

KÜRD

ARAŞTIRMALARI

D E R G İ S İ

DOSYA:

**KÜRT GENÇLİK VE
ÖĞRENCİ HAREKETLERİ**

6

E-DERGİ
YAZ 2021



künye

YAYIN KURULU

Adnan Çelik

Delal Aydın

Mukadder Bana,

Mustafa Zengin

Mücahit Bilici

Ömer Paçal

Ramazan Kaya

Tahir Baykuşak

Tuncay Şur

Hatice Kılıç

İbrahim Melezade

İrfan A. Azeez

İsmet Yüce

Janroj Yılmaz

Kamal Soleimani

Mesut Yeğen

Cemal Özkahraman

Deniz Çifçi

Derya Bayır

Dr. Shahin Ranaie

Ekrem Malbat

Eyüp Kerimi

Fırat Aydınkaya

Nurdan Şarman

EDITÖR

Delal Aydın & Adnan Çelik

İLETİŞİM ADRESİ

kurdarastirmalari@gmail.com

twitter: @kurd_research

YAYIN TÜRÜ

Sürelî Yayın | E-dergi

SAYI 6

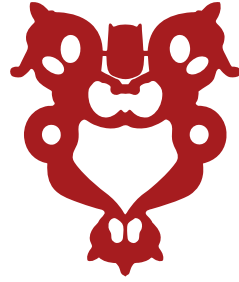
TARİH **Ağustos, Eylül, Ekim 2021**



Ev hejmar bi alîkarîya

Weqfa Hemîde Simalaxa hat amadekirin.

**KÜRD
ARAŞTIRMALARI
DERGİSİ**



içindekiler

DOSYA: KÜRT GENÇLİK VE ÖĞRENCİ HAREKETLERİ

- 05 Editör
- 09 “Kayıp Kuşak”: 1990’ların Yurtsever Gençlik Hareketi **Delal Aydın**
- 19 Rotında İle 90’ların Mezopotamya Kültür Merkezi (Mkm) Üzerine Röportaj Kürt Sanatı ‘Arayış Ruhu’nu Kaybetti **Röportaj: Delal Aydın**
- 25 “Şu Anki Çocuklar Da Aynı Şeyi Yaşıyorlar” Hayat Hikayesi Aracılığıyla Süregelen Şiddetin İçinde Gençlik, Yetişkinlik ve Kuşak Kavramlarını Aramak **Eren Yıldırım Yetkin**
- 41 Soğuk Savaş’ın İlk Yıllarında Avrupa’daki Kürt Aktivizmi Kürt Gençlerinin Enternasyonal Öğrenci Ağlarına Katılımı ve Yeni Bir Kurtuluş Ufku Olarak Sovyet Komünizmi **Adnan Çelik**
- 77 Yîbo’ya Hezexê 1999-2002 (Devereke Gewr) -Serpêhatî-Şahidî- **Serdar Ay**
- 87 Nîfşa Ciwan ya Xweavakirî: Nîfşa Rewşenê **Dilawer Zeraq**
- 101 Konformizm ve Ayrıllıklık Arasında: İstanbul’da Bir Kürt Öğrenci Örgütü (1912 -1914) **Djene Rhys Bajalan** İngilizce’den çeviren: **Dicle Arslan**
- 123 İngilizce’den Çeviren: Dicle Arslan 80/90 Kuşağı Kürtlerin İlköğretimdeki Kolonyal Deneyimleri **Zozan Goyi**
- 163 Goterek ji Kovara Dengê Kurdistan
- 164 “Bersivêk Bo Rojnameya Tirk Cumhuriyetê” **Memo /** Ji Frensî: **Bilal Ata Aktaş**
- 169 Avrupa’da “Göçmen” Öğrenciler ve Aktivizm: KSSE Örneği (1958-1975) **Jordi Tejel Gorgas** Fransızcadan Çeviren: **Mehmet Tayfur**
- 183 Komeleya Xwendekaran Li Rewanê: “Şêwra Xwendekarên Kurd” (1963-1972) **Rohat Alakom**
- 197 Hukukçu ve Yazar Ruşen Arslan İle Röportaj, Kürt Gençliğinde ‘Milliyetçi ve Sosyalist’ Ayrışması 49’lar Davası İle Başladı **Söyleşi: Adnan Çelik**
- 209 49’lar’dan PKK’ye Türkiye’de Kürt Mobilizasyonuna Kuşak Ekseninden Bir Bakış **Bariş Tuğrul**
- 239 Xwendin ji Bona Çi: “Eğitim Bize Toprağımızı Geri Verecek Mi?” **Fırat Aydınkaya**
- 291 Kayıp Arzunun ve Kimliğin İzinde: Bedel ve Kürt Lubunya Öznelliği **Emrah Karakuş**
- 299 Çatışma Sonrası Süreçte Araştırma Yapmaya Dair Bazı Notlar **Yeter Tan**

editör

Aylar süren emek-yoğun bir kolektif çalışma sürecinin ardından tematik bir sayıyla karşınızdayız. Sayının “Kürt Gençliği ve Öğrenci Hareketleri” başlığından da tahmin edileceği üzere Kürt gençliğine, özellikle de mektepli Kürt gençliğine odaklanıyoruz. Bu odağın zamansal aralığı 20. yüzyılın başından günümüze kadarki dönemi, coğrafi uzamı ise büyük oranda Türkiye Kürdistan’ı ve onun Avrupa ve Sovyetler Birliği gibi sınır-aşırı uzantılarını içeriyor.

20. Yüzyılın ikinci yarısından başlayarak gençler ve kadınlar Türkiye’deki Kürt siyasal hareket(ler)inin iki temel dinamiği olarak ortaya çıkmaya başladılar. Gençler için bu siyasal aktörleşme en belirgin bir şekilde 1959’un sonunda patlak veren “49’lar olayı”yla başladı ve 1970’lerde doruğa ulaştı. Kadınlar ise 1970’lerin ikinci yarısından itibaren Kürt siyasal hareketinde önemli aktörler olmaya başladılar ve esas olarak 1990’ların başında patlak veren serhildanlar ile birlikte bu harekete radikal bir şekilde damga vurmaya başladılar. Bu iki toplumsal kategoriden kadınlar üzerine son yıllarda önemli bir literatür oluşmaya başlamış olsa da (bazıları için bkz. Çağlayan 2007, 2013; Bozgan 2011; Dirik 2018; Drechselová 2020; Käser 2021) gençlere sosyolojik bir kategori ve kuşak eksenli olarak bakan çalışmalar hala çok sınırlı durumda. Türkiye’deki Kürt siyasal hareketlerinin en temel itici güçlerinden olan gençlik, bu hareketlere odaklanan çalışmalarda bile sosyolojik bir kategori olarak yeterince incelenmemiştir. Yine de son yıllarda Türkiye’deki Kürt gençliğini farklı boyutlarıyla ele alan önemli çalışmalar yapılmıştır (bazıları için bkz. Darıcı 2009, 2016; Neyzi & Darıcı 2013, 2015; Aydın 2019, Tuğrul 2021, Yıldırım 2021).

Bizler bu sayıda, verili çalışmaların izinde, esas olarak Türkiye Kürtleri (ve onun ulus-aşırı bazı uzantıları) ölçeğinde gençlik ve kuşak olgusunu özel bir analiz çerçevesi olarak ele alan bir dosya hazırladık. Yazıların önemli bir kısmı farklı zamanlardaki mektepli Kürt gençlerine yoğunlaşıyor. Özellikle de 2000 öncesi döneme odaklanan çalışmalarda gençlik kategorisi daha çok mektepli gençlerle sınırlı kalıyor.

Dosya çağrı metninde de önemle vurguladığımız gibi Kürt gençliğini ne yekpare bir bütün ne de homojen bir entite olarak görüyoruz. Dahası, Kürt gençliğinin son derece heterojen bir kategori olduğunun altının çizilmesini çok önemli

buluyoruz. Fakat tüm çabalarımıza rağmen ve ne yazık ki elinizdeki sayı bu heterojenliği layıkıyla yansıtamadı. Dosyamız en az iki temel sınırlılık içeriyor: Bu sayının çağrısını olabildiğince yaygınlaştırmamıza ve bazı temalara dair muhtemel yazarlarla doğrudan iletişime geçmemize rağmen maalesef işçi sınıfı Kürt gençliği ve genç işsizliği ile medreselerde dini eğitim alan veya İslamcı ve sağ örgütlerde yer alan Kürt gençliği üzerine olan yazılara ulaşamadık. İkinci temel sınırlılık ise yazıların neredeyse tamamının Türkiye'deki Kürt gençliği ile ilgili olması. Öğrenci örgütlenmeleri üzerinden diğer parçalardaki Kürtlere temas eden birkaç makale olsa da dosyamız büyük oranda Bakûr eksenli bir Kürt gençliği panoramasıyla sınırlı kaldı.

Dosyadaki yazılarda da görüleceği üzere, mektepli Kürt gençlik ve öğrenci örgütlenmeleri bağlamıyla sınırlı olarak bakıldığında bile, Kürt gençlerinin politik öznenliğine dair süreklilikler ve kopuşların gözlemlenebilir ve izinin sürülebilir olduğu bir tarihsel deneyimi var. Örgütlenmeler hem geçmişin mirasıyla ilgilenerken bunu kendi öznenlik inşalarında önemli bir mobilizasyon aracına dönüştürebiliyorlar hem de daha önceden yaşanmış, deneyimlenmiş birçok şeyi yeniden, sıfırdan başlayarak ele almak durumunda da kalıyorlar. Bu durum özellikle 90'lar öncesinde çok belirgin bir şekilde gözlemlenebiliyor.

Dosyada ağırlık verdiğimiz tarihsel aralıkların başında 90'lar geliyor. Kürtlerin çoğu için olduğu gibi Kürt gençliği için de 90'lar özel bir öznenlik inşasına tekabül ediyor. Bu dosyada yer alan 90'lar dönemine dair yazılarda gençleri kuşak eksenli düşünen, onları mektepliliğin ötesinde ele alan bir yaklaşım sunmaya çalıştık. Bu çerçevede dosyamız 90'lara farklı gençlik halleri çerçevesinde bakan önemli yazılar içeriyor. Yine de bu dönemi anlamak açısından hala başlangıç düzeyinde olduğumuzu düşünüyoruz.

Son olarak bu dosyanın hazırlanması esnasında bizi cesaretlendiren ve en başından itibaren en az bizler kadar emek veren Kürd Araştırmaları Yayın Kurulu üyesi Fırat Aydınkaya'ya, derginin diğer yayın kurulu üyelerine, yabancı dildeki bazı makalelerin çevrilmesini gönüllü bir şekilde üstlenerek dosyanın zenginleşmesine önemli bir katkıda bulunan Dicle Arslan, Mehmet Tayfur ve Bilal Aktaş'a, röportaj taleplerimizi kabul ederek deneyimlerini cömertçe bizimle paylaşan Ruşen Aslan ve Rotında'ya ve elbette tüm kişisel yoğunlukları içinde fırsat yaratıp yazılarıyla dosyaya katkıda bulunan yazarlara çok teşekkür ederiz.

Delal Aydın – Adnan Çelik

Ekim 2021

DOSYA:

KÜRT GENÇLİK VE ÖĞRENCİ HAREKETLERİ

“Kayıp Kuşak”: 1990’ların Yurtsever Gençlik Hareketi

Delal Aydın*

Selahattin Demirtaş 2015 yılının temmuz ayında, barış ve uzlaşma umutlarının hızla çöktüğü günlerde, Ezgi Başaran ile yaptığı bir röportajda şunları söylemişti: *“Ben 90 gençliğiyim. Birçok arkadaşım yaşamını yitirmiştir. Biz hep kendimizi fazladan yaşamış insanlar olarak gördük. Tüm günler hanemize fazladan yazılıyor diye düşündük. IŞİD’den, kontradan korkacak insanlar değiliz ama herkesin içi rahat olsun tedbirimizi de alıyoruz.”*¹ Bu ifadeler, Kürt siyasetçilerin 1990’lar kuşağının yaşamaya devam eden siyasi özneler olarak adlandırıldığı ender açıklamalardan biriydi. 2000’li yıllarda barış ve uzlaşma taleplerine odaklanan Kürt siyasetçiler, 90’lar gençliğini devrimci bir nesilden ziyade devlet şiddetinin kurbanı olarak nitelendirdiler. Benzer bir şekilde, Avrupa Birliği ya da diğer uluslararası kurumların hazırladığı 1990’lara odaklanan raporlar da 90’ların politik Kürt gençliğine sadece insan kaybına dair rakamlar olarak yer verdiler. 2015 yılı yazındaki siyasi şiddet koşulları 90’ları hatırlatırken, o dönemin gençliğinin de sadece kurbanlar olarak değil, aynı zamanda devrimci siyasi özneler olarak hatırlanması anlaşılabilir bir durumdu. Ancak kanımca Demirtaş’ın 90’lar kuşağına yaptığı bu gönderme devrimci bir kuşağın “hatırlanmasından” daha fazlasını yansıtıyor. Bu kuşağın bir üyesi olarak Demirtaş, 90’lar kuşağının *gurur*

* Duisburg-Essen Üniversitesi’nde doktora sonrası araştırmacı.

1 <http://www.radikal.com.tr/yazarlar/ezgi-basaran/provokasyon-olmayacagini-bilsem-polislerin-cenazesine-gitmek-isterdim-1404954/>

ve suçluluk duygularının huzursuz bir birlikteliğine işaret eden ruhuna da ışık tutuyor. *Gurur*, dönemin yoğun şiddetine rağmen 90'larda politik olarak aktif olma deneyiminde saklıdır. Zira 90'ların sembolikleşen JİTEM, Yeşil, Hizbullah gibi aktörleri son derece karanlık ve korkutucu şiddet failleriydiler. *Suçluluk* ise birlikte yola çıkılan arkadaşlar ölmüşken hala yaşıyor olmakta, yani Demirtaş'ın sözleriyle "fazladan yaşıyor" olmakta yatıyor. Bu yazı, yoğun can kaybı ve bu kaybın yarattığı tahribat nedeniyle sıklıkla "kayıp kuşak" olarak da adlandırılan 90'lar Kürt yurtsever gençliğinin bugün geçmişleri hakkında ne hissettiklerine odaklanıyor ve bu kuşak üzerine tekrar düşünmeyi öneriyor.

Bu yazıdaki tartışma doktora tezim için Ocak 2015-Ocak 2016 tarihleri arasında Diyarbakır'daki Ziya Gökalp Lisesi'ne (ZGL) odaklanarak yaptığım saha araştırmasına dayanmaktadır. Saha çalışmamda 1990'ların başında yurtsever gençlik hareketine aktif olarak katılanlarla derinlemesine ve yarı yapılandırılmış görüşmeler yaptım. Görüşmecilerimin çoğu 90'larda Ziya Gökalp Lisesi'nde okuyan öğrencilerden oluşuyordu ve saha çalışmam sırasında 30'lu yaşlardaydılar. Ayrıca yine 90'lı yıllarda okulda öğretmenlik yapmış olan kişilerle ve Diyarbakır'ın başka liselerinde okuyan öğrencilerle de görüşmeler yaptım. Araştırmamı *Özgür Halk* dergisi gibi 90'ların gençliğine yönelik olarak yapılan yayınları içeren bir arşiv çalışması ile destekledim. Son olarak saha çalışmam sırasında oto-etnografik yöntemlere de başvurdum. Oto-etnografi, araştırmacının saha çalışması sırasında etkileşimlerinin kendisinde yarattığı duygu ve tepkileri de kayda geçirmesini içerir. Özellikle de araştırmacı araştırma konusunun bir parçasıysa (yani inceleme konusuna kendisi de dahilse) oto-etnografik yöntemler sayesinde iktidarın daha derin düzeylerde nasıl işlediğini gösterebilir (Ellis ve Borchner 2006). Ancak şunu belirtmeliyim ki, benim Türkiye'nin batısında yurtsever harekete dahil olma deneyimim ile Diyarbakır'da yaşayan görüşmecilerimin deneyimleri arasında, özellikle de maruz kalınan devlet şiddetinin türü açısından, önemli farklar olduğunu da gözlemledim. Bu nedenle, görüşmecilerimin anlatılarına öncelik veriyorum. Yine de yaptığım görüşmeler sırasında 90'lar dönemi için önemli olan kavramları, olayları ve kişileri biliyor olmamın araştırmaya önemli bir katkı sunduğunu düşünüyorum. Belki en önemlisi de görüşmelerim sırasında nerede susmam gerektiğini, hangi soruları sormamam gerektiğini biliyordum. Böylece, yani görüşmecilerimle ortak bir deneyimi paylaşmış olmam sayesinde, anlatılmayana ve anlatılamaz olana da alan açabildim.

Hem lisedeyken hem de sonrasında oldukça aktif siyasi yaşamlar sürmüş olan görüşmecilerim bana sadece hikayelerini anlatmakla kalmadılar, benimle paylaştıkları fikirleri tezimin ve dolayısıyla bu yazının kavramsal çerçevesinin oluşturulmasında da biçimlendirici oldu. Anlatılarında da açıkça gözlemlenebileceği üzere görüşmecilerim, siyaset teorileriyle ve sosyal bilimlerdeki tartışma-

larla yakından ilgili kişilerdi. 90'larda olduğu gibi bugün de hayatları üzerine söz sahibi olmayı gururla ve inatla talep eden bilgili ve duyarlı siyasi öznelerdi. Onlarla yaptığım sohbetler sırasında sık sık Gayatri Spivak'ın ünlü "Madun konuşabilir mi?" sorusunu düşündüm. Belki görüşmecilerim o sorudaki "konuşan madunlar"ı belki de değildi ama ortak bir deneyimi ve anlatacak bir hikayesi olan aynı kuşağın üyeleri olarak biz, birbirimizle "konuştuk." Aşağıdaki yazı bu konuşmanın bazı temalarını içeriyor.

"Süreç" (1990'lar)

Kürtler 1990'lardayken yaşıyor oldukları son derece karmaşık olaylar ve ilişkiler bütününe sıklıkla "süreç" terimiyle referans verdiler.² "Süreç" Kürtler için büyük bir yıkım demekti; on binlerce insan yaşamını, yine on binlerce insan özgürlüğünü kaybetti. Milyonlarca insan yerinden edildi, evini, yaşam alanını, işini gücünü kaybetti. Ancak 1990'lar, Kürtler için aynı zamanda büyük bir toplumsal değişim dönemi idi. Kürt toplumu kimlik ve aidiyet açısından derinden bir değişim yaşadı. Kürtler artık dillerinden ve Türkçe konuşurken aksanlarından utanmamaya başladılar, Türkiye metropollerinde bile büyük katılımlı protesto eylemleri düzenlemeye ve oralarda "Doğulu" değil Kürt olduklarını haykırmaya başladılar. Kürtler her geçen gün biraz daha çok *Kürt Halkı* oluyordu.

Kürtlerin devletle ilişkilerinde yüz yılı aşkın bir zamandır süregiden "şiddet ve direniş diyalektiği" (Vali 1998) her zamankinden bile daha sert hale gelmişti. Bu büyük direnişi bastırmak için devlet yasal güvenlik güçlerinin yanı sıra yasa dışı birçok paramiliter aktörü de devreye soktu (JITEM, Yeşil gibi katiller, Hizbullah vd.). Yasal ve yasa dışı şiddet aktörleriyle birlikte devlet, görüşmecim olan Helin'in³ ifadesiyle, "yutan, öğüten, öldüren bir makine" gibi işliyordu.

Bu yazı böyle bir toplumsal süreçte yaşadıkları toplumu kendilerinden başlayarak yeniden inşa etmeye çalışan devrimci bir kuşak üzerinedir. Aşağıdaki bölümlerde Helin'in ifadesiyle "yangına su taşımaya çalışan karınca misali" hem fedakar hem alçakgönüllü olan, yaşadıkları olağanüstü şiddet ortamında, başka bir görüşmecim olan Özgür'ün ifadesiyle, "ne yapsalar eksik, ne yapsalar yanlış olan" bir kuşaktan söz ediyorum. Onlardan geriye kalanların bugünden bakarak kendileri ve geçmişleri hakkında ne hissettiklerine odaklanıyorum.

2 "Süreç" teriminin 90'larda yayınlanan Doğan Güzel'in *Qırîx* karikatür bandı üzerinden analizleri için bkz. Yeğen (2007) ve Şengül (2013).

3 Bu yazıda geçen bütün görüşmeci isimleri değiştirilmiştir.

“Fazladan Yaşam”

“Fazladan yaşam” hissiyatı görüşmelerimde en çok işlenen temalardan biriydi. Bu hissiyatın travmatik durumlardan kurtulanlarda bulunan “hayatta kalanın suçluluğu” olgusuna benzediği iddia edilebilir. Bu olgu, yanındaki başkaları ölmüşken hayatta kalmış olmanın getirdiği ve kendi suçu olmadığı halde hissedilen bir suçluluk duygusu olarak kendini gösterir. Diyarbakır’daki saha çalışmamda görüştüğüm kişilerin çoğu, hatta birbirleriyle hiç tanışmamış olanlar bile, aynı cümleyi tekrarlayarak suçluluk duygularını dile getirdiler: “Bizim neslimizden geriye biz kılıç artıkları kaldık.” “Kılıç artığı” ifadesi, yaygın kullanımda Ermeni soykırımından kurtulanları ifade eden bir terimdir. Ermeni soykırımından kurtulanlarla “kılıç artığı” ifadesi üzerinden kurulan bu ortaklık kentteki popüler hafıza ile bireyin psişesi arasında suçluluk temelinde bir etkileşim olarak anlaşılabilir. Bu çağrışımla, soykırımın damgasını vurduğu bir coğrafyada yaşayanların suçluluğu, başkaları öldüğünde hayatta kalma deneyiminde yer alan başka bir suçluluk tarafından hem ortaya çıkarılıyor hem de onun üzerine katmanlanıyor.

Mağdurun suçluluğu, hayatta kalanların travmatik olayı yaşarken yapamadıkları şeylerle de ilgilidir. Son kitabı olan *Boğulanlar Kurtulanlar*’da Primo Levi, Auschwitz’deki Alman toplama kampında hayatta kalma deneyimiyle ilgili suçluluk duygusunu şu şekilde dile getirmişti: “En kötüsü hayatta kaldı, yani en güçlüsü; en iyiler öldü” (Levi 1989: 82). Görüşmecilerim de tekrar tekrar benzer bir cümleyi benimle paylaştılar: “En iyilerimiz gitti.” Yine de bu cümleler arasındaki benzerliğe rağmen, Levi’nin “en iyi” anlayışı ile görüşmecilerimin anlayışları arasındaki önemli bir farklılığa da dikkat etmeliyiz. Levi için “en iyiler”, Auschwitz’in insanlık dışı koşullarına uyum sağlayamadıkları için öldüler. Hannah Arendt’in (1951: 297) de altını çizdiği gibi, toplama kampı yaşamının koşulları, insanları “özgürlük için savaşıma olanağından” bile dışlıyordu. Benim görüşmecilerim için ise “en iyi” demek aralarında “daha cesur,” “daha özverili” ve “daha iyi kalpli” olanları ve dolayısıyla politik inançları için daha fazla risk almış olanları ifade ediyordu. Bu önemli farklılık, kişinin bir hareket alanına sahip olup olmamasıyla ilgilidir. 1990’ların Kürt gençliği, siyasi bir sürecin özneleri olarak yaşamları üzerinde daha fazla söz hakkına sahiplerdi. 90’lı yıllar Kürt gençliğindeki suçluluk duygusu, devrimci bir süreci tam olarak gerçekleştiremedikleri veya tamamlayamadıkları duygusuyla ilgilidir. Bu açıdan kendini travmatik bir durumda bulan ve bunu değiştirmek için bir alanı olmayan kişilerin yaşadıkları türden bir hayatta kalanın suçluluğu olgusundan farklıdır.

1990’ların yurtsever gençleri arasındaki “fazladan yaşam” duygusunun bir başka yönü, bu kişilerin politik öznelliklerinin oluştuğu dönem (90’lar) ile yeni siyasi atmosferin (2000 sonrası) işleyişi arasındaki fark ile ilgilidir. Bu açıdan

“fazladan yaşam,” zamanı geçmiş, ancak bir hatıra olarak kalmış olan devrimcilerin yaşamıdır. Hayatlarını adadıkları mücadelenin ne yenilgiye uğratıldığı ne de tam olarak başarılı olduğu, sürekli bir açmaza saplanmış gibi görüldüğü siyasi ilişkiler içinde kendi deneyimlerini anlamlandırma ve kayıplarının yasını tutma olanağından yoksun kalmış durumdadırlar. Diğer bir deyişle, 90’ların yurtsever gençliği arkadaşları için yas tutacak ve hayatlarına kendi doğruları çerçevesinde devam edecekleri bir kamusal alan bulamadılar. Burada “fazladan yaşam” bugün var olan ile gençken mümkün olduğunu hayal ettikleri yaşam arasındaki bir bölünmeye işaret ediyor. Var olanla bir zamanlar hayal edilen arasındaki boşlukta “fazladan yaşam” hissi, bir yandan kaybedilen arkadaşlara bağlılığı ifade ediyor, diğer yandan da kaybedilen bir genç benliğe, onun bir zamanlar sahip olduğu umuda ve inanca hakkını vermeye çalışıyor.

Görüşmecim Uğur yeni doğan kızı için yazdığı bir mektubu benimle paylaştı. Aşağıda Uğur’un mektubundan alıntı yapmama izin verdiği bir bölümü aktarıyorum:

Çoğu zaman, gidenlerin ardından sürüklenen hayatlarımız için ağladık. Çoğu zaman onların yolundan gitmediğimiz için ağladık... Ne sırtımızı döndük dağlara, ne de yüzümüzü dönebildik... Kendimize bir hayat kuramadık ama buna bile üzülmiyoruz. Biz çelişkili ve kayıp bir kuşağız. İsimlerimiz yok, varlığımız yok, gölgemiz yok. Savaşın yarattığı boşlukta kaybolduk.

Uğur’un mektubundaki kayıp duygusu çok katmanlı. “Giden”nin kaybı, sadece yitirilen arkadaşlara değil, kişinin genç benliğinin kaybına da işaret ediyor. Diğer yurtseverler gibi Uğur da gençliğinde siyasi bir özne olarak dünyada kendine bir yer edinmişti. O da diğerleri gibi arkadaşlarıyla birlikte bir yola çıkmıştı. Oysa şimdi sadece arkadaşları değil, yolun kendisi de onun için kayıptır. Bu yüzden arkadaş kaybı aynı zamanda bir “benlik duygusu” kaybını da beraberinde getiriyor. Buradaki benlik birden fazla momentte kırılmaya uğruyor; kendisinin de “gidip” gitmemesi konusundaki süregiden o acıklı seçimde, bir başkasını daha kaybettiğini her duyduğunda, günlük ilişkilere yabancılaştığını her hissettiğinde ve yeni kurulan siyasi ilişkilerden dışlandığını hissettiğin her anda. Geride kalanın benliği işte bu kırıklar arasında bölünmüş bir şekilde belirliyor. Uğur, kızına Rojava’daki Kürt şehirlerinden birinin adını verdiğini söyledi, yeni doğan kızı “henüz kaybetmemiş olduğu umudunu” taşısın istemiş. Uğur benlik duygusundaki kaybı iyileştirmeyi arzuluyor ama onun ifadesiyle “savaşın açtığı boşlukta” bunu yapmak kolay değil. Zira savaşın bir ürünü olan bu bölünmüş benlik, görüşmecilerim için çok kıymetli olan bir şeyi, 1990’lardaki mücadelelerinin hatırasını da taşıyor. Görüşmecim Bülent bunu şu sözlerle ifade etmişti: “İnsan kendini iyileştirebilir tabi ama sen iyileşmek istemiyorsun. Geride bırakmak istemiyorsun, geçmişini unutmak istemiyorsun.”

“Biz Yandık ama Işık Verdik”

Bütün görüşmecilerim “kayıp kuşak” tanımlaması hakkındaki aynı fikirde değildi. Örneğin görüşmecim Sinan, “kayıp kuşak” kavramının kullanılmasına katılmadığını şu sözlerle açıkladı:

Her dönem kendi rolünü ortaya çıkarıyor. 68 kuşağı Avrupa’yi değiştirdi biz 90 kuşağı Diyarbakır’ı değiştirdik, Kürdistan’ı değiştirdik. Kim ne derse desin. Biz 68’in Avrupa’da yaptığını 90’larda burada yaptık. Biz aydınlanma getirdik bu kuşağa. Biz yandık ama aydınlanma geldi. Bugün Newroz milyonlaşmışsa gelin bize sorun.

Sinan, “biz yandık ama aydınlanma geldi” diyerek, mum nasıl ışıktı var olmaya devam ediyorsa, kendi devrimci kuşağının da yarattıkları yeni sosyal gerçeklikte var olmaya devam ettiğini, kayıp olmadığını belirtiyor. Sinan’ın Newroz’a atıfta bulunması tesadüfi değil çünkü Newroz kutlamaları ve gösterileri Kürt kitlesel mobilizasyonunun en görünür tezahürleri olagelmıştır. Sinan, bunun nasıl olduğu “bize sorulmalı” derken, kendi kuşağının bu kitlesel mobilizasyondaki öncü konumunun ve bu mobilizasyonu yaratmanın ne kadar zor olduğunun altını çiziyor. Başka bazı görüşmecilerim de benzer gerekçelerle “kayıp kuşak” teriminin tam olarak kendilerini yansıtmadığını söylediler ve Kürt toplumdaki siyasi ve sosyal dönüşüme yaptıkları katkıdan söz ettiler. Özellikle de, kadın ve erkek tüm görüşmecilerim, kadınların Kürt toplumdaki yeni konumunu, mücadelelerinin en somut başarısı ve dolayısıyla “kaybetmediklerinin” kanıtı olarak işaret ettiler. Bunu genellikle şu cümlelerin bazı versiyonları ile ifade ettiler: “Hiçbir şey olmasa bile, buna değdi!”

“Devrim Bir İhtimaldi”⁴

1990’ların Kürt gençlik kuşağı günümüzün Kürt direnişini başlatan kuşak değildi. Bugünkü Kürt hareketinin teori ve stratejisini de oluşturmadılar. Ama yine de öncüydüler; yeni bir devrimci ahlak anlayışının öncüleriydiler. 1994 mezunu ve Ziya Gökalp Lisesi yurtsever liderlerinden Necmi, kendisiyle yaptığım görüşmede kendi kuşağını şöyle anlattı:

Belki de devrimi en güzel bizim kuşak anladı, en güzel bizim kuşak yapardı, en doğru bizim kuşak yapardı çünkü çok mütevazıydı. İnanılamayacak kadar mütevazıydı, değerlere inanılamayacak kadar samimi bir şekilde bağlıydı ve güzel insanlardı. Güzel insanlardı.

4 Bu alt başlık Murat Uyurkulak’ın *Tol* romanının başlangıcında yer alan “Devrim vaktiyle bir ihtimaldi ve çok güzeldi” cümlesine bir göndermedir.

Bu devrim tanımında Necmi, alçakgönüllülük, bağlılık ve özveri gibi ahlaki değerlerin öneminin altını çiziyor. Hemen hemen tüm görüşmelerimde bu değerlerden söz edildi. 1990'ların yurtsever gençleri alçakgönüllü ve özverili siyasi öznelerdi çünkü birbirlerinden başka hiçbir şeyleri yoktu. Bir başka 1994 mezununu olan Umut, ZGL'deki yurtsever gençlik hareketine katılımını anlatırken yoktan yeni şeyler yaratmaya duyduğu hayranlığın altını çizdi:

Her çağrıya riayet edilmez. Çağrıyı yapanda o samimiyeti görürsen o çağrıya karşılık verirsin. Mesela o öncü olayı biraz da o, öncü samimiyse çağrısı bir anlam ifade eder. Yani o samimiyeti görüyorsun. Şimdi samimiyeti nasıl görüyorsun, çünkü direniyor. Çünkü atıyorum hiçbir koşulları falan yokken koşul yaratmanın, imkan, olanak yaratmanın peşinde olduğunu görüyorsun. Çabaladığını görüyorsun.

Umut, görüşmenin devamında lisedeyken birçok fedakarlık gördüğünü söylediğinde fedakarlık derken para paylaşmayı mı kast ettiğini sordum. Umut alaycı bir gülümsemeyle bana yanıt verdi ve devam etti:

O basit (para paylaşmak). Onlar da oldu da. Hani onlar falan... Belki şimdi bir kesime çok anlamlı gelebilir para paylaşmak. Onlar oldu da, biraz daha şeyde kalan şeyler... Duygudaşlık önemli. Yani nasıl diyeyim, bir sorun yaşarsın, yanındaki arkadaşının sorunu çözebilecek gücü de yoktur. Ama onun varlığı seni mutlu eder. Yanında olduğunu hissedersin. Çabaladığını görürsün. O da bilir ki bir şekilde, sorunu da çözemeyecek (gülüyor). Yani onları falan yaşadım ben.

Umut'un bu sözleri, Necmi'nin kendi kuşağının "devrimi en güzel anladığı" iddiasını biraz açıklıyor gibi görünüyor: Devrim, "yoksunluğu paylaşmak" ve "hiçbir imkân olmadığında yeni imkânlar yaratmak" için "birbirinin yanında durmak" ile başlar.

Umut'un anlatımında, devrim anlayışının arkadaşlık deneyimleriyle de şekillendiği gözlemlenebilir. Arkadaşlık ilişkileri toplumsal tanınma (*recognition*) için özel bir zemin sunar. Arkadaşlık, Umut'a ve diğerlerine hem birbirlerine biricik bireyler olarak değer verme hem de bir kolektivitenin parçaları olarak yana durma olanağı sundu. Böylece hep birlikte, Begoña Aretxaga'nın (1995: 132) sözleriyle, "toplumsal tanınma arzusu"nun kurucu gücünü kavradılar. Bu arzu Aretxaga'ya göre kişinin dünyadaki varlığının önemli olduğunun kabulü ile ilgilidir. Umut'un arkadaşları Umut'a kendisinin ve yaşadığı sorunların bir önemi olduğunu hissettiriyorlardı ve ona yardım edemedikleri durumlarda bile yanında duracaklarını gösteriyorlardı. Umut ve diğerlerinin kendi arkadaşlık ilişkilerinde deneyimledikleri bu tanınma biçimi, yurtsever gençlerinin devrimci tahayyüllerine de ilham verdi.

Yurtsever öğrenciler bu arkadaşlık ve yoldaşlık ilişkileri içinde nasıl devrimciler olmaları gerektiğini öğreniyorlardı. Bu onların hal ve tavırlarını da şekillendiriyordu. Örneğin Nujin, 1990'larda yurtsever gençliğin üyesi olmuş kişileri bugün gördüğünde de tanıyabildiğini söyledi. Bunu nasıl yapabildiğini sorduğumda gülererek "Hani avcılar birbirini tanır ya, o şekilde," diye yanıt verdi. Sorumda ısrar etmem üzerine Nujin günümüz siyasi ilişkilerinden bir örnek vererek açıkladı.

Ben mesela şimdi bir meslek örgütündeyim, Eczacılar Odası'nda. Orda çok böyle garip bir kariyerizmle öne çıkanların aslında üniversitede apolitik olduklarını tahmin edebiliyorum mesela. Çok bariz yani. Çünkü artık kendim referansım yani kendime. Ben öyle yapmam diyorum çünkü edindiğim aldığım şey, dimağ yani, politik süreç, bunu getirmiyor... Örgütlenme süreci olanların, böyle garip halleri yoktur. Daha akli selim(dirler). Çünkü örgütlenmek başka bir şey, yani sen örgütçüsün, yani çok basit. Sen örgütçüysen ... orda bir kariyerizmle hareket edemezsin. Yani eden biri baştan kaybeder. İnsanlar görmüyorlar mı? Örgütlenmezler de zaten. Başarısız oluyorlar onlar zaten. Hani yoldaşlık, anlatabiliyor muyum, başka bir şeydir yani.

Yurtsever Özne

Bu noktada 90'ların yurtsever gençliğiyle ilgili bazı şeyleri biraz daha genel bir çerçevede vurgulamak istiyorum. Yurtsever gençlik hareketi hem 1990'lardaki Kürt direnişinin bir parçasıydı hem de bu direniş bu hareketin oluşmasına olanak sağlayan koşulları yarattı. Ancak bu koşullar yurtsever özneyi deterministik bir biçimde üretmedi. Yurtsever, bir siyasi özne olarak, bu özneliği tarihsel bir mümkünlük haline getiren koşulların yükünü taşıyanların bir ürünüydü. Başka bir deyişle, diğer devrimci özneler gibi yurtsever özne de insan iradesinin ve insan özverisinin bir ürünüydü.

Yurtsever gençliğin mücadelesi siyasi şiddetin aşırı boyutlarda olduğu bir dönemde şekillendi. Ancak bu mücadele deneyimlerinde yurtsever gençler sadece hayatlarını riske atmakla kalmadılar, devletin fiziksel ve sembolik şiddetine karşı birbirleriyle alternatif bağlar kurmayı da başardılar. Kurdukları dostluklar ve arkadaşlıklar özellikle önemliydi çünkü bu ilişkiler içinde devrimci olasılıkları hayal edebiliyor ve deneyimleyebiliyorlardı.

Bana göre yurtsever gençlerin deneyimleri bize şunu söylüyor: Devlet iktidarına karşı direniş yalnızca şiddete tepki göstermek meselesi değildir. Tıpkı yurtsever gençlerin 90'larda ZGL'de yaptığı gibi, "devletin marjinalleştirdiği düşünce ve eylem biçimlerinin" (Corrigan ve Sayer 1985) tahayyül edilebilir ve yaşatılabilir olduğu başka türlü ilişkiler kurulabilir. Bu açıdan yurtsever gençler

tam da Rancière'in (2001) tanımladığı biçimde bir siyaset yapmışlardır. Rancière'e göre "siyasal olan" mevcut anlam ve göstergelerin parçalanması, yeniden yapılandırılması ve yeni ilişkilerin ortaya çıkmasıdır (Rancière 2001). Yurtsever gençlik belki de her şeyden çok, küçümsenenlerin, dışlananların ve marjinalleştirilenlerin, maruz kaldıkları bu muameleyi siyasi bir çerçevede anlamlandırma ve kendilerinden esirgenen değeri kolektif bir şekilde kazanma hareketiydi. Bu açıdan da yurtsever gençlik hareketi diğer devrimci hareketlere benziyor.

Sonuç

Bu "kayıp kuşakın" hüznü hikayesinin arkasında devrimci bir deneyim yatıyor ve bu deneyim bu kuşaktan geride kalanlar için hala çok kıymetli. Suçluluk duygularının altında, şimdi başkalarınca unutulmuş gibi görünen arkadaşlarının anısına sahip çıkmak, onların neden savaştıklarını ve neden öldüklerini herkese hatırlatmak ve onların kayıpları yeri doldurulamaz güzel insanlar olduklarını söyleme isteği yatıyor. Yurtsever gençliğinin deneyiminin siyasi öneminin kabul edilmesi, Sinan'ın yukarıdaki "yandık ama aydınlık verdik" sözlerine atıfta bulunarak söylersek, bu kayıp neslin bugünkü Kürt toplumunun da oluşmasına katkı sunmuş olan "ışığını" zenginleştirecektir.

1990'ların gençliğinin devrimci deneyimini hatırlamak, bu neslin aynı zamanda *yaşayan* (sadece ölmüş olan değil) siyasi özneler olarak da kamuoyu tarafından tanınmasına yol açabilir. Bu noktada, görüşmecilerimin büyük çoğunluğunun hâlâ Diyarbakır'da devlet şiddetinin çeşitli biçimlerine maruz kalmaya devam ettiklerinin altını çizmek istiyorum. Onlar da Kürtlerin acılarının, umutlarının ve hayallerinin başkenti olan Diyarbakır'ın bir parçası. Kürtlerin mücadelesi devam ediyor ve dolayısıyla 1990'ların gençliğinin hikayesi de henüz bitmemiş bir hikaye.

Kaynakça

- Arendt, H. (1951). The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace, pp. 266-298.
- Aretxaga, B. (1995). Dirty Protest: Symbolic Overdetermination and Gender in Northern Ireland Ethnic Violence. *Ethos*, 23(2), 123-148.
- Corrigan, P. and D. Sayer. (1985). *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Blackwell.
- Ellis, C. S., & Bochner, A. P. (2006). Analyzing Analytic Autoethnography An Autopsy. *Journal of Contemporary Ethnography*, 35(4), 429-449.
- Levi, P. (2017). *The Drowned and the Saved*. Simon and Schuster.

- Rancière, J. (1995). *On the Shores of Politics*. Verso.
- Rancière, J., Bowlby, R., & Panagia, D. (2001). Ten Theses on Politics. *Theory & Event*, 5(3).
- Sengul, S. R. (2013). Qirix: An 'Inverted Rhapsody' on Kurdish National Struggle, Gender, and Everyday Life in Diyarbakir *Everyday Occupations: Experiencing Militarism in South Asia and the Middle East*. Visweswaran, K. (Ed.). University of Pennsylvania Press, pp. 29-59.
- Uyurkulak, M. (2003). *Tol: bir intikam romanı*. Metis Yayınları.
- Vali, A. (1998). The Kurds and their 'Others': Fragmented Identity and Fragmented Politics. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 18(2), 82-95.
- Yeğen, M. (2007). Qırîx: İki Çağrı, İki Celp Arasında Bir Şehir. Levent Canteke (ed.) *Çizgili Kenar Notları*. İstanbul: İletişim Yayınları. pp. 89-100.

Rotinda ile 90'ların Mezopotamya Kültür Merkezi (MKM) Üzerine Röportaj*

Kürt Sanatı 'Arayış Ruhu'nu Kaybetti

Röportaj: **Delal Aydın**

Delal: 90'lı yıllar boyunca genç bir Kürt müzisyen olarak o döneme dair kendine ve yıllarca emek verip kuruluşuna katkıda bulunduğu Mezopotamya Kültür Merkezi (MKM) ile ilişkin hakkında neler söylemek istersin?

Rotinda: Benim yurtsever olan ailemden dolayı Özgürlük Hareketi'yle başından itibaren hep gönül bağım vardı. Fakat Özgürlük Hareketi ile tanışmam 1989'a denk geldi. Bir buçuk yıl farklı çalışmalarda kaldım ama daha sonra MKM'ye geçtim. Daha doğrusu adı henüz o zaman MKM değildi ama bize 'işte bir kültür kurumu' açılacak denmişti. O zamanlar ben sürekli kendimi bizim arkadaşlara dayatıyordum, işte gerilla yaşamını görmek, dağlara gitmek, işte böyle şeyler istiyordum. O dönem ben aynı zamanda Timur Selçuk ve Arif Sağ'ın okullarında eğitim alıyordum. Birinde armoni dersleri alıyordum, birinde de hem ses hem bağlama. Bizim arkadaşlar dediler ki; işte 'sen tam işimize yarayan bir arkadaşsın, bir kurum açılacak orda biraz çalışırsın ondan sonra gidersin' dediler. Öyle de oldu ve MKM'nin başlangıcından itibaren içinde yer aldım. Kendimi tanıtmam gerekiyorsa ben 1962 yılında Varto Gıngım'da doğdum. Yurtsever bir aile, Kurdi bir ailede doğdum. Ailemi çok seviyorum çünkü aslında

* Sevgili Rotinda'ya bizimle bu röportajı yapmayı kabul ettiği ve sorularımızı içtenlikle yanıtladığı için teşekkür ederiz.

en anlamlı şeyleri ailemden aldım ve onun üzerine ekledim sadece. Özgürlük Hareketi'nin o ufuk açan görüşüyle beraber iste Rotinda oluştu.

Delal: *MKM'de ne kadar süre kaldın ve orada genç bir müzisyen olarak kendini nasıl hissediyordun?*

Rotinda: Açılışından itibaren 93'ün Mart-Nisan ayına kadar orada çalıştım. Ondan sonra ayrıldım ve dağlara gittim. Nasıl hissettiğimle ilgili de şöyle diyebilirim. Aslında Özgürlük Hareketi bin yıldır geciken Kürt beyninin yeniden canlandığı, son yüzyılın bütün acılarını sonlandırabilecek ve Kürt ufkunu açacak, aynı zamanda insanlık hareketini katacak, devrimin başlangıcını yaptığı yıllardı. O yıllarda kendine “insanım” diyen, “Kürdüm” diyen, “sanatçyım”, “aydınım” diyen birinin etkilenmemesi çok anormal olurdu. Ben, şahıs olarak tamam gönülde beyinde hissediyordum, akrabalarım da içindeydi, o sebeple vakıftım; fakat hani cesaret olayı farklı bir şey. Bir de biraz da kişisel olarak da farklı bir çizgim olduğu için çekincelerim vardı. Ama öyle bir devrimdi ki her tarafıma yansıyor, ruhuma, beynime. Yani ben özellikle Amed zindanı ile ilgili bazı kitapları okuduktan sonra artık hiçbir çekincem kalmadı ve Özgürlük Hareketi'nin içinde olmam gerektiğine kanaat getirdim. Bir devrim yaşıyordu, yani bir halk uyanıyordu. Düne kadar orda dinin karanlığında olan bir toplumda kadınlar *serhildan*lara kalkıyordu. Böyle bir atmosferde duyarlı olan, sanatçı olduğunu iddia eden bir insan olarak ayrı duramazdım. İşte MKM de benim giriş kapım oldu. Oradan ilk çalışmalarda bulundum. Müzik bölümünün sorumlusuydum. Tabi Merdan'la beraber geldik. Koma Mezrabotan MKM'nin Türkiye'deki ilk resmi müzik grubu oldu. Ben, Merdan, Rojbin ve bir yıl sonra da Serap ve Ali Tanış katılmıştı. Aynı zamanda paralel olarak çocuk çalışmaları başladı. Yedi çocukla başladım ve sayısı yüzleri geçen bir çalışmaya dönüştü ki, o çocuk çalışması, biraz siz de irdelerseniz görürsünüz, gerçekten kendi içinde büyük bir patlamaydı. Kitleleri çok etkiliyordu. Gittiğimiz gecelerde işte o küçücük, dört yaşında, beş yaşında, altı yaşında çocuklar Kurdili kıyafetler giyiyor ve Kürtçe şarkı söylüyorlardı ve insanlar izlerken ağlıyordu. Böyle de bir çalışmamız oldu. Ayrıca müzik dersleri veriyordum. Diğer gruplara olsun, dışarıdan gelen özellikle üniversiteli gençlere olsun müzik dersleri veriyordum. Güzel bir çalışmaydı. O dönemin benim için üzücü anısı Abdul Melik gibi güzel bir ses. O Koma Çiya'daydı. Koma Çiya dışarıda kurulmuştu, sonradan geldiler MKM'ye. Biliyorsunuz, Abdül Melik şehit oldu 92'de. Yine Şehit Ali Temel vardı. O yılların disiplini, o yılların çalışması, bizim o ciddiyetimiz çok farklıydı gerçekten. Sadece ben değil, bütün arkadaşlar öyleydi, özellikle de ilk üç yıl. Diyebilirim ki MKM eğer öyle gitseydi bugün belki de çok devasa çalışmalara imza atan bir kurum olurdu. Sonraki yıllarda da tabi bazı şeyler yapıldı ama bence 95 sonrası

ödünler verildi. Belki düzenin rüzgârına kapılındı, öyle bir şey.

Delal: 90'lar dönemi gençliği içerisinde Kürtlük tahayyülü nasıl bir tahayyüldü. Yani Kürtlük deyince 90'lar gençliğini daha önceki dönemden ayıran bir şey var mıydı? Bu gençliğin dayandığı sanatsal, entelektüel kaynaklar nelerdi? Ve bu gençliğin Kürt toplumuna bakışı nasıldı?

Rotinda: Şimdi benim yaşında olan arkadaşlar çok iyi bilirler, 12 Eylül faşist darbesi Kürdistan'ın bir bütün olarak derinlemesine işgalinin adı(dır) aslında. Yani 12 Eylül faşist cuntasına kadar Kürdistan şehirlerde belki işgal altındaydı ama en azından kırsalda, köylerde özgürdü. Kürtçe vardı, Kürtlük vardı. 12 Eylül buldozer gibi girdi. Özellikle o televizyon denilen alet, bazen belki, yani kimin kullandığına bağlı olarak değişir, ama faşist bir düşman kullanırsa o toplumu yok etmeye yönelik olur. 12 Eylül sonrasında televizyonla da birlikte Kürdistan'ın köylerine, evlerine, devletin o inkârcı, devşirme, o faşizan mantığı girdi ve insanlar artık Kürt olmaktan utanır hale geldiler. Böyle bir süreçteki Özgürlük Hareketi'nin anlamını o yılları irdelersek iyi anlayabiliriz. Şimdi bize bazı şeyler çok kolay, çok sıradan gelebilir ama o yılları yasayanlar çok iyi bilirler, insanlar annelelerinden utanıyordu. Yani annesini yanında götürmüyordu, Kurdili kıyafeti var diye ya da babası Türkçe bilmiyor diye. Böyle bir süreçteki gençlik, 90'larda tersine döndü. O serhildanlarla özellikle de 89 serhildanlarıyla

korkunç bir uyanış oldu. Ben öyle diyorum, bin yılın uykusundan uyanan bir toplum. Mazlumların, Hayrilerin o direnişi... Bence bir şimşek çaktı toplumda ve toplum en ücra köşelerine kadar uyandı. Böyle bir süreçte gençlik, özellikle de üniversite gençliği akın akın Özgürlük Hareketi'ne geliyordu. Ben o yılları andığımda çok duygulanıyorum hala, şu an da heyecanlanıyorum, çünkü MKM gibi yasal bir kuruma bile yüzlerce genç geliyordu. İnsanlar ta Kars'tan, ta Van'dan, ta Hakkari'den gelip o Beyoğlu'nun eski Yunan tarzı binasının girişinde kapıyı öpüyorlardı. Yere eğilip secde ediyorlardı adeta. Yani öyle MKM deyip geçmek biraz o dönemi anlamak açısından çok yanlış olur diye düşünüyorum. MKM'nin bir kutsallığı vardı o dönem. Süreç içinde bu, belki arkadaşların eksiklikleri, belki daha çok yönetimin eksiklikleriyle bu belki biraz deforme oldu ya da düzenin entegre alanına kayd. Ama MKM'nin başlangıcı böyle bir şeydi, kutsal bir olaydı. Gençlik müthiş sahipleniyordu. Mesela biz Koma Mezrabotan olarak haftada

ROTİNDÂ:

“Birlikte sanat yapıyorduk ama bu sanat kaybolan, kaybettirilmek istenen, inkar edilen, yok sayılan bir halkın motiflerini ortaya çıkarıyordu.”

dört beş konsere gidiyorduk üniversitelerde. Tabi gittiğimiz her konserde bol bol dayak yiyorduk ve gözaltına alınıyorduk ama bu bizi yıldırmaı bırak daha çok motive ediyordu. Böyle bir süreçti yani, gençlik de öyleydi.

Delal: *Şimdi de söz ettiğiniz tüm bu zorluklara ve siyasi baskılara rağmen MKM kapsamındaki çalışmalarını başarılı bir şekilde yürütebildiniz. Burada siyaset dışında sizi neler motive ediyordu? Örneğin bu çalışmalar sırasında iyi zaman geçirip eğleniyor muydunuz? Ya da çalışmalara katılan diğer sanatçı arkadaşlarla ilişkileriniz nasıldı? Yani dışarıda “normal” bir işleyiş var, yani bir yanda senin söz ettiğin bir devrim akışı var, bir yanda da “normal” hayat var, bu “normal” hayatta bulamadığınız ama MKM’de bulduğunuz şey neydi?*

Rotinda: Şimdi MKM’de o dönem, herkes için bunu söyleyebilirim, herkesin niyetini ayrı ayrı bilemem belki ama biz MKM’de bir bütündük. O hevallık duygusu çok hakimdi ve birbirimize öylesine kenetlenmiştik ki, yaptığımız şeylerden büyük zevk alıyorduk. Çünkü birlikte sanat yapıyorduk ama bu sanat kaybolan, kaybettirilmek istenen, inkar edilen, yok sayılan bir halkın motiflerini ortaya çıkarıyordu. Tabi bunu ne kadar başarabildik ne kadar başaramadık o ayrı bir tartışma konusu ama biz böyle bir ciddiyetle yapıyorduk o işi. Aynı kendimizi gerilla gibi hissediyorduk, diyorduk gerilla günde bir defa yemek yiyorsa, iki defa yemek yiyorsa, biz de öyle yapalım, üç defa yemek yemeyelim. Mesela kahvaltı yapıyorsak peynir varsa zeytine gerek yok diyorduk. Böyle bir ciddiyetimiz de vardı, böyle bir duyarlılığımız da vardı. Normal yaşam diyor-sunuz ya bence aslında Kürtler için normal yaşam buydu, ondan önceki yaşam “anormaldi” çünkü düzen ancak seni inkar ederek, seni kabul ediyordu. Örneğin ben üniversitedeyken sekiz yüz kişi arasında, Türk Sanat Müziği korosuna seçildiğimde İzmir’de Avni Anıl korosuna, ses tonumdan dolayı “aaa şark sesi” demişlerdi, ben de ben Kürdüm demiştim. “Nasıl sen Kürt’sün!” dediler. Yani bir düşünün, kendisi sanatçı ama orda nerdeyse beni aforoz edecekti. Böyle bir inkardan bahsediyoruz. O çevredeki sizin “normal” dediğiniz şey bana göre normal olmayandı. Türkiye’deki herkes kendi öz kimliğini bilir ama hep inkar ederdi ve bu yüzden de normal değillerdi. Bu yüzden bu kadar faşizanlık var, bu yüzden bu kadar inkar var ve devlet bu faşizanlık ve bu inkar üzerinden bu kadar kendini yürütüyordu. Yine MKM’ye dönersek, arkadaşlığımız çok güzeldi. O dönemin arkadaşlığı, bizim çok kısıtlı bilgilerimize rağmen, çok kısıtlı Kurdili motifleri bilmemize rağmen birlikte üretiyorduk. Hatta Kürtçemiz bile kısıtlıydı. Tabi Kürtçe biliyorduk ama sağolsun Feqi Huseyin amca, Şefik Beyaz, bunlar bizim öğretmenlerimizdi ve biz onlardan çok şey öğreniyorduk. Kendi adıma ben onlardan çok şey öğrendim, Kürtçeyi öğrendim, yazmayı öğrendim, okumayı öğrendim. Hepimiz de öyleydik. Ciddiyet vardı, en çok onu söylemek

istiyorum, ciddiyet. Su anda da kaybettiğimiz nokta burası, ciddiyetsizlik ve popüler olma hastalığına kapılmak. Mesela o dönem kimse popüler olma peşine düşmezdi, kesinlikle hiçbirimiz popüler olalım duygusu içinde değildik. Sahnede de ciddiyet vardı. Bilmiyorum yani, su anla kıyaslanmayacak güzel bir olaydı.

Delal: *O dönem yaşadığınız süreçteki bu heyecan, tutku, kaotik bir sürü duygu yaşadığınızı tahmin ediyorum. Bütün bunlar dahil olmak üzere bugünden geriye baktığınızda o dönem hissettiğiniz bu yoğunluk genç oluş ile mi ilgiliydi yoksa zamanın ruhu ile mi ilgiliydi? Ya da ikisini ayırt edebiliyor musunuz?*

Rotinda: Ben çok samimi olarak söyleyeyim, ben kendim hala o ruhu taşıyorum. Hiçbir zaman kendimi Özgürlük Hareketi'nin en ufak şekilde dışında hissetmedim. Hani derler ya, hayalimde bile onun dışında bir şey yaşamadım, yaşamak da istemiyorum. Çünkü ben çok güzel insanlar tanıdım. Böyle *heval* dediğim, kelimenin anlamını dolduran insanlar tanıdım... O dönem tabi genç olmamız daha aktif olmamızı sağlıyordu, o doğru, ama esas şey o dirilen ruhtu. Düşün, sen her şeyinle inkar edilmişsin ama birden bire bir bakıyorsun ki haykırarak, çığlıklar atarak, "Hayır, ben varım, ben buradayım!" diyen bir olay yaşanıyor ve sen kendini onun içinde buluyorsun. Böyle bir şey seni aktif kılmak için yeter de artar bile. Böyle bir ruhtu, böyle bir güzellikti... Mesela biz hep eğitim yapardık, hep okumak ve birbirimize bir şeyler aktarmak isterdik. Şimdi kaybedilen nokta, bana göre, kıyaslıyorum; birincisi okumuyorlar ve ezbercilik var ve iki, popüler olma hastalığı kemiklerine işlemiş ve o doğal olarak üretimi de kısıtlıyor ve üretimi kısırlığa götürüyor. Böyle açıklayabilirim.

ROTİNDİ:

“O dönem tabi genç olmamız daha aktif olmamızı sağlıyordu, o doğru, ama esas şey o dirilen ruhtu. Düşün, sen her şeyinle inkar edilmişsin ama birden bire bir bakıyorsun ki haykırarak, çığlıklar atarak, 'Hayır, ben varım, ben buradayım!' diyen bir olay yaşanıyor ve sen kendini onun içinde buluyorsun.”

Delal: *Son sorum da şu: 90'lardaki Kürt direnişi ve devlet şiddeti ortamında MKM bünyesinde icra edilen sanatsal ve kültürel üretimler göz önünde bulundurulduğunda devrimci sanat ile direniş arasındaki ilişki nasıl kuruluyordu? Yani MKM'deki sanatsal üretimin sizler için anlamı neydi? Yani mesela direnişe nasıl bir katkı sağladığınızı düşünüyordunuz?*

Rotinda: Ben bir vurgu yapmak istiyorum, devrimci sanat, faşist sanat diye bir tanım kabul etmiyorum, böyle bir şey yok, sanat sanattır. Ama sanatçı nerde, sanatçının duruşu nasıl, sanatçı faşist bir ideolojiye mi hizmet ediyor, devrimci bir ideolojiye mi hizmet ediyor, yoksa özgürlükçü bir ideolojiye mi? Bunu kavradığımız zaman gerisi geliyor. MKM’de bizler her şeyden önce Özgürlük Hareketi’nin yarattığı devrime inanıyorduk. Buna inandığımız için de devrimci olmasak bile en azından adaydık ve olma çabasıındaydık. Bu bizi hem aktif kılıyordu hem de ufkumuzu her gün biraz daha açıyordu. Şunu samimi söyleyeyim, ben MKM’de her gün yeni bir şey öğreniyordum ve her gün ufkum genişliyordu. Bu benim birey olarak şarkılarıma da yansıyor. Şarkılarımı olur da incerseniz bestelerimle aydınlanmam ve fikrimin gelişmesi paralel gidiyor. Özgürlük Hareketi’ni tanıdıkça ufkum açılıyor, ufkum açıldıkça besteler farklı yönle kayıyor ve daha detaylanıyor. O anlamda ben yine şimdi bizim kaybettiğimiz noktaya dönmek istiyorum. Tabi bu genel dünyada da var ama Kürt sanatında kaybedilen nokta şu; bireyler bu arayış ruhunu kaybettiler. Arayış ruhunu kaybeden insan devrimci olma olgularından zaten uzaklaşır, bireysel kaygılara düşer ve o bireysel kaygılar sanatta da körelmeyi ve daralmayı getirir. Ben öyle düşünüyorum.

Delal: Çok teşekkürler Rotinda.

“Şu anki çocuklar da aynı şeyi yaşıyorlar”

Hayat Hikayesi Aracılığıyla Süregelen Şiddetin İçinde Gençlik, Yetişkinlik ve Kuşak Kavramlarını Aramak

Eren Yıldırım Yetkin*

Özet

Bu makale süregelen devlet şiddeti ve baskının Kuzey Kürdistan toplumundaki gençlik ve yetişkinlik hallerine etkisini tekil vakaa analizine dayanarak ele almaktadır. Süreklilik arz eden şiddetin zaman tahayyüllerini ve kuşak kavramını erozyona uğrattığı ve yerine bir “kuşaksızlık” olgusunu zorladığı argümanını temel alan metin, tek bir biyografik anlatım üzerinden, kişinin siyasi öznelliğini tanıyarak gençlik ve yetişkinliğin toplumsal-politik anlamlarını tartışmak adına çerçeveler oluşturma hedefini gütmektedir.

Giriş

“... İlk, orta ve liseyi bitirdim. Ondan sonra, bir süre üniversite sınavına hazırlık, okul vardı hayatımızda, sonra üniversite, ondan sonra işe başladık tabi, böyle anlatınca, sanki hiçbir sorun yokmuş gibi geliyor ama hiç öyle değil. Ben 80’li yılların, ilk çeyreğinde doğdum, dolayısıyla, Türki-

* Koblenz University of Applied Science, Doktora sonrası araştırmacı.

ye'nin yaşamış olduğu darbeden hemen sonraydı. Kürt sorunu bağlamında artık yavaş yavaş, şu anki şiddetin sahneye çıkma tarihleriydi, 90'lar bizim çocukluk ve gençlik yıllarımızdı." Zal, 2016¹

Ermeni Soykırımı'nın Kürt toplumsal ve kişisel belleklerinde nasıl yer ettiğini, bu şiddet geçmişinin belleklerle ilişkisini araştırmak amacıyla 2015 ve 2016 yıllarında Van'a hayat hikayeleri ve biyografiler toplamaya gittiğimde elimde tek bir soru vardı. (Oto-)biyografik görüşme metodunun gerektirdiği üzere herhangi bir soru kataloğu değil, bu açılış sorusu ile yola çıkmıştım. Kendimi ve projemi tanıttıktan sonra insanlardan hayat hikayelerini anlatmalarını rica edecek, anlatıların içerisinden de devam soruları yaratacaktım.

Okuduğum makale ve kitaplardan, katıldığım görüşme analizi gruplarından, disiplin içi tartışma toplantılarından halihazırda biliyordum, bazısı CV gibi başlar, doğum tarihi, okul, iş, "en iyisi bir soru sorun" cümlesi ile de erken bir pas atar. Bazısı ise bu ilk soruya bir saatlik bir yanıt verir. Bu kişiye hayatını istediği gibi anlatma fırsatı daha önce sunulmamıştır. İşte o anda, araştırmacı o tek ve basit soruyu yöneltince, görüşmeci yalpalamaz ve anlatır. Naratifiyle hayatını tekrar kurgular. Bu açılım hali bir randevu daha gerektirir, sonra bir buluşma daha. Biyografi çalışmalarında altı, yedi saati bulan anlatımlar bu yüzden anomalite değildir.

Her ne kadar devamını getirememiş olsak da Zal ile olan görüşmemiz de öylesi bir temelde şekillenmişti. Toplamda 70 dakika olan röportajın 50 dakikalık ilk bölümü benim o basit soruma verdiği cevaptan oluşuyordu. Ara vermeksizin, başka herhangi bir soruya ihtiyaç duymaksızın anlatı vermişti. Yukarıda okuduğunuz pasaj da Zal'ın hayat hikayesine girişidir. Kronolojik sıralamayı kendi başına altüst etmek zorunda olduğunu en başından bilen ya da fark eden Zal'ın yapılandığı naratif Kürdistan'da bir çocukluk, gençlik ve yetişkinlik hikayesiydi.

Biyografi araştırmalarının temel motivasyonlarından birisi olan, sestən öte kişisel hikayeleri toplumsal platforma taşımak kuvvesine dayanarak Zal'ın söyleşi için seçtiği girişgah ile bu makaleye başlamayı doğru buldum. Metnin iler-

1 Görüşmecilerin anlatımları transkripte edilirken yazım kurallarından ziyade fonetik aktarım tekniklerine dikkat edilmiş ve virgül konuşma sırasındaki kısa nefes alma/verme boşluğu, nokta da kısa araların tanımlanması için kullanılmıştır. İşbu araştırmaya katılan görüşmecilerin isimleri anonimize edilmiş, her bir kişi için rumuzlar kullanılmış, kimlikleri açığa çıkartma olasılığı taşıyan bilgiler ve pasajlar gizlenmiş, gerekli bulunduğu halde transkripsiyon içerisinden çıkarılmıştır. Görüşmecinin kişisel güvenliği en temel öncelik olarak korunmuştur.

leyen satırlarında bu hayat hikayesini odakta tutarak gençlik ve kuşak kavramlarını devlet şiddetinin altında dövülmüş Kürt toplumsal zamanı (toplumsal zaman teorisiyle ilgili lütfen bakınız, Sorokin & Merton 1937; Wallerstein 1988; 1998) ve mekanı dahilinde irdeleyeceğim. Diğer bir deyişle, bir vaka inceleme-sinde bulunacak ve özellikle görüşmecinin çocukluk ve gençlik anılarına mer-ceği yaklaştıracam. Bir sonraki bölümde kısaca araştırmanın hangi bağlamda, nerede, nasıl ve hangi metod ile yürütüldüğünü açıkladıktan sonra Zal'ın hayat hikayesinden kesitlere yer vereceğim.

Araştırmanın bağlamı ve metodoloji

Bu makalenin malzemesi ve analizlerinde kullanılan argümanları doktora çalışmama dayanmakta.² Amacım yukarıda da kısaca söz ettiğim üzere Ermeni Soykırımı'nın Van ve çevresinde toplumsal ve kişisel (ve ailevi) belleklerle iliş-kisini irdelemek amacıyla görüşme yaptığım kişilerin biyografilerini satır satır, imbikten geçirircesine analiz ve yeniden inşa edip (*reconstruction*)³ bir argüman sunmaktı. Fakat 2015'te yeniden başlatılan ve hızla Kürt kentlerinin büyük bö-lümünü kuşatan devlet şiddeti, planlarımı bir nebze değiştirmeme sebebiyet vermişti. Artık kırsalda değil, Van'ın merkezinde ve İstanbul'da görüşmeci ara-maya başlayıp, saha çalışması seyahatlerini daha kısa ve kompakt hale getir-miştim. İşte bu kısa seyahatlerden birinde görüşmecilere ulaşmamda anahtar rol oynayan bir tanıdığım sayesinde Zal ile tanışma imkanı buldum. Kendisi Van'ın çeperindeki bir kasabada doğup büyümüş, yüksek ihtisas ile edindiği avukatlık mesleğini Van'a taşımış genç bir babaydı. 30'larının ortalarındaki Zal, gençlik ve gençlik halleri gibi yetişkinlik halleri de kafasını kurcalayan, gelecek tahayyüllerini deneyimleriyle harmanlayıp irdeleyen birisiydi. Tüm bu mesele-leri kelimelerini özenle seçerek bana anlatmaya karar vermişti.

Van'da geçirdiğim kısa süreler içerisinde hikayelerini paylaşmaya istekli in-sanlar olduğu gibi kaçınan, çeken ve görüşme yapmayı anlaşılabilir nedenler-le reddedenlerle de karşılaştım. Her halükârda, görüşme teklifimi reddedenler de benimle birkaç saatini paylaşmayı kabul edenler kadar konteksti anlamama yardımcı oluyordu. En nihayetinde saha kısmını topladığım hikayelerin, Chi-

2 Yetkin, Eren Yıldırım. *Social and Individual Awareness Contexts of the Armenian Genocide in Eastern Anatolia as an Aspect of Collective Memory*. Basılmamış Doktora Tezi. Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Enstitüsü, Johann-Wolfgang Goethe Üniversitesi, Frankfurt, Almanya. Tez teslim tarihi Mart 2020.

3 Okuyucunun metni takibini kolaylaştırmak adına yazı içerisindeki belli başlı kavramların İngilizce kullanımları parantez içerisinde verilmiştir. Tekrar kullanılmaları durumlarında bu kısa parantez eklemesinden kaçınılmıştır.

cago sosyolojiden Barney Glaser ve Anselm Strauss'un (2009/1967) deyimiyle, araştırma materyalinin "doygunluk" (*saturation*) safhasına eriştiğine kani olduğumda sonlandırmaya karar verdim. Bundan sonrası materyalin analizi, kimin neyi neden ve nasıl anlattığını düşünme maratonuydu.

Kökleri William I. Thomas ve Florian Znaniecki'nin değerli çalışması *Avrupa ve Amerika'da Polonyalı Köylü'ye* (1996/1918) (*The Polish Peasant in Europe and America*) dayanan biyografi çalışmaları disiplini, geçtiğimiz on yıllar içerisinde farklı ülkelerde farklı ekoller yaratmış, 1980'lerin başından bu yana da sosyolojinin bir parçası olarak kendine yer edinmiştir (kısa bir tarihçe ve gelişen tartışmalarla ilgili lütfen bakınız, Apitzsch ve Inowlocki 2003). Bu nitel araştırma yaklaşımı perspektifinden, kişi biyografilerini ve deneyimlerini toplumsal hikayeler ve siyasi yapılar çerçevesinde yeniden inşa etmek, kamusal olanın tekrardan sorgulanması anlamına gelir. Kişinin yaşadıkları yüzeysel bir kişisel sebep, seçim ve sonuç ilişkisinden daha fazladır. Sebep ve seçim arasında yaşananlar ve yaşatılanlar, karar alma fazları, sonuca varmadan önceki virajlar, Almanya temelli ekolün kurucusu Fritz Schütze'nin (1983; 2008a; 2008b) de değindiği "yörünge"lerin (*trajectory*) değişiminin pozitif ve negatif nedenleri kişinin "biyografi projesinin" değişmezleridir. Bu virajları, engelleri, dönüşümleri yani değişimleri anlamaya başladığımızda kamusal alanın açıklamaları için kullanılan genelleyciliğin bir adım ötesine geçebiliriz. Kişinin durumu okuma, karar verme ve bir sonraki adımını planlama gücüyle karşılaşırız.

Bir insanın hikayesini anlatmasına izin vermek ve bunu yaparken herhangi bir soruyla anlatımını bölmemek ona genel olanla ilişkisini ortaya çıkarma fırsatını sunar. Çünkü kamusal olan hiçbir zaman için homojen açıklamalara tabi olamaz ve kişi kendi hikayesini anlatırken genelleyici açıklama çabalarındaki o homojenliği bir nebze de olsun siler. Diğer bir deyişle, hayat hikayeleri genelleyci toplumsal ve siyasi anlatıları sarsar. Görüşmecileri araştırma nesnesi değil, araştırma sorusunun biricik öznelere olarak kabul etmek, yer etmiş toplumsal söylemleri ve kamusal alanın oluşumundaki başat dinamikleri farklı açılardan sorgulama imkanı yaratır. İşte bu çerçeveden yaklaşarak, öznenin anlatımının sınırları ve zorlayıcı gücü elinizdeki metnin ve dayandığı araştırmanın temelini oluşturmaktadır.

Elinizdeki makalede, bir hayat hikayesinden kesitler sunup, gençlik kavramını yetişkin nostaljisi ile devletin, toplumun ve eğitimin kurumlarının koruyucu, kapsayıcı ve cezalandırıcı retoriğinden çıkarmaya, yüzeysel denklemlerden kurtarıp, gençlik anlatımını yeniden öznenin eline vermeye çalışıyorum. Daha doğrusu, Zal kendi hikayesiyle bizlere bu yolu açıyor.

Özne olarak genç

Konu gençlik ve genç kuşaklar olunca her toplumda karşılaşılan retorikler vardır. Gençken ne kadar kuvvetli, ne kadar enerjik, ne kadar haylaz ve elbette gençken herşeyin ne kadar da güzel olduğu hülyasına sığınan yetişkin nostaljisi hiç şüphesiz bunlardan birisidir. Güneyinden kuzeyine, doğusundan batısına, köyünden kentine, dünyanın neresine gidersek gidelim bu tip anlatımlarla karşılaşmamak elde değil. Gençlik yetişkin için özlenen, geride kalmış, geneli hayal meyal ancak belli anları pasparlak hatırlanan anılardır. Tekrar edilemeyeceği bilinen tekrar edilesi zamanlardır. Ve işte tam da bu sebeple gençlik kavramı nostaljik mitleştirmelere açıktır. Oysa gençlik, sosyolog Karl Mannheim'ın (1964/1928) bundan neredeyse yüz sene evvel yapılandığı kuşak kavramı dahilinde değerlendirildiğinde ancak ve ancak söz konusu kuşağın içerisinde anlam bulabilir. Çünkü gençlik tıpkı kuşaklar gibi geçicidir. Mannheim'da kalacak olursak, her kuşak kendi dinamiklerini yaratır. Bu önermeden yola çıkarak her kuşağın kendi gençliğini yaşadığını söyleyebiliriz. Her ne kadar yaşlı kuşaklar genç kuşaklarla birlikte aynı dönemleri ve gerçekleşen olayları deneyimleme imkanına sahip olsa da, kuşakların deneyimleme şekilleri birbirlerinden tamamıyla farklıdır (bkz. Mannheim 1964: 536). Farklı kuşaklar deneyimlerini yorumlar ve işlerken farklı temellerden yola çıkar ve böylelikle aynı olayları algılamada çeşitlilik gösterirler. Kuşak içerisindeki etkileşim bu temellerin oluşumundaki en önemli faktörlerden birisidir. Bu sebeple de Mannheim kuşağı sosyolojik bir kurum olarak niteler. Geçmiş kuşakların nostaljik gençlik kurguları da ancak ve ancak o kuşağın içinde anlam bulabilir. Tam da bu sebeple, kuşaklar arası aktarımdan bahsedebiliriz. İki farklı kuşağın birbiriyle etkileşimi farklı yollar bulur, ki bulmak zorundadır çünkü yukarıda da bahsedildiği üzere dinamikleri farklılık gösterir. Bu bağlamda, kuşak içerisindeki anlamlandırma özellikleriyle kuşaklar arası aktarımlardaki nitelikler (örneğin, deneyimlerin hikayeleştirilmesi) arasında net ayrımlar yapılabilir. Başka bir deyişle, bir kuşağın kendi içerisindeki iletişimi ile o kuşağın diğer bir kuşakla iletişimi arasında farklılıklar bulunur.

Bir diğer retorik ise eğitim ve güvenlik kurumlarının kurguladığıdır. "Genç suç oranı." "Gençlerin narkotik, asayiş ve benzeri ve benzeri suçlara yatkınlığı." "Apolitik gençlik" ya da tam karşısında kurulan "radikalleşen gençlik." "Genç işsizliğiyle mücadelede hükümetten yeni adım." O anın ve bağlamın içerisinde gerçekliği vardır ya da yoktur başka bir mesele, velakin daha da uzatılabilecek bu liste kapsayıcılığı, koruyuculuğu ve en önemlisi cezalandırıcılığı içinde barındırır. Gençlerden daha iyi bildiğini iddia eden yetişkinlerin kurumları, nostaljiyle baktıkları geçmişte kalmış gençliklerinin de sağladığı dürtüyle, tek doğru olduğunun ahkâmını keser, gençlere sormadan ve ama gençler için o doğruya yelken açmak amacıyla işe koyulur. Yetişkin olan belki de hiç gerçekleşmemiş, sadece nostaljiden ibaret gençliğini bürokratik yazında yeniden bulmaya çalışır.

Genç bireyleri (olmakta olan) siyasi-öznel olarak kabul etmek ise bir diğer yöntemdir. Bunu öznelliğinin hakkını kendisine vererek ne istediğini sadece sormak değil, ne istiyorsa ona karar verme hakkını sağlamak gereğinin kabulü şeklinde özetleyebiliriz. Yukarıdaki iki yaygın retorik ve yaklaşım, biri nostaljik imgeleme ve diğeri de genelleyici güvenlikçi yaklaşım, nitekim karar vericilik ve katılımcılık deneyimini gençlere sağlamaktan çekinir ve hatta kaçınır. Genç bireyler ise siyasi-özne olduklarını toplumsal alanda vurguladığında toplumu ve siyasetlerini rahatsız eder ve hatta kafa karıştırır.⁴ Belki nostaljinin içine gömülmüş kuşaklar sorgulamaktan vazgeçmiştir, ama genç birey olmanın esas öncelikle ebeveynleri ve sonrasında da kendisinin toplumdaki yerini, ne olduğunu ve ne olmak istediğini, hangi haklarının göz ardı edildiğini ve dahası gasp edildiğini ve hangi haklar için savaşılabileceğini sorgulamak ve bunların peşine düşmektir. Bu sorgulama öteden beri savunulan koruyucu kollayıcılığı müphemleştirir ve Mannheim'ın bizlere geride bıraktığı sosyolojik kuşak kavramının dinamiklerini açığa çıkarır.

Gençlik, kuşak ve devlet şiddeti. Belleği ne meşgul eder?

Çalışma alanımın toplumsal bellek olması nedeniyle kuşak olgusunun öyle ya da böyle karşıma çıkacağını tahmin ediyordum. Mesele toplumsal belleğin nitel yaklaşımlarla, misal sözlü tarih yöntemleriyle araştırılması olduğunda kuşaklar arası aktarılmış tanıklıklar birçok araştırmacının sahaya çıkmadan önce ilk aklına gelen muhtemel nüvelerden birisidir. Hele hele araştırılan konu toplumsal ve politik şiddet, etnik temizlik veya soykırım ise kuşak kavramı önemli bir odak haline gelir.⁵ Çıkılan yolun elbet bir yerinde kuşak, aile, anneanne ve/veya dede anlatılarıyla karşılaşılacağı gerçeği, araştırma taslağını hazırlarken hüküm sürmese dahi, kendini uçtan uca belli eder.

Kuşak olgusu Zal ile olan görüşmemde de önemli bir yer kaplamıştı. Örneğin, hem emekli babası ve annesine olabildiğince yakın olup, hem de mesleğini icra edebileceği yegane kentin Van olduğunu görüşmemiz sırasında birkaç kez belirtti. Seçtiği memleket Van'a, Kıbrıs'taki üniversite eğiminden hemen sonra gelen Zal, İstanbul veya Türkiye'nin batı şehirlerindense, Kürdistan'da kalmayı seçtiğini ve bu seçiminin üzerinde durulmuş, ince elenip sık dokunmuş bir seçim olduğunu anlattı. Bambaşka, kendine yabancı bir metropolün zorlukların-

4 Gençlik çalışan bir toplum bilimciden ziyade, gençlerle çalışan bir araştırmacı ve eğitimci olarak tarihi-siyasi eğitimin temel düsturunu "siyasi eğitim irite etmelidir"i bu anlamda gençlik olgusuna taşımayı yerinde buluyorum.

5 Biyografileri odağına alan yaklaşımlarla, toplumsal şiddet ile kuşaklar arası aktarımları inceleyen çalışmalara örnek olarak bakınız: Bar-On 1999; Pohn-Louggas 2019; Rosenthal 1997.

dansa, doğup büyüdüğü kente yakın kalmayı, ailevi bağlarını güçlü tutmayı ve tanıdığı zorluklarla uğraşmayı yeğlemişti. Zal'a göre Kürt kimliğiyle ilişkiliysen batının getirdiği ve getireceği zorluklar her halükarda daha yorucuydu. Kendinden önceki kuşağa, yani ebeveynlerine olan bağından da güç alarak Van'da yaşama kararını böyle vermişti.

Bundan beş sene evvel Zal'ın bürosunda oturmuş bir doktora öğrencisiyken söyleşinin giriş faslını hafif geride bıraktığımız, çaylarımızı yudumladığımız bir an Zal'ın anlattığı bir anısı kuşak ve gençlik kavramlarının sarsıcı bir vechesini gözlerimin önüne serdi. Lise öğrencisiyken, adından menkul, Milli Güvenlik dersi öğretmenliğini üstlenen yarbay, dersi alay komutanlığında işlemek üzere tüm sınıfı askeri araçlara doldurur, Zal'ın da ta o zamanlardan kalma olduğu anlaşılan ince dokunuşlu tabiriyle "hani vatani, orduyu, askeri sevdirme şeyi"-ne götürür. "Yok deme şansı" olmayan öğrencilerin başta tüm bir günü asma olarak kodladığı o birkaç saatin nasıl geçeceği komutanlığa girdiklerinde belli olur. Zal'ın hatırladıkları oldukça dikkate değer: Bahçeye kurulmuş bir masanın üzerinde silahlar, aklına mih gibi kazanmış Marlboro Light içen bir subay, milleti sevmeyi anlatan üniformalılar, öğlen yemeği, silahların açıklaması, atış talimi ve paydos. Sadece Zal'ın hayat hikayesinde kalsak dahi şu gerçek tüm yakıcılığıyla karşımızdadır: bu "eğitim" tanıdığı insanlar ve akrabaları hukuksuzca onlarca yıl cezaya çarptırılan bir lise öğrencisine sunulmuştur. Görüşmemizin başka bir noktasında, bahsettiğim bu nüveye dikkatimi şöyle çekecekti, "Ben çocukken o olayı [başka bir anı] hayal meyal hatırlıyorum, ondan sonra aradan 30 yıl geçiyor, adam işte müebbet hapis cezası almış o tarihte düşün, işte ilkokulu bitirdim, işte ortaokul lise derken, üniversite bitirdim, aradan otuz yıl geçti, adam halen bu sorunun [Kürt meselesinin] parçası olarak cezaevinde."

Bundan yola çıkarak, eğitim kurumunun lise öğrencilerine bitmeyen bir sorunun içerisinde adeta devletin kapsayıcılığını gösterdiğini söyleyebiliriz. Sadece cezaya çarptırılmış bireyler değil, tüm bir gençlik tedrisatın elverdiği ölçüde bu gerçeklikle tanışıyordu. Mevzu bahis devamlılığı farklı bir açıdan öğrenmişti Zal ve arkadaşları. Nasıl birkaç sene ya da on sene öncesinde akrabaları içeriye alınırdıysa, şimdi de bu gençler onları içeriye alandan sorunu öğreneceklerdi. Oysa öğrenciler halihazırda biliyordu işlenen konuyu. Yaşamlarının farklı aşamalarında belki de birden çok defa tanıklık etmişlerdi ve dolayısıyla deneyim sahibiydiler. Kağıtta yazanın pratikle örtüşmediğini öyle ya da böyle anlamışlardı.

Zal için ortada bir paradoks da söz konusuydu, "Hepimiz ateş ettik, çok bir tuhaf değişik geldi çünkü hayatımızın bir noktasında zaten, silahtan kaynaklanan şiddet vardı." Sadece orada olmak, silahı görmek değil, üniformalı askerlerden emir almanın ardı sıra gerçekleşenler, yani bizatihi ateş etmek, gençlerin halihazırda içinde yaşadıkları durumun farklı bir yansımasıydı. Sanırım, Zal'ın

bahsettiği tuhaf hissın kaynağı yaşadıklarının bir benzerinin daha “kontrollü” bir ortamda, duvarlar ve tellerle örgülü bir alanda gözetmen eşliğinde tekrar etmesiydi. Öyle ya da böyle deneyimlenmiş olan şiddet bu sefer kurumlar nezdinde “objektif” bir vasma sokulmuş, eğitimin bir parçası olmaya indirgenmişti.

“İşin acı tarafı bunları yaşamış olmak. Şimdi aradan mesela 20 – 30 yıl geçmiş diyoruz, değil mi (içini çekiyor) şimdiki zaman, o zaman olduğum yaşta şu anki, çocuklar da aynı şeyi yaşıyorlar aşağı yukarı... çok değişen birşey olmadı, doğrusunu istersen, aradan geçen 30 yılda, şu anda mesela benim o doğduğum yerdeki çocuklar aynı şeyi yaşıyor, benim yaşadıklarımın bir benzerini yaşıyorlar, dolayısıyla aslında, hani, bu şey derler ya Amerikalılar, İkinci Dünya Savaşında, senin baban savaşta askerdi, bu hikaye gibi gelir kulağa, yani daha bir hikayeleşme dönemi yaşanmadı. Çünkü süregidiyor daha, yaşanıyor hala, aynen yaşanıyor. Dolayısıyla, bunu birine anlattığınızda, ya da ordaki birine işte, ‘hey be gözüm biz gençliğimizde neler neler gördük sen biliyor musun’ desen, sana der ki ‘ya git ordan ben neler neler yaşıyorum senin haberin var mı’.”

Lise öğrencisi olarak yaşadıklarının muhasebesinin, yani toplumsal düzeyde bir aktarımın gerçekleşemediğinden bahsediyordu. Deneyimlerin hikayeleşemediğinden dem vuruyordu. Hikayeleşemiyordu çünkü benzer şiddet deneyimleri tekrar ve tekrar yaşanmak zorunda bırakılıyor, hüküm süren durum bir türlü değişmiyordu. Tam tersine hükmünü daha da yayıyor, çeşitli kurumlar ve konseptler üzerinden farklı gruplara, mesela okul üzerinden genç kuşaklara ulaşıyordu. O tuhaf hisse dönecek olursak: Zal belki de kendisine, pedagojiden ödünç almayı uygun gördüğüm, “hedef grup” nüansıyla yaklaşılmaya da şaşırmıştı. Okulun dışında belirli türden bir hedef grup iken, okul bağlamında başka bir hedef grup oluvermişti. Birinde aile ve çevresiyle birlikte çıplak şiddete maruz kalanken, diğerinde kolonyal tedbirlerle eğitilmesi gereken oluvermişti. Kurumlar genç öznelliğini yaşama ihtimalini bu ikili hedef grup konseptiyle mendeneye almaya çalışıyordu adeta. Böylesi bir denklem içerisinde görülme- yen ya da umursanmayan bir sonuca da ilerlememek elde değil. Devlet genç- lerle yetişkinler arasındaki deneyimsel farklılıkları ortadan kaldırdığı sürece, sadece gençlik değil yetişkinlik ihtimallerine de ket vuruyordu.

Yetişkini yetişkin yapan mefhumlardan birisi de gençliktir. Psikanalist Erik Erikson’un (1978, 240 – 241) kurduğu evreler sistemindeki denklemlerden birini konumuzu açıklamak için elverişli görüyorum: üretkenlik (*generativity*) ya da durağanlık (*stagnation*). Erikson’a göre yaşını almış birey ne zaman gençliği birşey anlatabilir ya da böylesi bir yolu açar, ne zaman kendi kuşağından daha genç bir kuşağa bilgi aktarımında bulunabilir ve yol gösterir, işte o zaman ye-

tişkinliği tadar. Erikson üretkenlik olarak kavramsallaştırdığı bu olguya sanatı, bilimi ve ders vermeyi de ekler. Kısacası meseleyi sadece (biyolojik) ebeveynliğe sıkıştırılmaz. Ona göre insanın gelişiminde yetişkinliği yaşamasında üretkenlik evresi başat bir rol oynar. Bu ihtimal dahilinde değilse, yani yetişkin genç kuşakları ya da gençler yetişkini herhangi bir sebeple reddediyorsa stagnasyon, diğer bir deyişle, durağanlık baş gösterir. Kuşaklar arası ilişki, ki bu ilişki çatışma ve çekişmelerle yoğrulma yazgısına sahiptir, duraklamaya başladığında yetişkinlik de deneyimlenemeyecek hale gelebilir. Erikson (1978, 240) bu iki kavramı ele aldığı ilk satırlarda, kitabının yetişkinlikle değil çocuklukla ilgili olduğunu okuyucuya hatırlatır ve “çocukların yetişkinlere olan ihtiyacını dramatize eden moda dayatma bizleri genellikle yaşını almış kuşakların gençlere olan ihtiyacına dair körleştirir” [yazarın çevirisi] notunu düşer.

Bu makaleyi ilgilendiren esas soru tam da burada yatmaktadır. Peki ya devlet şiddeti süreklilik arz ediyorsa, toplumsal zaman (Sorokin ve Merton 1937) şiddetin sürekliliğine sıkıştırılmışsa, anlatılar dahi böylesi döngüsel, bitmeyen bir şiddetten bahsetmeye başladıysa, yetişkin olmuş kuşak ile genç kuşağın şiddet deneyimleri paralellik gösteriyorsa, hangi kuşak ve kuşaklar arası aktarımdan söz edebiliriz? Hangi yetişkinlik ve hangi gençlikten tartışmayı başlatabiliriz? Ve hatta hangi çocukluktan... Sözü tekraren Zal’a verelim:

“Yani şöyle düşünün, mesela 1998 yılında yanı başımda bizim komşumuz vurulurken, ben işte ‘Heval ben çocukluğumda şu pikniğe gitmiştim, çok güzel vakit geçirmiştim’ diyemiyorum keşke diyebilseydim, ama yok yani, doğru pikniğe gittik ama, o da nasıl, vurulma tehlikesi ya da işte aman uzağa gitme aman köye gitme aman şuraya gitme. Alırlar döverler şu ederler bu ederler, dolayısıyla yani çocukluğumdan bu tarafa. Aslında hani anlatabileceğim, çocukluğumla ilgili anlatabileceğim çok böyle iç açıcı hikaye yok, olmasını isterdim. Yok. Ama ona rağmen, bir başka topluma bir başka millete ben öfke dolu değilim. Nefret etmiyorum. Ama şu an nefret ediyorlar.”

Hiç şüphesiz dünya üzerinde milyonlarca insanın çeşitli travmatik çocukluk ve gençlik deneyimleri olmuştur ve oluyordur. Bu tip deneyimlerle yüzleşmek tartışmanın önemli bir kısmını oluşturur. Profesyonel destek ya da geride bırakma ve yüzleşerek başka bir nüveye ulaşma mefhumu toplumsal mutabakatla ilintilidir. Sadece kişisel karar veya aile desteği ile cevap bulmak asla yeterli olamaz. Peki, ya bu tip zorlayıcı deneyimler kuşaklar boyu devam ederse? Kuşaklar arası iletişim artık zarar görmeye başladığında, bırakın çatışmalı ortamın sona ermesi gibi apaçık siyasi konuları, basit bir mutabakat için gereken zeminde bahsetmemiz mümkün olabilir mi? Gençlikleri bir döngünün içine hapsetmek, yetişkinlik hallerini de o döngünün içinden çıkarmamak anlamına gelir.

Kuşakların birbirine bağımlılığı zedelendiğinde, ya da Erikson'un deyişiyle yetişkinliğin yetişkinlik olması nezdindeki gençliğe bağımlılığı zarar gördüğünde, elimizde kısır bir halden başka ne kalabilir. Bu bir zorunda bırakılma halidir hiç şüphesiz. En son verdiğim paragraftan devam edecek olursak:

“Bana bunu yaptı diyor ben de bunu yapacağım diyor yani, politik olarak bakmıyor, kısasa kısas bakıyor şimdi, bunu yaptıysa ben de bunu yaparım diyor, bu kadar yani yok uluslararası hukukmuş, yok meşru-iyetmiş, yok bilmem neymiş, meşru zeminmiş, yok böyle bir tartışma yani, bu açıdan fark var, dolayısıyla çok büyük fark var hem de, yani yarın öbür gün sanıyorum ki, uzlaşabilecek kimseyi bulamayacaklar.. Gelip benimle konuşacaklar, ben derken yani, o jenerasyonun parçasıyım o kısmı kastediyorum ama benim de gücüm onlara yetmeyecek...”

Şiddet her ne kadar değişmezlik gösterse de, kuşaklar arasında bir farklılıktan söz edilebileceğini vurguluyor Zal. Fakat bu farklılık bir süreklilik, yani şiddetin devamlılığı içerisinde vuku bulmaktadır. Böylesi bir ortamda, kuşaklar birbiriyle etkileşimde zorluklar yaşamaya başlamış ve sadece gençlik halleri değil yetişkinlik halleri de erozyona uğramıştır. Zorunlu bırakılan bu hallerden çıkış bulmak öznenin durağanlığa saplanmasıyla birebir ilgilidir. Velakin süreklilik arz eden baskı, durağanlıktan çıkışın da önünü kesmektedir.

Zıtlıklar aracılığıyla anlatmak

Zal, izleyici pozisyonunda bulunmaktan öte, aslında savaşın tam da ortasında büyüdüğünü dillediriyordu. Özne olduğunu belirtiyor ve bunun hem siyasi hem de toplumsal bir öznellik olduğunu vurguluyordu. Bu özne olma durumunda şiddetin oynadığı rolü küçümsemeden, şiddetin onu ve kuşağını ne denli zorlaya zorlaya bir tarafa sıkıştırdığından bahsederek, her gençliğin içinde barındırdığı taşlı ve engebeli yolun kendi kuşağı için nasıl da bambaşka bir hale sokulduğunu bildiriyordu. Görüşmemiz sırasında bunu anlatmanın çok farklı yollarını da denedi:

“Biz de o yıllarda tabii başka bakıyorduk, daha doğrusu bize bir film sahnesi gibi geliyordu, mesela biz çoğu zaman böyle bir büyükçe bir bardağımız vardı, içine çayı koyardık, işte dama çıkardık toprak dama, orda, hani böyle savaş sahneleri olur ya, giderdik damda işte karşıda gelişen çatışmanın böyle, izlerdik çayımızı içerdik, sanki orada bir sahne var, biz de izliyoruz. Öyledi yani, çok bariz aklımda kalan, işte o şeylerden bir tanesi de işte top atışları her bir dakika, dakika da bir top atışı işte, fark etmiyor, orayı burayı bombalıyor.”

Bu öyle bir savaştı ki, bir türlü bitmiyor, bir sonuca erimlenemiyordu. Zal, bir insanın, çocuğun ya da gencin kendisini ne kadar dışarıda tutabileceğini tartışıyordu. Damda oturup çay içip izlediği şiddet tam da yanı başında vukuu buluyordu. Kendisinin de altını çizdiği gibi “sanki orda bir sahne” vardı, oysa o sahnenin onları da içine aldığı gayet iyi biliyordu. O sahneyi birebir, her geçirdiği gün yaşıyordu. Ancak oturdukları, vakit geçirdikleri dam sadece böylesi bir sahne, böylesi bir gerçeklikle açıklanamazdı. O damın nerede, nasıl bir yerde, nasıl bir coğrafyada olduğu, onlara nasıl bir his verdiğini de eklemesi gerekmektedir:

“Müthiş büyük muazzam doğanın olmasından söz etmeden herhalde en büyük haksızlığı yapmış oluruz çünkü muazzam bir doğa var, yani insanın en kötü enerjisini alıyor, (iç çekiyor)... Benim doğduğum ev de, yani üst katlı bir apartmanın çatısında doğmuşum gibi hissederim o kadar yüksek bir yerdi, bizim mesela benim doğduğum yer aşağıya doğru baktığında 19-20 tane dağ, dolayısıyla muazzam bir güzellik vardı, o manada, ama eksik yaşıyor tabii ki, dolayısıyla mesela normal koşullarda gidersen kamp yaparsın, işte börtüsüyle böceğiyle ne bileyim. Ama işte, o bildiğimiz şeyle ilgili, durumlardan dolayı o da eksik yaşıyor.”

İnsanın aklını alıp götüren, kendine meftun eden bir doğadan, bir güzellikten bahsettiği besbelli. Öyle ki hatıraları o doğa ile yoğrulmuş ve orada kalakalmış. O doğa insanın “en kötü enerjisini” alsada, o kötü enerji tekrar ve tekrar önlerine bırakılıyor, kaçış şansı vermiyordu. Zıtlıklar hükmediyordu doğaya ve hayatlara. Çocukken ve gençken o harika doğanın dibinde olup tadını çıkaramamak. O izne sahip olamamak, o engeli aşamamak. Doğa ile şiddeti bir parçanın iki zıt tarafı olarak anlatması gerekiyordu, çünkü yaşadığı gerçeklik tam da bu zıtlıkta şekilleniyordu:

“Çok yüksek bir bahçesi var, ve yüz katlı bir apartman düşün, gökdelenin tepesinde oturuyormuşsun gibi, bütün dağlar. İnsan orada kral sanıyor kendini, bir de kralın hatta. Bir kral o kadar yüksekte bakmamıştır bence. Valla yani bakmış olsa bile, taa İskender Make-donya’dan, o kadar yolu kat edip gelmiştir muhtemelen, anca öyle bakmıştır.”

İlk bakışta doğa romantizasyonu ile devlet şiddeti rekonstrüksiyonunun arasına sıkışmış olan o anlatıda kendini bulan anlık durum peki neydi? Nostalji desen nostalji değildi, zira ateş eden tarafın “ah çekilen” ve “keşke” ile süslenen geçmiş anlatılarında yeri olamazdı. Şiddetin çıplaklığını gösteren bir anlatım desek, bu çıplaklığı yansıtan çoğu anlatıda olan bir pornografik dolaysızlık da

yoktu. Karşımda oturmuş hayat hikayesini söyleşimiz için baştan yapılandırılan bu insan esasen bana savaş, şiddet, şehir ve göç arasında kendini var etmeye çalışan çocukluk ve gençliğin ne denli değişmez bir durum olduğunu anlatıyordu. Ve bunu da akıllarda birbirine zıt kodlanan iki olgu aracılığıyla yapıyordu: pastoral bir doğa resmi ve obüs atışı. Bu girişle Zal, doğa ve şiddet arasından sıyrıldığı o imajla, sadece kendi gençliği değil, Kürt gençliği babında da kaçamak bir bakış sağlamıştı. Odağı yavaş yavaş gençliğine ayarlıyor ve belki de bunun aracılığıyla tüm bir gençlik ve kuşak kavramını ele alıyordu. “Orta yaşlarında meslek sahibi bir erkeğin şiddet ortamındaki gençlik deneyimi” gibi yüzeysel bir izahat ile kesip atılacak bir fenomenden bahsetmek ne yazık ki pek de mümkün görünmüyor. Böylesi rijid bir kategorizasyon çerçeveyi tümünden yanlış algılamaya yol açar. Zal zaten halihazırda yansıttığı hikayeleşememe haliyle de kendi gençliğinin ötesinde bir mevzunun bahis olduğunu aşikar kılıyor. Dahası, bu mevzu sadece kişi olarak Zal’a indirgenemeyecek bir yaygınlığa sahip demektir. Buradaki mesele zedelenen kuşaklar, aranan gençlik ve yetişkinlik halleridir.

Zal’a göre, yıllarca iç göç kategorisine sokulmaya ve üstü örtülmeye çalışılan 1990’ların zorunlu göç ve yerinden etme pratiklerinin neticeleri sadece Kürt kentlerinde değil ülkenin tümünde kendini gösteriyordu. Köylerin yok edilmesi, yerinden etme ve zorunlu kentleşememe kişiyi arafta bırakıyordu. Bunları anlatırken sadece 1990’lara değil, görüşmeyi yaptığımız o ana da referanslar veriyordu. Bu referanslarla mevzunun kendisiyle ya da sadece kendi kuşağıyla, onun gençliği ve yetişkinliğiyle ilgili olmadığını, kapsamının daha geniş olduğunu da altını çiziyordu.

Zal ilerleyen satırlarda, durumu başka bir örneklemele, Kürdistan’ın dağlarındaki iş bölümü ve berivanlık kurumu üzerinden de anlatıyor. Fabrikanın girmediği, toplumun doğa ile işbirliği içerisinde yoğrulmuş bir iş bölümünü tercih ettiğini belirttikten sonra:

“Şimdi mesela. Ortada bir savaş oldu mu, daha doğrusu adı konmamış abuk sabuk bir savaş oldu mu herşey bitiyor, birbirine karışıyor, olaylar, yani şimdi mesela o olay [berivanlık] bile çok az, çünkü yani sen erkek gidip dağdan otu getiremiyor. Getiremiyorsa hayvan olmayacak, dolayısıyla o berivanlık olayı ortadan kalkacak, şimdi mesela öyle sorunlar var. O da bitiyor birebir, dar bir noktaya hapsolma durumu var.”

Tam da yukarıda bahsettiğimiz zorunda bırakılma halini dillendiriyor. Pozitif bir repertuar ile başladığı doğa anlatımını şiddetin sürekliliğinin getirdiği “hapsolma durumu” aracılığıyla tamamlıyor. Zal zorunlu bırakılanların sadece geçmişin ya da şimdinin gençleri olmadığını, sorunun tüm toplumsal alana

yayılmışlığının altını tekrar çiziyor ve hemen sonrasında da bu hapsedilişin ardındaki dinamiği şu cümlelerle özetliyor:

“...’ya işte devlet de zamanında hatalar yaptı’ söylemi var ya. O var ya, insan kandırıyorlar, yani seni aptal yerine koymaktır o, yani işte ‘devlet de bir zamanlar hata yaptı’. ‘Bunları kabul ediyoruz, ama şimdi böyle böyle böyle’. Ya ne demek arkadaş devlet bir zamanlar hatalar yaptı, devlet hata yapıyor, sistematik bir şekilde hata yapmıyor ama, devlet yapmak istediğini yapıyor. Bazen duraksıyor, bazen yavaşlıyor, bazen şekil değiştiriyor, ama netice itibarıyla yapıyor.”

Sürekliliğin ve getirdiği yıkımın, kendi tabiriyle hapsolmanın da adını koyuyor, sebebine işaret ediyor bu satırlarda. Zal’ın bu anlatısı yukarıda kısaca giriş yaptığımız kuşaklar arası farklılığın esasen “şekil değiştiren”, arada “duraksayan”, “bazen yavaşlayan” belirli bir baskı rejiminin neticesi olduğu olgusunun altını çizebilme imkanı sunuyor. Nitekim, değişiklik gösteren bu rejimin sadece bir fasadı ama kendisi değildi. Hapsolmayı dağıtan, durağanlığın sona ermesine yol veren bir değişimin söz konusu olmadığından bahsetmemize imkan sunuyor Zal’ın anlatımı.

Bu süreklilikten bir nebze çıkabilme olasılığına, “çok sakın bir yer, o kadar hengameden çıkıyorsun...” kelimeleriyle nitelediği Kıbrıs’taki senelerinde kavuşmuştu Zal. Her ne kadar “kimse sana Kürtçe konuşma demiyor” diye nitelediği Kıbrıs’ta bir uzaklaşma hissi yaşamış olsa da eklemekten edemedi: “Bizim fakültenin bütün hocaları Türkiye’den geliyordu.” Öğretim kadrosuyla yaşadığı sorunlar kendisini Türkiye’de Kürtlere karşı baskı meselesinin içine çekmişti. Konu bu sefer süregelen askeri şiddet değildi, tedrisatı Türkiye’de almış hukukçuların kendisini sıkıştırma girişimleriydi. Ona neyin, nasıl olduğunu hatırlatma istekleriydi. Sınıfıyla birlikte askerlerden “eğitim” aldığı gün ile benzerlikleri yadsınamayacak gençlik ve yetişkinlik halleriydi yaşadıkları. Zal yaptığımız görüşme aracılığıyla yetişkinin gençlik kurgusunun vuku bulmasına izin verip, hayatını anlatım halinde tekrar inşa ediyordu. Bu rekonstrüksiyon kendisine ve bana, kendisinin özne hallerini karşılaştırma imkanı sunuyordu. Karşılaştırmaya tabi olan ilk deneyimde, yani lise yıllarında, olayı “okulu asmak” olarak kodlayan Zal, bu sefer Kıbrıs’ta semineri geçirdiği amfide karşı koymuştu. Kendi hayat hikayesinden örnekler sunarak, devlet anlatısını empoze eden hukuk doçent ve profesörlerine ayak diremişti. Kararları gençlikte yaşadıklarını tekrar irdelemesiyle değişmiş, biyografik bir dönüşüm yaşamıştı. Halihazırda sadece bir sahne olmadığını, olayın tam da ortasında bir aktör olduğunu artık kamusal alanda savunuyordu. Bu, üniversite deneyiminin önemli katkılarından birisiydi.

Görüşmenin ilerleyen dakikalarında adanın ve denizinin güzelliğinden bahsederken bunlarla beraber tutarsızlıklara ve zıtlıklara da geri dönüyordu. Öğrencilik yılları konusu “Bir de onların da bir sorunu var tabii, Kıbrıs sorunu. Bizimkine benzer...” gibi kısa bir tematik giriş ile sönümlenirken, parçası olmadan, “onların sorunu” olarak bıraktığı siyasi mevzuya dışarıdan bir bakış atıyordu. Bu sefer Kürdistan’daki gibi bir şiddet durumu söz konusu değildi ama çözümsüzlüğün sürekliliği durumunun başka yerlerde nasıl tezahür ettiğini üçüncül bir pozisyondan izlemişti. Bu pozisyonu deneyimleyebilmenin kendisine farklı perspektifler açtığından bahsediyordu. Meselenin, Türkiye Cumhuriyeti devleti sorunu olduğuna dair bir çerçeve çiziyordu. Görüşmeyi yaptığımız günlerde artarak süren devlet şiddetinin hayatına tekrar girmesini de bu bakış açısı yardımıyla değerlendiriyordu. Aynı anlatımını kurgulama biçimini şekillendirdiği gibi sürekliliğe çektiği dikkat de bu yılların bir eseri idi. Sadece gençliğinde yaşadıkları değil, yaptığı seçimlerdi kendisine bu bakış açısını sağlayan.

Sonuç yerine

Hiç şüphesiz tek bir soruyla başlayarak sonsuz bir alanın görüşmecinin inisiyatifine açılması demek, bağlantıları kendi sosyalizasyon, politizasyon, aile, grup ve kişisel deneyimleri ışığında kurmasına imkan vermek anlamına geliyor. Anlatıcı anlamlandırıcı, niteleyici pozisyonunu ediniyor ya da tekrardan keşfediyordu. Böyle bir görüşme yaklaşımı beklenmedik anlatıların gücünü yadsınamak gerektiğini, tam tersine bunların toplumsal gerçekliğin en önemli yapı taşlarından olduğunu en baştan kabul etse de, buradaki kazanımı yalnızca tekniğe indirgemek de anlatıcının öznelliğine haksızlık olur. Yaklaşım öznenin gerçekliğine sadece tamamlayıcı bir boyut katmaktadır.

Bu bağlamda, Zal’ınki cevap sunmanın ötesinde sorular sorduran bir hikaye. Diğer biyografiler gibi onunki de, Kürt toplumsal zamanının çizgisel/lineer olmayan, kronolojik mefhumun dışında, devlet şiddetini bir döngü halinde yaşamının getirdiği deneyimle kendine özgü bir zamansal açıklamaya kavuştuğunu gösteriyor. Bu hayat hikayesinde aktarıldığı üzere bundan yirmi sene, otuz sene önce yaşananlar tekrar ediyorsa lineer, sürekli gelişen ve değişen bir zamandan bahsetmemiz, toplumsal zamanı böylesi bir çizgisellik üzerinden kurgulamamız yaşanan gerçekliği anlamaktan uzak olur. Bu olgunun barındırdığı bir diğer önemli ve gençlikle ilgili detaylardan birisi de, konu Kürt gençliği ve yetişkinliği olunca bunların bilindik dinamikler çerçevesinde yaşanmadığıdır. Peki bu tip koşullar altında, yetişkinler gençlerle ve gençler yetişkinlerle hangi kuşaklar arası çatışmalı bağları kurabilir? Şiddetin sürekliliği altında hangi gençlik ve hangi yetişkinlikten bahsetmeliyiz?

Zal'ın anlatımından yola çıkarak, süreklilik arz eden bir şiddet durumu altında yetişkinlerin gençlere aktarabileceği farklı deneyimlerden bahsedemeyiz çünkü şu andaki jenerasyon bir öncekinin yaşadıklarının tıpkısının aynısını yaşıyor. Böylesi koşullar altında da deneyimler hikayeleşemiyor, kuşaklar arası iletişim zarar görüyor ve adeta gençlikle yetişkinlik birbirinin içine geçmiş hale geliyor. Bugünkü zaman ile yirmi, ve hatta otuz sene öncesi, yani çocukluk ve gençliği ile Zal'ın şimdisi birbiriyle bir tip döngüsel devamlılık içerisinde bağlıydı. Bu minvalde, deneyimler birbirlerini çağırıştırıyorlardı. 1990'ların tekrarını yaşamasa dahi, Zal'ın şimdisi kendi gençliğini hatırlatıyordu. Aklını bir yandan yeniden başlatılmış savaş, şiddet ve yerinden edilme döngüsünün kurcaladığı, diğer bir yandan da genç bir baba olarak çocuğuna nasıl bir gelecek hazırlayabileceği sorusuyla hemhal olduğu, hikayesinin birçok anında kendini gösteriyordu. Geçmiş ile günümüzü toplumsal anlamda ikiye ayıramayacağımızı hatırlatmakla kalmıyor, gelecek hayalleri, öngörü ve planlarımızın da bu iki olgunun içinde değerlendirilmesi gerektiğinin altını çiziyordu. Ancak bu demek değildir ki, kuşaklar deneyimledikleri sebebiyle birbirinin içine geçmiş, birbiriyle eriyik hale gelsin. Zal'ın gözünden karşı karşıya getirilebilecek gençlik ve yetişkinlik olgularından öte zedelenen kuşak sorusuyla hemhaliz. Bitirirken Mannheim'a dönecek olursak, her ne kadar kuşaklar olaylara olan tepkilerinde farklılık gösterse de, süregelen şiddet kuşakların birbiriyle olan etkileşiminde yadsınamayacak zorluklar yaratmıştır. Süreklilik sadece şiddet ve baskıda değil, deneyimler de ve hikayeleşememelerinde de bulunmaktadır.

Kaynakça

- Apitzch, Ursula, ve Lena Inowlocki. 2003. 'Biographical Analysis: A "German" School?' In *The Turn to Biographical Methods in Social Science: Comparative Issues and Examples*, edited by Prue Chamberlayne, Joanna Bornat, and Tom Wengraf, 53–70. New York: Taylor and Francis.
- Bar-On, Dan. 1999. *The Indescribable and the Undiscussable: Reconstructing Human Discourse after Trauma*. Budapest: Central European Univ. Press.
- Erikson, Erik H.. 1978. *Childhood and Society*. Frogmore, St. Albans: Triad Paladin.
- Glaser, Barney G., ve Anselm L. Strauss. 2009/1967. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. 4. paperback printing. New Brunswick: Aldine.
- Mannheim, Karl. 1964/1928. Das Problem der Generationen. In *Wissenssoziologie*. Vol. 28. Soziologische Texte. Neuwied: Luchterhand: 509 – 565.

- Pohn-Lauggas, Maria. 2019. 'Memory in the Shadow of a Family History of Resistance: A Case Study of the Significance of Collective Memories for Intergenerational Memory in Austrian Families'. *Memory Studies*, May, 175069801984969.
- Rosenthal, Gabriele, ed. 1997. *Der Holocaust Im Leben von Drei Generationen: Familien von Überlebenden Der Shoah Und von Nazi-Tätern*. 2. korrr. Aufl. Reihe 'Edition Psychosozial'. Giessen: Psychosozial-Verlag.
- Schütze, Fritz. 1983. 'Biographieforschung und narratives Interview'. *neue praxis. Zeitschrift für Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Sozialpolitik*, no. 3: 283–93.
- — —. 2008a. 'Biography Analysis on the Empirical Base of Autobiographical Narratives: How to Analyse Autobiographical Narrative Interviews - Part I'. *European Studies On Inequality And Social Cohesion* 1 (2): 153–242.
- — —. 2008b. 'Biography Analysis on the Empirical Base of Autobiographical Narratives: How to Analyse Autobiographical Narrative Interviews - Part II'. *European Studies On Inequality And Social Cohesion* 3 (4): 5–77.
- Sorokin, Pitirim A., ve Robert K. Merton. 1937. 'Social Time: A Methodological and Functional Analysis'. *The American Journal of Sociology* XLII (5): 615–29.
- Thomas, William I., ve Florian Znaniecki. 1996/1918. *The Polish Peasant in Europe and America. Monograph of an Immigrant Group*. Boston: Gorham Press.
- Wallerstein, Immanuel. 1988. 'The Inventions of TimeSpace Realities: Towards an Understanding of Our Historical Systems'. *Geography* 73 (4): 289–97.
- — —. 1998. 'The Time of Space and the Space of Time: The Future of Social Science'. *Political Geography* 17 (1): 71–82.

Soğuk Savaş'ın İlk Yıllarında Avrupa'daki Kürt Aktivizmi **Kürt Gençlerinin Enternasyonal Öğrenci Ağlarına Katılımı ve Yeni Bir Kurtuluş Ufku Olarak Sovyet Komünizmi***

Adnan Çelik*

Giriş

Çağdaş Kürt siyasi tarihinin farklı veçheleri üzerine sayıları günden güne artan çalışmalarla birlikte, başta Türkiye ve Irak'taki Kürtler olmak üzere, Kürdistan'ın dört parçası ve Sovyet Kürtleri ile ilgili geniş bir külliyat oluşmuş durumdadır. Kürdistan'ın, 20. Yüzyılın ilk yarısındaki iki dünya savaşı arası dönemde ortaya çıkan farklı ulus-devletler arasında bölünmesinin ardından; parçalı ulusal kurtuluş mücadelelerinin siyasi ve askeri çerçevesini belirleyen Soğuk Savaş dönemindeki (1947-1991) iki kutuplu uluslararası siyasi konfigürasyonun Kürt siyasal eylem repertuarını nasıl etkilediği ve hatta yer yer belirlediği konusu üzerine maalesef henüz ciddi bir çalışma yapılmış değildir.¹ Çağdaş Kürt tarihi

* Bu makalenin içeriği Fransa Ulusal Araştırma Ajansı (ANR) tarafından desteklenen ve Sciences Po Lille Üniversitesi bünyesinde yürütülen RUSKURD isimli araştırma projesi kapsamında 2019-2021 arası yürüttüğüm doktora sonrası araştırmanın arşiv çalışmalarına dayanmaktadır. Araştırma ile ilgili detaylı bilgiler için bkz. <https://ruskurd.hypotheses.org/>

** Sciences Po Lille'de doktora sonrası araştırmacı ve Cambridge Üniversitesi'nde misafir araştırmacı. <https://adnancelik.academia.edu/research>

üzerine yapılmış en kapsamlı çalışmalara bakıldığında, Soğuk Savaş'ın gölgesinde yaşanan siyasal gelişmelerin analizinde bu olgunun layıkıyla ele alındığını söylemek çok zor.² Bu fenomeni açıklamak daha kapsamlı bir araştırma ve analiz konusu olsa da en temelde Soğuk Savaş esnasında ve özellikle sonrasında Kürtlerin siyasi tarih yazımının daha çok Birinci Dünya'da üretilmiş olması, Sovyetlerin çöküşü sonrası yükselen liberal demokrasinin akademik alandaki hegemonik karakterinin Soğuk Savaş dönemine dair çalışmalara yönelik kısıtlayıcı çerçevesi ve ancak yakın zamanda erişime açılan dönem arşivleri gibi faktörlerin bu eksiklikteki en temel boyutlar olduğunu söylemek mümkün.

Bu makalede Soğuk Savaş'ın ilk yıllarında (1949) Avrupa'ya yükseköğrenimlerini tamamlamak için giden küçük bir Kürt öğrenci topluluğunun kurduğu resmi olmayan Demokratik Kürt Gençliği (veya Avrupa'daki Kürt Öğrencileri Derneği) ve bu topluluğun yayın organı olan *Dengê Kurdistan* (Kürdistan'ın Sesi) üzerinden mektepli Kürt gençliğinin siyasal perspektifleri ele alınacaktır. Bu çerçevede gençlerin Kürt meselesine dair yaklaşımları, uluslararası gençlik hareket ve ağlarına dahil olma pratikleri ve gittikçe sertleşen iki kutuplu Soğuk Savaş bağlamında yeni bir kurtuluş ufkü olarak Sovyet komünizmi belirmesi ile ortaya çıkan yeni bir kuşaksal "öznellik rejimi" üzerinde durulacaktır.

Demokratik Kürt Gençliği'nin kısa süren örgütlenme, etkinlik ve yayın deneyimi bize en az üç konuda bir analiz ve yorumlama çerçevesi sunacaktır: (1) Bu deneyim diasporadaki Kürt gençlik oluşumları ve sonraki on yıllarda diğer toplumsal kategorileri de içerecek şekilde genişleyen Kürtler arası ihtilaflara dair fikir vermesi açısından son derece önemlidir. Denilebilir ki Demokratik Kürt Gençliği topluluğunun deneyiminde, mektepli Kürt gençliği içerisindeki ayrışma ve çatlakların ilk kristalize edilmiş hali yaşanmıştır. Soğuk savaş nizamında özellikle Üçüncü Dünya'daki kurtuluş hareketleri içerisinde günden güne belirginleşen milliyetçilik ile solculuk arasındaki gerilim durumu bahse konu deneyimde de yaşanmıştır ve bunun Kürt siyasi hareket aktörlerinin sonraki süreçlerine de etkisi vardır. (2) Bu deneyim bize Soğuk Savaş'ın başlangıcında Kürtlerin haleti ruhiyesi ve yeni nizamda konum alma tecrübeleri üzerine de önemli bil-

- 1 Irak Kürtleri özelinde yapılmış iki istisnai çalışma için bkz. Bryan R. Gibson, B. R. (2015), *Sold out?: US Foreign Policy, Iraq, the Kurds, and the Cold War*, Palgrave Macmillan: New York; Ali, H. (2020). *The Iraqi Kurds and the Cold War: Regional Politics, 1958–1975*, Routledge.
- 2 Örneğin David McDowall'ın modern Kürt tarihine dair en fazla referans verilen *A Modern History of The Kurds* (I. B. Tauris, 2021) isimli kitabında sadece iki defa "Soğuk Savaş" ('Cold War') ifadesi geçmektedir. Yine çok yakın bir zamanda Cambridge'den çıkan ve bugüne kadar Kürtler üzerine yayınlanmış en kapsamlı Kürt tarihi kitaplarından birisi olan *The Cambridge History of The Kurds* (Cambridge, 2021, ed. Hamit Bozarslan, Cengiz Güneş ve Veli Yadırgı) isimli kitapta da "Soğuk Savaş" ifadesi sadece 12 defa geçiyor.

giler sunmaktadır. (3) Son olarak bu deneyim ileriki yıllarda Kürt siyasetine etki edecek ve hatta yön verecek olan Abdurrahman Qasimlo, Nureddin Zaza, İsmet Şerif Vanlı ve Shawkat Akrawi gibi aktörlerin ilk-gençlik dönemindeki pratikleri ve daha uzun vadeli siyasal parkurlarına dair de önemli şeyler söylemektedir.

Tarihsel bağlam

20. yüzyılın ilk yarısını kana bulayan iki büyük Dünya Savaşı (1914-1918 ve 1939-1945) bazı imparatorlukların yıkılışı ve onların külleri üstünde yükselen birçok yeni ulus devletin doğuşuna tanıklık ettiği gibi tarihsel olarak kendi teritoryal sürekliliklerini koruyabilen birçok ulusun egemenlik haklarından mahrum bırakıldığı, farklı ulus-devletler arasında parçalandığı bir duruma da sebep oldu. Türkiye, Irak ve İran'daki Kürtler bu iki büyük savaş arasında kendi kaderlerini tayin hakkı için birçok farklı silahlı isyan ve direniş ortaya koymalarına rağmen 1914-1945 arası dönemde herhangi bir kazanım elde edemediler. Direnişleri, topraklarının bölüşüldüğü ulus-devletlerin tekçi milliyetçilikleri ve Düvel-i Muazzama'nın emperyal gündemleri nedeniyle başarılı olamadı. Fakat II. Dünya Savaşı esnasında (1941) müttefik olan Sovyetler ve Birleşik Krallığı'n İran'ı ikiye bölerek işgal etmesi ve savaşın sona ermesinin ardından başlayan Soğuk Savaş düzeninde İran topraklarını kendi arasında bölüşen bu iki gücün karşı karşıya gelmesi süreci, İran Kürtleri için 1946 yılında kısa süreli bir Demokratik Kürdistan Cumhuriyeti deneyimi sonucunu doğurdu. Nitekim Sovyetlerin Ağustos 1941'de İran'ın kuzeyini işgali, Mahabad'daki Kürt Cumhuriyeti'ne desteği ve erken Soğuk Savaş döneminde özellikle Irak'taki Kürt hareketi ile olan ilişkileri Kürt-Sovyet ilişkilerinin temel arka planını oluşturacaktı.³ 1946'daki Mahabad Kürt Cumhuriyeti'nin yıkılışı, lider kadroların İran rejimi tarafından idam edilişi ve buradaki Kürt örgütlenmesine askeri olarak destek veren Mustafa Barzani'nin 1947'de Sovyetlere sığınarak uzun bir sürgünlük döneminin başlaması; Soğuk Savaş'ın ilk iki yılında hem İran hem de Irak'taki Kürt mücadelesi için de en az 1958'e kadar sürecek bir "sessizlik dönemi" başlatacaktı (Türkiye'deki Kürtler için bu dönem 1938'de başlamıştı zaten).

Soğuk Savaş nizamının dünyayı ikiye bölerek kendini hızlıca tahkim ettiği 1946 yılının sonunda Kürtler için durum son derece dramatikti. Türkiye'deki Kürtlerin 1921 ile 1938 arasındaki parçalı direnişleri kırılmış ve yeni dünya düzeninde kapitalist Birinci Dünya'nın yanında konumlanan Türkiye'nin uluslararası siyaseti Kürtlerin siyasal taleplerini sadece "Kürtçülük" değil aynı zamanda

3 Peyrat, E. F. (2019). "1940'lerden 1980'lere Kürtlere Yönelik Sovyet Dış Politikası ve Sovyet Kürt Aktivizmi", *Kürt Tarihi*, Sayı: 38, s. 46-55

“Komünistlik” ile de kriminalize ederek “tedip etme” yoluna girecekti.⁴ Kürtçülük damgasına yamalanmış komünistlik⁵ ile birlikte Türkiye’deki Kürtlerin aşağı 1960’lar sonuna kadarki süreçte Sovyet merkezli komünist ufka yüzlerini dönmelerinin koşulları büyük oranda ortadan kaldırılmış oldu.

Kızıl Ordu’nun İran’dan çekilmesinin hemen ardından yıkılan Kürdistan Cumhuriyeti ve Cumhuriyet’in ilk “başkomutanı” Mustafa Barzani’nin Sovyetlere ilticası, İran ve Irak’taki Kürt siyasal mücadelesinin de kamusal alanda bitmesine neden oldu. Geriye ya İran Komünist Partisi (Tudeh) veya Irak Komünist Partisi (IKP) içerisinde siyaset yapan ya da yeraltında örgütlenmiş *gizli kamusal alanlardaki*⁶ Kürt örgütlenmeleri kaldı.

1925 Şeyh Said direnişinin yenilgisi ardından, o dönemde Binxet günümüzde ise Rojava olarak adlandırılan Suriye Kürdistanı’na giden Kuzey Kürtlerinin 1920’ler sonunda kurdukları Xoybûn⁷ örgütü öncülüğünde organize edilen Ararat direnişinin yenilgisi; sonrasında Binxe’teki Kürt entelektüellerinin *Hawar* dergisi etrafında başlattıkları kültür hareketi⁸ tam da Soğuk Savaş’ın başlangıç yılı olan 1946’da Fransa’nın -1920’den beri süren- mandasının sona ermesi ile birlikte büyük bir krize girdi. Fransız mandasının sonlanmasıyla kurulan Suriye Cumhuriyeti aynı yıl içinde Birleşmiş Milletler’e (BM) üye oldu. 1946’dan 1957’de Suriye’deki ilk Kürt siyasi partisi olan Suriye Kürdistan Demokrat Partisi’nin (PDK-S) kuruluşuna kadarki on yıllık dönemde Suriye’deki Kürtlerin siyasal mücadelesi büyük oranda kendisi de Kürt olan Xalid Bekdaş liderliğindeki Suriye Komünist Partisi (SKP) içinde devam etti.⁹

Ezcümle, Soğuk Savaş’ın en azından ilk on yılında (1946-1956) Türkiye’deki Kürtler hariç İran, Irak ve Suriye Kürtlerinin siyasal alanda büyük oranda bu üç ülkedeki komünist partilere teveccüh ettiğini söylemek mümkün. Talin Ter Minnasian’ın Ortadoğu’daki komünist partilerin kuruluşunda azınlıkların

4 Bkz. Celik, A. (2021), *Dans l’ombre de l’État : Kurdes contre Kurdes. Une anthropologie historique des conflits intra-kurdes au Kurdistan de Turquie*, Brepols Publishers.

5 Soğuk Savaş döneminde Türkiye’deki uç sağ Kürtlere yönelik söyleminde “Kürtçülük” ve “Komünizm” damgalarının nasıl birlikte ele alındığını inceleyen bir çalışma için bkz. Koca, B. (2021), “Kürtler Aşında...” *Uç Sağın Kürtlere Bakışı*, İstanbul: İletişim Yayınları.

6 Bkz. Vali, A. (2021), *Sürgünde Kürt Milliyetçiliği - İranda Kürt Milliyetçiliğinin Unutulan Yılları*, çev. Zeri İnanç, Ankara : Dipnot Yayınları.

7 Alakom, R. (2018), *Xoybûn Örgütü ve Ağrı Ayaklanması*, İstanbul: Avesta Yayınları ; Tejel, J. (haz.) (2021), *Kürt Milli Cemiyeti Xoybûn. İlk Milliyetçi Kürt Örgütüne Dair Efsaneler ve Gerçekler*, çev. Heval Bucak, İstanbul: Avesta Yayınları.

8 Tejel, J. (2008). *Syria’s Kurds: History, Politics and Society*. London: Routledge; Tejel, J. (2014). *La question kurde: passé et présent*. Paris: Editions L’Harmattan.

9 Bkz. Allsopp, H. (2015). *The Kurds of Syria: Political Parties and Identity in the Middle East*. London and New York: I.B. Tauris.

rolünü ve azınlıklar arasından gelip Sovyet ütopyasının, Komintern'in "seyyar militanları" olarak görev üstlenenleri ele aldığı çalışmasından¹⁰ ilhamla söylersek bu on yıllık dönemde İran, Irak ve Suriye'deki Kürtler de adeta *komünizmin çerçileri* durumundaydı. Bu dönemde, Cegerxwîn'den Qedrîcan'a, Hejâr'dan Goran'a, Osman Sebrî'den İbrahim Ahmed'e birçok Kürt şair ve yazar komünist partiler içinde siyaset yapmakta, Kürtlerin kurtuluşunu enternasyonal mücadele ve onun öncüsü durumundaki Sovyet komünizminde görmektelerdi. Sovyet öncülüğünde yenilgiye uğratılan faşizm ezilen ulusların kurtuluşu için yeni bir gelecek ufku doğurmuştu ve Kürtler de bu yeni ufka eklenilerek kendi ulusal kurtuluşlarını gerçekleştirmek istiyordu. Bu dönemde ve sonraki on yılda Kürt şairlerinin dünyadaki anti-sömürgeci ve ulusal kurtuluşçu hareketlere dair yazdıkları şiirler¹¹ onların enternasyonal mücadeleye bağlanma arzularını göstermekteydi.

Fransız mandasının sürdüğü Suriye ve İngiliz mandasının sürdüğü Irak'taki öğrencilerin yükseköğrenimleri için yüzlerini bu iki ülkeye dönmeleri de manda döneminde edindikleri kültürel sermaye ve dahil oldukları ağlarla ilgiliydi.¹² Fakat Soğuk Savaş'ın başlaması ile birlikte yükseköğrenim alanında öğrenci çekmek için kapitalist Batı ülkeleri ile komünist Sovyetler Birliği'nin girdiği rekabette İran, Suriye ve Irak'taki komünist partiler aracılığıyla burslar alarak okumaya gelen Kürt öğrenciler özellikle 1950'lerin sonu itibarıyla Fransa ve İngiltere'nin bu alandaki hegemonyasını sarsacak, binlerce Kürt öğrencinin Demir Perde'nin her iki yakasındaki ülkelere yayılmasına vesile olacaktı.¹³ Bu durum, ilerleyen kısımlarda göreceğimiz üzere, Avrupa'daki ilk Kürt öğrenci örgütlenmesindeki gençlerin geldikleri coğrafi bölgeleri ve siyasal angajmanlarını da büyük oranda açıklıyor.

Soğuk Savaş'ın başladığı 1946 senesinin sonundan itibaren dört parça Kürdistan'da Kürtlük namına herhangi bir talepte bulunmak veya aktivite yürütmek neredeyse imkânsız hale gelmişti. Bu durum, en azından Mustafa Barzani'nin Sovyetlerdeki sürgünden Irak'a döndüğü 1958 yılına kadar büyük oranda varlığını korudu. Bu süreçte, Sovyet Kürtlerini dışarıda tutarsak, Kürtlere dair

-
- 10 Ter Minassian, T. (1997). *Colporteurs du Komintern: l'Union soviétique et les minorités au Moyen-Orient*. Paris: Les Presses de Sciences Po.
 - 11 Goran ve Cegerxwîn'in Paul Robeson üzerine yazdığı şiirler ile ilgili bir makale için bkz. Yüksel, M. (2015), "Solidarity without borders: The poetic tributes to Paul Robeson of Goran and Cegerxwîn", *Journal of Postcolonial Writing*, 51:5, 556-573.
 - 12 Sheikhmous, O. "Kurdish cultural and political activities abroad". Kurdistan Week arranged by the Haus Der Kulturen Der Welt, Berlin, 17 Aralık 1989.
 - 13 Bkz. Katsakioris, C. (2017), "Burden or Allies?: Third World Students and Internationalist Duty through Soviet Eyes", *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*, 18/3, s. 539-567.

siyasal veya kültürel aktivizmin üretilebildiği tek alan Avrupa’ydı ve burada da çok az sayıda Kürt üzerinden gerçekleşen son derece cılız bir eylemlilik durumu söz konusuydu. Kürt öğrencilerin Avrupa’daki tüm kültürel ve diplomatik faaliyetleri, sömürgecilik karşıtı ve komünist hareketlerle ilişkileri, Ortadoğu’da, özellikle de Kürtler arasında, bir sol söylemin ortaya çıkmasıyla da yakından bağlantılıydı. Sol aktivizm sadece bireyler arasında yayılmadı, özellikle öğrenci dernekleri bu yayılmada önemli bir rol oynadı.¹⁴ Bir sonraki bölümde 1946-1950 arası dört yıllık dönemde Avrupa’ya gelen ve ağırlığını genç öğrencilerin oluşturduğu küçük bir Kürt topluluğuna ve onların ilk örgütlenme deneyimlerine odaklanacağız.

Avrupa’da çekirdek bir Kürt diasporasının ortaya çıkışı

1946’da Suriye ve Lübnan’daki Fransız mandasının sona ermesi, bu bölgelerden az sayıda Kürt aydın ve öğrencinin de Fransa’ya yerleşmesine olanak sağladı. Manda döneminde Fransız aydın ve askeri yöneticileriyle zaten bağlar kurmuş olan Kamuran Bedirhan, 1946’da Paris’teki Yaşayan Doğu Dilleri Ulusal Okulu’nda (ENLOV) Kürtçe kürsüsüne atandı ve buradaki pozisyonunu başta Paris olmak üzere Avrupa’daki küçük bir Kürt öğrenci ve aktivist çevresini etrafında toplamak için kullandı.¹⁵

Kamuran Bedirhan, ENLOV’da, 1948-1950 arası dönemde “Kürt halkı ve Kürdistan’ı tanıtmak amacıyla” toplamda 13 sayı çıkardığı *Bulletin du centre d’études kurdes* (Kürt çalışmaları merkezi bülteni)¹⁶ isimli bülten başta olmak üzere; başında olduğu Kürt Delegasyonu adına hazırladığı ve başta BM olmak üzere farklı ülke ve uluslararası kurumlara gönderdiği memorandumlar¹⁷ ve Fransa basınında yayınladığı makalelerle, 1950’ler sonuna kadar Avrupa’daki Kürt aktivizminin temel aktörlerinden birisi oldu.

-
- 14 Garapon, B. & Celik, A. (2021), “From tribal chiefs to Marxist activists: Kurdistan from 1946 to 1975” içinde *The Cambridge History of the Kurds*, (ed.) H. Bozarslan, C. Gunes and V. Yadirgi, London: Cambridge University Press, s. 242.
 - 15 Tejel, J. (2013), “Étudiants ‘émigrés’ et activisme en Europe: le cas de la KSSE (1958-1975)”, içinde Hamit Bozarslan and Clémence Scalbert-Yücel (eds), *Joyce Blau, l’éternelle chez les Kurdes*, Paris: IKP, s. 43-61.
 - 16 Erken Soğuk Savaş döneminde Avrupadaki Kürt dergiciliği için bkz. “Adnan Çelik: Dergilerde dönemin hâkim ideolojik gerilimlerinin izi vardı”, Söyleşiyi yapan: Ferid Demirel, 30 Mart 2021, İstanbul-BİA Haber Merkezi, <https://bianet.org/bianet/medya/241591-adnan-celik-dergiler-donemin-hakim-ideolojik-gerilimlerinin-izini-tasiyorlardi>
 - 17 Sadece 26 Haziran 1946 ve 15 Ocak 1949 arası dönemde en az sekiz memorandum Kürt Delegasyonu tarafından hazırlanarak başta BM olmak üzere uluslararası kurumlara gönderildi. Bkz. *Bulletin du centre d’études kurdes*, Nisan 1949, Sayı: 6, s. 1.

