar. Gruplar küçük gösterilerle kendilerini diğer gruplardan farklı kılmaya çalışır. Örneğin Halkevleri'nin gençlik kolu Öğrenci Kolektifleri koşarak ve gürültü çıkararak "isyan koşusu" adında küçük bir gösteri yaparlar. Koşunun ardından öğrenciler hep bir ağızdan "isyan, devrim, özgürlük" sloganını atarlar. Şimdiki adıyla Sol Parti, önceki adıyla Özgürlük ve Dayanışma Partisi üyeleri yürüyüşte hep bir ağızdan Dev-Genç marşını okurlar. ESP'liler ise Ruhi Su'ya ait olan "Ellerinde Pankartlar"

marşının sözlerini şiddet araçlarını içerecek şekilde değiştirerek söylerler. Sosyalist hareketler bu yürüyüşlerde şehitlerini de unutmazlar. Şehit olarak kabul edilen devrimcilerin resimleri taşınır ve onların adlarını içeren sloganlar atılır. Kortejde elinde megafon bulunan ajitatör sosyalist şehitlerin ismini teker teker sayar. Her isimden sonra kortejdekiler hep bir ağızdan "yaşıyor" veya "burada" diye bağırır. Görüldüğü üzere 1 Mayıs sadece politik ve ekonomik taleplerin dillendirildiği bir miting olarak anlaşılamaz. 1 Mayıs günü ritüeller vasıtasıyla anlam kazanan, katılımcılara da anlam kazandıran kutsal bir zaman dilimidir. Katılımcılar yürüyüş boyunca grubuyla bütünleşir ve şehit anmalarıyla kültürel belleği deneyimler.

Bir filolog ve halk bilimci olan **Arnold Van Gennep**, 1909 yılında yayınladığı ve klasikleşen *Rites of Passage* adlı eserinde üç aşamada gerçekleşen geçit ritüellerini ele almaktadır. Birinci aşama grup üyesinin bağlı olduğu gruptan koptuğu "ayrıştırma" aşamasıdır. İkinci aşamada üye eski halini geride bırakır ve yeni bir ruh hali edinir. Nihai üçüncü aşamada ise kişi yeniden bir varlık kazanır ve kolektiviteye yeniden dâhil olur (Faubion, 2006). Bu süreç eşik öncesi, eşik ve eşik sonrası olarak da adlandırılmaktadır (Morris, 2004, s. 393).

Birbirinden teori ve stratejileri ile ayrılan onlarca sosyalist grup alana girdikten sonra Arnold Van Gennep'in ritüel kuramında söz edildiği gibi Türkiye Sosyalist Solu bütünlüğünde kaynaşır. 1 Mayıs kutlamasının gerçekleştirildiği alana yaklaşıldığında alanın girişinde bulunan ses aracından tertip komitesi adına bir konuşmacı her grubun adını söyleyerek onlara "hoş geldiniz" der. Bu karşılama gruptaki coşkuyu arttırır ve sloganlar daha gür sesle atılır. Alana girince çoğu grup pankartlarını indirmeye ve flamalarını toplamaya başlar. Burada grup üyeliğini belirginleştiren semboller azalır ve 1 Mayıs alanındaki herkes kürsüden gelen ortak sloganları atar. Alan sadece bir buluşma yeri değildir, bir kaynaşma yeridir. Orada grupların sınırları belirsizleşir. Kendi kortejlerinden ayrılan sosyalistler diğer grupları incelemek için alan gezisine çıkabilir.

Her grup alana girdiğinde kürsüden gelen çağrı ile bir dakikalık saygı duruşu başlar. Saygı duruşundan sonra 1 Mayıs marşı veya sosyalizm şehitleri için şiirler okunur. Kürsüye çıkan konuşmacılar karamsarlık ve umudu bir arada işleyen metinlerini okurlar. Arkasından başlayan müzik gösterisinde alanda halaylar çekilir. Zaten belirsizleşen grup ayrımları halaylarda tam bir kaynaşmaya döner. Alandaki renklilik ve cümbüş karnaval havası uyandırmaktadır.

Victor Turner, Arnold Van Gennep'in teorisini geliştirerek ritüeli bir kültürel drama olarak görmektedir. Ritüel grup modellerinin yeniden üretilmesini ve aktarılmasını sağlamaktadır. Ritüel gösteriler yoğun bir sembolik iletişimle, ortak duyguları ortaya çıkarmakta ve topluluğun üyelerini yeniden inşa etmektedir. Toplumsal örgütlenmenin altında yatan çatışma ve gerilimler ritüel vasıtasıyla aşılmaktadır. Turner, ritüelin siyasal olarak bütünleştirici ve grup içinde dayanışmayı güçlendirici işlevine dikkat çekmektedir (Morris, 2004, s. 382). Turner, Zambiya'da Ndembu ayinleri üzerine yaptığı incelemeler sonucunda ritüel sürecin sonunda grup üyelerinin Latincesi communitas olan yoldaşlık anlamındaki bir bütünlüğe ulaştığını ifade etmektedir (Özbudun, Şafak, ve Altuntek, 2012, s. 286).

5.5.4.2. Birer Ritüel Olarak Anma Günleri

Batı dillerinde kutsal kelimesi Tanrılara ait olan anlamındaki Latince *sacer* kelimesinden türetilmektedir. Kurban edilen, feda edilen anlamlarındaki *sacere facere* kelimesi de kutsaldan türetilmektedir (Tuğrul, 2010, s. 15). Roma-Hıristiyan geleneğinde bir mekânın veya bir zamanın kutsallaştırılması onun için kurban verilmesi ile mümkün olmaktadır.

Hristiyanlık geleneğinde şehitliğin bir diğer tanımı kanlı vaftizdir. Kanı dökülen kutsal olduğu gibi kanın döküldüğü yer ve zaman da kutsanmaktadır. Müslümanlar arasında şehit kanının temiz ve arındırıcı olduğuna inanılmaktadır. Öyle ki Müslüman şehitler kanıyla, yıkanmadan gömülmektedir (Tuğrul, 2010, s. 194). Bu nedenle bir anlam sistemi için hayatını feda eden (şehit olan) kimselerin ölüm yıl dönümleri birer ritüele dönüştürülmektedir.

Türkiye sosyalistleri için zamana kutsallık kazandıran döngüsel ritüeller niteliğindeki bir diğer etkinlik biçimi şehit anmalarıdır. Devrim şehidi kabul edilen sosyalistler genellikle öldükleri tarihlerde bir kapalı salon etkinliği, sokak açıklaması veya mezarı başında anılmaktadır. Her grubun sahiplendiği farklı şehitler bulunsa da Türkiyeli sosyalist hareketler büyük oranda 71 devrimci gençlik önderlerinin anılmasında ittifak etmektedirler.

> *"Deniz Gezmiş'in idamı önemli bir tarih. Ondan sonra İbrahim Kaypakkaya'nın işkencede öldürülmesi. Bunlar önemli şeyler. İşte Mahir Çayan'ın ömrünü feda edip Kızıldere'de çatışmada öldürülmesi. Bunlar çok*

önemli değerler. Bir sürü öyle değerler var. Devrimci harekette sosyalistler bir sürü değer yaratmış" (Hasan, 2018).

"1 Mayıs işçi sınıfı açısından önemli gündür. Onların dışında 6 Mayıs Denizlerin asılma tarihi, 30 Mart Mahir Çayan ve arkadaşlarının Kızıldere'de hayatını kaybettiği gün. Üç dört gün bunlardır" (Ahmet, 2018).

Tez araştırması kapsamında 2015 ve 2016 yıllarında Ankara Karşıyaka mezarlığında gerçekleşen 6 Mayıs anmalarına katılım sağlanmıştır. Anmalar diğer ritüellerde olduğu gibi mezarlığın 2 No'lu kapısından bir yürüyüşle başlamıştır. Bu mezar başı anmalarında katılımcılar ağırlıkla genç yaştadır. Etkinliği organize eden sosyalist hareketlerin gençlik kollarının bu anmalara katılım sağlanması hususunda özen gösterdiği anlaşılmaktadır. Yürüyüşte ağırlıkla "Emperyalistler, işbirlikçiler, 6. Filoyu unutmayın", "gençlik gelecek, gelecek sosyalizm", "Denizlere sözümüz devrim olacak", "Yaşasın devrim ve sosyalizm" sloganları atılmaktadır. Türkiye Sosyalist Solunun kurucu olaylarından biri olan 6. Filo protestolarına yapılan tarihi gönderme Eliade'nin vurguladığı kutsal zamanın kökeninde bulunan efsanevi olaydır. Sloganlarla bu efsanevi olay anlam sisteminin takipçileri tarafından günümüzde de deneyimlenmektedir. Sloganlara bir ses aracından ölen devrimcilerle ilgili şarkılar eşlik etmektedir.

Anma yürüyüşüne katılanlar mezar başına vardığında önce mezarlara karanfil koyulmaktadır. Ardından Deniz Gezmiş'in ölmeden önce son dileği olan sigara içme talebini temsilen bir sigara yakılarak mezar başına bırakılmaktadır. Şiirler okunmakta ve ölen sosyalistlere devrim sözü verilmektedir. Daha sonra kurulan kürsüden konuşmalar yapılmaktadır. Bu konuşmalarda güncel politik durum analizleri yer alsa da değişmeyen vurgular devrimin halen güncel bir ihtiyaç olduğu, 68 kuşağının yaktığı devrim meşalesinin sönmediği ve ölen sosyalistlerin yerini yeni devrimcilerin aldığıdır. Böylece anlam sistemine olan inanç tazelenir ve genç kuşaklara bilgi aktarımı yapılır. Konuşmalardan sonra tüm anma boyunca öfkeli görünen kalabalık sessizce dağılır.

Daha önceki bölümlerde de aktarıldığı gibi sosyalist hareketlerin şehit anmaları için özelleştirilmiş zamanları da bulunmaktadır. Mahir Çayan ve arkadaşlarının öldüğü 30 Mart 1972 tarihi nedeniyle Halkevleri için mart ayının son haftası anma etkinlikleri ile geçirilmektedir. Şehirlerdeki önemli geçitlere Kızıldere olayı ile ilgili pankartlar asılmakta ve yazılamalar yapılmaktadır. Üniversite kampüslerinde, mahallelerde bulunan Halkevleri bürolarında ve en sonunda Ankara Karşıyaka mezarlığında bir anma

gerçekleştirilmektedir. Bu anmada da benzer ritüeller tekrarlanır ve Mahir Çayan'ın mezarı başına yakılmış bir dal sigara ve ince belli bardakta sıcak çay bırakılır. Kızıldere anmalarında "Mahir, Hüseyin, Ulaş, kurtuluşa kadar savaş", "Kızıldere son değil, savaş sürüyor" en sık atılan sloganlardır.

Anma ritüelleri vasıtasıyla hem ölen sosyalistlerin varlığı hissedilmekte hem de yeni kuşak sosyalistlere anlam sisteminin değerleri aktarılmaktadır. 1 Mayıs ve kimi sosyalistlerin ölüm yıldönümleri dışında diğer önemli günler 8 Mart Dünya Kadınlar Günü, 2 Temmuz Madımak Anması, 12 Mart Gazi Ayaklanması Anması ve son yıllarda eklenen Gezi Parkı eylemleri, Suruç, Gar Katliamları anmaları diğer önemli günler olarak belirmektedir. Bu özel günlerde sosyalist anlam sistemine olan bağlılık yenilenmekte, düzenlenen etkinliklerde kullanılan argümanlar yoluyla temel öğretiler aktarılmakta, grup içi kolektif coşku yaşanmakta ve mücadele kutsanmaktadır. Bu yönüyle sosyalistler için bazı günler diğer günlere kıyasla başkadır ve o günlerde düzenlenen etkinliklere katılanlar kutsalı deneyimlemektedir.

5.5.5. Değerlendirme

Kutsalın zaman ve mekânda açığa çıkması bu zaman ve mekanları birer hiyerofaniye dönüştürür. Hiyerofaniler bizatihi kutsalın kendisi değil uğrağıdır. Bu nedenle hiyerofaniler bir yönüyle de sıradandır. Türkiye Sosyalist Soluna dair ele alınan tüm örnekler bir yönüyle kutsalın temsili iken diğer yönüyle siyasaldır. Kutsal ile siyasal olan bir çizgi üzerinde kesişmektedir. Siyasal söylem çizginin dış yönünü temsil ederken; birer hiyerofani niteliğindeki mekân ve zamanda yaşanan anlamlı deneyim ve bu deneyimin ritüeller yoluyla tekrarlanması çizginin iç yönündeki kutsalı işaret etmektedir. Bu durum kutsalın tecrübesini rasyonel olanla sezgisel olanın bir birleşimi olarak gören Rudolf Otto'nun (2014, s. 213-214) kutsal analizi ile uyumlu görülmektedir.

Türkiye Sosyalist Solunun özel zaman dilimlerinde kamusal alanlarda gerçekleştirdiği toplantı ve anmalar birer dini ritüeli andırır. Nasıl ki Robert Bellah Amerikan sivil dinini incelerken 4 Temmuz Ulusal Kurtuluş gününde, milli marş ve bayrak günlerinde, Lincoln'ün doğum günü gibi çok sayıda takvimsel ritüelin Amerikan sivil dinine olan bağlılığı arttırdığını ifade ediyorsa (1967, s. 11) sosyalist ritüeller aracılığıyla da sosyalist anlam sistemine olan bağlılık artmaktadır. Özellikle 1 Mayıs hem mekânın hem de zamanın kutsallığını birleştirmesi açısından özel bir örnektir. 1 Mayıs

mitingi hazırlık süreci, toplantı aşaması ve sonrasında hissettirdikleri gibi pek çok yönüyle hac ibadetine benzemektedir.

Hac ritüeli dindar insanın kendisini performatif biçimde gerçekleştirdiği, kendisini hiç olmadığı kadar kolektif ve güçlü hissettiği küresel bir olgudur (Margry, 2008, s. 14). Müslümanlar için haccın merkez mekânı Mekke'de bulunan Kâbe olsa da diğer dinlerde çok sayıda ve sürekli değişen hac mekanları bulunmaktadır. Modernitenin etkisiyle din ve kültürde yaşanan köklü değişime bağlı olarak hac ritüeli de değişiklik göstermiş ve bugünün akademik dünyasında ruhsal ve duygusal etkileri bakımından geleneksel haclara benzeyen ve "seküler hac" olarak adlandırılan yeni bir kategorinin ortaya çıktığı ifade edilmektedir (Margry, 2008, s. 17). Seküler hacca bir örnek olarak Eski Komünist Yugoslavya devlet başkanı Josip Broz Tito'nun doğum gününün günümüzde Hırvatistan'da kalan doğum yeri Kumrovec'te kutlanması verilebilir. Eski Yugoslavya zamanında Gençlik Günü olarak kutlanan ve resmî tatil olan 25 Mayıs bayramı 1991 sonrasında kaldırılmış olsa da günümüzde halen her yıl Tito hayranı olan on bini aşkın insan bu tarihte Kumrovec'te toplanmaktadır (Belaj, 2008, s. 71). Bu toplantıya katılan insanlar müzeye dönüştürülen Tito'nun doğduğu evi ziyaret etmekte, köy merkezinde bulunan Tito heykeline dokunmakta, ona çiçekler sunmakta ve onu öpmektedir (Belaj, 2008, s. 79-85). Bir hac yolcuğunda olabilecek saygı gösterisi, kutsal nesnenin etrafında dönme ve ona hediyeler sunma, slogan biçiminde de olsa ritüalistik şekilde tekrar edilen sözler ve değerlerin yeniden benimsenmesi gibi edimler bu törende de görülmektedir (Belaj, 2008, s. 88).

Tezin daha önceki bölümlerinde de belirtildiği gibi sosyalist sol Türkiye'de iktidar aygıtlarını ele geçirememiş ve bu nedenle de anlam sistemini tüm boyutlarıyla geleneksel bir din gibi kurumsallaştıramamıştır. Ancak yukarıdaki paragraflarda ele alınan örnekler göstermektedir ki sınırlı bir etki alanına sahip bir politik odak olsalar da sosyalistlerin anlam sistemlerini dışsallaştırmasını sağlayan mekân ve zamanlar açığa çıkmıştır. Bu durum Berger ve Luckmann'ın dışsallaştırma, nesnelleştirme ve içselleştirme biçiminde ifade ettikleri sosyal inşa teorisini de desteklemektedir. Sosyalistler anlam sistemlerini mekân ve zamanda sembolik olarak dışsallaştırmış ve nesnelleşen semboller sonraki sosyalist kuşaklar tarafından düzenli ritüellerle içselleştirilmektedir.

Solun kutsal mekânlarının hepsinin ardında bir kurban edimi bulunmaktadır. Taksim Meydanının ve 1 Mayıs'ın kutsanması 1977 yılındaki 36 sosyalistin ölümü ile Gazi Mahallesinin kutsanması 12-15 Mart 1995 tarihindeki ölümler ile ODTÜ'nün

kutsanması Ertuğrul Karakaya ve İbrahim Baloğlu'nun üniversite içerisinde hayatını kaybetmesi ile olmuştur. Mekân kutsal bir nitelik kazandıktan sonra buna iman edenler o mekân üzerinde dış müdahalelere karşı oldukça sert tepki gösterirler. Pek çok nedeni olsa da Gezi Parkı eylemlerinin başlamasının temel nedenlerinden biri Taksim düzenlemesi planlarının sosyalist hareketlerde yarattığı rahatsızlık olmuştur. ODTÜ içinden geçirilmesi hedeflenen yol planı sosyalistler tarafından işgal girişimi olarak yorumlanmıştır. Tuzluçayır'da Cami ile Cemevinin birleşik bir tesiste buluşturulmak istenmesi sosyalist hareketlerin öncülüğünde günler süren eylemlerle protesto edilmiştir.

Adı geçen mekânların ve zamanların kutsal nitelik kazanması sosyalistler tarafından bir plana bağlı olarak belirlenmemiştir. Mekânın kutsallaşması süreci belirli bir örüntüye göre işlemektedir. Önce anlam sistemlerinin mensupları ilgili mekânda var olurlar. Ardından mekân üzerinde anlam sistemi sembolik olarak dışsallaşır. Bir kurban edimi mekânın kutsallaşması için dönüm noktasıdır. Bu kurbanla beraber mekân üzerinde bir bellek oluşur ve o mekâna yönelik daha sonra gerçekleştirilecek her türlü dış müdahale kutsala müdahale olarak algılanır. Eliade'nin belirttiği gibi kutsal kendisini insani müdahaleden bağımsız bir şekilde açığa vurmuştur. Bu mekânlar sosyalistlerin kendi anlam sistemlerini simgesel biçimde açığa çıkarabildikleri ve yeryüzünün yozlaşmışlığından korundukları yerlerdir. Kutsal zamanda ise ritüel niteliğindeki etkinliklerle sosyalist anlam sistemine olan ikrarın yenilenmesi ve düşüncenin arınması sağlanmaktadır.

5.6. Zorunlu Kutsal Şiddet Olarak Devrim Fikri

Bu bölümde öncelikle ilgili literatüre dayanarak şiddetin genel bir tanımı yapılmakta ve şiddet türleri hakkında kısaca bilgi verilmektedir. Ardından modern siyasal şiddete dair Alman düşünce geleneğinden üç önemli isim olan Max Weber, Walter Benjamin ve Carl Schmitt'in tezleri aktarılmaktadır. Aynı dönemde yaşamış bu üç düşünüre değinilmesinin nedeni siyasal şiddetin hukuk kurucu işlevini vurgulamalarıdır. Ardından Fransız antropolog Rene Girard'ın kutsalın şiddeti kontrol eden ve yönlendiren yönü ve Yahudi-Hıristiyan dini geleneğinde şiddetin rolü aktarıldıktan sonra bu geleneğin Marksist devrim fikriyle benzerliği işlenmektedir. Sonraki paragraflarda bu bölümün temel amacı olarak Marksist sosyalizmin insanlığın kurtuluşu olarak sunduğu devrim vaadinin tüm şiddete son veren şiddet olarak bir kutsal savaşı çağrıştırdığı iddia edilmekte ve bu bağlamda Türkiye Sosyalist Solunun şiddetle kurduğu anlamlı ilişki analiz

edilmektedir. Türkiye Sosyalist Solu için şiddetin politik kazanım sağlayacak bir araç olmaktan öte mesihçi Hristiyan inancındaki gibi kurtuluş için gerekli son kutsal savaşı hazırlama işlevi olduğu sonucuna ulaşılmaktadır.

5.6.1. Siyasal Şiddete Dair

Türkçeye Arapçadan geçen şiddet kelimesi bir müdahalenin derecesini ifade etmek için kullanıldığı gibi kaba kuvvet yoluyla bir sorunu çözmeye çalışmak anlamını da içermektedir (Çelebi A. , 2010, s. 257). Şiddetin İngilizce anlamı olan 'violence' kelimesinin etimolojik kökeni Latince 'vioelantia' kelimesinden gelmektedir (Michaud, 1991, s. 7). Almancada şiddet demek olan 'walten' kelimesi de bu kökenden gelir. Yine Almanca olan ve 'walten' kelimesinden türetilen 'gewalt' kelimesi ise hukuku kuran şiddet, zora dayalı uygulama anlamlarına gelir (Çelebi A. , 2010, s. 258). Bu etimolojik açıklama şiddete dair bir analizin tüm dayanağı olamasa da şiddetin asli işlevi olan düzen kurucu ya da koruyucu rolüne dair bir ipucu sunmaktadır.

Şiddet bir eylemlilik halidir ve bu eylemde en az iki taraf bulunur. Şiddet, bir tarafta kendini bilinçli var sayan özne ile diğer tarafta bu öznenin nesne olarak gördüğü veya kurguladığı şeyleri yönetme çabasının bir sonucudur (Atsız, 2016, s. 92). En temelde şiddet gücün bir amaç doğrultusunda ve bir bağlam içerisinde kendisini başka bir şeyin üzerinde göstererek ona yeniden şekil vermesidir (Tatar, 2016, s. 372-373). Burada şiddeti güçten farklı kılan onun bir yönelim ve amaç taşımasıdır.

Şiddetin kaynağının ne olduğu sorusunu cevaplamak şiddete dair araştırmaların en belirgin hedeflerindendir. Örneğin nörofizyolojik yaklaşım şiddeti tüm organizmaların hayatta kalmak için verdiği tepkiyle (Michaud, 1991, s. 79-80), psikolojik yaklaşım şiddeti taklit yoluyla öğrenmeyle (Michaud, 1991, s. 88), Freudçu psikanalitik yaklaşım ise şiddeti tatmin olma arzusuyla ilişkilendirmektedir (Michaud, 1991, s. 94-95). Fakat şiddeti biyolojik, psikolojik veya psikanalitik nedenlere dayanarak açıklama girişimi ortak bir hedefe yönelen kolektif siyasal şiddete dair genel bir açıklama yapılmasını engellemektedir. Şiddeti ideal olan zihinsel tasarımlarla gerçek olan maddi ve toplumsal dünya arasındaki gerilimli ilişkinin sonucu olarak gören sembolist antropologlar, kolektif şiddetin anlaşılması için olanak sunmaktadır (Corbin, 1989, s. 43).

Şiddetin öznesi, nesnesi, hedefi, içeriği, araçları üzerinden yapılan sınıflandırmalar temelde bir yaklaşıma bağlı kurgulanmaktadır. Şiddeti, meşru olan/olmayan,

özel/kolektif, fiziki/ekonomik/psikolojik olarak (Ünsal, 1996, s. 30-33), basit, hesaplanmış, kışkırtılan, saklı ve yukarıdan gelen şiddet olarak (May, 2013, s. 206-208) ya da siyasal olan/olmayan ayrımının ardından siyasal şiddeti sosyo-politik şiddet, devlet şiddeti, iktidara karşı şiddet, terör, iç savaş olarak sınıflandıran yaklaşımlar bulunmaktadır (Michaud, 1991, s. 24-37). Şiddet olgusu üzerine yürütülecek daha kapsamlı bir çalışmanın bu sınıflandırmalara dair daha ayrıntılı açıklamalar vermesi beklenebilir. Zira şiddet cinsel şiddetten sokak kavgalarına, grevlerden savaşlara kadar çok geniş bir düzlemin konusudur. Ancak bu bölümde odaklanılan kolektif siyasal şiddet ve onun meşruiyet kaynağıdır. Bir katil dahi işlediği cinayeti meşrulaştırmak için maktulün ölümü hak ettiğine inanırken (Moses, 1996, s. 24), kolektif şiddetin amaçlı ve planlı olduğu göz ardı edilerek onun toplumsal bir cinnet haliyle açıklanması bilimsel nitelikte olmaz. Her şiddet eylemi bir meşruiyet kaynağına ihtiyaç duyar fakat bir şiddet olayının meşru olup olmadığı kişi tarafından kendi toplumsal pozisyonuna göre değerlendirilmektedir (Öztürk, 2008, s. 117). Toplumsal pozisyon ifadesi kişinin siyasal, dinsel, ekonomik veya kültürel kimliklerinden herhangi biri olarak anlaşılırsa sosyal olarak inşa edilen anlam sistemlerinin kolektif şiddeti yönlendirdiği söylenebilir.

Kolektif boyutu nedeniyle şiddet olgusu siyasal kurumların ve ilişkilerin analizinde sosyal bilimlerin ele aldığı temel konulardan biridir. **Max Weber** (2004, s. 132-133) devleti belirli bir coğrafi alanda şiddet uygulama hakkını tekelinde bulunduran siyasal birlik olarak tanımlar. Weber, devlet tanımının merkezine şiddeti koyar çünkü şiddet tekeli olarak devletin yokluğu kaotik bir ortama neden olmaktadır. Devlet, egemenliği altında bulundurduğu insanların gözünde şiddet tekelini elinde tutma hakkını meşrulaştırarak varlığını sürdürmektedir (Weber, 2004, s. 133).

Walter Benjamin ise (2010, s. 29) şiddetin hukuk kuran veya hukuku koruyan işlevine dikkat çeker. Benjamin, her hukuk sisteminin kendini kurması, kurumsallaştırması ve koruması için geçen süreci mitik süreç, bu dönemde uygulanan şiddeti mitik şiddet olarak adlandırır (2010, s. 35-38). Hukuk kurucu niteliğindeki şiddeti mitik olarak adlandırmasının sebebi hukukun kuruluş sürecinin tanrısal nitelikteki bir otoriteye dayanarak tartışma dışı bırakılması gerekliliğidir. Çünkü her yeni kurulan hukuk bir önceki hukuku tasfiye eder ve bu açıdan hukuk dışıdır (Direk, 2010, s. 219). Benjamin'e göre hukuk kurucu şiddetin meşru olması gerekmez, meşruiyet elde etmesi için zafer kazanması yeterlidir (Çelebi A. , 2010, s. 268).

Carl Schmitt kurucu şiddetin dinsel niteliğini ele almıştır. *"Egemen, olağanüstü hale karar verendir"* (Schmitt, 2005, s. 13). Burada olağanüstü hâl ile ifade edilen olağanüstü kararnameler veya sıkıyönetim idaresi değil bir anlaşmazlık durumunda kamu güvenliğini sağlayacak olanın kim olduğu (Schmitt, 2005, s. 13-14) yani düzen kurucu siyasal şiddet uygulama yetkisini kimin elde edeceğidir. Schmitt'in düşüncesinde egemenin müdahalesi mucizevi veya ilahi bir müdahale olarak görülmektedir. Tanrının her şeye kadir bir kanun koyucu görülmesi gibi egemen de tanrısal nitelikte bir güce sahiptir. Bunun temel nedeni modern devlete dair bütün kavramların aslında dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramları olmasıdır (Schmitt, 2005, s. 42). Sonuç olarak Schmitt (2005, s. 46) teoloji ile modern hukuk arasında bir benzerlik görmektedir.

5.6.2. Şiddet ve Kutsal

Kurucu şiddet aracılığıyla kendi hukukunu kuran egemen şiddeti tekeline alır. Egemen, insanların şiddet uygulamasını yasaklar ve hukuk sistemi aracılığıyla şiddeti toplumsal hayattan saf dışı etmeyi ister. Böylelikle şiddetin yayılarak toplumu tüketmesi engellenmektedir. Geleneksel dini anlam sistemleri de tarih boyunca tıpkı modern yargı sistemi gibi şiddeti kontrol altına almaya ve yönlendirmeye çalışmıştır (Girard, 2003, s. 28). Fransız antropolog **Rene Girard** bu gerçeğin altını çizerek, dinsel inançların temel işlevinin topluluğa karşı sürekli bir tehdit olarak duran şiddetin geri gelmesini ve yayılmasını engellemek, kültürlere içkin olan şiddet arzusunu bir hedefe yönlendirmek olduğunu iddia etmektedir (2003, s. 374-375).

> *"Biliyoruz ki hayvansal yaşamda şiddetin bireysel frenleri vardır. Aynı türden gelen hayvanlar hiçbir zaman ölümüne savaşmaz; yenen, yenileni esirger. İnsan türü ise bu koruyucu özellikten yoksundur. Bireysel biyolojik mekanizmanın yerini, kolektif ve kültürel bir mekanizma olan kurban sunumu almıştır. Dinin bulunmadığı toplum yoktur, çünkü din olmadan toplum olmak da imkansızdır"* (Girard, 2003, s. 314).

Eğer bir insan topluluğu şiddet eğilimini bir dış hedefe yönlendirmeyi başaramazsa kendi içine doğru yöneltir (Girard, 2003, s. 73-74). Bu sefer de toplulukta hiç istenmeyen bir şey olur ve intikam duygusunun egemenliğinde herkes şiddette son sözü söylemek adına kendi şiddetini uygulamaya başlar ve bir şiddet sarmalı oluşur (Girard, 2003, s. 35). İşte bu noktada Rene Girard, kutsalın esas gücü olarak şiddeti kontrol altına alması

olduğunu tespit eder. Dinler, ayinler yoluyla şiddeti kontrol altına alır (Girard, 2003, s. 49-50). Din bir yandan şiddeti yatıştırırken diğer taraftan ona bir hedef gösterir (Girard, 2003, s. 27). Girard (2003, s. 11), grup içi anlaşmazlıkların, rekabetlerin, kıskançlıkların ve kavgaların giderilmesi ve grup içi birliğin yeniden kurulması için kurban ediminin rol oynadığını düşünmektedir. Kurbanın şiddeti ikame edici niteliğine dikkat çekerek -insan veya hayvan fark etmez- öldürülen kurban sayesinde topluluk mensupları birbirinin şiddetinden korunmuş, düzen ve barış sağlanmış olur (Girard, 2003, s. 142-143).

İkame kurbanın topluluğun şiddetini emebilmesi için ne grubun içinden tanıdık biri ne de gruba yabancı birisi olması gerekir (Girard, 2003, s. 392). İkame kurban eğer topluluk için tanıdık değilse şiddeti iletken özellikte olamaz. Girard iki tür ikame kurbandan söz eder. Birinci ikamede kurucu şiddet tüm topluluk mensuplarını temsilen bir kurbanı hedef alır, ikinci kurbanlar ise birinci kurbanın ikamesidir (Girard, 2003, s. 388). Kutsala dayanan ve topluluğun oy birliği ile açığa çıkan kurucu şiddeti temsil eden ilk kurban düzenin kurulmasını sağlar. Bir ayinsel nitelik kazanan ve sürekli tekrarlanan kurban sunumu ise kurucu şiddetin bir taklidi olarak devam eder (Girard, 2003, s. 384). Böylelikle gruplar arası veya grup içi şiddet, grubun iç bütünleşmesini sağlayan sürekli ritüalistik bir hal alır.

Rene Girard toplulukların topluluk içi gerginliği azaltma ve şiddeti bir dış hedefe yönlendirmenin bir başka biçimi olarak da günah keçisi mekanizmasını örnek gösterir. Günah keçisi kriz içerisindeki bir topluluğun krizden kaynaklanan gerilimi boşaltması için seçilen bir hedeftir. Toplumsal krizin derinleştiği zamanlarda gerilim üreten olayların sebebinin toplum içindeki zayıf kimseler veya yabancılar olarak görülmesini anlatan günah keçisi mekanizmasının kavramsal kökeni Tevrat'a dayanmaktadır (Özyurt, Cizreli, ve Üstün, 2020, s. 36-37). Örneğin Hz. İsa döneminde Yahudiler ulusal bütünlüklerini korumak ve içinde bulundukları krizi aşmak için oy birliği ile İsa'yı günah keçisi ilan etmişlerdir (Girard, 2005, s. 156-162). Hz. İsa'ya işkence eden kalabalık hep birlikte ona taşlar yağdırmış, havarileri dahi onu inkâr etmiştir. Şiddet topluluğun oy birliği ile gerçekleşmiştir. Kurban gibi günah keçisi mekanizması ile de şiddet yoluyla şiddetin topluluktan kovulması sağlanmaktadır (Girard, 2005, s. 257-259).

Orta Çağ Avrupası'nda ortaya çıkan salgınlar ve krizler karşısında azınlık durumundaki Yahudiler günah keçisi ilan edilmiş ve şiddetin hedefi olmuşlardır (Özyurt, Cizreli, ve Üstün, 2020, s. 38). Bununla beraber her zaman şiddetin hedefi azınlıklar veya yoksullar değildir. Normal zamanlarda zenginler ve güçlüler kendilerini ötekiler

karşısında imtiyazlı hissedebilirler. Ancak günah keçisi mekanizmasının işletildiği veya Benjamin'in deyimiyle mitik şiddet olan kurucu şiddetin devrede olduğu zamanlar normal olmayan zamanlardır.

> *"Evrensel tarihe şöyle bir göz atmak bile, zincirlerinden boşanmış bir yığının elinde ölme riskinin, istatistiki olarak, imtiyazlılar için başka bütün kategorilerden daha yüksek olduğunu ortaya koyar…. Zenginlerin ve güçlülerin kendi toplumları üzerindeki nüfuzları, kriz döneminde hedefi olabilecekleri şiddeti haklı çıkarır niteliktedir. Bu ezilenlerin kutsal isyanıdır"* (Girard, 2005, s. 26).

5.6.3. Yahudi-Hıristiyan Dini Geleneğinde Şiddet

Girard'ın teorisinin ana teması dinlerin temel işlevinin şiddeti kontrol etme ve yönlendirme olduğudur. Dini böyle bir amaca indirgemek tümüyle kabul edilebilir olmasa da bu teori dinin önemli bir yönüne işaret etmektedir. Dinler hem toplum içindeki şiddetin sınırlayıcısı olmakta hem de kolektif şiddete yön vermektedir. Buradan yola çıkarak şiddetin kaynağının dinler olduğu söylenemez. Girard'ın da vurguladığı gibi şiddet kültürlere içkindir ve din temelinde kurulan düzen yoluyla kontrol altına alınır. Kriz zamanlarında kutsala dayanarak açığa çıkan kurucu şiddet yeni bir düzenin kurulmasını sağlar.

Prensipte şiddetsizliği savunan Hinduizm ve Budizm dinleri dahi şiddetin kullanımına dair ilkeler belirlemiştir. Her ne kadar bu dinler insanın hayvani yönünden kaynaklandığını düşündükleri şiddetten uzaklaşmanın aydınlanmanın bir gereği olduğunu iddia etse de meşru müdafaa hallerinde ve kötülüğü engellemek adına şiddetin kullanılmasına izin verirler (Batuk, 2016, s. 155-156). Şiddetin bu yolla meşrulaştırılması günümüzde Hindu ve Budist milliyetçi hareketlerin ülkelerindeki azınlıklara yönelik saldırılara dayanak olarak gösterilmektedir.

Hinduizm ve Budizm'e kısa bir değinide bulunulsa da bu bölümde farklı dinlerin şiddetle ilişkisine değil özelde Yahudi-Hıristiyan dini geleneğine bakılmaktadır. Yahudi tarihi bir bakıma şiddetin tarihidir. Yahudi kaynakları kendileri dışındaki kabilelerin insan tabiatında olmadığını ve bu nedenle de öldürülmelerinin meşru olduğunu savunmaktadırlar (Batuk, 2008, s. 176). Din felsefesi alanında çalışan **Cengiz Batuk**, Yahudilikteki şiddet olgusunu anlamlandırmak için Jung'un arketip kavramını kullanır.

Ona göre Yahudilik şiddete dayalı bir arketipe sahiptir ve bu nedenle de Yahudiler bilinçli bir biçimde ya da bilinçsizce de olsa şiddeti meşru görmektedirler (Batuk, 2008, s. 184).

Döneminin Yahudiliğinin bir eleştirisi olarak ortaya çıkan bir din olan Hristiyanlık, kendisini sevgi dini olarak sunar. Hristiyanlık anlatısında hem Tanrının bağışlayıcı yönü hem de Hz. İsa'nın kendisine yönelen saldırganlıklar karşısında her zaman pasifist bir tutum sergilediği sıklıkla belirtilir (Gündüz, 2002, s. 34-37). Oysa Matta İncilinin 34 ve 35. ayetlerinde Hz. İsa insanlara barış değil kılıç getirdiğini ve oğulla babasının, kızla annesinin, gelinle kaynanasının arasına ayrılık sokmaya geldiğini söyler. Tarih boyunca Katolik Kilisesi hem Müslümanlara hem de Doğu Hristiyanlığına karşı oldukça kıyıcı olmuş, Hristiyanlık yayıldığı her yerdeki yerel inançları paganlık olarak görüp yok etmeye girişmiş, reform girişimleri karşısında ise işkence ve ölüm cezasını silah olarak kullanmıştır (Gündüz, 2002, s. 41-44). Reformcu Hristiyanlar da Katoliklere ve Yahudilere karşı şiddeti gerekli görmüşlerdir. Martin Luther'e göre kafir konumundaki öteki Hristiyanlar ve dünyanın "en kirli varlıkları" olan Yahudiler öldürülmelidir (Gündüz, 2002, s. 44-46).

20. yüzyılda Hıristiyanlık temelli şiddet eğiliminin görünümleri mesihçi ve binyılcı hareketler olmuşlardır. Bu yeni dini hareketler mesihin gelmesinin güncel bir gerçeklik olduğuna inanır. İncil'den alıntılar yaparak içinde bulundukları dünyanın bir kaos içinde olduğunu iddia eder ve mesihin düzen kurmak için geleceği kutlu güne hazırlık yaparlar (Gündüz, 2002, s. 52-53). Hatta kimi Evanjelik Hıristiyanlar mesihin gelişini hızlandırmak için kaosun derinleştirilmesi gerektiğini savunurlar. **Grace Hallsell** bu durumu Tanrının kıyamete zorlanması olarak adlandırarak Armageddon teolojisi etrafında açıklamaya çalışır. Bu teolojinin takipçileri Tanrının Yahudiler ve Hıristiyanlar için bir planı olduğuna ve bu vaadin yakın zamanda gerçekleşeceğine inanırlar (Hallsell, 2003, s. 60). Tanrının vaadi olan deccalın orduları karşısında, iyiliğin ordusunun komutanı olarak Hz. İsa'nın yeryüzüne gelişini hızlandırmak için Kudüs'te gerçekleşeceğine inandıkları son kutlu savaşa hazırlık yaparlar (Hallsell, 2003, s. 28-42). Onlara göre dünya her geçen gün daha kötüye gitmektedir ve Hıristiyanların görevi barışı tesis etmek değil Armageddon'u hızlandırmaktır (Hallsell, 2003, s. 139-140). Yaptıkları yıkım planı bir küresel savaşa yol açacak dahi olsa kaotik bir ortamın oluşması için bir Yahudi devletinin kurulmasını ve Müslümanların Kudüs'te bulunan mabetlerinin yıkılmasını desteklerler (Hallsell, 2003, s. 82-88). Fakat bu durum Evanjelik Hıristiyanların Yahudileri sevdiği anlamına gelmez. Yahudilerin 2000 yıl sonra yurtlarına

dönerek İsrail'i kurmaları bir İncil kehaneti olarak yorumlanmaktadır (Hallsell, 2003, s. 108-110).

Yahudi-Hıristiyan geleneğinin ve özelde Evanjelik Hıristiyanlığın bu bölümde ele alınmasının nedeni Marksist sosyalistlerin şiddet anlayışı ile benzerlikler içermesidir. Dinler şiddeti farklı biçimlerde kontrol etmekte veya ona yön vermeyi istemektedirler. *"Bu kan denizinin ufkundan kızıl bir güneş doğacak"* sözlerini içeren enternasyonal marşında belirtildiği gibi sosyalistler insanlığın kurtuluşunu sağlayacak son kutlu savaşı beklemektedirler. Aşağıdaki paragraflarda öncelikle Marksist teoride şiddet fikrine yer verildikten sonra Türkiye Sosyalist Solunun siyasal şiddet konusundaki yaklaşımı ve şiddeti yönlendirdiği hedefler analiz edilmektedir. En son aşamada ise Türkiyeli sosyalistlerin siyasal şiddet savunusunun Yahudi-Hıristiyan dini geleneğiyle benzerliği tartışılmaktadır.

5.6.4. Sosyalist Anlam Sisteminde Şiddet

Dinlerin şiddetin kaynağı olmadığı ancak dinlerin şiddeti kontrol etme ve yönlendirme işlevi olduğu yukarıdaki paragraflarda belirtilmektedir. Bu bağlamda her ne kadar Yahudi-Hıristiyan düşünce geleneğinde barışı amaçlayan ve öğütleyen prensipler bulunsa da tarihsel arka planda bu dinlerin tarihinin bir şiddet tarihi olduğu söylenebilir. Yahudi-Hıristiyan tarihi gibi Marksist sosyalizmin tarihi de şiddet tarihidir. Marksist sosyalizmin aktörleri Marksist akademisyenler veya yazarlar değil sosyalizmin uygulayıcısı olan sosyalist hareketler ve devletlerdir. 20. yüzyıl boyunca sosyalist şiddet; halk ayaklanmaları, devrimler, SSCB'nin işgalleri veya dar grup terör faaliyetleri ile neredeyse tüm ülkeleri etkilemiştir. Marksist toplum kuramı için şiddet özel bir yerdedir çünkü Marksizm'e göre tarihsel değişimin kaynağı olan sınıf kavgası şiddet araçlarıyla yürütülmektedir. (Michaud, 1991, s. 108).

Marksist materyalist tarih tezi gereği tarihin bir ereği vardır ve ekonomik şartlar uygun hale geldiğinde komünist bir dünya kurulacaktır. Üretim ilişkileri ile üretici güçler arasındaki çelişki artıp, işçi sınıfı komünist bilinci kuşandığında kapitalist düzenin yıkılacağı sınıf savaşımı muhakkak verilecektir (Marx ve Engels, 2003, s. 38-39). Marksist sosyalizmin bir savaş ideolojisi olarak ortaya çıktığını söylemek abartı olmaz. 1848 devrimlerinin Avrupa'da yarattığı kaos ortamında yazılan *Komünist Manifesto* romantik üslubuyla ortaya çıkan devrimci şiddete hedef göstermek amacında olmuştur.

Komünist Manifesto ile Marx ve Engels, burjuvazinin eski düzeni yıkmasını sağlayan silahları artık burjuvaziye çevirmeye çalışmıştır (Marx ve Engels, 2011, s. 123). Zira *Manifestoya* göre komünistlerin temel amacı burjuva iktidarını zor yoluyla yıkmak ve insanları özgürlüğe kavuşturmaktı (Marx ve Engels, 2011, s. 131-135). Özetle Marx ve Engels insanları şiddet aracılığıyla ulaşılacak felaha çağırmaktaydı.

Lenin'e göre Marksistler şiddetin belirli bir aracına bağlı kalmazlar ve şartlar doğrultusunda barikat savaşları, köylü isyanları, politik grevler, silahlı ayaklanma, partizan savaşı, ordu içindeki isyanlar gibi farklı biçimlerinden herhangi birini kullanırlar (Lenin, 1994, s. 83-86). Lenin, Bolşevik Devrimine giden süreçte Çarlık hükumetine karşı komünist militanların halkın silahlandırılmasında öncü olması gerektiğini savunmuştur.

> *"Silahsız zafere ulaşabilecek hangi devrim vardır ve kahrolsun silahlar diyebilecek hangi devrimci vardır? Böyle konuşan hatip, büyük bir olasılıkla, devrimci değil Tolstoycudur ve bu kim olursa olsun, devrimin ve halkın özgürlüğünün düşmanıdır, Gerçekten zafere ulaşmak için ne yapmalıdır? Bunun için üç şey gereklidir: Bize gereken ilk şey silahtır, ikincisi daha da silah, üçüncüsü, yine silahtır"* (Stalin, 1994, s. 172).

Düşünceleri ile Lenin'i çok etkilemiş olan **Georg Sorel** (2013, s. 51) Marksist sosyalizmin devrim fikrinin bir mit olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Marx'tan önce bir ütopya olan sosyalizm fikri Marx ile bir mite dönüşmüştür. Bu nedenle sosyalistler ne kadar yenilseler de her defasında ayağa kalkıp mücadele etmeye devam ederler (Sorel, 2013, s. 60-61). *"Sosyalizm modern dünyanın kurtuluşunu sağlamak için gereken yüksek ahlaki değerleri şiddete borçludur"* (Sorel, 2013, s. 255). Sosyal barış, parlamenter demokrasi gibi fikirlerin birer aldatmaca olduğunu düşünen Sorel (2013, s. 138-140), genel grevin bir proleter şiddet biçimi olarak parlamentarizm maskesini düşüreceğine ve yeni bir düzeni inşa edeceğine inanmaktadır. Walter Benjamin de proleter genel grevi, barış yanılsamasını askıya alan saf ilahi şiddet olarak adlandırmaktadır (Çelebi A. , 2010, s. 276). Ancak Benjamin'in ilahi şiddet tanımlaması yine onun tanımlaması olan mitik şiddetin karşısındadır. Mitik şiddet hukuk kuran şiddet iken ilahi şiddet hukuku kaldıran ve haliyle şiddeti yok eden şiddettir (Benjamin, 2010, s. 37-38).