Paris'e yerleştiği 1946'dan itibaren Avrupa'ya okumaya gelen Kürt öğrenciler için Kamuran Bedirhan ve onun kişisel çabalarıyla yürüttüğü çalışmalar önemli bir adrese dönüşecekti. Nitekim ENLOV'daki Kürt Çalışmaları Merkezi adına çıkardığı bültenin 8. ve 10. sayılarında bu makalenin ana konusu olan Demokratik Kürt Gençliği'nin çıkardığı *La Voix du Kurdistan – Dengê Kurdistan* isimli derginin birinci ve beşinci sayısını duyurması bu gençlerle aktif bir iletişim içinde olduğunun kanıtıdır.¹⁸ İşte Soğuk Savaş'ın ilk yıllarında Kamuran Bedirhan'ın Paris'teki bu bireysel çabaları dışında Avrupa'daki Kürt aktivizminin bir diğer aktörü de İran, Irak ve Suriye'den gelerek Avrupa'nın farklı ülkelerinde eğitim alan Demokratik Kürt Gençliği ismindeki topluluğu kurarak *Dengê Kurdistan* isminde bir dergi çıkaran üniversite öğrencisi Kürt gençleridir. Avrupa'daki bu genç öğrenci topluluğu ile ilgili detaylara geçmeden önce konuyu zaman ve mekan bağlamına oturtmak ve bu gençlerin nasıl bir öznellik içerisinde hareket ettiğini anlamak için tarihçi ve sosyolog Hamit Bozarslan'ın tarihsel sosyoloji temelinde geliştirdiği teorik çerçevesinden kısaca bahsedeceğim.

Tikel ve Evrensel Arasında Yeni Bir Kürt Öznellik Rejiminin Ortaya Çıkışı

Ortadoğu'yu tarihsel sosyoloji ekseninde çalışan Hamit Bozarslan, bu bölgedeki tarihsel dönüşümleri ele alırken “öznellik rejimleri” kavramsallaştırmasına başvurur. Bozarslan, *öznellik rejimi* terimini “dünyayı anlamlandırmamıza ve kendimizi geleceğe taşımamıza/yansıtırmamıza olanak sağlayan duygusal ve bilişsel aygıtları tanımlamak için” kullanır.¹⁹ Bozarslan'a göre modern olduğunu iddia eden güçlerin “ağ”ına yakalanan Ortadoğu toplumları, “dünyayı anlamlandırmak” ve “kendilerini geleceğe taşımak” için kendi öznellik rejimlerini üreterek direnirler.²⁰ Ortadoğu ölçeğinde 20. Yüzyılın başından itibaren revaçta olan Batılılaşma eksenli öznellik rejimi İkinci Dünya Savaşı ile ciddi bir krize girdi ve yerini 1950'lerin başından 1970'lerin sonlarına kadar sürecek olan ve sol siyasi esinlerle karakterize edilen yeni bir öznellik rejimine bıraktı.²¹ Ortadoğu genelindeki öznellik rejimlerini Kürdistan ölçeğine daraltan Bozarslan, 1946'dan itibaren Kürt

18 *Bulletin du centre d'études kurdes*'ün Ağustos 1949'da çıkan 8. Sayısında “Avrupadaki Kürt gençliğinin periyodik yayın organı *La voix du Kurdistan*'ın ilk sayısı (Temmuz 1949) elimize ulaştı” (s. 12) ibaresi yer almaktadır. Yine aynı bültenin Ocak 1950'de çıkan 10. Sayısında ise “Demokratik Kürt Gençliği'nin yayın organı olan *La voix du Kurdistan*'ın beşinci sayısı tarafımıza ulaşmıştır” (s. 8) ifadesi yer almaktadır.

19 Bozarslan, H. (2008), “L'avenir de La Violence Au Moyen-Orient.” *Esprit*, no. 347 (8/9), s. 122.

20 Rudelle, O., (2009), « Lectures critiques », *Revue française de science politique*, vol. 59, no. 2, s. 353-366.

21 Bozarslan, H. (2008), “L'avenir de La Violence Au Moyen-Orient.” *Esprit*, no. 347 (8/9), s. 122-123.

sahasında birçok farklı öznellik rejiminin oluştuğunu belirtir. Bunlardan ilkinin ortaya çıktığı ve bu makalenin odaklandığı dönem, Mahabad Cumhuriyeti'nin yıkıldığı 1946'dan Mustafa Barzani liderliğinde 1961'de Irak'ta başlayan Kürt direnişine kadarki süreçtir. Bozarslan'a göre bu dönemdeki öznellik rejimi bir yandan iki savaş arasında mücadele yürütmüş farklı Kürt kuşakların gelecek ufkunu yitirdiği, kurtuluşu nihayete erdiremedikleri, adeta "yetim" kalarak sessizliğe gömüldükleri bir melankoliyi; öte yandan, 1960'lardan itibaren ana akımlaşacak olan, yeni bir mektepli ve kentli kuşağın geleceğe dair kurtuluş ufkunu sol ideolojik repertuvara odakladıkları bir başlangıcı ifade eder. Bozarslan'ın belirttiği gibi, öznellik rejimleri arasındaki her geçiş veya kopuş aynı zamanda yeni gelen kuşaklar tarafından zamanın yeniden tanımlanmasını gerektirir ve böylece *"uzun vadeli bir ulusal baskı anlatısından, ulusal kurtuluşun kısa, neredeyse dolaysız aksiyolojik zamanına geçilir."* Bu nedenle zaman algısı, *"bir dizi duygusal, bilişsel ve sembolik tertibat olarak anlaşılan öznellik rejimlerinin temel taşıdır"* ve *"Kürt milliyetçiliğinin eylem biçimleri, geçmiş deneyimlere anlam katan ve yeni toplumsal ve siyasal deneyim türlerini olanaklı ya da kaçınılmaz kılan bu öznellik rejimleri çerçevesi içinde belirlenmektedir."*²²

Bu makalede ele alacağımız Avrupa'daki Kürt siyasal aktivizminin öznesi olan gençlerin dünyayı yorumlama ve gelecek tasarımları 1946'daki Mahabad yenilgisiyle başlayan ve Mustafa Barzani'nin 1958'de Sovyetlerdeki sürgünden dönüşüne kadar devam eden dönemde üretilen öznellik rejimi ile doğrudan alakalıdır. Bu öznellik rejimi aynı zamanda söz konusu gençlerin hem kendi tikelliklerini (Kürtlükleri) korudukları hem de bunu evrensele (ideolojik bir dava) bağlamaya çalıştıkları bir sınanmayı da içerir.

Bozarslan, diğer birçok etnik azınlık veya sömürgeleştirilmiş halkta olduğu gibi Kürtler'de de *"tikelcilik"* (*"particularisme"*) ve *"evrenselcilik"*in (*"universalisme"*) her zaman el ele gittiğini belirtir. *Tikelcilik*, kendine özgü bir grup içi dayanışma aracılığıyla belirli bir tarihsel anlatı ve semboloji ile nevi şahsına münhasır bir özelliğin kurulmasına izin verirken; evrenselcilik, ulusal mücadelenin ezilen ulusun daha geniş çerçevede insanlık için verdiği bir mücadele olarak meşrulaştırılmasını mümkün kılar. Bu ilişkinin araçsal olarak görülmemesi gerektiğini belirten Bozarslan'a göre, bütün toplulukların grup içi bir *asabiyye* ve grup üstü bir *dava* için denkleştirmeye çalıştığı *"tikelcilik"* ve *"evrenselcilik"*in birleşimi, onların varlık dokusunun bir parçasıdır. 1946 sonrası yeni bir öznellik rejiminin oluştuğu Kürt alanında tikelcilik ve evrenselcilik arasında-

22 Bozarslan, H. (2009), "Régimes de subjectivité et expériences limites dans la contestation kurde (1946-1999)" içinde G. Bataillon & D. Merklen (ed.) : *L'expérience des situations limites*, Paris, Karthala, s. 46-47.

ki denklik daha da belirginleşti. Zira İkinci Dünya Savaşı'ndan muzaffer çıkan Sovyetlerin Marksizm-Leninizm'inin "ezilen uluslara" kendi kaderlerini belirleme hakkını vaat eden yegâne ideoloji olarak ezilen sınıflar ve uluslar için bir kurtuluş ufkunu sunduğu açıktı. Hemen hemen tüm sömürgecilik karşıtı hareketlerin politik sentakslarının sol söylem ve ideolojileri etrafında kurulması tam da bununla ilgiliydi.²³

Birinci Dünya'yı oluşturan emperyalist ve kapitalist ülkelerin iki dünya savaşı arasındaki pratikleri ve Kürdistan'ın modern ulus-devlet sınırları ile bölünmesindeki rolleri yeni kuşak Kürt gençliğinin, kurtuluş ufkunu başka yerlerde aramasına sebep oldu. Faşizme karşı büyük bir zaferle çıkan Sovyet komünizminin yarattığı beklenti ufkunu, Birinci Dünya'nın kolonyal coğrafyalarında anti-sömürgeci ve ulusal kurtuluş hareketlerin günden güne yükselmesine vesile oldu. İşte Avrupa'ya okumaya gelen bir avuç Kürt gencinin siyasal özneliği de tam da böylesi bir küresel bağlamda inşa oluyordu. Bu yeni Kürt öznellik rejiminde tikel olanı evrensel olanla buluşturmanın aktörü mektepli gençlik, ana referansı da Sovyet komünizmi, anti-sömürgeci hareketler ve enternasyonal mücadele olacaktır.

Demokratik Kürt Gençliği ve Dengê Kurdistan

1912 yılında İstanbul'da kurulan ve "ilk legal Kürt öğrenci derneği" olan Kürt Talebe Hêvî Cemiyeti'nin kurucusu ve aktif üyeleri olan Cemilpaşazade Ekrem ve Kadri, Birinci Dünya Savaşı öncesi Lozan'da eğitim görürken 1913 yılında cemiyetin bir şubesi de burada açarlar. Fakat savaşın başlaması ile birlikte eğitimlerini yarıda bırakıp dönmek zorunda kalırlar.²⁴ İlk Kürt öğrenci örgütlenmesinin mekânı olan Lozan, tam on yıl sonra Kürdistan'ı bölen ve günümüze kadar yürürlükte olan Lozan Antlaşması'nın da merkezi olacaktır. İlginç bir şekilde 1949 yılında yine Lozan'da bir araya gelen birkaç Kürt genci (bunlardan en az ikisi Cemilpaşazade Ekrem ve Kadri'yi yakından tanımaktadır) Demokratik Kürt Gençliği adı altında bir inisiyatif oluşturacak, *Dengê Kurdistan* adında bir yayın çıkaracak ve hatta 1956'da kurulacak olan yurtdışındaki en büyük Kürt öğrenci cemiyetinin temelini atacaklardır.

Peki kimdi bu gençler? Nereden gelmişlerdi? Nasıl bir sosyal profile sahiptilerdi? İki dünya savaşı arasındaki altüst oluşlar dönemini birer çocuk veya genç

23 Bozarslan, H. (2017). "Being in Time": The Kurdish Movement and Quests of Universal. içinde G. Stansfield and G. Shareef (ed), *The Kurdish Question Revisited*, London: Hurst Publishers. s. 64-69.

24 Bkz. Malmisanij. (2002), *Kürt Talebe - Hêvî Cemiyeti: İlk Legal Kürt Öğrenci Derneği (1912-1922)*, İstanbul: Avesta Yayınları.

olarak nasıl deneyimlemişlerdi? Onları Avrupa’da bir araya getiren ağlar ve sebepler neydi? Bu alt bölümde bahse konu Kürt gençlerinden bazılarının kişisel hikayelerine odaklanarak yukarıdaki sorulara cevaplar bulmaya çalışacağım. Bunu da Nureddin Zaza, Ahmed ve Abdurrahman Qasimlo kardeşler ve İsmet Şerif Vanlı’nın kişisel parkurlarına bakarak ve onları Avrupa’da buluşturan hikayeyi örmeye çalışarak yapacağım.

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Birinci Dünya Savaşı ertesinde Fransa ve Britanya’nın Suriye, Irak (ve İran’daki) kolonyal varlığı bu ülkelerdeki Kürt elitlerinin onlarla ilişkilenmesini, inşa ettikleri okullarda okumasını ve çeşitli ilişki ağları kurmasını sağlamıştı. İkinci Dünya Savaşı ertesinde bu manda sona erse de bu üç ülkeden çokça öğrenci Fransa ve Britanya’ya eğitim için gitmeye devam etti. İşte birazdan hikâyelerini anlatacağımız Kürt gençlerinin Avrupa’ya gidişleri tam da böylesi bir bağlamda gerçekleşti. Nureddin Zaza ve İsmet Şerif Vanlı Suriye’den İsviçre’ye, Ahmed ve Abdurrahman Qasimlo kardeşler İran’dan Fransa’ya, Abdula Kadir ve Shawkat Akrawi ise Irak’tan Britanya’ya öğrenim görmeye gelen Kürt gençleriydi.

Suriye’den İsviçre’ye: Nureddin Zaza ve İsmet Şerif Vanlı

Nureddin Zaza (1919-1988) aslen Elâzığ Maden doğumludur. 1925’teki Kürt direnişinin hemen ertesinde babası ve büyük abisi, isyana karıştıkları gerekçeyle tutuklanırlar. Babası 1926’da, abisi Dr. Nafiz ise 1928’de serbest bırakılırlar fakat abisine yönelik takip ve baskılar bitmez. 1930 yılında, kendisi henüz 11 yaşındayken Dr. Nafiz ile birlikte Fransız mandası altındaki Suriye’ye (Binxet) geçerler. 1932 yılında Celadet ve Kamuran Bedirhan, Arif Abbas, Ali Zilfo Ağa, Kadri ve Ekrem Cemil Paşa, Muhammed Ali Şeyhmus, Mükslü Hamza, Haco Aga ve Memduh Selim gibi Kürt lider ve entelektüelleri ile tanışarak hızlıca politikleşir. Şam’daki Fransız Lisesi’nde okurken geceleri Kürt Mahallesi’nde Kürtçe dersler verir. 1937 yılında Zaza önderliğinde Şam’da Hêvî adlı bir öğrenci derneği kurulur. *Hawar* dergisi için öyküler bile yazar. 1944 yılında ateşli bir Kürt milliyetçisi genç olarak Barzani hareketine katılmak için Irak’a gider ve orada tutuklanarak Irak hapishanelerinde bir yıl geçirir. 1945 yılında Beyrut’ta bir Sovyet heyeti Zaza, Cegerxwîn ve Memduh Selim’i karşılar. Kısa bir süre sonra Dr. Nafiz, Ekrem Cemil Paşa ve Cegerxwîn aynı heyete San Francisco’daki konferansa ulaştırmak üzere bir memorandum verirler. 1945’te Beyrut’ta bir Fransız üniversitesinde okurken, Lübnan Radyosu’nun Kürtçe bölümünde Kamuran Bedirhan’ın yerine geçer. Lübnan hükümeti radyonun Kürtçe bölümünü kapatınca Zaza, Lübnanlı Kürtlere Kürtçe öğretmek için bir gece okulu açar. Yine Beyrut’taki üniversite öğrencisi Kürtlere birlikte Kürt Öğrencileri Derne-

ği'ni kurar. Zaza, 1947'de Beyrut'taki Fransız Üniversitesi'nden siyaset bilimi alanında lisans derecesi alır ve aynı yıl içinde yüksek öğrenim için Beyrut'tan gemiyle İtalya'ya oradan da trenle İsviçre'ye geçer.²⁵

Zaza 1980'li yıllarda yayınlanacak olan anılarında Lozan'a varışının hemen ertesinde İsviçre'deki Kürtlere dair derin bilgisizliğin farkına varır:

*İsviçre'de, Kürt sorununu tanıyan insanların çok az olduklarını öğrenmem için birkaç gün yetti. Elbette kimileri "dağlı," savaştı ve kahraman ruhlu bir halktan söz edildiğini duymuşlardı. Ne var ki çoğu Kürtlerden ve Kürdistan'dan söz edildiğinde, şaşırıp kalıyorlardı. – "Türkistan" mı dediniz? – Hayır, hayır, Kürdistan, diye yineleyip duruyordum yorulmak bilmeden. Her seferinde sabırla Kürtleri ve Kürdistan'ı açıkladım. Kamuoyunu aydınlatmak için İsviçre'nin Fransızca konuşulan bölgesindeki basına ve radyoya başvurdum. Üniversite'de (eğitim bilimi alanında bir doktora tezi hazırlamak üzere Sosyal ve Siyasal Bilimler Okulu'na kayıt yaptırmıştım), dersler arasında, öğrenciler ve öğretim görevlileriyle, Kürt sorunu üzerine ateşli tartışmalar açtım.*²⁶

11 yaşında ailesinden koparak Suriye'de sürgün bir yaşama başlayan, çocukluk ve ergenlik yaşları Türkiye'den gelen Kürtlerin sürgün liderleri arasında geçen, iki dünya savaşı arası dönemde inşa edilen Kürt milliyetçi anlatısı içinde şekillenen bu ateşli Kürt genci ilerleyen zamanlarda daha da fazla hayal kırıklığı biriktirecektir.

Nureddin Zaza gibi aile kökleri Kuzey'e (Van) dayanan İsmet Şerif Vanlı (1924-2011) Şam'da doğmuştu. Babası Muhammed Şerif Vanlı da Osmanlı hakimiyetindeki Suriye'de doğmuş ve bütün askeri eğitimini imparatorluğun askeri okullarında tamamlamıştı. Kürtçenin yanı sıra Arapça, Farsça, Fransızca ve Türkçeye de hakim olan babası, Dera Zor bölgesindeki Kürt aşiretlerin koordinasyon ve kontrolünden sorumluydu. Kürt ulusal davasıyla hiçbir bağı olmayan babası, İsmet Şerif'in henüz genç yaştaiken tanıştığı Memduh Selim Bey, Ekrem Bey, Kadri Bey, Cemil Paşa, Osman Sebri ve Kamuran Bedirxan gibi sürgündeki Kürt aydın ve siyasetçilerle görüşmesinden de hoşnut değildi. Fakat oğlu Kürt siyasi çevreleri ile tanışıkça Kürtlüğünü yeniden keşfediyor, Dersim ve Ağrı katliamlarının anılarını dinledikçe daha da politikleşiyordu. Nitekim bu

25 Nureddin Zaza'nın bu kısa biyografisi şu kaynaklardan hareketle derlenmiştir: Zaza, N. (1994), *Bir Kürt Olarak Yaşamım*, çev. Aytekin Karaçoban, İsveç: Mezopotamya Yayınları. Zaza, N. (2008), *Bîranîn*, İstanbul: Avesta; Reş, K. (2019), *Dr. Nûredîn Zaza (1919-1988)*, Sî-tav: Van; *Nameyên Nûreddîn Zaza* (2019), Lewendî, M. & Baran, N. (ed.), Rûpel: İstanbul; : Aktaş, B. (2019), *Le Portrait d'un Intellectuel Kurde: Nouredine Zaza (1919 –1988)*, Master 1 tezi, Paris 1 Üniversitesi: Paris.

26 Zaza, N. (1994), *Bir Kürt Olarak Yaşamım*, çev. Aytekin Karaçoban, İsveç: Mezopotamya Yayınları, s. 181-182.

durumu gözlemleyen babası, oğlunu 1948'de Lozan'a uğurlarken de siyasetle ilgilenmesinden kaynaklı memnuniyetsizliğini yarı alaylı bir üslupla şöyle belirtir: "Git bakalım İsmet, diplomat olup Uganda'ya Kürdistan'ın Büyükelçisi olarak atanmadan dönme!"²⁷

Suriye'de 1944 yılında liseden mezun olan Vanlı, lise diplomasıyla o dönem "Ortadoğu'nun Paris'i" olarak nitelenen Beyrut'a giderek Fransız St. Joseph Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi'ne kayıt yaptırır. Vanlı, Henüz Şam'da bir lise öğrencisiyken diplomat olmak istiyordu çünkü Suriye'deki sürgün Kürt liderlerini dinledikten sonra şu kaniya varmıştı: *"diplomasi ve uluslararası ilişkilerin zayıflığından dolayı kan kaybettiğimizi anladım. İyi kavga ederiz, kanımızı veririz. Kan akıtırız, ama iki satırla derdimizi anlatmaya gelince tıkanırız."* Böylece "Lozan'a gidip hukuk okuyacağım ve Kürdistan'ı parçalayan bu antlaşmayı da orada değiştireceğim" ideali de Vanlı'nın gençliğine hakim olmaya başladı. Nitekim 1948'de Lazkiye'den gemiyle İtalya üzeri Lozan'a vardığında ilk aklına gelen şey Lozan Antlaşması'nın bir gün yenilenmesi ve Kürt halkının haklarını geri kazandırması hayaliydi.²⁸

Nurettin Zaza ile birlikte Beyrut'taki Saint-Joseph Lisesi'nde 1946'da mezun olan İsmet Şerif Vanlı, Beyrut'ta iken Kamuran Bedirhan ile yakın bir iletişim halindeydi. Bedirhan 1946'da Paris'e taşınarak ENLOV'daki Kürt Kürsüsü'nde çalışmaya başlamıştır. 1947 yazında Nureddin Zaza ve Muhammed Metini Lozan Üniversitesi'ne okumaya giderler. Zaza, Eğitim Bilimleri, Metini ise Kimya Mühendisliği bölümüne kaydolur. 1948 sonbaharında ise Vanlı gemiyle Lazkiye'den İtalya'ya, oradan da trenle Lozan'a geçer ve aynı evde yaşayan Zaza ve Metini'ye katılarak Hukuk Fakültesi'ne kayıt yaptırır.²⁹

İran'dan Fransa'ya: Qasimlo Kardeşler

Urmiye bölgesindeki onlarca köyün sahibi bir ağa olan Mihemed Wusûq, Qasimlo ailesinin liderlerinden biriydi ve kendisi de Mahabad Cumhuriyeti kuruluşu esnasında aktif yer almıştı. Fakat Mahabad'ın yıkılışı esnasında Qasimlo kardeşlerin hiçbiri orada değildi. En büyükleri olan Hüseyin Türkiye'de mimarlık eğitimi alıyordu. Ahmed Paris'te matematik, Ali Tebriz'de Tıp okuyordu. Kardeşlerin en küçüğü olan Abdurrahman ise Tahran'daki bir yatılı okulda ortaöğrenimine devam ediyordu.³⁰

27 İhsan Kurt, "Mütevazi ama dimdik", 16 Kasım 2011, *Yeni Özgür Politika*, <https://vanly.ch/mutevazi-ama-dimdik/>

28 A.g.y ; Wanlı, İ. Ş. (2014). *Serpêhatiyên Jiyana Min*. İstanbul: Rupel, s. 25.

29 Wanlı, İ. Ş. (2014). *Serpêhatiyên Jiyana Min*. İstanbul: Rupel, s. 25-27.

30 Krulich, H. (2012), *Kürt Ülkesinde Avrupalı Bir Kadın*, çev. Nihat Nuyan, İstanbul: Avesta, s. 33.

Mahabad Cumhuriyeti'nin yıkılışının ardından, Nureddin Zaza ve İsmet Şerif Vanlı ile yaklaşık aynı döneme tekabül eden yıllarda, Ahmed ve Abdurrahman Qasimlo kardeşler yükseköğrenimleri için Paris'e giderler. 1922 doğumlu Ahmed Ağa Qasimlo, ilk ve orta öğrenimini Urmiye'de, lise öğrenimini ise Tebriz'de tamamlayarak İstanbul'da Tıp Fakültesi'ne gider fakat bilemediğimiz bir nedenden dolayı okulu yarıda bırakıp Urmiye'ye geri döner. Sonra babası Mihemed Ağa Wusûq'un maddi desteğiyle Paris'e eğitimini tamamlamaya gider. Fransa'da siyasi çalışmalarda aktif olan Ahmed Qasimlo, demokrasi, sosyalizm, Fransız devrimi, Bastille Hapishanesi, Jeanne d'Arc, feodalitenin çözülüşü üzerine yoğun okumalar yapar ve hızla politikleşir. Kürtlerin durumu üzerine de kafa yoran Ahmed Qasimlo, okumalar yaptıkça özellikle babasına ait arazilerde karşılaştığı yoksul çiftçilerin yaşam koşulları ve maruz kaldıkları adaletsizlikler üzerine daha derin düşünmeye başlar. Bu koşullarda okulu bırakıp devrimci bir örgütlenmenin içine girer. Hem Fransız Komünist Partisi (FKP) hem de İran Komünist Partisi (TUDE) ile ilişki kurar. Kamuran Bedirhan'ın desteğiyle Paris'te *Dengê Kurdistan* isminde bir radyo yayını bile yapar.³¹

Abdurrahman Qasimlo'nun (1930-1989) politikleşmesi sürecini onun çok genç yaşlarına kadar geri götürmek mümkün. Henüz 13 yaşındayken lise öğretmenlerinden biri ona Lenin'in *Ulusların Kendi Kaderini Tayin Hakkı* kitabını verir. Krulich'in deyişiyle bu dönem "özgürlük savaşçılarının komünizmi demokrasiyle eşanlamlı gördükleri dönemdir."³² 1944'te henüz 14 yaşındayken Abdurrahman Genç Komünist Örgütü'ne katılmıştır.³³ Kendisi de "Kızıl Ordu'nun İran'a gelişi ve Sovyetler Birliği'nin faşizme karşı başarısı sonrasında, İran'da Sovyetler Birliği'ne karşı büyük bir sempati ve muhabbetin oluştuğunu söylemektedir."³⁴ 15 yaşında Urmiye'de kendisinin de kurucularından olduğu Yekîtiyî Lawanî Demokrati Kurdistan (Kürdistan Demokrat Gençleri Birliği) isminde bir oluşuma dahil olmuştur.³⁵

Qasimlo, Mahabad Cumhuriyeti'nin yıkılışı ardından ağabeyi Ahmed gibi Paris'te öğrenimine devam etmek ister. Bu kapsamda önce İstanbul'a giderek

31 Şetevî, H. (2019), *Rêya Jiyanê (Binemala Qasimlo : Re û Rîşe, Liq û Şaxên Wê)*, İstanbul: Avesta, s. 156.

32 Krulich, H. (2012), *Kürt Ülkesinde Avrupalı Bir Kadın*, çev. Nihat Nuyan, İstanbul: Avesta, s. 31-32.

33 A.g.e, s. 31-32.

34 Dr. Qasimlo'nun 1947-1971 arası dönemde ideolojik ve politik olarak klasik Marksist-Leninist çizgiyi esas aldığı fakat İran Kürdistan Demokrat Partisi'nin (İKDP) liderliğini yaptığı zaman dilimine tekabül eden 1971 sonrasında ise komünizmden demokratik sosyalizm hattına kaydığını ve bu yeni döneminin "postmarksist" çerçevede değerlendirilebileceğini ele alan bir makale için bkz. Dewlemend, M. (2019), "Dr. Qasimlo: Post-Marksizmin Kürt Yüzü", *Kürd Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 1, s. 79-95

35 Qasimlo, E. (2002), *Çil Sal Xebat di Riya Azadiyê de*, çev. Ziya Avcı, İstanbul: Avesta, s. 133.

abisinin yanında bir süre halı satarak geçimini kazanır. O esnada Avrupa'ya gitmenin yollarını arar. Nitekim Musa Anter ile tanıştıktan sonra, onun aracılığıyla Kamuran Bedirhan'a ulaşır ve Bedirhan kendisine bir burs bulabileceğini belirtir.³⁶ Böylece Qasimlo 1947'de Paris'e ağabeyi Ahmed Qasimlo'nun yanına gidebilir. İstanbul'dan Marsilya'ya gemi ile giden Qasimlo'yu orada ağabeyi Ahmed beklemektedir. Fransızca'yı okuyabilmekte fakat henüz konuşamamaktadır. Paris'in 14. Bölgesinde bir öğrenci hayatı sürerken Tahran'da babasına siyasete bulaşmayacağına dair verdiği söze riayet etmez ve burada Şah karşıtı siyasal faaliyetler içine girer. Bu dönemde İran, ailelerin yabancı ülkelerde okuyan çocuklarının giderlerini sağlamaları için, bu çocukların siyasetle ilgilenmemeleri koşuluyla yardımda bulunuyor ve yurtdışındaki çocuklarının sadece aylık harcamaları için para göndermelerine izin veriyordu. Fakat 4 Şubat 1949'da İran Şah'ına yönelik başarısız bir suikast girişiminin ardından Şah Rıza ülkede sıkıyönetim ilân eder ve suikastı düzenlediğinden şüphelendiği komünist Tudeh Partisi'ni kapatır. Şah'a karşı düzenlenen suikastın ardından Paris'te monarşiye karşı bir gösteri düzenlenir. Abdurrahman Qasimlo bu gösteri esnasında ateşli bir konuşma yapar. Fakat gösterinin hemen ardından İran elçiliğine çağırılır. Rejimin siyasi polisinden uzakta olsa da hükümet babasının ona para göndermesini yasaklar. Böylece Şah'ın gizli servisi henüz üniversiteye dahi başlamamışken Qasimlo'ya gelen yardımların kesilmesini sağlar.³⁷ Bu zor anda Tudeh'in desteğiyle o dönemde Sovyet kontrolündeki Uluslararası Öğrenci Birliği (IUS) tarafından kendisine sağlanan öğrenim bursu sayesinde Prag'a yerleşir ve eğitimini orada sürdürür.

Aslında Qasimlo kardeşlerin Tudeh ile ilişkileri Paris'e gelmeden önce başlamıştır ve sonrasında da bu ilişki güçlü bir şekilde devam eder. Mahabad yenilgisi ardından İran'da yeraltına çekilen Kürt direnişi büyük oranda Tudeh'e eklenmişti. Nitekim Qasimlo kardeşlerin Paris'e geldiği dönemde İran Kürdistan Demokrat Partisi (İKDP), Tudeh'in Kürdistan 'şubesi' konumundaydı ve bu durum 1950'lerin ortasına kadar devam edecekti.³⁸ İlerleyen sayfalarda göreceğimiz üzere hem Avrupa'daki ilk Kürt öğrenci topluluğunun kuruluş ve dağılış sürecinde hem de bu topluluğun çıkardığı *Dengê Kurdistan* isimli yayında bu durumun etkisi oldukça nettir.

36 Anter, M. (2016), *Hatıralarım*, 4. Baskı, İstanbul : Aram Yayınları, s. 113-114

37 Prunhuber, C. (2009), *Kürdistan'ı Düşlerken: Kürt Rahman'ın Tutkusu ve Ölümü*, çev. Dilan Bucak, İstanbul : Avesta, s. 208-209; Krulich, H. (2012), *Kürt Ülkesinde Avrupai Bir Kadın*, çev. Nihat Nuyan, İstanbul: Avesta, s. 33.

38 Vali, A. (2021), *Sürgünde Kürt Milliyetçiliği - İranda Kürt Milliyetçiliğinin Unutulan Yılları*, çev. Zeri İnanc, Ankara : Dipnot.

Irak'tan Britanya'ya: Shawkat Akrawi ve Abdula Kadir

Britanya mandası döneminde oluşan ağlar nedeniyle Iraklı Kürt öğrencilerin çoğunluğu Soğuk Savaş'ın ilk on beş yılında öğrenimleri için daha çok İngiltere'yi tercih ediyordu. İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ertesinde Londra'ya okumaya gidenler arasında Shawkat Akrawi ve Abdula Kadir isminde Güney Kürdistanlı iki Kürt genç de vardı. Abdula Kadir daha sonra Almanya'ya taşınır. Bu iki genç de Avrupa'daki ilk Kürt öğrenci topluluğunun kurucuları arasında yer alacak ve Akrawi 1960'larda Barzani hareketinin Mısır'daki sözcüsü olacaktır.

Suriye'den gelen gençler iki dünya savaşı arasındaki Kürt mücadelesinin milliyetçi mirasını, İran'dan gelenler Mahabad'ın yıkım belleği ve Tudeh'in ateşli Sovyet komünizmini, Irak'tan gelenler ise yenilgi dolu ve sürgünde olan liderlerini hatırasını getirmişlerdi.

Farklı kaynaklar 1949 yılında kurulan Kürt öğrenci topluluğunda aktif olan kişilerin isimlerinden bahsetmiştir. Örneğin Jordi Tejel, İsmet Şerif Vanlı'nın Hemreş Reşo'ya gönderdiği bir mektuba atıfta bulunarak bu topluluğun kurucuları arasında İsmet Şerif Vanlı, Kasım Hatam, Muhammed Mattini, Ahmed Qasimlo et Abdullah Kadir³⁹ olduğunu belirtir. Tarihçi Nejat Abdula, Nureddin Zaza, İsmet Şerif Vanlı, Shawkat Akrawî, Abdulla Kadir ve isimlerini belirtmediği iki kişiden bahseder.⁴⁰ 1960'larda Avrupa'daki Kürt Talebeleri Cemiyeti'nin (KSSE) aktif üyelerinden birisi olan Omar Sheikhmous ise Nureddin Zaza'nın kendisine anlattığını belirttiği isimler sayar: Nureddin Zaza, İsmet Şerif Vanlı, Abdurrahman Qasimlo, Ahmad Qasimlo, Abdulla Kadir ve Shawkat Akrawi.⁴¹ Hesên Şetevî ise Kamuran Bedirhan, Nureddin Zaza, Ahmed ve Abdurrahman Qasimlo isimlerinden bahseder.⁴² Öncelikle Kamuran Bedirhan'ın bu topluluğun kurulmasında herhangi bir rolü olup olmadığına dair kesin bir şey söyleyememekle birlikte (zira kendi çıkardığı bültende topluluğun yayınladığı *Dengê Kurdistan*'ın birinci ve beşinci sayısının duyurusunu yapmıştır), *Dengê Kurdistan*'a herhangi bir dahlinin olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Son derece Sovyet yanlısı bir çizgiye sahip olan bu yayında Kamuran Bedirhan'ın katılımını

-
- 39 Tejel, J. (2013), "Étudiants 'émigrés' et activisme en Europe: le cas de la KSSE (1958-1975)", içinde Hamit Bozarslan and Clémence Scalbert-Yücel (eds), *Joyce Blau, l'éternelle chez les Kurdes*, Paris: IKP, s. 43-61.
- 40 Abdulla, N. (2018), « Le journal 'la voix du Kurdistan – Dengê Kurdistan' (L'organe des jeunes Kurdes en Europe – Dengê Kurdistan) », içinde Cafer, E. (ed.), *Kurdên Derbideriyê : Dengê Kurdistan*, İstanbul : Wesanên Xanî.
- 41 Sheikhmous, O. (2020), "Kürt Milliyetçiliği ve Sol Siyaset Arasında Yurtdışındaki Kürt öğrenciler", çev. Gülten Okçuoglu, *Kürt Tarihi Dergisi*, Temmuz-Ağustos-Eylül 2020, Sayı: 41, s. 28.
- 42 Şetevî, H. (2019), *Rêya Jiyanê (Binemala Qasimlo : Re û Rîşe, Liq û Şaxên Wê)*, İstanbul: Avesta, s. 156.

düşünmek zordur. Farklı kaynaklarda ihtilaflı olan bir diğer bilgi ise Qasimlo kardeşlerin rolüne dairdir. Ahmed Qasimlo'nun rolü son derece belirginken, Abdurrahman Qasimlo'nun topluluğun kuruluşu ve derginin yayınlanması sürecindeki rolü belirsizdir. İsmet Şerif Vanlı dahi mektubunda Abdurrahman Qasimlo'nun isminin yanına bir soru işareti koyar. Vanlı, yakın zamanda Kürtçe yayınlanan anılarında ne söz konusu dernekten ne de çıkarılan *Dengê Kurdistan'*dan bahsediyor.⁴³

Elimizdeki kaynak ve arşivler bu öğrenci topluluğunun kuruluşu ve yayınları sürecinde iki kişinin çok temel rol oynadıklarını gösteriyor: Nureddin Zaza ve Ahmed Qasimlo.

Nureddin Zaza, hem anılarında hem de farklı mecralarda *Dengê Kurdistan* dergisinden, o dönem kurdukları öğrenci derneğinden ve derneğin kendini feshetmesine sebep olan gelişmelerden çokça bahsetmiştir. Bu durum hem Zaza'nın bu süreçteki rolünün merkeziliği hem de sonraki zamanlarda milliyetçiliğe daha da radikal bir şekilde meyletmesinin yarattığı tepkiselliğin kaynağını bu deneyimde bulmasıyla ilgilidir diyebiliriz.⁴⁴ Zaza, anılarında Kürt öğrencileri olarak bir araya gelmelerinin başlangıç nedeninin Lozan'daki Iraklı Kürt arkadaşlarından birinin paraya ihtiyacı olması olduğunu belirtiyor. Kendisinin Şam ve Beyrut'taki örgütçülüğü düşünüldüğünde bu inisiyatife de öncülük etmesi şaşırtıcı değildir. Irak Hükümeti tarafından bursu kesilen arkadaşlarına destek için “*Avrupa'daki bütün Kürt öğrencilerini bir dernek altında birleştirmeyi düşündüm*” diyen Zaza, şöyle devam eder:

*Böylece 1949 yılının Ocak ayında Lozan'da bir araya gelen altı Kürt öğrenci, Avrupa'daki Kürt Öğrencileri Derneği'ni kuruyorlar ve Avrupa'daki bütün öğrencileri üye olmaya çağırıyorlardı. Her birimiz parasal açıdan Iraklı arkadaşımıza yardım etmeye başladık. Ayda birkaç yüz frank ediyordu. Ayrıca, beni başkan seçen Lozan Kongresi, derneğin Denge Kürdistan adında, Kürtçe, İngilizce ve Fransızca olarak aylık bir yayın organı çıkarmasına karar verdi. Gece gündüz çalışıyor, yazılan yazıyor, daktilo ediyor ve çoğaltıyordum. Kürdistan'ın Sesi'ni İsviçre'de yayınlamamız yasaklandığı için Paris'teki üyelerimizden biri, teksir işini üstlendi. Türkiye'de olduğu kadar İran, Irak ve Suriye'de, Kürt halkına karşı uygulanan zorla asimilasyon politikasını gözler önüne seren gazetemiz, kısa sürede öğrenci gençliğin ve demokrat basının sevgisini kazandı.*⁴⁵

43 Bkz. Wanlî, İ. Ş. (2014). *Serpêhatiyên Jiyana Min*. İstanbul: Rupel.

44 Hemreş Reşo ile yazışmalarında sol ideolojiye olan sert muhalefeti birçok mektupta belirgindir. Bkz. *Nameyên Nûreddîn Zaza* (2019), Lewendî, M. & Baran, N. (ed.), İstanbul: Rupel.

45 Zaza, N. (1994), *Bir Kürt Olarak Yaşamım*, çev. Aytekin Karaçoban, İsveç: Mezopotamya Yayınları, s. 183.

Hesen Şetevî ise Ahmed ve Abdurrahman Qasimlo ile yaptığı sohbetlere dayanarak *Dengê Kurdistan* yayın sorumlusunun Ahmed Qasimlo olduğunu belirtiyor.⁴⁶ Yayının içeriğindeki katı Sovyet yanlısı duruş Şetevî'nin bu iddiasını destekler görünmektedir. Nureddin Zaza'nın derginin içeriğinin hazırlanmasında ciddi bir rolü olsa da, Paris'te teksir edilip basılması Ahmed Qasimlo tarafından yönetildiği için metinlerin son hali onun inisiyatifinde belirleniyordu.

Kürt Öğrencileri Derneği (Avrupa Seksiyonu)⁴⁷ tarafından 18 Nisan 1949'da gerçekleştirilen ilk Genel Kurul toplantısında⁴⁸ dört önemli karar alınır: (1) Uluslararası Öğrenci Birliği (IUS) ve dünyadaki diğer demokratik öğrenci örgütlerine üye olmak; (2) Budapeşte'deki Dünya Demokratik Gençlik Festivali'ne katılmak; (3) Ortadoğu'daki ilerici örgütler ve özellikle Kürdistan'ın farklı parçalarındaki Kürt gençliği ile güçlü ilişkiler kurmak; (4) ve bir yayın organı çıkarmak.⁴⁹

Derneğin Kasım 1949'da gerçekleştirilen Üçüncü Genel Kurulu'nun açılış konuşmasını yapan Genel Sekreter (Nureddin Zaza veya Ahmed Qasimlo) uzun yolculuklar sonrası toplantıya gelen veya katılım sağlayamadığı için önerilerini mektuplar yoluyla ileten tüm üyelere minnettarlığını bildirdikten sonra ayrıca Avrupa'daki ve Ortadoğu'daki ilerici örgütlere de teşekkür ederek sözlerine şöyle devam eder⁵⁰:

*Yıkıcı güçlerin tüm dünyayı üçüncü bir savaşın felaketine sürüklemeye, halkların özgürlüklerini kazanmalarını engellemeye, barış, kardeşlik ve mutluluk dolu bir dünyada yaşamaya çalıştığı tarihin bu dönüm noktasında, buraya, derneğimizin barış davasına yaptığı katkıyı sürdürebilme, Kürt gençliğini yurt dışında temsil edebilme, emperyalizme ve onun faşist uşaklarına karşı ateşli mücadelesini demokratik dünyaya duyurma konusundaki sarsılmaz isteğini dile getirmek ve ihtiyaç ve özlemlerini ifade etmek için geldiğinizden eminim.*⁵¹

46 Şetevî, H. (2019), *Rêya Jiyanê (Binemala Qasimlo : Re û Rîşe, Liq û Şaxên Wê)*, İstanbul: Avesta, s. 159.

47 Derginin kapağında parantez içinde yazılı olan "Avrupa Seksiyonu" ifadesi anlamlıdır. Buna dair elimizde somut bir kanıt olmasa da Nureddin Zaza'nın bu yeni topluluğu Beyrut'ta kurduğu Kürt Öğrencileri Derneği'nin bir devamı/seksiyonu olarak görmüş olabileceğini düşünülmektedir.

48 Derneğin ikinci Genel Kurul'u 29 Ekim 1949'da, üçüncüsü ise aynı yılın Kasım ayında gerçekleşti.

49 *Dengê Kurdistan*, Sayı :5, Kasım 1949, s. 2. Nurettin Zaza birçok yerde derginin çıkan 12 sayısının Vanlı ve Bedirhan'ın arşivlerinde olduğunu belirtmesine rağmen (bkz. *Nameyên Nûreddîn Zaza* (2019), Mahmûd Lewendî & Nedîm Baran (ed.), Rûpel: İstanbul, s. 65), maalesef ne İsmet Şerif Vanlı'nın arşivi Lozan Üniversite'sindeki arşivinde ne de Kamuran Bedirhan'ın Paris Kürt Enstitüsü'ndeki arşivinde derginin hiçbir sayısına ulaşamadım.

50 Makalede kaynak verilmeyen çevirilerin tamamı bana aittir.

51 *Dengê Kurdistan*, Sayı :5, Kasım 1949, s. 1.

Derneğin katılım gösterdiği uluslararası etkinlikler aracılığıyla ciddi bir başarı ve görünürlük sağladığını belirten Genel Sekreter:

Emperyalizmin ve onun Ortadoğu'daki uşaklarının Kürt halkına uyguladığı barbarca zulmü ve hatta otuz yıldır Kürt halkının kendi topraklarında barış ve özgürlük içinde, komşu halklarla kardeşçe yaşadığı amansız mücadeleyi tüm dünya gençliğine ve demokratik öğrencilere tanıttık. Böylece, bizimle aynı hedefleri izleyen milyonlarca gencin sempatisini kazandık ve uluslararası dayanışmanın pekiştirilmesine ve barış için demokratik cephenin güçlendirilmesine yardımcı olduk.⁵²

Zaza'nın anılarındaki bazı detaylar, yukarıdaki alıntılarda da görüleceği üzere derginin genelinde yer alan Sovyet yanlısı komünist perspektife ve dergi içeriğinde dernek faaliyetleri ile ilgili anlatılanlarla çoğu noktada çelişmektedir. Bu zıtlığın detaylarına ilerleyen sayfalarda değineceğiz fakat buna geçmeden önce Zaza'nın anılarında anlattığı versiyona göre topluluğun neden dağıldığına bakalım:

Başarımız, Kürdistan üzerinde egemen olan ülkelerin ve komünist partilerinin tepkilerini çekmekte gecikmedi. Stalinci dogmalardan esin alan bu partiler, derneğimizin varlığının işçi sınıfının birliğine ters düştüğünü ve ortadan kaldırılması gerektiğini ileri sürdüler. Bu görevi İran Komünist Partisi, Tudeh üstlendi. Tudeh'e de üye olan Paris'teki arkadaşlarımız [Ahmed ve Abdurrahman Qasimlo] buna alet edildiler. 'Kürdistan'dan, Kürt ulusundan ve onun haklarından söz etmek, Kürt şovenizminden başka bir şey değildir ve dolayısıyla komünist partilerin enternasyonalizmine karşıdır', dedi o güne kadar derneğin en etkin üyelerinden biri olan Paris'teki Kürt arkadaş.⁵³

Zaza'nın o dönemde Kürt gençleri arasında genel olarak güçlenen bir ideoloji olan Komünizme karşı tutumu, komünistlerin Kürdistan sorununa bakış açısını ile alakalıdır. Kürt milliyetçisi olan Zaza'ya göre Kürt halkının çıkarlarını ön planda tutmayan tüm ideolojiler hem yetersiz hem de beyhudedir. Bu sebeple Zaza'nın Tudeh üyesi arkadaşlarıyla çatışmaya girmesi kaçınılmazdır.⁵⁴ Böylece topluluk henüz bir yılı dolmadan dağılır:

Derneğimizin geleceğini tartışmak üzere Lozan'da yapılan genel kurul toplantısında, Tudeh'li arkadaşımız oyların çoğunluğunu alamadı. Bu sonucun, derneğimizin ayakta kalabilmesi açısından iyi olduğunu bile bile, derneğin

52 *Dengê Kurdistan*, Sayı :5, Kasım 1949, s. 2.

53 Zaza, N. (1994), *Bir Kürt Olarak Yaşamım*, çev. Aytekin Karaçoban, İsveç: Mezopotamya Yayınları, s. 183-185.

54 Aktaş, B. (2019), *Le Portrait d'un Intellectuel Kurde: Nouredine Zaza (1919 –1988)*, Master 1 tezi, Paris 1 Üniversitesi: Paris, s. 53.

*feshini istedim. Paris'teki üyemizin, işbirliğinden yoksun tutumu ve benim başka kişisel işlerle meşgul bulunmamdan ötürü, Dengê Kurdistan'ın sorumluluğunu yalnız başıma üstlenme olanağım yoktu artık.*⁵⁵

Derginin teksir ve basım isleriyle büyük oranda Paris'teki Ahmed Qasimlo ilgileniyordu ve ortaya çıkan bu ideolojik ihtilaftan dolayı Zaza'nın kendi başına devam etmesi çok zordu. Tudeh üyesi gençlerle yaşadığı ihtilafı anılarında retrospektif bir şekilde yeniden okuyan Zaza'nın dört parçadaki komünist partilerin Kürt meselesine yaklaşımlarına dair yaptığı aşağıdaki eleştiri Bozarslan'ın bahsettiği “tikel” ile “evrensel” arasındaki gerilime işaret etmesi bağlamında son derece önemlidir:

*Sonuç olarak Suriye Komünist Partisi'ne göre şu anda asıl sorun Arap ulusu sorunuymdu. Kürtler, şefi gerçek bir Şam Kürdü olan Xalid Begdaş yönetimindeki partiye kaydolarak ayırıcı özelliklerini [particularismes] unutmak ve Arap ulusunun birliği ve büyüklüğü için mücadele etmek zorundaydılar.*⁵⁶

İlk baskısı Fransızca olarak yayınlanan anılarında kullandığı ifade (“*particularisme*”) tam olarak Bozarslan'ın Kürt siyasal kültüründe oluşan öznellik rejimlerinin tikel ile evrensel arasındaki gerilimini özetlemektedir. Kürt milliyetçiliği pozisyonunda konumlanan Zaza, sol perspektifin evrenselci ufkunu sorgulamakta, dört parça Kürdistan'daki komünist partilerde bu evrenselciliğin (ideolojik davanın) nasıl Kürt tikellğini (grup için dayanışma ve bütünlüğe ifade eden ayırıcı asabiyyesini) unutturduğuna işaret etmektedir.

Uluslararası Ağlarda Kürt Gençleri

Sayıları çok az olsa da⁵⁷ 1940'ların sonunda Avrupa'ya okumaya gelen Kürt gençleri enternasyonal aktivizm ve dayanışma ağlarına dahil olmak için ciddi çaba içerisindeydiler. Soğuk Savaş'ın ilk yıllarında çok hızlı bir şekilde beliren ideolojik saflar, özellikle uluslararası gençlik örgütlenmeleri düzeyinde kapitalist ve sosyalist bloklar arasında ciddi bir rekabet alanına dönüşmüştü. İkinci Dünya Savaşı'nın galibi, Nazizm'i mağlup etmede kilit rol oynamış olan Sovyetler, küresel ölçekte ciddi bir sempati yaratmış ve gençlik içinde de güçlü bir referansa dönüşmüştü. Nitekim Sovyet yönetimi de Soğuk Savaş'ın başlama-

55 Zaza, N. (1994), *Bir Kürt Olarak Yaşamım*, çev. Aytekin Karaçoban, İsveç: Mezopotamya Yayınları, s. 183-185.

56 Zaza, N. (1994), *Bir Kürt Olarak Yaşamım*, çev. Aytekin Karaçoban, İsveç: Mezopotamya Yayınları, s. 185.

57 Örneğin Nureddin Zaza bir mektubunda Avrupadaki Kürt Öğrencileri Derneği'ni kurarken sayılarının sadece 10 olduğunu belirtmektedir. Bkz. *Nameyên Nûredîn Zaza* (2019), Lewendi, M. & Baran, N. (ed.), İstanbul: Rûpel, s. 65.

siyla birlikte dünyadaki gençlik örgütlerini bir araya getirme ve örgütleme çalışmalarına hız verdi. Demokratik Kürt Gençliği (sonrasında ismi Avrupa'daki Kürt Öğrencileri Derneği olacak), 1949 yılı boyunca birçok uluslararası gençlik etkinliğine katılarak bir dayanışma ağı oluşturmaya ve tikel Kürt öznelliğini evrensel komünizm ideolojisi ile buluşturmaya çalışmaktaydı. Bu alt bölümde *Denge Kurdistan*'ın son üç sayısında ayrıntılı dökümü yapılan uluslararası ağlar ve aktivitelere değineceğiz.

Dünya Barış İçin Mücadele Günü

Denge Kurdistan'da Demokratik Kürt Gençliği imzasıyla yayınlanan bir haberde, Dünya Barış İçin Mücadele Günü kapsamında tüm Kürdistan'da el ilanları dağıttıklarını, Kürt gençliği adına yoldaşlarının 2 Ekim 1949'da Paris ve Londra'da gerçekleşen gösterilere katıldıkları belirtiliyor. Haberin devamında ise anti-emperyalist ve Sovyet yanlısı sert bir pasaj yer alıyor:

Eğer Kürt halkı kendini tüm gücüyle barış mücadelesine adadıysa, bu emperyalizmin ve onun faşist ajanlarının topraklarında sürdürülmesine müsaade ettiği kıtalden bıktığı içindir. Çünkü bu halk özgürlüğe, güvenliğe ve ilerlemeye susamış durumdadır. Çünkü bu halk barış mücadelesinin aynı zamanda bağımsızlık ve demokrasi mücadelesi olduğunun bilincindedir. Çünkü Kürt halkı, Anglo-Amerikan askeri misyonlarının kendi topraklarında, Nuh'un Gemisini Ağrı Dağı'nda bulma bahanesiyle, barış ve sosyalizmin kalesi olan Büyük Sovyetler Birliği'ne karşı saldırganlık üsleri kurmasını kabul etmemektedir. Av hayvanları gibi muamele edilmeyi sona erdirmek isteyen Kürt halkı, dünyayı savaşlardan, eşkıyalıktan ve baskılardan kurtaracak olan Demokratik Barış ve Özgürlük Kampı'na tartışmasız bağlıdır.”⁵⁸

Derginin tüm sayılarındaki farklı yazılarda da karşımıza çıkan Sovyet yanlısı diskurun en berrak temsillerinden birini oluşturan bu alıntı bize aynı zamanda Soğuk Savaş'ın ilk yıllarında hızlıca belirginleşen kamplaşmada Türkiye'nin kapitalist Birinci Dünya'dan yana saf tutmasına doğru hızlıca beliren yöneliminin Kürt gençleri tarafından net olarak görülmüş olduğunu ve Kürt topraklarının Sovyetlere karşı bir askeri üslenme alanına dönüştürülmesine tepkili olduklarını göstermektedir.

58 *Denge Kurdistan*, Sayı: 3-4, Eylül-Ekim 1949, s. 1.

Dünya Gençlik ve Öğrenci Festivali⁵⁹

14-28 Ağustos 1949'da Macaristan'ın başkenti Budapeşte'de milyonlarca genci temsil eden on bin delegenin katıldığı Dünya Gençlik Festivali, Soğuk Savaş'ın ilk yıllarında Sovyet ve destekçi ülkeleri ifade eden "Demokratik Kamp"ın kapitalist Birinci Dünya'yı ifade eden "Emperyalist Kamp" karşısında gençliği mobilize ettiği son derece önemli bir etkinlikti. *Dengê Kurdistan*'da "Tarihsel bir olay: Budapeşte Festivali" başlığıyla verilen haberde festivale dair şöyle denilmektedir:

*[Festivale] katılmış olan Kürt gençleri, tüm ülkelerden gelen gençler arası dayanışmanın güçlenmesine katkıda bulunmaktan büyük mutluluk duymaktadır. Delegelerimizin kendilerini sarmalamış hissettikleri kardeşlik sevgisi, emperyalizme ve onun Ortadoğu'daki faşist uşaklarına karşı amansız mücadeleimizde bizleri daha da cesaretlendirecektir.*⁶⁰

Festivale Kürt delegasyonu adına beş Kürt genci katılmıştı. Bu gençler kendi geleneksel kıyafetleri ile festivale iştirak etmiş, gösteriler esnasında kendi bayrak ve sembolleriyile "Yaşasın barış, yaşasın özgürlük!", "Yaşasın demokrasi ve onun koruyucusu Sovyetler!", "Yaşasın insanlık rehberi yoldaş Stalin!", "Yaşasın Kürtler ve Kürdistan!", "Yaşasın büyük önder Barzani!" sloganları atmışlardı. Yine Kürt gençleri festival boyunca broşürler dağıtmış, radyo programlarına konuşmacı olarak katılmış, Kürtçe şarkılar söylemiş ve "emperyalistlerin savaşına karşı" Sovyet, İngiliz, Fransız ve demokrat Amerikan gençleri, Çin, Endonezya, Vietnam, Yunanistan, İspanya vd gençlerle ele ele vermişlerdir. Kürt delegasyonuna yönelik ilgi şöyle dile getirilmiştir:

*Nümayişler esnasında pankartlara yazılı Kürdistan ifadesini gören yüzbinlerce Macar o şirin dilleriyle tek bir ağızdan 'Elyana Kurdistan, Elyana sabadsağ' yani 'yaşasın Kürdistan, yaşasın özgürlük' diye haykırıyor, arkadaşlarımız çiçekler atıyor, onların fotoğraf ve videolarını çekiyorlardı.*⁶¹

Festivale katılan Kürt gençlik heyetinden bir delege (muhtemelen Nuredin Zaza) yemin töreni esnasında dönemin genç Kürt şairlerinden Qedrîcan'ın "Barzani" isimli şiirini okumuştur. 28 Ağustos günü on bin delege ve iki yüz bin Macaristanlının Budapeşte sokaklarında yürüyüşü esnasında, federasyonun başkanı Guy de Bosson'un da hazır bulunduğu Kahramanlar Meydanı'nda okunan şiir⁶² yine 21 Ağustos 1949'daki Anti-Sömürgeci Gün'deki gösteri esnasın-

59 Festival mondial de la jeunesse et des étudiants.

60 *Dengê Kurdistan*, Sayı: 3-4, Eylül-Ekim 1949, s. 2.

61 *Dengê Kurdistan*, Sayı: 3-4, Eylül-Ekim 1949, s. 9.

62 *Dengê Kurdistan*, Sayı: 3-4, Eylül-Ekim 1949, s. 2.

da da beş bin kişilik bir kitleye okunmuş⁶³ ve “çılginca alkışlanmıştır.”⁶⁴ Ayrıca Uluslararası Öğrenci Birliği’nin Sofya’daki 4. Konseyi delegeleri, Bulgar gençleri tarafından düzenlenen bir ziyafette şiiri dinlerken “büyük bir heyecan duyarak açıklama talep ettiler.” Bu nedenle şiir *Dengê Kurdistan*’da Fransızcaya çevrilerek yayınlanmıştır. Çevirinin girişinde yapılan açıklamada Barzani ile ilgili şunlar belirtilmektedir:

*1943 ile 1947 arasında Kürt direnişini Anglo-Amerikan güçleri tarafından desteklenip rehberlik edilen Irak, İran ve Türk güçlerine karşı büyük bir zaferle yönettikten sonra şimdilik sayıları daha da artan partizanları ile birlikte “gizli” bir direniş içindedir.*⁶⁵

Festival sonunda Ortadoğu ülkelerinden delegelerin gerçekleştirdiği toplantı sonrası bir ortak bildiri yayınlanır. “Mısır, Arap Filistin, İsrail, Lübnan, Suriye, Irak, Kürdistan, Türkiye, İran ve Kıbrıs’tan” gençlik delegelerinin ortak imzasıyla yayınlanan çağrı metni, siyasi ve toplumsal görüşleri ne olursa olsun bu ülke gençlerini birlik olmaya ve ülkelerinin çıkarları için emperyalist savaşlarına zemin hazırlayan “Amerikan, İngiliz ve Fransız emperyalistlerine karşı savaşmaya” çağırıyordu. Çağrıda emperyalizmin, içine girdiği ekonomik krizin derinleştiği bir ortamda Sovyet Birliği ve Halk Demokrasilerinin barışçıl yapılar olarak büyümeye geçtiği belirtiliyor ve devamında şunlar yazılıyordu:

*Ülkelerimizin her birinde emperyalistlere ve gericilere karşı mücadelemiz, ancak tüm yurtsever savaşçı gençlerin birliği ve dünyadaki tüm barış ve özgürlük güçlerinin dayanışmasıyla sonuca ulaşacaktır. Bu dayanışmanın birliğin, emperyalistlerin Ortadoğu’daki planını bozmaya ve ülkelerimizi gerçek demokratik bir rejimde ulusal kurtuluşlarına götürmeye yeteceğinden eminiz.*⁶⁶

Ortadoğu ülkelerinden delegelerin bu ortak çağrı metninde “Kürdistan” ifadesinin yer alması, Kürt gençlerinin kendi tikelliklerini evrenselci bir barış ve özgürlük ufkuna, en azından bu festival için, yerleştirmeyi başardıklarını göstermektedir.

63 Nureddin Zaza anılarında şiiri kendisinin yazdığını ve Kürtçe seslendirdiğini yazmaktadır: “Anti-sömürgeci Günde, beş bin kişilik bir kalabalık önünde Mustafa Barzani üzerine yazdığım bir şiiri Kürtçe olarak okudum.” Zaza, N. (1994), *Bir Kürt Olarak Yaşamım*, çev. Aytekin Karaçoban, İsveç: Mezopotamya Yayınları, s. 186.

64 *Dengê Kurdistan*, Sayı: 3-4, Eylül-Ekim 1949, s. 7.

65 *Dengê Kurdistan*, Sayı: 3-4, Eylül-Ekim 1949, s. 7.

66 *Dengê Kurdistan*, Sayı: 3-4, Eylül-Ekim 1949, s. 8.

Dünya Demokratik Gençlik Federasyonu (FMDJ)⁶⁷

II. Dünya Savaşı'nın sonunda, Kasım 1945'te, Stalin ve Churchill'in girişimiyle, dünya çapındaki gençlik örgütleri arasındaki bağları güçlendirmek ve barışı teşvik etmek amacıyla Dünya Demokratik Gençlik Federasyonu kuruldu. Merkezi Paris'te olan federasyonun başkanlığına o dönemde Fransa Komünist gençlik Hareketi üyesi olan Guy de Boysson seçildi. Soğuk Savaş'ın başlamasıyla birlikte 1947 gibi erken bir tarihte Birinci Dünya'dan birçok Batılı gençlik örgütünün geri çekilmesi sonrasında Marksist ve anti-emperyalist çoğunluğun yani komünist bloğun denetimine girdi. Dekolonizasyon süreciyle birlikte kurulan devletlerin çoğundaki gençlik örgütlerinin federasyona dahil olmasıyla birlikte anti-emperyalist vurgu daha da güçlendi.⁶⁸

*Dengê Kurdistan'*ın ikinci sayısındaki “Kürt gençleri demokratik gençlik festivalinde” başlıklı haberde, önceden Dünya Demokratik Gençlik Federasyonu üyesi olan örgütlerinin 14-24 Ağustos'ta gerçekleşecek olan gençlik festivaline davet edildiği ve Kürt gençliğinin ilk defa 72 ulus önünde kendini ifade etme imkânı bulacağı belirtiliyor ve topluluğun bu festivaldeki sorumluluğu şöyle formüle ediliyordu: “Delegasyonumuz, emperyalistlerin Kürt halkına dayattığı sefalet ve kölelik durumunu oradaki dostlarımıza ifşa etmeye özen gösterecektir.”⁶⁹

Dünya Demokratik Gençlik Federasyonu'nun “Barış, ulusal bağımsızlık, demokrasi ve gençlik için daha iyi bir gelecek” sloganıyla 2 Eylül 1949'da Budapeşte'de başlayan II. Kongresi “altmış milyon gencin temsilcisi 800 delegenin katılımıyla” gerçekleşti. 1945'ten beri sürdürülen “sömürgecilğe ve savaş çığırkanlığına karşı mücadele” ilkesinin yeniden onaylandığı kongrenin en önemli anlarından birisi de her ulusal delegenin kendi raporunu sunduğu ve diğer katılımcıların raporu tartıştığı oturumdu. Bu oturumda Demokratik Kürt Gençliği adına bir delege de kendi ulusal raporunu sunmuştu. Haberde Kürt delegenin sunumu şu şekilde anlatılıyor:

Bir Kürt delegenin, 25 yıldır varlık mücadelesi veren halkımızın Ankara, Tahran ve Bağdat'taki yerleşik emperyalizmin faşist uşaklarının yok etme politikasına karşı nasıl amansız bir mücadele verdiğini gözler önüne serdiği konuşması dinleyicileri derinden etkiledi. Delegemiz, Sovyetler Birliği'ndeki 100.000 Kürt'ün sahip olduğu ulusal haklardan, orada kaydettikleri ekonomik, kültürel ve sosyal ilerlemeden ve Sovyet Ordusunda gösterdikleri kahramanca başarılarından bahsederken, tüm salon sosyalizmin irili ufaklı uluslara

67 Fédération mondiale de la jeunesse démocratique, FMDJ.

68 FMDJ ile ilgili bkz. Kotek J. (1996). *Students and the Cold War*. London: Palgrave Macmillan, s. 62-86.

69 *Dengê Kurdistan*, Sayı: 2, Ağustos 1949, s. 12.

sağladığı gelişme olanaklarını alkışlamak için iki kez ayağa kalktı. Delegemizin ifade ettiği gibi, FMJD [Dünya Demokratik Gençlik Federasyonu] tarafından desteklenen Kürt gençliği, anti-faşist ve anti-emperyalist mücadelesini yoğunlaştıracak ve her zaman Ortadoğu'nun barış ve kurtuluş mücadelesinin öncü saflarında yer alacaktır. 28 Ağustos'ta Budapeşte Kahramanlar Meydanı'nda ettiğimiz "Halkların Barışı ve Mutluluğu İçin Mücadele" yeminine sadık kalacağız.⁷⁰

Kürt delegenin anti-emperyalist ve pro-Sovyet diskuru hem festivale hakim olan komünist kurtuluş ufkunu hem de Kürt gençliğinin ezilen ulusların kendi kaderini tayin hakkını tanıyan Sovyet komünizmine yönelen sempatisini göstermekteydi.

Uluslararası Öğrenci Birliği (IUS) Kongresi⁷¹

1946'da Prag'da kurulan ve büyük oranda Sovyet kontrolünde hareket eden Uluslararası Öğrenci Birliği'nin⁷² 1949'un Eylül ayında Sofya'da gerçekleşen 4. Kongresine 57 ülkeden 150 öğrenci örgütünü temsil eden delege ve gözlemci katıldı. Budapeşte'deki Dünya Demokratik Gençlik Federasyonu'nun düzenlediği festival sonrası hareket eden özel bir trenle Uluslararası Öğrenci Birliği kongresine gidenler arasında Kürt öğrencilerden de bir gözlemci vardı (Zaza, anılarında giden kişinin kendisi olduğunu söylemektedir⁷³). İlginç olan nokta *Dengê Kurdistan'*da, Budapeşte'deki Dünya Gençlik ve Öğrenci Festivali ve Dünya Demokratik Gençlik Federasyonu etkinliklerine katılan Kürt gençleri ile ilgili haberlerde "Demokratik Kürt Gençliği" ifadesi kullanılırken, Uluslararası Öğrenci Birliği kongresine katılan Kürt gençleri için ilk defa Kürt Öğrencileri Derneği ismi kullanılmaktaydı.⁷⁴

*Denge Kurdistan'*daki habere göre, kongrede ulusal delegasyonların rapor sunumları esnasında İngiltere, Danimarka, Fransa ve İskoçya öğrenciler birliği delegasyonları kongreyi Uluslararası Öğrenci Birliği'nin "partizanca politikalar" güttüğü gerekçesiyle "sabote" etmeye çalışmış fakat Hindistan, Malaya, Endonezya ve diğer "enerjik delegasyonlar" bu sabotaja anında yanıt vermişlerdir. Bu delegasyonlara göre kongreyi sabote etmeye çalışanlar "*barış ve halkların ulu-*

70 *Dengê Kurdistan*, Sayı: 3-4, Eylül-Ekim 1949, s. 2-3.

71 Union Internationale des Étudiantes.

72 IUS ile ilgili daha detaylı bilgiler için bkz. Kotek J. (1996). The Creation of the International Union of Students. İçinde *Students and the Cold War* London : Palgrave Macmillan, s. 86-106.

73 Zaza, N. (1994), *Bir Kürt Olarak Yaşamım*, çev. Aytekin Karaçoban, İsveç: Mezopotamya Yayınları, s. 186.

74 *Dengê Kurdistan*, Sayı:3-4, Eylül-Ekim 1949, s. 3-4.

sal bağımsızlığı için değil savaş, sömürgecilik, cehalet, baskı ve halkların sefaleti için" uğraşmaktadırlar. Nihayetinde kongre "önemsiz bir muhalefetle (150 oy içinde 6 oy) barış, ulusal bağımsızlık ve demokratik eğitim için yoğun bir mücadele" ilkesiyle sonuç bildirgesini imzalamış⁷⁵ ve böylece Sovyetler, IUS üzerindeki tartışmasız hegemonyasını kurmuştur.

*Konseyde Kürt Delegasyonu'nun raporu da ilgiyle dinlendi. Bizi bağrına basan ve halkımızın içinde bulunduğu trajik durumu bilen U.I.E [Uluslararası Öğrenci Birliği], faşizme ve savaşa karşı, barış, ulusal kurtuluş, demokratik eğitim ve herkes için aydınlık bir gelecek için verdiğimiz mücadelede bize güçlü bir şekilde destek verecektir.*⁷⁶

Kongreye katılan Kürt gençlik delegesi, Kürt öğrencilerin eğitim ile ilgili zorluklarına dikkat çekerek birliğin bu öğrencilere yardım etmesini talep etti.⁷⁷

Kürt öğrenci topluluğunun kendi üyeleri aracılığıyla 1949 yılı boyunca katıldığı bu uluslararası ağlardaki aktivizminin *Dengê Kurdistan*'a ne şekilde yansıdığını yukarıdaki sayfalarda ele aldık. Görüleceği üzere, dergideki haberlere bakıldığında bu aktivitelere katılım son derece üretken ve pozitif bir deneyim olarak ele alınmakta ve tümünde Sovyet komünizmine yönelik güçlü bir sempati görülmektedir. Oysaki Nureddin Zaza'nın 1980'lerde yayınlanan anılarına baktığımızda bu tecrübe son derece olumsuz ve *Dengê Kurdistan*'daki içerikle zıt bir şekilde anlatılmaktadır. Uzun bir alıntı yapmayı göze alarak önce Zaza'nın bu deneyim üzerine yazdıklarına bakalım:

Derneğimizin feshinden bir yıl önce Budapeşte'de yapılacak olan Dünya Demokratik Gençlik Kongresi ve Festivali'nin çağrısına olumlu yanıt vermiştim. Orada Kürt halkının durumunu sergilemek için uygun bir ortam bulacağımı ve insanların soruna sempati göstereceklerini umuyordum. Ne var ki, Ortadoğu komünist partileri ve delegasyon temsilcileri öyle yaptılar ki, neredeyse orada tek başımıza kaldık. Onlara karşın, yine de Kürtlerin varlığını dayatmayı başardım. Kürt giysilerimizi giyip dolaşarak birçok arkadaş ve ben fotoğrafçılarda ve meraklılarda ilgi uyandırdık. Elbette, bizim katılımımız bu folklorik gösteriyle sınırlı kalmadı. Anti-sömürgeci Gün 'de, beş bin kişilik bir kalabalık önünde Mustafa Barzani üzerine yazdığım bir şiiri Kürtçe olarak okudum. Şiir ertesi gün Macar basınında yer aldı. Bize karşı gösterilen bu ilgi, en az, Dünya Demokratik Gençlik Örgütü'nün başkanı, Fransız Guy de Boisson'un Kürtlerle ilgili hiçbir şey bilmemesi kadar şaşırttı beni. Nereden çıkmıştı böyle? Aramızda sert bir tartışma çıktı ve kısa zamanda solcu

75 A.g.e

76 *Dengê Kurdistan*, Sayı:3-4, Eylül-Ekim 1949, s. 4.

77 *Dengê Kurdistan*, Sayı:3-4, Eylül-Ekim 1949, s. 10.

örgütler tarafından aşağılanan ve sabotajcı bir ajan olarak değerlendirildim. Bununla birlikte Güney Amerika'dan solcu partilerin desteği sayesinde, Kongre'ye katılmayı başardım. Suriyeli komünistlerin temsilcisi, raporumu sunmamı engellemek istiyordu, ben ise, Ortadoğulu örgütlerin dayatmalarına inatla karşı çıkıyordum. Böylece, "Kürtler" adına konuşma yapmak zorunda kaldım... Eğer "Kürdistan" adına konuşma yapsaydım, Ortadoğu ülkelerehinin hükümetleri, sol partilerini şiddetle kınayacaklardı. Şansım yaver gitti. Daha sonra, Uluslararası Öğrenciler Birliği merkezinin bulunduğu Sofya'da, birkaç günlük fırsat daha yakaladım. Suriyeli, İranlı, Iraklı ve öteki delegasyonlardan önce gelip kendimi Kürdistan'ın temsilcisi olarak kabul ettirmeyi başardım. Büyük zafer! İçim rahat bir biçimde İsviçre yolunu tuttum...⁷⁸

Peki önceki sayfalarda ayrıntılı bir şekilde verdiğimiz *Dengê Kurdistan'*daki anlatı ile Zaza'nın anılarında anlattıkları arasındaki bu çelişkileri nasıl yorumlamalıyız? Öncelikle Zaza'nın bahsettiği durumun yaşanmış olma ihtimalinin son derece yüksek olduğunu belirterek başlayalım. Hem dört parça Kürdistan'daki komünist partilerin Kürt meselesine dair tutumları ile ilgili literatür hem de 1960'ların ilk yarısında Uluslararası Öğrenci Birliği'ne daimi üye olmak isteyen Avrupa'daki Kürt Talebeleri Cemiyeti'nin (KSSE) 1958'den 1964'e kadar süren üyelik sürecinde karşılaştığı engeller⁷⁹ bize bunun mümkün olduğunu göstermektedir. Fakat burada bizim cevabını aradığımız şey Zaza'nın veya dergide anlatılanların hangisinin doğru olup hangisinin olmadığı ile ilgili değildir. Esas olarak bu karşıtlığın neden ve nasıl ortaya çıktığı üzerine düşünmek gerekiyor. Üç ihtimalden bahsedilebilir: (1) Derginin Paris'teki teksiri ile uğraşan Ahmed Qasimlo'nun Tudeh üyesi komünist bir militan olarak bu uluslararası aktivitelere katılım tecrübesini Sovyet dostu bir perspektifle yazmış olması; (2) bu aktivitelere katılan Kürt delegelerin deneyim farklılıkları ve özellikle Nureddin Zaza'nın sola sempati duymayan angajmanının onu bu etkinlikler esnasında Kürt meselesine dair yaptığı tartışmalarda daha milliyetçi ve daha polemikçi bir konuma itmesi; (3) otuz yıllık bir aradan sonra anılarını yazan Zaza'nın retrospektif bir okuma ile geçmişini "yeniden yazması" ve bu otuz yıl boyunca yaşadığı siyasal deneyimlerden hareketle radikal derecede anti-sol, anti-Sovyetik bir tarafa kayması. Kanımca bu ihtimallerin herhangi biri tek başına değil fakat her birinin farklı düzeylerde etkisi böylesi bir sonucu doğurmuştur.

Her hâlükârda bu karşıtlığın bize gösterdiği en önemli şey Kürt gençlerinin Soğuk Savaş'ın bu ilk yıllarında ortaya koydukları ulus-aşırı aktivizmde yakala-

78 Zaza, N. (1994), *Bir Kürt Olarak Yaşamım*, çev. Aytekin Karaçoban, İsveç: Mezopotamya Yayınları, s. 185-186.

79 Bkz. Çelik, A. (2020), "1960'larda Kürdistan Özgürlük Mücadelesi ve Anti-Sömürgeci Gramerinin Oluşumu", *Kürd Araştırmaları Dergisi*, Sayı : 2, Şubat 2020, s.57-86.

maya çalıştıkları tikellik (Kürt meselesi) ve evrensellik (komünist dava) arasındaki denge ve uyumun en azından Nureddin Zaza ve Ahmed Qasimlo şahsında zorlu bir sınanmadan geçtiği ve en nihayetinde bu krizin derneğin kendini feshetmesiyle sonuçlanacak kadar zorlayıcı olduğu gerçeğidir. Bu anlamda Avrupa'daki bu ilk Kürt öğrenciler derneği deneyimi, Türkiye'de 49'lar Davası'ndan tutuklanan gençler arasında yaşanan solcu ve milliyetçi-sağcı ayrışmasında ve sonraki yıllarda birçok farklı örnekte göreceğimiz ideolojik ayrışmanın, ilk kristalize edilmiş halidir.

Milliyetçi tikelcilik versus komünist evrenselcilik

*Dengê Kurdistan'*ın beş sayısında toplam altı tane şiir yayınlanır. Bunların dördü Kürtçeden biri de Rusçadan Fransızcaya çevrilmiştir. Şiirlerden bir tanesi ise doğrudan Kürtçe basılmıştır. Şiirlerin ikisi Hejâr, ikisi Qedrî Can, biri Hêvîdar gibi Kürt şairlere, Rusçadan çevrilen ise ise devrimci Rus şair André Brély'e aittir. Hamit Bozarslan'ın Osmanlı İmparatorluğu'nun sonundan günümüze Kürt siyasal alanındaki grameri belirleyen bir ikilik olarak tarif ettiği "tikellik" ile "evrensellik"⁸⁰ bu şiirlerde de belirgindir. Dergideki diğer yazılarda ortaya çıkan "milliyetçi" tikelik ile "sosyalist" evrenselcilik arasındaki salınım şiirlerin seçiminde de net olarak görülür. Seçilen şiirler açıkça tikel ve evrensel olanın birbiriyle olan diyalogunu ve gerilimini yansıtır. Hejâr, Hêvîdar ve Brély'in şiirlerinde Sovyet komünizminin vadettiği gelecek ufkunun ideolojik karakteri daha baskın iken Qedrî Can'da anti-emperyalizme dayalı Kürt yurtseverliği ve Kürt liderlerine övgü daha ön plandadır.

Aslen Mardin Derikli olan komünist ve yurtsever şair Qedrî Can (1911-1972), 1925'teki Şeyh Said direnişi sonrasında birçok Kuzeyli Kürt gibi Binxet'e geçmek zorunda kalır. Xoybûn'un kuruluşunda aktif olarak yer alır ve *Hawar*, *Ronahî* ve *Roja Nû* gibi dergilerde Kürtçe şiir ve öyküleri yayınlanır.⁸¹ 1940'ların ikinci yarısından itibaren Suriye Komünist Partisi'nin de etkisiyle Sovyet komünizmine sempati duymaya başlayan Qedrî Can'ın şiirlerinde sosyalist gerçekçilik fikirleri belirgindir ve özellikle Sovyet deneyimi önemli bir referanstır.⁸² Örneğin "Ez diçim Mosko" (Moskova'ya gidiyorum), "Cejna Oktoberê" (Ekim Devrimi), "Heyva Sor" (Kızıl Ay), "Li Zindanê Şoreşa Me" (Zindanda Devrimimiz)

80 Bozarslan, H. "Le particulier et l'universel dans la sphère kurde", 14 Kasım 2018, <https://www.franceculture.fr/emissions/les-cours-du-college-de-france/culture-politique-ara-be-35-les-kurdes>

81 Erkmen, A. Qedrî Can'ın Serencamı, *Dilop*, Ağustos-Eylül 2021, Sayı: 21, s. 35-37

82 "Prof. Dr. Merîwan Umer Dewlet: Qedrî Can, Stêrkeke Torevaniya Modern e", Hevpeyvîn: Ronahî, R., *Dilop*, Ağustos-Eylül 2021, Sayı: 21, s. 38-41

isimli şiirlerinde Sovyet komünizmine yönelik sempati son derece belirgindir.⁸³ Qedrî Can'ın sosyalist parkuru için dönüm noktası 1957 yazında Moskova'da gerçekleşen Dünya Gençlik Konferansı'dır. Suriye Komünist Partisi aracılığıyla festivale katılan Qedrî Can, bu sayede Sovyetlerdeki Qanatê Kurdo, Celîlê Celîl gibi Kürt entelektüelleri ile yüz yüze tanışır.⁸⁴

Qedrî Can'ın *Denge Kurdistan*'da yayınlanan iki şiiri ise Kadı Muhammed (1893-1947) ve Mustafa Barzani'ye (1903-1979) adanmış, onların bizzat ismini taşıyan şiirlerdir. Bu şiirlerde sosyalist gerçekçilikten ziyade yurtsever Kürtlük daha ön plandadır ve özellikle 1940'ların ikinci yarısına damgasını vurmuş iki önemli Kürt şahsiyetine yönelik bir övgü vardır. Kadı Muhammed ve Mustafa Barzani özellikle Kürdistan Demokratik Cumhuriyeti⁸⁵ (veya daha yaygın bilinen ismiyle Mahabad Kürt Cumhuriyeti) hafızasının henüz taze olduğu bir dönemde Kürt gençliği içerisinde de çok popülerdiler. PDK-İ'nin kurucularından ve Mahabad merkezli Cumhuriyetin başkanı olan Kadı Muhamed yenilgi sonrası İran şah rejimi tarafından idam edilmiş, PDK'nin kurucularından ve Mahabad Cumhuriyeti'nin başkomutanı Barzani ise Sovyetlere sığınarak uzun bir sürgünlüğe mecbur kalmıştır.⁸⁶

Qedrî Can'ın 1947'de yazdığı Kadı Muhammed isimli uzun şiiri öfkeli bir yas ile başlar:

Yas! Yas!
Onarılamaz bir kayıp!
Tedavi edilemez bir yara!
Yürekteki hıçkırıklar!
Ruhtaki iniltiler!
Bin ah!
Bin çığlık!⁸⁷

31 Mart 1947'de idam edilen Muhammed'e adanmış olan şiir Kürdistan'ı bölen ulus-devletler ve emperyal siyasetleriyle bölgeyi kana bulayan ABD ve Britanya'ya lanet yağdırır.

83 Dindar, I. Yaralı ülkenin, yüreği yaralı şairi, *Dilop*, Ağustos-Eylül 2021, Sayı: 21, s. 42-44

84 Kurdo, Q. (1992), *Tarîxa Edebyeta Kurdî – Kürt Edebiyatı Tarihi*, 2. Baskı, Ankara:Öz-Ge Yayınları, s. 184-185

85 Bkz. Eagleton, W. Jr. (1963), *The Kurdish Republic of 1946*. London: Oxford University Press; Husamî, K. (2020), *Komara Demokratîk a Kurdistanê*, Soraniceden çeviren: Ziya Avcı, Lis Yayınları: Amed.

86 Mustafa Barzani'nin Sovyetlerdeki sürgün yaşamına dair Kürt Tarihi Dergisi'nin "Mela Mustafa Barzani ve SSCB-Kürt İlişkileri" başlıklı 38. Sayısına (Ekim-Kasım-Aralık 2019) bakılabilir.

87 *Dengê Kurdistan*, Ağustos 1949, Sayı: 2, s. 10.

Qedrî Can'ın *Dengê Kurdistan*'da yayınlanan Barzani başlıklı diğer şiiri ise özel bir anlam taşımaktadır. Zira şiir 21 Ağustos 1949'da Budapeşte'deki bir anti-sömürgeci gösteri esnasında, Kürt delegelerinden birisi tarafından (Nurettin Zaza) beş bin kişiye hitaben okunmuş ve büyük bir alkış tufanı ile karşılaşmıştır. Bu nedenle *Dengê Kurdistan* için Fransızcaya çevrilerek yayınlanmıştır. Qedrî Can şiirde Amerikan ve İngiliz emperyalizmine karşı Türk, Arap ve Acemlerle birlikte kardeşçe ve eşit bir yaşamı savunmakta ve Kürtlerin lideri olarak da Barzani'yi görmektedir.

*Ey Acem kardeş,
Ey kutlu Arap kardeş,
Ey demokrat Türk yoldaş,
Birader, ihvan, yoldaş
Komşuyuz bizler,
Kardeşiz,
Düşman ise emperyalistler
Amerikalılar, İngilizler, İng..iliz..ler!
Onların maşası olmayın
Barzani'dir liderimiz
Kurtuluşun önderi
Ebedi savaşçı
Bilin bunu
Ayağa kalkın
Eyleme geçin
Onun etrafında birleşin
Ve bizimle haykırın
Yaşasın Barzani
Halk direnişinin sembolü!¹⁸⁸*

Qedrî Can'ın iki şiirindeki anti-emperyalist ve yurtsever vurgu şiirlerin seçiminde Nurettin Zaza'nın belirleyici olduğunu düşündürmektedir. Kendisinin hem Qedrî Can'ı yakinen tanınması hem de topluluğun diğer üyelerine oranla daha milliyetçi bir pozisyonda olması böyle düşünmemizin ana nedenidir. Fakat her ne kadar iki şiir de Kürt liderlerine adanmış olsa da şiirlerdeki anti-emperyalist ton, öğrenci topluluğu içindeki komünist gençleri de ikna etmiş olmalıdır. Topluluğun Tudeh üyesi komünist Qasimlo kardeşler ise Hejâr'ın şiirlerini seçmede belirleyici olmuş gibidirler. Aşağıda görüleceği üzere, Qedrî Can ile kıyaslandığında bu şiirlerin sınıfsal ve ideolojik karakteri daha belirgindir.

88 “Barzani”, Eylül-Ekim 1949, *Dengê Kurdistan*, sayı :3-4, s. 7

1921 yılında Mahabad'da doğan Abdurrahmân Serefkendî-yi Mûkriyânî (1921-1991), yirmili yaşlarında zulüm ve haksızlığa karşı şiir yazmaya başladığında “kendi yoksulluğu ve milletin maruz kaldığı zulüm ve adaletsizlik nedeniyle”⁸⁹ “zavallı, yoksul, fakir” anlamına gelen Hejâr mahlasını kullanmaya başladı. Henüz 21 yaşında iken İran'daki Kürdistan bölgesinin siyasal ve sosyal şartları içinde özgürlükçü fikirlere aşina olan ve Pehlevî rejimine karşı mücadele amacıyla Kadı Muhammed liderliğinde 1942'de kurulan Kürt Diriliş Partisi'ne giren Hejâr, Mahabad Kürt Cumhuriyeti'nin kuruluşunda da aktif olarak yer aldı. Cumhuriyet yıkılıp Kadı Muhammed ve bazı yakın arkadaşları 1947 martında idam edilince Hejâr da Sakız'da tutuklandı. Mahabad'a götürülürken firar ederek önce Güney Kürdistan'a, oradan Bağdat'a geçti.⁹⁰ Çok genç yaşta özellikle Doğu Kürdistan'da büyük bir üne kavuşan Hejâr, şiirlerinde toplumcu gerçekçi temaları işledi, sosyalist bir gelecek ufkuna dayalı Kürt mücadele ve özgürlüğünü savundu.

*Dengê Kurdistan'*ın ilk sayısında “Yetim ile Sultan” ve “Bizim Feodallerimiz” isimli iki şiiri Fransızcaya çevrilerek yayınlandı. Çevirinin başına şöyle bir not düşülmüştü: “Aşağıda ilerici Kürt şair Hejar'ın iki şiirini uyarlıyoruz. Mahabad Halk Hareketi içinde büyük bir rol oynayan bu genç militan şu anda Lübnan sanatoryumunda hasta durumdadır.”⁹¹ Yetim ile Sultan şiirinde ezilenlerin kan ve gözyaşları üzerine yükselen tiranları (Pehlevi rejimini) hedef alır Hejâr:

...

*Bu insan görünümlü canavar
Bizim sefaletimizle bayram eder,
Bedenimizle kendine ziyafet çeker!*⁹²

Bizim Feodallerimiz şiirinde ise sözünü sakınmayan bir korkusuzca kınamayla Kürt halkını sömüren “emperyalizmin uşağı” feodal efendilere yönelir:

*Cellatlar, tiranlar,
Paranın köleleri;
Bunlar bizim büyük efendilerimiz!
Kınıyorum korkusuzca onları!
Onların barbar ve aşağılık ruhu*

89 Kurdo, Q. (1992), *Tarîxa Edebyeta Kurdî – Kürt Edebiyatı Tarihi*, 2. Baskı, Ankara:Öz-Ge Yayınları.

90 Hejâr'ın ayrıntılı bir biyografisi için bkz. Özel, A. (2016), “Hejâr”, TDV İslâm Ansiklopedisi, EK-1. cildi, (gözden geçirilmiş 2. basım), İstanbul, s. 552-554

91 “Lorphelin et le sultan”, Temmuz 1949, *Dengê Kurdistan*, sayı :1, s. 12-13

92 A.g.e., s. 13

*Uşağı emperyalizmin,
Yıkıntılarımız ve gözyaşlarımızla geçiniyor!
Kınıyorum korkusuzca onları!⁹³*

Dengê Kurdistan’ın tüm sayılarında büyük bir sadakatle anılan Mahabad Cumhuriyeti; bu defa kendisi de bir hastanede verem ile savaşıyan Hejâr’ın toplumcu ve sosyalist şiirleriyle bu deneyime katılan ve onun belleğini kuran şiirleri ile karşımıza çıkar. Nitekim bu genç şair iki yıllık tedavinin ardından iyileşecek ve 1950’li yıllarda yolu çokça Sovyetlere düşecek, hatta Dünya Demokratik Gençlik Federasyonu tarafından 1953’te Bükreş’te düzenlenen Dünya Gençlik ve Öğrenci Festivali’ne bizzat katılarak⁹⁴ şiirlerini seslendirecektir.

Denge Kurdistan’da yayınlanan tek Kürtçe şiir Hêvîdar ismiyle basılan “Diyarî” (Hediye) isimli şiirdir. Şiir Stalin komutasındaki Kızıl Ordu’ya bir övgüdür:

*Ezilen halkların yiğitleri yaşayın! Yaşayın!
Yaşasın Stalin’in Kızıl Askerleri!
Yaşasın ırgatlar ve çiftçiler!⁹⁵*

Sonuç Yerine

Avrupa’ya tahsil için giden Kürt gençlerinin ilk defa bir araya gelerek 1949’da kurdukları Kürt Öğrencileri Derneği ve bu topluluk bünyesinde yine Avrupa’da ilk defa Latin alfabesi ile Kürtçeyi de içeren çok dilli yayın organı *Dengê Kurdistan*’ın macerası çok kısa sürdü ama bu deneyimin hem söz konusu gençler hem de sonraki Kürt diasporası örgütlenmeleri üzerinde önemli etkileri oldu. Bu Kürt öğrenci örgütlenmesinin kuruluşu ve etkinliklerinde ana rolü üstlenen gençler sonraki yıllarda sadece Avrupa’da değil aynı zamanda Kürdistan’daki siyasal alanda da ciddi izler bıraktı.

Topluluğun öncülerinden Nureddin Zaza, bu başarısız ilk girişimin ardından 1956 yılında Almanya’da aralarında İsmet Şerif Vanlı’nın da olduğu Kürt gençleri ile birlikte bugüne kadar yurtdışında kurulan en büyük Kürt öğrenci örgütlenmesi olan Avrupa’daki Kürt Talebeleri Cemiyeti’nin (KSSE) kuruluşunda temel bir öncü olarak yer aldı ve böylece daha önce bir nevi yarım kalmış olan bir projeyi yeniden canlandırdı. Fakat yeni cemiyetin 1956 yazındaki kuruluş kongresinde de 1949’daki topluluk içi ihtilafın neredeyse aynısı yaşandı.

93 A.g.e., s. 13

94 Özel, A. (2016), “Hejâr”, TDV İslâm Ansiklopedisi, EK-1. cildi, (gözden geçirilmiş 2. basım), İstanbul, s. 552

95 Hêvîdar, “Diyarî”, Kasım 1949, *Dengê Kurdistan*, sayı :5, s. 4

Irak, İran ve Suriye Komünist Partilerine üye olan Kürt öğrencileri, Kürt ulusal davasını destekleyecek siyasi aktivitelerden ziyade sadece kültür ve öğrenci işlerine odaklanacak bir dernek fikrinde ısrar ettiler ve kendisi de komünist parti üyesi olan Suriye Kürdistanı'ndan Dr. Ahmad Zamji'yi Cemiyet Başkanı olarak seçtiler. İkinci denemesinde de başarısızlığa uğrayan Zaza, kuruluş ertesinde Suriye'ye dönüş yaptı ve kuruluştaki yer alan bazı solcu ve milliyetçi öğrenciler hem derneği komünist partilerin tahakkümünden kurtarmak hem de yeniden aktif hale getirmek için ikinci bir kongre çağrısında bulundular. Ocak 1958'de Londra'da gerçekleşen ikinci kongrede İsmet Şerif Vanlı derneğin başkanı seçildi.⁹⁶ Aynı sene içinde Mustafa Barzani'nin Sovyetlerdeki sürgünden Irak'a geri dönüp aktif siyasete dahil olmasıyla dernek hızlıca politikleşerek KDP'nin siyasi ajandasıyla uyumlu bir aktivizm üretmeye başladı. Fakat derneğin fiilen çözümlere ikiye bölündüğü 1975 yılına kadar komünist partilere üye Kürt öğrenciler ile Mustafa Barzani veya İbrahim Ahmed – Celal Talabani yanlısı öğrenciler arasındaki gerilim ve rekabet her kongrede, hatta bazen şiddete varacak düzeyde, açığa çıktı. Suriye'ye dönen Nureddin Zaza, Osman Sebri ile birlikte 1957 yılında Suriye Kürdistan Demokratik Partisi'ni kurdu (PDKS) ve parti Genel Başkanı oldu. Hapis, işkence, kaçma ve saklanma ile geçen zorlu yılların ardından 1970'te Avrupa'ya iltica eden Zaza, yaşamını yitireceği 1988 yılına kadar Kürt halkının mücadelesi için çabaladı. Avrupa'ya iltica ettiği günden itibaren Kürt siyasal hareketleri ile ortak çalışmalar için çabalayan Zaza, özellikle Avrupa'daki Kürt öğrenci, gençlik ve işçi örgütlenmelerinin sol eksenli siyasi faaliyetlerini sert bir şekilde eleştirdi. Kürt milliyetçiliğini her şeyin önünde tutmaya çalışan Zaza'nın 1949 ve 1956'da yaşadığı deneyimler onu zaten kendini ait hissetmediği sol görüşlerden tamamen uzaklaştırdı. Hem yazdığı anılarında hem de yayınlanan mektuplaşmalarında başta komünist partiler olmak üzere, Sovyet yanlısı sol siyasete olan tepkiselliğini çokça dile getirdi. Kürt tikelligini evrensele bağlama arzusu taşıyan bütün solcu Kürt örgütlenmelerinin çabalarını, Kürdistan'ı bölen ulus devletlerin milliyetçi ve şoven karakteri sebebiyle beyhude olarak değerlendirdi.⁹⁷

1949'daki Kürt öğrenci örgütlenmesinde ve özellikle de *Dengê Kurdistan*'ın yayınlanmasında en az Nureddin Zaza kadar aktif bir rolü olan Ahmed Qasimlo, 1953 yılında Paris'ten ayrılarak memleketi Urmiye'ye döndü. Orada bir yan-

96 Wanlî, İ. Ş. (2014). *Serpêhatiyên Jiyana Min*. İstanbul: Rupel, s. 30-31; Sheikhmous, O. (2020), "Kürt Milliyetçiliği ve Sol Siyaset Arasında Yurtdışındaki Kürt Öğrenciler", çev. Gülten Okçuoglu, *Kürt Tarihi Dergisi*, Sayı: 41, s. 29.

97 Bkz. Zaza, N. (1994), *Bir Kürt Olarak Yaşamım*, çev. Aytekin Karaçoban, İsveç: Mezopotamya Yayınları. Zaza, N. (2008), *Bîranîn*, Avesta: İstanbul; Res, K. (2019), Van: Sîtav; *Nameyên Nûreddîn Zaza* (2019), 'Lewendî, M. & Baran, N. (ed.), İstanbul: Rûpel.

dan İran komünist partisi Tudeh bünyesinde siyasi çalışmalar yürütmeye devam etti, diğer yandan da Fransızca öğretmenliği yaptı.⁹⁸ Kardeşi Abrurrahman Qasimlo ise Prag’da eğitim alırken hem Tudeh hem de oradaki komünist gençlik organizasyonları arasında aktifti. Doktora tezini İran Kürdistan’ın ekonomi politigi üzerine ve Marksist bir perspektifle yazdı.⁹⁹ 1960’ların sonuna kadar hem Prag’daki Tudeh üyeleri hem de Doğu Avrupa’da eğitim gören komünist Kürt öğrenciler ile ilişkilerini devam ettirdi. Radikal komünist ve Sovyet yanlısı bir militan olan Qasimlo için 1968’deki Çekoslovakya işgali bir dönüm noktası oldu ve bu tarihten itibaren hem Tudeh’ten uzaklaştı hem de Sovyet komünizmine olan inancı sarsıldı.¹⁰⁰ 1973’te İran Kürdistan Demokratik Partisi (PDKİ) Genel Sekreteri oldu ve partiyi Tudeh’in etkisinden büyük oranda kurtarmayı başardı. “İran için demokrasi, Kürdistan için özerklik” temelinde bir siyasi çizgi geliştiren Qasimlo partinin lideri oldu ve 1979’daki İran Devri sonrasında silahlı mücadele başlattı. 11 Temmuz 1989’da Viyana’da İran istihbarat ajanları tarafından suikasta uğradığı¹⁰¹ güne kadar parti liderliğini sürdüren Qasimlo, 1980’ler boyunca “sosyal demokrasi” temelli bir siyasal perspektif benimsedi. Onlu yaşlarından itibaren radikal bir komünist militan olan Qasimlo için 1970’lerin başına gelindiğinde Sovyet komünizmi artık bir gelecek ufkı olmaktan çıkmıştı.

1949’daki öğrenci aktivizminde daha geri planda kalan İsmet Şerif Vanlı, Avrupa’daki Kürt Talebeleri Cemiyeti’nin (KSSE) 1956 yılındaki kuruluşunda yer aldı ve cemiyetin başına geçtiği 1958’den itibaren ismi adeta Avrupa’daki Kürt siyasal aktivizmi ile özdeşleşen bir figür oldu. 1961’de Mustafa Barzani liderliğinde Irak’ta başlayan Kürt direnişinin ardından 1963 yılında Kürdistan Demokratik Partisi ve Mustafa Barzani’nin Avrupa sözcüsü oldu. 1975’teki yenilgiye kadar Kürt direnişinin ulus-aşırı diplomatik ve lojistik adresi oldu. Başta ABD ve İsrail olmak üzere birçok devlet ile diplomatik ilişkilerin kurulması için çabaladı. 1975’teki Cezayir Antlaşması sonrasında yenilen Irak’taki Kürt direnişinin ardından 1976 yılında bir Irak istihbarat ajanı tarafından suikasta uğrayarak ağır bir şekilde yaralandı. Hayatı boyunca Kürt tikelliğini sol evrensellelikle uyumlu bir şekilde ilerletmeyi başaran nadir kişilerdendi Vanlı. 1975’teki yenilgiden Mustafa Barzani’yi sorumlu tutarak KDP’den ayrıldı ve 1990’lar başın-

98 Şetevî, H. (2019), *Rêya Jiyanê (Binemala Qasimlo : Re û Rîşe, Liq û Şaxên Wê)*, İstanbul: Avesta, s. 159-160.

99 Bkz. Ghassemilou, A. R. (1965), *Kurds and Kurdistan*, Prague : Pub. House of the Czechoslovak Academy of Sciences.

100 Vali, A. (2021), *Sürgünde Kürt Milliyetçiliği - İranda Kürt Milliyetçiliğinin Unutulan Yılları*, çev. Zeri İnanc, Ankara : Dipnot

101 Bkz. Prunhuber, C. (2009), *Kürdistan’ı Düşlerken: Kürt Rahman’ın Tutkusu ve Ölümü*, çev. Dilan Bucak, İstanbul: Avesta.

da PKK'ye yaklaştı. 1995'te kurulan Sürgünde Kürt Parlamentosu'na girdi ve 1999'da Kürt Ulusal Kongresi (KNK) başkanı seçildi. Hayata gözlerini yumduğu 2011 yılına kadar da diasporadaki siyasal aktivizmini kesintisiz bir şekilde sürdüren Wanlı, aynı zamanda Irak'taki Kürt ulusal hareketi üzerine yazdığı doktora tezinin yanı sıra birçok akademik çalışmaya da imza atmayı başardı.¹⁰²

Kürt gençlerinin 1949'da katıldıkları uluslararası etkinlikler onları hem dünyanın farklı yerlerindeki ulusal kurtuluş ve ani-sömürgeci mücadeleler ile tanıştırdı hem de bu uluslararası ağlarda yer alarak Kürtlerin davasını anlatma, dayanışma ağlarını örme imkanı yarattı. Bu ağlar birçok durumda Kürtler için mobilize edilebiliyordu. Örneğin 1956 sonlarında Suriye'ye dönen Nureddin Zaza'nın 1960 yılında aralarında Osman Sebrî'nin de bulunduğu birçok Kürt siyasetçi ve aydın ile birlikte tutuklanarak Meze Hapishanesi'ne götürülmesi sonrasında, Zaza'nın Lozan'daki seksen civarında aydın, sanatçı ve öğrenci dostları bir bildiri imzalayarak Birleşik Arap Cumhuriyeti Hükümetine gönderdi. İmzalayanların çoğu Zaza'yı Lozan'da öğrenci iken tanımışlardı. Bildiride Zaza için: *"Birçok genç Lozan aydınının anti-sömürgeci ve anti-emperyalist eğitimine önemli ölçüde katkıda bulundu"* deniliyor ve Zaza'nın yaydığı demokratik fikirlerin Lozan'ı İsviçre'deki Cezayir yanlısı faaliyetlerin merkezi haline getirdiği belirtiliyordu.¹⁰³ Nitekim Zaza ilerleyen yıllarda, 1963-1965 döneminde Cezayir'in ilk devlet başkanı olan Ahmed Bin Bella ile yüz yüze görüşmeler de yapacaktı. 1956'da KSSE kurulduğundan itibaren İsmet Şerif Wanlı'nın ilk çabası cemiyeti bu ağların içine sokmak, özellikle Uluslararası Öğrenci Birliği'nin daimi üyeliğini kazanmak olacaktır. Zira Wanlı, 1949'daki deneyimden hareketle farklı gençlik ve öğrenci örgütleri ile dayanışma ağları kurmanın önemi ve gücünün farkındadır.

1949'daki bu ilk yurtdışı Kürt öğrenci örgütlenmesi sürecinde milliyetçilik ve solculuk arasında yaşanan ihtilaflar, özellikle 1960'lar ve 1970'lerde çok daha yoğun ve sert olmak üzere, Soğuk Savaş'ın bitimine, hatta günümüze kadar farklı zaman ve mekânlarda yaşanageldi. Bu sol ve milliyetçilik arasındaki gerilime 1960'ların ortasından itibaren aynı zamanda sol içindeki ayrışma ve fraksiyonlaşmaların yanı sıra Kürtlerin içerisinde bulundukları ulus-devletlerdeki egemen sol örgütlenmelerinden koparak özerk örgütlenme arayışları da eklendi. Böylece Kürt solu kendi tikelliğini inşa ederken bunu evrensele bağlama yolları da çeşitlendi. 1949'da Kürt gençleri için sol ufku bütün gövdesiyle kaplayan Sovyet komünizmine sonraki on yıllarda Çin'deki Maoizm, Arnavutluk'taki Enver Hoca ve başta Küba olmak üzere Latin Amerika'daki hareketle-

102 Wanlı, İ. Ş. (2014). *Serpêhatiyên Jiyana Min*. İstanbul: Rupel.

103 "Lausanne Intellectuals Solidarity With Dr. Zaza", *Kurdish Facts*, Haziran 1961, Sayı: 5, s. 12.

rin solun içinden geliştirdikleri ama aynı zamanda ulusal kurtuluş reçeteleri de sunan farklı yorumlar eklendi ve böylece Kürt solunun genişleyen gövdesi gün geçtikçe daha fazla fraksiyona bölündü. Bütün bu bölünme ve yorum çeşitliklerine rağmen, başta Türkiye Kürtleri olmak üzere dört parçadaki Kürt gençlik hareketlerinin ekseriyeti için 1970'lerin sonuna kadar sol ve enternasyonalizm yegane kurtuluş ufku olmaya devam etti. Fakat bir yandan Filistin-İsrail savaşı, Afganistan'ın Sovyetler tarafından işgali ve İran Devrimi'nin İslamcılar tarafından gaspıyla yükselen İslamcı dalganın etkisiyle Ortadoğu'da sol gelecek ufkunun yerini İslamcı bir kurtuluş teolojisine bırakmasıyla karakterize edilen yeni bir öznellik rejiminin ortaya çıkışı; öte yandan komünist ülkeler ve enternasyonal dayanışma ağlarının Kürtlerin anti-sömürgeci ve ulusal kurtuluş mücadelesini zafere taşıyacak somut bir destek üretememeleri, 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılışı ve 1991'de Sovyetlerin çöküşü ile birlikte kapitalist liberalizmin "dünyanın sonu"nu ilan etmesiyle birlikte komünizm Kürt hareketleri için bir kurtuluş ufkunu referansı olmaktan büyük oranda çıktı.

Yararlanılan Arşivler

1. İsmet Şerif Vanlı Arşivi, Lozan Üniversitesi, Lozan, İsviçre
2. Silvio van Rooy Arşivi, Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü, Amsterdam, Hollanda
3. Nureddin Zaza Arşivi (Gilberte Favre), Bern, İsviçre
4. Paris Kürt Enstitüsü KSSE Arşivi
5. Kamuran Bedirxan Arşivi, Paris Kürt Enstitüsü, Paris, Fransa
6. Fransa Ulusal Kütüphanesi (BNF) Arşivi

YÎBO'ya Hezexê 1999-2002 (Devereke Gewr)

Serpêhatî-şahidî

Serdar Ay

Roja pêşî ku wî li Yîbo'yê (*Yatılı İlköğretim Bölge Okulu*, Dibistana heremî ya hindekarîya seretayî ya leylî) dest pê bike, ez hê bi dîkê sibehê re rabûbûm û min bedlê xwe li xwe kiribû ku yekem car bû ku min bedlek li xwe fikir. Forsa min li ser min bû. Taştêya ku diya min bi evîn amade kiribû bo min ku bi evîn ji mîh û bizinên me standibû ku wan jî bi evîn ji xwezayê wergirtibû, di qirika min re nediçû xwarê ji heyecanê. Wê şevqê evîn di ber min de mabû ku nediçû xwarê... Min dixwest zûzûka ji mal derbikevim, biçim li dolmîşê siwar bibim û bigihime mekteba xwe ya nû. Te digot qey ez çûkek im û ji hêlîna xwe bi firrê dikevim û dixwazim biçim tehma firînê tehm bikim li gora dilê xwe bi perrên xwe li asîmanan... Lê ma min sûtalkî, min zîxankî ji ku zanîbû ku em ê niha biçin û pîştî nîvrojê bêne çengo kirin bo çend salan, belkî bo hetaheta. Min û hevalên xwe, ji bo firînê me xwe ji hêlîna xwe avêtibû, lê hê wilo bi pirtikên heram, em li binguhê lateke wilo ketibûn ku em bi salan têwerbûn: erê em nemirin, lê em hê jî li perçeyên xwe yên wenda digerin. Em ketin, çîroka me bû rabûn

Hîç ji bîra min naçe. Em heval li meydana gund bêhedan li benda birêketina dolmîşê bûn. Xalê Seyfo ku zimanê wî tûj bû, – û rûyê wî dişibîya erdekî beyar –, hingî peyvên wî bi qehrê û hersê hatibûne mevred kirin ku navê wî bi sixêf û pevçûnan derketibû, gava di ber me re derbas bû, li hemberî min sekinî û wiha peyîvî: “Pek û pek, ji xwe re li qerewatên wan meyzênin loo! Wele heyra, dêhnê efendîya li wan dikeve kurroo!”

Vê bîranînê hişt ku heta weke îro jî ez qerewatê ji xwe re bikime derd weke tişteki û heta bi hetayê jê hez nekim. Xalê Seyfo qerewat xistibû sembola min a

çûyîna Yîbo'yê. Îro dipirsim ji xwe bê ka çima bîra min ji nav gotinên wî qerewat neqandiye û gava li bersivê difikirim, ji kûr dilerizim: ew ku li qirikê tê girêdan û dikare werê şidandin yan jî sist kirin, xeniqandina min û hevalên min a di demeke tî û dûz de bi zengil dike li gelîyên nihaya min. Tişt ne hindik û ne jî henek in, carinan wiha dipeyivin wiha dipeyin ku felaket in...

Bi vê bîranîna re, du lehengên du helbestkarên kurd jî têne bîra min di vê kêlikê de ku ya rastî têne hewara min: "Bîrmendê newala kûr"¹ û "Bîşenga Deşta Dûr"². Hebekî bêhna min tê ber min. Hûr hûr.

Dolmîş bi rê ket ji Girberaz, çû ser rêya Îpekê, berê xwe da Cizîrê. Li hêlekê çiya li helâ din sînor. Bi dorê, em di ber van gundan ra derbas bûn: Şêxhadir, Xanikê, Gundikê Seyîdan, Serkahnî, Gundikê Dorikan, Zêwik, Babet, Qerexerab, Tildîb, Qerabêsosinan, Eleqemş, Baneh, Narincî, Dubîç, ji wir, em ketine ser rêya bajarê xwe. Me çend gundên din jî li pey xwe hiştin, – Eyser, Rîzok û Babek –, û em gihane Hezêxê, ciranê Dîjleyê. Lê na, tam ne wilo ye: Ew dolmîşk wilo weke mişkeke ûr-tijî-çêlî bi rastî di rêya dema, dema rêya kîjan xakê re dimeşî?

Wê rojê sê salên min û hevalan dest pê kirin li Yîbo'yê ku bi hesabê der-dema dema teqwîmê gelekî bêhtir dike. Weke hemû qonaxên demê, gava qedîyan li paş neman ku di rastîyê da dibine Pêşeroj gava dibûne Bîr.

Ez şerm dikim bêjim, lê ez ê bêjim : gava min pirtûkên Primo Levi dixwendin, Yîbo dihate bîra min gelek caran. Ne belesebeb bû. Bîr bîrewer e. Di xebata xwe ya bi navê *Yên Xeniqê û Yên Filitî* de, Primo Levi di derdora serpêhatî û şahidîya xwe re, weke cihuyekî êsîr, hebûn û yan jî li ser piyan mayîna li kampên nazîyan, – ku wî behsa ya Lager'ê dikir –, bi formula "Devera Gewr" (*Zone grise*, bi fransî) re pênase dikir. Ev yek li ser xwezaya devereke serdestîya totalîter e ku lê gramera zagona desthilatdarîyeke taybet tê fahm kirin. Li devera gewr, zordestîya li ser êsîr û girtîyan wiha dike û dixwaze ku hinek ji wan pê re û li gel hevkarîyê bikin ku vêya teşwîq dike. Ji lewma, hinek ji girtîyan di kar û barên rêveberî û berpirsiyarî de cih digirin ku ev yek bi kêr berdewamîya desthilata serkutker tê ku hebûna wê li ser bingehe îmtîyaz, berjewendî û hevkarîyan (bi êsîr û girtîyan ra) rûdine. Herçiqasî desthilata ku di devereke wiha de tê xuya kirin hewcetîya wê bi "hevkaran" hebe jî, ku ev ji bo wê gelekî girîng e, cihê ku ji vê "hevkarîyê" re tê veqetandin pir sînordarkirî ye. Bi vî awayî, ev dever, ji hêla qurbanên destekkirî û xweyîkirî ve bi hemd tê dermale kirin bo parastina berjewendîyên xwe ku şertê mecbûrî ye bo li ser piyan mayîne ku dîsa jî ne garantîyeke tekûz e bo vêya.

Li gorî Primo Levi, bêwate û bi awayekî dîrokî şaş e ku em bifikirin ku kampa Lager qurbên pîroz dike: "ew wî ji mirovbûn dadixe û dişibêne xwe". Lê dîsa jî,

1 Savci, Fatma, *Danê Baranê*, Stenbol, Avesta, 2018.

2 Nemir, Kawa, *Bîşenga Deşta Dûr*, Amed, Lîs, 2006.

divê cihê qurbên û celadî tevlihev nebin. Levi tiştêkî bi taybetî dikirpêne ku bo wî, naskirina *devera gewr* pir girîng e: “ger em bixwazin cinsê mirovî nasbikin” û yan jî “ger em bixwazin bizanibin giyanên xwe biparêzin heke felaketeke wilo dîsa rûbide.” Lewra, li gorî Levi, berferêhkirina konseptê *devera gewr* pêkan e di xakên li derveyî yên Lager’ê de jî, weke mînakê “ger em bixwazin birastî tiştên ku li kargeheke endûstrîyel derbas dibin, fahm bikin.”³ Ji ber vê yekê, li derveyî çarçova Lager’ê jî, şert û mercinen din dikarin rûdana deverêke gewr (mezin û yan jî piçûk) pêkan bikin, angê: Desthilateke serkutker û domdar ku xwe li ser gelek kirdeyan dide telîm kirin (yan jî ku ji helâ rajêran ve bi vî awayî bê têgihîştin) ; komeke biçûk ku desthilatê bi dest dixê li ser binyadeke kompleks û berferêh ; têgihîştina parvekirî ji hêla rajêran ve ku li gorî wê, bi hevkarîkirina bi desthilatê re (bi awayê cur bi cur, muxbîrî jî di nav de), wan dikarîbû hem ji bo xwe û hem jî ji bo merivên xwe îmtîyazan bi dest bixin (ji şert û mercên materyal heya derfeta mayîna li jîyanê). Berferêhkirineke wiha ya vê tegihê bi me dide fahm kirin ku di vê çarçoveyê de, koka hevkarîya bi desthilatê re di nav tevlihevîyeke gelekî dijwar û domdar de ye. Ji ber vêya, em nikarin vê yekê weke daxwazeke hesan a karîyer yan jî pêşketina di warekî de bihesibînin ku awayekî tîpîk ê gelek sazîyên demokrasiya modern e.⁴

Ez kin lê xim, ku Kurdistan mêtîngeh be, li hemû der û derdorên kiryarîyên dewleta tirk ên di derbarê Kurd û Kurdistanê de kapasîte û xwezaya *devera(ên)* gewr heye. Di rastîyê de, bê *devera(ên)* gewr, dewleta tirk nikare hebe li Kurdistanê. Ji zû ve ye (lê van demên dawî gelekî bêhtir) ku lêkolîn û xebat nîşanî me didin (ji xwe Kurd vêya dizanin ku wê dijîn) ku siyaseta û pratîkên îdarî, olî, aborî, leşkerî û hwd., ên dewletê li gorî helwesta wê ya dîrokî ya kolonîyal teşê digirin ku li Kurdistanê, bi awayekî serkutker û zordar, di ser berjewendî û îmtîyazan re bi “hevkarên” xwecih re cihê xwe digirin. Bêguman, heta radeyekê, ev yek li hesabê siyaseta(ên) kevneşopî ya(ên) navxweyî ya(ên) Kurdan jî tê ku pê dikarin hebin. Herwiha berberîyên bîrdozî, olî û nasnameyî yên di navbera Kurdan de jî zindî û xurt dike. Kurdistan erda deverên gewr e. Yîbo’ya Hezexê yek ji wan bû ku mesele, biqasî ku hevalên me yên li wir digotin, ji gelek hêlan ve nedişibîya ya li Nisêbînê.

Hezex bajarekî ji sînorê Rojava û Başûr ne gelekî dûr û nêzî heremên çiyayî ye ku PKK li wan bi hêz bû. Dîsa, li gel hebûna suryanîyan (ku hejmara wan gelek bû li bajêr berî qirkirinan û şerê PKK û dewletê. Berê, Hezex bajarokekî suryanî bû), çand û zimanê vî bajarî kurdî bû ku tirkî heme bêje lê nebû ji bilî daîreyên

3 Primo Levi, *Les Naufragés et les rescapés* [1986], Paris, Gallimard, 1989.

4 Frediano Sessi, « Zone grise », *Témoigner. Entre histoire et mémoire* [En ligne], 117 | 2014, mis en ligne le 01 juin 2015, consulté le 18 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/temoigner/1217> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/temoigner.1217>

fermî ku li wan jî pirranîya karmend û personelên, ji ber ku kurd bûn, bi kurdî dipeyîvîn. Li gorî min, bi vê yekê ve girêdayî, li Hezexê dewlet eskerî bû. Ji ber ku xwezayek û yan jî binyadeke ku bikaribe hêz û yan jî hebûna dewletê li wir bi awayekî sembolîk û sazûmanî li dar bixe û temsîl bike nebû. Lewra, her tiştê dewletê di ser eskerîyê (li heremê digotin eskerî) re û bi wê re bi goşt û xwîn dibû ku desthilateke despotîk bû ku meriv dikare bêje, her kêlîkeke wê bûyereke girêdayî tirkîtiyê bû; tirkîtiyeke hilorî ku dizanîbû li welatekî din e û lewma hatiye kirina teşqeleyan. Ji xwe hatibû gotin ku “Kurdistan laboratuara artêşa tirk e”. Hebûna wê ya Biyanî û despotîk hem ji bo wê û hem jî ji bo xwecihan Provokasyon bû. Tirkîti li Kurdistanê provokasyon e. Berî her tiştî, jixwe şer bû ku lûtkeya vê provokasyonê bû. Lê divê neyê ji bîr kirin ku ev “tirkîti” ji însiyatîfên eskerîyê, eskeran ne bêrî bû. Weke hemû despot û dagirkeran, wan jî bi destê dewletê û li ser navê wê gelek tiştên “ji xwe” li ser “hesabê xwe” dikirin ku ji xwe dewlet tam jî ev bû li wira weke li gelek derên din ên kurdan. Bi vê yekê ve girêdayî, mesele gava li gundan (ez gundî me, min wisa gelek caran dibihîst) “pirsgirêkek” derdiket, kesî nedigot em ê biçin wê bi awayekî fermî û yan jî îdarî çareser bikin, digotin em ê biçin filan “qomitanî” bibînin. Ku diçûn cem “qomitanekî” jî destvala nediçûn (pere, dîyarî... li gorî girîngî û giraniya “pirsgirêkê” diguherî). Tora van “qomitanan” ku bê “hevkarên xwecih” nedikarî pêk were, bi îmtîyaz, berjewendî û bertîlan dihate ava kirin li ser axa desthilatê ku em dikarin bi rehetî navê vêya bikine “Devera Gewr”. Ev “hevkarên” xwecih ên *devera gewr* bi pirranî cerdewan, sofîk, muxtar, axa, serokeşîr, memûr bûn (û heta hin kesên “welatparêz” ku “ya xwe di dilê xwe de dihiştin” weke ku li heremê tê gotin). Îcar, di êkosîstemeke wiha de, weke hemû derên dewletê yên li Hezexê, Yîbo jî li derve nedima ku di bingîhê xwe de porejeyeke asîmîlasyonîst a kemalist bû; di nav *devera gewr* de devereke gewr bû. Ji lewma, di çarçoveyeke wiha de, pir normal û lojîk e ku em bêjin “kesên ku di qedemeyên bilind ên îdareya Yîbo de cih digirtin, personelên ku lê dixebitîn, kesên ku îhaleyên wê bi dest dixistin û hwd., jî ji tora ‘hevkarîya’ bi devera dewr re bûne”. Ji xwe ne mimkun bû ku midûrê perwerdeya neteweyî yê navçeyê ne ji pişt a devera gewr bûya.

Roja pêşî midûrê Yîbo’yê wiha gote me ku kurd bû ku van demên dawî qeymeqamekî dewletê (ne şaş bim ê Cizîrê) ew xelat jî kir ji bo “xizmetên wî yên hêja” (yê ku dûv re kete şûne wî de yekî ji Trabzonê bû ku simbelên wî yên MHP’yî bûn. Bi îhtîmaleke mezin hatibû eskerîyê. Lê weke gellek “mamoste” û “midûrên” li Yîbo’yê, Hezex û gundên wê, eskerîya xwe li mekteban dikir. Gava dimeşî li ber xwe dinêrî. Tu carî ne li banî û ne jî li derdora xwe nedimeyîzand. Te digot qey ji rûbirûmayîne ditirse û yan jî jê direve ku li gorî min yek ji hêjayîyên herî pîroz û bi rûmet ên mirovî ye): “hûn îro hatine vir, bihijmêrin rojên xwe, eskerîya we dest pê dike!”. Bi rastî jî te digot qey em hatine eskerîyê. Yîbo bi gelek

awayê xwe dişibîya eskerîyê. Avahîyên Yîbo'yê û yên eskerî pirr dişibîyan hev. Mesele "yetexxane" (razanxane) ji "qawîşan" pêk dihat ku wiha texmîn dikim ku renze û dolabên me û yên eskeran weke hev bûn ku bi ihtîmaleke mezin ji cihekî dihatin. Dîsa hewşa wê weke ya qerekol û garnîzonên eskerî bû. Langaja îdarî ku li ser me dihate ferz dikirin dişibîya ya eskerîyê : her sibeh bi dengê bilind û qalîn "qawîş rabe" (*koğuş kalk*) ; berî her sê danê xwarinê dua "hemd ji xwedayê me re, mîletê me her hebe, efiyet be" (*Allahumuza hamd olsun, milletimiz var olsun, afiyet olsun*) (Bi ihtîmaleke gelekî mezin erzaqê me û yê eskerîyê jî weke hev û jî cihekî bûn); serê çendekê "paqijîya hawirdorê" (*mintika temizliği*) ; mehê carekê "nobeta aşxanê" (*yemekhane nöbeti*, me digot *nobeta yemexxanê*) ; yên di sinifê heştem de bi rutbe bûn ku serokên qawîşan (*koğuş başkanı*) bûn û serokê mektebê (*okul başkanı*) ji wan bû, yên di sinifên bin wan re newêrîyabûn di ber sîya wan re jî herin ku îdareya mektebê hêz dida wan ku bi îmtîyaz bûn. Heta, ji ber ku derketina ji hewşa mektebê gelek caran qedexebû, pewîstîya "destûra sûkê" (*çarşı izni*) hebû. Ji xwe me dibihîst ku carinan, di betlaneya havînê de, bername û organîzasyonê eskeran li Yîbo'yê çêdibûn, û hin eskerên ku wek teqwîye tevî operasyonan dibûn, li "razanxane"ya (ku me digot *yetexxane*) wê radiketin.

Herwiha, weke eskerîyê, şidet îşkeke wilo bû ku her roj li canê me dihate jidandin. Midûr li me dide, boş û belaş. Mamosteyan li me didan (ne yên jin ku hejmara wan hindik bû). Personelên "yemexxanê" û "yetexxanê" gelek caran neheqî li me dikirin. Ne "midûr", ne "mamoste" (dîsa yên jin ne di nav de) û ne jî "personnel" bi me re bi xweşkarî nedîştexilîn ; qebe û tund bûn. Ji ber ku berê wan jî gelekî lêdan xwaribûn, xwendekarên biqîdem heyfa xwe ji yên di bin xwe re dihîlanîn ku îdarê ev rê bi ber wan dixist. Yên mezin û bi qewet li yên biçûk û bêhez didan. Li gorî yên din, wan qawîşa herî baş, renzeyê herî qenc, dolaba herî xweşik û masa herî stratejîk û xwarina behtir dikirine yên xwe. Di hemamê de dor ji wan re nebû. Balgeh, betanî û doşegên herî qenc ên wan bûn. Gundîyên hev bi pirranî di ser hev re dihatin. Ji lewma komikên gundan jî li hev didan. Ya kê xurt bûya dengê wan bêhtir derdiket li her derê Yîbo'yê. Me li "yemexxanê" li hevdu dida, me li sinifan li hevdu dida, me li "tenefûsan" li hevdu dida, me li hewşê li hevdu dida, me di "êtûdên êvarî" de li hevdu dida, me li "yetexxanê" li hevdu dida, carinan heta çaxê razanê ku heştê êvarî digirtin heta heştê sibehê. Mînak, carekê min û hevalekî li hev xist. Hîç mubalexê nakim, me ber bi esirkî ve dest pê kir heta çaxê razanê. Gava dersê dest pê dikir em li benda "tenefûsê" diman, gava çaxê xwarinê dihat, me navber didayê, ku em derdiketin me dîsa dest pê dikir, me "êtûd" bi lihevdûdanê derbas kirin, em hatin berî ku em razin dîsa wilo... Kesî nedigot ka çi dibe, çawa dibe... Herkesî ev yek qebûl kiribû, herkesî li herkesî dida. Hesap pirsîn û hesap dayîn nebû li vê devera gewr ku yên ku ew bi rê ve dibirin ji "hevkarîya" bi zorê, tirsê û şidetê re dihatin.

Gava lihevdudayîn nebû, vê carê lewnekî din ê şidetê hazir dibû. Gelek caran yên bi hêz û bi pişt henekên xwe ewqasî bi yên “qels” dikirin ku heta negirîyandibane û yan jî ji xwe re nekiribane qirdik bela xwe ji wan venedikirin. Lewra, derfetên baş nebûn ji bo kesên bêhêz ku nikarîbûn li gorî dilê xwe li ders û azmûnên xwe jî bişixulin. Yên ku torpîl û pişt a wan hebû piçekî bêhtir distirîn. Lê ew der agirêkî semawat bû, ji şewatê rev tune bû.

Şidet parçeya herî mezin a şev û rojên me bû ku wilo tazî û hov bi awayekî êşkere şipê bû. Lehengên romana Robert Musil, *Tengasîyên Törlessê Xwendekar*, Beineberg û Reiting ku li mezeleke kevin û ji bîr bûyî ya dibistana wan a leşkerî hingî îşkencê li lehengê bi navê Basini dikin ku ji mirovbûn dikeve. Lehengê sereke yê romanê, Törless ku bi awayekî pasîf tevî van sênsên îşkencê dibe, qeyraneke gelekî mezin a hebûnê derbas dike ku li dereke romanê wilo dibêje: “... her tişt mimkun bû” ji ber ku “hebûna Beinebergeki, Reitingeki mimkun bû”⁵. Li Yibo’yê herkes Beinebergeki, Reitingeki û yan jî Basiniyek bû, û wilo bi dîzîka di mezelan de xef û veşartî jî nedibû. Lê belê şensê kesî ewqasî tune bû ku bibe Törlessek... “Devera gewr” a Primo Levi tam ji vê yekê didê veçirrandin û hewl dide wê bi wate bike.

Sê hevalbeşên vê Şidetê hebûn: *gemarî, birçîbûyîn û tirs*. Û em dikarin *feqîrîyê* jî tevî bikin... Hemû tuwaletên li “yetexxanê” û li her derên Yibo’yê ewqasî pîs bûn ku ez naxwazim bêjim û dilî bixelênim. Ji ber ku av nebû, ku sibeh û êvaran bi tenê seatekê diherikî, gava em diçûne tuwaletê ji bêhna pîs û gemarîyê me dev, rû û çavên xwe digirtin. Gava av diherikî kîjan demsala salê bûye sar diherikî. Ava germ bi tenê roja hemamê hebû ku li dawîya heftê bû. Îcar roja hemamê jî kîzên diqitimîn; avê dida noqê. Betanî û balgeh salê carekê û yan jî du caran dihatin şûştin ku me bi tenê mehê carekê rûnivîn li malê dişûştin. Xwarinên wê nedihatine xwarin ku me bi pirranîya caran di nivî de dev ji wan berdida. Zivistanan sar û havînan tîjî mêş bûn. Ji lewma, herkesî qetê nanê xwe dixiste ber qarîşa xwe û derdixiste derve ku qedexe bû. Li “yetexxanê”, me penîr û yan jî zeytûnên xwe dixistina navê û wilo dixwar ku dibû xwarina me. Li gel ku hemû cure xwarin û tehmetînk qedexe bûn jî, bêhna penîrê bi sîrik ê Koçeran, mewîj, team û kizwanên Torîyan û dendikên zebeşên Çolîyan ji “yetexxanê” difûrîya. Gava carinan “areme” (*arama*) çedibû, “diçû ji herkesî de !”. Kesên ku têkilîyên wan ên baş bi personelên aşxanê re hebûne, dikarîbûn têr bixwin. Bi tenê gava mufetîş dihate mektebê me xweş û baş “bi eşq dixwar”. Bi tenê wê rojê têra me xwarinên xweş didane me. Wekî din, em birçî mabane, xwarin çiqasî ne xweş û gemarî jî bûne, kesî serê xwe pê nediêşand ji rêveberîya mektebê. Çend kesên ku ji malbatên hebekî “halxweş” bûn, bi awayekî tişt û mişt ji xwe

5 Musil, Robert, *Öğrenci Törless’in Bunalımları*, İstanbul, Alakarga, 2012 [1906] r. 80.

re dikirîn li der ve. Lê pirranîya me ji malbatên destteng bûn ku me perekên xwe bi tedbîr xirç dikirin. Eva ku em serê mehekê carekê diçûn malê hebekî li hesabê malbatan jî dihat ku ji heqê rêya zarokên xwe xelas dibûn. Her heftî hatin û çûyîna zarokên wan wî barê wan girantir bikira ji hêla aborî ve. Wekî din, ji bilî tirsê ku ji şidetê diza, tirseke din hebû ku behn li me diçikand û zirav bi me ve nedihîşt. Li Yîbo'yê bûbû aded; digo xebere her sal meha rojîyê cin li “yetexxanê” peyda dibin. Nîvê şevê qîrênî bi herkesî diket, kesî newêrîbû bi tenê biçe tuwaletê jî. Herkesî ranzeyê xwe digîhandin hev û di berê hevdu de dirazan ku şev li wan dibû jehr hingî şiyar dibûn. Em bizdandî û qezebqetandî dibûn ku nayê gotin. Nezî hezar kesên ku li razanxaneyê diman meha rojîyê bi tirseke xedar derbas dikirin ku heme bêje hemû kur bûn. Ji neh-deh kesan pê ve keçik li Yîbo'yê nebûn ku ew jî pir kêman li razanxaneyê diman. Kêşî keçên xwe nedîşîyandinê, “ma dibû qey, xelkê wî çi bigota dûv re”...

Gava serê çar hefteyan înekê em ê vegeirîyane mala xwe bo dawîya heftê divîya me merasîma “îstîqlal marşîyê” jî derbas bikira. Berî vêya, dolmîşên hemû gundan dihatin li hewşa mektebê disekinîn. Em betilî, lewîfî, bi tofanek bêrî dihatin diketine rêzê. Çaxê gotinên fermî, sar û ji bo me banalbûyî dihatin gotin çavê me li dolmîşan bû. Ku bi dawî dibû, herkesî wiha ji kel bazidida ku me merasîm dikire qada şerekî revê. Valîz, torbe li hev dialiqîn, vedibûn, nava wan li erdê dirijîn. Yên ku diterpilîn û diketin. Yên ku li erdê digindirîn. Yên ku li binguhê hev diketin û pev diçûn. A rast em ji kêfa difirîn. Em weke wan berxikên ku berevarî ji kozê dihatine berdan bo dayikan... Em dan dibûn; me di dolmîşan de guhanên kêfxweşî û aramîyê dimêtin. Ku em digihane malê hingî ewqasî xweşbû ku tirsê vegeirê dikete qirikê... Qiriktahlîyê em didane ber devê tirsê.

“Lawo , go tu neçîyê , divê tu dev ji mektebê berdê û tu nikare bixwêne... îdare bike berxê min, sê sal in, xwedê wê qedêne, heme tu jî weke hemû hevalên xwe... ma tu ji wan çêtir î ?!”.

Ev gotinên diya min ku niha ruhê çîroka me ya modern tênine bîra min, dixwestin di ber dilê min re herin, gava vedigerîyame malê û min bi kelogirî gazinên xwe jê re dikirin û digotîyê: “yaw nexweş e, cehneme ye, ne cihê xwendinê ye, ez nema diçimê... nema îdare dikim... bêje bavê min bere çareyekê bibîne...”. Lê axir, “çara neçar” ew bû ku ez jî “weke hemû hevalên xwe bûm” û “ji wan neçêtir bûm”. Ji xwe, herkesî digot bila mala feqîrîyê û bêxwedîtîyê (diya min her tim digot “ev welat, welatekî bêxwedî ye lawo...”) xera bibûbaya.

Gava bavê min, bi nîv-tîrkîya xwe ku ne nîv jî bû, carinan xwe nema digirt û dihat bi îdareya mektebê re (ne)dipeyîvî bo neheqîya ku li me dibû, li bin guhê benda zimên diket. Niha fahm dikim bê bi tîrkî peyîvîn meseleyeke çiqasî dijwar bû bo wî. Piçek tîrkî li eskerîyê bi darê zorê, û piçek jî, gava weke karkerekî carinan diçû “şixulê dinyayê”, li “bajarên tirkî” bi “perîşanî” alimîbû. Lewra,

bavê min ku dengbêj û çîrokbêj bû, û şêr bû di kurdî da, bi tirkîya xwe dibû pisîk li cem wan “midûr” û “mamosteyan” ku peyvên wan dibûn pihîn û lê diketin. Wê ne şaş be ku bêjim bi tirkî peyîvîn, “zor”, “tirs”, “perîşanî” û neçarî bû bo bavê min... Ê diya min jî digot “weleh ku zimanê [tirkî] min hebûya min î ew mektebe di ser sere xwe ve biqûlibandiba”...

Li Yîboyê, em xwendekar di nav xwe de bi tenê bi kurdî dipeyîvîn. Li sinifan bi xwe jî em bi kurdî dipeyîvîn bi hev re gava “mamoste” hazir jî bûn. Em bi tenê bi îdarê û mamosteyan re bi tirkî dipeyîvîn. Lewra, me bi tirkî gelekî nizanibû. Gava min Yîbo qedand û ez çûme Stenbolê bo xwendina lîseyê, min didît ku zarokên tirk henekê xwe bi tirkîya hevalên min ên kurd dikirin. Ji ber vêya, min cesaret nedikir ku ez bi tirkî bipeyîvim li gel wan. Ez bûm yekî ku “ne him û ne jî gum” jê dihat. Gelek caran gava mamosteyan pirs dipirsîn, li gel ku min bersiv dizanibû jî min destê xwe nedirakir. Destên min nema dihilatin. Min berê xwe da wêjeyê bo ku bêzimanmayîna min aş û tirkîya min baş bibe. Ji hingê ve ji wêjeyê hez dikim! ...

Yîbo'yê gelek hevalên me yên ku dersên wan baş bûn rê kirine lîseyên dewletê ên bêpere û li bajarên tirkan. Biqasî ku min jîya (min bi tenê du hefteyan li Çanakkale'yê îdare kir) û hevalên min ji min re digotin, gelekî “zor” bû di nav lêpên tirkîtiya di nav tirkan de ji ber kurdûn û “baş û xweşik” bi tirkî nizanibûn. Ji ber vê yekê, gelekî ji wan dev ji xwendinê berdan. Lê biqasî ku ez îro dibînim, gelek hevalên min ên ji Yîbo'yê, êdî, bi taybetî bi nivîskî, bi tirkî radibûn û dirûnin.

Yîbo'ya li bîra min bîreke kûr û tarî ye ku meriv nikare zû bi zû ne wê ronî bike û ne jî bigihe binê wê. Ya ku min di vê nivîsokê de hebekî hewl da bikim, li ber devê wê bîrê bîranîn bûn ku xwe berdana nava wê wêrekîyeke berz dixwaze. Li gel vê rastîyê, dikarim çend çîkên din, çend tiştên din jî qeto qeto bêjim.

Em dizanin ku gundên êzîdî û suryanîyan jî hene li Hezexê. Lê li mektebê tu carî nasnameya êzdîbûn û suryanîbûnê nedihat bi lêv kirin. Hevalên êzdî û yan jî suryanî hebûyane jî me nezanibû. Lê belê çaxê ku em ji hewşa mektebê derdiketin û diçûn nava bajêr wê hingê me dizanibû ku “fileh” hene ku me bi çavê “yên din” li wan dimeyîzand. Têkane dikana ku alkool diforet li Hezexê ya yekî fileh bû. Bo xwarina tûyan, havînan gava ders diqedîyan û yan jî dawîya heftîyan em diçûne taxa filehan ku kevintirîn tax bû li Hezexê ku wê hînge hemû xanîyê wê bûbûne kavlî ji bilî çend xanîyên suryanîyan ku ji warê xwe bar nekiribûn. Bi zena min, ew jî kesên ji derdora dêrê bûn ku destên wan jê nedibû. Ku di nav wan kavilan de em diçûne ser serên darên tûyan û me dest bi xwarina tûyan dikir tirsekê xwe li nava me dida. Bi firêzkî. Lewra em gelekî nediman li nava wan kavilan. “Gulûcinûkavlî” a Osman Mehmed hate bîra min niha...

Me, û gelek komên din, deh-pazdeh hevalan destên xwe dikrine stûyên hevdu de û em dimeşîn: ji acizî û bêhtengîyê me weke girtîyên zîndanan wilo hêrsok û lertzok tûr diavêtin li nava hewşê.

Em kurikên ku nû balix dibûn, me xwe diavête ser hevdu weke kehrîk û berxik û golikan...

Tu carî ji bîra min naçe. Gava me çend hevalan hesp û mehînen serberdayî didîtin li derve, li qelaçên li hemberî hewşa Yîbo'yê, me ewqasî bala xwe dida wan ku nayê gotin. Me xeyaleke ewqasî xweş dikir ku hê jî tehma wê di hişê min de ye... Me digot îro nebe jî sibe, sibe nebe jî îlle em ê rojekê biçin wan hesp û mehînan bigirin, li wan siwar bibin û kinerê li çiyê bixin bo çûyîna malê. Çaxê me ev xeyal dikir û dûbare dikir em ewqasî ji xwe bawer bûn ku wê bawerîyê temenê me yê biçûk bi awayekî xeternak derbas dikir. Me xistibû serê xwe de û me digot teqez em ê bikin. Lê mixabin nebû: em li hesp û mehînen serberdayî siwar nebûn û me kinerê li Çiyê nexist bo Malê...

Romana Marcel Proust, *Li Pey Dema Wenda* (*À la recherche du temps perdu*, 1913-1927) ku yek ji girîngtirîn romanên modern e tiştekî pir hêja nîşanî me dike: Jîna rastîn jîna jîyayî ya ku bi rêya nivîsê ji nû ve li ser tê fikirîn û ji nû ve tê ava kirin e. Ji ber ku, weke ku lehengên romanên Stendhal (Fabrice del Dongo'yê *Mergena Parma'yê*)⁶ û Tolstoy (Pierre'ê *Şer û Aşitî'yê*)⁷ nîşanî me dikin, em di "niha"yê de ji kiryarî û bûyeran xwe gelekî tiştekî ji xwe fahm nekin û tam nizanin bê çi diqewime. Kengî pişt re em li xwe vegerîyan, wê hingê di panoramayeke giştî de em ê bikaribin tiştekî ji xwe fahm bikin. Lê belê, dîrok ne bi "min" lê bi "me" çêdibe. Lewra bîranîn, lêgerînên li pey demên wenda ên "min" nikarin "selfî" bin. Walter Benjamin'ê gewre digot ku kirîn û yan jî bi dest xistina paşerojê dikare bi tene bi tevgerêke polîtîk pêk were ku nihayê vediguherêne. Wî çaxî binketî jî ji jibîrbûnê tene rizgar kirin⁸.

6 Stendhal, *La chartreuse de Parme*, Paris, Flammarion, 2000 [1839], r. 108.

7 Tolstoï, Léon, *Guerre et Paix*, t. 2, Paris, Gallimard, 1972, r. 197.

8 Benjamin, Walter, «Sur le concept d'histoire», *Oeuvres*, t. 3, Paris, Gallimard, 2000, rr. 427-443.

Nifşa Ciwan ya Xweavakirî: Nifşa Rewşenê

Dilawer Zeraq

Kurte

Ev nivîsar, li ser peydebûna Nifşa Rewşenê¹ disekine û hewlê dide digel kartêkên derveyîn yê peydebûna nifşê, li ser kartêkên hundirîn jî bisekine û bi tevî palder û serçavkên wê ve, helûmercên qonaxa ku nifşa ji ciwanên wê hingê pêkhatî dayne rastê û tê dixe bite rengûawayê dijmêtinger yê pratîk û çalakgeriya hatî nîşandan destnîşan bike.

Sibeha dozdeha Îlonê ya sala hezar û nehsed û heştêyî ya qedalêketî, gava zarokên Kurdan çavên xwe li rojê vekirin, leşkerên devşorikî û çavsorikî kuçe û kolanên bajar û bajarokên wan, heta bi çal û newalên gundên wan jî, dagirtibûn. Hin ji wan zarokan biçûktir bûn û hê ne di fama tiştekî de bûn. Hin ji wan hê nû fambarî xwe bûbûn. Biçûktirên wan pênc şeş salî bûn mezintirê wan çardeh pazdeh salî. Deh salên di nava wan de heyî, ne ew ji hev mezintir dikirin ne jî ji hev biçûktir; siberojeke ji tevdehiya hemû zilm û pêkanînen mêtîngeriyê pêkhatî li pêşiya wan bû. Vê teqezîyê ew digihandin hev; dikirin yek, dikirin nifşeke hevdiwaroj.

Ev nifşa hevdiwaroj, Nifşa Rewşenê ye ku di navbera sala 1990î û sala 2003yan de wek temen ciwan bûn û endamên nifşê, hem ji alî ezmûneya jiyana hem jî ji alî zanîn û karîna xwendin û nivîsîna bi zimanê Kurmancî ve, nûhatî bûn.

1 Dilawer Zeraq, “Nifşê Rewşenê”, Rojnameya Azadiya Welat, nivîsara quncikê ya bi navê Şador, (27/08/2008): Di vê nivîsarê de, Zeraq peyva ‘nifşê’ wekî nêrza bi kar aniye û navê nivîsara xwe wekî ‘Nifşê Rewşenê’ bi nav kiriye.

Kutedaya ku Kurdî xist kirasekî din

Qanûn û rêzika mêtîngerîya serdest ya ji qonaxeke dîrokê de, li ser “Yek Ziman, Yek Dîn, Yek Millet, Yek Dewlet” (Günel Tekin 2009: 73-104) hatibû danandin û heta wê sibeha sala 1980yî, bi hişkahiyeke guhêrbar hatibû pêkanîn, wê yê ji wê sibehê û şûnde kirasekî dîtir li xwe bikira. Bi wî kirasî jî, wê piştî wê sibehê “ramana zanavê, (ya ku) ji arîşe û qırza xwemalîbûnê derdikeve” (Bauman 2019: 31) li ser têrîxwenekirina serdestiya mêtînger, arîşeya xwe ya lekînî (çêkirî) û nestewandî, careke din û bi rengê mêtîngertir û bi taybetî li ser hokara (factor) ziman li ser milê nîfşa Kurd ya nûhatî bikira û lê bibûya barê ser baran.

Herçî ziman e, di sazkirina zanav û neteweya Tirk de her û her navgîn û amûreke hîmî û sereke ye û bi roleke mezin rabûye û “Li Tirkîyeyê zimanê dayikê (tirkî) wekî zimanê tek û serdest hatiye dîtin. Di çarçoveya avakirina netewe dewletê ya derbasdar ya wê demê de (...) bi zimanê dewletê tirkî wek zimanê tek yê dayikê derdikeve pêş”² (Ersanlı, 2010: 107) û digel wê, “Siyaseta asîmîlasyonê jî ji bo gihîştina vê armancê mîna navgînekê girîng hatiye dîtin” (Çağlayan, 2014: 49).

Digel pêkanînê dîtir yê leşkerî, “...pêkanînê herî tund ji bo qedexekirina zimanê ne tirkî û nexasim jî ji bo qedexekirina kurdî piştî darbeya eskerî ya 12’ê Îlonê derdikevin holê” (Çağlayan, 2014: 52). Ev qedexekirin, digel ku li ser qanûnan in û di saziyên dewletê de tên pêkanîn jî, ji bilî wê, bi awayekî pratîk û jiyanî jî zaltî li ser kurdan tên kirin û ji ber ku navê zimanan ya di qanûna qedexekirinê de nehatiye gotin, “Aşkere ye ku qanûna bi hejmara 2932yan ku di sala 1983yan de ket(iye) meriyetê, ji bo qedexekirina zimanê Kurdî (bû)ye” (Kubilay, 2004: 72-73) loma jî ew zaltî ji pêkanînê mêtîngerîyê yê heta wê gavê hişktir û reqtir in û serdestiya mêtînger, piştî salên 1980yî, di warê asîmîlekirina Kurdan de, encamwergirtina dawî û jênager li xwe kiriye armanca sereke.

Li ser vê armancê, çendî ku pêkanînê mêtîngerîyê bi hemû lezî û reqîya xwe ve li ser Kurdan hatiye bicîanîn jî, ji ber ku “Kurd li karaktera asîmîlasyonîst ya bo zanava neteweyî ya ku wekî Tirk tê nîşankirin, razî nebûne” (Yeğen, 2009: 12), pîlan û armancên di vî warî de hatine danandin, li ser pîlankirin û armanca mêtîngerîyê bi cî nehatiye û piştî rabûneke çekdarî ya Kurdan jî, derbeke dijmêtînger li mêtîngerîyê ketiye û pêkanînê wê jî, roj pê de, hindik be jî, carinan sisttir bûye.

Piştî 1980yî, di warê polîtîkayên asîmîlasyonê de, nîşan bi qonaxeke gelek girîng dike. Di vê qonaxê de, tîkiliya nîfşa duyem ya Kurdan ku li bajaran jî

2 Wergera ji Tirkî ya jêgiranên ji pirtûka Heman Mal Zimanên Cuda (Handan Çağlayan, Weşanên DÎSAyê) ji alî Luqman Guldivê ve hatiye kirin û me dest nedaye zimanê wergêr.

bi Kurdî diaxivin ya bi nîfşa sêyem re qelstir bûye.³ Ev qelsî bûye sedem ku di warê çalakirina Kurdî ya ji derveyî malê jî were asta tunebûnê. Hem polîtîkaya berbelavkirina saziyên perwerdehiyê ya serdestiya mêtînger û hem jî reqtirkirina bicîanînên qedexekirina Kurdî, kiriye ku zimanê Kurdî, ji çalakbûna xwe ya jiyana rojane û ‘qada giştî’ bêpar bimîne; û êdî bi temamî bibe zimanê ku tenê li malê pê tê axaftin. Vê yekê jî, wekî encam, ji alî zanîna zimanî ve, kiriye ku meleziyeke guhêrbar li endamên nîfşa nûhatî, ya ku dabaşa nivîsara me li ser wê ye, biqewime û digel wê jî, ji ber xuyayîbûn û hestpêkirina zêde ya kartêka zimanê Tirkî, zimanê Kurdî li pêşberî zimanê Tirkî bûye bin-ziman (sub-language), an jî bûye ‘zimanê cewêlekîrî.’

Kovara Rewşenê û danîna hîma nîfşekê

Piştî ku di sala 1991ê de, Komara Tirkîyeyê qanûna ku ji bilî zimanê Tirkî axaftina bi zimanên dîtir qedexe dike, ji meriyetê radike (a rast, sist dike), mijarên wekî mafên zanav û nasnameya çandî û zimanî û xebat û çalakîyên di vî warî de, bêtir dikeve rojeva Kurdan û cî û girîngiya xwe dide der. Wekî encama vê yekê, di sala 1991ê de, li Stenbolê, saziyeke çandî ya bi nave Navenda Çanda Mezopotamyayê (NÇM) tê damezirandin. Vê saziyê, digel xebat û çalakîyên sînema, şano, muzîk, govend (dansên gelêrî) girîngiyeke taybet dide çand û zimanê Kurdî û wekî nîşaneyê ve girîngîpêdanê; di bin banê NÇMyê û di Sibata sala 1992yan de yekem hejmara kovara *Rewşenê* diweşe. Kovara *Rewşenê*, ji hejmara 1ê heta bi hejmara 13an yek bi yek, jê û şûnde wekî, hejmara 14-15an, du bi du û heta bi hejmara 22-23yan, bi tevayî 18 hejmaran derdiçe.

Piştî ku kovara *Rewşenê* dest bi weşanê dike, çend hejmarên pêşî, di helûmercên qedexekirina pratîk û serbestkirina kiraskirî de, hindik be jî bi rihetî û hêsanî tîr belavkirin û bala endamên nîfşa nûhatî, ya ku êdî wek temen di navbera 17 û 30 yî de ne, dibe ser xwe û her çend wek hejmar pir hindik bin jî, bi taybetî ji alî zimanî ve, ji bo nîfşa nûhatî dibe hêviyeke bo Kurdî. Digel vê yekê, *Rewşenê*, ji hejmara xwe ya yekem heta bi ya dawî jî, li ser helwesteke û angaşteke dijîmêtînger e. Û di nivîsara sergotariyê ya her hejmarê de jî vê yekê aşkere dike. Kartêka sereke, ya ku dibe sedem beşek ji endamên nîfşa nûhatî xwe lê bigirin jî, ev e. Nîfşa sêyem, ew zarokên ku piştî sala 1965an ji dayika xwe re çêbûne,

3 Me divê em diyar bikin ku di nav sînorê Komara Tirkîyeyê de, ji bo aktîfîn û pêaxivîna Kurdî; 1) nîfşa yekem kêr zêde di navbera salên 1900-1950yî de ye ku li bajaran bi giştî bi Kurdî diaxive û bi piranî ‘yekzimanî’ ye, 2) nîfşa duyem di navbera salên 1950-1990î de ye ku li bajaran nîve niv bi Kurdî diaxivin ku kêr zêde ‘duzimanî’ne, 3) nîfşa sêyem di navbera 1975-2000î de ye ku li bajaran bi piranî bi Tirkî diaxivin ku bi tevayî ‘duzimanî’ ne û 4) nîfşa çarem jî, piştî salên 2000î ye ku li bajaran bi giştî bi Tirkî diaxivin û berpêyî ‘yekzimanîyê’ ve diçin.

kêm zêde, di warê zanîna du zimanan de, gihîştine ast û qonaxa meleziyê û ji ber perwerdehiya bi zimanê Tirkî jî, asta zimanê xwendinê ya bilind jî zêdetir li ser zanîna bi Tirkî ye. Û kovara *Rewşenê*, di hejmara pêşî ya kovarê û di nivîsa sergotariyê de helwesta xwe datîne û wiha dibêje, “Em girîngiya herî mezintirîn didin zimanê Kurdî”⁴ (Rewşen, 1992: 4, hej, 1). Tevî ku em bi vê girîngîpêdanê hizir dikin ku kovar wê xwerû Kurdî bê weşandin jî, hevoka wekî “Dibe ku di hêjmarên me yên peşîn de nivîsarên bi Tirkî hebin.” (Rewşen, 1992: 4, hej 1) bala me dibin ser ‘meleziya zimanî an jî duzimanîbûna’ Kurdan ku ji ber pêkanînen mêtîngeriyê yên asîmîlasyonîst, di hin waran de, ji karîna derbirana bi Kurdî dûr ketine. Û hema bi dû wê hevokê re, hevoka “Di nava demê wê kovara we bi tenê zimanê Kurdî bê weşandin.” (Rewşen, 1992: 4, hej 1) bi me dide hisandin ku kovara *Rewşenê* hay jê heye ku ‘meleziya zimanî’ dikare ji bo veavakirina ‘reşî’ ya ku Fanon pênase kiriye wekî pêlikekê bê bikaranîn û “Melezî, bo nûneriya cuda-tiya çandan têgiha herî kêrdar e” (Oğuz 2018: 80). Digel wê jî “Şîroveya meleziyê, qaqibokirinek e li dijî wan agaştan ku dibêjin, kesên meleziyê wekî laşî lawaz, wekî hişî ketî û wekî rewîştî jî lixweheyirî ne” (Fenton 2001: 15). Di vî warî de ji bo hayjêhebûna hebûniyê û ji bo xwe(ve)avakirina bi awayekî dijmêtînger, meleziyê bi derbiranên “parçeyê di nav tevahiyê de an jî derveyê hundir” (Bhabha, 2016: 63) tê pênasekirin ku di vê deqbandê (kontekst) de; ‘tevahî’ nîşan bi nûneriya ‘kana xweser ya xwebûniyê’ dike û ‘hundir’ jî şûngeha wê xwebûniyê dest-nîşan dike.

Wekî domandina daxuyandina armanca kovarê, di nivîsa sergotariyê de wiha tê gotin “Em dixwazin eniyeke zanîst-çand û hunerê çêbikin. Netewa me ji aliyê çandî ve jî di bin zor, zehmetî û sitemê de ye. Her weha çanda me jî hatiye dagîrkin” (Rewşen, 1992: 5, hej 1) Em bi saya van gotinan dizanin ku kovara *Rewşenê*, di hîm û esasa xwe de li xwe kiriye armanc ku di biwarên çandî û zimanî de ‘eniyeke neteweyî’ ava bike da ku zext û stema asîmîlasyonîst ku li ser zimanê Kurdî tê meşandin, bişikê an jî ji hêz û pêkanîna xwe qels bikeve. Ji bo cîbicîanîna vê yekê jî behsa qadeke raperînê ya berxwedanî ya di biwara çandî û zimanî de tê kirin.

Ev raperîn, wê ne ji alî kesên dîtir ve bîcîanîn, helbet wê nîfşa nûhatî ve raperînê bide destpêkirin ku digel xwendevaniya xwe, wê wekî hêzeke hîmdaner ya raperînê jî di kovarê de cî bide xwe. Loma jî Kovara *Rewşenê*, hê di hejmara yekem de ranêzikiya xwe ya zimanî dide der û hem bi elfabe û awayê zimanê ku di nivîsara sergotariyê de hatiye bikaranîn hem jî bi nivîsa bi navê

4 Me divê em bidin zanîn ku nivîsarên bi tirkî yên di kovarê de hatine weşandin, ne ji dabaşên zimanî, wêjeyî û folklorî ne. Hemû jî li ser ramanî, siyaset û zanistî ne.

‘Dersên Zimanê Kurdî’ ku ji alî Farqînî ve hatiye amadekirin⁵, bi me dide nîşan ku ew ê di periyod û qonaxa weşana xwe de li ser elfabe û gramera C. A. Bedirxan bimîne. Di vê çarçoveyê de, nîfşa nûhatî, keysê dibîne da ku xwe bigihîne tradîsyon û bingeha xwe ya zimanî.

Tradîsyona zimanî ku bi rabûna şoreşgerî ya kovara Hawarê hîma wê hat danîn û ji alî nivîskar û danerên Kurdî yên wê demê ve hat bipêşvexistin, wekî bingehe li ser qaydeyên gramer û rastnivîsîna bi Kurmancî ya ji alî Celadet Alî Bedirxan ve hat avakirin. Çendî ku heta salên 1970yî di warê nivîsîn û belavkirina weşînekên bi Kurdî de, li bakur, zêde derfet bi dest neketine jî, hîma bi Hawarê hatî danîn, ji navê ranebûye. Di salên 1970yî de kêmhejmar be jî, hin pirtûkên bi Kurdî weşiyane û bi taybetî bi weşandina kovara *Tîrêjê* re (1979) bi demeke hindik be jî, ji alî nivîsîn û bikaranîna elfabeya Latînî ya bo Kurdî ve, geşiyek bo tradîsyona zimanî û nivîskî çêbû û bû sedem ku jihevduzman û qutbûneke zêde çênebe di navbera Hawar û raperîna ku bi kovara *Rewşenê* dest pê kir.⁶

Her wiha, kovara *Rewşenê*, di du hejmarên dîtir de nivîsarên bi navê, ‘Di Kurmancî de Tewandina Navan’⁷, ‘Di Kurmancî de Çewt Bikaranîn an jî Ziman Avêtina hin Daçekan’⁸, ku ji alî Felat Dilgeş ve hatine amadekirin û taybetiyên gramerî yên Kurdiya Kurmancî rave û şîrove dikin û zincîrenivîsên Feqî Huseyn Sağınç ya bi navê ‘Zman, Zman û Rastnivîs’⁹ û pê re jî di her hejmara xwe de ferhengokeke bi du zimanî (Kurmanciya jorîn û Tirkî) belav dike û hem di biwara perwerdehiya Kurdî ya di ser peyvan re hem jî di biwara hevrûkirina du zimanan de keys û derfetê berpêşî xwendevanên xwe dike da ku karibin li zimanê xwe yî ku bi kartêka pêkanînen asîmîlasyonîst jê dûr ketine, vegerin.

Kirineke bi vî rengî, ya ku dursa zimên dide nîfşa nûhatî ku piştî salên 1980yî ketine ber çerxa mêtîngerîya asîmîlasyonîst ya herî xedar û tuneke, hem renekî berxwedanê ye hem jî dengê xweheşîkirinê ye ku naxwaze di zimanê serdest yê mêtînger de winda bibe ji ber ku “Ziman ew tişt e ku hebûna hebûn(iy)a me mimkun dike û dibe sedem ku hebûna me bi rastê keve, were kifşkirin, pêk were û berdewamî be...” (Chambers 1995: 169)

Pêkanîna bi vî rengî ya kovara *Rewşenê*, ku hem nîfşa nûhatî di nav rûpelên xwe de çalak dike û dike ku endamên nîfşê bi taybetî di warê zimên de praksîsa jîyanî bi cî bînin hem jî di çarçoveya neteweyî de bi rola nûnertiya ‘tevahiyê’

5 Di hejmarên li dû hejmara yekem de, Farqînî, navê xwe wekî Zana Farqînî diyar dike.

6 Me divê em balê bibin serê ku kovara *Tîrêjê*, hemû herfên elfabeya Latînî ya bo Kurdî, wekî Celadet diyar kirî, bi kar neaniye û li şûna ‘îyê î’ û li şûna ‘îyê jî î’ bi kar aniye.

7 *Rewşen* (1992) hb. hej. 3

8 *Rewşen* (1992) hb. hej. 4

9 *Rewşen* (1992) hb. hej. 4

radibe û di çarçoveya ‘melezî’ de, ya ku bêhemd çêbûye û dixwaze di hebûn(iy)a xwe de ‘hundirekî hewanê’ ji xwe re ava bike, bi rola ‘hundir’ radibe û bi rabûna van her du rolan jî, ji ber ku “Ziman, gazîkirina laşekî, dengekî ye” (Chambers 1995: 169), gazî endamên nîfşa nûhatî dike da ku her yek ji xwe re di ‘tevahiyê’ de ‘hundir’ekî (ve)ava bikin.

Kovara Jiyana Rewşenê û peydebûna nîfşekê

Kovara *Jiyana Rewşenê*, wekî berdewama kovara *Rewşenê* di bin banê NÇMyê û di Kewçêra sala 1996an de bi hejmara xwe ya yekem dest bi weşana xwe dike û wekî 50 hejmarên gelemperî û 2 hejmarên taybet û nimronekirî, bi tevayî bi 52 hejmaran derdiçe. Her çend zimanê kovara *Jiyana Rewşenê* wekî Kurdî ye jî, di sergotariyê de tê gotin, “Ji ber ku hin nivîskarên me bi zimanê kurdî nizanin, emê di çend hejmarê pêşîn de bi zimanê tirkî nivîsan biweşînin.”¹⁰ (Rewşen, 1996: 4, hej, 1) Ev awa daxuyandin bi me dide famkirin, ‘melezî’ ya ku wekî ‘qaqibokirin’ a zimanî di kovara *Rewşenê* de dabû der, êdî wekî neçariyekê jî dikude. Lê belê ev neçarî zêde berdewam nake û di hejmara pêncan de, kovara *Jiyana Rewşenê*, mîna ku hîm û binçîneya nîfşekê dayne, êdî xwerû bi Kurdî didomîne weşana xwe. Bi dû hevoka ku neçarî tê de diheve, bi hevoka “Her qonaxekî dîrokî zimanê nivîskarên xwe û di melodyên hunermendên xwe de têne naskirin” bal tê kişandin ku nivîskar û hunermend dê bi roleke giran û mezin rabin di rûpelên kovarê de. Di pêdeçûna nivîsa sergotariyê de, piştî ku xebatên heta wê hingê hatine kirin, tê behskirin, li ser weşana kovarê wiha tê gotin, “Jiyana *Rewşen*, bi tecrubeya ku ji kovara *Rewşenê* jî girtiye, û kêmasiyan tespît kiriye, wê bibe neynika edebiyata Kurdî.” Destnîşankirina bi vî rengî aşkera dike ku kovara *Jiyana Rewşenê* bi awayekî ji awayan berdewamî û peyrewa kovara *Rewşenê* ye; û ji ber hindê jî, em bala xwe dibin ser têgiha ‘şûngeha hêvî(darî) yê’ ku ji alî çand, ziman, huner û wêjeyê ve piştî kovara *Rewşenê*, kovara *Jiyana Rewşenê* jî, bi vê angaşt û xwedîasobûnê radibe.

Herçî nivîskarên kovara *Jiyana Rewşenê* ne, -digel nivîskarên salê wan zêde ku di kovara *Rewşenê* de mîna nivîskarên mamoste û rênişander nivîs nivîsîne-, bi gelemperî ew ciwan in ku wekî xwendevanên kovara *Rewşenê* rabûne û di demajoya xwendinê xwe de, bi naveroka fêrker ya weşana kovara *Rewşenê*, di warê ziman û wêjeyê de xwe perwerde kirine û wekî nivîskar bi nivîsarên gavên xwe yê pêşîn beşdarî li rûpelên kovara *Jiyana Rewşenê* kirine. Û ji hejmarên pêşî û şûn de, bi nivîsar û helbestên xwe di kovarê de cî dane xwe.

10 a) *Me divê em bidin zanîn ku nivîsarên bi tirkî yê di kovarê de hatine weşandin, ne ji dabaşên zimanî, wêjeyî û folklorî ne. Hemû jî li ser ramanî, siyasî û zanistî ne.* b) *Destkarî li rastnivîsîna kovarê nehatiye kirin.*

Hewldan û têxebitîna kovarên *Rewşen*, *Jiyana Rewşen* û *Rewşen-Nameyê*, ji hêlekê ve ew xebat û hewldan in ku gelek netewe piştî bidestxistina serxwebûna xwe bi cî anîne. Lê belê van kovaran, digel çalakgerî û praksîsa xwe ya bi rastê ketî, di helûmercên bindestiya mêtingehiyê de, digel têxebitînen dekolonîzasyonê, hewldanên postkolonyal jî danîne rastê ku dibe bersiva “wateya hebûn(iy)ê” (Bhabha, 2016: 153) ya ku Bhabha ji bo watedayîna bo cudatiya di navbera mirovê ku dimarêse û mirovê marastî de heyî, bi kar tîne.

Her wiha, kovara *Jiyana Rewşenê*, digel mebesta me li jorê destnîşan kirî, bi gotina “Her qonaxekî dîrokî bi zimanê nivîskarên xwe û di melodiyên hunermendên xwe de têne naskirin” amaje bi qonaxekê jî dike ku bi hayjêbûnekê li ser hatiye sekinandin û hîm û pîlan û egerên wê hatiye danandin. Em ji vê hevokê, bi zelalî fam dikin, kovara *Jiyana Rewşenê*, di dem û qonaxa ku derdiçe, bi taybetî di biwarên wêje û hunerê de, li xwe dike armanc ku bi roleke diyarker rabe, loma jî di pêdeçûnê de, bi hevoka, “...wê bibe neynika edebiyata kurdî...” bal tê kişandin ku wêje dê bibe biwar û dişîplîna diyarker ya kovarê. Kovara *Jiyana Rewşenê* hay jê heye ku daye pey angaşt û îddiayekê û bi gotina, “Ev îdîa îdîayek mezin e, lê dema îdîayên mezin jî ev dem e” (Jiyana Rewşen, 1996: 4, hej, 1) dide zanîn ku gelemşeyên zimanê Kurdî wê digel wêjeya Kurdî xweşiktir xuyanî bibin û wê çare jî di vê biwarê de peyde bibin. Loma jî, piştî diyarkirina hîma kovarê, pîlana weşîna kovarê bi gotina, “Ji ber vê, emê bi piranî li ser pirgirêkên edebiyata kurdî bisekin in. Rola wî ya dîrokî, di nav edebiyata dinyayê de cihê wî û pêşeroja wî” (Jiyana Rewşen, 1996: 4, hej, 1) tê diyarkirin ku ranêzikiya kovara *Jiyana Rewşenê* ya di biwara wêjeya Kurdî, -bi taybetî ya di Kurmancî- de, li ser mebesta bilindkirina wê û gihandina wê ya asta wêjeya dinyayê ye.

Kovara *Jiyana Rewşenê* jî, her wekî kovara *Rewşenê*, li ser angaştkekê ye û *Jiyana Rewşen* tenê li ser nave xwe angaştê nake û îddiayên xwe jî tenê li ser ziman danayne. Îddiaya hatî kirin hem li ser borîrojê hem jî li ser avakirineke nû û nûjen e; û ji ber ku “Wêje, ne teşeya giştî ya her cure berhema zimanî ye û ne ew şûngeha gerdûnî ye ku berhema zimanî tê de bi cî dibe” (Foucault, 2015: 62) *Jiyana Rewşenê* li xwe dike armanc ku di biwara wêjeya neteweyî de bigihîje qonaxa wêjeya gerdûnî; û ji ber ku wêje, “şûna rasertir û bandeva sêkujekê ye ku; pêwendiya berhemê ya bi zimên re û ya zimên bi berhemê re li wir digihîjin hev” (Foucault, 2015: 62-63) loma jî *Jiyana Rewşenê* pîlan dike û li xwe dike armanc ku wêjeya modern ya di rûpelên kovarê de, ji bo biwarên dîtir wekî çand, fêklor û huner jî bibe şûngeheke bingeîn.

Digel vê yekê jî, hevoka sergotariyê ya ku dibêje, “Armanca kovarê ya bingeîn pêşvexistina edebiyat û şîra Kurdî ye. Xebatên me piranî wê bi vî rengî bin” (Jiyana Rewşen, 1996: 4, hej, 1) bext û belênek datîne rastê. Ev bext û belêna ku li rastê tê danîn, di şûngeheke hatî diyarkirin de bi cî dibe ku ew şûngeh, hem

mîrate û kelepûra ji wêjeya borîrojê mayî ye hem jî avakirin û geşepêdana wêjeya modern e. Bi tevî wê jî, kartêk û rola herî zêde ya vê belêndanê, ya wêjeyê ye ku “Belêndana wêjeyê dibêje: bes zimanekî min heye û ew jî ne yê min e; ‘zimanê min’ li gorî min ew ziman e ku nayê asîmîlekirin. Zimanê min, zimanê kesê din e ku tiştê ku diaxivim jê dibihîsim û axaftina pê re qebûl dikim” (Ertürk, 2018: 282).

Gava kovara *Jiyana Rewşenê* digihîje hejmara xwe ya dawî û hew derdiçe, êdî ziman û wêjeya Kurdî ya li bakur xweyî nivîskarên ji nîfşa nûhatî ye ku endamên nîfşê li ber ba û bahoza kutedaya 12ê Îlona sala 1980yê ketine û ji derçûna xwendevaniya kovara *Rewşenê*, wekî dongiya jiyana xwe jî, bi nivîskariyê rabûne û bûne sedema peydebûna nîfşekê ku berendam in bi nivîsarên xwe yên ji her cureyên wêjeyî, zimanî û hunerî, rûpelên Kurdî çin û kok bikin.

Kovara Rewşen-Nameyê û bersiva nîfşa peydebûyî

Kovara *Rewşen-Name*, her wekî kovarên *Rewşen* û *Jiyana Rewşen*, ji alî NÇMyê ve, di Adara sala 2003yan de tê weşandin û bi tevayî 3 hejmaran derdiçe. Di nivîsa sergotariyê ya hejmara yekem ya *Rewşen-Nameyê* de tê gotin, “Sala 2001’ê, (...) me navber dabû weşana xwe. (...) hişt ku devîdevî du salên bêyî kelepûra me ya bi navê *Rewşen* û *Jiyana Rewşenê* derbas bibin” (*Rewşen-Name*, 2003: 3) Em bi van gotinan fam dikin ku kovara *Rewşen-Nameyê* li ser bingeh û peyrewiya kelepûr û tradîsyona van her du kovarên navborî der diçe.

Di pêdeçûna nivîsara sergotariyê de, bi hevokên wekî, “Tevî hemû êrîşên ku bi destên bêtar, dirrinde û cinawirên pergala dagirkeran tên kirin” (*Rewşen-Name*, 2003: 3) balpêdanekê kurt li ser rewşa siyasî û bindestiya neteweya Kurd tê kirin û pê re jî hevoka “ev saziya ramana kurdbûna nû û nûneriya mirovahiyê ava dibe” berê me dide alî helwêsta dij-mêtinger û dij-asîmîlasyonîst ku bi hevoka “di gorapana wêje, huner û çandê de cerdê bi ser kurdan de tînin” destnîşan dike ku wê kovara *Rewşen-Nameyê* ne tenê xwedîtî lê bike, di heman demê de wê bibe şûngeha vê helwêsta dij-mêtinger û ‘şûngeha hevî(darî)yê’ ya çand û wêjeya Kurdî ku bi zimanê xwe zanava neteweyî dinimîne.

Di berdewama nivîsara sergotariyê de, kovar, ji bo nivîskar û hunermendên neteweya ku bindest e û tê marastin, hin pêşniyaran tîne. Gava vê yekê dike, bi hevoka “Kesên ku ew qas bi dilsafî bifikirin ku huner, wêje û siyaseta tu car nabin yek tişt, dê her tim hebin” pêşî balpêdanekê dike ji bo hayjêbûnê ku bêjara mêtîngeriyê bi bêjarên ku saz dike “Desthilat û agahiyê tim û tim pev dixê” (Çelebi, 2000; 512) û piştê jî balê dikişîne ser agahiya ku serdestiya mêtînger hildiberîne û ew agahî misêwa bandorên desthilatê berbelavtir û berfirehtir dike.

Angaşta ku bi gotina ‘wêje û huner divê ji siyasetê dûr bibin’ tê kirin jî, yek ji bêjara sereke ya desthilat û mêtîngeriye ye ku “...rewşenbîr gava dest bi afirandina berhemeke hunerî dike, hay jê çênabe ziman û teknîka ku ji mêtîngerê xwe deyn girtiye bi kar tîne û ew ziman jî bi kêrî mêtîngerê tê” (Fanon, 2007: 217).

Desthilata mêtîngeriye tim û tim di nav hewldanê de ye da ku xwendeyên neteweya bindest ji nirx û afirandên komên xelkê dûr bike. Ji ber hindê jî, di pêdeçûna nivîsara sergotariye ya *Rewşen-Nameyê* de tê gotin, “...teqez cureyek îdeolojî û bîr û baweriye heye ku serdestî her kesekî/ê wê civakê ye” û bi balpêdaneke pêhisandinî ku gotina Fanon ya “Rewşenbîrê mêtîngehê ku bi berhemên xwe yên hunerî li gelê xwe vedigere, di rastiya xwe de biyanek e” (Fanon, 2007: 217) tê bibîranîn û bi vê balpêdanê tê xwestin ku bila wêjekar û hunermend xwe ji nebanbûna li nirxên xwe yên ‘hebûn(iy)ê’ bifilitînin. Di dawîya nivîsara sergotariye de bi gotinên “Em bi navê Rewşen-Name, bi rêveçûna dirêj ber bi we ve hatin. Bi banga Guhîran, Hê Bêtir Guhîran û Veguhîran!” (Rewşen-Name, 2003: 4) banga guherîneke hîmî û ji rehê ve tê kirin ku dê bibe eger û kartêka bipêşveçûneke radîkal jî ji ber ku “...guherîna radîkal ancax dikare ji alî tiştê ku divêtiya wê dide nîşandan ve were kelkdarkirin” (Eagleton û yên din, 1993: 37-38) û kelka jê hatî girtin jî bibe hêza esasî û likarxist ya bipêşveçûnê.

Bersiva nifşa peydebûyî ya di kovara *Rewşen-Nameyê* de, her li ser ‘peydekirina ruhê hîmî ye neteweyî’ ye û di ser vê peydekirinê re jî pêşniyar li ser dandestpêkirina wê qonaxê ye ku wê bibe şûngeha her cure ‘guherîna’ pozîtîf ku berê ziman û wêjeya Kurdî dide derî û qonaxên bipêşveçûnê.

Berhema Qaqibokirina li Mêtîngeriye: Nifşa Rewşenê

Di hejmara yekem ya kovara *Rewşenê*, di nivîsara pêşekiyê de ku sedema weşandina kovarê dide der, hevokeke wiha tê sazîkirin, “Çanda me Kurdan, çanda berxwedaniyê ye.” (Rewşen, 1992: 4, hej, 1) Ev hevok, ji hêlekê ve peytandina derava heyî ye lê ji hêla din ve jî, ji ber hewan û deqbenda (kontekst) peyva ‘berxwedanê’, angaştek e ku wekî bêjareke têkoşîna Kurdan dide der û pê re jî kana wêrekiyê ye ku ‘qaqibo dike.’ Wêrekiya ketî behsê, ne tenê ji ber vîn û dîlxurtiya kesê hevoksaz e, helbet, ziman bi xwe jî vê cegerdariyê bi kesê hevoksaz re çêdike ji ber ku; Kurdî, ew ziman e ku ‘mirin neyîn kiriye.’¹¹

Neyînkirina mirinê, di heman demê de, çistî û çalakiya hebûn(iy)ê jî dide pêşîya xwe ku wekî dongiya vê neyînkirinê, praksîsa jiyanê datîne rastê. Loma

11 Min ev gotin di ser gotina Ngûgî Wa Thiong’o re anî ser Kurdî. Thiong’o dibêje: “Zimanên Afrikayê mirin neyîn kirin.” (Ngûgî Wa Thiong’o (2017) *Zihni Sömürgeleden Azad*, Ankara: Hece Yayınları, r, 53, Birinci Basım)

jî, “Rêya pênasikirina nîfşekê ne behskirina wan tiştan e ku li wê nîfşê qewimîne, divê kirin û çalakiyên wan bi xwe wê nîfşê pênas bike” (Somay 2008: 97). Çalakiyên ku nîfşê pênasê dikin, bi rengûawayê rabûna nîfşê û dongiya bidestketî li dar û darîçavan e ku digel hemû rûdanên lêqewimandî yên ‘tunekirinê’ jî kariye nanê xwe ji mala xwe biqedîne û kelûmelên (ve)avakirina dîwarê hebûn(iy)ê li ba xwe peyde bike. Ev yek, di heman demê de, têrdariya ‘tevahî’yê ye ku Bhabha pênasê dike. Yanî, laşekî zindîmayî, hebûn(iy)êke mirin neyînkirî, di heman demê de, tevahiyek e, yanî gewdeyeke yekparçemayî ye ku dikare parçeyên nejmê û nexwemalîkirî jî wekî renekmî di ‘hundir’ê xwe de bihewîne.

Nîfşa Rewşenê, çêbûna wê hewanê ye ku di binavkirin û rengûawapêdanê de jî xwe daye der û kariye di ‘berxwedan’a ‘neyînkirina mirinê’ de jî bibe ber-sivek ji bo zimanê Kurdî yê hatî cewêlekkin (subaltern). Rabûna nîfşê û raperî-na wê ya zimanî û wêjeyî, xwe di helûmercên gelek taybet û giran de aniye pê. Giraniya rewşê, tevî ku kartêkeke neyînî ye jî, li ba nîfşa nûhatî, nebûye sedem ku sistiyeke kartêkker çêbibe û angaşt û qaçibokirina kovarên *Rewşenê* ji liv û çalakiyê bikeve. Ji ber ku;

1. Di qonaxa salên 90î û di nivîsîna bi Kurdî de, armanc ne tenê xwedîfîlêkirin bû. Sedem û kartêka esasî, hebûn(î) bû. Hebûn(iy)êke ku ne hewceyî xwepey-itandinê ye. Hebûn(iy)êke ku hewceyî xwe(ve)avakirinê ye. Vê sedema hanê, bi xwe re lixweşiyarbûn û lixwehaybûnê jî dianî. Loma jî, reftar û hewldan û helwest, êdî li ser karîgerbûn û kartêkkeriyê bû; û wê ev karîgerî, digel kartêkên xwe yên pirreng, di avabûna wêjeya neteweyî ya Kurdî de jî bibûya hêmaneke diyar û girîng.

2. Qonaxa ku her sê kovarên *Rewşenê* tê de diweşiyên, di têkoşîna netewebûnê ya neteweyên (derengmayî) de qonaxa Cyê bû ya ku Miroslav Hroch pênasê dike. (Hroch 2011: 29-30, 50-51) Ê mebesta wê qonaxê ne tenê nivîsîn bû û ne tenê ziman bû jî; hayjêbûnek hebû di warê hebûn(iy)ê de û vê hayjêbûniyê asoyek çêdikar da ku ziman digel wêjeyê wêjê jî digel zimên ava bibe. Her wiha, hayjêbûna ketî behsê, li ser para hebûn(iy)ê ava dibû; û li ba hemû nivîskarên Nîfşa Rewşenê, wekî yek ji rê û rêçika sazûna neteweya Kurd dida der.

3. Heta sala 1999an jî, ji bilî kovarên *Rewşenê*, kovara *Nûbiharê* û rojnameyên ji *Welat*, *Welatê Me* û *Azadiya Welat* weşînekên domdar li bakur nediweşiyên. Digel wê jî, hejmarek kêrman yên weşanxaneyên Kurdan yên li Stenbolê, pirtûkên bi Kurdî çap dikirin û digel berbendkirinên pratîk yên hêzên ewlekariya Komara Tirkîyeyê, kêrman ji Ewropayê bi hejmarên hindik pirtûk dihatin şandin û hin caran jî kovara *Nûdemê* bi çend hejmarên xwe ve gihîşt ber destê xwîner-nivîskarên ji Nîfşa Rewşenê. Di vê çarçoveyê de em dikarin bêjin, derfet û keysên xwendina berhemên cure cure, pir hindik bû.

4. Endamên Nifşa Rewşenê, wek temen, ji wan ciwanan pêk tê ku ji sala 1995an û heta bi sala 2003yan, xwendekariya xwe ya zanîngehê dikudandin an ji zanîngehan derçûbûn an di saziyên Kurdan de kedkar bûn û an wekî mamoste di dibistanên dewletê de kar dikirin an jî di karûbarên cuda cuda de cî didan xwe. Her çend ev awa destnîşankirin wekî cî û rengê aboriyê dide der jî, di heman demê de, nêzikbûna endamên nifşê ya bi xwendin û nivîsînê jî xuyanîtir dike ku endamên nifşê, wek çîn û sosyolojiya civakî, bi giştî ji xwendekarên zanîngehê an jî mamosteyên dibistanên dewletê pêk dihatin.

5. Ji aliyê ciyê sosyo-polîtîk ya endamên Nifşa Rewşenê ve û di tevlêbûna wan ya xebatên dekolonîzasyonê de dubendiyek jî heye li rastê ku me divê em aşkere bikin; hejmareke ne hindik ji endamên nifşê, wekî zarokên kutedaya sala 1980yî, bi taybetî di dema peydebûna nifşê de (1996), wekî mamoste û karmend di saziyên dewleta mêtînger de dixebitîn û ji alî aboriyê ve pê ve girêdayî bûn. Digel vê yekê jî, wan xwe nedidan alî û di biwara raperîn û geşepêdana bo ziman û wêjeya Kurdî de, beşdarî li xebatên dekolonîzasyonê dikirin.

6. Endamên nifşê, ji ber vê bêderfetiye, bala xwe didan ser nivîsarên hev û heta ku karibûn xwe digihandin nivîskarên din yê kovarê, bi wan re pêwendî û nasyarî datanîn û li ser nivîsar û helbestên hev nîrxandinên zimanî û wêjeyî dikirin. Vê yekê, dikir ku her yek ji bo yekî din bibe kanek û serçavkeke zimanî û wêjeyî ya taybet û cuda û di heman demê de, ev awa reftar û nêzîktêdayîn dibû sedem ku endamên nifşê ji bo pêşketin û 'xweavakirin'ê pêngavên pêwîst biavêjin.

7. Endamên nifşê, bi awayekî giştî, heta sala 2000î, nivîsarên xwe di rûpelên kovaran de belav dikirin. Digel vê yekê jî, hem wekî ferdek hem wekî gelemperî, hayjêbûnek hebû di warê stewîn û 'avabûn'ê de. Loma jî, bêtî ku ew angaştê nivîskarbûnê bidin der, xwe li nivîs û wêjeyê ferz bikin û xwe di doza 'xwedîpirtûkbûn'ê de bifetîsînin, di çarçoveya zimanî û wêjeyî de, ketibûn heyra 'xweavakirin'ê.

8. Endamên nifşa ciwan, Nifşa Rewşenê, wekî nivîskar, ew kes in ku ji destpêka weşanên kovara *Rewşen*, *Jiyana Rewşen* û *Rewşen-Nameyê* heta roja îroyîn xebatên xwe ranewestandine û di warên wekî ziman, çand û folklor, wêje û lêkolînên akademîk de, berhemdariyên xwe didomînin û berhemên wan, di çarçoveya mînakbûnê de, dibin berendamên mîrateya ziman û wêjeya Kurdî ya li bakur.

Wekî encam

Rewşen, (bi her sê navan), bi her hejmarên xwe ve, gazîkirinek e ji bo çalakiya di warê xweheyîkirin û xwe(ve)avakirinê de. Ev gazîkirin, di heman demê de,

xwe dispêre kana xwe ya dêrîn ku dibe wêrekiyeke xweyîhîm û pê re jî dibe hay-jêbûneke lixweşiyar û li dijî hemû pêkanînên mêtîngîrîyê, xetekê ava dike; “xeta neyînkîrîna mirînê ya di şîyarhiştîna ruhê berxwedanê de ku ‘xwe(ve)avakîrîn û xweheyîkîrîn’ê li xwe dike arîşeya esasî.”

Endamên Nîfşa Rewşenê, wek nivîskarên ku di biwarên zimanî û wêjeyî de berhemdariya xwe her domandine û hatine heta roja îroyîn, ew xortên nûhatî ne ku guh dane vê gazîkirînê û jî çaxên xwe yên nûhatî heta roja îroyîn jî, her li ser xeta ‘xwe(ve)avakîrîn û xweheyîkîrîn’ê ne û bi berhemdariya xwe jî her di nav praksîsa jîyanî de mane. Loma jî, Nîfşa Rewşenê, bi wateyên ‘xweyîkîrîn, pêxweyîbûn, pêrabûn, (xwe)rakîrîn’, di biwara ziman û wêjeyê de nîfşeke ‘xweavakîrîn’ye.

Çavkanî:

- Bauman, Zygmunt (2019) *Kimlik*, Ankara: Heretik yayınları, 2.basım
- Bhabha K. Homi (2016) *Kültürel Konumlanış*, İstanbul: İnsan Yayınları, birinci baskı
- Chambers, Lian (1995) *Göç, Kültür, Kimlik*, (Çev. İsmail Türkmen, Mehmet Beşikçi), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, birinci baskı
- Çağlayan, Handan (2014) *Heman Mal Zimanên Cuda*, (wer. Luqman Guldivê), Diyarbekir: Weşanên DÎSAyê, çapa yekem.
- Çelebi, Vedat, (2000) ‘Michel Foucault’da Bilgi, İktidar ve Özne İlişkisi’, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi, Cilt, 5 no, 1.
- Eagleton, T., Jameson, F. û Said, E., (1993) *Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın* (Di nav gotara, ‘Milliyetçilik: İroni ve Bağlılık’ de), (Çev. Ş. Kaya), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, ilk basım.
- Ersanlı, Büşra (2010) “Türkiye’de Anadil Algısı ve Siyaseti”, *Eğitim Sen anadili Sempozyumu 2 Bildiriler Kitabı*, Ankara: Eğitim Sen Yayınları.
- Fanon, Frantz (2007) *Yeryüzünün Lanetlileri*, (Çev. Şen Süer), İstanbul: Versus Kitap, birinci basım.
- Fenton, Steve (2001), *Etnisite*, (Çev. Nihad Şad), Ankara: Phoenix yayınları, birinci basım
- Foucault, Michel (2015) *Bilginin Arkeolojisi*, (Çev. Veli Urhan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım.
- Günel Tekin, Gülçiçek (2009) *Beyaz Soykırım*, İstanbul: Belge Yayınları, baskı I.
- Hroch, Miroslav, (2011) *Avrupa’da Milli Uyanış*, İstanbul: İletişim Yayınları, Birinci basım

- Jiyana Rewşen, (1996) *Kovara Zimanî Çandî Hunerî*, Stenbol: NÇM, hemû hejmar
- Kubilay, Çağla (2004) *'Türkiye'de Anadillere Yönelik Düzenlemeler ve Kamusal Alan'*, İstanbul: İletişim Araştırmaları Dergisi, sayı 2, c. 2.
- Oğuz, Ayla (2008) *Hanif Kureishi ve Kara Plak- Göç, Kimlik ve Aitlik Sorunları*, Ankara: Pegem Akademi, birinci baskı.
- Rewşen, (1992) *Kovara Zimanî Çandî Hunerî*, Stenbol: NÇM, hemû hejmar
- Rewşen-Name, (2003) *Kovara Zimanî Çandî Hunerî*, Stenbol: NÇM, hemû hejmar
- Somay Bülent (2008) *Çokbilmiş Özne*, İstanbul: Metis Yayınları, birinci basım
- Yeğen, Mesut (2009) *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaş*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı.

Konformizm ve Ayrılıkçılık Arasında: İstanbul’da Bir Kürt Öğrenci Örgütü (1912 -1914)*

Djene Rhys Bajalan*

İngilizce’den çeviren: **Dicle Arslan**

Kürt gençliğine şunları sormak ve onları anlamak istiyorum: Ne olmak istiyorlar? Ya da ne olmak istemiyorlar? Osmanlı İmparatorluğu’nda bir unsur mu? Bir unsur ama nasıl bir unsur, kokuşmuş ve arındırıcı bir unsur mu yoksa modernleşmiş ve yenilenmiş, yaşayan ve hayat veren bir unsur mu?

(Dr. Abdullah Cevdet, Rojî Kurd, 1913)¹

Kürd Talebe ‘Hêvî’ Cemiyeti (bundan sonra *Hêvî* olarak anılacaktır), 1908 Jön Türk Devrimi’ni takip eden yıllarda İstanbul’da kurulan bir dizi Kürt derneğinden biriydi. Temmuz 1908’de Balkanlar’da *İttihad ve Terakki Cemiyeti*’nin başını çektiği askeri bir isyan, otuz yılı aşkın bir aradan sonra Osmanlı İmparatorluğu’nda anayasal yönetimin yeniden kurulmasına yol açacak bir olaylar zincirini baş-

* Kaynak: Djene Rhys Bajalan (2013) Between Conformism and Separatism: A Kurdish Students’ Association in Istanbul, 1912 to 1914, Middle Eastern Studies, 49:5, 805-823, DOI: 10.1080/00263206.2013.811655 (<http://dx.doi.org/10.1080/00263206.2013.811655>)

** St Antony’s College, Oxford Üniversitesi, Oxford, Birleşik Krallık. E-posta: djene.bajalan@sant.ox.ac.uk

1 A. Cevdet, ‘Bir Hitab’, *Rojî Kurd*, 19 Haziran 1913.

lattı. Sultan II. Abdülhamid'in (1876–1909) sansürlerinin imparatorluk içindeki entelektüel hayata boğucu kısıtlamalar getirdiği otuz yıldan sonra, otokrasinin çöküşünü izleyen liberalleşme, politik bir aktivizm patlamasına tanık oldu. Bu, bir dizi sosyal ve politik çıkarı temsil eden sivil toplum örgütlerinin (*Cemiyetler*) çoğalmasıyla kendini gösterdi. Osmanlı nüfusunun çok uluslu ve çok inançlı doğası göz önüne alındığında, tahmin edilebileceği gibi bu örgütler, aynı zamanda imparatorluk içindeki çeşitli etno-ulusal seçmenler adına konuştuğunu iddia eden “milliyetçi” örgütleri de içeriyordu.² Bu tür gelişmeler aynı zamanda imparatorluğun Kürt unsurunu, özellikle de yeni doğmakta olan Kürt entelijansiyasını etkiledi ve İstanbul, Kürt faaliyetleri için önemli bir merkez haline geldi.

1908 ile Ekim 1914'te Birinci Dünya Savaşı'na girmesi arasındaki yıllarda Osmanlı başkentinde bir dizi Kürt derneği kuruldu. *Hêvî*'nin öncülleri arasında 1908'de kurulan *Kürd Teavûn ve Terakki Cemiyeti* ve iki yıl aradan sonra kurulan *Kürd Neşr-i Maarif Cemiyeti* yer alıyordu. Bu örgütlerin her ikisi de köklü Kürt ileri gelenleri ve entelektüelleri tarafından yönetiliyordu. *Hêvî* ise, gerontokrasie dayalı bir toplumda, tam aksi yönde yeni bir gelişmeydi. Cemiyetin kuruluşu, 'Kürt gençliğinin' örgütlü bir güç olarak siyaset sahnesinde belirmesi açısından tarihe damgasını vurdu. *Hêvî*'yi incelerken bu makalenin iki temel amacı olmuştur: gençlerin öncülük ettiği bu seferberliği tetikleyen nedenleri ortaya çıkarmak ve cemiyet tarafından benimsenen “milliyetçiliğin” doğasını kavramsallaştırmak.³ Büyüklerinin Osmanlı yanlısı ve Osmanlı karşıtı gruplar şeklinde giderek parçalanmaya başladığı bir dönemde, *Hêvî*'nin genç üyelerinin farklı bir 'Kürdizm' markası çizme sürecinde olduklarını gösterebileceğini umuyorum. Kısacası *Hêvîciler*, Kürt siyasetinde bir yanda ittifak ve konformizm, diğer yanda ise isyan ve ayrılıkçılık arasında bir “üçüncü yol” çiziyordu.

Yukarıda da belirtildiği üzere, *Hêvî* ilk Kürt cemiyeti değildi. On dokuzuncu

2 Yunanlıları, Bulgarları, Arnavutları, Sırları, Ermenileri, Yahudileri ve Arapları temsil etmek üzere bir takım etnik topluluklar kuruldu. Genel bir bakış için bkz. T.Z. Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Partiler: İkinci Meşrutiyet Dönemi* (İstanbul: İletişim, 2007), s.527–628. Türk toplumları için bkz. age, s.440–73.

3 *Hêvî*'yi ayrıntılı olarak ele alan ilgili çalışmalar şunlardır: J. Klein, 'Claiming the Nation: The Origins and Nature of Kurdish Nationalist Discourse' (MA thesis, Princeton University, 1996); M. Strohmeier, *Crucial Images in the Presentation of a Kurdish National Identity* (Leiden: Brill, 2003), s.43–55. H. Özoğlu, *Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries* (Albany: State University of New York, 2004), s.80–81. A. Aslan, 'The Clash of Agencies: The Formation and Failure of Kurdish Nationalism, 1918–1922' (PhD diss., Royal Holloway and Bedford Collage London, 2007), s.105–20. Ancak en önemli çalışma Kürt tarihçi, yazar ve aktivist Malmisanij'indir. Bkz. See Malmisanij, *Kürt Talebe, Hêvi Cemiyeti, İlk Legal Kürt Öğrenci Derneği* (İstanbul: Avesta, 2002).

yüzyıl boyunca ve yirminci yüzyılın başlarında yeni cemaat anlayışları, Kürt toplumunun çeşitli kesimleri arasında giderek yaygınlaşıyordu. Bu, Kürtlerin siyasi amaçlar konusunda bir ‘ulus’ oluşturdukları (Kürdizm) nosyonunda birleşen çeşitli siyasi söylemlerin belirmesiyle kendini gösteren bir eğilimdi.

1881 gibi erken bir tarihte, önde gelen bir din adamı olarak Şeyh Ubeydullah, batılı gözlemcilerle yaptığı tartışmalarda, Osmanlı ve Kaçar hükümetlerine karşı isyanını meşrulaştırmak için “ulus ilkesini” kullanmıştı.⁴ Benzer şekilde Güney Kürdistan medreselerinin bir ürünü olan Hacı Qadirê Koyî (1817-97) de, modernist ve milliyetçi bir mesaj içeren hararetili bir şiir yazmış ve Kürtlere dilleriyle gurur duymalarını, eğitimi ve modern bilimi aramalarını salık vermiş ve hepsinden önemlisi de yabancı boyunduruğundan kurtulmaları için onlara yalvarmıştır.⁵ Örneğin, ‘Xakê Cizîr û Botan’ adlı şiirinde, bağımsız devletler kurmuş olan Hristiyan milletler de dahil, diğer milletleri övmüştür:

*Bulgarlar ve Sırplar ve Rumlar, ayrıca Ermeniler ve Karadağlılar,
Beşinin de sayısı Baban kadar değil,⁶
Her biri bağımsızdır, hepsi ve her biri devlettir,
Ordu ve sancak sahipleri, genelkurmay ve saha kurmayları...⁷*

İma açıktı: Kürtlerin de bir devlete sahip olması gerekiyordu. Bununla birlikte, bu yeni Kürtçülük anlayışı ancak, Osmanlı İmparatorluğu’nun modernize edilen eğitim sisteminin ürünleri olarak doğmakta olan entelektüel Kürt sınıfları arasında, ayrıntılı ve açık kabul gördü. Mesleki ve entelektüel sınıfların rolü genellikle “milliyetçi” ideolojinin⁸ inşasında merkezi görüldüğünden, bu noktada

-
- 4 Şeyh Ubeydullah’ın Tebriz’deki İngiliz konsolosuna ‘50.000’den fazla aileden oluşan Kürt ulusu ayrı bir halktır. Dinleri farklıdır, yasaları ve gelenekleri farklıdır.’ diye belirttiği bildiriliyor. İran’ın Kürt işgaline ilişkin yazışmalar, Şeyh Obeidallah’tan Dr. Cochran’a, 5 Ekim. 1880, Abbott’tan Thomson’a muhafaza (Parlamento kağıtları, Türkiye No. 5 1881), R. Olson, Kürt milliyetçiliğinin ortaya çıkışı, 1880-1925 (Austin: Texas University Press, 1991), s.2. Ayrıca Bkz. D. McDowall, Modern Kürt Tarihi (Londra: I. B. Tauris, 2004), s.53.
 - 5 Bkz. M. van Bruinessen, “Ehemdi Xani’s Mêm û Zin and Its Role in the Emergence of Kurdish National Awareness”, A. Vali (ed.), Essays on the Origins of Kurdish Nationalism (Costa Mesa: Mazda Publishers, 2003), s.47. Bruinessen’in dayandığı Qanatê Kurdo’nun çalışmasına göre Koyî, Koy Sanack, Erbil, Koshnaw, Suleimania, Sardasht, Sabilagh (Mahabad) ve Shino (Ushnuviya)’da eğitim gördü. Bkz Q. Kurdo Tarîxa edebiyeta Kurdî II (Stockholm: Wêşanên Roja Nû, 1985), s.18. Ayrıca bkz. F. Shakely, ‘Hâjî Qâdir-î Koyî – Part II: From Political Agitation to a Modern and Rational Nationalism’, Kurdish Globe, 7 Şub. 2010.
 - 6 Babanlar, Kuzey Irak’taki Süleymaniye şehri merkezli bir emirliğin eski hanedanıydı.
 - 7 H.Q. Koyî, Diwan (Stockholm: Nefel, 2004), s.85–6.
 - 8 Örneğin bkz. M. Hroch, Social Preconditions of National Revival in Europe (New York: Columbia University Press, 2000); B. Anderson, Imagined Communities (London: Verso, 1991). Milliyetçiliğin önde gelen bilginlerinden biri bunu şöyle ifade etti: ‘Propaganda, savunuculuk ve iletişimin acil ihtiyaçlarının ötesinde, entelektüeller ve entelijansiya, ulus fikrine sürekli ilgi

Kürt entelijansiyasının doğasına ve özelliklerine kısa bir giriş yapmak gerekir. Her şeyden önce, bu yeni Kürt entelektüel sınıfının, “geleneksel” Kürt ileri gelen sınıflarıyla önemli ölçüde örtüştüğünü belirtmek yerinde olacaktır. 19. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı taşra idaresinin merkezileşmesi, önceki yüzyıllarda Osmanlı Kürdistanı’nın çoğunu yöneten özerk emirlikler sisteminin ortadan kaldırılmasıyla sonuçlanmıştı.⁹ Ancak Osmanlı Hükümeti, Kürt emirlerini tamamen mülksüzleştirmek yerine, onları modern Osmanlı bürokrasisine entegre etmiş ve bu emirlerin soyundan gelenlerin modern Osmanlı eğitim sisteminde eğitim görmelerine izin vermiştir. Sonuç olarak, özellikle Cizîrê Botan Bedirhanları ve Süleymaniye Baban’ları olmak üzere, birçok erken dönem Kürt entelektüeli, emirliklerin yönetici ailelerinden geliyordu. Osmanlı devletinin eğitimi yayıldıkça diğer Kürtler de entelijansiya saflarına katıldı, ancak bunlar da genellikle, her ikisi de Diyarbakır’ın nüfuzlu aileleri olan Cemilpaşazadeler ve Pirinçzadeler gibi, geçmişleri saygın ailelere dayanan Kürtlerdi.¹⁰

Kürt entelektüel sınıfları arasında Kürt etnik bilincinin en önemli ifadelelerinden biri, 1898 ve 1902 arasında faaliyet göstermiş olan ilk Kürtçe gazetenin (Kürdistan) yayınlanmasıdır. Gazete, her ikisi de bu yeni önemli entelektüel elitlerin örnekleri olarak Mikdad Midhat ve Abdurrahman Bedirhan kardeşler tarafından kuruldu ve yayınlandı. Her ikisi de Batılı tarzda bir eğitim almış ve kariyerlerine Osmanlı kamu hizmetinde başlamış ve her ikisi de aynı zamanda eski Cizîrê Botan emirliğinin hanedan soyundan gelmekteydiler.¹¹ Mısırda sonra da Avrupa’da basılan gazete bir bakıma, II. Abdülhamid’in otokrasisine tepki

duyan tek katmandır ve tek başına diğer sınıfları özerklik uğruna toplumsal dayanışma platformuna sokma yeteneğine sahiptir’. A.D. Smith, *Nationalism and Modernism* (New York: Routledge, 1998), s.57.

- 9 Bu özerklik sistemine genel bir bakış için bkz. M. van Bruinessen, *Agha Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan* (London: Zed, 1992), s.136–74. Ayrıca bkz. H. Özoğlu, ‘State–Tribe Relations: Kurdish Tribalism in the 16th and 17th Century Ottoman Empire’, *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol.23, No.1 (1996), s.5–27.
- 10 Kürt entelektüel sınıflarının oluşumu üzerine bkz. D. Bajalan, ‘Osmanlı Devleti, Osmanlı–Kürt Aydın Sınıfı ve “Jön Kürtçülük” Akımı Üzerine (1898–1909)’, *Dipnot*, No.2 (2010), s.141–56.
- 11 Kardeşler, Cezire-Bohtan’ın son emiri Bedirhan Bey’in oğullarıydı. Mikdad Girit’te doğdu, İstanbul’da Üsküdar askeri lisesinde ve daha sonra Galatasaray İmparatorluk Lisesi’nde eğitim gördü. Kariyerine nizamiye mahkeme sisteminde devam etti. Bkz. Sicill-i Ahval Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA): DH.SAİDd, 26/305, 20 Ağu. 1857. Bu belgenin tamamını Malmisanij çoğaltmıştır. Bkz. İlk Kürt Gazetesi Kürdistan’ı yayımlayan Abdurrahman Bedirhan (İstanbul: Vate, 2009), s.107–13. Abdurrahman Şam’da doğdu ve kardeşi gibi İmparatorluk Lisesi’nde okudu. Daha sonra Milli Eğitim Bakanlığı’nın liselerin yönetiminden sorumlu daire başkanı olarak görev yaptı. Bkz. age. s.11. Ayrıca bkz. A. Bedirhan, ‘Sultan Abdulhamid-i Sanî Hazretlerine’, *Kürdistan*, 14 Aralık 1900.

olarak gelişen meşrutiyet muhalefetine (Jön Türkler) bir organıydı.¹² Özellikle Abdurrahman harekete yoğun bir şekilde dahil oldu ve 1902’de Paris’teki muhalefet kongresine katılmaya davet edildi.¹³ *Kürdistan* gazetesinin Kürt kitesine yönelik öncelikli siyasi mesajı, etnik gruplar arası işbirliğine duyulan ihtiyacın altını çizmek, 1876 Osmanlı Anayasası’nın esasını yüceltmek ve hükümetten imparatorluğun Kürt bölgelerinin gelişimine daha fazla önem vermesini talep etmektir. Ayrıca Kürtleri etkileyen temel toplumsal rahatsızlığı cehalet olarak gören bir ‘aydınlanma’ misyonuna sahipti. Mikdad’ın da belirttiği gibi, gazeteyi çağın baştan çıkarıcı sözlerine uygun olarak, Kürtleri bilimsel ve sanatsal eğitime teşvik etmek için kurmuştu.¹⁴

1908 Devrimi’nden sonra, artan bu etnik farkındalık duygusu örgütlü bir harekete dönüştü. Eylül 1908’de önde gelen Kürt seçkinleri ve entelektüellerinden oluşan bir grup, *Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti*’nin kuruluşunu duyurmak üzere İstanbul’un Sultanahmet semtindeki Cashers Club’da toplandı.¹⁵ Kürt toplumunda “kim kimdir” şeklinde okunan organizasyonun üyeliği Şeyh Ubeydullah, Seyid Abdulkadir Efendi, İsmailpaşazâde Ahmed Paşa, Emin Ali Bedirhan ve Babanzâde İsmail Hakkı’nın oğlundan oluşuyordu. Nitekim düşük rütbeli bir Osmanlı subayının oğlu olan Dr. Mehmed Şükrü Sekban, önemli bir aileden gelmediği için örgütün yönetim kurulu seçimini kaybettiğinden yakınmıştır.¹⁶

-
- 12 “Jön Türk” terimi, II. Abdülhamid’in mutlakiyetçiliğine karşı çıkan ve 1876 tarihli Osmanlı anayasasının restorasyonunu isteyen bir dizi grubu kastetmek için kullanıldı. Adından da anlaşılacağı gibi grup, Osmanlı’dan çok Avrupalı bakış açısını yansıtan bir “Türk” değildi. Aslında, tüm etnik ve dini kökenlerden gelen Osmanlılardan oluşuyordu. 1908 devriminden sonra terim *İttihad ve Terakki Cemiyeti* ile ilişkilendirilmeye başlandı: 1908’den önceki harekete genel bir bakış için Şükrü Hanioglu’nun iki cildine bakın. Ş. Hanioglu, *The Young Turks in Opposition* (New York: Oxford University Press, 1995) ve *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902–1908* (New York: Oxford University Press, 2001).
 - 13 Malmisanij, *İlk Kürt Gazetesi Kürdistan’ı yayımlayan Abdurrahman Bedirhan*, s.14. Ayrıca bkz. “Ahrar-ı Osmaniye Kongresi” ve *Kürdistan* gazetesindeki ‘Qongre’ bölümü 14 Nisan 1902.
 - 14 Bkz. *Kürdistan*, 2 Haziran 1898.
 - 15 Malmisanij, *Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti ve Gazetesi* (İstanbul: Avesta, 1999), s.17–18.
 - 16 Ş. Sekban, *Kürt Sorunu* (İstanbul: Kamer, 1998), s.26. 1908 İhtilali sırasında lise öğrencisi olan Cemilpaşazade Kadri, (Zinar Silopi mahlasıyla yayınlanan) anılarında şunları iddia etmiştir: İstanbul’da ve tüm Osmanlı ülkesinde yaşanan bu kaotik durum sırasında İstanbul’da postayla tutulan veya padişahlar tarafından ödenen Kürt paşalar ve sarayın emirleri üsleri çökerken ne yapacakları konusunda kafaları karıştı [Jön Türk devrimine atıfta bulunarak] ve kurtuluşu Kürtlükte bulmuşlar ve aralarındaki kişisel çekişmeler ve düşmanlıklar sonucunda bu kişiler 1908 Devrimi’nden sonra Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti’ni kurmuşlardır. Z. Silopi, *Doza Kurdistan: Kürd Milletinin 60 Yıllık Esareten Kurtuluş Savaşı Hatıraları* (Ankara: Ozge, 1991), s.28. Seyyid Abdülkadir Efendi ve Babanzade İsmail Hakkı gibi isimler 1908’den önce meşrutiyet muhalefetine aktif oldukları için bu haksız bir değerlendirmeydi. Ancak bu açıklama

Cemiyet, Kürtleri temsil ettiğini iddia etse de kendisini devrimin hedefleriyle çelişen bir örgüt olarak görmedi. Cemiyetin anayasaya ilişkin bilgilerin reddedilmesi, Kürtler ile Hilafet arasındaki bağlantıların artırılması, eğitim ve sanayinin teşvik edilmesinin yanı sıra Kürtler ile gayrimüslim komşuları arasındaki uyumun teşvik edilmesini içeren amaçları Osmanlıcılık alanında da kalmıştır.¹⁷ Halil Hayali *İttihad ve Terakki Cemiyeti*'ni ve yeni anayasal rejimi öven Kürtçe bir kaside yazacak kadar ileri gitmiştir:

*“İttihad ve Terakki Cemiyeti”nin çabaları ve ordunun da yardımıyla Anayasa meydana geldi ve boğuştuğumuz bütün sıkıntılar ortadan kalktı. Değerli milletvekilleri toplanıyor ve parlamento ülkenin durumunu tartışıyor. Allah onlara yardım etsin. Kör hainlere de hidayet versin.”*¹⁸

Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti için “Kürt Sorunu”, varlığı kadarıyla, eğitim, ekonomik kalkınma ve aşiretler arası kronik çatışmalardan da müteşekkil bir mevzu idi. Ancak, önemli ölçüde, bu meselelere Kürt perspektifinden ziyade Osmanlıcı bir bakış açısından bakıldı. Örneğin Babanzâde İsmail Hakkı'nın, Kürtçe eğitimin esasını, Kürt çocuklarının anadillerinde eğitim almaları durumunda ‘eğitimlerinin daha eksiksiz olacağı’ ve bu yolla ‘Osmanlı ailesinin daha değerli birer ferdi’ olabilecekleri gerekçesiyle öven yazısı buna kanıt oluşturmaktadır.¹⁹

Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti nihayetinde sıkıyönetim ilanı ve sivil özgürlükleri kısıtlayan düzenlemeleriyle ‘milliyetçi’ toplumların faaliyetlerini kısıtlayan bir yasa içeren başarısız Nisan 1909 ‘karşı-devrim’inin ardından kapatıldı.²⁰ Yine de bu cemiyetin kapatılması Kürt aktivizminin sonu olmadı. 1910’da *Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti* ‘nin bazı eski üyeleri, birkaç Kürt milletvekili ve 1909’dan sonra İstanbul’a dönen Abdullah Cevdet, Mikdad Midhat Bedirhan ve Abdurrahman Bedirhan gibi diğer kıdemli Kürt aktivistler, yeni bir Kürt örgütü olarak *Kürd Neşr-i Maarif Cemiyeti*’ni kurdular. *Kürdistan* gazetesini devam ettirmek ve *Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti*’nde olduğu gibi Kürt toplumundaki eğitim eksikliğiyle ilgilenmek *Kürd Neşr-i Maarif Cemiyeti*’nin hedeflerini oluşturuyordu. Cemiyetin manifestosu, asıl amaçlarının, “[Osmanlı] anavatanın bütün evlatları arasında eğitim nimetlerinden en mahrum bırakılmış olan” Kürtler arasında eğitimi ve sanayiye yaymak olduğunu belirtiyordu.²¹ Cemiyet ilk adım olarak bir okul

örgütün elitist niteliğini doğruluyor.

- 17 Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti, ‘Kürt Teavün ve Terakki Cemiyeti Nizamnamesi’, 2 Ekim 1908, Tunaya’nın eserinde çoğaltılmıştır, *Türkiyede Siyasal Partiler*, s.435.
- 18 H. Hayali, ‘Weten û İttifaqa Kurmanca’, *Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi*, 23 Ocak 1909.
- 19 B.İ. Hakkı, ‘Kürdçeye Dair’, *Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi*, 19 Aralık 1908.
- 20 H. Kayalı, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire* (Berkeley: University of California Press, 1997), s.75.
- 21 T.Z. Tunaya, *Türkiyede Siyasal Partiler: Mütareke Dönemi* (İstanbul: İletisim, 1999), s.224.

açmak için izin istedi ve istekleri olumlu karşılık buldu.²² *Kürd Meşrutiyet Mektebi* adlı okul, İstanbul'un Sultanahmet semtinde II. Mahmud'un türbesinin karşısında açıldı. Önceden olduğu gibi bu proje güçlü Osmanlı ve meşrutiyet yanlısı bir karaktere sahipti. Örneğin, *Tanin*'de yayınlanan bir haberde, *İttihad ve Terakki Cemiyeti*'nin sözcüsü bir törende okul liderlerinin anayasal düzenin önemi hakkında olumlu konuştuklarını ve Sultan-Halife'nin sağlığı ve uzun yaşamı için dua ettiklerini belirtti.²³ Hükümet başlangıçta Maarif Bakanı Babanzâde İsmail Hakkı Bey'e teşekkür ederek, okula işletme izni vermenin yanı sıra 1.900 kuruluş sübvansiyon da sağlayarak *Kürd Neşr-i Maarif Cemiyeti*'ni desteklemiş görünüyor.²⁴ Ancak sonuç olarak cemiyetin İstanbul'da giderek gerginleşen siyasi atmosferin kurbanı olduğu görülüyor. Süreyya Bedirhan'a göre bu, *İttihad ve Terakki Cemiyeti*'nin "ulusallık paranoyasından kaynaklanıyordu ve bu paranoya, daha sonra örgütün kendisini fesh edişini zorlayan gizli ve illegal yöntemlere bulaşmasına yol açtı"²⁵.

Bu iki cemiyetin Osmanlı siyasetine yönelik olumlu tutumu, birçok Kürt ileri gelen ve entelektüelinin Osmanlı siyasi yapılarına yüksek düzeyde entegrasyonunun göstergesiydi. Bu konuda özellikle iki isim önem arz etmektedir: Seyyid Abdülkadir Efendi ve Babanzâde İsmail Hakkı Bey. Önceden *Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti*'nde başkan olarak seçilen Seyyid Abdülkadir Efendi, yeni rejim tarafından Osmanlı parlamentosunun üst meclisine atandı. *Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti* dergisine sık sık katkıda bulunan Babanzâde İsmail Hakkı Bey, *Tanin*'de düzenli bir köşe yazarıydı ve Osmanlı parlamentosuna -*İttihad ve Terakki Cemiyeti* biletiyle- Bağdat üyesi olarak seçilmişti.²⁶ Her ikisi de Osmanlı siyasetinde etkili figürler ve Osmanlı öncesi dönemde anayasal rejimin destekçi-

²² Tunaya'nın tarihleri örgütün 1918'den sonra kurulduğunu gösteriyor ancak bu doğru değil.

²³ BOA DH.MUİ 60/2, 21 Ocak 1911.

²⁴ 'Kürd Neşr-i Maarif Cemiyeti', *Tanin*, 28 Mart 1910.

²⁵ Malmisanij, *İlk Kürt Gazetesi Kürdistan'ı yayımlayan Abdurrahman Bedirhan*, s.86.

²⁶ S. Bedirhan, 'İctimai Yaralarımızdan Maarifsizlik', *Kürdistan*, 15 Muharrem 1336 [1917], reproduced in Malmisanij, *İlk Kurt Gazetesi Kurdistan'ı yayımlayan Abdurrahman Bedirhan*, pp.90–91. Burada adı geçen Kürdistan gazetesi orijinal değil, 1914 yılında Osmanlı İmparatorluğu'ndan kaçan Süreyya Bedirhan tarafından Mısır'da yayınlanan bir gazetedir. Süreyya Bedirhan, Emin Ali Bedirhan'ın oğluydu. 1908 ihtilalinden sonra İzmir vilayetinde kaymakam olarak görev yaptı. *İttihad ve Terakki Cemiyeti*'nin güçlü adamları ve İçişleri Bakanı Mehmed Talat Paşa, görünüşe göre partiye katılması halinde ona kariyerde yükselme teklifinde bulundu. Süreyya bu teklifi reddetti ve *İttihad ve Terakki Cemiyeti*'ni ademi merkeziyetçi muhalefetle ilişkilendirildiği için İngiliz işgali altındaki Mısır'a kaçtı. Savaş sırasında İngiliz istihbarat çevreleriyle ilişkilerini sürdürdü. Bkz. See General Staff, *Mesopotamian Expeditionary Force, Military Report on Mesopotamia (Area 9) Central Kurdistan* (Silma: Government Monotype Press, 1920), s.185–6.

²⁷ Hem Babanzade İsmail Hakkı hem de Seyyid Abdülkadir Efendi'nin parlamenter siyasete girdiği haberi *Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti*'nin gazetesinde duyuruldu.

leri olarak kaldılar. Örneğin, 1909'da Seyyid Abdülkadir Efendi, yeni meşrutiyet rejiminin faziletlerini anlatmak ile Ermeni ve Kürt unsurlar arasındaki anlayışı geliştirmek için yerel aşiret liderleriyle bir toplantı yapmak üzere Van'a gitti.²⁷ Babanzâde İsmail Hakkı Bey'in yeni rejimle bağları daha güçlüydü. *İttihad ve Terakki Cemiyeti*'nin Merkez Komitesinin bir üyesiydi ve daha önce belirtildiği gibi, Mart ve Mayıs 1911 arasında Osmanlı kabinesinde *İttihad ve Terakki Cemiyeti* destekli Maarif Bakanı olarak görev yaptı.²⁸ Daha sonra, New York Times'a verdiği bir röportajda, "Acımasız ve zalim Türkleştirme" suçlamalarının "Anayasa'yı bir tür sihirle hemen herkesi zengin ve mutlu edecek ve tüm talihsizlikleri ile tüm aşırılıkları yok edecek bir şey olarak gösteren coşkunun doğal sonucu" olduğunu iddia ederek, hükümet politikalarını dış dünyaya şiddetle savundu.²⁹

Bununla birlikte, 1908 "Devrimi"ni karşılayan ilk coşku dağıldıktan sonra, Kürt entelektüel elitlerinin ortak olduğu amaç birliğinin çoğu da dağıldı. Avusturya'nın Bosna'yı ilhakı, Girit'in Yunan krallığıyla 'Anschluss'u, Bulgaristan'ın bağımsızlık ilanı (bunların tamamı 1908'de gerçekleşmiştir), 1909 Karşı-Devrim'i, İtalya'nın 1911'de Trablusgarp'ı işgali ve 1912 ve 1913'de balkanlardaki savaşlar, uluslararası arenada Osmanlı imparatorluğunun sona yakın bir gerilemede olduğu algısını yarattı. Aynı zamanda, Ocak 1913'teki *İttihad ve Terakki Cemiyeti*'nin askeri darbesiyle sonuçlanan *İttihad ve Terakki Cemiyeti* ile ademi merkezietçi muhalefet arasındaki aralıksız siyasi çekişmenin yanı sıra, Arnavutluk ve Yemen'deki isyanların da üst üste gelmesi ülkedeki siyasi atmosferi zehirledi. Buna rağmen, *İttihad ve Terakki Cemiyeti*'ne karşı çıkan birçok Kürt, bunu Pan-Osmanlı muhalefet güçlerine katılarak yaptı (Hamidiye döneminde *Kürdistan* gazetesi yayıncılarının yaptığı gibi). 1918'den sonra Paris Barış Konferansı'nda Kürtleri temsil eden Mehmed Şerif Paşa buna bir örnektir. II. Abdülhamid'in dışişleri bakanlarından Kürt Said Paşa'nın oğlu ve kendisi de eski Osmanlı İsveç büyükelçisi olan Şerif Paşa, Osmanlılaşmış ve aslında *Batılılaşmış* Kürt elitlerinin simgesiydi.³⁰ 1908'den önce meşrutiyetçi muhalefete³¹ gizlice fon sağladı ve 1908 devriminin hemen ardından *İttihad ve Terakki Cemiyeti*'nin İstanbul'un Pangaltı semtindeki şubesinin başına geçti. Ancak, *İttihat ve Terakki Cemiyeti*'nin liderliği-

27 BOA DH.MUİ 27-1/ 23, 23 Ekim 1909

28 BOA DUİT 8/31, 2 Mart 1911; A. Kansu, *The Revolution of 1908 in Turkey* (Leiden: Brill, 1997), s.226

29 'Turkey's Policies Born of Necessity', *The New York Times*, 24 Eylül 1911.

30 İranlı bir diplomatın oğlu Hasan Arif, Şerif Paşa'yı şu ifadelerle tanımladı: 'tipik bir eski Türk torunuydu, sakın, şampanyaya, gece kulüplerine ve genel olarak iyi yaşama düşkünlü ve istediğini elde etmek için bolca parası varmış gibi görünüyordu'. H. Arfa, *The Kurds* (London: Oxford University Press, 1966), s.31.

31 A. Rıza, Ahmed Rıza Bey'in Anıları (İstanbul: Araba, 1988), s.19.

le sonradan yaşanan anlaşmazlıklar, onun imparatorluktan kaçmasına ve muhalefet saflarına katılmasına neden oldu. Paris'te zengin bir göçmen olarak yaşayan Şerif Paşa 1909 ve 1914 yılları arasında *Mecheroutiette* (Anayasa) gazetesini yayınlayan, *İttihad ve Terakki Cemiyeti* karşıtı prestiji yüksek siyasi bir figürdü. Gazete kendisini Osmanlı liberalizminin sözcüsü ve 1912'den sonra *Hürriyet ve İtilaf Fırkası* organı olarak sundu.³² Nitekim, ittihatçıların "Boş Herif"³³ lakabını taktığı Şerif Paşa, Ocak 1914'te *İttihad ve Terakki Cemiyeti*'ne yönelik bir suikast girişiminin öznesi bile oldu.³⁴ Birinci Dünya Savaşı arifesinde, o ve gazetesi, yönelim olarak Osmanlıcı kaldı. Şerif Paşa, dergiyi çıkarma gerekçesini açıkladığı bir makalede "iktidarda kalmak için ülkemi hem siyasi hem de ekonomik olarak mahvettiler" ifadeleriyle bizzat *İttihad ve Terakki Cemiyeti*'ne saldırdığını iddia etti.³⁵ Kürt meselesine odaklanan dergideki bir başka makalesinde Kürtleri 'padişahın en sadık tebaası' olarak nitelendirdi ve 1914 baharında Bitlis'teki Kürt isyanından *İttihad ve Terakki Cemiyeti*'nin yanlış yönetimlerini sorumlu tutarak Kürt bölgelerinde daha az merkezi olan bir yönetim biçimine duyulan ihtiyacı vurguladı.³⁶

Paris'te 'yergicilik,' bir şeydi, şiddet ise bambaşka bir şeydi. Yine de *İttihad ve Terakki Cemiyeti*'nin giderek artan otoriter uygulamaları, bazılarını daha doğrudan eylemlere itti. Örneğin Bedirhanzâde Hasan Bey, 1912'de Siirt'te muhalefetteki adem-i merkezîyetçi *Hürriyet ve İtilaf Fırkası*'na aday olarak katılmıştı. Yabancı gözlemcilerin ortaya çıkardığı üzere Bedirhanzâde Hasan Bey bölgenin Müslüman ve Hristiyan nüfusu arasında oldukça popülerdi ve *İttihad ve Terakki Cemiyeti*'nin baskısına rağmen parlamentoya seçilmeyi başardı. Ancak hükümet, seçimlerin geçersiz olduğunu ilan etti ve şehre *İttihad ve Terakki Cemiyeti*'nden bir adayı dayattı.³⁷ Bu hileli seçimlerin ardından Bedirhanzâde Hasan ve yandaşları Cezire'ye yürüyerek kaymakamlık binası önünde bir protesto gösterisi düzenledi. Hükümet, genel bir isyanı önlemek için Siirt'te sıkıyönetim ilan etti ve isyancıları dağıtmak için Bitlis'ten bir yardım birliği gönderdi.³⁸ Mecliste yer almada başarısız olan bu girişimin ardından, Bedirhanzâde Hasan demokratik süreçte olan inancını kaybetti ve *İttihad ve Terakki Cemiyeti* liderliğindeki hükümeti 'Kürt

32 R. Alakom, Şerif Paşa: Bir Kürt Diplomatının Fırtınalı Yılları (İstanbul: Avesta, 1998), s.49–80.

33 Bu isim Fransız sobriquet 'beau cherif' (yakışıklı Şerif) üzerinde bir oyundu.

34 *İttihad ve Terakki Cemiyeti*'nin Paşa'ya suikast girişimi haberi Avrupa ve Kuzey Amerika'da manşet oldu. Bkz.

'Sherif Pasha Attacked in Paris', *The Times*, 15 Jan. 1914; and 'Turk Slain in Paris as He Tries Murder', *The New York Times*, 15 Ocak 1914.

35 Cherif, 'Les Adieux de Mecheroutiette', *Mecheroutiette* (Nisan 1914).

36 'Le Soulèvement des Kurdes et ses causes', *Mecheroutiette* (Nisan 1914).

37 J. Klein, *The Margins of Empire: Kurdish Militias in the Ottoman Tribal Zone* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011), s.124

38 BOA, DH.SYS 24/2–4, 26 April 1912.

haklarını' kabul etmeye zorlamak için şiddet kullanmaya karar verdi.³⁹

Bedirhanzâde Hasan Bey, şiddet kullanımını tasvip etmesine rağmen (en azından yaptığı açıklamalarda) bir Osmanlıcı olarak kaldı. Ancak diğerleri, özellikle de Abdurrezzak Bedirhan, çökmekte olan imparatorluktan tam bir kopuşu açıkça savundu. 1908'den önce Osmanlı Hariciye Nezaretî'nde görev yapan Abdurrezzak, daha sonra Sultan Abdülhamid'in sarayında kabare sunucusu olarak görev yaptı. Ancak 1906'da İstanbul valisi Rıdvan Paşa'nın öldürülmesi olayına adı karıştı ve tüm geniş ailesiyle birlikte Trablusgarp'a sürüldü.⁴⁰ Devrimden sonra Bedirhanların İstanbul'a dönmelerine izin verildi. Ancak Abdurrezzak'ın affı ertelendi. Nihayet 1910'da İstanbul'a döndüğünde, derhal *İttihad ve Terakki Cemiyeti* rejimine karşı bir tavır aldı ve Rus desteğini alacağı umduğu ayrılıkçı bir hareketin temellerini atmaya başladı. Nisan 1911'de Van'daki Rus konsolos yardımcısına kendisinin ve arkadaşlarının "her şeye hazır olduğunu" bildirdi. Ardından, İran Kürdistanı valisi olmasını da içeren cüretkâr bir eylem planının taslağını çizmeye başladı (ya hükümetin lütfuyla ya da gerekirse bir oldu bittiği gerçekleştirmek için güç kullanarak). Daha sonra, "bağımsız bir Kürt prensliğinin kurulması için ilk adım" olarak hizmet edecek olan İran'a yerleştikten sonra, Osmanlı Kürdistanı'nda genel bir isyanı kışkırtma hazırlığına girişti. Bunu takiben, 'Kürtlerin Rus İmparatorundan onları kanatlarının altına almasını ve bağımsızlık vermesini isteyeceklerini' duyurdu.⁴¹ Plan kesinlikle, iddialı ve en küçük ayrıntısına kadar dikkatle hazırlanmış gibi görünüyordu, ancak tamamen gerçekçi değildi ve kısa sürede de boşa çıktı. Hükümet reformlarına karşı Kürt aşiretleri arasında kesin bir hoşnutsuzluk olmasına rağmen, Abdurrezzak onların uyumunu ve kendi kişisel nüfuzunu tamamen yanlış değerlendirdi. Ancak niyet açıktı: Kürdistan'ı Rus yardımıyla 'Türk boyunduruğundan' kurtarmak. Abdurrezzak'ın Rus işgali altındaki İran Azerbaycanı'na dayandığı bu hedef, 1918'de yakalanıp idam edilinceye kadar amansızca takip ettiği bir hedefti.⁴²

39 Bir İngiliz raporuna göre, 1914 baharında Bedirhanzade Hasan, silah stoklama ve Kürtlere Arapların talep ettiğine benzer ayrıcalıklar talep etme sürecindeydi (Kürdistan'daki hükümet yetkililerinin Kürtçeyi bilmesi, yerel vergilerden elde edilen paranın yol yapımında ve eğitimin iyileştirilmesinde yerel ihtiyaçlar için kullanılması gibi). Tesisler vb. Public Records Office (bundan sonra PRO); Foreign Office (bundan sonra FO) 195/2458, Hurst to Mallet, Diyarbakir, 14 Mayıs 1914.

40 H. Edib, *Memoirs of Halide Edib* (London: John Murray, 1926), p.223. Ayrıca bkz. 'The Fall of the Bedr Khans', *The Times*, 23 Ağustos 1906.

41 M.S. Lazarev, *Kurdistan i kurdskaia problema: 90-e gody XIX veka – 1917 g.* (Moscow: Nauka, 1972), s.161-2.

42 Abdurrezzak Bedirhan'ın kariyeri hakkında daha fazla bilgi için bkz. M. Reynolds, 'Abdurrezzak Bedirhan: Ottoman Kurd and Russophile in the Twilight of Empire', *Kritika*, Vol.12, No.2 (April 2011), s.411–50. Ayrıca bkz. A. Bedirhan, *Otobiyografya* (İstanbul: Peri,

İttihad ve Terakki Cemiyeti, aynı zamanda, özellikle siyasi üstünlüğünü garantiledikten sonra, Kürt huzursuzluğunu dizginlemek ve hoşnutsuzları ortadan kaldırmak için giderek daha acımasız yöntemler kullanıyordu. Örneğin, Mart 1914'ün sonlarında, Bitlis ilindeki Kürtler, çeşitli Sufi Şeyhlerinin önderliğinde hükümete karşı ayaklandılar. Ayaklanma çabucak bastırıldı ve buna katılanlarla sert bir şekilde mücadele edildi. İsyanı katılan, çoğu Sufi Şeyhler, 18 seçkin Kürt ileri geleni idam edildi, eski Bitlis Milletvekili Saadullah Bey de dahil olmak üzere 76 ila 87 kişi sürgüne gönderildi veya hapsedildi. İsyanın lideri Molla Selim bu cezalardan ancak Rus konsolosluğu binasına sığınarak kurtulmuştur.⁴³ Van valisinin isyandan sonra İçişleri Bakanlığı'na 'Şeyhlerin Kürtler üzerindeki etkisini yok etmek için' bütün Tasavvuf localarının kontrolünü ele geçirme, üzerlerine Jandarma gönderme ve dindar Vakıflar Bakanlığı'nın kontrolüne alma fikrini önerdiği bilinmektedir.⁴⁴ Hükümet ayrıca hala özgür olan diğer isyancılara (veya potansiyel isyancılara) karşı harekete geçti. Süleyman Bedirhan, Cezire'de amcası Hasan'ı ziyarete giderken *İttihad ve Terakki Cemiyeti* tetikçileri tarafından yolu kesildi, kendisi ve çevresindekiler katledildi. Bu, geri kalan Bedirhanlara 'hükümet hepinizin işini böyle bitirecek' uyarısıydı.⁴⁵ *İttihad ve Terakki Cemiyeti*'nin "şüpheli" Kürtlere yönelik saldırısı Osmanlı Kürdistanı ile sınırlı değildi. Temmuz 1914'te hükümet ajanları İran'a geçti ve asi bir Kürt reisi Said Bey ile yeğeni İslam Bey ve onun takipçilerinden Haydiranlı Yusuf'u öldürdü. Bu suikastın 'bir ilk' olduğu ve İran'daki diğer önde gelen Kürtlerle de benzer şekilde başa çıkmak için bir planın olduğu mesajı verildi.⁴⁶

Ağustos 1912'de⁴⁷ kurulan *Hêvî*, işte huzursuzluğun ve kutuplaşmanın arttığı böyle bir dönemde aktifleşmeye başlamıştır. Osmanlı hükümeti daha otoriter hale geliyordu ve eski nesil giderek *İttihad ve Terakki Cemiyeti* yanlısı, karşıtı ve Osmanlı karşıtı şeklinde hizipleşiyordu. Bu gelişmeler bağlamında, 1908 devriminden sonraki siyasi çağa denk gelen bu yeni nesil, kendi Kürt siyasetini geliştirdi. *Hêvî*, çoğunluğu İstanbul'daki Ziraat Fakültesi'nde okuyan küçük bir grup öğrenci tarafından kuruldu. Ziraat Fakültesi muhasebecisi Halil Hayali ve Dr. Şükrü Sekban gibi eski kuşak Kürtlerle gayri resmi konuşmalardan etkilenen bu

2000)

43 PRO: FO 195/2458, Monahan to Mallet, Erzurum, 7 Temmuz 1914.

44 PRO: FO 195/2458, Smith to Mallet, Van, 16 Mayıs 1914.

45 PRO: FO 195/2458, Hurst to Mallet, Diyarbakir, 15 Haziran 1914.

46 PRO: FO 195/2458. Smith to Mallet, Van, 11 Temmuz 1914. Saldırı, görünüşe göre, sivil müfettiş Abdülkadir Bey tarafından organize edilmişti. Serbesti gazetesi muhabiri Zeki Bey'in 1911'de öldürülmesi olayına karışan eski bir subaydı ve sivil müfettişliğinin İTC için yaptığı çalışmalardan dolayı sadece bir 'bahane' olduğu iddia edildi.

47 Malmisanij, *Kürt Talebe Hêvî Cemiyeti*, s.50.

öğrenciler arasında Diyarbakırlı Cemilpaşazade Kadri, Cemilpaşazade Ömer ve Diyarbakırlı Cerrahzade Zeki'nin yanı sıra Van milletvekili Tevfik Bey'in oğlu Fuad Temo da vardı.⁴⁸ Bir diğer Cemilpaşazade olarak Cemilpaşazade Ekrem de örgütün kurucuları arasında olduğunu söyler.⁴⁹ Örgütü kurmak için hükümetten resmi izin alındıktan sonra işe alımlar başladı.⁵⁰ Nispeten kısa bir süre içinde yaklaşık 200 üye kaydedildi.⁵¹ Cemilpaşazade Ömer, derneğin ilk genel sekreteriydi ve bu görevi daha sonra Memur Mektebi öğrencisi olarak Memduh Selim devraldı.

Hêvî, 1914'ten önce İstanbul'da kurulan tüm Kürt örgütlerinin en uzun ömürlüsü ve en aktif örgütü olduğunu kanıtladı. Örgüt, Ağustos 1912 ile Eylül 1914 arasında üç dergi yayınladı: *Rojî Kurd*, *Hetawî Kurd* ve *Yekbûn*. Lozan ve Erzurum'da⁵² şubeler açtı, Babanzade Cemal'in Bağdat merkezli gazetesi *Bangê Kurd*⁵³ ile bağlantılar kurdu ve İstanbul'da yoksullar ve okuma yazma bilmeyenler için resmi bir danışma merkezi açtı.⁵⁴ *Hêvî*'nin faaliyetlerine ancak, Osmanlı'nın Birinci Dünya Savaşı'na girmesinin arifesinde aktif üyelerinin neredeyse tamamının Osmanlı ordusuna alınmasından dolayı son verdi.⁵⁵

Çeşitli rivayetlere göre Kürt gençliğinin harekete geçmesinin arkasındaki temel etkenlerden biri Türkçülüğün yükselişidir. 1922'de bir Sovyet dergisine yazdığı bir raporda, o dönemde Osmanlı İmparatorluğu'na sığınan İranlı bir anayasacı olarak Abolqasem Lahuti, bunu şu şekilde ifade etti:

Jön Türklerin ırkçı pan-Türkist politikaları, Jön Kürt eğilimini doğurdu. Jön Türklerin bu tavrı, Arnavutlar, Araplar ve diğer Osmanlı milletleri arasında milli uyanışa da sebep olmuştur... Bu eğilime [ör. pan-Türkizm] tepki olarak birçok genç Kürtçü oldu... Kürt gençliğinin amacı imparatorluktan özerklik talep etmekte.⁵⁶

48 Silopi, *Doza Kurdistan*, pp.34-5.

49 E. Cemilpaşa, *Muhtasar Hayatım* (Ankara: Beybun, 1992), s.18.

50 Silopi, *Doza Kurdistan*, s.34-5.

51 Cemilpaşa, *Muhtasar Hayatım*, s.20.

52 Bazı kaynaklara göre Cenevre ve Münih'te de şubeler vardı. Ancak Malmisanij bunların en iyi ihtimalle marjinal dallar olduğunu savunuyor. Malmisanij, *Kürt Talebe Hêvî Cemiyeti*, s.133-7.

53 'Bangê Kurd', *Hetawê Kurd*, 23 Mayıs 1914.

54 Örneğin bkz. Osmanlı Teshil-i Mesalih İdarehanesi, *Hetawê Kurd*, 23 Mayıs 1914.

55 *Hêvî* cemiyeti Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra yeniden kurulmuştur. On yedinci yüzyıl destanı Mêm û Zin ve Cemilpaşazade Ekrem'in Kürtçe deyim kitabı da dahil olmak üzere birçok kitap yayınladı. Cemiyet nihayet 1922'de Ankara hükümeti tarafından kapatıldı (Malmisanij, *Kürt Talebe Hêvî Cemiyeti*, s.163-87.)

56 A. Lahuti Kürd ve Kürdistan (1922), Celile Celil tarafından çoğaltılmış ve çevrilmiştir, *Kürt Halk Tarihinden 13 İlginç Yaprak* (İstanbul: Evrensel: 2008), s. 177-8.

Elbette Türkçülüğün sadece bir devlet politikası olarak yükselişi değil, aynı zamanda Türk aydınları ve öğrencileri arasında artan popüleritesi de 1908'den sonra yükseköğretime başlayan yeni nesil Kürtleri derinden etkiledi. Birçok Kürt eylemcinin anıları bunu doğrulamaktadır. 1910 yılında bir öğrenci olan Celadet Bedirhan, Kırım Tatar aydını İsmail Gaspıralı'nın Türkçülük üzerine bir seminer verdiği bir toplantıyı hatırlar. Gaspıralı görünüşe göre Türkçülük üzerine uzun bir konuşma yapmıştır. Celadet oldukça alaycı bir şekilde bu konuşmanın "İstanbul Türkleri tarafından zar zor anlaşılabilmesini" kaydeder. Gaspıralı'nın öne sürdüğü temel argüman, "Türkiye'de sadece Türkler vardır ve Türklerden başka halk olmamalıdır" şeklindedir. İronik olarak, o gün Gaspıralı'nın dinleyicilerinden biri Çerkes, biri Arnavut, biri Gürcü ve biri Rum ve ikisi de Kürt'tür. Konferans ertesi gün, duydukları karşısında 'şok yaşayan ve dehşete kapılan' grup arasında ana bir tartışma konusuna dönüşür. Buna karşılık Celadet, Gaspıralı'nın iddialarını reddeden Kürt tarihi üzerine bir makale kaleme alır.⁵⁷

Aynı dönemde aynı şekilde öğrenci olan Nuri Dersimi de Birinci Balkan Savaşı sonrası *İttihad ve Terakki Cemiyeti*'nin 'Türkleştirme' politikalarının Kürt öğrencilerin bakış açısını büyük ölçüde etkilediğini iddia ederek benzer duyguları dile getirdi:

"O zamana kadar Kürdizmi kafasında büyük bir heyecanla taşımayan Kürt gençleri bile Türkleri düşmanları olarak tanımaya başladılar. Artık İstanbul'da üniversite öğrencileri arasında ulusal çatışma baş gösterdi. Sınıflara girdiğimizde büyük kara tahtaya büyük harflerle yazılmış şu sloganları gördük: ['Ne mutlu Türküm diyene' ve 'Yaşasın Türkler!']. Bu duruma karşı biz de aynı tahtaya şu yazıları yazmayı gerekli gördük; 'Yaşasın Kürtler ve Kürdistan' ve 'Ne mutlu Kürdüm diyene'".⁵⁸

Ancak, Türkçülüğün yükselişini İstanbul'daki Kürt gençliğinin radikalleşmesinde bir faktör olarak kabul ederken, vurgulanması gereken birkaç önemli uyarı da var.

Öncelikle belirtmek gerekir ki birçok Türk entelektüeli açısından olaylar dizisi tersine dönmüştür. Başka bir deyişle, Türkçülük, imparatorluk içinde Türk olmayan grupların artan özgüvenlerine karşı bir yanıtı. Örneğin, o dönemde genç bir Türk aktivist olan Halide Edib, 1908'den sonra Türk olmayan öğrenciler arasında siyasi ve ulusal kulüplerin yükselişinin Türkleri, kimlikleri üzerinde düşünmeye sevk ettiğini iddia etti. Böylece 'kendi ülkesinde kovulmuş ve tecrit

57 C. Bedirhan, *Bir Kürt Aydınından Mustafa Kemal'e Mektup* (İstanbul: Doz, 1992), s.21-3.

58 N. Dersimi, *Hatıratım* (İstanbul: Doz, 1997), s.31. 'Ne Mutlu Türküm diyene' sloganının daha sonraki bir icat olduğunu ve büyük ihtimalle o dönemde kullanılmadığını belirtmekte fayda var.

edilmiş olarak sadece kendini farklı görmekle kalmamış, aynı zamanda farklılığın nereden kaynaklandığını bulma arzusuna da sahip olmuştu'.⁵⁹ Gençlik seferberliğine yönelik bu tür açıklamalar, Celadet Bedirhan ve Nuri Dersimi gibilerinin yaptığı açıklamalarla neredeyse aynı olduğundan oldukça dikkat çekicidir.

İkincisi, bize vasiyet edilen hesapların çoğu çok daha sonra, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonraki bir dönemde, devlet temelli Türk milliyetçiliğinin Kürt milliyetçilerinin emelleriyle açık bir çelişki içinde olduğu bir dönemde yazılmıştır. Ancak Kürtler arasında Osmanlı devletine ilişkin algılar çok daha karmaşıktı. Örneğin Celadet Bedirhan, 1913 yılında kardeşi Kamuran ile birlikte "Edirne Sukûtnunun İç Yüzü" adında bir kitap yayınladı. Kitap, mevcut *İttihad ve Terakki Cemiyeti* rejimine son derece düşmanca bir bakış sergiliyordu. . Yine de, hükümete yönelik Kürt milliyetçi bir eleştiri sergilemekten çok uzak bir şekilde *İttihad ve Terakki Cemiyeti* 'ni, Birinci Balkan Savaşı sırasında Osmanlı'yı ("vatanı") koruyamamaktan ve özellikle bunun sonucunda eski Osmanlı başkenti Edirne'nin kaybindan sorumlu tuttu.⁶⁰ Bu nedenle *Hêvî*'nin ortaya çıkmasında Türkçülük ve 'Türkleştirme'nin etkisini abartmamak gerekir. Etnik kutuplaşma örgütün oluşumunda gerçekten de bir faktör olsa da örgütün yayınları incelendiğinde ortaya daha karışık bir tablo çıkıyor.

Rojî Kurd ve *Hetawî Kurd* okunduğunda *Hêvî*'nin selefleri gibi Osmanlı siyasetinin devamına bağlı kaldığı çok geçmeden anlaşılır. Kuruluşun hedeflerini sıralayan bir makalede, hedeflerin şunları içerdiği belirtilmiştir:

- 1) Kürt öğrencileri birbirleriyle tanıştırmak ve bir araya getirmek için çalışmak. 2) Kürt edebiyatını ve dilini geliştirmek. 3) Kürdistan'da medreseler ve okullar açmak, camiler inşa etmek. 4) Okullarda yoksul Kürt öğrencilere okuma yazma öğretmek, onlara bilim ve sanat öğretmek, yoksullara yardım etmek, kısacası Kürtlerin refahı ve mutluluğu için çalışmaktır.⁶¹

Bu listeden, grubun öncelikle toplumun iyileştirilmesi için çalışan sosyal bir destek ağı olduğunu görebiliriz. Bu listede bariz bir şekilde, özerk veya bağımsız bir Kürt ulusal anavatanından bahsedilmiyor. *Hêvî* üyeleri, en azından kamuoyuna yapılan açıklamalarda, niyetlerinin ayrılıkçı olmadığını vurgulamaya çalışıyor gibi görünüyordu. Grup tarafından Trablus ve Balkan savaşlarının ardından yayınlanan bir makalede, Kürtlerin Osmanlı ordusuna katılımı bir "onur

59 Edib, *Memoirs of Halide Edib*, s.323.

60 C. Bedirhan and K Bedirhan, *Edirne Sukûtnunun İç Yüzü* (Istanbul: Avesta 2009).

61 Kürd Talebe Hêvî Cemiyeti 'Kürd Talebe Hêvî Cemiyeti'nin Beyannamesidir', *Hetawê Kurd*, 23 Mayıs 1914.

borcu” olarak ele alınmıştır.⁶² Bedirhanzâde Hüseyin’in ölüm ilanında, merhumun sadece Kürtlüğün ilerlemesi için çalışmadığı, aynı zamanda imparatorluk için savaşmak üzere ‘kırk bin Kürt fedai’ yetiştirmeye çalışmış bir Osmanlı vatanseveri olduğu yazılmıştır.⁶³ Bir başka yazıda ise ‘yegâne gayesi yüce hilafete ve yüce saltanata sadakat olan ve saf ve ulvi niyetlerle Kürtlüğün oluşumuna özverili bir şekilde hizmet etmek olan gençliğe’ ‘tedbir ve himaye’nin uygun olup olmadığı sorulmuştur.⁶⁴

Hêvî’nin en ateşli savunmalarından biri, yazıları düzenli olarak *Hêvî* sayfalarında yer alan eski kuşağın bir üyesi olarak Dr. Abdullah Cevdet’e aittir. Cevdet, *İttihad Yolu* başlıklı makalesinde *Rojî Kurd*’un ayrılıkçı olduğunu şiddetle reddeder. Yazıya iyi doktorun masasında gördüğü dergiyi soran ‘saygın ve sevgili bir arkadaşının’ (Türk olduğunu varsayabiliriz) tepkisini anlatan bir anekdotla başlar. Soruyu ‘Kürtlük hakkında toplumsal ve ırksal araştırmalarla ilgili bir Kürdoloji dergisi’ şeklinde cevaplar. Ancak dergide Kürtçe bir yazı gören arkadaşı, dergiyi masanın üzerine bırakır ve “Türkçe değil Kürtçe olduğuna göre bu ‘ayrılıkçı’ bir dergidir.” der. Abdullah Cevdet, bu tür görüşleri ve daha genel olarak çeşitlilik ifadesini tehlikeli gören politikaları eleştirerek devam eder: “Osmanlı’nın Avrupa’daki kaybından sonra bile Türkiye birçok unsurdan oluşan büyük bir imparatorluk olarak kaldı”. Ayrıca, “Birçok unsurdan oluşan bir imparatorlukta, bu unsurları tek bir dil, tek bir yasa ve tek bir uygulama ve uygulama yöntemiyle birleştirmenin yolunun bir çıkmaz sokak olduğu” konusunda uyarıda bulunur. İsviçre’yi, kendi haline bırakılmış farklı mezhep gruplarının uyum içinde yaşayabileceği bir ülke olması bakımından örnek göstererek yazıyı bitirir.⁶⁵

Nihayetinde *Hêvî*, salt Türkçülüğe bir tepki olarak ya da Kürtlerin Osmanlı siyasetine kökten yabancılaşmasının bir fonksiyonu olarak görülmemelidir. Kökleri Kürt toplumundan kaynaklı dinamiklerle de bağlı vardı. Her şeyden önce, uygun bir ulusal liderlik sorunu vardı. ‘Kürt sorunu’ öncelikle Kürt toplumunun ‘geri kalmışlığı’ ile ilgili olarak tanımlandığından, toplumun hatalarını açıklama ve düzeltme görevinin ‘bu eksiklikleri anlayarak onları düzelten ‘ulusal liderlere’ düştüğü ileri sürülmüştür.⁶⁶ Ama bu ulusal liderler kimdi? *Kürdistan* gazetesi *Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti* ve *Kürd Neşr-i Maarif Cemiyeti* için cevap, en azından örtük olarak, eğitilmiş ve aydınlanmış Kürt ileri gelen sınıfları

62 Abu Revşan, ‘K , urdl € u€ gun Menakib-i Hamasetinden € _ İki Semasi Besalet’, *Rojê Kurd*, 12 Eylül 1913.

63 ‘Hayat-ı Meşahir: Bedirhanî Hüseyin Paşa’, *Rojê Kurd*, 14 Ağustos 1913.

64 H. Kurd, ‘Hêvî ve Gençlik’, *Hetawê Kurd*, 3 Temmuz 1914.

65 A. Cevdet, ‘İttihad Yolu’, *Rojê Kurd*, 19 Temmuz 1913.

66 H. ‘Dert ve Deva’, *Rojê Kurd*, 19 Haziran 1913.

olmuştu; ancak *Hêvî* için gençliğin rolü vurgulanmıştır. *Rojê Kurd* editörlerinin açıkladığı gibi, Kürtlüğün sorumluluğu “Kürt gençliğinin omuzlarındaydı”.⁶⁷

Görünen o ki, eski nesilden bazıları aslında meşaleyi gençliğe devretmeye istekliydi. Abdullah Cevdet’ten daha önce bahsedilmişti. Ancak *Hêvî*’nin ana yayınlarında, *İttihad ve Terakki Cemiyeti* karşıtı politikacı ve bir zamanlar Dersim milletvekili olan Lütü Fikri Bey, gazeteci Mevlanzade Rıfat ve hatta *İttihad ve Terakki Cemiyeti*’ne bağlı Babanzade İsmail Hakkı gibi Kürt kamuoyunun önde gelen isimlerinin kaleme aldığı makaleler de yer aldı. Genellikle bu makaleler bir tür tavsiye mahiyetindelerdi. Örneğin Abdullah Cevdet, *Hêvî* mensuplarını bir an önce Kürdistan’a dönerek aydınlanma görevlerini üstlenmeye çağırdı. ‘Ey Kürt Gençliği, bir Kürt köyündeki ilköğretim okullarının kurucuları ve öğretmenleri olarak kaymakam ve memur olmayı tercih ettiğinizde ancak o zaman doğru yolda olacaksınız’ dedi.⁶⁸ Mevlanzade Rıfat, zamanlama konusunda hemfikir olmasa da Abdullah Cevdet’in duygularını paylaşarak, ‘Belirli bir hedef olmadan Kürt gençlerini Anadolu’ya göndermenin gereksiz, verimsiz ve etkisiz olacağını’ kaydetti. O, uyanmak ve ‘[Kürtleri] ilerleme yoluna koymak’ için dilin gerekli olduğunu ve ne yazık ki Kürt dilinin uygun bir durumda olmadığını savundu. Sözlük dışında modern (usul-ı cedid) bir yazı ve gramer kitabı hazırlamak için bir ‘bilim kurulu’ kurulmasını savundu. *Hêvî* mensuplarının ‘ulusal görev’lerini yerine getirmek için çaba göstereceklerini umduğunu yazdı. Tavsiyelerini, anavatanlarına dönmeden önce gerekli önlemleri almak için Avrupa’da ilk kez bir araya geldikleri Ermenileri örnek göstererek bitirdi.⁶⁹

Görünüşe göre *Hêvî* üyeleri bu ‘ulusal görevi’ son derece ciddiye almışlardı. Cemiyet üyeleri için Kürt ulusunun geriliği ve Kürdistan’daki eğitim altyapısının eksikliği çok barizdi. Diyarbakırlı Fikri Necdet üzülererek ‘pek çok Kürdün okumayı ya da yazmayı bilmediğini’⁷⁰ kabul ederken Süleymaniyeli Abdülkerim ‘talihsiz Kürt kasabasında’ çocukların okumayı ve yazmayı öğrenmediklerini’, Avrupa’da ise ‘altı ila yedi gün içinde’ neden öğrendiklerini sordu.⁷¹ Bu geri kalmışlık, kendilerini komşuları olan Ermenilerle kıyasladıklarında daha da çarpıcıydı. Örneğin, *Hetawê Kurd*’da, Doğu Anadolu illerinde (Diyarbakır, Harput, Bitlis, Van ve Erzurum) yalnızca 17.000 civarında öğrenciye hizmet veren 150 okulun (Müslüman) olduğu bildirildi. Yine aynı illerde Ermenilerin 700’den fazla okulu vardı ve bu sayıya Protestan ve Katolik misyoner okulları da dahil edildiğinde bu sayı 780’e ulaşmaktaydı ve bu sayıyla toplam 72.000 öğrenciye

67 R. Kurd, ‘Gaye, Meslek’, *Rojê Kurd*, 19 Haziran 1913.

68 A. Cevdet, ‘(Hetawê Kurd) Gazetesi Muhrirlerine’, *Hetawê Kurd*, 18 Ekim 1913.

69 M. Rifat, ‘Muhterem “Hetawê Kurd” Gazetesi Müessislerine’, *Hetawê Kurd*, 4 Aralık 1913.

70 D.F. Necdat, ‘Xebat û Xwendin’, *Rojê Kurd*, 19 Temmuz 1913.

71 S. Abdülkerim, ‘Mindal Boçî Zû Fêrî Xwendin Nabî’, *Rojê Kurd*, 19 Haziran 1913.

hizmet edilmekteydi⁷². Lozan'da bir şubenin kurulduğunu duyuran bir başka makale, İslam hukukunun Müslümanlara 'dar üs-salem dışında' bulunacak ol-salar bile bilimde eğitim almaları emredildiği gerekçesiyle Avrupa ilimlerinden yararlanmaları gerektiği vurgulamıştır.⁷³ Kürt gençliğinin karşı karşıya olduğu muazzam görev, en belagatli şekilde, "İslami doğu halklarının çoğunluğunda olduğu gibi, onları [Kürtleri] yeniden dünyaya getirmenin artık gerekli olduğunu" belirten Bulgaristanlı Bir Doğan (Bulgaristan'ın Şahini) tarafından dile getirildi. "Emin olun," diye devam etti, "bu, Kürt milletini hayata döndürmek değil, Kürt milletini kesinlikle yoktan var etmek meselesidir".⁷⁴

Bu ciddiyet, Kürtlük ve Kürtlerin ihtiyaçları konusundaki tartışmaları yeni alanlara yöneltti. Örneğin Ergani Madenli, *Kürdlerde Kadın Meselesi* başlıklı bir makalesinde, Kürt toplumunda kadının rolü konusunda son derece ilginç bir tartışmaya girmiştir. Geleneksel Kürt toplumunun kadınlara duyduğu derin saygıya ve Kürt kadınlarının sahip olduğu güçlü karaktere dikkat çekerken, 'bir ulusun kadınları ulusun gelişmişlik derecesinin bir ölçüsüdür' diye Kürtlüğün ilerlemesi için kadınları eğitmek gerektiğini savundu.⁷⁵ Bununla birlikte, bu radikalizm bazen eski neslin üyeleriyle anlaşmazlığa yol açtı. Bu, en çok dil reformu durumunda belirgindi. *Rojê Kurd'un* ilk sayısında Süleymaniyeli Mesud'un Arap harflerinin aldığı üç biçimin terk edilmesi ve tek bir biçimin kullanıldığı sadeleştirilmiş bir yazıya geçilmesi çağrısında bulunduğu bir makale yer aldı.⁷⁶ Batılılaşmanın ateşli bir savunucusu olan Abdullah Cevdet de 'özgün harflere' ihtiyaç olduğunu yazmıştı.⁷⁷ Her ne kadar konuşulmamış olsa da bu tartışmalar Latinleştirmenin gerekli olacağı sonucuna varıyor gibiydi. Bu, Babanzâde İsmail Hakkı'nın Arap harflerini terk etmemesi için "son olarak Kürtler doğulu aileden ayrılamaz" ve "Latinleştirme işini yapan Arnavutları taklit suç olur" uyarısında bulunmasına neden oldu.⁷⁸

Ancak belki de en ilginç kuşak çatışması, 1913'te *Hêvî* üyelerinin örgütün birinci yıl dönümünü kutlamak için İstanbul'un Şehzadebaşı semtinde toplanmasıyla yaşandı. Öğrenciler, çalışmaları konusunda Dr. Şükrü Sekban tarafından cesaretlendirildi ve toplantıya yoğun katılım sağlandı. *Hêvî*'nin genç üyelerinin yanı sıra, aralarında Bedirhanî Halil Bey ve Kürt parlamenterlerden oluşan bir

72 B. Nacu, 'Faatbirva ya evveli al-absâr (ياولنا لابسار فاعتبروا)', *Hetawê Kurd*, 4 Aralık 1913.

73 Kürd Talebe Hêvî Cemiyeti Lozan Şubesi, 'Kürd Talebe Hêvî Cemiyeti Lozan Şubesi', *Hetawê Kurd*, 23 Mayıs 1914.

74 B. Doğan, 'Milletinize Karşı Vazifeniz', *Rojê Kurd*, 19 Haziran 1913.

75 E. Madenli, 'Kürdlerde Kadın Meselesi', *Rojê Kurd*, 12 Eylül 1913.

76 S. Mesud, 'Hurufumuz ve Teshil-i Kiraat', *Rojê Kurd*, 19 Haziran 1913.

77 A. Cevdet, 'Bir Hitab', *Rojê Kurd*, 19 Haziran 1913.

78 B.İ. Hakkı, 'Kürdlerin Tealisi', *Rojê Kurd*, 14 Ağustos 1913.

birliğin de yer aldığı eski nesil Kürt liderlerinin üyeleri de vardı: Diyarbakır milletvekilleri Pirinççizâde Fevzi (Bağımsız) ve Pirinççizâde Zülfü (*İttihad ve Terakki Cemiyeti*) ve Genç milletvekili Muhammed Bey (*İttihad ve Terakki Cemiyeti*). Ancak konferansın zararsız amacına rağmen ortam kısa sürede bozuldu. Açılış konuşmasında *Hêvî*'nin genel sekreteri Memduh Selim Bey, eski nesil Kürt liderlerini 'ulusal sorun'a gereken ilgiyi göstermemekle eleştirdi. Onu, genel sekreteri desteklemek için 'uzun ve ateşli bir konuşma yapan' Kemal Fevzi Bey izledi. Ziya Vehbi Bey daha sonra Ehmedê Xanî'nin on yedinci yüzyıl destanı *Mêm û Zîn*'de bulunan Kürtlere ünlü kasidesini okumaya başladı.⁷⁹ 'Gençler siyasete bulaşmasın', bunun yerine 'derslerine odaklansınlar' diyen Diyarbakır Milletvekili Fevzi Bey'e bu çok ağır geldi. Ancak genç radikaller yılmadılar. Memduh Selim, eski kuşağın eleştirilerini reddetti ve ayrıca Ziya Vehbi'nin okuduğu pasajların "Kürtlerin bağımsızlık istediğini" gösterdiğini iddia etti. Halen nispeten genç bir yaşta, 32 yaşında olan Dr. Şükrü Sekban da yaşlıların ulusal meseleye ilgisizliğinin 'gençlerin siyasetle uğraşmasını gerekli kıldığını' savunarak eski kuşağa yönelik eleştiriye katıldı. Dr. Şükrü Sekban'ın iddiaları Halil Rahmi ve Şefik Arvas tarafından desteklendi. Bunun üzerine Diyarbakırlı onurlu üye, 'korkunç bir ruh halî' içinde dışarı çıkarak toplantıyı terk etti.⁸⁰

Bu nedenle, köklü Kürt elitlerinin ve özellikle hükümetle bağlantısı olanların güçlü bir ulusal liderlik sağlamadaki başarısızlığının, Kürt gençlik seferberliğinin ortaya çıkmasında ve gençlerin kendilerini 'karşı elit' olarak sunma çabalarında da rol oynadığı görülmektedir. Böyle bir seferberlik, özellikle Abdullah Cevdet, Mevlanzâde Rıfat ve Lütfi Fikri gibi adem-i merkeziyetçi muhalefetle bağlantıları olan eski kuşağın bazı üyelerinin onayıyla gerçekleşti. Bunun nedeni, yeni nesile entelektüel rehberler olarak hareket ederek bir miktar siyasi etki kazanma fırsatı sezmiş olmaları olabilir. Benzer şekilde, etkili bir *İttihad ve Terakki Cemiyeti* üyesi ve sadık bir Osmanlı vatanseveri olan Babanzâde İsmail Hakkı'nın katılımı, Kürt gençliğinin imparatorluk anavatanına sadakatini sağlama arzusuyla motive edilmiş olabilir. Bununla birlikte, Pirinççizâde Fevzi gibi bazı köklü liderler için, bu tür bir aktivizm, büyüklerini eleştirme cüretini gösteren yeni başlayanlar tarafından siyaset alanına istenmeyen bir müdahaleydi.

Kürt gençliğine dönecek olursak, radikalliklerinin gençliklerinden, toplumda sabit bir yerlerinin olmamasından ve "ailelerinin zorunluluklarından" kurtulmalarından kaynaklandığı iddia edildi.⁸¹ Ancak *Hêvî* mensupları toplumsal

79 Ehmedê Xanî'nin destanı için bkz. Bruinessen, 'Ehemdi Xani's *Mêm u Zîn* and Its Role in the Emergence of Kurdish National Awareness'.

80 Silopi, *Doza Kurdistan*, s.43.

81 Strohmeyer, *Crucial Images in the Presentation of a Kurdish National Identity*, s.43.

köken açısından büyüklerinden çok farklı değildi. Örgüt, yaşlı bireyler tarafından yönetilmeye devam etti. Bedirhanlar, Babanlar, Cemilpaşazâdeler ve diğer önemli kökenlerden gelen genç erkekler Kürt hareketinin arkasındaki itici güç olmaya devam ettiler.⁸² Başka yönlerden de eski nesile benziyorlardı. Osmanlı devlet okul sisteminde eğitim almışlardı (veya alma sürecindeydiler) ve mezun olduktan sonra Osmanlı kurumlarında iş bulmayı makul bir şekilde bekleyebilirlerdi. Bu nedenle, daha önceki Kürt cemiyetlerinde olduğu gibi, ayrılıkçılıktan ziyade, öncelikli odak noktası “aydınlanma” ve “eğitim” meselesiydi.

Hêvî ile öncülleri arasındaki ideolojik farklılık, Kürt meselelerine yapılan vurgunun daha fazla olmasıydı. Martin Strohmeier, bunu, çeşitli kimliklerin öneminin yeniden sırlanması olarak tanımladı: Osmanlı, İslam ve Kürt.⁸³ *Kürdistan* gazetesi, *Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti* ve *Kürd Neşr-i Maarif Cemiyeti* için Kürtlük, Kürtlerin İslami ve Osmanlı kimliğine tabiydi. Abdurrahman Bedirhan Kürdistan gazetesinde şunları yazmıştır:

“Müslüman olan her insan Osmanlı devletinin devamını ister. Görüldüğü gibi, devletin hastalığı, tedavi edilmesi gereken idare ve [bu hastalığın] sebeplerinin ortadan kaldırılması kaynaklıdır. Devletin sağlığı sağlığımızdır ve devletin ölümü bizim ölümümüzdür.”⁸⁴

On yıl sonra buna benzer düşüncesini Babanzâde İsmail Hakkı daha açık bir şekilde dile getirerek, Kürt kimliğinin ‘her şeyden önce İslami’, sonra Osmanlı olduğunu ve sadece ‘üçüncü derecede Kürt’ olduğunu belirtti: “Osmanlılık ve Kürtlük ve buna bağlı olarak da Kürtlük ve Osmanlılık birdir, bu iki kelime birleştirtir; Allah korusun Osmanlılık yıkılsa, Kürtlük yaranılır, Allah korusun Kürtlük çürüyüp küçülse, Osmanlılık çelimsiz ve perişan olur.”⁸⁵ Dolayısıyla Kürtlerin kurtuluşu, bir bütün olarak Osmanlı siyasetinin kurtuluşuna bağlıydı. Buna karşılık Osmanlılığı reddetmemekle birlikte *Hêvî* için Kürt aydınlanma mücadelesi başlı başına bir iyilik halini almıştır. Örneğin, Kürtlerin önceliklerini sıralayan bir makale, söz konusu önceliklerin şunlardan oluştuğunu belirtiyordu:

- 1) Nasıl hızlı bir şekilde okuma ve yazma öğrenilir; 2) Yeni bir tür alfabe 3) Kürtçenin tamamını öğrenmek için kapsamlı bir sözlük. 4) İslami bir ilmihal 5) Kürtlerin atalarının tarihi ve kültürleri. 6) yaşadıkları yerlerin adları ile aşiretlerinin sayıları ve geleneklerinin bir koleksiyonu. 7) bir aritmetik kitabı 8)

82 *Hêvî*’nin bilinen 31 üyesinden altısı ‘bilinmeyen’ sosyal kökene sahipken, yalnızca birinin ‘işçi sınıfı kökenli’ olduğu söylendi. Geriye kalan 24 kişinin tamamı “kayda değer” bir geçmişe sahipti (emir aileleri -Babanlar ve Bedirhanlar- şehirli seçkinler ve ulema üyeleri dahil). Bkz. Malmisanij, *Kürt Talebe Hêvî Cemiyeti*, s.73

83 age., s.53.

84 A. Bedirhan, ‘İntizar’, *Kürdistan*, 6 Ağustos 1899.

85 B.İ. Hakkı, ‘Kürdler ve Kürdistan’, *Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi*, 5 Aralık 1908.

Kürt dili için bir gramer 9) Kürt klasiklerinin tercümesi 10) ve Kürt edebiyatı ve [onların] şairlerinin isimleri.⁸⁶

İslam, ulusun Kürt karakterinin merkezi bir bileşeni olarak tanınmaya devam etse de Osmanlı yönetiminden hiç söz edilmemesi anlamlıdır. Kürtlük artık ikincil bir kimlik değildi; Osmanlıcılıktan bağımsız bir kimlikti.

Kimliklerin bu yeniden düzenlenmesinin arkasındaki bir faktör, daha yaşlı neslin Hamidiye otokrasisine karşı mücadele sırasında reşit olmasıydı. Bu mücadele, Kürtler ile Osmanlı aydın sınıflarının diğer üyeleri arasında bir dayanışma duygusu sağlamıştı. 1908 Devrimi, onların temel siyasi özelemlerinin gerçekleşmesiydi. *Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti*'nin gazetesinde yayınlanan resimler incelendiğinde bu, çarpıcı bir şekilde ortaya çıkıyor. Bunlar arasında parlamento, padişah, maddi ilerleme ve imparatorluğun Girit gibi Kürt olmayan bölgelerinin görüntüleri gibi pan-Osmanlı motifleri vardı. *Hêvî*'nin yayınlarının editörleri tarafından seçilen resimler yalnızca Kürt'tü, tarihi Kürt şahsiyetlerini, Kürdistan ve Kürt toplumunun görüntülerini içeriyordu.⁸⁷ 1908 sonrası nesil, öncüllerinin aksine, hukukun üstünlüğü ile yönetilen bir imparatorluk için ortak mücadele deneyiminden yoksundu. 1912'ye gelindiğinde, Anayasa Devrimi'nin imparatorluğun çöküşünü durdurmada ve etnik gruplar arası uyumu geliştirmede başarısız olduğu ortaya çıktı. Üstelik, yeni bir anayasal düzenin ebesi olarak *İttihad ve Terakki Cemiyeti*'nin imajı, artan otoriterliği ve merkezîyetçiliği yüzünden çoktan kararmıştı. Kürtlerin kurtuluşu kendi kendilerine aramaları gerekli hale gelmişti. Nitekim Hamdullah Suphi, *Hêvî*'nin bir Türk kültür derneği olan Türk Ocağı ile birleşmesini önerdiğinde, teklif kesinlikle reddedildi.⁸⁸ Açıktır ki *Hêvî* için Kürtler ulusal kalkınma yolunda kendi yollarını çizmek zorundaydılar.

Genel olarak, *Kürdistan* gazetesi, *Kürd Teavün ve Terakki Cemiyeti* ve *Kürd Neşr-i Maarif Cemiyeti*'nin siyasi duruşu "Renkli Kürt Osmanlı vatanseverliği" olarak tanımlanabilirken, Abdurrezak Bedirhan'ın duruşu Gellnerci⁸⁹ anlamda tartışmasız bir şekilde milliyetçiydi.⁹⁰ Ancak *Hêvî*'nin bakış açısı, John Hutchin-

86 M.X. 'Ziman', *Rojê Kurd*, 14 Ağustos 1913.

87 Klein, 'Claiming the Nation', s.121. *Hêvî*'nin (Umut) Kürtçe bir kelime olduğu da belirtilebilir. Diğer Kürt örgütlerinin isimleri tamamen Osmanlı Türkçesiydi.

88 Silopi, *Doza Kurdistan*, s.43.

89 Gellner'e göre milliyetçilik, temel olarak politik ve ulusal birimin uyumlu olması gerektiğini savunan siyasi bir ilkedir. Gellner milliyetçiliğin sadece modern dünyada ortaya çıktığını ve sosyolojik bir zorunluluk haline geldiğini savunur. Daha fazla bilgi için bkz. Gellner, *Nations and Nationalism*. (Çev. Notu)

90 Ernest Gellner, milliyetçiliğin "öncelikle siyasi ve ulusal birimin uyumlu olması gerektiğini savunan siyasi bir ilke" olduğunu savunur. E. Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), s.1.

son'un 'kültürel milliyetçilik' olarak tanımladığı olguya çok daha yakın görünmektedir. Ulusu rasyonalist terimlerle, ulus-devletin nihai siyasi cisimleşmesi olarak hizmet eden homojen eğitilmiş bir vatandaşlar topluluğu olarak gören siyasi milliyetçilerin aksine, 'kültürel milliyetçiler, ulusu, sürekli gelişen, "gele-neksel" ve "modern"ın daha yüksek sentezini somutlaştıran ayırt edici tarihsel bir topluluk olarak algılarlar.

Bu nedenle, bu topluluk "ortak duygularla örülmüş farklı grup ve bireylerin kendiliğinden bir düzeni olduğu için, yukarıdan bir devlet gibi inşa edilemez, ancak aşağıdan yeniden canlandırılabilir".⁹¹ Bu Kürt kültürel milliyetçiliği, başlı başına Osmanlı karşıtı ve hatta Türk karşıtı olmamakla birlikte, *Hêvî*'yi merkezi-yetçi *İttihad ve Terakki Cemiyeti*'nden çok Osmanlı siyasetinin adem-i merkeziyetçi kampına yakınlıktı. Kürt gençliği, Osmanlı hükümetiyle sessizce iş birliği yapmak isteyenlerden Pirinçizâde Fevzi gibi, halkının nihai kaderi olarak bir Kürt ulus devletinin kurulmasını gören Abdurrezzak Bedirhan gibi kişilere uzanan bir yelpazenin ortasında yer alan kendine özgü Kürtlük markasını geliştirmişti.