Carl Schmitt modern devletin kadir-i mutlak Tanrının yerini aldığını düşünmekte iken Walter Benjamin proletaryayı Yahudi geleneğindeki mesihin yerine koymakta ve inananların kurtuluş yolunu devrimde görmektedir (Dellaloğlu, 2007, s. 26). **Vefa Saygın**

Öğütle'ye göre (2011, s. 206) Marksizm içerisindeki mesihçi eğilimin nedeni I. Dünya Savaşının neden olduğu tahribatın etkisinde kalan Walter Benjamin ve Ernst Bloch gibi Yahudi kökenli marksistlerdir.[22]

Walter Benjamin ilahi şiddetin yasayı koyan ve koruyan mitik şiddet döngüsünü kırıp sonlandıracağına inanmaktadır. Ona göre ilahi şiddet sadece bir kere açığa çıkacak ve şiddeti tümüyle sona erdirecektir (Benjamin, 2010, s. 37-38). Benjamin şiddetsiz bir dünya hayali kursa da altmışlardan sonra Almanya'yı sarsan Kızıl Ordu Fraksiyonu, terör eylemlerine dayanak olarak Benjamin'in tarih kavramı üzerine yazdığı sekizinci tezi göstermektedir (Çelebi A. , 2010, s. 288). Bu tezde Benjamin (2012, s. 43), faşizm koşullarında sosyalistlerin vazifesinin -Armageddon teolojisinde olduğu gibi- olağan üstü koşulları derinleştirmek olduğunu ifade etmektedir.

Benjamin'in tezlerini kaynak edinen Kızıl Ordu Fraksiyonu altmışlardan sonra Avrupa'yı etkileyen dar grup terör örgütlerinden sadece biridir. 1968 yılındaki çevreci, barışçıl ve cinsel özgürlükçü talepler içeren öğrenci eylemlerinin sonrasında bir anda pek çok gelişmiş ülkede radikal sol gruplar açığa çıkmıştır. İtalyan Kızıl Tugaylar, Almanya'da Kızıl Ordu Fraksiyonu, Japon Kızıl Ordusu, Fransa'da Doğrudan Eylem Grubu radikal sol grupların öne çıkanlarıdır (Sommier, 2012, s. 11-12). Yeni sol dalga Zijderveld'in modernite karşısında protesto ruhuna sahip üç tipinden biri olan aktivistlere örnektir ve Zijderveld'e göre (1985, s. 172) aktivistler kültürel yaşamın yeniden oluşturulması için şiddete başvurmaktan geri durmamaktadırlar. Bu hareketler yerleşik kültürel kurumsallaşmaya karşı romantik bir nefret beslemektedirler (Zijderveld, 1985, s. 244).

Yeni sol dalganın militanları bir taraftan Mao, Che, Ho Chi Minh'i takip etmekte, diğer taraftan Frankfurt Okulunun kitaplarını okumaktaydı. Yeni sol dalganın kaynaklarından olan Marcuse ve Frankfurt Ekolu psikolojiyi ve politikayı dinsel nitelikte harmanlayarak sunmaktaydı (Berger, Berger , ve Kellner, 1985, s. 226). Silahlı grupların ülkeden ülkeye ileri sürdükleri talepler değişse de ortak noktaları dünyayı değiştirmek için şiddetin devindirici gücüne inanmalarıydı (Sommier, 2012, s. 84). Çin Kızıl Ordu

[22] Dikkat çekici bir tespit olsa da düşünürlerin kökeni üzerinden yürütülen bu analiz Marx'ı ve Troçki'yi de içine alacak düzeyde genişletildiğinde Marksizm'i gizli bir Yahudi mezhebine dönüştürecek aşırı yorumlara kapı aralamaktadır. Bu bölümde ve tezin genelinde Marksizm'deki dinsellik ile Yahudi-Hıristiyan geleneği arasında kurulan analojiye dayanak olarak Marx'ın veya diğer sosyalistlerin kökenleri irdelenmemektedir. Genel anlamda Yahudi-Hıristiyan geleneği ile modern Avrupa ideolojileri arasında bir düşünsel aktarım olduğu açıklanmaya çalışılmaktadır.

yöneticilerinden Lin Piao'nun geliştirdiği Halk Savaşı teorisinden esinlenen Avrupalı sosyalistler dar gruplar halinde örgütlenerek yürüttükleri terör faaliyeti ile emperyalizmi zayıflatacağına inanıyorlardı (Sommier, 2012, s. 32-33). Ancak yerleşik dünya sisteminin kâğıttan kaplan olmadığı iki on yıl içerisinde anlaşıldı ve çok sayıdaki tüm bu Maoist hareketler 1968-1989 yılları arasında çöküş yaşadılar (Arrighi, Hopkins, ve Wallerstein, 2004, s. 129).

5.6.5. Türkiye'de Sosyalist Anlam Sisteminde Şiddet

Türkiye'de de sosyalistler 1968 sonrası şiddetin gerekli olduğunu savunmuştur. Yetmişlerin başında şiddete yönelen sol hareketler Maocu tezlerden etkilenmiştir (Öğütle ve Etil, 2014, s. 288-289). Yetmişlerdeki şiddete yönelim Türkiye Sosyalist Solunda yeni bir aşamaya geçişe ve partizan olarak adlandırılan yeni bir tipin oluşmasına neden olmuştur. Partizan, geride kokuşmuş bir hayat bırakarak arınan, tarihe ve halkına duyduğu sorumluluk ile kendisini örgütüne adayan, yeraltı örgütlenmesi ve yoldaşlık ilişkileriyle yeni bir anlamlanma süreci yaşayan bir tiptir (Öğütle ve Etil, 2014, s. 301-310).

1960-1980 arası dönemde Türkiye Sosyalist Solunun siyasallaşma sürecinin temelinde bilinçli bir politik programın değil bilinçdışı toplumsal arzuların yattığını ifade eden **Serhat Celal Birdal** (2020, s. 20), bu siyasallaşma sürecini başlatanın Türkiye İşçi Partisi'nin açığa çıkardığı yeni toplum ve başka bir dünya arzusu olduğunu iddia etmektedir (2020, s. 101-109). Başka bir dünya arzusu 1968 yılında "Tam Bağımsız Türkiye" sloganında dışsallaşırken Türkiyeli sosyalistler ilhamını henüz Kemalizm'den almaktadır (Birdal, 2020, s. 127). Maoculuğun etkisiyle oluşan Milli Demokratik Devrim tezi Türkiye Sosyalist Solunun Kemalizm'den kopmaya başladığı yeni bir evreyi temsil etmektedir (Birdal, 2020, s. 141-144). 1968 yılı itibariyle Türkiye Sosyalist Solu için artık eleştirinin kendisi bir silah olarak kullanılma niteliğini kaybetmiş ve yerini silahların eleştirisine bırakmıştır (Birdal, 2020, s. 128). Türkiyeli sosyalistlerin silahın bir araç olduğuna dair iddiasına karşın şiddetle kurulan ilişki irrasyonel arzulara dayanmaktaydı ve 1980 öncesinde sosyalistler şiddet aracılığıyla küçük iktidar alanları yaratarak mesiyanik bir kurtuluş anını bekler gibi devrimi beklemekteydi (Birdal, 2020, s. 147-168).

1968 yılı itibariyle Türkiyeli sosyalistler şiddetin bir zorunluluk olduğuna ve kitleleri uyandıracak aşkın bir güce sahip olduğuna inanıyorlardı (Çayan, 2013, s. 307-

313). Günümüz Türkiye Sosyalist Solu da benzer bir inanca sahiptir. Şiddetin arındırıcı işlevi ve insanlığın kurtuluşunun yolu olarak devrim fikri günümüz Türkiye Sosyalist Solu için de geçerlidir. Bu durum örnekleriyle aşağıdaki paragraflarda ele alınmaktadır.

5.6.5.1. Şiddetin Kaynağı ve Zorunluluğu

Türkiye'de çok az sayıda sosyalist grup (Yeşil Sol Parti ve Devrimci Sosyalist İşçi Partisi gibi) şiddeti doğrudan savunmaz. Ancak bu grupların dahi Sorel'in belirttiği biçimde bir devrim mitleri bulunmaktadır. Bu grupların diğer ülkelerdeki silahlı eylemlere ve ayaklanmalara olan ilgileri şiddete yönelik bir felsefi hesaplaşmaya girmediklerini göstermektedir. Zira barışçıl devrim iddiasındaki bu örgütler Gezi Eylemleri süresince pek de barışçıl sayılmayacak yöntemleri uygulamışlardır. Yine de bu grupların beyanını esas almak gerekirse Türkiye'de şiddeti bir siyasal araç olarak kabul etmediğini belirten kimi sosyalist hareketler bulunmaktadır.

Şiddetin geçerli bir yöntem olmadığını ifade eden az sayıda sosyalist grup dışında geride kalan çoğu sosyalist grup şiddetin teorisini yapmakta fakat bu gruplar arasında şiddetin zemini ve zamanı konusunda görüş farklılıkları bulunmaktadır. Örnek olarak ele aldığımız sosyalist gruplarda şiddet söylemi kendisini askeri eylem, savaş, iç savaş, proleter genel grev veya ikinci kurtuluş savaşı biçimlerinde açığa vurmaktadır. Şiddet açıktan veya dolaylı olarak tüm ifade biçimlerinde esasında kurtuluş gününün devindirici yolu olarak görülmektedir.

Türkiye Sosyalist Soluna göre şiddetin çeşitli araçlarla uygulanması kendilerinin bir tercihi değil uzlaşmaz egemenlik ilişkilerinin zorunlu bir sonucudur (Özkan, 2013, s. 70-71). Halkevlerine yakın Sendika.Org sitesinde sıklıkla işlenen fikre göre tarih ezilenlerle ezenlerin, sömürülenlerle sömürenlerin kavgasından ibarettir ve sınıfların ortadan kalktığı bir dünyanın yaratılması için burjuva devlet örgütlenmesinin silahlı mücadele yoluyla tasfiye edilmesi gerekmektedir (Güneş A. , 2020). Devrimci İşçi Partisi Genel Başkan Yardımcısı Levent Dölek, (2017a, s. 60-61) devletin ezilen sınıflara karşı burjuvazinin baskı aygıtı olduğunu ve uygun şartlarda hâkim sınıflara karşı tüm toplumun silahlandırılmasının gerektiğini savunmaktadır. AKA-DER grubu için devlet şiddetin kaynağıdır ve ona karşı her türden araçla şiddet uygulamak meşrudur (Bölükbaşı, 2013, s. 26-27). Görüldüğü üzere farklı eğilimlere sahip olsalar da Türkiyeli sosyalistler için şiddet tarihsel materyalizm gereği toplumsal ilişkilere içkin bir gerçekliktir ve bu şiddete

karşı şiddet uygulamak bir zorunluluktur. Türkiye'deki Marksist sosyalistlere göre hazırlık yapılan ve beklenilen bu son savaş insanlığın nihai kurtuluşunu sağlayacaktır. Protestanlığın Tanrı Krallığı fikrine benzer bir biçimde fakat Tanrısız bir yeryüzü cenneti idealize edilmektedir (Löwith, 2012, s. 73). Devrimci İşçi Partisi'nden Fikret Bey ile yapılan görüşmede kendisi yeni dünyanın kurulması için şiddetin bir zorunluluk olduğunu şu sözlerle açıklamaktadır:

> *"Eşitlik ama herkese değil. Özgürlük ama herkese değil. Çünkü siz bir dünya kurmak istiyorsanız, işçi sınıfının özgürlüğe kavuşmasını, eşitsizlikleri ortadan kaldırmak istiyorsanız geçiş sürecinde… Çünkü şu an biz burjuvazinin iktidarını yaşıyorsak burjuvazi iktidarını yıkmak için ona eşitlikçi davranamazsınız. Aynı şekilde emperyalizme karşı da. Emperyalizme eşitlikçi yaklaşımla davranamazsınız. Bu da tam da şeyi de belirler. Hangi hareketlerle hangi pozisyonları alacağınızı da belirler"* (Fikret, 2018).

5.6.5.2. Şiddetin Amacı ve İşlevleri

Hristiyan geleneğinde diriliş anlamındaki 'resurrection' kelimesi hem Hz. İsa'nın dünyaya yeniden gelmesini temsilen hem de kıyameti ifade etmek için kullanılır. AKA-DER grubunun 2016 yılı 1 Mayıs kutlamasındaki pankartında şöyle yazar: *"Kapitalizm çürümüştür. Devrim insanlığın dirilişidir".* Sosyalist siyasal şiddetin temel amacı dirilişi gerçekleştirmek yani tarihsel materyalizmde vaat edilen yeni dünyanın kurulmasını sağlamaktır. Fakat sosyalistlere göre bu yeni dünya bekleyerek kurulamaz. Bu yolun taşlarının döşenmesi gerekmektedir. Devrimciler tarihin ilerleme hızını arttırmak istemektedirler. *"Devrim bir zorlamadır; zamanını doldurmuş bir düzeni yıkma, aşılması zorunlu bir durumu aşma, tarihin çarkına çomak sokarak ona yeni bir yön çizme girişimidir. Devrimci devrimi beklemez onu örgütler. Bu içinde yaşadığı koşullara ve kendine bilinçli bir müdahaledir"* (Çelebi A. , 2015, s. 14). ESP'ye göre devrim sürecini hızlandırmak için kaosu ve anarşiyi arttırmak ve bu kaotik ortamda topluma yön vermek gerekmektedir (Çelebi A. , 2019).

Sosyalistler insanlığın yeniden dirilişi için çok sayıda uyanmış insanın olması gerektiğini savunmaktadırlar. Fakat bunun için insanların bugünün dünyası ile bağlarının koparılması gerekmektedir. Sosyalistlere göre silahlı eylemler kapitalizmin maskesini düşürür ve insanları gerçeklerle yüzleştirir. *"Düzen içi varoluş tarzını tümden reddederek*

bir kopuşu gerçekleştiren ideolojik-politik atılım hamlesinin en zirve noktasıdır Kızıldere. Bu yüzden yol göstermektedir" (Devrimci Gençlik, 2016).

Düzenden kopuşu sağlamanın bir diğer yolu olarak da grevler görülmektedir. Devrimci İşçi Partisi genel greve sadece işçiler için hak kazanımının sağlandığı bir mücadele aracı olarak bakmamakta; genel grevi sendikal sınırların aşılmasını ve yeni bir siyasal ortamın kapılarının açılmasını sağlayacak anahtar olarak görmektedir (Öncü İşçi, 2017, s. 1). Halkevleri, 15-16 Haziran 1970 tarihlerinde gerçekleşen işçi olaylarının işçi sınıfına yeni bir bilinç ve sosyalist sola ruh kazandırdığına inanmaktadır (Şafak, 2014). Zira genel grevin neden ve hangi açılardan gerekli olduğunu sosyalistler anlatırken sıklıkla 15-16 Haziran eylemlerine atıfta bulunurlar. Böylece işçi eylemlerinin devrimci durumu yarattığını kanıtladıklarını düşünürler. Bu nedenle günümüzde de hangi iş kolunda kalabalık bir işçi eylemi olursa sosyalistler güçlerini oraya yönlendirirler. Tekrar ifade etmek gerekir ki eylemdeki işçilerin hak kazanımları sosyalistler için yeterli değildir. Herhangi bir iş kolundaki işçi eyleminin diğer iş kollarına sıçraması ve hatta sokak eylemlerine dönüşmesi devrimci durumun yaratılması için temel bir stratejidir.

Sosyalist solun anlatısında şiddet kitlelerle birlikte şiddeti uygulayan militanı da bugünün gerçekliğinden koparır. Şiddet militan için arındırıcı bir işleve sahiptir. Yeraltı çalışma tarzının ve şiddet araçlarının sosyalistin kendini yeniden üretebilmesini, onu düzene bağlayan yönleriyle hesaplaşabilmesini ve özgürleşmesini sağladığına inanılmaktadır (Çiftçi, 2012, s. 72-73). Şiddet eylemleri vasıtasıyla militan bugünün dünyasından koparak arınırken, grubuyla bütünleşmektedir. Halkevlerinden Mehmet ile gerçekleştirilen görüşmede görüşmeci kendisini grubuna ait hissettiği en özel zamanların çatışmalarda barikatların kurulduğu, yol kesildiği eylemler olduğunu söylemektedir. Halkevlerinden Timur ise bir şiddet eylemi deneyiminde yaşadığı vecde halini şöyle aktarmaktadır.

> *"Gezi dönemini hatırlıyorum. Gezide ben bizzat en öndeydim. Barikatın en önünde çatışıyordum. Hatta hani aynı barikatta değildik, Ethem Sarısülük'ün vurulmasını falan gördüğüm bir noktadaydım. O kadar hani birebir önde etkileşimdeydim. Mesela o meydana girildiği zaman, o insan seli meydana aktığı zaman bambaşka bir his içindeydim. Ve şeyi söylüyordum İnti İlimani'nin "El pueblo unido, jamás será vencido[23]" yu söylüyordum.*

[23] İspanyolca olan bu şarkının Türkçe karşılığı şöyledir: Örgütlü bir halkı hiçbir kuvvet yenemez.

İspanyolca söylüyordum. Böyle kendimi kaybetmiş gibiydim. Bağıra bağıra bu şarkıyı, marşı söylüyordum. Öyle buldum kendimi. Birden kendimi ne yapıyorum der gibi buldum. O büyük bir coşkuydu. Senelerdir öyle bir şey görmemiştik" (Timur, 2018).

ESP'yi temsilen kendisiyle görüşülen Dünya, daha önce başka bir sosyalist grupla beraber iken ESP'li olmasının sebebini polisle girilen bir sokak çatışması olarak göstermektedir. Dünya'ya göre bu eylem ona cesaret kazandırmış ve değişmesini sağlamıştır. Dünya için polis düşmanın somutlaşmış halidir. Rene Girard günah keçisinin toplumsal krizle arasında suça dayalı bir ilişki olduğu düşünülen, krizin sorumluluğunun atıldığı ve neden oldukları "kirlilik" nedeniyle toplumun dışına atılması gerektiğine inanılan kimselerden seçildiğini ifade eder (2005, s. 33-34). ESP de şiddeti yönlendirecek günah keçisi olarak güvenlik kuvvetlerini belirlemektedir. Benzer bir şekilde Halkın Kurtuluş Partisi 'ortaçağcılar' veya 'AKPgiller' olarak da adlandırdığı geniş bir topluluğu, Halkevleri 'gericileri', Devrimci İşçi Partisi ise 'sermayedarlar ve işbirlikçilerini' günah keçisi olarak belirlemiştir. Bu tanımlamalar içerisine giren insanlar bir kriz halinde şiddetin ilk hedefi olacak kimselerdir.

Şiddetin kendini gösterdiği bir başka dönem de sosyalist grupların iç krizlerinin arttığı zamanlardır. Gruplar politik-örgütsel bir çıkmaza girdiklerinde veya beklenilen atılımları gerçekleştiremedikleri zaman şiddet içe dönebilmektedir. Böyle dönemlerde grup içi bütünleşmeyi sağlamak ve "kirliliği" örgüt dışına atmak adına günah keçisi grubun içinden seçilir. Türkiye Sosyalist Solunun anlam sistemi ile gerçeklik arasında gerilimli bir ilişki olduğu ve vaat edilen devrim sürekli ertelendiği için Türk Solu sürekli bir kriz halindedir. Bu krizin gerekçesi olarak grup içi hedeflerin gösterilmesi Türkiye Sosyalist Sol tarihini bölünmeler ve tasfiyeler tarihine dönüştürmüştür. Radikal örgütlerde grup içi tasfiye kanlı olmaktadır. 1993 yılında Dev-Sol hareketi ikiye bölünmüş ve Dursun Karataş taraftarları darbeci olarak niteledikleri Bedri Yağan taraftarlarını sokak ortasında döverek, kapalı alanlarda işkence ederek ve öldürerek hareket içerisindeki muhalefet grubunu politik olarak etkisizleştirmeye girişmiştir (Aydın ve Can, 1999, s. 265-269). Öyle ki cezaevinde bulunan Yağan taraftarları dahi yine cezaevinde bulunan Karataş taraftarlarınca infaz edilmiştir (Yılmaz A. , 2019, s. 46-47). Benzer biçimde 1997 yılında TİKKO işbirlikçi olarak nitelediği 8 yönetici düzeyindeki üyesini öldürerek devrimci bir atılım yaptığını iddia etmiştir (Çiçek Y. , 2008, s. 113).

TKP/ML TİKKO daha sonra da cezaevinde veya dışarıda bulunan 15 üyesini daha MİT ajanı ya da karşı-devrimci olmakla suçlayarak infaz etmiştir (Çiçek Y. , 2008, s. 114).

Sol içi şiddet bu konuda çok rahatsız olmalarına rağmen Türkiyeli sosyalistlerin her dönem gündemlerindedir. Eğer şiddet grubun içinde bir tasfiye veya cezalandırma hareketi biçiminde seyrediyorsa diğer sol gruplar ve bu grupların yasal dernekleri örgüt içi mesele olduğu gerekçesiyle yaşananları görmezden gelmektedir (Yılmaz A. , 2019, s. 132-133). Bazı dönemlerde özellikle sosyalistlerin etkili olduğu bölgelerde gruplar arasındaki şiddet eylemleri de artar. Eğer bu tür durumlarda bir taraf erken ve ezici bir zafer elde etmezse çatışmanın tarafı olmayan diğer sosyalist gruplar kendi aralarında uzlaştırıcı bir komisyon kurarak sürece müdahale etmeye çalışır. Radikal sosyalist gruplarda sol içi şiddet örneklerde belirtildiği gibi ölüme varacak düzeyde olabilmektedir. Tez kapsamında incelenen gruplarda ise daha düşük düzeyde yaşansa da grup içi veya gruplar arası şiddet olayları görülmektedir.

Byung Chul Han, modern dönem öncesi şiddeti incelerken kendisini üst bene tabi kılan itaatkâr özne tipolojisini kullanır (2016, s. 46). İtaatkâr özne, görev bilinciyle tüm zevklerinden vazgeçerek acılara katlanır çünkü o Tanrısının kendisini ödüllendireceğinden emindir (Han, 2016, s. 36). Han'ın (2016, s. 32) olumsuzluk şiddeti olarak adlandırdığı modern dönem öncesi şiddetin mutlaka bir ötekine ihtiyacı vardır. Türkiye Sosyalist Solunun ötekisi kapitalist düzen veya onun temsilcisi olarak gördüğü devlet, güvenlik kuvvetleri, burjuvazi ve siyasi oluşumlardır. Yukarıda aktarıldığı gibi bazı dönemlerde şiddetin nesnesi olarak öteki, örgüt içerisinde hain olarak damgalanan başka bir grup olabilir. Ancak itaatkâr özne olarak sosyalist militan, şiddeti somut bir düşmana yönlendirebileceği olanaklarını yitirdiği noktada kendisine yöneltebilir. Türkiye'deki radikal sol gruplar politik müdahale imkânları sınırlandığında (örneğin cezaevlerinde) açlık grevi veya ölüm orucu eylemlerine başvurmaktadır. Örnek olarak ele aldığımız gruplardan sadece ESP ölüm orucu eylem biçimini sahiplenmekte ve kimi dönemlerde uygulamıştır. Bu harekete göre ölüm orucu grubun moralini yükseltmekte, gruba devrimci ruh ve bilinç kazandırmaktadır (Teoride Doğrultu, 2003a, s. 39-40). Üst benin kontrolü altındaki sosyalist militan, ölüm orucuna yattığı 2000 yılında bir dizi ideolojik tartışma içinde olan örgütünün bu krizi aşarak bir "devrimci sıçrayış" yapması için kendisini kurban ettiğine inanmaktadır (Teoride Doğrultu, 2003a, s. 40). Gerçekten de ölüm oruçları hem örgütün kendisini hem de sosyalist kamuoyunu harekete geçirici niteliktedir. Ölüm orucuna yatan militan sosyalistlere vicdan muhasebesi yaptırmakta ve

onların sokak eylemlerini başlatmasını sağlamaktadır. Ölüm orucu şehidi davasına adanmış bir kahraman olarak görülür. Hayatını kaybeden sosyalist kurtuluş günü için bir adağa dönüşür.

5.6.5.3. Şiddetin Zamanı

Yukarıdaki paragraflarda belirtildiği gibi Türkiyeli sosyalistler şiddetin zorunluluğu üzerinde büyük oranda uzlaşmaktadır. Hatta şiddet dışında bir siyasal arayış içerisindeki az sayıda sosyalist grup ve aydın sıklıkla eleştirilir ve 'liberal solcu' olarak damgalanır. *Marksist Teori* dergisi yazarı Haydar Özkan'a göre (2013, s. 69) *Birikim* dergisi şiddete karşı tavır alarak aslında ezilenlere karşı tavır almakta ve barışçılık saplantısı içinde zırvalamaktadır. Devrimci İşçi Partisi bu konudaki tutumunu Bolşevik Devrimini eksene alarak belirlemektedir. Onlara göre şiddet aleyhtarlığı ve haklı-haksız ayrımı yapmayan savaş karşıtlığı liberal ve pasifist bir tutumdur (Gerçek Gazetesi, 2017d, s. 16).

Sosyalist gruplar arasındaki fikir ayrılıkları şiddetin hangi araçlarla ve ne zaman uygulanacağı konusundadır. ESP'nin ilk teorik dergisi olan *Proleter Doğrultu* dergisinde (1998, s. 30) DHKP-C eleştirisi yapılırken bu hareketin polislerle bir düelloya giriştiği fakat stratejik başarı için hazırlık yapılması gerektiği ifade edilmektedir. Devrimci İşçi Partisi, 1871 Paris Komünü yenilgisinden dersler çıkarılmasının ve ayaklanmanın uygun zamanda başlatılmasının Bolşevik Devrimine zaferi getirdiğini düşünmektedir (Gerçek Gazetesi, 2017b, s. 15). Halkın Kurtuluş Partisi yöneticileri ile gerçekleştirilen görüşmede konu ölüm orucu eylemlerine geldiğinde görüşmeci bu eylem biçiminin kadro kıyımı olduğu gerekçesiyle tasvip edilemeyeceğini, kendilerinin şiddete karşı olmadıklarını fakat bunun zaman ve zemin meselesi olduğunu ifade etmiştir. Yine Halkın Kurtuluş Partisi Genel Başkanı Nurullah Ankut, Deniz Gezmiş ve arkadaşlarının yenilgisini şöyle gerekçelendirmektedir:

> *"Şimdi bir askeri mücadelede iki şeyi çok iyi bileceksin. Nedir bunlar? 1- Kendi gücünü, müttefiklerini, ekonomik ve silah mühimmatını, kadrolarının eğitim düzeyini, çapını, savaş kalitesini çok iyi bileceksin. 2- Aynı zamanda, bir de neyi bileceksin, arkadaşlar? Düşmanı bileceksin. Sadece ben buyum, bu orduyla savaşa girersem kazanırım. Hayır. O düşünce üzerine strateji oluşturan general hezimete uğrar. Düşmanı da bileceksin.*

Düşmanın gücü ne? Askeri gücü ne? Savaşçı kalitesi ne? Askerlerinin silah gücü ne, silah teknolojisi ne? Müttefikleri ne ve ekonomik varlığı ne? Savaşı sürdürebilme ömrü ne, gücü ne? Bunları çok iyi bilmeden yaptığın her türlü strateji, plan fiyaskoyla sonuçlanır" (Ankut, 2019c, s. 9).

Halkevlerinin Sendika.Org sitesinde yer alan yazıda Mao'nun sözüne atıfla burjuvazinin aslında kâğıttan bir kaplan olduğu ancak bu kâğıttan kaplanın yıkılacağı güne kadar halkın titizlikle işlenmesi gerektiği ifade edilmektedir (Kulak, 2018). O döneme kadar devrimin insanlığın özgürleştiği bir kurtuluş fikri olarak güçlü tutulması ve devrime olan inancın korunmasının emekçilere umut olacağı düşünülmektedir (Altan, 2014b).

Sosyalist şiddet fikrinin yayılımında Türkiyeli sosyalist müzik grupları etkin rol almaktadır. İncelemeye tabi tutulan sosyalist müzik eserlerinde barış kelimesi sadece üç kere ifade edilmiştir. Buna rağmen kavga ve savaş kelimeleri iki yüze yakın sayıda kullanılmıştır. Sosyalizm fikrine bağlananlar inançlarına aykırı bu düzende yaşamak yerine onu yıkmayı hedeflemektedir. Bu yıkıcı eylemin meşruiyet kazanması için de silah övgüsü sosyalist müzik eserlerinde çok yaygın görülen bir kategoridir.

"Savur bombanı / Harca son mermini / Yıkılıyor önünde kin kusan gözlerin / Yüreksiz bedenleri" (Grup Kutup Yıldızı, 1993).

"Kurban olayım olayım / Savaşıp dağda gezene" (Grup Şiar, 2006).

"Mitralyöz mitralyöz halay başı mitralyöz / Zafer bizim olacak can yoldaşım sana söz / Halkımız kazanacak can yoldaşım sana söz" (Grup Yorum, 1998).

5.6.6. Değerlendirme

Sosyolog Hüsamettin Arslan (2020, s. 38) öğrencileriyle gerçekleştirdiği sohbetlerde farklı siyasal fikirde olmalarına rağmen herkesi şiddete karşı birleşmeye davet ettiğinde sosyalist öğrencilerinin bu öneriye karşı çıktığını ifade etmektedir. Arslan'a göre bu karşı çıkışın altında Marksist komünist toplum ütopyasının mantığındaki savaş gayesi bulunmaktadır (2020, s. 31, 191-192). Araştırma boyunca Arslan'ın iddiasını

ve bölüm boyunca aktarılan örnekleri destekleyen pek çok bulguya rastlanmıştır. Zira şiddet eğilimi Türkiye Sosyalist Solunun gizlediği bir özelliği değildir.[24]

Marx ve Engels'e göre (2011, s. 136) burjuvazi kendi hukukunu hukukun tek biçimi olarak göstermektedir. Oysa hem Marksizme hem de Türkiyeli komünistlere göre sosyalizm aşamasında proletarya diktatörlüğü kurularak yeni insanın, yeni ahlakın ve yeni hukukun kurulması sağlanmalıdır (Adalı, 1999, s. 41-45) . Marksist sosyalizmi benimseyen Türkiye Sosyalist Solu, Türkiye'de geçerli hukukun burjuvazi tarafından belirlendiğini iddia etmekte ve yeni bir hukuk düzeni için kurucu şiddeti gerekli görmektedir. Hukuk kurucu şiddet, siyasal bir amaçtır. Bu yönüyle Türkiye Sosyalist Solunun şiddete biçtiği görev siyasal olarak değerlendirilebilir. Ancak sosyalistler devrimi tümüyle şiddete son veren ve sonsuz özgürlüğün garanti altına alınacağı kutsal bir savaş olarak görmektedirler. Bunun yanı sıra şiddetin militanı arındırıcı işlevi ve grup içi bütünleşmeyi sağlayan günah keçisi mekanizması da dinsel nitelikler barındırmaktadır.

Zamanın ve mekânın kutsallaşma sürecinde olduğu gibi bir kez daha sosyalist solun anlam sisteminde siyasal olanla dinsel olan kesişmektedir. Marksizm bir siyasal düşünce sistemi olsa da yeni bir insan tipi ve yeni bir toplum yaratma fikri dinsel bir önermedir (Löwith, 2012, s. 67). Marx, geleceğin yaratıcısı olarak işçi sınıfına mesiyanik bir rol atfetmektedir. Marksizm tıpkı Yahudi-Hırstiyan dini yorumunda olduğu gibi anlamlı bir sona ilerleyen tarih anlatısına sahiptir (Löwith, 2012, s. 76). Her ne kadar Marx kendisinden önce gelen filozofları idealizme saplanmakla eleştirse de Marx'ın düşüncesinde yer alan insanın kendi özünü gerçekleştirebileceği ve özgürlüğünü elde edebileceği mükemmel komünist toplum beklentisi idealist bir tasarım olarak görülebilmektedir (Löwith, 2012, s. 83).

Bu dünyadaki acılara ve şiddete tümüyle son verecek ve ideal komünist topluma giden kapıları açacak olan devrim fikri zorunlu bir kutsal savaş olarak görülmektedir. Türkiye Sosyalist Solu içerisinden örnek alınan gruplar arasında ESP devrim sürecinin

[24] Araştırma kapsamında Türkiye Sosyalist Solu ile ilgili Türkiye'deki üniversitelerde hazırlanan 52 doktora ve yüksek lisans tezi incelenmiştir. Bu tezlerin çoğunluğu siyaset bilimi, iletişim ve tarih alanlarında yazılmıştır. Görülmektedir ki Türkiye Sosyalist Solu sosyolojik bir inceleme konusu olarak sınırlı düzeyde ele alınmıştır. Yine tez çalışmalarında ağırlıkla incelenen konu bir sosyalist yayın veya figür bağlamında solun tarihidir. Sosyalist solda şiddet konusu ise sadece altı tezde ele alınmış ve bunların dördünde konu illegal terör örgütleri kapsamına sıkıştırılmıştır. Solun şiddet ile ilişkisi sosyolojik ve antropolojik açıdan incelenmeye değer bir konudur. Bu araştırma solun şiddetle kurduğu bağı sosyolojik açıdan inceleyen ve dinsel temelde ele alan ilk akademik tez olarak görülebilir.

hızlandırılması için toplumsal hayatı kaotik bir ortama sürükleyecek şiddet eylemlerinin günümüz itibariyle gerçekleştirilmesini, AKA-DER ve Halkevleri ufak çapta şiddet eylemleri ile hazırlık yapılmasını, DİP ve HKP ise bu son kutsal savaşta örgütsel olarak güçlü olunmadan erken bir kapışmaya girilmemesi gerektiğini iddia etmektedir. Devrim, iç savaş, genel grev, ikinci kurtuluş savaşı beklentileriyle yüzeye çıkan şiddet söylemi siyasal bir içeriğe sahip olduğu gibi komünist toplum ideali, bütünleştirme ve arındırma işlevleriyle dinsel nitelikler barındırmaktadır.

5.7. Sosyalist Ahlak ve Topluluk

Bu bölümde toplumsal hayattaki pek çok ahlak anlayışından biri olarak Marksist ahlak ve bu ahlak anlayışının kontrol kaynağı olarak sosyalist topluluk olgusu, Türkiye Sosyalist Solu örneğinde analiz edilmektedir. Bölümde öncelikle ahlak kavramının kısaca tanımı yapılmakta ve ardından tezin kuramsal kaynağı olan Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın sosyal inşa yaklaşımına göre ahlakın niteliği açıklanmaktadır. Birinci başlıkta Marksist **sömürü** ve **yabancılaşma** kuramlarının Marksist ahlakın kaynağını oluşturduğu aktarılmakta ve bu bağlamda sosyalistlerin mükemmeliyetçi, sonuçcu ve toplulukçu ahlak anlayışları analiz edilmektedir. Görülmektedir ki Türkiyeli sosyalistlerin iyi-kötü ayrımı, değerleri ve gündelik hayattaki davranışları Marksist ahlak anlayışlarına dayanmaktadır. İkinci temel alt başlıkta ahlaki kontrol kaynağı olarak sosyalist topluluklar hem ilgili kuramlar hem de bulgular ekseninde tartışılmaktadır. Ahlak-topluluk ilişkisini tanımlamak için Emile Durkheim ve Gerard Delanthy'nin kuramsal yaklaşımı ve Ramazan Yelken'in cemaat tanımı kullanılmaktadır. Burada aktarılan bulgular doğrultusunda sosyalist toplulukların yoldaşlık bağı üzerinden karşılıklı anlamlı ilişkiler temelinde kurulduğu görülmektedir. Bölümün nihayetinde tüm bulgular ve elde edilen analiz sonuçları ile Berger'in dini topluluklara dair işlevsel analizi arasında tespit edilen benzerlikler ortaya konulmaktadır.

Ahlak kavramı akıllara genelde iki soruyu getirir: pratik açıdan eylemleri yöneten kurallar nelerdir ve teorik açıdan bu kurallar hangi kaynaktan edinilir (Garaudy, 1965, s. 5)[25]. Bu sorulardan yola çıkarak denilebilir ki Arapça karşılığında ahlak, Batı dillerinde

[25] Roger Garaudy'nin bu metinde sıklıkla atıf yapılan *Sosyalizm ve Ahlak* eserinin Türkçe basımı 1976 yılında yapılmıştır. *Le Communisme Et La Morale* adıyla ilk olarak 1945 yılında Fransızca basılan kitabın yanı sıra Garaudy'nin diğer kitaplarında da (Örneğin *20. Yüzyılda Marksizm* adlı eseri) Marksist ahlak üzerine yazdığı bölümler bulunmaktadır. Tüm bu çalışmaları Garaudy'nin Müslümanlıktan önceki yıllarında kaleme alınmıştır. Garaudy, sadece bir senatör ve Fransız Komünist Partisi yöneticisi değil aynı

moral veya etik olarak ifade edilen olgu insan bilincine kendisini dayatan ve sosyal eylemlerine yön veren bir gerçekliği ifade etmektedir (Tatar, 2007, s. 193). Ahlak gerçeklikte var olan toplumsal, kültürel ve tarihsel nitelikte bir fenomen olarak tanımlanırken etik, farklı ahlak görüşlerinin arasındaki benzerlikleri ve farkları irdeleyerek onları tasnif ederek nesnel ve evrensel değerlere ulaşmayı amaçlayan felsefi disiplin olarak tanımlanabilir (Özlem, 2004, s. 22-23). Ancak ahlak, moral veya etik kavramları arasındaki nüanslar oldukça azdır ve çoğu kez birbiri yerine kullanılan bu kavramlar arasındaki farklılıklar göz ardı edilirse aynı anlamlara geldiği dahi söylenebilir (Özlem, 2004, s. 23). Bu kavramsal tartışmaya dair belirtmek gerekir ki bu bölümde toplumsal, tarihsel ve fiili bir gerçeklik olarak ahlak kavramı kullanılmaktadır.

Ahlak en genel anlamda nasıl yaşanılması gerektiği, hayattaki en yüce değerlerin ve iyi bir toplumun özelliklerinin neler olduğu sorularını cevaplandıran ilkeler dizesidir (Türer, 2017, s. 92). Ahlaki davranışın kaynağını, ahlakın amacını ve ölçülerini açıklamaya çalışan ve birbirleri ile tartışma içinde olan farklı ahlak teorileri bulunmaktadır. Bunlarla beraber bireysel bir ahlakın ve evrensel bir ahlaka ulaşmanın imkânı ahlak teorilerinin temel konuları arasında yer almaktadır. Bu tezin kuramsal kaynaklarından olan Berger'in sosyal inşa teorisi doğrultusunda ahlak, insan ilişkilerinin bir ürünü olarak ortaya çıkar ancak dışsallaşarak insandan bağımsız bir hal alır ve nihayetinde kendisini insanüstü bir gerçekliğe dayandırarak meşruiyet kazanır (Reeder, 2012, s. 62-63; Berger P. L., 2009, s. 131-134). Bu açıklama bağlamında ahlakın toplumsal, dışsal ve göreceli bir gerçeklik olarak ele alındığı ve bir toplumsal alanda birden fazla ahlak anlayışının uyum veya çatışma içinde bir arada bulunduğu söylenebilmektedir.

Sosyal inşa yaklaşımına göre insan hayvani yönünü kontrol edebildiği, kendine hâkim olabildiği ölçüde toplumsal bir varlığa dönüşür (Berger P. L., 2000, s. 41-42). İnsan toplumsal bir varlık olarak anlamlıdır ve yalnızlığa itildiğinde insani özelliklerini kaybeder (Berger P. L., 2000, s. 43). Toplumsal hayat ise bir normlar alanıdır ve toplumun en belirgin işlevi yasalar yoluyla düzen kurmasıdır. Bireysel veya grup düzeyindeki tehditlere karşı toplumsal hayat ahlaki kontrol mekanizmalarını devrede tutar (Berger P. L., 2000, s. 59-71).

zamanda bir sosyalist retorik üstadı ve ideoloğudur. Bu bölümde Garaudy'nin kaynak olarak gösterilmesinin nedeni onun teorisyen kimliğidir.

İnsanın bir eylemlilik halinde dış dünyayı anlamlandırma sürecinde ahlaki değerlendirmeler gelişkin yorumlayıcı şemalardır (Luckmann, 2003, s. 42). Fakat anlamın katmanlaşmasıyla daha gelişkin bir form olarak anlam sistemleri ahlakı da içerecek biçimde ortaya çıkar (Luckmann, 2003, s. 43). Eğer insan organizmasının nesnel ahlaki sınırlandırılması tamamen kapsayıcı ve kutsal nitelikte anlam sistemleri ile yapılıyorsa (Berger P. L., 2000, s. 255) burada ahlakın dini niteliğinden söz edilebilir. Her insan en baştan ve tümüyle nesnel bir ahlak sistemi inşa edemez, insanlar belirlenmiş ahlakların içine doğarlar (Luckmann, 2003, s. 46). Ancak toplumsal hayatın diyalektik yapısı gereği ahlak sürekli bir oluş halindedir.

Sürekli oluş halindeki ahlak farklı toplumsal gruplarda değişik ilkeler barındırır ve bu nedenle toplumsal yaşamda birden fazla ahlak yaklaşımı aynı anda bulunur (Kuçuradi, 1994, s. 20-22). Toplumsal hayatın çoklu ahlak anlayışlarından biri de Marksist/Sosyalist ahlak anlayışıdır. Bir sonraki alt başlıkta Marksist ahlak anlayışının temel boyutları irdelenmektedir. Öncelikle Marksist ahlakın iki temel kaynağı olan sömürü ve yabancılaşma kuramları kısaca aktarılmaktadır. Ardından Marksist ahlakın ereği olan ideal toplum fikrinin mükemmeliyetçi ve toplulukçu yönleri tartışılmaktadır.

5.7.1. Marksist Ahlak Anlayışı

Marx ve diğer Marksist düşünürlerin ahlakla ilişkisi paradoksaldır. Bir yandan Marksist dünya görüşünde din gibi ahlakın da maddi koşulların belirlemesi altındaki insan bilincinin bir sonucu olduğu, egemen sınıfın çıkarlarına hizmet eden bir ideoloji olarak ahlakın eleştirilmesi gerektiği ve komünistlerin görevinin ahlaki vaazlar vermek olmadığı aktarılmaktadır (Marx ve Engels, 2013a, s. 28-29, s. 211). Ancak diğer taraftan Marksizm insanların yabancılaşmadan kurtulması, özgürleşmesi ve gerçek mutluluğa erişmesi gibi ahlaki idealler barındırmakta, Marksist yazın örtük ve açık şekillerde pek çok ahlaki yargı içermektedir (Lukes, 1998, s. 20-28). Karl Marx, içinde bulunduğu dönemdeki yerleşik iktisadi ve siyasal düzene öfkesini gösterirken ahlaki bir tutum sergileyerek yeni bir dünya arzusunu dile getirmiştir. Onun döneminin yerleşik ahlakına yönelik eleştirisi de derin bir ahlaki tepki olarak değerlendirilebilir. *"Marksizm kendi özgünlüğü ve tuhaflığı içinde hem anti-ahlakçı hem de ahlakçı kalmıştır"* (Lukes, 1998, s. 46).

Marx ve Engels, burjuva toplumu olarak adlandırdıkları kapitalist üretim ilişkilerinin geçerli olduğu günümüz dünyasını insanlık dışı olarak nitelerler. Marksist kurama göre kapitalizm, insanlığın doğasında bulunan olumlu yönlerin açığa çıkmasına müsaade etmemekte, insanları özgür, yaratıcı, bilinçli faaliyetlerden alıkoymaktadır (Peffer, 2001, s. 66). Marksistler, insanın içinde bulunduğu şartların ahlaki eleştirisini yaparak bir toplumsal veya siyasal devrim yoluyla dönüşümün gerçekleşmesini zorunlu göstermeye çalışmaktadırlar. Marx'ın ahlak anlayışının temelinde iki kuram bulunmaktadır: **yabancılaşma** ve **sömürü** (Peffer, 2001, s. 59-60).

Marx'ın yabancılaşma kuramı var olan toplumun ahlaki eleştirisidir (Aron, 2007, s. 131). Marksist yabancılaşma kuramına göre kapitalist toplumsal düzende insanın bir nesneye, makineye, üretim aracına dönüştürülmesi ve insanın düşünceden ve bilinçli emekten alıkonulması onu yabancılaşmaya itmektedir (Garaudy, 1965, s. 24-28). Emeğin sadece nesne üretimine indirgenmesi insanın kendi öz varlığından kopmasına ve kendisini zavallı gibi hissetmesine neden olmaktadır (Garaudy, 1965, s. 42-43). Kapitalizmin egemenliğinde anlamlı insan ilişkilerinin yerini yabancılaşmış ilişkiler almaktadır (Garaudy, 1965, s. 58-59).

Yabancılaşmaya karşı Marx, kapitalist iş bölümünün dayatmaları sonucunda yetenekleri sınırlandırılmayan bütünsel insanı savunur (Aron, 2007, s. 129-130). İşçi sınıfının ahlakının toplumsal hayata egemen olmasıyla bütün yabancılaşmaların aşılabileceğine, tüm insanların yaratıcı emeğini açığa vurabileceğine ve bütünsel insana ulaşılabileceğine inanılmaktadır (Garaudy, 1965, s. 88-90). *"Sosyalizm ahlakı, insanların en yüce özlemlerini kapsayacak, kabul edecek ve aşacak kadar evrensel bir ahlaktır"* (Garaudy, 1965, s. 96). Görülmektedir ki Marksist ahlak, yüce ve evrensel geçerliliği olan bir insan doğası varsayımına ve bütünleşmiş insanlık arzusuna dayanmaktadır. Her ne kadar Althusser gibi yapısalcı Marksistler bu gerçeği göz ardı etseler de Marksist düşünce hümanist ahlaktan beslenmektedir.

Marksist ahlakın bir diğer dayanağı sömürü kuramıdır. Marx'ın sömürü kuramına göre işçinin günlük çalışmasının sınırlı bir kısmı geçim ücreti içindir ve ücretini edinebileceğinden fazla çalıştığı zaman dilimi artı-değer olarak kapitalistin kar oranına dönüşür (Durand, 2000, s. 16-26). Bireylerin yaratıcı emek güçlerini açığa vurmaları için onların zamanları üzerinde egemenlik kuran sömürü ilişkilerinin ortadan kaldırılması gerekmektedir (Peffer, 2001, s. 81).

Marksist ahlak, yabancılaşma ve sömürü kuramları üzerinden kapitalist toplumun eleştirisini yaparak; bencilliğin ve rekabetin yerine toplulukçu dayanışmanın geçerli olduğu bir toplumsal düzenin kurulması için mücadele etmeyi en temel ahlaki vazife olarak kabul eder. Marksist sosyalistler yerleşik sosyal ve ekonomik düzenin yıkılması için sürekli mücadeleyi bir yaşam tarzı olarak benimserler. Öyle ki kapitalist düzenin yıkılması yeterli değildir. Komünizme tam olarak geçilmesi için gereken ara dönem olan sosyalizmde de Marksistler mücadele etmeyi esas gaye olarak kabul ederler. Ancak buradan yola çıkarak Marksizmin bir vazife ahlakına sahip olduğu söylenemez. Çünkü esas olan doğru davranışı gerçekleştirmek değil mükemmel sonuca ulaşmak için gerekeni yapmaktır. Her bireyin azami ölçüde ve özgürce kendini gerçekleştirebileceği toplumsal düzene ulaşma arzusu sonuca odaklanmış, mükemmeliyetçi[26] bir ahlak anlayışının oluşmasına neden olmaktadır (Lukes, 1998, s. 181-185). Bu nedenle Marksistlerin bugün içinde gerçekleştirdikleri tüm eylemlerin ahlakiliğini ölçen temel kıstas eylemin insanlığı komünizme ulaştırmakta etkisi olup olmadığıdır. Bu ilke (bölümün değerlendirmesinde kısaca değinilen) 20. yüzyıl boyunca gerçekleşen sosyalist deneyimlerde yaşanan felaketleri anlamak için bir olanak sunmaktadır.

Marksist ahlakın niteliğine dair vurgulanması gereken son özelliği onun toplulukçuluğudur. Çünkü Marksist teoriye göre ancak komünist düzen kurulduğunda insan gerçek serveti olan boş zamana kavuşacak ve topluluk içinde özgürleşerek gerçek doğasına ulaşacaktır. Marx topluluk ile özgürlük arasında bir çelişki görmez (Peffer, 2001, s. 121). Komünizmde insanların yabancılaşmadan kurtulduğu gibi yalnızlıktan da kurtulacağı var sayılmaktadır. Marx'a göre komünizmde insanlar, karar oluşturma süreçlerinde eşit katılım ve kendini gerçekleştirmek için ihtiyaç duydukları araçlara eşit ulaşım hakkını elde edecekleri bir topluluk içinde yaşayacaklardır (Peffer, 2001, s. 128, 409-410). Marksizm'de topluluk fikri ilgili alt başlıkta daha detaylı ele alınmaktadır.

[26] Burada Marksist ahlakın mükemmeliyetçi özelliği ile ifade edilen toplumsal çelişkilerin tümüyle çözüleceğine inanılan komünizme duyulan inançtır. Marksistlere göre kapitalizm sonrasında bir ara geçiş dönemi olarak sosyalizmde sömürü ilişkilerinin ortadan kalkacağı araçlar (proletarya diktatörlüğü gibi) devreye sokulacak ve bu evrenin ardından sınıfların ve sınırların tümüyle ortadan kalktığı, devletin ve ailenin sönümlenerek yok olduğu, insanların tüm ihtiyaçlarının eşitlikçi temelde karşılandığı mükemmel bir toplum düzeni olarak komünizme geçilecektir. Marksist eserlerde komünizmin nasıl inşa edileceği ve komünizmde nasıl bir toplumsal düzen olacağı oldukça muğlak bırakılmaktadır. Ancak bu mükemmel düzenin kurulacağına duyulan derin inanç Marksistlerin ahlak anlayışını şekillendiren bir gaye olarak belirmektedir.

5.7.2. Türkiye Sosyalist Solunun Ahlak Anlayışı ve Temel Ahlaki Prensipler

Marksizm'in kurucu ustalarını kaynak edinerek Türkiyeli sosyalistler günümüz Türkiye'sinde üç farklı ahlak anlayışı olduğunu söylemektedir. Onlara göre bir tarafta geçmiş dönemlerden miras alınan geleneksel ahlak, diğer tarafta insanları çürüten, uyumcu ve uzlaşmacı kılan burjuva ahlakı ve her ikisinin karşısında ise kendilerinin temsil etmeye gayret gösterdiği proleter ahlak anlayışı bulunmaktadır (Bozoklar, 2001, s. 356-357).

Türkiye Sosyalist Soluna göre geleneksel ahlak, geleneksel dinsel anlam sistemleri ve feodal düzen ile bugüne taşınmaktadır. Bu ahlak anlayışının bin yıllara dayanan sınıflı toplum yapısının özelliklerini barındırdığına inanılmaktadır (Ankut, 2017a, s. 8). Yaygın biçimde Türkiyeli sosyalistler İslam'ın ve onun günümüzdeki kurumsal temsillerinin yerleşik sömürü ilişkilerinin üzerini örttüğünden emindir (Utkucu, 2019). Fakat Halkın Kurtuluş Partisi (HKP) bu konuda istisna niteliğindedir. Onlara göre Hz. Muhammed, vicdani ve ahlaki değerleri yaymak için mücadele etmiştir (Ankut, 2018a, s. 25) ancak bugün onun ahlak anlayışı temsil edilmemektedir. Hz. Muhammed'in sahip olduğu yüce ahlakın kaynağı olarak ise ilkel komünal toplum özelliklerini barındıran bedevi topluluklar gösterilmektedir. HKP Genel Başkanı Nurullah Ankut'a göre (2018a, s. 251-252) Hz. Muhammed sütannesinin yanında kaldığı yıllar boyunca bedevi toplulukların eşitlikçi değerleriyle büyümüş, daha sonra Mekke insanlarının çürümüşlüğünü gözlemleyerek gerçekleri kavramıştır. Görüldüğü üzere geleneksel toplumsal ilişkilerde tespit edilebilen iyi ahlaki özelliklerin kaynağı ilkel komünal topluluktan kalmış tortular olarak değerlendirilmektedir. HKP'lilere göre zaten sosyalizm, yüzbinlerce yıl boyunca süren ilkel komünal dönemde insanın ruhuna işlenmiş olan ahlaki özellikleri açığa çıkarmaya çalışmakta, sevgi, dürüstlük, onur ve cesaret gibi özelliklerin üstünü örten özel mülkiyeti ortadan kaldırarak insanı gerçek doğasına döndürmeyi amaçlamaktadır (Çakır Ö. , 2019, s. 6).

İlkel komünal toplumun insanı vicdanlı, fedakâr, korumacı iken sınıflı toplum yapısının ortaya çıkmasıyla insan, insanlıktan çıkarılmış ve yozlaşmıştır (Ankut, 2018a, s. 24). Bu çağda sınıflı toplumsal yapı kapitalizmdir ve kapitalizmde egemen olan ise burjuva ahlakıdır. Ezilenlerin Sosyalist Partisinin (ESP) kanaat önderi niteliğindeki yazarı Kutsiye Bozoklar'a göre (2000, s. 77-78) burjuva ahlakı sömürüyü, bireysel ve sınıfsal bencilliği güzelleştirerek pazarlamakta, köleliği özgürlük olarak sunmaktadır. Kapitalizm

gerçek erdemleri enayilik olarak göstermekte, fuhuş, uyuşturucu gibi ahlaki düşüklükleri yaymaktadır (Bozoklar, 2000, s. 282-283). AKA-DER (Anadolu Kültür ve Araştırma Derneği) grubuna yakın *Kaldıraç* dergisi yazarına göre ise kapitalizm insanlığı kariyer yapma hırsı, köşe dönmecilik, bencillik, korku ve sevgisizlikle zehirlemektedir (Evliya, 2016, s. 110). Hatta kapitalizm, ahlaki ve manevi değerleri paraya dayalı ilişkilere indirgemekte ve tüm kirliliklerin üstünü parayla örtmektedir (Sınıf Pusulası, 2000, s. 70). Devrimci İşçi Partisi'ne (DİP) yakın *Gerçek Gazetesi* yazarı Ahmet Öncü (2010) ise kapitalist dünyayı ahlakın bittiği yer olarak görmektedir.

Bozoklar'a göre (2000, s. 355) her ne kadar burjuvazi sosyalistleri ahlaksız olmakla itham etse de sosyalistler gerçek ahlakın temsilcisidirler ve gerçek ahlak ancak eski toplumun yıkılmasıyla açığa çıkacaktır. Sosyalistler burjuva ahlakını nasıl tanımlamakta ise Marksizmin yol göstericiliğinde kurulacak olan komünist toplumdaki ahlak anlayışını tam zıttı olarak tanımlamaktadır. *"Komünizm sevgi, kardeşlik ve özgürlük üzerine yükselen bir toplumdur. Komünizm insan öncesi tarihe, bugün yaşadığımız döneme son verip, gerçekten insanın tarihinin başladığı toplumdur"* (Adalı, 1999, s. 43). Kapitalizmin ve burjuva ahlakının insanlarda yarattığı tahribat karşısında Türkiyeli sosyalistler yeni ahlakı ve yeni insanı temsil etmeyi kendilerine bir vazife olarak görmektedirler (Sınıf Pusulası, 2000, s. 73).

5.7.2.1. İyi-Kötü Ayrımı

Ahlak felsefecisi **Doğan Özlem**'e (2004, s. 15-17) göre ahlak, en temelde iyi-kötü terimleri üzerinden oluşturulan değerler ve bu değerlerin yön verdiği yargılar ve buyruklardır. Felsefi akımlar veya dinler iyi ve kötü ayrımları üzerinden bir kurallar dizisi belirleyerek ahlaki tutarlılık içinde görünmeye çalışırlar (Özlem, 2004, s. 202-203). Bu nedenle de Türkiyeli sosyalistlerin iyi ve kötü kavramlarına yükledikleri anlam, ahlak anlayışlarının analizinde kullanılmaktadır. Tez araştırması kapsamında görüşülen sosyalistlere iyilik ve kötülük denildiğinde neler düşündükleri sorulmuştur. Görüşmeciler çoğunlukla kötülüğün sömürü ve bencillik olduğunu vurgulamış ve kapitalist sosyo-ekonomik sistemin kötülüğün kaynağı olduğunu belirtmişlerdir. Görüşmecilerin bu yönde açıklamaları Marksist ahlak anlayışı ile sömürü kuramı arasında yukarıdaki paragraflarda kurulan ilişkiyi doğrular niteliktedir. Aşağıda verilen iki örnek tez kapsamında yapılan mülakatlardan alınmıştır.

"İyilik insanın insanı sömürmesinin ortadan kalkması, kötülük de insanın insanı sömürmesi. Bundan büyük kötülük olmaz. Çünkü bütün kötülüklerin kaynağı bu. Bu insanın insanı sömürmesini kabul ettiğinizde artık ortadan kaldırmayacağınız bir değer yok. Hayvanı da sevmezsiniz, hayvana da kötülük edersiniz, doğaya da kötülük edersiniz. Çıkar için en yakınındaki kardeşine, eşine, dostuna, çocuğuna bile kapitalist mantıkla hareket ettiğinde her türlü kötülüğü yaparsınız" (Sait, 2020).

"Yani belli kötülük. Sanki insanlar kendisini düşündükçe kötülük yapar aslında. Kötülük keyfi bir şey gibi görünse de belli ölçülerde aslında kendisini düşünmektedir. Ya da daha bencil yaklaşıyor, kendi etrafındaki insanlara da bencil yaklaştıkça bazen kötülük yaptığının da farkında olmayabilir ama bireyselleşme daha çok körüklüyor. İyilik daha kendisi ile ayrım yapmamak, eşit yaklaşmak ve adil olmaya çalışmak. Bunun karşılığını iyilik olarak tanımlıyoruz" (Ahmet, 2018).

Sosyalistler, bir eylemin ahlaki niteliğini sorgularken eylemin toplumun kurtuluşu için mi, birey için mi yapıldığına bakmaktadır (Çetin, 2018). Onlara göre iyilik başkaları için düşünmek, başkaları için mücadele etmek ve başkaları için yaşamak ve ölmektir. Kötülük ise insanın çıkarları peşinde koşmasıdır (Güneş, 2018). Fakat sosyalistlerin "başkası" somut bir varlık olarak belirmez. Ayaklanması beklenilen halk, proletarya veya ezilenler ideal bir tümlüktür. Bugünün yoksulları, işçileri veya mağdurları duruma göre gerici, karşı-devrimci veya faşist olarak adlandırılabilir. Yani sosyalistler insanlara rağmen insanlığı savunmaktadır.

İnsanların yaşadıkları acılar ideal insanlık durumuna ulaşmak için devrimi getiren koşulları hızlandırmaktadır. Esas olan yaşayan insanlar değil insanlık olduğu için insanların acılarını sarmak gerçek insanlığa ulaşmayı geciktirici etkidedir. Örneğin günümüz Türkiye'sinde sosyalistler, dönemsel ve ufak çapta denemeler dışında organize ve uzun süreli yardım faaliyetleri yürütmemektedirler. Bu tür çalışmaların yerine sosyalistler, kapitalist düzenin ahlaki eleştirisini sürekli eylem ve propaganda yoluyla yapmayı tercih etmektedirler. Onlara göre esas olan düzenin teşhiri ve kitlesel bir ayaklanma sonucunda yıkılarak toplumsal kurtuluşun gerçekleşmesidir. Arzulanan kolektif ve özgür emeğin yaratılması için mevcut düzenin ivedilikle yıkılması gerekmektedir (Bozoklar, 2001, s. 210). Bu sebeple de insanların acılarını geçici şekilde dindiren yardım çalışmalarının, düzenin yıkımını geciktirdiğine inanılmaktadır. *Zorunlu*

Kutsal Şiddet Olarak Devrim Fikri bölümünde bu yaklaşım ile Armageddon teolojisi arasındaki benzerlikler ifade edilmişti. Türkiyeli Sosyalistler kıyamet gününü arzulayan Mesihçi Hristiyanlar gibi kurtuluşu gününün (devrimin) gelmesini sağlayacak politikaları benimsemektedir.

5.7.2.2. İnsanlığı Savunmak: Gerçek İnsan Olmak

Türkiyeli sosyalistler söylemlerini inşa ederken işçi sınıfı, yoksullar ve ezilenler kavramlarının yanı sıra sıklıkla soyut bir insanlık idealine vurgu yapmakta, kendi çabalarını gerçek insan olma mücadelesi olarak adlandırmaktadır. HKP Genel Başkanı Nurullah Ankut, işçi sınıfının mücadelesinin tüm insanlığın kurtuluş mücadelesi olduğunu iddia etmektedir. Ona göre insan, ancak işçi sınıfı öncülüğünde sömürü düzeni son bulduğunda hayvanlıktan kurtulacak ve yeryüzünde insanlığın gerçek cenneti kurulacaktır (Ankut, 2017b, s. 257). HKP'yi temsilen kendisiyle görüşülen Adnan Bey, sosyalist olmasının amacını insanların hayvan yerine konulmasına son vermek olduğunu ifade etmektedir. Sendika.Org yazarı Cengiz Gültekin (2019) genç bir devrimci tipolojisini anlattığı yazısında eylemcinin temel amacının büyük insanlığın bir parçası olarak yaşamak olması gerekliliğini vurgulamaktadır. Kitapları Kaldıraç Yayınları tarafından basılan Deniz Adalı (1999, s. 56), sosyalizmle birlikte insanlık öncesi çağın biteceğini gerçek insanlığın komünizmle beraber başlayacağını düşünmektedir. ESP'yi temsilen kendisiyle görüşülen Kâmil Bey sosyalistliğin temel amacının insanlığın içinde eriyebilmek ve böylece insanlaşmak olduğunu şöyle ifade etmektedir:

> "*Bir insanlaşma sürecidir sosyalist olmak, olmaya çalışmak, daha iyi bir sosyalist olmaya çalışmak. Bu sadece politik bir mücadele vermek anlamında değil, bir yaşam tarzı olarak. Daha iyi bir insan olmadır. İyi burada kilit bir kelime oluyor galiba. Çünkü birçok ideoloji için de felsefe için de aslında özünde iyiye ulaşma çabasıdır. İnsan ne kadar kendisi olmazsa o kadar başkası olur yani o kadar insanlaşır"* (Kâmil, 2018).

ESP'liler tarafından insan olmanın yegâne yolu devrimci olmak, devrimci olmanın yolu ise Marksist-Leninist ilkelere sadakatle bağlı kalmak olarak görülmektedir (Sınıf Pusulası, 2000, s. 70). Halkın Kurtuluş Partisi temsilcileri ise bu dünyada kazanabilecekleri en büyük ödülün "gerçek insan" olarak ölebilmek olduğunu ifade etmektedir. İnsanlığın kurtuluşu ve gerçek insan olabilme idealleri sosyalistler için bir

yaşam gayesi olarak belirmektedir. Zira tez kapsamında gerçekleştirilen tüm görüşmelerde sosyalist aktörler bu dünyada kendilerinin bir vazifesi olduğuna inandıklarını söylemektedirler. Dünyayı değiştirmek, eşitliği sağlamak, insanlığın kurtuluşuna katkıda bulunmak biçimlerinde ifade edilen ahlaki vazifeler sosyalistler için yaşamlarının gayesi olarak belirtilmektedir.

> *"Doğaya karşı, insanlara karşı, topluma karşı, insanlığa karşı, sokağa karşı herkesin bir vazifesi olduğunu düşünüyorum. Sonuçta her gün güzel şeyler de oluyor, kötü şeyler de oluyor. Güzel şeyleri arttırmak her zaman biz insanlığın elinde. Sonuçta bilim böyle ilerlemiş. Modern dünya böyle ilerlemiş. Tekerleği bulan muhtemel sosyalist değildi o dönem böyle teoriler yoktu ama biri insanlığa katkı sağlamış. İnsanlığa katkı sağlamak, doğaüstünde bulunan tüm canlılara karşı sevgiyi büyütmeyi bir vazife olarak görüyorum"* (Ahmet, 2018).

Sosyalist ahlaka sahip olmak, bulunulan her alanda sosyalist değerlerin yayılmasını sağlamak olarak görülmektedir. Kendilerini geleceğin dünyasına ait gören sosyalistler yaşam tarzlarıyla ve düşünceleriyle kendilerini her yerde belli etmeyi bir amaç edinmektedirler (Proleter Doğrultu, 1996, s. 7). Yüzü geleceğe dönük olan sosyalist, sürekli dışsallaşma eğilimindedir. Devrimcilik mevcut toplumsal durumu değiştirmek için sürekli itiraz ve isyan eden ve bu isyan halini içselleştirmiş kişi olarak tanımlanmaktadır (Bozoklar, 2000, s. 34). Bu nedenle de sosyalist, "haksızlıklara karşı çıkma" şeklinde formüle ettikleri hayatın her alanına politika taşıma, her yerde politik doğrularının hakkında konuşmayı birer ahlaki buyruk olarak görür (Bozoklar, 2000, s. 47, 79). Türkiyeli sosyalistler, çevrelerine bilinç taşımak için eleştiriyi sürekli kullanılması gereken bir silah olarak görmektedir (Teoride Doğrultu, 2003c, s. 35). Toplum sürekli eleştirilmelidir çünkü toplum eleştirisi sosyalistlerin var oluş gerekçelerini hatırlamalarını sağlamaktadır (Bakıroğlu, 2010, s. 142).

5.7.2.3. Devrimci Yaşam

Yukarıda aktarılan eleştirel tutumdan sosyalistler kendilerine ayrıcalık tanımamaktadır. Sosyalistler, eleştiri gibi özeleştiriyi de devrimci bir silah olarak görmektedirler (Proleter Doğrultu, 1996, s. 87-90). Devrimcinin devrim yapma eylemini kendisinde başlatması, kendisini şiddetli biçimde özeleştiriye tabi tutması devrimci

yaşam tarzının kurulması için şart görülmektedir (Özgür, 2015, s. 91). Bu nedenle sosyalistler grupları içinde yaptıkları eleştiri-özeleştiri toplantılarını oldukça önemsemektedir. Bu toplantılar bir günah çıkarma ayini gibi işlemektedir. Yakın yoldaşlar arasında organize edilen eleştiri-özeleştiri toplantılarında sosyalistler, daha iyi bir insan olabilmek için hem birbirlerine karşı hem de kendilerine karşı olabildiğince sert eleştiriler sunmaktadır. Böylece kendilerinin geri olarak nitelendirdiği alışkanlıklarını açıkça itiraf etmekte ve grup huzurunda daha iyi bir devrimci olma arzusunu dile getirmektedir. Pek çok görüşmede bu türden toplantıların önemine işaret edilmekle birlikte ESP'yi temsilen kendisiyle görüşülen Kâmil Bey şunları aktarmaktadır:

> *"Mesela en önemlisi insanın kendisini de ortaya koyduğu ve tartıştığı eleştiri ve özeleştiri toplantıları var. Şu şekilde; çalışma yürüttüğün arkadaşlarınla beraber bir araya gelip oturup gerek genel işleyişe dair, diğer insanlarda görmek istediklerine dair eleştirilerini söyleyebilirsin. Bu eleştirilerin her zaman yanlış bir şey üzerinden de gitmesi gerekmiyor. Bir olumlama da olabilir, yani bu olumlamayı öne çıkartma da olabilir. Öte yandan kendini de bir süzgeçten geçirebilirsin, tartışırsın yani beraber yol yürüdüğün insanlarla beraber. Kendini de tartışırsın. Ben acaba böyle miyim? Yoldaşlarımla beraber. Veya ben bu yolda ne kadar yürüyebiliyorum. Ne kadar doğru yaşayabiliyorum diye tartışma yürütürsün. Bence bunlara en değerli şey diyebiliriz yani. İkinci bir şeyi şu an düşünemiyorum yani"* (Kamil, 2018).

Türkiyeli sosyalistlerin birbirlerine yönelik sert eleştirilerde bulunmaları iki nedenle olmaktadır. Bunlardan birincisi yeni toplumun inşası için yeni insanın inşasını zorunlu ve bugünden başlanılması gereken bir süreç olarak görmeleri diğeri ise sosyalistlerin içinde yaşadıkları topluma karşı ahlaki üstünlüklerini koruma gayretidir. Yeni toplum iddiası Marx'ın altın çağ vaadidir. Bu vaadin içeriği ve dinsel niteliği daha önceki bölümlerde aktarılmıştı. Yeni insanın yaratılması iddiası için ise Sovyet deneyimi (Kalinin, 1992, s. 46-47) ve Küba Devrimi'nin öncü isimlerinden Ernesto Che Guevara (1977, s. 98, 113) kaynak alınmaktadır. Marksist ideologlardan devralınan bu söylem günümüz sosyalistleri tarafından da kullanılmaktadır. Devrimci İşçi Partisi, kuruluş manifestosunda (DİP, 2011), her türden tahakküm ilişkisinin tümüyle son bulduğu, sınıfsız ve insanın doğayla dost olduğu yeni toplumun kurulması için yeni insanın yaratılması gerektiğini ilan etmektedir. *Kaldıraç* dergisi yazarı Deniz Adalı'ya göre

(2016b, s. 111) yeni insanın yaratılması devrimci bir görevdir. Halkevlerini temsilen kendisiyle görüşülen Timur Bey ise bu görevi Nietzsche'den mülhem bir kavramla üst-insanın yaratılması olarak ifade etmiştir.

Sosyalistler, yaşanacak en mükemmel düzen olarak adlandırdıkları komünizmin kendi elleriyle inşa edileceğine inanmakta fakat bugünün dünyasında yetişen devrimcilerin de kapitalizmin arızalarını taşıdıklarını düşünmektedir (Adalı, 1999, s. 82-86). *"Burjuvazi, ahlakı, yaşam tarzı ve anlayışıyla tüm toplumu zehirlediği ve ona hükmettiği gibi devrimci ve komünistleri de zehirlemekte ve etkisi altına alabilmektedir"* (Sınıf Pusulası, 2000, s. 71). Ancak bir kişi devrimci olma iradesi gösterdikten sonra arınabilir ve bir insan olarak yeniden doğuşu gerçekleşebilir (Evliya, 2016, s. 110). Komünizm insanlığın baharı olarak nitelendirilmekte, sosyalistlerin zihinlerinde ve alışkanlıklarında bahar temizliği yapmaları gerekli görülmektedir (Bozoklar, 2001, s. 314). Sosyalistler sürekli bir biçimde ev içi ilişkilerinden yeme içme alışkanlıklarına kadar her şeyi sorgulama ve değiştirme halinde olmaları gerektiğini savunmaktadırlar (Bozoklar, 2000, s. 55).

> *"Kendisine sosyalist devrimci diyen insanların, dünyadaki bütün insanlar arasında en iyi insanlar olduğunu düşünüyordum. Okuduğum kitaplar vs. onları böyle maceracı, onurlu, böyle iyi insanlar olarak göstermişti. Ben de devrimcilerin öyle olduklarını düşünüyordum aslında. O yüzden de böyle örgütlenmek ve onlarla bir şeyler yapmak. Ben de bir şekilde iyi insan olmanın bir yolu olarak bunu görmüştüm"* (Güneş, 2018).

Komünizmin insanlığın ileri bir aşamasını temsil ettiğine inandıkları için komünizme gönül vermiş sosyalistler kendilerini bugünün en ileri insanları olarak görmektedir. Kendilerinin güzel ahlakı temsil ettiğinden emindirler. HKP'nin gerçek devrimci olarak tanımladığı şahsiyet, tüm insanlar arasında herkesin acılarına karşı en duyarlı, hayvanları en çok seven ve doğaya karşı en saygılı kimsedir (HKP, 2018, s. 2). HKP'nin genel başkanı Nurullah Ankut'a göre (2018b, s. 9) gerçek devrimci, her eyleminde alnı açık olan kimsedir, onda ahlaki olmayan hiçbir davranış görülemez. Halkevlerinin internet sitesi yazarı Ural Köroğlu'na göre devrimciler parmakla gösterilen insanlar olmalıdır. Otobüse binerken, bakkalda alışveriş yaparken, kafede otururken dahi onu izleyenler onun devrimci olduğunu anlamalı ve onun varlığından güven hissetmelidir (Köroğlu, 2018). Bir başka Sendika.Org yazarına göre sosyalistler asla düşmanlarına benzemezler, ellerine silah aldıklarında dahi bunu en iyi örnek biçiminde yaparlar (Derya,

2016). Topluma daha iyi bir yarını vaat eden sosyalistlerin ahlaki üstünlük duygusunu korumaları gerektiği düşünülmektedir. Böylelikle kendilerini sürekli disipline edebileceklerine ve iç çürümenin engelleneceğine inanılmaktadır (Bozoklar, 2000, s. 82).

Marksizm'in yabancılaşma kuramı temelinde gerçek insana ulaşma arzusuna sahip ve sömürü kuramı temelinde iyi-kötü ayrımı yapan Türkiyeli sosyalistlerin öne çıkan bir dizi ahlaki değeri bulunmaktadır. Bir sosyalistten her şeyden önce adanmış ve fedakâr olması beklenmektedir. Sosyalist, tüm insanlığın kurtuluşu için mücadele eden kimse olarak görülmektedir. Kurtuluşa giden yolun acılarla dolu olduğu ve bu uğurda ağır bedeller ödenmesi gerektiği vaaz edilmektedir (Ankut, 2017b, s. 454). O, tüm varlığıyla kendisini insanlığa feda etmiştir. Gerektiğinde tüm zamanını mücadele için harcamalı, her anını bir devrimci gibi yaşamalı, ideolojik ve ahlaki gelişimi için gayret göstermeli, geleceğini grubunun ihtiyaçları doğrultusunda planlamalı, bireyselliğinden kendi rızasıyla feragat ederek grubunun verdiği görevler doğrultusunda harekete geçmeli ve hatta gerektiğinde yaşamından vazgeçebilmelidir.

Sosyalistler, bu adanmış ve fedakâr insan tipini tanımlamak için Lenin'den aldıkları profesyonel devrimcilik kavramını ya da partizan, militan veya sadece devrimci sıfatlarını kullanırlar. Profesyonel devrimci neredeyse tüm varlığıyla partisinin demirbaşıdır. Meslekten devrimci olan ve 24 saatini devrim için harcayan bu çekirdek grup (Ayaşlı, 2020b) **asketik** bir yaşam tarzına sahiptir. Asketizm, dinsel bir vaat olan kurtuluşa erişmek için bilinçli bir biçimde insani arzulardan çekilmeyi ifade etmektedir (Weber, 2012, s. 291-292). Bir tür asketizm olarak profesyonel devrimci yaşamda açlığa, yoksulluğa razı olmak, hareketin parasını harcamamak için günlerce şekerli suyla idare etmek, parayı sadece buluşma yerlerine ve eylemlere giderken kullanmak erdemli yaşamın örnekleri olarak gösterilmektedir (Bozoklar, 2001, s. 208). Devrimci kimse, gerektiğinde ailesini ve okulunu geride bırakır (Çiftçi, 2012, s. 71). Profesyonel devrimcinin yaşam kaynağı devrime olan inancıdır (Öter, 2016, s. 65). Her isteyen sempatizan kısa bir sürede profesyonel devrimci olamaz. Bunun için pek çok sınava tabi tutulur. Komünist partiye girmek siyasal olduğu gibi ahlaki sorumluluklar da üstlenmek anlamına gelmektedir.

> *"Eğer bu dünyayı değiştireceksek ve burjuvazinin iktidarını yıkacaksak ve bunu yapacak olanın da işçi sınıfı olduğunu tespit ediyorsak ona uygun partiyi inşa etmemiz gerekiyor. Ve bu elbette disiplinli bir hareket olmalı. Belki 30 yıl, 40 yıl gerekebilir bu partinin inşası için. Çünkü toplumu*

oluşturan birçok şey var. Birçok unsur var, burjuvazinin saldırıları var. Burjuvazi sınıf bilinci en yüksek sınıftır. 20 yıllık, 30 yıllık planlar yaparak, karşısındaki düşmanı da bu şekilde değerlendirerek planlar yapar. Senin ona karşı hem tedbirli olman lazım. Bir çekirdek kadro olman lazım. Bu çekirdek kadroyu büyütmen için de o disiplini, o birliği sağlayabilmen gerekir. Bu yüzden üyelik bir süreçtir. Kişinin partiye üye olması, partiye şekil verecek, partinin politikalarına yön verecek üyeler olması ancak belirli bir süre ile gerçekleşebilecek bir şey değildir. Eğitimler, pratik olarak sınanma, pratik tecrübeler. Herkes pratiği farklı farklı yaşar. Farklı alanlarda denenebilir, farklı pozisyonlarda tecrübe edebilir. Ama birdenbire parti üyesi olmak söz konusu değildir" (Fikret, 2018).

Devrimci İşçi Partisini temsilen kendisiyle görüşülen Fikret Bey'in yukarıda aktardığı gibi sosyalistler, yüksek düzeyde örgütlü bir güç olarak gördükleri burjuvaziye karşı sosyalistlerin de hem grup olarak hem de bireysel bağlamda örgütlü ve disiplinli olmaları gerektiğini düşünmektedir. Profesyonel devrimcilikle birlikte sıklıkla anılan bir diğer ahlaki değer disiplindir. Disiplinli olmak fedakarlığın bir parçasıdır ve örgütsel çalışmaya tam teslimiyet anlamına gelmektedir (Göçer, 2015, s. 76-77). Disiplinin bir değer olarak gösterilmesi sosyalist bireyin çalışma verimliliğinin azami düzeyde arttırılması amacını taşımaktadır (Bozoklar, 2000, s. 62). Sosyalist, bir mümin gibi gün içinde kendisine sürekli olarak "bugün devrim için ne yaptın" diye sormalıdır. Bir diğer yönüyle disiplinli olmak ilgili sosyalist hareketin kurumsal kültürünü zaman içinde benimsemeyi sağlamaktadır. Disiplinli biçimde verilen görevleri yerine getirmek ve kişisel arzuları bastırmak zaman içinde sosyalisti terbiye eder. Halkevlerini temsilen kendisiyle görüşülen Deniz Bey sosyalistin birinci özelliği olarak disiplini ifade etmektedir.

"Sosyalist insanda olması gereken en önemli sınır ***disiplin ve çalışkanlık*** *olduğunu düşünüyorum. Çünkü bugünün mesela insanları bugünün şeyi kültürel ve felsefi yaşamında yüzeysellik çok baskın. Her şeyin yüzeyselliği. Bu postmodernizmi aslında. Şeyin daha önemli olduğunu düşünüyorum. Yaptığın işin ne olduğunun bir önemi yok, derinlemesine yapmak, gerçekten hakkını vermek ve bunu disiplinli bir çalışma süreciyle ele almak ve sınırlarını sonuna kadar zorlaması gereken insan olması gerektiğini düşünüyorum"* (Deniz, 2018).

Benzer şekilde Halkevlerinden Timur Bey, kendi gündelik hayatını disipline edemeyen insanın sosyalizmi kuramayacağını ve geleceğin insanı olamayacağını belirtmiştir. Disiplinli çalışan sosyalist afiş yapma, bildiri dağıtma, eylemlere katılma, gazete satışı gibi bir sürü iş türüyle günlük zamanının çoğunu kurumsal yapı için çalışarak geçirmektedir. Tembellik bir burjuva hastalığı olarak görülmektedir (Bozoklar, 2000, s. 124). Marksist kuramın kapitalist sistemde kişinin emek-zamanını kurumsal iş faaliyetinde geçirerek yaratıcı emeğini açığa çıkaramaması ve dolayısıyla kendisini gerçekleştirememesi durumunu yabancılaşma olarak tanımladığı yukarıda aktarılmıştı. Türkiye'deki sosyalist hareketler hiçbir ücret vermeksizin profesyonel devrimcinin bütün zamanını, en yüksek verimin elde edilebileceği disiplinli biçimde politik faaliyetler için harcamasını beklemektedir. Benzer şekilde 20. yüzyılda gerçekleşen sosyalist denemelerde işçilerin daha çok çalışmasını sağlayacak formüller aranmıştır. Sovyetler Birliğinde çok çalışan işçilere ödül ve nişanlar verilmiş, çalışma disiplinine uymayan işçileri cezalandırmak için kararnameler yayınlanmıştır (Kalinin, 1992, s. 71-75). Sosyalist düzene geçildiğinde işçiler daha az çalışmamış aksine gönüllü çalışma ahlaki bir erdeme dönüştürülmüştür. Fakat bunda bir beis görülmemektedir çünkü onlara göre işçiler kapitalist düzende patronlar için çalışırken, sosyalist düzende tüm toplum ve devrimin geleceği için çalışmaktadır (Guevara, 1977, s. 64). Bu durum bir çelişkiyi değil Marksist ahlakın sonuççu özelliğini göstermektedir. Marksizm için eylemin ahlaki niteliği önemli değildir, önemli olan eylemlerinin sonucunun ahlaki niteliğidir.

Sosyalist denemelerde olduğu gibi Türkiye Sosyalist Solu da hareket ve devrim için çok çalışmayı erdem olarak görür (Bozoklar, 2000, s. 144-145). Çünkü esas olan grubun varlığı ve devrimin zaferi olarak görülmektedir. Bu konu topluluk kavramının ele alındığı alt başlıkta detaylandırılmaktadır. Grubun ve devrimin önemi birer ahlaki değer olarak direniş ve sadakat kavramlarında belirginleşmektedir. Bu kavramların zıttı olan teslimiyet ve ihanet sosyalistler için kırmızı çizgi niteliğindedir.

> *"Bir sosyalist ne olursa olsun işkencede çözülmemeli. Bu bizim için mesela bir sosyalistin olmazsa olmazıdır. Parti ve örgütüne ilişkin hiçbir sırrı ne olursa olsun hayatı pahasına polise teslim etmemeli. Ustamız Hikmet Kıvılcımlı bütün hayatı boyunca böyle yaşamıştır. Önderlerimiz bütün hayatı boyunca böyle yaşamıştır. Biz de bütün hayatımız boyunca böyle yaşarız. Ben 20 yaşındayken 45 gün DAL'da sorgulandım. Henüz bir yıllık devrimci geçmişim vardı. Hiçbir şey kabul etmedik. Yani biz buna inanıyoruz. En*

önemli, bir devrimci anlamında en büyük şey bu. Düşmana karşı direnmenin de ötesinde teslim olmamak. Hiçbir şey vermemek. Bunu Ho Chic Minh yoldaş öyle diyor. Üç altın kural: bilmiyorum, duymadım, görmedim. Poliste klasik tavır budur" (Sait, 2020).

Halkın Kurtuluş Partisinden kendisiyle görüşülen Sait Bey polis sorgusunda gruba dair bilgi paylaşanları paçavralaşanlar olarak nitelendirmektedir. HKP'liler teorik önderleri Hikmet Kıvılcımlı'nın erdemlerini anlatırlarken sorguda direnmesini örnek olarak sunmaktadırlar (Ankut, 2019a, s. 19). Polis sorgusuna karşı direniş inanca bağlılığın bir göstergesi olarak düşünülmektedir (Bozoklar, 2001, s. 195-205). Halkevlerinden Mehmet Bey kötülük denildiğinde ilk aklına gelenin ihanet olduğunu söylemektedir. Polis, sosyalistler için kötülüğün somutlaşmış halidir. Bu nedenle polisle uzlaşmak kötülüğe teslim olmak biçiminde algılanmakta, ahlaksızlık olarak görülmektedir. ESP'liler mahkemede aleyhlerine tanıklık yapan eski yoldaşlarını düşkün olarak tanımlamaktadır. Alevi inanç geleneğinde de ahlaksız eylemler yaptığına kanaat getirilen kimseler cemde dede tarafından düşkün ilan edilmektedir (Yıldız, 2016, s. 353). ESP'liler ihanet olarak gördükleri polis sorgusunda bilgi paylaşımı sonucunda gruptan tümüyle dışlanma olan afarozu uygularken, HKP düşkünlük statüsünün gelenek içindeki uygulanış biçimine daha yakın şekilde kişinin partinin en alt biriminde, sıradan bir üye olarak yeniden çalışmasına izin vermektedir.

"Yine sürekli ifade ettiğimiz gibi örnek devrimci işkencede çözülmeyecek. Örnek bir devrimcinin insan sevgisi olacak. Örnek bir devrimcide hayvan sevgisi olacak, doğa sevgisi olacak. Siz ideolojinizi, teorinizi o sevgi temelinde koymazsanız yapmış olduğunuz mücadele bir anlam ifade etmez, samimi olamazsınız zaten" (Adnan, 2020).

Türkiyeli sosyalistlerin aktarımları doğrultusunda doğruluk, adalet (Çakır Ö. , 2020a, s. 6), sorgulama, öğrenme aşkı (Polat, 2018 , s. 51), maceracılık, cesurluk (Güneş, 2018), dürüstlük, mütevazılık (Yılmaz İ. , 2019), paylaşımcılık ve dayanışma (Bozoklar, 2000, s. 267) gibi çok sayıda değer sayılabilir ve bunlara dair gerek mülakatlardan gerekse de yayınlardan örnekler sıralanabilir. Tüm bu değerler devrimci yaşamı meydana getiren özellikler olarak görülmektedir. Değerler doğrultusunda sosyalistlerin gündelik hayatında haramlar olarak nitelendirilebilecek yanlış görülen davranışlar bulunmaktadır.

5.7.2.4. Haramlar

Sosyalist anlam sisteminde haramlar, sosyalistlerin burjuva hastalığı olarak yorumladıkları davranışlar ve alışkanlıklardır. Türkiye Sosyalist Solu genel ahlak anlayışında Marksist ahlak anlayışı ile uyumlu olsa da sosyalistlere göre hangi eylem ve tüketim nesnelerinin gayri ahlaki sayılabileceği zaman içerisinde değişmektedir. Örneğin altmışlarda devrimciler emperyalizmin evlere sızma aracı olarak gördükleri buzdolabını kullanmayı bir tartışma konusu yaparken (Bozoklar, 2001, s. 8-9) günümüzde hiçbir sosyalist bunu problem etmemektedir. 1980 öncesinde devrimciler eğlenmeyi, dinlenmeyi, tatil yapmayı komünist ahlaka yakıştıramazlarken (Çakmak ve Atılgan, 1985, s. 7) bugün her ne kadar grup içi bir eğitim programı biçiminde geçse de yaz kampları düzenlemektedirler. Doksanlara kadar küresel sigara, içecek, kıyafet markaları sosyalistler tarafından kirlilik kaynağı iken bugün bu türde tartışmalar sığ bulunmaktadır (Mehmet, 2018).

Günümüzde sosyalistler gündelik hayatta neleri tüketeceklerine veya nasıl davranmaları gerektiğine dair daha soyut açıklamalar ileri sürmektedir. Geçmiş dönemlerde olduğu gibi daha somut haramlar şeklinde olmasa da sosyalistler temiz ve kirli ayrımını yapmaya devam etmektedir. Halkın Kurtuluş Partisi devrimcinin bedenini proletaryaya ait bir mal olarak gördüğü için sigara kullanımını tasvip etmemektedir (Sait, 2020). Halkevlerinden Cumhur Bey, içilen her kolanın işgal altındaki ülkelerde yaşayan çocuklara kurşun olarak döndüğüne inandığı için kendi çocuklarına kola içmemelerini tavsiye etmektedir. Yine Halkevlerinden Deniz Bey halen kendisinin büyük bir ısrarla uluslararası kahve firmalarının şubelerine gitmediğini belirtmiştir. Fakat bunlar gruba ve kişiye özgü veya tekil örnekler olarak kalmaktadır. Görüşmelerden anlaşılmaktadır ki bu durumun bir diğer nedeni de kapitalist üretim ve tüketim ilişkilerinin direnemeyecek düzeyde sosyalistleri kuşatmasıdır.

> *"Ama mesela bir marka. İşçileri işten atarlarsa onların ürünlerini almam. Ama bu başka bir şey. Gidip başka bir yoğurt alıyorsun. Ama o da kapitalist. İşçilere daha mı iyi davranıyor. Ama hala o marka yoğurdu almıyorum ben. Bunu da böyle hadi kimse o markayı kullanmasın diye yapmam. Ama bazen protesto olur. Bazı spesifik durumlarda olabilir. İşçilere yönelik uygulamalarda dönemsel protestolar olabilir"* (Mustafa, 2018).

AKA-DER grubunun 2003 yılında ABD'nin Irak'a yönelik müdahalesi gündemde iken yaptıkları eylem sosyalistlerin haramlarını açıklamak için özgün bir örnektir. O dönemde AKA-DER mensupları ABD merkezli küresel bir hamburger markasının Ankara Kızılay'da bulunan şubelerine girerek orta yere insan dışkısı fırlatmışlardır. Sosyalist sol içerisinde çokça tartışılan bu eylemi AKA-DER'i temsilen kendisiyle görüşülen Umut Bey halen savunmaktadır. Ona göre yanı başlarındaki bir ülkeye emperyalist müdahale söz konusu iken ilgili markanın hamburgerini yemek ile insan dışkısı yemek eşdeğer niteliktedir.

İngiliz antropolog **Mary Douglas** (2005, s. 23-25), kutsallık ile kirlilik arasında bir ilişki kurulurken bu durumun sadece ilkel topluluklara has görülmesini eleştirir ve bu konuda ilkel topluluklarla medeni insanlar arasında örüntü düzeyinde pek çok benzerliğin olduğunu iddia eder. Muğlak olan şeyler insanın düzen anlayışı için tehdit edici niteliktedir. Bu nedenle insanlar sürekli olarak şeyleri sınıflandırırlar. Nesne ve davranışların kirli ve temiz biçiminde tasnif edilmesi insanı bu muğlaklıktan kurtarır (Douglas, 2005, s. 196-198). AKA-DER grubunun hamburger restoranına insan dışkısı atması oradaki ürünlerin Irak İşgali ile ilişkilendirilerek necis görüldüğüne dair örnek bir olaydır.

> *"Lüksten uzak durulması üzerine bir şeyimiz var. Ben de yok derim ama gidip de pahalı şeyler almam, alamam da zaten. Demek istediğim lüks. Bir sosyalistin alması gereken ne dersen mesela kendinin ne kadar ihtiyacı varsa. 1 kot pantolon bir kişi için yeter yani. Bir yazı, baharı geçirmek için. Bir kadife pantolon ya da iki tane kalın pantolon tüm kışı geçirmek için yeter yani. Benim öyledir mesela. Bundan fazla olmamasına da çalışırım bu arada. Genelde ortalama bir tutum bu yani. Eskiden solculuk da bir millilik meselesi olduğu için küresel markalara karşı bir tepki vardı. Şu an için öyle bir tartışma artık yok"* (Kamil, 2018)**.**

Her ne kadar ESP'den Kâmil Bey solculukla millilik arasında artık bir açı farkı olduğunu düşünse de bu araştırma kapsamında cumhuriyetçi sosyalist sol akım içinde değerlendirilen Halkın Kurtuluş Partisi, vatanseverliği ahlaki bir değer olarak görmekte ve bu nedenle mensupları küresel markalardan uzak durmaktadır. Görüşmelerde sosyalistler sıklıkla lüks tüketim ürünlerini devrimci yaşam tarzına aykırı gördüklerini belirtmektedir. Sade yaşam ya da ihtiyaçtan fazlasından uzak durmak olarak formüle

ettikleri bir ahlaki önermeye sahiptirler. Günümüzde geçmişte olduğu gibi belirli markalar protesto edilmese de lüks olduğuna kanaat getirilen, ekonomik gücün göstergesi olan ve kişiye bu yolla prestij kazandıran nitelikte markalardan ya da ihtiyaçtan fazla alışverişten uzak durulmaktadır. Çünkü sosyalist kimsenin sürekli olarak diğer insanlar tarafından gözlendiğine inanılmaktadır. Sosyalistin bulunduğu her alanda örneklik temsil ettiği düşünülmektedir.