Daha geniş bir tarihsel perspektiften bakıldığında *Hêvî*, Kürt kimliğinin dile getirilmesi ve yayılması için bir forum sağlaması bakımından önemlidir. Bu nedenle, örgütü milliyetçi hareketin gelecekteki liderleri için bir 'eğitim alanı' veya 'orta yol' olarak görmek yerindedir. *Hêvî*'nin birçok üyesinin daha sonraki Kürt milliyetçi örgütlerinde önemli roller üstlendiği kesinlikle doğrudur. 1918'den sonra Cemilpaşazâde Ekrem ve Kadri gibi önde gelen *Hêvî* aktivistlerinin yanı sıra Memduh Selim, savaşın hemen ardından kurulan *Kürdistan Teali Cemiyeti* ve 1927'de kurulan *Xoybûn* gibi bir dizi Kürt milliyetçi örgütüne katıldı.⁹² Bu nedenle, *Hêvî*'nin "kültürel milliyetçiliğini" 1918 sonrası dönemin "tamamen şişirilmiş" siyasi milliyetçiliğine giden yolda bir basamak olarak görmek de aynı derecede yerindedir. Ancak, böyle bir yorum teleolojiktir. Kürt kültürel milliyetçiliği bunun yerine iki uç arasında bir "üçüncü yol" olarak görülmeli ve ayrılıkçılığa doğru geçiş önceden tahmin edilen bir sonuç olarak görülmemelidir.

İslam ve Osmanlı hanedanına bağlılık, 1918'den önceki yıllarda Kürtler üzerinde hâlâ güçlü bir etkiye sahipti. Dahası, Osmanlı İmparatorluğu, Kürtlerin ilerleyebileceği ve ilerlediği ('halkların hapisanesi' yerine) bir 'fırsat yapısı' olarak görülmeye devam etti. Konuyla ilgili son bir nokta, bu "Genç Kürtler" isteselerdi Abdurrezzak'ın milliyetçileriyle birleşmek için çaba gösterebilirlerdi. Yine de

91 J. Hutchinson, 'Cultural Nationalism, Elite Mobility and Nation-Building: Communitarian Politics in Modern Ireland', *The British Journal of Sociology*, Vol.38, No.4 (Aralık 1987), s.486.

92 Xoybûn için bkz. R. Alakom, *Xoybûn Örgütü ve Ağrı Ayaklanması* (İstanbul: Avesta, 1998). Ayrıca bkz. J.Tejel, *Le mouvement kurde de Turquie en exil: continuité et discontinuité es du nationalisme kurde sous le mandat français en Syrie et au Liban* (1925–1946), (Berne: Peter Lang, 2007).

Hêvî üyeleri arasında ‘dağlara gitme’ (ya da daha doğrusu Rus kontrolündeki İran Azerbaycan’ına) yönünde bir hareket görmüyoruz. *Hêvî* kuşağı, ancak Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra, Osmanlı siyasetinin parçalanması ve Wilsoncu (ve Leninist) ulusal kendi kaderini tayin etme ilkelerine dayalı yeni bir uluslararası düzenin ortaya çıkmasıyla birlikte, tüm kalbiyle siyasi milliyetçiliği benimsedi.

Aviel Roshwald’ın işaret ettiği gibi, Birinci Dünya Savaşı “ kendi ulusal kaderini tayin etme fikrini çok çeşitli toplumlarda ani gerçekleşmeye doğru götürmeye hizmet eden olağandışı fırsatlar ve muazzam bir baskı yarattı”.⁹³ Kürtler bir istisna değildi. *Hêvî* eski genel sekreteri Memduh Selim’in 1919’da *Kürdistan Teali Cemiyeti* dergisinde yayınlanan bir makalesinde dediği gibi:

“*Kürdistan Teali Cemiyeti Kürtlerin genel ve ulusal çıkarlarını korumakla yükümlüdür. Bu nedenle, Dernek doğal olarak Wilson İlkelerini programına dahil etti. Bu, Mütareke sonrası işlerin şekil ve mahiyeti olan, bütün dünya tarafından kabul edilen ve Osmanlı hükümeti tarafından ateşkesin imzalanmasıyla, Osmanlı ülkesinin yönetiminin temeli olarak kabul edilen Wilson İlkelerinin millî haklarını güvence altına almak niyetiyle yapılmıştır.... komşu ve aynı düzeydeki diğer topluluklarla aynı haklara sahip olmak Kürtlerin de hakkıdır.*”⁹⁴

Açıktır ki, Kürt entelijansiyesi uluslararası siyasetin değişen yüzünün çok iyi farkındaydı. Varsayım, Araplara ve Ermenilere ulus-devlet hakkı tanınacaksa Kürtlere de tanınması gerektiği idi. Ancak milliyetçiliğe geçişi tetikleyen koşullar Kürtlerin eseri değildi. Onlar (Kürtler), ortaya çıkan küresel ulus-devlet düzenine ve eşzamanlı olarak Ortadoğu’daki emperyal düzenin çöküşüne reaksiyon gösteriyorlardı.

Bu nedenle, Osmanlı’nın çöküşünden önce, birçoğunda Kürtlerin *Pax Osmanica* (Osmanlı Barışı) çerçevesinde kurtuluş bulabilecekleri umudu hâlâ vardı. Karşı olgular tarihçiler arasında tartışmalıdır; ancak, Osmanlı yönetimi savaştan sağ çıkmayı başarmış olsaydı, *Hêvî*’nin kültürel milliyetçiliğinin etnik açıdan bilinçli Kürtler arasında baskın bir eğilim olarak ortaya çıkacağı tahmin edilebilir. Düşünüldüğü gibi, olmadı. Kürt milliyetçileri 1918’den sonra bir ulus-devlet kurma hedeflerine ulaşamadılar. Irak ve Suriye’nin yeni kurulan manda rejimlerinde (çok açık bir şekilde siyasi hale gelmediği sürece) Kürt kimliğinin farklı bir kimlik olarak ifade edilmesi için fırsat varken, Kürt nüfusun çoğunluğuna ev sahipliği yapan Mustafa Kemal Atatürk’ün Türkiye’inde Kürtler için sadece iki olası siyasi eylem yolu ortaya çıktı: asimilasyon veya isyan. Geç Osmanlı döneminden farklı olarak, “üçüncü bir yol” a yer yoktu.

93 A. Roshwald, *Ethnic Nationalism and the Fall of Empires: Central Europe, Russia and the Middle East, 1914–1923* (London ve New York: Routledge, 2001), s.3.

94 M. Selim, ‘Kürd Kulübünde Bir Musahabe’, *Jîn*, 18 Haziran 1919.

80/90 Kuşığı Kürtlerin İlköğretimdeki Kolonyal Deneyimleri

Zozan Goyi

“Bir zamanı olanaklı kılan şeyin ne olduğu ancak o zamanın bitişinden sonra söylenebilir; sanki kitaplaşması için zamanın ölmesi gerekir.”

(Michel De Certeau)

Fiziki ve kültürel olduğu kadar bir zihin soykırımı da olan sömürgeciliğe karşı direniş ve bundan kurtuluş metodolojisi bilinç yüzleşmesi olmaksızın düşünülemez. Dünyanın en büyük nüfusa sahip sömürge uluslarından biri olan Kürtlerin, bir bilinç aydınlanması ve temizliği hareketi olarak postkolonyal/dekolonyal düşünce külliyatıyla teması olması gerekenden daha geç ve yetersiz olmakla beraber bu külliyata kendi münhasır koşulları ve gerçeklikleri dahilinde yeterli bir katkı sunduklarından da şimdilik söz edilemez. Ya da daha açık bir ifadeyle, Kürtler kolonyal bilinç tahribatlarıyla yüzleşme ve dünyayı da bununla yüzleştirme konusunda nispeten geç kalmıştır. Bu geç kalmışlık direnişten, sanata; entelektüel üretimden gündelik hayata sirayet eden olumsuz sonuçlar doğurmuş ve doğurmaktadır. Bu kaygı ve inançların ilham verdiği bu çalışma, Kuzey Kürdistan’ı (Türkiye Kürdistan’ı), belli bir kuşağın kolonyal deneyimlerini ve kolonyal tüke-timin eseri olarak kolonyal bilincini mercek altına almaya çalışacaktır.

Foucault (2018) iktidarın, yeniden ve yeniden üretimi bakımından, sadece yukarıdan aşağıya doğru değil aynı zamanda aşağıdan yukarıya işleyen bir yapı olduğuna dikkat çekerek “iktidar işler” demektedir. Bir iktidar mekanizması ola-

rak sömürgeci yapı oluşturulurken ve yeniden üretilirken kaba şiddet ve güç kadar, hatta daha fazla, epistemik şiddet ve ihlale¹ ihtiyaç duyar. Tahakküm yapısı bir kere kuruldu mu iktidarın sürekliliği ve konsolidasyonu iktidarı/sömürgeciliği meşru kılmaya ve hükmedilenlerin rızaya dayalı boyun eğişini mümkün hale getirmeye yönelik epistemik bir değişim ve dönüşümle mümkündür. Bir iktidar yapısı olarak sömürgecilik bu anlamda, Gramsci'nin iki ayrı fenomen olarak ele aldığı hükümranlılığı ve hegemonyayı bünyesinde birleştiren bir yapıdır. Hükümranlılık doğrudan, baskı yoluyla tahakküm altına almayken, rızaya dayalı boyun eğişin söz konusu olduğu hegemonya ise kültürel ve ideolojik bir inşa olup hükmedilende Marksist anlamdaki yanlış bilincin yaratıldığı bir yönetme sanatıdır. Sömürgecinin hamiliğini yaptığı bu bilinç bir kez oluşturuldu mu sömürgeciliğin sürekliliği ve yeniden üretimi artık sömürgeleştirilenin de doğrudan dahil olduğu-self kolonyalist- bir süreçte garantiye alınmış olur. Sömürgeci yapıda sömürgecilik ideale göre insan üreten bir fabrika olarak okul, hem hükümranlılık hem de hegemonya olarak sömürgeciliğin işletildiği sömürgecilik uzamlarının başında yer alır. Sömürgeciliğin hükümranlılığını ordu, hegemonyasını okul tesis eder. Sömürgeci ordunun pornografik açık şiddetini de paylaşan okul aynı zamanda erotik mental şiddetin üretim mekânıdır. Komutanın okuldaki adıdır öğretmen. Ancak komutana kıyasla sanatsal ve estetik sömürgeleştirme yöntemlerine de sahiptir. Sömürgeleştirilenin bilincine sürekli bir cerrahi müdahale olan kolonyalist sistemde her şey ya tersine çevrilir ya da sökülüp atılır. Okul bu cerrahi müdahalenin en etkili ve dramatik işlediği sömürgecilik aygıtıdır.²

Kürdistan'da bir bilinç ve güven kırım mekânı olarak okullarda yaşanan kolonyal deneyimleri ele alan bu çalışmada, örnekleme Kuzey Kürdistan'daki 80/90 kuşağı oluşturmakta olup çalışmanın ele aldığı esas zaman dilimi ise, bu kuşağın ilk ve ortaokul yıllarıdır. Söz konusu kuşağın lise yıllarına ilişkin anı ve de-

- 1 Foucault'nun geliştirdiği bir kavram olarak bilgi-iktidar ilişkisini ifade eden epistemik şiddet özne kuran-tesis eden bir proje olup hegemonyayı sürekli ve meşru kılmının koşuludur. İktidar tarafından üretilen bilgi, iktidar tarafından hâkim ve baskın olma amacıyla ekonomik, kültürel ve politik programlarda kullanılarak epistemik şiddeti açığa çıkarır. Hükmedilenin neyi nasıl bileceğinin bilgisi hükmedilenin yarattığı kontrol ettiği bir süreçte üretilir. Epistemik ihlal ise, Maduniyet Çalışmaları ekolünden Spivak'ın Foucault'nun "epistemik şiddet" kavramından yola çıkarak geliştirdiği bir kavram olup hükmedenin/sömürgecinin ürettiği ve dolaşıma soktuğu bilginin güdümündeki madunun/sömürgeleştirilenin dolaylı bilgisini, kendilik bilincini, devinimini ifade etmektedir. Epistemik ihlal/şiddet kolonyal şiddetin mental boyutudur.
- 2 Yakın zamanda Kanada'da yerli çocuklarını asimile etmek için 20. yüzyıl boyunca açık kalan yatılı okullardan biri olan Marieval Yatılı Kilise Okulu'nun bahçesinde bulunan 751 çocuğa ait ceset kalıntıları, sömürgeleştirilen ulusların okullarda yaşadıkları insanlık dışı muameleleri, sömürgeci sistemde okulun sadece bir asimile etme merkezi değil aynı zamanda bir işkence ve soykırım mekânı da olabildiği gerçeğine işaret etmektedir.

neyimleri ise çalışmaya kısmen dahil edilmiştir. Görüşmeciler Diyarbakır, Van, Bingöl, Batman, Mardin, Muş, Hakkâri, Şırnak, Ağrı illerinde doğmuş büyümüş veya bu çeşitli sebeplerle bu illerde okuyan Kürtlerden oluşmaktadır. 80/90 kuşağından yaklaşık otuz kişiyle yüz yüze görüşmeler yapılarak ilköğretime ilişkin kolonyal anı ve deneyimlerini paylaşımları istenmiştir. Yazarın kendisi de aynı kuşaktan bir Kürt olup çalışmaya kendi ilköğretim anı ve deneyimlerini de dahil etmiştir. Bu sebeple alan çalışmasına dayalı bir çalışma olmanın yanı sıra bu çalışma otobiyografik bir çalışma özelliği de taşımaktadır. Görüşmeciler Kürdistan'daki Türk okullarında okumuş olan Kürtler olup Kürdistan dışında (Türk illerinde) okuyan Kürtler çalışmanın kapsamı dışındadır.

Sömürgeci epistemik şiddet ve ihlalin en tehlikeli yer olarak bilinçdışında yer ediniminin çocukluk dönemiyle ilişkisi bu çalışmanın ilköğretimdeki kolonyal deneyimlere odaklanmasındaki belirleyici unsurdur. Örneklemin 80/90 kuşağından oluşmasına etki eden faktör ise hem yazarın bu kuşaktan olmasıdır hem de bu kuşağın sonraki kuşaklara nazaran daha yoğun kolonyal baskı ve sömürüye maruz kalmış olmasıdır. 80/90 Kürt kuşağı 60/70 kuşağı ve öncesi ile milenyum kuşağı arasında bir kuşak olarak, önceki kuşaklardan kısmen daha az, sonraki kuşaktan ise tamamen daha fazla yoğun kolonyal şiddete maruz kalmış bir kuşaktır. 2000'li yıllar, Bu yıllarda dünyaya gelen ve okula başlayan Kürt çocuklar giderek önceki yılların yoğun asimilasyon politikalarının etkili sonucu olarak önceki kuşaklara nazaran Kürtçe daha az bilen, etnik aidiyet bilinci daha zayıf bir kuşağı temsil etmeye başlamışlardır. 2000'li yıllar ayrıca Türkiye'de resmi siyasetin neoliberal ve pragmatist dönüşümü neticesinde, Kürtlük üzerindeki yasak ve baskıların nispeten esnediği bir dönem olup bu dönemlerde okullarda yaşanan kolonyal şiddet önceki zamanlara oranla daha az olup kolonyal deneyimler de bazı açılardan farklılık arz etmektedir. Ancak bu elbette tam bir sömürgeleştirme ifadesi ifade etmemektedir.

Osmanlı/Türkiye'deki farklı etnik-ulusal, kültürel ve dini grupların asimilasyonuna yönelik aşiret mektepleri ile başlayıp devam eden bir kolonileştirme projesi olarak okul, 80/90'lı yıllarda da Türkiye "modernleşme"sinin ve bunun gereği ve koşulu kılınan Türkleştirmenin yasal ve kurumsal uzamları olarak iş görmüştür.³ 80/90'lı yıllarda da önceki dönemlerde olduğu gibi Kuzey Kürdistan'da gerek yazılı gerek yazısız kurallarla Kürtçe ve Kürtlüğe dair herşey

3 Yatılı okullar (Yatılı İlköğretim Bölge Okulları/YİBO) 80/90 kuşağı ve öncesinde modernleştirmenin/Türkleştirmenin fiziksel ve psikolojik şiddetinin daha sistematik, yoğun ve açık uygulandığı yerlerdir. Yatılı okullardaki (YİBO) asimilasyon uygulamalarına ve askeriye ve okul arasındaki özdeşliğe dair ayrıntılı bilgi için Toplum ve Kuram Dergisinin 6-7. Sayısında yer alan Bir Asimilasyon Projesi: Türkiye'de Yatılı İlköğretim Bölge Okulları (YİBO) adlı makaleye bkz. (Işık ve Arslan, 2012: 107-141).

kamusal alanda yasaklıdır. Bu minvaldeki örtük ve açık yasakların ihlaline fiziksel ve psikolojik şiddet içeren cezai yaptırımların uygulandığı bu dönemde aynı zamanda Kürt çocuklarında kolonyal bilincin sistematik inşası söz konusudur. Türklüğün ve Kürtlüğün antagonist bir ilişkiye sokulduğu bu süreçte Türkleştirmenin/modernleştirmenin metodolojisi Kürtlüğün yok sayılışı ve aşağılanmasıdır. Adeta yüz kızartıcı suça dönüştürülen Kürtlüğe dair yasakların en istikrarlı ve sert olduğu yerlerden biri olarak okulda yoğun bir kolonyal asimilasyon, ötekileştirilme ve bilinç dönüşümüne maruz kalan Kürt çocuklarının, yaşlarının elverdiği ölçüde, bu ambiyans da geliştirdiği bilinçli veya bilinçdışı pasif veya aktif mikro-tepki/dirençler de söz konusudur. Daha açık ifade etmek gerekirse kolonyal dönüşümün mikro anti-kolonyal dirençlerle kol kola gittiği bir süreç söz konusudur. Kürdistan'da okullar politik devinimlerin önemli bir kısmının oluştuğu/desteklendiği mekânlardır da aynı zamanda. Ancak iktidar karşısı Kürt politik hareketliliğinin okullara ilişkin tarihi bu yazının konusu dışındadır. Çalışmanın örneklemini de zaten açık politik bilincin oluşmasına elverişli olmayan erken bir yaş grubunu, ilköğretim kademesini, içermektedir. Söz konusu kuşaktan Kürtlerin çocukluk dönemindeki kolonyal deneyimlerine ve bu doğrultuda oluşan kolonyal bilinçlerine ışık tutmak ve bu kuşağın sömürgeci yapının baskısına karşı çocukluk döneminde geliştirdiği tepkileri anti sömürgeci direniş tarihinden dışlanan açık veya örtük mikro-direnşlerin/dirençlerin bir örneği olarak görünür kılmak çalışmanın esas amacıdır.

Anı ve deneyimlerini paylaşmaları istenilen görüşmecilerin tamamına aşağıda yer alan sorular sorulmuştur:

- 1- 80/90'lı yıllarda İlköğretimde Kürt diline, Kürt tarihi ve kültürüne, genel olarak Kürtlere yönelik resmi ve gayri resmi nasıl bir yaklaşım söz konusuydu?
- 2- İlköğretimde Kürtlüğe dair yasakların ihlaline ne tür resmi/gayri resmi yaptırımlar uygulanıyordu? Bu yasaklar ve Kürtlerin ötekileştirilip aşağılanması karşısında Kürt öğrenciler ne tür tepkiler/davranışlar geliştiriyordu?
- 3- İlköğretimde Kürtlüğe ve Türklüğe dair nasıl bir algı edindiniz? Bu algının oluşumuna etki eden hususlar nelerdi?

Görüşmeciler, anı ve deneyimlerini bu kalıp sorular etrafında zenginleşen bir sohbet dahilinde aktarmışlardır. Bu kalıp soruların tamamına verilen cevaplar ortak bir paydada buluşmuştur. Bu payda en özet haliyle şu şekildedir: Kürtlüğe dair her şey yasaktı. Bu yasağın ihlali fiziksel veya psikolojik şiddetle veya disiplin cezasıyla sonuçlanır veya en iyi ihtimalle sözlü ihtar yapılırdı. Öğretmenlerin Kürtlüğe dair tutumları görmezden/bilmezden gelme, Kürtleri ve Kürtlüğü yok sayma, alenen veya dolaylı aşağılama/küçümseme, gerçekleri çarpıtma vs. şeklindeydi. Kürtlüğün gericilik, Türklüğün ilerencilik; Kürtlerin

ilkel, Türklerin modern olduğuna dair bir inancımız vardı. Kürtlüğün yasaklı oluşu ve Kürtlüğe yönelik aşağılayıcı tutuma karşı ciddi bir karşı çıkma yoktu ama tam bir itaat de yoktu (örneğin, Kürtçe konuşmak, Kürtçe küfür, hakaret ve dalga geçmek, Kürtçe halay çekmek gibi genellikle güvenli koşullarda gösterilen bilinçli/bilinçsiz küçük davranışlar)

Çalışmanın yapıldığı süreçte Türkiye’de Kürtlere yönelik baskı ve şiddetin yoğun olması hasebiyle görüşmecilerin ekseriyeti resmi bir yaptırımla karşılaşma kaygısı güttüklerini ve bu sebeple isimlerinin açıkça belirtilmesini istemedikleri için yazıda görüşmecilere dair açık bilgi verilmemiştir. Aktarılan anı ve deneyimler tırnak içerisinde, yer yer birden fazla görüşmecinin aktardıklarının bir kolajı şeklinde verilmiştir.

Ayrıca baştan vurgulamak gerekir ki metin süresince sık sık değinilecek olan Türk ve Türklüğün temsili olarak “öğretmen” sadece etnik açıdan Türk değil, Kürt olduğunu gizleyen/gizlemek zorunda olan ve resmi ideolojinin gereğini yerine getiren/getirmek zorunda olan öğretmeni de ifade etmektedir. Kısacası “Türk” sadece etnik açıdan Türk olanları değil aynı zamanda esasında sömürgeleştirilen sınıftan olup, ancak sömürgeci sınıfın temsil rolünü isteyerek veya mecburen üstlenenleri de kapsamaktadır.

Çocukluk

Sömürgeciliğin inşası ve devamı açısından epistemik şiddet/ihlal ne kadar hayatiyse, bunun panzehiri olarak, Ngugi wa Thiong’o’nun “zihni dekolonize etmek”, Latin Amerikalı dekolonyal düşünürlerin (Anibal Quijano, Walter D. Mugnolo) ise “epistemik dekolonizasyon” adı verdikleri epistemik yeniden yapılandırma da sömürgeleştirme için o kadar hayatidir. Sömürgeciliğin resmi olarak sonlansa bile gerçek anlamda sonlanmadığını, izlerini zihinde saklayarak yeniden ve yeniden kendini ürettiğinin altını çizen postkolonyal ve dekolonyal teoriye⁴ Kürdistan’ın münhasır sömürge koşulları bağlamında bir ilave yapmak

4 Postkolonyalizm ve dekolonyalizm birçok ortak paydaya sahip olmakla ve zaman zaman aynı anlamda kullanılmakla beraber kuramsal ve tarihsel farklılıklar içeren ve birbirine bazı açılardan itirazları bulunan teorilerdir.

Dekolonizasyon, en dar anlamıyla, İkinci Dünya Savaşı ertesinde sömürge altındaki topraklarda (yeniden) alevlenen özgürlük hareketleri neticesinde ve sömürgeci güçlerin bu topraklardan çekilmesi sürecine işaret eder. Sömürgeciliğin bitmesinin ve sömürgeci temizliğin ve arınmanın nasıl olması gerektiği Aimé Césaire ve Frantz Fanon gibi düşünürlerden aşına olunan ve adına postkolonyalizm denen teoriyi akla getirir. Bu isimler yakın zamana kadar “postkolonyalizm” (yani sömürge sonrası) olarak tarif edilen durumun ve kuramsal literatürün çerçevesinde anılırken postkolonyalizm giderek yerini dekolonizasyon kavramına bırakır oldu. Bu, postkolonyalizm kavramına yönelik eleştirel sorgulamayla ilgili bir sonuç olup

gerekir. Bağımsızlığını kazanan eski sömürge ülkelerin sömürgecilikten kalan zihinsel kara mirasını görünür kılmanın ve zihni arındırarak bu mirastan kurtulmanın teorisi olarak postkolonyal ve dekolonyal teori bağımsızlığını kazanmamış bir sömürge durumundaki Kürdistan’a işgal altındayken dahi, anakronik bir kurtuluş/tehdavi reçetesi sunabilmektedir. Postkolonyalizm ve dekolonyalizm (sömürgeleştirme) sömürgecilik resmen devam ederken dahi ona karşı direnişin ve kurtuluşun metodolojisini doğru yönde geliştirecek zihinsel yüzleşme ve arınmayı da mümkün kılmaktadır.

Sömürgecilikten zihinsel arınmayı sorunsallaştıran postkolonyalizm ve dekolonyalizmin teorisi ve yöntemleri psikanaliziminkiyle büyük ortaklıklar içermekle beraber (ki bunu en iyi yapan düşünür Frantz Fanon’dur) bu ortaklıkların daha da çoğalması gerekmektedir. Psikanalizmin ortaya çıkardığı en önemli ve çarpıcı gerçek bilinçdışının bilince hükmettiği ve psikolojik semptomların çoğu-

bu sorgulamanın birkaç nedeni bulunmaktadır (Özgen: 2021): “Öncelikle “postkolonyalizm” yani ‘sömürge sonrası’ kavramının, sanki sömürge düzeninin ve mantığının son bulduğuna dair bir yanlış izlenim yarattığı eleştirileri getirildi. Sömürgeci ülkelerin, belki bizzat sömürü topraklarından çekilmiş olmalarına rağmen, yeni sömürgeci (neokolonyalist) araçlarla hâlâ varlıklarını (ekonomik üstünlüklerinin yanı sıra gerek insan gücü gerekse doğal kaynakların sömürsünü) sürdürdüğüne dikkat çekti kuramcılar. Dünyanın hiçbir köşesinde ‘sömürge sonrası’ bir durumun yaşanmadığını, o aşamaya gelinmediğini vurguladılar. Kuşkusuz bu ikircikli anlam, post-kolonyal araştırma alanının kapsamının dışında bir şey olmadı hiçbir zaman. Postkolonyalizm, tıpkı isim kardeşi postmodernizm ya da postyapısalcılık gibi, salt bir son değil, aynı zamanda bir süreklilik anlamı da barındırıyordu içinde. Fakat bu anlam bulanıklığının aşılması gerektiği tespitiyle, son zamanlarda hem bir mücadele sürecini hem de bir eylemliliği ifade etmek için dekolonizasyon tercih edilir oldu. Postkolonyal durumun tam karşılamadığı durumlar için de “dekolonyal durum” (decoloniality) kullanılmaya başlandı. İkinci neden olarak, postkolonyalizmin illa ki sömürgecilikten bir arınma veya temizlenme ifade etmediği öne sürüldü. Sömürge sonrası toplumlarda özellikle kapitalist ve heteronormatif yapılarla sömürge mantığının devam ettiği, postkolonyalizmin bunu her yerde ilkesel olarak sorunsallaştırmadığı eleştirisi dile getirildi. Buradan bakıldığında dekolonizasyon ve dekolonyal durum, sömürgecilikle el ele gittiği düşünülen emperyalizm, kapitalizm, patriyarka ve heteronormativizm gibi yapıların reddini arzulayan birer kavram olarak kullanılır oldu(...)Son olarak, postkolonyalizmin ‘ulus’ kavramını (ve bununla birlikte gelen ulus kimliği, ulus bilinci gibi söylemleri) yeterince sorunsallaştırmadığı ve eleştirmedeği tespiti, kimi kuramcıların bu kavrama ve entelektüel geleneğe mesafe almasına yol açtı(...)Bunların yanında, yakın dönemde giderek daha yüksek sesle dile getirilen bir diğer açıklama da, postkolonyal kuram ve dekolonyal kuramın bambaşka tarihsel süreçler ve düşünce ekollerinden beslendiği, dolayısıyla iki farklı düşünce ve aktivizm geleneğini temsil ettiği iddiası. Bu iddiaya göre postkolonyalizm daha çok Orta Doğu, Afrika ve Güney Asya’daki sömürge karşıtı mücadelelerden ve süreçlerden doğmuş bir akımdan, dekolonyal durum, (decoloniality) daha çok Latin Amerika’nın sömürge öncesi yapısı, sömürge deneyimleri ve sömürge karşıtı mücadeleleri içinde şekillenmiş bir ekol olarak anılıyor...”(Özgen: 2021)

nun gerçek nedenlerinin bilinçdışında saklı olduğudur. Örtük bir bellek olarak bilinçdışı bilince manipülatif ve soyut hatırlatmalar yoluyla nüfuz ederek simgesel düzeyde hareketlere ve duygulanışlara sebebiyet verir. Çocukluk psikanalizmin üzerinde durduğu en kritik ve önemli zaman dilimi olup psikanalizme göre yetişkinlikte ortaya çıkan bir çok psikolojik anomali çocuklukta edinilen bilinçdışıyla doğrudan bağlantılıdır. Yani yetişkinlikteki psikolojik hastalıkların esas kaynağı genellikle çocukluk yıllarında saklıdır.

Tüm uyarılara gafil ve savunmasız avlanılan bir dönem olarak çocukluk, deneyimin doğrudan olmaktan ziyade dolaylı bağlantılarla anlamlandırılıp kodlandığı, alegorik bir zihinsel işleyişte dış dünyanın tüm uyarıcılarının birbiriyle ilişkiye geçerek hikâyeleştigi ve yaş ilerledikçe doğrudan hatırlanmayacak şekilde bilinçdışına itildiği ve bu bilinçdışının mantığa galebe çalarak bir ömür boyu kişinin bilinçli tüm yaşamını (tercihler, yönelimler, duygulanışlar, değerler vs.) etkisine alan gizil geçmiştir. Örneğin, Freudyen yaklaşımla, cimri, aşırı titiz birinin küçük yaşlarda aldığı ancak hiç hatırlamadığı kötü tuvalet eğitiminin bu kişiliğinin oluşmasında rolü olabilir. Veyahut peluş oyuncakla oynarken duyulan ürkütücü bir patlama sesi, bu senkronizasyondan kaynaklı, tüy ve ses arasında ilişki kurulmasına ve tüylü nesnelere karşı ileriki yaşlarda devam edecek olan bir fobiye sebebiyet verebilir. Bilinçdışı bilince çıkarılmadan psikolojik travmanın tedavisi de mümkün değildir. Kişi psikolojik rahatsızlığına sebebiyet veren anılarını bilinç düzeyinde hatırlamadığı sürece duygulanışlarının ve davranışlarının mantık dışılığıyla yüzleşemez ve iyileşemez.

Psikanalizm için çocukluk neyse postkolonyalizm/dekolonyalizm için de o olmalıdır. Çocukluk sömürgeleştirilenin gizil kolonyal belleğidir, kolonyal bilinçdışıdır. Çocuklukta savunmasız ve gafil maruz kalınan kolonyal epistemik şiddet ve ihlal doğrudan veya dolaylı şekilde hatırlansa da bu deneyimin bilinci nasıl şekillendirdiği kişi tarafından tam olarak bilinemez. Bu sebeple çocukluktaki kolonyal deneyim, gömülü kolonyal bilinç olup bu bilinç yüzeye çıkarılmadıkça sömürgeleştirilenin zihin arınımı da pek mümkün ve sağlıklı olmayacaktır. Çocukluğa ait kolonyal gömülü bilinç, sadece sömürgeciliğe boyun eğen sömürgeleştirilenleri değil sömürgeciliğe direnen aktivist, sanatçı, siyasetçi, entelektüel, savaşçı vs. tüm muhalif sömürgeleştirilenin bile bilinçsizce etkisi altında olduğu bir bilinç olup yüzleşilmediği/bilince çıkarılmadığı sürece sömürgeleştirilenin muhalefeti bile, bu bilincin güdümündeki sömürgeciliği yeniden üretmeye yönelik örtük ve ironik bir hizmete dönüşebilir. Kolonyal semptomların teşhis ve tedavisi kolonyal örtük bilincin ortaya çıkarılmasıyla mümkündür ve bu bilincin tohumlarının atıldığı en kritik zaman da çocukluktur.

Okulda tamamen yok sayılan, aşağılanan bir dil (Kürtçe) bir kimlik (Kürt) ve bu kimliğe ait bir tarih ve kültür söz konusudur. Çocukta okula başladığı güne ka-

dar yanlış bir dil ve yanlış bir kültürle yetiştirilmiş olduğu inancı oluşmaya başlar. Etnik kimliğinden ötürü aşağılanan, yok sayılan çocuğun maruz kaldığı açık veya örtük psikolojik veya fiziki şiddet, onu uygulayan itibar sahibi biri yani öğretmen olduğu için, çocukta hak edilen bir muamele olarak kodlamaktadır. Bu inanç ilerleyen yaşlarda bilinç düzeyinde her ne kadar değişse de bilinçdışı, gömülü bir inanç olarak yetişkinliğe uzanan bir çocukluk mirası olarak her daim devrede ve tetiktedir. Zihninde sömürgecinin imzasını taşıyan sömürge insanının çocukluğuna inmeyen bir “epistemik dekolonizasyon” da bu sebeple düşünülemez.

“Türklük Bilimsellik ve Modernliktir”

“Van’da İmam Hatip Lisesi’nde okudum. Sınıfın çoğu muhafazakâr Kürt ve kısmen de Türk öğrencilerden oluşuyordu. Ben kültürel ve sosyal açıdan güçlü bir aşiretin mensubu ekonomik durumu iyi bir ailedendim. Babam öğretmendi. Ancak Kürtler içerisinde itibarı olan bir aşirete mensupluğumdan kaynaklı özgüvenim ve politik bilincime rağmen Türklerin Kürtlerden daha modern bir halk olduğunu düşünürdüm. Her şeyin en iyisini onlar temsil ediyordu gözümde. Öğretmenlerin çoğu Türk’tü. Her şeyi bildikleri, güzel giyimli ve bakımlı oldukları için öğretmenlere karşı büyük bir hayranlığımız vardı. Öğretmen Türkleri temsil ediyordu gözümüzde. Tüm Türklerin öyle olduğunu düşünüyorduk.”

“Muş’un Bulanık ilçesindenim. Liseye kadar orada okudum. Muş’ta (Bulanık ilçesinde) Terekeme (Türkmen) aileler de yaşamaktadır. Terekemelerin sosyo-ekonomik durumu her daim biz Kürtlerinkinden daha iyi olmuştur. Her daim temiz ve bakımlı olan Türk öğretmenlerden ve onlar gibi olan Terekemelerden yola çıkarak Türklerin genel olarak bizden daha ileri ve bizden daha modern bir millet olduğunu düşünürdük. Kendi memleketimizi onlara daha fazla aitmiş gibi hissediyorduk. Çünkü beynimize kazınan bir gerçek olarak Türkiye Türklerindi ve Bulanık da Türkiye’ye yani Türklere aitti. Sınıflarda Terekeme çocuklar ve Kürt çocuklar gayri resmi bir kural dahilinde hep ayrı sıralarda otururdu. Terekeme çocuklar daha iyi Türkçe konuşurdu haliyle. Türkçeyi geç öğrenen, yetersiz öğrenen ve aksanlı konuşan biz Kürt öğrenciler onlar karşısında ezik hissederdik. Gözümüzde büyük itibarı olan öğretmenler de ya Türk’tü ya da Türk değilse bile Türk gibi davranıyorlardı. Terekemelerin öğretmenle aynı uyruktan olması Terekeme çocukları gözümüzde daha da büyütüyordu. İyi bir mesleğe, iyi bir hayata sahip olmak için Türk olmak gerektiğini düşünürdük. Çocukken içimden ‘keşke Türk olsaydım’ dediğim çok olmuştur.”

“... Benim anılarımda Kürtlüğe dair doğrudan bir hakaret bir saldırı olmasa da okulda Kürtlüğe dair hiçbir şeyin olmaması otomatikman Kürtçe’nin ve Kürtlüğün değersiz bir şey olduğu düşüncesini yaratıyordu kafamızda. Okul iyi, medeni ve bilgili insanlar yetiştiren bir yerdi burada her şeyin Türkçe olması Türklüğün Kürtlükten üstün olduğunu düşünmemizi sağlamaya yetiyordu zaten....”

“... Kürtçenin, Kürtlüğün yasaklı olduğu deneyimli ebeveynlerimizden ve çevremizden, daha okula başlamadan önce öğrendiğimiz bir husustu zaten. Okulun bu yasağı doğrudan hatırlatmasına istisnalar dışında pek gerek kalmazdı. Ayrıca bir süre sonra Kürtlüğün utanılacak bir kimlik olduğunu kabullenip otosansür yoluyla yasağın uygulanmasını kolaylaştırdık.”

Bir fikir ve yöntem olarak modernite Avrupa’nın sınırları dışında da bir geçmişe sahip olmakla beraber (örneğin İslam’ın Arap topraklarından başlayarak tüm dünyayı cehaletten kurtarma misyonu Avrupa kökenli aydınlanmacı misyonla karşılaştırılabilir) kurumsallaşmasının anavatanı kuşkusuz Batı’dır. Batının tarihselliğinde vuku bulan bu kurumsallaşma aynı zamanda kurumsal milliyetçiliğe hem içkin hem de milliyetçiliğin içkin olduğu bir karakteristiğe sahiptir. Yani Modernleşme aynı zamanda millileşmedir. Bu kurumsal modernleşme milliyetçiliğin hem koşulu hem de sonucudur. Proto temsilleri olmakla beraber kurumsallaşması yine Batıda söz konusu olmuş sömürgecilik dinsel veya etnik milliyetçiliğin ve modernite/modernleşmenin içkin olduğu bir yapı olarak Batı kökenli ulus devlet projesinde kristalize bir formül olarak yer almıştır. Sömürgecilik, modernleşme, milliyetçilik ve ulus devlet bu bakımdan her biri diğerleriyle ayrılmaz epistemik ve ontolojik bir ilişki içerisinde ve bu ilişkisini yayıldığı Batı dışı dünyada da aynen korumuştur. Modernite/Sömürgecilik Okulu olarak adlandırılan Latin Amerikalı dekolonyalist teorisyenler (öne çıkan isimleri arasında Anibal Quijano, Walter D. Mugnolo ve Maria Lugones bulunur) Quijano’nun gerekliliğini tartıştığı epistemik dekolonizasyon için modernite ve sömürgeciliğin aynı şey olduğunun, ayrılmazlıklarının kavramanın ve kabulünün altını ısrarla çizer. Mignolo’nun öne sürdüğü sömürgeci iktidar matrisi, modernite retoriğinin (ilerleme, gelişme, büyüme) ve sömürgecilik mantığının (yoksulluk, sefalet, eşitsizlik) ayrılmaz bir bileşimi olup bu matris çağdaş küresel eşitsizliklere ve bunların ortaya çıkışının tarihsel temeline ilişkin herhangi bir tartışmanın merkezinde yer almalıdır (Bahambra: 2014; Lugones: 2007 ve 2010) Ekole göre modernleşme misyonu içermeyen sömürgecilik yoktur. O halde ilaveten sömürgeci olmayan modernleşme de yoktur. Yine ilaveten o halde etnosentrik (dini ve etnik milliyetçi anlamında) olmayan modernite/sömürgecilik de yoktur. Modernleştirme sömürgeleştirilmenin meşru dayanağı olagelmıştır. Batı kökenli ulus devlet modeli modernleşme ve milliyetçileşmenin işlevsel ilişkisine bağlı sömürgeleştirilen bir yapı olarak bu özelliğini onu Batı’dan ithal eden Batı dışı dünyada da korumuştur. Batı tipi ulus devlet projesini hayata geçiren Türkiye’de bu sebeple modernleşme ile Türk milliyetçiliği/Türklük birbiriyle özdeştir. Türklük/Türkleşme modernleşmenin ayrılmaz bir parçası ve koşulu kılınmıştır. Bu açıdan Türkiye söz konusu olduğunda sömürgeleştirme olarak “modernleşme” tabiri aynı zamanda Türk/Türkleşme/Türkleştirilme” anlamına

gelmektedir. Bu aynı zamanda tersini de onaylayan bir formüldür: Türklük=modernlik. Türklüğün modernlik veya modernliğin Türklük olduğu kurgusu bilinçli ve stratejik, gerçekliği kendinden menkul, bir formülasyon olmanın ötesine geçerek, hem Türklerde hem de Kürtlerde, gerçekliği algısal ve fikrî olarak gerçekten de kabul görmüş bir inanca dönüşmüştür.

“(...) beyaz toplumun konforunu arzuluyor ve kendini böyle bir lüksü temin edecek kadar ‘eğitilmiş’ olmamakla suçluyor. Beyazların bilim alanındaki meşhur başarıları –ki bunu yarım yamalak anlıyor- direnişin beyhudeliğine kanaat getirmesine ve değişimin bir gün gerçekleşeceğine dair bütün umutları bir kenara bırakmasına hizmet ediyor. Neticede siyah adam, bir kabuk, bir insan silüeti haline geldi; bozguna uğramış, kendi sefaletinde boğulan biri; bir köle, zulmün boyunduruğunu koyunsu bir ürkeklikle taşıyan bir öküz” (Biko, 2021: 40-41)

Türk milletinin kerameti kendinden menkul meziyetleri, şanlı tarihi anlatılır durulurdu derslerde, “millî” bayramlarda. Kitaplar bunlarla doluydu. Her sabah okula başlarken Türk bayrağı altında Türk olduğumuzu haykırmak zorundaydık. İlkemizin Türkleri kendimizden çok sevmek olması gerektiğini, Türk olmanın mutluluğun kaynağı olduğunu haykırır, varlığımızı Türk milletine kurban eder öyle geçerdik sınıflara⁵. Modernleştirme ve Türkleştirme dolayısıyla da kolonileştirme projesi olarak okul, öğretilen her harf karşılığında Kürt çocuğunun kırk yıl köleliğini garantileyen bir bilinç inşası olarak iş görmekteydi. 80/90’larda, Kürtlüğü alenen aşağılama, yok sayma ve Kürtlüğe dair her emarenin yasaklı oluşu kolonileştirmenin doğrudan yöntemleri olmakla beraber okulda salt akademik aktarımın söz konusu olduğu anlarda dahi Kürt çocuklarında ulusal ve kişisel özgüven yıkımına yönelik kolonyal bilinç inşası örtük bir şekilde devredeydi. Zira akademik/bilimsel bilgiyi aktaran öğretmen Türk’tü, akademik bilginin aktarımında kullanılan dil Türkçe’ydi, okul fiziksel olarak Türklük

5 Dönemin Millî Eğitim Bakanı Reşit Galip tarafından hazırlanmış ve 1933 yılında uygulamaya konulmuş olan Öğrenci “andı” ya da “Andımız”, Türkiye ve KKTC’deki ilköğretim okullarında her sabah öğrenciler derse girmeden okutulan antttir. 2013 yılında kaldırılan “andımız”, 2018 yılında mahkeme kararıyla geri gelmiştir. Danıştay’ın kararıyla “Andımız” 2021 yılında yeniden kaldırıldı.

“Andımız”

Türküme, doğruyım, çalışkanım,

İlkem: küçüklerimi korumak, büyüklerimi saymak, yurdumu, milletimi özümde çok sevmektir.

Ülküm: yükselmek, ileri gitmektir.

Ey Büyük Atatürk!

Açtığın yolda, gösterdiğin hedefe durmadan yürüyeceğime ant içerim.

Varlığım Türk varlığına armağan olsun.

Ne mutlu Türküm diyene!

imgeleriyle (itibar sembolleriyle) donatılmıştı, beşeri/sosyal bilimin konu merkezinde hep Türklük vardı. Bilimin merkezi okul, Kürtlüğün yasaklı olduğu bir yer olarak zaten baştan beri Türklüğün bir uzamıydı. Bu durumda suyun kaldırma kuvvetini bulan Archimet de, bilinçdışında, Türkleşmekteydi. Üçgenin iç açıları toplamı Türkçe 180 rakamıyla ifade edilebilirdi. 180'nin Kürtçe karşılığı ise üçgenin iç açılarını ifade etmeye müsait olmayan gayri akademik bir ifade olarak Kürtlerin gündelik hayatlarındaki başlık parası, koyun sayısı, doğduğu günün nokta hesabı yapılamayan birinin doğum zamanını hesap ederken zamanın geriye doğru hikayeleştirildiği kesinliği olmayan dolayısıyla bilimsel değil kültürel/geleneksel ilkel bir rakama dönüşürdü. Kesir paydalarının eşitlenmesi bilgisi dahi Kürt öğrencide ulusal gerçekliğine karşı özgüven tahribatı ve öz nefret yaratan bir araca dönüşürdü. Zira Kürtçe bu faydalı bilgiyi aktarırken kullanılmayan bir dil olarak işe yaramaz bir dil olsa gerekti. “Kusursuz” bir bilimsel bilgiye sahip olan öğretmenin Türk olması (Türkçe konuşması, Türk tarihinden bahsetmesi, Türk bayrağına saygı duyması hasebiyle öyle olsa gerekti) hasebiyle tüm Türklerin temsiline dönüşürdü gözümüzde⁶. Egemen ulusun temsil rolünü oynayan öğretmen ve okul, kendi ulusuyla (Kürtlerle) Türkler arasında bilinçte ve bilinçdışında sürekli bir kıyaslama yapmamıza sebep olurdu. Kürtlük ve Kürtçe sadece yasaklı olan değildi, Kürtçe bilimsel/modern bilginin ifadesi olmaktan uzak bir dil, Kürtlükse bilimsel/modern dönüşümün aracı olmaktan uzak buna ket vuran bir fenomene dönüşürdü. Bu sebeple de Kürtlüğe dair her tür emarenin yasaklı oluşunu bilimsel/modern dönüşümü sağlamaya yönelik meşru bir müdahale olarak algıladık. Bir tarafta sıradan, hurafeye dayalı gündelik bilgiden müteşekkil yoksul ve “cahil” kendi ulusumuz diğer tarafta ise daha doğru daha iyi bir hayatın metodolojisi haline gelmiş Türklük vardır. Bilimselliğin modernliğin ilerleme ve insanlaşma olduğuna dair inanç, okul öncesinden başlamış ve okulda pekiştirilmişti bizde, “ilerlemenin” ve “insanlaşmanın” yeri okuldu. “İlerlemenin” ve “insanlaşmanın” bilgisini taşıyan öğretmendi. Okulun tüm imgeleriyle Türk ve bilginin dilinin de Türkçe olması Türklükle modernliği özdeşleştirirdi çocuk zihnimizde. Modernleşme yolunun Türklükten geçtiğine kani olmuştuk. Kürtlük bilimin, medeniyetin modernliğin antagonizması bir fenomene dönüşmüştü.

Bauman “yabancı”nın bir kategori olarak temsil özelliği taşıdığından söz eder. “Yerli çoğunluğun gözünde ‘bütün yabancılar’ aynıdır (...) Yabancı, metonimik biçimde bulunduğu kategorinin bir mikrokozmosu olarak tanımlanır... Yabancı deyim yerindeyse bulunduğu kategoriyi omuzlarında taşır” (2017: 106). Bauman’ın “yabancı”sı güçlü çoğunluğun ötekileştirdiği yabancıdır. Bu yabancı

6 Aynı kolonyal deneyim bugünkü okullarda da yaşanmaktadır.

Almanya'daki Yahudi örneğidir. Bauman'ın bu tespiti ezilen kategoridekilerin ezen kategoridekileri homojen bir sınıf olarak gördüğü şeklinde yeni bir formülasyonla tersinden okunmaya da elverişlidir. Ancak bu tersinden okumada bir farkın da altını çizmek gerekir. Ezenler açısından ezilen stereotipi aşağı iken, ezilen açısından ezen stereotipi ise üstündür. Bir yabancı olarak öğretmen tüm iyi özellikleriyle, temiz ve şık kıyafetleriyle sahip olduğu kategorinin (Türk-lüğün/Türklerin) pozitif temsiline dönüşürdü gözümüzde. Sadece öğretmen değil, Türk olan devletin yetki ve himayesi altında çalışan üstü başı düzgün, Türkçe konuşan, Türk yasalarına sadık hayat standardı yüksek doktor da subay da avukat vs. de aynı temsil rolünü paylaşırdı. Çünkü onlar da Türkçe konuşmakta ve Türklük esaslarına riayet etmekteydi. İyi ve legal, modern bir mesleğin ve yaşam biçiminin algoritması Türklük olarak kodlanırdı bilincimize. Bu kod Türklüğü dayatılan bir kategori olmaktan öteye taşıyarak, Türklüğü iyi olan her şeyin sebebine, modernliğin özsel karakterine dönüştürdü. Türklerin taşrasını görmemiştik. Çoban bir Türklerle karşılaşmamıştık. Duvar ören bir Türklerle karşılaşmamıştık. Türkçenin mahalle aralarında konuşulan aksanını pek bilmezdik. Türkçeyi en düzgün halinin konuşulduğu okuldan ve diğer resmi kurumlardan, televizyondan ve radyodan tanırırdık. Düzenin, resmîyetin, gücün, itibarın, kariyerin olduğu her yerde dil Türkçeydi. İlaç reçeteleri Türkçeydi, en güzel eserler Türkçeydi. Çok az Türk tanımıştık. Onlar Kürdistan'a gelen memurlardı çoğunlukla (öğretmen, doktor vs.). Temiz ve şık giyimli olurdu bunlar. Onlarla karşı karşıya geldiğimiz mekânlar resmi, düzenli ve temiz yerler olurdu. Türklerle karşılaşılacak başlıca yerler olarak hastane, okul vs. resmi kurumlarda karşılaşılacak kişiler genelde Türk'tü veya burada her şey ve herkes Türkleşmişti. Türklerin bulunduğu yerlerde nizam, temizlik, ciddiyet vardı bizim mahallelerimiz ise kaos, düzensizlik, çocuksu samimiyetlerle dolu gayri ciddi yerlerdi. Bu eli ayağı düzgün insanlar ve bulundukları mekânların nizamı Türklüğün temsiline dönüşürdü gözümüzde. Dünyadaki tüm Türkleri bu gördüklerimizden yola çıkarak tanımlardık. O halde Türkçe ve Türklük bilimsellikti, modernlikti. Türklüğün bulunduğu yerde Kürtlük yasaklı olduğuna göre Kürtlük modernliğe aykırı olsa gerekti.

"Yerlere çöp atmamalıyız", "arkadaşımızın sözünü kesmemeliyiz", "okul eşyalarına zarar vermemeliyiz" vs. görgü kuralları id, ego, süper ego bağlamında Freudyen bir pedagojik formülasyonla çocuk eğitmenin ötesine geçer sömürge koşullarında. Sömürge okulda öğretilen görgü kuralları, bizi yerlere çöp atan, iletişim adabından yoksun bir kültüre aidiyetimizle yüzleştirmenin doğrudan veya dolaylı bir aracına dönüşürdü. "Kürtler adabı muaşeretten yoksundur" demeye gerek kalmazdı okulda; zira okul Kürtlükten arındığına göre bu, Kürtlüğün adabı muaşeretten yoksunluğundan olsa gerekti. Yemek yerken ağzını

sonuna kadar açık konuşmama gerekliliğine vurgu Kürtlükten öğrenilememiş bir görgü kuralının okuldaki telafisiydi bu durumda.

Okul modern bir yerdi, öğretmenler moderndi, okul bilgi yuvasıydı ve öğretmenler bilgiye sahip olardı, okul Türkçe ve öğretmen de Türk olduğuna göre Türklük bilgili ve modern olmalı. Okulla aramızda sömürgeci bir pazarlık vardı: Modernleşmenin nimetlerinden faydalanmak için Kürtlüğünü unut ve Türkleş.

Derme çatma kirli sokaklarımız, harabe ve mimari estetikten yoksun evlerimiz bizi yönetme zilyetini elinde zorla bulunduran ve bizi basit bir belediyeçilik hizmetinden bile yoksun bırakan devletle değil Kürtlerin “tercihi” bir gericilikle ilişkili olsa gerekti⁷. İptidai bir geçmişin ve kültürün mirasçısı olduğumuza inanmaya başlamış olan bizler için Türkler bilimsel bilgileriyle, teknolojileriyle, görgü kurallarıyla gökten zembille inmiş bir ulusa, Kürtler ise kirleriyle, bilgisizlikleriyle, cehaletleriyle, görgüsüzlükleriyle yerin yedi kat dibinde kalmaya direnen bir insan topluluğuna dönüşürdü. Oysa aynı okul bize tüm insanlığın taş devri, tunç devri, neolitik devirler gibi evrimsel bir çizgide ilerlediğine dair pozitivist evrimci bilgiler de vermekteydi ve dahası Türkiye’nin çağdışı imparatorluk mirasını geride bırakarak muasır medeniyet seviyesine ulaşması için geçen tedrisattan ve bu dönüşümün karşılaştığı “cahil” dirençten de söz ederdi. Türklerin de bir gerilikten muzdarip olarak ilerlemeye gönül koyduğunu anla-

7 The independent gazetesinin deneyimli Ortadoğu muhabiri İngiliz gazeteci ve yazar Robert Fisk’in Arap şehirleriyle ilgili yorumları, kendi yurdunda yabancı hale gelenlerin/getirilenlerin haleti ruhiyesi açısından çok çarpıcı detaylar içermektedir. “Arap evleri bal döküp yalayacak kadar temizdir, fakat sokaklar genellikle iğrençtir, pislik ve atıklar yola taşar. Az çok demokrasinin olduğu ve Ortadoğu’nun en eğitilmiş ve kültürlü halklarından birinin yaşadığı Lübnan’da bile benzer bir fenomen bulursunuz. Ücra dağ köylerinde aynı temizliği bütün evlerde görürsünüz. Peki sokaklar ve tepeler niye bu kadar pistir? (...)Sanırım Arapların zihninde gerçek bir sorun var; ülkelerini kendilerine ait hissetmiyorlar. Sürekli şaşaalı sözlerle Arap birliğine veya ulusal ‘birliğe’ dair coşku patlamalarına sevk edilen bu insanlar, Batılıların hissettiği bu aidiyet duygusunu hissetmiyor. Büyük çoğunluğu gerçek temsilci seçemedikleri (Lübnan’da bile aşiret veya mezhep bağlamı dışına çıkmak zor) için, ‘hükmedilmiş’ hissediyor. Fiziki bir varlık olarak sokak, ülke başka birilerine ait. Ve bir hareket ortaya çıktığı ve (daha da kötüsü) popüler olduğu an, bu hareketleri yasadışı veya ‘terörist’ kılacak sıkıyönetim yasaları derhal devreye sokuluyor. Bu yüzden de bahçelerin, tepelerin ve sokakların bakımını yapmak daima başka birilerinin sorumluluğu oluyor.... Ve devlet sistemi dâhilinde çalışanlar da (doğrudan devlet ve onun yozlaşmış otarşileri için çalışanlar) var oluşlarının tam da devletin sırtını dayadığı bu yozlaşmışlığa bağlı olduğunu hissediyorlar. İnsanlar yozlaşmanın parçası haline geliyor. Yıllar önce bir Arap derebeyinin hükümetin yolsuzlukla mücadele hamlesinden şikâyet edişini hep hatırlarım: “Eskiden rüşvet verirdim ve telefon, su tesisatı, elektrik bağlanırdı. Peki şimdi ne yapabilirim Bay Robert? Kimseye rüşvet veremem, bu yüzden de hiçbir şey yapılmaz!” (<http://www.radikal.com.tr/yorum/araplar-niye-ortacagdan-cikamiyor-948051/>).

mamız gerekti. Ancak okulda öğretilen bilgi kendisiyle çeliştiği gerçeğini kolay kolay ele vermeyecek subliminal yöntemlerle kendi ulusumuzun aleyhine işlerdi zihnimizde. Cumhuriyetin, laikliğin, eğitimdeki, bilimdeki devrimlerin ve yeniliklerin hasılı kelam modernliğin Türkiye’de hangi toplumsal kültürel krizlere derman olduğunu öğrenirdik, ancak bu krizler Türklerin değil, Türklerin “yüce gönüllükle” “yurtlarını” paylaştıkları diğer milletlerin krizleriydi. İlerlemenin, söz konusu bir geriliğin telafisi olduğu bilgisine ket vururduk, Türklük söz konusu olduğunda. Kitaplarda yer alan köylü Türk portresi, yurdu hem kurtuluşu hem de ilerlemeye götürecek mücadeleye cephe taşıymaktaydı, şalvarlı Türk köylü kadınları Türkiye’yi ileriye taşıyan Atatürk’ü hürmetle karşılıyordu. O kitaplardaki köylülerden hiçbiri Kürt değildi, o halde modernleşmenin sadık destekçisi olarak halkın efendisi olmaya nail olan köylü de Türk köylüsü olsa gerekti. Türk olan köylülük modernleşmenin önünde bir engel değildi. Kürt olan köylülük ise gericilikti. Zira Kürt olan köylülüğün muasır medeniyete ulaşma yolunda taş üstüne taş koymuşluğu yoktu; kanıtı da kitaplarda hakkında tek bir kelimenin geçmiyor olması, tek bir resminin yer almamış olmasıydı. Namus cinayeti köylü Kürde ait bir barbarlıktı, elektriği bulamayan beceriksizlerdi Kürtler. Türk köylüsü yurdunu düşmanlardan kurtarıp kendini muasır medeniyete taşıma savaşı verirken, Kürt köylüsü başlık parasıyla meşgul olsa gerek. İptidailik ezelden beri Kürtlüğe içkin ve münhasırdı o halde. Kitaplarda yer alan sevimli köylü Türk kadını tipolojisine hayranlık duyar, kendi köylü Kürt kadınlarımızdan utanır hale geldik böylece. Okulda öğretilen bilimsel bilgi, insani değerlere ve farklılıklara saygıyı telkin eden sosyal bilgi, doğaya yönelik korumacı bilgi, Kürtlere yönelik resmi ve gayri resmi bilimsellik dışı, insanlık dışı tutumla yüzleştirmezdi bizi. Sömürgecilik en açık gerçeği bile idrak etme yeteneğine, mantığa ket vuracak kör bir bilinç inşa etme ustalığıydı çünkü. Sömürgeci yapıda her tür bilgi bilimselliğin de sağduyunun da bile kıyısından geçmeyecek şekilde rahatlıkla manipüle edilebilirdir çünkü.

Mihemed Şarman’ın Zarema dergisinde yayınlanmış denemesinde (2014) yer alan ve yazarın gerçek anısı olduğu bilinen hikâye sömürgeciliğin bir bilinç ve bilinçdışı inşası sanatı olduğuna dair çarpıcı bir örnektir. Askerliğini tamamlayıp köyüne dönen Emê askerde öğrendiği birkaç Türkçe kelimeyle etrafındakilere sürekli hava atmaktadır. Bir gün elektrikler kesilir ve eşi Emê’ye “Emê tu dikarî di tariyê de jî bi Tirkî bi axivî emê sen karanlıkta da Türkçe konuşabilir misin) diye sorar. Jansen beyazların bilgi dünyasına atfen “damarlardaki bilgi” kavramını kullanır. “Damarlardaki bilgi benim için bir topluluğun duygusal, psişik, manevi, toplumsal, ekonomik, politik ve psikolojik hayatlarında gömülü bilgi demektir. (...) Damarlardaki bilgi (...) dünyayı ve kendilerini nasıl göreceklerini, başkalarını nasıl anlayacaklarını belirleyen alışlagelmiş bilgidir” (Akt.

Ünlü, 2018: 61). “Damarlardaki bilgi” aynı zamanda, ezilenlerin gömülü kolonyal bilincidir de. Emê’nin hikâyesi Türklüğün yaratılmak istenen “üstün, ilerici” imajının bir Kürt’te, mantığın ötesine geçerek, alegorik bir imgesel ve bilişsel zeminde de garantiye alındığına işaret eder. Kolonileştirmenin esas mahareti gaz lambasının Kürt, ampulün Türk olduğuna dair derin bilişsel tanımayı yaratmasıdır. Bu, tıpkı peluş bebeğin tüyleriyle patlama sesi arasında kurulan ilişki gibi kişinin mantık sınırları dışındaki bilinçdışı bir duygulanış ve algılayıştır. Karanlık Kürtlüğü, aydınlık Türklüğü çağrıştıran alegorilere dönüşmüştür bilinçdışında. Çocukluk işte bu bilişsel sentaksın en güçlü şekilde oluştuğu dönemdir.

Afyonlu Öğrenci, Hakkârili Öğrenci

Disiplin hususu (fiziksel ve psikolojik şiddet) ve amaç/hedef açısından okulun, modernleşen tüm dünyada aynı metodolojiye sahip olduğundan da söz etmek gerekir (ya da daha doğrusu yazarın bunu aklında tuttuğundan).

Bauman’ın değindiği üzere “Modern devletin egemenliği, tanımlama ve tanımları sabitleme iktidarı olduğu için, kendi kendisini tanımlayan ya da iktidarın tanımlamasında kaçan her şey sapkındır.” Milliyetçilik, modernizmin hem gerektirdiği hem doğurduğu bir toplum mühendisliği programıdır. Bunun fabrikası da ulusal devlettir. Ulusal devlet, başıboş bırakıldıklarında gelişmeyecek olan duygu ve becerileri yetiştirme işine koyulan bir bahçıvandır. Adlandıran, sınıflandıran, düzenleyen, panoptik bir mekanizma olarak modern projenin kursuz hükmetme ve yönetme arzusu onu sınırları ihlal eden, adlandırmalara direnen, kafa karıştıran, gözetlenemeyen ve kontrol edilemeyen müphemlikle ikircimli bir ilişkiye sokar. Müphemliğin kökünü kazıma çabası tipik bir modern pratiktir. Saplantılı bir düzen üretimi olarak modernliğe/milliyetçiliğe göre “Düzenin ötekisi” olan kaos salt olumsuzluktur. Bu düzenin olmak istediği her şeyin reddidir. Düzenin olumluluğu, kendisini bu olumsuzluğa karşı kurar (Bauman, 2017: 19-20, 96). Modern eğitim, bir ulus devlet projesi olarak Türkiye’de yeni bir Türklük yaratma misyonunun en büyük ayağıdır. Buna göre Türkler yeniden ama farklı bir biçimde Türkleşecektir. Kürtler ve diğer etnikler ise başka bir etnik olarak yeniden yaratılacaktır yani Türkleştirilecektir. Kürtlük Bauman’ın ifadeleriyle adlandırmanın, sınıflandırmanın yapıldığı temiz bir dosya dolabında düzen bozucu müphem bir risktir. Kürtlerin (ve Türk olmayan diğerlerinin) dahil edildiği modern eğitim sistemi aynı zamanda bir kolonileştirme sistemidir. Tek tip insan yetiştirmeye yönelik modern eğitim, kolonileştirmenin olmadığı yerde geçmiş, gelenek icadı, unutma ve seçici hatırlatma yoluyla şimdiyi ve yarını inşa etmeye yönelik ortak bir milli bilinç inşasını, kolonileştirilen yerde ise ilaveten özgeçmiş yok saymayı, köksüzleştirmeyi, zihni köleleştirme-

yi temel alır. Dolayısıyla sistemin kolonileştirilenlere ve kolonileştirilmeyenlere yönelik, pozitivist, jakoben, şiddet içeren ortak uygulamaları söz konusu olsa da sebepler ve hedeflenen sonuçlar bazı açılardan farklılık arz eder.

Türkiye’de modernist/milliyetçi eğitimin en yoğun olduğu 80/90’lara döndüğümüzde örneğin Afyon’lu (veya Niğde’li veya Manisa’lı vs.) bir çocuğun okulda maruz kaldığı fiziki ve epistemik şiddetin amaç ve sonuçlarıyla Hakkari’li (veya Bingöl’lü veya Muş’lu vs.) bir çocuğun maruz kaldığı paralel şiddetin bazı ortak yönleri olsa da apaçık farklılıklar da söz konudur. Bu sebeple ikisinin de yanağında ve zihninde patlayan tokadın uzun vadedeki izi farklıdır. Afyonlu çocuk geçmiş olduğu şiddet içerikli modernist tedrisatın sonucu olarak en nihayetinde mensup olduğu etnik kimlikle barışık, onunla iftihar eden ve bu etnik kimlikten olmayana/bu etnik kimliğe dahil olmayana karşı okulda pekiştirilen bir nefretle yetişirken, Hakkari’li çocuk ise bu tedrisatın aynı zamanda ve daha yoğun olarak kolonyal boyutuyla da muhattap olarak aynı nefreti kendi ulusuna, kendi aidiyetine karşı edinir. Türkiye’de aynı “modernleştirme” deneyiminden geçmiş aynı sınıf mensubu bir Türk’le bir Kürt’ün arasında etnik anlamda her daim Türk olanın lehine bir hiyerarşi söz konusudur. Bu hiyerarşinin Türk’ün lehine işlemesini mümkün kılan Du Bois’in, ırkçılığın, ırklar arası işçi dayanışmasına göre neden üstün geldiğini açıklarken değindiği beyaz işçilere ödenen “psikolojik ücrettir” (Choonara and Prasad, 2014). Bu etnik hiyerarşiye bir başka çarpıcı örnekle dikkat çekmeye devam edelim. Azınlık demek ötekileştirilme, ezilme, yabancılaştırılma riski demektir. Kürdistan’daki Türk okullarında çoğunluğu Kürt çocukları azınlığı Türk çocukları, hatta bazen sadece bir tane Türk, oluşturduğu durumda çoğunluğun azınlığa tahakkümü şeklindeki sosyolojik “yasa” söz konusu değildir. Tek bir Türk çocuğu kırk tane Kürt çocuğunun olduğu ortamda bile onlardan daha imtiyazlı ve güvenlidir. Peki, bir de İzmir’de okuyan ve Türk çocukları arasında azınlığı oluşturan onlarla aynı sınıfsal özelliklere (yoksul veya zengin veya orta sınıf) sahip Kürt çocuğunu düşünelim. Şu Türk akranları tarafından eteği kaldırılarak “kuyruğun var mı?” diye hayvan olduğu ima edilen, aksanlı Türkçesiyle dalga konusu olan, Kürt-Türk siyasetinin her krizinde kendisinden hesap sorulan Kürt çocuğu⁸. Hatta bırakalım aynı sınıf mensubu olanları, farklı sınıfsal mensubiyetinin olduğu durumda da manzara benzerdir. Aynı sınıfsal kimlikten iki çocuktan Afyonlu olanının yetişkinlikte seyyar satıcı Hakkâri’li olanın ise avukat (veya doktor veya iş adamı) olduğunu varsayalım. Avukat olan Kürdün, Türk olan seyyar satıcı karşısında her daim etnik kimliğinden ötürü yaşadığı hiyerarşik bir gerilim söz konusu

8 Türk illerinde okuyan öğrencilerine yönelik kolonyal fiziki ve psikolojik şiddetle ilgili ayrıntılı bilgi için Serkan Turgut’un *Kürt Damgası Etnik Sınırlar ve Başa Çıkma Stratejileri* adlı çalışmasına bkz. (İletişim Yayınları, 2021)

olacaktır. İleride oluşan aradaki sınıfsal fark dahi avukat olanın, etnik kimliğine dair açık bir işaret olması durumunda, onu seyyar satıcı Türk'ün psikolojik veya fiziksel linçten kesin olarak kurtarmayacaktır.

Öğretmen'in Bilinçli ve Bilinçsiz Bilgisizliği

“İlkokul birinci sınıftaydım. Karlı bir gündü. Öğretmen bir öğrencinin beyaz renge ‘kahverengi’ dediğine şahit oldu. Bunun bir dil sürçmesi veya dalgınlıktan kaynaklı bir yanlış olup olmadığından emin olmak üzere birkaç beyaz nesneye işaret ederek ‘bu ne renk?’ diye tekrar tekrar sordu öğretmen sinirli bir halde. ‘Yeşil, sarı’ vs. cevaplar verdi öğrenci. Her yanlış cevapta gerginliği katlandı öğretmenin. Türkçeyi bu arkadaşımızdan biraz daha iyi bilen bazılarımız onun her yanlış cevabına giderek artan bir tonda gülüyorduk. Öğretmen sinirlendikçe sinirleniyordu. Dışarıda kar yağıyordu. Bembeyaz karı görünce yanlışını düzeltir diye düşünmüş olacak ki öğrencinin kolunu şiddetle kavrayıp dışarı çıkardı. Merakla olabilecekleri izledik. Öğretmen şiddetle karın içine itti öğrenciyi. Bu kez çok daha hiddetli bir tonda karı işaret ederek tekrar sordu ‘ne renk bu?’. Pantolonu ıslanan öğrenci: ‘yeşil’ dedi.”

“Ev ve tarla bizim için anaokuluydu. Tarlada konuştuğumuz dil, en yakınlarımızla konuştuğumuz dil birdi. Bir zaman sonra okula gittim, bir sömürge okuluna. İşte o anda bu tılsımlı ahenk kaybolmuştu. Artık eğitim gördüğüm dil benim dilim değildi... Kenya’da İngilizce bir dilden daha fazlasını ifade eder olmuştu: o öyle bir dildir ki, tüm diğer diller onun önünde itaatle boyun eğmek mecburiyetindedir.” (Ngugi,2017: 38).

Sömürgeci yapıda sömürgeleştirilene dair her tür bilginin yok edilmesi, yok sayılıp görmezden gelinmesi, çarpıtılıp manipüle edilmesi ve sömürgeleştirilene dair her tür bilgi, kavrayış ve duygudaşıktan kaçınılması şeklinde neglect sendromu⁹ kabilinden bir etnik körlük söz konusudur.

Beyazlık çalışmalarına dair zengin referanslar içeren Türklük Sözleşmesi adlı kitabında Barış Ünlü beyazın (Türk'ün) Kürtlere dair bilgidен kaçınma durumunu Chareles W. Mills'in “bilgisizliğin epistemolojisi” ve Melisa Steyn'in “bilgisizlik sözleşmesi” adlı teorileriyle açıklamaktadır. Beyazlar bulundukları konumu haklı çıkarmak, konumu başkalarının sömürülmesi üzerine kurulduğunu inkâr edebilmek, beyazlığın imtiyazlarından faydalanabilmek için bilgidен kaçınmak zorundadır Steyn apartheid rejimine sessiz kalan sıradan Afrikanerle-

9 Neglect kelimesi Latince'den neglere 'den (bilmemek, ihmal etmek) gelmektedir. Neglect ya da İhmal sendromu genellikle beynin yan lobunun hasar görmesi sonucunda ortaya çıkan bir dikkat bozukluğudur. Bu sendroma sahip kişiler tüm varlıkların yarısını ihmal eder, vücutlarının bir kısmı yokmuş gibi davranırlar. Örneğin yemek yerken tabaklarının sadece sağ kısmındaki yiyecekleri yer, yüzlerinin sadece bir bölümünü tıraş ederler.

rin bu tutumunu sorumluluk, suçluluk duygularından kaçınma tutkusu olarak açıklar. Bilgisizlik, mekanizması ister bilinçte ister bilin dışında işlesin, pasif değil aktif bir bilgisizlik söz konusudur. Beyaz olmayan bilgiye karşı fobik nefret de bu aktif bilgisizliğin bir göstergesidir. Mills bu bilgisizliği “okuması yazması olmayanlarla ve eğitimsizlerle sınırlı olmayan, ülkenin en üst düzeylerinde savunulan ve kendisini yüzü kızarmaksızın bilgi olarak sunan bir bilgisizlik” olarak niteler. Millse göre kişi (beyaz) dünyayı yanlış bir biçimde algılamayı öğrenmelidir. Bu durum beyazda kendi yarattıkları dünyayı anlamama gibi ironik bir durum doğurur (Ünlü, 2018: 59-60).

Beyazın ötekileştirdiğine dair bilinçli yok sayma ve ona dair bilgiden kaçınma durumu nihayetinde kendini kandırma ve gerçeği idrak edememeyle sonuçlanarak kognitif ve hatta duygusal bir geriliğe dönüşür. Beyaz, böylece ötekileştirilen/ötekileştirdiği dünyanın insanlarıyla otoritenin garantisinde us kılığına girmiş ve itibarsızlaştırma riski taşımayan “meşru” bir us dışılıkla ilişki kurar.

Yukarıda tırnak içerisinde aktarılan anekdotta çocuk tüm renklerin kendi dilindeki (Kürtçe) karşılığını bilen normal zekâ düzeyinde bir çocuktur kuşkusuz. Hatta yaşının elverdiği ölçüde kendi dilindeki her kelimeye karşı nostaljik ve estetik öyküsel bir renk hafızası da olsa gerektir. “Kesk, spî, sor” (yeşil, beyaz, kırmızı) onun belleğinde başka anılarla, başka duyu organlarıyla sinestetik ilişki yaratan bilişsel bir süreçten de geçmiştir muhtemelen. Oysa Türkçe bir kelime olarak “kahverengi” harflerin bir araya gelerek oluşturduğu bir kelimeden ibarettir sadece. Türkçeyle yeni tanışan belleği, bu kelimeyi yanlışlıkla yeşile, sarıya, beyaza karşılık kullanabilecek kadar yabancı bir gösterenle karşı karşıyadır sadece. Bu anekdot bilgisizlik sözleşmesine dahil olan beyazın/sömürgeleştirenin (öğretmenin) sadece bilinç/mantık dahilinde bilgiden kaçınmakla kalmayıp usdışı bir yok sayışla bilgiye ket vurduğuna ve bilgiye duyulanış düzeyinde travmatik bir tepki gösterdiğine örnektir. Öğretmen Kürtlere ait bir mahalde bulunduğu, öğrencilerin anadilinin Kürtçe olduğunun, Türkçenin öğrenci için yabancı bir dil olduğunun ve bu yabancı dili henüz öğrenme aşamasında olduğunun farkındadır elbette. Başka bir dili öğrenme aşamasında yapılacak hataların akademik bir başarısızlık veya bir zeka geriliği olmadığı dahası bir cezai yaptırıma konu olamayacağını bilmektedir öğretmen. Öğrencinin renkleri değil renklerin yabancı bir dilde karşılığını bilmediğini anlayabilecek yeterliliktedir de. Ancak Kürtçe söz konusu olduğunda öğretmenin dahil olduğu Türklük Sözleşmesi’nin¹⁰ sorumluluğu olarak bilgisizlik sözleşmesi hem doğrudan bilinç

10 Türklük sözleşmesi Barış Ünlü’ye ait bir kavramsallaştırmadır. Türklüğü etnisite, ulusal kimlik dışında belli görme, uygulanma, bilgilenme, ilgilenme, tavır alma halleri kısacası Türklerin çoğunluğu tarafından yaşanan Türklük halleri, bir habitus, olarak tanımlayan Ünlü’ye

düzeyinde bir farkındalıkla (kasten yok sayma ve bilmezden gelme, reddetme) hem de bunun sebebiyet verdiği yanlış ve içselleştirilmiş bir inançla ve tüm bunların açığa çıkardığı ve meşru kıldığı travmatik duygu halleriyle (öfke, nefret) onu teslim almaktadır. Öğretmenin ne insani ne de pedagojik formasyonuna uymayan bir us dışı tutumu ve algılayışı hiçbir engel ve kınamaya tabi değildir. Öğretmen bilinmeyeni öğretme rolünü unutmuş, bilinmesi gerekeni bilmeyene karşı meşru bir tahammülsüzlük göstermektedir. O artık Kürtçeyi olmaması gereken bir dil olarak kabullenişin ötesine geçerek “aslında hiç olmayan” bir şeyin yani “yokluğun” hadsizce “varlık” gibi görünmesine tepki göstermektedir. Halisünatif “varlık” karşısında travmatik ve histerik bir şekilde devinen öğretmen mantığına ket vurduğu için çocuğun renklerin adını bir başka dilde telaffuz ettiğini algılamaktan gerçekten de uzaklaşmıştır artık. Yok saymanın yokluğun kanıtı haline gelmeye başladığı süreç tamamlanmıştır öğretmende. Kendini “olmayan” bir dille ifade eden öğrenci bu sebeple kolaylıkla aptallaşır öğretmenin gözünde. Öğrenci renkleri tanımayan ve adlarını bilmeyen kognitif gelişimini tamamlayamamış bir geri zekâlıya dönüşmüştür. Öğretmenin itibarı diğer öğrencilerin de aynı tutumu paylaşmasına sebebiyet verir. “Geri zekâlı” arkadaşlarıyla acıyla karışık dalga geçmeleri onların da bir gerçeği yani yabancı bir dilde kelimeleri karıştırabilme normallliğini görmemelerine neden olur. Ve hatta akranlarının düştüğü duruma kolaylıkla düşebilme ihtimali olan bu diğer Kürt öğrenciler bu durumdan kıl payı kurtulmuş olmanın ince keyfine dalmıştır. Sadece kelimelerin karıştırılması değil yabancı bir dilde kelimelerin telaffuzunun normal olarak yanlış yapılmasının da karşılığı ya şiddet içerikli bir düzeltme girişimidir ya alaydır ya da en iyi ihtimalle, yapıcı ve hoşgöründen uzak, aptal muamelesi içeren ama idareci, bir uyarıdır. Okulda ve gündelik hayatta benzer nice deneyimle Kürt öğrenciler anadillerinin (Kürtçe’nin) “geri zekâlı”lara, “ilkeller”e ait ve hatta varlığı bir yanlışlığın sonucu söz konusu olmuş bir dil olduğu düşüncesini açık veya örtük bir şekilde kanıksamıştır artık. Bu sebeple arada bir yasağı deldiğimiz durumlarda Kürtçe giderek sınıf ortamında hakaretin, küfrün, birbirini küçümsemenin, lakapların, serseriliğin kısacası kötü olan ne varsa onun ifadesinde kullanılan itibarsız, alçak bir dile dönüşecektir. Bu deneyimleri yoğun olarak yaşadığımız 80/90’larda Türkçe bilmemek yabancı bir dili bilmemek değil bilinmesi doğuştan hemen sonra gerekli olan ama “aptallık” ve “gericilik”ten ihmal ettiğimiz bir dile dönüşürdü bizim için. Üstelik “hain”dik. Yabancı olan Kürtçeydi biz “esas dilimiz” olan Türkçeyi ihmal etmiş-tik. Yanlış bir dili öğrenmiştik.

göre Türklük Sözleşmesi Türk olmakla olmamak arasındaki hayati farklardır. Türklük Sözleşmesi yazılı olmayan bir ödüllendirme ve cezalandırma mekanizmasıdır (2019: 13-15).

Kürdistan'da Sınıf Atlayan Türkler

"... öğretmenimiz Mersinliydi. Toprağa bağlı yaşayan emekçi köylü bir ailesi vardı. Ama elit bir aileden geliyormuş gibi biz Kürt öğrencileri çok küçümserdi. Bize görgüsüz, medeniyetsiz, köylüler muamelesi yapardı ve sık sık aşağılardı. Diğer öğretmenlerimiz arasında da bize bu kadar sert veya daha az sert bir tonda aynı muameleyi gösterenler vardı. Bunu açıkça yapmasalar da aslında Türk öğretmenlerin hemen hepsi için geçerli bir durumdu bu. Onların açıkça böyle davranmasına gerek de yoktu aslında biz kendimiz de onları bize göre daha üst bir sınıftan gelmiş daha medeni daha varlıklı insanlar olarak görürdük."

"Van'da okudum. Van'da Acem (Türkmen) aileler yaşar. Sınıfımızda, sayıları Kürt öğrencilerden az olmakla beraber, Acem (Türkmen) öğrenciler vardı. Acemlerin durumları Kürtlerinkinden daha iyiydi. Türk oldukları için devletten destek görüyorlardı. Devlet kurumlarında çalışanların çoğu Acem'di. O vakitler memur demek orta sınıf demekti. Haliyle de Kürtlerden daha iyi yaşam koşullarına sahiptiler. Bu sebeple acem çocukların kılık kıyafeti ve beden temizliği biz Kürt çocuklarınkinden daha iyiydi. O dönemler oldukça pahalı olan okul araç gereçlerine bizden daha fazla sahiptiler. Sosyo-ekonomik durumlarından ötürü ailelerinin akademik başarılarına katkıları bizimkine göre daha iyi konumdaydı. Bu yüzden istisnalar dışında Acem çocuklar bizden daha başarılıydılar. Sınıfta genellikle Acemler Acemlerle Kürtler Kürtlerle otururdu. Kürt ve Acem çocuklar teneffüslerde de pek bir araya gelmezlerdi."

"... öğretmenler biz küçük çocukları her an devleti bombalayacakmışız gibi görürlerdi. Ne zaman bir asker öldürülse veya ülke karışsa dersi şovenist propagandaya ayıran öğretmenler vardı. Okulumuza yeni atanan bir öğretmen vardı. Sınıfa girer girmez cama kağıttan yapılmış bir türk bayrağı yapıştırdı ve 'bu bayrağa saygı duymayı öğreneceksiniz' diye bağırdı... asıl intikam almak istedikleri dağdakilere karşı hınçlarını bizden çıkarıyorlardı resmen. Hakaret ederken en çok cahiller, köylüler, gerici yobazlar gibi ifadeler kullanırlardı."

"Diyarbakır'a gelinceye kadar, 17. Fırka askerlerini giyim itibarı ile pek fena gördüm... Cumhuriyetin prestijini temsil eden ordunun pejmürde kıyafeti şarkta bütün siyasi dertlerimizi çok ağır hale koyabilir..." (İsmet İnönü' nün şark raporu, 1935)

"İleri bir milletin kültürü asimile edebilir. Yoksa bin bir ihtiyaç içinde yırtık pırtık beyaz don ve mavi fermane ile vücudunu saklamaya çalışan sıtmal ve berbat eski izbelere yerleştirilip yarı aç yarı çıplak hastalıklı bir halde bulunan ve her gün bir dava ile elinden bir göçmen iri yarı vahşi kıyafetli olsa bile üstü başı sağlam, zinde bir dağlı Kürt'e temsil elemanı olamaz." (umumi müfettiş Abidin Özmenin şark raporu, 1936)¹¹.

11 1925'te Şeyh Said İsyanı'na müteakip, Kürdistan'ın tamamen Türkleştirilmesi için her türlü sosyal, ekonomik, akademik, siyasi vs. tedbir ve uygulamanın yer aldığı "Şark Islahat Planı"

Egemen olanların egemen olmaktan mütevellit kazandıkları maddi ve psikolojik ayrıcalıklarını çalışma konusu yapan bir teori olarak “imtiyaz teorisi”, ırksal egemenliği elinde bulunduranların sahip olduğu imtiyazları siyah-beyaz kategorisinden yola çıkarak “beyazlık imtiyazları” şeklinde kavramsallaştırmıştır. Teoriye göre kişiler bu “imtiyazlara” sahip olup olmamayı seçemezler- bu imtiyazlar sadece ırkları, cinsiyetleri, cinsellikleri ve bunun gibi nedenlerle kendilerine bahşedilmiştir. İmtiyazlardan yararlananların imtiyazlardan hiç haberleri de olmayabilir. Hatta imtiyaz teorisyenlerinin, en fazla üzerinde durdukları “imtiyazları görünebilir hâle getirmek ve imtiyaza sahip olanları sahip oldukları avantajlara hakkında uyarmaktır (Choonara and Prasad, 2014).

Beyaz Avrupalının siyah insana karşı sahip olduğu imtiyazlara işaret eden “beyazlık imtiyazları”¹² egemen ve ezilen ilişkisinin söz konusu olduğu tüm tahakküm ilişkilerine uyarlanabilir elverişli bir kavram ve teori olarak Türk (egemen) - Kürt (ezilen/sömürgeleştirilen) antagonizmasının yaratıldığı Türkiye’deki Türklerin imtiyazlarına da uygun düşmektedir. Maddi ve manevi imtiyazlar Kürdistan’da “modernleştirme/Türkleştirme” misyonerleri olarak öğretmenlerin hem bilinçli hem de bilinçsiz bir şekilde elde ettikleri imtiyazlar olarak kendilerini olduklarından daha fazla büyük görmelerinin psikolojik yatırımları olagelmıştır.

adındaki gizli raporun hayata geçirilen maddelerinin uygulamadaki başarı ve eksiklerini tespitine yönelik bölgeye zaman zaman teftiş gezileri düzenlenir veya bölgedeki resmi yetkililerden rapor şeklinde malumat istenir. Dönemin başbakanı İsmet İnönü’nün 1935’teki şark gezisi ve bu geziye ait raporu ise özellikle önemlidir. İnönü Atatürk’e sunduğu bu raporunda hem Şark Islahat Planı’nın uygulamaya konan maddelerinin başarısı ve uygulamadaki eksiklerini ele almıştır hem de yeni önlem ve uygulamalar önermiştir. Gazeteci Saygı Öztürk’ün emek dolu mücadelesi neticesinde ele geçirdiği bu gizli rapor *İsmet Paşa’nın Kürt Raporu* adıyla kitap şeklinde basılmıştır. Kitapta ayrıca genel müfettiş Abidin Özmen’e ait 1936 tarihli bir diğer şark raporu da yer almaktadır (Öztürk, 2008: 73). Kürdistan’a yönelik asimilasyonuna ve Türkleştirilmesine yönelik iskân politikalarının bir sonucu olarak bölgeye yerleştirilen Türk/Türkmen ailelerin ve bölgedeki görevli bulunan diğer sivil/askeri görevlilerin Türk temsiliyeti açısından önemine değinilen bu raporlarda bölgedeki bu temsillerin iyi sosyo-ekonomik koşullara sahip olmasının Kürtlerin Türkleşmeye hevesinin yaratılması bakımından öneminin altı çizilmiştir. Ordunun kılık kıyafetteki pejmürdeliğinin ve Türkmen ailelerin bölgeye yerleştirildikleri ilk dönemlerde yaşadıkları sosyo-ekonomik problemlerin çözümü İnönü ve Özmen’in raporlarında bir aciliyet olarak yer almaktadır (Öztürk, 19, 79) (Şark Islahat Planı’nın detayları için Mehmet Bayrak’ın *Kürtlere Vurulan Kelepçe: Şark Islahat Planı* adlı kitabına bakılabilir.)

- 12 İmtiyaz teorisi” öncülerinden Amer Peggy Mcintosh’un çok bilinen imtiyaz tanımlaması “görünmez sırt çantası”dır. Bir beyaz olarak Mcintosh kendi konumunu göz önünde bulundurarak şöyle yazar: “Ben kendime görünmez bir beyazlık imtiyazı paketi olarak verilen, kazanılmamış avantajları bir hak olarak her gün kullandığımı görmeye başladım; fakat onun farkında olmamam ‘olması gereken’di. Beyazlık imtiyazları, özel donatım, güvenlikler, aletler, haritalar, rehberler, kod defterleri, pasaportlar, vizeler, giyecekler, pusula, acil gereksinim ve boş çekler taşıyan görünmez, ağırlıksız bir sırt çantası gibidir.” (Akt. Choonara and Prasad: 2014.)

Kürdistan'da Sıdika Avar'ın¹³ halefleri olarak öğretmenler (özellikle de etnik açıdan gerçekten Türk olanlar) hem okulda hem de okul dışında farkında veya farkında olmadan bu imtiyazlardan hem faydalanır hem de faydalandırılırdı. Sadece öğrenciler değil diğer Kürtler de, kendilerini alçaltan bir tarzda, onu büyük bir saygıya boğar, onun gözüne girebileceği davranışlarda bulunur ve onunla temasta olmaktan snob bir haz duyardı. Aynı durum Kürdistan'da sürekli veya geçici bulunan diğer Türkler (doktor, mühendis veya herhangi sıradan bir Türk) için de geçerliydi.

Dünyadaki tüm sömürgelerle benzer deneyimleri paylaşan bir koloni olarak Kürdistan, geçici görevle veya sürekli olarak koloniye yerleştirilmiş sivil Türklerle yerliler (Kürtler) arasında, etnik temelli hiyerarşinin yanında bu hiyerarşinin bir sonucu olarak sınıf temelli bir hiyerarşi de söz konusuydu. Koloniye yerleştirilen veya buraya resmi kamu göreviyle gelen sivil Türklerin sahip olduğu etnik temelli psiko-sosyal ve ekonomik imtiyazlar onların orta sınıf alışkanlıkları ve yaşam standartları edinmesinin yolunu açarak onlara iki tür kimlik sağlardı: etnik açıdan üst, sınıfsal açıdan orta sınıf kimlik. Gerçek sınıfsal kimliği ne olursa olsun Kürdistan'a gelen her Türk gerek devlet güvencesinde doğrudan gerekse dolaylı olarak sahip olduğu imtiyazlar neticesinde fiilen orta sınıf alışkanlıklar edinerek, gerek sosyo-ekonomik gerekse psikolojik açıdan orta sınıf haline gelirdi. Zaten Kürdistan'a yolu düşen Türklerin ekseriyeti taşralı, yoksul, eğitimsiz Türkler değil modern eğitim sisteminden geçmiş belli bir meslek sahibi (doktor, öğretmen, hemşire, asker, polis, memur vs.) ve dolayısıyla hali vakti yerinde, üstü başı temiz, aksanı düzgün Türklerdi. Bunların çoğu bireysel kimlikleriyle "modern" di, aile bağlamında ise köylü, emekçi bir sınıfa dahillerdi. Ancak onlar da Türk olmaktan kaynaklı sahip oldukları imtiyazlar sayesinde Kürtler karşısında katmerli bir üstünlük duygusu yaşarlardı. Kürdistan'da Kürtlerin, yine özellikle bu çalışmanın konusu zaman diliminde, karşılaştığı Türkler imtiyazın psiko-sosyal ve ekonomik avantajlarıyla donanmış işte bu Türklerdi. Bu Türkler

13 Bir Türkleştirme/modernleştirme misyonu olarak Sıdika Avar Kürt çocuklarının asimile edilmesi projesinin tarihsel izdüşümü açısından önemli bir isimdir. 1901 İstanbul doğumlu Sıdika Avar Mustafa Kemal'in isteğiyle Kürdistan'a gider. 1939 yılında, daha sonra müdürü olacağı, Elazığ Kız Enstitüsüne öğretmen olarak atanır. "Sıdika Avar'ın Türklük adına misyonerlik faaliyetleri yürüteceği Dersim katliamının hemen sonrasındaki bu dönemde dönemin İçişleri bakanı Şükrü Kaya Dersim'de aileleri katledilen kızların Türkleştirilmesi hususu ile özel olarak ilgilenilmesi için Kültür Bakanlığına 'Dersim kız ve erkek çocuklarının yatı mekteplerinde yetiştirilmeleri' başlıklı bir talimat yolladığı bilinmektedir. Dağ Çiçeklerim adlı kitabında yer alan anılarına bakıldığında "Avar'ın Türklüğü modernlik ve insanlıkla özdeşleştirdiğini, dolayısıyla Türk olmayanların (özellikle de Kürtlerin) insan olmaktan uzak kaldığı fikrini benimsediğini görürüz. Nitekim Avar'ın bütün çabası köylerden topladığı çocukları "tedavi" edip Türklüğe kazandırmaktır." (Toplum ve Kuram: 2012, 46-47)

tüm Türklerin, Türklüğün temsiline de dönüşürdü. Bilimin yuvası okulda bilimin hamili olan öğretmen Türk'tü, okulun dili Türkçeydi, hayat kurtaran doktor Türk'tü, hastanenin dili de Türkçeydi, tapu işlemleri yapan memur Türk'tü. O halde modern olan, iyi olan ne varsa Türk olsa gerekti ya da Türklük bunları yaratan bir koşul olsa gerektir. Karşılaşılan Türklerin ekseriyeti modern işlerde çalışan, eli ayağı düzgün, güzel konuşan, iyi yaşayan insanlar olduğuna göre dünyadaki tüm Türkler de böyle olsa gerekti. Türk olmaktan ötürü elde edilen avantajların bilincinde olacak yaşta değildik, büyüklerimiz dahi bu bilince sahip değildi üstelik. Türklük özsel olarak ilericilik, modernlik, temizlik demekti bilincimizde. Bizde yaratılmaya çalışılan bu bilinç onlara “ego kimliği”¹⁴ olarak yansır, bizim karşımızda yaratmak istedikleri/yaratmış oldukları üstünlük bizim aracılığıyla da pekiştirilmiş olurdu.

Karşılaştığımız Türkler ya doktordu ya öğretmen. Bu sebeple temizlik işçisi bir Türk tipolojisi oluşmazdı kafamızda ve dahası böylesi bir Türk'le karşılaştığımızda da kalıplaşmış bilincimiz onu temizlik işçisi bir Kürt'ten üstün kılardı.

“Sömürge halkın yaşadığı bölge sömürgeci Avrupalıların yaşadığı bölgenin tamamlayıcısı değildir. İki bölge karşı karşıyadır, ama daha yüksek bir birliğin hizmetinde değildirler. Tam bir Aristoteles mantığının kurallarıyla yönetilen bu iki bölge birbirlerini karşılıklı olarak dışlama ilkesine uyarlar: uzlaşmak olası değildir, ikisinden birisi fazladır. Sömürgecinin yaşadığı şehir, dayanıklı olması için taştan ve çelikten yapılmıştır. Işıklar içerisinde, asfalt bir şehirdir; çöp kutuları her zaman meçhul atıklarla doludur, hiç görülmemiş, hayal bile edilemeyecek şeylerle dolup taşar. Sömürgecinin ayakları asla görülemez, belki denizde görülebilir, ama orada da ayaklarını görece kadar yakınına gidemezsiniz. Oturduğu yerin sokakları temiz ve düzgün olmasına, taş ve çukur bulunmamasına karşın, sömürgecinin ayakları sağlam ayakkabılarla korunur. Sömürgecinin şehri, insanın karnının tok, sırtının pek olduğu bir yerdir, tembellik yeridir, karnı her zaman iyi şeylerle tıka basa doludur. Sömürgecinin yaşadığı yer, beyaz insanların, yabancıların bölgesidir. Sömürge halkının şehri ya da en azından yerli şehir, siyah kölelerin köyü, eski şehir, rezervasyon bölgeleri, adları kötüye çıkmış bir yerdir(...) boş yerin olmadığı bir dünyadır orası; insanlar üst üste yaşar, kulübeleri birbirinin üstüne inşa edilmiştir. Sömürge halkının şehri aç bir şehirdir; ekmeğin, etin, ayakkabının, kömürün, ışığın açlığının çekildiği bir yer. Sömürge halkının şehri, büzülmüş, diz çökmüş bir şehirdir, pislığe gömülüdür...” (Fanon, 2016: 45)

Türklerin taşrasına yolumuz pek düşmemiştii. Ya resmi bir iş ya hastane ya da iş bulmaya gittiğimiz Türkiye'nin batısı haliyle büyük, gelişmiş şehirler

14 Ego kimliği Erikson'nun hissedilen kimlik adını verdiği refleksif bir kimliktir. Ego veya hissedilen kimlik kavramıyla kişinin, çeşitli toplumsal deneyimler sonucunda kendi durumuna ve karakterine ilişkin edindiği öznel algı kastedilmektedir (Goffman, 2021: 151-152).

olurdu. Kürdistan'ın topyekûn taşralılığı karşısında bu büyük şehirlerin şatafatı Türklerin muasırlığına kanıt kabilinden işlenirdi zihnimize. Kendi vatanımızda bile misafir ya da yerleşik sömürgeci sınıftan kişilerin (memurlar, doktorlar, öğretmenler, askerler, Türkmen yerleşimciler) yaşadığı muhitler ve evler bizimkilerden daha temiz, daha derli toplu ve modern olurdu¹⁵. Sosyolojik bir ironi olarak yerli olmanın tüm avantajlarından yabancılar faydalanıyordu. Öğretmen gibi sömürgeci sınıfın temsili kişilerin mahrem alanı (evi, ailesi) bize tamamen kapalı olduğundan bizimle temas halindeyken sundukları pürüzsüz benliklerinden, imajlarından fazlasına pek şahit olmazdık (örneğin çamaşır asmalarına, üstlerine yemek döktüklerine, kardeşleriyle, eşleriyle bağıra çağıra tartışmalarına, alkolik, işsiz, sorumsuz babalarının pejmürdeliğine, hırsızlığa bulaşmış kuzenlerine, annelerinin yaşlılıktan çürüyen dişlerine, doğup büyüdükları evlerinin derme çatmalığına...). Hep vitrinde gördüğümüz bu kişiler insan olmanın tüm amorf çelişkilerinden muaf kozmik varlıklara dönüşürdü gözümüzde.

Öğretmenlerin bir kısmı kolonyal sistemin verdiği yetkiye dayanan ırkçı, milliyetçi, modernist bir tutum sergileyen kolonileştirme misyonlarında kamufle olmuş bir sırda sahiplerdi: Gerçek sınıfsal kimliklerinden kaynaklı hırs ve hınçları ve bunun sağalamı. Kolonyal şiddetle kişisel hikâyenin ilham ettiği şiddet birbirine karışıyor, birleşiyordu. Kolonyal şiddet kişisel hikâyenin doğurduğu şiddetin sağalamına da araç oluyordu. Sosyo- ekonomik alt bir sınıf geçmişine sahip öğretmenlerin platonik ideallerinin gerçekleştirdiği yer olarak Kürdistan kendilerini çocukken/gençken hayal ettikleri darı ambarıydı. Virginia Woolf'un ayna metaforuna¹⁶ benzer şekilde Kürtler ve Kürdistan, Türklerin hem ulusal hem de kişisel olarak kendilerini olduğundan daha büyük görmeleri için bir dev aynası işlevi görmektedir. Bu ayna sayesinde altıncı bir görünüme, imaja ve habitusa kavuşur, muhatabını da kendilerini de bu personaya inandırırlandı. Sömürgeci ve sömürgeleştirilen arasındaki asimetrisinin (sömürgeleştirilen kurulanmış bir sefildir) sağladığı elverişli kıyaslama sayesinde bu manipülasyon güç kazanırdı. Diyarbakır 5 Nolu askeri ceza evinde çobanlıktan gardiyanlığa devşirilenlerin, doktor, öğretmen, avukat mahkûmların karşısında yaşadığı ha-

15 Ayrıca belirtmek gerekir ki bu çalışmada ele alınan zaman diliminde, önceki zamanlarda olduğu gibi, Kürtlerin eğitim öğretim imkânlarına ulaşımı, kamu görevi edinmeleri devlet tarafından doğrudan veya dolaylı bir şekilde sınırlandırılmıştır. Bu dönemde Kürtler arasında eğitimle edinilen mesleklere sahip kişilerin sayısı günümüzdekinden çok daha azdır ve ayrıca bu sayı her zaman Türklerinkinden daha azdır. O dönemlerde memur olmayı başarmış Kürtler de kamusal alanda kimliklerini büyük bir titizlikle saklamak zorundaydı.

16 Woolf'un ayna metaforunun orijinali şu şekildedir: "Kadınlar yüzyıllardır erkeklerin görüntüsünü doğal boyutlarının iki katı büyüklüğünde yansıtmının sihirli ve enfes gücüne sahip bir ayna işlevi görmüşlerdir (...) kadınlar aşağı olmasalardı, kendi boyutları büyümeyi sürdüremezdi..." (Woolf, 2019: 53).

let-i ruhiyeye benzer bir durumdur söz konusu olan. Sınıfsal dezavantajlarından doğan hınç, intikam arzusunu güçsüzleştirilmişlerin üzerinde sağaltarak sınıf atlama oyununa kapılmış bir gardiyanın itibar isteği ve özlemiyle benzerlik taşırdı öğretmenin halet-i ruhiyesi.

Utanç ve “Beyazlaşma” Deneyimleri

“... Okulda bunları deneyimlemiş olsak da okul dışındaki gündelik hayatımızda bildiğimiz şekilde yaşamaya devam ediyorduk. Alışkanlıklarımızı bilinçsizce okulda da devam ettirdiğimizde ise ya aşığılanıyor, ya fiziksel bir cezaya maruz kalıyor ya da daha vicdanlı bir öğretmense eğer alışkanlıklarımızdan vazgeçmemiz konusunda etkili öğütlerle maruz kalıyorduk. Okul bizim Kürtlüğümüzü dışarıda bırakmak koşuluyla girebildiğimiz bir yerdi. Kürtlük ve köylülük/taşralılık aynı şeydi. Okulda Kürtlüğe yer yoktu. Ama okul bitince Kürtlük yeniden başlıyordu.”

“... İlkokula başladığımda Türkçe çok az biliyordum. Politik bir ailede yetişmiştim. Ailemden dağa giden çok kişi vardı. Babam devlet memuruydu ve her an işten atılma korkusu yaşırdı. Şarkı söylemeyi çok severdim. Bilirsiniz öğretmenler öğrencileri derse motive etmek için zaman zaman istekli öğrencilere şarkı söyler. Babam böylesi bir durumda benim şarkı söyleyeceğimi hesap etmişti. Ama ben birkaç nakarat dışında Türkçe şarkı pek bilmiyordum. Baştan sona bildiğim şarkılar hep Kürtçeydi. Babam tedbir aldı ve okula başlamadan birkaç gün öncesinden Türkçe bir şarkı öğretmeye başladı. Şarkı o vakit Osman Yağmurdereli’nin seslendirdiği ‘bir bir biri birilerine’ adlı şarkıydı. Ezberlemiştim şarkıyı. Babam öğretmenin şarkı söylememi istemesi durumunda bu şarkıyı söylememi, başımızın derde girmemesi için kesinlikle Kürtçe şarkı söylemememi sıkı sıkı tembihlemişti.”

“(...) en onur kırıcı olan acı tecrübelerden birisi okul çevresinde Gikuyu dilinde konuşurken suçüstü yakalanmaktı. Suçluya işkence cezası veriliyordu- ve çıplak kıçlarına üç ya da beş kez sopa ile vuruluyordu- veya boyunlarına BEN APTALIM yahut BEN BİR EŞEĞİM yazılı metal bir tasma taşımaya mahkûm ediliyordu. Bazen suçlular para cezasına çarptırılıyorlardı. (36-37) peki öğretmenler suçluları nasıl kısıkrak yakalıyorlardı? İlk bir öğrenciye bir düğme verilir, bu öğrenci o düğmeyi her kim ana dilinde konuşurken yakalanırsa ona vermekle yükümlüdür. Düğme kimin eline geçerse günün sonunda düğmeyi ona kimin verdiğini ötecektir ve zincirleme süreç günün tüm suçlularını ifşa edecektir. Böylece çocuklar cadı avcılarına dönüştürüldüler ve süreç içinde onlara, kendi toplumuna ihanet eden bir olmaktan kar sağlamanın değeri öğretildi.” (Ngugi,2017: 38).

Kürtlüğün kriminalize edildiği okulda Kürtlüğe dair emarelerin gerçekten de bir suç olduğu inancını içselleştirerek bu emareleri göstermemeye inançla dikkat eder ve göstermeye cüret edenleri ihbar etmeyi bir sorumluluk bilirdik. Bu minvaldeki ihbardan ayrıca rakip akranı gözden düşürme, öğretmenin gö-

züne girme, Türklüğe kabul edilmeye layık olduğumuzu gösterme gibi bazı menfaatler edinmeyi de öğrenmiştik. Kürtlüğünü ifşa eden bir öğrencinin maruz kaldığı fiziksel veya psikolojik şiddet bir başka öğrenciyi bundan paçayı kurtarmış olmanın zevkini yaşamaya sevk ederdi. Kürtlüğü kamufle etmenin ve reddetmenin bir başarı olduğuna inanırdık.

Goffman kişisel veya kolektif bir küçümsenme, gözden düşürülme veya gözden düşürülebilir bir özellik olarak damganın üç tipinden bahseder: (1) muhtelif fiziki deformasyonlar ve bedensel engeller (2) zayıf irade, doğal olmayan tutkular, sapkın ve katı inançlar, ahlaksızlık olarak kabul edilen karakter bozuklukları (3) ırk, ulus ve din gibi etnolojik damgalar (Goffman, 2021: 31). Sömürgeleştirilen ulusların etnik aidiyetleri etnolojik bir damgaya dönüştürülmüştür. Kürtlük bu anlamda icat edilmiş, kurgulanmış gerçek olmayan bir damgadır. Damganın söz konusu olduğu durumda damgayı taşımayanlar “normaller”dir. Damgalı birey kimliğe ilişkin “normal”ler neye inanıyorsa ona inanma eğilimi taşır “normal”lerin (sömürgecinin) sömürgeleştirilene dair inandıkları ve dolaşıma soktukları kurgusal inançları sömürgeleştirilenin toplumdan alıp içselleştirdiği standartlara bireyin kendi sıfatlarından birini sahip olunması küçük düşürücü bir şey olarak algılaması sonucu ortaya çıkan “utanç duygusu”nu yaratır (Goffman, 2021: 34). Kürtlük utanç duyduğumuz bir sıfat olarak üstümüzden atamadığımız ama atmak zorunda olduğumuz bir tür damgaya dönüşmüştü.

Öğretmenin fiziksel veya psikolojik şiddetine maruz kalmak bizi altından kalkmakta zorlanacağımız bir aşağılık kompleksine iter ve akranlarımızın gözünde ciddi bir itibar kaybına uğrattırdı. Buna maruz kalanlar öğrenilmiş bir çaresizlik içerisinde kendisine biçilen “aşağılık” rolüne sınıksız sarılır ve sınıfın en tembel, en yaramaz, en kaba öğrencilerinden birine dönüşürdü. Hem Türklükten hem de akranları tarafından dışlanmış olarak “beyaz” (Türk) olma dolayısıyla modernist akademik başarı fırsatını elden kaçırmış kriminal, işe yaramaz, baş belası birine dönüşür ve bu rolünü içselleştirme ve pekiştirme gibi bir tepki geliştirirdi. En arka sırada otururdu böylesi öğrenciler genellikle. Orada kendilerine ait bağımsız bir dünya kurar akademik süreçten tamamen koparlardı.

Kolektif aşağılanma kolektif bir kabullenme olarak çocuğun bu duyguyla tek başına katlanmasının önüne geçerdi ancak bireysel aşağılanma bir öğrencinin başına gelebilecek en talihsiz olaydı. Aşağılanmaya maruz kalmamak için çocuk türlü stratejiler geliştirirdi. Akranlarına göre çok az Türkçe biliyorsa veya hiç bilmiyorsa veya aksanı bozursa gerek öğretmenin gerekse akranlarının karşısında ifşa olmamak ve herhangi bir fiziksel ya da psikolojik lince maruz kalmamak, dalga geçilmemek için dilsizleşir ve o da lince uğrayan ötekileştirilmiş akranlarının bulunduğu arka sıralarda yerini alırdı. Sınıfın gettosu olarak arka sıralar Kürtlüğün makus talihini en ağır yaşayanları, bu kaderin diğer ortakla-

rından ayıran tecrit yeri idi. Okuma yazmaya hiç geçmeyenler, basit bir toplama işlemini bile yapamayanlar vardı bu çocuklar arasında. Zira öğrenilmiş çaresizlik zekalarına ket vuran psikolojik ve bilişsel bir travma doğururdu. Türkçeyi yetersiz bilenler veya bilmeyenler, üstü başı düzgün olmayanlar da akademik öğrenmeyi sessizce başarmakla beraber bilerek aptalı oynar ve buna göre muamele görürdü. Arka sıradakilerin genellikle ortak bir paydası da Kürdistan'ın resmi ideoloji tarafından planlı geri bırakılmışlığının doğurduğu dramatik yoksulluktan en fazla pay alanlardı, köyden kente göç edenlerdi. Üstü başı en kirli olanlardı, pis kokarlardı arka sıradakiler. Büyük çoğunluğu Kendileriyle aynı sınıftan olan soydaş akranlarının aksine okula/Türklüğe/modernliğe dahil olma motivasyonlarını ve inançlarını tamamen yitirdikleri için kendilerine biraz çeki düzen vermeye bile gerek duymaz, kirliliklerini, yoksulluklarını artık apaçık bir damga olarak sergilerlerdi. Ön sıralar beyazlığa (Türklüğe) dahil olma umudu daha güçlü olan, bunu kısmen hem başarmış ya da bunu başarmaya daha fazla imkanı olan öğrencilerden oluşurdu. Ön sırada oturmak öğretmenle (Beyazla/Türklükle) doğrudan yüz yüze gelme, ortada olma, gizlenmeme cesaretiydi. Akademik başarısı iyi, üstü başı temiz, Türkçeyi iyi konuşabilen, Kürtlüğünü üstünden atmaya hevesli ve buna yeteneklilerin mahallesiydi ön sıralar. İyi Türkçe bilmek, Türklüğe riayet etmek, Kürtlüğünü başarıyla gizlemek ve akademik başarı arasındaki çift yönlü korelasyon ön sıralarda yer kapmanın anahtarıydı. Kürtlüğünü kamufle etmeyi başarmak akademik başarıyı getirirdi (çünkü akademik bilginin dili Türkçeydi ve Türklükle özdeşti). Bu tip öğrenciler öğretmenin destek ve ilgisine daha fazla sahip olurdu. Kendiliğinden bir yetenek olarak akademik başarı söz konusu olduğunda ise bunu göstermenin yolu yine Türkçe ve Türkleşmekti. Türkçe ve Türklük akademik başarının hem koşulu hem de kendiliğinden var olan böylesi bir başarının anlam kazanmasının yoluydu. Bu durumda başarılı öğrenci en fazla Türkleşen öğrenci, en fazla Türkleşen öğrenci de akademik başarı elde etmeye en yakın öğrenciydi. Öğretmenin sevdiği takdir ettiği kişi “beyaz”lığa layık kişiydi. En sevilen öğrenci en hızlı “beyaz”laşacak öğrenciydi.

“...Kürtçe yasaktı. Kürt kelimesi bile yasaktı. Kürtçe bildiğini herkesten saklayan öğrenciler vardı. Kürtçe konuşan veya Kürtlükle ilgili konuşan birini öğretmene ihbar ederdi bir başka Kürt öğrenci. Tavan arası cezası, bodrum cezası gibi cezalara şahit oldum ve duydum. İhbar edilen öğrenciye dayak atıldığını gördüm. Hatta Türkçenin neredeyse hiç kullanılmadığı mahalle aralarında Kürtçe konuşanları bile okula gidince öğretmene ihbar ederdik. Ben bile başka konuda kavga ettiğim bir arkadaşımın intikam almak için onun mahallede Kürtçe konuştuğunu öğretmene söylemiştim. İlginçtir evimizde çevremizde herkes Kürtçe konuşurdu, biz de Kürtçe konuşurduk. Ama okul dışında da aynı sınıfta okuduğumuz öğrencilerin yanında Kürtçe konuşmaya korktuğumuz olurdu hatta

utanırdık birbirimizle Kürtçe konuşmaya. Hepimiz aşağı yukarı aynı yaşama standartlarına, örf ve adetlere sahiptik ama birbirimizin anne babasının geleneksel kıyafetleriyle, konuşmasıyla, birbirimizin yoksulluğuyla dalga geçerdik. Okula başladıktan sonra olan bir şeydi bu... Öğretmenler daha çok Acem(Türkmen) öğrencilerle yakınlık kurardı. Öğretmenler okula gelen Acem çocukların velilerine saygı ve misafirperverlik gösterirken Kürt velilere aynı muameleyi pek göstermezlerdi. Genellikle Türkçe bilmeyen Kürt veliler karşısında çok gerilirdi öğretmen. Üstü başı düzgün olmayan Kürt velileri doğrudan veya dolaylı aşağılardı öğretmen. Hiçbir şey söylemese de bakışlarıyla yapardı bunu. Kürt velilerle, üst başları veya bozuk Türkçeleri nedeniyle, genellikle öğrencilerin de alay ettiği olurdu. Velisi okula gelen öğrenciler genellikle çok utanırdı... Tüm bu deneyimler Kürtlüğümüzden utanmamıza neden oluyordu."

Okul bize kendimizden utanmayı öğretiyordu. Annemizin babamızın cehaletinden, kardeşimizin kılık kıyafetinden, dedemizin dilinden ve ellerinden utanırdık. Velisi okula gelen biri büyük bir utanç duyardı. Velisinin Kürtçe konuşması, kılık kıyafeti onun okulda kamufle ettiği yüz kızartıcı suç kabilindeki Kürt kimliğinin ifşasıydı çünkü. "Damgalı birey 'kendinden saydıklarını', bu kişilerin damgalarının ne derece görünür ve rahatsızlık verici olduğuna göre sıralama eğilimi gösterir. Ardından da kendisinden daha görünür bir biçimde damgalı olanlara karşı, normallerin kendisine takındığı tavrın aynısını takınabilir." (Goffman, 2021: 153). İfşa olanla acımasızca alay ederdik. Sahte görünümümüzü ifşa olanın eksikliği/eksilmişliği üzerinden pekiştirirdik. İfşa olan bizim aldatıcı kimliğimizi ispat etme aracına dönüşürdü.

Okul ve okul dışındaki gerçek hayatımız arasında keskin bir sınır vardı. İkiisi apayrı iki dünyaydı. Okul dışındaki dünyamız Türklüğü üstün gören içselleştirilmiş bir dünya da olsa orada güvenli bir şekilde egemenlere olan öfke ve hınç sergilenir ve adaletsizlikleri dile getirilirdi. Kültürel olarak Kürt bir dünyaydı orası. Düşünüşü, ahlaki kriterleriyle, sorunları değerlendirme ve çözme biçimiyle, şakalarıyla her şeyiyle Kürt bir dünya. Okul ve okul dışındaki dünyaya geçişlerde tebdili kıyafet yaşardık. Okulda gayri meşru olan diğer dünyada meşruydı. Sömürge personası bizde okul ve okul dışında yarılmış bir kişilik, bir ruh hali yaratmıştı. Okulda Kürtlükten utandırılır öteki, bize ait gerçek dünyada ise Türk gibi davranmaktan utandırılırdık. Düzgün Türkçe konuşan, düzgün giyinen düzgün bir hayata özenenlere hakaret veya dalga kabilinden "Türkler gibi davranma/davranıyor" derdik. Ama bu Türklüğü tamamen reddetme, hor görme değildi esasında. Çelişkili bir hınç ve öfkeydi bu. Çünkü iç mantığımız Türklüğü gerçekten de üstünlük, modernlik olarak kodlamıştı. Bu sebeple de Türklük iki sebepten ötürü hakarete ve alaya konu olurdu. Birincisi öylesi yüksek bir mertebeye kendini layık görme cüretine, küstahlığına yönelik bir kızgınlık veya alay. İkincisi: becerilemeyen bir şeyi becerebilene yönelik bir öfke.

“Türk gibi” tabiri bazen gerçekten de övgü içerirdi: Adab-ı muaşeretin modern formlarını sergileyebileni takdir. Gerçek dünyamız tüm gerçekleriyle beraber kolonyal gömülü bilincin de kol gezdiği çelişkili bir dünyaydı.

“Hem iç grup hem de dış grup, damgalı kişi için bir ego kimliği sunar: ilki daha çok siyasi anlamda, ikincisi ise psikiyatrik anlamda. Kişiye eğer doğru hat- tı benimserse (kimin konuştuğuna bağlı olarak değişen bir hattır bu) kendisi ile barışacağı ve eksiksiz bir insan, onurlu ve kendine saygısı olan bir yetişkin ola- cağı söylenir” (Gofmann, 2021: 172). Kendi grubuylayken grubun pozitif gerçek kolektif öz kimlik algısının veya bu kimliği tehdit ve saldırıya maruz bırakanlara karşı bir tepki minvalinde doğan ve içte negatif olan/negatif hale getirilmiş ama dışa pozitif olarak yansıtılan algının baskı ve güdümündeki sömürgeleştirilen birey, kendi grubunun dışına çıktığında, karma temaslı ortama girdiğinde bu defa da sömürgeleştirilenin kendisi ve onun kolektif aidiyetine karşı olan algısı- na maruz kalır. Bu grup geçişlerinde kişi her bir grubun kendini dayatmasına ve olumlamasına karşılık “ya bendensin ya da ondan” gerilimiyle sürekli bir gerilimin kaskacında yarılmış bir yaşam sürer. Ancak hem iç hem de dış grup kişiye tercihiyle nihayete eremeyeceği bir paradoks da yaşatır. Diğer gruba ait olmaya karar vermesi kişinin gerçekten de o gruba ait olduğuna dair hem ken- disinde hem de grupta gerçek bir kabullenmeyle sonuçlanmaz. Kendi grubunda kalmak istemesi ise pek çok imtiyazı kaçırmış olan bireyi bir süre sonra kendi grubunda dahi saygınlığını yitirme riskiyle karşı karşıya bırakır. Şöyle ki resmi ideolojiyle mecburi veya tamamen istekli bir şekilde uyumlu olmaya /ya da öyle görünmeye karar veren bir Kürt bu sayede eğitim hayatını sorunsuz bir şekilde tamamlayıp beyaz yakalı (doktor, avukat, öğretmen vs.) bir iş edinebilir. Ken- di grubuna yönelik sadakati dolayısıyla gösterdiği uyumsuzluk yüzünden bu imkanı elden kaçıranlar ise iç grupta belli bir süre iftihar edilmekle beraber bir süre sonra ekonomik güçsüzlüğünün ve yetersizliğinin sebep olduğu yeni bir damgayla iç grupta da saygınlığını yitirir. Etliye sütlüye dokunmayan doktor bir Kürt karşısında eninde sonunda sosyo-ekonomik açıdan itibar kaybeder. İç grup eninde sonunda doktor olana daha çok itibar gösterecektir çünkü. Okulda Kürtlüğe yönelik aşağılanma ve yok sayılmanın telafisinin ve eleştirisinin ya- pıldığı gerçek dünyamız ironik bir şekilde okulda başarılı olan ve öğretmenin takdirine mazhar olanların (dolayısıyla en fazla beyazlaşabilenler) başarılarının taltif edildiği bir dünyaydı da aynı zamanda.

Hem iç grup hem de dış grup damgalıya hem benden ol hem de olma para- doksunu yaşatır. “Damgalı kişi ne kendi grubunu bağrına basabilir ne de ondan vazgeçebilir” (Goffman, 2021: 154). Buna ilaveten damgalı kişi dış grubu da ne tam olarak bağrına basabilir ne de ondan vazgeçebilir. Zaten dış grubun göster- diği dünya damgalının bolca heveslendirildiği ama asla tam olarak ait olamaya- cağı gerilimli ve doğal olmayan bir dünyadır.

“Hoşgörüsüzlük, modern pratiğin doğal bir eğilimidir; düzenin inşası, katılma ve kabul edilmenin sınırlarını çizer. Asimile edilemeyen her şeyin hak ve temellerinin reddini-ötekinin gayri meşrulaştırılmasını- ister. Kolektif ve bireysel eylemler müphemliği yok etme amacı tarafından yönlendirildiği sürece, sonuç, hoşgörü maskesi altında da olsa hoşgörüsüzlük olacaktır ki bunu anlamı şudur: aslında sen çok kötüsün fakat ben o kadar cömertim ki yaşamana izin vereceğim” (Bauman, 2017: 21).

Dış dünya damgalı için eşitliğin yaşanacağı bir dünya değil minnet altında olunan ve her an kovulma riskini saklı tutan bir dünyadır. “Damgalı bireyin başarısızlığının nesnel temeli addettiği şeyi doğrudan düzeltmeye yeltenmesi mümkündür. Böyle bir onarımın mümkün olduğu zamanlarda bile çoğu zaman tam anlamıyla normal statü elde edilmez; nihayet benlik, belirli bir defoya sahip olma durumundan, belirli bir defoyu düzeltmiş olma durumuna geçmiş olur...” (Goffman, 2021: 36). Max Brod’a yazdığı bir mektupta Kafka, Almanlaşmış Yahudi kuşağı üzerine şu yargıda bulunur. “Onların arka ayakları hala babalarının Yahudiliklerinin batağındadır.” Kendisi de asimile bir Yahudi olan fakat Yahudiliği bir damga misali taşıyan ve ötekileştirilmenin derin sancılılarıyla dolu bir hayat süren Kafka’ya göre kendisi, tıpkı onlar gibi, “Yahudi olmama biçimiyle bile Yahudi’ydi (Akt, Bauman, 2017: 124-125). Martha Roberts’in bu kuşağa ilişkin tespiti Türkleşmeye mecbur bırakılan ancak ironik olarak bundan alı da konulan, Kürtlüğü bir damga misali taşıyan ve bu damgayı saklarken, red ederken her an ifşa olma gerilimi de taşıyan kürdün çocukluktan başlayıp, ölene kadar deneyimleyeceği bir trajedidir. Beyazlığa terfi etmiş/ettirilmiş olsa da Goffman’ın tabiriyle her an her an gözden düşme riskiyle karşı karşıya olduğunun farkında, gerilim dolu, doğallığını yitirmiş bir huzursuzluk bırakmaz damgalının yakasını. “(...) Evet hiç kuşkusuz onlar asimile olmuşlardı, ancak sadece borç aldıkları Almancılığın kısıtlı alanında”. (Akt. Bauman, 2017: 125). Bauman, asimilasyonun faillerini kendi orijinal cemaatlerinden kopardığını ama bunun egemen ulus tarafından tam kabul edilmeye sonuçlanmadığını, bu sebeple de asimilasyonun esasında “asimilasyon sürecine asimile olmak” olduğunu, söyleyerek bu sömürgeci ironinin altını çizer (Bauman, 2017: 201).

Küçük Direnişler

“...öğretmene doğrudan karşı gelenlerin sayısı çok azdı. Zaten öğretmen haklı olduğunu düşünüyorduk çoğunlukla. Doğrudan karşı durmuyorduk ama öğretmene duyamayacağı ya da çok duyacağı şekilde kendi aramızda veya içimizde küfür ediyorduk. Öğretmenlere Kürtçe lakaplar takıp alay ediyorduk. Aramızda çok fazla şiddete maruz kalanların bazılarının sesli şekilde öğretmene küfür ve hakaret ettiği de oluyordu. Kürtçe konuşma yaşağını bilinçsizce delenler de oluyordu. Öğretmene yönelik öfkemizi sınıftaki

Türk çocuklara boşaltıyorduk. Sınıfta acem öğrenciler vardı. Acem çocukları döverdük. Teneffüslerde onları hırpalıyor, onlara Kürtçe küfürler edip dalga geçiyorduk. Teneffüslerde halay çekiyorduk, sıralara vurup ritim alarak Kürtçe şarkı söylüyorduk."

De Carteau, Foucault'nun *Hapishane'nin Doğuşu*'nda değindiği muazzam "gözetim" mekanizmasına rağmen "nasıl oluyor da tüm toplum bu mekanizmanın boyunduruğu altına girmiyor(...) Halkın kullandığı hangi işlem ve yöntemler (bunlar da "ufak tefek" ve günlük işlemlerdir) disiplin mekanizmasıyla oynamaktadır" diye sorar. "Bu 'eylem, uygulama ve üretme' tarzları, kullanıcıların, sosyokültürel üretim teknikleriyle düzenlenen uzamı kendilerine uydurmalarını sağlayan binlerce alışkanlığı, tutumu ve uygulamayı oluşturanlardır" (Carteau,2008: 47-48). Sıradan insanın gündelik hayatının en az kahramanların, hükümdarların, sanatçıların vs. hayatları kadar göz alıcı olduğunu ve mercek altına alınmaya değer olduğunu öne süren Micheal de Carteu ekseriyetle mikro olanı inceleyen bir düşünür olarak iktidar aygıtları karşısında sıradan insanın geliştirdiği açık ya da örtük savunma strateji ve taktiklerine dikkat çekmeye çalışmaktadır. Carteau'ya göre "gözetimin", hakimiyetin filesine giren bireylerin ya da grupların, taktiklere dayalı, dümenici, hileci ve dağınık yaratıcılıklarının kaçamak gizli biçimlerini, hakimiyet altındakilerin ant-disiplinini toprağın altından çekip çıkarmak gerekir.(2008: 48). "Günlük yaşamda, düzen, bir sanat oyununa sahne olur" yani "bu oyun dahilinde yanılırlar, oyuna getirilir" (Carteau, 2008: 100). Tahakküm yapısında egemen ve ezilenlerin birbirlerine karşı eylemlerini "taktik ve strateji" kavramlarıyla analize tabi tutan Carteau'ya göre egemenlerin hükmetme ve denetleme mekanizmaları birer stratejiyken ezilenlerin (sıradan, güçsüz gündelik insanın) bu stratejilere karşı mikro dirençleri de "taktik" tir. "Strateji uygulaması, her şeyden önce belirli bir aidiyet olarak çerçevesi çizilen bir alanın varlığını gerektirir. Bu alan, ilişkilere, belirgin bir biçimde dıştan bakabilecek bir idareyi mümkün kılan, bu idarenin zeminini oluşturan alandır. Politik, ekonomik ya da bilimsel akılcılık işte bu stratejik model üzerine kurulur. Taktikten kastım ise, tam aksine, ne bir aidiyet üzerinden, ne de ötekinin, görünür bir bütünlük olarak ayırt edilmesini sağlayan bir sınır üzerinden yapılan hesaplama (...). Taktikler, ötekinin alanına, bu alanı bütünüyle kapsamadan, bu alana belirli bir mesafede kalmayı da başaramadan yavaş yavaş, parça parça sızar (...) 'Aidiyet', mekânın zamana karşı zaferidir. Aksine, taktik, mekânsız olduğu için, zamana bağımlıdır ve kendi çıkarına kullanabileceği olasılıkları yakalamak için de sürekli tetiktedir. Taktik (...). Sürekli olarak olaylarla oynamak ve bunları "fırsatlara" çevirmek durumundadır (...) zayıf olan, birbirinden ayrışık olan öğeleri bir araya getirerek, elverişli anlar yaratır ve bu güçlerden gerekli çıkarı sağlamaya çalışır"(Carteau, 2008: 54-55)

Gündelik hayatın, sıradan (ezilen) insanların mikro eylemlerinin gözlemcisi bir başka düşünür olarak James Scott, "Tahakküm ve Direniş Sanatları" adlı ça-

laşmasında tahakküm ilişkilerindeki açık ve örtük dinamikleri kamusal senaryo ve gizli senaryo olarak kavramsallaştırmaktadır. Buna göre tahakküm ilişkilerinde hem hâkim olan hem de tabi olan kamusal ve gizli olmak üzere iki tür senaryoya sahiptir. Egemen ve ezilenin karşı karşıya geldiği zamanlarda işleyen senaryo kamusal senaryodur. Kamusal senaryoda her iki taraf da maskeli olup birbirlerine rol yaparlar. Ezilenin kamusal senaryosu rıza, itaat ve boyun eğmedir. Gizli senaryo ise egemenden yalıtılmış alanlarda, maskelerin çıkarıldığı ve tarafların birbirleri hakkındaki gerçek –menfi- duygu ve düşüncelerini açığa vurdukları senaryodur. “Her tabi grup hâkim olanın arkasından dile getirilen iktidar eleştirisini temsil eden bir “gizli senaryo” yaratır. Scott da De Carteau gibi tersyüz etme ve alt üst etme eylemleri olarak gizli senaryo dahilindeki direnişleri (taktikleri) ezilenlerin sanatsal üretimleri olarak kabul eder. Dedikodular, güç ilişkilerini ters yüz eden masallar, şarkılar, şakalar, ritüeller, beddualar, şakalar, küfürler, dikkatsiz çalışma, kaytarma, sabotaj, hırsızlık, sahte cehalet, vergi kaçırma, ayak sürüme, iç konuşmalar, gergin veya kinik jest mimikler, homurdanmalar, kamusal senaryoya uyumluymuş gibi görünerek işleyen örtük zıt niyetler ve amaçlar vs. ezilenlerin gizli senaryosuna/taktiklere örneklerdir (Scott: 2018).

Ezilenlerin kolonyal psikopatolojileri paradoksal şekilde örtük bir anti kolonyal direniş/tutumla yan yanadır, ezilenin en pasif durumdayken bile gizli bir aktiflik sergiler. Bu, tahakküm yapısının ezilenlerin aleyhine, egemenlerinse lehine bir mükemmelliğe hiçbir vakit sahip olmadığı ve olamayacağı anlamına gelir. Ezilenlerin dünyası paradoksaldır (Goyi: 2020) Normalde egemenin istekleri yürürlükte olsa da hâkim olan hiçbir zaman sahneyi mutlak bir şekilde denetleyemez (Scott, 2018: 30). Gerek doğrudan ve açık, gerekse dolaylı ve örtük sürekli bir meydan okumayla ezilenler tahakküm yapısını kusurlarla donatarak, onun egemenin lehine bir mükemmelliğe kavuşmasına sürekli olarak ket vururlar. Tabi gruplar, direnişlerini kılık değiştirmiş biçimlerde kamusal senaryoya usul usul, sesi kısılmış ya da gizlenmiş bir biçimde sokmayı başardıkları türlü taktiklere sahiptir. “Tek bir kölenin, paryanın, serfin, köylünün ya da işçinin bile tamamen itaatkâr ya da tamamen asi olduğundan pek söz edemeyiz” diyen Scott’a göre “Tahakküm ilişkileri, aynı zamanda direniş ilişkileridir” (2018: 286)¹⁷.

17 Ezilenlerin mutlak bir pasiflik içinde tahakküme boyun eğmediğini ortaya koyan benzer bir çalışma olarak Serdar Turgut Kürt damgası (?) adlı çalışmasında Kürt gençlerinin azınlıkta olduğu İzmir’deki okullarda, geçmişteki günümüzdeki, dışlanma ve damgalanma deneyimlerine karşı gündelik hayatta geliştirdikleri stratejilere değinmektedir. Turgut’un çalışmasında ele aldığı etnik mensubiyet göstergelerinden rahatsızlık, “Terörist” damgası ve vatana bağlılığın sorgulanması, Küçümseme ve saygısızlık, Fiziksel saldırı ve hakaret, Çifte standart ve kaba davranış, Ayrımcılık algısı şeklindeki deneyimler (“Kürt öğrencilerin damga ve ayrımcılık de-

80/90'larda okulda Kürt çocuklarının üzerinde etnik kimliklerine yönelik ciddi bir baskı olduğu halde çocukların bu baskı karşısında tamamen pasif olmadıklarını da söylemek gerekir. Elbette ilkokulda tohumları atılan kolonyal gömülü bilinç yetişkinliğe aktarılan bir miras olarak saklıydı. Bu gömülü bilincin yarattığı öz-oryantalist ve self-kolonist karakteristik politize olmuş Kürt yetişkinlerin bile yakasını bırakmamıştı. Ancak okul yine de istediği kolonyal insan tipini mükemmel, kusursuz bir şekilde yaratmaya muktedir olamamıştı. Kürt çocuklarının ilkokuldayken sergiledikleri ekseriyeti bilinçsiz, sürçme kabildinden çocukça gizli senaryoları/taktikleriyle yarattıkları mikro anti-disiplin mekanizmaları sayesinde hem üzerlerindeki basıncı azaltmayı başarırlardı hem de kusursuz bir teslimiyetin, itaatın altını oymuş olurlardı.