"İnsanlarla olan ilişkilerde bir sosyalist küfür etmemeli. Neden küfür etsin? Bunun bir mazereti olabilir mi? Bir sosyalist çıkacak ve küfür edecek? Cinsiyetçi olmamalı. Bunlar en temel şeyler" (Fikret, 2018). Türkiyeli sosyalistler toplumsal hayatta onları kötü gösterecek türde kelimelerin kullanılmasını yanlış bulmaktadır. Argo kelimelerin taşıdığı cinsiyetçi ve türcü anlamların aşağılama yoluyla ayrımcılığa yol açtığını düşünmektedirler.

Alkol tüketimine doğrudan karşı olmasalar da bir sosyalistin kendisini kaybedecek ve davranışlarını yönetmekten mahrum bırakacak kadar alkollü içecek tüketmesini gayri ahlaki görmektedirler. Ayrıca sırf hükumet karşıtı bir gösteriye dönüştüğü için alkolün politikleşmesinden rahatsızlık duyulmaktadır (Mustafa, 2018). Bir insanın iradesini kaybetmesine neden olan ve onu bağımlı kılan her şey sosyalistler için tehlike olarak görülmektedir. Aşırı tüketim halinde alkolün sosyalisti mücadelesinden uzaklaştıracağı, kötü eylemler yapmaya sevk edeceği düşünülmektedir. Farklı gruplardan olsalar da sosyalistlerin ortak bir biçimde kullanımına karşı çıktıkları tüketim nesnesi uyuşturucu maddelerdir. Halkevlerini temsilen kendisiyle görüşülen Mehmet Bey bu türden bağımlılığa neden olan alışkanlıkların sosyalistleri geriletebileceğini, yozlaştırabileceğini ifade etmiştir.

Cinsel aşk konusu sosyalist grupların üzerine çok fazla konuşmadığı ve yazmadığı bir alandır. Bu konuda hem gruplar arasında hem de aynı grubun farklı dönemlerinde birbirinden farklı anlayış ve uygulamalar görülmektedir. Ancak genel bir bakışla denilebilir ki sosyalistler cinsel ahlaka dair konularda bir ahlaki değişim içindedir. Her grup için kesin bir dille söylenemese de 1980 öncesinde özellikle şiddet araçlarına dayalı politik faaliyet yürüten gruplarda cinsel aşk bir zayıflık olarak görülmekteyken doksanlar itibariyle bu bakış eleştirilmeye başlanmıştır (Bozoklar, 2000, s. 263-267). Günümüz Türkiye Sosyalist Solu tanımlanabilir ve gizli olmayan ilişkilerden yanadır. Belirli bir grupta faaliyet yürüten sosyalist aşk ilişkisini grubundan gizlememeli ve proleter ahlakı gereği aşkı onu devrimci çalışmadan alıkoymamalıdır (Sınıf Pusulası, 2000, s. 70-73).

"Her devrimcinin kurduğu her ilişkinin anlaşılır olmasını isterim. Kadın-erkek fark etmiyor. Birebir kurduğu ilişkilerin anlaşılır olması lazım. Ama onların ilişkilerinin nasıl sürdüğünü sorgulamak benim haddime değildir. Ama ilişki kuruş biçimleri ve sürdürdükleri ilişkilerin anlaşılır olmasından yanayımdır. Maymun iştahlı olmalarını sevmem. Görünür olması, anlaşılır olması lazım. Sürekli değişen biçimde olmaz. Ya da biriyle süren bir ilişkisi varsa bir başkasıyla bilmem ne olmaz. Kendi arkadaş ilişkileri içerisinde var olan ve birinin onunla ilişkisini bildiği halde yapıyor olması gibi. Ne sayarsan. Bütün bunları doğru görmem ve ahlaksızlık olarak görürüm" (Cumhur, 2018).

Doksanlarda feminizmin, iki binli yıllarda LGBT hareketlerinin etkisi ile solun cinselliğe dair söyleminde değişimler olmuştur (Özcan, 2020, s. 141-142). Örneğin Ezilenlerin Sosyalist Partisine yakın eski yayınlarda ezilenler, yoksullar, işçi sınıfı demek yerine cinsel kimlik hareketlerinin öne çıkarılması postmodern çürüme olarak görülmektedir (Teoride Doğrultu, 2003b, s. 86). Ancak son iki yıldır ESP, LGBT kimliklerine daha duyarlı olmakla beraber geçmişte fuhuşa kesinlikle karşı olduğunu belirtmekte iken artık "seks işçiliği" kavramını kullanmaya başlamıştır (Ezgi, 2019, s. 58). Türkiyeli sosyalistlerin üzerine pek konuşmadığı ve yazmadığı cinsel ahlak konusunda derinlemesine mülakatlar yoluyla yürütülen daha kapsamlı bir çalışmanın gerektiği söylenebilir.

5.7.3. Bir Cemaat[27] Olarak Sosyalist Hareketler

Ahlakın bilimini yapmayı amaçlayan sosyolojinin kurucu ismi **Emile Durkheim**'a (2006, s. 55) göre insan doyumsuz bir varlıktır (Coser, 2011, s. 130). Ancak Durkheim'a göre insan bedeni arzularından ibaret değildir ve toplumsal kurallar yoluyla bireyin ihtiyaçları kontrol edilir (Coser, 2011, s. 131-133). Bu nedenle ahlak bir toplumun var olabilmesinin gerekli koşuludur (Durkheim, 2016, s. 150). Ahlak toplumu birbirine bağlar ve ahlakın yok olması ancak toplumun yok olmasıyla mümkündür (Durkheim, 2016, s. 149-150).

[27] Cemaat kavramı sosyoloji literatüründe kullanılan community/gemeinschaft kavramlarına denk gelmektedir. Türkçe sosyoloji yazında topluluk ve cemaat birbirini karşılayan kavramlar olarak kullanılmaktadır. Bu nedenle her ne kadar bu alt başlıkta cemaat kavramı kullanılmış olsa da metin içerisinde ele alınan kaynak ve isimlerin kullanımı doğrultusunda cemaat ve topluluk kavramları birbiri yerine geçecek şekilde kullanılmaktadır.

Durkheim'a göre ahlaki olgular tarihsel ve toplumsal niteliktedir (Özyurt, 2007, s. 96). Ahlak, tarihsel ve toplumsal koşullar doğrultusunda değişim geçirir. Durkheim'ı ahlakın bilimini yapmaya iten de bu gerçekliktir. Zira ona göre benzeşmeye dayalı mekanik topluluklarda daha açık bir ahlaki kontrol söz konusu iken iş bölümünün gelişmesiyle toplumsal bağlar gevşer ve insanlar artık yeteri kadar kontrol edilemez (Durkheim, 2006, s. 451-457). Fakat Durkheim'a göre modern toplumla beraber ahlakın zorunlu olarak zayıflayacağı söylenemez. Durkheim, farklılaşma ve iş bölümüne dayalı yeni toplumsal duruma özgü organik dayanışmaya dayanan yeni bir ahlak üretilebileceğini iddia eder (Marske, 1987, s. 2). Modern toplumdaki ahlaki düşüşe karşı Durkheim (2012, s. 56-58) meslek ahlakının geliştirilmesi gerektiğini savunur. Aslında Durkheim, organik dayanışmaya dayalı modern toplumun yeni ahlakının ilkelerini keşfetmeye çalışırken yeniden topluluk ahlakını devreye sokmaya çalışmaktadır. Mesleki örgütler, bireyi hem yalnızlaşmadan kurtararak ona anlam kazandıracak hem de bireyin toplumsal yapıyla uyumlu olmasını sağlamak için onu ahlaki olarak kontrol edecek ara kurumlar olarak değerlendirilmektedir.

Bireyci rasyonalizme karşı Durkheim'ın metodolojisinin temelinde topluluk olgusu bulunmaktadır (Nisbet, 2020, s. 189-191). Durkheim sosyolojisinde ahlaki kontrolün sağlanması için üyelerinin birbirini tanıdığı yakın ilişkiye dayalı sınırlı gruplara ihtiyaç duyulmaktadır. Durkheim meslek örgütleri önerisiyle bir bakıma lonca romantizmi yapmakta (Özyurt, 2007, s. 107-109) ve klasik sosyolojide geleneksel dönemde kaldığı varsayılan ahlaki kontrolün kaynağı olarak topluluğu yeniden göreve çağırmaktadır. Durkheim, topluluğun ahlaki kontrol yeteneğindeki gücünden modern toplumun sorunlarını çözecek bir ahlak anlayışı çıkarmayı ummaktadır (Delanty, 2015, s. 45). Meslek örgütlerini anlamlı ve yoğun ilişkilerin kurulduğu sıcak topluluklar olarak görmektedir (Marske, 1987, s. 8). Durkheim, meslek örgütlerini geleneksel dönemin aile, köy ve dini toplulukların işlevlerini üstlenecek biçimde kurgulamaktadır (Özyurt, 2007, s. 111).

Durkheim'ın mesleki topluluk tanımlaması **Fedinand Tönnies**'in cemaat tanımlamasına yakındır (Özyurt, 2007, s. 111-112). Durkheim'ın kurguladığı mekanik dayanışma-organik dayanışma zıtlığında da görüldüğü üzere klasik sosyoloji anlayışına göre geleneksel dönemden moderniteye, topluluğa dayalı ilişkilerden topluma radikal bir geçiş söz konusudur (Delanty, 2015, s. 35-37). Bu bağlamda topluluk (cemaat) geçmişte kalmış bir toplumsal birlik olarak görülmekteydi. Tönnies (2000, s. 200-203) cemaat-

cemiyet ayrımını doğal irade ve ussal irade karşıtlığına dayandırmaktaydı. Tönnies (2000, s. 208-209) *gemeinschaft* (topluluk, cemaat) ilişkilerini yoldaşça veya kardeşçe dostluk tip, baba-oğul ilişkisinde olduğu gibi buyurgan tip ve eşler arasında olduğu gibi karma tip olarak üç tipe ayırmaktadır. *Gesellschaft* (toplum, cemiyet) ilişkilerini ise ussal mübadele ve mutabakata dayandırmaktadır (Tönnies, 2000, s. 210). Ona göre cemaat yerele ve kan bağına dayalı, dayanışma içinde ilişkileri temsil ederken cemiyet sınırsız ve kozmopolit niteliktedir (Tönnies, 2000, s. 212-216).

Toplum ve topluluk kavramlarını modern-geleneksel karşıtlığına bağlı olarak birbiri yerine geçen değil birbirini tamamlayan kategoriler olarak da görmek mümkündür (Delanty, 2015, s. 37). Üstelik klasik sosyolojide var sayıldığı gibi modernite ile topluluk yok olmamış, modern sosyal ilişkilerin temelini oluşturacak biçimde form değiştirmiştir (Delanty, 2015, s. 54-55). Hatta post-modern tartışmalar içerisinde toplum kavramının eskidiği ve bugünün gerçekliğini açıklayamadığı ileri sürülmüştür. Çağdaş sosyal bilimler literatüründe kentsel, siyasi, kültürel, muhalif, postmodern, kozmopolit ve sanal adlandırmalarıyla pek çok yeni topluluk kategorisi olduğu ileri sürülmüştür (Delanty, 2015).

Modernitenin doğal sonuçları olarak belirsizlik ve çoğulluk aidiyet arayışını güçlendirmiş, yerele ve kan bağına dayanmayan yeni bir içerikle topluluğa duyulan ihtiyaç belirginleşmiştir. Bu bağlamda **Ramazan Yelken**, içinde bulunduğumuz çağın gerçekliğine uygun bir cemaat (topluluk) tanımının gerekliliğini vurgulamaktadır. Ona göre geç modern dönemde cemaati *"karşılıklı ve duygusal bağlarla temelli bir toplumsal ilişkiler ağı"* (Yelken, 1999, s. 20) olarak tanımlamak daha uygundur. Cemaat olgusu modern ve sanayileşmiş kent yaşamının da bir parçası olduğu için (Yelken, 1999, s. 86-87) sadece geleneksel dönemin kan ve mekân birlikteliğine dayalı ilişkileri ile sınırlandırılamaz. Geç modern dönemde politik hareketler de birer cemaat olarak değerlendirilebilir çünkü bu hareketler, politik talepleri olmasının yanı sıra dayanışma, sevgi ve dostluğa dayalı karşılıklı ilişkileri içermektedir (Yelken, 1999, s. 220). Bu bağlamda cemaat (topluluk), klasik sosyolojinin belirlediği tanımlama sınırlarını aşmaktadır (Yelken, 1999, s. 233).

Klasik sosyoloji topluluk olgusunu tanımlarken sınırlandırmış ancak çağın sorunları karşısında yeni bir içeriklendirmeyle topluluğu yeniden göreve çağırmıştır. Denilebilir ki klasik sosyolojinin öncü isimleri topluluk fikrinin savunucuları olmuşlardır (Günerigök, 2019, s. 289). Klasik sosyolojide topluluğun yeniden keşfi, geleneksel

toplumsal düzenin akıl dışı olduğunu iddia eden aydınlanmacı, rasyonalist ve faydacı düşüncelere karşı muhafazakâr bir tutum olarak açığa çıkmıştır (Nisbet, 2020, s. 138-141). Bir sosyalist olarak Durkheim geleneksel lonca sisteminin topluluk anlayışını mesleki örgütler üzerinden yeniden kurmayı önerirken, Tönnies modern toplumun mekanik yapısından duyduğu endişe ile dayanışma duygusunu taşıyan sosyalizmin açığa çıkmasını ummuştur. Fransız devriminin yarattığı güvensizlik ve belirsizlik ortamında ütopyacı sosyalistler kooperatifler altında topluluk ruhunu yeniden diriltmeye çalışmıştır (Nisbet, 2020, s. 142-144). Onlar gibi Karl Marx da kent merkezli, evrensel ve eşitlikçi bir topluluk anlayışını savunmaktaydı (Delanty, 2015, s. 26).

Marksizm'de insanın gerçek varoluşuna ancak topluluk yoluyla ulaşabileceğine inanılmaktadır (Megill, 1970, s. 384). Marksist ahlakın ereği olarak özgürleşme ve kendini gerçekleştirme kadar topluluk fikri de önemlidir (Peffer, 2001, s. 212). Marksizm'in özgürlük anlayışı bireyin veya bireyciliğin yüceltilmesi değildir. Marksizm'de özgürlük bireyin toplulukla beraber ulaşabileceği bir durumdur. Marksist ahlak anlayışı özel mülkiyet fikrine saygı göstermediği gibi bencilliği, rekabetçiliği kabullenmez (Poole, 1993, s. 208). Marx özel mülkiyete dayalı sömürü ilişkileri öncesinde ilkel komünal toplumda ortaklığa dayalı bir ilişki olduğunu ancak özel mülkiyetle ezen-ezilen ilişkisinin ortaya çıktığını var sayar. Ne var ki insanın bu sömürü ilişkilerini yok ettikten sonra doğal duruma dönmesinin ancak bir ütopya olduğuna inanır (Megill, 1970, s. 385). Bu nedenle de ilkel komünal toplumun bilimsel ve gelişmiş bir formu olarak ileri sürdüğü çağdaş komünizmi geleceğin toplumsal düzeni olarak görmektedir.

Marksist kuramda devlet sınıflı toplumun ve özel mülkiyet ilişkilerinin sürdürülmesini sağlayan bir baskı aygıtıdır. Komünizmde devlet sönümlenecek ve gerçek demokratik ilişkilere dayalı topluluk hayatı başlayacaktır (Megill, 1970, s. 388). Marx'a göre komünizm fikrini kapitalizme üstün kılan özelliklerinden birisi onun sahici bir topluluk yaratacak olmasıdır (Peffer, 2001, s. 121). Marx, vaat ettiği topluluğun evrensel, sınıfsız, demokratik, tarihsel ve bilimsel olduğunu iddia etmektedir (Megill, 1970). Marksist sosyalizm kapitalizmin bencil bireyciliğine karşı demokratik ve eşitlikçi topluluk fikrini öne sürmektedir. Marx'ın topluluk düşüncesi çağı için işçi sınıfı arasında kurulacak birlik ve dayanışmayı, gelecek için sosyalizmin kuşatıcılığını ifade etmektedir (Nisbet, 2020, s. 167).

5.7.4. Türkiye Sosyalist Sol Grupların Topluluk Niteliği

Marksizmin komünizmle birlikte insanlığın evrensel, sınıfsız ve demokratik bir topluluğa ulaşacağı tezinin bilimsel ispatı mevcut şartlarda mümkün görünmemektedir. Geleceğin topluluğu bir bilimsel öngörüden çok Marksist ahlaktan beslenen bir ütopya olarak arzulanmaktadır. Sosyalistlere göre yabancılaşmanın ve sömürünün ortadan kalkacağı yeni dünyada topluluk, bütünsel insanın kendini gerçekleştirebileceği ve sonsuz güvende hissedeceği yerdir. Bir arzu olarak belirmesi nedeniyle topluluk sadece geleceğin gündemi değildir. Topluluk, bugünden inşa edilmesi gereken ve hatta geleceğe açılacak köprüdür. Her sosyalist hareket kendisini yeni dünyaya açılan bir kapı, yeni dünyanın ilk nüvelerinin bulunduğu tohum olarak görmektedir.

Türkiyeli sosyalistler, parti, örgüt veya hareketlerini tanıtırken veya tanımlarken Ramazan Yelken'in (1999, s. 20) cemaat tanımına uygun bir biçimde bir topluluk gibi göstermektedirler. Sosyalist gruplar, dayanışmanın ve manevi birliğin olduğu bir değerler topluluğu olarak sunulmaktadır. Devrimci İşçi Partisi Genel Başkan Yardımcısı Levent Dölek (2017b, s. 5), partide örgütlenmeksizin bu düzen içerisinde iyi, onurlu ve şerefli kalmanın pek mümkün olmadığını iddia etmektedir. Halkın Kurtuluş Partisi Genel Başkanı Nurullah Ankut'a göre (2018c, s. 41) kendileri insanlığın en haklı ve vicdanlı grubudur ve insan olarak kalabilmek, hayvan durumuna düşmemek için örgütlü bir biçimde politikayla uğraşmak gerekmektedir (2018d, s. 106). ESP (2012, s. 27) kendisini devrimin ihtiyaçlarını karşılamak üzere kurulmuş manevi ve moral bir birlik olarak tarif etmektedir. 1980 öncesinde de örgütlü bir sosyalist olan Halkevlerinden Cumhur Bey kendisiyle gerçekleştirilen görüşmede Dev-Yol'un bir duygusal birlik olduğunu ifade etmiştir. Daha genç bir sosyalist olan Ahmet Bey ise Halkevlerini anlatırken şu vurguları yapmaktadır:

> *"Orada farklı bir yaşam var. İçerisinde çıkar yok, içerisinde dürüstlük var. İçerisinde dostluk var, paylaşmak var. Bunların hepsi bunları gördüğümüzde, öğrendiğimizde yaşadıkça daha bunu üretmeye çalıştığımız bir mesele haline geldi. Aynı zamanda da mücadele içerisinde de bu ideolojik-politik gelişimin bir parçası haline geldik aslında. Belki örgütlü olmasaydım ve bulunduğum yapıya girmeseydim çok bambaşka bir insan olurdum. Bunu bilemem belki ama bugün kendi kişisel mutluluğumu bir şekilde yaşıyorum.*

Kendi hayatımı bir şekilde daha iyi. Görece mutlu olduğumu, huzurlu olduğumu düşünüyorum" (Ahmet, 2018).

Türkiye Sosyalist Solu, devrimci olmanın temel şartını sosyalist bir gruba mensubiyetle ortak bir iradeyi, kolektif bilinci kabullenmek olarak görmektedir (Bozoklar, 2000, s. 49). Örgütlü olmamak, yani topluluksuz kalmak burjuva ahlakına teslimiyet olarak anlaşılmaktadır (Bozoklar, 2000, s. 48). Sosyalist topluluk ortakçı bir toplum olan komünizmin bugünden yeşereceği değerlerin havuzudur (Adalı, 1999, s. 82-88). Sosyalist topluluk sahip olduğu bu ahlaki nitelik sebebiyle diğer tüm toplumsal ilişki türlerinden daha üstün görülmektedir.

Sosyalist topluluk içinde bireysellik erimekte, aile gibi sosyal ağlar ikinci plana atılmaktadır. Zaten Türkiyeli sosyalistler, Marksizme inancın gereği olarak komünizmde ailenin yok olacağına (Adalı, 1999, s. 75), çocuk bakımının toplumsallaşacağına ve anne-babaya olan bağlılığın son bulacağına inanmaktadır (Bozoklar, 2000, s. 79). Topluluk bugünden geleceğe açılan bir kapı olarak görüldüğü için sosyalistler için esas olan aile değil harekettir. Kendileri sonradan evlenerek bir aile kursalar dahi ev yaşamlarını partinin ve devrimin ihtiyaçları doğrultusunda organize etmelidirler (Sınıf Pusulası, 2000, s. 72). Görüşme gerçekleştirilen sosyalistlerden Halkevleri mensubu Gülbahar Hanım evli ve çocuklu olmasına rağmen ailenin kutsallığına inanmadığını beyan etmiştir. Özcesi sosyalistler burjuva ahlakının pompaladığı bencillikten kaynaklanan mülk edinme duygusu ve çocuklarıyla sınandıklarına inanmaktadır.

"Elbette hepimiz bir ana babadan doğduk, kan bağımız olan insanlar var. Akrabalarımız var, eşimiz var. Severiz ailemizi. Fakat şuna inanıyorum ben hiçbir şey, hiçbir bağ aynı dava uğruna ölümü göze alarak mücadele etmek kadar insanı birbirine yaklaştırmaz. Bizim mücadelemiz insanlığın ve bu toplumun kurtuluşu mücadelesi. İnsanlığın geleceği için mücadelede omuz omuza savaşım verenler kadar birbirine aidiyet hissi verecek başka bir bağ bana göre yok. Kan bağından daha değerli ve hatta kendimizden daha değerli. Burjuva psikologları derler ya insan bencildir, hep kendi çıkarlarını düşünür. Biz öyle düşünmüyoruz yani" (Sait, 2020).

Topluluk anlayışıyla sosyalistler, (Marx'ın dönemindeki işçi topluluklarını ilk Hristiyanlara benzetmesi gibi (Marx ve Engels, 2013b, s. 293)) ilk Hristiyanlara benzemektedirler. Matta İncil'inin aktardığına göre (Matta: 10:37-39) Hz. İsa,

takipçilerine kendisini anne-babalarını sevdiklerinden daha çok sevmelerini öğütlemektedir. İsevilik ilk ortaya çıktığında müminleri kendilerini inananlar topluluğu olarak adlandırmaktadır. İnananlar topluluğu aile gibi diğer tüm toplumsal ilişki biçimlerinden üstün görülmekte ve tüm inananların kardeş olduğu düşünülmektedir. Bu yeni kardeşlik ilişkisinin tamamıyla sevgiye dayandırılması istenmektedir (Romalılar: 12: 9-14).

Kaldıraç dergisi çevresindeki insanlar, kendi grup mensuplarına ortak, diğer sosyalist hareketlerin mensuplarına yoldaş olarak seslenmektedir. ESP içerisindeki herkes yaş ve statü farkına bakmaksızın birbirini yoldaş, yakın gördükleri diğer sosyalist hareketlerin mensuplarını siper yoldaşı olarak adlandırmaktadır. Diğer grupların mensupları da birbirlerine yoldaş olarak seslenmektedir. Yoldaşlık, sosyalisti öteki ahlak türlerinin bozukluklarından arındıran bir sevgi bağı olarak görülmektedir (Çakır S. M., 2008). Yoldaşlar birbirlerine iç dünyalarını tümüyle açan kimselerdir (Sınıf Pusulası, 2000, s. 74-75). Her zaman birbirlerine saygı ve sevgi temelinde yaklaşırlar (Göçer, 2015, s. 84). Yoldaşlar hep birlikte üretirler, acıyı paylaşırlar ve tam bir dayanışma içindedirler (Bozoklar, 2000, s. 277). Birbirlerini bir aileden daha fazla sahiplenirler (Ahmet, 2018). Birbirlerinin eksiklerini tamamlar, birbirlerine yanlışlarını söyler ve aynı yolda yürürken birlikte yeni insana dönüşürler (Köroğlu, 2018). Sosyalist müzik grupları da topluluğun insanı arındıran ahlaki bir birlik olarak kutsanmasını sağlamaktadır.

> *"Sevgimi yenilmez, sevincimi ulaşılmaz kıl düşmana/ Öfkemi bile, gürleştir/ Bilgimi rüzgârınla aydınlat/ Örgütüm al beni halkımla yeniden yarat"* (Grup Yorum, 1997).

> *"Zorlu yollar biter mi bir başına/ Menzil ırak el uzat yoldaşına / Aynı sevdadır dile dolanır / Yüreğimiz bir olunca yol mu dayanır"* (Grup Yorum, 1995).

> *"Senlik benlik bitip de / Kuruldu muydu bizlik"* (Grup Kutup Yıldızı, 1995a).

> *"Ulaştım kardeşlik denizine ulaştım / Sen dostum kavgamın güzeli/ Sen o denizde bir damla/ Ben o denizde bir damla"* (Grup Ekin, 1993).

Topluluğun kuşatıcı yapısı kimi Türkiyeli sosyalistler tarafından eleştirilmektedir. Görüşmecilerden Halkevleri üyesi Timur Bey, sosyalistlerin çok içine kapandığını, aşırı politikleşerek diğer insanların gerçekliğinden koptuklarını düşünmektedir. Sosyalizmi bir

din gibi düşünmediğini belirttikten sonra Türkiye'deki sosyalist hareketlerin birer tarikata dönüştüğünü iddia etmektedir. Bunun sebebini Türkiye'de egemen dini anlam sistemi olan İslam'ın sosyalistler üzerindeki etkisi olduğunu ileri sürmektedir. Sosyalistler, topluluklarının eleştirdikleri bu türden özellikleri tespit ettiklerinde dinleşmek, Ortadoğululaşmak gibi ifadeler kullanmaktadır.

Ezilenlerin Sosyalist Partisinden ayrılan üç kişiyle gerçekleştirilen odak grup görüşmesinde Duygu Hanım (2019), Türkiye Sosyalist Solunun kolektivizmi çok biçimsel algıladığından ve bireyselliği öldürdüğünden şikâyet etmektedir. Gruptan ayrılma süreçlerinin psikolojik anlamda çok sancılı geçtiğini, ayrılık sürecinde kendisini çok mutsuz ve anlamsız hissettiğini ifade etmiştir. Çünkü topluluğun kuşatıcı anlam dünyasından kopan kimse kendisini boşlukta hissetmektedir. Bir diğer ayrılan Melda Hanım (2019), hareketin kararlarını iç tartışma süreçleri sonunda demokratik biçimde aldığı iddiasının aksine aslında grup kültürünün bir süre sonra herkesi etkisi altına aldığını ve herkesin edilgenleşerek fikir üreten değil, alınan kararları uygulayan kimselere dönüştüğünü beyan etmiştir.

5.7.4.1. Evrensel Toplumun Parçası Olarak Topluluk

Türkiye Sosyalist Solunda yoldaşlık ruhu, siyasi organizasyonu rasyonel bir çıkar birliğinin ötesine taşıyarak duygusal bağlarla kurulu manevi bir birliğe dönüştürmektedir. Batı dillerinde community olarak kullanılagelen Türkçe'ye cemaat ve topluluk olarak çevrilen kavram birbirine sıkı ve samimi bağlarla bağlı, biz bilincinin geliştiği aidiyet gruplarını tanımlamaktadır (Günay Ü. , 2012, s. 29). Toplum kategorisinden farklı olarak topluluk üyeleri arasında ortak bir kültür ve kader birliği bulunmakta, menfaate dayalı ilişkiler kurulmamaktadır (Taplamacıoğlu, 1963, s. 16-18). Türkiye Sosyalist Solu yelpazesinde bulunan her hareket bu tanımlamalar ışığında birer ahlaki-manevi topluluk olarak düşünülebilir. Delanthy'nin (2015, s. 37) belirttiği üzere topluluk ve toplum birbirini tamamlayan kategoriler olarak görüldüğünde sosyalistlerin daha kapsayıcı bir toplum fikrinin de olması gerekmektedir.

Türkiyeli sosyalistler kendi küçük topluluklarını geleceğin evrensel toplumunun kurucusu niteliğinde bir parçası olarak görürler. Örneğin Sendika.Org sitesi yazarlarından Soner Torlak (2018), sosyalist hareketin kurulu iyiyi var edecek örgütlenmiş iyiler topluluğu olduğuna ve örgütlü iyiler topluluğunun bir embriyo gibi yeni toplumu içinde

taşıdığına inanmaktadır. Aynı internet sitesinde Oğuzhan Kayserilioğlu (2013) yeni toplumun nüvelerini Gezi Eylemleri süresince gördüğünü düşünmektedir. Ona göre Gezi Eylemleri süresince dökülen kanın beslediği tohumlardan yeni toplum doğmaktadır. Türkiyeli sosyalist, var olduğu yerde topluluğunu, topluluğunun var olduğu yerde evrensel toplumun doğumunu görmektedir. Evrensel toplum fikri sosyalist müzik gruplarının şarkıları yoluyla da beslenmektedir.

> *"Çitlerin olmadığı / Bir dünya kurmak için / Kavgayı korladık / Yüreklerimizde"* (Grup Kutup Yıldızı, 1998a).

> *"Sömürünün de emeğin de / Vatanı ulusu olmaz / Vatanımız tüm dünyadır"* (Grup Kutup Yıldızı, 1995b).

> *"Biz varız bütün dünyada biz varız / Biz varız biz altı milyarız / Emekçiler yoksullar / Siyah beyaz sarılar"* (Grup Yorum, 2003).

Sosyalist yayınlarda dünyanın farklı yerlerindeki sistem karşıtı hareketlerin ön ayak olduğu eylemlere dair haberlere, kardeş parti olarak adlandırdıkları diğer ülkelerdeki sosyalist partilerle yapılan röportajlara sıklıkla yer verilmektedir. Bu yolla sosyalist topluluk evrensel bir komünist toplum düşüncesiyle birleşmektedir. Türkiyeli sosyalistler sınıfsız ve sınırsız bir dünyanın evrensel milletinin inşası için enternasyonali kurmayı bir ahlaki vazife olarak görmektedir. Troçkist Devrimci İşçi Partisi'ne yakın *Gerçek Gazetesi* (2018c, s. 16), IV. Enternasyonalin tarihi ve yeniden kurma çabalarına dair haberleri coşkuyla vermektedir. DİP, Arjantin'de ve Yunanistan'daki kardeş partilerine dair her güncel gelişmeyi paylaşmakta, bu kardeş partilerle birlikte bir sosyalist dünya devrimi yapacağını düşünmektedir. *Marksist Teori* dergisi de her sayısında farklı bir ülkeden bir sosyalist hareket yetkilisi ile röportaj gerçekleştirmektedir. *Kaldıraç* dergisi de benzer bir şekilde her sayısında dünyadaki ayaklanma ve eylemlere detaylı yer vermektedir. Böylelikle okuyucuya sosyalist mücadelenin tüm dünyada ahenk içinde işlediğine dair fikir kazandırılmaktadır. Sosyalist anlam sisteminin evrenselliği vurgulanmakta ve Türkiyeli sosyalist okur kendisini evrensel bir milletin parçası olarak hissederek diğer topluluk kimliklerinden sıyrılmaktadır.

5.7.5. Değerlendirme

Marksist ahlakın temel paradoksundan yukarıdaki paragraflarda söz edilmişti. Marksizm bir yandan din gibi ahlakı da yabancılaşmanın ve yanılsamanın bir biçimi

olarak görmektedir (Garaudy, 1965, s. 43; Lukes, 1998, s. 22). Ancak diğer taraftan Marksistler, burjuva ve feodal ahlaklara karşı sosyalist ahlakı savunmaktadır ve gerçek ahlakın ancak sosyalizmle birlikte tesis edebileceğine inanmaktadır (Garaudy, 1965, s. 45, s. 78-79). Bu nedenle sosyalist bir düzenin kurulması en büyük ahlaki olay olarak yorumlanır.

Hem sosyalist düzen denemelerinde hem de sosyalist hareketlerin politik faaliyetlerinde Marksist ahlakın teori-pratik uyumsuzluğu olarak ifade edilebilecek bir diğer çelişkisi ortaya çıkmaktadır. Marksistler kapitalist toplumsal düzeni ahlaki olarak eleştirirken kurdukları sosyalist rejimlerde ahlaki açıdan tartışmaya açık pek çok felakete imza atmışlardır. Bolşevik Devrimi süresince uygulanan terör, Stalin döneminin baskıcı uygulamaları, Mao'nun Kültür Devrimi kıyımları, Kamboçya'da Pol-Pot'un ütopyasına ulaşmak için işlediği cinayetler ve Doğu Avrupa'da kurulan denetimci ve gözetlemeci sosyalist rejimler sayılabilecek öne çıkan örneklerdir (Lukes, 1998, s. 14-15). Sosyalist denemelerde gerçekleştirilen sert uygulamalar insan düşüncesinin sınırlarını zorlayacak düzeyde olsa da yine de bu teori-pratik uyumsuzluğunun tüm tarihsel dinler ve modern ideolojiler için geçerli olduğu söylenebilir (Lukes, 1998, s. 21). Sosyalistler en ideal amaca ulaşmak adına yürüttükleri mücadelede gerçekleşen hak ihlallerini mücadelenin bir gereği olarak görmektedir. Çelişki olarak görülen bu durum Marksist ahlakın mükemmeliyetçi toplum fikri ve sonuççu özelliğinden kaynaklanmaktadır.

Bu bölümde öne çıkartılmak istenen Marksist ahlakın teori-pratik çelişkisinden çok ahlak karşıtlığı ile ahlakçılık arasında kalmış olmasıdır. Çünkü bu temel çelişki Marksist sosyalizmin din ile ilişkisinde de görülmektedir. Sosyalistler dinin ortadan kalkmasını (veya sönümlenmesini) insanın gerçek özgürleşmesi için bir zorunluluk olarak görürken (Lukes, 1998, s. 58-59) geleneksel dinsel anlam sistemlerine benzer biçimde kendi anlam sistemleri doğrultusunda ahlaki önermeler ileri sürmektedir. Marksist ahlakın temel vaadi yabancılaşmadan kurtuluştur (Lukes, 1998, s. 111). Her ne kadar Marx ve Engels sosyalizmi bilimsel olarak kanıtladıklarını ve bu tutumlarıyla kendilerinin ütopik sosyalistlerden ayrıldığını iddia etse de Marksizmin davet ettiği "gerçek insanlık" durumu oldukça belirsiz bir içeriğe sahiptir. Marksizm'in kurtuluş ve yeni insan vaadi hem bilim dışı konular oldukları hem de gerçekliği tümüyle kuşatma iddiasına sahip olduğu için dinsel talepler olarak görülebilir. Yahudi-Hristiyan geleneğindeki mesiyanik inanca benzeyen ve bir Altın Çağ vaadi olarak insanlığın kurtuluşu ideali (Eliade, 1991, s. 183)

sosyalistlerin uğruna yaşamları kurban edip yaşamlarını feda edebilecekleri bir kutsal gayedir.

Tüm geleneksel dinlerin insanlığın mutluluğu için ahlaki yargılar ve ilkeler barındırması gibi (Köylü, 2010, s. 9-12) Marksist ahlak da temelde insanlığın mutluluğunu gaye edinmektedir. Hristiyanlığın ahlak anlayışında bulunan ilk günah doktrini gibi Marksistler de insanın özel mülkiyetle beraber günah işlediğini ve ilkel komünal toplumun cennetinden kovulduğunu düşünmektedir. Yine Hristiyanlıkta ahlaki eylemlerin niteliğini İsa'nın geri geleceği son kutlu gün inancının belirlemesi gibi Marksistlerin ahlakını da işçi sınıfının veya ezilenlerin öncülüğünde gerçekleşecek savaş sonrasında kurulacak yeni dünya inancı belirlemektedir.

Ahlak meselesinde olduğu gibi din konusunda da Marksizm bir çelişki içindedir. Yani bir taraftan din aşılması gerekilen bir tür yabancılaşma olarak görülmekte diğer taraftan sosyalizm bir dini anlam sistemi gibi inşa olmaktadır. Berger'in dinin işlevsel özelliklerine dair anlatımı geleneksel dinsel anlam sistemleri ile sosyalist anlam sisteminin ahlak ve topluluk olguları üzerinden karşılaştırılmasını daha anlaşılır kılmaktadır. Berger'e göre dinin toplumsal işlevleri sembolik bütünleştiricilik, toplumsal kontrol ve toplumsal yapılandırmadır. Din, insanları toplumsal kurallara bağlı tutar, semboller yoluyla düzen düşüncesini içselleştirmelerini sağlar (Berger P. L., 2009, s. 128-135). Türkiye Sosyalist Solu da hem mensuplarına hem de etkileşime girdiği insanlara sosyalist ahlakın değer ve ilkelerini aktararak onların eylemleri üzerinde etkili olur.

Din, sembolik bütünleştiricilik işleviyle insanların kişisel çıkarlarını aşmasını sağlayarak onlara karşılıklı dayanışma duygusu verir (Berger P. L., 2009, s. 130-131). Türkiye Sosyalist Solu hem toplulukçu yapısı hem de topluluk halinde uygulanan ritüeller yoluyla insanların bütünleşmesini sağlamaktadır. Daha önceki bölümlerde örneklerle aktarılan Türkiyeli sosyalistlerin şehit anma ritüelleri düşünüldüğünde sosyalist anlam sisteminin sembolik bütünleştiricilik işlevi daha iyi anlaşılmaktadır. Bu ritüellerde kolektif coşku yükselmekte ve mensuplar arasındaki farklılıklar ritüel boyunca silikleşmektedir. Kimi Türkiyeli sosyalist gruplarda bütünleştirme gücü bireyselliği tümüyle yok edecek düzeyde etkindir. Öyle ki kendi grup yayınları dışında farklı gruplara ait yayın ve kitapların okunmasını yasaklayan radikal örnekler söz konusudur.

Din toplumsal yapılandırma işleviyle bir yandan mevcut toplumsal kurumlara meşruiyet kazandırabilirken diğer yanda onu değiştirerek alternatif toplumsal kurumlar

önerebilir (Berger P. L., 2009, s. 134-135). Türkiye Sosyalist Solu bir yandan kapitalist düzenin ahlaki eleştirisini yapmakta diğer taraftan vaat ettiği yeni toplumu inşa edecek kültürel kurumsallaşmaları geliştirmektedir. Berger (2009, s. 174), insanın evreni bütünsel bir biçimde anlamlı kılmasını sağlayacak dinin insan tecrübesinden ve bu tecrübenin somutlaştığı toplumsal yapılardan silinip gitmesinin mümkün olmadığını düşünmektedir.

6. SONUÇ VE TARTIŞMA

Bilimin esas bulguları, herkesçe bilindiği varsayılan bir olgunun gözden kaçırılmış boyutlarını ortaya çıkaran karşılaştırmalar üzerinden olmaktadır (Durkheim, 2015, s. 30). Karşılaştırma, bir olgunun tümüyle anlaşılmasını sağlayacak bir yöntem olmasa dahi olguya dair görülmeyen örnekleri açığa çıkaracak ve daha bütünlüklü bir anlama sürecini sağlayacak temel düşünme aracıdır (Durkheim, 2015, s. 15). Özellikle din araştırmalarında karşılaştırmalı bakış açısı belirli bir dini anlayışa bağlı kalmaksızın ortak dini örüntü ve sembollerin anlaşılmasında aydınlatıcı olmaktadır (Paden, 2008, s. 102-105).

Sosyolojik fenomenoloji yöntemini esas alan bu araştırmada karşılaştırma bir üst yöntem olarak kullanılmıştır. Sosyolojik fenomenoloji yöntemi ile Türkiye Sosyalist Solunun anlam sistemi analiz edilmiş ve karşılaştırma yöntemi aracılığıyla sosyalist anlam sistemi ile geleneksel dinsel anlam sistemleri arasındaki benzerlikler tespit edilmiştir. *Geçmişten Günümüze Türkiye Sosyalist Solu* bölümünde Türkiye'de aktif faaliyet yürüten otuz iki sosyalist grup arasından neden Devrimci İşçi Partisi, Ezilenlerin Sosyalist Partisi, Halkevleri, AKA-DER ve Halkın Kurtuluş Partisi'nin örnek gruplar olarak incelemeye alındığı aktarılmaktadır. *Bulgular ve Analiz* bölümü boyunca görülmektedir ki geleneksel bir dini kurumsallaşmaya ait semboller ve örüntüler Türkiye Sosyalist Solu örneğinde sosyalist anlam sisteminin de esas unsurları olarak belirmektedir.

Analizin alt başlıklara ayrılmasına imkân veren temalar sosyolojik, antropolojik, psikanalitik ve siyasal din kuramlarından faydalanılarak belirlenmiştir. Çok daha fazla sayıda kategoriden oluşturulan bu temaların öne çıkmasının nedeni ise Türkiye Sosyalist Soluna yönelik saha araştırması ve kaynak taraması boyunca edinilen bulguların kodlanması ve bu kodlar arasında anlamlı ilişkilerin yorumlanarak tespit edilmesidir. Analizin özünü sunmak gerekirse Türkiye Sosyalist Solu örneğinde modern bir dünya görüşü olarak sosyalist anlam sisteminin geleneksel dinsel anlam sistemleri gibi üç temel özelliğe sahip olduğu söylenebilir: Sosyalist anlam sistemi [1] maddi ve sosyal gerçekliği bütünsel bir biçimde anlama ihtiyacını cevaplayarak insanı belirsizlik tehdidinden korumakta, [2] kutsal bir ontolojik statüye yerleşerek kültürel kurumsallaşmaların

sorgulanmaksızın sürekliliğini sağlamakta [3] topluluk yoluyla ahlaki kontrolü gerçekleştirmektedir. Bu üç özellik dinin din olmayandan ayrılarak tanımlanmasını da sağlamaktadır.

6.1. Bütünsel / Ontolojik Anlama İhtiyacının Karşılanması

Tarih boyunca insanlar gerçekliği kaotik bir olay ve olgular dizisi olarak değil ölüm olayını da kapsayacak biçimde geçmiş, bugün ve geleceği anlamlı bir yürüyüş şeklinde görmeye çalışmışlardır (Zijderveld, 2007, s. 117-118). Anton C. Zijderveld (2007, s. 230), Max Weber'den esinlenerek maddi ve sosyal gerçekliği yapısal bir dizilim içerisinde görme kabiliyetini özsel akılcılık olarak adlandırmaktadır. Geleneksel dinler, modern öncesi dönemler boyunca insanın bütünsel/ontolojik anlama ihtiyacını karşılayan özsel akılcılığın temsilcisi konumunda olmuşlardır. Din, insanın geçmişi, bugünü ve geleceği arasında anlamlı bir köprü kurmasını sağlamakta (Giddens, 1994, s. 94-96) ve insanın tehdit içeren belirsizlikler karşısında anlam arayışına detaylı cevaplar vermektedir (Fromm, 1997, s. 15, 33). İnsanın onu saran gerilimlerle dolu dış dünyayla mücadele etmesini sağlayan dini anlamlar ve ritüellerdir (Borg, 2012, s. 319, 327). Dinin bir iç tutarlılıkla insanlığa dair her şeyi cevaplama kapasitesi ve barındırdığı ritüeller ağı, mensubu insana güvenli bir anlam kozası sunmaktadır.

Geleneksel dinlere benzer bir biçimde sosyalist anlam sistemi, takipçilerinin geçmişi, bugünü ve geleceği anlamlı bir bütünlük içerisinde kavramalarını, sınırlılıklarına rağmen varoluşsal güvenlik içinde hissetmelerini sağlamaktadır. Marksist tarihsel materyalizm tezi ile sosyalistler insanlık tarihini süregelen iyilik ile kötülüğün mücadelesi ve kendilerini insanlığın *Altın Çağını* inşa edecek inananlar topluluğu olarak görmektedirler. Sosyalist anlam sisteminin sunduğu sosyal ontoloji ile Türkiyeli sosyalistler, bir geleneksel dinin mensupları gibi sosyal gerçekliğe dair bütünlüklü ve tutarlı bir dünya görüşüne sahiptirler.

Sosyalist anlam sistemi, kültürel kurumsallaşmalara yönelik tehdit edici nitelikteki ölüm olayı karşısında da güveni tesis edecek stratejilere sahiptir. Türkiyeli sosyalistler, önderlerinin ve yoldaşlarının biyolojik olarak öldüklerine ama sosyal açıdan yaşadıklarına inanmaktadırlar. Biyolojik ölüm, sosyalistin maddi varlığının sona ermesi olarak anlaşıldığında sosyaliste ait değerlerin ve hatıraların yaşaması/yaşatılması sosyalistin manevi olarak ölümsüzleştiğini ifade etmektedir. Türkiyeli sosyalistler,

cenaze törenleri ve anma etkinlikleri ile ölüm olayının neden olduğu şoku gidermekte, kişilerin kültleştirilmesi ve *şehitlik/ölümsüzlük* kavramsallaştırmaları ile hayatını kaybedenlerin var ettikleri değerlerle aralarında bulunduklarını düşünmektedirler. Bu bağlamda ölüm, sosyalist için bir son değildir. Geleneksel dinlerde ölüm sonrası hayat öte dünya fikri ile sağlanırken sosyalistler, yürüttükleri mücadelede ortaya koydukları pratiklerle ölmüş yoldaşlarının bu dünyada var olmaya devam ettiğini ifade etmektedirler.

Türkiye Sosyalist Solu örneğinde görüldüğü üzere Marksizm, insanlığın bütünsel/ontolojik anlam arayışına tarih tezi ile cevap üretmeye çalışmaktadır. *Komünist Manifesto* bilimle harmanlanmış peygamberane bir üsluba sahiptir (Macintyre, 2003, s. 71). Hegel ve Feuerbach üzerinden Hristiyanlığın hem işlevlerini hem de içeriğini devralan Marksizm, asla felsefeyle yetinmemiş ve insanların dünyada kendilerini konumlandırabilecekleri bir geleneksel dine dönüşmüştür (Macintyre, 2003, s. 2-6). Marx'ın ilkel komünal toplumdan çıkış ve yabancılaşma teorilerinde Hristiyanlığın insani düşüş tezinin etkileri görülmektedir. Marx, insanlığın kendi özünden koptuğu iddiasını gökyüzünden yeryüzüne indirirken ellerinde Marksist eserlerle insanlığı kurtuluşa çağıran müminler topluluğunun ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Marx'ın gelecek toplum tasarımı Protestanlığın Tanrı Krallığı tarifine benzemektedir (Löwith, 2012, s. 66). İşçi sınıfına tarihin eskatolojik gayesini yerine getirme misyonunu yükleyen Marx'a göre komünist devrimle birlikte insan yabancılaşmadan tümüyle kurtulacak ve gerçek doğasına kavuşacaktır. Ancak Marksizmin insanlığın geçmişine dair iddialarının bilimsel yanlışlanabilirlik ilkesinden muaf olması gibi geleceğe yönelik kehanetleri de yanılgılarla doludur (Popper, 2006, s. 242-243). 20. yüzyılda kapitalizm kendi mezarını kazmadığı gibi insanlık dışı uygulamalar sadece "ahlaken çürümüş" kapitalist ülkelerde değil sosyalist rejimlerde de görülmüştür. Her ne kadar Marx ve Engels kendilerini selefleri olan ve dönemlerinin diğer sosyalistlerinden ayırmak için bilimsel bir sosyalizm anlayışı inşa ettiklerini iddia etseler de kuramları bilimsel test edilebilirlik ilkesinden muaftır. O halde Marksizmin bütünsel insan varsayımının ve bu varsayımla ilişkili geçmiş ve gelecek hakkındaki savlarının sorgulanmaksızın kabul edilen birer dogma olduğu söylenebilir.

Araştırma kapsamında materyalist tarih tezinin ilkel komünal toplum iddiasının köken mitine benzetilmesi ve çağdaş komünizm beklentisinin Altın Çağ vaadi olarak nitelendirilmesi Marksizmin eleştirisine katkı sunmak amacını taşımamaktadır. Bu vurgularla ifade edilmeye çalışılan Marksist sosyalist anlam sisteminin bir felsefe veya

bilim olmanın sınırlarını aşmış olmasıdır. Marksizm bir felsefi doktrin ya da kurucu üstatların iddia ettiği gibi bir bilimsel disiplinin sınırlarında kalsaydı 20. yüzyıl boyunca hem teorik olarak Marksizm hem de pratik denemeleri bu derece yoğun bir biçimde geleneksel dinlere benzetilemezdi. Ancak Marksizmin insanlığın anlam arayışına yönelik sunduğu bütünsel cevap onu iç tutarlılığa sahip ama kapalı bir anlam sistemine dönüştürmektedir. Sosyalist anlam sistemi gerçeklik tarafından sürekli sınanmasına rağmen müntesipleri gerektiğinde gerçekliği yorumlama yoluyla teoriye uydurmaya çalışmaktadır. Bu yönüyle Karl Marx'ın (2009, s. 192) ifade ettiği üzere eğer dinler bir yanılsama ise şüphesiz Marksizm de bir yanılsamadır.

Felsefe de dini anlam sistemleri gibi evrene ve insana dair soruları bütünsel bir biçimde cevaplamaya yönelik bir çaba içindedir. Fakat felsefenin bu çabası dine dair aşağıda aktarılan iki özelliği tümüyle barındırmamaktadır. Birincisi felsefeci sürekli sorgulamayı ve şüpheyi kendisine ilke edinir ve felsefecinin bu tutumu nedeniyle felsefi anlam sistemleri kutsal bir ontolojik statü kazanamaz. İkinci olarak felsefeci kendi yöntemleriyle ulaştığı bütünsel bilginin mutlaklığını iddia etse dahi bu çabasını anlatılar ve ritüeller yoluyla bir topluluk kurma ve bu topluluğun davranışlarını kontrol etme girişimi ile sürdürmediği takdirde orada dinsel bir anlam sisteminden söz edilemez. Auguste Comte'un pozitivist felsefesinden yola çıkarak kurmaya giriştiği *İnsanlık Dini* felsefenin dinleştirilmesinin nadide bir örneğidir.

Benzer şekilde bilimin kendisi din olmasa da bilimsel iddialarla bezenmiş modern dini anlam sistemleri de görülmektedir. Modern bilim uzmanlaşma temelli işlevsel farklılaşmaya dayandığı için insanlığın ontolojik güven arayışını cevaplayacak bütünsel bir anlam sistemi üretemez. Zira bilim geçerliliği test edilebilmeye açık teoriler kurar. Fakat bir bilim insanı veya çevresi bilimsel tezler üzerinden maddi ve sosyal gerçekliği belirginleştirmeye yönelik bütünsel anlam sistemleri üretmeye girişirse ve bilimsel bulguları hakikatin kaynağı olarak gösterirse bu durumda bilimciliğin bir dine dönüştüğünden söz edilebilir. Örneğin hayvanların doğal durumundan insana dair bir özsel gerçeklik üretip, genel bir ahlak anlayışı inşa etme çabasının dinsel bir çaba olduğu söylenebilir. Bilimsel bulgulara dayandığını iddia eden ABD'deki Scientology ve UFO dinleri gibi yeni dini hareketler de birer örnek olarak gösterilebilir.

6.2. Anlam Sisteminin Kutsal Bir Ontolojik Statü Edinmesi

Dinin kutsala dair tecrübenin dışa vurumu olduğunu söyleyen Rudolf Otto'ya (2014, s. 213-214) göre kutsal, rasyonel ve sezgisel olanın bir birleşimidir. Kutsal tanımlanması oldukça zor olan bir kategori olarak *ürperti uyandıran gizem* olarak ifade edilebilir. Dini tanımlamak için Tanrı fikrinin yetersizliğini vurgulayan Mircea Eliade'ye (1991, s. VIII) göre ise kutsal, kendisini doğal gerçekliklerden tümüyle farklı bir gerçeklik olarak ortaya koyan şeydir. Eliade, kutsalı din-dışı/sıradan olmayan şey olarak ifade ederken kutsal ile din dışı arasında bir karşıtlık kurmaz. Kutsal kendisini dini fenomenlerde ifşa ederken kutsal olanla olmayanın diyalektik bir aradalığı mümkün olur. Kutsaldan en fazla uzaklaştığını iddia edenlerde bile dinsel olanın izleri bulunmaktadır (Eliade, 1991, s. 3).

Durkheim'da kutsal/sıradan ayrımı daha keskin görülür. Durkheim (2005, s. 67) dinin iki temel niteliğinden birinin (diğeri cemaat olma) yeryüzündeki şeyleri kutsal/sıradan olarak ayırması olduğunu iddia etmektedir. Durkheim'ın da kutsal kavramını ön plana çıkarmasının nedeni Tanrı fikrinin din olgusuna dair evrensel bir tanım geliştirmek için yeterli olmayacağını düşünmesidir. Örneğin Budizm'i bir din kılan şey Tanrı fikri değil kutsaldır. Kutsal, varlıklar hiyerarşisinde en üstte bulunan, insanlara kıyasla şeref ve güç yönüyle daha üstün olan şeydir (Durkheim, 2005, s. 57). Fakat Durkheim sosyolojisinde kutsal gizemli bir kaynaktan gelmez. Kutsalın kaynağı toplumdur[28], kutsal olarak ifade edilen Tanrılar ise toplumun kişileştirilmesidir.

Otto'dan oldukça etkilenen Peter L. Berger (2000, s. 64) için kutsal, insanın dışında olan fakat insanın onunla ilişkide bulunduğu, doğal nesnelere yerleşen ürpertici ve büyüleyici sırdır. Dini tecrübede beliren kutsalın temel niteli onun başkalığıdır (Berger P. L., 2000, s. 145). Kutsal kendisini bir hayvanda, insanda, zamanda veya mekânda gösterebildiği gibi yüce amaçlarda ve prensiplerde de gösterebilir. Kutsalın nesneler dünyasındaki karşıtı sıradan olan iken daha derin düzeyde bir diğer karşıtı kaostur (Berger P. L., 2000, s. 65).

> *"Din, toplumsal kurumları onlara nihaî olarak geçerli ontolojik bir statü bahşetmekle, yani onları kutsal ve kozmik bir referans çerçevesine yerleştirmekle yasallaştırır. Bu bağlamda insan aktivitesinin tarihsel*

[28] Daha derinlikli bir analizle Durkheim'ın topluma bir gizem atfettiği de iddia edilebilir.

oluşumları, üstün bir noktadan, kendi öz-tanımıyla, hem tarihi hem de insanı aşan bir noktadan ele alınır" (Berger P. L., 2000, s. 76).

Marksizm toplumsal ilişkilerin ve tarihin üzerindeki kutsal örtüyü kaldırmak isterken yeni bir kutsal örtü önermektedir. Marksist kuramda bütünsel insan varsayımı ve tarihin vaadi olarak yeryüzündeki Tanrı krallığı misali kurulacak olan çağdaş komünizm kutsal gayeler olarak belirmektedir. Marx'a göre tarih yapısal bir tutarlılık içerisinde tüm kötülüklerin biteceği nihai bir sona doğru ilerlemektedir (Eliade, 1994, s. 141-142). Tarihe böylesi bir ereksellik/amaçlılık atfetmek tarihe yön veren veya bizatihi tarihe içkin düzenleyici bir metafizik gücün varlığını kabul etmektir.

Marx'ın aslında bir amaca doğru ilerleyen Hristiyan tarih anlayışını devralan ve zirve noktasına çıkararak tarihin sonunu ilan eden Hegel'den uzaklaşmadığını ve iddiasının aksine diyalektiğin ayakları üzerine oturtulmadığı görülmektedir. Eskatalojik bir amaç doğrultusunda ilerleyen tarih, bu çağda ete kemiğe bürünerek proletarya olarak görünmektedir. Proletarya sadece kendilerinin ve ailelerinin ekonomik refahı için eylem yapan bilinçli işçiler değildir. Marx, proletaryaya kendisini yok etme pahasına Deccalın ordularıyla savaşarak insanlığı selamete erdirecek Mesihlik misyonunu yüklemiştir (Eliade, 1991, s. 183-184). Mitolojik bir cennet olarak tasvir edilen komünist toplumun kurulmasıyla insan gerçek doğasına kavuşacak ve bu toplum özgürlük dünyasının başlangıcı, tarihin ise sonu olacaktır (Zijderveld, 1985, s. 59, 147). Sosyalist anlam sistemini temsil eden rejim denemelerinde tarihi kutsal sona doğru hızlandıran parti, lider veya sosyalist vatan kutsallığın kendini ifşa ettiği uğraklar olmuşlardır.

Araştırma kapsamında Türkiye Sosyalist Solu örneğinde incelenen sosyalist anlam sisteminin geleneksel dinsel anlam sistemleri gibi *kutsal* bir ontolojik statüye sahip olduğu görülmektedir. Sosyalist anlam sisteminde kutsal, kendisini kişilerde, nesnelerde ve zamanda ifşa etmektedir. Kutsalın temsilcisi olan kişiler birer *külte* ya da *azize* dönüşmektedir. Sosyalist anlam sisteminin dışsallaşmasında tarihi bir rol oynadığı düşünülen kişiler, insan üstü özellikler atfetme, sembolleştirme, kurtarıcılık misyonu yükleme ve takma isimlerle yüceltme stratejileriyle birer külte dönüştürülmektedir. Bir kişilik kültüne dönüştürülmese de belirli bir bölgede sosyalist anlam sisteminin yayılmasına kendisini adayan kimseler ise aziz ilan edilmektedir.

Bir *kurban edimi* ile bazı özel mekânlar ve zamanlar sosyalistler için türdeşliğini yitirmekte, kutsal nitelik kazanmaktadır. Bu mekânlar sosyalistler için eş nitelikte diğer

mekânlar gibi değildir ve tüm insanlık için özel birer yer olarak değerlendirilmektedir. Kutsalın kendisini ifşa ettiği mekânlar sosyalistler için korunması gereken birer kale gibi görülmektedir. *Kutsal zamanın* deneyimlenmesi ise ritüel yoluyla olmaktadır. Ritüeller vasıtasıyla sosyalist birey kolektif coşkuyu yaşamakta, kutsal zamanın ilk açığa çıktığı anı yeniden deneyimlemekte ve anlam sisteminin kuşaklar arasında aktarımı sağlanmaktadır.

Türkiyeli sosyalistler Tanrının yerine koydukları tarihi, ereği olan bir özne olarak görmektedirler. Yahudi-Hıristiyan düşünce geleneğindeki *mesiyanik* eğilime benzer bir biçimde tarihin yeni dünyanın başlayacağı bir evreye doğru ilerlediğine inanmaktadırlar. Bu inanç gereği dünya giderek kötüleşmekte ve *kıyamet gününe* doğru ilerlemektedir. Devrim fikri *kutsal şiddetin* açığa çıktığı bir hesap günü gibi sunulmaktadır. Türkiye Sosyalist Solu, proletaryaya/ezilenlere sınıfsız, sınırsız *Altın Çağın (cennetin)* yaratıcısı rolünü yüklemekte ve proletaryanın/ezilenlerin uygulayacağı son şiddet olarak devrimi, şiddeti tümüyle sona erdirecek, geleceğin kapılarını açacak *kutsal bir savaş* olarak görmektedir. Türkiyeli sosyalistler, aralarında şiddetin zamanı ve zemini üzerinde fikir ayrılıkları olsa da son kutsal savaşa bugünden hazırlanmak konusunda hemfikirdirler.

Birer insani girişim olarak anlam sistemleri kutsal bir ontolojik statü kazandıklarında dine dönüşürler. Dinsel olguların iç ve dış denilebilecek iki boyutu bulunmaktadır. İç boyutuyla dinsel olan kutsalın dışavurumudur. Ancak dış boyutuyla dinsel olan kültürel bir inşadır. Kutsal olanın bambaşka niteliği nedeniyle kolektif insan eylemlerini yansıtan anlamlar insana yabancı[29] bir dünyaya dönüşür. Yabancılaşmış bu dışsal dünya *topluluk* tarafından sorgulanmaksızın içselleştirilir ve kutsalın korunması için gereklilikler yerine getirilir. Bu noktada kutsal olanla siyaset arasındaki ayrım anlaşılabilir olmaktadır.

Siyaset, insani eylemlere ve üretilen hizmetler ve mallara otorite ve güç olguları üzerinden yaklaşmaktadır (Zijderveld, 2007, s. 24). Siyasal alan farklı aktörler arasında yürüyen güç mücadelelerinin ve kurumsallaşmış gücün sahnesidir. Bu doğrultuda siyaset gücün kazanılmasında pratik amaçlara yönelir ve siyaset için pek çok şey değiştirilebilir niteliktedir. Örneğin bir kimse veya topluluğun diğer tüm insanların etkileşimde bulunduğu bir meydanda kendisini ifade etme arzusu siyasal bir hak olarak belirmektedir.

[29] Berger'in din ve yabancılaşma arasında kurduğu ilişki Marksist din analizinden farklıdır. Berger'e göre (2000, s. 141-142) yabancılaşma antropolojik bir zorunluluk, toplumsallığın içinde verili bir durumdur. Marx'a göre (Nisbet, 2020, s. 410-412) ise dinin kaynağı insanın gerçek doğasına yabancılaşmış olmasıdır ve özgürleşerek bu durumdan kurtulmak gerekmektedir.

Ancak ilgili topluluğa yerel otorite tarafından pek çok diğer eş nitelikte meydanda kendilerini ifade edebilme hakkı sunulurken, topluluğun sadece bir meydanda ısrarcı olmasını siyasetin içerisinde anlamak zorlaşmaktadır. Türkiye Sosyalist Solu tarafından Taksim Meydanının devrim şehitlerinin kanlarıyla sulanmış ve topluluk ruhunun yeniden deneyimlendiği hac yeri gibi bir *bellek mekânı* olarak görülmesi, Taksim dışında başka bir alanda 1 Mayıs ritüelinin gerçekleştirilmek istenmemesi kutsal ile siyasalın iç içe geçtiğini gösteren değerli bir örnektir.

Bir kimse veya topluluğun ifade hürriyetinin engellenmesi durumunda açığa çıkan pasif veya aktif düzeyde siyasal şiddet ile kutsal şiddet ayrımı da örnek olarak gösterilebilir. Grev, işçilerin ekonomik ve politik hak kazanımları için önemli bir mücadele aracıdır. Ancak proleter genel grevi kapitalist sistemin çarklarını tümüyle durduracak ve sınırsız, sınıfsız dünyanın kapısını açacak anahtar olarak görmek şiddete kutsal bir nitelik kazandırmaktadır. Bu bağlamda her siyasal topluluk dinsel bir topluluk değildir ancak kimi siyasal topluluklar birer dini topluluk niteliği kazanabilir. Weber'in davranış tipolojilerinden faydalanılarak denilebilir ki siyasette amaç-rasyonel eylem tipi belirleyici iken dinde değer-rasyonel eylem tipi belirleyicidir. Benzer bir durum ekonomik görüşlerde de görülebilmektedir. Mal ve hizmetlerin üretimi ve dağılımını konu edinen ekonomi teorileri her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve belirleyen, her yerde var olan ve kendisine koşulsuz teslim olunması gereken bir Piyasa tanrısı ile kutsandığında bir dine dönüşmektedir (Cox, 2006, s. 21-25). Bir siyasal veya ekonomik akım, "insanın yaşama amacı nedir", "nereden geldik", "ben kimim", "insanlık nereye gidiyor" sorularını cevaplamaya başladığında ve bu cevaplar üzerinden oluşturulan anlam sistemi kutsal bir ontolojik statü kazandığında dinsel bir akıma dönüşmektedir.

6.3. Topluluk Yoluyla Ahlaki Kontrol

Sosyolojik perspektife göre topluluk ritüelleri olmaksızın kutsala dair deneyimin canlı tutulması ve aktarılması sağlanamaz (Paden, 2008, s. 54). Kutsalın maddi ve sosyal dünyadaki tecellisi üzerine aynı biçimlerde düşünen ve bu ortak düşünme tarzlarını aynı eylemlerle ifade eden topluluk dini bir topluluktur (Durkheim, 2005, s. 64). Topluluk olma hali, kutsal bir statüye sahip büyüyü dinden ayıran temel belirleyendir ve her dini topluluk mensuplarının karakter ve eylemlerine yön veren ahlaki-manevi bir ilişkiler ağıdır (Durkheim, 2005, s. 65-68). Toplumsal işlevleri temelinde bakıldığında dinin

semboller aracılığıyla bir grup insanı bütünleştirdiği, ahlaki değer ve normların içselleştirilmesini sağladığı görülmektedir (Berger P. L., 2009, s. 128-134).

Türkiyeli sosyalist grupların geç-modern dönem içindeki tanımına uygun bir biçimde birer *ahlaki-manevi topluluk* olduğu ifade edilebilir. Sosyalist topluluğun taşıyıcısı olduğu anlam sistemi içerdiği iyi-kötü ayrımı ile sosyalistlerin ahlaki değerler ve normlar edinmesini sağlamaktadır. Sevgiye dayalı yoldaşlık ilişkileri üzerine kurulu olan sosyalist topluluk bir dini cemaat gibi mensuplarına bir ahlak anlayışı kazandırmakta ve onların davranışlarını kontrol etmektedir. İnsanın gerçek bütünsel doğasına ve evrensel kaynaşmış topluluğa ulaşma arzusu nedeniyle sosyalistler bizatihi eylemlerin değil, eylemlerin sonuçlarının ahlaki niteliğini esas almaktadır. Bu durum, Marksist ahlakta teori-pratik uyumsuzluğu olarak görülmektedir. Ancak sosyalistler için esas olan komünist bir geleceğin yaratılması ve onu yaratacak olan topluluğun var edilmesidir. Bu yönüyle sosyalist topluluk çıkara dayalı siyasi bir birlik olmaktan çıkıp gelecek yeni dünya hedefine odaklanmış, *moral ve manevi bir ilişkiler ağı* niteliği kazanmaktadır.

Sosyalist toplulukların bir diğer öne çıkan ortak özellikleri birer *hafıza merkezi* işlevi görmeleridir. Sosyalist anlam sistemi üzerine kurulan anlatı ve kurumlar mensuplarına ortak bir *bellek* kazandırır. Belleğin taşıyıcısı olarak sosyalist topluluk, üyelerini sıklıkla bir araya getirir ve modernitenin unutturucu doğasına karşı geleneksel ve dini toplulukların hafıza aktarıcı işlevini üstlenir.

İnsanın kişisel benliği ile sosyal benliği arasındaki gerilim kaçınılmaz bir kader gibidir. Bir taraftan özgürlüğünü arayan insan diğer taraftan güvenli ve anlamlı ilişkiler içerisinde olmayı arzular. Bu temelde modern dünyada bireysellik ve özgürlük söylemi ön plana çıktığı gibi kimlik, dayanışma ve topluluğa olan ihtiyaç da devam etmektedir (Delanty, 2015, s. 191). Günümüz dünyasında topluluk, toplumsal ilişkilerin güç aldığı zemini oluşturmaktadır (Delanty, 2015, s. 54-55). Modern dünya bir açıdan topluluklar dünyasıdır. Ancak her türden topluluğun dini nitelik taşıdığı söylenemez. Dini topluluğu farklı kılan ontolojik nedenleri kutsal olanla ilişkilendirerek, bu inşaya uygun ritüeller organize ediyor olmasıdır (Ammerman, 2012, s. 401). Yukarıdaki paragraflarda açıklanan dinin diğer iki özelliği de düşünüldüğünde bütünsel anlam arayışını cevaplayan ve kültürel kurumsallaşmalara kutsal ontolojik statü atfeden topluluk kurma girişimlerinin birer din kurma girişimi olduğu söylenebilmektedir.

6.4. Tartışma

Örnek olarak seçilen sosyalist gruplara dair yürütülen araştırmada tespit edilen dinsel temalara yapılan vurgularla dinin tanımlanmasına dair ulaşılan sonuç yukarıda özce aktarılmaktadır. Elbette bu açıklamaya din sosyolojisi içerisinden (bir kısmı öngörülebilen) pek çok itiraz söz konusu olabilir. Öncelikle burada yapılan din tanımının kutsal ve topluluk unsurları nedeniyle (tez boyunca kendisine sıklıkla atıf yapılan) Emile Durkheim'ın din analiziyle farkının belirsiz olduğu yönünde bir eleştiri öne sürülebilir. Gerek Durkheim'ın sosyolojik perspektifin kurucu isimlerinden olması gerekse de Berger ve Luckmann'ın din analizinin temelde Weber ve Durkheim'ın çalışmalarının karakterini taşıması (Robertson, 2007, s. 235-236) nedenleriyle bu tezde de Durkheim'ın izlerinin görülmesi doğal bir durumdur. Kuramsal kaynaklar arasında bulunmasına rağmen Durkheim'ın din tanımının temel kaynaklar arasında sayılmamasının (ikisi Durkheim'ın genel kuramından, ikisi din analizinden kaynaklanan) dört nedeni bulunmaktadır.

Birincisi Durkheim, topluluğu güçlü düzeyde üniter bir yapı olarak kavramakta, topluluk yaşamındaki karmaşık deneyimleri göz ardı etmektedir (Douglas, 2005, s. 44-45). Durkheim'ın yapısalcı kuramı bireye ya da kolektif eyleme değiştirici güç atfetmez. Öyle ki ona göre modern çağda bireyin ortaya çıkması söz konusu olsa dahi bu durum, toplumun bireyi yükseltecek ve onun kendisini var etmesini sağlayacak birtakım araçları sunmasıyla mümkün olmuştur (Durkheim, 2015, s. 109). Oysaki karmaşık ve değişken doğasına dair geçerli teorilerin kurulması için toplumsal hayatın bireysel ya da kolektif düzeyde anlamın sürekli olarak dışsallaştırıldığı ve nesneleştiği bir diyalektik süreç biçiminde analiz edilmesi gerekmektedir (Berger ve Luckmann, 2018, s. 90-93). Toplumsal hayatın insan üzerindeki hizaya getirici etkisi reddedilemeyecek bir gerçekliktir. Buna rağmen insanlar kolektif eylemlerle yeni anlamlar üretmeye devam etmektedir. Örneğin insan dilin içine doğup dil vasıtasıyla anlam kalıplarını öğrenirken bu durum dilin insan aktiviteleriyle oluşmuş ve oluşmaya devam eden bir ürün olduğu gerçeğini değiştirmez (Berger P. L., 2000, s. 48). Tümüyle toplumsal ilişkilerin belirleyiciliğinin dışında bir kimse bulunamayacağı gibi tam anlamıyla davranışları sosyal roller ve normlar tarafından belirlenen birisi de mevzuubahis değildir.

İkinci olarak Durkheim, toplulukta gördüğü üniter yapıyı modern toplumda da görmekte ve bu nedenle belirli bir coğrafi alandaki tüm toplumsal ilişkilerin bütünleşmesini ve düzenlenmesini sağlayacak bir ahlak arayışı içerisindedir. Oysa

toplumsal hayat çoklu gerçekliklerden oluşur ve bu aynı etkileşim alanında çok sayıda ahlak anlayışının ve dinsel anlam sisteminin bulunması demektir. Her yeni dinsel inşa toplumsal hayat içerisinde bir topluluk tarafından temsil edilir. Durkheimcı çerçeveden bakıldığında eğer din toplumun yansımasından başka bir şey değilse ve din toplumun ürünü ise elde edilen sonuç toplumun toplumu yarattığı olur (Paden, 2008, s. 66). Ancak bunun yerine kutsal anlam sistemleri çok sayıda aktörün mevcut şartlar dahilinde müdahalesi ile sürekli oluş ve değişim halinde kavranabilirse dini hayatın çeşitliliği ve çoğulluğunun farkına varılabilir.

Toplum ve insan sayıltılarına dair iki itirazın yanında Durkheim'ın din analizi bağlamında tezin kuramsal yaklaşımı arasında iki farklılık bulunmaktadır. *Birincisi* Durkheim dinin bütünleştirici işlevini öne çıkarır ancak din bütünleştirici olabileceği gibi devrimci, yıkıcı ve ayrıştırıcı da olabilir. Dinin bu yönleri de dikkate alındığında dinler arasındaki mücadeleler, düzen değiştirme arzusundaki dini hareketler ve bireysel din değiştirme fenomeni anlaşılır kılınabilir. *Son olarak* daha önce vurgulandığı üzere Durkheim'ın kutsal ile profan arasında kurduğu karşıtlık yerine kutsal ile sıradan olanın diyalektik bir birlik içerisinde olduğu görüşünün sosyal gerçekliğin ve dinin değişiminin anlaşılmasında daha fazla imkân sunduğu düşünülmektedir.

Modern bir ideoloji ile geleneksel dinler arasında karşılaştırma yapılması Durkheim'ın etkisinde kalındığı iddiasıyla teze yönelik bir başka eleştiri olarak öne sürülebilir. Bunun nedeni modern dönemde inşa edilen anlam sistemlerinin dinlere benzediği tezinin erken nüvelerinin Durkheim'ın teorisinde de bulunmasıdır. Ancak bu araştırmada Durkheim'ın dine dair yapısalcı-işlevselci yaklaşımı gibi bu yaklaşımdan hareketle ortaya konulan alternatif din kavramsallaştırmaları da tercih edilmemiştir. Örneğin Durkheim'ın takipçisi olan Robert Bellah *sivil din* kavramını kullanarak Amerikan milliyetçiliğinin dinsel niteliğini analiz etmiştir. Tez kapsamında sivil din kavramsallaştırmasının tercih edilmemesinin nedenleri bu kavramın ilgili literatür içerisinde modern anlam sistemlerinden biri olan liberal milliyetçiliklerin dinsel niteliğini analizde kullanılması ve yine Durkheim'ın etkisiyle dinin bütünleştirici işlevine ağırlık verilmiş olmasıdır (Turner, 2007, s. 245-248). Bu durumda düzen değiştirme arzusundaki etnik milliyetçi hareketlerin ve sosyalist veya feminist muhalefetin anlam sistemlerinin analizinde sivil din kavramı işlevini yitirmektedir.

İlgili alan yazında kullanılan bir diğer kavram olarak *politik din* kavramı ise 20. yüzyılda ortaya çıkmış totaliter rejimlerin (Faşizm, Nasyonal Sosyalizm ve Bolşevizm'in)

geleneksel dinlerle (ağırlıkla Hristiyanlık ile) benzerliğini ortaya koymaktadır (Maier, 2007, s. 5-6). Politik din kavramı temelinde ele alınan örnek ülkelerde Katolik Kilisesi gibi kurumsallaşmış bir ideolojik yapı bulunmaktadır. Ancak bu araştırma bağlamında ele alınan Türkiye Sosyalist Solu, hiçbir dönem iktidarı ele geçirememiştir. Politik din kavramı dinin örgütlü girişimlere rağmen toplumsal hayatın kolaylıkla dışına atılamayacağına dair önemli bir argüman sağlamaktadır (Maier, 2007, s. 15). Buna rağmen kurulan analojide din ile sadece despotik rejimler eşleştirilmekte ve bu nedenle sekülarist liberal söylemi güçlendirecek bir biçimde despotik rejimlerin tarih dışılığı iddiasıyla birlikte din de geçmişe hapsedilmektedir.

Sivil din kavramı demokratik rejimlerde, politik din kavramı ise gücün tek elde toplandığı totaliter rejimlerde politikanın kutsallaştırılmasını ifade etmektedir (Cavanaugh, 2009, s. 109-110). Ancak hem sivil din hem de politik din kavramları kamusal alana egemen, siyasal açıdan kurumsallaşmış ideolojilerin analizi için kullanılmaktadır. Sivil din ve politik din örnekleri de dahil olmak üzere tüm modern maneviyat arayışları *seküler din* çatısı altında toplanabilmektedir (Atalay, 2018). Fakat seküler din kavramı yaygın biçimde sembolik açıdan daha alt düzey kurumsallaşmış ilişkilerin dinlerle olan benzerliğini ifade etmek için kullanılmaktadır.[30] Bu açıdan bir sanat topluluğundan spor kulübüne kadar geniş bir yelpazedeki sosyal ilişki ağ türleri seküler din kavramı ekseninde analiz edilmektedir. Her ne kadar kapsayıcılığı nedeniyle seküler din kavramı bu tez araştırması bağlamında işlevsel görünse de kavramın *oksimoron* bir ifade olduğu düşünülmektedir. Seküler kavramı eğer sıradan, profan veya dünyevi anlamlarında kutsallıktan artakalan anlamında kullanılacaksa dini olanla seküler olanın birlikteliği geçmişten günümüze geçerli bir durumdur. Din dışı anlamında kullanılan seküler ile kutsal arasında modern öncesi dönemde karşıtlık kurulmamaktadır (Asad, 2007b, s. 45). Her din, kutsala dair deneyimin bu dünyada kurumsallaşması olduğu için bir oranda sekülerdir. Seküler olanla dini olanın diyalektik birliği geleneksel dinler, dini kurumlar, mezhepler ve tarikatlar için de söz konusudur. Ancak seküler kavramıyla kast edilen dini dünya üzerinde egemenlik kuran, dini eksilten, dini olanın yerini alan ise seküler din kavramı dine benzeyen ama gerçekte din olmayan anlam sistemlerinin analizi için kullanılabilir. Bu türden bir analiz ise son kertede sekülerleşme kuramının

[30] Geleneksel dini anlam sistemleri kadar gelişkin olmayan ve ilişki ağının daha sınırlı olduğu anlam sistemlerini tanımlamak için örtük din kavramı da kullanılmaktadır (Bailey, 1997). Kavram, modern ideolojik hareketlerin dinsel niteliğini anlayabilmek için bu araştırma kapsamında yeterli görülmese de nihai anlam arayışındaki sınırlı ilişki ağlarını tanımlamak için seküler din kavramından daha işlevsel olduğu düşünülmektedir.

meşruiyetini doğrulamaktadır. Oysa bu çalışmada iddia edilen insanlığın tarihsel tecrübesinin bir sonucu olarak dinin varlık nedenlerinin ortadan kalkmadığı, kalkmayacağıdır ve kutsal bir ontolojik statü kazanan modern anlam sistemlerinin din sosyolojisinin konuları arasında yer alması gerekliliğidir.

Modern anlam sistemlerinin bir din olarak analiz edilmesi, her türden kolektif birliğin din olarak görülmesi yönünde bir muğlaklığa yol açabilir eleştirisi ile karşılaşmaktadır (Davie, 2017, s. 95). Örneğin ortak bir amaca sahip olarak buluşmuş kalabalık kitleler halinde insanların bir spor müsabakasına gidiyor oluşu, spor kulübüne ait resim ve armalara anlam yüklenmesi, tezahüratların ritüalistik bir ritim içinde ifade ediliyor oluşu taraftarlığın bir din olarak analiz edilmesi için yeterli değildir. Muğlaklık eleştirisinin aşılması için yeniden yukarıdaki paragraflarda yer alan din tanımını hatırlatmak gerekir. Anlamlı ilişkilere dayalı kurulan her topluluk din değildir. Futbol taraftarlığını temsilen kutsallaştırılmış ögeler bulunsa da bu ilişki ağının dini bir topluluk olarak görülebilmesi için ilgili anlam sistemi, bütünsel anlam arayışını cevaplayacak teorikleştirme yetkinliğine sahip olmalıdır. Başka bir örnek olarak bir kimsenin astroloji yoluyla bütünsel anlama ulaşma çabasına din tanımlaması yapmak da doğru değildir. Astroloji etrafında şekillenen kültürel kurumsallaşmaların kutsal bir ontolojik statü kazanmış olması ve astroloji meraklılarının karşılıklı duygusal ilişkilere dayanan bir topluluk olarak nitelendirilebilmesi gerekmektedir. Her ne kadar bir din olduğu söylenemese de özellikle bireyselleşmenin yoğun görüngülerinin olduğu muhitlerde astrolojiye olan ilginin dinsel bir arayış olduğu ifade edilebilir.

Futbol taraftarlığı ve astroloji merakı örneklerinde görüldüğü üzere dini anlam sistemleri ile diğer anlamlandırma biçimleri karşılaştırıldığında kültürel kurumsallaşmalara dair farklı anlamlandırma düzlemleri bulunduğu anlaşılmaktadır. Berger ve Luckmann, teori öncesi anlamlandırmadan anlam sistemlerine kadar dört farklı anlamlandırma düzlemi olduğunu söylemektedir (2018, s. 137-145). En *basit düzeyde anlamlandırma*, dilsel aktarımlar yoluyla doğrudan yapılanlardır. Bu anlamlandırma süreci teori-öncesi düzlemdir. Örnek olarak bir çocuğa etrafındaki insanlarla kan bağına dayanan ilişkilerin tanıtılması verilebilir. *İkinci düzlem* teorik önermeler içerir. Burada akrabalık ilişkilerini nasıl kurması gerektiğine dair bir dizi önerme aktarılır. *Üçüncü düzlemde* anlamlandırma artık uzmanlaşmaya dayalı bir hal alır. Aynı örnekten devam edilecek olursa bu düzlemde söz edilen akrabalık üzerine bir uzmanlaşmadır. *Dördüncü anlamlandırma düzleminde* artık anlam sistemleri devreye girer. Burada kültürel

kurumsallaşma sembolik bir bütünlük içinde kavranır. Sembolik evren olarak anlam sistemi anlamların kaynağıdır. Yine akrabalık örneği ile sürdürmek gerekirse artık akrabalık ilişkisi geniş bir anlam sisteminin bir parçası olarak görülmektedir. Anlam sistemleri kültürel kurumsallaşmaları meşrulaştırarak onlara süreklilik kazandırır. Örneğin Güney Sudan'da Dinkalar, akrabalarına saygı göstermeyi dinlerinin bir gereği olarak kabul ederler.

Üretilen anlamlar yoluyla insan hem biyolojik doğasını aşar hem de maddi ve sosyal gerçekliğe düzenlilik kazandırır (Berger P. L., 2000, s. 39-41). Gelişkin anlam sistemleri kolektif olgu ve olayları geçmiş, bugün ve geleceği kapsayacak şekilde bir tutarlılık içerisinde sunar ve insanlara bir hafıza kazandırır (Berger ve Luckmann, 2018, s. 149). Nesneleşen kolektif anlamların diğer insanlara taşınmasını ve kuşaklar arasında aktarılmasını da anlam sistemleri sağlar. Tüm anlam sistemleri üretilen bu kolektif anlamların nesnelleşmesi sonucu oluşan yapılardır (Luckmann, 2003, s. 39). İnsanı nesnel bir biçimde ahlaken sınırlayarak biyolojik doğasını aşmasını sağlayan bu anlam sistemleri tümüyle kuşatıcı nitelikte ve deney yoluyla anlaşılması mümkün olmayan kutsal bir kozmosa dayanmakta ise din olma özelliğini kazanır (Berger, 2000, s. 255-256; Luckmann, 2003, s. 45-47).

Bu tanımlamanın ışığında hem futbol taraftarlığı gibi her türden ilişki ağının veya bilim gibi insanlığa dair cevap arayışının din sayılamayacağı ve böylelikle dinin modern görünümlerine dair muğlaklık eleştirisinin aşılabileceği gösterilmektedir. Ancak bunun yanında tez araştırması kapsamında *Bulgular ve Analiz* bölümünde Türkiye Sosyalist Solu örneğinde sosyalist anlam sisteminin bir din gibi görülmesini sağlayacak örnekler sunulmaktadır. Bu bağlamda dini antropomorfik Tanrı anlayışına veya doğaüstüne indirgeyerek modern gelişmelerle birlikte dinin gerilediği fikrine dayanan klasik sekülerleşme kuramına yönelik kritik mümkün olmaktadır.

6.4.1. Sekülerleşme Kuramının Kritiği

Sosyalist anlam sisteminin bir din gibi analiz edilmesi veya geleneksel dinlere alternatif olarak değerlendirilmesi, sekülerleşmeyi dini inanç, pratik, sembol ve düşüncelerin giderek toplumdaki etkisinin azalması şeklinde tarif eden klasik sekülerleşme kuramcılarının dikkat çekmediği bir gerçekliktir. Klasik sekülerleşme kuramını eleştiren veya seküler kavramını yeniden işlevsel kılmaya çalışan kuramcılar

ise modern dünya görüşlerinin dinsel niteliğine dikkat çekmektedirler. Klasik sekülerleşme kuramcılarının modernite ile din arasında karşıtlığa dayalı bir ilişki görmesinin temelinde din tanımlarını aydınlanmacı dikotomilere ve Hristiyanlığa dayanarak oluşturmaları yatmaktadır.

Din kavramının anlamı günümüzde de din sosyolojisi ve hatta diğer din araştırma alanları için hala tartışma konusudur (Beckford, 2017, s. 115; Cavanaugh, 2009, s. 57). Din anlamındaki 'religio' terimi Antik Roma'da birlik, sorumluluk anlamlarında kullanılırken Hristiyanlığın Roma coğrafyasına hakimiyeti ile zaman içerisinde Tanrıya iman ve kiliseye bağlılık anlamında kullanılmaya başlanmıştır (Cavanaugh, 2009, s. 62-69). Rönesans'la birlikte diğer medeniyetlerin tanımlanması için de din terimi kullanılmaya başlanmış ve Hristiyanlık diğer dinlere göre en gelişkin din olarak kabul edilmiştir (Cavanaugh, 2009, s. 70-79). 17. yüzyılda Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle Hristiyanlık ve dinler bir bilgi nesnesi olarak görülmeye başlanmıştır. Geleneksel dinler, dünyanın özgürleşmesi için kurtulunması gereken doğaüstü, irrasyonel ve eskiye ait bir olgu olarak değerlendirilmiştir. Aydınlanma düşüncesinin etkisi altındaki kolonyalistler kendi ideolojik argümanlarını diğer kültürler üzerinde işlevli kılmak için sömürge coğrafyalardaki halkları tanımlamak adına eskiye ait her şeyi din olarak değerlendirmiştir (Asad, 2007a, s. 119-122). Bu bağlamda birer dünya dini biçiminde imlenen Budizm, Hinduizm ve Taoizm gibi pek çok isimlendirme 19. yüzyılda Batılılar tarafından ortaya atılmıştır (Smith, 1964, s. 58-59). Aslında tüm Hindistan coğrafyasını kapsayacak bir din olduğunu söylemek imkansızdır ve Budist metinlerinde Batılı anlamda din kavramına denk gelen bir ifade bulunamamaktadır.

Din tanımlaması üzerine yürütülen tartışmalar kimi araştırmacılarca başka bir düzeye taşınmış, örneğin Talal Asad (2007a, s. 106) evrensel bir din tanımının mümkün olmadığını iddia etmiştir. Oysa adlandırmanın Batı merkezli ve yakın çağda yapılması din olgusunun evrensel ve tarihsel bir gerçeklik olmadığı anlamına gelmez. Bu itiraza karşın burada "religion" kavramının kökenine dair tartışmanın aktarılmasıyla amaçlanan din teriminin işlevsizliğini göstermek değil Aydınlanma düşüncesinin etkisi altındaki Batılı din tanımının etnosentrik niteliğine ve yetersizliğine vurgu yapmaktır. Zira erken dönemde Durkheim (her ne kadar düşüncesinde evrimci nüveler barındırsa da) bu gerçeği kavrayarak Tanrı fikrinin din olgusunun anlaşılması için yeterli olmayacağını savunmuştur. Bu fasit daireyi aşabilmek adına Berger dini aşkın sembolik evrenler, Luckmann en gelişkin anlam sistemleri olarak görmektedir. Buna rağmen sekülerleşme

kuramcıları din teriminin Hristiyanlığın ve evrimci antropoloji çalışmalarının merkeze alınmasıyla oluşturulan çok erken bir tanımını kullanmakta ve dini doğaüstüne indirgemektedir. Kökleri Aydınlanmaya kadar götürülebilecek sekülerleşme kuramının özeti gayet net bir şekilde şöyle ifade edilebilir: modernleşme arttıkça dinin insanlar ve toplumsal hayat üzerindeki etkisi azalır (Berger P. , 2020, s. 42). Bu bağlamda geçtiğimiz üç yüzyıl boyunca sekülerleşme tezinin farklı biçimlerdeki savunucuları dinin ileri bir zamanda yok olacağına dair kehanetlerde bulunmuşlardır (Stark, 1999, s. 249-250). Ancak öyle olmamış ve din biteceği varsayılan Avrupa'da dahi Aydınlanmacılığın etkisindeki ideolojilerde açığa çıkmıştır.

Klasik sekülerleşme kuramcıları Marksist veya rasyonalist düşüncelerin etkisinde tarihi ileri-geri dikotomisi temelinde evrimci bir paradigmayla analiz etmekteydi ve dinin kamusal hayatta halen çok güçlü olduğu ülkeleri dünyanın geri kalmış bölgeleri olarak nitelendirmekteydi (Martin, 2020, s. 116-118). Sekülerleşme kuramını çağın gerçeklerine göre yenilemeye çalışan kuramcılar dahi (Örn. Inglehart, 2004) dini geri kalmışlıkla ilişkilendirmeye çalışmaktadır. Bu bakış açısının korunmasındaki ısrar, modern ideolojileri bir din olarak analiz etmemekle beraber bir dizi başka hataya da yol açmaktadır. Dinin kurumsal Hristiyanlık ile sınırlandırılarak tanımlanması reiki, meditasyon ve ruhsal psikoterapi gibi yeni ruhsallık örneklerini dinin sınırları dışında bırakmıştır (Hamberg, 2012, s. 236-242; Heelas, 2012, s. 252-257). Hatta sekülerleşme kuramcıları yeni ruhsal akımları modern kapitalizmin sekülerleştirici etkilerinin bir sonucu olarak görmekte ve sosyal etkilerinin zayıf olduğunu, ilerleyen yıllarda tümüyle kaybolacağını düşünmektedirler (Heelas, 2012, s. 261-262, 281).

Sunulan her argüman karşısında bir şekilde sekülerleşmenin süreceğini iddia eden temsilcileri artık kuramı bir doktrin gibi savunmaktadır. Öyle ki tutarsızlıklarla dolu olduğunu iddia edenler, bu kuramın aslında sekülerleşmeyi arzulayanların bir doktrini olduğunu söylemektedir (Hadden, 1987, s. 588). Luckmann (2003, s. 111), gelecekte dinin etki kaybedeceği yönünde beklenti içerisinde olan bu kimseleri sekülarist iyimserler olarak adlandırmaktadır. Sekülarist iyimserliğin açıklayamadığı bir başka konu da 1980 sonrasında dinin politika üzerindeki ağırlığının artmasıdır (Berger P. L., 2014b, s. 79-93) (Casanova, 2014a, s. 123-221). Tüm dünyayı saran Hristiyan tarikatları, yükselen İslamcı hareketler nedeniyle sekülerleşme kuramı uzunca bir süredir mantıksal açıdan tutarsız olduğu yönünde eleştirilerle karşılaşmaktadır (Riis, 2017, s. 183-184).

Sekülerleşme kuramına yönelik başka itirazlar da sıralanabilir. Sekülerleşme kuramcılarının bilim ile din arasında kurduğu karşıtlığın ispatlanamaz ve dindar Ortaçağ anlatısının bir efsane olduğu (Stark, 1999), Avrupa'da halen kurumsal kiliselerin halkın dini ihtiyaçlarına cevap verdiği (Davie, 2020, s. 202-209), Avrupa'daki din değiştirme eğiliminin yeni bir dindarlaşma biçimi olduğu (Martin, 2020, s. 137), Batı merkezli oluşturulan sekülerleşme ölçüm araçlarının fazlasıyla ortodoks Hristiyanlık temelinde kurulduğu (Bird, 2015, s. 60), sekülerleşme kuramının evrensel bir geçerlilik ileri süremeyeceği (Casanova, 2017, s. 100-101), insanlık tarihini batıl inançtan akla doğru bir seyir olarak gösteren ilerleme mitini yeniden ürettiği (Casanova, 2014a, s. 24) gibi pek çok yönden kuram eleştiri almakta ve sekülerleşme kuramının yakın dönem temsilcileri bu eleştiriler karşısında temel tezlerini yenileme ihtiyacı duymaktadır.