Bhabha, Batı kültürünü insanlığın kurtuluşu olarak gören Naipaul'un eserlerini kurgusunun yazarın niyetine ve ideolojisine karşıt olarak okunabileceğini öne sürerek şu tespitte bulunur: *"Yazarın kahramanları (...) kültürel otorite kaybına ilişkin hakim bir duyguyu kaybetmekle birlikte, dünyadaki yollarında ilerlemeye devam etmektedir. Naipaul'a göre tabii ki bu, Karayipli'nin kaderidir. 'Tarih; başarı ve yaratım etrafında inşa edilmiştir ve Batı Hint Adaları'nda hiçbir şey yaratılmamıştır'. Naipaul'un amansız ümitsizliği onu, en mükemmel eserlere dönüşen, ümitsizce yoksun ve eksik yaratılmış halklar gibi görünen karakterler yaratmaya götürmüştür. Ben bundan farklı bir bakışa ulaştım. (...) hikâyelerle şamatacı, çarpıtma, dedikodu, mizah, özlem ve fantezilerle gezeve olmaya devam den bir hayata giden yollarda endişelerini ve dışlanmışlıklarını aşmak, Naipaul'un karakterlerinin kabiliyetidir. İşte, hayatlarını niteleyen bu özellikler, sömürgeci düzenin diğer tarafından, yani karanlık tarafından doğan bir ayakta kalma kültürünün işaretleridir (2016: 17).*

Scott, gizli senaryoyu emniyet sübabı olarak gören anlayışa karşı çıkarak gizli senaryoyu gerçek ve açık direnişlerin ön hazırlığı alt politikalar olarak kabul

neyimleri") 80/90 kuşağının yaşadığı deneyimlerle paraleldir. Turgut'un ötekileştirilmeyle baş etme stratejilerini tanımlarken faydalandığı teori Michele Lamont'un yaptığı, bir grup sosyal bilimci tarafından geliştirilen, dezavantajlı etnik grupların damga ve ayrımcılıkla gündelik baş etme stratejilerini ifade eden destigmatizasyon stratejileridir. Buna göre Kürt öğrencilerin etnik kimliklerine yönelik aşağılayıcı tutuma yönelik tepkileri, yani Damga ve ayrımcılıkla başa çıkma stratejileri: Karşı koyma stratejisi, Konuşmaya çalışmak ya da bilgisizliği gidermek, Cevabını vermek, Damgayı yanıtsız bırakma, Damgayla karşı bireysel sorumluluğu üstlenmek ve mağduru suçlamak, Kaçınma, Kendini ele verme, Pragmatik dil kullanımı: "çatışma yaratabilecek konulardan kaçınmak, Damgayla söylemsel düzeyde başa çıkma stratejileri, Etnik grubun olumlu özelliklerine vurgu.. gibi çeşitli, farklı stratejilerden oluşmaktadır. Turgut'un örneklemini ortaöğretim (lise) öğrencileri oluşturduğu için değindiği stratejiler de bilinçli stratejilerdir. Kişinin bilinçli direniş ve karşı koyma anlamında yetersiz ve savunmasız olduğu bir dönem olan ve bu çalışmanın konusu olan ilköğretimde ise daha ziyade örtük ve bilinçsiz tepki, direniş ve karşı koymalardan söz edilebilir.

eder. İlkokuldaki zayıf ve zararsız, ürkek ve çoğu kez bilinçsiz küçük direnişleri kusursuz itaati ve tam asimilasyonu imkânsızlaştıran ve bu sebeple de sonraki açık politik karşı koyuşların zeminini hazırlayan ön dirençler olarak okumak mümkündür. Elbette ilkokul ve ortaokul döneminde yasaklara karşı çok açık ve aktif bir direniş söz konusu olamazdı. Aktif direnişler sonraki dönemlerde (lise ve üniversitede) belirecekti. Ancak ilkokul çağında tam bir asimilasyon yaşanmış olsaydı lise ve üniversiteler Kürt politik mobilizasyonun en canlı mekânları da olamayacaktı örneğin.

“...okulun Kürtlüğe yönelik baskı ve yasaklarına açıktan tepki veremeyecek kadar küçüktük ve korkuyorduk. Ama 90’larda PKK hareketi bize cesaret ve güven verdi. Bu sayede çok büyük olmasa da bazı karşı koyuşlar sergileyeme başlamıştık.”

İlkokul/ortaokulda ve hatta kısmen lisede de her zaman doğrudan, bilincinde olarak okuldaki Kürtçe ve Kürtlüğe yönelik kolonyal baskıya karşı geldiğimiz söylenemez. Hatta karşı gelişlerimiz, şimdilerde bile birçoğumuzun böyle olduğunun farkında olmadığı, bilinçsiz reflekslerdi. Okuldaki Kürtçe konuşma yaşağını bizzat bu yaşağı ihlal etmek için delmezdik. Okul eşyalarına bizzat okuldan intikam almak için zarar vermezdik. Öğretmene bizzat, Kürtlere yönelik tutumundan ötürü, Kürtçe hakaret edip lakap takmazdık. Kimliğimize yönelik adaletsiz tutuma karşı gelmek, intikam almak bizim örtük motivasyonumuzdu.

“...bir arkadaşımız teneffüslerde bulduğu her fırsatta ‘Kî ne em?’¹⁸ şarkısının sözlerini baştan sona yazardı tahtaya. Öğretmenler bazen görürdü bunu ve sorardı bu şiirin anlamı ne diye. Hiçbirimiz şiirin gerçek anlamını söylemezdik. ‘arkadaşımız birine aşık olmuş ona aşk şiiri yazıyor’ derdik.”

“...kendi aramızda Kürtçe konuştuğumuz olurdu bazen de doğrudan öğretmene Kürtçe bir şeyler söyleyen olurdu. Ne denildiğini anlamadığı için aşırı gerilen ve ağlayarak sınıftan çıkan öğretmenler (genellikle kadın öğretmenler) olurdu”.

Anadilimiz itibarsızlaştırılan bir dil olarak okulda argonun, küfürün, kötü esprilerin kısacası kötü ve alçak olanın ifade aracına dönüşmüştü aramızda. Çünkü okulda dilimizi evimizdeki, mahallemizdeki gibi bir iletişim aracı olarak kullanmaktan uzaklaşmıştık. Ancak abes şekilde de olsa Kürtçe konuşma isteğimizi gidermeyi öğrenmiştik. Ders normal akışında seyrederken arka sıralardan bazen belli belirsiz bazen de açık bir şekilde Kürtçe bir kelime duyulurdu. Bunu en çok, daha önce sözü edilen, sınıfın ötekileştirilmiş öğrencileri yapardı. Katıla

18 ‘Kî ne em?’ (Kimiz biz?), Kürt ünlü şair Cegerxwin’in yazdığı orijinal adı ‘Kîme ez?’ (Kimim ben?) bir şiirdir. Kürtlerin emekçi, direnişçi ve tarihe imza atmış kahraman bir millet olduğunu anlatan bu şiir ünlü Kürt sanatçı Şiwan Perwer tarafından bestelenip seslendirilerek Kürtleri yok sayan sömürgeleştirilen sisteme meydan okuyuşun sembolü bir manifesto haline gelmiştir.

katıla gülerdik. Öğretmen en iyi ihtimalle döner anlamını sorardı kelimenin. Kelimenin Türkçe anlamını bilerek yanlış söyler öğretmeni dalgaya alırdık. Bundan, sebebini tam bilemediğimiz, ince bir haz alırdık. Her konuda bizden üstün, bizden bilgili öğretmenin bir konuda bilgisinin olmaması, onun bilmediği bir şeyi bilmek heyecan verirdi bize aslında. Öğretmenin öğrencilere nadiren Kürtçe konuşma izni verdiği veya bazı cümle ve kavramların Kürtçe karşılıklarını sorduğunda da aynı tutumu sergilerdik. Bu sahneler egemenin ezilen karşısındaki üstünlüğünün, bilgeliğinin kısa süreliğine ters yüz olması bakımından rahatlatırdı bizi. Öğretmene yanlış tercüme yapmamız bir başka örtük sebebe daha bağlıydı: egemene karşı örtük mücadele ve intikamda anadilden alınan desteğin son bulmaması, yani şifrenin çözülmemesi gerekirdi. Hâlbuki birer “ihbarcı” haline getirilmiştik ve birbirimizi gammazlama konusunda çok istekli olurduk genelde. Ama bu tür durumlarda zaman zaman bizim de başvurduğumuz veya başkası yaparken içimizdeki gerilimi atmaya yardımcı şifrenin egemen/öğretmen tarafından çözülmemesine dikkat ederdik. Öğretmenin en gözde “beyazlaşmış” öğrencileri dahi bu oyuna ve tedbire dahil olurdu. “Beyazlığı” oynayan, Kürtçe bildiğini saklayan öğrenciler dahi Kürtçe yasağının delindiği ve yanlış tercümelerle öğretmenin alaya alındığı zamanlardan büyük zevk alırdı.

“...kendi aramızda marşlarla dalga geçerdik. Milliyetçi şiirleri Kürtçeye değiştirerek çevirir ya da kendi ulusumuzun lehine eklemeler yapardık... Andımız’ı ‘Kürdüm’ doğruyım... şeklinde değiştirdik. Öğretmene söylediğimiz Hatırladığım bazı küfürlü Kürtçe tekerlemeler var: ‘ABC min kire dîya xoce’, ‘Gel were, git here, kapı dere xoce ke-re...’¹⁹ Kitaplardaki Türk büyüklerinin resimleri üzerine komik karalamalar yapardık... Okul eşyalarına çok zarar verirdik. Dersi sabote eder dinlemezdik...”

Anadilimizi konuşma arzumuzu pidgince (Kürtçe-Türkçe karışık) tekerlemeler manilerle de giderirdik. Bu mani ve tekerlemelere bolca dalga, hakaret küfür yerleştirip bizi yok sayıp aşağılayan sistemin temsili öğretmenden intikam da almış olurduk.

Andımız okunduğunda her zaman açıkça, kasıtlı ve sesli bir şekilde olmasa da içimizden “Kürd’üm” demekten alıkoyamadığımız çok olurdu kendimizi. Bilinçdışı bir sürçmeydi bu. Türk olmadığımızı bize ısrarla hatırlatan bilincimizin sürçmesi.

Ders kitaplarındaki Türklüğün medarı iftarı kişilerin resimlerine komik çizimler yapıyorduk. Okulun duvarlarına, sıralarına Kürtçe yazılar yazıyor, okul eşyalarına zarar vermekten zevk alıyorduk. Okul tüm materyalleriyle bize ait bir mekân değildi. Bize ait her şeyin dışlandığı yabancı bir yerdı. Oraya zarar

19 Türkçe ve Kürtçe karışık olan bu ifadelerin anlamı sırasıyla şu şekildedir: ‘ABC.. bendum hocanın anasına’, ‘gel, geldir, git gittir, kapı kapıdır, hoca eşektir.’

vererek intikam alırken bir taraftan da, Carteau'nun ifadesiyle, yabancı uzamı kendimize ona zarar verme yetkisi tanıyarak ve onu yeniden düzenleyip eklemeler yaparak kendimize ait bir yere dönüştürmeye çalışıyorduk.

Öğrencilerin büyük çoğunluğu akademik açıdan başarısızdı. Bunun anadilde eğitimin yokluğuyla ilişkisi elbette çok güçlüydü: Ama sömürgeci eğitim sistemine karşı bir bilinçsiz diren. Bizi yok sayan aşağılayan bir eğitim sisteminin aktardıklarına karşı gizil bir tepki söz konusuydu. Dahası bize birçok açıdan, bize hiç yer vermediği için, yabancı olan bilgiyi samimiyetle kucaklayıp içselleştiremiyorduk. Bizim aleyhimize yapılandırılmış ve bize yabancılaştırılmış bilgiyi reddediyordu bilincimiz.

"...sınıfta terekeme çocuklar vardı teneffüsler de onlara sataşırdık, döverdük, Kürtçe argo kelimelerle taciz ederdik, eşyalarına zarar verirdik. Bunu onları hem kıskandığımızdan hem de okuldaki baskının yarattığı intikam arzusundan ötürü yapardık bence".

"...annem Kürt babam Türk'tür. İlkokulu Van'da okudum. Melez biri olarak Kürt öğrenciler tarafından kabul edilmem çok zor oldu. Elimin ayağımın düzgünlüğü ve bir tarafımla Türk oluşum beni aralarına almamalarıyla sonuçlanmıştı. Oysa can atıyordum onlara dahil olmak için. Çok dayak yedim Kürt akranlarımdan. Aralarına aldıklarında da eziyor ve dalga geçiyorlardı benimle."

"...Türkler Kürtleri sevmeyen insanlardı gözümde. Ama her şeyin iyisi Türklere aitti. Moderni Türkler. Hem öfke vardı hem de hayranlık onlara karşı."

Sınıfta azınlık olan Türk çocuklarına karışmayı pek göze alamamak da onları bulduğumuz her fırsatta taciz ettiğimiz zamanlar da olurdu. Hayrandık, özenirdik onlara ama arkadaş olamayacağımızı çok iyi biliyorduk. Sistemin bize yönelik tüm adaletsizliğinin intikamını teneffüslerde bu Türk çocuklardan aldığımız, hıncımızın gerçek sebebinden bihaber çocukça sataşmalar sayesinde sağladığımız zamanlar az da olsa vardı.

"...Hara Lilla'yı²⁰ söylerdim teneffüslerde. Sırayı darbuka gibi kullanırdık. Diğer öğrenciler her teneffüs bu şarkıyı söylememi isterlerdi. Sayemde Kürtlüklerini yaşıyorlardı adeta. Benim teşvikimle her teneffüs alay çekerdik. Bunlar bize inanılmaz haz veriyordu."

Teneffüsler, yasak ve baskıları delerek özümüze dönebildiğimiz, gerilimizi üzerimizden atabildiğimiz birkaç dakikalık fırsatlara dönüşürdü. Küfür, alay, hakaret vasıtasıyla da olsa anadilimizi doya doya kullanmaya çalıştığımız kısa zaman aralıklarıydı teneffüsler. Kürtçe şarkılar eşliğinde Kürtlerle en fazla

20 Hara Lilla (Evare) Koma Amed tarafından seslendirilen, 80/90'ların en popüler ve en politize olmuş şarkılarından biridir. PKK hareketinin en canlı olduğu dönemlerde bu şarkı kolektif direniş ve mitinglerin vazgeçilmez, motive edici şarkılarından biriydi.

özdeşleşmiş kültürel bir unsur olarak govend (halay) teneffüslerin vazgeçilmezi olurdu. Kürtçe şarkılar ve halaylarla örtük bir miting coşkusu yaşar, isyan ve direniş sergilerdik adeta. Bu hisle coşardık. Coşkulu “mitingimizi/protestomuzu” güvenli bir şekilde yapmayı da ihmal etmezdik bu sebeple sınıf kapısında öğretmenlerin geldiğini bize haber edecek bir nöbetçi de olurdu her daim. “İhbarcı” çocuklar da bazen bu coşkuyu yaşama adına ihbarcılığını askıya alıp aramıza katılırdı. Kürtlüğünü titizlikle kamufle etmeye çalışan çocuklar pasif bir şekilde, kendilerine ait bir bu kültürün yabancıysıymış gibi alay eder gibi bakan bir yüz ifadesinde gizlemeye çalıştıkları bir sevinçle izlerdi halay çekenleri. Herkes bu anlarda, doğrudan veya dolaylı, açık veya örtük, bir şekilde sembolik bir zafer duygusu yaşardı. Ama bu zaferin tam olarak neye karşı bir zafer olduğunu henüz bilemeyecek kadar küçüktü herkes. Karmakarışık, yeterince anlamlı değildi bilinçler, duygular ve inançlar ama küçük bir çocuğun ham beyninden oyun kılığında sızıntı yapan çocukça bir meydan okuyuştu söz konusu olan.

“Yayılmacı, merkezci, gösterişli ve güdültücü, ussal bir üretimin karşısında tamamen farklı, başka bir üretim, “tüketim” olarak nitelendirebileceğimiz bir üretim biçimi yer almaktadır. Tüketim bir üretim biçimi olarak, kendine özgü kurnazlıklara sahiptir.... Güçlü” tarafından kurulan düzende zayıfın” çevirdiği dolaplar”dır bunlar... Damgalanmışların yazılı ve sahnelenmiş mizahında özel bir tür ironi bulunur. Karikatürler, şakalar, masallar; damgalıların stereotipik bir üyesinin zayıflıklarını, hatta bazen bu yarı kahramanın hiçbir hileye başvurmaksızın daha güçlü bir konumdaki bir normal köşeye sıkıştırmasını espirili bir şekilde naklederler” (Goffman:2021, 106, 117, 155).

Okulun yıl sonu müsamerelerinde, “milli” bayramlarda oryantalist skeçler oynardık. Köylü ve şehirli tipolojilerin karşı karşıya getirildiği ve atıştıkları bu skeçlerde köylü karakter temiz, kötülük görmemiş, savunmasız şehirli karaktere köylü olmanın zorluk ve sefaletinden öğrendiği hayat dersiyle galebe çalardı. Köylü karakter hayatın hiçbir zorluğuna maruz kalmamış şehirliye zorluklarla, eksiklerle dolu hayatını öz-oryantalist bir meydan okumayla savunurdu. Bu skeçler vasıtasıyla örtük şekilde kürt’ü temsil eden köylü karakter, yine örtük bir şekilde Türk’ü temsil eden şehirli karakteri alt etmiş olurdu.

Kürt Öğretmenler ve Milenyum Kuşağı

Yazıyı sonlandırmadan önce ezilenlerin örtük mikro dirençlerine devam mahiyetinde farklı bir Kürt kuşak olarak 80/90 kuşağının takipçisi milenyum kuşağı Kürtlerin kolonyal deneyimlerine de, bir görüşmecinin aktardıklarının izleğinden kısaca değinelim.

“80/90 kuşağından bir öğretmenim. Öğretmenliğe bir Kürt ilinde başladığım 2005 yılında öğrencilerimle sıcak bir ilişki kurmak için memleketimi ve etnik kimliğimi, Kürt

olduğumu, Kürtçe bildiğimi, açıkça paylaştım. 2000'lerde okullarda Kürtçe ve Kürtlüğe dair baskı ve yasaklar bizim kuşakla kıyaslayınca esnemişti. Öğrencilerle sık sık Kürtçe konuşuyor ve onlarla ortak çocukluk anılarımı paylaşıyordum. Ancak öğrenciler yine de bir öğretmenin Kürt olabileceğini hayal etmekte zorlanıyordu. Öğrencilerim heyecan ve sevinç duymakla beraber bir türlü Kürt olduğuma gerçekten inanamıyor sık sık 'öğretmenim siz gerçekten Kürt müsünüz' diye yeniden soruyordu. 2005'te dahi Kürt çocuklar öğretmen ve Kürt kavramlarını yan yana getirmekte zorlanıyordu. Kürtlüğümü ifşa etmem ve Kürtçe konuşmam neticesinde sınıf kontrolünü kaybedecek düzeyde öğrencilerimin şımardığından da söz etmek isterim. Pek alışkın olmadıkları bir şeydi kamusal resmi alanda o alanın temsili kişinin açıkça Kürtçe konuşması. Samimiyetin ölçüsünü zaman zaman fazla kaçıyorlardı. "

2000'lerde öğrenci merkezli eğitim sistemine geçiş ve yeni iktidarın pragmatist tutumu okullardaki Kürtçe ve Kürtlük yasağının kısmen esnemesiyle sonuçlandı. Kürtlerin eğitim alma oranının giderek artmasının meyvelerini verdiği bir dönem olarak 2000'lerde Kürt öğretmenlerin sayısında bir artış da söz konusuydu. Ayrıca biraz esnemiş bu ortamda Kürtlüğünü daha az gizliyordu öğretmenler. Okullarda değişen disiplin anlayışı ve Kürtlere yönelik kısmi esneklik ve Kürt öğretmenlerin daha fazla görünür olmasından kaynaklı bazı disiplin sorunları söz konusu olmaya başladı. Okullarda öğretmene yönelik öğrenci ve veli kaynaklı şiddet olayları, öğretmenin sınıf yönetimi konusunda otorite kaybına uğraması bu dönemin gözle görülür problemleri olarak her geçen gün arttı. Kürdistan özelinden bakınca bu problemlerin arkasında, gizli bir şekilde harekette olan yeni taktikler söz konusudur. Okul ve öğretmen bu defa doğrudan Türklüğün değil, korkulan bir güç unsuru olarak daha çok devletin temsiline dönüşmüştür. Okul bazı istisnalar dışında Kürtlüğün dışlanmış olduğu mahaldir yine. Sebebi yine daha çok örtük olmakla beraber biriken hınç, bu defa örtük değil apaçık bir devinimle kendini gösterecek fırsatlar yakalamıştır. Öğrenci haylazlığına indirgenen dersi sabote etme, öğretmene şiddet uygulama, öğretmenin otoritesine açıkça meydan okuma okula açıkça zarar verme, gibi anti-disiplin davranışlar bir yönüyle Kürt çocuğunun ulusal kimliğine yönelik adaletsizlik ve şiddet nedeniyle gizil bilincinde yoğunlaşmış gerilimin iktidarın/ devletin temsili kılınmış okul ve öğretmene boşalımıdır. Çocuğunu korumak ve savunmak adına öğretmene ve idareye amacını aşan saldırılarda bulunan veliler de bir yönüyle aynı saiktedir esasında. Üstelik onların kendi dönemlerindeki acımasız öğretmenlere karşı hınçları da kendini zaman zaman hatırlatmaktadır. Diğer taraftan apaçık Kürtçe konuşan, politik duruşunu apaçık belirten Kürtlüğün gururunu okşayan öğretmenler karşısında afallayan öğrenciler alışkın olmadıkları bir muamele karşısında dengeyi anlaşılır sebeplerden kuramayarak öğretmen karşısında aşırı şımarılmaktan ve onlara abartılı bir şekilde nazlarını

geçirmekten kendilerini alıkoyamamaktadır. Ve dahası onu devletin temsili görmekten kendilerini tam olarak alıkoyamamakta ve kolonyal oryantalist bilinçleri bir öğretmen Kürt oluşunu/Kürtlerin öğretmen olabileceğini de tamamen kabullenmeye ince bir şekilde ket vurmaktadır.

Sonuç Yerine

Ulusal devlet amacına ulaşacak olsaydı, önce yerlilere sonra da vatanseverlere dönüşen sakinlerin yaşam dünyalarında yabancılara, yani düzenin içinde müphemleşenlere yer kalmazdı der Bauman: “Eritme potaları, genellikle, başarısız olan projelerin mitiydi.” (2017: 97).

Tüm sömürgeleştirilen uluslar ve tüm kuşaklar gibi 80/90 kuşağı da kolonyal okul tedrisatından geçmiş olarak ne tamamen asimile oldu ne de tam olarak Kürt kalabildi. Ne ezilen müzmin bir mağlup ve itaatkâr olabildi ne de egemen müzmin bir galip (Goyi, 2020). Daryush Shagan’ın tabiriyle “yaralı bilinç”li bu kuşak bir omzunda örtük kolonyal bilinçleri diğer omuzlarında anti-kolonyal bilinçleriyle üniversitelerde hatta liselerde bir direniş tarihine de imza attılar. Daha sonra çocuklarıyla Türkçe konuştu bu kuşak ama onlara Kürtçe isim vermekte de ısrar etti. Direnişlerinin fayda etmediğini düşünerek sinikleşti kimisi, kimisi de boş verdi her şeyi, aile kurmak için çektiği krediyi ödemeyi, çocuğuna kendi yaşayamadığı bir hayatı yaşatmayı önceledi. İnsanca yaşamak için bir gözü Türklükte kaldı bu kuşağın ama bir gözü de Kürtlükte oldu hep. Dağa gidenler de oldu bu kuşaktan, Kürt sivil siyasetine, Kürt edebiyatına, entelektüel üretimine damgasını vuran da. Ama hala onarılmayı bekleyen yaralı bilinçleri de baki kaldı.

Referanslar

- Bahabha, H.K. (2016). *Kültürel Konumlanış, Çev. Tahir Uluç, İnsan*.
- Bahambra, G.K. (2014). *Postcolonial and Decolonial Dialogues, Postcolonies Studies*, 17:2, 115-121, <https://doi.org/10.1080/13688790.2014.966414>.
- Bauman, Z. (2017). *Modernlik ve Müphemlik*, 3. Baskı, çev. İsmail Türkmen. *Ayrıntı*.
- Biko, S. (2021). *Siyah Bilinci*, 3. Baskı, çev. Onur Eylül Kara, *Dipnot*.
- Certeau, M. (2008). *Gündelik Hayatın Keşfi 2.*, çev. L Arslan Özcan, *Dost*.
- Choonara, E., Prasad, Y. (2014). *What’s Wrong With Privilege Theory?*, *International Socialism Issue*: 142, <http://isj.org.uk/whats-wrong-with-privilege-theory/>.
- Fanon F. (2016), *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Ş.S. Kaya, *Versus*.

- Foucault, M. (2018). *Toplumu Savunmak Gerekir*, çev. Şehsuvar Aktaş, Yapı Kredi Yayınları.
- Goffmann, E. (2021). *Damga*. 5. Baskı, çev. Ş. Geniş-L. Ünsaldı-S.N. Ağırnaslı, Heretik.
- Goyi, Z. (2020). *O Ses(siz) Türkiye, Kurd Araştırmaları e-Dergisi*, 4. Sayı, (<http://kurdarastirmalari.com/yazi-detay-oku-91>)
- Işık, A.S., Arslan, S. (2012). *Bir Asimilasyon Projesi: Türkiye’de Yatılı İlköğretim Bölge Okulları (YİBO)*, *Toplum ve Kuram*, sayı: 6-7, (syf. 107-141).
- Lugones, M. (2007). *Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System*, *Hypatia*. Vol. 22, no 1 (p. 186-209). (<https://www.jstor.org/stable/4640051>).
- Lugones, M. (2010). *Toward a Decolonial Feminism*. *Hypatia*. Vol. 25, no 4 (p. 742-759). (<https://www.jstor.org/stable/40928654>).
- Ngugi, W. T. (2017). *Zihni Sömürgeci*, çev: Şebnem Tantu, Hece Yayınları.
- Özgen, A. *Sinemanın Dekolonizasyonu Ne İfade Ediyor?*, <https://fasikul.altyazi.net/dunya/sinemanin-dekolonizasyonu-ne-ifade-ediyor/> (29 Mayıs 2021)
- Öztürk, S. (2008). *İsmet Paşa’nın Kürt Raporu*, 5. Baskı, Doğan Kitap.
- Scott, J.C. (2018). *Tahakküm ve Direniş Sanatları* çev. A. Türker, Ayrıntı.
- Şarman, M. (2014). *Emê Tu Dikarî di Tariyê de jî bi Tirkî Biaxivî, zarema, sal:1 hejmar: 1*
- Toplum ve Kuram*. (2012). “Devlet Hatırası” Albümü: Ulus-Devletin Portresini Çizmek, Sayı 6 (S.29-83)
- Turgut, S. (2021). *Kürt Damgası, İletişim*.
- Ünlü, B. (2018). *Türklük Sözleşmesi, Dipnot*.
- Woolf, V. (2019). *Kendine Ait Bir Oda*, çev. Ezgi T. Özkülahçı, İndigo.

Goterek ji kovara Dengê Kurdistan

Nûredîn Zaza yek ji kesayetên balkêş ê serdema xwe ye. Çîroka wî di sala 1919an de li Madena bi ser Elezîzê dest pê dike û sala 1988 li Swîsreyê bi dawî dibe. Zaza, di temenê xwe yê biçûk de, bi saya birayê xwe yê mezin dixor Nazîf, li binxetê Kurdên netewperwer nas dike û bi awayekî çalak di kar û xebatên kurdewar de cih digire. Serencama wî ya ku girêdayî vê nivîsê ye, di sala 1949an de dest pê dike ku ev sal di heman demê de ji bo liv û tevgerên dijkolonyal jî saleke girîng e.

Zaza, gava ku ji bo xwendinê diçe Lozanê, dibe yek ji danerên *Komeleya Xwendekarên Kurd li Ewropa* û wek weşana fermi ya komeleyê tevî hevalên xwe kovareke bi navê *Dengê Kurdistan (La Voix du Kurdistan)* derdixe.* Ev kovara ku piranî bi frensî û hindek jî bi îngilîzî û kurdî weşanê dike, yekem kovara kurdî ye ku bi tîpên latînî li Ewropayê derketiye. Hejmara ewil di tebaxa 1949an de çap dibe û li gor Zaza 12 hejmar dom dike lêbelê tenê 5 ji wan li ber dest in. Ev werger jî yek ji nivîsên herî sext û bibandor a kovarê ye ku xeta stûr a çepgiriya komeleyê dide der. Herweha bêhn û tîna dijkolonyal a vê nivîsê jî ji bo Kurdên Bakur kurt û kurmanciya serdemekê ye.

Herçiqas nivîs bi navê *Memo* hatibe îmzekirin û belavkirin jî, bi ihtîmaleke mezin Zaza bixwe ew nivîsandîye ku di bîranînên xwe de jî li ser vêya disekine: “*Bi şev û bi ro’ min bixwe nivîs sererast dikirin, bi daktîloyê cardin dinivîsandin û ew kopî dikirin.*”** Di nivîsê de peyv û hevokên mezin wek xwe hatin wergerandin û bi awayekî giştî min hewl da ku ruhê serhildêr ê nivîsê wek xwe bimîne.

Dibe ku em wek xwîner *Memo* û *Hesoyê* qalkirî nas nekin, lê *Memo* û *Hesoyan* baş nas dikin.

* Ji bo agahiyên berfireh derbarê vê komele û kovarê de hûn dikarin li gotara Adnan Çelik a di vê hejmarê de binêrin. r.33-52 ??

** Zaza, Nouredine. *Ma vie de Kurde*, (Lausanne: Éditions P.M. Favre, 1982). r. 131.

“Bersivek bo rojnameya Tirk Cumhuriyetê” Memo

Ji Frensî: **Bilal Ata Aktaş**

(Kûçik biewte jî kerwan dimeşe)¹
Pêşgotineke tirkan “Ît ürür kervan geçer”

Bersiva me ya ji bo nivîskarê nijadperest, teşwîqkarê nefreta neteweyî, qajajokê şerî, berdevkê hikûmeta xwe ya obskuranîst, nokerê hêjayî berteka herî hişk a hemî deman ev e:

26ê meha adara vê salê [1949], *Dicle Kaynağı*, weşana xwendekarên kurd ên li zanîngehên Stenbolê, bi navê “Rûs Kurdan provoke dikin” nivîseke *Cumhuriyetê* parve kirin, ku weşana fermî ya Partiya Komarê ye ku ev 25 sal in bi diktatorîyeke leşkerî Tirkîyê birêve dibin.

Meriv dikare mebesta klasîk a provokatîf a vê gotarê bi kurtasî wiha rave bike: Di tevahiya dîroka xwe de, ji bo firehkirina sînorên xwe ber bi başûrê ve, Rûsyaya çarîst her tim Ermen wek amûrekê bikar anîne da ku bikevin axa Osmaniyan. Ji ber dijminahiya sext a Kurd û Ermenan, kengê Rûsan axa kurdan a cîran dagir dikir, ji bo heyfa Ermenan bistînin Kurd qetil dikirin. Û di dema şerê yekem ê cîhanê de, êş û wehşeta ku artêşa rûs û çeteyên Ermenan bi Kurdan didan nîşandan digihîşt radeyeke pir hişk û wehş. Lê Kurdan jî çawa ku firsend didît, heyfa xwe ji dijminên xwe yên bavûkalan hildida. Li aliyekî Kurd, li aliyê

1 Ker bizire jî kerwan diçe.

din jî Ermen û Rûs, gava meriv qirkirina daîmî ya di navbera wan de bide ber çavan, kîn û nefreta wan a li hember hev ewqasî bêderman bû ku piştî avakirina rejîma Sovyetê jî heman rik û dijberî dewam kir û ew ê berdewam bike jî.

Ji ber vê yekê, Rûsyaya Sovyetê û Ermenistan belasebeb hewl didin û bi Kurdan re eleqedar dibin da ku sempatiya wan bi dest bixin, Kurd dê tu carî vê tarîxê ji bîr nekin. Dibe ku Yekîtiya Sovyetê xweseriya herêmi ya 45,000 Kurdên komara Ermenistanê nas bike, ji bo pêşketina aborî û çandî destûrê bide wan, xwendekaran bişîne zanîngehên Moskov û Lenîngradê, çawa ku daye Mistefa Barzanî stargeheke “maceraperest” bide wan jî, destûr bide helbestvan û zanyarên Kurd ku doza gelê xwe bi rêya çapemenî û radyoyê biparêzin, lê dîsa jî hestên kurdan dê li hember wan neguhere. Ew jî mîna me ji niyeta xirab a Rûsyayê piştrast in ku armanca wê tenê têkbirina yekîtiya Tîrkiye, Îran û Iraqê ye û ji bo hêskirina dagirkeriya xwe, xwe biheraret ji bo şerekî amade dike.

Bersiva me ya ji bo nivîskarê nijadperest, teşwîqkarê nefreta neteweyî, qajajokê şerî, berdevkê hikûmeta xwe ya obskuranîst, nokerê hêjayî berteka herî hişk a hemî deman ev e:

Sifteh, ev şelipîna makyavelîst a siyaseta we ya Kurdan tê çi wateyê? Hûn çawa diwêrin peyva “kurd” di ferhenga xwe de bi kar bînin û bi êşkere hebûna neteweya kurd qebûl bikin? Ma bilêvkirina vê peyvê di demokrasiya we ya Kemalîst de êdî wekî sûcê mirinê nayê hesibandin? Têkçûna siyaseta we ya tunekirina van mirovan we mecbûr dike ku hûn paşde bizivirin û rêbazên klasîk ên korbûn û cambaziyê bi kar bînin.

Di çaryeka dawî ya sedsalê de, gelo partiya we ya desthilatdar ji bo ku ji 5 mîlyon kurdên ku piştî Peymana Sevrê di bin hikmê we de mane tu şopek nehêle, ji rê û rêbazên kesnedî paşde gav avêtiye? Ma serokê we yê niha 19 sal berê nedigot *“Li Tirkîyê tenê miletek heye, miletê tirk. Ji xeynê tirkan, mafê tu kesî tune ji bilî xulamtiyê!”* Ma ciwanên hişteng û şovenîst ên Atatürk û Îsmet Inonu, li Ewrûpayê jî bi fanatîkî daxuyaniyên xwe nadomînin: *“Li Tirkîyê tu kurd tune ne. Wekî din, jixwe dîrok xelkekî bi vî navî nas nake. Yên ku wek Kurd tên hesibandin, bes Tirkên çiyayî û paşverû ne!”* Yên din, yên ku li ber çavê mixatabên xwe meselê baş nas dikin, bi quretî erê dikin: *“Belê, berê Kurd hebûn li Tirkîyê, lê bi xêra Atatürkê me yê nemir, hemû hatin qetilkirin. Em heta hetayê ji wan xilas bûn!”*

Ma hûn ê îdîa bikin ku hima îro jî vê siyaseta nijadperest hişkiya xwe wenda kiriye? Û li welatê we, pênasekirina Kurdan a bi *“Tirkên çiyayî”* û welatê wan bi *“Herêmen Rojhilata Tirkîyê”* berdewam nake? Ma destûr ji Kurdan re heye ku bi serbestî bi zimanê xwe biaxivin, bi serbestî hestên xwe yên neteweyî bînin ziman, dibistan û weşanên xwe bi zimanê xwe pêk bînin? Ma em dikarin bijmêrin ka çend heb zarokên Kurd ên ku bi xwendina nivîseke bi Kurdî ha-

tine tawanbarkirin, li ber sêdareya we di bin gîzme, singû û guleyên leşker û cendirmeyên we de hatine kuştin?

Birêz Edîtor! Ka bi misadeya we em ji we re bêjin: bi siyaseta derçax û terxexem hûn ne kêmi siltanên xwe yên sor in; mîna wan hûn jî rastiye, dîrokê û guherînen civakî piştguh dikin. Hûn ne qayîl in ku pîrsgirêka kurdan bi şûr û tehcîrê nayê helkirin. Ev fikr we hêrs dike ku gelê Kurd ne li Tirkîye, ne jî li Îran û Iraqê nehatiye tune kirin, lêbelê li Rojhilata Navîn, her ku diçe şerê xwe yê li dijî faşîzma dewletên xwe yên ku piştevanên xurt ên emperyalîzmê ne, baştir û çêtir birêve dibe. Ji ber ku hûn nema dikarin van rastiyan red bikin û haya we jê tune ku erdê bin lingên we dikeşe, heyl û hawara we ye ku hûn destên xwe ji sûcên xwe yên kirêt bişon û wan bavêjin ser kesên din. Hûn Rûs û Ermenan hem beriya hem jî di dema şerê cihanî yê yekem de bi qirkirina Kurdan tawanbar dikin û ji Kurdan dixwazin ku heta hetayê vê yekê jî bîr nekin û xwe ji tolhildanê re amade bikin.

Hema em bêjin tiştê ku hûn îdîa dikin rast e. Lê hûn difikirin ku gelê kurd bi qasî ku Rûsyaya çarîst û Yekîtiya Sovyetan tevlihev bike bêaqil e? Têra xwe rast e ku bi domahiya 25 salan hikumeta we hewl da ku sînoren Tirkîye li ber hemû ramanên “xeternak” hişkehişk bigire û bo biyanîyên “niyet-xirab” herêmen kurdan qedexe bike, lê hesab nekir ku “rastî tu sînor û çeperan nas nake.”

Ev rastiya ku di nav Kurdan de jî belav bûye, zêde neajot ku cudahiya di navbera Rûsyaya çarîst û rejîma Sovyetê ya ku li ser kavilên wê hatiye damezrandin eşkere bike. Vê rastiye jî hînî wan kir ku, berevajî îdiayên we yên pûç, Bolşevîzmê bi bidawîanîna mêtîngerîya mirovan jî hêla mirovan ve, hikma miletekî li ser miletekî din jî ji holê rakirîye.

Vê rastiye nîşanî wan jî da ku Ermenistana Sovyetê, dûrî zilma hikûmeta Taşnakê ya 1920an, alîkariya 45,000 Kurdên li ser axa xwe kir ku gundên modern ava bikin, karxane û fabrîqeyan çêkin, dibistanan ava bikin ku tê de zimanê xwe yê dayikê fêr bibin û çanda xwe ya neteweyî bi pêş bixin. Armanca vêya jî ew bû ku Kurd bikarin bi hêza xwe di pêşkeftin û hevgerîna vê yekîtiya zexm û saxlem û dilxwaz a gelan de beşdar bibin.

Klîka hikumeta we ya sûcdar û axayên wê yên Anglo-Amerîkî xwe dipertînin ku ev rastî li cem Kurdan belav nebe. Lêbelê têk diçin ji ber ku Kurdên Tirkîye, Îran û Iraqê mîna heywanên nêçîrê dijîn, lê dizanin ku welatê Lenîn û Stalîn rê li ber zarokên Kurdan vedikin ku bibin pisporên pîşesazîyê, mirovên zanyar, akademîsyen, filolog, parlamenterên Meclîsa Bilind a Sovyetê û qehremanên artêşa Sovyetê, helbestvanên navdar û ronakbîrên şareza.

Tu, birêz rojnameger, zora te diçe ku helbestvanê mezin ê kurd Emînê Evdal û tekane diktora kurd a felsefeyê Amîna Pelateva, di radyoya Erîvanê de ber-

nameyên kurdî çêdikin. Ev rastî we gelek aciz dike; hûn çawa dikarin rewşa kurdên ku zimanê wan ji hêla dewletên ku xwe teslîmî emperyalîzmê kirine ve hatiye qedexekirin û ya birayên xwe yên li Ermenistana Sovyetê bi rewşa kurdên li Tîrkiye, Îran û Iraqê bidin ber hev?

Ma tenê ji ser re çend meh derbas nebûye ku mebûsê we Încedayî, serokê Meclîsa we ya Neteweyî, li Aydinê di axaftineke hîlbijartinê de bi qureti got: “Ger em azadiya dengdanê bidin hîlbijêrên Rojhilata Tîrkiyê (Kurd), ew ê ji me re Heso û Memoyan bişînin meclîsê!”

Bê guman ji we re derd û kul e ku Heso û Memo dizanin ku derfeta karker û gundiyan kurd heye ku tevî Stalîn li Moskovê, di Meclîsa Bilind a Sovyetê de rûnin. Lê hûn çiqasî çavên xwe li van rastiyan bigirin jî, ev rastî hene û her ku diçe haya Kurdan bêtir ji wan çêdibe.

Ma ji we tirî Kurd bi rondikên we dixapin gava ku hûn bi gur re dixwin, bi xwediyê miyê re şînê digrin li ser çarenûsa Kurdên ku di şerê cîhanî yê yekem de ji aliyê Rûs û Ermenan ve hatine qetilkirin? Ma hûn dibên qey Kurd ewqas bîrsivik in ku êşa xelkê Mûş, Erzirom, Bilîs û herêmên din ên li ser sînore ji bîr bikin, ku jixwe hikûmeta we ya wê demê bi zorî beriya hatina artêşa Rûsan ew der vala kiribûn? Ma çend kes di vê koça mezin de ku bi niyeta tune kirinê hatibû amade kirin, ji serma, birçîbûn, nexweşî û destdirêjiya leşkerên we sax man? Ji bo ku Ermenan tehrîk bikin, ma çend caran leşkerên we cil û bergên kurdan li xwe kirin û avêtin ser gundên wan û bi hovîti jin û zarokan wan qetil kirin? Li derveyî Tîrkiyê hûn jî kesên ku ji wan demên xedar sax mane hene ku ji me re qala durûtiya pantûranîzma we ya wê demê bikin ku armanca wê tune kirina gelên li ser rêya Turanê bû.

Hûn ê bes ji me re bêjin ku ev bûyer hûn di serdema siltantiyê de bi xewn û xeyalên Talat, Enver, Niyazi û maceraperestên din qewimîne. Ma qey bav û xwedayê we Atatürkê xwînrij û peyrewên wî, ji xwe re rêyeke din hîlbijartin û li serê disekinin? Ji bo ku Tîrkiyê ji bin dagirkeriya Yewnan, Îngilîz, Fransî û Îtaliyan xilas bikin wan Heso û Memo bikar anîn, lê hê paşê çawa li hember wan tevgeriyan?

Ma Kurd, ji ber hewldanên xwe yên herî piçûk ji bo ku wek neteweyekê bijîn û ji ber dijberiya xwe ya li hember “Tirkkirina bi darê zorê” di xwîna xwe de nehatin xeniqandin? Ma dîroka herêmên herî qelebalix ên Kurdistanê; Sason, Garzan, Zîlan, Agirî, Tûncelî û yên din ku êdî bûne herêmên qedexe çi ye? Çima cih û warên wan hatine valakirin û çi hatiye serê nifûsa wan? Hestiyên însanan ku li ser vê axê belav bûne gelek tiştan dibêjin! Em hesabê 2 milyon Kurdên ku hatine qetilkirin û koçberkirin ji we dipirsin. 80,000 sêwiyên Dêrsimê, ku we di sala 1937an de parsekiyê li wan ferz kir, li seranserê Anatoliyê belav bûn û

ketin pey daw û doza xwîna dêûbavên xwe ku we ew bi hovane tune kirin, çîmento berdan ber derê şikeftan ku ji destê bombebarana balafirên we, singûyên leşkerên we xwe lê spartibûn.

Em we bi rewşa paşverû, belengaz û wêraniya yek ji herêmên herî dewlemend ên cîhanê sûcdar dikin. Ka ji me re bêjin çima li herêmên kurdan ku hûn lê serdest in rê, karxane, dibistan û nexweşxane tune ne? Gava ku hûn nikarin vêya bêjin, li hember Yekîtiya Sovyetê qêrîna we ya hêrsê bilind dibe. Çimkî ew jî mîna me, we bi faşîzmê, bi sûcên hovane yên jenosîdê, bi nefreta bêdawî ya li hember pêşketin û biratiya gelan, bi teslîmiyeta kor a li hember sermiyana navneteweyî û provakatorên şerî tawanbar dike.

Demek berê, birêz Allen, balyozê berê yê Dewletên Yekbûyî yên Amerîkayê li Tehranê, bikustexî cûret kir ku bibêje baweriya gelê Kurd ji Yekîtiya Sovyetê re nîne. Gelo balyoz bawer dike ku bi kirîna xulamtiya kesekî bêrûmet ê mîna Omerxan Şakak dê bikare rê li ber gelê Kurd bigire ku nebin hevalbendê doza Şehîdê Mezin ê Azadiyê QAZÎ MIHEMEDÊ NEMIR, yê ku hate dardakirin piştî ku bi alikariya balyozî dewleta Îranê komara kurdî ya Mahabadê rûxand. Herwiha balyoz bawer dike ku Kurd nebin hevalbendên MISTEFA BARZANIYÊ QEHRAMANÊ NEBEZ ê ruhê berxwedana kurdan? Emperyalîst û xulamên dîlsoz ên Enqere, Bexda, Tehran û Şamê, bi hêviya ku li dijî Yekîtiya Sovyetê piştgiyariya gelê kurd bigirin, xortên xwe yên herî çê û qeşeng li ber qurbangeha dolarê kirin qurban û xwe anîn asta koletiyêke barbar.

Ji bo xizmeta berjewendiyên emperyalîstan, di hewldanên xwe yên pûç de berdewam bikin da ku hûn tarîtiya gelê xwe kûrtir bikin. Rêbazên we yên nijadperest, provakasyonên we yên şerî, torpîlkirina yekîtiya gelan a ku ji bo AŞÎTÎ, AZADÎ Û DEMOKRASÎYA RAST têdikoşin û ewtaewta we dê nikaribe meşa karwanê dereng bixe! Haya gelê kurd ji sedemên tengasiya xwe heye, bi gelê tirk, ereb û faris aliyê xwe jixwe hîlbijartîye, ew ê bişê Rojhilata Navîn ji nav lepên kolonyalîst û kûçikên nobedar ên mîna cîsnê we xilas bike! Çawa ku di dema şerê cîhanî yê duyem de gelê kurd nehişt ku hikûmeta we xwe têxe bin xizmeta Hitler, ew ê destûr nede ku axa we ji bo êrîşê li dijî Yekîtiya Sovyetê bibe baregehek.

Hesta wî ya ji bo azadî û biratiyê dê her tim li kêleka şervanên azadiyê û demokrasiya gelan bibe!

Avrupa'da "Göçmen" Öğrenciler ve Aktivizm: **KSSE Örneği (1958-1975)1**

Jordi Tejel Gorgas

Fransızcadan Çeviren: **Mehmet Tayfur**

"68 momentı,"² 1954'ten 1975'e kadar süren "uzun on yılı" ("yeni solun" yükselişi ve Vietnam Savaşı gibi önemli olayları içeren dönem) temsil eden sembolik bir sene olarak kırk yılı aşkın bir süredir entelektüeller, politikacılar ve araştırmacılar arasında tanımı ve bıraktığı miras üzerine hem kültürel hem de politik anlamda hararetli tartışmalara konu olmaya devam ediyor. "68" olaylarının aktörlerinin ve tanıklarının anıları bir yandan parçalı ve bireysel deneyimlere dayanmaktadır,³ öte yandan araştırmacılar "68" sorusunu aynı düzlemde ele almamaktadırlar: Paris, New York, Berlin, Prag veya Meksika'daki öğrenci hareketleri, tarihsel faktörler tarafından yayılan ve harekete geçirilen dünya çapında bir devrimci eğilimin mi yoksa bunun tersine, liderleri tarafından "dünya çapında" veya "küresel" olarak yeniden yorumlanan çeşitli yerel protesto hareketlerinin bir ifadesi miydi?

-
- 1 Bu makale çevirisinde esas alınan orijinal Fransızca kaynak için bkz. Jordi Tejel Gorgas (2018), "Étudiants « émigrés » et activisme en Europe : le cas de la KSSE (1958-1975)", içinde Hamit Bozarslan ve Clémence Scalbert-Yücel. *Joyce Blau l'éternelle chez les Kurdes*. İstanbul : Institut français d'études anatoliennes. s. 43-61, <http://books.openedition.org/ifeagd/2211>
 - 2 Michelle Zancarini-Fournel (2008) : *Le moment 68. Une histoire contestée*, Paris, Seuil.
 - 3 Maurice Halbwachs (1952) : *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, PUF.

Fransa'daki araştırmalar genellikle Fransız "68 Mayıs"ına odaklanırken, Batı'daki "68" in ulusötesi özelliği, özellikle Alman ve Kuzey Amerikalı araştırmacılar tarafından incelenmiştir. Martin Klimke ve Joachim Scharloth'a göre, "devrim çeşitli biçimler alıp ve farklı ülkelerde değişken bir yoğunluk sergilemiş olsa da Avrupa'nın bir ucunda meydana gelen bir olay diğer bir ucunda rahatlıkla hissediliyordu."⁴ Benzer bir şekilde, Martin Seymour Lipset, öğrenci aktivizmini hızlandıran faktörlerin bir ülkeden diğerine değişkenlik gösterdiğini kabul etse de, öğrenci hareketleri arasındaki ortak yanların "taktik ve ideolojilerindeki farklılıklardan"⁵ daha önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, 68 hareketinin aşırı küreselleşen yaklaşımına karşı, araştırmacılar, o dönemdeki protesto hareketlerinin yerel tarihini ve özgünlüklerini de dikkate alan daha ayrıntılı analizlerden yanadırlar. Bu yaklaşımla, üçüncü dünyanın 68 hareketleri, hiçbir şekilde Avrupalılarınkinin "birebir kopyası"⁶ olarak anlaşılmayacaktır. Dünya gençliği arasındaki ortak bilincin radikal bir seyir alması, araştırmacıları her ülkeye özgü sosyal ve siyasal bağlamların önemini görmezden gelmeye itmemelidir. Emin Alper'e göre, Batılı 68 hareketleri, "bir kültür devrimi(-karşı-kültürler) paralel giderken, yeni toplumsal hareketler [radikal feminizm, ekolojizm, eşcinsel hakları] yeni çatışmaları siyasetin merkezine yerleştirdi." Bu, Türkiye, Mısır, Fas gibi ülkelerde "kültür alanından ziyade siyasi alana damgasını vurdu."⁷

68 hareketinin "küresel" karakterine ilişkin yürütülen tartışmalara ve daha fazla orta ve mikro ölçekte analiz yapılmasına yönelik çağrılara rağmen, 68 hareketi üzerine mevcut olan akademik literatür, nüanslarla birlikte yayımlı modeli devam ettirme eğilimindedir.⁸ Buna göre sistemin periferisinde olan üçüncü dünya öğrencileri, sistemin merkezi olarak kabul edilen batı protesto hareketini ithal ederek kendi yerel gerçekliklerine uyarlamışlardı. Bu konuda 68 Türk öğrenci hareketinin ortaya çıkışını analiz eden Ayşen Uysal şöyle bir tablo çizer:

-
- 4 Martin Klimke and Joachim Scharloth (eds) (2008): *1968 in Europe. A History of Protest and Activism, 1956-1977*, New York, Palgrave/Macmillan, s. vii.
 - 5 Seymour Martin Lipset (1993): *Rebellion in the University*, New Brunswick, Transaction Publishers, s. 3
 - 6 Arif Dirlik (1999): « The Third World in 1968, » in Carole Fink, Philipp Gassert and Detlef Junker (eds), *1968: The World Transformed*, Cambridge, Cambridge University Press, s. 297.
 - 7 Emin Alper (2010): « 1968: Global or Local? » *Red Thread* 2, s. 5. URL: <http://www.red-thread.org/en/article.asp?a=38>. Ayrıca bakınız Leyla Neyzi (2001): « Object or Subject? The Paradox of "Youth" in Turkey, » *International Journal of Middle East Studies* 33:3, s. 411-432. DOI: 10.3917/autr.018.0101.
 - 8 Doug McAdam ve Dieter Rucht (1993): « The Cross-National Diffusion of Movement Ideas, » *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 528, s. 56-74. DOI : 10.1177/0002716293528001005.

68 hareketi, Berkeley veya Paris gibi merkezlerden periferiye doğru İstanbul ve Ankara gibi büyük kent merkezleriyle ile buluşup ardından “Türk periferisine” doğru saçılıp Türkiye’nin muhtelif yerlerine, İzmir ve Diyarbakır’ın yanı sıra başka yerlere de yayılacaktı.⁹

Güney ülkelerindeki 68 hareketi ile bağlantılı “olguların” (gösteriler, çatışmalar vb) kronolojisi bu yaklaşımı doğrular nitelikte olsa da olaylar zinciri yakından izlendiğinde bu yaklaşım yeni ufuklar arayışındaki gençliğin daha büyük ilişkileneşine yol açan sosyal ve politik süreçlerin karmaşıklığını tam olarak açıklamaya yetmez. Elbette, üçüncü dünya ülkelerindeki öğrenci devrimleri, Paris veya Berkeley’dekilerin birebir kopyası değildi. Ancak hem Kuzey’de hem de Güney’de ayrı bir sosyal grup olarak ortaya çıkan gençliğin radikalleşmesinde rol oynayan faktörlerle yakından ilişkiliydi. Örneğin Odd Arne Westad’a göre, Soğuk Savaş, istisnasız tüm devletleri etkileyen küresel karakteriyle, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra konsolide edilen siyasi sistemin ikili kutupluluğuna rağmen dünyada devletleri ve toplumlarını bölmekten çok birbirine bağlamıştı.¹⁰

Aslında birçok çalışma Kuzey ve Güney protesto hareketleri arasındaki etkileşimi vurgulamıştır. Melani McAlister, Güney’in kültürel ve dini yapısına gönderme yaptığı araştırmasında, Amerika Birleşik Devletleri’ndeki “Kara Panterler” hareketinin, Marksizmi benimsemeden önce, dünyadaki anti-sömürgeci akımının lideri olarak algılanan Cemal Abdül Nasır ve Mısır figüründen ne derece etkilendiğinin altını çiziyor. İsrail’in Mizrahi gençliği, 1970’lerin başında Mısır’dan etkilenen Amerikan “Kara Panterler”in sembollerini benimsediğinde¹¹ karşılıklı etkilerin bir ileri bir geri gidişi daha da dolambaçlı yollara saptı.

Son olarak, en güncel araştırmaların da gösterdiği üzere, Vietnam, Küba, Filistin / İsrail gibi üçüncü dünya ülkelerindeki çatışmalar Fransa’da batılı öğrencileri ve Güney’den iş için gelip yerleşen Afrikalı işçileri ve Almanya’da Iraklı ve İranlı öğrencileri politize etmişti. Aynı zamanda bu çatışmalar iki ülkede de siyasal radikalleşmede ve nihayetinde 68 hareketinin tetiklenmesinde aktif rol oynadılar.¹² Yine aynı çalışmalar, göçmenlerin merkez’in 68 hareketi üzerinde

-
- 9 Aysen Uysal (2009) : « Importation du Mouvement 68 en Turquie, », *Storicamente 5 Il Sessantotto, e dopo ?* URL: <http://storicamente.org/68-en-turquie>.
 - 10 Odd Arne Westad (2005): *The Global Cold War, Third World Interventions and the Making of Our Times*, Cambridge, Cambridge University Press, s. 106.
 - 11 Melani McAlister (2001): *Epic Encounters. Culture, Media, and U.S. Interests in the Middle East, 1945–2000*, Berkeley, University of California Press, s. 84–124; Oz Frankela (2008): « What’s in a name? The Black Panthers in Israel, » *The Sixties 1:1*, s. 9–26. DOI: 10.1080/17541320802063554.
 - 12 Felix Germain (2008): « For the Nation and for Work: Black Activism in Paris of the 1960s, » in Wendy Pojmann (ed.) *Migration and Activism in Europe since 1945*, New York, Palgrave

bir etkiye sahip olmasına imkân tanıyan göçmen örgütleri ve ağlarını daha iyi gözlemlememizi sağlayan orta ölçekli analizlerin önemini de vurgulamaktadır.

Bu makale, Avrupa merkezli, fakat Orta Doğu ile güçlü bir bağlantısı olan bu “devrimci” ağların aydınlatılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bunun için, nicel olarak zayıf olsa da kendisini aktivist ağların arasına sokmayı başaran ve bu sayede “Kürt davasına” hem ulusal hem de ulusötesi arenada destek almayı ve bir ölçüde, dönüşüm içinde olan bir Avrupa’nın siyasi ve sosyal kargaşasına katılım göstermeyi sağlayan, tanımı gereği ulusötesi bir grup olan Avrupa’daki Kürt Talebeleri Cemiyeti’ni (Kurdish Students’ Society in Europe, KSSE adıyla da bilinir) inceleyeceğiz.

Avrupa’daki Kürt Talebeleri Cemiyeti (KSSE) ve Uluslararası Öğrenciler

20. yüzyılın ilk yarısında, Avrupa’da nispeten az sayıda olan Kürt öğrenciler, bulundukları ülkelerde¹³ siyasi ve kültürel alanda önemli bir rol oynayamadılar. Ancak, ikinci Dünya Savaşından sonra, aralarında hiçbir nedensellik bağı olmayan çeşitli dinamikler, ondan fazla Avrupa ülkesine yayılmış yüz kadar Kürt öğrencinin 1950’lerin sonundaki verili durumu değiştirmelerinin yolunu açtı.

İlk olarak 1946’da Suriye ve Lübnan’daki Fransız mandasının sona ermesi, bu bölgelerden az sayıda Kürt aydın ve öğrencinin Fransa’ya yerleşmesinin önünü açtı. Manda döneminde Fransız aydın ve memurlarıyla zaten ilişkileri olan Kamuran Bedirhan, 1946 yılında, Paris’te bulunan INALCO’da dersler veriyordu. Kamuran Bedirhan INALCO’daki bu konumunu, küçük bir Kürt öğrenci ve aktivist grubunu etrafında toplamak için kullandı¹⁴ ve Paris’te 1960’ların¹⁵ başına kadar Avrupa’daki Kürtlerin “temsilcisi” olma rolünü oynamasını sağlayan Fransız oryantalist, politikacı ve aydınlarıyla ilişkilerini güçlendirme yoluna git-

Macmillan, s. 15–32; Quin Slobodian (2008): « Dissident Guests: Afro-Asian students and Transnational Activism in the West German Protest Movements, » in Wendy Pojmann (ed.), op. cit., s. 33–55.

- 13 1913 yılında küçük bir Osmanlı Kürt öğrenci grubu, İstanbul’da kurulan *Hêvî* (Umut) derneğinin bir şubesini Lozan’da (İsviçre) kurdu. Ancak Birinci Dünya Savaşı’nın başlaması ve üyelerinin cepheye gönderilmesi derneğin faaliyetlerini sekteye uğrattı. Kadri Cemil Pacha (1991): *Doza Kurdistan, Kürt Milletinin 60 Yıllık Esaretten Kurtuluş Savaşı Hatıraları*, Ankara, Özge; et Ekrem Cemil Pacha (1991): *Muhtasar Hayatım*, Bruxelles, Institut kurde de Bruxelles.
- 14 Nuredin Zaza, İsmet Şerif Vanlı, Kassem Hatam, Mohamed Mattini, Ahmed Ghassem lou ve Abdullah Qadir, 1949’da Avrupa’daki ilk Kürt öğrenci derneğini kurdular. Ancak dernek bir yıl sonra dağıldı. *Bibliothèque Cantonale et Universitaire de Lausanne, Fonds Ismet Chérif Vanly* (ICV) 5546. İsmet Şerif Vanlı’dan Hemresh Resho’ya Mektup, Haziran 1985.
- 15 Kürt Araştırmaları Merkezi’nin 1940’larda yayınlanan çeşitli bültenlerindeki dilekçelere bakınız. *Bibliothèque Cantonale et Universitaire de Lausanne, Fonds Ismet Chérif Vanly* (ICV) 5546.

ti. Buna ek olarak, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Orta Doğu'daki devletler, toplumlarının modernleşmesinde¹⁶ kilit bir rol oynadığını düşündükleri üniversitelerle ve genel olarak eğitim alanıyla daha fazla ilgilenmeye başladılar. Üniversite sayılarındaki artış, yurt içi ve yurt dışındaki öğrenci sayısındaki artışla paralel bir seyir izledi. Bu artış, ilk olarak, Fransa ve Büyük Britanya¹⁷ gibi güçlü manda devletlerinde meydana geldi. "Doğulu" akademisyenler arasında, çoğu varlıklı ailelerden gelen, frankofon ya da anglofon kolejlerde eğitim almış belirli sayıda Kürt öğrenci de bulunuyordu.

Son olarak, Soğuk Savaş, Orta Doğu ülkelerinden¹⁸ öğrenci çekmek için Batılı ülkeler ile Komünist blok arasındaki rekabeti kızıştırdı. Polonya, Doğu Almanya, Sovyetler Birliği ve Çekoslovakya gibi ülkeler de 1950'lerin sonlarında Kürt öğrencilere ev sahipliği yapmaya başladı.

İşte tam da böylesi bir atmosferde, 1956'nın Ağustos ayında, KSSE Batı Almanya'nın Wiesbaden kentinde çoğu Suriye ve Kuzey Iraklı 17 Kürt öğrencinin bir araya gelmesiyle kuruldu. Irak'ta cumhuriyetin ilanı, Kürt öğrenciler de dahil olmak üzere daha fazla burs verilmesinin önünü açmıştı. Bu durum bize, KSSE'nin ilk ve en güçlü kolunun neden Büyük Britanya'da¹⁹ olduğunu açıklar. Bununla birlikte, Kürt bursiyerlerin çoğu, PDK'nin Sovyetler Birliğiyle²⁰ kurduğu ilişkiler vasıtasıyla komünist ülkelerden de doğrudan yardım aldı.

Derneğin tüzüğüne göre, KSSE şunları hedefliyordu: Avrupa'daki Kürt öğrenciler arasındaki bağları güçlendirmek, karşılıklı yardımlaşmayı kolaylaştırmak, Kürt kültürünü tanıtmak ve aynı amaçları paylaşan²¹ diğer öğrenci dernekleri ile ilişkiler kurmak. İlerleyen yıllarda, Irak'taki silahlı mücadele bağlamında KSSE, "Kürt mücadelesine" desteğin yanı sıra emperyalizme ve her türlü dik-

-
- 16 Joseph S. Szyliowicz (1973): *Education and Modernization in the Middle East*, Ithaca-Londres, Cornell University Press.
 - 17 Bununla birlikte, Büyük Britanya'daki Iraklı öğrencilerin sayısındaki artış, İngiliz yetkili makamlarınca Iraklı ve genel olarak Arap öğrenciler arasında bir "komünist bulaşma-komünizm fikrinin yaygınlaşma" korkusunu artırdı. FO 371/141086. "Irak Öğrenci Birliği". Bağdat, 27 Şubat 1959. URL: <http://discovery.nationalarchives.gov.uk/details/r/C2898544>.
 - 18 Lindsay, Beverly (1989): « Integrating International Education and Public Diplomacy: Creative Partnerships or Ingenious Propaganda? » *Comparative Education Review* 33:4, s. 423-436. URL: <http://www.jstor.org/stable/1188447>.
 - 19 İngiliz şubesinin ilk adımları için bkz. FO 1110/1259. « Cultural Association of Kurdish Students in Europe ». Londres, 2 Nisan 1959, URL: <http://discovery.nationalarchives.gov.uk/details/r/C11146546>. « Kurdish Students' Society in Europe ». Londres, le 19 ağustos 1959.
 - 20 Interview avec Youssef Ibrahim, originaire de Mossoul et ancien membre de la KSSE en France. Paris, le 2 février 2012.
 - 21 *Kurdistan*, n° I, 1958, s. 15.

tatörlüğe²² karşı direnen halkların mücadelesinin yanında yer alacağını da dile getirdi.

KSSE, 1960-1970 yılları arasında, *Çiya* (kurmancî lehçesi ile) ve *Pirshing* (soranî lehçesi ile) adında, Kürtçe iki kültür dergisi çıkardı. Derneğin İngilizce resmi bülteni olan *Kürdistan*'ın (bazen Arapça ve Almanca olarak da basılıyordu) yanı sıra çeşitli Avrupa dillerinde başka yayınlar da mevcuttu. KSSE ayrıca Uluslararası Öğrenci Birliği'nin (UIE)²³ kongrelerine ve çeşitli uluslararası gençlik festivallerine de düzenli olarak katılım sağlamıştır. Derneğin yerel şubeleri, Kürt gerçekliğini tanıtmak için çeşitli kültürel etkinlikler düzenlediler ve bu etkinliklerin yanı sıra "Kürt davasına" ve özellikle de 1961-1975 yılları arasında Irak'ta Mustafa Barzani liderliğinde gerçekleşen isyana destek amaçlı "diplomatik" faaliyetlerde de bulundular.

KSSE'nin eski başkanı Omar Sheikhmous'a göre, 1956'da 17 kurucu üyeye sahip olan KSSE, 1975'te Avrupa'nın birçok ülkesine²⁴ dağılmış şubeleri ile 3.000 üyeye ulaşmıştır. Dahası, KSSE, 1962'de Amerika Birleşik Devletleri'nde kardeş örgüt olarak kurulan Kürt Öğrenci Derneği ile ilişki içerisindeydi. KSSE ayrıca Avrupa ve Ortadoğu'daki diğer Kürt dernekleriyle de temaslarını sürdürdü. Bunlar arasında 1953'te kurulan Irak Kürdistanı Öğrenci Derneği, 1963'te Suriye'de kurulan Kürt Öğrenci Derneği ve 1961'de İsviçre'de kurulan Kürt Halkının Haklarını Savunma Komitesi de vardı. KSSE Kürdistan Demokratik Partisi-PDK ile olan organik bağların yanı sıra, Türkiye'deki Kürt çevreleriyle²⁵ de yakın ilişkiler geliştirdi.

Ancak Irak'taki Kürtler arası çatışmalar, Mustafa Barzani'nin Kürdistan Demokratik Partisi ile Celal Talabani'nin Kürdistan Yurtseverler Birliği arasındaki bölünme KSSE'ye yaramadı ve bu camiayı büyük ölçüde etkiledi. Bu ayrışmada KSSE siyasi olarak PDK'den yana tercih kullanırken, Yurtdışındaki Kürt Öğrenciler Derneği (AKSA) KYB'den yana tavır aldı. Daha sonra bu durum Kürt öğ-

22 *Kurdistan*, n° IX-X, Temmuz 1965, s. 7.

23 UIE, Ağustos 1946'da 38 ülkeden öğrenci heyetlerinin uluslararası öğrenci hareketinin hedeflerini tartışmak üzere bir araya geldiği Prag'da kuruldu. Ancak, Çekoslovakya'daki 1948 Komünist darbesinden sonra UIE, giderek Moskova'ya yakınlığı. Bu yeni durumla karşı karşıya kalan bazı Batılı delegasyonlar, 1950'de Batı bloğu hükümetleri tarafından hızla kabul edilen Uluslararası Öğrenci Konferansı'nı kurmaya karar verdiler. Philip G. Altbach (1970): « The International Student Movement », *Journal of Contemporary History* 5:1, s. 156-174, URL: <http://www.jstor.org/sta>

24 Omar Sheikhmous (1989): « Kurdish Cultural and Political Activities Abroad ». 22 Aralık 1989 tarihlerinde Berlin'de düzenlenen Toplum ve Kültürler Evi 17-22 "Kürdistan Haftası"nda sunulan bildiri, s. 6. URL: <http://repository.forcedmigration.org/pdf/?pid=fmo:549>.

25 1963'te Türkiye'den 12 Kürt aydın ve öğrenci tutuklandı. İddianamede KSSE ile olan bağları vurgulandı. FO 371/169555. « Kurdish activities in Turkey », Ankara, 2 Temmuz 1963.

rençeri derneklerinin bölünmelerine neden oldu ve böylece bulundukları yerlerde hem sayısal hem de siyasal anlamdaki etkinlikleri zayıfladı.

İki siyasi-askeri blok olan NATO/Varşova Paktı arasındaki bölünmenin de çelişik etkileri vardı. Bir yandan “demir perde” biziatihi “bölgesel” olan KSSE gibi bir cemiyet tarafından delinebiliyor ve uluslararası siyasi bölünmelere rağmen bu cemiyet üyelerini bir araya getirebiliyordu.²⁶ Avrupa çapındaki Kürt öğrenciler arasındaki temaslar, hükümetlerin resmi retoriklerinin ötesinde gerçek politikaları hakkında görüş alışverişinde bulunmaları için onlara imkân sağlıyordu. Ayrıca, Batı ülkeleri Kürt öğrencileri kabul etme konusunda isteksiz davranınca, Kürt öğrenciler Doğu ülkelerine yöneldiler. Öte yandan, iki blok arasındaki gerilimin yükseldiği zamanlar (1961 Berlin krizinde olduğu gibi), derneğin faaliyetleri sekteye uğruyordu.²⁷

KSSE’nin faaliyetlerinin gerçek etkisini değerlendirmek zor olsa da Kürt sorununun Avrupa kamuoyundaki az görünürlüğüne rağmen, yine de elimizde KSSE’nin uluslararası bağlamda önemli sonuçlar elde ettiğini teyit eden veriler var. Örneğin, Abdülkerim Kassem²⁸ rejiminin düşmesinden birkaç ay sonra, Bağdat Radyosunun KSSE ve alt komitelerini programa davet etmesinin Irak hükümetini yeterince rahatsız ettiğini biliyoruz. Benzer şekilde, Irak hükümeti, Avusturya hükümetinden KSSE’nin Viyana’da yapmayı planladığı 12. Kongresini engellemesini talep etti.

KSSE, 1961 ve 1975 yılları arasında, Irak’ta Mustafa Barzani liderliğindeki isyanı desteklemek için Avrupa’nın çeşitli ülkelerinde para ve malzeme toplamak için kampanyalar düzenledi. Uluslararası alanda, KSSE bazı diplomatik “zaferler” de elde etti. Yoğun bir çaba sonucunda KSSE, Irak heyetinin baskısıyla 1964 yılına kadar KSSE’nin faaliyetlerini engelleyen uluslararası bir örgüt olan Uluslararası Öğrenci Birliği’nin (Union internationale des étudiants-UIE) daimi üyesi oldu.²⁹

KSSE’nin kongrelere ve UIE’nin çalışmalarına aktif bir şekilde katılımı sadece maddi boyutuyla sınırlı değildi. KSSE ayrıca özellikle Fransa’daki Afrikalı Siyah Öğrenci Federasyonu (FEANF), Yugoslav Öğrenci Federasyonu ve zaman zaman UIE içindeki Iraklı Öğrenciler Derneği ile iyi ilişkiler geliştirdi.

26 Aralık 1967’de, KSSE’nin Yugoslav Öğrenci Derneği ile olan iyi ilişkileri sayesinde, derneğin 12. kongresi Belgrad’da yapıldı. KSSE delegeleri ilk kez sosyalist bir ülkede bir araya gelebildi.

27 Münster’de düzenlenen 6. KSSE kongresine katılan bir katılımcı, “Berlin sorununun” da bir “Kürt sorunu” haline geldiğine dikkat çekti. *Kurdish Facts*, n° 11-12, Kasım-Aralık 1961, s. 22.

28 *Kurdish Facts*, Temmuz 1963, s. 7.

29 Bu zamandan itibaren KSSE, merkezi Prag’da bulunan uluslararası örgütün desteği sayesinde Kürt öğrencilere daha fazla burs sağladı.

Geliştirilen bu ilişkiler sayesinde “Kürt davası”nı tanıtmaya fırsatı buldular. UIE 1960 yılında Iraklı öğrenciler vasıtasıyla Bağdat’ta düzenlenen 6. Kongresi’nde, Türkiye ve İran’daki Kürtlerin haklarını desteklediğini ilan etti.³⁰ Aynı şekilde, UIE, 1967 yılında Ulan Batur’da yapılan 9. Kongresinde Irak ve Suriye’de “Kürt davası” lehinde bir karar aldı.³¹ 1965 yılında Moskova’da kutlanan Dünya Gençlik ve Öğrenci Dayanışması Festivali sırasında KSSE, Kürt sorununa barışçıl bir çözüm bulmak için Irak Cumhurbaşkanı Abdul Salam Arif’e bir çağrıda bulundu. Yapılan bu çağrı, tüm kıtalardan çok sayıda ülkeyi temsil eden 83 delegasyon tarafından imzalandı.³² Bu durum 1968’de Kürt sorununun Vietnam’daki “anti-emperyalist mücadele” ile aynı başlıkta tartışıldığı 9. Sofya Dünya Festivali’nde tekrar gündeme geldi.³³

KSSE, UIE tarafından yayınlanan bildirilerinin ve kınama mektuplarının çok ötesinde, kendisini Avrupa’da faaliyet gösteren bir dizi “devrimci” protesto ağına sokmayı başardı. Böylece, 1960’lardan 1970’lere kadar uzanan kolektif eylem için yeni fırsatlar yaratarak maddi ve sembolik kazanımlar elde ettiler.

KSSE ve Avrupa’daki “devrimci” ağlar

Şayet Vietnam Savaşı ve Küba Devrimi Batılı gençler arasında “devrimci arzular”³⁴ uyandırdıysa; Arap-İsrail çatışması, Cezayir bağımsızlık savaşı gibi “ilerici güçlerin” direnişleri ve aynı zamanda Irak’taki “sömürge karşıtı” güçlerin mücadeleleri (komünistler ve Kürtler) de ideolojik aygıtlar arayan Avrupalı gençliğin radikalleşmesinde katalizör oldular.

Komünist sol, 1960’larda, Stalinist dönemdeki insani ve ideolojik tahribatlara rağmen, Batı Avrupa’da büyük bir çıkış yakalamayı başardı. Hamit Bozarslan’a göre: “komünist solun başarısı kendini Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği’nden [SSCB] büyük ölçüde özgürleştirilmesi ve çoklu ve özerk protesto dinamiklerini harekete geçirmesi” sayesinde oldu.³⁵ Ortadoğu’da olduğu gibi Avrupa’da da kurumsal sol özellikle Çin’deki Kültür Devrimi’nden sonra Maoizm’in yayılmasıyla birlikte iç protestolar ve güçlü bir anti-Sovyet dalgasıyla sarsıldı. Çok sayıda küçük gruba atıf yapmak için, medya artık özerkliklerini

30 IUS, « Resolutions of the VIth IUS Congress ». Bagdad, 1960, s. 59

31 Bkz. *Kudistan*’daki karar metni, n° XI-XII, 1967, s. 9.

32 Bkz; *Kurdistan*’daki temyiz metni, n° IX-X, 1965, s. 19-20.

33 *Kürdistan*, n° XIII, 1969, s. 16-17.

34 Hamit Bozarslan, Gilles Bataillon, Christophe Jaffrelot (2011): *Passions révolutionnaires. Amérique latine, Moyen-Orient, Inde*, Paris, EHESS, kitabından yapılan alıntılar

35 Hamit Bozarslan, « Le Moyen-Orient. Heurs et malheurs des passions révolutionnaires », in Hamit Bozarslan, Gilles Bataillon, Christophe Jaffrelot, *op cit.* s. 105.

geleneksel soldan ayrışmaktan alan “yeni sol” veya “özgürlükçü sol” kavramlarını kullanıyordu.³⁶ Devrimci yelpazenin genişlemesi Avrupa’da yaşayan Orta Doğu kökenli göçmen ve yabancı öğrenci grupları için, ideolojik ayrışmalarla derinden bölünmüş olan solun siyasi hassasiyetlerini göz ardı etmemek koşuluyla da olsa yeni fırsatlar sunuyordu. Avrupalı sol oluşumların çoğu tarafından benimsenen enternasyonalizm, “yerli” örgütler ile dayanışma komiteleri, siyasi partiler, işçi ve öğrenci sendikaları gibi çevreler arasındaki olası işbirliği için bir güvence sağlıyordu.

KSSE, Büyük Britanya’da İşçi Partisi ile ve 1966’da Amerikalıların Vietnam’a müdahalesini sembolik olarak yargılayan Uluslararası Savaş Suçları Mahkemesi’ni Jean-Paul Sartre ile birlikte kuran İngiliz filozof Bertrand Russell ile de iyi ilişkiler kurdu.³⁷ Kürt davasına bağlılıklarıyla bilinen Lord Kilbracken gibi bazı İngiliz milletvekilleri de birçok kez Kuzey Irak’ı ziyaret ettiler. Lord Kilbracken, parlamentoda İngiltere’nin Vietnam Savaşı’na dahil olan Amerika Birleşik Devletleri ile sınırlandırmayı planladığı savaş malzemelerini Irak’a satışına devam ediyor oluşunu kınamaktan geri durmadı.³⁸ KSSE üyeleri de İngiliz nükleer karşıtı hareket tarafından düzenlenen barışçıl yürüyüşlere katılım sağladılar.³⁹

KSSE’nin Amerika Birleşik Devletleri’ndeki kardeş örgütü, Atlantik’in diğer yakasında çok popüler olan ve Filistin devrimci örgütlerinin yanı sıra Kara Panterler’le de yakınlığı ile bilinen solcu bir dergi olan *Ramparts*’ın 1969 ve 1972 yılları arasındaki editörü olan Peter Collier’in sempatisini kazanmayı başardı.⁴⁰ Almanya’da, Fransa’daki komitenin eşdeğeri olan *Komitee der Solidarität mit der Kurdischen Revolution* (Kürt Devrimi ile Dayanışma Komitesi), ulusötesi devrimci faaliyetleri nedeniyle İrlanda polisi tarafından aranan Hollandalı marksist bir aktivist olan Günter Alexander Spohr (kod adıyla Alexander von Sternberg) tarafından yönetiliyordu.⁴¹ Diğer yandan, Batı Berlin merkezli KSSE üyeleri,

36 Aşırı solun geleneksel sol karşısında güçlenmesi, İtalya ve Batı Almanya gibi diğer Avrupa ülkelerinde de yaşanıyor. Bu grupların bir kısmı da silahlı mücadele zemininde siyasi mücadelelere öncülük edecek. Bakınız Isabelle Sommier, « Insurrection et terrorisme ou violence totale : la violence d’extrême gauche dans les ‘années 68’ », in Stéfanie Prezioso et David Chevrolet (dirs.) (2011) : *L’heure des brasiers. Violence et révolution au XXe siècle*, Lausanne, Éditions d’en Bas, s. 61-74.

37 Bertrand Russell, Bağdat rejiminin Irak Kürtlerine yönelik baskıcı politikalarını kınamak için KSSE ve Irak Öğrenci Derneği tarafından Büyük Britanya’da düzenlenen halka açık birkaç konferans verdi. Omar Sheikhmous Arşivlerinde (listelenmemiş) çeşitli broşürlere ve konferans duyurularına bkz. Exeter Üniversitesi.

38 *Kurdistan*, n° XIII, 1969, s. 39.

39 KSSE, örneğin, Nisan 1961’de 10.000’den fazla genci bir araya getiren Aldermaston yürüyüşüne katıldı. *Kurdish Facts*, n° 4, 1961, s. 13.

40 *Kurdish Facts*, cilt. X, n° 1, 1970, s. 5.

41 *Kurdish Facts*, cilt. IX, n° 11-12, 1969, s. 7.

Irak'taki Kürt devrimi için gerekli silahları satın almak için yeraltı şebekeleriyle temasa geçmişti.⁴² KSSE, İranlı öğrenci örgütleriyle en güçlü bağları Batı Berlin'de kurdu ve bu örgütler 1967 Haziranında Şah'ın Berlin'e yaptığı ziyaretin ardından Alman 68 hareketinin patlak vermesinde belirleyici bir rol oynadılar.

KSSE, Fransa'da yoğun faaliyet gösteren Fransız ve ulusötesi militan örgütler ağının da bir parçası oldu. Öncelikle KSSE, UNEF ile güçlü ilişkiler kurdu. Böylece, KSSE-Fransa bülteninin UNEF matbaasında basılması ve UIE'den Kürt öğrenciler için burs sağlanması gibi bazı önemli fırsatlar elde etti.⁴³ Bununla birlikte, Jean-Pierre Viennot gibi Fransız aşırı soluna yakın öğrenciler ile birlikte Paris'te 1968 ve 1975 yılları arasında halka açık çok sayıda etkinliğe imza atan Kürt Devrimi ile Dayanışma Komitesi'ni kurdular. Böylece, Paris 1968'de Mayıs devrimini yaşarken, bu komite KSSE'nin yardımıyla Sorbonne Üniversitesi yerleşkesinde Vietnam, Küba, Çin Halk, Arnavutluk ve Filistin bayrakları ile birlikte dalgalanan Kürt bayrağının bulunduğu standlar kurdu.⁴⁴ Bu standlarda bilgilendirme amaçlı kitap ve broşürler bulunuyordu.

Joyce Blau ile tanışma

KSSE'nin Fransa'da dahil olduğu en özgün ağ, kuşkusuz Henri Curiel liderliğindeki "Roma Grubu"nun eski üyelerinin olduğu ağıdır. 13 Eylül 1914 Kahire doğumlu, Yahudi ve İtalyan kökenli olan Henri Curiel, uzun bir süre enternasyonalist bir militan olarak mücadele etti. Önce anti-faşist sonra 1947'de Mısır Ulusal Kurtuluş Hareketi'nin (MELN) kurucusu, 1957'de Cezayir Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin önemli bir ismi, Jeanson ağından sorumlu (1960) ve son olarak Fransız Sömürgecilik Karşıtı Hareketi (1960) ve Dayanışma (Solidarité) örgütünün (1962) kuruluşunda rol aldı.⁴⁵

Henri Curiel, 1950'de Wafdist hükümeti tarafından Mısır'dan sınır dışı edilmişti. İtalya ve ardından Fransa'da mülteci konumuna düşen Henri, Joseph Ha-

42 Saadi Amin Dizayee tutuklandı ve ardından Batı Berlin'de afyon kaçakçılığı ve yasa dışı silah ihracıyla suçlanarak yargılandı. *Kurdish Facts*, n° 21, 10 Ekim 1964.

43 Fransa'daki KSSE'nin eski başkanları Youssef Ibrahim ve Rifat Abdullah Shawani ile röportajlar. Sayı 2 ve 3 Şubat 2012, Paris.

44 *Kurdish Facts*, « numéro spécial sur la révolution de mai 1968 » [68 Mayıs 1968 tarihli Özel Sayı], 1968, s. 4.

45 Henri Curiel, 4 Mayıs 1978'de Paris'te İsrailiiler ve Filistinliler arasında gizli görüşmeler yaptığı esnada öldürüldü. Henri Curiel'in mücadele serüveninin karmaşıklığı ve çoklu angajmanlığı, kişiliğinin net bir şekilde anlamamız önünde bir engeldir. Bakınız, Didier Monciaud (1994) : « Mémoire, politique et passions. Perceptions égyptiennes d'Henri Curiel 1921-1951 », *Égypte/Monde arabe* 20, s. 91-106. URL : <https://ema.revues.org/499>.

zan,⁴⁶ Didar Fawzy⁴⁷ ve Joyce Blau gibi çoğu Mısır'dan sürgün edilen Yahudi komünistlerden oluşan küçük bir eylemci grubunu etrafında topladı. Bu grup, Paris'te kurulmasına rağmen Roma Grubu ("Group de Rome") (1951-1958) adıyla anılıyordu. Bu resmi olmayan yapı, grubun Mısır'daki siyasi mahkumların serbest bırakılması için kampanyalar başlattığı ve 1955'te Bandung Konferansını desteklediği Mısır ve Sudan haber bültenini yayınladı. Curiel aynı yıl Fransa'da FLN'nin Propaganda ve Bilgi Komisyonu üyesi Mohammad Harbi ile temasa geçti ve böylece iki örgüt arasında yakın iş birliğini başlatmış oldu. Bu vesileyle, "Roma Grubu" çeşitli "ulusal kurtuluş" hareketlerine destek sunan bir platform haline gelmek için yeni bir dönüşüm sürecini başlattı. Böyle bir ortamda grup üyelerinden Yaşayan Doğu Dilleri Okulu (École Nationale des Langues Orientales Vivantes) öğrencisi olan Joyce Blau, Henri Curiel tarafından, 1958'de aynı kurumda Kürtçe öğretmeni olan Avrupa'daki Kürt hareketinin öncü isimlerinden Kamuran Bedirhan ile işbirliği yapmaya teşvik edildi.⁴⁸ Joyce Blau bu durumu şöyle anlatıyor:

O zamanlar Emir'e yardım etmeyi teklif eden bir militan sol grubun [Henri Curiel grubu] parçasıydım. Kürt Araştırmaları Merkezi haber bülteninin mizanpajını ve Kürdistan Haberleri'nin [Nouvelles du Kurdistan] dağıtımını biz üstlendik. Emir'in bize ilettiği metinleri şablonlara yazdık, teksir makinesinden basıp yayılmasına yardımcı olduk. Çoğunlukla kendisine propaganda alanında hizmet verdik. Bana Kürtleri, Kürt sorununu anlatan Prens Bedirhan ile tanışmam böyle oldu ve bu aynı zamanda benim Kürtlerle ilk temasımdı.⁴⁹

KSSE'nin Fransız şubesinin kuruluşundan sonra, Blau iki hareket arasında gayri resmi irtibat sağlamaya devam etti. Bu çıkış ile beraber, KSSE, Fransa'daki siyasi ve entelektüel sınıf arasındaki müttefik ve sempatican ağını genişletmeyi ve sonuç olarak belirli maddi ve sembolik kaynaklara erişmeyi başardı. Böylece, KSSE, bu işbirliği sayesinde, 500 kadar önemli Fransız şahsiyete ulaştı.

46 1917'de Mısır'da doğan, ancak Yahudi ve Şam kökenli olan Joseph Hazan, 1947'de MELN'in kurucularından biriydi. Siyasi aktiviteleri yüzünden 1949'da Mısır'dan sürgün edildi, 1952'de "Groupe de Rome" a katıldı.

47 1920'de Kahire'de doğan Yahudi ve İtalyan kökenli Didar Fawzy-Rossano, aynı zamanda Henri Curiel'in kuzeniydi. 1954 yılında "Roma Grubu"na katıldı ve Fransa'da FLN'yi destekleyen faaliyetlere aktif olarak katıldı. Bakınız Didar Fawzy-Rossano (1997) : *Mémoires d'une militante communiste (1942-1990) : du Caire à Alger, Paris et Genève : lettres aux miens*, Paris, L'Harmattan.

48 Kamuran Bedir Han'ın yerine 1964 yılında Avrupa Kürdistan Demokrat Partisi'nin lideri Wurya Rawenduzy'nin kardeşi Zozan Rawenduzy getirildi ve böylece Irak'taki Kürt isyanı ile Avrupa'daki Kürtler arasındaki bağlantıların devamlılığı sağlandı.

49 Joyce Blau (2006) : « Une perspective historique sur les études kurdes. Joyce Blau ile röportaj », *European Journal of Turkish Studies* 5. URL: <https://ejts.revues.org/797>.

Bunlardan 83'ü "Kürt davası" için iş birliği yapmaya veya destek vermeye hazır olduklarını belirtirler.⁵⁰ Maxime Rodinson, François Maspero, Gérard Chaliand (Maxime Rodinson'ın eski öğrencisi) ve kısmen de olsa Simone de Beauvoir ve Jean-Paul Sartre,⁵¹ "Kürt halkı"nı destekleyen aynı zamanda "Kürt sorunu"nun gündemleşmesine⁵² katkıda bulunan aydınlar arasındaydı. Bu isimler aynı zamanda Fransa'da 68 sürecinin tetiklenmesinde aktif rol oynamıştır.

Fransız bir oryantalist ve Yahudi kökenli akademisyen olan Maxime Rodinson'un katılımı, bu yıllarda Fransız solu ve ötesindeki cenahta mevcut bölünmelerin paradigması oldu. Fransız Komünist Partisi ile olan anlaşmazlığına rağmen, Jean-Paul Sartre'ın tarafında olan Maxime Rodinson, Vietnam Savaşı'na karşı verdiği mücadelede, klasik Marksist hareketlerden yana tavır aldı. Rodinson, 1965'te Irak'taki Kürtlerin "adil haklarını" destekleyen ilk manifestosunu imzaladı.⁵³ Nisan 1968'de, Rodinson ve Kürt davasının diğer sempatizanları, öğrencileri Irak Devlet Başkanı Arif'in Paris'e yaptığı resmi ziyareti protesto etmeye teşvik etti. Gösteri birkaç Fransız öğrencinin tutuklanmasıyla sonuçlandı ve bu durum üniversite kampüslerinde yeni çatışmalara da zemin hazırladı. Maxime Rodinson, Mayıs 1968'de "Çin yanlısı öğrenciler"in⁵⁴ lakaytsızlıkları dışında, Irak'taki Kürt sorunu üzerine "özgür" Sorbonne'da verdiği konferansların bir takım başarılı etkileri de oldu.

Doğrusu, Irak Komünist Partisinin (PCI) Moskova'ya yakın oluşu ve PDK'nin de PCI ile müttefik olmasından dolayı, Maoist öğrenciler bu iki partinin "davasına" da bir sempati duymuyorlardı. Daniel Cohn-Bendit gibi "yeni sol"a yakın Maocu ve özgürlükçü diğer öğrenci liderlerinin "Kürt sorunuyla" ilgilenmezken,⁵⁵ Rodinson'nun PCI ve General Barzani'nin isyanından yana taraf olması bu ayrımı gözler önüne seriyor.

-
- 50 Rıfat Abdullah Shawani, KSSE'nin Fransa'daki eski başkanı. 3 Şubat 2012, Paris
 - 51 Bakınız, örneğin, Irak Devrim Konseyi başkan yardımcısı Saddam Hüseyin'in Fransa ziyareti vesilesiyle, Tarık Ali, Gérard Chaliand François Maspero, Maxime Rodinson, Jean-Paul Sartre, Pierre Vidal-Naquet ve Jean-Pierre Viennot (Kürt Devrimi ile Dayanışma Komitesi üyesi) tarafından 1975'te imzalanan "Irak'ta baskıya karşı protesto manifestosu". Joyce Blau'ya özel arşivlerini bana açtığı için teşekkür ederim.
 - 52 Bu işbirliğine güzel bir örnek, editörlüğünü François Maspero'nun, koordinatörlüğünü Gérard Chaliand'ın yaptığı ve Maxime Rodinson tarafından yazılmış bir önsözün yer aldığı *Les Kurdes et le Kurdistan* (1978) kitabı verilebilir.
 - 53 Bakınız, *Kurdistan*, n° IX-X, 1965, s. 20'de çoğaltılan metin
 - 54 *Kurdish Facts*, « numéro spécial sur la révolution de mai 1968 » [68 Mayıs 1968 tarihli Özel Sayı], s. 4.
 - 55 Daniel Cohn-Bendit, Mayıs 1968'de Amsterdam'da bir Kürt-Avrupalı heyeti kabul etti. Ancak, Irak'taki "ilerici güçlerin" taleplerini dikkate almadı. *Kurdish Facts*, 68 Mayıs özel sayısı, 1968, s. 7.

Bu ideolojik yarılmalara rağmen, KSSE'nin Fransa'daki sol hareketlerle işbirliği yapması önemli sonuçlar verdi. 1960'larda KSSE aktivistleri enternasyonalist ağların da desteğiyle Irak'taki Kürt savaşçılar için tedavi edici ilaçlar topladı. KSSE ayrıca, akademisyenler arasında da propaganda faaliyetleri yürütmüştür. Dahası, Fransız medyası, daha önce bahsini ettiğimiz bazı şahsiyetler aracılığıyla "Kürt sorunu"na daha fazla ilgi gösterdi. Avrupa'daki Kürt temsilciler ise, Fransız ve yabancı medyadan gazetecilerin Kuzey Irak'ın "kurtarılmış bölgelerine" ziyaretlerini, Mustafa Barzani'den çatışmalar hakkında bilgi almak için organize etti.

1960 ve 1970'li yıllarda kurulan bağlar, 1975'te Irak'taki Kürt isyanının yenilgisinden sonra bile uzun vadeli bir etki yarattı. Nisan 1981'de, François Mitterrand Fransa Cumhurbaşkanı seçildiğinde, "Kürt davası"nın eski destekçileri sorumluluk aldılar. François Mitterrand'ın eşi Danielle Mitterrand ise "Kürt davası"nı savunmakla angaje olmuştu. Bu iki faktör 1983 yılında dünyanın ilk Kürt enstitüsü olan Paris Kürt Enstitüsü'nün (IKP) kurulmasına yeni bir ivme kazandırdı. Paris Kürt Enstitüsü-İKP, bundan böyle, Fransa ve başka yerlerde Kürdistan'daki siyasi durumun anlaşılmasında ve Kürt kültürünün yayılmasında önemli bir rol oynayacak ve böylece "Batı Sanal Kürdistan"ın⁵⁶ kurumsallaşmasına katkıda bulunacaktı.

Sonuç

Irak'taki "Kürt isyanı" ve Mustafa Barzani figürü hiçbir zaman Vietnam savaşı, Hô Chi Minh isyancıları veya Che Guevara gibi Avrupalı "devrimciler" arasında 1960-1970 yıllarında yankı uyandıran olaylarla aynı heyecanı yaratmadı. Bu anlamda Kürt gerillaları ile Irak hükümeti arasındaki çatışma 1960'lar döneminin dışında kaldı.

Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki azınlık isyanlar ve genel olarak ulusal kurtuluş hareketleri, dünyanın ideolojik bir bölünmesinden faydalanmaya çalıştılar ki bu bölünmeler Washington ve Moskova'dan bakıldığında yerel halktan daha reel görünüyordu. Dahası, "1960'lar boyunca" ulusötesi ilişkileri, yalnızca ulaşımın iyileşmesi ve bilginin, kültürel referansların ve fikirlerin yayılması yoluyla değil, ama aynı zamanda insanlar arasındaki resmi ve gayri resmi ağların geliştirilmesi yoluyla da pekişti. II. Dünya Savaşı'ndan sonra ulusal bağımsız-

56 Nicole F. Watts, "Batı sanal Kürdistan'ı Kürtlerin haklarını destekleyen ulusötesi bir topluluk olarak tanımlar. Nicole F. Watts (2004): «Institutionalizing Virtual Kurdistan West. Transnational Networks and Ethnic Contention in International Affairs », in Joel S. Migdal (dir.) *Boundaries and Belonging. States and Societies in the Struggle to Shape Identities and Local Practices*, Cambridge University Press, s. 121-148. DOI : 10.1017/CBO9780511510304.007.

lıklarını kazanmada kendi toplumlarında öncü rol oynayan öğrenciler, kendilerini ayrıcalıklı bir konumda buldular. Bu öğrenciler, yabancı ülkelerde burslu olarak okuma, uluslararası gençlik kongrelerine ve festivallere katılma ve tanımı gereği ulus-ötesi olan organizasyonlarda aktif rol alma gibi bir dizi ayrıcalıklar elde ettiler. Bu bağlamda, KSSE artan “öğrenci küreselleşmesinin” avantajlarından yararlanmıştır. Uluslararası öğrenci ağlarının, “üçüncü dünya”daki ulusal kurtuluş hareketlerini destekleyen ulusal ağların ve ulus-ötesi devrimci ağların (Henri Curiel grubu gibi) bir parçası olmayı başardı. Böylece KSSE niceliksel zayıflığına rağmen, 1961-1975 yılları arasındaki Kürt isyanı açısından maddi ve sembolik zaferler elde etti ve Celal Talabani ile Mustafa Barzani arasındaki mevcut bölünmeye rağmen isyana siyasi bir tutarlılık sağladı.

Diğer yandan da, “Kürt davası” KSSE aracılığıyla, Avrupa solunun belirli kesimlerinin, özellikle de Almanya, Büyük Britanya ve Fransa’daki devrimci tahayyülünü besledi. Avrupa’daki Kürt öğrenciler bunu yaparken, belirli entelektüel ve akademik çevrelerin “enternasyonalist dayanışması”nın pasif alıcıları olmakla sınırlı kalmadılar, aynı zamanda siyasi ve kültürel anlamda kaynayan Avrupa’nın ideolojik tartışmalarında ve “Kürt sorunu”nu gündemleştirmede aktif rol oynadılar.

Komeleya Xwendekaran li Rewanê: “Şêwra Xwendekarên Kurd” (1963-1972)

Rohat Alakom

Ji Kinyazê Îbrahîm re... (1947-2021)
-Pêşengekî Şêwra Xwendekarên Kurd-

Rola xwendekar û ciwanan

Di salên 1960î da, ne bi tenê li Sovyetê li hemû cîhanê rola ciwanan, bi taybetî jî rola ciwanên xwendekar mezin bûye. Ciwanên xwendekar hem bi hêz û enerjîya xwe, hem jî bi zanîna xwe di civatê de roleke mezin lîstine. Wan wê demê bi vî awayî hebûna xwe jî dida pejirandin û îspat kirin. Di sala 1956an da, li Wiesbadena bajarê Almaniyayê, *Komela Xwendekarên Kurd li Ewrûpa* saz dibe. Li her welatekî Ewrûpayê beşeke wê hebû. Piştî ku *Komela Xwendekarên Kurd li Ewrûpa* saz dibe, bi sedan xwendekar dibin endamê wê. Di sala 2006an de ji ber 50-saliya sazûna Komela Xwendekarên Kurd li Ewrûpa semînerek li Stockholmê ji aliyê Nûnerayetiya Hikûmeta Kurdistanê li Swêdê de hate amadekirin. Min di vê civînê bi kurtî qala vê tevger û saziya xwendekarên kurd kir. Berî û piştî² vê çalakiyê ez bi nivîsekê li ser dîroka vê komeleya xwendekarên kurd se-

-
- 1 Rohat Alakom, *Kurd ketin defteran-Pêncisaliya sazûna KSSEyê* (1956), Malpera Nefelê (21/11 2006).
 - 2 Rohat Alakom, *Ronahîya Dîrokê*, Aran, 2008, rûp.246-260.

kinîm. Bi kurtî wateyê sala 1956an ji bo dîroka tevgera xwendekarên kurd gelek mezin e. Ji kurdên Sovyetê nivîskar û lêkoler Karlanê Çaçan dema xort bûye, di heman salê de (1956) helbestekî dinivîse ku giranî û hêza xwendekarên cîhanê nîşan dide. Wî ev helbestê xwe pêşkêşî Festîvala Ciwan û Xwendekaran kiriye ku di rojên 31/7-14/8-1955an de li Varşovayê (paytextê Polonyayê) pêk hatiye. Çarîneke vê helbestê wiha ye:

*Festîval bû li Varşavaê
Dikişîyan cahil (ciwan R.A.) û dihatin
Ji rohilatê û roavaê
Ji şimalê û ji cenûbê...³*

Yekîtiya Komunîstên Ciwan ku bi kurtî wek Komsomolê derbasî dîrokê bûye, yek ji wan rêxistinên herî xurt bû ku li Sovyetê ava bûye (1918-1991). Hemû ciwan bi gîyan û dîtinên marksîst û lenînîst perwerde dibûn û gelek sadiqî îdeolojîya dewletê bûn. Hejmara endamên vê rêxistinê bi mîlyonan bû. Bi sedan xort û keçên kurd jî bi her awayî di nava refên karker û komên civatê yên din de dixebitîn. Dema ku em rûpelên rojnameya *Rêya Teze* raçav dikin, em rastî hin nûçeyên xebat û çalakîyên van ciwanên kurd tînin.⁴



Komek xwendekarên kurd li Rewanê.

Ji çepê: Cemalê Cindî, Lûsika Huseyn, Hesenê Qeşeng, Naza Cewarî û Aslika Qadir
(Rêya Teze, 29/11 1964)

3 Karlanê Çaçan, Festîvala Cahiltiyê, *Rêya Teze*, 12/1 1956.

4 Emerikê Serdar, Komsomoleki kurdî pêşîn, *Rêya Teze*, 12/12 1968.

Hesreta xwendina bilind

Di ziman û edebîyata kurdên ku Sovyetê de li şûna peyva “*ciwan*” zêdetir peyva “*cahil*”ê hatiye bikaranîn.⁵ Ev peyva ku koka wê erebî ye, di esilê xwe de tê wateya kesê/kesa nûgihîştî, zarok. Peyva *cahil* ne bi tenê di nava kurdên Sovyetê da, li hin deverên Serhedê jî bi wateya peyva “*ciwan*”ê tê bi kar anîn. Ev peyv di zimanê osmanî û tirkî de gelek caran bi wateya kesên nezan bi cih bûye. Hin peyv dema ku dikevin ziwatekî din carina wateya xwe ya bingehîn winda dikin. Bi kurtî, peyva “*cahil*”ê di nava kurdên Sovyetê de li şûna keç û xortan hatiye bikaranîn. Her du çarînên jêrîn yên ji dengê Sûsika Simoyê jî nîşan didin ku gelek *cahilên* (*ciwan*) kurd ji bo xwendina bilind berê xwe dane Rewanê. Di vê kilamê de peyvên *ciwan*, *kitêb*, *xwendina bilind* û *bajarê mezin gazî* hev dikin:

Hey canê, canê, canê, hey canê
Lawikê min çû Rewanê, hey canê
Lawikê min çû bixwîne
Kitêb dostê wî bûne, hey canê.

Hey canê, canê, canê, hey canê
Ji şêherê Rewanê, hey canê
Hezar cahil dixwînin, hey canê
Nav wan de lawikê min, hey canê
 ...⁶

Di kilamên kurdî da, çawa em dibînin civatê qedrekî mezin daye xwendinê û bi taybetî jî xwendina bilind. Di kilama bi navê “*Almast*”ê de ev yek bi awayekî vekirî xuya dibe: “*Almasta min ji dersê tê/dersdara min dersê tê...*”, di heman kilamê de ev rêz jî heye: “*Xwendina bilind xelas kir*”.⁷ Di hin kilamên din de, statuya xwendekaran her çûye bilind bûye. Keç dixwazin bi xortên xwendekar re hevalitiyê bikin: “*Lawikê minî xwendekaro/Ilmê dinê bixwîne*”⁸ û xort jî çav berdidin keçên xwendekar: “*Derdê min keçika xwendekar e*”.⁹ Çawa di vê kilamê de jî derbas dibe kilambêj/dengbêj li vê derê pesnê “*cahilên xwendekar*” dide, wan derdixe pêş.

5 Wek mînak di logoya komeleyekê de jî em rastî peyva *cahil* (*cahal*) tên: “Yektiya Cahalên Kurd yê Gurcistanê”

6 Xelil Muradov, Fonda meye kilama û dengbêjan, *Rêya Teze*, 20/1 1971.

7 *Stranên Arşîva Radyoya Erivanê*, 2020, berhevkar: Cewad Merwanî, cild II, rûp.548.

8 *Stranên Arşîva Radyoya Erivanê*, cild II, rûp.692.

9 *Stranên Arşîva Radyoya Erivanê*, cild II, rûp.158.

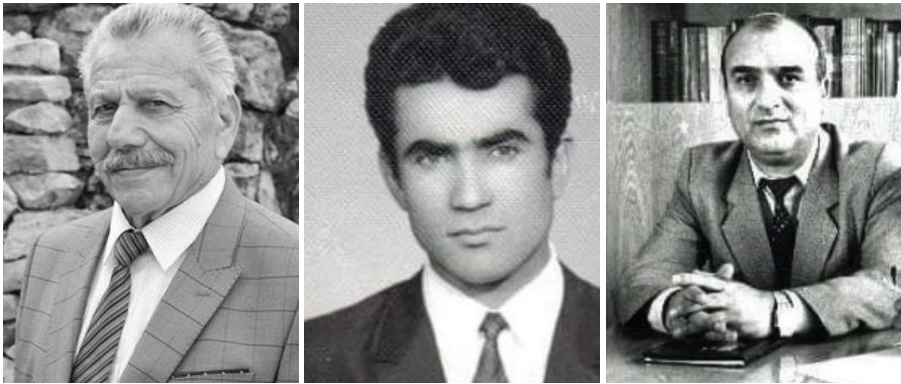
Xwendekarên ji Kurdistanê û ji Sovyetê rastî hev tên

Tekoşîn, tevger û rabûnên li hemû parçeyên Kurdistanê li ser ciwanên kurd bandoreke mezin dihêle. Zilm û zordestiya li hemberî gelê kurd jî nasekine, hêzên van dewletan bi her awayî êrişî Kurdistanê dikin. Xwendekarên kurd di van salan de ji bo piştgirî û alîkariya gelê xwe li her derê seferber dibin. Di van salan da, tekoşîna gelê kurd bi taybetî li Başûrê Kurdistanê ber bi pêş ve diçe. Têkiliyên kurdan û Sovyetê jî berbi başbûnê ve diçin. Di rewşeke weha de, xwendekarên ku li Sovyetê di zanîngehên cihê de dixwand, nedişîyan ku bê deng bimana. Di van salan de, komek xwendekarên kurdên Iraqê û Îranê jî li komarên Sovyetê dixwand. Di wêneyekî van salan de, em ji Kurdistana Îranê, Hejar Mukrîyanî û ji Kurdistana Iraqê jî Kemal Mezher Ehmed dibînin, di orta wan de jî Cemîla Celîl. Têkiliyên wan û yên xwendekarên kurdên Sovyetê yên pirhêl bi hev de hebûn. Kurdên Surîyeyê helbestavan Reşîdê Kurd jî demekê li Rewanê maye, hin helbestên wî di rojnameya "Rêya Teze"yê de hatine weşandin. Kurdên Sovyetê ku bi salan hevwelatiyên xwe yên parçeyên Kurdistanê qet nedîtibûn, cara pêşîn wan ew di van salan de hev dîtî, destên xwe dirêjî hev kirin. Ev hevdiîtîneke dîrokî bû ku kelecana wan ya neteweyî û welatevînîyê xurttir dikiş, çî bû di van salan de bû (1960-1970). Xwendekarekî ji Başûrê Kurdistanê ku di nav tevgera xwendekaran de hatibû nasîn Kawûs Qaftan bû, li Moskovayê dima.



Du xwendekarên ji Başûrê Kurdistanê Merûf Xeznedar (li çepê) û Kawûs Qaftan (li rastê) ligel mamosteyê xwe Qanadê Kurdo (1967)

Di van salan de yek ji wan xwendekarên ji Başûrê Kurdistanê ku li Sovyetê dimîne jî nivîskarê kurd Kawûs Qaftan (1934-2009) bûye. Ew di sala 1960î de ji Sovyetê diçe Berlîna Rojhilat bona tevî kongreya pêncemîn ya Komela Xwendekarên Kurd li Ewrûpa bibe. Ev têkilî, dan û standinên ku di navbera xwendekarên kurd yên ku ji welatên cihê dihatin, ew zêtir nêzikî hev dikirin. Tiştê balkêş jî piştî ku Kawûs Qaftan ji vê kongreyê vedigere kurteçîrokeke bi navê “Lê belê ez kurd im” dinivîse ku bi gelek aliyan ve balkêş e. Di vê berhemê de kesekî ku ji 25 salan zêtir li xeribiyê ye, derbeder e li ser gola “Vanzê” li bajarê Berlînê rastî vebêjerê vê kurtçêîrokê tê, li wir xwe dide nasîn. Derdikeve holê ku ew kesekî nîv tirk, nîv kurd e (ji aliyê dayîkê de). Dema li welat bûye lê herêma Agiriyê bûye şahidê komkujiya kurdan, ew bûyer qet ji bîr nekirine. Ew di cîhekî kurteçîrokê de jî wiha dibêje: *“Dema ku min seh kir xwendekarên kurd li Berlînê civîna xwe ya salane çêdikin, ez bi lez hatim ku dengê xwe têkim nav dengê wan”*. Çawa em li vir jî dibînin berhemeke edebî herweha bal kişandiye ser tevgera xwendekarên kurd. Kawûs Qaftan dema havîna 1960yî ji Berlînê vedigere Moskovayê, ew meha îlonê vê berhema xwe dinivîse.¹⁰



Damezrînerên Şêwra Xwendekarên Kurd, ji çepê: Zurbeyê Emir Îboyan, Gêorgiyê Xudo, Titalê Efo

Sazkirina Şêwra Xwendekarên Kurd li Rewanê (1963)

Çawa em dibînin di sala 1963yan de li Rewanê, ango li paytextê Ermenistanê bi navê “Şêwra Xwendekarên Kurd” komeleyeke xwendekarên kurd saz dibe. Pispore folklorê kurdî Prof. Hecîyê Cindî di rojnivîskên xwe de dibêje ku di sala 1963yan de xwendekarê doxtoriyê Zurbeyê Emir Îboyan û 2-3 hevalên xwe hatine bal wî û xwestine ku ji bo sazkirina vê komeleyê ew alîkarîya wan bike.

10 Rohat Alakom, Berhemeke edebî derbarê Serhildana Agiriyê de, *Nûbihar*, nr 149/2019.

Heciyê Cindî bi berpîrsê partiyê Amîryan re dikeve têkilîyan û ew soz dide ku ew alîkariya wan bike. Heciyê Cindî di rojnivîska xwe ya roja 20/5 1963yan de dinivîse ku ew bi şabûn fêr bûye ku ev komele hatiye sazkirin.¹¹ Piştî 5 salan Heciyê Cindî di rojnivîskeke xwe ya din de jî dinivîse ku “*Şêwra Xwendekarên Kurd*” ji bo pîrozkirina 60 salîya wî di sala 1968an de êvarek amade kiriye. Heciyê Cindî li vir bi taybetî spasî Kinyazê Îbrahîm dike bona amadekirina vê êvara hewas- kar. Heciyê Cindî di rojnivîska xwe de navê komeleyê yê fermî jî dide: “*Şêwra Xwendekarên Kurd*”.¹² Weşîna van bîranînên Heciyê Cindî bi forma rojnivîskan piştî 40 salan cara yekem bala me dikşîne ser vê komeleya xwendekarên kurd li Rewanê. Ez bawer dikim ku dema xwendekarên kurd peyva şêwr (şêwir) hil- bijartine peyva rûsî: sovet (sovyet) dane ber çavan ku tê wateya şûra û konsey jî. Di van salan de peyva sovet (sovyet) gelek populer bû. Di destpêkê de wek mînak em di rojnameya Rêya Teze de rastî îfadeyên wek “Welatê Şêwrê” (We- latê Sovyetê) û “Dewleta Şêwrê” (Dewleta Sovyetê) tî. ¹³ Heman demê peyva Şêwristan (Yekitiya Sovyetan) jî hatiye bi kar anîn. Bi kurtî navê vê komeleyê bi awayekî serbest wiha jî dikare bê pêşkêş kirin: “Sov(y)eta Xwendekarên Kurd”. Tosinê Reşîd di nivîseke xwe de dîyar dike ku di destpêkê de navê komeleyê yê fermî *Şêwra Xwendekarên Kurd* bûye.¹⁴ Lê ew di hevpeyvînekê de jî dibêje ku paşê navê wê dibe: *Şêwra Cahilêd Kurd* (Şêwra Ciwanên Kurd),

“Payîza sala 1963yan min, Zurbê Emer¹⁵, Gêorgiyê Xudo¹⁶ û Titalê Efo¹⁷ li Yêrêvanê *Şêwra Xwendekarên Kurd* damezirand. Ew li seranserê Sovyetê yekem rêxistin bû ku li ser bingehê neteweyî hatibû avakirin. *Şêwra* me berê nehênî bû, lê piştî çend mehan me pêwendî bi Komsomolên Ermenîstanê re girê de û bi hevokariya wan karê xwe domand. Piştî şêwr êşkere bû, navê wê bû *Şêwra Xortên Kurd*. Armanca *Şêwrê* belavkirina bîr û baweriyên kurdayetî û xurtkirina hîsên netewî bû”.¹⁸

Divê ez li vê derê balê bikişînim ser mijarekê. Peyva “xort” peyvek e ku zê- detir ji bo lawikan û kesên ciwan tê bi kar anîn, mirov nikare bibêje ku “xort” û “ciwan” peyvên hevwater (sînonîm) ne, dema ku mirov dibêje; “ciwan”, ev gotin

11 Frîda Hecî Cewarî, *Heciyê Cindî û Malbata Wî*, Yêrêvan, 2012, rûp.83.

12 Frîda Hecî Cewarî, *Heciyê Cindî û Malbata Wî*, rûp.86.

13 Sernivîsa nûçeyekê wiha bûye: “Devleta Şêvrêda meryê nexoendî gerekê ge nemîne”, *Rêya Teze*, nr 1/1930.

14 Tosinê Reşîd, Rûpelek Ji Dîroka Kurdên Yekitiya Sovyetê: *Şêwra Xwendekarên Kurd* <https://buyerpress.com/kurdi/?p=12997> (Malpera Nefelê, 3/3 2018)

15 Navê wî carina wek Zurbeyê Emir Îboyan jî tê nivîsîn: Torinê Torinî, Qenckirê Bedenan û Geyanan (Bo 80 salîya doxtir Zurbeyê Emir Îboyan) <https://krd.riataza.com/2018/02/06/qenckir-bedenan-u-giyanan/> (Malpera Rêya Teze, 6/2 2018).

16 Doktor Gêorgiyê Xudo ji malbata Xudoyê Miho ye.

17 Titalê Efo piştî Mîroyê Esed bûye berpîrsê rojnameya Rêya Teze.

18 “Ez Tosinê Reşîd, kurê Reşîdê Ozman!..” *Mehfel*, nr 5/2011 (Amadekar: Salihê Kevirbirî).

hem xortan û hem jî keçan dihewîne. Lê belê di zimanê rojane û serbest de, ev komele bi hin navên din jî hatiye nasîn. Nûra Cewarî wekî mînak di nameyeke xwe de dîyar dike ku wan jê re gotiye: *"Kluba Xwendekarên kurd"*.¹⁹ Carinan di dawîya navê wê da, em rastî peyvên Rewan/Ermenîstanê jî tên. Wekî mînak Têmurê Xelîl di nivîseke xwe de vê saziyê wek *"Komeleya Xwendekarên Kurd li Ermenistanê"* bi nav dike.²⁰ Li vê derê jî xuya dibe, li gorî demê, çavkanîyan û nivîskaran navê komeleyê hatiye guhartin. Di hejmareke Rêya Teze de jî em dibînin ku forma dawîn *"Koma Cahilêd Kurd"* hatiye bikaranîn.²¹ Em ê di vê tekstê de zêdetir forma pêşîn *Şewra Xwendekarên Kurd* bi kar bînin.



Kinyazê Îbrahîm (li çepê), yek ji aktîvîstên Komeleya Xwendekarên Kurd

Serek û xebatkarên komeleyê

Kesên ku pêşengîya sazkirina vê komeleyê kiriye, wisa xuya dibe ku Zurbeyê Emir Îboyan, Gêorgiyê Xudo, Tîtalê Efo û Tosinê Reşîd bûne. Di derbarê serekên komeleyê de Têmurê Xelîl weha dibêje: *"Komela xwendekaran sala 1963an vebû, serokê pêşîn Hesênê Qeşeng, dû re Zurbê Emer, Kinyazê Îbrahîm, Svêtlana Bayloz (qîzapa min e). Ez dema serokatîya Kinyaz û qîzapa xwe de cîgir bûm"*.²² Tosinê Reşîd

19 Nameya elektronîk ya Nûra Cewarî bi terîxa 24/5 2021.

20 Têmurê Xelîl, Gêorgiyê Xudo serbilindîya Ermenistanê û kurdan bû

http://www.nefel.com/kolumnists/kolumnist_detail.asp?MemberNr=30&RubricNr=24&ArticleNr=7607 (Malpera Nefelê, 27/5 2013).

21 Kinyazê Îbrahîm, Êvariya Hewaskar, *Rêya Teze*, 8/3 1967.

22 Nameya elektronîk ya Têmurê Xelîl bi terîxa 18/4 2021.

ji wiha dibêje: “Şêwra me jîyana wê heyşt sala domand. Di nav wan heyşt salan de Zurbê Emir, Hesên Qeşeng, Ezîzê Xeto, Kinyazê Îbrahîm, Svêtlana Bayloz û xudanê van rêza seroketîya wê kirin”.²³ Nûçeyê sala 1967an navê Eskerê Boyîk jî dide. Kinyazê Îbrahîm dema ku xwendekar bûye, dinivîse ku keç û xortên kurd rojekê di salona Unîversîteya Rewanê de hatine bal hev û 8ê Adarê-Roja Jinan ya Navnetewî pêroz kiriye. Li gor Kinyazê Îbrahîm ev êvar ji aliyê “Koma Cahilêd Kurd” (Koma Ciwanên Kurd) ve hatiye amadekirin. Serekê komeleyê Eskerê Boyîk êvar vekirîye û di derbarê giringiya vê rojê de peyivîye. Ev nûçe ji du aliyan ve giring e. Him nûçe li vê derê nîşan dide ku serekê komeleyê vê demê (1967) Eskerê Boyîk bûye, him jî em ji vê nûçeyê fêr dibin ku komeleyê êdî navê xwe wekî me li jorê jî got; kiriye “Koma Cahilêd Kurd” (Koma Ciwanên Kurd).²⁴

Nivîskarê kurd Ahmedê Hepo, di nivîseke xwe de ku tê de Kinyazê Îbrahîm dide nasîn, di derbarê Şêwra Xwendekarên Kurd de jî qala çend mijarên balkêş dike. Em ji nivîsê fêr dibin ku Kinyazê Îbrahîm demekê bûye serekê vê komeleyê:

*“Di salên xwendekarîyê de Kinyaz wek xwendekarekî pêş û zane ji aliyê Komeleya Xwendekarên Kurd yê Ermenîstanê de hate hilbijartin wek serokê wê. Rind tê bîra min, rojekê kurdzanên Azîrbêcanê ji Bakûyê hatine Ermenîstanê, yên wek zanyarên navdar Elî Gelawêj, Rehîmê Qazî, helbestvan û zanyar Huseyn Kurdoxli, Şamil Eskerov. Min xwest ku xwendekarên kurd bi wan re bibine nas, lema min ji Kinyaz re got ku eger hûn rasthatinekê, êvarîkê bi wan re çêkin, wê baş be. Kinyaz û endamên komîteya komeleya ku wî serokatî lê dikir, destxweda razî bûn û bona wê rasthatinê amadekarîyên here baş kirin. Herwiha di wê êvarîyê de zanyarên kurd yê binavûdeng Erebbê Şemo, Hecîyê Cîndî, Nadoyê Xudo Maxmûdov, Elîyê Ebdîlrehman, Xelîlê Çaçan, Şekroyê Mihoyî, Xalit Çetoyev, Karlênê Çaçan, Casîmê Celîl û gelekên mayîn, herwiha nivîskar û helbestvanên navdar Fêrîkê Ūsiv, Şikoyê Hesên, Wezîrê Eşo, Eskerê Boyîk hazîr bûn. Êvarî gelek baş derbas bû û mêvanên ji Azîrbêcanê dema vegeerê gotin ku rastî jî Ermenîstana îro bûye navenda çand û hunera kurdan”.*²⁵

Wek ku li jorê û di cîhên din de jî derbas dibe, Kinyazê Îbrahîm di van salan de bi dil û can tevî karê vê komeleyê bûye. Kesekî bi navê Martin Şahbazyan hê di van salan de (1966) bi navê “Paşwextîya wî geş e” nivîseke balkêş di derbarê “Kinyazê Îbrahîmê 20 salî” de nivîsiye.²⁶ Ev dîtina Martin Şahbazyan piştî salan

23 Tosîne Reşîd, Rûpelek Ji Dîroka Kurdên Yekîtiya Sovyêtê: Şêwra Xwendekarên Kurd <https://buyerpress.com/kurdi/?p=12997> (Malpera Bûyerpressê, 3/3 2018)

24 Kinyazê Îbrahîm, Êvarîya Hewaskar, *Rêya Teze*, 8/3 1967.

25 Ahmedê Hepo: Nivîskarekî Kurdê Azerbeycanê li ser Prof. dr. Kinyazê Îbrahîm dinivîsîne <http://avestakurd.net/blog/2020/07/05/niviskareki-kurde-azerbeycane-li-ser-prof-dr-kinyaze-ibrahim-dinivisine/> (Malpera Avestayê, 5/7 2020)

26 Martin Şahbazyan, Paşwextîya wî geş, *Rêya Teze*, 7/7 1966.

rast derdikeve. Kinyazê Îbrahîm berî çend rojan (8/8 2021) li Qazaxîstanê çûye rehmetê. Ew bi her alîyî ve xweyê kesayetîke geş bû.²⁷

Yek ji aktîvîstên komeleyê dr. Gêorgîyê Xudo bûye. Têmûrê Xelîl di nivîseke xwe de weha qala Gêorgîyê Xudo û komeleya xwendekarên kurd dike:

"Lê ji bo Gêorgîyê Xudo jîyana here bextewar ne nav û deng û zanyariyên wî bûn, lê daxwaza ko jîyaneke kurdewariyê derbaz bike, kêrî milletê xwe bê. Ji bo wî meslekê wî her tenê jê re rêyek bû, ko malbata xwe xwedî bike, lê jîyana here xweş û bextewar ya bi gelê xwe re bû. Ji ber wê jî wî ji destpêka salên 60-î de bi Tosinê Reşîd, Hesenê Qeşeng, Porso- ra Sebrî û hevalên mayîn re tevayî bingehe Komeleya Xwendekarên Kurd li Ermenîstanê danî, hewil da wisa bike, ko gelê wî xwe di Kurdistaneke xeyalî ya biçûk de texmîn bike. Dû van kesan re gelek welatparêzên kurd ev kar berdewam kirin, wek Kinyazê Îbrahîm, Svêtlana Bayloz, Moskovê Cemal, Ezîzê Gerdenzerî, Çerkezê Reş, Vanîkê Elîxan, Hesenê Ūso û yên din. Ez xwe bextewar dibînim, ko ez jî di nav wan de bûm, gelek salan endamê komîtêya karger ya vê komeleyê bûm".²⁸

Yek ji wan çalakvanên komeleyê jî Têmûrê Xelîl bûye, li gor Hesenê Uso, rojnamevan Têmûrê Xelîl 6 salan wekî endamê komeleyê kar kiriye.²⁹

Yek ji wan dildarên komeleyê jî Hesenê Qeşeng e ku di sala 1963yan da, di fakûlteya rohilatzaniyê de dest bi xwendina beşa zimanê farisî kiriye. Hê di sala 1964an de bi nivîseke kurt xwestiye ku balê bikşîne ser rewşa ciwanan, bi taybetî jî ciwanên xwendekar: *"Çawa xwendevanekî gazêta Rêya Teze min dixwast rûpelêd gazêta meda derheqa emrê cahilêd meda, îlahî, derheqa cahilêd xwendekarda, diha gelek miqale bihatana neşîrkirinê".³⁰* Di hevpeyvînekê de jî Hesenê Qeşeng wiha qala Şêwra Xwendekarên Kurd dike:

27 Dema berî sê mehan min dest bi amadekirina vê lêkolînê kir min bi nameyekê çend pirs di derbarê Şêwra Xwendekarên Kurd ji Kinyazê Îbrahîmê re şandin ji bo ew bersîva min bide. Wî di bersîva xwe de got ku ew niha li Almaniyayê ye dema ew vegeyî mal dê bersîvê min bide. Çend hefte derbas bûn, min tu bersîv jê wernegirt. Min mesajek dişa jê re şand. Rojek berî mirina wî, ango di 7ê Tebaxa 2021an de, min nivîsek kurt a bi îngilîzî ji e-maila wî wergirt ku wiha digot: "Mixabin, Dr. Kinyaz niha ji ber pîrsîrêkên tendurîstiyê nikare bersîva nameya we bide. Ew ê zûtirîn di demek kurt de bi we re têkiliyê dayine". Rojek şunda (8ê Tebaxê), dema ku min li nûçeyên rojane yên li ser înternetê nihêrî, min dît ku nûçe radigihînin ku Kinyazê Îbrahîm wefat kiriye. Min bi çavên xwe bawer nekir. Binêre: Rohat Alakom: Kinyazê Îbrahîm Mirzoyev için Kürtlerin birliği her şeyin üstündeydi. <http://mezopotamyaajansi35.com/tum-haberler/content/view/143730> (13/8 2021).

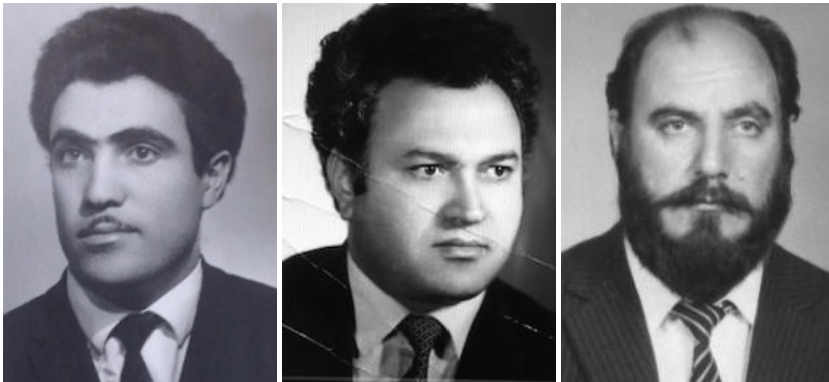
28 Têmûrê Xelîl, Gêorgîyê Xudo serbilindîya Ermenîstanê û kurdan bû http://www.nefel.com/kolumnists/kolumnist_detail.asp?MemberNr=30&RubricNr=24&ArticleNr=7607 (Malpera Nefelê, 27/5 2013).

29 Hesenê Uso, Malek dikare çi bike bona gel, *Dengê Komkar*, nr 35/1981.

30 Hesenê Qeşeng, Xwestina min, *Rêya Teze*, 7/4 1964.

“Salên xwendekarîyê bona min salên here xweş bûn, -Hesen dibêje. -Bi rastî li ber min cîhaneke nû vebû. Piştî dersan dema mine aza qet tunebû: yanê ezê li pirtûkxanê bûma, yanê ezê li civînên xwendekarên me bûma, yanê jî diçûme Radyoya Kurdî û rojname Rêya Teze. Wan salan têkoşîna kurdaye netewî-azadarîyê bi serokvanîya Mustefa Barzanî li başûrê Kurdistanê xurt û zor bûbû. Em bi bûyerên Kurdistanê va dijiyan. Wê demê Komeleya Xwendekarên Kurd ya Rewanê hebû. Komeleyê karekî netewhizîyê baş dikir. Hertim nivîskar, zanyar û rewşenbîrên meye cihê-cihê vexwendî dikir, yên ku li ser wêje, çand û dîroka gelê me gotûbêj û qise pêk dianîn. Hema wan salan jî hesîna min ya hizkirina berbi netew û welatê me bêtir kûr bû û di ruh û dilê minda şax veda. Hema di wê demê de ez bi rojname meye hizkirî va hatime girêdanê, car-caran min gotar ji bo wê û radyoyê dinivîsî”.³¹

Hesenê Qeşeng havîna sala 1968an zanîngehê diqedîne. Piştî qedandina xwendina bilind di rojnameya “Rêya Teze”yê dest bi xebatê dike. Hesenê Qeşeng di sala 1970yî da, nivîseke dirêj dinivîse ku li ser wan kurdên navdar e ku di Unîversîteya Rewanê de xwendina bilind qedandine. Em ji vê nivîsê fêr dibin ku kesê yekem ku di sala 1930yî de di vê unîversîteyê de dest bi xwendinê kiriye Heciyê Cindî ye.³² Hesenê Qeşeng paşê çend salan diçe Afganîstanê, wekî werger û dîplomat li wê derê kar dike.



Hin aktivîst û serekên Şêwra Xwendekarên Kurd:
Ji çepê: Hesenê Qeşeng, Kinyazê Îbrahîm, Tosinê Reşîd

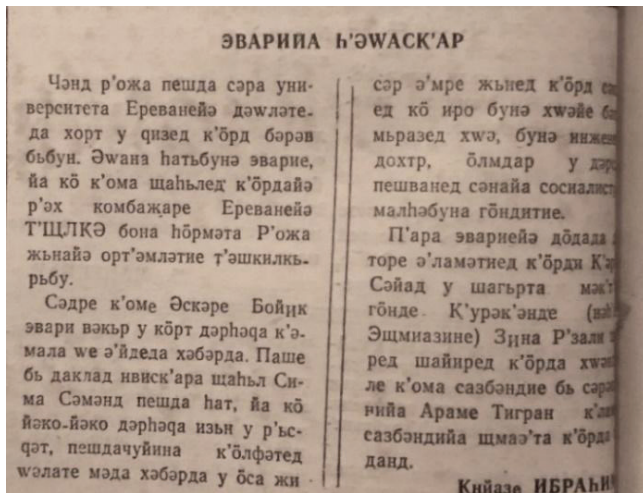
31 Prîskê Mihoyî, Rojnamevan û niştimanperwer: Hesenê Qeşeng, <https://krd.riataza.com/2019/02/16/hesene-qeseng-rojnamevan-u-nistimanperwar/> (Malpera Rêya Teze, 16/2 2019).

32 Hesenê Qeşeng, Kutakirîed Unîversîtetêye Kurd, *Rêya Teze*, 23/12 1970.



Hin çalakiyên komeleyê

Em ji van bîranînên Tosinê Reşîd, Ahmedê Hepo, Hesenê Qeşeng, Kinyazê Îbrahîm û Têmûrê Xelîl ku li jorê cih girtine, fêr dibin ku *Şewra Xwendekarên Kurd* gelek hewl daye û çalakiyên cihê pêk anîne, ji bo xwendekar û ciwanên kurd bi gîyanê neteweperweriyê û kurdayetîyê mezin bibin. Tosinê Reşîd diyar dike ku yek ji wan çalakiyên pêşîn ku komeleyê pêk anîye, civînek e ku di derbarê helbestvanê kurd Cegerxwînê de bûye. Tosinê Reşîd bi xwe ev gotar pêşkêş kiriye. *Şewra Xwendekarên Kurd* bi taybetî di rojên giring de, di rojên pîrozkirina rojbûyîna kesên navdar, nivîskar û mezinên kurd de êvar û şahî organîze kirine. Ev civîn û çalakî ne bi tenê bi axaftin, herweha bi bername û pêşkêşiyên hunermend û dengbêjên kurd derbas bûne. Nûçeyeke sala 1967an nişan dide ku *Koma Cahilêd Kurd* (Koma Ciwanên kurd) ji bo pîrozkirina 8ê Adarê-Roja Jinan ya Navnetewî êvarek li Rewanê amade kiriye. Di şevê de gelek kes axivîne, di nava wan de nivîskara kurd Sîma Semend jî hebûye.³³ Çawa em li jorê jî dibînin xwendekar û ciwanên kurd di salên 1960-1970yî de li Rewanê gelek aktîv bûne.³⁴



Nûçeyek di derbarê çalakîyeke “Koma Cahilêd Kurd” de ku Kinyazê Îbrahîm nivîsiye (Rêya Teze, 8/3 1967)

33 Kinyazê Îbrahîm, Êvariya Hewaskar, *Rêya Teze*, 8/3 1967.

34 Ne bi tenê li Ermenîstanê, li Gurcistanê jî ji bo ciwan û xwendekarên kurd hin xebat hatine kirin. Elena Xudoyanî sereka komeleya Yekitiya Ciwanên Kurdên Gurcistanê berî çend salan di filmekî dokumentî de diyar dike ku ronakbîrê kurd Keremê Anqosî (1937-2019) hê di sala 1957an da, ango salekê piştî sazûna Komela Xwendekarên Kurd li Ewropa hewl daye, bo ciwanên kurd li Gurcistanê bighîne hev. Ew dibêje ku xebatên ciwanên kurd li Gurcistanê bi Keremê Anqosî ve dest pê dike. Di sala 1996an de, bi pêşengiya Egîd Mîrzoevî Yekitiya Cahilên Êzîdî saz dibe, paşê navê xwe diguhirîne dibe: Yekitiya Cahilên Kurd ya Gurcistanê.

Keçên kurd

Bi taybetî di nivê duyem yê sedsala bîstî de, hejmara ciwanên kurd ku dest bi xwendina bilind kirine li komarên wek Ermenîstan, Gûrcîstan, Azerbeycan û li cîhên din her diçin zêde bûye. Di nava komeleyê da, keçên kurd yên xwendekar jî aktîf bûne. Nûra Cewarî dîyar dike ku wê bi xwe sê caran li ser mijarên cihê gotar pêşkêş kirine, wek mijarên dostanîya kurd û ermenan, mûzîka kurdî û Komîtas. Mijara semînerekê ku ji aliyê komeleyê ve hatiye dayîn jî tevgera Barzanî bûye.³⁵ Çawa me li jorê jî qala wê kir, dema ku ev komele ava dibe, piştî demekê Svêtlana Bayloz jî dibe serekê wê. Hesenê Uso, di nivîseke xwe de dibeje ku Svêtlana Bayloz sê sala bûye sereka komeleyê. Navê wê carinan di çavkanîyan de wekî Svêtika, Svêta, Sêvê jî derbas dibe.³⁶ Svêtlana Bayloz keça Baylozê Çaçan e, wê beşa unîversîteyê ya ziman û edebîyata rûsî qedandiye û bi salan di nava Partiya Komunîst ya Ermenistanê de kar kiriye. Ew, bi zimanzanê kurd Maksîmê Xemo re zewici ye.³⁷



Koma Xebatkarên Beşa Rojnameya Rêya Teze ya Jinên Neştat
Ji çepê: Porsora Sebrî (Haco)³⁸, Nûra Cewarî, Svêtlana Bayloz, Cemîla Celîl û Aslika Qadir (Rêya Teze, 7/4 1964)

35 Nameya elektronîk ya Nûra Cewarî bi terîxa 22/5 2021.

36 Svêtlana Bayloz, Rûpelêd ji emrê jina kurd, *Rêya Teze*, 8/8 1970.

37 Hesenê Uso, Malek dikare çi bike bona gel, *Dengê Komkar*, nr 35/1981.

38 Di wêneyê vê beşa Rêya Teze de wek tê dîtin navê Porsora Sebrî wek “Porsora Haco” hatiye nivîsin. Peyva Haco navê pêşiyê wê ye, wek edet carina mirovên Sovyetê ev nava jî li navên xwe zêde kirine. Porsora Sebrî paşê bi salan di rojnameya Rêya Teze de wek editor kar kiriye.