Örneğin Karel Dobbelaere (2015, s. 12-13) tarafından sekülerleşme, aslında doğrudan din karşıtı bir gelişme değil eski döneme ait geleneksel dini kurumların toplumsal hayat üzerindeki otoritesinin giderek kaybolduğu ve diğer toplumsal kurumların dinden özerkleştiği bir süreç olarak yorumlanmaktadır. Ancak bu yaklaşım da halen bir dizi itiraza kapıyı açık bırakmaktadır. Öncelikle dini olandan sadece geçmiş dönemlerdeki dini kurumsallaşmalar anlaşılmakta ve dinin farklı formları göz ardı edilmeye devam edilmektedir. Dobbelaere'nin tezinde halen akılcılaşmanın ve bilimsel gelişmelerin bütünsel anlam arayışı çabasını boşa düşüreceğine inanılmaktadır. İlerlemeci modernleşme kuramına bağlı kalınarak kadınların çalışma hayatına katılması gibi bulgular sekülerleşmenin göstergeleri olarak kabul edilmektedir (Dobbelaere, 2015, s. 29). Üstelik bu tez araştırmasının konusu olan politika, felsefe veya bilim kisvesine bürünmüş modern dini anlam sistemleri din tanımının dışında bırakılmaya devam edilmektedir.

6.4.2. Sekülerleşme Kuramına Alternatif Yaklaşımlar

Antropolog Mary Douglas'a göre (1988, s. 457) seksenlere kadar hiç kimse geleneksel dini hareketlerin yeniden canlanacağını ve halk hareketlerine yön verebileceğini öngörememişti. Seksenler sonrasında ise artık dinin gerilediği tezine dayanan sekülerleşme kuramını savunmak pek kolay görünmemektedir (Casanova, 2014a, s. 19). Seküler kavramını klasik sekülerleşme kuramcılarının kullandığı eski haliyle kabul etmek mümkün olmasa da kavram etrafında biriken bilimsel hafızayı da göz ardı etmemek gerekir (Casanova, 2014a, s. 20-27). Artık ampirik bulgular karşısında

sekülerleşme kuramı sürdürülemese de modern dönemdeki dinsel değişimleri açıklayabilecek yeni bir paradigmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Üstelik sekülerleşme kuramını eleştirmek dinin değişmediğini iddia etmek değildir. Modernitenin etkisiyle geleneksel dini kurumlar otorite kaybı yaşamış ve dinsel içerik ve biçimler reddedilemeyecek düzeyde değişmiş ve çeşitlenmiştir. Bu bağlamda tezin bu son aşamasında Berger, Luckmann ve Zijderveld'in modernite analizleri ışığında dini değişimleri ele alabilecek alternatif yaklaşımlar aktarılmaktadır.

Modern toplumsal hayatta modern öncesi döneme göre anlamın üretilmesi, aktarılması ve korunmasında belirgin farklar söz konusudur. Modern öncesi dönemde toplumsal ilişkiler yerele bağlı ve süreklilik içerisindeyken toplumsal etkileşimin ve insan hareketliliğinin hızlanmasının yol açtığı modern deneyim insan bilincinde ciddi değişikliklere neden olmuş ve bu durum anlamlandırma süreçlerine etkide bulunmuştur. Uzun ömürlü sosyal ilişkilerin yerini alan geçicilik ve çoğulluk anlam krizine yol açmaktadır (Berger ve Luckmann, 2015, s. 29-45). Geleneksel dönemde de çoğulculuğun örnekleri görülebilir ancak eski çağlarda farklı anlam sistemlerine sahip topluluklar arasında sembolik ve somut sınırlar bulunmaktaydı. Modern çoğullaşma içerisinde insanlar yaşam boyunca çok sayıda anlam sistemi ile etkileşime girerler. Kimi analistlerin bu süreci sekülerleşme olarak adlandırmasına rağmen yaşanan modern çoğullaşmanın etkisiyle oluşan yapısal anlam krizidir ve bu durum asla dine özgü değildir. Cinsiyet rolleri dahil geçmiş dönemde sorgulanmaksızın kabul edilen her şey tercih meselesi haline gelmektedir. Yine de çoğullaşmanın neden olduğu anlam krizleri karşısında yeni anlamların oluşturulması çabası kendisini en yoğun dinsel alanda göstermektedir.

"Modernleşme, insan varoluşunun tüm dışsal şartlarının radikal dönüşümünü ima eder" (Berger ve Luckmann, 2015, s. 65). O halde modernleşme, (kentleşme, kadınların çalışma hayatına katılımı, sanayileşme gibi) bir dizi görüngü yerine toplumsal kurumların üzerinde şekillendiği kültürde yaşanan köklü bir dönüşüm olarak okunursa dinsel değişimin de bir parçası olduğu bütüncül bir analiz gerçekleştirilebilir. Modern dünyada anlamın kaybı ve parçalanması karşısında bütünsel anlam arayışının adresi tarih boyunca olduğu gibi yine din olmaktadır. Modern gelişmeler karşısında dinsel hayattaki değişimlere *Giriş* bölümünde çeşitli örnekler verilmişti. Geleneksel dini anlam sistemlerinin söylemsel ve biçimsel yenileşmelerle ve modern tekniğe uyum sağlayarak kamusal alanda yeninden güç kazanması, farklı dini anlam sistemlerinin melez biçimlerde yeni dini hareketlere dönüşmesi, dinin modern anlam sistemlerinde örtük biçimde var

olması ve ilişki ağının daha sınırlı olduğu soyut dini anlam sistemlerinin ortaya çıkması gibi örnekler hatırlatılabilir. Tüm bu örnekler modern çoğullaşmanın ve onun doğal bir sonucu olarak anlam krizinin görüngüleri şeklinde anlaşılabilir.

Thomas Luckmann modern dönemde dini analiz ederken gelişen ve yayılan bireysel dindarlık fenomenine odaklanmaktadır. Ona göre geçmiş dönemlerde açığa çıkan kabile dini, atalar kültü, kilise veya mezhep gibi formlar birer anlam sistemi olan aşkın sembolik evrenlerin tarihsel görünümleridir (Luckmann, 2003, s. 38). Toplumsal yapısal farklılaşma sonucunda bireyselleşmenin gelişmesi anlam sistemlerine de bireysel bir nitelik kazandırır. Ancak hiçbir bireyin kendi başına bir anlam sistemi inşa etmesi mümkün değildir. Nihayetinde her birey bir anlam sisteminin içine doğar, onu içselleştirir ve zamanla diğer pek çok anlam sistemiyle etkileşime girer. Modern çağda kuşatıcılığını kaybeden sadece geleneksel dini formlar değildir. Zaten birey ile toplumsal hayatı arasında mükemmel uyum tarih boyunca söz konusu değilken bu uyumluluk halinden modern dönemde tümüyle uzaklaşılmıştır.

Luckmann'ın yaklaşımını anlaşılır kılmak adına tezin konusu bağlamında şu örnek verilebilir. 1980 öncesi Türkiye'de her sosyalistin bir gruba mensup olması beklenirdi ve kendi başına sosyalist teoriyle uğraşmaya çalışan kimselere müstehzi bir ifade olan ÇBS (çizgisi belirsiz sosyalistler) denirdi (Bora, 2017, s. 678). Oysa günümüzde herhangi bir sosyalist gruba dahil olmaksızın sosyalizmi savunmak yeni kuşak sosyalist gençler tarafından itibar kaynağı olarak sunulmaktadır. Sosyalizmin topluluk düzeyinde daha az savunuluyor olması bugün bireysel anlamlandırmada sosyalizmin etkisini yitirdiği anlamına gelmez. Benzer şekilde günümüzde yeni kuşak genç Müslümanlar göğüslerini gere gere hiçbir cemaate mensup olmadıklarını ifade etmektedirler. Somut topluluklara aidiyet durumundaki bu değişiklik asla dine özgü değildir ve erken dönemlerinden beri sosyolojinin gerçek sorusu dine ne olduğu değil, sosyal düzene ne olduğudur (Şahin, 2019, s. 87-88).

Yaşanan bu değişim toplumsal hayatın giderek soyutlaşmasıyla ilişkilidir. Bilgisayar programlarına teslim edilen sosyoloji, sanal değiş-tokuş sistemleriyle ekonomi, 20. yüzyılda ortaya çıkan avangart akımlarıyla sanat, sosyal medyanın gündemiyle karar değiştirebilen hukuk, cep telefonu uygulamalarıyla propaganda yürüten siyaset soyutlaşırken dinin geleneksel kurumlarıyla kalmasını beklemenin veya sadece dini değişime odaklanarak dinin gerilediğini ifade etmenin moderniteye bütünlüklü bir bakıştan mahrum olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Toplumun soyutlaşması tezi

Anton C. Zijderveld'e aittir. Kendisinin müstakil bir din analizi olmasa da kültür sosyolojisi yaklaşımı ve soyut toplum tezinden dinsel değişime dair sonuçlar çıkarılabilmektedir. Hayatın soyutlaşması işlevsel akılcılığın özsel akılcılığa baskın hale gelmesi, diğer bir ifadeyle araçların amaca dönüşmesidir (Zijderveld, 2013, s. 141). Berger ve Luckmann'ın anlam krizi tezine benzer bir şekilde Zijderveld'e göre (1985, s. 86-88) toplumsal hayatın bu soyut yapısının varlık nedeni kurumsal yapının bütünlüğünün aşırı düzeyde bozulmuş olması ve çoğullaşmasıdır. Bu durumda din, sosyolojik araştırmaların analiz konusu yapıldığında onun sadece geleneksel dini kurumlarla sınırlandırılması kısıtlı bir bakış açısına yol açacaktır. Bunun yerine yürütülen ilgili araştırmaların kilise sosyolojisi, Hıristiyanlık sosyolojisi veya İslam sosyolojisi şeklinde adlandırılması ve azalan ya da artan etkililiğin belirli bir dine dair olduğu ifade edilmesi gerekmektedir.

Modernleşmeyle birlikte dinin toplumsal hayattaki etkisinin giderek azalacağı tezini içeren sekülerleşme kuramının kökleri Aydınlanma düşüncesinde görülmekte ve kurucu sosyologlardan itibaren din-modernleşme ilişkisi sosyolojinin temel konuları arasında bulunmaktadır. Auguste Comte, Karl Marx, Emile Durkheim gibi önemli kurucu isimler dinin modern dünyada gücünü yitireceğine dair iddialarda bulunmuşlardır. Fakat klasik sekülerleşme kuramı, sosyolojik bir paradigma olarak altmışların sonunda Peter L. Berger ve Bryan Wilson tarafından oluşturulmuştur. Berger ve Wilson yaklaşımlarını Weber'in rasyonelleşme kavramına borçludur (Furseth & Repstad, 2013, s. 157-160). Klasik sekülerleşme kuramını ilk savunan isimlerden Peter Berger (2014b, s. IX-XI) hayatının ilerleyen evrelerinde altmışlarda gerçekleştirilen analizin temelinde dini batıl inançla eş gören Aydınlanma düşüncesi olduğunu iddia ederek sekülerleşme kuramının çöktüğünü ve yerine çoğullaşma paradigmasının geçirilmesi gerektiğini önermiştir. 1967 yılında *Kutsal Şemsiye* kitabında bir yandan kapsayıcı bir din tanımı gerçekleştirirken diğer taraftan sekülerleşme kuramını destekleyen argümanlar ileri sürmüştür. Ancak doksanların sonunda gerçekleştirdiği konuşmalar ve yayınladığı makaleler ile sekülerleşme kuramının geçerliliğini yitirdiğini ifade etmiştir (Dereli, 2012, s. 185-186).

Peter Berger, gençlik döneminde kaleme aldığı sekülerleşme kuramını destekleyen argümanlarını geri çekerken yeni yaklaşımını yine erken döneminde ortaya koyduğu sosyolojik fenomenoloji yöntemine dayandırmaktadır. Bu anlamda Berger'in genel teorik yaklaşımında bir tutarsızlık olmadığı söylenebilir. 1974 yılında Brigitte Berger ve Hansfried Kellner ile yayınladığı *Modernleşme ve Bilinç* kitabı yeni yaklaşımının temel

kaynaklarından biri olarak ifade edilebilir. Daha sonra 1995 yılında Thomas Luckmann ile kaleme aldığı *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi* çalışması dini çoğullaşma paradigmasına giden temel yapı taşları arasında sayılabilir. Ona göre modernite sonucunda zorunlu olan sekülerleşme değil çoğullaşmadır (Berger P. L., 2015, s. 224). Fakat Berger'in çoğullaşma ile anlatmaya çalıştığı temelde kültürel çoğulculuk değil farklı anlam ve değer sistemlerinin hem bireylerin bilincinde hem de toplumsal kurumlarda aynı anda var olmasıdır (Berger P. L., 2014b, s. IX). Modern çoğullaşmanın neden olduğu görecelilik geleneksel dinlerin sunduğu kesinliğin altını oymaktadır ve bunun sonucunda geleneksel dini anlam sistemleri modernliğe uyum sağlayamadıkları takdirde zayıflayabilir. Ancak bu zayıflama durumunda verilen cevaplar da dinseldir (Berger P. L., 2014b, s. 19-20). Modern çoğullaşmanın dini hayata yansıması iki biçimde olmaktadır: farklı dinlerin bir arada var oluşu ve dini ve seküler söylemlerin bir arada var oluşu. Modern dönemde bir yandan daha soyut ve çoğul dini anlayışlar diğer taraftan kesinlik arzusunu cevaplayan köktenci eğilimler ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak Berger'e (2014b, s. 18) göre sekülerleşme kuramı modern sosyal bilimlerin içine sinmiş olan dine dair Aydınlanma önyargısının bir ürünüdür ve bu kuram ekseninde modern dönemde yaşanan dini değişim ve gelişmeleri anlamak mümkün değildir.

6.5. Değerlendirme

Sosyolojik fenomenoloji yönteminin temel alındığı bu araştırmada Türkiye Sosyalist Solundaki beş akımı temsilen birer sosyalist grup örnek olarak seçilmiş ve bu gruplara ait düzenli yayınlar taranmış, araştırmanın sınırlılıkları doğrultusunda bu gruplara mensup kimselerle görüşülmüştür. Yayın ve görüşme metinleri gibi söylemin dil aracılığıyla sembolik olarak dışsallaştığı kaynakların yanı sıra söylemin gömülü olduğu dil dışı semboller ve ritüeller de veri kaynağı olarak değerlendirilmiştir. Söylem analizi tekniği kullanılarak sosyalist anlam sisteminin temelindeki anlam yapıları ve sosyalistlerin anlam sistemlerini nasıl inşa ettiği betimlenmiştir. Karşılaştırma bir üst yöntem olarak kullanılmış; sosyoloji, antropoloji, psikoloji, dinler tarihi ve siyaset bilimi alanlarındaki din kuramları aracılığıyla geleneksel dinsel anlam sistemleri ile araştırmanın bulguları arasındaki benzerlikler tespit edilerek yorumlanmıştır. Türkiye Sosyalist Solu örneğinde yürütülen araştırmada sosyalist anlam sisteminin dinlerin sahip olduğu özellikleri barındırdığı görülmektedir. Bu temel tezi destekleyen araştırmanın sonuçları aşağıda özetlenmektedir.

a) “Geleneksel dinsel anlam sistemleri” tarih boyunca insanların “bütünsel/ontolojik anlam arayışlarını” cevaplamışlardır. Moderniteyle beraber ortaya çıkan “sosyalist anlam sistemi”, geleneksel dinler gibi insanın bütünlüklü anlam arayışına “geçmiş, bugün ve gelecek arasında bağ kuran” anlatısıyla cevap üretmiştir. Marksizmin ilkel komünal toplum teorisi geleneksel dinlerdeki “köken mitiyle”, kapitalist sömürü kuramı “teodise problemiyle”, geleceğe dair Marksist bilimsellik iddiası ise dinlerin “olumsallıkla mücadele” işlevi ile benzerlikler taşımaktadır. Tüm bu benzerlikler Türkiye Sosyalist Solu örneğinde bulgularla desteklenmektedir.

b) Türkiyeli sosyalist gruplar, sosyalist anlam sisteminin insanın ve toplumun kökeninin keşfedilmesini, içinde bulunulan çağdaki kültürel gerçekliğin bir düzenlilik içerisinde görünmesini ve geleceğin bilinebilir kılınmasını sağlayan bütünsel/ontolojik cevabının yayılımını sağlamakta ve bu bilginin kuşaklar arasında aktarımı için birer “hafıza merkezi” işlevini görmektedir. Sosyalist gruplar, sosyalist anlam sisteminin “hafıza zincirleridir”. Farklı gruplar arasında ortak bir “kültürel hafıza” kurulabildiği gibi her grubun kendine özgü “hafıza stoku” bulunmaktadır.

c) İnsanın ontolojik anlam arayışını cevaplayan anlam sistemlerine yönelik “sarsıcı nitelikte çeşitli olaylar” söz konusudur ve bunların arasında en tehdit edici olanı “ölümdür”. Bu nedenle tüm geleneksel dinler bir biçimde “ölüm olayını evcilleştiren stratejilere” sahiptir. Türkiye Sosyalist Solu örneğinde görülmektedir ki sosyalist anlam sistemi “cenaze törenleri”, “anma etkinlikleri” ve “şehitlik” kavramıyla ölüm fikriyle mücadelede geleneksel dinler gibi işlevseldir.

d) Sosyalist anlam sistemi gelecek “Altın Çağ” ve “tüm yabancılaşmalardan kurtulmuş, özgür, bütünsel insan” vaatleri ile “kutsal bir statü” edinmektedir. İnsanlık tarihini vaat edilen geleceğe taşımada aktif rol üstlenen kişiler, “kutsalın ifşa” olduğu “kültlere” dönüşmektedir. Türkiyeli sosyalistler için Marksizm’in kurucu isimleri olan Marx, Engels, Lenin, Stalin, Mao ve Troçki’nin yanı sıra yerel sosyalist önderler olan Hikmet Kıvılcımlı, Deniz Gezmiş, Mahir Çayan ve İbrahim Kaypakkaya birer kişilik kültüdür. Birer kişilik kültüne dönüştürülecek düzeyde tarihi Altın Çağa doğru ileri alamamasına rağmen ömrünü sosyalist anlam sisteminin belirli bir coğrafi

alanda veya kurumsal yapıda temsil edilmesine adamış sosyalistler ise birer "aziz" gibi görülmektedir.

e) Sosyalist anlam sisteminin kutsalının ifşa olduğu ve bu kutsalın deneyimlenmesini sağlayan diğer "hiyerofaniler" mekân ve zamanda belirmektedir. Türkiye Sosyalist Solu için Taksim Meydanı, kimi mahalle ve üniversite kampüsleri bir kurban edimi ile kutsalın ifşa olduğu ve diğer anlam sistemlerinin sembolik müdahalelerine karşı korunması gereken "kutsal mekanlar" olarak görülmektedir. Bazı mekanlar gibi zaman dilimleri de Türkiyeli sosyalistler için türdeş nitelikte değildir. Sosyalistlerin yıl içine yayılmış pek çok "kutsal zamanı" bulunmaktadır. 1 Mayıs "yeni yılın başlangıcı" olarak görülmekte, "şehit günü ve haftalarıyla" sosyalist değerler kuşaklar arasında aktarılmakta, "ritüalistik biçimde ve rutin olarak" gerçekleşen sokak eylemleriyle mensupların anlam sistemine olan bağlılığı sağlanmaktadır.

f) Geleneksel dinlerde görülen kutsalın şiddeti yönetme ve yönlendirme işlevlerine sosyalist anlam sistemi de sahiptir. İnsanlığı sınıfsız ve sınırsız dünyaya ulaştıracağı varsayılan proleter devrim fikri "kutsal şiddet" günü olarak tasarlanmıştır. Türkiyeli sosyalistler şiddetin zamanı ve zemini konusunda fikir ayrılıklarına sahip olsalar da şiddet bir zorunluluk olarak görülmektedir. Sosyalistler nezdinde devrimci şiddetin özgürleştirici gücünün yanı sıra sosyalist grupların iç bütünleşmesini ve militanın arınmasını sağlayan işlevleri de söz konusudur.

g) 20. yüzyıl boyunca sosyalist devrimlerin gerçekleştiği ülkelerde "yeni insanı" yaratma adına totaliter rejimler kurulmuştur. Türkiye Sosyalist Solu örneğinde görüldüğü üzere sosyalistler, iktidar aygıtlarını ele geçiremediği için "kuşatıcı bir topluluk" anlayışı ile mensuplarına "anlam ve ahlak" kazandırmaya girişmişlerdir. Türkiyeli sosyalistler Marksist ahlak anlayışının vaat ettiği yeni insanı bugünden inşa etmeye başlamaları gerektiğine inanmaktadırlar. Kapitalizmin arızaları olarak niteledikleri değer ve davranışların sosyalistlerde görülmemesi için eleştiri ve özeleştiriye kurumsal bir çerçeve kazandırılmaktadır. Geleneksel dini anlam sistemlerinde "topluluğun ahlaki kontrol rolü" sosyalist anlam sistemini temsil eden sosyalist topluluğa aktarılmaktadır.

Çalışmanın *Giriş* bölümünde sosyalizm örneğinde modern anlam sistemlerinin dini niteliğine işaret eden pek çok eserden örnekler sunulmuştur. Türkçe literatürde ise Kemalizm üzerine benzer araştırmalar görülmektedir. Bu çalışma hem kuramsal kapsayıcılığı hem de saha araştırması boyutuyla Türkiye Sosyalist Soluyla dinsel anlam sistemleri arasındaki benzerlikleri tespit ve analiz eden ilk araştırmadır. Çalışmayı önemli kılan bir diğer özelliği modernite ile din arasında zorunlu bir gerilimli ilişki olduğunu varsayan klasik sekülerleşme kuramının aksine dinselliğin modern gelişmeler karşısında yeni formlarda kendini ortaya koyduğunu göstermesidir.

Çalışma, konusu ve araştırma örneğiyle sekülerleşme kuramına yönelik kritiklere bir katkı niteliğindedir. Klasik sekülerleşme kuramı din sosyolojisi alanında herhangi bir teori değildir. Bizatihi bu alanın sınırlarının şekillenmesinde, sorularının ve içeriğinin belirlenmesinde etkili olan bir paradigmadır. Dolayısıyla sekülerleşme kuramının her eleştirisi din sosyolojisine alternatif bir yaklaşım ve alana bir dizi konu önerisini içerir. Elde edilen kuramsal bulgular doğrultusunda araştırmanın din sosyolojisi alanına önerileri aşağıda sıralanmaktadır.

a) Din sosyolojisinin araştırma konuları belirli bir coğrafyada müesses dini anlam sistemi ile sınırlandırılmamalıdır. Belirli bir dinin etki düzeyinin değişimini ölçen araştırmalar din sosyolojisinin bir alt alanı olarak görülmeli veya *adı geçen dinin sosyolojisi* olarak adlandırılmalıdır.
b) Din tanımlamaları geleneksel dini anlam sistemleri ile sınırlandırılmamalı dinin toplumsal değişmelere uyum sağladığı ve pek çok farklı formda görülebileceği göz önünde bulundurularak *kapsayıcı din tanımları* geliştirilmelidir.
c) Dinin belirli bir alanda etki düzeyini ölçen araştırmalarda hangi kuramsal yaklaşıma bağlı olunduğu açıkça belirtilmeli ya da araştırmada dinin tanımlanmasına yönelik kuramsal araştırmalara katkı sunulması hedeflenmelidir.
d) Modernitenin doğası gereği dini hayat çoğul niteliktedir. Bu nedenle dini hayat araştırmalarında belirli bir coğrafyada müesses dini anlam sistemi dışındaki *alternatif dini eğilimleri* de kapsayacak araştırma taslaklarının hazırlanması gerekmektedir.
e) Dini değişimler karşısında bu değişimin kimi çevrelerde yarattığı *iyimser beklentiler* veya değişimin yaşandığı varsayılan dini anlam sisteminin

temsilcilerindeki *kötümser bakış* karşısında din araştırmalarında değerlendirme bağımsızlığı ilkesi gözetilmelidir.

f) Sekülarist ve ateist olarak ifade edilen siyasal akımlar din dışı/profan olarak değerlendirilmemeli, bu akımların geleneksel anlam sistemlerine yönelik muhalefetinin altında *dinler arası bir mücadele* görülmelidir.

g) Bu çalışma dahil bugüne değin genellikle siyasal akımların dini niteliğine dair araştırmalar öne çıktığı için bu tartışma alanına katkı sunacak *özellikle cinsiyet temelli ve ekolojist* hareketler başta olmak üzere diğer yeni sosyal hareketlerin dini niteliğini analiz eden araştırmalar arttırılmalıdır.

h) Uluslararası literatürde hem sosyalist hem de milliyetçi rejimlerin dinsel görünümlerine dair örnek çalışmalar bulunmaktadır. Ancak kamusal alana egemen olamamış sosyalist ve milliyetçi hareketleri birer dini grup olarak analiz eden çalışmalar sınırlıdır. Benzer şekilde Türkiye özelinde Kemalist tek parti dönemi dışında modern hareketlerin dini niteliğini araştıran çalışmalar bulunmamaktadır. Bu nedenle özellikle *Kemalist olmayan milliyetçi hareketlere* ve Türkiye Sosyalist Soluna yönelik araştırmaların sürdürülmesi dinin modern dönemde yaşadığı form değişikliklerini anlamada ciddi katkılar sunabilir.

Bu çalışmada ele alınan Marksist sosyalizm, Tanrı fikrinin olmadığı bir dini anlam sistemi olarak görülmektedir. Ancak araştırmada temel odak noktası sosyalist anlam sistemi ile geleneksel dini anlam sistemleri arasındaki benzerliklerin tespit edilmesi ve bu tespitler doğrultusunda kapsayıcı bir din sosyolojisi yaklaşımının geliştirilmesi olmuştur. Odaklanma belirli bir şeyi merkeze aldığında diğer şeyleri dışarıda bırakmak gibi bir dizi zayıflığa neden olmaktadır. Bu bağlamda çalışmanın *üç temel zafiyeti* olduğu söylenebilir. Çalışmanın ***birinci*** *zafiyeti* sosyalist anlam sistemi ile geleneksel dinsel anlam sistemleri arasındaki farklılıkların yeterince tespit edilmemiş olmasıdır. Araştırma boyunca geleneksel dinsel anlam sistemleri ile sosyalist anlam sistemi arasında farklılıkların da tespit edilmesi dini anlam sistemleri arasında bir tasnife imkân sunabilirdi. İlk elden görülen Tanrı fikri üzerinden tasnif edildiğinde dinlerin teist, deist veya ateist olabileceğidir. Fakat bu çerçeve bireysel dini anlam sistemlerini, yeni dini hareketleri ve ruhsallıkları dışarıda bırakan bir sınırlamaya neden olmaktadır. 20. yüzyıldaki sosyalist denemeler totaliter eğilimleri nedeniyle kolaylıkla kurumsal Hıristiyanlığa benzetilebilmektedir. Ancak yeni sol hareketlerin yeni dini hareketler gibi

senkretik ve eklektik özellikleri bulunmaktadır. Bu durum Berger'in dini çoğullaşma tezini desteklemektedir.

Çalışmanın ***ikinci*** *zafiyeti,* örnek olarak ele alınan sosyalist grupların aralarındaki dinsel farklılıkların yeterince işlenmemiş olmasıdır. Her grup Türkiye Sosyalist Solu içerisinde etkili olduğu var sayılan bir akımı temsil etmektedir. Haliyle her grup sosyalist anlam sistemi içerisinde farklı renkleri barındırmaktadır. Örneğin kimi gruplar daha katı bir topluluk anlayışını benimserken diğerleri daha esnek örgütlenmeler kurabilmektedir. Benzer şekilde ahlak anlayışlarında da farklılıklar görülebilmektedir. Gruplar arasındaki farklılıkların başka bir çalışmanın konusu olması sosyalist sol içindeki yeni dinsel eğilimleri belirginleştirebilir.

Çalışmanın ***üçüncü*** *zafiyeti,* analizi amaçlanan konuyla ilişkili görülen ve tezin üst başlıklarında yer alan diğer konuların önem sırasıyla ikinci dereceye düşmesi sebebiyle ilişkili konulara dair yeterli düzeyde araştırmanın ve tartışmanın yürütülmemiş olmasıdır. Giriş bölümünde yer alan her başlık, devamında dinin tanımlanması meselesi ve Türkiye'deki sol hareketlerin değerlendirilmesi gibi başlıklar çok daha derinlikli araştırmaları gerektirmektedir. Diğer taraftan böyle bir girişimin uzun vadeli, interdisipliner ve kolektif bir akademik planlamayla mümkün olacağı söylenebilir.

7. KAYNAKÇA

Abercrombie, N., Hill, S., & Turner, B. S. (1994). *The Penguin Dictionary of Sociology.* New York: Penguin Books.

Adalı, D. (1999). *Kapitalizmden Komünizme Geçiş.* İstanbul: Kaldıraç Yayınevi.

Adalı, D. (2011). *Diyalektik ve Tarihsel Materyalizm.* İstanbul: Kaldıraç Yayınevi.

Adalı, D. (2016a, Ocak). Rivayet Odur ki Cennet ve Cehennem Bu Dünyadadır. *Özgür Bir Dünya İçin Kaldıraç*(174), 57-62.

Adalı, D. (2016b, Ocak). Devrimciliğin Mihenk Taşları. *Özgür Bir Dünya İçin Kaldıraç*(174), 107-111.

Adamson, W. L. (2013). Giovanni Papini: Nietzsche, Secular Religion, and Catholic Fascism. *Politics, Religion & Ideology, 14(1),* 1–20.

Adıbelli, R. (2011). *Mircea Eliade ve Din.* İstanbul: İz Yayıncılık.

Adnan. (2020, Eylül 15). Halkın Kurtuluş Partisini Temsilen Yapılan Görüşme. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)

Ahmet. (2018, Temmuz 13). Halkevlerini Temsilen Yapılan Mülakatlar. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)

Akal, E. (2006). *Milli Mücadelenin Başlangıcında Mustafa Kemal İttihat Terakki ve Bolşevizm.* Ankara: TÜSTAV.

Akalın, A. E. (2006). *Ölümün ve Ölmenin Sosyolojisi Üzerine Kuramsal Bir Çalışma - Yüksek Lisans Tezi.* Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Akkaya, A. H. (2013). Kürt Hareketinin Örgütlenme Süreci Olarak 1970'ler. *Toplum ve Bilim s. 127,* 88-120.

Akkuş, B. (2015). Türkiye Cumhuriyetinde Sosyalizm: Türkiye Komünist Partisi'nin Cumhuriyet Halk Partisi'ne Bakışı ve Özgün Bir Düşünür ve Siyaset Adamı Olarak Mehmet Ali Aybar. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* 239-252.

Aksakal, E. (2014, Aralık 28). *90'larda Öğrenci - Gençlik Hareketi*. Bianet: https://m.bianet.org/bianet/siyaset/161141-90-larda-ogrenci-genclik-hareketi adresinden alındı

Aktaş, S. (2019). *İstanbul'da Eski Bir Gecekondu Mahallesinin Siyasal ve Toplumsal Dönüşüm Dinamikleri: Gazi Mahallesi Örneği - Yükseklisans Tezi.* İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Aktay, Y. (2015). *Postmodern Kavşakta Din ve Sivil Toplum*, Ankara: Tezkire Yayınları.

Alexander, J. (2013). Klasiklerin Merkeziliği. A. Giddens içinde, *Günümüzde Sosyal Teori* (Ü. Tatlıcan, Çev.) (s. 19-68). İstanbul: Say Yayınları.

Allen, D. (2000). Dini Tecrübenin Fenomenolojik Tahlili. C. Tacou içinde, *Din ve Fenomenoloji* (H. Köser, Çev.) (s. 63-84). İstanbul: İz Yayıncılık.

Alpat, İ. (2003). *Popüler Türkiye Solu Sözlüğü - Solun Yüzyıllık Öyküsü.* İzmir: Mayıs Yayınlaır.

Alpat, İ. (2015a, Mayıs 10). *Gözün Arkada Kalmasın Paşa, Seninkiler İşbaşında!* Sendika.Org: https://sendika63.org/2015/05/gozun-arkada-kalmasin-pasa-seninkiler-isbasinda-inonu-alpat-263234/#more adresinden alındı

Alpat, İ. (2015b, Eylül 14). *Ankara'nın şarkında turuncu garba bezenmiş bir mahalle: Tuzluçayır*. Sendika.Org: http://sendika63.org/2015/09/ankaranin-sarkinda-turuncu-garba-bezenmis-bir-mahalle-tuzlucayir-inonu-alpat-293347/ adresinden alındı

Alpat, İ. (2017, Haziran 17). *Devrimci Yol Destanı*. Sendika.Org: http://sendika63.org/2017/06/devrimci-yol-destani-inonu-alpat-427667/#more adresinden alındı

Altan, E. (2013, Ekim 23). *ODTÜ, Efendiler ve Köleleri*. Sendika.Org: https://sendika63.org/2013/10/odtu-efendiler-ve-koleleri-ergur-altan-146263/ adresinden alındı

Altan, E. (2014a, Nisan 23). *Öteki Çocukların Bayramları*. Sendika.Org: http://sendika63.org/2014/04/oteki-cocuklarin-bayramlari-ergur-altan-184301/#more adresinden alındı

Altan, E. (2014b, Aralık 24). *"Devrime İnanıyorum da, Allah'ın Dediği Olur Sonunda!"*. Sendika.Org: http://sendika63.org/2014/12/devrime-inaniyorum-da-allahin-dedigi-olur-sonunda-ergur-altan-236032/ adresinden alındı

Altaş, B. Ü. (2013). *Türk Solunda Ayrışma: 1920-71 - Yüksek Lisans Tezi.* Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Althusser, L. (2003). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları.* (A. Tümertekin, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Alver, F. (2006). Niklas Luhmann. G. Batuş, F. Alver, B. Arık, B. Çoban, ve Ü. Çığ içinde, *Kadife Karanlık II Ayna Şövalyeleri* (s. 141-171). İstanbul: Su Yayınevi.

Aman, F. (2013). *Din-Tikelci Fonksiyonalist Yaklaşım Bronislaw Malinowski Örneği - Doktora Tezi.* Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ammerman, N. T. (2012). Cemaatler: Yerel, Sosyal ve Dini. P. B. Clarke içinde, *Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya* (s. 397-423). (M. Tan, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Ankut, N. (1985). *12 Eylül Nedir.* İstanbul: Derleniş Yayınları.

Ankut, N. (2016). *Seçim Konuşmaları.* İstanbul: Derleniş Yayınları.

Ankut, N. (2017a, Kasım 8). Başyazı. *Halkın Kurtuluş Yolu, 12*(117), 8.

Ankut, N. (2017b). *İkili Oynayanlar*. İstanbul: Derleniş Yayınları.

Ankut, N. (2018a). *Zulüm Yıkım Talan ve İhanet Yılları.* İstanbul: Derleniş Yayınları.

Ankut, N. (2018b, Kasım 10). Katliamcı, Patronu, Bizdeki İşbirlikçi ve Kurban. *Halkın Kurtuluş Yolu, 13*(129), 9.

Ankut, N. (2018c). *Kendini Alevin Kalbine Atmak.* Ankara: Derleniş Yayınları İstanbul.

Ankut, N. (2018d). *Yivsıyırmışlar.* İstanbul: Derleniş Yayınları.

Ankut, N. (2019a). *Gerçek Kahramanlar.* İstanbul: Derleniş Yayınları.

Ankut, N. (2019b). *Hüzün Kongreleri.* İstanbul: Derleniş Yayınları.

Ankut, N. (2019c, Haziran 13). Denizler'in de, Tüm Devrim Şehitlerinin de Mücadelesini Biz Zafere Ulaştıracağız! *Halkın Kurtuluş Yolu, 13*(136), 1, 7-9.

Ankut, N. (2019d, Mayıs 7). "Eninde Sonunda Taksim Vatanımızı Fethedeceğiz". *Halkın Kurtuluş Yolu*, 11-14.

Arıkuşu, A. H. (2018, Temmuz 07). *Sivas Katliamı'nın Tarihsel Derinliği*. Sendika.Org: http://sendika63.org/2018/07/sivas-katliaminin-tarihsel-derinligi-ali-haydar-arikusu-501705/#more adresinden alındı

Aron, R. (1979). *Aydınların Afyonu.* (İ. Tanju, Çev.). İstanbul: Tur Yayınları.

Aron, R. (2007). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri.* (K. Alemdar, Çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Arrighi, G., Hopkins, T. K., ve Wallerstein, I. (2004). *Sistem Karşıtı Hareketler.* (C. Kanat, B. Somay, S. Sökmen, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Arslan, H. (2020). *Meselelerimizi Konuşmak.* İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Asad, T. (2007a). Antropolojik Bir Kategori Olarak Dinin İnşası. *Milel ve Nihal, 4*(2), (A. Tekin, Çev.). 103-137.

Asad, T. (2007b). *Sekülerliğin Biçimleri.* (F. B. Aydar, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Assmann, A. (2008). Canon and Archive. A. Erll, & A. Nünning içinde, *Cultural Memory Studies* (s. 97-107). Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co.

Assmann, J. (2008). Communicative and Cultural Memory. A. Erll, & A. Nünning içinde, *Cultural Memory Studies* (s. 109-118). Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co.

Assmann, J. (2015). *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik.* (A. Tekin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Atalay, G. (2009). *Türkiye'de Sosyalist Sol Akımın Dönüşümü ve Doğu Perinçek - Yükseklisans Tezi.* Edirne: Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Atalay, M. H. (2009, Şubat 8). *Tarihin Gübresi Olmayı Göze Almak*. Sendika.Org: https://sendika63.org/2009/02/tarihin-gubresi-olmayi-goze-almak-mehmet-hasan-atalay-28412/ adresinden alındı

Atalay, O. (2018). *Türk'e Tapmak - Seküler Din ve İki Savaş Arası Kemalizm.* İstanbul: İletişim Yayınları.

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

Atsız, H. (2016). Kötülük Problemi Bağlamında Şiddetin Diyalojik Karakteri. F. Sancar içinde, *Din ve Şiddet: Tarihi-Dini-Siyasi-Sosyo-Psikolojik Kültürel Boyutlarıyla* (s. 89-98). Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları.

Ayaşlı, Y. (2015, Şubat 22). *Tarihsel Materyalizmin Bitmeyen Kavgası*. Sendika.Org: https://sendika63.org/2015/02/tarihsel-materyalizmin-bitmeyen-kavgasi-yasar-ayasli-248687/ adresinden alındı

Ayaşlı, Y. (2020a, Ocak 2). *Mültecilik, illegalite, ricatçılık, kahramancılık (2)*. Sendika.Org: https://sendika63.org/2020/01/multecilik-illegalite-ricatcilik-kahramancilik-2-573234/ adresinden alındı

Ayaşlı, Y. (2020b, Haziran 23). *Devrimcilikte Profesyonellik ve Aktivistlik*. Sendika.Org: https://sendika.org/2020/06/devrimcilikte-profesyonellik-ve-aktivistlik-590751/ adresinden alındı

Aydın, S. (2008). *12 Mart 1971 Öncesinde Ant Dergisi - Yükseklisans Tezi.* İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Aydın, S., ve Can, S. (1999). *Sol İçi Şiddet* (Cilt I). İstanbul: Devrimci Çözüm.

Aykol, H. (2010). *Bölüne Bölüne Büyümek Türkiye'de Sol Örgütler.* Ankara: Phoenix Yayınları.

Aysan, B. (2008). Sesler ve Küller. B. Aysan içinde, *Düello (Bütün Şiirleri)* (s. 87-93). İstanbul: Kırmızı Yayınları.

Aysoy, M. (2002). *Küresel Sosyoloji: Sosyolojide Küreselleşme Çalışmalarına Eleştirel Bir Yaklaşım – Doktora Tezi.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Azdemir, M. (2017). *İstanbul: Emeğin Kenti, Kentin Belleği, Belleğin Mekanları - Yüksek Lisans Tezi.* Kocaeli: Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bailey, E. (1997). *Implicit Religion in Contemporary Society.* Kampen: Kok Pahros.

Bakıroğlu, N. (2010, Mayıs-Haziran). İstisnalar Kaideyi Kurar! *Marksist Teori*(2), 141-174.

Balcı, A. (2006). Roland Robertson, Küreselleşme ve Kültür. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi (1),* 25-37.

Barthes, R. (1993). *Göstergebilimsel Serüven.* (M. Rifat, S. Rifat, Çev.). İstanbul: YKY.

Baş, T., ve Akturan, U. (2008). *Nitel Araştırma Yöntemleri.* Ankara: Seçkin Yayınları.

Batuk, C. (2008, Ocak-Nisan). Tanrı'nın Asi Çocukları: "Zalimlik ve Mazlumluk Arasında Şiddet Sarmalındaki Yahudiler". *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, 5*(1), 157-187.

Batuk, C. (2016). "Ahimsa Versus Himsa" Hint Dinlerinin Şiddet/sizlikle Dansı. F. Sancar içinde, *Din ve Şiddet: Tarihi-Dini-Siyasi-Sosyo-Psikolojik Kültürel Boyutlarıyla* (s. 145-160). Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları.

Baudrillard, J. (2010). *Simulakrlar ve Simulasyon.* (O. Adanır, Çev.). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

Baudrillard, J. (2011). *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm.* (O. Adanır, Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Bauman, Z. (2012). *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri.* (N. Demirdöven, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bayer, A. (2010). Sekülerleşme Din İlişkisi: Kuramsal Bir Yaklaşım . *KSÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi* , 149-190.

Bayer, B. (2016). Kutsal ve Profan Diyaletiğinde Eliade'nin Din Anlayışı. C. Özyurt, ve E. Okumuş içinde, *Çağdaş Sosyal Teoride Din* (s. 283-320). Ankara: Hece Yayınları.

Beckford, J. A. (2017). Yirminci Yüzyılın İkinci Yarısında Din Sosyolojisi. B. Solmaz, & İ. Çapcıoğlu içinde, *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (s. 105-124). (İ. Çapcıoğlu, Çev.). Konya: Çizgi Kitabevi.

Belaj, M. (2008). ‘I’m not religious, but Tito is a God’: Tito, Kumrovec, and the New Pilgrims. P. J. Margry içinde, *Shrines and Pilgrimage in the Modern World New Itineraries into the Sacred* (s. 71-93). Amsterdam: Amsterdam University Press.

Bell, C. (1997). *Ritual Perspectives and Dimensions.* New York: Oxford University Press.

Bell, C. (2009). *Ritual Theory Ritual Practice.* New York: Oxford University Press.

Bell, D. (1978). The Return of the Sacred: The Argument about the Future of Religion . *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences Vol. 31,* 29-55.

Bellah, R. N. (1967, Winter). Civil Religion in America. *Daedalus Journal of the American Academy of Arts and Sciences*(96), 1-21.

Benjamin, W. (2010). Şiddetin Eleştirisi Üzerine. A. Çelebi içinde, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (s. 19-42). (E. G. Çelebi, Çev.). İstanbul : Metis Yayınları.

Benjamin, W. (2012). Tarih Kavramı Üzerine. W. Benjamin içinde, *Son Bakışta Aşk* (s. 39-50). (N. Gürbilek, S. Yücesoy, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Berger, P. (2020). Sekülerizmin Gerilemesi. A. Köse içinde, *Kutsalın Dönüşü* (s. 40-50). (A. Köse, Çev.). İstanbul: Timaş Yayınları.

Berger, P. (2014a). Dinin ve Dinlerin Çağdaş Küresel Toplumsaki Sosyal Formları. M. Dillon içinde, *Din Sosyolojisi El Kitabı* (s. 65-87). (H. Arslan, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Berger, P. L. (2014b). *The Many Altars of Modernity - Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age.* Boston: Walter de Gruyter.

Berger, P. L. (2000). *Kutsal Şemsiye - Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları.* (A. Coşkun, Çev.). İstanbul: Rağbet Yayınları.

Berger, P. L. (2009). Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi. A. Çiftçi içinde, *Din ve Modernlik* (s. 121-174). (A. Çiftçi, Çev.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Berger, P. L. (2012). *Melekler Hakkında Söylenti - Modern Toplumda Tabiatüstünün Yeniden Keşfi.* (A. Coşkun, N. Özmen, Çev.). İstanbul: Rağbet Yayınları.

Berger, P. L. (2015). Sekülerleşme Yanlışlandı. M. A. Kirman, ve İ. Çapçıoğlu içinde, *Sekülerleşme (Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar)* (s. 223-234). (M. A. Kirman, Çev.). Ankara: Otto Yayınları.

Berger, P. L., ve Luckmann, T. (2015). *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi - Modern İnsanın Yönelimi.* (M. D. Dereli, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.

Berger, P. L., ve Luckmann, T. (2018). *Gerçekliğin Sosyal İnşası - Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi.* (V.S. Öğütle, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Berger, P. L., ve Zijderveld, A. C. (2018). *Şüpheye Övgü.* (K. Canatan, R. Bal, H. Yar, Çev.). İstanbul: Açılım Kitap.

Berger, P. L., Berger , B., ve Kellner, H. (1985). *Modernleşme ve Bilinç.* (C. Cerit, Çev.). İstanbul: Pınar Yayınları.

Bezirci, A. (2010). *Pir Sultan Bütün Eserleri.* İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Bilge, E. (2013). Kutsal Metinlerde Yaratılış. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15*(1), 127-162.

Bilici, F. (2007). RENAN, Ernest . TDV içinde, *TDV İslam Ansiklopedisi* (s. 568-571). İstanbul: Türkiy Diyanet Vakfı Yayınları.

Bird, J. (2015). *Din Sosyolojisi Nedir.* (A. Taştan, M. D. Dereli, Çev.). İstanbul: Lotus Yayınevi.

Birdal, S. C. (2020). *Bir Başka Devrim Türkiye Sol Hareketinde Arzu, İdeoloji, Politika (1960-1980).* İstanbul: İletişim Yayınları.

Boli, J. (1980). Marxism as World Religion. *Social Problems, 28(5),* 510-513.

Bora, T. (2017). *Cereyanlar Türkiye'de Siyasi İdeolojiler* . İstanbul: İletişim Yayınları.

Borg, M. T. (2012). Din ve İktidar. P. B. Clarke içinde, *Din Sosyolojisi Kuram ve Yöntem* (s. 313-338). (M. Akgül, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Botton, A. D. (2014). *Ateistler İçin Din - Bir İnanmayanın Din Kullanım Kılavuzu.* (A. Ece, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Box, Z., & Saz , I. (2011). Spanish Fascism As A Political Religion (1931–1941). *Politics, Religion & Ideology, 12(4),* 371–389.

Bozoklar, K. (2000). *Hep Aynı İnatla.* İstanbul: Ceylan Yayınları.

Bozoklar, K. (2001). *Yaşama Dair.* İstanbul: Ceylan Yayınları.

Bölükbaşı, M. D. (2013). *Anadolu Devriminin Yolu - Bir Programatik Yaklaşım.* İstanbul: Kaldıraç Yayınevi.

Brecht, B. (1997). *Bütün Oyunlar 3.* (Y. Erten, A. Çalışlar, Y. Onay, A. Selen, Çev.). İstanbul: Mitos Boyut Yayınları.

Bruce, S. (2015). Sekülerleşme: Sistematik Bir Betimleme. M. A. Kirman, ve İ. Çapçıoğlu içinde, *Sekülerleşme (Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar)* (s. 25-44). (İ. Çapcıoğlu, Çev.). Ankara: Otto Yayınları.

Bruce, S. (2017). Secularization Elsewhere: It Is More Complicated Than That. *Política & Sociedade, 16(36)*, 195-211.

Buçukcu, Ö. (2017). *Türkiye Sosyalist Solu ve Milliyetçilik - Doktora Tezi.* Afyonkarahisar: Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Budak, D. (2012). *Anadolu'da Yaşamış Aziz ve Azize Hayatlarının Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi - Yüksek Lisans Tezi.* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Budak, E. (2013, Aralık 31). *Umursamazlığınıza Yürek Dayanmıyor!* Sendika.Org: https://sendika63.org/2013/12/umursamazliginiza-yurek-dayanmiyor-egemen-budak-159645/ adresinden alındı

Bulut, F. (2015). Oyun, Ritüel ve Anlatı: Robert N. Bellah'da Din Merkezli Medeniyet Teorisi. *IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi* (s. 171-178). Kütahya: İLEM.

Bunt, G. (2012). Din ve İnternet. P. B. Clarke içinde, *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler* (s. 175-198). (A. Yıldız, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Bülbül, B. (2016, Haziran 4). *Haziran'da Ölmek Zor*. Sendika.Org: http://sendika63.org/2016/06/haziranda-olmek-zor-banu-bulbul-355015/#more adresinden alındı

Calhoun, C., VanAntwerpen, J., ve Juergensmeyer, M. (2017). Giriş. Calhoun, C., VanAntwerpen, J., ve Juergensmeyer, M. İçinde (s. 11-50). *Laikliği Yeniden Düşünmek.* (M. Sözbilir, Çev.). Ankara: Nika Yayınevi.

Can, B. (2015). *Niklas Luhmann'ın Genel Sistem Teorisinde Din ve Toplum – Yüksek Lisans Tezi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Canatan, K. (2015). Antropolojik Teorilerin Dine Yaklaşımı. C. Özyurt, ve İ. Mazman içinde, *Sosyal Teoride Din* (s. 383-397). Ankara: Hece Yayınları.

Carık, Ş. (2013). *Vatandaş ve Sosyalist Gazeteleri Üzerine Bir İnceleme - Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Casanova, J. (2014a). *Modern Dünyada Kamusal Dinler.* (M. M. Şahin, Çev. Editörü). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.

Casanova, J. (2014b). Sekülerleşmeyi Yeniden Düşünmek: Evrensel Bir Karşılaştırma. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, 3(2),* (S. Yılmaz, Çev.). 220-236.

Casanova, J. (2017). Seküler, Sekülerleştirmeler, Sekülerizmler. C. Calhoun, J. VanAntwerpen, ve M. Juergensmeyer içinde, *Laikliği Yeniden Düşünmek* (s. 85-113). (S. E. Türközü, Çev.). Ankara: Nika Yayınevi.

Cavanaugh, W. T. (2009). *The Myth of Religious Violence.* New York: Oxford University Press.

Cerrahoğlu, A. (1970, Ağustos 4). Osmanlı Döneminde İlk Sosyalist Yayınlar. *Ant Sosyalist Teori ve Eylem Dergisi, (4),* 83-84.

Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü.* İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Chinese Posters. (2016, December 16). *The Mao Cult.* Chinese Posters: https://chineseposters.net/themes/mao-cult.php adresinden alındı

Comte, A. (1986). *Pozitivizm İlmihali.* İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Comte, A. (2001). *Pozitif Felsefe Kursları.* (E. Ataçay, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Connerton, P. (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar.* (A. Şenel, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Connerton, P. (2012). *Modernite Nasıl Unutturur.* (K. Kelebekoğlu, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Conquest, R. (1991). *Stalin: Breaker of Nations.* New York: Penguin Books.

Corbin, J. (1989). İspanya'da Ayaklanmalar: Casas Viejas 1933 ve Madrid 1981. D. Riches içinde, *Antropolojik Açıdan Şiddet* (s. 43-68). (D. Hattatoğlu, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Coser, L. A. (2011). *Sosyolojik Düşüncenin Ustaları.* (H. Hülür, S. Toker, İ. Mazman, Çev.). Ankara: De Ki Yayınları.

Coşkun, A. (2000). Peter Ludwig Berger'in Din Sosyolojisindeki Yeri ve Önemi. P. L. Berger içinde, *Kutsal Şemsiye Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları* (s. 7-29). İstanbul: Rağbet.

Cox, H. (2006). Piyasa Tanrısı. A. Köse içinde, *Laik Ama Kutsal* (s. 21-34). (A. Köse, Çev.). İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Cox, H. (2013). *The Secular City.* New Jersey: Princeton University Press .

Creswell, J. W. (2015). *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşıma Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni.* (M. Bütün, S. B. Demir, Çev. Edt.). Ankara : Siyasal Kitabevi.

Critchley, S. (2012). *İmansızların İmanı: Siyasal Teoloji Denemeleri.* (E. Ünal, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Crnovrsanin, A. (2015). *Sekülerleşmenin Sonu Mu? Peter Berger ve Bosna – Hersek Örneğinde Sekülerleşmenin Sonu Tartışması - Yüksek Lisans Tezi.* İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Medeniyetler İttifakı Enstitüsü.

Cumhur. (2018, Ağustos 4). Halkevlerini Temsilen Yapılan Mülakatlar. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)

Cunningham, L. S. (2005). *The Saints: Beginnings.* Malden: Blackwell Publishing.

Çakır, G. (2011). *Türkiye'de Birey, İdeoloji ve Parti İlişkisinde Sosyalist Gelenek: Türkiye İşçi Partisi Örneği - Yüksek Lisans Tezi.* Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çakır, Ö. (2019, Mayıs 7). Bir Başka İnsanın Eğitimi. *Halkın Kurtuluş Yolu, 13*(135), 6.

Çakır, Ö. (2020a, Şubat 4). Bir Gün Tüm Çocukların ve İnsanlığın Kalbi İşçi Sınıfının İktidarında Hayat Bulacak. *Halkın Kurtuluş Yolu, 14*(144), 6.

Çakır, Ö. (2020b, Nisan 10). Korona Salgını İnsanlığın Kurtuluşunun Bilimsel Sosyalizm Olduğunu Bir Kez Daha Tarih Sayfasına Kaydediyor. *Halkın Kurtuluş Yolu, 14*(146), 6.

Çakır, S. M. (2008, Mart 31). *Kızıldere Hep Devrim Akar* . Sendika.Org: https://sendika.org/2008/03/kizildere-hep-devrim-akar-s-murat-cakir-19504/ adresinden alındı

Çakmak, C., ve Atılgan, A. P. (1985, Kasım 11). Komünist Ahlak II. *İşçinin Sesi, 11*(294), 7-10.

Çal, G. (2014). *Kürt Siyasal Hareketinde Devrimci Doğu Kültür Ocakları Deneyimi (1969-1971) - Yüksek Lisans Tezi.* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çalışkan, N. (2002). *ODTÜ Tarihçe 1956-1980.* Ankara: Arayış Yayınları.

Çapcıoğlu, İ. (2011). *Küreselleşme Kültür ve Din.* Ankara: Otto Yayınları.

Çavdar, O. (2018). *Yas ve Bellek: Sivas Katliamı – Doktora Tezi.* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çayan, M. (2013). *Bütün Yazılar.* Eriş Yayınları.

Çelebi, A. (2001). Risk ve Olumsallık: Sosyal Teori - Sosyal Felsefe İlişkisini Anlamaya Yönelik İki Anahtar Kavram. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 56*(1), 23-52.

Çelebi, A. (2010). Şiddete Karşı Siyaset Hakkı. A. Çelebi içinde, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (s. 255-312). İstanbul: Metis Yayınları.

Çelebi, A. (2012, Ocak-Şubat). Engels'te Kadın Devrimi. *Marksist Teori*(4), 93-106.

Çelebi, A. (2015, Ocak-Şubat). Kobane: Mihenk Taşı. *Marksist Teori*(13), 14-28.

Çelebi, A. (2017, Mart-Nisan). Kapitalizmin Varoluşsal Krizi. *Marksist Teori*(25), 5-22.

Çelebi, A. (2019, Ocak-Şubat). Sarı Yelekliler: Ezilenlerin Patlayan Öfkesi, Ezenlerin Çaresizliği. *Marksist Teori*(35), 69-82.

Çelen, T. (2016a). ODTÜ-SFK ve FKF İlişkileri. Y. Bükrev içinde, *ODTÜ: Tarih Direniyor* (s. 58-59). Ankara: Nota Bene Yayınları.

Çelen, T. (2016b). Komer'in Arabası Yakılıyor. Y. Bükrev içinde, *ODTÜ: Tarih Direniyor* (s. 98-99). Ankara: Nota Bene Yayınları.

Çelik, C. (2016). Sistem Teorisi ve Din: Niklas Luhmann'ın Din Teorisi. C. Özyurt, ve E. Okumuş içinde, *Çağdaş Sosyal Teoride Din* (s. 371-414). Ankara: Hece Yayınları.

Çelik, H., ve Ekşi, H. (2008). Söylem Analizi. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi, 27*(27), 99-117.

Çetin. (2018, Ağustos 16). Ezilenlerin Sosyalist Partisini Temsilen Yapılan Mülakatlar. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)

Çetinoğlu, S. (2008, Temmuz 2). *Uygarlığın Eksik Ritmi!* Sendika.Org: https://sendika63.org/2008/07/uygarligin-eksik-ritmi-sait-cetinoglu-21876/ adresinden alındı

Çiçek, İ. (2012, Kasım-Aralık). 12 Eylül İle Yüzleşmenin Öteki Yüzü. *Marksist Teori*(3), 111-119.

Çiçek, Y. (2008). *Türkiye'de Faaliyet Gösteren Yasadışı Sol Örgütlenme Olarak TKP/ML TİKKO - Yüksek Lisans Tezi.* Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Çiftçi, Y. (2012, Mayıs-Haziran). Yeni Bir Başlangıç Yaptım. *Marksist Teori*(6), 71-74.

Çiğdem, A. (1997). *Bir İmkan Olarak Modernite Weber ve Habermas.* İstanbul: İletişim Yayınevi.

Çınar, A. (2005). Leibniz'de Kötülük Problemi ve Teodise. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 14*(1), 161-177.

Çınar, A. (2015). Frazer'in Evrimci Din Teorisi. C. Özyurt, ve İ. Mazman içinde, *Sosyal Teoride Din* (s. 399-411). Ankara: Hece Yayınları.

Çoruh, Ö. (2020, Mayıs 3). *Bir Devrimci Yol Değerlendirmesi Denemesi: "Öncülük Olarak Politika"*. Sendika.Org: https://sendika63.org/2020/05/bir-devrimci-yol-degerlendirmesi-denemesi-onculuk-olarak-politika-586128/ adresinden alındı

Çulhaoğlu, M. (2002). Türkiye'de Sosyalist Düşüncenin Doğuşu: Konjonktürün Başatlığı. *Praksis(6)*, 9-21.

Darende, Ö. F. (2019). Sekülerleşme Teorisine Metaforik Yaklaşımlar. M. A. Kirman, ve V. Ertit içinde, *Sekülerleşme Tartışmaları* (s. 49-70). Ankara: Kadim Yayınları.

Davie, G. (2020). Avrupa Bir İstisna mı? A. Köse içinde, *Kutsala Dönüş* (s. 201-215). (A. Köse, Çev.). İstanbul: Timaş Yayınları.

Davie, G. (2015). Yeniden Kutsallaşma. M. A. Kirman, ve İ. Çapcıoğlu içinde, *Sekülerleşme (Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar)* (s. 253-276). (M. A. Kirman, Çev.). Ankara: Otto Yayınları.

Davie, G. (2017). Din Sosyolojisi: Gelişimi ve Teorik Tartışmalar. B. Solmaz, ve İ. Çapcıoğlu içinde, *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (s. 89-104). (H. Aydınalp, Çev.). Konya: Çizgi Kitabevi.

Delanty, G. (2015). *Bir Kavramın Anatomisi Topluluk.* (F. B. Atay, Çev.). İstanbul: Everest Yayınları.

Dellaloğlu, B. (2007, Güz). Walter Benjamin'le Olağanüstü Haller (Besim F. Dellaloğlu, Aslı Odman, Sibel Yardımcı Paneli). *Cogito (Walter Benjamin)*(52), 10-34.

Dellaloğlu, B. (2019). "Laik" ve "Seküler"in Politik Teolojisi. M. A. Kirman, ve V. Ertit içinde, *Sekülerleşme Tartışmaları* (s. 31-47). Ankara: Kadim Yayınları.

Demirer, T. (2016, Kasım). Ekim'in Lenin, Lenin'in Ekim Destanı. *Özgür Bir Dünya İçin Kaldıraç*(184), 70-85.

Demirer, T. (2017, Eylül). Kapitalizm ve Tanrı(mız). *Özgür Bir Dünya İçin Kaldıraç*(194), 92-99.

Demirhan, A. E. (2014, Ağustos 29). *'Merak Etmeyin Gazi Geliyor' Demiştik; Merak Ettik, Gazi'ye Gittik*. Sendika.Org: https://sendika63.org/2014/08/merak-etmeyin-gazi-geliyor-demistik-merak-ettik-gaziye-gittik-ali-ergin-demirhan-211807/ adresinden alındı

Demirhan, A. E. (2018, Kasım 15). *"Ölüler Dirilerden Çalacak!"*. Sendika.Org: https://sendika63.org/2018/11/oluler-dirilerden-calacak-ali-ergin-demirhan-518025/#more adresinden alındı

Deniz. (2018, Ağustos 16). Halkevlerini Temsilen Yapılan Mülakatlar. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)

Deniz, F. (2015, Mayıs-Haziran). Gezi – Haziran Ayaklanması: "Alt Aklın" İsyanı. *Marksist Teori (16)*, 31-42.

Dereli, M. D. (2012). *Din Fenomenine Sosyolojik Yaklaşımları - Yüksek Lisans Tezi.* Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Derya, Ö. (2016, Mart 21). *Parçalanmış Gerçeklik.* Sendika.Org: https://sendika.org/2016/03/parcalanmis-gerceklik-ozgur-derya-338073/ adresinden alındı

Devrimci Gençlik. (2016, Mart 30). *Kızıldere Sönmeyen Meşalemizdir*. Sendika.Org: http://sendika63.org/2016/03/kizildere-sonmeyen-mesalemizdir-devrimci-genclik-339996/#more adresinden alındı

Devrimci Marksizm Yayın Kurulu. (2016). Atlen Yıldırım (1957-2016): Devrimci Bir Hayat. *Devrimci Marksizm*(27), 13-17.

Dinçer, Ö. (2006). *Türk Solu Dergisi (1967-1970) ve Milli Demokratik Devrim Stratejisi - Yüksek Lisans Tezi.* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

DİP. (2011, Eylül 12). *Devrimci İşçi Parti Manifestosu.* Gerçek Gazetesi: https://gercekgazetesi.net/temel-metinler/devrimci-isci-partisi-manifestosu adresinden alındı

DİP. (2015, Nisan 18). *DİP 3. Kongre belgeleri (1): Türkiye'de siyasi durum ve görevlerimiz* . Gerçek Gazetesi: https://gercekgazetesi.net/dip-bildirileri/dip-3-kongre-belgeleri-1-turkiyede-siyasi-durum-ve-gorevlerimiz adresinden alındı

Direk, Z. (2010). Yasa, Adalet ve Siyaset. A. Çelebi içinde, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (s. 214-254). İstanbul: Metis Yayınları.

Dirik, A. (2016). İlk Kıvılcım: Hazırlık Boykotu. Y. Bükrev içinde, *ODTÜ: Tarih Direniyor* (s. 55- 57). Ankara: Nota Bene Yayınları.

Dobbelaere, K. (2015). Sekülerleşmenin Anlamı ve Kapsamı. M. A. Kirman, ve İ. Çapcıoğlu içinde, *Sekülerleşme (Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar)* (s. 57-74). (M. S. Ünal, Çev.). Ankara: Otto Yayınları.

Dobbelaere, K. (2018). Sekülerleşme Kavramı: Bütüncül Bir Perspektife Doğru . *Journal of Islamic Research 29(3),* (C. Özel, Çev.). 667-682.

Doğanbaş, D. (2017, Temmuz 16). *Turuncu Kuvvetler ne mi? Yakında duyarsınız!* Sendika.org: http://sendika63.org/2017/07/turuncu-kuvvetler-ne-mi-yakinda-duyarsiniz-dilara-doganbas-433700/#more adresinden alındı

Douglas, M. (1988, Summer). The Effects of Modernization on Religious Change. *Three Decades of Dædalus, 117*(3), 457-484.

Douglas, M. (2005). *Saflık ve Tehlike Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi.* (E. Ayhan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Dölek, L. (2017a, Kış). Ekim Devrimi ve Kızıl Ordu'nun Kuruluşu. *Devrimci Marksizm*(32-33), 59-84.

Dölek, L. (2017b, Aralık). Parti Çağımızın Aklı, Şerefi ve Vicdanıdır! *Gerçek Gazetesi*(99), 5.

Drucker, P. (1993). *Kapitalist Ötesi Toplum.* (B. Çorakçı, Çev.). İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Dural, M. (2013, Mayıs 6). *Denizlerin Öldüğü Yaşta Olmak.* Makalelerimiz: https://sendika63.org/2013/05/denizlerin-oldugu-yasta-olmak-murat-dural-106773/#more adresinden alındı

Durand, J.-P. (2000). *Marx'ın Sosyolojisi.* (A. Aktaş, Çev.). İstanbul: Birikim Yayınları.

Durkheim, E. (2004). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları.* (C. Saraçoğlu, Çev.). İstanbul: Bordo Siyah.

Durkheim, E. (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri.* Ankara: Ataç Yayınları.

Durkheim, E. (2006). *Toplumsal İşbölümü.* (Ö. Ozankaya, Çev.). İstanbul: Cem Yayınları.

Durkheim, E. (2015). *Sosyoloji ve Felsefe.* (M. Elma, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Durkheim, E. (2016). *Ahlak ve Toplum.* (D. Çenesiz, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.

Durmaz, M. I. (2017). Bellek, Mekan, Direniş. D. Fırat, ve C. Erdal içinde, *Devrimci Bir Pusula: Gezi* (s. 25-45). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Durmaz, M. I. (2019). *Hafıza Topluluğu Olarak 78 Kuşağı – Doktora Tezi.* İstanbul: Mimar Sinan Üniversiesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Durmuş, M. (2018, Aralık 4). *'Poujade Hareketi'nden 'Sarı Yelekliler'e*. Sendika.Org: https://sendika63.org/2018/12/poujade-hareketinden-sari-yeleklilere-mustafa-durmus-520698/ adresinden alındı

Duygu. (2019, Şubat 11). Ezilenlerin Sosyalist Partisini Temsilen Yapılan Mülakatlar. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)

Dünya. (2018, Ağutos 5). Ezilenlerin Sosyalist Partisini Temsilen Yapılan Mülakatlar. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)

Eliade, M. (1990). *Dinin Anlamı ve Sosyal Fonksiyonu.* (M. Aydın, Çev.). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Eliade, M. (1991). *Kutsal ve Dindışı.* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: Gece Yayınları.

Eliade, M. (1992). *İmgeler ve Simgeler.* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları.

Eliade, M. (1994). *Ebedi Dönüş Mitosu.* (Ü. Altuğ, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Eliade, M. (2001). *Mitlerin Özellikleri.* (S. Rifat, Çev.). İstanbul: Om Yayınevi.

Eliade, M. (2003). *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi* (Cilt I). (A. Berktay, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Elliott, A. (2006). Symbol. B. S. Turner içinde, *The Cambridge Dictionary of Sociology* (s. 618-619). New York: Cambridge University Press.

Elster, J. (1983). *Sour Grapes.* New York: The Press Syndicate University of Cambridge.

Engels, F. (1979). *Doğanın Diyalektiği.* (A. Gelen, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Engels, F. (1990). *Ailenin Devletin Özel Mülkiyetin Kökeni.* (K. Somer, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Engels, F. (1992). *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu.* (S. Belli, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Engels, F. (2013). Köylüler Savaşı. K. Marx, ve F. Engels içinde, *Din Üzerine* (s. 90-110). (K. Güvenç, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Epstein, B. (2018, March 21). *Supplement to Social Ontology*. (E. N. Zalta, Editör) Stanford Encyclopedia of Philosophy: https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/social-ontology adresinden alındı

Erbaş, H. (1992). Sosyolojide Fenomenoloji. *Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe Bölümü Dergisi, 45*(1), 159-166.

Ergün, E. (1987). *Bir Avuç Şiir.* İstanbul: Belge Yayınları. http://ersinergun.com/3biravucsiir-1.htm adresinden alındı

Erkilet, A. (2015). *Toplumsal Yapı ve Değişme Kuramları.* İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

Erll, A. (2008). Cultural Memory Studies: An Introduction. A. Erll, & A. Nünning içinde, *Cultural Memory Studies* (s. 1-15). Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co.

Ersan, V. (2014). *1970'lerde Türkiye Solu.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Ersoy, O. (2017, Şubat 21). *Halkevleri 85 yaşında*. Sendika.Org: http://sendika63.org/2017/02/halkevleri-85-yasinda-oya-ersoy-404453/ adresinden alındı

Ertit, V. (2014). Evrenselleştirilmiş - Klasik- Sekülerleşme Teorisi. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 11(27)*, 103-120.

Ertit, V. (2019). *Sekülerleşme Teorisi.* Ankara: Liberte Yayınları.

ESP. (2012a). ESP'nin İdeolojik Gelişimi. *Marksist Teori*(4), 25-29.

ESP. (2012b, Ocak-Şubat). ESP'nin Örgütsel Gelişim Stratejisi. *Marksist Teori(4)*, 19-24.

Evliya, E. E. (2016, Nisan). Çelik Bir Bilek, Temiz Bir Yürek. *Özgür Bir Dünya İçin Kaldıraç*(177), 100-111.

Ezgi, O. (2019, Temmuz-Ağutos). Cinsel Sömürü ve Seks Endüstrisi. *Marksist Teori*(38), 49-78.

Faubion, J. D. (2006). Rites Of Passage & Ritual. B. S. Turner içinde, *The Cambridge Dictionary Of Sociology* (s. 525-526). New York: Cambridge University Press.

Fikret. (2018, Ağustos 1). Devrimci İşçi Partisini Temsilen Yapılan Mülakatlar. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)

Fırat, D., ve Erdal, C. (2017). Devrimci Melankoli ve Hayaletlerle Düşünmek. D. Fırat, ve C. Erdal içinde, *Devrimci Bir Pusula: Gezi* (s. 297-312). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Fırat, D., ve Muti, Ö. (2014). 1980 Askeri Darbesinin Bellek Mekanları. D. Fırat içinde, *Sokağın Belleği* (s. 117-137). Ankara: Dipnot Yayınları.

Floramo, G. (2005). *Gnostisizm Tarihi.* (S. A. Baş, B. Baş, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

Freud, S. (1998). *Beş Konferans ve Psikanalize Toplu Bakış.* (K. Şipal, Çev.). İstanbul: Cem Yayınevi.

Freud, S. (1999). *Dinin Kökenleri.* (S. Budak, Çev.). Ankara: Öteki Yayınevi.

Fromm, E. (1996). *Psikanaliz ve Din.* (A. Aritan, Çev.). İstanbul: Arıtan Yayınevi.

Fromm, E. (1997). *Psikanaliz ve Zen Budizmi.* (İ. Güngören, Çev.). İstanbul: Yol Yayınları.

Fromm, E. (2016). *Sahip Olmak Ya da Olmak.* (A. Aritan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Furseth, I., ve Repstad, P. (2013). *Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar.* (İ. Çapçıoğlu, H. Aydınalp, Çev.). Ankara: Birleşik Yayınları.

Garaudy, R. (1965). *Sosyalizm ve Ahlak.* (S. Hilav, Çev.). İstanbul: Gerçek Yayınevi.

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

Gelenek. (1995). *Sosyalist Türkiye Partisi Program, Savunma ve Belgeler.* İstanbul: Gelenek Yayınevi.

Gentile, E. (2006). *Politics as a Religion.* Princeton : Princeton University Press.

Gerçek Gazetesi. (2013a, Ocak). 2012'den 2013'e Kalan Miras: Daha Fazla Mücadele. *Gerçek Gazetesi(39)*, 6-7.

Gerçek Gazetesi. (2013b, Kasım). Sermayenin Talanına Geçit Yok. *Gerçek Gazetesi(49)*, 4.

Gerçek Gazetesi. (2014, Mayıs). İş Cinayetine Kurban Giden Erdoğan Polat ve Can Duran Anısına. *Gerçek Gazetesi*(55), 15.

Gerçek Gazetesi. (2015, Temmuz 15). *Karagöz İşçidir, Tulum Giyse Yeridir*. Gerçek Gazetesi: https://gercekgazetesi.net/kultur-sanat/karagoz-iscidir-tulum-giyse-yeridir adresinden alındı

Gerçek Gazetesi. (2016). Fidel Castro öldü, ABD emperyalizmi rahat nefes aldı. *Gerçek Gazetesi(86)*, 14.

Gerçek Gazetesi. (2017a, Aralık). Ekimin Barışı. *Gerçek Gazetesi*(99), 16.

Gerçek Gazetesi. (2017b, Temmuz). Temmuz Günleri: Bolşevikler Silahlı Ayaklanmayı Durduruyor! *Gerçek Gazetesi*(94), 15.

Gerçek Gazetesi. (2017c). AKP'nin Yasakları Nevruz Ateşini Söndüremez. *Gerçek Gazetesi*(90), 6.

Gerçek Gazetesi. (2017d). Trotskiy Bolşeviklere Katılıyor. *Gerçek Gazetesi(92)*, 14.

Gerçek Gazetesi. (2018a, Nisan). Ekmek ve Hürriyet İçin 1 Mayıs'a. *Gerçek Gazetesi(103)*, 1.

Gerçek Gazetesi. (2018b, Ağutos). Emperyalistler, İşbirlikçiler 6.Filoyu Unutmayın. *Gerçek Gazetesi(107)*, 16.

Gerçek Gazetesi. (2018c, Eylül). Yaşasın IV. Enternasyonal, Komünist Enternasyonal'in Tek Meşru Varisi. *Gerçek Gazetesi*(108), 16.

Gerçek Gazetesi. (2016). Fidel Castro öldü, ABD emperyalizmi rahat nefes aldı. *Gerçek Gazetesi(86)*, 14.

Giddens, A. (1994). *Modernliğin Sonuçları.* (E. Kuşdil, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Giddens, A. (2014). *Modernite ve Bireysel-Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum.* (Ü. Tatlıcan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Girard, R. (2003). *Şiddet ve Kutsal.* (N. Alpay, Çev.). İstanbul: Kanat Kitap.

Girard, R. (2005). *Günah Keçisi.* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Kanat Kitap.

Gorgan, S. (2014, Aralık 11). *Işıklar İçinde Yatasıca: Bir Komünist'in Ölümü*. Sendika.Org: http://sendika63.org/2014/12/isiklar-icinde-yatasica-bir-komunistin-olumu-sinan-gorgan-233431/#more adresinden alındı

Gould, C. C. (1978). *Marx's Social Ontology Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality.* Massachusetts: The MIT Press Cambridge.

Göçer, M. (2015, Kasım-Aralık). Kadronun Yoldaşlığın ve Örgütlülüğün Partilileşmesi. *Marksist Teori*(15).

Göçer, M. (2016). Militan Devrimci Kişilik. *Marksist Teori(20),* 37-48.

Gray, J. (2013). *Kara Ayin.* (B. Tırnakcı, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Grimes, R. (2014). *The Craft Of Ritual Studies.* New York: Oxford University Press.

Grup Ekin (1990). Seninle Biz. *Kavgayı Seçtim* albümünde. İstanbul, Türkiye: Kalan Müzik.

Grup Ekin (1993). Kavga Dostlarına (Sevdam). *Gün Bizim* albümünde. İstanbul, Türkiye: Kalan Ses.

Grup Kutup Yıldızı (1993). Osman'ın Türküsü. *Onurumuz* albümünde. İstanbul, Türkiye: Anadolu Müzik.

Grup Kutup Yıldızı (1995a). Hava Döndü İşçiden Yana. *Biz Kazanacağız* albümünde. İstanbul, Türkiye: Anadolu Tur Reklam.

Grup Kutup Yıldızı (1995b). Kardeşliğin Yaralı Kuşu. *Biz Kazanacağız* albümünde. İstanbul, Türkiye: Anadolu Tur.

Grup Kutup Yıldızı (1998a). Çitlerin Olmadığı Bir Yer. *Durmak Yok* albümünde. İstanbul, Türkiye: Anadolu Tur.

Grup Kutup Yıldızı (1998b). Dersim Türküsü. *Durmak Yok* albümünde. İstanbul, Türkiye: Anadolu Müzik.

Grup Kutup Yıldızı (2009). Dünyayı İstiyoruz. *Durmak Yok* albümünde. İstanbul, Türkiye: Anadolu Müzik.

Grup Munzur (1995). Türkülerde Yaşamak. İstanbul, Türkiye.

Grup Munzur (2000). İbrahim'e Ağıt. İstanbul, Türkiye.

Grup Şiar (2006). Vartinik Destanı. İstanbul: Aze Müzik.

Grup Vardiya (2000). Kavga Dostum. İstanbul, Türkiye: Milhan.

Grup Yol (2014). Direniş. İstanbul, Türkiye: Esen Müzik.

Grup Yorum (1986). Büyü. *Sıyrılıp Gelen* albümünde. İstanbul, Türkiye: Kalan Müzik.

Grup Yorum (1988). Diriliş. İstanbul, Türkiye: Barış Müzik.

Grup Yorum (1990). Üçleme. *Gelki Şafaklar Tutuşsun* albümünde. İstanbul, Türkiye: Kalan Müzik.

Grup Yorum (1993a). Dağlara Gel. İstanbul, Türkiye: Kalan Müzik.

Grup Yorum (1993b). Ölümden Öte Ne Var. İstanbul, Türkiye: Kalan Müzik.

Grup Yorum (1994). Gün Gelir. İstanbul, Türkiye: Kalan Müzik.

Grup Yorum (1995). Haydi Kolkola. *İleri* albümünde. İstanbul, Türkiye: Kalan Ses.

Grup Yorum (1996). Sibel Yalçın Destanı. İstanbul, Türkiye.

Grup Yorum (1997). Partizan. İstanbul, Türkiye: Kalan Ses.

Grup Yorum (1998). Halkımızın Gelini. *Boran Fırtınası / Destan* albümünde. İstanbul, Türkiye: Kalan Müzik.

Grup Yorum (2003). Biz Varız. *Biz Varız* albümünde. İstanbul, Türkiye: Kalan Müzik.

Guevara, E. C. (1977). *Ekonomi ve Sosyalist Ahlak.* (M. Atilla, Çev.). İstanbul: Evren Yayınları.

Guiraud, P. (1994). *Göstergebilim.* (M. Yalçın, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Gülbahar. (2018, Ağustos 4). Halkevlerini Temsilen Temsilen Yapılan Mülakatlar. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)

Gülpınar, T. (2012). *Şehitliğin İnşası ve İmhası: Turan Emeksiz Örneği - Yükseklisans Tezi.* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gültekin, A. K. (2015). Marksizm ve Antropoloji: Eleştirileri ve Güncel Bağlamı Yeniden Düşünmek. *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 4*(6), 36-53.

Gültekin, H. C. (2019, Haziran 27). *IŞİD'e Karşı Savaşta Yiten Aladağlı Bir Yörük Kadının Hikâyesi*. Sendika.Org: http://sendika63.org/2019/06/iside-karsi-savasta-yiten-aladagli-bir-yoruk-kadinin-hikayesi-552705/#more adresinden alındı

Günay, N. (2017, Mart 4). *Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye'de Huzurlu Olan Var Mıydı?* Sendika.Org: http://sendika63.org/2017/03/devlet-i-aliyye-i-osmaniyyede-huzurlu-olan-var-miydi-nuri-gunay-406303/#more adresinden alındı

Günay, Ü. (2012). *Din Sosyolojisi.* İstanbul: İnsan Yayınları.

Gündoğdu, S. (2011, Kasım-Aralık). Bir 12 Eylül Panoraması. *Marksist Teori*(3), 121- 136.

Gündüz, Ş. (2002). *Dinsel Şiddet Sevgi Söyleminden Şiddet Realitesine Hıristiyanlık.* Samsun: Etüt Yayınları.

Günerigök, M. (2019). Cemaat Sosyolojisi: Bir Kavramın Tarihsel Serüveni. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 7*(5), 287-297.

Güneş. (2018, Ağustos 2). Ezilenlerin Sosyalist Partisini Temsilen Yapılan Mülakatlar. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)

Güneş, A. (2020, Ekim 2020). *Devrimciler 12 Eylül Faşist Cuntasına Karşı Neden Yenildiler?* Sendika.Org: https://sendika64.org/2020/10/devrimciler-12-eylul-fasist-cuntasina-karsi-neden-yenildiler-597884/ adresinden alındı

Güneş, T. (2018, Mayıs 30). *Hadi Güzel Şeylerden Konuşalım: '68, 50; Gezi, 5 Yaşında*. Sendika.Org: http://sendika63.org/2018/05/hadi-guzel-seylerden-konusalim-68-50-gezi-5-yasinda-tuba-gunes-495001/#more adresinden alındı

Güngörmez, B. (2014). *Modernite ve Kıyamet Henri de Lubac, Karl Löwith ve Jacob Taubes.* Ankara: Kadim Yayınları.

Gürel, B. (2006). 1970'li Yıllarda Türkiye Solu. *Devrimci Marksizm(2)*, 7-39.

Haberli, M. (2014). *Sanal Din.* İstanbul: Açılım Kitap.

Hadden, J. K. (1987). Toward Desacralizing Secularization Theory . *Social Forces(65)*, 587-611.

Halbwachs, M. (2016). *Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri.* (B. Uçar, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.

Halkevleri. (2020, Şubat 19). *Halkevleri 88 Yaşında, Hakikatin Peşinde!* Sendika.Org: https://sendika63.org/2020/02/halkevleri-88-yasinda-hakikatin-pesinde-577506/ adresinden alındı

Hallsell, G. (2003). *Tanrıyı Kıyamete Zorlamak.* (M. Acar, H. Özmen, Çev.). Ankara: KİM Yayınları.

Hamberg, E. M. (2012). Kilisesiz Ruhsallık. P. B. Clarke içinde, *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler* (s. 251-288). (Y. Mehmedoğlu, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Hamilton, M. (2012). Rasyonel Seçim Kuramı: Bir Eleştiri. P. B. Clarke içinde, *Din Sosyolojisi - Kuram ve Yöntem* (s. 197-222). (M. A. Kirman, Çev.). Ankara: İmge Yayınevi.

Han, B.-C. (2016). *Şiddetin Topolojisi.* (D. Zaptçıoğlu, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Hanegraaff, W. J. (1999). New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian's Perspective. *Social Compass 46(2)*, 145–160.

Hasan. (2018, Ağustos 18). Ezilenlerin Sosyalist Partisini Temsilen Yapılan Mülakatlar. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)

Hasanov, B. (2014). Clifford Geertz'e Göre Kültürel Bir Sistem Olarak Din. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1*(2), 79-96.

Haspolat, E. (2013, Haziran 12). *Geleceği Gezi Gençliği Kuracak*. Sendika.Org: https://sendika63.org/2013/06/gelecegi-gezi-gencligi-kuracak-evren-haspolat-118676/ adresinden alındı

Hayes, C. J. (2010). *Milliyetçilik: Bir Din.* (M. Çiftkaya, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.

Heelas, P. (2012). Hayattaki Ruhsallıklar. P. B. Clarke içinde, *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler* (s. 251-289). (A.U. Mehmedoğlu, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Hernandez, M. A. (2016, August 12). *Fidel Castro and the Cult of Personality*. Havana Times: http://www.havanatimes.org/?p=120442 adresinden alındı

Hervieu-Leger, D. (2015). Sekülerleşme, Gelenek ve Dindarlığın Yeni Şekilleri: Bazı Teorik Öneriler. M. A. Kirman, ve İ. Çapçıoğlu içinde, *Sekülerleşme (Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar)* (s. 323-327). (H. Aydınalp, Çev.). Ankara: Otto Yayınları.

Herz, D. (2004). The Concept of 'Political Religions' in the Thought of Eric Voegelin. H. Maier içinde, *Totalitarian Movements and Political Religion Volume I: concepts for the comparison of dictatorships* (s. 149-165). New York: Routledge.

Hikmet, N. (2008). Simavne Kadısı Oğlu Şeyh Bedreddin Destanı. N. Hikmet içinde, *Bütün Şiirleri* (s. 473-511). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

HKP. (2013, Eylül 11). *Eneski Sosyalistler 93 yıldır Mücadele Bayrağını Dalgalandırıyor!* Halkın Kurtuluş Partisi: https://www.hkp.org.tr/eneski-sosyalistler-93-yildir-mucadele-bayragini-dalgalandiriyor/ adresinden alındı

HKP. (2017, Ekim 12). *Kızıl Savaş Bayrağı Hikmet Kıvılcımlı anıldı!* Youtube: https://www.youtube.com/watch?v=qOvknc7PxR8 adresinden alındı

HKP. (2018, Ağustos 1). Yunan Halkının Çektiği Acı Aktı İnsanlık Kanalından Yüreğimize, Yaktı Bizim Yüreğimizi. *Halkın Kurtuluş Yolu, 13*(126), 1-2.

HKP. (2019, Mart 12). *12 Mart Faşist Darbesi'nden Bugüne, Senaryoları Yaşama Geçirmekle Görevlendirilen Kuklalar Değişti Ama Kuklacı Hep Aynı: AB-D Emperyalistleri.* Halkın Kurtuluş Partisi: https://www.hkp.org.tr/12-mart-12-eylul-fasist-darbeleri-gazi-katliami-sivas-katliami-faili-mechul-cinayetler-15-temmuz-ganimet-paylasim-savasi-ve-ortacagcilastirilan-yeni-sevre-goturulen-turkiye-1971-y/ adresinden alındı

Hoffer, E. (1968). *Toplumda Kitle Hareketleri ve Gerçek İnanç Adamı.* (E. Günur, Çev.). İstanbul: Bozok Matbaası.

Husserl, E. (2003). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. (H. Tepe, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Hunter, S. G. (2010). *Love And Exploitation: Personality Cults, Their Characteristics, Their Creation, And Modern Examples - Master Thesis.* Athens: Emory University.

Inglehart, R. (2004). Why Didn't Religion Disappear? *WZB-Mitteilungen,* 7-10.

Işık, H. (2012). Gnostisizmin Genel Teolojik Arka Planı ve Tarihsel. *Gnostik Akımlar ve Okültizm* (s. 29-43). Malatya: İnönü Üniversitesi.

Jennings, G., Brown, D., & Sparkes, A. C. (2010). 'It can be a religion if you want': Wing Chun Kung Fu as a Secular Religion. *Ethnography 11(4)*, 533–557.

Kaldıraç. (2016, Mayıs). Değerlendirme. *Özgür Bir Dünya İçin Kaldıraç*(178), 3-4.

Kaldıraç. (2017a, Aralık). En İyi Anma Onların Varlığını Yeni Yüzlerle Var Etmektir. *Özgür Bir Dünya İçin Kaldıraç*(186), 9.

Kaldıraç. (2017b). Bülent Uluer Ölümsüzdür. *Özgür Bir Dünya İçin Kaldıraç*(14), 18.

Kaldıraç Dergisi. (2017c, Eylül). Şeyh Bedreddin Kendi Toprağında Edirne'de Anıldı. *Özgür Bir Dünya İçin Kaldıraç(194)*, 11.

Kalinin, M. İ. (1992). *Devrimci Eğitim Devrimci Ahlak.* (R. Sarı, Çev.). İstanbul: Sorun Yayınları.

Kamil. (2018, Mart 21). Ezilenlerin Sosyalist Partisini Temsilen Yapılan Mülakatlar. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)

Kansteiner, W. (2002, May). Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies. *History and Theory, 41*(2), 179-197.

Karaca, E. (2001). *Sosyalizm Yolunda İnadın ve Direncin Adı Kıvılcımlı.* İstanbul: Gelenek Yayınları.

Karaçoşkun, M. D. (2016). Fromm'un Din Anlayışının Tarihi Arka Planı. C. Özyurt, ve E. Okumuş içinde, *Çağdaş Sosyal Teoride Din* (s. 88-124). Ankara: Hece Yayınları.

Karakurt, M. S. (2017). *THKP-C Devrimci Yol Geleneğinde Öncülük Olarak Politika İki Bakış İki Devrimci Yol.* İstanbul: Belge Yayınları.

Kaya, M. (2014). *Leibniz'in Teodicee'sinde Kötülük Problemi – Doktora Tezi.* İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kaya, N. (2007, Temmuz). Kadın Sorunu Üzerine Marksist Tezler. *Devrimci Marksizm*(4), 10-16.

Kaya, Ş. Ç. (2011). *Türkiye'de Ulusalcı Solun Tarihsel Kökenleri: 1932-1971 - Yüksek Lisans Tezi.* Bilecik: Bilecik Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü.

Kayes, C. (2006, August). Organizational Corruption as Theodicy. *Journal of Business Ethics* 67(1), 51-62.

Kaynar, M. K., ve Ak, G. (2016). Niyazi Berkes ve 1940'lı Yılların Sol Muhalif Dergisi Yurt ve Dünya Birlikteliği. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi 16(33)*, 325-372.

Kayserilioğlu, O. (2013, Haziran 29). *Yeni Bir Toplum Doğuyor.* Sendika.Org: https://sendika63.org/2013/06/yeni-bir-toplum-doguyor-oguzhan-kayserilioglu-124908/#more adresinden alındı

Kayserilioğlu, O. (2019, Şubat 07). *Özgürlüğe Doğru Kopuş*. Sendika.Org: https://sendika63.org/2019/02/ozgurluge-dogru-kopus-oguzhan-kayserilioglu-529408/ adresinden alındı

Kazanç, F. K. (2008). Kelâmî Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış. *Kelam Araştırmaları, 1*(6), 77-106.

Keller, R. (2012). Entering Discourses: A New Agenda for Qualitative Research and Sociology of Knowledge. *Qualitative Sociology Review, VIII*(2), 46-75.

Kellner, D. (1993). Toplumsal Teori Olarak Postmodernizm: Bazı Meydan Okumalar ve Sorunlar. M. Küçük, ve M. Küçük (Dü.) içinde, *Modernite Versus Postmodernite* (s. 227-258). Ankara: Vadi Yayınları.

Kelly, C. (2004). Grandpa Lenin and Uncle Stalin: Soviet Leader Cult for Little Children. B. Apor, J. Behrends, & P. Jones içinde, *The Leader Cult in Communist Dictatorships* (s. 102-122). London: Palgrave Macmillan.

Keskin, Ö. (2017, Ağustos 20). *Dayanışmayı Çoğaltan Fesleğenler Diyarı Gültepe'nin Abisi* . Sendika.Org: https://sendika63.org/2017/08/dayanismayi-

cogaltan-feslegenler-diyari-gultepenin-abisi-ozgur-keskin-440969/ adresinden alındı

Kesler, M. F. (2004). Kurân-ı Kerim ve Hadislerde Şehit Kavramı. *EKEV Akademi Dergisi 8(20),* 89-110.

Killingsworth, M., & Strong, C. (2011). Stalin the Charismatic Leader?: Explaining the 'Cult of Personality' as a Legitimation Technique. *Politics, Religion & Ideology (4),* 391-411.

Kımran, N. (2020, Temmuz 4). *Kayıp Halka 87'liler (III): Devrimsiz Devrimcilik.* Sendika.Org: https://sendika63.org/2020/07/kayip-halka-87liler-iii-devrimsiz-devrimcilik-591492/ adresinden alındı

Kippenberg, H. (2012). Max Weber: Din ve Modernleşme. P. B. Clarke içinde, *Din Sosyolojisi - Kuram ve Yöntem* (s. 121-142). (N. S. Kılıç, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Kırklareli Belediyesi. (2014, Kasım 07). *On Binler Mitap'ı Sonsuzluğa Uğurladı.* YouTube: https://www.youtube.com/watch?v=SV8lGKS99Pw adresinden alındı

Kirman, M. A. (2010). *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi.* Ankara: Birleşik Yayınevi.