Keçên xwendekar komekê pêk tînin

Tiştêkî balkêş jî berî ku Şêwra Xwendekarên Kurd li Rewanê saz bibe, hê di sala 1961an de bi serekîtiya keça kurd Svêtlana Baylozê bi navê “Xebatkarên Beşa Rojnameya Rêya Teza ya Jinên Neştat” komek saz dibe.³⁹ Peyva neştat bi zimanê rûsî ye û bi wateya karmendên nefermî û serbest kar dikin, hatiye bikaranîn. Armanca avakirina vê komê ew e ku bi hevkarîya “Rêya Teze” li hemberî kevneşopî û dîtînen paşverû dayîna tekoşînê bûye. Endamên vê komê jî keçên xwendekar pêk hatiye ku li Rewanê dixwendin. Ew çûne gundan li gel keçan, dê û bavên wan peyivîne, paşê encamên van geran bi alîkarîya rojnameya Rêya Teze bi nivîskî gîhandine xwendevanan. Di nav vê komê de van keçên kurd cih girtine ku di van salan de wan li Rewanê di zanîngehên cihê de dixwendin: Porsora Sebrî, Nûra Cewarî, Svêtlana Bayloz, Cemîla Celîl û Aslika Qadir. Serreka komê Svêtlana Bayloz bûye. Li gorî Nûra Cewarî, vê koma jinan xebatên xwe heta sala 1964an berdewam kiriye. Di wêneyekî ku di sala 1964an de di rojnameya Rêya Teze de jî hatiye weşandin em van her pênc keçên kurd tevayî dibînin. Di binê vî wêneyî de du nivîsên kurd jî hene ku jî aliyê Hesenê Qeşeng û Nûra Cewarî ve hatine nivîsîn. Herdu jî jî aliyê xwe de li ser mijara têkiliyên ciwan û xwendekaran ligel çapemeniyê disekinin, ew dixwazin xort û keç zêtir di çapemeniyê de xuya bikin. Nûra Cewarî di derbarê komê de wiha dinivîse: “*Rex gazêta Rîya Teze eva êdî sala sisyanê ku para jinayê neştat hatîe teşkîl kirinê. Xebatçîêd wê parê hîmlî qîzêd kurde xwendekarin êd ku îdarêd Êrêvanêye xwendina blinde başqe-başqeda hîn dibin*”.⁴⁰ Mirov dikare bêje ku kar û çalakîyên vê koma keçên xwendekar û Şêwra Xwendekarên Kurd di van salan de hev temam kirine. Belkî ev tevgera keçên kurd yê xwendekar bûye nimûneyeke rênîşandêr jî bo wan ciwanên kurd ku paşê (1963) Şêwra Xwendekarên Kurd saz kirine.

Mîna “Çiqlekî Kurdistanê”

Salekê piştî sazkirina Şêwra Xwendekarên Kurd hunermenda kurd Aslika Qadir cara peşîn kilama “*Welatê Me Kurdistan e/Cî meskenê me kurdan e*” di sala 1964an de dibêje. Êdî ciwanên xwendekar yê kurd dibin xweyê marşekê, marşeke ku agirê Kurdistanê vê carê berdida nava dilên wan jî. Ev kilama di van salan de wisa zêde tê hezkirin ku êdî sînoran nas nake, wekî parçeyekî dersînor diçe digihêje milyonan mirovên her çar parçeyên Kurdistanê. Ciwanên kurd wek me li jorê jî dît, di van salan de bi hesreta rizgarbûn û dîtina Kurdistanê jîyane. Wan peyvên kurd û Kurdistanê mîna nan û av hesibandine. Ev komeleya xwendekaran jî bo wan bûye sebrekê. Ji ber vê jî Svêtlana Bayloz ku niha

39 Peyva neştat ku rûsî ye bi wateya karmendê ne-fermî, serbest kar dike tê bi kar anîn.

40 Koma Xebatkarên Para Gazêta Rêya Teze ya Jinayê Neştat, *Rêya Teze*, 7/4 1964.

li Rewanê dijî dibêje ku xwendekaran ev komeleya mîna “Çiqlekî Kurdistanê” dihesibandin.⁴¹ Enerjî, kelecana û xewn-xeyalên van xwendekar û ciwanan bêgûman dînamîzmeke mezin daye pêşketina cîmaeta kurd li Ermenîstanê û tevaya kurdên li Sovyetê.

Girtina komeleyê

Şêwra Xwendekarên Kurd ku navê wê paşê dibe Şêwra Cahilêd Kurd heta 1972yan, bi qasî 8 salan karê xwe meşandiye. Ew rêxistineke fermî bû û bi Komîteya Navendî ya Komsomola bajarê Rewanê ve girêdayî bû. Ermenan gelek caran alîkarîya komeleyê kiriye, weşanên ermenî di heqê komeleyê û çalakîyên komeleyê de gelek nûçe belav kirine. Hin hêz/kes hebûn ku karê vê komeleyê wekî xebatên li dijî prensîpê enternasyonalîzmê dihesibandin û raporên neçê ji berpîrsên komsomolê re dişandin. Ji ber van gîlî û gazinan û sedemên îdeolojîk komele di sala 1972yan de tê girtin.



Tabloyeke ku pirrengîniya jiyana xwendekarên zanîngehên Rewanê nîşan dide:

E. Spiridonova (hurim, rum), S. Abasova (azerbeycanî), Fatma Mecîd (kurd),
U. Davtyan (ermenî), A. Tamrazova (mexîn, asûrî), Ferzoyê Hemîdî (kurd).

Wêne: Rêya Teze, 28/10 1981.

41 Ji notên hevpeyvîna telefonê ya bi Svêtlana Bayloz re (3/6 2021).

Hukukçu ve Yazar Ruşen Arslan ile Röportaj **Kürt Gençliğinde ‘Milliyetçi ve Sosyalist’ Ayrışması 49’lar Davası İle Başladı**

Söyleşi: **Adnan Çelik**

Adnan Çelik: Öncelikle Kürd Araştırmaları Dergisi için hazırladığımız bu özel sayının dosya konusu ile ilgili bir soruyla başlamak istiyoruz: “Gençlik” ve daha da önemlisi “Kürt gençliği” sizin için ne ifade ediyor? “Kürt gençliği” ifadesini özellikle 1950’lerden itibaren nasıl ele alabiliriz? Kürtlerin siyasal tarihi ve kuşak ekseninde baktığımızda Kürt gençliği neye tekabül ediyor?

Ruşen Arslan: Kürt gençliğinin benim için ifade ettiği şey dönemlere göre değişmektedir. Benden 1950 sonrası Kürt gençliğini sormaktasınız. Sorunuzu Kürt olma ve Kürtlerin haklarına sahip çıkan Kürt gençliği olarak algılıyorum. Bu nedenle Türk gibi düşünen ve yaşayan Kürt gençliğini konunun dışında tutuyorum.

1950’li yıllardaki Kürt gençliği, iki kurumda görülürdü. Üniversite ve yüksekokullarda okuyan öğrenciler ve yurtsever Seydaların (din eğitimi veren hocalar) bulunduğu medreselerdeki feqîler (medrese öğrencileri). Tabi üniversite ve medreselerdeki Kürt öğrencilerin tümü ele alındığında düşünüldüğünde, aralarındaki Kürt yurtseveri feqî ve üniversite öğrencilerin sayısı çok azdı.

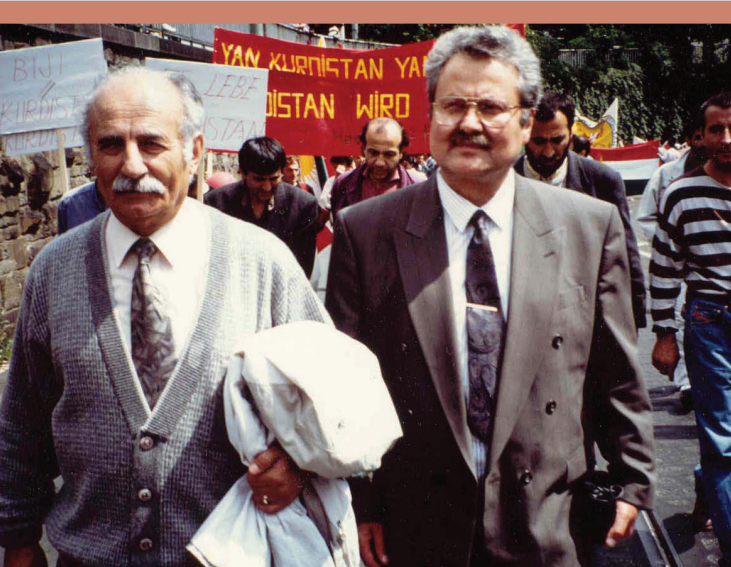
Ruşen Arslan 1944'te Muş'ta doğdu. İlk, orta ve lise öğrenimini Muş'ta yaptı. 1961'de Muş Lisesinden mezun olduktan sonra Ankara Hukuk Fakültesine girdi. Üniversite öğrenciliği yıllarında siyasetle ilgilenmeye başladı ve Türkiye İşçi Partisi'ne üye oldu. Ankara Hukuk Fakültesi Fikir Kulübü'nün ilk dönem başkanlığını yaptı. 1967'de Ankara Hukuk Fakültesinden mezun oldu ve avukatlık stajına başladı. Muş'ta avukatlık yaparken, Türkiye İşçi Partisi Muş İl Başkanlığı görevini yükledi. Parti kapatılınca kadar görevini sürdürdü. 12 Mart 1971 askerî müdahalesinde iki aya yakın gözaltında kaldı. DDKO Davası'ndan yargılanarak beraat etti. 12 Mart yargılamaları sırasında, müvekkillerini savunurken *Kürtçülük Propagandası* yaptığı iddiasıyla tutuklandı ve 92 gün cezaevinde kaldı.

1975'te Komal Yayınevi'nin kuruluşuna katıldı. 1976'da yayın hayatına başlayan *Rızgari* dergisinin sahipliğini üstlendi, Yazı İşleri Kurulunda görev aldı. 3 Ekim 1979'da tutuklandı. 12 Eylül döneminde *Rızgari Davası*'ndan yargılanarak 10 yıl ağır hapis ve üç yıl Kırşehir'de genel gözetim altında bulundurma cezasına çarptırıldı. Cezasını bitirip tahliye olduktan sonra, Bitlis Ağır Ceza Mahkemesi tarafından 3 yıl ağır hapis cezasıyla cezalandırılması üzerine Avrupa'ya gitti. Avrupa'dayken *Partiya Rızgarîya Kurdîstan*'ın (Rizgarî) kuruluşuna kurucu olarak katıldı. *Rızgarî*'den ayrıldıktan sonra 1992'de Hevgirtin-PDK'nin kuruluşuna katıldı. İki yıl Yürütme Kurulunda görev aldıktan sonra 1994 yılında istifa ederek siyasal örgütlerdeki çalışmasına son verdi. O günden sonra, legal veya illegal hiçbir siyasal yapıda görev almadı.

2004'te 19 buçuk yıl kaldığı Almanya'dan Türkiye'ye döndü. Türkiye Barolar Birliği ve Adalet Bakanlığı yeniden avukatlığa başlamasını engelledi. Mahkeme kararıyla avukatlığa döndü. İsmail Beşikçi Vakfı'nın kuruluş çalışmalarına katıldı, Kurucu Yönetim Kurulu ve sonraki yönetim kurullarında başkan yardımcısı oldu. 2018-2019 yıllarında Beşikçi Vakfı'nın Yönetim Kurulu Başkanlığı yaptı. Hâlen Vakfın Mütevelli Heyeti üyeliğini yürütmektedir.

Ruşen Arslan, *İdam*, *Gölgeler*, *Ebe Kocası* adlı hikâye, *Niyazi Usta* adlı biyografi, *Cim Karnında Nokta* adlı anı kitabını, Şeyh Said Ayaklanmasında *Varto Aşiretleri ve Mehmet*

Şerif Fırat Olayı, *Devletin İç Düşmanı Kürtler-Jandarma Genel Komutanlığının Kürt Raporu ve Ömrü Kısa Etkisi Büyük Kürt Örgütlenmesi-Devrimci Doğu Kültür Ocakları (DDKO) adlı araştırma kitaplarını yazdı. Ayrıca çeşitli ortak kitaplarda da yazıları yayımlandı.*



1960'lı yıllar, benim DDKO kitabımdaki belirlememle “fetret yılları”ndan çıkıldığı bir tarihe tekabül ediyor. Bu yıllarda Kürtlük bilincindeki gençlerin sayısı arttığı gibi, ideolojik formasyon da kazandıkları yıllardır. 1960'lar, aynı zamanda Kürtlüğe dair bilinçli siyasallaşmanın, üniversite ve medrese tekelinden de kurtulduğu bir dönemdir. Her ne kadar sayıca az da olsa, artık çeşitli sınıf, tabaka ve mesleklere sahip gençleri de Kürtler ve Kürtlükle ilgili çalışmalar içinde görürüz. Ağırılık yine üniversite gençliği içinde olduğundan; Kürt halkı bu gençliği, ister üniversiteli olsun ister olmasın “telebeler” (öğrenciler) diye adlandırıyordu.

1970'li yıllarda ise Kürtlerdeki bilinçlenme ve millet olma sürecindeki hızla bağlı olarak; yüksek öğrenim ve din eğitimi gören gençliğin halkla buluştuğunu görüyoruz. 1970'li yıllar, eski Kürt gençliğini temsil edenlerin halkla buluştuğu yıllardır. Bunda legal, illegal Kürt örgütlenmeleri ile Kürt basın ve yayınlarının etkisi büyüktür. 1970'li yılların sonlarına doğru Kürt gençliği, artık “telebeler” diye adlandırılmaktan kurtulmuştur.

Günümüzde ise “Z kuşağı” denen bir gençlik Kürtlerde de yetişmektedir. Z Kuşağından Kürt gençliği, 20. Yüzyılın son yarısındaki gençlik gibi düşünmüyor ve davranmıyor. 20. Yüzyıldan kalma program ve siyasal jargonlar, 21. Yüzyıl Kürt gençliğinin ilgi alanı dışındadır. Bunu tüm toplumlar da yaşıyor. Bu bilinçle Kürtler de siyasal projektörlerini 21. Yüzyıla çevirmelidir. Z Kuşağı Kürt gençliğinin siyasetten uzaklaştıklarına dair hakim bir görüş vardır. Ben bu inançta değilim. Gençler siyasetten değil; 20. Yüzyıldan kalma Kürt siyasetinden uzaklaşıyor, siyaset yapma yöntemi, ilgi alanları ve talepleri değişiyor.

Adnan Çelik: *DDKO'ların kurulduğu 1969 öncesi dönemde Kürt gençliğinin Kürt siyasal ve sosyal yaşamındaki konumu ve rolünden kısaca bahsedebilir misiniz? 1969 öncesi dönemde bir Kürt gençlik hareketinden bahsedebilir miyiz?*

Ruşen Arslan: Fetret döneminde (1940'ların başından 1960'lara kadar) bir Kürt gençlik hareketinden söz etmek zordur. Ne var ki bu Kürtler için hiçbir şey yapılmadığı anlamına gelmiyor. 1943'te kurulan Dicle Talebe Yurdu ve Musa Anter ve arkadaşlarının çıkardığı *Dicle Kaynağı* buna birer örnektir. Özellikle Dicle Talebe Yurdu, ayrı bir araştırma konusudur. Yurdun kurucuları ve kuruluşunun ilk yıllarında öğrenci olarak kalanlardan, Kürt ve hatta Türk siyasal tarihinde etkin olanlar vardır. 33 Kurşun ve Karaköprü katliamlarını ortaya çıkaranlardan ve TBMM'de dile getirenlerden biri, Umumi Müfettişlik Kanunu'nun kaldırılmasını sağlayan kanun teklifini yapan Demokrat Parti (DP) Diyarbakır Milletvekili Mustafa Remzi Bucak, Sağlık Bakanı ve sonradan Yeni Türkiye Partisi (YTP) Genel Başkanı olan Yusuf Azizoglu, Dicle Talebe Yurdu'nun kurucularıdır. Yurt öğrencileri olan Faik Bucak, Musa Anter, Ali Karahan ve Tarık Ziya Ekinci özellikle 1960'lı yıllarda etkinliği olan birer Kürt siyasi figürleriydi. Dicle

Talebe Yurdu’nu kuranlar ve kurulduktan sonra kalanlar da birer Kürt genciydi. Dicle Talebe Yurdu’nda kalanların kurdukları halk oyunları grubu ve yaptıkları geceler, varlığı inkâr edilmiş bir halkın, varlığını ortaya çıkarma girişimleridir. Benim DDKO ile ilgili yazdığım *Ömrü Kısa Etkisi Büyük Kürt Örgütlenmesi-DDKO*, Tarık Ziya Ekinci’nin *Lice’den Paris’e Anılarım* ve Serhat Bucak’ın *Kürt Hâkim* kitaplarında Dicle Yurdu ile ilgili geniş bilgi ve anekdotlar yer almaktadır. Yine de yukarıda belirlediğim gibi, araştırmaya değer ve derinlemesine araştırılması gereken bir konudur.

Siyaset kamuya açık hale geldiğinde etkisini gösterir. Bu nedenle baskıların en yoğunun yaşandığı döneme ait çalışmaları; Kürt olarak varlığını koruma düşüncesiyle yapılan çalışmalar olarak değerlendiriyorum. Fetret Dönemi’nin bitimiyle Kürt gençliğinin kamusal alana çıktığını görüyoruz. 49’lar Davası’nda delil olarak kullanılan üç önemli telgraf ve mektup vardır. Bunlardan biri, Muhsin Şavata’nın 1958 Ekim ayında dönemin Cumhurbaşkanı Celal Bayar’a ve Başbakan Adnan Menderes’e Kürtçe radyo yayını yapılmasını isteyen mektup şeklinde dilekçesidir. İkinci mektup, CHP Niğde Senatörü Asım Eren’in, Kerkük olaylarında öldürülen Türkmenlere karşılık Türkiye’deki Kürtlere mukabele-i bilmisil (aynı şekilde karşılık verme) soru önergesine karşılık; çoğu üniversite öğrencisi 102 Kürt gencinin gönderdiği protesto telgrafıdır. Sonuncusu ise Diyarbakır’da yayınlanan *İleri Yurt* Gazetesi’nde, Musa Anter’in *Qimil* adlı şiirinin yayınlanmasından dolayı Musa Anter ve Yazı İşleri Müdürü Canip Yıldırım hakkında açılan dava nedeniyle davanın müdafii Avukat Edip Altınakar’a 400 kadar Kürt gencinin gönderdiği telgraftı. Bu telgraf ve mektuplar, Kürt gençliğinin kamuda görünen birer siyasi eylemiydi.

1960’lı yıllarda Kürt gençlerinden ideolojik tercihlerine göre Türkiye Kürdistan Demokrat Partisi (TKDP) ve Türkiye İşçi Partisi’nde (TİP) örgütlenenler vardı. TİP’te örgütlenen sosyalist gençlerin çoğu, parti içinde Kürt kimliğini koruyan “Doğulular Grubu” içindeydi. Gerek sosyalist ve gerekse milliyetçi damar, 1967 yılında düzenlenen “Doğu Mitingleri”nde birlikte hareket ettiler. Mitinglerde görev aldılar. Burada Kürt gençliğinin hazırladıkları “Doğu Geceleri”nin, Kürtlerin siyasal bilinçlenmesine katkısına değinip geçelim. Dava dosyalarındaki belgelere göre, Millî İstihbarat Teşkilâtı (MİT) da hazırladığı raporlarda aynı kanıyı paylaşıyor.

Adnan Çelik: Geçen sene, kurucu üyesi olduğunuz İsmail Beşikci Vakfı Yayınları’ndan çıkan Ömrü Kısa Etkisi Büyük Kürt Örgütlenmesi: Devrimci Doğu Kültür Ocakları – DDKO kitabınız sadece Kürtlerin 1960’lar sonu ve 70’ler başında Türkiye’deki siyasal örgütlenme deneyimlerini çok ayrıntılı bir şekilde ele alarak Kürt siyasal tarihine ciddi bir katkı sunmakla kalmıyor aynı zamanda

dosyamızın konusu olan Kürt gençliğine DDKO deneyimi ekseninde odaklanarak kuşak meselesini de ele alıyor. Bu anlamda DDKO'yu kuran Kürt gençliği kimlerdi, bu kuşağın karakteristik özellikleri nelerdi?

Ruşen Arslan: Kitabın konusu olan dönemdeki Kürt siyasal hareketi için iki damardan; sosyalist ve milliyetçi damardan söz edilir. Aynı şey Kürt gençliği için de söz konusudur. Ben her ikisinin de “yurtseverlik” içinde düşünülmesinin doğru olacağı inancındayım. Kürt gençliğinin hak isteklerinin yöneldiği Türkiye Cumhuriyeti Devleti de ikisi arasında ayırım yapmıyordu – ki halen öyledir –. Bu tespitten sonra DDKO'yu kuranların kimliği ile ilgili sorunuzun cevabına geçelim.

DDKO'yu kuran Kürt gençliği içinde sosyalist, milliyetçi ve sosyal demokrat düşüncede olanlar vardır. Ancak kuruluş düşüncesini oluşturma, kuruluş ve kuruluş sonrası çalışmalarda sosyalist görüşte olanların etkinliği hemen göze çarpıyor. TKDP'ye sempati duyanlar vardı ancak İstanbul ve Ankara DDKO'larının kurucularından TKDP ile örgütsel bağı olana rastlamadım. Kuruculardan bazıları TİP ve Koma Azadiya Kurdistan (KAK) ile bağlantılıydı. TİP içinde olanların birçoğu aynı zamanda sonradan DEV-GENÇ'e dönüşen Fikir Kulüpleri Federasyonu (FKF) üyeleriydi. Bunların dışında hiçbir siyasi örgütle üyelik bağlantısı olmayan sosyalist veya milliyetçi düşüncede olan kurucular da vardır.

Bana göre burada pek de bilinmeyen bir illegal Kürt örgütlenmesi olan KAK'ın üzerinde durmak gerekir. KAK, sosyalist ve milliyetçi ideolojiyi benimseyen gençlerin birlikte kurdukları ve Kürdistan'ın bağımsızlığını hedefleyen bir illegal örgütlenmeydi. KAK'ı kuranlardan Hikmet Buluttekin (Çeko) TİP üyesiydi. Yine KAK'ın kurucularından Mehmet Ali Dinler de sonradan TKDP'de Genel Sekreter oldu.

Kürtler arasında yanlış tartışılan konulardan biri de Türkiye'de Kürdistan Demokrat Partisi'nin ve özellikle de Dr. Sait Kırmızıtoprak'ın (Dr. Şivan), DDKO'nun kuruluşuna büyük etkisi olduğudur. DDKO kuruluş düşüncesinin tartışıldığı siyasi Kürtlerden biri de Dr. Sait Kırmızıtoprak'tır fakat kendisi DDKO'nun kuruluşunda etkin siyasi bir figür değildir. Dr. Şivan'ın Kürt siyasetinde etkinliği, Türkiye'de Kürdistan Demokrat Partisi'nin (T-KDP) kuruluşundan sonradır. DKKO'nun kuruluşu 1969, T-KDP'nin kuruluşu ise 1970'tir. Ayrıca T-KDP kurulduktan sonra, İstanbul DDKO'dan epeyce üye devşirmeyi başardığını belirtelim.

Yukarıda anlatılanlar ilk kurulan Ankara ve İstanbul DDKO'ları için geçerlidir. 1970 yılında kurulan Ergani, Diyarbakır, Silvan Kozluk ve Batman DDKO'ları, çoğunlukla halktan ve çeşitli mesleklerden değişik siyasal örgütten yahut bağımsız olan insanlar tarafından kurulmuştur. Saydığım DDKO'ların

hepsinde TİP üyesi kurucular vardır. Diyarbakır DDKO'nun kurucu listesi ilginçtir. Bunlardan Tarık Ziya Ekinci, Naci Kutlay, Yusuf Ekinci, Mehdi Zana ve Nazım Sönmez TİP'liydi. Abdurrahman Uçaman ile Halit Ayçiçek TKDP'liydi. Vedat Hayrullağlu sonradan Türkiye Komünist Partisi'nden (TKP) yargılandı. Kuruculardan İlhan Arslan ile Vedat Hayrullaoğlu, Diyarbakır DEV-GENÇ üyeleriydi. Diyarbakır DDKO kurucularından Ömer Çetin (Kurdo) ile Silvan DDKO kurucularından Abdulkerim Ceyhan (Zendo), T-KDP Yürütme kurulu üyesiydiler. Silvan DDKO kurucu üyeleri Abdulkerim Ceyhan, Muhterem Biçimli ve Mahmut Okutucu hem TİP'in ve hem de T-KDP'nin üyeleriydi.

Adnan Çelik: Kitabınızda DDKO'lara zemin oluşturan çalışmalardan bahsederken özellikle mahalli dernekler ve onların federasyonlaşma girişimleri üzerinde duruyorsunuz. DDKO'nun ana damarını üniversiteli Kürt gençliğinin oluşturduğunu göz önünde bulundurduğumuzda; mahalli derneklerdeki farklı kuşak ve sınıflardan Kürtlerle bu üniversiteli Kürt gençleri arasındaki ilişki ve etkileşimi nasıl çerçevelendirebiliriz? Mektepli gençliğin bu mahalli derneklere dahil nasıl oldu? Ne gibi roller üstlendiler? Onları DDKO'yu kurmaya iten faktörler içinde bu mahalli derneklerdeki örgütlenme deneyiminin rolü neydi?

RUŞEN ARSLAN:

“Kürt gençliği arasındaki milliyetçi ve sosyalist düşünce ayrışmasının nüvelerini ilk kez 49'lar Davası'ndan tutuklu olanlar arasında görürüz.”

Ruşen Arslan: DDKO kitabımın “Sunuş” başlıklı bölümünde, “Kitapta derinlemesine araştırmaya muhtaç ve her biri bir kitap olacak birçok konu vardır” diye yazmıştım. Bu konuların başında yer alanlardan biri de sorduğunuz mahalli derneklerdir. İstanbul ve Ankara gibi metropollerde kurulu mahalli derneklerin, Kürtlük bilincinin yükselmesinde çok önemli rolleri vardır. Bunun için araştırmalara ve tezlere konu olması gerektiğine inanıyorum.

Mahalli dernekler, “kültür”, “yüksek tahsil” ve “dayanışma” adları altında kurulan derneklerdi. Genelde derneğin kurulu olduğu ilde yaşayan ve adına kurulan il ve ilçeden olanlar derneğin doğal üyesi sayılırdı. 1960'lı yıllardan itibaren bu dernekler önem kazanmaya başladı. Mahalli derneklerin önem kazanmasındaki en önemli etken, Kürt gençliğinin ideolojik formasyon kazanmaya başlamasıdır. KDP'nin siyasal olarak temsil ettiği milliyetçi çizginin Ankara ve İstanbul'daki Kürt gençliği içinde çalışması hemen hemen yoktu. Bu nedenle sosyalist Kürt gençleri hem Kürt halkı ve hem de Türkiye sosyalist hareketi içinde çok etkindi.

Yurtsever Kürt gençliği, mahalli dernekleri ele geçirilmesi gereken birer mevzu olarak görüyordu. 1961-1962 yılları arasında Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanı olan Yusuf Azizoglu Kürtlerin mahalli derneklerine yardım ediyordu. Bakanlığın yardımı da mahalli derneklerdeki çalışmayı çekici hale getirmişti.

Mahalli derneklerin çoğu politikadan uzaktı. Ne var ki sosyalist Kürt gençliğinin bu derneklerin yönetiminde yer almak için çabaları ve bunun sonucunda yönetimin Kürt yurtseverlerinin eline geçmesi, mahalli dernekleri politikleştirdi. Ayrıca bu süreçte mahalli dernekleri olmayan bazı il ve ilçeler için derneklerin kurulduğunu da görüyoruz. Mahalli derneklerin tümü Kürt yurtseverlerinin yönetiminde değildi elbette. Örnek olarak Erzurum mahalli derneğini verebiliriz. DDKO kurulup kapanıncaya kadar da öyle kaldı. Siverek Derneği ise başından beri Kürt yurtseverleri tarafından yönetilirdi.

Mahalli derneklerin çalışmaları arasında koordinasyon sağlanması için federasyonlaşma ihtiyacı vardı. Ne var ki Türk hukuk mevzuatı, bölge esasına göre parti kurmayı yasakladığı gibi dernek kurulmasını da yasaklıyordu. Bunun için federasyonlaşma çalışmaları başarıya ulaşamadı. DDKO, hem bu ihtiyaçtan ve hem de diğer başat bir neden olan Türk solundan ayrışma sonucu kuruldu. Tabi hepsinden önemlisi, o dönemde Kürtlerin siyasal mücadelesinin bağımsız örgütlenme ihtiyacıydı.

Adnan Çelik: Kitabınızda Türkiye'deki Kürt hareketi içinde iki temel ve karşıt damardan bahsediyorsunuz: sosyalist Kürtler ve milliyetçi Kürtler. Kürt gençliği ekseninde baktığımızda 1950'lerden itibaren bu iki damarın Kürt gençliği tarafından yorumlanması nasıl oldu? Ne gibi iç ve dış dinamikler Kürt gençliğinin bu iki damarla ilişkilenebildiğini belirledi?

Ruşen Arslan: Kürt toplumu dünyadan soyutlanmış bir toplum değildi. Dünyadaki siyasal değişimler ister istemez Kürtlerde de yankı buluyordu. 1958'de Mele Mistefa Barzanî'nin Kürdistan'a dönüşü, Eylül Direnişi'nin 1961'de başlaması ve dünyadaki sömürge ülkelerdeki kurtuluş hareketleri, Kürtlerin hem uyanışını ve hem de ideolojik formasyon kazanmasını sağlayan önemli faktörlerdi. Dünyadaki ulusal hareketlere o dönem genellikle sosyalistlerin öncülük etmesi, Kürtler arasında da sosyalizme sempati duyulmasına neden oluyordu. Birer örnek olarak Vietnam, Angola ve Mozambik'i verebiliriz. Fransa'da başlayıp tüm dünyada etkili olan 1968 gençlik hareketinin etkilerini de göz önünde tutmak gerekir.

Kürt gençliği arasındaki milliyetçi ve sosyalist düşünce ayrışmasının nüvelerini ilk kez 49'lar Davası'ndan tutuklu olanlar arasında görürüz. İdeolojik ayrışmanın belirginleşmesi, bazı Kürt aydınlarının 1963'ten itibaren TİP'e üye olma-

ları ve TKDP'nin kurulmasıyla daha da belirgin hale geldi. TKDP'nin üniversite gençliği arasında çalışması yoktu. TİP'in Kürtlerin duygularını okşayan konuşmaları, TİP içinde 1966 yılında Malatya'daki Genel Kongre'de kendiliğinden oluşan "Doğulular Grubu", çalışmaları ve yayınlarıyla halk içinde daha etkin konum kazanmalarını sağlamıştı. Ankara, İstanbul ve Erzurum gibi üniversite şehirlerinde, sosyalist Kürt gençlerinin etkin bir mücadelesi vardı. Kürt gençlerinin bu illerdeki çalışmaları, özellikle Erzurum'daki çalışmaları da derinlemesine araştırmayı bekleyen konulardan biridir. Umarım ki bu nesil dünyadan göçmeden genç akademisyen ve araştırmacılar bu konuya el atarlar.

Adnan Çelik: *DDKO'ların kuruluşu Kürt tarih yazımında özellikle Kürt sosyalist gençliğinin Türk solundan ayrışarak kendi özerk örgütlenmesini oluşturduğu bir milat olarak değerlendiriliyor ve siz de kitapta bu argümanı hem bugüne kadar gizlenmiş devlet arşivleri hem de dönem aktörleri ile yaptığınız derinlemesine görüşmeler sayesinde somut olarak ortaya koyuyorsunuz. Kürt gençliğini DDKO gibi bir oluşuma götüren temel sebepler nelerdi?*

Ruşen Arslan: Bu sorunun cevabını yukarıda verdiğim inancındayım. Tekrar edersek; birincisi ve en önemli neden o günkü siyasi konjonktürün, Kürtlerin bağımsız örgütlenmesine ihtiyaç göstermesidir. Kürt sosyalist gençliğinin Türk solundan ayrılması ve mahalli derneklerde somutlaşan yurtsever çalışmayı koordine etme de DDKO'nun kuruluş nedenlerinden biridir. Kürtlerin milli haklarının elde etmek için verdikleri demokratik mücadele, sosyalist ve milliyetçi damarın birlikte hareket etmesini gerektiriyordu. DDKO'nun kuruluş şekli ve amacı, iki damarın da aynı yapı içinde birlikte çalışmasına olanak yaratıyordu. Milli haklar için sosyalistlerle milliyetçilerin birlikte çalışması, o günün şartlarında bir zorunluluktur.

Adnan Çelik: *Kitapta Kürdistan'ın farklı kentlerinden Türkiye'nin batısında okumaya gelen Kürt gençlerinin sosyalleşme süreçleri üzerinde ayrıntılı bir şekilde duruyor, özellikle de DDKO öncesinde Kürt gençliğinin içinde yer aldığı farklı örgütlenme zeminlerinden bahsediyorsunuz. Bu zeminlerin ağırlıklı kısmı Türk solu çevresinden örgütlenmeler olsa da sağ, İslamcı, muhafazakâr bazı örgütlenmelerde de Kürt gençleri olduğunu görüyoruz. Kitapta okuduğumuz önemli ayrıntılardan birisi de DDKO'ların kuruluşunun hemen sonrasında hala Türkiye devrimci hareketleri (THKP-C, THKO, DEV-GENÇ) içerisinde faal olan bazı Kürt gençlerinin üyeliklerinin iptal edilerek ihraç edilmeleri. Bunun nedeni olarak da bu örgütlerin silahlı mücadeleye yöneldiği bir dönemde Kürt gençliğini bu "romantik" ve "maceracı" girişimlerden uzak tutmak olarak be-*

lirtiyorsunuz. Fakat biliyoruz ki birkaç yıl sonra Kürt gençliğinin de büyük bir kesimi aynı yönelime girecekti. Bugünden bakıldığında DDKO'nun o dönemde aktif olarak silahlı mücadeleye girişen Türk solu örgütleri içerisindeki Kürt gençlerini ihraç edilmelerini nasıl değerlendiriyorsunuz?

Ruşen Arslan: Romantik Türk gençliğinin silahlı mücadelesi içinde olmak ile 1970'li yıllardaki gençliğin etkin olduğu Kürt örgütlenmelerden silahlı mücadele yöntemlerini benimseyenleri aynı kefeye koyarak değerlendirirsek, kanımca yanlış sonuçlara varırız. 1970'li ve 80'li yıllarda halen Kürt halkının varlığı ve dili resmiyette kabul görmemekteydi. Kürtler için birincil sorun, varlıklarının kabul edilmesi-ydi. Silahlı mücadele başlatan Türk gençlik örgütlerinin ise birincil sorunu; 'tam bağımsız ve demokratik bir Türkiye'ydi. Kürt ve Türk gençliğinin programatik hedefleri arasında büyük fark vardı. DDKO yöneticilerinin, Kürt gençlerinin hedefleri ayrı, Türk gençliğinin romantik ve maceracı devrimciliğinin peşine takılmamaları için duyarlı davranmaları, günün koşullarında çok takdir edilmesi gereken bir konudur.

RUŞEN ARSLAN:

“Kürt sosyalist gençliğinin Türk solundan ayrılması ve mahalli derneklerde somutlaşan yurtsever çalışmayı koordine etme DDKO'nun kuruluş nedenlerinden biridir.”

1970'li yıllarda kurulan siyasi Kürt örgütlenmelerinin, Kürdistan'ın sömürge olduğu tezi üzerinde fikir birliği içinde oldukları görülür. O günkü Kürt gençliği, ülkelerinin sömürge olmaktan kurtuluşunun yolunun kurtuluş savaşından geçtiği inancındaydılar. Devletin, “Kürt halkının varlığı bir gerçektir” diyeni cezalandırdığı bir düzende, illegal olarak kurulan siyasi Kürt örgütlenmelerinin çoğu, o dönem için silahlı mücadeleden başka yol bulamıyorlardı. Bana göre Cumhuriyet tarihi boyunca devletin, Kürtlük bilincinin yükseldiği dönemlerde, bu bilinci ve hak isteme mücadelesini silahlı kanala iterek ezme konusunda büyük “başarısı” var. Tedip ve Tenkil, devletin temel Kürt siyasetidir ve bu siyaset de durup dururken, bir silahlı mücadele olmaksızın uygulanamazdı. Sebep ve gerekçe yaratmak gerekiyordu. 1924 Beytüşşebap, 1925 Kürt Milli Başkaldırı Hareketi yine Ağrı, Sasun ve Dersim, devletin provokasyon veya zorlaması sonucu ortaya çıkmış silahlı direnişlerdir. Hepsinde de tedip ve tenkil uygulanmıştır. Kürt halkı, PKK'nin silahlı mücadelesinde de aynı uygulamayla karşılaşmış, üç binden fazla köy ve mezra boşaltılmıştır. Bugün Türkiye'deki cezaevlerinde bulunan siyasilerin üçte ikisinin Kürt olduğunu söylersek, sanırım abartmamış oluruz.

Devlete göre 10 yılda bir Kürtlerin kafasına vurarak, Kürtlerin milli hak isteklerini yirmi-otuz yıl geriye atmak gerekir. Bugün de yapılan budur. Devlet,

düşünen, yazan ve siyaset yapan her Kürdü, silahlı mücadele içindeki PKK ile özdeş tutmaktadır. Böylece onları Cumhuriyet tarihi boyunca cezalandırma olanağı bulmakta, tedip tenkil amacını gerçekleştirmektedir. Bu düşüncüyü, siyasi davalara çok girmiş bir avukatın gözlemi olarak sunuyorum. Savunmasını yüklediğim bir Kürt genci, sırt çantasında Osman Sebrî'nin bir şiirini ve fotoğrafını taşıdığı için terör örgütü propagandasını yapmaktan yargılanmıştı. 1930 yılında yayın hayatına başlayan "Riya Teze"nin, PKK'nin yayın organı olarak gösterildiği ceza davasında da avukatlık yaptım. Umarım bu iki örnek, devletin "post modern tedip ve tenkil siyasetini" anlatmaya yeter.

Adnan Çelik: Hamit Bozarslan'ın "suskunluk" veya "yılğınlık" yılları olarak tanımladığı, sizin ise kitapta Kürtlerin "fetret dönemi" adlandırdığınız 1939-1959 sonrasındaki uyanışın ilk kolektif işaretlerinden birisi olan ve bugün artık 49'lar Davası olarak bilinen süreçten 1969'da DDKO'ların resmi olarak kurulduğu ana kadarki 20 yıllık zamana yine kuşak ekseninde baktığımızda farklı kuşaklar arasında ne gibi süreklilikler ve kopuşlar var?

Ruşen Arslan: Sözüünü ettiğiniz 20 yıllık süreç içinde elbette toplumsal ve siyasal şartlardaki değişiklik, düşüncelerde de değişikliği gerektirir. Onun için ben daha somut bir noktadan; kadrolardan hareket ederek size cevap vermek istiyorum. Kanımca sorununuzun cevabı böylece daha iyi anlaşılır.

Yirmi yıllık bir süreç içindeki siyasal yapılara bakıldığında; 49'lardan Canip Yıldırım ve Naci Kutlay, TİP üyesi ve Doğulular Gurubu'nun önde gelenlerindendi. Naci Kutlay, Diyarbakır DDKO kurucularındandır. Naci Kutlay ve Canip Yıldırım ile birlikte yine 49'lardan Musa Anter, DDKO davasından yargılananlar arasındaydı. 1963'te "23'ler Davası"nda yargılanan Dicle-Fırat Gazetesi'nin sahibi Edip Karahan da DDKO davasından yargılandı. TİP'in Doğulular Grubu'ndan Tarık Ziya Ekinci, Mehdi Zana ve Nazım Sönmez, Diyarbakır DDKO kurucularıdır. Doğulular Grubu'ndan Abdülkerim Ceyhan, Muhterem Biçimli ve Mahmut Okutucu Silvan DDKO ve Mehmet Şirin Baltaş ise Kozluk DDKO kurucusudur. Buna DDKO'dan dolayı karardan sonra haklarında soruşturma açılanları da dâhil etmemiz gerek. Hamza Kaynak, Zülküf Şahin, Cevdet Postacıoğlu ve Ümit Fırat TİP üyesiydiler. Zülküf Şahin dışındakiler, aynı zamanda TİP Doğulular Grubu içindeydiler. TKDP Antalya Davası'ndan yargılanan Abdurraahman Uçaman ise Diyarbakır DDKO kurucusudur. TİP'in Doğulular Grubu'ndan olanlardan ben, Tahsin Ekinci, Zeki Kaya, Kemal Burkay, Mustafa Düşünekli ve İbrahim Babaoğlu DDKO Davası'ndan yargılandık. Görüldüğü gibi kuşaklar arasında bir devamlılık var. Bunu Cumhuriyet dönemindeki kurulan Kürt örgütlenmelerinde ve direnişlerinde de görmek mümkündür. Bu

örgütlenme ve direnişlerde en önde Kürdistan Teali Cemiyeti'nin üyelerini görülebiliyoruz.

Adnan Çelik: *DDKO yayınlarında veya DDKO savunmalarında Kürdistan'ın statüsüne dair de çok güçlü olmasa da yer yer "sömürge" ya da "müstemele" belirlemeleri olduğunu görüyoruz. Kürt gençliğinin 1970'lerin ikinci yarısında içinde yer aldığı siyasal yapıların neredeyse tamamının "Kürdistan sömürgeci" tezinde ortaklaştığını düşündüğümüzde 1969-1974 arası dönemdeki hangi dinamikler sömürgecilğe dair henüz tam olarak dilini bulamamış bu dağınık grameri sistematik bir sömürgecilik tezine ulaştırdı? Ne gibi ideolojik beslenme zeminleri ya da baskı ve ayrışma mekanizmaları Kürt gençliğini sömürgecilik tezine götürdü?*

Ruşen Arslan: Kürtler, Kürdistan'ın sömürge olduğunun bilinçli bir açıklamasını yapmadan, devletin Kürt raporları ve devleti yönetenlerin söylemleri, Kürdistan'a sömürge gözüyle bakıyordu. Dâhiliye Vekili Cemil Uybadin'in raporunda önerilen önlem bunu açıkça ortaya koyuyordu. Dâhiliye Vekili'ne göre; "*Kürdistan umumi valilikle ve müstemele [sömürge] usulü idare edilmeliydi.*" Diğer yöneticilerin de söylem ve raporlarında benzer önerilerle karşılaşabiliyoruz. Malmîsanij'in deyişiyle "Gizli Kürdolojide" tüm bunlar açık seçik ortaya konuyordu.

Bu kabul ve bilinçten hareket eden devletin uygulamalarının muhatabı olan Kürt halkı, bilimsel olarak formüle edemediği sömürgecilği, somut bir olgu olarak yaşıyordu. Varlığının inkârı, dilinin ve kılık kıyafetinin yasaklanması, çocuğuna istediği adı veremeyişi, jandarma ve komando baskınları, adını koyamadığı sömürge olgusunu Kürtlere zaten yaşatıyordu.

Sömürge söyleminin ilk kez 1968'de TKDP Antalya Davası'nda dile getirildiğini görüyoruz. Sait Elçi'nin ve Şakir Epözdemir'in savunmalarında "Kürdistan'ın sömürge olduğu" belirtilir. Sömürge vurgusu Elçi'de muğlak, Şakir Epözdemir'de ise daha belirgindir.

Sorunuzdaki 1969-1974 dönemi, Kürtler arasında ideolojik olarak sosyalizm düşüncesinin egemen olduğu bir dönemdir. 1969 yılında Kürt sosyalist gençliğinin öncülük ettiği DDKO'nun kuruluşuyla Cumhuriyet tarihinde ilk legal Kürt örgütlenmesi kurulmuş oluyordu. 1970'li yıllarda Kürtler siyasal olarak ayrı örgütlenmeyi tercih ettiler. Sosyalist dünya görüşünde, devrimde işçi sınıfının öncülüğü ve enternasyonalizm gibi temel ideolojik sorunlar, ayrı örgütlenmeyi ideolojik olarak temellendirmede Kürtleri zorluyordu. Aynı şey, İslâm ideolojisinin ümmet tezi için de geçerlidir. Ayrı örgütlenmenin ideolojik temelini ise Kürdistan'ın sömürge olduğu tezi oluşturunuyordu. Bu nedenle 70'li yılların Kürt siyaseti bu teze dört elle sarıldı. 21 Mart 1976'da yayına başlayan *Rızgari*

dergisi, Kürdistan'ın sömürge olduğu tezini açık ve net bir biçimde kamu önünde savundu. Artık Kürdistan'ın sömürge olup olmadığı, buna bağlı olarak ayrı örgütlenme gerekip gerekmediği tezi, Kürt ve Türk sosyalistleri arasında başat tartışma konusu oldu. Süreç içinde devletin gizli raporları, başta Şark Islahat Planı ve diğer Kürt raporları ortaya çıkınca, tartışmanın bir gereği de kalmadı.

Adnan Çelik: Kitabınız gerçekten son derece emek yoğun bir çalışmayla hem bugüne kadar kimsenin erişemediği devlet arşivleri hem de dönemin tanığı ve aktörü kişilerle yaptığınız görüşmeler sayesinde DDKO'lara dair çok büyük bir boşluğu dolduruyor. Fakat kitabı okurken bazı yerlerde kısaca değinseniz de yeterinde açmadığınızı düşündüğümüz bir boyuta değinmek istiyoruz. Biliyorsunuz 1956'da Almanya'da ağırlığını Güney Kürdistan'dan gelen ama diğer parçalardan da Kürt gençlerinin içinde yer aldığı Avrupa Kürt Talebeleri Cemiyeti (KSSE) kuruluyor. Cemiyetin Doğu ve Batı Avrupa'da, hatta SSCB'de şubeleri var ve 1970'lerin ortasına kadar da son derece güçlü bir aktivizm yaratıyor. Yine 1960'ların başından itibaren cemiyette Türkiyeli Kürt öğrencilerin de etkin olduklarını biliyoruz. Nitekim 1963'teki "23'ler Davası'nın bir sebebi de o dönemde İstanbul ve Ankara'da üniversite eğitimi alan bazı Güneyli Kürt öğrencilerin cemiyetin bir şubesini gizlice İstanbul'da kurmaları ile ilgilidir. Devletin istihbarata dayalı abartılı ve düzmece bazı iddialarını dışarıda bırakırsak gerçekten Avrupa'daki Kürt gençlik hareketi ile Türkiye'deki Kürt gençlik hareketi arasında ne gibi bir iletişim ve etkileşim vardı? Avrupa'daki aktivizmin başta DDKO'ların kuruluşu ve eylem repertuarı olmak üzere Kürt gençleri üzerinde herhangi bir etkisi var mıydı?

Ruşen Arslan: DDKO'nun kuruluş öncesinde Avrupa'da ve Rusya'da şubeleri olan etkin bir Kürt öğrenci hareketinin varlığı bir gerçektir. Yine Türkiye'den giden Kürt öğrencilerinin de bu öğrenci hareketinde aktif olduğu da bir gerçektir. Ne var ki Türkiye'deki Kürt gençlik hareketi ile yurt dışındaki Kürt öğrenci hareketi arasında bir bağ ve etkin bir iletişim bulunmuyordu. Bunda Kürtlerle ilgili her şeyin yasak oluşu, ilişkinin dikkati ve zorluğu gerektirmesi, haberleşme imkânlarının ve gidip gelmelerin bugünkü kadar kolay olmayışı birer etkendi. Kanımca en büyük etken siyasidir. 1960'lı yılların ortasında, Mele Mistafa Barzanî ile IKDP Politbürosu'nun bir kısım üyeleri arasında politik çekişme vardı. Bu çekişme, bire bir yurtdışındaki Kürt öğrenci örgütünün de içinde yaşanıyor ve öğrenci hareketinin birinci meselesi haline gelmişti. İç çekişme ve taraftar kazanmak için mücadele, ülkedeki öğrenci gençlik ile ilişki kurmak ve yardımcı olmak için yurtdışı Kürt öğrenci hareketinde bir takat ve enerji bırakmıyordu. Bu açıdan DDKO'nun kuruluşunda, yurtdışındaki gençlik hareketinin düşünce ve eylem olarak bir etkinliğinin olduğunu sanmıyorum.

49'lar'dan PKK'ye Türkiye'de Kürt Mobilizasyonuna Kuşak Ekseninden Bir Bakış

Bariş Tuğrul*

Özet

20. Yüzyılın ilk yarısında erken cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde ortaya çıkan Kürt isyanlarının bastırılmasıyla sessizlik dönemine giren Kürt mobilizasyonu, 1950'lerin sonuna doğru yeniden bir uyanışa tanık oldu. Daha sonra 49'lar olarak anılacak olan Türkiye metropollerindeki "Doğulu" üniversite gençliği arasında Kürt kimliğine karşı gelişen bu ilgi zamanla artarak önce Türk solu altında bir siyasal örgütlenme, daha sonra ise ondan da koparak DDKO altında özerk bir hareket olma yoluna girdi. 12 Mart 1971 askeri muhtırasının baskıcı rejiminin Türkiye gençlik hareketleri üzerindeki yıkıcı etkisi ve Irak Kürdistan'ındaki Mustafa Barzani hareketinin çöküşünün yarattığı hayal kırıklığı, Türkiye'deki Kürt gençlik mobilizasyonunu 12 Eylül 1980 darbesine kadar devam edecek olan bir atomizasyon dönemine soktu. Bu dönemde var olan birbirinden farklı hareket ve örgütler içerisinde öne çıkanlar, T-KDP geleneğinin devamı niteliğindeki KUK ile Türkiye'deki sol genç kuşak içinde gelişen Apocular/PKK oldu. 12 Eylül cuntası döneminde varlığını sürdürebilen tek örgüt olan bu ikinci grup, Türkiye'deki Kürt mobilizasyonun ana aktörü haline geldi. Bu makale, 1950'lerin sonunda başlayan Kürt yeniden uyanış sürecini kuşak ekseninden inceleme denemesidir. Böylelikle, Türkiye'deki Kürt mobilizasyonunun farklı dönemlerine yön vermiş aktörlerin anlatılarından yola çıkarak, kolektif travma-

* Dr., Hacettepe Üniversitesi, İletişim Fakültesi

larla şekillenen kuşaksal devamlılık ve kopuşlar üzerine daha derinlemesine çalışmalarla sınanabilecek bazı hipotezler öne sürülmesi amaçlanmaktadır.

Giriş

1959 yılında 50 Kürt gencinin tutuklanmasıyla başlayan ve sanıklardan Emin Batu'nun hayatını kaybetmesinin ardından "49'lar Davası" olarak adlandırılan süreç, Kürt ulusal hareketi için önemli bir dönüm noktasıdır. Buna karşın, dava sanıklarının sonraki dönemde yayınlanmış otobiyografik eserleri dışında 49'lar dönemine ilişkin kapsamlı bilimsel çalışmaların sayıca çok az olması dikkat çekicidir. Dava sürecini takip eden yıllarda Türkiye'de Kürt araştırmalarının ciddi riskler taşıması ve –muhtemelen bunun bir sonucu olarak– Kürt kimliği üzerine çok az sayıda sosyal bilimcinin eğilmesi ilgili döneme ilişkin sistematik veri toplanmasını engellemiştir. Kürtler üzerine olan araştırmaların görece tolere edildiği ve ivme kazandığı yakın dönemde ise sanıkların büyük çoğunluğunun hayatta olmamaları nedeniyle eldeki veri sınırlılığı söz konusu döneme ilişkin çalışmaların nicelik ve niteliği üzerinde belirleyici olmuştur. Türkiye'de farklı dönemlerdeki Kürt gençlik mobilizasyonunun anlaşılması bağlamında önemli bir tarihi referans olan bu dönemin kavranması sağlıklı bir kuşak eksenli inceleme için elzem niteliktedir.

Bu makalenin içeriği, Türkiye'de 1950'lerin sonunda ortaya çıkan, 49'lar Davası ile somut bir kimliğe bürünen ve sonraki dönemlerde örgütlü bir siyasal (ve daha sonra siyasi-askeri) mücadeleye evrilen "etnik yeniden uyanışın"¹ kuşaksal bir perspektiften incelenmesi şeklinde özetlenebilir. Her ne kadar bu tarihsel momentin 49'lar'la başladığı kabul edilse de, hemen belirtmek gerekir ki bu süreç, davayı takip eden yıllarda önce Türk solu çatısı altında daha sonra ise özerk biçimde gelişen örgütlenme çabalarıyla uzun süre devam etmiştir. Bu bakımdan, bu çalışma spesifik olarak ve yalnızca yeniden uyanış kuşağının sınıfsal pozisyonları, dini kimlikleri, siyasal sosyalleşme süreçleriyle sınırlı tutulmayacaktır. Zira Hamit Bozarslan'ın 2013 yılında yayınlanmış ve spesifik olarak 49'lar'ı konu alan tarihsel-sosyolojik incelemesi² mevcut nitel verilerin elverdiği ölçüde bu konudaki boşluğu dolduran bir araştırmadır. Benim bu çalışmadaki amacım ise daha çok, benzer veriler ışığında 49'lar döneminde (bilebildiğimiz kadarıyla) Türkiye metropollerindeki Kürt gençleri arasında yeniden filizlenmeye başlayan romantik mobilizasyonu³ önceleyen ve sonralayan kuşaklar arası ilişkilere eğilmek; şiddet,

1 Anthony D. Smith, *The Ethnic Revival* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1981).

2 Hamit Bozarslan, "49'lar'ın anıları üzerine: Tarihsel-sosyolojik okuma notları ve bazı hipotezler", *Tarih ve Toplum* 16 (2013): 127–43.

3 Bozarslan, 138.

travma, sessizlik/suskunluk, kuşaksal devamlılık/kopuş unsurlarının Kürt gençlik mobilizasyonundaki rolü üzerine bir incelemede bulunmaktadır. Bu bakımdan makale, Bozarslan'ın araştırma evrenine ilişkin metodolojik sınırlılıkların altını çizerek gerçekleştirdiği incelemesinde ileri sürdüğü hipotezlere daha detaylı çalışmalarla sınanabilecek yeni hipotezler ekleyebilmeyi amaçlamaktadır.

Hemen belirtmek gerekir ki, Kürt yeniden uyanışı ve onu takip eden dönemlerdeki gençlik mobilizasyonunu kuşaksal perspektiften incelemedeki zorluk ve metodolojik sınırlılıklar, yalnızca bu dönemlere ait eldeki mevcut verilerin niceliğiyle sınırlı değildir. İlerleyen bölümlerde de görüleceği üzere büyük çoğunluğu dönemin aktörlerince kaleme alınmış otobiyografik kaynaklara dayanan bu veriler, nitelik itibarıyla de ciddi epistemolojik sorunları beraberinde getirir. Toplumsal aktörlerin, geçmişteki belirli bir olay ya da zaman dilimine ilişkin görece yakın dönemki anlatıları, onların olayın vuku bulduğu zamanki perspektiflerinden değil, anlatının inşa edildiği dönemdeki perspektiflerinden hareketle yaptıkları retrospektif okumalara dayanır. Bu inşa kaçınılmaz olarak aktörün, olayların vuku bulduğu dönemdeki ideolojik ve entelektüel donanımı ve duygu durumuna değil, anlatıyı gerçekleştirdiği dönemdeki pozisyonunu yansıtmaktadır. Yine benzer şekilde, Goffman'ın tabiriyle veri toplama ve analizi aşamalarında bir interlokutor görevine soyunan sosyal bilimcinin⁴ elindeki biyografik materyal üzerinden yapacağı inceleme de, toplumsal aktör tarafından inşa edilmiş anlatının bu kez de sosyal bilimci tarafından yeniden inşa edilmesine dayanır. Nitel verilere dayalı tarihsel-sosyolojik incelemelerde neredeyse kaçınılmaz olarak karşımıza çıkan bu metodolojik defo⁵ hakkında okuyucuyu baştan uyarmanın ve söz konusu verilere dayalı çıkarım ve hipotezlere belirli bir kuşku ve mesafeyle yaklaşmalarını salık vermenin önemli olduğunu düşünüyorum.

Kürt gençliğinin 1960'lardaki romantik mobilizasyonunu kuşaksal bir perspektiften incelemek, bizleri kaçınılmaz olarak bu dönem öncesindeki kuşakların ulusal mücadele eksenli şiddet pratikleri üzerine inşa ettikleri toplumsal belleğe de kısaca değinmeye götürür. Bu bağlamda, cumhuriyetin kuruluşunu önceleyen ve takip eden yıllarda bugün Türkiye Cumhuriyeti sınırları içerisinde kalan Kuzey Kürdistan'daki (*Bakûr*) şiddet pratiklerinin Kürt kolektif belleğindeki yeri,

4 Erving Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience* (New York: Harper & Row, 1974).

5 Kuşaksal bir perspektifle incelemeye çalıştığım Bask hareketi üzerine olan saha çalışmamda gözden geçirdiğim sosyolojik ve antropolojik çalışmalarda da benzer bir metodolojik sorundan sıklıkla bahsedilmektedir. Bu sorunu dile getiren çalışmalar için bkz. Joseba Zulaika, *Basque Violence: Metaphor and Sacrament* (Reno (Nevada): University of Nevada Press, 1988); Benjamín Tejerina, *Nacionalismo y lengua* (Madrid: CIS, 1992); Miren Alcedo, *Militar en ETA. Historias de vida y muerte* (San Sebastián-Donostia: R&B, 1996).

bu pratiklere bağlı travmatojenik tecrübeler karşısında kolektif bir tavır olarak sessizlik ve sessizlik karşısında genç kuşakların takındıkları tavır ve gösterdikleri reaksiyon şeklinde takip edilecek bir akışı izlemek uygun olacaktır. Kürt gençlik mobilizasyonunun “kıpırdanma”, “örgütlenme”, “özerklik”, “atomizasyon” ve “kopuş” fazları diyebileceğimiz tarihsel süreçlerinin daha iyi kavranması açısından bu tür bir incelemeyle başlamanın faydalı olacağını düşünmekteyim.

Ermeni Soykırımı’ndan ulusal isyanlara Kürt belleğinde şiddet ve travma, 19. yüzyılın sonunda Hamidiye Alayları ile başlayan ve 1915 Ermeni Soykırımı ile doruk noktasına ulaşan şiddet süreci, o döneme kadar etnik anlamda heterojen bir yapıda olan Türkiye’nin doğusunun bir Kürt yurduna dönüşmesini ve böylelikle de potansiyel bir Kürt devleti fikrine elverişli hale gelmesini sağlaması bakımından tarihi bir önem arz eder⁶. Bununla birlikte, Ermeni nüfus üzerinde gerçekleştirilen ve Kürt milis kuvvetleri *bejik*’lerin aktif olarak katıldığı katliam ve soykırım pratiklerinin kolektif hafızada edindiği yer, kuşaklar boyunca çeşitli mekanizmalarla yeniden üretilen bir yapıdır. Erken cumhuriyet dönemi Kürt ulusal isyanları başladığında Ermenilerin uğradığı bu trajik son, Kürt hafızasında onlar gibi imha edilme korkusunu da canlı tutmuştur.⁷

Kürt yeniden uyanışının embriyonu diyebileceğimiz 49’lar’a ait mevcut birincil kaynaklar incelendiğinde, Ermeni Soykırımı dönemiyle ilgili şiddet pratiklerinin doğrudan kuşaksal aktarımına ilişkin açık bir referans göze çarpmamaktadır. Bununla birlikte, yakın dönemde bölgede gerçekleştirilmiş saha araştırmaları dönemin şiddet pratiklerinin Kürt hafızasındaki yeniden inşası ve kuşaksal aktarımı konusunda önemli veriler ortaya koymaktadır. Adnan Çelik ve Namık Kemal Dinç’in Diyarbakır’da Ermeni soykırımı hafızası üzerine yaptıkları kapsamlı çalışmalarında yer verdikleri derinlemesine mülâkat alıntıları⁸, tanık olunan katliama dair inşa edilen hafızanın subjektif anlatılar aracılığıyla genç kuşaklara aktarımını örneklemiştir.

Çelik ve Dinç’in toplu katliamların gerçekleştiği yerlere ilişkin işaret ettikleri Kürtçe mekânsal referanslar, kurbanın kimliği ve katliamların gerçekleşme

6 Martin Van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan* (London & New Jersey: Zed Books, 1992), 277.

7 Hamit Bozarslan, “Türkiye’de Kürt Milliyetçiliği: Zımni sözleşmeden isyana (1919-1925)”, içinde *Kürt Milliyetçiliğinin Kökenleri*, ed. Abbas Vali (İstanbul: Avesta, 2005), 219-21. Biner’in Mardin bölgesinde yürüttüğü etnografik araştırmada elde ettiği veriler Bozarslan’ın görüşünü doğrulamaktadır. Bkz. Z. Özlem Biner, “Acts of Defacement, Memories of Loss: Ghostly Effects of the ‘Armenian Crisis’ in Mardin, Southeastern Turkey”, *History and Memory* 22, sayı 2 (2010): 72.

8 Adnan Çelik ve Namık Kemal Dinç, *Yüz Yıllık Ah! Toplumsal Hafızanın İzinde 1915 Diyarbakır* (İstanbul: İBV Yayınları, 2015), 192-202.

biçimine ilişkin önemli bilgiler de ortaya koymaktadır. *Çala Filehan* (Ermeni Ku-yusu), *Newala Qetlê* (Katliam Deresi), *Zanga Filehan* (Ermeni Uçurumu), *Hezazê Armeniyan* (Ermeni Göçüğü), *Zindana Qelecuxê* (Qelecûx Zindanı) gibi adlandırmalar⁹ Ermeni Soykırımı şiddet pratiklerinin Kürt hafızasındaki mekânsal referansları olarak genç kuşaklara aktarılır. 1925 Şeyh Said isyanının önde gelen genç figürlerinden Hasan Hışyar Serdî'nin aynı bölgede geçen çocukluğuna dair anımsadıkları bu mekânsal referansların kaynağını doğrular niteliktedir:

*“Bizim köyümüz Lice ile Hanê arasında idi. Köye yakın ve üst tarafından da Hurîler dönemine ait, 5000 yıllık bir maziye sahip bir zindan vardı. Zira zindan doğal bir mağaranın içi oyularak yapılmıştı. Yöredeki Ermeniler toplanır bu zindanın bulunduğu yarın başına getirilerek uçuruma bırakılarak parçalanır ve öldürülürdü. Cesetler zindana taşınarak üst üste atılıyordu. Zindan derin olduğu için buradan koku vermiyordu.”*¹⁰

Mekânsal referansların yanı sıra Ermenilere karşı uygulanan şiddet pratiklerinin genç kuşakların hafızasında zamansal referanslar şeklinde yer ettiği de görülmektedir. 49’lar Davası sanıklarından ve Kürt yeniden uyanışının en önemli ve aktif isimlerinden Musa Anter’in (1920, Nusaybin – 1992, Diyarbakır) annesinin, onun yaşını hatırlamak için, *“Piştî Fermanê Fileya tu hatî dinyayê”* (Ermeni Soykırımı’ndan hemen sonra doğdun) demesi bu anlamda önemli bir ayrıntıdır.¹¹ Yine Kürt yeniden uyanış kuşağının önde gelen genç isimlerinden Tarık Ziya Ekinci (1925, Lîce), çocukluğuna dair anılarında benzer bir zamansal referansın Lîce’de nasıl toplumsal düzeyde var olduğunu anlatır:

*“Liceliler arasında Ermenilerin katledildiği yıllar bir tür tarihsel milat olarak kullanılır. İki ayrı Ermeni katliamından söz edilir. Geçmişteki herhangi bir olay anıldığında Birinci Ermeni Katliamı (virguna Fılan a ewilî) ya da İkinci Ermeni Katliamı (virguna Fılan a paşîn) dönemlerinden birinde vuku bulduğundan söz edilir.”*¹²

Ermeni katliam ve soykırımına dair suçluluk duygusu, korku, inkâr ya da meşru kılma çabası gibi takınılan tavır ve gösterilen tepkiler büyük ölçüde Türkiye Kürdistan’ında yaşayan etnik (Arap, Kürt, Türk) ve dini (Sünni, Alevi, Yezidi, Hristiyan) topluluklara göre farklılık göstermekle birlikte¹³, şiddet pratik-

9 Çelik ve Dinç, 190.

10 Hasan Hışyar Serdî, *Görüş ve Anılarım* (1907-1985), 2. baskı (İstanbul: Med Yayınları, 1994), 124.

11 Musa Anter, *Hatıralarım*, 1. Cilt (İstanbul: Yön Yayıncılık, 1991), 30. Yine davanın bir diğer sanığı Canip Yıldırım’ın Ermeni Soykırımı’na ilişkin anıları için bkz. Orhan Miroğlu, *Hevsel Bahçesinde Bir Dut Ağacı. Canip Yıldırım’la Söyleşi* (İstanbul: Everest Yayınları, 2010), 52–55.

12 Tarık Ziya Ekinci, *Lice’den Paris’e Anılarım* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 44.

13 Biner, “Acts of Defacement, Memories of Loss: Ghostly Effects of the ‘Armenian Crisis’ in Mardin, Southeastern Turkey”, 71.

lerine ilişkin anlatılar aynı zamanda Kürt kolektif belleğinde benzer bir kadere mahkûm olma korkusunu tetikler. Kürtler, Ermeniler üzerinde uygulanan şiddet ve katliamın bir parçası olmakla birlikte, devletin potansiyel olarak kendilerine de bu yöntemleri caiz göreceğine dair derin bir kuşku duymaktaydılar¹⁴. Bunun ilk emareleri ise soykırımdan on yıl kadar sonra başlayan ulusal isyanlar dizisinde görülecektir. Şeyh Said'in 1 Şubat 1925'de Çan Dağı'ndaki 3 günlük kongrede milis komutanları, aşiret liderleri ve aydınlara söylediklerini kaleme alan Serdî'nin aşağıdaki aktarımı bu korkuyu göstermektedir:

"... eğer bu gevşeklikle hareket edersek hayal kırıklığına Türkler değil, biz uğrayacağız. Bunlar Ermeni çocuk ve kadınları nasıl Mehmetçiğin süngüsünden geçirerek katlettilerse, bize de aynısını yapacaklarından emin olunuz. Peki, siz bu insafsızlığın Kürt milletinin de başına gelmesini mi istiyorsunuz?"¹⁵

Nitekim isyanın başarısızlıkla sonuçlanmasının ardından Xoybun örgütü tarafından yayınlanan bir broşürde "Kürdistan jenosidinden" bahsedilirken, yine Ermeni ve Kürtlerin "ortak kaderi" aşağıdaki cümlelerle ifade edilir:

"Büyük savaşta Toros dağlarından geçmiş olanlar, üst üste yığılmış insanları görmüşlerdir. Bu insanlar da yurtlarından kovulan, açlık, soğuktan, hastalıktan ölen Kürt'lerdi. Ermenilerin katliamı ve diğer uluslara yapılanlar ile Kürtlerin sürgünü birlikte uygulanmıştır."¹⁶

Şeyh Said isyanı, onun devamı niteliğinde değerlendirilen Ağrı isyanı ve nihayet Türkiye'deki Kürt ulusal hareketi anlamında bir dönemin sona ermesi ile sonuçlanan Dersim isyanı ve katliamı, mücadelenin en az yirmi yıl kadar sürecek sessizlik dönemi öncesine ait en önemli referanslarıdır. Her ne kadar Kürt milliyetçiliği üzerine çalışan kimi araştırmacılar, Türk resmî tarih yazıcılığı anlatısına paralel biçimde isyanların dini liderlik, mobilizasyon ve motivasyon biçimlerine atıfta bulunarak onları "gerici" olarak nitelendirme eğilimi içerisinde olsalar da, gerek Kürt tarih yazıcılığı¹⁷, gerekse Kürt yeniden uyanışını takip eden yıllarda gelişen siyasal hareketlerin önde gelenleri¹⁸ tarafından benimsenen anlatı büyük ölçüde isyanların ulusal karakterini teslim eder.¹⁹ Nitekim is-

14 Naci Kutlay, *Kürt Kimliğinin Oluşum Süreci* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2012), 153.

15 Serdî, *Görüş ve Anılarım (1907-1985)*, 197.

16 Kurdistan Press, *Türkiye'de Kürtlerin Kırımı*, Sayı 30, Sayfa 10, Nisan 1988. Aktaran: Mümtaz Kotan, *Yenilginin İzdüşümleri* (Atina: Yunan – Kürt Dostluk Derneği Yayınları, 2003), 300.

17 Ahmet Kahraman, *Kürt İsyanları: Tedip ve Tenkil* (İstanbul: Evrensel Basım Yayın, 2003), 19.

18 Necmettin Büyükkaya, *Kalemimden Sayfalar* (İstanbul: Weşanxaneyê Vateyî, 2008), 530.

19 Güneş Murat Tezcür, "Kurdish Nationalism and Identity in Turkey: A Conceptual Reinterpretation", *European Journal of Turkish Studies* 10 (2009).

yanlara ilişkin sonraki dönem anlatılar²⁰ incelendiğinde de kolektif travmanın isyanlarla ilişkili ulusal referanslar üzerine inşa edildiği görülür.

Kürt ulusal travması ve kuşaksal sessizlik dönemi kolektif travma üzerine çalışan sosyal bilimciler, büyük çaplı şiddet olaylarını tecrübe eden toplumlarda, söz konusu olayı yaşamış kuşakların iki tür tepki geliştirdiklerinin altını çizerek: a) Kamusal kampanyalar aracılığıyla desteklenen ve sürekli yeniden üretilen “hatırla(t)ma” yaklaşımı; b) kasıtlı kitlesel göz ardı etmeye dayalı “unut(tur)ma” yaklaşımı.²¹ Zıt kutuplarda yer alan bu iki tepkiden hangisinin şekilleneceği travmatojenik olay²² sonrasında söz konusu topluluğun içinde bulunduğu durum ve koşullarla ilişkilidir. Travmaya sebep olan aktörün egemen olarak varlığını sürdürdüğü durumlarda benzer bir felaketin tekrar etmesinin önüne geçme refleksi ile şekillenen postravmatik sakınma²³ topluluk mensuplarını kuşaksal bir sessizliğe sürüklemeye potansiyelindedir.

Şiddete bağlı kültürel travma ve sessizlik, travmatojenik olayı deneyimleyen kuşak mensuplarını, travmalarını yalnızca özel alanda uygulanan sözel ve bilişsel olmayan eylemlerden oluşan “aile dili” ile sınırlandırma tercihinə sürükler.²⁴ Gerçekten de İspanya İç Savaşı’nın ardından General Franco ordularınca işgal edilen Bask Ülkesi’nde hâkim olan “toplumsal sessizlik”²⁵ ya da yarım yüzyılı aşkın kesintisiz bir siyasal şiddet dönemi tecrübe etmiş Kolombiya çatışması²⁶ gibi vakalar üzerine yapılan sosyolojik incelemelerin de ortaya koyduğu gibi kuşaksal sessizlik, sanılanın aksine bir hafızasızlaşma eğilim ve pratiğinden çok

-
- 20 Seyîdxan Kurij, *Şeyh Said Hareketi. Tanıkların Anlatımı ile* (Diyarbakır: Lis Yayınevi, 2015).
 - 21 Neil J. Smelser, “Psychological Trauma and Cultural Trauma”, içinde *Cultural Trauma and Collective Identity*, ed. Jeffrey C. Alexander vd. (Berkeley, CA: University of California Press, 2004), 51–54.
 - 22 Toplumsal dönüşümlerde travmanın rolü üzerine odaklanan Sztompka, her toplumsal dönüşümün travmatik sonuçları olmadığını belirterek, travmatojenik olaylara bağlı değişimlerin dört ana karakteristiği olduğunu vurgular. Sztompka’ya göre, travmatojenik değişim zamansal olarak görece ani gelişen, etki anlamında geniş kapsamlı, içerik olarak toplumsal yaşamda radikal değişikliklere sebep olan ve beklenmedik, şok edici şekilde medyana gelen olaylarla ilgilidir. Devrimler, darbeler, istilalar, isyanlar gibi fiziksel ve sembolik şiddet içeren toplumsal olayların potansiyel olarak travmatojenik değişimlere sebep olmaktadır. Bkz. Piotr Sztompka, “The ambivalence of social change. Triumph or Trauma?”, *Polish Sociological Review* 131 (2000): 278–79.
 - 23 Diana M. Elliott, “Traumatic events: prevalence and delayed recall in the general population”, *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 65, sayı 5 (1997): 812.
 - 24 Marianne Hirsch, “The generation of postmemory”, *Poetics Today* 29, sayı 1 (2008): 112.
 - 25 Alfonso Pérez-Agote, *La reproducción del nacionalismo vasco* (Madrid: CIS, 1984), 110; Ander Gurrutxaga, *Del PNV a ETA. La transformación del nacionalismo vasco* (San Sebastián: Haranburu, 1996), 98–100.
 - 26 Sandra Patricia Arenas, “Memorias que perviven en el silencio”, *Universitas Humanística* 74 (2012): 173–93.

bilinçli bir siyasal ifade şekli olarak karşımıza çıkar. Bu bilinçli tercih, yeni nesillerin benzer acıları tecrübe etmelerinin önüne geçme amacıyla gösterilen koruyucu bir reflekse dayanan toplumsal bir gramere dayanmaktadır.

Travmatojenik olaya doğrudan tanık olmayan, ancak onun sonuç ve etkileriyle şekillenmiş toplumsal gramerin yarattığı dinamikler altında sosyalleşen genç kuşakların bu siyasal ifade şekli karşısındaki tavırları da travmaya sebep olan unsurların tümünden inkârı veya bu unsurları sıkı sıkıya sahiplenme arasında değişmektedir. Ulusal kimlik bağlamında düşünüldüğünde genç nesillerin tavırları, ait olunan (ve yaşanan felâketlerin birinci derece sorumlusu olarak görülen) ulusal kimliğin inkârı ve makbul olan kimliğin sahiplenilmesi ile tehdit altında olduğunu düşündükleri ulusal kimliği koruma refleksi şeklinde birbirine zıt iki yönde gelişebilmektedir. Nitekim isyanlar sonrası Kürt mobilizasyonunu konu alan çalışmalar incelendiğinde her iki yaklaşıma dair ampirik veriler göze çarpar.²⁷

1938 Dersim’le son bulan isyanların bastırılması esnasında ve sonrasındaki travmatik gelişmeler ve atmosfer, Kuzey Kürdistan’da en az yirmi yıl kadar sürececek bir “sessizlik dönemi”²⁸ için de başlangıçtır. Her ne kadar 49’lar’ın anlatılarının bize sunduğu araştırma evreni bu bağlamda çok sınırlı veri sağlıyor olsa da, kamusal alana hâkim olan bu “zorunlu” sessizliğin izlerinin özel alanda da kendini uzunca bir süre hissettirdiği görülür. İsyân yıllarını yaşamış olan kuşakların Kürtlüğün ve Kürtçülüğün sonuçlarının ne olacağına dair edindikleri doğrudan tecrübenin kendini özel alanda iki türlü açığa çıkardığı gözlenmektedir: a) Kamusal alanda var olamayan, başta dil olmak üzere sembolik evren unsurlarının aile ortamında muhafaza gayreti; b) korku ve kaygı sebebiyle sembolik evren ve diğer kimlik unsurlarının özel alan da dâhil reddedilme durumu. Anter’in “politik ve edebi hüviyetini” Kürt dilini kendisine aktarma konusunda özen gösteren annesine borçlu olduğunu vurgulaması²⁹ ilk durumu örneklen-dirirken, yüksek öğrenim yıllarında 49’lar kuşağı diyebileceğimiz grubun bir parçası olan Canip Yıldırım (1925, Lîce – 2015, Ankara) ve Tarık Ziya Ekinci’den yapılan aşağıdaki alıntılar travma sonrası sessizliğin kuşaksal aktarım üzerindeki etkisine örnek teşkil eder:

“Aslında hiç kimse benim babam kadar Kürtçe’yi iyi konuşmazdı. İçtiği zaman Xazal Xazal’ı okurdu; Şıvan bile onun eline su dökemezdi. Fakat evde

27 Erdal Gezik, *Dinsel, etnik ve politik sorunlar bağlamında Alevi Kürtler*, 3. baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 156–57.

28 Hamit Bozarslan, “Le nationalisme kurde, de la violence politique au suicide sacrificiel”, *Critique Internationale* 21, sayı 4 (2003): 95.

29 Anter, *Hatıralarım*, 1991, 35.

hep Türkçe konuşulurdu. Kürtçe geçerli değil. Çocuklar Türk okullarında okuyacaklar, Türkçe'yi bilmeleri lazım."³⁰

"1925 Kürt İsyanı üzerinden henüz çok vakit geçmemişti. Benden önceki kuşakların hafızalarında isyan sonrası yıllardaki toplu kırımların, işkencelerin, baskının ve zulmün anıları taptaze duruyordu. Kürt milliyetçiliği düşüncesini taşıyan aydınlar ya öldürülmüş ya da sürgün edilmişlerdi. Geriye kalanlar arasında daha önce söz konusu edilen farklılık benim çocukluk yıllarımda tartışma konusu olmadı. Ya da bana intikal edecek kadar dışarıya yansımada. Aile içinde de Türklük dışında farklı bir etnik kökene sahip olma düşüncesi konuşulmuyordu. Liseyi bitirinceye kadar bu farklılığın özünü irdeleme ya da tartışmama vesile olacak ufuk açıcı herhangi bir olaya tanık olmadım."³¹

Yalnızca isyanların bastırılması süresince kimi araştırmacıların dönemin diplomatik kaynaklarından aktardığına göre özellikle Dersim gibi bölgelerde Ermeni Soykırımı'ndakine benzer metotların kullanıldığı şiddet pratikleri³² açısından değil, isyanlar sonrası "ıslahat" politikası kapsamında uygulanan asimilasyonist metotlar da³³ kuşaksal sessizliği pekiştiren mekanizmalardır. Cumhuriyet'in "korku nesilleri"³⁴ olan Kürt yeniden uyanışının embriyonu 49'lar'ın sosyalizasyon süreçleri büyük ölçüde bu mekanizmalarla şekillenmiştir. Kürt isyanlarına ve bunların şiddetle bastırılışına şahit olmamış, ancak monolitik bir Türk ulusu inşası tahayyülü ile Kürtlük ve Kürtçülük izi taşıyan her şeyin silinmesini amaçlayan yeni rejimin dayattığı sembolik evren içinde sosyalleşen bu genç kuşak için Kürt sembolik evreninin kamusal alanda varlığı söz konusu değildir. 49'lar'ın Kürtlük anlamında en faal isimlerinden olan ve davaya konu olan Kımıl şiiriyle 49'lar'ı görünür kılan Musa Anter'in anlatımına bakıldığında gerek çocukluğunun geçtiği 1930'lar Mardin'i, gerekse gençliğinde tanıdığı Diyarbakır'da şahit olduğu sessizlik atmosferinde yalnızca bu monolitik ulus anlayışı egemendir.

"...dışarıda, yani şehir içinde Kürtçe konuşmak yasaktı. Hatta konuşanlardan, eğer tesbit edilmişse, kelime başına bir lira ceza alırlardı. Bu yüzdendir, Mardin bir dilsizler kampına dönmüştü. Açıkta konuşamadıkları için el işaretleleriyle anlaşmaya çalışıyorlardı."³⁵

30 Miroğlu, *Hevsel Bahçesinde Bir Dut Ağacı. Canip Yıldırım'la Söyleşi*, 13.

31 İkinci, *Licéden Paris'e Anılarım*, 124.

32 David McDowall, *A Modern History of the Kurds*, Third (London & New York: I.B. Tauris, 2004), 208–9.

33 Mesut Yeğen, "Prospective-Turks' or 'Pseudo-Citizens:' Kurds in Turkey", *Middle East Journal* 63, sayı 4 (2009): 601–5.

34 Bozarslan, "49'lar'ın anıları üzerine: Tarihsel-sosyolojik okuma notları ve bazı hipotezler", 131.

35 Anter, *Hatıralarım*, 1991, 29.

“Türkiye Kürdistan’ı ve kalbi olan Diyarbakır uyuyordu. Faşist hükümetler gözlerini korkutmuş, en ufak bir kıpırdanma yoktu.”³⁶

Aile ortamı içerisindeki birincil sosyalizasyon sürecinde farklı formlarda kendini ifade eden bu sessizlik grameri, aile dışı ikincil sosyalizasyon mekanizmalarında çok daha belirgin ve keskin bir biçim alır. Bu mekanizmaların başını çeken “millî eğitim” kurumlarının yanı sıra 1932’de kurulan ve kökenleri 1908’in sosyal Darwinist ideologlarının uzak köy ve bucakları “Türkleştirmek” maksadıyla oluşturdukları enstitülere kadar giden *Halkevleri* ve *Halkodaları*, 1953 yılına kadar Kürdistan’daki genç kuşaklar üzerinde Türk ulusal kimlik doktrinasyonunda aktif şekilde kullanılır.³⁷ Bu mekanizmalar, bir yandan Kürt ulusal sembolik evren unsurlarının kamusal alanda var olmasının önüne set çekerken, diğer yandan ise onların yerine ikame ettikleri Türk ulusal sembolik unsurları ile sessizliği giderek bu ikincisi lehine muhafaza etme görevini yerine getirdiler. 1930’ların Diyarbakır’ına dair ortaokul anılarını aktaran Ekinci, burada sıklıkla “ziyaret ettiği” halkevinin özellikle Türk dili konusundaki ilgi ve hassasiyetinin altını çizer:

“Diyarbakır Halkevi, Türkiye’nin en büyük ve örnek halkevierinden biriydi. Dağkapısı’nın hemen dışında yeni bir bina olarak inşa edilmişti. Dokuz kolda da uzmanlar öncülüğünde etkinlikler sürdürülüyordu. [...] Halkevierinin ideolojik faaliyetlerinden biri, Ankara ve İstanbul’dan Diyarbakır’a çağrılan tanınmış milliyetçi yazar ve şairlere konferans verdirilmesiydi. Okul yönetimi tarafından bu konferansları izlememiz istendiği için bunlara düzenli şekilde katılıyorduk.”³⁸

Yine Kürt ulusal yeniden uyanış kuşağının önde gelen figürlerinden ve 49’lar Davası’nın bir başka sanığı Naci Kutlay da çocukluğu ve ilk dönem eğitim hayatı döneminde önemli bir yeri olan Ağrı’daki halkevi ve eğitim kurumlarına dair anılarını anlatırken, bu kurumların kültürel asimilasyonist karakterine vurgu yapar:

“Ağrı’da Veteriner Müdürü Selim Yatağan vardı. Orada uzun yıllar kaldık. Sık sık Halkevi’nde ve okullardaki toplantılarda önde görünür ve nutuklar çekerdik. Kızı Suna bizim sınıftaydı. Yerel halk oyunlarını çok güzel bilmemize karşın okul müsamerelerinde bu oyunlar oynanmaz ve bize ‘Harmandalı’ ve efe oyunları öğretilirdi. Fakir ailelerimiz efe giysileri yaptırmaya zorlanırdı ve biz de bu oyunları oynardık. Bir de bize modern danslar öğretilmeye çalışılırdı ve buna göre de elbiseler istenirdi.”³⁹

36 Musa Anter, *Hatıralarım*, 2. Cilt (İstanbul: Yön Yayıncılık, 1992), 34–35.

37 Alexandros Lamprou, *Nation-Building in Modern Turkey: The ‘People’s Houses’, the State and The Citizen* (London: I.B. Tauris, 2015), 24, 70.

38 Ekinci, *Lice’den Paris’e Anılarım*, 110.

39 Naci Kutlay, *Anılarım* (İstanbul: Avesta Basın Yayın, 1998), 17.

1950'lerin sonunda Kürt ulusal yeniden uyanışına öncülük edecek olan genç kuşağın erken dönem ikincil sosyalizasyon dönemine dair anılarında Kürtlüğe dair emareler yer almamaktadır. Tam tersine, döneme ilişkin aktörlerin anlatıları incelendiğinde, özel alanda muhafaza edilen Kürt kimliği ile kamusal alanda tamamen egemen bir konumda olan Türk kimliğinin çatıştığı durumlarda ilk tavırlarının çoğu zaman bu ikincisinden yana olduğu gözlemlenir. Yukarıdaki asimilasyonist politikaların bir sonucu olarak sessizlik döneminde, Kürdistan'da yaşayan Kürt ailelerde doğmuş olan genç kuşak hatırı sayılır derecede Türk kimliğini benimseme eğilimindedir. Nitekim Canip Yıldırım, 1930'ların Diyarbakır'ına nasıl sahip çıktıklarını anlatırken bunu, "Kürtlük açısından bir milli duygu değil, Türklüğü ifade eden bir milli duygu" ile yaptıklarını belirtir.⁴⁰ Naci Kutlay'ın yaz tatilini geçirmek için gittiği Ağrı'da Türkçe bilmeyen teyzesine karşı takındığı tavır bu kimliklenme sürecini açıklaması bakımından güzel bir örnektir:

"Anneme çok benzeyen bu teyzem, tek kelime Türkçe bilmiyordu; ben inadına Türkçe konuşuyor ve Kürtçe bilmediğimi söylüyordum. Rihê teyzemin ısrarı para etmiyordu. O gece yatağa girdiğimde yaptıklarından rahatsız olduğumu hissettim, kendimden utandım, pişmanlık duydum. Ertesi gün gidip teyzemle Kürtçe konuştum ve ona sarıldım, çok sevinmişti. Bu yaptığımı münasebet-sizliği, günlerce yüzüme vurdu evdekiler. Bu olay beni çok düşündürdü sonraları, okullarda ve tüm yaşamda sürdürülen asimilasyon uygulamalarının pekâlâ etkili olduğunu kabul ediyorum. Yoksa beni bu davranışa iten nedenleri nasıl açıklayabiliriz?"⁴¹

Yeniden uyanış kuşağının erken dönem sosyalleşme dönemine hâkim olan Kürtlükten utanma ve uzaklaşma tavrı⁴², bu makalenin ilerleyen kısımlarında incelenecek kuşaklarda da görülür. 49'lar'ı sonralayan ve Kürt siyasal hareketinin önce özerklik daha sonra da bağımsızlık dönemleri olarak adlandırılabilen kuşaklara geçmeden önce, bu ilk kuşak arasında Kürt yeniden uyanışının nasıl vuku bulduğuna dair bir incelemede bulunmak yerinde olacaktır.

49'lar ve Toplumsal Sessizlik Döneminin ilk Mırıldanmaları

Alman sosyolog Mannheim'ın 1920'lerin sonunda yayınlanan öncül nitelikteki makalesinden⁴³ bu yana kuşaklar üzerine çalışan sosyal bilimciler için temel

40 Miroğlu, *Hevsel Bahçesinde Bir Dut Ağacı*. Canip Yıldırım'la Söyleşi, 28.

41 Kutlay, *Anılarım*, 19.

42 Kutlay, 23; Miroğlu, *Hevsel Bahçesinde Bir Dut Ağacı*. Canip Yıldırım'la Söyleşi, 38.

43 Karl Mannheim, "The problem of generations", içinde *Essays on the Sociology of Knowledge*, ed. Paul Kecskemeti (London: Routledge & Kegan Paul, 1952[1928]), 276–322.

soru(n), bir kuşağın nerede sona erip yeni bir kuşağın nerede başladığı üzerinedir. Belli bir konu/saha üzerine çalışan sosyal bilimcinin vaka üzerine olan bilgisi dâhilinde bir kuşaksal sınıflama yapması çoğu zaman kaçınılmaz olsa da⁴⁴, kuşakların “kendi içinde” bir toplumsal kategoriye temsil ettiğini⁴⁵, bir başka deyişle toplumsal aktörlerin kendilerinin yeni bir kuşağa mensup olup olmadıkları yönündeki tanımlamaları önem arz eder. Bu bakımdan belirleyici olan, şu ana kadar bu makalede Ryder’ın bir toplumun belli bir zaman aralığında doğan ve büyüyen üyelerini tanımlamak için kullandığı “doğum/yaş grubu” (*birth cohort*)⁴⁶ ile eş anlamlı kullanılan “kuşak” kavramından farklı olarak, benzer yaş grubuna mensup bireylerin ortak bir geçmiş ve tecrübeye sahip olduklarına dair bir varsayımla hareket etmeleri ve “bizim dönemimiz” diye tanımlanan kolektif zaman algısını içselleştirmiş olmalarıdır.⁴⁷

Bu perspektiften ele alındığında, Bozarslan’ın, dava ile birlikte görünür kılındığı için 49’lar’la birlikte başladığını kabul ettiğimiz “Kürt duyarlılığı”nın bir hareket olarak ele alınıp alınamayacağı yönündeki sorusuna⁴⁸ kuşak perspektifinden bakmak ve bu konudaki hipotezini yine eldeki verilerin sınırlılıkları dâhilinde sınamak yerinde olacaktır. Araştırmacının da belirttiği üzere, siyasi, ekonomik ve dini anlamda oldukça heterojen bir yapı sergileyen bu genç aktörlerin profil ve anıları incelendiğinde, örgütlü bir siyasi söylemden çok süregelen sessizlik içinde yankılanan mırıldanmalar işitilmektedir. Nitekim yeniden uyanış gençliği içinde en göze çarpan “örgütlülük” örneğinin Musa Anter’in Dicle Öğrenci Yurdu’na gelen ve Türk kökenli olduklarına inanmış Kürt gençlere ulusal bilinç aşlamayı gaye edinerek yalnızca öğrenci yurdunun sınırları içinde faaliyet gösteren Kürtleri Kurtarma Cemiyeti olduğu görülür.⁴⁹

Öte yandan mevcut veriler incelendiğinde yeniden uyanış kuşağı mensuplarının kendi tanımladıkları şekliyle kendilerinden önceki “suskunluk ve sindirilmişlik dönemi”⁵⁰ ile kendi dönemleri arasına belirgin bir çizgi çektikleri dikkati çeker. Bağımsız, örgütlü bir Kürt siyasi mücadelesi için ne siyasal ne de toplum-

44 Judith Burnett, *Generations: The Time Machine in Theory and Practice* (London & New York: Routledge, 2010), 47–48.

45 Richard G Braungart ve Margaret M Braungart, “Life-Course and Generational Politics”, *Annual Review of Sociology* 12 (07 Mayıs 1986): 213.

46 Norman B. Ryder, “The cohort as a concept in the study of social change”, *American Sociological Review* 30, sayı 6 (1965): 844.

47 Michael Corsten, “The time of generations”, *Time & Society* 8, sayı 2 (1999): 258.

48 Bozarslan, “49’lar’ın anıları üzerine: Tarihsel-sosyolojik okuma notları ve bazı hipotezler”, 138.

49 Anter, *Hatıralarım*, 1991, 59.

50 Kutlay, *Kürt Kimliğinin Oluşum Süreci*, 30.

sal bir zeminin olduğunu kabul eden bu genç kuşak⁵¹, öte yandan özellikle Türkiye metropollerine gelen eğitilmiş genç “Doğulular” için bir canlanma ortamı olduğunun altını çizer:

“Yeni bir ortam vardı. Hızla il dernekleri kuruluyordu. Ağrı, Van, Siirt öğrenci dernekleri gibi. Gençler buralarda aktif görev alıyorlardı. Dünyanın korkak ve sinmiş toplumundan gelen gençler, yeni bir dünyaya açılıyorlardı. Geldikleri yörelerde görmedikleri yeni bir yaşam ve ortamdaydılar şimdi. Radyo dinliyor, gazete okuyor, ‘Doğu’dan gelen diğer gençleri ve Türkiye’nin değişik yörelerinden kimseleri tanıyorlardı. Tüm yurt ve fakültelerde değişik türde tartışmalar oluyordu. Canlılık vardı.”⁵²

Kutlay’ın vurguladığı bu canlılık, 1950’li yıllar boyunca özellikle Türkiye metropollerinde gözlenen, ama Türkiye Kürdistan’ının hafıza ve kimliğiyle yakından ilişkili bir dizi sosyalizasyon mekanizması ile ilişkilidir. Bu dönemde devam etmekte olan kuşaksal sessizliğin bir sonucu olarak Kürt ulusal hareketinin tarihine ilişkin isim, eser ve bilgiye ulaşma zorluğunun konuya ilgi duymaya başlayan Kürt gençlerin önündeki en büyük engel olduğu anlaşılmaktadır.⁵³ Yine bu döneme ilişkin yaptığı değerlendirmede Kutlay, bu durumu ve kuşaksal ayrışmalarını aşağıdaki cümlelerle açıklamaktadır:

“1950’li yıllara gelindiğinde ise yeni yeni kıpırdanmaya başlayan Kürt hareketinin kadroları, 1920-1930 yıllarının kadrolarından tamamen farklı koşullara sahip olup birbirlerinden de kopuk durumdaydılar. Elbette etkilenme vardı ama maddi mirastan yararlanıp gelişme söz konusu değildi. 1950’lerde milliyetçi duyguları paylaşan, hemşehri, arkadaş ve dost Kürtlerin arayışı vardı. Yeni bir maden bulmuş gibi insanlar birbirlerini buluyor, bildiklerini ve duygularını aktarıyorlardı. ‘49’lar Olayı’ böylesi arayışların ürünüdür.”⁵⁴

İşyanlar sonrasında sürgünde olan Kürt hareketinin önde gelen isimlerinin başını çektiği Xoybun’un faaliyetlerini Suriye’de sürdürmesi ve belli başlı metinlerin burada basılması bu anlamda önemli bir eksikliği sınırlı derecede de olsa giderebilmiştir.⁵⁵ Kürdistan topraklarını bölen sınır hattı boyunca gelişen kaçakçılık fenomeni⁵⁶ yalnızca ticari faaliyetlerle sınırlı kalmaz. Kaçakçılık, aynı

51 Miroğlu, *Hevsel Bahçesinde Bir Dut Ağacı. Canip Yıldırım’la Söyleşi*, 152.

52 Kutlay, *Anılarım*, 62.

53 Kutlay, 11–12; Anter, *Hatıralarım*, 1991, 63.

54 Kutlay, *Kürt Kimliğinin Oluşum Süreci*, 30.

55 Kutlay, 261.

56 Mehmet Emin Bozarslan, *Doğunun Sorunları* (İstanbul: Avesta, 2002[1966]), 48; İsmail Beşikçi, *Doğu Anadolu’nun Düzeni (Sosyo-Ekonomik ve Etnik Temeller)* (İstanbul: İBV Yayınları, 2014[1969]), 291–92.

zamanda inşa edilmek istenen Türk ulusal projesi karşısında Kürt direnişini de temsil eden ve bu bağlamda da Kürt etno-politik kimliğini besleyen önemli bir fenomen olarak karşımıza çıkar.⁵⁷ Devlet otoritesinin bilinçli bir inkârı olarak yorumlanabilecek kaçakçılık fenomeni⁵⁸, aynı zamanda Kürt ulusal tarih ve kültürüne ilişkin önemli kaynakların Türkiye’deki Kürt gençlere ulaşmasını mümkün kılarak bir tür “zula kültürü”⁵⁹ oluşmasına da katkı sağlamıştır.

“Fransız mandası olan Suriye’den Türkiye’de bulunmayan çeşitli malları kaçak olarak getirip, Lice ve çevresinde pazarlıyorlardı. Bu gidiş gelişlerde Suriye’ye yerleşen Kürt aydınları ve bunların öncülük ettiği Kürt örgütleriyle de temas halindeydiler. Onlardan hem destek alıyor hem de Kürt siyasal hareketi konusunda bilgi ve belge getiriyorlardı. Örneğin Suriye’ye yerleşen ve Dersim İsyanı’nda önemli rol oynayan Veteriner Nuri Dersimi’nin hazırladığı Dersim İsyanı isimli kitabını kaçakçılar getirmiş, aydın Kürt gençlerine gizlice dağıtmışlardı. Yaz tatilinde bulduğum 1944 yılında, Baytar Nuri’nin bu kitabı, bana da aynı kaynaktan [kaçakçılık] ulaşmıştı.”⁶⁰

Kürt yeniden uyanışının erken dönemi incelendiğinde, dönemin sosyalizasyon mekanizmalarının daha çok Kürt sembolik evreninin kısıtlı olanaklarla da olsa yeniden üretilebildiği aktivitelerle sınırlı kaldığı görülür. Kürt ezgilerinin çalınıp halayların çekildiği düğün ve benzeri çeşitli kutlamaların yanı sıra Musa Anter’in İstanbul’da organize ettiği Dicle Gecesi⁶¹, yine benzer şekilde Ankara’da düzenlenen Doğu Geceleri⁶², siyasi, tarihi ve kültürel içerikli sohbetlerin konu edildiği kır gezileri⁶³, Kürdistan’ın dört bir bucağından gelip metropollerdeki öğrenci yurtlarında birbirini bulmuş Kürt gençlerinin yurtseverlik temelli “bir aradalığı” daha da mümkün kılan mekanizmalardı.⁶⁴ Metropol kozmopolitliğinin mümkün kıldığı Türk – Kürt kimliksel karşılaşma alanları sunan öğrenci yurtlarının, bu bir aradalığı bir anlamda Kürt kimliğini inkârla ona sıkı sıkıya sarılma temelli ayırıda Kürt gençlerini bir seçim yapmaya zorladığı da

57 Mesut Yeğen, “The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity”, *Middle Eastern Studies* 32, sayı 2 (1996): 223.

58 Adnan Çelik, “Challenging state borders: Smuggling as Kurdish infra-politics during ‘the years of silence’”, içinde *Kurds in Turkey: Ethnographies of Heterogeneous Experiences*, ed. Lucie Drechselová ve Adnan Çelik (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2019), 162.

59 Bozarslan, “49’lar’ın anıları üzerine: Tarihsel-sosyolojik okuma notları ve bazı hipotezler”, 134.

60 Ekinci, *Lice’den Paris’e Anılarım*, 55–56. Benzer bir anlatım için bkz. Kutlay, *Anılarım*, 44.

61 Anter, *Hatıralarım*, 1991, 60; Miroğlu, *Hevsel Bahçesinde Bir Dut Ağacı. Canip Yıldırım’la Söyleşi*, 97.

62 Kutlay, *Anılarım*, 49.

63 Kutlay, 64.

64 Bozarslan, “49’lar’ın anıları üzerine: Tarihsel-sosyolojik okuma notları ve bazı hipotezler”, 139.

gözlemlenmektedir.⁶⁵ Yıldırım'ın da vurguladığı üzere Kürt gençleri için bu ter-
cihin, siyasi bir hareket ve örgütlülükten ziyade, Batı'da hor görülmeyle tecrübe
ettikleri Kürt kimliğiyle, Kürdistan'da yaftalandıkları Kürtçülük arasında bir
pozisyonla ilgili olduğu anlaşılmaktadır:

*“Kürt hareketi düşüncede var, beyinde var; duyuyorsun, düşünüyorsun. Bir
müktesebatın var, aydın olman vesilesiyle. İstanbul'a, Ankara'ya gidiyorsun,
orada bulunan insanlar sana Kürt gözüyle bakıyorlar. Sonra memleketine
geri geliyorsun, bu sefer baban karşı koyuyor sana, 'Ulan sen ne bok yiyorsun,
bizi mahvederler ulan oğlum, perişan ederler'. Yani harekete halk katılmamış,
halkı katamamışlar.”⁶⁶*

Öte yandan bu embriyonun görünürlük kazanması ve sonraki kuşakların
dikkatini çekmesinde bu aktivitelerle yeniden üretilen Kürt kimliği ve bilincin-
den çok, tutuklama ve dava sürecince 49'lar'a atfedilen rolün belirleyici olduğu
anlaşılmaktadır.⁶⁷ Dersim katliamından bu yana medya ve kamuoyunun ilgisini
çekebilmiş Kürtlükle ilişkili ilk somut olay olan davaya⁶⁸ konu olan aktiviteler,
iddianamede sanıklara yöneltilen suçlamalardan⁶⁹ çok uzaktır. Dava sonrasın-
daki gelişmelerle, Türkiye'nin siyasi konjonktürüne de paralel olarak, Kürt ye-
niden uyanışı daha örgütlü bir hareket olma yolunda ilerleyecektir.

TİP tecrübesi, DDKO ve Kürt “hareketliliği” 49'lar'la başlayan Kürt “hare-
ketliliği” davayı takip eden süreçte bir “hareket” olma yolunda ilerler. Bunun
ilk denemesi, 27 Mayıs 1960 darbesinden sonra Türkiye sol sendikal hareketleri
ve aydınlarının katkılarıyla kurulan Türkiye İşçi Partisi (TİP) altında olacaktır.
Bu yıllarda Kürt gençleri arasında filizlenmeye başlayan etnik bilinçlenme ve
arayışlar bazı TİP yöneticilerinin de dikkatini çekmiş ve “başka bir halk” olarak
kabul ettikleri Kürtlerin sorunlarına sınıfsal ve etnik temelli bir yaklaşım geliştirmişlerdir.⁷⁰ Bağımsız bir Kürt örgütlenmesi fikrinden henüz uzak olan Kürt
hareketliliği için, bu dönemde herhangi bir partinin “Kürtlere olan sempatisi”
bu konuya hassasiyet gösteren genç aydınların desteğini almak için yeterli bir
sebaptir.⁷¹

65 Kutlay, *Anılarım*, 23; Ekinci, *Lice'den Paris'e Anılarım*, 164–65.

66 Miroğlu, *Hevsel Bahçesinde Bir Dut Ağacı. Canip Yıldırım'la Söyleşi*, 66.

67 Mehdi Zana, *Bekle Diyarbakır*, 2. baskı (İstanbul: Avesta, 2014), 27.

68 Cengiz Güneş, *The Kurdish National Movement in Turkey: From Protest to Resistance* (London & New York: Routledge, 2012), 52.

69 Bkz. Yavuz Çamlıbel, *49'lar Davası. Bir garip ülkenin idamlık Kürtleri*, 2. baskı (İstanbul: Siyam Kitap, 2015), 102–3.

70 Mehmet Ali Aybar, *Kürt Sorunu. Aydınlarımız ne düşünüyor?* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1992), 40.

71 Miroğlu, *Hevsel Bahçesinde Bir Dut Ağacı. Canip Yıldırım'la Söyleşi*, 127.

Kürt gençleri arasında Türkiye metropollerinde başlayıp Kürdistan'a sirayet eden bu kıpırdanmanın Kürt kamuoyunda ne denli karşılığı olduğu tartışmalı bir konudur. Bir siyasi duruş olarak Kürtçülük, özellikle yaşlı nesiller için bu dönemde hâlâ sakınılan ve uzak durulması gereken bir "aktivite" olarak görülür. Kendi çıkardığı *İleri Yurt* isimli gazetede yayınladığı ve sonunda seslendiği kahramanına kurtarıcı kuşakların gelmekte olduğunu müjdeleyen *Kımıl* şiiriy-le⁷² henüz mırıldanma düzeyindeki Kürt hareketliliğinin Cumhuriyet mahkemelerine taşınmasının fitilini ateşleyen Musa Anter'in kendisini içinde bulduğu durum Kürdistan'ın büyük bölümünde devam etmekte olan sessizliği kırma girişiminin toplumsal sonucu olan marjinalleşmeyi örnekler niteliktedir:

*"Bizi görenler, hele Musa'nın akrabaları, Musa ile beraber yürüdüğümüz kaldırımından geliyorsa, o kaldırımı değiştiriyorlardı. Onun zararlı bir insan olduğunu herkese empoze etmişler. Çünkü sağda solda Kürtler'den bahsediyor, çünkü devamlı takip ediliyor. [...] Bu işle ilgilenenler dünyanın en yalnız insanlarıydılar. Kuşatılmışlardı adeta. Musa işte böyle kuşatılmış ve yalnız bir adamdı."*⁷³

Yine konu üzerine olan veri kısıtlılığı genelleme yapmayı pek mümkün kılmasa da, Kürtçülüğe bakıştaki bu farklılaşmanın kuşaklararası bir nitelikte olduğu söylenebilir. Geçmiş travmaların yaşlı nesiller üzerinde yarattığı korku ve endişe, onları ihtiyatlı davranmaya iterken; aynı gelişmelerin dönemin Kürt gençliğinde "bir şeyler yapma" heves ve isteğini körüklediği görülür. Kürt yeniden uyanışının ikinci kuşağı diyebileceğimiz TİP içerisindeki "Doğulular" gençliğinin önemli temsilcilerinden Mehdi Zana'nın (1940, Silvan) küçük bir çocukken isyanların ön planda olduğu Kürt tarihine ilişkin ilk tartışmaları dinlediği terzi dükkânında çalışmaya başladığı Niyazi Ustası ile arasında geçen diyalog bu anlamda dikkate değer bir örnektir:

*"1963 başlarıydı. Bir prova için Niyazi Usta ile birlikte Diyarbakır'a gittiğimizde Türkiye İşçi Partisi'nin levhasıyla karşılaşmıştım. Bu, bende müthiş bir duygu uyandırmıştı. Heyecanlanmıştım. Niyazi Usta'ya hemen, 'bu partiyi Silvan'da da açalım' dedim. Niyazi Usta, 'Şimdi zamanı değil, ileride belki. Her şeyin bir sırası var Mehdi. Bu durumda Silvan'da bu partiyi açmaya kalkışırsak, altından kalkamayacağımız birtakım sıkıntıların doğmasına neden oluruz. Aceleci olmamak, olayların olgunlaşmasını beklemek gerek' yanıtını verdi."*⁷⁴

1960'larda Kürt gençleri arasındaki kıpırdanmayı olumlu yönde etkileyen bir diğer gelişme ise bir süredir Irak Kürdistan'ında yaşanan siyasi gelişmelerdi.

72 Anter, *Hatıralarım*, 1991, 143.

73 Miroğlu, *Hevsel Bahçesinde Bir Dut Ağacı. Canip Yıldırım'la Söyleşi*, 130–31.

74 Zana, *Bekle Diyarbakır*, 37.

Musa Anter'i Diyarbakır'a gidip İleri Yurt'u çıkarmak için motive eden Molla Mustafa Barzani hareketi⁷⁵ gün geçtikçe daha da büyüyerek Türkiye Kürdistan'ındaki gençlik üzerinde de etkisini iyice hissettiriyordu.⁷⁶ Baas rejiminin kontrolü ele aldığı 1963 sonrasında gelişen çatışmalar Barzani'nin peşmerge kuvvetlerini Kürtlük ve Kürdistan'ı savunan en önemli sembol haline getirmişti. Barzani'nin attığı adımlar bir yandan Kürt hareketlenmesinin öncü isimleri arasında merakla takip edilirken⁷⁷, bir yandan da Kürt hareketine yön verecek isimlerin sosyalleşme sürecine de damga vurmuştu.

“Askerdeyken Berzanî'nin savaşı başladı. Oradaki hareketin bir Kürt hareketi olması ilgimi daha bir çekmiş, bende Kürtlüğe doğru bir yöneliş olmuştu. Gözüm kulağım oradaydı. Ne olacak diye merak ediyordum. Ölen her pêşmerge ile ölüyor, her pêşmerge ile birlikte savaşıyordum. Yüreğim onlarla birlikteydi. ‘Keşke şimdi ben de orada olsaydım’ diye düşünüyordum. [...] O sıra İstanbul, Ankara gibi büyük şehirlerden de dükkânımıza gelip giden öğrenciler oluyordu. Onların anlattıklarına kulak veriyor, bir şeyler öğrenmeye çalışıyordum.”⁷⁸

Yine Güney Kürdistan'daki gelişmeler karşısında takınılan tavır ve tutum değerlendirildiğinde de genç ve yaşlı kuşaklar arasında ciddi bir farklılaşma olduğu görülmektedir. Irak Kürdistan'ındaki örgütlü mücadeleden esinlenerek Kuzey'de kurulan T-KDP'nin bu yıllarda gelişmemiş olması ve işlevsiz kalmasında da⁷⁹ sessizlik dönemi kuşağının çekimserliğinin rolü olduğu söylenebilir. Nitekim Kürtlük ya da Kürtçülük adına atılan en ufak sembolik adım karşısında dahi ilk tepki devlet otoritesinden değil, ama onun sindirdiği Kürt halkından gelmektedir. Zana'nın dönemin Türk milliyetçi dalgasına bir tepki olarak arkadaşlarıyla birlikte Mustafa Barzani ve hareketi lehine Silvan'da astığı “illegal” pankart sonrası yaptığı gözlemler bu durumu örneklendirir niteliktedir.

“Sabah olunca işe gitmek için bilinçli olarak pankart astığımız yerden geçtim. Pankartın asıldığı yerde kalabalık bir topluluk birikmişti. Polisler etrafı sarmış, panik içinde sağa sola koşturup duruyorlardı. Herkeste bir heyecan, bir korku, bir şaşkınlık ve panik vardı. [...] Halktaki sessiz bekleyişin yerini bir süre sonra homurtular, sorular, küfürler almaya başladı. ‘Hangi namussuz asmış?’, ‘Halkın başına bela mı açmak istiyorlar?’, ‘Kim bunlar?’ diye söyleniyorlardı.”⁸⁰

75 Anter, *Hatıralarım*, 1991, 141.

76 Suavi Aydın ve Yüksel Taşkın, *1960'tan Günümüze Türkiye Tarihi*, 5. baskı (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 172.

77 Kutlay, *Anılarım*, 126; Miroğlu, *Hevsel Bahçesinde Bir Dut Ağacı. Canip Yıldırım'la Söyleşi*, 127.

78 Zana, *Bekle Diyarbakır*, 32.

79 İkinci, *Lice'den Paris'e Anılarım*, 300.

80 Zana, *Bekle Diyarbakır*, 33.

TİP içinde kendilerine bulduğu yerle daha örgütlü bir mücadeleye doğru bir adım daha atan Kürt gençliği, 1960'ların sonuna doğru Kürdistan'daki ilk kitlesel faaliyetleri başlatacaktı. 1967-1969 yılları arasında, Kemal Burkay, Naci Kutlay ve M. Ali Aslan gibi tecrübeli isimlerin öncülük ettiği Doğu Mitingleri, 1938 Dersim Katliamı ile çöken toplumsal sessizlikten bu yana Kürtlüğün kamusal alanda ilk defa tecessüm etmesidir. Ne var ki mitingleri yerinde inceleyen sosyolog İsmail Beşikçi'nin de vurguladığı gibi, mitinglerde özellikle altı çizilen hususlar –TİP'in "Kürt sorunu"nu ele alış şekline paralel olarak- "Doğu"nun az gelişmişliği, hızlı nüfus artışı ve ağa düzenine karşı toprak reformuna duyulan zaruri ihtiyaçtan ibaretti. Nitekim mitinglerde atılan sloganların "Doğulular" için okul, öğretmen, fabrika ve yol gibi temel taleplerle sınırlı kalması ve Kürt kimliğine ve kültürel haklarına temas etmemesi bu bakımdan anlamlıdır.⁸¹ Beşikçi, toplumsal mobilizasyon anlamında bu mitinglerin farklı sınıf ve kuşakları bir araya getirebilme işlevini aşağıdaki gözlemleriyle ifade etmektedir:

*"Burada önemli olan Doğu Mitingleri'nin toplumsal bir nitelik kazanması ve bu yönde yoğunlaşmasıdır. Mitinglere çeşitli sosyal sınıflardan kimseler katılmış ve konuşmuşlardır. Topraksızlar veya az toprağı olanlar, hiçbir şeyi olmayanların yanında ağalar ve şeyhler gibi mülkiyet ilişkilerini denetleyen kişiler de katılmışlar ve konuşmuşlardır. Birinci gruptakiler ağa ve şeyhlere ve bunlarla işbirliği yapan iktidara karşı çıktıkları halde ikinci gruptakiler, Kürt halkının ezilmişliğinden ve yüzyıllar boyunca geri bırakılmışlığından hareket ederek bu durumu yaratan merkezi otoriteye karşı çıkmış ve kamuoyunu dinamik tutmaya çalışmışlardır."*⁸²

Kürt sorunun bir az gelişmişlik sorunu olarak ele alınması⁸³ ve TİP'in Kürt meselesi konusunda Aybar'dan farklı düşünen diğer önde gelen üyelerinin her şeyin çözümü olarak sosyalizmi işaret etmeleri⁸⁴, TİP içerisindeki genç "Doğulular" arasında huzursuzluğa sebep oluyordu. Doğu Mitingleri sırasında çok bariz bir hâl alan bu hoşnutsuzluk⁸⁵ aynı zamanda Kürt hareketliliğinin genç mensuplarının artık Türk solundan özerk bir hal alarak kendi başına bir hareket olma yolundaki ilk emareleridir. Bazı kesimlerin özerk bir Kürt oluşumunu yine "zamansız" bulmalarına rağmen⁸⁶, Doğulular'ın bu ayrışması 1969'da önce yine İstanbul ve Ankara'da kurulan, daha sonra ise Diyarbakır, Ergani, Silvan, Batman gibi Kürt şehirlerinde örgütlenen Devrimci Doğu Kültür Ocakları'nın

81 İsmail Beşikçi, *Doğu Mitinglerinin Analizi* (İstanbul: İBV Yayınları, 2014[1967]), 25–26.

82 Beşikçi, *Doğu Anadolu'nun Düzeni (Sosyo-Ekonomik ve Etnik Temeller)*, 197–98.

83 TİP, "Parti Programı" (1965), 110.

84 Sadun Aren, *TİP olayı: 1961 - 1971* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1993), 128–30.

85 Zana, *Bekle Diyarbakır*, 92.

86 Zana, 138.

(DDKO) kurulmasına gitti. DDKO'ların kurucu genç kuşağından olan Mümtaz Kotan, Kürt hareketinin Türk solundan kopuşu ve özerk bir örgütlenmeye gidişlerini anlattığı cümleler TİP'in "Doğulular grubu"nun o dönemki bakışlarını aktarması bakımından önemlidir:

“‘Doğulu Gençleri’ geleneksel anlayışları ile ‘Biz kardeşiz, bu vatan hepimizin’, ‘Bölünmez bir bütünü’ sloganları ile saflarına almayı başarmak için olmadık yöntemlerle aşırı eylemlilikler, vuruşmalar pazarlanıyordu. [...] Biz de kör değildik, okuyor, görüyor ve dinliyorduk. Tarihin sayfalarını açmıştık. Dedelerimizden, babalarımızdan kalan anılar, hatıralar gözlerimizin önündeydi. Lenin’de ya da sosyalizmin genel anlayışı içerisinde bizim halimize de bir reçete bulunurdu herhalde! Hep başkalarının değirmenine su taşıyamazdık. Kendi aramızda görüşmeler yapmaya ve bir örgütlenme yaratmaya karar vermiştik. Türk ‘Sol’undan kopacaktık. Bu bir boşanmaydı, ayrılığımız hem meşru hem de gerekliydi. Bunun ötesini dedikoduları, suçlamaları hiç tartışmak gerekmiyor. Zaten, 1967 yıllarındaki Doğu Mitinglerinden sonra işlerimiz biraz da onlardan ayrılmış, bölgemiz ve ulusumuzun somut taleplerine, kendi sorunlarımıza eğilmemizi sağlamıştı.”⁸⁷

Önceki kuşaklarda olduğu gibi İstanbul ve Ankara’daki öğrenci yurtları ve dernekler bu dönemde de örgütlenme aşamasındaki Kürt hareketinin sosyalleşme mekânları olmaya devam etti. Kürt ulusal yeniden uyanışının kimi simge isimlerinin destek verdiği⁸⁸ veya bizzat oluşumunda yer aldığı⁸⁹ DDKO’lar Kürdistan’da da aktif örgütlenme peşindeydi. Diyarbakır’daki Abide çayevi⁹⁰ veya Ankara’nın Cebeci mahallesindeki Dinçer kahvehanesi bu ve gelecek dönemki hareketlerin uğrak toplantı mekânları olmaya başlamıştı. Yine Tarık Ziya Ekinci’nin Ankara’daki, M. Emin Bozarıslan’ın ise İstanbul’da geçici süreliğine ikamet ettiği evinde yapılan toplantılar⁹¹ Kürt hareketinin kuşaklararası bir etkileşimle devam ettiğini göstermektedir. Ne var ki bu devamlılık ve etkileşim 12 Mart 1971 muhtırasının ardından kesintiye uğrayacak ve siyasal şiddet fenomeni Kürt hareket(ler)inin repertuarına dâhil olacaktır.

12 Mart 1971 Sonrası Kürt Gençliğinin Atomizasyon Dönemi

Yeniden uyanış dönemi sonrası Kürt hareketi tarihinde farklı grup ve örgütler tarafından siyasal şiddetin bir yöntem olarak benimsenmesi, 12 Mart 1971

87 Kotan, *Yenilginin İzdüşümleri*, 271.

88 Anter, *Hatıralarım*, 1991, 222–23; Miroğlu, *Hevsel Bahçesinde Bir Dut Ağacı. Canip Yıldırım’la Söyleşi*, 192.

89 Ekinci, *Lice’den Paris’e Anılarım*, 458.

90 Miroğlu, *Hevsel Bahçesinde Bir Dut Ağacı. Canip Yıldırım’la Söyleşi*, 206.

91 Kotan, *Yenilginin İzdüşümleri*, 275.

muhtırasını takip eden baskı rejimi yıllarında görülür. Irak Kürdistan'ındaki silahlı direnişin yoğunluğundaki artışa paralel olarak 1960'ların ikinci yarısından sonra özellikle Mardin, Hakkâri ve Van bölgesinde en etkin örgütlenmeyi sağlayan T-KDP⁹² de dâhil olmak üzere, ulusal hedeflere ulaşmada silahlı mücadelenin bir yöntem olarak kullanılması fikrinin 12 Mart muhtırasından önce pek telâffuz edilmediği görülür. Barzani peşmergelerinin direnişi bu dönemde etkisini iyiden iyiye hissettiriyor olduysa da, Türkiye'de silahlı bir Kürt mücadelesi fikri henüz dost sohbetlerinin ötesine geçmez.⁹³ 49'lar sanıklarından ve sonraki dönemlerde Türkiye Kürdistan'ındaki silahlı mücadelenin ilk temsilcilerinden olan Dr. Şivan (Sait Kırmızıtoprak), 1970 yılında tamamladığı anlaşılan kitabında⁹⁴ ırkçı-faşist olarak nitelendirdiği Ankara iktidarının tüm suçlamalarına karşın Kürt aydınları ve Kürt hareketi militanlarının yürütmekte oldukları pasifist yöntemlere dayalı “demokratik mücadeleyi” aşağıdaki cümlelerle tarif etmektedir:

*“Kürt aydınları ve milliyetçi militanları Kürdistan halkının derin özlem ve isteklerine uygun olarak, yürütmekte bulundukları demokratik mücadeleyi tüm güçlerince devam ettirmek azmindedirler. [...] Siyasi partiler, mitingler, basın konferansları, folklor gösterileri, ilerici dernekler vs. gibi demokratik vasıtalar, bu mücadelenin yegâne faaliyet mihrakları haline gelmiştir. Hiçbir ‘Polis oyunu!’ ve hiçbir ‘Cunta maceracıları grubu!’ Kürt halkının bu olumlu, şuurlu, realist ve demokratik mücadele metodunu rayından çıkaramaz ve sabote edemez.”*⁹⁵

27 Mayıs 1960 darbesi sonrasındaki görece özgürlük ortamının 12 Mart 1971 muhtırasıyla tamamen sona ermesi aynı zamanda baskı politikalarının özellikle de sol gruplar ve Kürt hareketi üzerinde tavizsiz şekilde uygulandığı bir dönemi başlatmıştır. 1960 Anayasası'nın temel hak ve ödevler, basın özgürlüğü, millî güvenlik, akademik özerklik ve sivil ve askeri mahkemelerle ilgili maddelerinin “devletin ülkesi ve milletiyle bütünlüğünün gözetilmesi” temelinde köklü deği-

92 Joost Jongerden ve Ahmet Hamdi Akkaya, “Born from the Left: the making of the PKK”, içinde *Nationalisms and Politics in Turkey: Political Islam, Kemalism and the Kurdish Issue*, ed. Marlies Casier ve Joost Jongerden (London & New York: Routledge, 2011), 125; Cengiz Güneş ve Welat Zeydanlıoğlu, “Introduction: Turkey and the Kurds”, içinde *The Kurdish Question in Turkey: New Perspectives on Violence, Representation, and Reconciliation*, ed. Cengiz Güneş ve Welat Zeydanlıoğlu (London & New York: Routledge, 2014), 265.

93 Zana, *Bekle Diyarbakır*, 139–40.

94 Kitabın birinci baskısını gerçekleştiren APEC (Stockholm, İsveç) yayınevinin teyidi için bkz. Dr. Şivan (Sait Kırmızıtoprak), *Kürt Millet Hareketleri ve Irak'ta Kürdistan İhtilali*, 2. baskı (İstanbul: El Yayınları, 2014), 308.

95 Dr. Şivan (Sait Kırmızıtoprak), *Kürt Millet Hareketleri ve Irak'ta Kürdistan İhtilali*, 2. baskı (İstanbul: El Yayınları, 2014), 116.

şikliklere uğraması⁹⁶, bu baskı politikasının yasal zeminini hazırlamıştı. Bu bağlamda, Dr. Şivan'ın yukarıdaki cümlelerle savunduğu salt demokratik mücadele metodunun kısa süre sonra farklılaştığı görülür. Muhtıranın üzerinden bir yıldan biraz uzun bir süre geçtikten sonra 26 Ağustos 1972'de kardeşine yazdığı mektupta İstanbul DDKO'nun kurucularından olan Necmettin Büyükkaya'nın (Neco), Dr. Şivan'ın kurduğu Türkiye'de Kürdistan Demokratik Partisi'nin izlediği yöntem ve zamanın ruhunu yansıtan enternasyonalist perspektifine ilişkin sarf ettiği cümleler dikkate değerdir:

“10 Temmuz 1971’de ‘Parti Democratik Kurdistan (Lı Tırkiya)’, yani ‘Türkiye’de Kürdistan Demokrat Partisi’ne girdim. Bu parti Türkiye’deki Kürtlerin yegâne devrimci sosyalist gizli askeri bir partisidir. Türkiye’deki Kürtlerin demokratik hakları için silahlı mücadelenin şart olduğunu savunur. Parlamentarist yolun Türkiye halklarını uyuttuğuna inanır, mücadele şekli olarak silahlı halk savaşı yolunu önerir. [...] Gerek Türk devrimci savaşı teşkilatları ile ve gerekse diğer Orta Doğu ve özellikle Filistin Teşkilatları ile sıkı dayanışma taraftarıdır.”⁹⁷

İlerleyen yıllar, silahlı mücadele yönteminin hem Türkiye’deki gençlik hareketleri arasında hem de Kürdistan’da ortaya çıkan ve Kürt gençlerinin yoğun ilgi gösterdiği örgütler arasında yaygınlaştığı ve yayıldığı bir dönemdir. Merkezi hükümetin otorite zayıflığı ve meşruiyetini yalnızca baskı ve şiddet aygıtlarına dayandırdığı muhtıra sonrası atmosferde görülen şiddet fenomeni⁹⁸, Mannheim’ın kavramsallaştırdığı şekliyle, dönemin toplumsal ve kültürel değişimiyle vücut bulan bir “kuşak tarzı”⁹⁹ olarak karşımıza çıkar. 1960’lardan bu yana bir hareket oluşturma potansiyeline sahip olan Kürt subjektivitesi¹⁰⁰, artık devrimci şiddet temelinde kendi geleceğini tayin etme ve bağımsız Kürdistan hedefini başarma yolunda bir örgütlenmeyi hedeflemeye başlamıştır.¹⁰¹ Bu hedef, önceki dönem Kürt milliyetçisi oluşumlardan veya Türkiye’deki gençlik hareketlerinden doğan ve şiddet unsurunu yoğun bir şekilde kendi aralarındaki çatışmalar da kullanan birçok yeni kuşak Kürt örgütüne benimsenecektir.

Yeni kuşak Kürt gençlik örgütlenmeleri arasında ilgi gören bu “kuşak tarzı” ile ilgili olarak ilk akla gelen sorulardan bir tanesi, silahlı mücadele temelli ulusal özgürlük fikrinin diğer ulusal özgürlük hareketlerine kıyasla neden geç

96 Aydın ve Taşkın, 1960’tan Günümüze Türkiye Tarihi, 224–27.

97 Büyükkaya, Kalemimden Sayfalar, 24.

98 Van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, 33.

99 Mannheim, “The problem of generations”, 310.

100 Bozarslan, “49’lar’ın anıları üzerine: Tarihsel-sosyolojik okuma notları ve bazı hipotezler”, 139.

101 Büyükkaya, Kalemimden Sayfalar, 245.

başladığıdır. Gerçekten de Küba Devrimi ya da Cezayir'in bağımsızlık savaşı gibi önemli tarihsel olaylar 1960'ların başında FARC ve ELN¹⁰² gibi önemli gerilla hareketlerinin ya da ETA¹⁰³ gibi silahlı örgütlerin ortaya çıkmasında son derece etkili olmuşken, Türk ve Kürt gençlik hareketlerinde bu kuşaksal etkinin eylemsel boyuta taşınması ancak 1970'lerle birlikte olmuştur.

Yeni bir siyasal kuşağın doğuşu için gerekli tetikleyici faktörleri mümkün kılan Türkiye'nin tarihsel ve toplumsal koşulları ile açıklanabilecek bu durum 12 Mart 1971'i önemli bir kırılma noktası olarak işaret eder. Muhtıradan kısa süre sonra THKO lideri Deniz Gezmiş ve arkadaşlarının yakalanması ve idam-ları, THKP/C'nin lideri Mahir Çayan ve arkadaşlarının Kızıldere'de öldürülme-si, dönemin gençliği açısından yeni bir kuşaksal travma olacak ve Türkiye'deki Kürt hareketinin sonraki dönemini şekillendirecek Kürdistan Devrimcileri ya da halk arasında anıldıkları şekliyle Apocular'ın doğuşuna götürecektir. Hareketin kurucularından ve ideologu Abdullah Öcalan, gazeteci yazar Ragıp Duran ve Kızıldere'den sağ olarak kurtulan Ertuğrul Kürkçü ile olan mülâkatında bir THKP/C sempatizanyken Kızıldere olayının yarattığı bu travmatik kırılma noktasını aşağıdaki cümlelerle izah eder:

“Gerçekten tam 22 yıl önce siz Kızıldere'ye doğru yol alışı çıkarken, biz yeni yeni devrimci gençlik hareketi içinde açılıyorduk. Bir sempatizan sıcaklığıyla, ben Siyasal'a katılmıştım. THKP/C sempatizanı olduğumu da hatırlıyorum. Tabii onlar bizim gençlik kahramanlarımızdı, o dönemin en çok idealize ettiğimiz kişilikleriydiler. Yenilmezliğin sembolüydüler. Ve öyle kolay bir biçimde sonlarının getirilebileceğini de düşünmüyorduk. Hele bir arada bu biçimiyle düşünmüyorduk. Fakat çok trajik bir biçimde, kızıl kanlar içinde hepsinin cesetlerinin adeta paramparça edilişini görünce, bütün dünyamız bir anlamda değişti. Hala o günleri hatırlıyorum. Doğrudur, sizin için bir son, belki de yaşamın sonu olabilirdi. Eğer bugün böyle kalmışsanız bile, bu da biraz mucizeli bir kalıptır. Ama benim için ise ilk ciddi politik sınavdı. Kızıldere olayına karşı ne yapıp yapamayacağım daha sonraki bütün yaşamımı belirleyen bir başlangıçtır.”¹⁰⁴

1975 tarihinde Mustafa Barzani liderliğindeki Irak Kürdistan devriminin çöküşü de yine bu dönemki Kürt gençliği üzerinde son derece belirleyici bir travmatojenik olay olarak göze çarpar. Bir süredir devam etmekte olan peşmerge silahlı direnişinin trajik sonu, mücadelenin son yıllardaki en önemli referansı-

102 Eduardo Pizarro, *Las FARC (1949-1966) De la autodefensa a la combinación de todas las formas de lucha* (Bogotá: Tercer Mundo, 1991), 107-8.

103 André Lecours, *Basque nationalism and the Spanish state* (Reno: University of Nevada Press, 2007), 77.

104 Abdullah Öcalan, *Diriliş tamamlandı sıra kurtuluşa* (Weşanên Serxwebûn, 1995), 39.

nın kaybı bağlamında Türkiye'deki Barzani sempatzanını Kürt gençliği üzerinde hayal kırıklığı yaratan bir başka travma olur. Barzani hareketinden doğan bu boşluk kısa sürede ortaya çıkan yeni örgütlerce doldurulmaya çalışılacaktır.¹⁰⁵ Nitekim Barzani geleneğine sahip çıkan T-KDP'nin devamı niteliğindeki Kürdistan Ulusal Kurtuluşçuları (KUK)¹⁰⁶ bu cephenin en etkili ve en radikal hareketi olarak vücut bulacak, 12 Eylül 1980 darbesi öncesi dönemde Türkiye sol gençlik hareketinden doğan Partiya Karkerên Kurdistan'ın (PKK) Kürt sahasına egemen olma yarışındaki en büyük ve kanlı rakibi olacaktır.¹⁰⁷ PKK'nin kurucu kadrolarından bir diğer erken dönem ideologu Mazlum Doğan'ın KUK hakkındaki sözleri, farklı gelenek ve ideolojiyi takip eden bu iki hareketin arasındaki bu rekabeti tarif eder:

"KUK'a gelince... düne kadar KDP içinde yer alıyor, resmen ve alenen Kürt feodal kompradorlarının jandarmalığını yapıyorlardı. Pek çok feodalin emrinde köylülere karşı bir saldırı ve cinayet bölüşü rolünü yürüttüler. KDP'nin gerici yapısının, SAVAK, MİT, MOSAD ve CIA ile içli dışlı oluşu kimse'nin yabancı olduğu bir şey değildir. Bence KUK direk olarak emperyalist ve sömürgeci devletlerin istihbarat örgütleri tarafından yönlendirilmektedir. Halka ve özellikle partimize yönelik saldırıları bunun kanıtıdır. [...] KUK'un tüm bu güçlerle işbirliği içinde Diyarbakır'da, Ceylanpınar'da, Kızıltepe'de, Derik'te, Batman'da, Nusaybin'de ve diğer yörelerde onlarca PKK kadro ve sempatzanını katletmesi, arkadaşlarımızın barındığı köyleri, mahalleleri, evleri sömürgecilere ihbar etmesi tesadüf müdür?"¹⁰⁸

1980'lere doğru gelindiğinde son derece atomize bir halde bulunan Kürt ulusal hareketleri için bir başka kırılma noktası 12 Eylül 1980 askeri darbesi olacaktı. Nitekim 12 Eylül'ün ardından birbiriyle ihtilaflı olan Rizgarî, Kawa, KUK, Stêrka Sor vb. birçok hareket çözülmüş ve Kürt siyasal hayatından silinmiş, PKK'nin önde gelen komutanlarından Mahsun Korkmaz'ın başlattığı 15 Ağustos 1984 Eruh-Şemdinli gerilla harekâtına kadar dikkate değer bir gelişme söz konusu

105 Mehmet Orhan, *Political Violence and Kurds in Turkey: Fragmentations, mobilizations, participations and repertoires* (London & New York: Routledge, 2016), 53.

106 RNK-KUK, IV. Kongre Belgeleri - Belgeyen Kongreya Çarem (Stockholm: APEC, 1993).

107 Hamit Bozarslan, *Conflict kurde: Le brasier oublié du Moyen-Orient* (Paris: Éditions Autrement, 2009), 60. PKK'nin 1976 – 1984 Direniş Şehitleri Albümü, örgütün erken dönem silahlı mücadele tarihi hakkında son derece önemli nicel veri sunmaktadır. Albüm incelendiğinde Urfa, Siverek, Hilvan hattındaki aşiretlerle olan çatışmalarla birlikte örgütün en büyük kayıplarını Irak Kürdistan'ı sınır bölgelerinde hâkim olan KUK ile olan çatışmalarda verdiği görülmektedir. Bkz. <http://www.serxwebun.org/sehitler/19761984albumasehida/>

108 Mazlum Doğan, *Toplu Yazılar*, 2. baskı (Weşanên Serxwebûn, 1994), 115–16. KUK – PKK çatışmasına ilişkin ayrıca bkz. Büyükkaya, *Kalemimden Sayfalar*, 483.

olmamıştır. Bu bakımdan makaleyi bitirmeden önce, Kürt ulusal tarihinde yeni bir kuşaksal kopuşu temsil ettiğini düşündüğüm Apocu hareketin temel siyasal ve toplumsal referanslarını incelemekte fayda görüyorum.