Kirman, M. A. (2013). Yeni Dini Hareketler. N. Akyüz, ve İ. Çapçıoğlu içinde, *Din Sosyolojisi El Kitabı* (s. 481-493). Ankara: Grafiker Yayınları.

Koç, F. (2018, Mayıs 31). *Halkevciler ne yapmak, nereye varmak istemektedir?* Sendika.org: http://sendika63.org/2018/05/halkevciler-ne-yapmak-nereye-varmak-istemektedir-ferda-koc-495109/#more adresinden alındı

Koç, F. (2019, Ağustos 15). *Kapitalizm En Önce Neyi Tüketecek?* Sendika.Org: http://sendika63.org/2019/08/kapitalizm-en-once-neyi-tuketecek-557795/#more adresinden alındı

Konya HKP. (2019, Mart 6). Gerçek İnsan, Gerçek Devrimci Orhan Özer Yoldaş. *Halkın Kurtuluş Yolu, 13*(133), 6.

Koppel, J., & Hirst, W. (2010). The Role of Conversations in Shaping Individual and Collective Memory, Attitudes and Behavior. Y. Gutman, A. D. Brown, & A.

Sodaro içinde, *Memory and the Future* (s. 89-104). London: Palgrave Macmillan Memory Studies.

Köroğlu, U. (2018, Kasım 01). *Devrim Yapamazsınız, Devrim Olabilirsiniz Ancak!* Sendika.Org: https://sendika.org/2018/11/devrim-yapamazsiniz-devrim-olabilirsiniz-ancak-ural-koroglu-516246/ adresinden alındı

Köse, A., ve Ayten, A. (2015). Sigmund Freud ve Din Görüşü. C. Özyurt, ve İ. Mazman içinde, *Sosyal Teoride Din* (s. 335-349). Ankara: Hece Yayınları.

Köylü, M. (2010). *Dünya Dinlerinde Ahlak.* İstanbul: Dem Yayınları.

Kreis, S. (2012, April 13). *Stalin and the Cult of Personality*. The History Guide: http://www.historyguide.org/europe/cult.html#first adresinden alındı

Kuçuradi, İ. (1994). *Uludağ Konuşmaları.* Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kulak, Ö. (2018, Mart 9). *Kaplan mı Yoksa Kâğıt mı?* Sendika.Org: http://sendika63.org/2018/03/kaplan-mi-yoksa-kagit-mi-onder-kulak-479338/ adresinden alındı

Kumar, K. (2013). *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları.* (M. Küçük, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.

Kurt, A. (2018). *Din Sosyolojisi.* Ankara: Sentez Yayınları.

Küçük, A. (2019, Mart 30). *Kadınların Kent Hakkı: Kadınlara Dayatılan Toplumsal Yeniden Üretim Yükü*. Sendika.Org: http://sendika63.org/2019/03/kadinlarin-kent-hakki-kadinlara-dayatilan-toplumsal-yeniden-uretim-yuku-540331/ adresinden alındı

Lacey, A. R. (1996). *A Dictionary of Philosophy* . London: Routledge.

Lane, C. (1981). *The Rites Of Rulers: Ritual In Industrial Society - The Soviet Case.* New York: Cambridge University Press.

Lasalle, K. E. (2014). Radikal Sol Örgütlerde Şehitliğin İnşası. S. M. Değirmencioğlu içinde, *Öl Dediler Öldüm Türkiye'de Şehitlik Mitleri* (s. 291-329). İstanbul: İletişim Yayınları.

Leibniz, G. W. (2009). *Theodicee Ya Da Tanrının Haklı Kılınması.* (L. Özşar, Çev.). Bursa: Biblos Yayınları.

Lenin, V. İ. (1994). Partizan Savaşı. Marx, Engels, Lenin, ve Stalin içinde, *Partizan Savaşı* (s. 83-98). (N. R. Çobanoğlu, Çev.). İstanbul: Yar Yayınları.

Levi-Strauss, C. (2013). *Mit ve Anlam.* (G. Y. Demir, Çev.). İstanbul: İthaki Yayınları.

Löwith, K. (2012). *Tarihte Anlam.* (C. Turan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Lu, X., & Soboleva, E. (2014). *Personality Cults in Modern Politics: Cases from Russia and China.* Berlin: Center for Global Politics Freie Universität Berlin.

Luchte, J. (2019, Haziran/Temmuz/Ağustos). Marx ve Kutsallık. (R. Yelken, Ö. Çaha, F. Kentel, & O. Senemoğlu, Editör) *Hece Aylık Edebiyat Dergisi, 23*(270/271/272), 273-294. (Ş. Nantu, Çev.).

Luckmann, T. (2003). *Görünmeyen Din - Modern Toplumda Din Problemi.* (A. Coşkun, F. Aydın, Çev.). İstanbul: Rağbet Yayınları.

Lukes, S. (1998). *Marksizm ve Ahlak.* (O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Ayrntı Yayınları.

Lyotard, J. (1994). *Post-Modern Durum.* (A. Çiğdem, Çev.). Ankara: Vadi Yayınları.

Lyotard, J. (2007). *Fenomenoloji*. (İ. Berkan, Çev.). Ankara: Dost Yayınları.

Macintyre, A. (2003). *Marxism and Christianity.* Indiana: University of Notre Dame Press.

Maier, H. (2004). Concepts for the Comparison of Dictatorships 'Totalitarianism' and 'Political Religions' . H. Maier içinde, *Totalitarian Movements and Political Religion Volume I: Concepts for the Comparison of Dictatorships* (s. 188-203). New York: Routledge.

Maier, H. (2007, March). Political Religion: a Concept and its Limitations. *Totalitarian Movements and Political Religions, 8*(1), 5-16.

Main, I. (2004). President of Poland or 'Stalin's Most Faithful Pupil'? The Cult of Bolesl ´aw Bierut in Stalinist Poland. B. Apor, J. Behrends, & P. Jones içinde, *The Leader Cult in Communist Dictatorships* (s. 179-193). London: Palgrave Macmillan.

Malachuk, D. S. (2010). Human Rights and a Post-Secular Religion of Humanity. *Journal of Human Rights 9(2)*, 127–142.

Malinowski, B. (1990). *Büyü, Bilim ve Din.* (S. Özkal, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Malinowski, B. (1992). *Bilimsel Bir Kültür Teorisi.* (S. Özkal, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Marcel, J.-C., & Mucchielli, L. (2008). Maurice Halbwachs's mémoire collective. A. Erll, & A. Nünning içinde, *Cultural Memory Studies* (s. 141-149). Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co.

Margry, P. J. (2008). Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms? . P. J. Margry içinde, *Shrines and Pilgrimage in the Modern World New Itineraries into the Sacred* (s. 13-46). Amsterdam: Amsterdam University Press .

Marksist Teori. (2010a, Ocak-Şubat). Din-Bilim-İsyan Şeyh Bedreddin ve Toplumsal Düzeni. *Marksist Teori (1)*, 149-180.

Marksist Teori. (2010b, Mayıs-Haziran). Celali İsyanları. *Marksist Teori*, 174-215.

Marksist Teori. (2014a, Nisan-Mayıs). Ayaklanma ve Komün: Bir Demokrasi Okulu. *Marksist Teori(2)*, 79-81.

Marksist Teori. (2014b, Nisan-Mayıs). Rejim Krizinden Devrimci Krize Doğru. *Marksist Teori*(11), 82-87.

Marksist Teori. (2015, Mayıs-Haziran). Komünist Öncü Ve Birleşik Mücadele. *Marksist Teori*(15), 11-18.

Marske, C. E. (1987, Spring). Durkheim's "Cult of the Individual" and the Moral Reconstitution of Society. *Sociological Theory, 5*(1), 1-14.

Martin, D. (1991). The Secularization Issue: Prospect and Retrospect . *The British Journal of Sociology 42(1)*, 465-474.

Martin, D. (2020). Sekülerleşme Sorunu: Geçmiş ve Gelecek. A. Köse içinde, *Kutsalın Dönüşü* (s. 116-127). (A. Köse, Çev.). İstanbul: Timaş Yayınları.

Martin, S. (2010). *Gnostikler - İlk Hıristiyan Sapkınlar.* (E. Ç. Babaoğlu, Çev.). İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Marx, K. (1997). *Yahudi Sorunu.* (M. İ. Erdost, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2009). *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi.* (K. Somer, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2011). *1844 El Yazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe.* (K. Somer, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K., ve Engels, F. (2003). *Seçme Yapıtlar* (Cilt I). Ankara: Eriş Yayınları.

Marx, K., ve Engels, F. (2011). *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri.* (M. İ. Erdost, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K., ve Engels, F. (2013a). *Alman İdeolojisi.* (T. Ok, O. Geridönmez, Çev.). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Marx, K., ve Engels, F. (2013b). *Din Üzerine.* (K. Güvenç, Çev.). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K., ve Engels, F. (2014). *Komünist Manifesto.* (L. Kavas, Çev.). İstanbul: İthaki Yayıncılık.

May, R. (2013). *Güç ve Masumiyet.* (M. Doğan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.

Mazrui, A. A. (2012). Küreselleşme, İslam ve Batı: Türdeşleşme ve Tahakküm Arasında. A. Coşkun içinde, *Küreselleşme, Çokkültürlülük ve İslam* (s. 9-28). (A. Coşkun, O. Közleme, Çev.). İstanbul: Rağbet Yayınları.

Mazrui, A. A. (2016). *Dünya Siyasetinde Kültürel Etkenler.* (Ç. Taşkın, Çev.). Ankara: Hece Yayınları.

McBrien, R. (2006). *The Pocket Guide To The Saints.* New York: HarperCollins Publishers.

Megill, K. A. (1970). The Community in Marx's Philosophy. *Philosophy and Phenomenological Research, 30*(3), 382-393.

Mehmet. (2018, Ağustos 8). Halkevlerini Temsilen Yapılan Mülakatlar. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)

Melda. (2019, Şubat 11). Ezilenlerin Sosyalist Partisini Temsilen Yapılan Mülakatlar. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)

Merriam, S. B. (2013). *Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber.* (S. Turan, Çev. Edt.). Ankara: Nobel Yayınları.

Metin. (2019, Şubat 11). Ezilenlerin Sosyalist Partisini Temsilen Yapılan Mülakatlar. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)

Michaud, Y. (1991). *Şiddet.* (C. Muhtaroğlu, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Mine. (2018, Ağustos 2018). Halkevlerini Temsilen Yapılan Mülakatlar. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)

Mintz, A. L. (1973, Aug). *Unsecular Man, by Andrew M. Greeley*. Commentary: https://www.commentarymagazine.com/articles/unsecular-man-by-andrew-m-greeley/ adresinden alındı

Morris, B. (2004). *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler.* (T. Atay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Moses, R. (1996, Kış-Bahar). Şiddet Nerede Başlıyor? *Cogito (Şiddet)*(6-7), (A. Kul, Çev.). 23-27.

Mustafa. (2018, Mart 10). Devrimci İşçi Partisini Temsilen Yapılan Mülakatlar. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)

Neuman, L. (2014). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri.* (S. Özge, Çev.). Ankara: Siyasal Kitabevi.

Newport, F. (2013, June 7). God is alive and well in America, says Gallup chief. (D. Burke, Röportaj Yapan)

Nisbet, R. (2020). *Sosyolojik Düşünce Geleneği*. (Y. Kaplan, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları

Nora, P. (2006). *Hafıza Mekanları.* (M. E. Özcan, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.

Norris, P., & Inglehart, R. (2011). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide.* Cambridge: Cambridge University Press.

NSS. (2019). *Our story: 150 years of the National Secular Society*. National Secular Society: https://www.secularism.org.uk/history.html adresinden alındı

Okumuş, E. (2016). Clifford James Geertz'in Din Görüşü. C. Özyurt, ve E. Okumuş içinde, *Çağdaş Sosyal Teoride Din* (s. 463-515). Ankara: Hece Yayınları.

Olick, J. K. (2014). Kolektif Bellek: İki Farklı Kültür. *Moment Dergi Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi 1(2),* (M. Güneşdoğmuş, Çev.). 175-211.

Otto, R. (2014). *Kutsala Dair*. (S. Ghaffari, Çev.). İstanbul: Altıkırkbeş Yayın.

Ozan, Ö. (2015, Nisan 29). *Diktatörü Taksim'e Doğru Yola Çıkanlar Devirecek*. Sendika.Org: http://sendika63.org/2015/04/diktatoru-taksime-dogru-yola-cikanlar-devirecek-ozge-ozan-260303/#more adresinden alındı

ÖDP, E. (2014, Kasım 7). *Nasuh Mitap'ı unutmayacağız (Cenaze Töreni-06.11.2014 Gaziosmanpaşa).* Youtube: https://www.youtube.com/watch?v=7KNDSXXM6DM adresinden alındı

Öğütle, V. S. (2011, Kasım-Aralık-Ocak). Ateizm, Mesihçilik ve Marksçı Realizm. *Doğu-Batı (Karl Marx)*(55), 199-221.

Öğütle, V. S., ve Etil, H. (2014). 1970-1973 Türkiye'sindeki Devrimci Şiddet Momentinin Politik ve Sosyalbilimsel Bir Analizi. G. Çeğin, ve İ. Şirin içinde, *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları* (s. 249-316). İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Ökten, K. H. (2010). *Ölüm Kitabı - Ölüm Düşüncesinin Temel Metinleri.* İstanbul: Agora Kitaplığı.

Öncü İşçi. (2016, Haziran 18). İlkel Komünal Toplum. *Devrimci İşçi Partisi'nin Merkezi Yayın Organı Gerçek Gazetesinin Ücretsiz Eki*. İstanbul.

Öncü İşçi. (2017, Haziran). Genel Grev. *Gerçek Gazetesinin Ücretsiz Eki*(30), 1.

Öncü, A. (2010, Nisan 7). *Ahlakın Bittiği Yerde Ahlakın Anlamı Üzerine*. Gerçek Gazetesi: https://gercekgazetesi.net/isci-mucadelesi-arsiv/ahlakin-bittigi-yerde-ahlakin-anlami-uzerine-ahmet-oncu-07-04-2010 adresinden alındı

Öter, Ş. (2016, Ocak-Şubat). Mücadele Bugünden Yarına Uzanan Bir Yoldur. *Marksist Teori*(19), 61-66.

Öz, E. (1986). *Gülünün Solduğu Akşam.* İstanbul: Can Yayınları.

Özarslan, O. (2013). *Dekalog - Kemalist İlahiyat İçin Bir İlmihal.* İstanbul: Açılım Kitap.

Özbilgin, Ç. (2014, Eylül 13). *Öz Savunma Hareketinden Kitle Militanlığına; 'Küçük Moskova' Hala Ayakta* . Sendika.Org: https://sendika63.org/2014/09/oz-savunma-hareketinden-kitle-militanligina-kucuk-moskova-hala-ayakta-caglar-ozbilgin-215026/ adresinden alındı

Özbudun, S. (1997). *Ayinden Törene.* İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

Özbudun, S., Şafak, B., ve Altuntek, N. S. (2012). *Antropoloji: Kuramlar, Kuramcılar.* Ankara: Dipnot Yayınları.

Özcan, P. K. (2020). Türkiye Solunun Gözünden Kadın ve LGBTİ Hareketi: EMEP, ÖDP ve TKP Örneği. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi, 23*(2), 133-185.

Özdemir, A. U. (2014). Çok Partili Hayata Geçiş Sürecinde Türk Solunun DP ve Hükumet ile İlişkileri 1945-1946. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi 14(55)*, 177-242.

Özdemir, E., ve Şendil, F. (2016). Soğuk Savaşı Dönemi Algı ile Gerçek Arasında Bir İmge Olarak Türk Solu; Demokrat Parti'nin Sol Hareketlere Yaklaşımı. *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi 12(23)*, 337-367.

Özen, S. Ç. (2010). Bir Bellek Mekânı Olarak Televizyon: Bu Kalp Seni Unutur mu? *Mülkiye Dergisi, XXXIV*(269), 171-197.

Özgür, S. (2015, Ocak-Şubat). İradeye Sahip Çıkmak. *Marksist Teori*(13), 88-96.

Özgüven, E. (2019, Şubat 7). *İnsanlığın Kısacık Baharı*. Sendika.Org: http://sendika63.org/2019/02/insanligin-kisacik-bahari-ethem-ozguven-529496/ adresinden alındı

Özkan, H. (2012, Ocak-Şubat). Ezilenlerin Şiddeti. *Marksist Teori (4)*, 69-79.

Özlem, D. (2004). *Etik - Ahlak Felsefesi-*. İstanbul: İnkılap Yayınları.

Özlen, T. (2011, Eylül 5). *Eşcinsellik ve Yabancılaşma"nın Eleştirisi*. Sendika.Org: https://sendika63.org/2011/09/escinsellik-ve-yabancilasmanin-elestirisi-tunca-ozlen-kaos-gl-57361/ adresinden alındı

Öztürk, A. (2008, Kasım-Aralık-Ocak). Bir Haklı Savaş Tartışması. *Doğu Batı (Şiddet), 10*(43), 115-128.

Özyurt, C. (2007). Durkheim Sosyolojisinde Ahlâkî Kontrol Sorunu. *Değerler Eğitimi Dergisi, 5*(13), 95-121.

Özyurt, C. (2015a). Durkheim Sosyolojisinde Toplumsal Bütünleşme Aracı Olarak Din. C. Özyurt, ve İ. Mazman içinde, *Sosyal Teoride Din* (s. 177-239). Ankara: Hece Yayınları.

Özyurt, C. (2015b). Marx'ta Yanılsama ve İdeoloji Olarak Din. C. Özyurt, ve İ. Mazman içinde, *Sosyal Teoride Din* (s. 131-176). Ankara: Hece Yayınları.

Özyurt, C. (2016a). *Erich Fromm'un İnsan ve Toplum Anlayışı (Modern Toplum Çözümlemesi).* Ankara: Hece Yayınları.

Özyurt, C. (2016b). Talcott Parsons'ın Hıristiyanlık Sosyolojisi: Amerika'da Seküler Dinin Oluşumu. *Turkish Studies 11(17),* 519-542.

Özyurt, C. (2016c). Talcott Parsons'ın Din Kuramı: Modernitenin Din ile Uzlaştırılması. C. Özyurt, ve E. Okumuş içinde, *Çağdaş Sosyal Teoride Din* (s. 125-172). Ankara: Hece Yayınları.

Özyurt, C. (2017). *Küreselleşme Süreçlerinde Kimlik ve Farklılaşma.* İstanbul: Açılım Kitap.

Özyurt, C. (2019). *Sosyolojinin Üç Meselesi (Kimlik, Demokrasi, Sekülerleşme).* Ankara: Liberte Yayınları.

Özyurt, C., Cizreli, B., ve Üstün, A. (2020). Covid-19 Şokunu Derinleştirmek Veya Salgın Günlerinde Günah Keçisi Olarak Öteki. *TYB Akademi*(30), 33-63.

Paden, W. E. (2008). *Kutsalın Yorumu.* (A. Kurt, Çev.). Bursa: Sentez Yayıncılık.

Parsons, T. (1978). *Action Theory and the Human Condition.* New York: The Free Press.

Passariello, P. (2005). Desperately Seeking Something: Che Guevara as Secular Saint. J. F. Hopgood içinde, *The Making of Saints Constenting Sacred Ground* (s. 75-89). Alabama: The University of Alabama Press.

Peffer, R. G. (2001). *Marksizm, Ahlak ve Toplumsal Adalet.* (Y. Alogan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Pekdemir, M. (2014). *Devrimcilik Güzey Şey Be Kardeşim.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Pir, D. (2014, Kasım). Tesadüfün Bu Kadarı. *Gerçek Gazetesi (61),* 11.

Pisch, A. (2016). *The personality cult of Stalin in Soviet posters, 1929–1953.* Canberra: ANU Press.

Plüss, C. (2012). Göç ve Küreselleşen Din. P. B. Clarke içinde, *Din Sosyolojisi - Yaşadığımız Dünya* (s. 295-316). (İ. Şahin, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Polat, H. (2018). Devrimci Bireyin Bilgi Birikimi ve Yordamı Üzerine, Hasan Polat, s. 39-52. *Marksist Teori (33),* 39-52.

Poole, R. (1993). *Ahlak ve Modernlik.* (M. Küçük, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Popper, K. (2006). *Hayat Problem Çözmektir.* (A. Nalbant, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Post, P. (2015). Ritual Studies. *Oxford Research Encyclopedia of Religion* . içinde New York: Oxford University Press.

Prashad, V. (2020, Ocak 8). *Hindistan Demokrasisi Varoluşsal Bir Tehlikeyle Karşı Karşıya*. Independent Türkçe: https://www.indyturk.com/node/114351/d%C3%BCnyadan-sesler/hindistan-demokrasisi-varolu%C5%9Fsal-bir-tehlikeyle-kar%C5%9F%C4%B1-kar%C5%9F%C4%B1ya adresinden alındı

Proleter Doğrultu. (1996, Temmuz-Ağutsos). Zindanlar, Sınıf Mücadelesi ve Devrimci Tavır. *Proleter Doğrultu*(6), 4-11.

Proleter Doğrultu. (1998, Eylül-Ekim). Askeri Strateji Taktik ve Kadro Sorunu. *Proleter Doğrultu*(18), 21-32.

Reeder, J. (2012). Din ve Ahlak. P. B. Clarke içinde, *Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya* (s. 61-96). (Ö. Bilgin, S. Erincik, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Reifer, T. (2006). Modernization. B. Turner içinde, *The Cambridge Dictionary of Sociology* (s. 394-396). New York: Cambridge University Press.

Reno, S. J. (2000). Hierofani, Sembol ve Tecrübeler . C. Tacou içinde, *Din ve Fenomenoloji Mircea Eliade'ın Eserlerine Toplu Bakış* (s. 47-62). (H. Köser, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.

Richardson, C. (2016, February 16). *North Korea's Kim Dynasty: The Making of a Personality Cult*. The Gurdian: https://www.theguardian.com/world/2015/feb/16/north-korea-kim-jong-il-birthday adresinden alındı

Ricoeur, P. (2012). *Hafıza, Tarih, Unutuş.* (M. E. Özcan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Riegel, K.-G. (2007). Marxism-Leninism as Political Religion. H. M. Schafer içinde, *Totalitarianism and Political Religions, Volume II Concepts for the*

Comparison of Dictatorships: Theory and History of Interpretation (s. 61-112). NewYork: Routledge.

Ries, J. (2000). Dinler Tarihi, Fenomenoloji ve Hermenötik Mircea Eliade'ın Yapıtına Bir Bakış. C. Tacou içinde, *Din ve Fenomenoloji Mircea Eliade'ın Eserlerine Toplu Bakış* (s. 7-20). (H. Köser, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.

Riis, O. (2017). Modern Toplumda Din Araştırmaları Alanındaki Son Gelişmeler. B. Solmaz, & İ. Çapçıoğlu içinde, *Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar* (s. 175-196). (B. Solmaz, İ. Çapçıoğlu, Çev.). Konya: Çizgi Kitabevi.

Robbins, R. (1973). Unsecular Man: The Persistence of Religion. by Andrew Greeley. *Contemporary Sociology, 2(5),* 479-481.

Robertson, R. (2007). Din Sosyolojisinin Gelişimi. Y. Aktay, & M. E. Köktaş içinde, *Din Sosyolojisi* (s. 213-236). (A. Topçuoğlu, Çev.). Ankara: Vadi Yayınları.

Roches, L. D. (1990). *Saddam Hussein and the Uses of Political Power - Dissretation.* London: University of London - School of Oriental and African Studies .

Ruiz, J. R. (2009, May). Sociological Discourse Analysis: Methods and Logic. *Forum: Qualitative Social Research, 10*(2), 1-30.

Ruse, M. (2003). Is Evolution A Secular Religion. *Scıence, 299(5612),* 1523-1524.

Sadet, Ö. (2016). 33'lerin Düşleri Yarım Bırakılmayacak. *Marksist Teori(22)*, 67-72.

Sahgal, G., & Yuval-Davis, N. (1992). Introduction: Fundamentalism, Multiculturalism and Women in Britain. G. Sahgal, & N. Yuval-Davis içinde, *Refusing Holy Orders* (s. 7-31). London: Virago.

Sait. (2020, Eylül 15). Halkın Kurtuluş Partisi'ni Temsilen Yapılan Mülakatlar. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)

Savran, S. (2016, Aralık 18). *1416 Şeyh Bedreddin İhtilali: Gününden Erken Gelmiş Bir Komünist Enternasyonalizm*. Gerçek Gazetesi: https://gercekgazetesi.net/teori-tarih/1416-seyh-bedreddin-ihtilali-gununden-erken-gelmis-bir-komunist-enternasyonalizm adresinden alındı

Sayılgan, A. (2009). *Türkiye'de Sol Hareketler.* İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

Sayyid, S. (2015). *Fundementalizm Korkusu: Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu.* (E. Ceylan, Çev.). İstanbul: Açılım Kitap.

Schmitt, C. (2005). *Siyasi İlahiyat - Egemenlik Kuramı Üzerine.* (E. Zeybekoğlu, Çev.). Ankara: Dost Yayınları.

Schudson, M. (2007). Kolektif Bellekte Çarpıtma Dinamikleri. *Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi*(50), (B. Kovulmaz, Çev.). 179-199.

Schütz, A. (2018). *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler.* (A. Akan, S. Kesikoğlu, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.

Shiner, L. (1967). The Concept of Secularization in Empirical Research. *Journal for the Scientific Study of Religion, 6(2),* 207-220.

Shupe, A. D. (2012). Dini Köktencilik. P. B. Clarke içinde, *Din Sosyolojisi: Yaşadığımız Dünya* (s. 275-293). (M. Tan, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Sınıf Pusulası. (2000, Ocak-Şubat). Yaşamı Devrimci Tarzda Örgütlemek. *Sınıf Pusulası*(5), 69-77.

Smith, W. C. (1964). *Meaning and End of Religion.* New York: The Macmillan Company.

Snoek, J. A. (2006). Defining 'Rituals'. J. Kreinath, J. Snoek, & M. Stausberg içinde, *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts* (s. 3-14). Leiden: Brill Academic Publishers.

Sommerville, C. J. (1998). Secular Society/Religious Population: Our Tacit Rules for Using the Term 'Secularization'. *Journal for the Scientific Study of Religion, 37(2),* 249-253.

Sommier, I. (2012). *Devrimci Şiddet.* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Sorel, G. (2013). *Şiddet Üzerine Düşünceler.* (A. Hazaryan, Çev.) Ankara : Epos Yayınları.

Sretenovic, S., & Puto, A. (2004). Leader Cults in the Western Balkans (1945–90): Josip Broz Tito and Enver Hoxha. B. Apor, J. Behrends, & P. Jones içinde, *The Leader Cult in Communist Dictatorships* (s. 208-223). London: MacMillan Palgrave.

Stalin, J. (1994). 1905'te Tiflis'teki Bir Mitingde Verilen Söylev. Marx, Engels, Lenin, ve Stalin içinde, *Partizan Savaşı* (s. 171-173). (N. R. Çobanoğlu, Çev.). İstanbul: Yar Yayınları.

Stark, R. (1999). Secularization, RIP. *Sociology of Religion, 60(3),* 249-273.

Stephenson, B. (2015). *Ritual A Very Short Introduction* . New York: Oxford University Press.

Su, E. (2016, Ocak-Şubat). Tarih Bilinci: Mücadele Bugünden Yarına Uzanan Bir Yoldur. *Marksist Teori*(19), 61-66.

Swatos , W., & Christiano, K. J. (1999). Secularization Theory: The Course of a Concept. *Sociology of Religion, 60(3),* 209-228.

Şafak, C. (2014, Haziran 15). *70 Bin Dev İşçi*. Sendika.Org: https://sendika64.org/2014/06/70-bin-dev-isci-can-safak-199786/ adresinden alındı

Şahin, İ. (2014). *12 Mart'tan 12 Eylül'e 68 Kuşağı Öğrenci Hareketleri – Yükseklisans Tezi.* İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü.

Şahin, İ. (2016). 'Sosyal Acıya' Sosyolojik Yanıtlar Bir Sosyodise Olarak Sosyoloji. *Zeitschrift für die Welt der Türken, 8*(3), 7-31.

Şahin, İ. (2019). Sosyolojik Bilginin Soy Kütüğü: Sekülerleşme Teorileri. M. A. Kirman, & V. Ertit içinde, *Sekülerleşme Tartışmaları* (s. 71-115). Ankara: Kadim Yayınları.

Şahin, M. C. (2016). Antropoloji ve Din: Tarihsel ve Kuramsal Temeller. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi, 20*(2), 451-473.

Şelte, A. (2012, Ocak 10). *İçgüdüsel Yaklaşıma Karşı Şiddetin Kökenine Dair Bir Deneme* . Sendika.Org: https://sendika63.org/2012/01/icgudusel-yaklasima-karsi-siddetin-kokenine-dair-bir-deneme-aydin-selte-62009/ adresinden alındı

Şener, M. (2006). *Türkiye Sol Hareketinde İktidar Stratejisi Tartışması: 1961-971 – Doktora Tezi.* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Şeriati, A. (2009). *Dine Karşı Din.* Ankara: Fecr Yayınları.

Şimşekoğlu, A. (2014, Mayıs). Pandora: Erkeklere Ceza Olarak Gönderilen Kadın. *Özgür Bir Dünya İçin Kaldıraç*(155), 120-123.

Tak, A. (2015). Comte Sosyolojisinde Dinin Yeri ve Önemi. C. Özyurt, ve İ. Mazman içinde, *Sosyal Teoride Din* (s. 85-129). Ankara: Hece Yayınları.

Tanasoiu, C. (2005). Post-Communist Political Symbolism: New Myths – Same Old Stories? An Analysis Of Romanian Political Mythology. *Romanian Journal Of Political Science, 5(1),* 111-128.

Taplamacıoğlu, M. (1963). *Din Sosyolojisi.* Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Taştan, İ. Ö. (2012). *Devrimci Yol'un Retoriği: Devrimci Yol Dergisinde Bir Kurtuluş ve Gelecek Tasavvuru Olarak Devrim - Doktora Tezi.* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Taştekin, U. (2019, Mart 5). *Bir "Eylem Biçimi" Olarak İntihar Girişimleri*. Sendika.Org: http://sendika63.org/2019/03/bir-eylem-bicimi-olarak-intihar-girisimleri-ulas-tastekin-532850/ adresinden alındı

Tatar, B. (2007). Ahlakın Kaynağı. B. Erul içinde, *İslam'a Giriş Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar* (s. 193-210). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Tatar, B. (2016). Formasyon-Deformasyon-Transformasyon Diyalektiği Olarak Şiddet Bağlamında Din Dili. F. Sancar içinde, *Din ve Şiddet: Tarihi-Dini-Siyasi-Sosyo-Psikolojik Kültürel Boyutlarıyla* (s. 371-378). Ankara: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları.

Taylor, C. (2014). *Seküler Çağ.* (D. Körpe, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Taylor, C. (2017). Batı Sekülerliği. C. Calhoun, J. VanAntwerpen, ve M. Juergenmeyer içinde, *Laikliği Yeniden Düşünmek* (s. 51-83). (Ö. Özden, Çev.). Ankara: Nika Yayınevi.

Temür, H. (2010). *Kendi Yayınları Çerçevesinde Osmanlı Sosyalist Fırkası – Yükseklisans tezi.* Ankara: Hacettepe Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü .

Teoride Doğrultu. (2003a, Ocak-Şubat). Özeleştirinin Devrimci Şiddeti. *Teoride Doğrultu (10)*, 39-43.

Teoride Doğrultu. (2003b, Mart-Nisan). Burjuva Tükenişin Felsefesi. *Teoride Doğrultu*(11), 86-102.

Teoride Doğrultu. (2003c, Mayıs Haziran). Örgütçüye Notlar. *Teoride Doğrultu*(12), 30-39.

Teoride Doğrultu. (2007, Nisan-Mayıs). Alternatif Tarih Okumaları. *Teoride Doğrultu (26)*, 102-104.

Teoride Doğrultu. (2008, Haziran-Temmuz). Sınıf, Siyaset, Taksim. *Teoride Doğrultu (31)*, 11-13.

Timur. (2018, Ağustos 3). Halkevlerini Temsilen Yapılan Mülakatlar. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)

Tokdede, M. (2013, Ekim 28). *Biri Açılıyor Diğeri Kapanıyor, Ama İkisi De Reform Diyor*. Sendika.Org: https://sendika63.org/2013/10/biri-aciliyor-digeri-kapaniyor-ama-ikisi-de-reform-diyor-mustafa-tokdede-146912/ adresinden alındı

Toker, İ. (2008, Güz). Nitel Araştırma Paradigması ve Din. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 26*(26), 55-70.

Toksoy, Ö. (2011). *Sivil Dinin Sosyolojik Evreni - Yüksek Lisans Tezi.* Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensitüsü.

Tol, U. U. (2001). *Halkçı Söylem - Sınıf Söylemi - Yüksek Lisans Tezi.* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Torlak, S. (2018, Mart 19). *Örgütlü İyi*. Sendika.Org: https://sendika.org/2018/03/orgutlu-iyi-soner-torlak-481292/ adresinden alındı

Torun, A. T. (2014). Kurtuluş Savaşı Yıllarında Türkçe Sol Basından İzlenimler: İşçi Hareketleri. *Erciyes İletişim Dergisi, 3(4)*, 42-64.

Trifoi, B. (2015). *"A Nation's Vibrant and Triumphant Incarnation In a Man": Personality Cults And Isolation in North Korea and Cuba - Dissertation.* Florida: Wilkes Honors College of Florida Atlantic University .

Tudor, H. (1972). *Politicial Myth.* London: Pall Mall.

Tuğrul, S. (2010). *Ebedi Kutsal, Ezeli Kurban.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Tunaya, T. Z. (1988). *Türkiye'de Siyasal Partiler c2.* İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

Tunaya, T. Z. (1988). *Türkiye'de Siyasi Partiler c1.* İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.

Tunçay, M. (1978). *Türkiye'de Sol Akımlar (1908-1925).* Ankara: Bilgi Yayınevi.

Tunçay, M. (1992). *Türkiye'de Sol Akımlar II (1925-1936).* BDS Yayınları.

Tura, A. R. (2008). Türkiye'de Troçkizm. M. Gültekingil içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce c8 - Sol* (s. 78-85). İstanbul: İletişim Yayınları.

Turner, B. S. (1997a). *Max Weber ve İslam Eleştirel Bir Yaklaşım.* (Y. Aktay, M. M. Şahin, Çev.). Ankara: Vadi Yayınları.

Turner, B. S. (1997b). *Eşitlik.* (B. S. Şener, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.

Turner, B. S. (2007). Sivil Din. Y. Aktay, & M. E. Köktaş içinde, *Din Sosyolojisi* (s. 237-249). (Y. Aktay, Çev.). Ankara: Vadi Yayınları.

Turner, B. S. (2017). *Din ve Modern Toplum.* (A. Tüfekçi, Çev.). Bursa: Sentez Yayıncılık.

Tüleylioğlu, O. (2011). *Namlunun Ucundaki Mahalle.* Ankara: um:ag Vakfı Yayınları.

Türer, C. (2017). *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Uluer, B. (2013, Eylül 08). "64 arkadaşımın cenazesinde konuştum". *Habertürk Gazetesi*. (K. Oğuz, Röportaj Yapan) https://www.haberturk.com/yasam/haber/875884-64-arkadasimin-cenazesinde-konustum adresinden alındı

Ulusoy, Z. (2019, Mayıs-Haziran). Marx ve Engels'te Ekoloji. *Marksist Teori*(37), 19-28.

Umut. (2018, Ağustos 8). AKA-DER'i Temsilen Yapılan Mülakatlar. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)

Utkucu, M. (2019, Mayıs 29). *Narsistlerin Şafağı: Kötülük ve Daha Kötülük ve En Daha Kötülük!* Sendika.Org: https://sendika.org/2019/05/narsistlerin-safagi-kotuluk-ve-daha-kotuluk-ve-en-daha-kotuluk-549780/ adresinden alındı

Uysal, A. (2017). *Sokakta Siyaset Türkiye'de Protesto Eylemleri, Protestocular ve Polis.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Ünsal, A. (1996, Kış-Bahar). Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi. *Cogito (Şiddet)*(6-7), 29-36.

Vaıdyanath, D., & Ashforth, B. E. (2002). Work Organizations as Secular Religions. *Journal of Management Inquıry, 11(4),* 359-370.

Vanderstraeten, R. (2013). Talcott Parsons and the enigma of secularization. *European Journal of Social Theory, 16(1)* , 69-84.

Veer, P. V. (2017). Tapınakları Yıkmak, Kitapları Yakmak: Hindistan ve Çin'deki Sekülerist Projelerin Karşılaştırılması. C. Calhoun, J. VanAntwerpen, ve M. Juergensmeyer içinde, *Laikliği Yeniden Düşünmek* (s. 389-408). (T. Kılınç, Çev.). Ankara: Nika Yayınevi.

Voegelin, E. (2000). The Political Religions. M. Hennignsen içinde, *The Collected Works Of Eric Voegelin* (s. 19-73). Columbia: University of Missouri Press.

Wallerstein, I. (2014). *Gulbenkian Komisyonu: Sosyal Bilimleri Açın.* (Ş. Tekeli, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Weber, M. (1999). *Protestanlık Ruhu ve Kapitalizm Ahlakı.* (Z. Gürata, Çev.) Ankara: Ayraç Yayınevi.

Weber, M. (2004). *Sosyoloji Yazıları.* (T. Parla, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Weber, M. (2012). *Din Sosyolojisi*. (L. Boyacı, Çev.). İstanbul: Yarın Yayınları.

Wenzel, N. G. (2012). Postmodernizm ve Din. P. B. Clarke içinde, *Din Sosyolojisi - Kuram ve Yöntem* (s. 281-312). (A. Ayten, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Wien, M. (2004). Georgi Dimitrov: Three Manifestations of his Cult. B. Apor, J. Behrends, & P. Jones içinde, *The Leader Cult in Communist Dictatorships* (s. 194-207). London: Palgrave Macmillan.

Wilson, B. R. (2015). Sekülerleşme. M. A. Kirman, ve İ. Çapcıoğlu içinde, *Sekülerleşme (Klasik ve Çağdaş Yaklaşımları)* (s. 9-24). (A. Bayer, Çev.). Ankara: Otto Yayınları.

Wilson, B. R. (2016). *Religion in Secular Society.* New York: Oxford University Press.

Wilson, B. R. (2018). Sekülerleşme: Süregelen Model. *ANTAKİYAT/Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3(2),* (Ö. F. Darende, Çev.). 127-135.

Wuthnow, R. (2015). Bilim ve Kutsal. M. A. Kirman, ve İ. Çapcıoğlu içinde, *Sekülerleşme (Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar)* (s. 138-153). (Ö. F. Darende, Çev.). Ankara: Otto Yayınları.

Yalçıner, M. (2016). Stadyuma "Devrim" Yazmayı Ayaküstü Kararlaştırdık. Y. Bükrev içinde, *ODTÜ: Tarih Direniyor* (s. 130-134). Ankara: NotaBene Yayınları.

Yaraşır, V. (2001). *Birlik, Mücadele, Dayanışma 1 Mayıs.* Ankara: Tez-Koop-İş Eğitim Yayınları.

Yelken, R. (1999). *Cemaatin Dönüşümü Geç Modern Dönemde Cemaat Sosyolojisi.* Ankara: Vadi.

Yeter, H. (2020, Mayıs-Haziran). Koronavirüs, Doğa ve Kapitalizm. *Marksist Teori*(42), 149-159.

Yıldırım, K. (2014). Osmanlı Sosyalist Hareketi İçinde Mustafa Suphi: Hayatı ve Fikirleri. *Sosyoloji Dergisi, 3(28)* , 101-115.

Yıldırım, M. (2007, Mayıs-Ağustos). Mircea Eliade'de "Kutsal ve Kutsal Zaman" Kavramı. *Dini Araştırmalar, 10*(28), 59-82.

Yıldız, H. (2016). Düşkünlük. TDV içinde, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (s. 353-354). Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

Yılmaz, A. (2019). *Yoldaşını Öldürmek.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Yılmaz, Ç. (2004). *Değişen Bir Özne Olarak İşçi Sınıfı ve Değişen Sol: Özgürlük ve Dayanışma Partisi Örneği - Yüksek Lisans Tezi.* İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yılmaz, İ. (2019, Mart 04). Ezilenlerin Sosyalist Partisini Temsilen Yapılan Mülakatlar. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)

Yılmaz, İ. G. (2015, Ağustos 2). *Şehit Delüzyonu*. Sendika.Org: http://sendika63.org/2015/08/sehit-deluzyonu-ismail-guney-yilmaz-282679/ adresinden alındı

Yılmaz, K. (2014, Mayıs 21). *Seven Unutmaz*. Sendika.Org: http://sendika63.org/2014/05/seven-unutmaz-kemal-yilmaz-193305/#more adresinden alındı

Yılmaz, M. (2018). Bir Modernleşme Projesi Olarak Halkevleri: Ünye Halkevi ve Faaliyetleri (1932-1950). *Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi s. 62*, 399-416.

Yılmaztürk, F. B. (2003). *Mircea Eliade'nin Kutsal Anlayışı Yükseklisans Tezi.* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yumuşak, Ö. F. (2016). ODTÜ Bir Üniversite Olarak Misyonunu Yerine Getiriyor. Y. Bükrev içinde, *ODTÜ: Tarih Direniyor* (s. 560-564). Ankara: Nota Bene Yayınları.

Yürekli, Y. (2016). *Küçük Moskova Tuzluçayır*. Ankara: İletişim Yayınları.

Zeldin, M. B. (1969). The Religious Nature of Russian Marxism. *Journal for the Scientific Study of Religion, 8(1),* 100-111

Zijderveld, A. C. (1985). *Soyut Toplum.* (C. Cerit, Çev.). İstanbul: Pınar Yayınları.

Zijderveld, A. C. (2007). *Sahnelik Toplum - Sosyolojinin Yeniden Tanımlanması.* (K. Canatan, Çev.). İstanbul: Pınar Yayınları.

Zijderveld, A. C. (2010). *Klişelerin Diktatörlüğü.* (K. Canatan, Çev.). İstanbul: Açılım Kitap.

Zijderveld, A. C. (2013). *Kültür Sosyolojisi - Kültür Sosyolojisine ve Metodolojisine Giriş.* (K. Canatan, Çev.). İstanbul: Açılım Kitap.

Zileli, G. (2011). *Havariler (1972-1983).* İstanbul: İletişim Yayınları

Zıraman, D. E. (2013, Mayıs 3). *Evet, Taksim Sınıf Savaşımının Bir Sembolüdür*. Sendika.Org: https://sendika63.org/2013/05/evet-taksim-sinif-savasiminin-bir-semboludur-dogan-emrah-ziraman-106271/#more adresinden alındı

Zırh, B. C. (2014). Alevilikte Şehadet: Kerbela'dan Gezi'ye Hüseyin'in Tarih Dışına Taşan Nefesi. S. M. Değirmencioğlu içinde, *Öl Dediler Öldüm Türkiye'de Şehitlik Mitleri* (s. 89-110). İstanbul: İletişim Yayınları.

Zorlu, M. (2006). *TKP'den TİP'e Sol Kemalizm: MDD Örneği - Yüksek Lisans Tezi.* Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

8. EK: SORU FORMU

1) Sosyalist hareket tecrübenizi özce anlatabilir misiniz?
2) Sosyalizm bütün insanlığı kaynaştırmayı ve yeni bir dünya kurabilmeyi başarabilecek mi?
3) Bir sosyalist olarak bu dünyadaki varlığınızı, yaşam gayenizi nasıl anlamlandırıyorsunuz? Kendinizi kötü hissettiğinizde veya mücadeleyi bırakmak istediğinizde kendinizi nasıl motive ediyorsunuz?
4) Dünya görüşünüze göre en öne çıkan değerleriniz nelerdir?
5) Sahip olduğunuz dünya görüşü size bir gruba aidiyet hissi veriyor mu? Size birlik hissi veren grup etkinlikleriniz var mıdır, bu hissi en yüksek hissettiğiniz etkinlikler nelerdir?
6) Sizce örnek bir sosyalist devrimcinin karakteri nasıl olmalıdır?
7) Sizce bir sosyalist devrimcinin edinebileceği en büyük ödül nedir? Örneğin mücadele esnasında ölmek onurlu bir son mudur?
8) Mücadeleniz yolunda hayatını kaybeden kişilerden en sık hangi isimleri saygıyla anıyorsunuz? Mücadele esnasında hayatını kaybedenlerin bir vesile sizlerle beraber olduğuna inanıyor musunuz?
9) Çok uzak zamanı düşündüğünüzde nasıl bir dünya tasavvur ediyorsunuz? Geleceğe dair bilinemez onca şey sizi karamsarlığa itmiyor mu?
10) Bir sosyalist olarak kutsal olarak değerlendirebileceğiniz olgu ve nesneler bulunmakta mıdır? Sizler için değerli olan ve sürekli kullandığınız semboller var mıdır, varsa nelerdir?
11) Her sosyalistin okuması gerektiğine inandığınız temel metinler var mıdır, varsa nelerdir?
12) Türkiyeli sosyalistler için önemli mekânlar var mıdır? Bir sosyalist olarak önemsediğiniz önemli günler ve tarihler nelerdir?
13) Sosyalistlerin tüketimini veya kullanımını uygun görmediği, bir sosyaliste yakışmadığını düşündüğünüz metalar var mı?
14) Desteğiniz için çok teşekkür ederim, kapatmadan önce eklemek istedikleriniz var mı?