Yeni Bir Kuşaksal Kopuş: Partiya Karkerên Kurdistan

1950'lerin sonunda başlayan Kürt ulusal yeniden uyanışı yukarıda özetlemeye çalıştığım *hareketlenme, örgütlenme, özerklik ve atomizasyon* dönemlerini takip ederek bugün halen devam eden ve Suriye Kürdistan'ındaki (Rojava) gelişmelerle yeni bir faza girdiğini söyleyebileceğimiz silahlı mücadele dönemine kadar gelir. Makalenin bu kısmında Türkiye siyasal hayatı ve tarihinin son 50 yılına damgasını vurmuş olan Apocular/PKK'nin önceki bölümlerde özetlenmeye çalışılan tarihsellik içerisinde bir devamlılık olmaktan çok bir kopuşu temsil ettiğini mevcut verilerle göstermeye çalışacağım. Abdullah Öcalan başta olmak üzere, hareketin önde gelen kurucu kuşak mensuplarının yayınları ve resmî aylık yayın organı Serxwebûn'un erken dönem sayılarının taranması sonucunda öne sürdüğüm bu hipotez, daha detaylı ve nitel verilere dayalı incelemelerle sınanabilecek niteliktedir.

Öğrencilik yılları 1970'lerin İstanbul ve Ankara'sında geçen genç Öcalan için Kürtlük ve Kürdistan için örgütlü mücadele fikri Kürt ulusal yeniden uyanışının o dönemki aktörü DDKO ile Türkiye'deki devrimci gençliğin sesi Dev-Genç arasında bir gidip gelme şeklindedir. Kendi ifade ettiği şekliyle, DDKO'ya karşı takındığı eleştirel tavır, bu eğilimin yavaş yavaş Türkiye devrimci gençlik hareketlerine doğru ağır basmasıyla sonuçlanır.¹⁰⁹ Bir önceki bölümde bahsedilen 12 Mart 1971 rejimi ve sonrasındaki travmatik olay ve gelişmelerin hem kendi kişisel siyasallaşma süreci hem de –en azından Türkiye bağlamında- liderliğini üstleneceği Kürt ulusal hareketi için bir dönüm noktası olacağını vurgulamaktadır. Aşağıdaki cümlelerinde de açıkça görüldüğü üzere, Öcalan kendi siyasal rotasını 49'lar'la başlayan ve DDKO ile örgütlenen Kürt yeniden uyanışında değil, Türkiye devrimci gençlik hareketinin kuşaksal bir devamlılığı olarak tasvir etmekte ve 12 Mart'ın bu hareketin kurucu kuşağı üzerindeki yıkıcı etkisinin altını çizmektedir:

“12 Mart sonrası önderlik boşluğuna yavaş yavaş yürüyorum. Gerek Türkiye devrimciliğinde, gerek Kürt devrimciliğinde bir çözüm aranıyor. Sanırım o zamandan bir grup olma niyetimiz belirliyor. Her taraftan, öğrenci gençlikten adaylar alınıyor. Kuzeyli, Güneyli, ama her aşiretten, kabileden, yöreden birisi içine girsin deniliyor. 12 Mart sonrası Ankara ortamı, öğrenci gençliğin yeniden hareketlenmesine sahne oluyor. Okullar sıcak bir tartışma atmosferi-

109 Abdullah Öcalan, *Devrimin Dili ve Eylemi* (Cologne: Weşanên Serxwebûn, 1996), 62–63.

ne sahipti. Bu ana çerçevede, içine girdiğimiz bir grup ilişkisi var. O zamanlar grubun ilişkilerine Haki [Karer] ve Kemal'i [Pir] çekmiştim. Diğerleri de sanıyorum yavaş yavaş geliyorlardı. [...] Fakat Özal'ın deyimiyle 'kılıç artığı' kaldık, yani 12 Mart kılıcı biçtiğini biçmişti. Birinci kuşak gittiğinde, biz ikinci kuşak olarak girdik ve bizi görecektik ve tekrar kılıç sallayacak durumda değildi. O boşluğu değerlendirerek biz planlı bir adım attık. [...] 12 Mart'ın kılıcı belki saç tellerimizi kesiyor, ama bir yerimize değmiyor. 12 Mart'ı karşılayan Dev-Genç'tir ve kahraman önderleri, bilindiği gibi şehit düştüler. Bıraktıkları miras önemliydi. Onların militanı olacaktık, kendimizi onlardan sayıyorduk. Artık kahramanlarımız kan-revan içinde gittiler. Madem arkadaşları olmaya karar vermişiz (ne de olsa yığılıktır), silahlarını yerde bırakmamak gerekiyordu. Vuruşanlar vuruşuyor, dövüşüyor, şehit düşüyorlar. Kalanlar üçüncü elden sempatanlardı ve ben hızla onların içinde öncülüğü elde ediyordum.”¹¹⁰

Hareketin kuruluş yıllarında Öcalan'ın Türkiye solunun bütün fraksiyonları ile iyi ilişkiler geliştirme arzusu, halen içinden geldiği geleneğe karşı koruduğu yakınlıkla açıklanabilir. Nitekim Dureşik kod adıyla hitap ettiği Ülke İçi Merkez Komite için kaleme aldığı 1979 tarihli mektubunda Dev-Sol, Kurtuluş, Dev-Kur, TKP-ML gibi örgütlerle siyasi ilişki ve dostluk bağları kurulması konusunda kadroları uyarmaktadır.¹¹¹ Öcalan'ın bu yaklaşımı kendisi ile birlikte Apocular/Kürdistan Devrimcileri hareketini kuran arkadaşları tarafından da ifade edilir. Yine bu dönemde kendisini “Kürdistan Ulusal Özgürlük Hareketi” olarak tanımlayan PKK, Kürt mücadelesinden ayrı görmediği Dev-Yol davalarını yakından takip eder.¹¹² Buna karşın, DDKD, KUK, Özgürlük Yolu gibi önceki dönem Kürt hareketi geleneğini farklı ideolojik perspektiflerle devam ettiren örgütler PKK literatüründe “reformist” ve “teslimiyetçi” olarak anılmaktadır.¹¹³ PKK'nin kurucu kadrolarının Kürt hareketine dair bu reddi mirası hareketin önde gelen isimlerinden Muzafer Ayata tarafından da açıkça dile getirilmektedir:

“Ankara'ya gittiğimiz yıllarda, DDKD daha önceki DDKO mirası üzerinde yeniden boy vermişti. Başkan Apo, bu çevrelerle başından beri tüm bağlarını koparmıştı. Kürt feodal, küçük burjuva kesimlerle aramıza kalın bir sınır çizilmişti. Temel belirlememiz ulusal kurtuluş mücadelesinin proletaryanın öncülüğünde emekçi sınıflara dayandırılarak yürütülmesiydi. Ayrışma tüm hızıyla sürüyordu. Bu kesimleri az-çok hem ülkeden, hem de Ankara'dan tanıyoruz. Bunlara Türk solundan daha fazla öfke duyuyorduk. Zira Türk solu

110 Öcalan, 64–65.

111 Abdullah Öcalan, *Mektuplar* (Weşanên Serxwebûn, 1998), 25.

112 *Serxwebûn*, No: 1, Ocak 1982, s. 8-9; No: 3, Mart 1982, s. 3; No: 24, Aralık 1983, s. 3.

113 *Serxwebûn*, No: 12, Aralık 1982, s. 4-7; No: 27, Mart 1984, s. 19-20. Benzer bir tanımlama ve eleştiri için bkz. PKK, *Kuruluş Bildirisi* (Weşanên Serxwebûn, 1978), 30-32.

gerçekliğimizi fazla bilmiyor ve tanımıyordu. Kürdistan'ın yabancısıydı. Diğer kesimler Kürdistan'dan gelen, orada yaşayan, Kürdistan'ı az-çok bilen, tanıyan insanlardı..."¹¹⁴

Özellikle 1960'ların ortalarından itibaren önce TİP'in Doğu Mitingleri daha sonra ise belli başlı Kürt şehirlerinde açılan DDKO'larla Kürtlük ve Kürtçülük adına bir hareketlenme sağlanmış, örgütlenme anlamında belirli bir mesafe kaydedilmiş olsa da, bu gelişmelerin PKK için pek bir anlam ifade etmediği görülür. Nitekim PKK'nin 1978 tarihli kuruluş manifestosunda kendinden önceki dönemde Kürdistan'a ilişkin yaptığı değerlendirmelerde bu hareketler mevzu bahis dahi edilmez ve yurtsever aydın-gençlik hareketin ulusal kurtuluş mücadelesine katkı sağlayabilmesi için öncelikle bünyesinde barındırdığı "şoven, sosyal-şoven, reformist, nemelazımcı, ulusal-inkârcı" unsurlardan kurtulması gerektiği belirtilir.¹¹⁵ PKK'nin söz konusu unsurlar için kullandığı bu pejoratif sıfatlar bu dönem aktif olan Kürt hareketleri için kullandığı sıfatlarla birebir aynıdır.

PKK ile başlayan bu kuşaksal kopuş, önceki dönem Kürt yeniden uyanışı aktörlerinin penceresinden de gözlemlenir. Canip Yıldırım, 1977'de Mehdi Zana'yı Diyarbakır belediye başkanlığına taşıyacak hareketin, Batman, Ağrı ve Urfa'da da benzer başarılarla imza atmışken 1980'lerle birlikte "filmde bir kopma" olduğundan bahsetmektedir.¹¹⁶ Yine 1978'de kardeşi Ferzend'e yazdığı bir mektupta Necmettin Büyükkaya, "Apo grubunu" samimi ve kararlı bulmakla birlikte "komünizmin çocukluk hastalığına yakalandıkları" tanısıyla eleştirir.¹¹⁷ Kendisinin de ifade ettiği gibi, önceki dönem Kürt hareketinin etkisi olmaksızın Öcalan'ın 1970'lerin henüz başında ileri sürdüğü "Kürdistan" ve "sömürge" kavramları¹¹⁸ ile "bağımsız bir Kürt devleti" fikri,¹¹⁹ aslında yeniden uyanış dönemine hâkim olan sübjektiviteden de radikal anlamda bir kopuşu ifade eder.

12 Mart'ın baskı rejimiyle birlikte Kürt gençleri arasında kabul gören ve hatırı sayılır destek bulan devrimci şiddet ve silahlı mücadele yaklaşımı, PKK literatüründe önceki dönem Kürdistan tarihinden çok Vietnam, Angola, Mozambik ve Küba gibi yakın dönem ulusal özgürlük mücadelelerine atıfla meşru kılınır. Dönemin enternasyonalist ruhuna uygun olarak Latin Amerika'da devam etmekte olan Nikaragua, El Salvador, Guatemala silahlı direniş hareketleri yakından izlenir.¹²⁰ Mustafa Barzani'nin 1975 yenilgisi "önderlik yoksunluğu ve ilkel

114 Muzaffer Ayata, *Tarihe Ateşten Bir Sayfa. Diyarbakır Zindanı* (Weşanên Serxwebûn, 1999), 60–61.

115 PKK, *Kürdistan Devriminin Yolu (Manifesto)*, 6. baskı (Köln: Weşanên Serxwebûn, 1993), 102.

116 Miroğlu, *Hevsel Bahçesinde Bir Dut Ağacı. Canip Yıldırım'la Söyleşi*, 176.

117 Büyükkaya, *Kalemimden Sayfalar*, 104.

118 Öcalan, *Diriliş tamamlandı sıra kurtuluşa*, 44.

119 Öcalan, *Devrimin Dili ve Eylemi*, 62.

120 Bkz. *Serxwebûn*, No: 17, Mayıs 1983, s. 18.

milliyetçi anlayışın" kaçınılmaz bir sonucu olarak değerlendirilir.¹²¹ Ne var ki Kürt gençliğini mobilize eden Apocu "talebe" hareketinin bu radikal fikir ve eylemleri, yenilgi ve yıkım hafızasını yakın dönemde Güney Kürdistan'da tazelenmiş olan eski kuşaklarda korku ve endişeye sebep olur. Önceki dönemin Doğu Mitingleri ve DDKO faaliyetleri Kürdistan'da Kürtlük adına bir kıpırdanma sağladıysa da, Kürt isyanlarına dair kolektif hafızanın büyük ölçüde devam ettiği anlaşılmaktadır.

*"Bizim teslimiyetçilerimiz örgütlü, yeni ve gelişmekte olan güçlere hep geçmiş, feodal önderlikli ayaklanmaların ezildiği dönemi hatırlatarak 'düşman güçlüdür, karşı çıkarsak bizi yok eder, sesimizi çıkarmayalım' dediler."*¹²²

Yine silahlı mücadeleye dayalı örgütlenmeye karşı benzer bir görüşün, Türkiye sol hareketleri ve PKK tarafından "reformist ve teslimiyetçi" olarak tanımlanan gruplar arasında da hâkim olduğu, hareketin önde gelen kadrolarından Murat Karayılan (Cemal) tarafından aktarılır:

*"Şeyh Sait iki jandarma öldürdü, Kürdistan'ın yarısı gitti; siz ordu kurup, karakol basarsanız, Kürdistan'ın geri kalan kısmı da ortadan kaldırılır,' diyerek, silahlı mücadeleye ve onun hazırlıklarına karşı böylece kesin tavırlarını koymuşlardır. Direniş çizgisinden ürken işbirlikçi reformist anlayışın teslimiyetçiliği ve çaresizliğinin derinliği bir kez daha görülmüştür."*¹²³

Kürtlük ve Kürdistan hakkında konuşmaya başladığı döneme dair ailesi ve yakın çevresinin tepkisini paylaşan Öcalan'ın anlatımında da bu travmanın devam etmekte olan etkisi net bir şekilde görülmektedir:

*"Hepsi beni deli sanıyordu. 'Böyle bir ülke yok. Nereden çıktı bu ülke? Bu ülkede böyle bir halk da yok. Var olanlar bile erimiş gitmiş' diyorlardı. Akrabalarım, arkadaşlarım, babam, 'oğlum, böyle bir şeyde umut yoktur. Her şey bitmiş. Sen deli misin? Seyit Rıza, Şeyh Sait, Barzani çok şey yaptılar, ama hiçbir şey elde edemediler. Üstelik tek başınasın. Sen birkaç kuruşu cebine koyup, bineceksin arabaya ve okumalısın' diyorlardı."*¹²⁴

Gerçekten de PKK'nin kurucu kadrolarının erken dönem sosyalleşme süreçlerinde de Kürtçülük halen uzak durulması gereken, tehlikeli bir siyasi aktiviteyken¹²⁵, hareketin kurucu kadın kadrolarından Sakine Cansız'ın (Sara) anlattığı üzere, Dersim gibi Alevi kimliğinin ön planda olduğu bazı çevrelerde ise nere-

121 Serxwebûn, No: 16, Nisan 1983, s. 9.

122 Serxwebûn, No: 11, Kasım 1982, s. 13.

123 Murat Karayılan, *Bir Savaşın Anatomisi: Kürdistan'da Askeri Çizgi* (Diyarbakır: Aram, 2014), 107.

124 Öcalan, *Devrimin Dili ve Eylemi*, 167.

125 Cemil Bayık (Cuma), *PKK Tarihi*, y.y., 26.

deyse hakaret olarak değerlendirilebilecek bir anlam taşıdığı anlaşılmaktadır.¹²⁶ Bu bağlamda, 12 Eylül 1980 darbesinden sonra ayakta kalabilmeyi başarmış tek aktör olan PKK, 15 Ağustos 1984 sonrasında rüşünü ispat etmesiyle kendisini Kürt tarih yazıcılığının merkezine yerleştirip, Kürt halkının “gerçek/ideal tarihinin” kendisiyle başladığını öne sürecektir. Nitekim Karayılan, “PKK öncülüğünde gelişen özgürlük mücadelesiyle Kürt halkının dirilişi gerçekleşir,” diyerek hareketin bu tarihsel rolünün altını çizer.¹²⁷ Yine hareketin bir diğer önemli kurucu kadrolarından Cemil Bayık’a (Cuma) ithaf olunan aşağıdaki cümleler, PKK’nin Kürt tarihinde temsil ettiği kuşaksal kopuşu vurgulaması bakımından önemlidir:

“Bizim açımızdan tarih denince akla biraz da PKK tarihi gelir. Halkımızın –anladığımız anlamda- tarihi PKK’nin çıkışı ile başlayan bir tarihtir. Bundan önceki tarih, fazla sahip çıkılacak bir tarih değildir, lanetli bir tarihtir. Öyle pek olumlu bir yanı olan tarih değildir, çok az olumlulukları olan bir tarihtir. Bu açıdan biz tarihten bahsederken PKK’nin çıkışıyla birlikte halkımızın tarihini ele alıyoruz. Ki gerçek anlamda tarih bununla başlıyor. Bunun için böyle ele alıyoruz. Ondan öncesi başkalarının yazdığı tarihtir. Başkalarının yazdığı tarih kölelik tarihidir. Bu bizim tarihimiz olamaz. Bizim tarihimiz kendimizin yazdığı tarihtir. Bize ait olan bu tarihtir. Bu açıdan tarihi ele alırken, tarihimizi biraz da PKK’nin çıkışıyla başlatıyoruz. Bu da önemlidir. Bu noktanın da çok iyi kavranması gerekir.”¹²⁸

PKK’nin 1990’lardan sonra tartışmasız lideri ve tek ideologu konumuna gelen Öcalan’ın ve diğer önde gelen kurucu kadrolarının bu tarih inşası, büyük ölçüde hareketin 12 Eylül 1980 darbesinden sağ olarak çıkabilmiş tek örgüt olması ve 15 Ağustos 1984’te başlatılan gerilla mücadelesiyle o ana kadar Kürt hafızasında yer etmiş “yenilmez devlet” algısını sarsması ile açıklanabilir. Bu bağlamda, 12 Eylül darbesinin sebep olduğu kolektif travma Türkiye’de 1980’ler ve 1990’lar boyunca devam edecek yeni bir kuşaksal sessizliğe kapı aralarken, 1990’ların hemen başında Kürdistan’daki gözlemlenen kitlesel başkaldırıları (Serhildan) ve gençlik mobilizasyonu PKK ile yeni bir tarihsellik inşa eden Kürt hareketinin kuşaksal devamlılığının bir göstergesi olarak okunabilir.

126 Sakine Cansız, *Hep Kavgaydı Yaşamım* (Diyarbakır: Aram, 2014), 76.

127 Karayılan, *Bir Savaşın Anatomisi: Kürdistan’da Askeri Çizgi*, 249.

128 Bayık, *PKK Tarihi*, 4. Cuma Arkadaş kod adıyla 201 sayfa olarak elektronik ortamda bulunan PKK Tarihi isimli yayına ait herhangi bir künye bulunmamakta ve PKK enformasyon kaynakları Bayık’ın böyle bir kitap yayınlamadığını ya da yayınlanması talimatını vermediğini bildirmektedir. Bununla birlikte kitapta yer alan bilgilerin 1990’larda Bayık tarafından Parti Merkez Okulu’nda verilen derslerden derlendiği anlaşılmaktadır. Yukarıdaki alıntı için bkz. *Serxwebûn*, No: 155, Kasım 1994, 24.

Sonuç

Bu makalede erken cumhuriyet dönemi Türkiye’inde çıkan Kürt ulusal isyanlarının bastırılmasını takiben gelişen süreçteki kuşaksal kopuş ve devamlılıklar dönemin aktörlerinin anlatıları üzerinden incelenmeye çalışıldı. Başarısızlıkla sonuçlanan bu isyanlarının ardından sessizlik dönemine giren Kürt ulusal hareketinin, 20 yıllık bir kuşaksal kopuşun ardından 1950’li yılların sonuna doğru gelişen ve 49’lar Davası ile görünürlük kazanan bir yeniden uyanışa şahit olduğu görülmektedir. Bu uyanış, başlangıçta örgütlü bir hareket olmaktan ziyade toplumsal alanda varlığı uzun süredir silinmiş olan Kürtlüğe karşı duyulan ilgi sonucu gelişen romantik bir mobilizasyon olarak Türkiye metropollerindeki genç Kürt entelijensiyası arasında ortaya çıkmıştır. Kürt ulusal sembolik evreni ve kimlik unsurlarının telafisi ve sessizlik dönemi öncesindeki kuşakla bağ kurabilme gayretiyle çok küçük çapta ve sınırlı bir grup arasında atılan bu ilk adımların, davayı takip eden yıllarda devam ederek siyasal bir ifade arayışına doğru yol aldığı görülür. Nitekim 49’lar’ı takip eden kuşağın Türkiye İşçi Partisi altında başlayan örgütlenme deneyimi zamanla Türk solundan koparak özerk bir nitelik kazanmış ve Kürt gençlik mobilizasyonunda DDKO’lar dönemi başlamıştır.

49’lar davasından beri devam etmekte olan bu gençlik mobilizasyonu süreci, 12 Mart 1971 muhtırası ile radikal bir dönüşüme tanık olmuş ve bu makalede Kürt gençliğinin atomizasyon dönemi olarak tanımladığımız çok sesli bir yöne evrilmiştir. Gerek 12 Mart’ın Türkiye devrimci gençlik hareketleri üzerindeki yıkıcı etkisinin gerekse Mustafa Barzani hareketinin Irak Kürdistan’ındaki nihai yenilgisinin sebep olduğu yeni travma, bu dönemde Türkiye’deki Kürt gençlik mobilizasyonunun bu iki mücadele geleneğini takip eden aktörlere kanallize olmasıyla sonuçlanmıştır. Dönemin iki başat aktörü olan KUK ve Apocular/PKK rekabetinin 12 Eylül 1980 darbesi ile ikincisi lehine son bulması aynı zamanda yeni bir kuşaksal kopuşu işaret etmektedir. Bu bakımdan, 49’lar’dan beri devam eden yeniden uyanış döneminin 12 Eylül 1980’le birlikte yeni bir kopuşa uğradığı ve bu yeni Kürt mobilizasyonunun 49’lar ve devamındaki kuşaklardan çok farklı referanslar üzerine kendisini yeniden inşa ettiği görülmektedir.

Çalışma boyunca göze çarpan en önemli noktalardan birisi, Kürt ulusal yeniden uyanışını takip eden yıllarda gözlemlenen mobilizasyonların doğrudan Kürt gençliğinin belli bir kesimi ile ilişkili olduğudur. Aktörlerin anlatılarından yola çıkarak gösterilmeye çalışıldığı gibi, Kürt isyanları üzerine inşa edilmiş olan kolektif travmanın devam eden etkisinin bu dönemki mobilizasyonun yalnızca gençlikle sınırlı kalmış olmasında önemli rol oynadığı not edilmelidir. Gerek 49’lar kuşağı mensupları, gerek onlarla başlayan hareketlenmeyi bir harekete dönüştürme çabasındaki TİP ve DDKO girişimleri, gerekse bu devamlılıktan net bir kopuşu ifade eden ve kendisini Kürt hareketinin başat aktörü olarak

inşa eden PKK mensuplarının ifade ettiği gibi, isyanlar sonrasındaki toplumsal sessizliği tecrübe etmiş kuşağın Kürtlük ve Kürtçülük adına gelişen her türlü mobilizasyona kuşkucu ve eleştirel bir tavırla yaklaştığı görülür. Kürt isyanları üzerine inşa edilmiş “mağlup edilemez devlet” mitinin bu etkisinin Kürt hareketinin kitleleştiği 1990'lara kadar sürdüğü söylenebilir. 1990'lar sonrasında farklı mobilizasyon dinamikleri üzerine yapılacak derinlemesine araştırmalar 1980'lerle birlikte gelişen bu kuşaksal kopuşun yönü ve niteliğini gözler önüne sermesi bakımından önemli olacaktır.

Xwendin Ji Bona Çi: “Eğitim Bize Toprağımızı Geri Verecek Mi?”*

Fırat Aydınkaya

“Ve Gideon dedi: “Eğer rab bizimle beraberse niçin bu işler başımıza geldi?...Rab bizi attı, bizi Midyan’ın eline verdi.” Ve Rab ona bakıp dedi: “Bu kuvvetinle git ve İsrail’i Midyan’ın elinden kurtar”. Gideon dedi: “Ah efendim, İsrail’i ne ile kurtarayım!”¹

Eski Ahit’te anlatılan Gideon hikayesiyle yazıya başlamak, tematik açıdan makalenin derdinin anlaşılması için iyi bir fikir olabilir. Gerçekten de Midyan halkının tahakkümünü ortadan kaldırıp, halkını özgürlükle buluşturmak için Gideon’un sorduğu “*ne ile kurtarayım*” sorusu ezilen halkların mücadele tarihi bağlamında oldukça mühim bir meseledir. Bu sorunun cevabının basitçe alet kutusunda edevat aramanın daha fazlasına tekabül eden doğasının bulunduğu açıktır. Öyleyse ezilenlerin, sömürgeci tahakküme karşı özgürlüklerine kavuşması için ne yapması gerektiğine mercek tutmamız gerekecektir.

Bu makale, soruların çoğul cevaplarını bulmak yerine, verilmiş bir cevabın, denenmiş bir tecrübenin peşine düşecektir. Diğer bir ifadeyle sömürülen halkların direniş envanterinde en çok umut beslenen bir tecrübe olarak “eğitimin” anlamı, oynadığı rol ve de (şayet varsa) özgürleştirici misyonu ele alınacaktır. Bu çapta bir sorgulama doğal olarak özgürleşmenin yeni yollarını bulmayı da bir

* Ngûgî Wa Thiong’o, Aradaki Nehir, s. 198

1 Eski Ahit, Hakimler, 8:3

ihtimal olarak önümüze çıkarma potansiyeline sahiptir. Bunu yaparken bir dizi kıyas yöntemi ile yani önce Kenyalı Ngugi ile Nijeryalı Achebe romanlarının mukayeseli okumasını yapıp ardından ise Güney Afrika deneyimi ile Kürtlerin kendi tarihsel deneyimlerindeki aydınlanmış eğitim sürecinin benzerliklerine ve farklılıklarına eğileceğim. Bu manada *Kürdistan* gazetesinden, *Hawar* dergisine bir dizi süreli yayının içinden eğitim felsefesinin izini süreceğim gibi, ilk Kürt romancısı olan Ereş Şemo'nun eserlerini de yapısökümcü bir yöntemle çalışmaya dahil edeceğim. Gideon'un "*İsrail'i ne ile kurtarayım*" serzenişine başta Afrika halkları olmak üzere pek çok ezilen halk belli ölçülerde "*eğitim*" cevabını vermiş görünüyor. Peki ama eğitim kurtarır mı? Eğitilmek özgürleştirir mi?

Tematik olarak başrolde eğer eğitim konusu işlenecekse bu durumda eğitim nosyonundan ne anladığımı da açık etmem gerekecektir. Eğitimden kastettiğim yegane şeyin okul içine sıkıştırılmış bir fabrikasyon süreci olmadığı açık. Eğitim derken daha çok da Greklerin *paideia* dediği üretimden bahsediyorum. *Paideia* sadece bir bilgi aktarımı değildir şüphesiz. Daha geniş manada gençlerin hümanist bir terbiye idealine göre yetişkin bir hayata başlamasını sağlayan ve bu amaçla onlara öğretilen toplumsal teknikler bütünüdür. *Paideia* olgun bir kişilik kazanmak, bir insanın iyi olduğu için güzel ve güzel olduğu için iyi biri haline gelmesidir. Latinler *paideia* kelimesine karşılık *humanitas* derken (Eco, 2019:308), Kürtler bu kavrama *Perwerde* demeyi uygun görmüşlerdir. Fiilin kökü itibarıyla *perwer*'in sevgiye, sevgiyle yapmaya, iyiye ve güzele dair hümanist tınısı hem Latinceye hem de bir açıdan Grekçeye göz kırpmaktadır. Ne var ki özellikle batı dışı dünya söz konusu olduğunda yine de eğitim süreçlerinin maniheist doğasını anmamız gerekebilir. Kant'ın meşhur *Aydınlanma Nedir* makalesinden üç ay önce ilk defa Aydınlanma sözcüğünü kullanan Mendelssohn'un Aydınlanmanın eğitim mantığını açık etmek için öne sürdüğü ikili kavramsallaştırma işimize yarayabilir. Mendelssohn'a göre eğitim; kültür ve aydınlanma olarak ikiye ayrılır. İlki yani kültür daha çok pratik alanı, aydınlanma ise daha çok teorik olanı ifade eder, yani akla dayalı bilgi ve düşünme yeteneği ile bağlantılıdır. (Mendelssohn, 200:13) Bu ikili ayırım, yazının kuramsal mantığı ve mukayeseli örneklemeleri okunurken akılda tutulmalıdır. Bu makalede yapıtları konu edinen yazarların baskın çoğunluğu, Mendelssohn'un ikili ayırımındaki pratik alanın yani yerli kültürünün ve bilme süreçlerinin örtük olarak onu sömürülen haline getirdiğini, dolayısıyla sömürgeciliği yırtıp atmak için yerliye ait alanın yetersiz kaldığına işaretlerle beyaz adamın mülkü olarak gördükleri ikinci alanın, yani teorik olanın, önemini konu etmişlerdir.

Son olarak yazının dikkatli okurunun gözünden kaçmayacak bir başka konu ise Türkçe "*eğitim*," Kürtçe "*perwerde*"nin kavramsal doğasının özgürlükçü mantığı ile ilgili yan ama mühim meseledir. Türkçedeki öğrenme mantığı

muhtak suretle daha bilgili birini öncelikli olarak varsayar. Yani öğrenen ile öğretene arasındaki hiyerarşide ortaya çıkan mahsuldür, eğitim. Öğrenenin, öğretene mecbur kaldığı bir bilgi sürecinden özgürlük ummak ancak öğretene aşmakla, yani öğretileni özgürlükçü mantıkla yeniden yorumlamak ile mümkündür. Öbür yandan Kürtçedeki perwerde kavramı ise öğretene ihtiyaç duymayan bir anonimlikten beslenir. Antik dönemlerde *Paideia*, felsefi sohbet ve homoseksüel ilişki aracılığıyla aktarılan bir şey iken (Eco, 2019:308) *perwerde*; bilme süreçlerinin şahsiliğinden hareket eden, öncelikle kendisiyle, akabinde eşitiyle girdiği diyalogun devamı olarak felsefi sohbetle ilintili bir kendilik inşasıdır. O yüzden Xanî'nin *xodreste* dediği şey kendi için ve kendinde *perwerdeyi* mümkün kılıp, bir ölçüde kendi kendini bilgiyle donatabilendir. Kürtçe'de ayrıca eğitim evrenini karşılayan "*xwendin, zanabûn, hînbûn, êlimandin*" kavramlarının hemen tümü kendilik tekniğine göz kırparak, açıklayanın düzenini reddeder. Öğretmene muhtaç olmayan öğrenme periferisi bir açıdan Kürtleri geleneksel bilgi kalıplarının taassubu ile başbaşa bırakırken, öbür tarafta bu hiyerarşisiz ortam Rancière'in imlediği manada tıpkı *Cahil Hoca* gibi bilmediğini dahi öğretmeye kapıyı aralar.

Sömürge Karşıtı Romanın Anlamı

Makaleye başlamadan önce Girard'ın "edebiyat yorumu sistematik olmalı, böyle olduğu ölçüde yorum da edebiyatın devamıdır" tespitini bir miktar deşmemiz gerekebilir (Girard, 2017:24). Zira ezilenin anlatısı yalnızca edebi yorum olarak duygusal belleğe kaydedilip geçiştirilemez. Nereden bakarsak bakalım edebiyat yorumu, sömürü altındaki bir toplumda aynı zamanda sonuna kadar politik yorumun da devamıdır. İşte böyle bir bakış açısıyla yazı Afrika edebiyatının düetini Kürt edebiyatında görmeyi hedeflemektedir.

Basit bir gözlemden yola çıksak dahi Kürt okumuşlarının baskın çoğunluğunun Batı edebiyatı ve bu edebiyatın bir alt şubesi olarak Rus Edebiyatının tedrisatından geçtiğini rahatlıkla iddia edebiliriz. Gerçek şu ki yazınsal olarak nereden beslendiğimiz, bizim varoluşsalığımızı şekillendiren ideolojik dünyamızla doğrudan irtibatlı bir meseledir. *Yüzbaşının Kızı* romanını ele alalım mesela, Kürtleri bu romanda doğrudan ilgilendirecek en önemli karakter, Rus zorbalığına isyan eden Pugaçev'in başına gelenler olabilir. Ne var ki yazarın ana kahramanına iliştilmiş okur bilinci, Pugaçev'in şiddete meyyal, narsist bir ruh hastası olduğunu düşünürken bulur kendini (Puşkin, 2006). Benzer bir şekilde, *Kafkas Tutsağı* romanında istilacı Rus ordusuna direnen bir avuç direnişçinin başkaldırı ahlakını görmek yerine, direnişçilere esir düşen karakterin oryantalle olmuş projeksiyonundan, yerli halkın egzotikliğine bakarken buluruz kendi-

mizi (Tolstoy, 2018). Sömürge hiyerarşisini normalleştiren bu roman geleneğini yarmaya en yakın çalışma olan *Yeraltından Notlar*'da dahi, Dostoyevski anti kahramanın aracılığıyla uygarlığın huzursuzluklarından bitap düşmüş bir isyankarı anlatır bize. Ne var ki romanda, yine şaşmaz bir şekilde ezilen halkların payına düşen nosyon, Rus Aristokrasisine baş kaldırmış bir kazak isyancı olan Stenka Razin'in "*kana susamışlığı*" ile resmedilmesidir (Dostoyevski, 2020: 36).

Batılı edebiyatındaki mağdur veya öteki, Dostoyevski'nin metaforu ile söylersek "*şölenden dışlanan*"dır en fazla. *Kumarbaz*'da Aleksi kendisine solucan, *Yeraltından Notlar*'da yer altı adamı kendisine sinek muamelesi yapıldığından müştekidir. *Karamazov Kardeşler*'de İvan, kendini tahtakurusuna benzetirken, *Öteki*'nde Golyatkin böcek misali yerin altına girmek ister. Nihayet *Suç ve Ceza*'da Raskolnikov, böcek değil insan olduğunu kanıtlamak için kan döker (Gürbilek, 2018: 12). Şu açık ki, bu kahramanların ortak özelliği şölenden dışlanmışlığın kahrını derin olarak duyumsamalarıdır. Ne var ki "*şölenden dışlanan*" batılı beyaz adam, Conrad'ın *Karanlığın Yüreği* eserindeki Marlow ya da Kurtz karakterlerindeki örnek gibi soluğu Avrupa dışı toplumlarını yağmalama seferlerinde bulur. Avrupa toplumlarında kendini hiçlik ile tanımlayan bu toplum ötekisi şahsiyetler, yerlinin ülkesine geldiğinde Kurtz örneğinde olduğu gibi, yerlilerden kendisine tapmalarını talep etmektedir. Görüldüğü üzere batılı toplumların şöleninden dışlananlar, ezilen sömürge toplumlarında kendini Tanrı olarak yeniden keşfeder. Öyleyse şölenden dışlananın psiko-patolojisi ile sömürge altındaki ezilenin hikayesi hiçbir şekilde özdeş kılınamaz. Şölenden dışlanan kahramanların ekserisi yeni bir efendi arayışındayken, sömürülen ise efendisini alaşağı edip kendi kaderine sahip çıkmak derdindedir. Yine bu kahramanlarımız küstüğü toplumdan ilgi, alaka beklerken, ezilen yerli özgürlük talep etmektedir.

Sömürge karşıtı ezilen anlatısına en yakın duygudaşlık kurabilen edebiyatçıların başında gelen Dostoyevski'nin kahramanlarının varoluşsal ezilmişliğinin en derin sancısı "*ayakkabı tabanı*" metaforuyla izah edilebilir. Fakat unutmamak gerekir ki, her ne kadar ayakkabı tabanı fazla deforme olduğunda kesip atılabilir olsa da, son kertede bir ayakkabı tabansız olamaz. Taban eninde sonunda mecburen ayakkabıya dahildir, yani ayakkabının müstemilatıdır. Oysaki sömürge karşıtı romandaki karakterlerde "*ayakkabı tabanı*" olmak şeklindeki bir bütünün alt parçası olma duygusu yerine, o bütüne karşı topyekun bir direniş isteği hakimdir. Mamafih sömürge karşıtı romandaki karakterler bırakalım ayakkabı tabanı ile sembolize edilmeyi ayağını hatta bütün bacağına sömürge karşıtı savaşta yitirip tahta bacak kullanan Ngugi'nin Abdulla'sıyla sembolize edilebilir ancak. Batı edebiyatı hatta batı edebiyatının içinden en bizden yazar olan Dostoyevski edebiyatında ezileni, ayakkabı tabanı sembolize ederken, öbür tarafta sömürülenin edebiyatında bu sembolizm yerini kesilen bacağına yerine monte edilen tahta

bacağa bırakır. Yine benzer bir şekilde *Suç ve Ceza*'da Raskolnikov Napolyon'u rol modeli olarak bellerken; *Budala*'da Lebedev opportunist politikacı Talleyrand'a özenir, *Delikanlı* eserinde ise Dolgorukiy para babası Rothschild olmaya göz diker. Girard'ın dediği doğruysa yani "batılı okuyucu eğer Dostoyevski'nin evreninde bazen kendini biraz kaybolmuş hissediyorsa" (Girard, 2017: 52) o halde batılı olmayan okuyucu, daha doğrudan söylersek sömürge toplumunun okuyucusu, biraz değil çokça kendisini kaybedecektir. Zira çoğu zaman büyülenmiş gibi bu yapıtlarını okusak da sömürge gerçekliğimiz ortadayken bu yapıtların müptelası olmak bizi şölenden dışlananın mızımlılığına dönüştürme ve böylece direnişçi gelenekten alıkoyma riski barındırmaktadır. Ne de olsa bir tarafta Raskolnikov'un Napolyon'a, yani bir sömürgeci beyaz adama öykünmesi, öbür tarafta Ngugi'nin *Aradaki Nehir*'indeki Waiyaki'nin, *satyagraha* üstadı Gandi'yle benzeşen karakterini düşündüğümüzde, ya da Stavrogin'in bir yerde can sıkıntısından intihar etmesine karşılık, Achebe'nin Okonkwo'sunun sömürgeci şiddet tarafından aşağılanmamak yani ezilmişliğin haysiyetini korumak için kendisini astığını gördüğümüzde, tek başına karakterlerin öykündüğü rol modellerin ya da tutunduğu tavırların bile özgürlük bahsinde özel anlamları vardır.

Sonuç itibariyle Dostoyevski'nin yeraltı metaforunu Avrupa'nın hastanesi olarak anlamak mümkündür. Yeraltı varolan bir hastalığın ağırlaşması, ortadan kalktığı sanılan bir metafiziğin kanserli hücreler gibi çoğalmasıdır. Bu yüzden bize kurtuluşu getirecekmişçesine dalmamak gerekir ona (Girard, 2017: 210). Avrupa uygarlığının kendi müntesiplerini hasta kılması ve hastaların çıkıp şikayetlerini dile getirmesi, ona reçete araması sömürülenin ezilmişliğine deva sunmayacaktır. Yeraltı kahramanının "*ben yalnızım, onlarsa herkes*" olarak bahsettiği bağlam tamamıyla beyaz adamın evrenidir. Gocunmuş bilinç biriktiren küçük burjuva bireyinin statü arayışı Avrupa içi bir meseledir. Fakat tüm bunlara rağmen Dostoyevski'yi içinde sömürge karşıtı roman geleneğinin de yer aldığı *Prometeus*'cu düşünürlerin çekingen bir öncüsü olarak kabul edebiliriz ve bu yönüyle onun edebiyatından ilham alabiliriz. Yine de unutmamak gerekir ki, aynı Dostoyevski; *Prometeus*'cu düşünceleri haklı çıkarmaz ve onları açıkça mahkum eder (Girard, 2017: 223). Düşüncesinin bu noktasında sömürgecilik karşıtlığının ve edebi biçimlerinin, Dostoyevski ile yolları ayrılacaktır. Tam da bu yüzden Georg Lukâcs'ın Dostoyevski'yi taltif etmek için kullandığı "o, yeni dünyaya aittir" (Lukâcs, 2019: 153) güzellemesine bir ek yapmak gerekebilir: "o, batılı yeni dünyaya aittir."

Mağdur ile Sömürülen Gerilimi

Bütün bu tartışmayı rafine kılmak adına şu konuda net olmamız gerekir. Mağdurun yaşamı ve dili ile ezilenin yaşamı ve dili aynı değildir. Sözgelimi

Nurdan Gürbilek mühim çalışması *Mağdurun Dili*'nde, Dostoyevski'den ilhamla şölenden dışlananları kadraja alır. Oğuz Atay'ın bohemlikten başı dönmüş *Tutunamayanlarımı*, Cemil Meriç'in Osmanlı nostaljisi peşindeki Türk insanının uyuşan şuuruna bir alev mızrak gibi saplanma hayali kuran yaralı bilincini, Atılğan'ın orta sınıf can sıkıntısını ele alan kiblesiz aylaklık çalışmasını, mağdur edebiyatın göstergeleri olarak sunar (Gürbilek, 2018). Gürbilek'in bize mağdurun anlatısı olarak sunduğu şey, esasen iktidarsız kinlerine edebiyat maskesi takan, suya vuran ezik egosunu tarif etmeyi isyan edebiyatı olarak gören sistemin horlanmış üvey çocuklarının homurdanmalarıdır en fazla. Kelimeleri fetih etmek, şöhret kuşanmak ve şölenin yıldızı olmaktır tek dertleri. Mağdurun dili eğer şölenden kovulanların diliyse, yani fırsat yoksulluğu ise peki o halde ya hayatı boyunca şölen dahi görmemiş olanları, şölenden tamamen bihaber olanları yani uygarlığın veya şölenin yükünü omuzlamış halkları nasıl tarif edeceğiz? Mağdurun dili, şölenin bekleme salonuna alınanların dili ise şölene yakıt yapılan sömürge halkların dili/edebiyatı nedir? Eğer mağdurun payına düşen şey, şölenden dışlandığı için kendisini rezil etmek pahasına şölene müdahale edip şölenni şölen olmaktan çıkarmak olarak tarif edilecekse (Gürbilek, 2018: 25), şölende kurban niyetine kesilen ezilenler ne yapacak?

Uygarlık nimetlerinden pay kapma rekabetinde yer alıp kaybetmiş olanlar ile sömürgeci sistem altında ezilenleri eşitleyemeyiz. Yani ezilen yerli, ne sıradan bir *looser* ne de yer altı kahramanı gibi hastadır, o gasp edilen özgürlüğünün peşine düşendir yalnızca. Serçeleri ürküterek kendisini rahatlatmak isteyen (Dostoyevski, 2020:16) değildir, sömürgeci sistemi ortadan kaldıran bir eşitliğin peşine düşendir. Sonuç itibarıyla hayatında bir kere olsun tokat yemeyenleri, sömürgecilerin işkencehanelerinden geçenlerle bir tutamayız. Gerçek şu ki, Dostoyevski'nin dediğinin tersine 'herkesin sofrada bir yeri yok', öyleyse sofrada yeri olmayanlar ya sofa fikrini ortadan kaldırmanın peşine düşecek yahut muadilini kuracaktır. Bu sebeple bu yazı basitçe roman tefsiri olmaktan öte mağdurun dilinin iptalini, yerine yeryüzünün posası haline getirilmiş sömürülenin dilini kurmayı ve onun edebiyatının ikamesini önercektir. Zira bir edebi biçim olarak mağdurun anlatısının bir tür karın ağrısından ibaret olduğunu fazlasıyla gözlemlemiş durumdayız. Mağdurun dili, daha çok burjuva bireyinin kuşandığı sızlanma ve sitem etmeye ayarlanmış bir şikayet grameridir. Bunun yerine ezilenin anlatısını, yani özgürlük iradesinin kurguya temayüz etmiş direniş yazısını öne çıkarma derdindeyim. Grizgah olarak bütün bu tartışmanın mükemmel bir fragmanını Balzac'ın, *Köylüler* eserinde bulabiliriz: "Çocuklarım, burnunuzun dikine gitmemelisiniz, ...beni dinleyin, ...ölüyü oynayın, uyuyan köpeği oynayın" (Scott, 2021: 209). Balzac'ın babacan nasihatine karşılık aşağıda genişçe gösterileceği üzere ezilen ulusların özgürlükçü babaları, çocuklarına "*canlanın, burnunuzun dikine gidin, içinde uyuyan avcı köpeğini uyandırın*" diyerek motive

ediyordu. Nitekim aşağıda gösterileceği üzere sömürge karşıtı roman, burunları işkencelerde kesilenlerin burnunun dikine gittiği bir direniş edebiyatıdır.

Bir Sömürge Aparatı Olarak Eğitim

Sömürülen halk ile yabancı arasındaki o kaçınılmaz karşılaşma hikayesi, sömürge karşıtı anlatının başlama vuruşunu teşkil eder. Sömürge karşıtı edebiyatın bütün kurgusal haşmeti, bu karşılaşma sahnesindeki davetsiz misafiri evine geri göndermekte toplanmıştır. Ne de olsa bu efektif sahnede yer alanların rolleri kısa sürede yer değiştirecektir. Bütün mesele oldukça basittir aslında, yabancı, yerlinin eline İncil'i verip karşılığında toprağını almıştır. Böylelikle yabancı efendi, yerli köle haline gelmiştir.

Konumuz açısından buradaki sorun şudur: Köleleştirilen yerli nasıl özgürlüğüne kavuşacak? Daha spesifik olarak sorarsak, eğitim yabancıyı kovup yerliyi özgürleştirecek mi? Eğer burada kilit kavram sömürgeleştirme pratiği ise bu durumda kaçınılmaz bir şekilde yolumuz aynı anda *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin ilk sayfası ile son sayfasına birden düşecektir. İlk sayfada eğer Fanon'un dediği gibi sömürgeleştirme, "belirli bir insan türünün yerini diğer bir insan türünün alması"ysa, o halde ikame edilecek insan türü için son sayfada altı kalın harflerle çizilen "yeni bir insan modeli"nin söz konusu olması gerekir (Fanon, 1994: 29,237). Esasen bu makalede ele alınan edebi yazın biçimlerinin temel derdi zaten öyle ya da böyle yeni insanın hangi kodlarda ve ne tür ahlaksal frekansa inşa edileceği meselesidir. Yeni insan demenin, eninde sonunda modernleşmenin ya da batılılaşmanın işin içinde olduğu yeni eğitim stratejileri olduğunu göreceğiz. Şunu da kabul etmek gerekir ki, yeni insanın en kolay inşa edildiği edebiyat dalı romandır ve bu sebeple sömürge karşıtı romanın diğer adı yeni insan yaratma romanıdır.

Bu arka plan uyarınca genel manada romansal hakikatin kurgusunun "ben ve öteki" sorunsalını esas aldığını düşündüğümüzde, bir karşı anlatı türü olarak anti kolonyal romanda bu sorunsal yerini "sömüren ve sömürülen" antagonizmasına bırakır. Sömüren/sömürülen grameri "ben ve öteki" biçimindeki dışlanma ilişkisinden niteliksel olarak çok daha farklıdır. Çünkü sömürenin evreni, sömürülene "öteki" olamayacak kadar hard bir tahakküm dikte ederken, antagonizmanın diğer tarafındaki yerliden yani "ben"den ise eser kalmamıştır. O artık sömürülendir, Fanon'un yerinde tespitiyle zoolojik terimlerle ifade edilendir, Conrad'ın bahsettiği *olası insandır*.

Proustvari bir okumayla anti kolonyal romanın kamerası sürekli özneyi zomlasa da, özneyi özne yapan nesne ve dolayımlayıcıdır. Dolayısıyla anti kolonyal romanın bir farkı öznenin hemen her zaman başının bağlı oluşudur. Fakat

öte taraftan aynı geleneğin zaafı ise özne olmanın şartının aydınlanmış modern Avrupa müktesebatından geçen biri olmasıdır. Avrupa görmeyen ya da Avrupalı eğitmeni olmayan bir kahraman bulmak kolay değildir. Bunun iki istisnası Achebe'nin Okonkwo karakteri ve Erebe Şemo'nun Xanoyê Çengzerin kahramanıdır. Her iki kahramanın olay örgüsünün sonundaki intiharvari etkinliğinin esbabı mucizesi, herhalde batılı öğrenimden geçmemiş olmanın cilvesinden olsa gerektir. Fakat Avrupalı görsün veya görmesin sömürge karşıtı romanın ulusal bilinç sahibi kahramanı, dışsal (çoğunlukla batılı manada) bir dayanak olmadan varlığını sürdüremeyendir. Öyle görünüyor ki Xano'da da, Ezeulu'da da, Chege'de de ve hatta Okonkwo'da da olan şey *mitik bilinç* tir, yani her ne kadar yurt sevgisi baskın olsa da bu bilinç çoğunlukla Dostoyevski karakterlerine özgülenmiş olan *"iktidarsız bilinç"* tir. Bilincin muktedirleşmesi için modernliğin *"bilgi güçtür"* paradigmasına ilişmesi gerekmektedir.

Girard'ın batıcı sistematığında romanın gelişim süreci ilgi çekicidir. Aşağıdaki paragraf bunu iyi özetler:

"Napolyon sonrası evrende Hegel için olduğu gibi Stendhal için de bireysel şiddet devri bitse de, bu devir yerini başka bir şeye bırakmıştı. Onlara göre şiddet ve keyfi tutumun insan ilişkileri üzerindeki egemenliği son bulduğunda onların yerini zorunlu olarak barışma alacaktı. Aklın egemenliği dahilinde ilerleme söz konusu olacaktı. Bunun roman dünyasına yansımaları ise başka bir şeyi gündeme getirecekti. Stendhal'in kibri, Proust'un züppeliği, Dostoyevski'nin yeraltısı, fiziksel şiddetin olmadığı bir evrende bilinçlerin çatışmasının yeni biçimlerini öne çıkarıyordu. Modern romancıların incelediği, bilinçler çatışmasının yeraltı biçimleri idi" (Girard 2017: 101).

Girard'ın bu sistematığını anti kolonyal anlatıya uyguladığımızda kaçınılmaz olarak hikayenin temeli değişecektir. Zira sömürge dünyasının gerçeği de, romansal hakikati de tamamıyla başkadır. Bir kere sömürülenlerin modern tarihini sadece Napolyon ile değil, Cortes, Rhodes, Reşit Paşa ve Hafız paşa gibi kolonizatörlerin sömürge seferleri ile çeşitlilik gösterdiğine dikkat etmeliyiz. İkincisi bu sömürgecilerin yaptığı ilk işlerden biri, Achebe'nin romanlarından da gördüğümüz üzere, ya yerlilerin silahlarını toplayıp bunları müzeye kaldırmak ya da bu silahları kırmaktır. Beyaz batılı adamın kendi sömürgeci tahakkümünü dikte etmek için yerlinin bireysel şiddetini askıya alıp, kendi lehine şiddet tekeliyle dayattığını da biliyoruz. Böylelikle bu devir elbette yerini başka bir şeye bırakmıştı; soykırma, el koymaya ve kitlesel köleleştirmeye. Sömürgeciliğin tahkimi yerini zorunlu olarak barışmaya bırakmayacaktı elbette, tıpkı aklın egemenliğinin yerliyi dibine kadar sömürgeci meta haline dönüştürmesi gibi. Bunun sömürge karşıtı anlatı dünyasına yansımaları ise başka türlüydü şüphesiz. Fanon'un mitik öfkesi, Erebe

Şemo'nun mücadele azmi, Celadet Bedirxan'ın put yıkan yaratıcılığı, Ngugi'nin meydan okuyan kalemi ve nihayet Achebe'nin püriten üretkenliği, şiddet ile iç içe yeni bilince ruh verip çatışmanın yeni biçimlerini sahaya sürüyordu. Böylece sömürgeci karşıtı roman, özgürlüğü hedef edinen yeni bilinçler çağının başlatıcısı iddiasındadır. Bu sebeple çağdaş romanın temel hakikatini “neden modern dönemde insanlar mutlu değil” cümlesi ifade ederken, buna karşılık ise sömürge karşıtı romanın temel hakikatini ise “neden modern dönemde yerliler özgür değil” bilinci sembolize etmektedir. Yukarıdaki soruya Stendhal, “*mutlu değiliz çünkü kibirliyiz*” yanıtını verirken (Girard, 2017: 105) Dostoyevski, “*mutlu değiliz çünkü dışlanmışız*”, Kazancakis, “*mutlu değiliz çünkü sınıfsal açıdan eşit değiliz*” yanıtlarını verir. Sömürge karşıtı romanın cevabı ise görece daha basittir: “*Mutlu değiliz çünkü sömürgeyiz; sömürülen, mutluluğun değil özgürlüğün peşindedir.*” Bu durumun doğal sonucu olarak sömürge karşıtı romanı, özgürlüğü hedefe koyan, namlusu sömürgecilere doğrultulmuş bir silah olarak tanımlayabiliriz.

Oidipius versus Gideon

Son iki yüzyıldır batı yazını motive eden “Tanrı ölmüştür, yerini insan almalıdır” (Girard, 2017: 62) tespitinin muadili sömürge ortamında “sömürgeci gitmelidir, yerini özgürlük almalıdır” olarak düşünülebilir. Ne var ki “olan” ile “olması gereken”in bütün yükü aydınlanmanın enerjisi ile şarj edilmiş baş kahramana yüklenmiştir. Baş kahraman öncelikle kendini tanıma sürecine girecek, tespit ettiği eksiklikleri batılı eğitim ile takviye edecek, toplumuna dönüp “*ülkemiz sömürgeci*” deyip uyarı ve ikaz vazifesi görecek ve nihayet “*sömürgeci gitmelidir*” deyip kendi kaderini toplumun kaderiyle birleştirecektir. Olana meydan okuyup, olması gerekeni buyur etmesi, başta sömürgeciler olmak üzere toplumun “olan”dan memnun işbirlikçilerin gözünde kaçınılmaz olarak onu, “sorunsal birey” (Lukâs, 2019: 84) haline getirecektir.

Ngugi Wa Thiong’o esasında bir karşı eğitimci (kahin) olan Mugo’nun metaforik kehaneti üzerinden beyaz adamın sömürgeciliğini başlatmaktadır. *Aradaki Nehir* isimli romanında bitmeye yüz tutan bir bilgelik geleneğinin son büyük kahini Mugo wa Kibiro’nun, gün gelecek “*kelebekler gibi kıyafetler giyen bir halk gelecek*” (Ngugi, 2016:9) kehaneti üzerinden İngiliz sömürgeciliğinin ayak seslerini okuyucuya duyurmaktadır. Roman bir çeşit metafor müzesi zaviyesinde ilerlerken, yazarın yine Mugo’ya referansla “*kelebekleri palayla kesemezsin*” (Ngugi, 2016:34) aforizması, ezilenin mücadele usulünde şiddete düşülmüş şerh olarak okunabilir şüphesiz. Roman boyunca “*gelecek gözlerinin önünde belirir*” denilen Mugo’nun kendini paralayan ihtişamlı alarmizmine rağmen halkının onun dediklerine kulak tıkamasına bakılırsa yazarın, geleneksel bilgi veya yerlinin bilgi

üretim süreçlerinin tıkanmasını dert ettiği görünmektedir. Bir açıdan yazarın, yerlinin eğitim ve bilgi süreçlerini batının modern eğitim süreçlerinin karşısına konumlandığını da ileri sürmek olasıdır. Zira “*kahin, sırtların halkı tarafından reddedildi*” (Ngugi, 2016:33) tezi, inkar edilip taşlanan peygamber geleneği gibi yerlinin eğitim süreçlerinin de artık işlemediğinin açık bir göstergesidir. Sömürülenin eğitim mantığı eğer iptal edilmişse, onun yerine ikame bir eğitim mantığının bunu takip edeceği de ileri sürülebilir. Ne var ki hemen sonrasında hikayenin esas kahramanı olan Waiyaki’nin babası Chege’nin ‘biz de Mugo’nun soyundanız’ deyip oğluna kurtarıcılık aşılmasına bakılırsa, sömürülenin ürettiği efsunlu bilgi süreçlerinin verasetinin içinden kurtarıcılığın devşirildiğini görmek ayrıca dikkat çekicidir. Bununla birlikte işin finalindeki sahne neredeyse tıpatıp Gideon fragmanıya aynıdır. Waiyaki artık *arayandır*. Böylelikle her roman karakteri gibi sömürge karşıtı roman kahramanı da öncelikle “*arayandır*” (Lukâcs, 2019: 68), fakat diğer roman karakterlerinden farkı, onun aynı zamanda “*aranan*” da olmasıdır. Aranandır çünkü o vaad edilmiş yarındır, kurtuluş müteahhididir. Aşkın öznedir ve kurucu erkektir.

Bununla birlikte romanın erkeksi olgunluğun sanat biçimi olduğu (Lukâcs, 2019: 78) tespiti en fazla sömürge karşıtı anlatıda karşımıza çıkar. Özne olan bütün karakterler erkeklerken seçilirken; kadın karakterler Muthoni ya da Mumbi örneğinde olduğu gibi sömürgeci şiddeti, nesneleştirilen olarak bedeninde hissedendir en fazla. En iyi ihtimalle kadın, aşağıda ele alınan *Hawar*’daki Gefo hikayesinde olduğu gibi ya hizmetçi anne olarak ya da kurtuluşu sağlayacak olan erkek kardeşin, eğitim görmesi için kendini zalim kapitalist iş kollarına teslim etmek zorunda kalan iyi yürekli ablalar biçiminde kurgulanmıştır. Bu erkeksi kurguyu bir çeşit “*anti kolonyalizmin cinsiyeti*” olarak da tarif edebiliriz. Ancak 1930’ların sonuna doğru, yine *Hawar*’da Nureddin Usif’in anti kolonyal bilinçle donattığı karakter üzerinden kurguladığı bir öyküyle, Kürt kadını sömürge karşıtı anlatının öznesi haline gelecektir.

Waiyaki çok sonra Gideon misali “*ama neyle kurtaracağım*” sorusunu soracaktır. Hiç şüphesiz burada baba figürünün devrede olmasının sembolik açıdan bir anlamı da olmalıdır. Gideon, melek üzerinden baba Rabbi ile hasbihal ederken, *Aradaki Nehir* romanında Waiyaki ve *Kargalar Büyücüsü*’ndeki Kamiti bunu aracısız bir şekilde baba figürü ile yapmaktadır. Fakat ister istemez babaların, oğullarını kurtarıcı olarak sahaya sürmesinin bir ucu Oidipus kompleksine işaret ederken, öbür ucu da İsa’nın “*baba beni neden yalnız bıraktın*” serzenişine gider. Yine de bu noktada araya girerek şu ayrıma da bakmamız gerekebilir, kurtarıcılık endüstrisi sadece teolojik değil aynı zaman mitik gelenekte de görülmektedir. Gideon’un “*ama neyle kurtaracağım*” teozofik ilkesinin karşı kutbunda mitolojik bir figür olan Oidipus’un “*kendi bilgisiyle şehri kurtarması*” akla gelmektedir. Sophokles’in oyununda Rahip, “*bizden gelen hiçbir bilgiye sahip olmaksızın,*

bizden hiçbir şey öğrenmeksizin, bizi haraca kesen o zalim canavarın pençesinden kurtardın sen” (Sophokles, 2021:2) diyerek kendilik inşasına, yani kendinde Mesih konumuna gönderme yapar. Oidipus’un söz konusu kurtarıcılık bilgisi, hiç kimseden bir şey öğrenmeyen bir bilmedir, o ne Tanrısal işaretlere ne de insanların söylentilerine başvurmuştur. Bilmesini bir başka yerden almaya ihtiyaç duymamıştır (Sophokles, 2021:15, Foucault, 2012, 251).

Eğer Oidipus ve Gideon iki ayrı kutbu temsil ediyorsa, Waiyaki şüphe yok ki Gideon kutbuna yakındır. Waiyaki ve bu metindeki diğer Mesih adayları çifte bilinç ile kuşatılacaktır; kendisinin ve halkının sömürüldüğünün farkındalık bilinci ve bunun devamında ise aldığı eğitsel yeni bilinç ile bunu sömürgeleştirilmeye tahvil edecek olan anti kolonyal bilinç. Ne var ki “*ama neyle kurtaracağım*” yakınması aynı zamanda bizi Nietzsche’nin dolaşıma soktuğu “*çileci ideallerin anlamı nedir*” (Nietzsche, 1998:93) sorusuna götürecektir. Bu güzergah tehlikeli bir ayartma da barındırmaktadır, Wagner’in karşıtına dönüşmesi gibi çileci ideal, karşıtına dönüştürme potansiyeli barındırdığı ölçüde, sömürülen için bir insan öğütme makinesi haline de dönüşebilir. Nietzsche’nin kendi sorusuna cevabı sanatçı özelinde “*hiçbir şey*” olsa da bir sömürülen için cevap en iyi ihtimalle özgürlük, en kötü ihtimalle kurtuluş yolunda seferber edilmiş direniş etigidir, yani yaşama karşı yaşamdır.

Hiç şüphesiz bir başkaldırı mekanı olarak sömürge karşıtı roman anayasasının ilk maddesi ideolog kahraman imal etme seansıdır. İdeolog kahraman aydınlanma aşamasından sonra sadece ne yapacağını bilen değil, nasıl yapacağını da bilendir. Yerlinin özgürlük geleneğinin temsilcisi babanın “*Ayağa kalk. Kehanete kulak ver. Misyona git. Beyaz Adam’ın bütün bilgeliğini ve bütün sırlarını öğren*” (Ngugi, 2016:35) buyruğunun tınısı kesinlikle metafizik bir bağlama göz kırpar. Üç manada. İlki Kur’an’da geçtiği haliyle Allah’ın, tayin ettiği Resulüne “*Ey örtüsüne bürünen! Kalk ve uyar*” (Müdesir, 1-2) ayetinin bir benzerini anti kolonyal yazında görmek dikkat çekicidir. İkincisi ise Yuhanna İncil’inin girişinde Tanrısal söz, Tanrı ile birlikteydi tespiti mühimdir. Yuhanna İncil’inin tefsircisi gibi konuşan İbni Arabi’ye bakılırsa Hz. İsa *Kelimullah*’tı, yani Allah’ın kelimesiydi (İbni Arabi, 2020:207). Öyleyse Waiyaki, bu analogide batılının yanındaki sözü almaya gidecekti, yani batılının kelimesi olmaya gidiyordu. Büyük üstad Xanî’nin, Yuhanna İncil’ine şerh koymuşçasına “*Lew ewwelu maxeleq Qelem bû*” (Xanî, 2010:140) dizesi konumuzla bağlantılı olarak bize Tanrının yanında ilk yaratılan şeyin Söz değil de Kalem olmasını düşündürmesi ayrıca ilgi çekicidir. Üçüncüsü ise “*ayağa kalk*” talimatı ister istemez bizi “*insanın kendi suçu ile düştüğü bir ergin olmama durumu*”na yani Kant’ın meşhur *Aydınlanma Nedir* makalesine kadar geri götürecektir (Kant, 2000:17). Eğer Aydınlanma, Kant’ın iddia ettiği gibi insanın kendi suçu ile düştüğü bir ergin olmama durumundan kurtulması ise bahsettiği insanın siyah insan olması düşünülemez. İki nedenle.

Bir kere erken dönem aydınlanmacıların gözünde zaten siyahların insan olduğu şüpheliydi. İkincisi ise siyah insanın kendi suçu ile düştüğü ergin olmama durumu en fazla da başka büyük suçluya gönderme yapmalıdır, beyaz batılı adama. Eğer ortada bir ergin olmayış varsa bu, sömürgecinin eseridir. Kant ergin olamayışa üç örnek vermişti, kendi kavrayış gücümüzün yerini bir kitap, vicdanımızın yerini ruhani bir kılavuz, nasıl bir diyet uygulayacağımıza bir doktor karar verdiğinde ergin değilizdir. Kant'ın iradeyi sakatlayan görece bu naif sistematikliğinde, ışığını aydınlanma rasyonalizminden alan ve bu sayede kimin öleceğine ve/ya kimin yaşayacağına karar vermeye muktedir kolonizatörlerin yer almamasını görmezden gelemeyiz. Ne var ki burada vites arttırıp Kant'ın metninin yetkin bir şarihi olan Foucault'nun *Aydınlanma Nedir* metnine uzanmamız gerekir. Foucault'nun "Kant, Aydınlanmayı tamamen olumsuz bir bağlamda ele alır, bir 'çıkış', bir 'kaçış' olarak" (Foucault, 2000:70) şeklindeki tespiti bu makalede işlenen roman karakterlerinin batıcı aydınlanma felsefesi ile kurduğu ilişkinin doğasını mükemmel şekilde ele verir. Chege de, Ezeulu da diğerleri de çocuklarını bir kaçış olarak, Foucault'nun işaret ettiği manada negatifliğin iptali için beyaz adamın yanına göndermişti. Sömürgecilik sisteminden çıkış sağlamak için, kendi kabilesinden geçici bir kaçış peşindeydi kahramanlar. Tersinden düşünersek sömürgeci, onlara çıkış kapısını gösterecek sihirli formülü verecekti, yani ergin olmama durumundan kurtarıp, aklını kullanma kılavuzunu verecekti.

Aydınlanma trafosundan ışık kapan anti kolonyal kahraman, tıpkı Dostoyevski'nin *Ecinniler* kahramanı Stavrogin gibi parıldamaktadır. Romanın diğer kahramanları nasıl ki Stavrogin'i bir güneş gibi bekliyorlarsa, Stavrogin nasıl bir ilahi nefes taşıyorsa, yine nasıl Stavrogin devrimci Rusya'nın müstakbel kurtarıcısı olarak selamlanıyorsa (Gürbilek,2018), sömürgecilik karşıtı romanın aydınlanmış kahramanı da benzer şekilde kurgulanmaktadır. Roman boyunca anti sömürgeci kahramanlar, aydınlanmış eğitimden önce neredeyse kocaman bir hiç oldukları halde, ancak tedrisat sayesinde kahramanlık iddiasına girişirler. *Şivanê Kurd* veya *Jîyana Bextewar*'daki kahramanlarımız bir hiç oldukları halde ya parti yayınlarıyla ya Leningrad'la hemhal olduktan sonra kurtuluşçu olduklarını düşünmeye başlarlar. Bununla birlikte Chege'nin cümlelerin devamında yaptığı ihtar bizi batılılaşma karşıtı dünyanın içinden çıkılması muhal kanonik meselesiyle baş başa bırakacaktır: "...Ama onun kötülüklerine uyma. Halkına ve kadim geleneklere sadık kal." Bu ihtar her şeyden önce Chatterjee'nin isabetle bahsettiği üzere sömürgeci karşıtı milliyetçiliğin seçiciliğini, yani sömürgeci batı dünyasının, yerlinin gözünde kendisini ikrama sunmuş *açık büfe* şeklinde görüldüğünü gösterir bize. Özellikle Türk muhafazakarlığının stereotipleştirdiği "batının tekniğine evet, ahlakına hayır" mefkuresi burada da işbaşındadır.

Sonuç itibariyle kurtarılmak istenen (babanın), kurtarıcıya yani çocuğu Wa-

iyaki'ye tevdi ettiği başlıca görev “beyaz adamın ilmini öğrenmesi” ilk aşamayı temsil eder. Teolojik terminoloji ile söylersek peygamber yani seçilmiş kişi belirlenmiştir ve sırada peygamberin çöle gidip kurtarıcı bilgiyi temellük etmesi gerekmektedir. Fakat sömürge karşıtı romanında kurtarıcının tayin edildiği bağlam ile Fanon'un yeni insanın inşası ve sömürgesizleştirme teorisi tamamen aynı şey değildir. Fanon'un sömürgesizleştirici yeni insanı, sömürgesizleştirme pratiği içinden yeni insana dönüşür, yani bir yerde mücadelenin şekil verdiği bir karakterdir (Fanon, 1994:30). Oysa Waiyaki Chege'nin, Oduche Ezeulu'nun siparişidir ve dahası beyaz adamın işin içinde olduğu hibrid bir sipariştir. Buna karşın Şemo'nun da Celedat'ın da kahramanları neredeyse tamamen Fanon'cu manada yeni insandır, Şivan da, Xano da, Şehid de Emerik de Gefo'nun ailesi de mücadelenin bizzat içinde olarak kendi kendilerini inşaaya yönelmişlerdir. Mücadele onları dönüştürürken onlar da mücadeleyi domine eder. Hatta öyle ki Naipaul'un taklitçisi bile mücadelenin ruh verdiği bir kişiliktir ve bütün asap bozucu bohemliğine karşın “bir zamanlar uzak durduğu sıcak ter kokusunda erdem” bulduğu gibi, “hareket mi bizi yaratmıştı yoksa biz mi hareketi yaratmıştık” ikilemi ile bile yüzleşmeye başlamıştır. (Naipaul, 1998: 232, 237). Bununla birlikte çok daha belirgin bir paradigmatik fark da söz konusudur. Sömürülen, batı kültürü hakkında bir söylev duyduğunda bıçağını çeker diyen Fanon'un (1994:35) tam aksine hem Chege'nin hem de Ezeulu'nun bir kulağı batı kültürünün söylevindedir, bıçağını bilemek için ya da değil.

Öte yandan seçilmişlik psikolojisinin kahramanlara yarattığı baş dönmesine bakmamız gerekebilir. Kimsenin yardımı olmaksızın “seçilmiş biri” olduğunu kendi kendine fark eden tek başkahramanın toplumsal hiyerarşiyi normalleştiren, vasat flaneur ruhlu Naipaul'un taklitçisi olması ilgi çekici bir durumdur (Naipaul, 1998:113). Seçilmişlik hissi taklitçi'de olduğu gibi kahramanları ekstra motive ederken, Waiyaki örneğinde olduğu gibi sersemletici bir haleti ruhiyeye de sokuyordu. Gefo örneğinde olduğu gibi seçildiğini bilmeyenler de vardır, şüphesiz. Seçilmesine vesile olan yeteneklerini Obi örneğinde olduğu gibi kendi ikbaline aracı yapanlar olduğu gibi, seçilmişliğin sıradanlığını Oduche misali deneyimleyenler de vardır. Ne var ki hiçbir seçilmiş kahraman *Bir Buğday Tanesi*'ndeki Mugo kadar seçilmişliği elinin tersiyle itmemiştir. Üstelik hem seçilmiş olmayı hem de seçilmiş yeteneklerini bir kalemde sıfırlayan bir kahraman olarak Mugo, hiç kuşkusuz seçilmiş kahramanın, kendi kendisinin iptalinin zirvesini temsil eder.

Nasıl Yapmalı?

Şimdiye kadar gördüğümüz üzere ilk iş kahramanın bilinç sahnesine çıkarılmasıdır. Ama nasıl bir bilinç? Steve Biko'ya bakılırsa özünde siyah adamın kendisini ebedi köleliğe mahkum eden zincirlerinden kurtulması için grup halinde

hareket etme bilinci, yani *siyah bilinci* gerekmektedir. Peki ama siyah bilinci nasıl elde edilecekti? Yine Biko'ya göre siyah bilinci, özgür bir benlik inşasıydı ve bunun için kendimizin bilincine varmamız elzemdi. Onun bir farkı, özgürlüğü, kişinin kendisini, kendi olanaklarıyla tanımlayabilme becerisinde aranmalıdır (Biko, 2018: 60,84,85).

Esasen neredeyse tüm kahramanlar ilk bilincini babadan almıştır, baba ona bir misyon yüklemiştir. Hawar'ın Gefo'su sömürgeleştirme yolunda öldürülmüş babanın vasiyeti ile programlanmıştır. Oğul artık babanın ve daha genel manada halkının metafizik arzusunun taşıyıcısıdır. Bu metafizik arzu ile devrim fikri arasındaki kaçınılmaz bağlantıyı göz ardı edemeyiz. Üç nedenle. İlk neden olarak devrim fikrinin değişimci doğasını sayabiliriz. İkincisi devrim fikrinin modern dönemlere ait olmasıdır. Son olarak üçüncü neden ise devrim fikrinin muhakkak suretle "*yeni*"yi hamletmesidir. Eğer bu nitelikleri haiz ise devrim, kalıcı bir şekilde bütün dünyevi düzenin temellerini yerinden oynatır (Arendt, 2017:23 vd). Belki de Chege, içgüdüsel yani öznel bir ilhamla devrimin değişimci doğasını ve en önemlisi "*yeni*" olana zorunlu bağlantısını gördüğü için adres olarak Siriana'yı göstermiştir. Eğer bir yerde devrim ve bilinç kelimesinden bahsedilecek ise, bu durumda peşinden gelen kelimenin Marksizm olması beklenen bir şeydir. Nitekim *Lenin ve Felsefe*'nin yazarına bakılırsa Marksist adayına lazım olan ışık, felsefede gizlidir, "bir devrim silahı olarak felsefe" lazımdır (Althusser 2014). Aslında Althusser bilinç aşaması ile ilgili kategorik düşünüyordu: "Sınıf içgüdüğü öznel-dir, sınıf tavrı ise nesnel ve akılcıdır" dedikten sonra "felsefe, halkın teorideki sınıf kavgasından başka bir şey değildir" diye ekleme yapmaktadır (Althusser, 2014:30). Bu sav eğer doğruysa sömürülen yerlinin içgüdüğü öznel-dir, ki gerçekten de Chege'nin kehanet üzerinden sömürgecilik karşıtı evreni keşfetmesi, tıpkı kutsal metindeki İbrahim peygamberin, kendi akli bilgisiyle Rabbi keşfetmesini akla getirir. Althusser'in teorisinin içinden konuşmaya eğer devam edeceksek, bu durumda sömürgecilik karşıtlığı tavrının nesnel ve akılcı olduğunu bildiği için Chege'nin oğlunu Siriana'ya göndermesi beklenen bir davranıştı. Şemo'nun Şivan ve Misto karakterleri de sınıfsal içgüdüğü kendi öznelliklerinden devşirirken, sınıf tavırlarını ise Bolşeviklerin tedrisatına borçluydular.

Bu noktada Dostoyevski'nin yeraltı kahramanına geri dönerek şu cümleleri hatırlamak önemli olabilir: "Aşırı bilinç hastalıktır, hem de tam teşekküllü bir hastalık. Normal bir insan için günlük yaşantının gerektirdiği kadar bilinç yeter-di" (Dostoyevski, 2020:18). Aşırı bilincin, beyaz adamdan alınan kısmının yerliyi hasta edebileceği ihtimalini haklı olarak öne sürenlerin başında Chatterjee gibiler gelmektedir. Ancak yine de sömürge karşıtı anlatı yalnızca yerlinin gündelik bilinciyle ezilenin özgürleşmeyeceğine kanidir. Kurtuluş için gündelik bilincin, ötesine uzanan bir aydınlanmış bilinç gereklidir.

Sömürge karşıtı romanın, sömürge karşıtı teoriden bir farkı şiddete yaklaşım konusundaki nevi şahsına münhasır tavrıdır. “Sömürgecilik ...ancak daha büyük bir şiddetle karşılaştığı zaman boyun eğ” diyen Fanon’un (1994: 49) aksine Celadet Ali Bedirxan’ın Gefo’su ve anti kolonyal ailesi hançeri uzaktan seyretmekle yetinir. Ngugi, beyaz adama karşı şiddet ihtimalini askıya almak için ‘*kelebeği pala ile kesemezsin*’ derken, Achebe ise lakabı ‘*kükreyen ateş*’ olan savaşçı Okonkwo’yu sömürgeleştirme yöntemi olarak şiddete meylettigi için romanın sonunda beklenmedik şekilde intihar ettirir. Jin dergisinden E. Rehmi aşağıda gösterileceği üzere ‘*top savaşları bize bir şey kazandırmadı*’ diyerek eğitim süreçlerine umudunu bağlar. Fanon’un bahsettiği çocuk “bir tek şeyi istiyorum: bir Fransız askerini küçücük parçacıklara kadar tıkr tıkr doğrama”yı (Fanon, 1983:12) düşerken Celadet’in, E.Rehmi’nin ve Chege’nin bahsettiği çocuklar yabancı askerleri doğramayı değil; askerleri, mümkünse ‘şiddetsizliği içeren sömürgeleştirme’ pratikleriyle ülkelerine geri göndermeyi dilemekteydiler.

Kara Tahtanın Sabahı

Peki ama beyaz adam, yani sömürgeci efendi, neden elindeki sihri, insan yerine bile koymadığı yerliyle paylaşsın ki? Bu hususun hem sömürgecilik karşıtı romanın hem de sömürgecilik karşıtı teorinin önem ve anlamını bildiği halde ilgilenmediği konuların başında geldiğini iddia etmek mümkündür. Öte taraftan burada üçlü bir sorun ile yüzleşmemiz kaçınılmaz. Efendi neden öğretsin sorunsalı kadar, efendinin ne öğreteceği, yerlinin ise ne öğreneneğini sorun etmemiz gerekecektir. Fanon’un *siyah adam ne ister* sorusundan ilham alarak soralım: Chege, nefret ettiği halde neden sömürgecisinden bir şey dilemektedir, hem de çok temel bir şey?

Albert Hourani bu soruyu daha genelleştirerek hatta bir ölçüde Araplaştırarak sorma ihtiyacı hissetmektedir. Onun cümlesiyle “o halde Yakın Doğu, Avrupa’dan neyi alacaktı?” Hourani’nin sorusu kritik önemde bir soru olmasına ve sömürgecinin ne öğreteceği ile doğrudan ilgilenmemesine rağmen bu soruya verdiği cevabı daha minimal ve daha teknisyencedir. Zira ona kalırsa “ilk olarak ulusal birliğin, herkesin aynı ülkeyi paylaşma ve eşitlik bağlamında işbirliği yapma isteğinin önemini” öğrenmeliydi (Hourani, 2014: 122). Hourani’nin cevabıyla yol alıcaksak eğer o halde şunu da soralım: Birlik, paylaşma, eşitlik ve işbirliğini kendi kendimize öğrenemeyimiz? Bu meselenin yerliyi doğrudan ilgilendiren soru versiyonu da aynı derecede geçerlidir: “Sömürgelerin, modernitenin verilen özelliklerini taklit etmeye çalışmaktan başka bir tarihsel alternatifleri neden yok (Chibber, 2016: 393)? Fakat şu da var ki, Chege’nin, Ezeulu’nun, Gefo’nun ailesinin ve hatta bütün Kürt neşriyatının metafizik arzusunun prob-

lemli doğası, beyaz eğitime duydukları püriten inançla bağlantılı olarak, eğitmenin görevinin kendi bildiklerini öğrencilerine masumane yani olduğu gibi aktarması ve böylelikle öğrencilerini kendi bilgi seviyesine çıkaracağına duydukları katıksız inançta yatmaktadır.

Mamafih sömürgecinin yani sömürülenin ülkesine ilk kez ayak basanların da heybelerinde eğitim amacının olduğunu da görmek gerekir. Zira sömürülenlerle ilişki kuran ilk batılılar misyonerlerdi ve “*yabanileri medenileştirmeye ve eğitmeye*” öncü birlik olarak gelmişlerdi. Diğer bir ifadeyle onların programlarında da eğitim yani medenileştirme misyonu vardı. Ve dahi çoğu zaman sömürgeciler askerden önce bir öğretmen olarak yerlinin ülkesine ilk kez ayak bastılar. İskenderiye’yi işgalinin sabahında Napolyon, Arapça bir bildiri yayımlayarak, anılan bildirinin özgürlük ve eşitlik üzerine kurulan Fransız yönetimince yayınlandığını ve bu ilkeleri Mısır’a uygulamaya geldiklerini belirtiyordu (Hourani, 2014: 69). Böylece Ngugi’nin harikulade betimlemesiyle sömürgecilerin kılıç ve kurşun gecesi bittiğinde tebeşir ve kara tahtanın sabahı doğmuştu (Ngugi, 2017:34). O halde efendinin de sömürülenin de eğitimin mutlak gerekliliği noktasında buluşmasını nasıl anlamalıyız? Eğitim ihtiyacının çarpışmasından doğacak bir eğitimin kazananı neden yerli olsun ki? Öyle görünüyor ki bu konuda bize en gerçekçi yorumu Memmi sunar: Sömürgecilik sömürgeci ürettiği gibi sömürülen de üretir” Ve tam da bu yüzden sömürgeleştirilen kendisini bu kadar acımasızca inkar etmeye koyulur (Memmi, 2009:6).

Öte taraftan sözün gücü ile öğretmenin iktidarının birbirini tamamlayan şeyler olduğunu görmemiz gerekir. Açıklayanın, öğretmenin düzeni aynı zamanda efendinin düzenidir. Fransızca’daki *maitre* sözcüğünün öğretmen kelimesini karşıladığı gibi efendi kelimesini de karşıladığını unutmamak gerekir. Ne var ki özgürlük için bilginin peşine düşen tarafın en büyük yanılgılarından biri öğretmen-öğrenci hiyerarşisini peşinen kabul etmek kadar, bu hiyerarşiye kolayca onay vermektir. Bilginin peşine düşen sömürülenin diğer büyük kötülüğü ise öğretme süreçlerine içkin dizayn edici, baştan yaratma mühendisliği görememesidir. Rancière’nin bize titizlikle gösterdiği üzere “öğretmek demek, bilgileri aktarırken zihinleri şekillendirmek” demektir (Rancière, 2018: 11). Yerlinin yine ıskaladığı diğer şey ise öğrencisi ile ilgilidir, yerlinin beklentisi, çocuğunun akılla bilgiyi sahiplenmesi, kendi entelektüel evreninde bir filtre kurup işe yarar bilgiyi alıp, işe yaramayanı def etmesi, ve nihayet kendisine öğretilen bilgiyi aklının yardımıyla bir direniş etiği haline getirip, halkını ezenin elinden kurtarmasıdır. Ne var ki Kürt tarihindeki Aşiret Mekteplerinden beri biliyoruz ki, bilgilenme süreci daha ince işçilikle yürütülen bir sömürge evrenidir. Aşiret mektebinin ders programına bakmak bile hem Türklüğün sindiği medenileştirici oryantalizmi hem de kişiliği yeniden yaratma teknolojilerini sarahaten

gösterir bize (Akpınar-Logan,2001). Öbür yandan Ngugi'nin bize gösterdiği üzere daha genel manada hayatı, sömürgeci okullarda ve üniversitelerde tanıyan Afrikalı çocuklar, dünyayı Avrupa'nın tarih tecrübesinden tarif edildiği ve yansıtıldığı biçimde deneyimler. Öyle ki Kenyalı çocuk kendisini Londra ve New York aracılığıyla tanımaktadır. Bunun semeresi İngiliz emperyalizminin kültürel buyruklarının münasip olarak harfiyen yerine getirilmesi olmuştur. Bir halka ekonomik ve politik olarak hükmedilmesi, kültürel tahakküm olmadan asla tamamına erdirilemez. Nihayetinde savaştan sonra sömürgelerde kurulan üniversiteler ve kolejler daha sonra imparatorluğu arkalamaya yardım edecek yerli bir elit tabaka yetiştirme amacı güdüyordu. Bağımsızlık öncesindeki Kenya'da eğitim, sömürülen olarak rolünü kabul etmesi maksadıyla Kenya halkını eğitmek için tasarlanan bir eğitim politikasıdır. Afrika söz konusu olduğunda ona kültür alanında Avrupa'yı öğretmeni ve medeniyetin beşiği olarak, kendisini ise öğrenci olarak görmesi öğretilmiştir (Ngugi, 2017:153,154, 158, 162).

Geldiğimiz aşamada Rancière'in yarıldığı nokta tam da şudur, sömürge ortamlarında açıklayan her hocanın içinde uyuyan bir Sokrates yoktur, böyle ortamlarda açıklayan her hocanın içinde uyuyan Mahmut Esat Bozkurt vardır. Ve bu öğretmen Bozkurt'lar, mitolojik dönemlerdeki gibi öğrencilerini Prostuktas yatağından geçirip kesip biçme faaliyeti ile öğrenimi gerçekleştirmekteydi. Bunu en iyi betimleyenlerden biri şüphesiz Fanon'dur: "Çok zaman zenci ruhu diye adlandırdığımız şey, aslında beyaz adamın marangoz kalemıyla yontulmuş bir tahta kukladan, bir pinokyodan başka bir şey değildir" (Fanon, 1996:17). Açıklayıcının düzenine dahil olunduğunda bu düzenden çıkışın mümkün olup olmadığı ve de açıklayıcının kendi üstünlüğünü tescil ettiren maddi gücün karametini öğrenciye sunup sunmayacağı, yani özgürlüğün anahtarını verip vermediği meselesi önemli bir başlıktır. Anlaşılr sebeplerden ötürü Fanon, sömürgeciden bu manada umutludur, ona bakılırsa hem yerli "özgür olmak istiyorsa gitmesi gereken yönü ona sömürgeci göstermiştir" hem de "yerli için yaşam ancak sömürgecinin çürümüş cesedinde yeniden can bulabilir" (Fanon, 1994: 66, 73). Çürümüş ceset metaforunu aklımızda tutup bazı durumlarda Rancière'in bize kanıtladığı üzere hoca, bilmediğini de öğretebilir. Yani konumuzla alakalı olarak çok istisnai de olsa beyaz batılı eğitimci, köleleştirilmiş bir yerlinin özgürleşme felsefesini, yol ve yöntemlerini bilmes dahi yerli öğrencisine bunu öğretebilir. Bununla birlikte tahakküm ilişkilerinin aynı zamanda direniş ilişkilerini de barındırdığını biliyoruz (Scott, 2021:85). Öyleyse tıpkı Marx'ın dediği gibi nasıl burjuva toplumu kendi yıkımını kendisinin içinde taşıyorsa aynı şeyin sömürgecilik sisteminin eğitimi için de söz konusu olmaması için bir sebep yoktur.

Yine Rancière'in gösterdiği yoldan ilerlersek, çocuğun en iyi öğrendiği sözlerin, anlamına en iyi nüfuz ettikleri, kullanmak üzere en iyi benimsediklerinin

açıklayan bir hoca devreye girmeden önce öğrendikleri olduğunu görebiliriz. Kabul edelim ki insan evlatlarının en iyi öğrendiği şey hiçbir hocanın onlara öğretemeyeceği ana dilleridir (Rancière, 2018:13). Achebe'nin Okonkwo'su beyaz bir öğretmenle tanışmadığı halde kendi kendini eğitmek suretiyle bu ahlaka sahipti. Keza Şemo'nun Xano'su ve Emerik'i de benzer şekilde modern eğitimden geçmeksizin özgürlük etiğini kuşanmıştı. O halde insanın kendi kendini eğitmek suretiyle özgürleşmesi de bir imkan olarak sömürülenin uzanabileceği bir yerdedir. Bütün bunları farkında olan müstesna kişilerden Jacotot'un mezarına takipçilerinin "iman ettim, Tanrı, insan ruhunu kendi kendini hocasız olarak eğitmeye kadir olarak yaratmıştır" (Rancière, 2018: 136) cümlesi yerli için hala iyi iş görebilecek bir pusuladır.

Kürt tarihinde Jacotot'un iman ettiği kendilik inşasının teknolojisini görmek umut vericidir. Xanî kendilik inşasını kalem, ruh ve akıl (*ev ewwel û rûh u eqlê ewwel*) triosunun uyumunda görür ve bu yeni kişilik imalatının mücadele araçlarını da el ve dil ile mücadelede (*De'wa xwe fikir bi dest û ezman*) olarak anlatır. (Xanî, 2010: 140, 143). Nitekim Xanî, Mela, Herîrî ve Feqî'nin ardılı olduğunu ve daha önemlisi Kürt davasının banisi olarak dönemin Fars, Osmanlı ve Arap medreselerindeki müderrislere meydan okuyarak kendi kendisini yetiştirdiğini ve başkası tarafından eğitilmediğini söylemiştir (*Xodreste me ez ne perwerî me*) (Xanî, 2010: 170). Ayrıca Xanî, kendilik inşasındaki öznellikleri vurgulamak için *dilefruz* (gönül aydınlatıcı) gibi ve de benzer şekilde gaybi bilginin esrarını çözebilecek yetenekte olan, "feleğin Zal'i bile yanında aciz duruyordu" dediği *Heyzebun* gibi kadın bir bilgenin feyiz verici varlığını da bize hatırlatmaktadır (Xanî, 2010, 187, 205 vd.). Foucault ise kendilik kaygısını antik Yunan tarihi üzerinden, özgürlük ve etik değerlerle birlikte anlatır. Ona göre kendilik kaygısı, Yunan-Roma dünyasında bireysel özgürlüğün ve belli noktaya kadar yurttaş özgürlüğünün, kendini etik olarak düşünme tarzıydı. Hristiyanlıktaki selamete kavuşma fikri de bir tür kendilik kaygısıdır ve çoğu zaman selamet, kendinden vazgeçmekle elde edilmekteydi. En önemlisi de kendilik tekniğinin doğru biçimde davranmak ve özgürlüğü doğru bir biçimde hayata geçirmek üzere kendini bilmeyi öne çıkarmasıydı. Sonuç olarak Foucault için kendilik kaygısı aynı zamanda kendinin bilgisidir (Foucault, 2000, 225 vd.).

Başka bir açıdan bakarsak bütün bu sürecin çocuğun psikolojisinde yarattığı travmatik halin, aptallaştırılma ve sömürgecilik kompleksini tescil etmekle sonuçlanması da muhtemeldir. Zira bir açıklayıcıya, bir yol gösterene muhtaç kılınan çocuk zekası, bir üst rehberle bağımlı hale geldiği gibi, açıklayıcı olmadan anlamamaya da alıştırlılacaktır. Nitekim işgalci sömürgeciler Napolyon örneğinde olduğu gibi bütün insanların eşitliğini kabul edebildikleri halde, iki şeyi bunun dışında tutuyorlardı: zeka ve erdem (Hourani, 2014: 69). Batılı eğitim sistema-

tiğinin zeka hiyerarşisi, Avrupa merkezci bir öğretiyle sömürülen öğrencilere enjekte edilmektedir. Yerli öğrencinin mecbur kılındığı “açıklayıcı düzeni” ister istemez bizi postkolonyal düşüncenin yetmezliklerine ve bu düşünceyle ilgili tartışmalara götürecektir. Peşinen söylemek gerekir ki makalenin geldiği safahat itibarıyla Chatterjee’yi haklı çıkaracak bir kurgusal temel sunduğunu kabul etmek gerekir. Onun temel iddiası hatırlanacağı üzere Gramsci’ci pasif devrimin, sömürgecilikten postkolonyal düzene geçişin temel formasyonu olduğu yönündeydi. Bu makalede bizi ilgilendiren şey, pasif ütopya teorisinden çok sömürgeci karşıtı milliyetçi özelinde söylediği (öz)eleştirilerdir. Bağımsızlık süreçlerinden sonra, *bizden olan* yeni yönetimlerin bekleneni vermemesi üzerine Chatterjee ve benzeri düşünürler bunun bir sebebinin gayri resmi kontrol mekanizmaları sayesinde beyaz adamın efendiliğinin hala sürmesine bağlamaktadır. Bu sürekliliğin temel nedeni Chatterjee’ye göre sömürgeci karşıtı milliyetçi düşüncenin entelektüel inşasında aranmalıdır. Bu entelektüel inşa, yani milliyetçi düşünce dünyası, aydınlanma, bilimsel yöntem, rasyonalite ve ilerlemeye göre yapıldığı için ya da başka bir ifadeyle sömürgeci karşıtı ideoloji, aydınlanma aklını benimsediği için, efendiye bağlılık, bağımsızlık ilan edilse bile devam etmektedir. Yukarıda bahsedilen karakterlerin eğitim metodolojisini baz alırsak, Chatterjee’nin dediği gibi, sömürge karşıtı milliyetçilik, sömürgeciliğin siyasi egemenlik iddiasına karşı çıkarken bile, beyaz adamın egemenliğinin dayandığı moderniteyi neredeyse olduğu gibi kabul ediyordu. Milliyetçilerin sömürge sistemini ve ideolojisini şeklen reddetmesi Waiyaki örneğinde olduğu gibi Chatterjee için yetmeyecektir, zira bu reddediş sömürgeci milliyetçiliğin, batının üstünlüğünü inkar etme anlamını taşısa da, Waiyaki’nin aldığı eğitim sayesinde efendinin egemenliğinin dayandığı düşünsel temeli kabul etmiş olmaktadır. Ona göre milliyetçi söylemin en önemli zaafı, sömürgeci tarafından iktidarını savunmak için kullanılan argümanlar takımını reddederken bile, batılı güçlerin sömürge ülkelere dayattığı mantık yürütme biçimlerine dayanmaya devam etmesidir (1996:71). Chatterjee’nin bıraktığı yerden devam edersek öyle görünüyor ki, ezilenlerin çocukları beyaz adamın yanında aydınlanmanın temel değerlerini tedris ederlerken, Kant’ın ergin olmama durumundan kurtuluş için önerdiği *itaat alanı* ile *akıl kullanılması alanı* birbirinden ayırmayı başaramadılar. Sömürgecilik tarihi boyunca sömürgeciler, okutulmaya gönderilen çocukların ebeveynlerine, Kant’ın metninde ergin olmama durumu için kullanılan, “*düşünmeyin, sadece emirlere uyun*” cümlesini telkin ederken, yerlilerin çocuklarına ise “*itaat edin, istediğiniz kadar akıl yürütebilirsiniz*” ahlakını öğrettiler. Eğer Chatterjee’nin tezi haklıysa, düşünsel çerçeveye mahkumiyetin en etkili sebebi bu makalede işlendiği üzere beyaz adamın okulunun başarısında aramak gerekir. Diğer bir ifadeyle Waiyaki’nin beyaz adamın ayağına gönderilip, onun sihirli eğitimine talip olunması aynı zamanda sorunun formüle

edilmesi ve beraberinde çözümün düşünülmüş olduğunu varsayar. Yani sorun beyaz adamın kendisi, fakat çözüm de beyaz adamın kendisinde aranmaktadır. Batının aydınlanma aklı bir tarafta Gandi'nin ima ettiği üzere sömürgeci bilinci, bir yandan zorla el koyma etiğinin kaynağı iken, öbür taraftan benzer şekilde anti kolonyal bilincin de membaı olarak işlev görmektedir.

Bu konuyla ilgili olarak dikkat edilmesi gereken başka bir nokta da şudur ki makalede incelenen sömürge karşıtı romanların şehir ve şehirleşme teknolojilerinden uzak, hep kırsal kesimde geçmesidir. Bunu bir tesadüf olarak görmek mümkün değildir ve öyle görünüyor ki bunun birbirleriyle bağlantılı birkaç sebebi var. Öncelikle Fanon'un altını çizdiği gibi sömürgeciliğin kendi egemenliğini kırsal kesimleri hareketsizleştirerek güçlendirdiğini (Fanon, 1996:85) akılda tutmak gerekiyor. Diğer bir deyişle sömürgeciliğin kurumsal şiddeti en dolaysız, en süzme ve en yakıcı olarak kırsal kesimde hissedilmektedir. Zira kırsalda sömürgecilik ile yerli köylüler arasında sömürgecilik sistemini yumuşatan ara bağlantılar yoktur. Bu sebeple sömürgecilik köylerde, yerlilerin kemiklerinde hissettikleri sert bir şiddettir her şeyden önce. İkincisi sömürge ülkelerde kaybedeceği hiçbir şeyleri olmayıp kazanacağı çok şeyi olanlar devrimci köylülerdir (Fanon, 1994: 48). Üçüncüsü şehirde eğitilen gençler büyük oranda kendilerini kaybederek, orta sınıflaşma istidadı gösterip şahsi çıkarlarının peşine düştükleri için sömürge karşıtı roman, “*yabancılar gitmelidir*” diyebilecek yeni insan modellerini köy lokasyonlarından devşirmeye koyulmaktadır.

Toparlarsak eğer ikinci aşama olarak Waiyaki'nin özgürleştirici felsefeyi edinmesi için paradoksal bir şekilde Rahip Livingstone'un kurduğu Siriana'daki misyon okuluna gitmesi gerekecektir. Romanın yazarı Ngugi'nin deyişiyle “beyaz adamın sihrinden hissesine düşeni almak için” (Ngugi, 2016: 36). Bu durum Chatterjee'nin koyduğu bağlamı en az üç kez tescil eder. İlk olarak onun, milliyetçi düşünce, batı rasyonel düşüncesinden aldıklarında seçicidir tespitini onaylar ve ikinci olarak da reddetmeye çalıştığı iktidar yapısının bilgi çerçevesi içindeki akla talip olur. Son olarak bilgilenme iştahı aynı zamanda da meydan okuduğu iktidar yapısının dayandığı entelektüel modernlik varsayımını da paradoksal şekilde kabul manasına gelmektedir (Chatterjee, 1996:79,83,71). Her şeye rağmen Waiyaki'nin neden yerlinin kendi ezeli eğitim geleneğinin içinden özgürleştirme felsefesini inşa edemediği, Foucault'nun kendilik inşa süreçleri, Xani'nin “*xodreste*” dediği türden bir kişilik inşasına yönelmediği sorusu askıda bırakılmıştır.

Aradaki Nehir'de Joshua karakteri üzerinden Ngugi, beyaz okullarındaki eğitimin bir yolunun gönüllü köleliğe kapı araladığının altını çizer. Metindeki Joshua karakteri bir yandan beyaz adam eğitiminin ayartıcı mantığına işaret ederken, öbür yandan güç merakı ya da beyazlık özlemi peşindeki yerli talebenin varo-

luşsal komplekslerini temsil eder. *Kargalar Büyücüsü* romanında ise iyi eğitilmiş bir işadamı olan Tajirika, beyazlık özleminin parodik bir temsilcisidir. Achebe de batılı bilgi süreçlerinin dönüştürücü etkisine karşı müteyakkız görünmektedir. *Tanrının Oku* romanında Oduche'nin beyaz kilisenin formasyonu ile tanıştıktan sonra, kabilenin kutsal saydığı Piton'u öldürmeye yeltenmesi, kabilenin geleneğini temsil eden babası Ezeulu için oğlunu kurban vererek diyetini ödeyecek kadar affedilemez bir suçtu. Keza *Artık Huzur Yok* romanındaki Obi'nin batılı değerleri temellük eden üstün vasıflarına rağmen rüşvet suçuna meyletmesi gibi olaylar batılı eğitim kurumlarının imalatı karakterler için birer zaaf olarak sunulmaktadır. Bununla birlikte Ngugi, aydınlanmacı eğitimin, yerliyi pasifize etmek edecek balatalarının farkındaymış görünmektedir. Başkahraman Waiyaki'nin mücadele temposunun makas değiştirdiği kritik bir anda, onun beyaz eğitmeni olan Livingstone'un eğitimin kendi için ve kendinde kıymetli olduğunu vazederek "eğitimli çocukların hükümetin yaptıklarıyla veya siyasetle ilgilenmemesi" (Ngugi, 2016: 91) şeklindeki ihtarı bir fren şiarıyla hatırlaması anlamlıdır. Nihayet Waiyaki eğitimin olgunlaştırıcı mantığını kısa sürede temellük ederek beyaz adamın bile ona aydınlanmacı bir misyon yükleyeceği kıvama gelmiştir. Peki ama ne yapacaktır Waiyaki? Beyaz adamın mihmendarlığında ve beyazlık özlemi motivasyonu ile kendini kabilesinin modernleşmesine mi adayacaktı, yani beyaz adamın, içimizdeki şubesi mi olacaktı? Yoksa babasının ihtar ettiği kehanetin mücessem hali olarak, aldığı eğitimle kabilesini Hz. Musa'yı andıran bir stille Kızıldeniz'den geçirip özgürlüğüne mi kavuşturacaktı?

Okula Karşı Okul

Ngugi, bu üçüncü aşamada hiç değilse ezilenlerin geleneğiyle uyumlu rasyonel bir kurgu yapmak suretiyle Waiyaki'yi, ezen beyaz adamın okuluna karşı, ezilen siyah adamın okulunu inşa etmekle vazifelendirir. Karşı okul fikri, *prometheus*'den çalınan ateş misali Waiyaki'yi ayrıcalıklı kılacaktır, nitekim bir süre sonra kabiledaki ekürileri, onu bu sayede "beyaz adamın dengi" olarak görecektirler (Ngugi, 2016:133). Waiyaki'nin bu tercihinin Kürt muadili neredeyse tamamen Celadet Ali Bedirhan'dır. Celadet Almanya'daki eğitimin akabinde Suriye'ye geçmek suretiyle Kemalist okullara karşı Hawar ekolünü kurar ve bu tercih onu hem Kürt bir Waiyaki haline getirir hem de Kemalistlerin dengi haline getirir.

Ne var ki Ngugi'nin diğer romanlarında bu aşama daha girift bir halde ele alınmış gibidir. *Bir Buğday Tanesi*'nde Kihika, okul ile zoraki nedenlerle ilişkisi kesildiğinde sömürgeleştirme pratiğinde makas değiştirip elindeki kalemi bırakır ve silahı alıp ormana gider. Ormandaki eğitim süreci roman boyunca bir tür karşı okul vazifesini görse de nihayetinde karşı karşıya kaldığımız şey kur-

şuna dizilme sahnesidir. Achebe'nin romanlarında batılı kurumlardan mezun olan diplomalı figürü, *Artık Huzur Yok* romanındaki Obi örneğinde olduğu gibi ya çabucak bunu kapitalist iş ilişkilerine girmek için kullanır, ya da *Tanrının Oku* romanındaki Oduche örneğinde olduğu gibi mezun edilmeye bile değer görül-meyen bir karakter olarak kalır. Bununla birlikte beyaz batılı adamın yurduna eğitim için gidip onun sihriyle başı dönen kahramanlar da vardır. Bunların önde geleni Naipaul'un *Taklitçiler*'indeki baş kahramandır şüphesiz. Kahramanımız eğitim için gittiği Londra'da sadece müsrif ve züppe biri olarak yaşamakla kal-maz aynı zamanda geçmişiyse ve hatta halkıyla bağ kurmayı reddeden self-ko-lonyal bir münkirdir. Naipaul'un kahramanı kelimenin tam anlamıyla Nietzsche'nin altını çizdiği üzere çileci ideallerin altında ezilmiş gibidir, öyle ki "kitap biçimli odasına gelen kızlardan zafer anıları biriktirmeye" kendini adamıştır. (Naipaul, 1998:24,30, 44, 45,61)

Sonuç itibariyle Waiyaki gerçekte öğrenmenin onun dünyasında neye teka-bül ettiğini, eğittiği yeni çocukların söylediği şiir üzerinden anlatacaktır:

Baba, anne/ Bana kalem ve kağıt ver/ öğrenmek istiyorum./
Toprağımız gitti/ Sığır ve koyunlar yok/ Orada değiller artık/
Geriye ne kaldı?/ Öğrenmek, öğrenmek
Baba, bir sürü sığırın ve koyunun olsaydı/ Mızrak ve kalkan isterdim senden/
Ama şimdi.../ Mızrak İstemem/ Kalkan İstemem/
Öğrenmenin mızrak ve kalkanını isterim (Ngugi, 2016: 127).

Öğrencilerin ağzından Waiyaki'nin verdiği mesajın doğrudan tercümesi bizi beyaz adama silahla mukavemet ile sınıfsal ezilmişlik arasındaki illiyet bağının varlığını düşündürmektedir. Şu durumda şöyle bir soru sormak durumunda-yız: eğer siyah adamın toprağı, sığır ve koyunu olsaydı yani savaş yapmaya yetecek iktisadi gücü olsaydı eline silahı alıp savaşması mı lazım gelirdi? Eğer metinde bize sunulan dizesel imgeler orada son bulsaydı şüphesiz sınıfsal yok-sunluğun, silahla mukavemeti iptal ettiği sonucuna varabilirdik. Ne var ki ay-dınlanmış eğitime gönül veren Waiyaki'nin aklında yumuşak gücün estetiği ile kurtuluş fikri vardı. Şu şekilde:

Baba/ Mızrak ve kalkanların savaşı/ Bitti artık/
Geriye ne kaldı? Bilmenin savaşı/ Aklın savaşı/
Ben, biz, hepimiz öğrenmek istiyoruz. (Ngugi, 2016: 128)

Her ne kadar Fanon'vari şiddet performansı gibi kestirme usuller Waiya-ki'nin aklına gelse de her seferinde eğitim mantığı galip gelerek savaşı başka bir

bağlamda vermeyi düşünecektir. Hatta “*onun Tanrı’sıydı eğitim*” (Ngugi, 2016: 148) ve keşfettiği Tanrı’dan ricat etmeyi düşünmüyordu. Bu düşünce biçiminin neredeyse tıpa tıp aynısını Kürt tarihinde *Jîn* dergisi yazarlarından Evdirrehim Rehmi’den okumak ilginçtir. Rehmi de 1920’lere doğru neredeyse aynı gerekçelerle artık top savaşlarının bittiğini ve bizi kurtaracak olan şeyin eğitim olduğunu ilan ediyordu.

Ne var ki Waiyaki’nin eğitim ile ilgili kurduğu hayallerde zamanla sorunlar ortaya çıkacaktır. Waiyaki’nin eğitimin tek başına kurtarmadığı gerçeğiyle yüzleşmesi şüphesiz anlamlıdır. Belki de eğitimli jenerasyonun büyümesini beklemeliydi. Erich Fromm, Hz. Musa’nın kırk yıl çölde İsrailoğulları ile başboş gezmesini, kölelikle kirlenen yaşlı kuşağın ölüp tasfiye olması ve yeni jenerasyonun iş başı yapması için beklenmesi gereken bir nekahet dönemi olarak tasvir etmişti (Fromm, 2019). Şimdi Waiyaki de zor durumdadır ve eğitim, kabile içindeki farklı fraksiyonları birleştirmeye yetmediği gibi, Joshua gibi eğitimli bir gönüllü köleyi de özgürlük yoluna çağırılmamaktadır. Bu yüzden eğitimin kurtarma işlevini geciktirmesi Waiyaki’yi yavaş yavaş topun ağzına getirecektir. Kurtuluş için sabırsızlanan kabile konseyine, okul savunusu ile birlikte birleşme yönünde tirat atması hatta “*beyazların bildiğini biz de bilmek zorundayız*” (Ngugi, 2016: 173) şeklindeki defansı bile onu zor durumdan kurtaramayacaktır. Eğitim kabileyi kurtarmadığı gibi kendisini de “*hain*” ve “*beyaz adamın işbirlikçisi*” konumuna düşürmüştür. Sonunda kurtarıcının kendisine bir *kurtarıcı* aranıyordur, diğer bir deyişle *kurtarıcı* kurtarılmaya muhtaç hale gelmişti.

Şu halde araya girip şu soruya cevap aramakta ısrar etmemiz gerekebilir: Beyazların bilip de, bizim yani sömürülenlerin bilmediği ne var? Şu açık ki, Waiyaki’nin bilme iştahı Aristoteles’in bütün insanlar doğaları gereği bilmeyi arzulardır şeklindeki tespitinin ötesine işaret etmektedir. Tıpkı Foucault’nun “felsefe ihtiyaçtan değil, hayretten doğan bilimdir” (Foucault, 2012: 34) tespitine benzer şekilde sömürülenin bilme istenci, ihtiyaç kadar hatta belki de ihtiyaçtan daha fazla batıya duyulan hayretten/hayranlıktan doğar. Demek ki sömürülen normal olan bir bilmenin değil, beyaz adamı üstün kıldığına inandığı bilginin ötesine göz diker. Eğer bütün bilgi tertibatı bir soyutlama ve basitleştirme aygıtı ise ve bu aygıtın düzenleniş amacı bilgi değil, şeyler üzerinde hakimiyet kurmak ise (Nietzsche’den aktaran Foucault, 2012: 209) sömürülen, bu icat edilmiş aygıtın peşindedir. Kendisini ezen hakimiyeti parçalamak için.

Romanın finalinde Waiyaki’nin kaderinin de belli olacağı geniş katılımlı kabile toplantısında rakibi olan Kabonyi’nin kabilenin gözünde onu alt etmek için, onun eğitim tutkusunu gündeme getirmesi manalı bir sahnedir. Kabile oligarşisinden olan rakibi Kabonyi’nin, “*eğitim bize toprağımızı geri verecek miydi*” (Ngugi, 2016: 199) sorusuna “*bölünmüş bir hane kendini savunabilir mi?*” (Ngugi, 2016: 200) cev-

bını vermesi eğitimin sınırlarına dair ders niteliğinde bir savunma teşkil eder. Sonuç olarak *kurtarıcı*, kurtarmak istediği kişilerin kurbanı olmuştur. Ezcümle kurtarıcının gördüğü batılı eğitim kurtarıcının kendisini bile kurtaramamıştır.

Bir Adamın Bilmediği Şey Ondan Büyüktür!

Achebe'nin eğitime yüklediği anlam kesinlikle Ngugi'nin yanına dahi yaklaştırmaz. Bir kere Achebe bu konuda daha rasyoneldir, Ngugi mitolojiktir, Achebe daha pragmatikken, Ngugi daha ilkeseldir ve Achebe daha dengeliyken, Ngugi daha toptancıdır, Achebe bekleneneği üzere daha muhafazakardır, Ngugi daha radikaldir. Achebe eğitim ile statü peşindedir, Ngugi kurtuluş peşindedir. Bununla birlikte söz konusu batılı eğitim teması olduğunda Ngugi'nin *Aradaki Nehir* romanının muadili Achebe'nin *Tanrının Oku* romanıdır. Tıpkı *Aradaki Nehir* romanındaki baba Chege karakteri gibi bu romanda da baba Ezeulu karşımıza çıkmaktadır. Chege gibi Ezeulu da kabilenin iyi eğitimli kahin sınıfından olup statü sahibi bir babadır. Ve tıpkı Chege gibi, o da oğlunu beyaz adamın okuluna gönderecektir ama arada bir fark vardır. Chege'nin tersine Ezeulu, beyaz adamlardan Wintabota'yla arkadaşır ve arkadaşının ricası üzerine yani beyaz adamın adetlerinin öğrenilmesi için arkadaşının ısrarıyla oğlu Oduche'yi beyaz adamın okuluna göndermektedir (Achebe, 2020: 24). Yani bir kurtarıcı edasıyla oğlunu beyaz adamın eğitim kurumuna göndermez, beyaz adamı daha iyi tanımak ve göstermelik de olsa onun gönlünü hoş etmek için oğlunu göndermeye razı olur. Ezeulu ayrıca Chege'ye göre daha özgüven sahibi olup eğitim sürecini Ranciere'in ima ettiği tarzda karşılıklı öğrenmenin seremonisi olarak görür ve oğluna "bu toprakların adetini öğretmenlerine anlatmasını" vazedir.

Ne var ki baba Ezeulu, zamanla oğlunu beyaz adamın yanına göndermekle sınanacaktır. Başlangıçta "beyaz adam büyük bir güç ve zaferle geldiğinden" onun adetlerini öğrenmek lazım diye düşünmüştür. Oğlu Oduche'yi bu sebeple onların dinlerini öğrenmeye göndermiştir. Oğlundan talep ettiği yalnızca beyaz adamın dinini öğrenmek değil, bunun yanında onun bilgisini öğrenmesidir. Ne var ki gün geçtikçe Ezeulu'nun içine kurt düşmeye başlar. Gidişat açıkça şüphe vericidir, çünkü bu yeni din cüzzamlı misali tokalaşmak isteğinizde sarılmak istiyordur. Ezeulu için artık şu düşünceyle yüzleşmek kaçınılmaz olur: "Beyaz adam toprakları ve yönetimi ele geçirmek için geldiyse ne olacak" (Achebe, 2020: 60)? Hatırlanacağı üzere Ngugi için beyaz adamın niyeti gizlenemeyecek ölçüde açık ve netti. Ne var ki Ezeulu için böyle bir şey henüz yalnızca bir ihtimaldir ve eğer bu ihtimal gerçeğe dönüşecekse o halde hazırlıklı ve öngörülü bir baba gibi davranarak tedbir almalıdır. Görüldüğü üzere Ezeulu, Chege gibi maksimalist ve toptancı hareket etmek yerine rasyonel ve pragmatik bir üslup tutturma ta-

raftarıdır. Bu sebeple oğlunu kurtarıcı olarak beyaz adamın içine göndermek-tense, düpedüz bir aracı veya ajan olarak oğlunu oraya göndermek ona daha akıllıca gelmiş olmalı. Gerçekten de Ezeulu'nun oğlunu beyaz adamın tedrisa-tından geçirme gerekçesi neredeyse tamamen ailesel hatta kişisel ve pragmatik-tir. Bu durumu oğluna açıklarken de *"oğullarımdan birinin bu insanlara katılmasını ve oradaki gözümlerini istiyorum. Orada bir şey yoksa geri dönersin. Ama varsa payımı getireceksin"* (Achebe, 2020: 63). Ne var ki beyaz adamın dini ve adetleri bazı durumlarda kabilenin gelenekleriyle ters düşmektedir. *Aradaki Nehir* roma-nındaki kadın sünneti bu çatışmayı simgelerken *Tanrının Oku* romanında pito-nun öldürülmesi üzerinden bu gerilim yansıtılır. Diğer yandan batılı misyoner okulunun ilk mezunlarından olup, batılı sömürge valisi ile işbirliği çerçevesinde idari bakımdan yetkili kılınan İkedî isimli yerlinin hikâyesi, romanda anlatıl-maktadır. İkedî aldığı eğitimin hakkını her iki manada da veremez ve hem onu yetkili kılan sömürge valisine hem de halkına yüz çevirip şahsi menfaatlerinin takipçisi olur. Yazarımıza bakılırsa İngiliz eğitim sisteminin, krallardan nefret eden bir halk olan İgbo'lara yaptığı şey İkedî örneğinde olduğu gibi mantar gibi çoğalan bir düzine kral yaratmaktı (Achebe, 2020: 77).

Tıpkı Ngugi gibi Achebe de birlik meselesine merkezi bir önem vermiş gö-rünmektedir. Zira ona bakılırsa "iki kardeş kavga ettiğinde hasadı bir yaban-cının toplaması" kaçınılmazdır. Ve yine ona göre eğer beyaz adam kadim top-rakları istila etmişse bunun sebebinin öncelikle kendimizde aramalıyız (Achebe, 2020: 167). Tam da bu arka plan üzerinden Ezeulu'nun, kabile konseyine dönüp, *"beyaz adama evimizin yolunu gösterdik ve ona oturması için tabure verdik. Şimdi artık gitmesini istiyorsak ya ziyaretinden bıkmalarını beklemeli ya da onu kovmalıyız"* (Ache-be, 2020: 168) tespiti bütün sahiciliğine rağmen müphem bir bağlama sahiptir. Beyaz adamın ne şekilde hangi yollar ile kovulacağı meselesinde Ezeulu'nun Chege kadar açık ve net konuşmaması dikkat çekicidir. Israrla kurtuluşun nasıl olacağını söylemesini bekleyenlere "benim kendi yolum var ve ben onu izleye-ceğim" (Achebe, 2020: 168) demesi örtük bir kendilik inşa tekniğine göz kırpar görünmektedir. *Aradaki Nehir*'de aydınlanmış eğitim sahibi bir oğuldan kurtu-luşu beklerken, *Tanrının Oku*'nda kurtuluş ümidini bir baba olarak Ezeulu üst-lenmiş durumdadır.

Bununla birlikte sömürge dünyasında hemen her zaman eğitim ile iktisat iki rakipmiş gibi karşı karşıya gelirler. Okul ve tarla ile, okul ve çobanlığın gerilimli dikotomisi hemen her romanda kendini hissettirir. Ezilen ebeveynin gözünde okul, açlık ve sefalet içinde olanlar için bir fanteziyken, okumaya meraklı ço-cuğun gözünde ise tarla veya çobanlık babanın tekrarının temsildir. Achebe *Tanrının Oku* romanında tıpkı Erebe Şemo gibi eğitim ile iktisadî iç içe süreçler biçiminde vermektedir. Achebe "yamlarınızı ve kulkaslarınızı bırakın ve okula

gelin" (Achebe, 2020: 277) derken, Şemo'nun kahramanını çobanlıktan arta kalan zamanlarında okula göndermesini hatırlatır.

Burada belki de esas soru, Ezeulu'nun üçüncü gözüm dediği Oduche karakteri ile ne yapmak istediği meselesidir. Üçüncü gözü yeri geldiğinde ajan, yeri geldiğinde alarm düğmesi ve hatta gerekirse belki de dini gelenekte olduğu gibi bir kurban ikamesi olarak düşünülmektedir. Ne var ki romanın sonlarına doğru üçüncü gözün burnunun ucunu dahi göremeyen miyop hali ortaya çıktığında, Ezeulu ister istemez beyaz adamın eğitimine gönderdiği Oduche üzerinden hayal kırıklıklarını toplayacaktır. Her ne kadar Oduche, *Karamazov Kardeşler'*deki gibi baba katili değilse bile Baba'nın katledilmesine giden yolu, dilsizliğe bürünmesiyle kısaltmış görünmektedir. Bu sebeple baba Ezeulu'nun, sömürge tarihinin en anlamlı ve dikkat çekici sözünü bu noktada serdetmesi kesinlikle boşuna değil: "*Mademki sen dilsizleştin!*" (Achebe, 2020: 275). Sömürge toplumlarının, şöleden dışlayanlardan en önemli farkı birden bire dilsizleşmeleridir. Şöleden dışlanan en azından bir kibir dilinde, meydan okuyan bir intikam diskurunda sebat ederken, sömürge toplumlarında dil iptal olur ve ezilen, sünnetli dili ile orta yerde kalakalır.

Achebe, romanın sonlarına doğru kitabın daha da ortasından konuşacaktır. "Beyaz adamla uğraşmanın en iyi yolu, beyaz adamın bildiğini bilen insanlara sahip olmaktır" tespiti romanın şüphesiz esas mesajıdır. Nitekim kutsal pitona dokunma yasağı meselesinde, beyaz adamı kabilenin geleneklerine saygı göstermeye mecbur bırakan profil, beyaz adamın dinine intisap etmiş ve bu uğurda otorite haline gelen Moses Unachukwu isimli kişidir. Moses, beyaz adamın yanında yıllarca kalmış ve onların yanında dini bilgiye ilaveten diplomatik yazışma usulleri de öğrenmiştir. Moses'in diplomasi bilen yeteneği sayesinde beyaz adam, kabilenin pitonu muhafaza etme ritüellerine saygı göstermek zorunda bırakılır. Achebe'nin Moses karakteri, hem ismi hem de karakter özellikleri itibarıyla Freud'un *Musa ve Tektanrıcılık* kitabında tartıştığı karakteri anımsatmaktadır. Freud'un Musa'sı, Mısırlıların yani beyaz adamın yanında eğitim almış, bu eğitim sayesinde belli bir dini statüye gelmiş ve yine bu konumu sayesinde halkına yardım etmiştir. (Freud, 2012). Achebe'nin Moses figürü, Freud'un bir tekrarı gibidir. Ne var ki Freud'a göre aslen Yahudi olmayıp Mısır halkından olan Musa, Firavun'un karşısına dikildiğinde Yahudilere arka çıkarak, bir bakıma Mısır halkına ihanet etmiştir. Achebe ise Moses'i başka bir ihanetle simgeler. Moses, Ezeulu'nun statüsünün tahkimi için kurduğu senaryoyu bozduğu gibi, halkının kabile Tanrısına sunduğu sunağı, Hristiyanlığın Tanrısına yönlendirerek ihanet eder (Achebe, 2020: 268).

Sonuç itibarıyla Achebe de tıpkı Ngugi gibi romanın üçgenindeki asal bir kenarı eğitim meselesine ayırır. Her ne kadar Ezeulu, Waiyaki gibi özünde aydın-

lanmış batılı eğitimin imalatı olmasa da Waiyaki gibi yenilecektir. Fakat burada bir fark vardır. Ezeulu düşman bilinen beyaz adamın gözünün önünde tecziye edilmiş ve kabile bu şekilde kurtarıcısını yemiştir. Waiyaki'nin de, Ezeulu'nun da hem yerli eğitimin hem beyaz adam müfredatının kurbanı olmalarını nasıl yorumlamak gerekir? Sömürge karşıtı edebiyatın iki usta isminin eğitim ile direniş veya eğitim ile özgürlük arasındaki bağı infilak etmelerinin hikmeti ne olabilir?

Eğitimin Sınıf Çelişkisi

Achebe, *Artık Huzur Yok* romanında batılı eğitimin doğrudan kurbanı olarak Obi'yi sahneye sürer. Öyle ki daha ilk satırda Obi, kendini sanık sandalyesinde bulur. Achebe, Londra'da iyi bir eğitim almış kahramanını ülkesine geri gönderirken, neden romanı sanık sandalyesinde başlatır? Dava hakiminin Obi'ye "sizin gibi eğitilmiş ve geleceği parlak bir adamın bunu nasıl yapabildiğini anlayamıyorum" (Achebe, 2019: 10) paylaşmasına sanığın gülümseme ile yanıt vermesine bakılırsa Achebe'nin, eğitimin asal mantığına dahi şerh düştüğünü çıkarsayabiliriz. Fakat öyle görünüyor ki Achebe, esasen sömürülen bir ülkede düşmanın baştan yanlış iliklendiğini düşündürtecek cinsten, esas büyük suç ortadayken yani dibine kadar sömürgeci idare hükümferma iken, rüşvet gibi görece basit bir suçtan bir yerlinin sanık sandalyesine oturtulmasını bir direniş efekti olarak gülümsemeyle başlatmış görünmektedir. Öte taraftan Achebe, beyazları temsil eden Bay Green'i "Afrikalı yüzyıllardır dünyanın en kötü ikliminin ve akla gelebilecek her türlü hastalığın mağduru durumundadır. ... Zihinsel ve fiziksel olarak tükenmiştir. Biz ise ona batılı eğitimi getirdik" (Achebe, 2019: 12) retoriği üzerinden konuşturmak suretiyle sömürgecilerin, Afrika'yı hasta adam olarak gördüğünü ve hasta adamın hastalığına reçete olarak eğitimi beraberinde getirdiklerini gözümüze sokar. Burada tartışılması gereken iki şey varmış gibi görünüyor. Bir tanesi sömürgecinin ve yerlinin gözünde eğitimin sağaltıcı mantığının aynı şeye denk gelip gelmediği ve ikincisi de sömürgecinin, yerlinin lehine bir edime başvurup başvurmayacağı meselesidir. İlk sorunun cevabını yukarıda tartışmıştık. İkinci mesele ise Luraghi'nin *Sömürgeciliğin Tarihi*'nde söylediği sömürgecinin, yerlinin lehine hiç mi iyi bir şey yapmadığı sorusuna bizi götürür. İkinci sorunun cevabı şüphesiz biraz meşakkatlidir. Zira Marx'ın İngiliz sömürgeciliğinin Hindistan toplumunu ihya ettiğine dair şaşırtıcı tespiti bu meşakkatin boyutunu gözler önüne serer. Biri yıkıcı diğeri yapıcı olmak üzere İngilizlerin, Hindistan'da iki görev yaptığına değinen Marx'a bakılırsa, İngilizler, eski Asyalı toplumu yok edip, Asya'da bir batı toplumunun temellerini atıyordu (Marx, 2012: 120). Fakat her halükarda Achebe'nin, batılı eğitimin, batılı beyaz adamın sömürge araçlarından biri olduğuna kani olması önemlidir.

Ne var ki burada karşımıza yine baba-oğul hikayesi çıkacaktır. Esasen batılı eğitimde metafizik arzu gören Obi'nin babasıdır. Ve bu baba daha önce beyaz adamın eğitimine de dinine de iltihak edendir. Yani ışığı gören baba, ışığına ışık katsın diye oğlunu yine idealizmin kurbanı olarak seçecektir. Ne var ki aydınlanıp ışıklar içinde ülkesine dönen Obi'nin kısa süre sonra ışığının kendisine dahi yetmeyip rüşvet suçundan tutuklanması, sömürgeci ile ezilenin metafizik arzusunun ancak kurbanda birleşebileceğini göstermektedir. Öte yandan Achebe, *Tanrının Oku* romanında Ezeulu üzerinden oğlu Oduche'yi beyaz adamın eğitimini almakla vazifelendirirken, *Artık Huzur Yok* romanında kabile içindeki Hristiyanlığı seçen topluluğun Pederi yani sembolik dinsel baba üzerinden oğlu vazifelendirir. Bu iki nedenle tartışılmaya değerdir. Ezeulu, oğlunu içimizdeki beyaz adamın okuluna yani Afrika'ya yerleşimci sömürgecilik için gelen az ötedeki beyaz adamın kurumuna gönderirken, Peder ise çocuğu anavatana veya sömürge başkentine gönderir. Peder de Ezeulu'nun kurduğu cümleyle neredeyse tamamen aynı cümleyi kurar: "Bugün seni bilgi getirmen için gönderiyoruz" (Achebe, 2019: 18). Öte taraftan Ezeulu, kabilenin bilge-dini otoritesiyken, Peder beyaz adama intisap etmiş, yani beyaz adama teslim olmuş cemaatin dini lideridir. Öyleyse getirilecek bilgi, Ezulu için farklı Peder için farklı mahiyettedir. İlkinde sömürge karşıtı direnişin bir parçası olabilecek olan bir bilgi kozmolojisi söz konusu iken, ikincisindeki en iyi ihtimalle cemaatsel konfor ve statükoyu perçinleyecek cinstendir. Bu durumda getirilecek bilgi genel olarak halkın direnişinde yeni bir cephe açabileceği gibi şahsi bağlamda ikbalin veya Obi'nin hikayesinde olduğu gibi orta sınıfın asansörü de olabilir. Belki de Achebe, Obi'yi sanık sandalyesinde oturturken bilginin zehirli tarafına dikkatimizi çekiyordur, yani esasen ezilen yerlinin hakkı olan bilginin şahsi ikbal yolunda kullanılmasını suç olarak gösteriyordur bize. Buradaki gerilim Kürt okumuşlarının tarihini de ilgilendirecek bir gerilimdir. Mehmet Şükrü Sekban'ın Kemalizme iltihakı başta olmak üzere, Kürtlüğünü şahsi ikbala tahvil edip dilsizleşen başka pek çok figürü de bu bahiste anabiliriz.

Hiç şüphesiz sömürge karşıtı yazının aynı anda hem en güçlü hem de en zayıf olduğu an, aydınlanmış eğitimin tedrisatından geçen kahramanın halkına avdet ettiği zamandır. Bir yandan onun içindeki uyuyan peygamberi uyandıran batılı mükteşebatı yüklenerek halkıyla buluşması söz konusudur ama öte yandan beyaz adamlar temasa geçmiş olduğu için artık halkının gözünde *zanlı* sıfatını kazanmıştır. Frankfurt okulunun kültür endüstrisi bahsinde literatüre soktuğu çip, sömürge karşıtı yazında beyaz adamın eğitimini tamamlayana takılmıştır. Bu çip batıyı, rasyonaliteyi, beyazlığı, ilerlemeyi ve nihayet aydınlanmayı temsilen eğitim gören beyaz adamın ihtişamı ve gizeminin sembolü olarak takılmıştır. Nitekim ülkeye ayak basar basmaz patron beyaz adam Bay Green'in

“kullanacak bir aklınızın olduğunu varsayıyorum” (Achebe, 2019: 70) ihtarını esasında aydınlanmanın rasyonalite çipine bir göndermedir. Fakat bu çip yukarıda bahsedildiği üzere *“itaat ettiğin sürece aklını istediğin gibi kullanabilirsin”* koduyla ayarlanmıştır. Belki de Bay Green’in *“amirlerinize efendim demelisiniz”* (Achebe, 2019: 71) diye çemkirmesi de bu yüzdendir.

Obi örneğinde olduğu gibi halkının arasında aydınlanma çipi taşıyan her eğitimli kişi, halkının ulusal taleplerinin taşıyıcısı olmayabilir. Beyaz adamı temsilen Bay Green şu sözleri söyler: *“Eğitilmişlerin amacı ne? Kendilerine ve ailelerine olabildiğince fayda sağlamak. Her gün açlıktan ve hastalıktan ölen vatandaşlarını zerre kadar umursamıyorlar”*. Bu sözlerle Obi’yi muhatap kıldığına göre Achebe iki şeye dikkatimizi çeker görünmektedir. İlki ezilenin içine girdiği batılı eğitim süreçlerinin anti kolonyal bir işlevden (bu haliyle) yoksun olması ve ikinci olarak da eğitim gönüllülerinin, bu eğitim süreçlerinde bireyci bir tutum takınarak halkını neredeyse tamamen unutmaması. Ne var ki batılı eğitim süreçlerinden geçen her eğitim gönüllüsünün nasıl bir değişim yaşayacağını baştan öngörülemez kabul etmek daha rasyonedir. Bu öngörülemezlik metafiziğini genelde Fanon da Sartre da ezilen halkın aleyhine bir risk olarak görür. Her ikisi de tıpkı Achebe gibi batılı eğitimi kuşanan kişinin, hayatın bir noktasında orta sınıfa merdiven dayayacağına neredeyse emindir. Bu nedenle herkese Aydın denemeyeceğini hükme bağlayan Sartre’a bakılırsa, gerçek manada aydın olabilmek için *“toplumu ezilenlerin bakış açısından ele almak”* gerekir (Sartre, 2019:53). Benzer bir fikriyatı Althusser’de de görürüz. Ona göre partiye giren profesyonel bir filozof ideolojik olarak küçük burjuvadır. Proleter sınıf tavrına kavuşabilmek için düşünce yapısını devrimci kılmak zorundadır (Althusser, 2014:22). Fanon ise batılı eğitimin merkez üssü olan küçük burjuva aydının ancak şehir lokasyonlarını terk edip devrimci köylülerin devrimci pedagojisinden geçmesi şartıyla halkının mücadelesine ortak olabileceğini doktrine eder.

Öte yandan sömürge karşıtı edebiyatta, bir yerli öğrencinin beyaz adamın dili ve edebiyatını okumak zorunda bırakılmasının, ona nasıl bir psikolojik ağırlık verdiğine genelde pek az yer verilir. Zira ezilenin anlatısı mikro hikayelere, özellikle psikolojizmle yoğrulmuş hikayelere mesafelidir. Halkının çektiği benzersiz acılar ortadayken bir şahsın psikolojisine zoom yapmak hoş karşılanmaz. Ne var ki buna rağmen Achebe, bizi Obi’nin İngiliz Edebiyatı okurken çektiği ıstırapla da tanıştıracaktır. Obi ülke hasretiyle yanıp tutuşurken İngiliz edebiyatını okuduğu için kendinden utanır. Onu en mutlu eden şey Londra’daki bir otobüste kendi yerli lisanını konuşan biriyle denk gelmektir (Achebe, 2019: 55).

Achebe’nin burada ele alınan bütün romanlarında olduğu gibi *Artık Huzur Yok* romanında da baba ile oğulun Freud’yen manada kaçınılmaz gerilimi her an kendini hissettirir. Batılı eğitim süreçlerinden geçen eğitimlinin risk arz ettiği bir diğer değişim yörüngesi, çocuklukta aldığı yerli eğitim ile beyaz adamın eği-

timinin kaçınılmaz olarak karşı karşıya gelmesidir. Batılı eğitimi teneffüs etmiş genç, beyaz adamın kibrini, küçümseme mantığını ve ezilenin bilgi süreçlerini artık beğenmeme ile kendini ortaya koyar. Kürtlerin “*gîhayê hewşê bi berxê hewşê tehl e*” dediği süreç bu yolun her kilometresinde her an hissettirir kendini. Obi ile babasının gerilimi, oğulun müktesebatından geçtiği laik eğitim süreci ile ilgilidir. Oğul, babasının dininden çıkarken, batılı eğitim süreçleri bu şekilde ilk kurbanını da almış olmaktadır. Her ne kadar baba da batılı beyaz adamın kilise ilahiyatının takipçisi olsa da burada yaşanan, bir bakıma batılı eğitim felsefesinin kendi iç çatışmasıdır. Kilise değerlerine karşı seküler batının şüpheli değerleri. Batının ezeli iç çatışması böylece sömürgeye de transfer edilmiştir.

Tüm bunlarla birlikte Achebe’nin kıymeti sömürgeci beyaz adamın, velev ki ezilenin yararına olsun, eğitimin önemini yerliye hatırlattığı sahneyi “*kusmuk tadı*” şeklinde fragmente etmesinde karşımıza çıkar. “Eğitimli kelimesini kusmuk tadı almışçasına söylemişti” (Achebe, 2019: 99) cümlesindeki metaforik yan anlamın ezilenin metafizik arzusunu bulantıya eşitlemesi çarpıcıdır. Achebe’nin, ezilenin metafizik arzusunu beyaz adamın kusmuğuna eşitlemesi, şüphesiz (batılı) eğitimin anti kolonyal işlevine düşülmüş bir şerh gibidir. Bazen bir roman sadece bir cümleyi serf etmek için yazılır veya bütün bir roman kurgusu tek bir cümlemin ispatı niyetine kaleme alınır. Eğer bu doğruysa herhalde *Artık Huzur Yok* romanı, sömürgeci den sadır olan şu cümlemin yüzü suyu hürmetine bile yazılabilirdi: “Hep söylüyorum. Ülkesinin çıkarları uğruna ayrıcalıklarından biraz olsun feragat edebilecek tek bir Nijeryalı dahi yok. Bir de kendinizi yönetmek istediğinizden bahsediyorsunuz” (Achebe, 2019: 155).

Kürdistan Gazetesinden Hawar Dergisine: “Kürt Metinlerinde Xwendin Meselesi”

Kürtlerin eğitime bakışının kelimenin düz anlamıyla özne ve nesne ilişkisinden daha fazlasını ifade ediyor olmasının hem Kürtçe ile hem de halkın eğitime yüklediği özgürlükçü bağlam ile ilgisi vardır. Eğitim yerine öğrenimi esas alan benlik inşası, özne-nesne (anlatan/anlatılan) hiyerarşisi yerine anonim bir özneleşme sürecini teşvik eden “*xwendin*” ya da “*xwenda*” kalıbını esas almaktadır. Kelimenin linguistik kökeni zaten özne olarak “*xwe-ben*” yani bir kendilik inşasına göz kırpar. Başkasına muhtaç kalmadan kendisini yetiştirme ihtimali Kürt modernleşmesinin bariz farklarından. Bu sebeple yazının bundan sonraki muhtevası öğrenim kelimesi üzerinden ele alınacaktır. Kendini inşa eden, eyleyen bir kategori olarak *xwenda*, nurlanmış edilgen yani münevver kelimesinin karşı kutbunu temsil eder. Sonradan her ne kadar *rewşenbîr* veya *ronakbîr* üretimi ön plana çıksa da, öyle görünüyor ki bu elitizm merakı, aydın kelimesinden devşirilmiş Türklük evreninin Kürtlüğe bulaştırdığı bir üstünlük istencidir.

Öte taraftan diğer halklarla mukayeseli bir okuma yapmak da konuyu rafine kılmak bağlamında işlevsel olabilir. İranlılar 19. yüzyılın henüz çok başlarında batıya öğrenci gönderirken, giden öğrencilerin önüne müfredat olarak askeri bilimleri öğrenme şartı koymuşlardı (Dabashi, 2008, 49). Türk öğrenciler için de keza III. Selim zamanında askeri yenilenme ihtiyacı için rota batı olarak belirlenmişti (Mardin, 2007). Türk, İran ve hatta Mehmet Ali yönetimindeki Mısırlı yöneticilerin araçsal/militarist modernleşmenin takipçisi olduklarını görmekteyiz. (Hourani, 2014) Ermeniler daha erken tarihlerden itibaren Jön Ermenileri Venedik'e göndermeye başlamıştı. Kürtlerde ise her ne kadar Bedirhan Bey modern silah fabrikası inşa etmek için niyetlendiyse de Kürt öğrencilerin batıya gönderilmesi Ermenilerden yüz elli, Türk ve İranlılardan ise yüz yıl sonrayı buldu ve ancak *Hetawî Kurd* ve sonrasında *Jîn* dergisi aracılığıyla gündeme gelebildi. Fakat şunu da unutmamak gerekir ki, bu neşriyatları çıkaran kadro Kürtlerin *xwendin* için uzak diyarlara (İstanbul'a) gönderdiği ilk kuşaktı. Bu sebeple anılan ilk kuşağın edebi üretimlerine yakından bakmak anlam ve önem taşımaktadır.

Kürdistan gazetesinin ilk sayısının ilk cümlesinde “zanîn” kelimesinin altının kalın harflerle çizilmesi, Kürtlerin genç *Promeuteus*'lere olan ihtiyacının sembolik dile yansımasydı. Ne var ki en az bunun kadar önemli bir husus, Kürtlerin öğrenim ihtiyacının “*xwendin*” üzerinden inşa edilmesiydi. *Xwendin* aynı zamanda Kürt büyüklerine yeniden özneleşme davetiyesiydi de. Fakat bu özneleşme ihtiyacının belli konulardaki maluliyetini de gözden kaçıramayız. İlk sayıda “*xwendin*” politikasını öne çıkaran gazete editörünün Kürt büyüklerine çocuklarını mektebe göndermesi için özünde bir asimilasyon üssü olan Aşiret Mekteplerini refere etmesi manidardı. Bununla birlikte Kürdistan editöryasının öğrenim mantığı ile savaş kazanma arasında kurduğu pozitif korelasyon bir açıdan Türk modernleşmesinin militarist kodlarının bir benzeri olsa da öğrenim ile güç ya da statü merakının altının çizilmesi anlamlıydı. Top ve Tüfek mülkiyetinin yani Kürtlerin doğal karakteri olarak öne çıkarılan yiğitlik hasletlerin artık yetmediği, bunun hiç değilse modernleşmesi gerektiği yolundaki sav *Kürdistan* gazetesinden *Jîn* gazetesine bir dönemin temel alfabelerinden biri olarak öne çıkacaktır.

Mikdat Bedirhan tıpkı Chege'nin yaptığını yapıp, yani bir yerde baba rolüne kendini kaptırıp Kürtlerin geleneksel (iktisadi) bilgi süreçlerinin (*şivantî*, *rençbertî*) miadının doldurduğunu ve bunlarla artık bir yere varılamayacağını Kürt evlatlarına ihtar ediyordu. Ne var ki Chege, beyaz adamın tahakkümünden kurtuluş için bunu dilerken, Mikdat Bedirhan Moskof'un Kürdistan'ı ilhak etmemesi için bunu gündeme getirmekteydi. Yine de Mikdat Bedirhan'ın Kürt öğrencilerin okuyup ne yapacaklarına berrak bir yanıtının olmaması dikkat çekicidir. Ona göre her halükarda Kürt öğrenciler okursa bürokrasiye girerek iyi

bir gelire sahip olacak, geleneksel Kürt düşmanlarına karşı müteyakkız olacak, yeni silahların reçetesine sahip olacak ve nihayet okumak sayesinde zenginleşeceklerdi. Yani Kürt öğrencileri okuduğunda iktisadi modernleşme ile zenginleşip statü sahibi olacak, militarist modernleşme ile kendi vatanlarını koruyacak ve zenginleşme sayesinde orta sınıflaşacaklardı. Bütün bunlara rağmen Mikdat Bedirhan'ın öğrenim ile yurt sevgisi arasındaki asal bağı keşfetmesi epey kritik bir noktaydı. Ülkesini sevmek demek, eğitim için çaba sarf etmek demektir. Daha fazla eğitim, daha çok ülkeye bağlanmak demektir (M. Bedirhan, Kürdistan Gazetesi, sayı 1). Bu arada önemle altı çizilmesi gereken bir meseleyi hatırlamak gerekebilir. Modern tedrisattan geçen ilk eğitimli Kürt kuşağının düşünsel müktesebatını anlamak Kürdistan gazetesinin eğitim konusunda durduğu yeri anlamak için elzemdir. Başta Abdullah Cevdet, İshak Sükuti, Mikdat ve A.Rahman Bedirhan olmak üzere ilk eğitimli Kürt kuşağının biricik derdi Kürtlerin özgürlüğü meselesi değildir. Bu ilk kuşağın temel derdi, Kürt toplumunun, Osmanlı millet hiyerarşisinde baş aşağı giden toplumsal statüsünü restore etmektir. Kürtlerin Osmanlı devletini teşkil eden milletler arasında hak ettiği yeri alması için batılı manada bir mektepleşme sürecinden geçmesini öneriyorlardı. Kürtler eğitimli hale geldikçe, Osmanlı birliğine güç verecek, imparatorluk hiyerarşisinde zengin ve müreffeh bir toplum olacak ve bu şekilde kendi kendini keşfedecekti.

Ne var ki A.Rahman Bedirhan'ın editöryayı devralmasıyla eğitim ile Kürtlük arasındaki anlamsal bağın derinliği de belirginleşecektir. Nitekim A.Rahman Bedirhan derginin 9. sayısının başyazısında eğitimin maksadını “*û ca welatê xwe bigirin*” şeklinde yeni bir okumaya tabi tutar. Mehmet Emin Bozarslan bu ideali, yurdun kıymetinin bilinmesi olarak tefsir eder ancak buradaki vurgunun eğitim ile kurtuluş mantığı arasında bir ima barındırdığı açıktır. A.Rahman Bedirhan'ın yayın politikasının belirgin özelliği eğitimi, aydınlanmanın bir aparatı olarak uyanmanın (*şîyar bibin*) şartı ve sonucu olarak kodlamasıdır. Ona göre, hükümetin eğitim politikası bariz bir şekilde ayrımcıydı ve Kürtler bu gerçeğin farkında olarak eğitimi devletten ayrı bir şekilde kurumsallaştırmalıydı (A.Rahman Bedirhan: sayı 6).

Meşrutiyetten hemen sonra çıkarılan *Kürt Teaviün ve Terakki* gazetesinin (KKTG) başyazarına göre ise Kürt halkı, istibdat sebebiyle Osmanlıyı teşkil eden halkların epey gerisindeydi ve dolayısıyla bir an önce ilerleme yoluna girmeliydi. Bunu sağlayacak yegane şey ise eğitimdi (Tevfik: 1908, sayı 1). Bu gazetenin yazarları da tıpkı *Kürdistan* gazetesi gibi eğitime yazılarında merkezi rol biçerek, Kürtlerin eğitim konusunda geç kaldığını doktrine ediyorlardı. Yazarlardan Babanzade İsmail Hakkı mesela ilk sayıda yazdığı yazıda “Kürtlerin birinci ve sonuncu yapacakları şeyin, maarif, maarif, yine maarif” diyerek eğitimin önemini vurguluyordu. Babanzade, maarif kelimesinin altını kalın bir şekilde çizerken, bir

başka yazar olan Bediüzzaman ise *xwendin*, *xwendin*, *xwendin* diyerek aynı şeyi Kürtçe olarak vurgulama gereği duyuyordu. *Xwendin* ile ne yapılacağı meselesi tıpkı *Kürdistan* gazetesi gibi KKTG yazarları açısından da müphemlikle maluldü.

KKTG'nin *Kürdistan* gazetesinden bir farkı batılı eğitim ile İslami eğitim arasındaki dengeyi batılı eğitim lehine değiştirmiş olmasıdır. Öyle ki gazetenin yazarları arasında bulunan Mele Seid, dini bilimler ile birlikte batılı uygarlık tekniklerinin transferinden bahsetmekteydi. İkinci sayıdaki Said-i Kurdi imzalı yazı, Kürt toplumunun içinde süre gelen İslami eğitim ile batılı eğitimin çatışmasını konu ettiği için ayrıca üzerinde durulmaya değerdir. Gerçekte Kurdi'nin ilgilendiği mesele daha genel manada modern İslamın temel sorunlarından biri olarak İslamcı reformistlerin sorduğu "Müslüman olarak kalırken, modern dünyanın parçası nasıl olunur" sorusuyla bağlantılı maksimalist bir meseledir (Hourani, 2014: 116). Kürtlerin modern eğitim ve öğretim tekniklerinden nefret etmesinin nedenini, yazara göre teknik ve usul bağlamlarında aramak gerekir. Ona bakılırsa bu sosyolojiyi aşmanın bir yolu medrese sistemini modernize etmekse, öbür yolu ise dini bilgilerle gerekli uygarlık tekniklerinin Kürt bilginlerince öğretilmesiydi (Molla Said-i Kürdi, 1908: 2. sayı). Bediüzzaman olarak da tanıdığımız yazar başka bir yazısında ise batılı eğitimden ne alınması gerektiği noktasında tıpkı Chege gibi konuşmaktaydı. Yazara göre "uygarlığın elde edilmesi güç olan iyi yönleri alınıp, uygarlığın günah ve kötü yönlerinden sakınmak" gerekmekteydi (Molla Said-i Kürdi, 1908:4.sayı).

Şüphesiz eğitim seferberliğinin en büyük amaçlarından biri, eğitim bahsinde Kürtlerin epey ilerisinde bulunan başta Ermeniler olmak üzere diğer halkların kültürel standartlarını yakalamaktı (Baban, 1908, 3. sayı). İlk işaretleri *Kürdistan* gazetesinde A.Rahman Bedirhan tarafından verilen Kürtlerin, Ermenilerle sınıfsal ve kültürel olarak yıkıcı bir rekabete girme fikriyatı KKTG yazarlarınca bolca işlenmişti. Ne var ki bahse konu bu yazı, eğitim lisanının Kürtçe olması gerektiğini önermesiyle ayrıca önem arz eder: "Kürtlerin dilbilgisi kitabı yok, matbaa ve basılmış eseri yok" tespitinde bulunan yazarın bu ortamda nasıl bir halk gelişim gösterebilir sorusunu sorması önemlidir. Sonuç olarak yazarın "güç ve otorite eğitimdedir, eğitim ise dile bağlıdır" şeklindeki belirlemesi Kürt toplumunun Kürtçe modernleşmesine yapılan bir göndermeydi. Eğitim ile dil arasındaki varoluşsal organik bağın keşfedilmesi batı dışı modernlik arayışlarının zayıf karını teşkil ettiğinden, eğitim dili meselesi en az eğitim meselesi kadar hayati bir konu arz edecektir. Eğitim dili olarak Kürtçe'ye yapılan vurgunun kolonyalist bir mantığın teşhirini ima eden bir spektrumda ele alınması kesinlikle bir dönüm noktası olarak okunabilir. Kürtçe savunusunun istilacılara meydan okuyan direnişçi karakterinin ortaya serilmesi, eğitim ile özgürleşmeye dair ilk sinyallerden biri olarak da okunabilir. Bir Kürt köyünde Türkçe öğretilmesinin oryantasyonu-

nun sorgulanması ve de devamında bir Kürt köyünde Kürtçe eğitimin önerilmesi dönüm noktası olacak kadar mühim bir hadisedi. Her ne olursa olsun KKTG'nin eğitim politikası kısaca, milletin selametini eğitimde gören ama eğitimin anahtarını ise dilde gören bir politikaya yaslanmaktadır. Çok cılız da olsa Ahmet Cemil gibi bazı yazarlar ise okul ile özgürlük arasında bir illiyet bağı kurmaya çalışıyordu. Yazara göre Tıbbiye mezunu İshak Sükuti, kendi okulundan “özgürlüğün feyizli soluğunu Kürdistan dağlarına taşımıştı (Ahmet Cemil, 1908, 5. sayı).

Birinci dünya savaşının hemen arifesinde çıkan *Hetawî Kurd* neşriyatında yazan Abdullah Cevdet'in eğitim meselesini öne çıkaran yazıları ilginç bir şekilde hala güncelliğini korumakta olup, günümüze de seslenme kabiliyetine haizdir. Onun ilk sayının yayınlandığı Kasım 1913 yılında Kürt gençlerine “köylere, köylere” şeklindeki çağrısı nereden bakılırsa bakılsın aydınlanmacı bir bilincin çığlığıydı. Ona bakılırsa “kavmi için yüreğinde şefkat besleyen bir genç, İstanbul'da çene çalmaktansa Anadolu'ya koşarak gitmeliydi” (Cevdet, 2017:130). Abdullah Cevdet'in Osmanlı entelektüelleri içinde genel olarak batılılaşmanın kültür şubesi gibi çalıştığını düşündüğümüzde onun bu çağrısının anlamını daha iyi kavrayabiliriz. Ona bakılırsa Anadolu, eshabı hayatın en mühimi olan *-bilmek*-ten mahrumdu. Cevdet'in hususen de Kürt gençlerini muhatap alıp, “bir Kürd köyünde bir mektebi iptidaiyye müessis ve muallim olmayı, la-let-tayin bir yerde kaymakam veya müdür olmaya tercih edeceği zaman ancak o zaman düşülmesi lazım gelen yola düşülmüş” olduğu yolundaki savı hiç kuşkusuz zamanlama itibarıyla bir manifesto niteliğinde olsa da salık verdiği gençlerin dünya savaşı sebebiyle silah altına alınıp savaş cephelerinde yerle bir edilmeleri büyük bir kayıp olarak Kürt tarihine geçmişti. Ne var ki yine de şöyle bir soru sormak meseleyi sarıh kılmak için elzem görünüyor: bir Kürd köyünde muallim olan Kürt genci, öğrencilerine ne anlatacaktı, onları Cevdet'in bahsettiği hangi yola sevk edecekti? Kürt gençleri Cevdet'in bahsettiği *-bilmek-* ile ne yapacaklardı? Her ne kadar spekülasyona açık olsa da Cevdet'in ima ettiği yolun, yazarın savaş sonrası yazılarına bakarak söylersek kendi kaderini tayin etme yolu olabileceği akla gelebilir. Cevdet'in fikriyatını tahkim edecek şekilde yine ilk sayıda Mesud isimli yazarın, Kürtlerin medeniyet perspektifinden uzak kaldığı, bu yolda yürümek için gençlerini Mısır ve Avrupa ülkelerine göndermesi gerektiği noktasındaki tespiti kritik bir andır (Mesud, 2017:135).

Abdullah Cevdet'e cevap veren Mevlanzade Rıfat'a göre Kürtleri uyandırmak, onlara varlıklarını hakk-ı hayatlarını tanımak, terakki yoluna koymak şartı ile eğitim düşünülmeliydi. Yoksa ortada belli başlı bir gaye olmadan Kürt gençlerini Anadolu'ya yaymak lüzumsuzdu. Bu konuda Ermeni modernleşmesini örnek gösteren Rıfat, önce encümen ilmi teşkil etmeli, bu heyet gayeyi ortaya koymalı ve ondan sonra bu gaye için gençleri göndermek icap eder diye önerir.

Yazarın ayrıca Kürtleri uyandırmak ve hakk-ı hayatlarını tanıttırmak için lisan ıslahı, lisan tamimi vurgusu oldukça mühim bir ayrıntı olduğu gibi Cevdet'in aksine gençlerin gönderileceği yer olarak Anadolu'yu değil de Kürdistan'ı göstermesi ayrıca dikkat çekiciydi (Rıfat, 2017: 161). Gazetenin neredeyse tüm yazarları hemen her yazıda muhatap olarak birinci derecede Kürt gençlerine hitap etmekteydi. Mektep açmak, ilim irfan öğrenmek ve akabinde İstanbul sokaklarında dolgun bir maaşa çalışmaktansa, okulunu bitiren Kürt gençlerinin köylere gidip Kürtlere medeniyet götürmesini salık vermesi Kürt entelijensiyasının halklaşma ve milliyetçilik arayışlarının bariz bir göstergesiydi. (bkz. Babê Naco, Kerküklü Necmeddin, Harputlu H.B, Babanzade Ahmet Ref'et, 2017).

Yine aynı tarihlerde çıkan *Rojî Kurd* neşriyatının ilk sayısında Kürtlüğü yaşatan iki amil olarak kılıç ve toprağın altını çizmesi ve daha da önemlisi kılıç ve toprağı idare eden eli, irfan ile buluşturma gayesi oldukça anlamlıydı. *Rojî Kurd* yazarları, eğitim ile milliyetçilik, mektep ile terakki arasındaki varoluşsal bağı keşfetmekten de öteye geçerek bunun usul ve anlamları üzerinde yoğunlaşıyorlardı. Bundan daha önemlisi Abdullah Cevdet gibi yazarların bir milletin -kendi olmak- (*self*) gibi varoluşsal anlamları üzerinde kafa yorup, kendi olmayan milletlerin kölelikle sınanacağını öngörmesiydi (Cevdet, 2013: 242). Bir milletin kendini bulması, kendiliğın farkında olması ve bu farkındalık üzerinden belli bir ideali (mefkure) olması gerektiği savı şüphesiz milliyetçiliğe bir giriş kapısıydı. Cevdet'in Kürtlerin gelecekte ne yapacakları kadar, okur yazar oranının behemehal artırılması ve alfabe meselesini gündemleştirmesini bütüncül düşündüğümüzde eğitim ile kendini bulma noktasında modernist vizyona yüklediği anlam daha da berraklaşacaktır. Ayrıca neşriyata göre Kürt halkı uyanacaksa, ilerleyecekse, kalkınacaksa, müreffeh bir statüye kavuşacaksa bunun sorumluluğu modern eğitimden geçen genç jenerasyonun boynundaydı. Ne var ki bütün bu eğitim seferberliğinin altında yatan şey ıslah fikriydi. Kürtler ıslah edilmeliydi. Üç şey için ıslah edilmeliydi: Başta İslam için, sonra Osmanlı için ve nihayet Kürtlük için (Babanzade İsmail Hakkı, 2013:264).

Öte taraftan bu yazılarda Türk modernleşmesi geleneğinden mülhem aydın-halk ikilemi veya hiyerarşisi oluşmaya başlamış görülmekteydi. Çoğu yazara göre okumuş Kürt gençleri "aydınlatma ve doğru yolu gösterme vazifesi" ile yani "aydın bir fikir" ile memleketlerine dönmeliydi (Bulgaristanlı Togan, 2013:260). Memlekete dönen aydın fikirli okumuşlar evvelemirde okul açmalı, ilk öğretim müfredatı teşkil etmeli ve akabinde alfabe meselesini hal etmeliydi. Neşriyatın yazarları bir halkın hidayet yolunu, kavimleri refaha ulaştıran eğitimle bulacağı konusunda hemfikirdir. Kürtlük, Kürtçe eğitim ve Kürt dili arasındaki bağlantının öneminin tamamen farkındaydılar. Örneğin Urfa'nın ücra bir köyünde Kürtçe kitaba gösterilen mukaddes ilgi, yazarların Kürtçe eği-

time ve milliyetçiliğe olan ilgilerini motive ediyordu (Lütfi Fikri, 2013:198). Sonuç olarak neşriyat genel olarak bir kavmin yalnız kılıç ve yiğitliğiyle bir yere varamayacağı noktasında tamamen kaniydi. Öyleyse kılıçtan evvel kalem ele alınmalıydı. Gençliğin görevi ise Nuh misali bir kurtarıcı olarak hasta ve öksüz Kürtlüğü, cehaleti savuşturacak bir irfan seferberliğine öncülük etmekti (Salih Bedirhan, 2013:288). Zira bugün tam anlamıyla yaşamak için kullanılacak silah, top ve tüfekten ziyade ilim ve sanattı (Baban Abdülaziz, 2013: 308).

Jîn neşriyatı bir açıdan birinci dünya savaşının bütün duygularının bülteni misaliydi. Neşriyat Kürtlerin hala uyanamaması halinden belirgin ölçüde müştekiydi. O yüzden yazılarında “*hîşyar, xew, zanîn*” üçlemesinin determinist bağlantısını işleyip duruyordu. İlk sayıda derginin daimi yazarlarından birinin ısrarla ve inatla üç defa bize lazım olan şeyi peş peşe “*zanîn*” kelimesi olarak ifade etmesi bu açıdan anlamlıydı (E.Rehmi, 1985, 194). Bu *zanîn* vurgusunu, derginin künyesinde altı çizilen “ulusal haklar amacı”yla birlikte okunduğunda belki de ilk kez eğitim mantığı ile özgürleşme arasında bir sistematik bağ kurulmaya çalışılmaktaydı. *Jîn* neşriyatının bir farkı sömürgecilik ile bilgi (*zanîn*) arasında kurduğu illiyette aranabilir. Bilgiden uzak milletlerin sonunun, bilgili milletlerin ayakları altında zelil olmak olur (*zelîlê milletekî di ye*) (Mihemed Şefîq, 1985, 225) şeklinde bir metafor kullanan yazarın sömürgecilik ile bilgi hiyerarşisi arasında kurduğu bağ şüphesiz dikkate değerd. Ne var ki bu makalenin doğrudan konusunu teşkil eden en önemli yazı, neşriyatın 7. sayısında E. Rehmi ismiyle neşredilmiştir.

Anti kolonyal yazının en temel eserlerinin hemen öncesinde kaleme alınan bu metin, hiç şüphesiz eğitim ile kurtuluş arasında kurduğu doğrudan rabıta ile özenle ele alınmayı hak etmektedir. “*Top savaşları bitti, şimdi sıra kalem savaşlarında*” olarak çevirebileceğimiz metin, kurtuluş ile, daha doğrusu modern/batılı eğitim ile, kendi kaderini tayin hakkını birlikte değerlendiren en erken metinlerden biri olarak tarihsel öneme sahiptir. Ulusal hak kavramından yola çıkan yazara göre hakkın elde edilmesi için iki usul söz konusuydu; eskiden hak, silahı elinde olanınken, şimdi devran döndü ve hak, ilim gücü ile elde edilmektedir. Yine yazara bakılırsa artık top tüfele haklı olduğumuzun ispatı mümkün değildir. Öyle ki yakın zamandaki dünya savaşını örnek gösteren yazar, bu savaşta bütün yurdun kanla yıkanmasına rağmen haklı olanın değil, elinde ilmi olanın dediğinin olduğunu iddia ederek top savaşlarının artık anlamsız olduğunu dile getirmekteydi. *Îlm* ve *zanîn* fenomeninin artık top ve tüfeğin yerini aldığını iddia eden yazara göre dönem artık kalem devriydi. Ve nihayetinde yazar kalem ehli kimselerin Avrupa’ya giderek, kalemleriyle ulusal haklarımızı ispat etmesini dilemekteydi (E.Rehmi, 1985: 379). Öte taraftan neşriyatın daimi yazarlarından başka bir tanesi bilme ile jandarma zulmüne ve bilme ile sınıfsal ezilmişliğe kar-

şı durma arasında pozitif bağlantı kuruyordu. Bu argümanın devamında Kürt mütegalibesinin özellikle ağa ve şeyhlerin batılı eğitim formasyonuna dönük aleni düşmanlığını ele alan yazar, Kürt sosyolojisinin batılı eğitimin tedrisatına karşı müteyakkız olduğunu anlatmaktaydı (Memduh Selim Beg, 1985: 769).

Hawar'ın Hawar'ı

Hawar'i tartışmaya başlarken *Hawar*'ı çıkaran Celadet Ali Bedirxan'ın tıpkı Waiyaki ya da Oduche'yi andıran şekilde batılı eğitim kurumlarında, Almanya'da yüksek öğretim gördüğünü hatırlamak gerekir. Bu anlamda *Hawar*'ın bir ölçüde batılı tedrisatın ruhuyla donatıldığını iddia etmek yanlış değildir. Öte yandan *Hawar* sadece batılı müfredattan damıtılan müstakil bir birikim olmak-tan öte *Kürdistan* gazetesi ile başlayıp *Jîn* ile devam eden aydınlanmış eğitim mi-tinin hem mirasçısı hem de devamıydı. Daha ilk sayıda ve ilk cümlede "*Hawar dengê zanînê ye*" lansmanı şüphesiz bir tür "*bilgi güçtür*" manifestosu niyetine kaleme alınmıştı. *Hawar*'ın sahibi *zanîn* (bilme/bilgi) ile *Kürdistan* arasında anlamsal özdeşlik kuran bir özgürlük çığlığının içinden konuşuyordu. Bu manada Celadet Ali Bedirxan, bu ilk cümleyle aslında "*Hawar dengê Kurdistanê ye*" demek istiyordu. *Zanîn* ile *Kürdistan* arasındaki yer değiştirme kolaylıkla yapıla-bildiği için *Hawar*, *zanîn* kelimesini kurtuluş veya özgürlükle eş anlamlı olarak kullanıyordu. Bununla birlikte *Hawar*'ın hawar'ı sadece *Kürdistan*'ın kaybedil-mesine dair negatif bir çığlık değildi, *Hawar*'ın hawar'ı eğitimsiz bırakılmış ve ne yapacağını bilemeyen bir halkın çığlığına kulak vermeyi de içeren pozitif bir çığlıktı. Özetle "*bilgi güçtür*" mottosu "*bilgi Kürdistan'dır*" kapısına çıkıyordu. *Hawar*'ın sahibi bu şekilde *zanîn* kavramı üzerinden bir şey daha yapmıştı, o da kolonyalizm karşıtı anlatının sıfıncı noktası olan kendini tanımak, kendini bil-mek mefkuresini gündemleştirmeyi hedefliyordu. Kürtçenin gramatik üretimi üzerinden söylersek, *Hawar*'ın sahibine göre *zanîn*, *zayîn* kavramına gebeydi. İki kelime arasındaki tek harfin değişimi, öncelikle bir insanın değişimini, bir insa-nın değişimi ise bir ülke halkının kaderinin değişimini barındırıyordu. Gerçek-ten de ilk sayının ikinci cümlesi olarak, *zanîn* kelimesinin "*xwenasîn*" ile dişil bir şekilde irtibatlandırılması ister istemez bir tür *zayîn* anlamını imliyordu. Yine de *zanîn*, *xwenasîn* gibi terkiplerin eğitimden çok öğrenim manasında kullanıldığını yani kendilik inşa süreçlerini içeren bir içsel keşif etkinliği olduğunu gözden kaçırmamak mühimdir. Burada tekrarlama pahasına üzerinde durulması gere-ken şey bilgi (*zanîn*) ile kendini tanıma (*xwenasîn*) ve akabinde bilgi (*zanîn*) ile kurtuluş yolunun (*rêya felat*) sağlanacağı metodolojisinin ikamesiydi. Öyleyse bilginin çifte fonksiyonu söz konusuydu. Sokratik bir kavrayışla kendimizi ta-nıyacaktık ve kendimizi tanıdıktan sonra Fanonvari bir metodolojiyle kurtuluş yoluna girecektik.

Burada yine de altı çizilmesi gereken şey Bedirxan'ın bilginin, kurtuluşu değil, kurtuluş yolunu döşeyeceğine ve özgürlüğü değil, kurtuluş ve güzellik yolunu açacağına olan imanıydı. Daha açık söylemek gerekirse *zanîn*, bir tür sömürgeleştirme paradigmasını sağlayacaktı. *Yeryüzünün Lanetlileri* eserinin daha birinci cümlesinde Fanon, “sömürgeleştirme her zaman şiddet içeren bir olgudur” (Fanon, 1994:29) derken *Hawar*’ın ilk cümlesinde Celadet, “sömürgeleştirme her zaman bilgi içeren bir olgudur” der gibidir. Celadet’in Fanon’dan ikinci farkı, şiddet enstrümanlarını değil, dili yani Kürtçeyi bir sömürgeleştirme edevatı olarak işin içine sokmasıdır.

Celadet Ali Bedirxan’ın, bilgi, kendini tanıma ve kurtuluş yolu kavramlarının hemen devamında dile yaptığı varoluşsal vurgu dikkatlerden kaçmamalıdır. Ona göre “*dil, varlığın ilk şartıydı*” (Bedirxan, *Hawar*, sayı 1). Dil, varlığın ön şartı ise bu durumda dil vurgusunun, *zanîn*, *xwenasîn*, *rêya felat* kavramlarından önce gelmesi kaçınılmazdır. Bilgi, dile değdiği oranda değerliydi veya tersinden bilgiyi değerli kılan dildi. Öyleyse Celadet’in sömürgeleştirme teorisine göre öncelikle dil üzerinden bilgileneceğiz, sonra dil ile kendimizi tanıyacağız ve nihayet, dil ile kurtuluş yoluna gireceğiz. Başka bir yazısında ise Celadet, sömürgecilik sisteminin hiyerarşisini dil savaşları üzerinden yorumlayarak, bir tür sınıf savaşları sembolizmini, dil savaşları üzerinden kurar. Sömürgeciliğin kuşatıcı hegemonyasını dil üzerinden işleyen yazara bakılırsa, dil savaşları sessizdir, top ve tüfek gibi ses çıkarmaz fakat bu savaş bütün savaşlardan daha büyük ve yıkıcıydı. Son olarak ona göre esir düşmüş bir halk, yani sömürülen bir millet, eğer dilini hala kaybetmemişse tutulduğu zindanın anahtarını kendinde taşıyor demektir (Bedirxan, *Hawar*, 3. sayı) Görüldüğü üzere kelimenin tam anlamıyla Celadet için dil açık şekilde bir sömürgeleştirme anahtarıydı. Nitekim aynı yazıda ayrıca yazar, dünyada yüz yıllar boyunca bazı halkların esir edilmesine/ sömürülmesine rağmen aynı halkların dilin inşa ettiği praksis ile, bilgi ile kendini sömürgeleştirdiğine/özgürleştirdiğine değinmekteydi.

Peki ama Celadet, Kürtlerin rönesansını dilde başlatmak konusunda neden varoluşsal bir ısrar içindeydi? Bu çalışmada Kürtlerin eşdeğer partneri olarak görülen Afrika’daki dil ve sömürge tartışmalarına bir parça değinmek Celadet’in ısrarının anlamını daha rafine kılabilir. Kimi Afrika’lı yazarlara bakılırsa sömürgeleştirme mücadelesini, Afrika dillerinde yapmak yerine İngilizce ve Fransızca yapmak daha işlevseldi. Zira İngilizce ve Fransızca hem sömürülen toplumu birleştiriyordu hem de oynadığı rol ve evrenselliğiyle kurtarıcılık misyonuna sahipti. Bu anlayışın önde gelenlerinden biri Senghor’du ve sömürgeci dil kendisine dayatılmamış olsaydı bile, eğer seçeneği olsaydı Fransızca dilinde karar kılacağını belirtmekteydi. Senghor’un Fransızca ile ilişkisi Stockholm sendromunu anımsatan bir ilişkiydi ve bu dile hayranlığını şöyle ifade ediyor-

du: “bizim dillerimizde (yani Afrika dilleri) sözcükleri kuşatan hale, tabiatı gereği salt işkence ve kandır; Fransızca sözcükler ise tıpkı elmaslar gibi binlerce ışık huzmesi saçar” (Ngugi, 2017: 47). Bu çalışmanın belkemiğini teşkil eden bir kısım eserlerin yazarı olan Achebe de dil tartışmalarının göbeğinde yer almıştı. Kolonyal karşıtı romanlarını sömürgeci dilinde yazdığı için sıkça eleştirilen Achebe, kendini savunurken bir parça mecburiyet hissinden dem vurmaktaydı. Bu mecburiyeti şöyle savunmuştu: “Bir adamın anadilini bir başkasının dili için terk etmesi doğru mudur? Bu korkunç bir ihanet gibi görünüyor ve bir suçluluk duygusu hissettiriyor. Fakat benim için başka bir seçenek yok, bana bu dil atfedildi ve onu kullanmak niyetindeyim” (Ngugi, 2017: 31). Bütün bu tartışmada almış olduğu radikal bir kararla uzun yıllar edebiyatını yaptığı sömürgecinin dilini terk edip anadilinde yazmakta karar kılan Ngugi’nin müstesna yeri vardır. Onun “kültürümüzde, siyasetimizde ve edebiyatımızda İngilizcenin sarsılmaz bir yeri olduğuna dair kaderci mantığı nasıl kabullendik?” (Ngugi, 2017:34) sorusunun cevabını, Celadet’in Kürtçedeki ısrarının kurucu temellerinden biri olarak görebiliriz şüphesiz. Tıpkı Ngugi gibi Celadet de dili, ruhun (varlığın) gözünü bağlayan ve onu tutsak kılan en önemli vasıta olarak görüyordu.

Esasen *Hawar*’ın dördüncü sayısı konumuzu doğrudan ilgilendirdiği için hassaten önemlidir. Bu sayıda yazıya dökülen hikaye esasen, sömürgecilik karşıtı anlatının bütün taşıyıcı kolonlarını da barındırdığı için ayrıca öğreticidir. Baştan altını çizmek gerekir ki, bu hikaye, sınıfsal çelişki ile ulusal ezilmeyi yani çifte sömürünün bütün hücrelerini önümüze serdiği gibi ezilen bir halk için eğitimin ne anlama gelmesi gerektiğini de sarahaten gösterme gibi çetin bir işe soyunmuştu.

Hikayede bizi bekleyen bir başka sömürgecilik farkı ise ortada babanın olmaması, daha doğrusu babasızlığın kesif şiddetine ilave olarak, çocukların sömürgeciliğin sembolik şiddeti ile yani çifte şiddet ile “*sêwî*”liği deneyimlemesiydi. Her ne kadar vefat eden baba statüsü belirgin bir ağa olsa da, bu ağa Şeyh Said isyanına katılmış ve isyanda hayatını kaybetmiş yurtsever bir karakterdir. Hikayenin ataerkil tarafı olarak yorumlanabilecek unsur, Rindê ve Zîzê isimli abalarının, küçük Gefe’ya hem ablalık hem babalık/velilik yapmaya mecbur bırakılmalarıydı. Hikayenin girizgahı olarak isyanın minör bir yorumu okuyucuya sunulup, isyanın neden başarıya kavuşamadığının iki temel sebebi olarak bölünmüşlük ve eğitimsizliğin altının çizilmesi konumuz bağlamında da önemlidir: “*tifaqa wan ne yeq bu- mirovên wan ên xwenda qêm bûn*”. Şeyh Said isyanının akim kalmasının şüphesiz pek çok önemli tarihsel, coğrafik ve sosyolojik sebebi vardı. Fakat öykü yazarının sebepler skalasının en tepesine “birlik sorunu ve eğitimsizliği” yerleştirmiş olması sömürgecilik karşıtı anlatıyla yani bu makalede ele alınan Ngugi ve Achebe müktesebatıyla da uyumludur. Bununla birlikte

isyan bakiyesi olarak beklendiği üzere isyana katılanların mülksüzleştirilmesi, hikayenin tematik kurucu unsuru olarak işlenmiştir. Baba'nın öldürülmesi ve mallarına el koyulması, çocukları kurban haline getirirken, Ngugi ve Achebe romanlarının aksine öykünün köyde, yani kırsalda değil de kentte geçmesi dikkat çekicidir. Fanon'un devrimci enerjinin merkez üssü olarak tarif ettiği kırsaldan değil de şehirden öykünün başlatılması sadece kolonyalizm karşıtı literatür açısından değil, Kürt tarihinin şehir-kırsal çatışması bağlamında da sürpriz sayılabilir. Mecburi yerinden edilme fenomeninin işbaşında olduğu, isyan artıkları olarak babasız çocukların hayata tutunma çabaları, çocukların iasesi için gece gündüz çalışmak zorunda kalan anne figürü ve de öbür tarafta küçük Gefo'nun okutulması için para bulma telaşıyla iç içe geçen sınıfsal ezilmişlik ile ulusal uyanış sembolizmi. Rindê ya da Zizê'nin değil de erkek Gefo'nun okutulması kararı, kadın-erkek ilişkileri açısından bugünden bakan bizler için sinir bozucu bir mesele olsa da 'okuyan erkek' figürünün sömürge karşıtı anlatının temel kanonlarından biri olduğu tartışmasıdır. Bu açıdan hikaye tipik bir "anti kolonyalizmin cinsiyeti"nden fragman sunmaktadır.

Hikayenin diğer bir farkı ise alışıldığı üzere baba katilinin oğul değil, sömürgecilik pratikleri olmasıdır. Baba bir yerden sonra oğluna seslenip, kendi yolunun yolcusu olmasını salık vermektedir ve bu yol "rêya felata welat" olarak kavramsallaştırılır. Babanın vasiyeti, çocuğuna kulağa küpe niyetine verdiği ilk eğitim dersi olsa da aynı dersin kızlarına verilmemesi dikkat çekicidir. Kızların vazifesi genelde sömürgecilik karşıtı yazında yapıldığı üzere cephe gerisidir, depo görevidir. Kızlar ve Anne canhıraş bir şekilde çalışacak, bir tarafta sınıfsal şiddet ile baş etmeye çalışacak, bir tarafta ise ulusal mücadele bayrağını dalgalandıracak bir oğlun geleceğine yatırım yapacaklardır.

Bununla birlikte hikayenin konumuzla bağlantılı en anlamlı cümlesini bir abla olarak Zizê söyleyecektir: "Zana bûn jî, jî bona çi?" Eğitimin, bilginin, bilgili olmanın ne anlama geldiği, neden mühim olduğu, hangi teleolojik amaçlarla bağlantılı olduğu önermesi sömürge karşıtı geleneğin anti kahraman diskurlarının en başında gelmektedir. Diğer kız kardeş Rindê'nin "jî bona welat" cevabı ise sömürgecilik karşıtı yazının benlik bilincine, en umutla bağlandığı cümlelerindendir. Zira Biko'nun bize gösterdiği üzere "benlik bilinci ile kurtuluş planı arasında ilişki hayati bir ilişkidir" (Biko, 2018:60). Böylelikle Ehmedê Xanî ile başlayıp *Kürdistan* gazetesiyle devam eden direniş pedagojisinin final sahnesi de dile gelmiş gibidir. Rindê cevabın devamında eğitimin, sömürgesizleştirici doğasını vurgulayarak ona kurtarıcı misyonunu da eklemektedir (*welat bi xebata miroven xwenda xilas dibe*). Hikayede şiddetle ilgili bir nüans da söz konusudur ve bu yolla sömürgesizleştirme pratiğindeki şiddete de bir işlev yüklenmiş gibidir. Rindê'ye göre az eğitilmiş olmak pek işe yaramıyordu, zira ağabey Zinar

eğer hakkıyla bilgili olsaydı, ya da eğitimin hakkını tam manasıyla verebilseydi, Şeyhin askerleri Diyarbekir'i kuşattığında bilgisini kullanıp, askeri formasyonla Diyarbekir'i alabilirdi.

Şu durumda şiddetin eğitimin yedeğine çekilmesi barizdir. Bir açıdan bu şekilde şiddetin statüsünün düşürülmesi hem Xanî müfredatı ile hem de *Rojî Kurd* geleneğiyle uyumluydu. Özetle *Hawar*'ın, sömürgesizleştirme mantığı "*gazınca xenceramin*" hikayesinde olduğu gibi eğitime başrol, şiddete yan rol veren bir hiyerarşi üzerinden inşa edilmişti. Rindê *Hawar*'ın Rosa Luxemburg'u gibi konuşmaya devam eder ve Kürdistan müstakil bir devlet olduğunda sınıfsal çelişkilerin kendiliğinden çözüleceğini anlatır. Öyle görünüyor ki öykünün yazarı olan Celadet, sınıfsal devrim teorisinin ertelemeci ahlakını tersine çevirir ve "*devrim gelecek, bütün sorunları bir anda sihirli değneği ile çözecek*" mitolojisinin yerine "*devletimiz kurulacak ve dünya bir anda güzel olacak*" mitolojisini ikame eder. Celadet ile hemen hemen aynı dönemlerde Kürt mücadelesi yürüten Erebo Şemo, Marksist diyalektiğe bağlı kalarak devrim olduğunda Kürt halkının özgürlüğüne kavuşacağını beklentisini işlerken, Celadet bunun tam tersi olarak ulusal devrim olduğunda yani Kürdistan kurulduğunda ezilen sınıfların haklarına kavuşacağını savunuyordu. Sömürge karşıtı teori bu konuda Celadet'in yürüdüğü yolu selamlamış görünmektedir. Zira Fanon'un imlediği üzere kolonyal bağlamanın özgünlüğü, ekonomik altyapının aynı zamanda bir üst yapı olmasıdır: "*Sen zenginsin çünkü beyazsın; beyazsın çünkü zenginsin*" (Fanon, 1994). Celadet, Fanon'dan çok önce sömürgeci Marx'ist teoriyi yeniden dizayna tabi tutmuştu: "*yoksulsun çünkü Kürtsün*". Nitekim öykünün teorisyen karakteri olan Rindê'ye göre de Kürdistan müstakil devlet olduğunda ülkenin bütün her şeyi bizden olacak(tı), ustabaşı da bizden olacak(tı). Sadece ustabaşı da değil hakimlerin, işçilerin hepsi bizden olacaktı. Ve bütün her şey kendi dilimizde olacaktı. Yazarın proleterya devrimi yerine, ulusal devrimi ikame ederek, müstakbel bir ulusal devrimin sınıfsal eşitsizliğimizi de çözeceğini varsayması sömürge karşıtı teorisinin en can alıcı noktasına, en erken verilmiş açık cevaplardan biri olarak da okunabilir. Celadet'in, 1927 yılında yazdığı bu öyküde, yani Fanon'dan neredeyse yarım yüzyıl önce aynı anda hem sınıfsal hem de ulusal olarak ezilen bir halkın mücadelesinde sınıf mücadelesinin, ulusal mücadeleyi askıya almaması için teorik bir tedbir alma ihtiyacını hissetmesi kesinlikle önemlidir. Öyle görünüyor ki haklı olarak Celadet'e göre Kürtlerin sınıfsal ezilmişliğinin müsebbibi kapitalizm olmaktan önce kolonyal el koymadır. Peki neden böyle sorusunu soran yazara göre bunun cevabı basitti: "*Ji ber qo em qurd in u dewleta qurdan nîne.*" Yazarın sömürgecilik ile sınıfsal ezilmişlik arasında kurduğu asal bağ, dönem itibarıyla sömürgecilik karşıtı yazının ilk tespitlerinden biri olması hasebiyle oldukça mühimdir. Tersinden düşüneceksek sömürgesizleştirme çabası Kürt-

leri hem özgürleştirecekti hem de varlıklarının yani zenginliklerinin iadesini beraberinde getirecekti. Öyleyse ulusal bilinç yani eğitim hem kurtaracak, hem özgürleştirecek, hem eşitleştirecek, hem de zenginlik getirecekti. Nitekim yazar ayrıca yaşam hakkı ile bağımsızlığı aynı kategoride görerek bu iki unsur için eğitimin şart olduğunu ileri sürmekteydi. Özetle Celadet'e göre eğer yurdumuz şimdiye dek okumuş kişilere sahip olsaydı, kendi kaderimize sahip olduğumuz gibi, baba ve kardeşlerimiz öldürülmeyecek, ustabaşının şiddetine maruz kalmayacaktık. O yüzden Gefo okumalıydı (Bedirxan, Hawar, 4. sayı). Ne var ki yine de yazarın hançer imgesi ile öyküyü sonlandırmasını gözardı edemeyiz. O halde sorulacak soru şudur: Yazar bütün metni kalemin/eğitimin faydalarına ayırdığı halde son sahneyi neden hançer metaforu ile kapatmaktadır, bu ne anlama gelmektedir?

Zor ve zahmetli zamanlarda ailenin dört ferdinin de “hançere dönüp/bakıp birbirine kenetlenmesi” ve bunu adet haline getirmelerini nasıl yorumlamalıyız? Şüphesiz bu fragmanın bir anlamı kaleme yani eğitime duyulan müzmin şüphe ile bağlantılıdır. Bu manada nasıl *Ecinniler'*deki Şatov karakteri kendi ideolojik evrimi üzerinde düşünen Dostoyevski ise, (Girard, 2017:158) bu hikayede de Celadet belli ki kendi ideolojik evrimini bir film şeridi gibi gözünün önünden geçiriyordu. Özgün bir anlatıcı olarak Celadet, o dönemde Kürt toplumu içinde kimsenin görmediği, hissetse de tanımlayamadığı şeyi gündeme getirmeye çalışıyordu. Böylelikle yazar ölüleri kutsamadan, psikolojizm ya da melankoli bataklığına girmeden bir direniş anlatısının geleneğini inşa etme derdindeydi. Esasen *Hawar* dergisinin mücadele enstrümanları galerisi her zaman şüpheci bir sis ile kuşanmıştır. Bazen kaleme/eğitime ama daha çok da şiddete şüpheyle bakıyordu dergi sahibi. Yine de son sahneden de görüldüğü üzere yazar bütün umutlarını Gefo'nun eğitimine bağlasa da hala zor zamanlarda hançerden medet ummaktaydı. Sonuç olarak kalem ya da kılıç fark etmez, her ne olursa olsun bu gözalıcı edebi anlatı, “aşkın yurtsuzluğun bir ifadesiydi” (Lukâcs, 2019: 50).

Ereb Şemo'nun Edebi Evreni

Şemo'nun kaleme aldığı *Şivanê Kurd* isimli ilk Kürt romanının sömürgecilik karşıtı bir muhtevayla ortaya çıkması hem tarihsel hem de toplumsal gerçekliğin zorunlu bir sonucu görünmektedir. Ülkesi dört parçaya bölüşülen, her şeyi inkara tabi kılınıp bütün değerlerine zorla el konulan bir toplumun ilk romansal üretimi elbette bir aşk romanı ya da psikolojik roman tarzı olamazdı. Bu yanılla Lukâcs'ın görkemli tanımıyla “estetik kategorilerin tarihselleştirilmesi” (Lukâcs, 2019: 29) Kürt toplumunda karşılığını bulmuş gibidir. Ne var ki ilk Kürt romanının dikkatli bir okuması, çifte sömürünün ele alış tarzında çubuğun sınıfsal

çelişkiye dönük olarak fazlaca büküldüğü, buna karşılık ulusal sömürünün ise hakkının yeterince verilmediği bir kurgu dengesizliğine bizi götürür. *Jîyana Bextewar*'daki Şehid karakterinin Rus düzlüklerine bakıp “*wetenê min*” dedikten sonra, Komünist partiden “*eferim*” almak için Şubat'ın dondurucu fırtınalarına rağmen Elegez dağının en yüksek yamacına Lenin'in büstünü dikme çabasını veya Alman faşizmine karşı Rus'tan daha çok Rus kesilmesini bu minvalde sayabiliriz (Şemo, 1994: 230,235). Şemo'daki bu organik dengesizlik hali ister istemez bizi Lukâcs'ın özeleştirisine ince bir ayar vermeye götürecektir. *Roman Kuramı*'na yazdığı önsözde Lukâcs, kitabı yazdığı dönemde kendisine dönük “sol etik ile sağ epistemolojiyi kaynaştırmayı hedefleyen bir dünya kavrayışı” (Lukâcs, 2019:34) ile hareket ettiğini söyler. Şemo'nun yaptığı da benzerdir ama bir farkla, “sol etik ile sol epistemolojiyi kaynaştırmayı hedefleyen bir ulusal ütopyacılığın” peşinden giderek ulusal sömürü meselesini sınıfsal devrim sürecinin içinde uyutmuş ve hatta unutmıştır görünmektedir. Bu sebeple Lukacs'dan ilham alarak söylersek, Şemo'nun yazdığı ilk Kürt romanını, sömürgecilik karşıtı anlatıya meraklı biri kendisine yol göstermesi umuduyla eline aldığı anda, iki devrim arasında yolunu kaybetmesi yüksek olasıdır.

Fakat yine de romanın ortaya çıkışının başat sebebi eğer insan bilincindeki radikal bir kopuşa denk düşüyorsa (Lukacs, 2019) Şemo'nun romanı hayatının ilk döneminde yokluktan ötürü hayvanlarla aynı yeri paylaşmasına ve Kürt mütegalibesinin yoğun sömürüsü altında geçtiğine baktığımızda, Bolşeviklerin yeraltı örgütlenmesine katılmasını ve burada parti yayınları sayesinde bilincinin radikal bir kopuşa evrildiğini görmemiz sürpriz olmaz. Ne var ki romanda aynı radikal kopuşu ortaya çıkaracak ulusal sömürü pratiklerini görememekteyiz. Kürtlerin ulusal sömürü altında olduğuna dair kreatif sahneler olmadığı gibi, hakim ulusların hangi usullerle Kürtleri sömürdüğünü kahramanın omuzu üzerine konulan kameradan görememekteyiz. Ağa, bey, şeyhlerle yani toplumun hakim unsurları ile yaşanan sınıfsal çatışmalara fazlasiyle odaklanmak yüzünden, sıra ulusal baskı koreografilerine gelmemektedir. İlk romanındaki Şivan karakteri, Kürtlerin sınıfsal ezilmişliğini tamamen, ulusal ezilmişliğini ise lafzen farkında olarak bütün Kürtleri, büyük Şivan olan Lenin'in yoluna çağırıyordu. Kürt toplumunun sınıfsal açıdan ezilen unsurlarına mücadele etiği ve yordamı gösteren kahramanımız, sıra Kürt halkının ulusal hak veya taleplerine geldiğinde genel ilkelere sığınarak işi devrim sonrasına bırakmaktadır. Oysa Memmi'nin de altını çizdiği üzere sömürgeleştirilenin gündelik yaşamının iyi bir gözlemcisi, sömürgeleştirilenin her gün yaşadığı aşağılamanın nesnel boyunduruğunun salt ekonomik olmadığını hemen keşfedebilir (Memmi, 2009: 8).

Öte taraftan eğer “romancının gerçeği mutlak” (Girard, 2017: 178) ise Şemo'nun bütün eserleri olabildiğince mutlaktır. Onun yaşamı gibi edebiyatı ve

romanlarındaki karakterleri iki açıdan mutlak kere mutlaktır. Hem sınıfsal sömürü hem de ulusal sömürü yani çifte sömürü gerçeğini mutlaklaştırarak anlatır ve hatta bazen bu mutlaklaştırmayı roman karakterlerini kenara çekip, kendisi doğrudan konuşarak yapar. Burada incelenen her üç romanının da temel özelliği kelimenin gerçek anlamıyla maddi sahicilikleridir.

Fakat asıl uyanışın, bu “gözlemci bilinç” aşamasından sonra Bolşevik arkadaşlar edinmesi ve akabinde parti yayınlarını okumasıyla başlaması oldukça dikkat çekici bir durumdu. Diğer romanı *Jîyana Bextewar*’da eğitim konusunda bize kimi zaman karışık mesajlar vermektedir. Sözgelimi Sileman karakteri okuma yazma bildiği halde Osmanlılara uşaklık yapan işbirlikçi ve zulümkar bir Kürt beydir. Öte yandan kahramanımızın hapisteyken tanıştığı Musul Kürtlerinden biri ise, okuma ve yazma bilen bilgili bir adam olarak Kürtlüğün ve halkının menfaatlerinden dem vurmaktadır. Öyle görünüyor ki Şemo’nun sistematikliğinde eğitim tek başına özgürleştirmez, bunun için öncelikle sınıfsal, daha sonra ise ulusal bilinç gereklidir. Eğitim eğer sınıfsal/ulusal bilinci garanti ediyorsa anlamlıdır. *Dımdım Kalesi*’nde Osmanlı askerlerine öğretmenlik yapan bir Kürdün, esir alındıktan sonra nedamet gösterip halkının yoluna yani Xano için askeri okul açmasına benzer bir dönüşüm anlamlıdır. Xano Kürt efsanelerinin romana buyurulmuş hali gibidir, bilgeliği ona halkının değerlerine bağlılık sağlamıştır. Şemo diğer romanlarında aşiret liderlerini ideolojik olarak yerle bir ettiği halde, Xano’ya ilişmez ve ona kutsal koruyucu payesi verir. Xano ya da *Jîyana Bextewar* romanındaki Emerik daha çok Achebe romanlarından alınmış karakterler gibidir, bunlar düşünme değil eylem adamıdır ve Fanonvari sömürgeleştirme için hemen her zaman sömürgecinin yalnızca şiddetten anladığına ve kendisinden daha büyük şiddetle karşılaştığında meselenin hal olacağına kanidirler.

Esasen sömürge karşıtı roman geleneği de Marksist yazın geleneği de çoğu zaman yazınsal faaliyeti araçsallaştırır ve yazınsal faaliyeti devrim hedefine özgüler. Bu uğurda yazınsal faaliyetler yeni değerleri transfer etmeye yarayan bir tür kargo faaliyeti olarak görülür. Çoğu zaman da propaganda unsurları, yazınsal faaliyetin kurgusunun hamurunu teşkil eder. Şemo’nun romanlarında propaganda unsurları baskın gelse de estetik kaygı da gözetilmektedir. Bu açıdan Şemo’yu Marxist yazar Kazancakis’le mukayeseli okumak işlevsel olabilir. Kazancakis’in *Yeniden Çarmıha Gerilen İsa* romanındaki öğretmen figürü iki manada dikkat çekicidir. Bu öğretmen hem halkının kanını emen ruhban sınıftan birinin kardeşidir hem de mitolojik unsurlar ile tahkim edilmiş Yunan kimliğinin yürüyen bir temsilidir. Buna karşın Şemo’nun öğretmenleri hem *Şivanê Kurd*’ta hem de *Jîyana Bextewar*’da Ermeni, Rus ve diğer halklardandır. Kürt çocukları diğer halkların aydınlarından aydınlanmaktadırlar. Örneğin yine Manolios aydınlanmış ilahiyatçı söylemin içinden komünizm davasını güderken, Şehid

köyüne dönen idealist öğretmen edasıyla ve bir parça Kürt pastoralizmiyle komünizmi örgütlemektedir.

Şemo'yu önemli kılan unsurlardan bir tanesi de özgürlük ve eşitlik ilkelerinin anlamını bilen ve bunun peşinden giden kahramanlar yaratmasıdır. *Dımdım Kalesi'*nde Xano ve Şebab özgürlüğü için tıpkı Yahudilerin Masada efsanesindeki gibi gözlerini kırpmadan kendilerini feda ederken, *Şivanê Kurd* romanındaki Ereb karakteri, özgürlük ve eşitlik tutkusu için öne atılmaktan erinmez. Ne var ki kahramanları, toplumcu gerçekçi roman veya sömürge karşıtı roman geleneğiyle büyük uyum içinde olarak özgür değildir ve hatta özerk bile değildir. Sovyet sistematikliği içinde kurtuluş mücadelesi verenin, özgür olmamasını belki bir nebze anlayabiliriz fakat özgürlük mücadelesi veren kahramanın özgür olmaması, yani yazarın elinde basit bir kukla gibi oynatılması, üzerinde düşünülmesi gereken kurgusal bir meseledir. Şemo'nun en özgür karakteri üslup açısından "*Yeraltından Notlar*" tınısı taşıyan otobiyografik çalışması *Şivanê Kurd* romanıdır. Bu roman karakterlerini özgürleştiren Dostoyevski edebiyatının bir türevi gibidir ve romandaki Şivan, özgürlüğünü neredeyse tamamen eline almıştır. Fakat *Dımdım Kalesi* ve *Jîyana Bextewar* romanlarında, yazarın nefesi her an karakterlerinin ensesinde hissedilmektedir. Efsanevi Xanoyê Çengzêrî'nin bile Şemo'nun markajı altındadır. *Jîyana Bextewar* romanında, romanın kurgusunu durdurmak suretiyle okuyucuya bir retor edasıyla doğrudan hitap etmesi anlatının estetik değerini gerileten ama propaganda unsurunu başat kılan bir duruma sebebiyet vermektedir.

Aslında zaten sömürgeci karşıtı roman geleneğindeki karakterler nadiren özgür bırakılır. Zira onlar en hafif tabirle dava adamıdır, ömürleri halkını uyandırmak ile sömürgeci zorbalığa başkaldırı ile geçtiğinden, özgürlükleri ellerinden alınmıştır. Romancılar halkının direniş mücadelesinde karakterlerini başıboş bırakmayı fantezik bir hal olarak görürler ve bunu yapmak yerine karakterlerinin ancak direnerek veya direniş sonucunda ölmek suretiyle özgürleşmelerine izin verirler. Öyleyse günümüz eleştirmenlerinin pek çoğu Sartre'ı izleyerek, romanının kendisinin ya da her şeyi önceden bilen bir anlatıcının, roman içindeki varlığını kişilerin özgürlüğü için bir engel olarak görmesi (Girard, 2017: 203) sömürge karşıtı romanın da handikaplarından biridir. Bu yönüyle bu anlatı biçimi de Tanrı yazar geleneğini takip etmektedir. Anlatıcı kahramanların kaderiyle istediği gibi oynarken, karakterlerine hiç değilse özerk bir nefes alanı bırakmaması düşündürücüdür. Roman tematiği bağlamında, kurgunun bir gereği olarak sömürge karşıtı roman karakteri, sömürgeci efendiye baş kaldırırken, özgürlük ve eşitlik değerlerini kuşanırken, aynı başkaldırı etiğini roman yazarına karşı sergilememesi dikkat çekicidir. Zaten sömürge sonrası toplumsal düzenin halkları kendisinden olmayan efendiye baş kaldırdığı halde, yabancı efendinin

görünmez eli olarak halkına despotça davranan “bizden olan efendiye” ses çıkar-maması bu eksik bilincin gerçek hayattaki karşılığı olarak tezahür etmektedir.

Özetle halkının sömürgeci tahakkümü yarması için örülen direniş kurgusu ve halkın acil özgürlük ihtiyacı, bir noktadan sonra kahramanı da kahramanın özgürlüğünü de talileştirir. Daha önemlisi sömürge karşıtı anlatı zaten “yeni bir dünya derdindedir, yeni bir edebi biçimin değil” (Lukâcs, 2019: 34). Fakat şu da var ki, özgürlük kuramı bir romana uygulandığında ister istemez belirsizleşir. Eğer romancı özgürse karakterleri nasıl özgür olabilir (Girard, 2017: 207)? Veya olabilir mi? Özgürlük mefhumunu yazar ve karakteri arasında bölüştürmek kolay değildir. Diğer bir anlatımla Girard’ın dediği gibi ya yazar özgürdür ya da karakterleri, ikisinin birden özgür olmasını beklemek neredeyse imkansızdır. Karakterlerin özgür bırakılması demek bir yerde metni kendiliğindenliğe teslim etmektir. Sömürge karşıtı roman, belki de batılı eğitimin verdiği dürtüyle açık ara kendiliğindenlik düşmanıdır. Zira kendiliğinden demek bir yerde, sür git sömürgecilik sistemine onay vermek demek, yerlinin kendi kaderini tayin etme hakkını baştan müphemliğe emanet etmek demek ve dahası devrimin hızını askıya ve belirsizliğe mahkum etmek demektir. Bu yüzden karakterler kendi haline bırakılmaz, zira dava, tek başına dava adamına bırakılamayacak kadar mühim ve anlamlıdır. Bu sebeple doğumdan, şerefli ölüme kadar sömürge karşıtı roman kişinin karakteri önceden tayin edilmiş, navigasyon yazılımı kendisine yüklenmiş kişilerdir.

Sonuç olarak Fanon’un bahsettiği tehlike Şemo’nun romanlarında bariz olarak görülmektedir. Fanon’a göre “tehlikeli olan, ulusalcılık aşamasından önce toplumsal bilinç aşamasına ulaşmaktır” (Fanon, 1994: 153). Eğer bu doğruysa Şemo, ulusalcılık aşamasını toplumsal bilinç aşaması içinde sönümlendirerek, kızıl ordu mensubu biri olarak, Kürt ulusal taleplerine ancak dipnot seviyesinde sahip çıkabilmiş görünmektedir. Waiyaki’nin, okuldan mezun olup köyüne döndüğünde, kendini halkının sömürgecilikten kurtuluş davasına adarken, Leningrad’tan dönen Sehid’in ise köyüne döndüğünde, kendisini Lenin’in ilkelerine adanmasının, Fanon’u haklı kıldığı açıktır. Waiyaki besmele niyetine neredeyse her cümlesine “Kenya sömürgeci” etiketi yapıştırırken, Sehid ise her dili döndüğünde “Kürt toplumu feodaldır” demektir. Ezcümle Waiyaki’ler için başka kuşakların gelmesi gerekecekti, “Kürdistan sömürgeci” cümlesini toplum içine ekecek kuşaklar için Mazlum Doğan ve arkadaşlarının Ankara’dan dönüşünü bekleyecekti Kürtler.

Hülasa

Bu makalenin yer yer Prometheus’çu bir bağlama kaydığının farkındayım. Fakat şu açık ki ne Waiyaki, ne Ezeulu, ne Gefo ne de Sehid, Prometheus misali

titan soyundandırlar. Hepsi de köylü, çobanlık yapan ve kendi emekleriyle geçinen yeryüzünün posalarıdır. Her ne kadar mücadeleleri çoğu zaman politik dram olsa da onlar Aiskhylos'un eserinin ruhuna sinen politik darbe meraklısı, mutsuz Tanrı olmadıkları gibi, insanlara *"kör umutlar salan"* da değildir (Aiskhylos, 2019: 12). Belki onlar Prometheus gibi ateşi çalıp, insanlara vermediler ama onlar ezilenlere Zeus'larla mücadelenin alfabesini öğrettiler.

Bununla birlikte makalenin dikkatli okurunun fark edeceği üzere bu çalışmanın projeksiyonu *"nasıl bir eğitim olmalı"* sorusuna doğrudan yanıt vermekten kaçınmak temelinde kaleme alınmıştır. Fakat şu da var ki bu çalışmada söz konusu edilen kahramanların neredeyse tamamı Doğu'nun veya daha genel manada sömürülenin eğitim ya da öğrenme mantığını en insaflı tabirle küçümseyen ya da hafife alan ve tam da bu nedenle aydınlanma ışığının peşine düşerek, güneşin batıdan doğuşunu dileyen bir çeşit self-oryantalizmle kuşatılmışlardır. Kahramanlarının aşıkâr bilinçaltı, Doğuyu/Afrika'yı maneviyatın kadim yurdu olarak stereotipleştirirken, buna karşılık Batıyı Rasyonalizmin/Aydınlanmanın ezeli membaı olarak selamlamaktan feyz almaktadır. Bu tarz akıl yürütme Doğu/Afrika imgesini baştan sömürülmeye müstehak olarak karşımıza dikeceği gibi, öbür taraftan direniş söylemini de baştan sömürgeci söylemlerin içine hapseder. Böylelikle direniş öğretisi, batılılaşmanın değersel alanından yani Aydınlanma düşüncesinin içinden kendini inşa ettiği ölçüde; beyaz adamın kovulması ama değerlerinin kalması şartı üzerinden direniş epistemelerini realize etmektedir. Diğer bir ifadeyle bu çalışmada gösterildiği üzere sömürgeci beyaz adamın tahakkümünü sağlayan biçimsel egemenlik kurumlarına ve militarist şiddetine kesinlikle karşı çıkan direniş paradigması, tahakkümün yumuşak yüzü olan beyaz batılı adamın değerlerine, evrensellik ambalajıyla sahip çıkmakta bir beis görmez. Ezcümle Memmi'den ilhamla söylersek sömürgeci beyaz adam sadece sömürüleni değil, sömürülenin direniş düşüncesi ve gramerini de yaratmıştır. Ve tabi bütün bu kesme biçme fabrikasyonu eğitim olmadan düşünülemez. Hülasa eğitim aşamasından sonra Waiyaki artık sadece Chege'nin oğlu değildir. Bir direniş kahramanı olarak yeni insan tipolojisinin örnekleri olan Waiyaki de, Oduche de, Şivan da, Şehid de artık öz babaları kadar, Aydınlanmanın da çocuğudurlar. Böylelikle beyaz batılı eğitim, açıklayanın düzenine tabi kıldığı yerli çocuğa aydınlanmacı-rasyonalist bir düşünce vererek, özgürleşme imkânını sağlayabilecek olan kendilik inşasını bloke eder ve onların düşünsel olarak tahakküm altında olmalarını da garantiye alır. Belki de bu yüzden Benjamin'in *"Mesih sadece kurtarıcı olarak değil, aynı zamanda Deccal'e boyun eğdirmek üzere gelir"* (Benjamin, 2014:41) tespiti hem yarım kalmıştır, hem de yarım kaldığı için tersine çevrilmiştir. Mesih kurtarmıştır ama bunun karşılığında ve hatta bu yüzden o da Deccal'e boyun eğmiştir. Bu kaçınılmaz sonu tersine çevirmek için bel-

ki de Marx'ın 1845 yılında kaleme aldığı *Feuerbach Üzerine Tezler*'in üçüncüsünü dikkate almalıyız. Yani eğer ortam sömürgecilik sistemi tarafından baştan aşağı değiştirilmişse ve dahi sömürülenin kaderine tesir edecek yerli eğitici, beyaz adam ve değerleri tarafından eğitilmişse, bu durumda yerliye düşen en önemli vazife bizzat "eğiticinin eğitilmesi"dir. Yani hem eğitici yeniden eğitilmeli hem de bilgi dekolonize edilmelidir.

Bu makalenin omurgasını teşkil eden eğitim meselesini baştan itibaren özne teorisiyle bağlantılı olarak ele almaya çalıştığım fark edilecektir. Bu özne teorisini çeşitlendirmek suretiyle, yani diğer bir ifadeyle Fanon patentli, sömürgecilik karşıtı literatürde sıkça sorulan "*siyah adam ne ister*" sorusuna "*siyah adam/kadın kimden ister*" ve "*siyah adam/kadın istemek zorunda mı?*" sorularını ilave ederek tartışmayı harlamak istedim. Foucaultcu gelenekte sebat edip özne sözcüğünün eğer iki anlamıyla yetineceksek (Foucault, 2000) o halde makalede tartışmak istediğim hususlar berraklaşacaktır. Eğer sözcüğün ilk anlamını takip edip denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özneyi tartışacaksak o zaman kaçınılmaz olarak "*siyah adam ne ister*" sorusunun evreni içinde kalmamız gerekecektir. Ama eğer Xanî'nin kavramsallaştırdığı *xodreste* üzerinden yani özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan, kendilik imalatı olan özneyi tartışacaksak o halde "*siyah adam ne ister*", sorusunu çoğaltmak suretiyle onu aşıp, "*siyah kadın/adam kimden ister*" ve "*siyah kadın/adam istemek zorunda mı?*" sorularını da cevaplamamız gerekecektir. Makalenin başında epigrafa alınan kurtarıcı Gideon'un bir gözü Tanrıdaydı, fakat buna karşılık her ne kadar Kral çocuğu da olsa Oidipus örneğinde olduğu gibi gözünü dışsal etkilere kapatıp kurtarıcılık işine girişenler de vardır. Tanrının Gideon'a söylediği de öz bilgiye göndermeydi aslında: "*Bu kuvvetinle git ve İsrail'i Midyan'ın elinden kurtar*".

Hülasa bu çalışmanın kutup yıldızlarından olan Girard'ın bize öğrettiği son şey belki de "*kıyametin bir gelişme*" (Girard, 2017: 230) olduğu yolundaki önaçıcı tespitidir. Gerçekten de neredeyse bütün sömürgecilik karşıtı romanları özünde kıyamet romanlarıdır. Hatta öyle ki türünün cılız örneklerinden olan *Taklitçi* romanında Naipaul bile kıyamet fragmanı kurgusundan kurtulamaz. Ne var ki anti kolonyal edebiyatın her kıyameti, içinde özgür bir dünyanın tohumunu taşımaktadır. Gerçekten de bu çalışma boyunca ele aldığımız kahramanların birçoğu biyolojik ömrünün sonunu görmeden, direniş mücadelesinde ölümle tanışmışlardı. Belki de bunun en büyük sebebinin Lukâs'ın işaret ettiği "fikir ile gerçeklik arasındaki en büyük uyumsuzluk zamandır" (Lukâs, 2019:124) tespitinde aramalıyız. Belki de henüz zamanı gelmemiş bir fikrin, gerçeklik ile test edilmesinin kurbanı oluyordu bu kahramanlar. Öyleyse anti sömürgeci yazının hakikatinin ölüm olduğu tespiti yapmak mümkündür. Bu bir yerde şehitlik edebiyatının kutsanışı olduğu gibi, öbür taraftan hunharca katledilen kahramanın intikamının

borcunun okura yüklenmesidir. Böylece romanın bittiği final sahnesi esasında okurun direniş bayrağını ele alacağı ilk sahne olarak kurgulanır. Aziz Jan'ın "tohum ekildikten sonra ölmezse yalnız kalacaktır, ama eğer ölürse bolca meyvesi olacaktır" beklentisi en fazla da bu roman türü için geçerlidir.

Sömürge karşıtı romanların çoğu neredeyse her zaman sıfırdan başlar. Sıfırdan başlamak bir açıdan sömürülen halkın maddi gerçekliğidir ama sıfırdan başlamak aynı zamanda romancıya istediği gibi at koşturabilecek bir edebi alan sunar. Afrika edebiyatı bu manada biraz şanslı görünmektedir. Zira onların baş etmesi gereken neredeyse tek bir soru vardır: "*Batılı beyaz adamın elinden nasıl kurtulacağız?*" Oysa Kürtlerin hem bu manada adresi aşikar, tek bir efendisi yoktur hem de batılı beyaz adama ilaveten kendilerini sömüren bölgesel hakim milletler vardır. Bu sebeple Musa Anter'in ima ettiği üzere "sıfırdan başlamak" bile Kürtler için bir nimettir. Zira dünyada başkaca eşi benzeri olmayacak şekilde, Kürt halkı eksi ile sıfır arasına bir yüz yıl sığdırmak zorunda bırakılmıştır.

Sonuç itibarıyla Umberto Eco'nun genel olarak edebiyatla ilgili söylediği "edebiyat denen bu maddi olmayan varlık ne işe yarar? (Eco, 2019:14) sorusunun cevabının izini sömürge karşıtı edebiyat alanında sürmeye çalıştım. Her şeye rağmen ezen halkların edebiyatı veya batı edebiyatının tersine sömürge karşıtı edebiyatın hala insanlığa ve insanlık değerlerine özgün şeyler sunabilecek kapasiteye sahip olduğunu gönül rahatlığıyla iddia edebiliriz. Eğer Girard'ın dediği gibi "roman, romancının dışında olan bir hakikatin fotoğrafı" (Girard, 2017:39) ise o zaman rahatlıkla diyebiliriz ki sömürge toplumlarında roman asla sadece roman değildir. Kürtler gibi ezilen toplumlarda roman, romancısını aşarak sıklıkla 'sapana yerleştirilen taş' hüviyetini kazanır. Ezcümle kabul edelim ki Fanon'un dediği gibi, bir sömürge insanı için en önemli değer öncelikle topraktır, çünkü en somut değer topraktır (Fanon, 1994:36). Bu makalede de gösterildiği üzere toprak/yurt sadece ekmeğin değil özgürlüğün ve kolektif arzunun sembolüdür. Hasılı kim ne derse desin sömürge karşıtı anlatı, esasında kalemle değil toprakla yazılmıştır.

KAYNAKÇA

- Ngugi Wa Thiong'o, *Aradaki Nehir*, Ayrıntı Yayınevi, 2016
 Ngugi Wa Thiong'o, *Zihni Sömürgeden Azad*, Hece Yayınları, 2017
 Ngugi Wa Thiong'o, *Bir Buğday Tanesi*, Ayrıntı Yayınları, 2014
 Ngugi Wa Thiong'o, *Kan Çiçekleri*, Ayrıntı Yayınları, 2019
 Ngugi Wa Thiong'o, *Kargalar Büyücüsü*, Ayrıntı Yayınları, 2021
 Chinua Achebe, *Parçalanma*, İthaki Yayınları, 2019

- Chinua Achebe, *Artık Huzur Yok*, İthaki yayınları, 2019
- Chinua Achebe, *Tanrının Oku*, İthaki Yayınları, 2020
- Ereb Şemo, *Dımdım Kalesi*, Evrensel Yayınları, 2005
- Ereb Şemo, *JîyanaBextewar*, Weşanên Deng, 1994
- Ereb Şemo, *ŞivanêKurd*, ÇapxaneNassar
- Ehmedê Xanî, *Mem û Zîn*, Avesta Yayınları, 2010
- Dostoyevski, *Yeraltından Notlar*, Remzi Yayınevi, 2020
- Georg Lukács, *Roman Kuramı*, Metis Yayınları, İstanbul, 2019
- Jacques Rancière, *Cahil Hoca*, Metis Yayıncılık, 2018
- Friedrich Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, Gündoğan Yayınları, 1998
- Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığında*, Külliyyat Yayınları, 2011
- James C. Scott, *Tahakküm ve Direniş Sanatları*, Ayrıntı Yayınevi, 2021
- Umberto Eco, *Edebiyata Dair*, Can Yayınları, 2019
- Muhyiddin İbni Arabi, *Fusûsu'l – Hikem*, İnsan Yayınları, 2020
- Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, Sosyalist Yayınları, 1994
- Frantz Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, Sosyalist Yayınları, 1996
- Frantz Fanon, *Cezayir Bağımsızlık Savaşının Anatomisi*, Pınar Yayınları, 1983
- Steve Biko, *Siyah Bilinci*, Dipnot Yayınları, 2018
- Albert Memmi, *Sömürgecinin Portresi, Sömürgeleştirilenin Portresi*, Versus Yayınları, 2009
- V.S. Naipaul, *Taklitçiler*, İletişim Yayınları, 1998
- Albert Hourani, *Çağdaş Arap Düşüncesi*, İnsan Yayınları, 2014
- Michel Foucault, *Bilme İstenci Üzerine Dersler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012
- Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yayınları, 2000
- Aiskhylos, *Zincire Vurulmuş Prometheus*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019
- Sophokles, *Kral Oidipus*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021
- Partha Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, İletişim Yayınları, 1996
- Vivek Chibber, *Post-Kolonyal Teori ve Kapitalizmin Hayaleti*, İletişim Yayınları, 2016
- Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, Metis Yayınları, 2014
- Alişan Akpınar- Eugene L. Rogan, *Aram Yayınları*, 2001
- Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, 2000

- Hamit Dabashi, *İran: Ketlenmiş Halk*, Metis Yayınları, 2008
- Erich Fromm, *Tanrılar Gibi Olacaksınız*, Say Yayıncılık, 2019
- Jean-Paul Sartre, *Aydınlar Üzerine*, Can Yayınları, 2019
- L.N. Tolstoy, *Kafkas Tutsağı*, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018
- A.S. Puşkin, *Yüzbaşının Kızı*, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006
- Sigmund Freud, *Musa ve Tektanrıcılık*, Say Yayıncılık, 2012
- Karl Marx, *Gazete Yazıları*, Sel Yayınları, 2012
- Nurdan Gürbilek, *Mağdurun Dili*, Metis Yayınları, 2018
- Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, İletişim Yayınları, 2017
- Joseph Conrad, *Karanlığın Yüreği*, İletişim Yayınları

Sürelî Yayınlar

- Kürdistan Gazetesi, Weşanxana Deng
- Kürdistan Teavün ve Terraki Gazetesi, Weşanxana Deng
- Roî Kurd, İstanbul Kürt Enstitüsü Yayınları
- Hetawî Kurd, Ahmet Alan, Avesta Yayınları, 2017
- Jîn Gazetesi, WeşanxanaDeng
- Hawar Dergisi, Nudem Yayınları
- Toplum Bilim Dergisi, Aydınlanma Özel Sayısı, Temmuz 2000

Kayıp Arzunun ve Kimliğin İzinde: Bedel ve Kürt Lubunya¹ Özneliği

Emrah Karakuş

Kayıp Arzu

“Bak şunu düşün, hala konuşamıyorum ben. Kendi kültürümden en basit o seksin en doğal hali, belki politikleşen, o politikliğinde seks anında mizahlaşan, o dili kurgulayabileceğim ne hissiyatım var ne de ciddiye alabileceğim bir içgüdüm var, çünkü bana hala alaycı geliyor. Komik geliyor. Oysa ben şu an kendi dilimde kendi arzumu, şehveti bulabilmek zorundaydım. Bunu bile benim elimden aldılar, şimdi bu neden politik olmasın. Bunu başka bir yerde otur anlat bakalım seni nasıl ciddiye alacaklar, bu sefer ciddiyet kısmından başa sar.”

Diyarbakır’da seks işçiliği yaparak hayatını geçindiren, gerilla mücadelesi vermiş, trans görüşmecim Onur, yaptığımız görüşmelerden birinde arzunun bedeli olarak anladığı bir kayıptan, yukarıdaki sözlerle bahsediyor. Elinden alındığını ve dolayısıyla yaşadığımız zamanda artık var olamadığını düşündüğü bu kayıp, birçok Kürdün ortak deneyimlediği ama çok da dillendiremediği, bir hayalet gibi varlığını ve yokluğunu mahremin yoğun deneyimlerinde hissettiren bir arzu biçimi. Kürtlerin Türkçe sevişerek, cinsiyet ve cinsellik mefhumlarını Türkçe düşünerek deneyimledikleri bu ötekinin dilsel dünyasında yer bulma

1 LBGTİ jargonunda kimi zaman pasif eşcinsellik daha kapsayıcı olarak trans ve kuirleri ifade eder.

hali ilk bakışta Spivak'ın "Madunlar Konuşabilir mi?" (1988) sorusuna hapsolmuş gibi görünüyor. Fakat kayba yönelik bir arayışı imlediği müddetçe sorunun postkolonyal tutsaklığından kendini kurtarıyor. Proust'un kaybolan geçmiş anlatılarında ortaya çıkan ve tam da geçmişi geçmiş olmaktan kurtaran, hafızanın ötesine taşıyan, bu arayışsal anlatı (Deleuze 2008) bugün Kürt Türkiye'sinde trans ve kuir öznelere deneyimlerinin ortak noktasını oluşturmaktadır.

2020-2021 yılları arasında Diyarbakır'da ve İstanbul'da gerçekleştirdiğim etnografik araştırma vesilesiyle tanıştığım, arkadaş olduğum ve gündelik ve mahrem hayatlarına tanıklık ettiğim trans ve kuir gençler ilk bakışta apolitik olmakla "suçlanacak" ve yaygın biçimde ahlaksız olarak yaftalayacak hayat tarzlarını ve dünya görüşlerini "Kürtler nasıl arzular ve arzulanır?" sorusunu gündemleştirerek, Kürt toplumsal cinsiyet mücadelesinin merkezine yerleştiriyorlar. Bu sorgulamalar arzunun kültürel bir fark olarak kurgulanmasından ziyade, Kürt lubunya gençlerinin hayatlarına sinmiş, kendini içerisinde bulunduğu güvensizleştirme dinamiklerinin dahilinde anlama ve bulunabilecek cevaplarla duygulanımsal bağlar kurma, materyal ihtiyaçlarını giderebilme ve öznelliklerini şekillendirebilme halleri bakımından kuşkusuz ki hayati önem taşıyor. Özellikle 2015'ten sonra Kürt şehirlerinde başlayan savaşın kentlerde yol açtığı yapısal ve sosyal yıkım içerisinde gelişen bu arayışların Kürt mücadelesinin siyasi söylemleri içerisinde hayat yaratma arayışına nasıl dönüştüğünü anlamaya çalışacağım bu yazıda, Kürt lubunyaların bedel kavramını kullanma biçimlerine odaklanıyorum.

Diyarbakır ve İstanbul'da bedel kavramının arzulama halleri üzerinden yeniden anlamlandırıldığı mahrem deneyimler bizlere Kürt lubunyaların hayatlarının değerini Kürt toplumuyla, Türk lubunyalarla ve Kürt siyasi hareketi ile hangi yollarla müzakere ettiklerini anlatıyor. Bu bağlamda, bedel, kişisel duyguların ötesinde toplumsal olanı kurgulayan bir duygulanım ekonomisi (Deleuze ve Guattari 2016) içerisinde kurulmaktadır. Kimi zaman cinsel deneyimin ve uyuşturucunun "yükselen" ve "düşen" yoğunluklarında, kimi zaman apartlarda Kürt erkeklerinin Türk erkekler tarafından egzotikleştirildiği söylemlerle şekillenen arzu yatırımlarında, çoğu zaman da kendilerini içerisinde buldukları ve bizzat kuşandıkları gözetimci pratiklerde kendini var eden bu duygulanımsal ekonomiler (Ahmed 2004) bir yandan arzulu öznelere birliklerini yaratırken diğer taraftan bu birlikleri kendilerine karşı çeviriyor, gözetimin hakim olduğu bir iç savaş ve dış savaş düşüncesi yaratıyor, ihanet ve sadakat hislerini alevlendiriyor, ve bu yollarla öznelere kendi Kürt meselelerini anlamlandırıyor. Bu nedenle, araştırma odağımı direniş ve baskı söylemlerinin ötesine taşıyıp, Kürt lubunyaların verdikleri mücadelenin değerini hatırlayarak toplumla bedel mefhumu üzerinden girdikleri sözleşmenin onları savaşın gerçekliğiyle tanıştır-

dığı ve hatta savaşın politik öznelere dönüştürdüğü deneyimlere çekiyorum. Onur'un arzusun bedeli olarak tanımladığı kaybı işçiliğini yaptığı, emeğini verdiği cinselliğin duygulanımsal deneyimlerinde arıyorum.

Bedel ve Seks İşçiliği

Diyarbakır'da özellikle son on yılda baskın bir emek biçimi olarak kendini var eden seks işçiliği birçok Kürt lubunya için yaşamlarını anlamlı ve değerli bir biçimde yaşayabilmenin tek yolu gibi görünüyor. Öncelikle ailelerinden kopuşun ve kendi ayakları üzerinde durabilmenin temel koşulu olarak gördükleri, geçim sıkıntısından kurtulmanın tek geçerli yolu olarak bildikleri seks işçiliği lubunyaların duygulanımsal dünyalarında başka anlamlar içeriyor. Seks işçiliğini bir çaresizliğin sonucu olarak kodlayan liberal insan hakları söylemlerinin yada bir sömürü alanı olarak düşünen sosyalist etiğin aksine lubunyalar arzu ve değer mefhumlarının müzakere edildiği güçlü duygulanımsal dinamiklerden bahsediyorlar.

Bedel siyaseti Diyarbakır'da ve diğer birçok Kürt şehrinde kendisini materyal ve duygulanımsal olarak var ediyor. Özellikle son Kürt savaşından sonra güçlenerek duvar yazılarından protestolara, bir Kürdün hangi ideolojik pozisyondan konuştuğunu anlama becerilerinden en yaygın olarak hissedilen parti ahlakının etik iletişimsel becerilerine kadar bedel, yaygın bir şekilde dışa vurulan bir duygulanma biçimidir. Genel olarak Kürt mücadelesi için verilen kayıplar ve ona duyulan derin bağın oluşturduğu borçluluk hissi üzerinden anlamlandırılan bedel (Neyzi and Darici 2015, Yoltar 2017, Ozsoy 2010, Üstündag 2018), heteronormatif olarak örgütlenen değer aileleri imgesinde oluşan Kürt milli mücadelesinin dışarısına taşıyor. Bedel artık uyuşturucu alt kültürü ve seks işçiliği ekonomisi de dahil olmak üzere birçok alanda o alanın kurulması için verilen mücadelede kaybedilenler ve mücadelenin yükümlülükleri üzerinden kendisini dinamik bir şekilde var ediyor. Trans bir seks işçisi olan görüşmecim Elis bedel üzerine yaptığımız bir sohbette bana bedelin Diyarbakır'daki bütün sosyallikleri kurduğunu "Diyarbakır'ın kendisi bedel" diyerek anlatmıştı.

Diyarbakır'ın Türkiye'deki Kürt coğrafyasının Türk devleti ile ilişkisi bağlamında Elis tarafından "Kürdistan'ın bedeli" olarak anlamlandırılması şehrin maruz kaldığı ağır militerleşme ve güvenlikleştirme süreçleri açısından son derece anlamlı görünüyor. Elis burada Diyarbakır'ın sosyal yıkımına işaret eden ve Kürt kitlelerini mücadelenin anahtar kavramlarından biriyle buluşturan bedelin Türkiye'deki Kürtler için ağır kayıpsal ve yükümlülüksel anlamına işaret ediyor. Bu genel tablo içerisinde, özelde Kürt lubunyaların hayatında bedelin çok daha alternatif anlamlandırılma biçimleri bulunmakta. Diyarbakır'a saha

çalışması için ilk gittiğim zamanlarda karşılaştığım yaygın bedel söylemi en çok da Kürt lubunyaların yaptıkları ev baskınları sırasında ve sonrasında dillendiriliyordu. Daha çok Diyarbakır ve diğer Kürt şehirlerinin dışından yeni gelen seks işçilerine yönelik geliştirdikleri bu korumacı refleks, kendi mahrem ekonomilerini korumanın ötesine geçiyordu ve Diyarbakır’da seks işçisi olarak çalışma hakkını kentte yıllarca verdikleri emek ve savaşım bağlamında tanımlıyorlardı. Bu savaşım sonucunda elde ettikleri görece özgürlük içerisinde kristalleşmiş seks işçiliği ekonomisinden ötekilerin hiçbir emek vermeden faydalanmalarını istemiyorlardı. Yeni gelen ötekinin yaklaşımının bir el koyma olduğunu düşünen Derya yaptığımız görüşmede Türk ve Kürt seks işçileri arasındaki farkı şöyle özetledi.

“Aramızdaki fark, birinin hazır konması birinin de çok bedel ödeyip de almaya çalışmasıdır. O bedeller biliyor musun bize güç katıyor, bize bir yaşam tarzı oluyor. Ben atıyorum kendimde söyleyeyim böyle, ben yanlış insanları göre göre güçleniyorum. Bana yanlış yapan, benim arkamdan kahpelik yapan insanları göre göre güçleniyorum. Ders alıyorum, diyorum bu bana bir ibretliktir, gelsin anasını satayım, yılmak yok, mücadeleye devam. Son nefesime kadar mücadele edeceğim diyorum.”

Kürt coğrafyasının dışarısından gelen ve var olan ekonomiden doğrudan faydalanmak isteyen seks işçilerine karşı, Derya’nın bedeli bir yaşam tarzı olarak görmesi bedelin aslında hiçbir zaman tam olarak ödenmeyen bir bağlamdan kurulduğunu anlatıyor. Bunun en önemli nedeni bedelin anlamlandığı sosyal ilişkilerin sürekli olarak devam eden bir mücadeleler alanı olarak yaşanmasıdır. Mahrem ilişkilerden devlet şiddetine kadar birçok alanda verilen bu mücadele Diyarbakır’da son yıllarda daha da keskinleşen bir gözetim kültürü ve şiddetini işaret ediyor. Türk güvenlik güçlerinin kent içerisinde kurulan ve askeri personele ve onların ailelerine tahsis edilmiş olan “güvenli siteler”den ve sokaklarda gezen sivil polis ve askeri-polis araçlarından askeri ihtiyaçların satıldığı dükkânlara kadar uzanan devletin güvenlik aygıtlarının zapt ettiği bir semte dönüşen Ofis, özellikle Sur Savaşı’ndan sonra seks işçilerinin yoğunlukla ikamet ettiği bir alan haline geldi. Seks işçiliğinin en önemli sorunlarından biri olan evlerinin “patlaması” (ifşa olması) böylesi bir güvensizleştirme karnavalında polisin başat rol oynadığı ve güvenliğin sosyal bir ilişki olarak kurgulandığı bir ilişkiler alanını ifade ediyor. Seks işçisi lubunyalar birbirlerinin kimliklerini ve mesleklerini ev sahiplerine, komşulara ve hatta polise ifşa ederken seks işçilerinin varlığından rahatsızlık duyan komşular, seks işçiliğini bir sömürü alanına dönüştürmeye çalışan mafya, seks işçilerinden rant elde etmeye çalışan emlak acenteleri, ve seks işçiliğini suçlulaştıran devlet ile çoğu zaman farkında olma-

dan, bazen de bilerek, iş birliğine girmiş oluyorlar. Bu iş birlikleri içerisinde polisten alınan ödül karşılığında muhbirlik yapılması, enformel çalıştırılan genellevlerin basılması, lubunyaların tutuklanması, uyuşturucu satışı ya da PKK'ye yardım bahanesiyle evlerin mühürlenmesi gibi baskılar bulunuyor.

Bütün bu güvensizleştirilmiş ilişkilere karşı Kürt lubunyaların hem birbirlerine ve müşterilerine hem de Türk devletine ve Kürt toplumuna karşı verdikleri mücadelede edindikleri deneyim verdikleri bedeller üzerinden şekilleniyor. Birçoğu, ailelerinin Kürt mücadelesine verdikleri kayıpların yanında, seks işçiliği mücadelesi içerisinde suçlaştırılmış, hayatlarının bir kısmını hapiste geçirmiş ve/ya suçlaştırıldıkları için sosyal ölüme terk edilmiş bir yaşam içerisinde seks işçiliğini sahipleniyorlar. Fakat ne bu verilen bedeller ne de deneyimlemek zorunda kaldıkları sosyal ölüm kendilerini savaşın kurbanları olarak kurgulamalarına yol açıyor. Aksine, Kürt lubunyaların “madilik kültürü” (çatışma, kavga) üzerinden şekillendirdiği güçlü öznellikleri mevcut. Bu güçlü özneler çoğu zaman Vahşi Kadın Arzu (tuttuğunu koparan), Makas Serpil (90'ların İstanbul travesti alt kültürüne ithafen), Çorcu/Madi (antikapitalist bir çerçevede çalmak ve politik radikallik) Onur gibi, bazen de Bebek Ebru gibi personalarla ön plana çıkan, korkulan, fakat verdikleri bedeller üzerinden saygı duyulan bir sosyal statüye sahiptirler. Öyle ki, seks işçiliği konusundaki yeteneklerine ek olarak müşterileriyle, komşularıyla, torbacılarla ve diğer seks işçileriyle girdikleri ve çoğu zaman skandal denebilecek çatışmalar vesilesiyle de Ofis'i “patlatmış” (ifşa etmiş) ve bölgeyi seks işçileri için görece daha rahat yaşanabilecek bir yer haline getirmişlerdir.

Diyarbakır'daki madilik (çatışma kavga) kültürü içerisinde oluşan bu personalar çoğu zaman madilik hikayeleri aracılığıyla yeni jenerasyon için bir öğreti oluştururken, güllümelerde (eğlenceli sohbetler) bu madi ama son derece komik hikayelerin kolektif jeneaolojisini birbirleriyle paylaşıyorlar. Birçok lubunya için, hatta bu madiliklerin hedefi olmuş lubunyalar için bile, lubunyaların Diyarbakır'da günümüzde görece daha rahat yaşamasını sağlayan bu bedelleri ödedikleri için skandal personaların çok önemli bir yeri bulunmakta. Bu nedenle, dışarıdan bir seks işçisiyle karşılaştığında bedel ödemiş olmayı ilişkileri çok sıkı olmayan bir seçilmiş ailenin öznelerinin mücadeleleri üzerinden kurguladığı haliyle Kürt bedeli lubunyalar için Kürt lubunya bedeli haline geliyor.

Fakat Kürt lubunya bedeli olarak kristalleşen bu varoluş hali müşteriler ve toplumla ilişkisi açısından daha derin ilişkilere işaret ediyor. Kürt lubunyalar bedeli bir değer müzakeresi bağlamında değerlendiriyorlar. Sıkı pazarlıklar, manipülasyonlar, tehditler üzerinden müzakere edilen cinsel hizmetin karşılığı olarak verilecek parasal değerinden başlayarak düşündüğümüzde bile bu değerin hiçbir zaman karşılığını bulamayacağı bir düşünce biçimiyle karşılaşırız.

Kürt seks işçileri verdikleri hizmetteki emeğin duygulanımsal boyutunu anlatan bir çabadan bahsediyorlar. Bu hizmet sadece cinsel ilişki olarak kalmıyor, müşterilerinin cinsellik, kimlik, toplumsal cinsiyet, Kürt meselesi gibi konular üzerinden dönüştükleri, gündelik ve cinsel sorunlarını paylaştıkları, gönül bağı kurdukları, heteronormatif yaşamlarının baskıcı arzu taleplerinin ötesinde arzular keşfettikleri bir hizmete dönüşüyor. Elis için bu dönüşüm lubunyaların daha derinde hissettikleri ve paylaştıkları kendilerine yönelik transfobik ve homofobik şiddeti kabul etme halini getiriyor. Görüşmemizde bunu şöyle ifade etti:

“Oradaki satıcının, esnafın bana bir laf atması beni ne kadar demoralize ediyorsa da gelecekte, 5 yıl sonra, o laf atma bir direnişe dönüşüyor. Azalıyor, çünkü biz görünüyoruz. Bu şiddeti benimseyerek, bilerek gerçekleşiyor. Benim gibi önceleri Diyarbakır’da bu yüzden gezmek istemeyen insanlar gezmedikleri için gördüklerine laf atıyorlardı. Çünkü yeni görüyorlardı, bir iki tane, üç tane görüyorlardı. Ama gün içerisinde on tane kişiyi gördüğünde hangisine laf atacaksın, en son kabulleneceksin, susacaksın. Bu yani, bu yüzden benim bedel ödediğim bir şehre, benim başka bir yerde çalışmama imkân sağlamıyorsa, ekmeğimi engelliyorsa, ben de onun ekmeğini engellerim, hele ki kendi memleketimdeyse. Bedel bu!”

Elis ve diğer birçok lubunyanın kendilerine yönelik şiddeti kabul etmeleri ve bu şiddetin ana akım görünürlük politikasını tersyüz ederek, şiddetin deneyimlenmesinin toplumu bir şekilde dönüştürdüğünü anlamaları belki de Kürt lubunya bedelini Kürt mücadelelerinin bedeline en çok yaklaştıran yanı. Kürt lubunyalı bedeli kendi deneyimlerinde anlamlandırırken kaybettiklerini düşündükleri Kürt (lubunya) arzusunun oluşum alanlarını (her ne kadar şiddete içkin kurulmak zorunda kalsa da) özgülleştirdiği bağlamları değer verildiği duygulanım biçimlerinde arıyorlar.

Apart Öznellikler: Türkleşerek Kürtleşmek

Çok sıcak bir cumartesi akşamı Azeri bir eskort olan Ali ile turuncu uygulamadan çalıştığı aparta davet edildim. Uzun zamandır yazışıyorduk ama bir türlü buluşamamıştık. Kapıyı çaldım, içeriye girdim ve çoğunluğu Kürt olan, kimisinin çıtır çıtır yatakta ihtişamlı vücutlarını yadıkları kimisinin kenarda tek başına sigara içtiği, kimisinin ise sohbet ettiği beş altı kişilik bir gruba selam verdim. Burası Beyoğlu’nun en işlek yerlerinden biriydi. Seslerin kendi temposunu tutturduğu dışarıdaki trafik gürültüsü camdan sızan florasan ışığına, oradan da televizyondaki elektronik müzikli klipten yayılan neon ışıklarına çarpıyordu. Arkamdan gelen sıcak ampul ışığıyla içerideki loş iki lambanın ışıkları birbirine,

oradan sigara dumanlarına, nefes, ter, fıkırdamalar ve şakalar arasında gülüşen erkeklerin dağınık yataklarına, oradan erkeklerin bedenlerine ve biraz sonra başlayacak sekse ortam hazırlayan diğer işaretlere bağlanıyor, herkesi aynı anda hem geren hem rahatlatan bir karmaşanın içerisinde yutuyordu. Kenardaki kapığı açık epimedyumlu macun, gece boyu sürmesi beklenen, birilerinin çıkıp barlarda eğleneceği, başkalarının ya belde (para) için ya koli (seks) için ya da sadece yatacak bir yere ihtiyacı olduğu için gelip kalacağı bu ortamın motor gücüydü ve bu gücü başka arzu noktalarına taşıyacak olan uyuşturucuların alkol ve meyve suyuyla birlikte moleküler örgütleyicisiydi.

Mert’le ilk defa burada tanıştım, içeride bulunan diğerleriyle kıyaslandığında en konuşkanı, en çok sarılanı, dinleyeni ve kavgaya ediniyordu. Normatif güzellik kalıplarına uymayan biriydi Mert. Tanımadığı kimselere ve özellikle Türklere Şanlıurfa’dan olduğunu söylüyordu ama bu doğru değildi, gerçek memleketini ve kendisiyle ilgili diğer kişisel bilgileri herkesin bilmesini istemiyordu. Daha sonra öğrendiğime göre Gebze’den gelen bir arkadaşıyla birlikte yukarı kattan bir daire kiralamıştı. İstanbul’un kenar bölgelerinden ya da başka şehirlerden gelen ve buradaki tek odalı apart dairelerinde kendisi gibi arzularının ve emeğinin arayışında olan diğer Kürt gençleri ile yaşadıkları arzu akışlarının belli ırksal fanteziler üzerinden kurulduğunun oldukça farkındaydı. Zira Türk lubunyalılarla girdiği romantik ve cinsel ilişkilerin ana hattını belirleyen unsur tam da Onur’un kaybettiğini düşündüğü Kürt arzusunun Türk lubunyalar tarafından Kürt erkeklerden talep edilmesiydi.

Kürt erkeklerinin İstanbul ve İzmir gibi büyük şehirlerde var olan kuir ilişkisi ve duygulanım ağlarına dahil olabilmeleri için ya Kürt kimliklerini Türk lubunyaların egzotikleştiren bakışına çoğu zaman abartarak sunabilmeleri ya da bu kimliğin performanslarından ve bedende gösterdiğini düşündüğü kimlikssel atıflarından kurtulabilmeleri gerekiyordu. İlk yolu tercih edenler, ki birçok Kürt erkeği için bu yol öyle ya da böyle bir şekilde tercih edilmek zorunda gibidir, için bu yolun ilişkilenimsel alanı oldukça kısıtlıdır: Yatak odası. Genel olarak Türk lubunyalar bir biçimde Kürt erkeklerini oldukça çekici, erkeksi, büyük ve damarlı penislere sahip, arzulu öznelere olarak görülürler. Bu son derece oryantalist temsilin altında yatan ve çoğu zaman “Doğulu erkek” olarak adlandırdıkları Kürt erkeklerinin “vahşi,” “medeniyetsiz” ve hatta “tehlikeli terörist” imajları yatak odasının dışarısına çıkarılması mümkün olmayan, yatak odasında ise sohbet alanı açamayacak bir ilişkisizlikle örtülür. Bu alanlarda Kürt olma hali ancak “Doğulu erkek” imajı üzerinden değerlendirilir.

İkinci yolu tercih edenler için Kürt olmak, bu kimliği reddetmekten öteye geçip kendi kimliğinin sınırlarını görme çabası içerisinde olmak ve hatta diğer kimliğin performanslarına girip çıkan bir kimlik dolaşımı olarak deneyimlenir. Kürt

kimliğinin bariz göstergesi olan Kürt Türkçesi İstanbul Türkçesine dönüştürülür, Kürt erkeklerle girilecek herhangi bir sohbetin ilk sorusu olan “Nerelisin?” Türk şehirleriyle cevaplandırılır. Kendilerini, “aparttıkları” ve geçici olarak yerleştikleri bu yeni “Türkleşmiş” imajla kabul eden ve kendileriyle arkadaşlık geliştiren Türklerle Kürt meselesi hakkında konuşmaktan kaçınırlar, hatta Türk bayraklı tişörtleriyle, yüzükleriyle, fotoğraflarıyla sosyal medyada, whatsapp paylaşımlarında ve arkadaş gruplarında Türk kimliğini kabul etmiş bir Kürt olarak var olurlar. Bu varoluşu Kürt erkeklerin oryantalist Türk arzu ekonomisi içerisinde asimile edilmesi olarak değerlendirmek bizi yanılgıya düşürebilir; çünkü öncelikle Kürt lubunya erkeklerin deneyimlerinde ortaya çıkan arayışları, daha sonra da ırkçılıkla karşılaşmış birçok Kürdün gündelik hayat deneyimlerinde iktidarla girdikleri müzakerelerde kendini her şeye rağmen var eden Kürt kimliğinin duyulanımsal ekonomisini görmezden gelmek anlamına gelir.

Mert ve onun vesilesiyle tanıştığım Kenan’ın bana Türk lubunyalarla ilişkilerini anlatırlarken söyledikleri, mesela Diyarbakır’dan İzmir’e ya da Hakkari’den İstanbul’a gelmiş başka görüşmecilerimin de hissettiği hor görülmenin yol açtığı ilişkilermeleri çağırıştırıyor. Onlar için kimlik değiştirmenin bir kaçıştan öte bir arayış ve bu yöndeki bilinçli bir seçim olduğunu hissediyorum. “Türklerle asla aşk yasamam, onları beceririm” diyen Kenan, başka bir görüşmede daha önce Türk bir polisle altı yıl birlikte olduğunu belirtiyor. Kendisini aşağılayan Türk lubunyalardan intikam almak için giyimini, ismini, doğduğu şehri, aksanını değiştiren Kerem yine Kürt kimliğinin aşağılanması için intikamını onları “becererek” aldığını söylüyor ve intikamını almasına yardım edecek varlıklı Türk bir lubunyanın kendisini “bir kez kolilemesi” şartını yerine getirdiğini anlatıyor. Fakat Kerem, başka bir görüşmemizde “aradığım ilişki istiyorum ki beni değiştirsın, beni başkası yapsın” diyor. Apartlarda birlikte olacağı Türk lubunyalardan bir listesini tutan ve apart cinselliğini yaşamaya devam etmek üzere para biriktirmek için geceleri şişe toplayan Mert, apartta bir araya geldiği Türk bir lubunyanın kendisine “profil fotoğrafında eşkiyaya benziyorsun, o yüzden yazmadım sana” demesi üzerine, “sen de böyle diyorsan, bana dağdan başka yol görünmüyor” diyor. Kürt erkeklerinin memleketleri dışındaki hallerini belki de en iyi özetleyen ifade bir zamanlar İstanbul’un apart ortamlarında adı çokça geçen Baran’ın söylediği “arada kalmış olma” hali, bazen bu intikam hissinde ortaya çıkan Kürt meselesinin mahrem izlerinde ama çoğu zaman da peşine düştükleri aşkın, arzusun ve arkadaşlığın gelgitli arayışlarında kendisini var ediyor.

Sonuç

Bu makalede, öncelikle, Diyarbakır’daki kuir ve trans seks işçilerinin bedel kavramını dönüştürerek kendi hayatlarına dahil etme süreçlerini vermiş olduk-

ları kayıp ve mücadele üzerinden anlamlandırma süreçlerini inceledim. Bedel, özellikle Kürt seks işçilerinin ekonomisini korumak ve denetlemek için kendilerinin bu ekonomiye kimi zaman şiddeti benimseyerek verdikleri emeği anlatırken, bu emek üzerinden ortaklaşan ve kurulan, heteronormatif aile kavramına alternatif bağları kuruyor. Bedel'i İstanbul'daki apartlar, barlar ve çark mekânlarında Türk lubunyanların, Kürt erkekler algısı üzerinden değerlendirdiğimizde ise Kürt erkeklerin deneyimlerinde ilk bakışta intikamcı bir mücadelenin ifadelerini bulsak da, ötekisi ile kurulan arzusal ve romantik ilişkilerde kimliklerinin sınırlarını keşfedişlerini, Kürt lubunyanların kendilerini dahil ettikleri arzu ekonomilerinde dolanışım ve terk edişleriyle, Türkleşerek Kürtleştiklerini göstermeye çalıştım. Diyarbakır'da ve İstanbul'da, farklı mekânların farklı deneyimlerinde ortaklaşan genel temanın Kürtlerin mahrem arzuları üzerinden şekillenen değer ve aidiyet arayışı olduğunu görmekteyiz. Kürt lubunyanların Diyarbakır'daki seks işçiliği ekonomisinde ve İstanbul'daki ortamları arasında oluşan ve son yıllarda özellikle Kürt milli mücadelesinin kurucu söylemlerini ve duygulanımlarını mahrem hayatlarına taşıyan arzu ve kimlik arayışları, kimi zaman Kürt kimliğinin dışına çıkan seyahatlerde bulunuyor ve kimi zamanda kimliğin kurucu kavramlarını toplumla girdikleri değer müzakeresinde kullanıyor.

Bibliyografya

- Ahmed, Sara. 2004. "Affective Economies". *Social Text*. 22 (2): 117-139.
- Deleuze, Gilles. 2008. *Proust and signs*. London: Continuum.
- Deleuze, Gilles, Felix Guattari. 2016. *Anti-Oedipus: capitalism and schizophrenia*. London : Bloomsbury Academic,
- Neyzi, L., & Darıcı, H. 2015. "Generation in debt: Family, politics, and youth subjectivities in Diyarbakır". *New Perspectives on Turkey*, 52, 55-75.
- Ozsoy, Hisyar. 2010. *Between gift and taboo: death and the negotiation of national identity and sovereignty in the Kurdish conflict in Turkey*. [Austin, Tex.]: [University of Texas].
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. *Can the subaltern speak?* Basingstoke: Macmillan.
- Üstündağ, Nazan. 2019. "Pornographic State and Erotic Resistance". *South Atlantic Quarterly*. 118 (1): 95-110.
- Yoltar, C. 2017. *The Politics of Indebtedness: The Dialectic of State Violence and Benevolence in Turkey*. Dissertation, Duke University. Retrieved from <https://hdl.handle.net/10161/14535>.

Çatışma Sonrası Süreçte Araştırma Yapmaya Dair Bazı Notlar

Yeter Tan

Göç İzleme Derneği olarak, 2015-2016 yılları arasında Diyarbakır, Şırnak, Mardin ve Hakkari illerinde yaşanan çatışmalar sonucunda meydana gelen zararların tazmin sürecini araştırmak için 2019 yılında bir saha araştırma yürüttük. Araştırmanın amacı bölgede çatışma-çatışma sonrası süreçte meydana gelen zararların tazmini için uygulanan 5233 sayılı yasanın hak sahiplerinin hak kayıplarını giderme noktasında nasıl uygulandığını incelemektir. Bu araştırma kapsamında Diyarbakır'ın Sur ilçesi, Şırnak- merkez, Cizre, İdil, Silopi, Mardin'in Nusaybin ilçesi ve Hakkâri'nin Yüksekova ilçesi olmak üzere 7 kentte 496 anket yaptık. Bölgenin yaşadığı çok boyutlu sorunlardan kaynaklı tek bir araştırma metodunun yetersiz kalacağından hareketle yarı-yapılandırılmış mülakatlar, görüşme notları, saha araştırmacılarının gözlem notları ve genel izlenime dayalı hazırlanan formların doldurulması gibi yöntemler ile yaşanan sorunların daha iyi ortaya konulması için zengin bir veri havuzu oluşturduk. Ben bu araştırmaya hem saha danışman hem de saha araştırmacısı olarak katıldım. Daha önce gerçekleştirdiğimiz saha araştırmalarını ve deneyimlerimizi göz önünde bulundurarak bölgede yaşanan durumu anlayabilmek ve araştırabilmek için toplumun ürettiği ve kullandığı özgün araştırma metodlarına da başvurmayı elzem gördük. Ancak sahada karşılaştığımız gerçekliğin çok boyutluluğu, özgün durumları ve karmaşıklığı, yaşananların ifade edilmesinde her tür araştırma metodunun yetersiz kaldığını gösteriyordu. Bundan hareketle araştırmamız ve sonucunda yayınlanan raporun bölgede yaşanan gerçekliğin çok sınırlı bir ifadesi olduğunu belirtmek gerekir.

Bu yazıyı yazmaktaki amacım genç bir kadın araştırmacı olarak çatışma sonrası dönemde araştırma yapmaya dair gözlemlerimin bir kısmını paylaşmak ve bu yolla çatışma sonrası süreçlerde araştırma yapma üzerine beraberce düşünmek, ve nihayetinde biraz da kendimizi sorgulamak. Buna geçmeden önce araştırma sonucu elde edilen bulgular konusunda bir not düşmek istiyorum. Bu bulguların bir kısmı Göç İzleme Derneği tarafından rapor olarak yayınlandı,¹ bir kısmını ise daha sonra başka bir yazıda ele alacağım. Bu yazıyı çatışma sonrası süreçte araştırma yapmaya dair gözlemlerimi, deneyimlerimi ve izlenimlerimi paylaşmakla sınırlı tutmayı tercih ediyorum. Dahil olduğum bu saha araştırması sırasında gözlemlediklerimin ve bunların bende uyandırdığı etkinin üzerine düşünebilmek açısından bu paylaşım benim için oldukça önemli. Ama aynı zamanda, bunun bir araştırmacı olarak benim “kişisel” bir meselem olmadığını düşünüyorum ve maruz kaldığımız şiddet üzerine araştırma yapmanın yöntemlerine dair beraberce düşünmemiz gerektiğine inanıyorum. Bu yazı bu doğrultuda bir adım olarak görülebilir.

“Saha”

İstanbul’daki hazırlıklarımızı tamamladıktan sonra saha ekibimizle Diyarbakır’da buluşmak üzere sözleştik. O gün geldiğinde İstanbul’dan, Cizre’den, Şırnak’tan, Gever’den, Van’dan, Mardin’den ve Tatvan’dan gelen, çoğunluğu kadınlardan oluşan saha ekibimiz ve yerel destekleyicilerle beraber Diyarbakır’da buluştuk. Saha ekibimizle en son altı ay önce bir araya gelmiştik ve daha önce yayınladığımız raporun üzerine değerlendirme yapmak için yine Diyarbakır’da buluşmuştuk. Şimdi yeni bir “yolculuk” için yine bir aradaydık. Ama bu defa farklıydı. Sadece çatışmanın olduğu şehirlere değil mahallelere, sokaklara, çarşılar, evlere, bahçelere gidecektik. Yıkılan, yanan, zarar gören evlere, bahçelere, balkonlara, salonlara, mutfaklara da girecektik. Kadınlarla, gençlerle, “annelerle” konuşacaktık.

Saha ekibimizin üyelerinin birçoğu birbirini tanıyordu, ya daha önceden tanışıyorduk, arkadaşlık ya da farklı çalışmalarda karşılaşmıştık, ortaklaşmıştık. Ekibin tamamı daha önce Kürdistan’da birçok alan araştırmasına katılmış, bölgede farklı çalışmalar yürütmüş, yerel sivil toplum örgütlerinde çalışan, Kürdistan’ı iyi bilen, bölgede yaşayan, yerel dinamiklere hakim, çatışma sonrası süreçte bölgede çalışan ve tabii ki Kürtçe bilen ve tabii ki kadınlardan oluşuyordu. Bir yandan birbirimizi tanımak, Kürdistan’a aşina olmak, Kürtçe konuşmak aramızdaki güveni ve dayanışmayı arttırıyordu, diğer yandan çalışmanın olası

1 <https://www.gocizlemederneği.org/>

zorluklarına göğüs germemizi kolaylaştırıyordu. Ne de olsa kolay bir çalışma olmayacaktı. Dinleyeceklerimiz, göreceğimiz, duyacaklarımız ve yaşayacaklarımızın bizi zorlayacağını biliyorduk.

Göç İzleme Derneği'nde bu çalışmayı üstlenen ekip olarak bölgeye gitmeden önce kendimize birkaç soru sorduk. Görüşmecilerimize sorular hazırlamadan ve sormadan önce kendimize bazı sorular sormamız ve içsel bir yolculuk yapmamız gerekiyordu. Hem parçası olduğumuz kurumun hem de her birimizin kişisel hikâyesinin bölge ve yaşananlar ile ortaklıkları, benzerlikleri, aynılıkları kendimize bazı sorular sormaya itiyordu. Diğer yandan “araştırmacı” olmak da kendimize bazı sorular sormayı gerektirmeliydi. Çalışmayı yürütme amacımıza, niyetimize ve metodumuza yönelik kendimizle bir iç muhasebe yapmalıydık. Bölgeye gitmeden birkaç ay önce nerdeyse her gün birbirimize sorular soruyorduk. Bu soruların bazıları içsel yüzleşme açısından da cesaret gerektiriyordu:

İnsanlara soru sormaya, yaraları tekrar açmaya, hatırlatmaya hakkımız var mıydı? Hatırlatıp hiçbir şey yapmamaya?

Çatışma sonrası süreçte insanlar yıkımın enkazları ile baş etmeye çalışırken, hayatta kalmaya çalışırken, yaşamaya devam etmeye çalışırken neredeydik ve ne yapıyorduk? Nelere ve kimlere ihtiyaç vardı ya da yoktu? Kimler yoktu?

KİME soru soruyorduk, kimi araştırıyorduk? Soruları kendimize mi soruyorduk yoksa karşımızdakine mi? Kendimize sormadan karşımızdakine sorabilir miydik?

Soru sormaya acaba korkuyor muyduk? Dinlemek istiyor muyduk? Dinleyebilecek miydik? Bu temas bizde nasıl etkiler bırakacaktı, nasıl tesir edecekti? Bizde yeni yaralar mı açacaktı, kapandığını sandığımız yaraları tekrar kanatacak mıydı?

ACABA anlayabilecek miydik birbirimizi? Paylaşabilecek kadar yakın olabilecek miydik? İçten ve derinden duyduğumuz yakınlığı, benzerliği, yası kelimelere dökerek ya da dökmeden anlayabilecek miydik?

Yoksa dışardan gelen “biri” mi olacaktık? Önceden hazırlanmış sorulara cevap verecek-ya da vermeyecek- kadar kısa mı sürecekti karşılaşmamız? Anlatacak ve dinleyecek çok şey olduğunu bile bile anlatmadan ve dinlemeden geçip gidecek miydik birbirimizi?

Anlatılanları dinleyecek miydik? Yaşananlar, kayıplar, yaslar paylaşıldığında konuyu değiştirmeden, araştırma sorularına yönlendirmeden, ‘amacımızdan sapmadan’ anlatılmasına izin verebilecek miydik? Dinleyebilecek ve hatırlayacak kadar güçlü müydük?

Şu an ne yapıyorduk? Amacımız neydi? “Araştırma” yapmaya hakkımız var mıydı? Araştırmamız ne işe yarayacaktı, kime katkı sağlayacaktı, kimin hayatına değecekti, kimin hayatına katkı sunacaktı?

Bu soruları okuyan başka biri bu tip sorgulamaları gereksiz bulabilir. Nihayetinde “sadece bir araştırma” yapacaktık, önceden “hazırlanmış” bazı soruları soracaktık, anket yapacaktık ve “birkaç” “derinlemesine” görüşme yapacaktık. Sonuçta bu sadece bir araştırmaydı! Araştırma yaptığımız, soru sorduğumuz, bilgisini alıp kullandığımız insanların bizden sonra ne düşündüklerini, ne hissettiklerini bilmek zorunda değildik. Yaralar açıp açmadığımızı, hangi yaraları açtığımızı düşünmeden, anlamadan, “görmeden” ve “fark etmeden” devam edebilirdik. Bir “araştırmacı” olmak veya “sadece araştırmak” daha kolay değil miydi? SONUÇTA kendi alanlarımıza geri dönecektik ve “biraz önce karşılaştığımız insanları” bir daha görmek zorunda değildik. Bir daha görmek, dinlemek, anlamak istiyor muyduk acaba? SONUÇTA hafızalarımıza, görüşme notlarımıza, ses kayıtlarımıza ihtiyaç duyduğumuz kadarını doldurup gidebilirdik. Topraklarımızdaki pek çok araştırma zaten bu şekilde yapılmıştı.

Araştırma yaparken kimse kendine soru sormak veya cevaplamak zorunda olmayabilir, herkesin içsel yolculuğu farklıdır veya böyle bir yola ihtiyaç duymayabilir. Fakat biz saha ekibimizi kurarken bu soruları sormak isteyen ve bu sorulara bazı cevapları olan arkadaşlarla yola başlamak tercih etmiştik. Sorular ortak olsa da herkesin cevapları özgün ve farklıydı, ve kendinde saklıydı. Saha ekibimizle beraber Diyarbakır’daki toplantımızın sonunda araştırmamızın amacını, kendimize has araştırma yöntemlerimizi ve kendimize sorduğumuz soruları konuştuk, birbirimize hatırlattık. Benim için bazı soruların cevapları çok netti, bazılarının oldukça karmaşık, bazılarının cevaplarını vermekten kaçındım veya cevaplamaya cesaret edemedim.

Araştırmamıza başlamadan önce yaklaşık iki gün boyunca önceden hazırlanan sorular ve araştırma metodolojisi üzerine tartıştık, yeni sorular ekledik, bazı soruları çıkarttık, soruları Kürtçe nasıl sorabiliriz, yerelin dinamiklerini araştırmaya nasıl dahil edebiliriz diye uzun uzun tartıştık. Bazen hem fikirdik, bazen tartıştık, bazen de hiç uzlaşamadık. Bir sonraki aşama ise kimlerin hangi bölgeye ve kentlere gideceği üzerine oldu. Bölgenin veya kentin sosyo-kültürel yapısını, kendine has özelliklerini, konuşma dilini ve aksanını göz önünde bulundurarak her kent ve bölge için saha ekiplerimizi oluşturduk. Ayrıca araştırmanın yöntemi esnekti ve gerekli durumlarda kurumsal amacın sınırları içinde kalmayarak inisiyatif almaya ve araştırmayı genişletmeye de olanak tanıyordu. En önemlisi de bölge halkı ile dayanışmak araştırmamızın hedeflerinden biri olarak belirlenmişti. Bu doğrultuda, Kürdistan’ın farklı bölgelerinde, şehirlerinde ve merkezlerinde bazılarını burada paylaşamayacağım, bazılarını ise buraya sığdıramayacağım bir çalışma yürüttük.

En başından itibaren kararlaştırdığımız üzere, araştırma sırasında karşılaştığımız sorunları birbirimizle paylaşacak ve sürekli iletişim halinde olacaktık.

Ayrıca çalışmasını erken bitiren saha ekibi diğer kentlerdeki arkadaşların yanına gidecek ve onlara destek sağlayacaktı. Görüşmecilerimizin, arkadaşlarımızın ve topladığımız bilgilerin güvenliğini sağlamak için araştırmayı en kısa sürede tamamlamak ve risklerden korunmak için olabildiğince dikkatli olmak üzere Kürdistan'ın yedi farklı kentine dağıldık.

Çatışma sonrası süreçte bölgede saha araştırması yapmak oldukça zor ve tehlikeliydi. Her kente giriş ve çıkışta çok sayıda kontrol ve aramalar yapılıyordu. Sadece kente giriş çıkışlar değil, aynı zamanda mahalleler, caddeler ve sokakların da giriş-çıkışlarında güvenlik güçlerinin araçları ve personeli vardı. Sanırım gittiğim bütün mahallelerin, sokakların ve caddelerin giriş-çıkışlarında polis araçları, panzerler veya polis arama noktaları vardı. Bazı caddelerde insanlardan çok güvenlik güçleri veya sivil polisler (genelde onların silahları görünürdü) oluyordu. Akşam karanlık olduktan sonra panzerler, devriye araçları veya güvenlik güçleri mahallelerde, caddelerde, sokaklarda rutin bir şekilde dolaşıyordu. Gündüz mü daha görünürlerdi yoksa akşam mı bilemiyorum. Biz araştırmamızı hem gündüz hem de akşam yürüttüğümüz için her durumda onlarla karşılaşılıyorduk. Sokakların giriş ve çıkışlarında panzerleri görmemek, güvenlik güçlerini es geçmek gibi bir şansımız yoktu. Bu kadar “güvenlik gücünün” olduğu bir yerde nasıl güvende olabilirdik? Saha ekibimizin kendine özgü bazı korunma yöntemleri vardı: Güvende hissetmediğimiz anlarda hemen çalışmalarımıza ara vermek ve birkaç gün dışarı çıkmamak, her gün kıyafet değiştirmek, farklı evlerde kalmak, çalışma yerini değiştirmek, bir kentte uzun süre çalışma yürütmemek ve ne olursa olsun görüşmelere yalnız gitmemek gibi kendimize bazı yöntemler bulmuştuk. Saha çalışmamız boyunca bütün bunları sürekli olarak birbirimize hatırlattık.

2015-2016 yıllarında yaşanan çatışmaları, sokağa çıkma yasağı sürecini, öz-yönetim direnişlerini yakından takip etmiştim, okumuştum ve hatta bunlar üzerine yazılar yazmıştım. Neler yaşandığını, olayların kronolojisini, nasıl meydana geldiğini, kayıpları, hikayeleri gayet iyi biliyordum. Nerde, kimleri kaybettiğimizi ezberlemiş gibiydim. Neden ezberlediğimi bilmiyorum. Hangi mahallede, caddede, sokakta ne olmuştu, bunları hem okumuştum, hem yazmıştım, hem de çatışmalardan sonra o sokakların, caddelerin ve mahallelerin bazılarında geçmiştim. Ve şimdi ise bunları “dinlemeye” gidiyordum. Bazen unutmaya çalışarak, bazen hatırlamamaya çalışarak, bazen bastırmaya çalışarak ancak baş edebildiklerimizi şimdi nasıl soracaktım? Hem tekrar hatırlayacaktım hem de hatırlatacaktım. Aslında unutulmuş bir şey yoktu elbette. Çatışmalar biteli üç yıl olmuştu ama yaralar, kayıplar, yaslar hala çok tazeydi.

Henüz Sur'dan ayrılmamışken, Sur'un “kalan sokaklarında” dolaşırken Sur ile konuşmadan, onu dinlemeden ve görmeden gitmek gibi bir niyetim yok-

tu. Bu kadar yakınken bu kadar uzak olamazdık, görmezden gelemezdik. Dolayısıyla Gever ekibi olarak önce Sur ekibine dahil olduk. Böylece araştırmamız başladı. Dört kadın arkadaş olarak Sur'un sözde yasaksız sokaklarına, "kalan sokaklarına," Camiikebir'e, İskender Paşa'ya, Çarşıya Şewitî'ye dağıldık. Ekibin Sur'u bilmesi, yerel sivil toplum örgütlerinde çalışıyor olması, Sur'da yaşayanlarla ortak dayanışma içinde olması, Sur'un günlük hayatının bir parçası olması çalışmayı hem kolaylaştırıyordu hem de daha anlamlı kılıyordu.

Araştırmanın bu ilk günlerinden birinde Camiikebir'in bir sokağında iki kadının küçük bir bakkalın önünde oturduklarını gördüm. Yanlarına gittim ve kısaca kendimden bahsettikten sonra konuşmaya başladık. Önce günlük hayatın, gündelik problemlerinden bahsettiler, sonra çatışma döneminde yaşadıklarından, karşılaştıkları zorluklardan, neden ve nasıl göç etmek zorunda kaldıklarından. Zararlarından, kayıplarından, kaybettiklerinden bahsettiler. Zarar ve kayıplarının nasıl telafi edilmediğinden veya edilemeyeceğinden de konuştuk. Kadınlardan biri, "Tek başımıza taşıdık bütün eşyalarımızı, yardım eden kimse yoktu. Çıkmak istemezdik Sur'dan ama çok zorladılar, mecbur kaldık." dedi. Uzun uzun konuştuk, bazen güldük, çoğu zaman öfkelenedik. Sohbetimiz sırasında birden telsiz sesleri duyduk, dönüp baktık. Bellerinde silahları ve ellerinde telsizleriyle, yüksek sesle konuşan bir grup yanımızdan geçti ve arkalarını dönüp bize baktılar. Biz de onlara baktık ve sonra devam ettik sohbetimize. Pek bir şey olmamış gibiydi ama hemen sonrasında sohbet ettiğimiz kadınlardan biri işinin olduğunu söyleyip gitti. Biz sohbetimize devam ettik. Sanırım on dakika sonra yine telsiz sesleri, yine aynı kişiler ve yine sokağın bütün seslerini bastıracak kadar yüksek sesli konuşmalar. Dönüp baktık, onlar da bize baktılar, ve yine yanımızdan geçtiler. Görüşme yaptığım diğer kadın, "sanırım her şeyi anlattım" dedi ve ayağa kalktı. Sohbetimiz yarım kalmıştı, hala sormak istediğim sorular vardı, belki de onun anlatmak istedikleri henüz bitmemişti. Ama sıradan bir günde, Sur'un bir mahallesinde, Camiikebir'in bir sokağında, bir bakkalın önündeki üç kadın olarak sohbetimizi yarım bıraktık. Bizi yarıda kesen aynı yüzleri, aynı sesleri ve aynı bakışları Sur'un diğer caddelerinde, sokaklarında tekrar göreceğimi bilerek oradan ayrıldım.

Sur'dan sonraki durağımız Gever'di. İlk kez gidiyordum oraya. Yaklaştıkça merakım artıyordu ama şehre yaklaştıkça mesafe almak daha zor oluyordu. Gever'de o gece kalacağımız köye varmamıza son üç arama noktası kalmıştı. Üç ayrı yerde daha kimlik kontrolünden geçmek, üç ayrı yerde daha minibüsün aranması, üç ayrı yerde daha Gever'e girişimizde "bir sakınca bulmamaları" gerekiyordu. Çantalarımız aransaydı, anketlerimizi, mülakat notlarımızı, not defterlerimizi görseydiler, yine de girebilir miydik Gever'e bilemiyorum.

Çarşıya vardığımızda biraz şaşırdım. Çatışmalar biteli nerdeyse üç yıl olmuştu ama çarşı merkezi yıkık yerler, yanmış binalar, kurşun izleri olan duvar-

larla doluydu. Her yer toz dumandı. Kentin en işlek, en merkezi yerinde izler bu kadar görünür ve belirgin ise acaba mahalleler nasıldı diye düşündüm.

İkinci ve üçüncü arama noktasından da geçtikten sonra nihayet kalacağımız köye vardık. Köy ile çarşı merkezi arasında sadece 15 dakikalık bir yol vardı. Mahallelerdeki kale-kollar ve çarşıdaki polis ablukası ile karşılaşmadan önce her gün gidiş ve dönüşte toplam dört kere arama noktasından, bazen de kimlik kontrolünden geçmek zorundaydık.

Gever'de çatışmaların yaşandığı birçok mahalleye gittik, birçok esnaf ve mahalle sakiniyle görüştük, birçok kadınla ve "anne" ile uzun sohbetler yaptık. Çatışma döneminde yaşadıkları, çatışma sonrasında maruz kaldıkları, hala sürmekte olan baskılar, tutuklamalar, çatışma sonrası süreçte artan taciz, uyuşturucu kullanımı, devam eden travmalar, bitmeyen yaslar, kayıplar, zararlar. Konuşulacak o kadar çok şey vardı ki her günümüz çok yoğun ve dolu geçiyordu. Bir yandan anketlerimizi yapıyorduk, diğer yandan görüşmeler alıyorduk ve muhakkak aile ziyaretleri yapıyorduk.

Bir mahalleye veya sokağa girdiğiniz zaman uzaktan oyun oynayan çocukların sesleri, bağırışmaları ve gürültülerini duyarsınız. Gideceğiniz yere yaklaştıkça sokakta oynayan çocuklar, balkon, bahçe veya kaldırımda oturan kadınlar ile karşılaşsınız. Gever'de bir mahalleye girdiğimizde ise ilk önce büyük bir sessizlik, daha sonra devasa boyutlardaki kale-kollar karşılıyordu bizi. Mahallelerde, sokaklarda nerdeyse kimse yoktu. Başlarda oldukça şaşırmıştım ve araştırma sırasında görüşmecilerle bunu sormuştum. Birçok görüşmecim çocuklarının dışarda güvende olmadığını, polislerin çocuklara şiddet uyguladığını, korkuttuğunu ve bu yüzden çocuklarını sokağa çıkartmadıklarını belirttiler. Gazetelerde nerdeyse her hafta küçük bir çocuğun panzerin altında kalarak öldüğünü okuyorduk. Gever'deki kadınlar çocuklarını şimdilik böyle korumaya çalışıyordu.

Gever'de bulunduğumuz günlerden birinde, bir kahvede görüşme yaptığımız bir kişi bizi bir aileye yönlendireceğini söyledi. Bahsettiği ailenin biraz uzakta yaşadığını, gidiş yolunun hiç güvenli olmadığını ve çok dikkatli olmamız gerektiğini de ekledi. Genç bir arkadaşı bize yol göstermesi için çağırdı. İki kadın araştırmacı ve bize yardımcı olmak için gelen genç arkadaşımızdan ibaret olan küçük grubumuzla aileyi ziyaret etmek için yola çıktık. Mahalleye girebilmek için kaç sokaktan, kaç caddeden, kaç çarşıdan geçtik hatırlamıyorum. Ama artık güvenli bir yere gitmediğimizi, güvende olmadığımızı anlıyorduk. Bir ara bize yol gösteren genç arkadaşımıza Gever dışına mı çıkıyoruz diye sorma gereği duydum. Genç arkadaş, yolun aslında çok kısa olduğunu, ancak bizim güvenliğimiz için mahallenin merkezinden gitmek yerine daha dolambaçlı ve ara sokaklardan dolaşıyor olduğumuzu söyledi. Mahallede abluka devam ediyormuş,

her sokakta panzerler ve sayısız polisler varmış. Dışarıdan gelen birilerini fark ederlerse hemen kimlik kontrolü yapıyorlarmış ve mahalleye girmelerine izin vermiyorlarmış. Arkadaşımla birbirimize baktık ve acaba fazla mı risk alıyoruz diye de konuştuk ama vazgeçmek istemedik. Aileyi ziyaret etmek istiyorduk ve bu kadar yol gelmişken geri dönemezdik. Üstelik yanımızda bize yol gösteren ve “güvenli” bir şekilde gitmemize yardım eden biri de vardı. Yolumuza devam ettikten sonra, genç arkadaşımız ile beraber büyük bir kale-kolun olduğu bir sokağa girdik. Biraz şaşkındık çünkü “güvenli” yollardan geçerek gelmeye çalışmıştık ama şimdi kendimizi kale-kolun olduğu bir sokakta bulmuştuk ve gittikçe yaklaşıyorduk. Ben de arkadaşım da bize yardım eden genç arkadaşımıza bir şey sormadık, olabildiğince sessiz bir şekilde kale-kola doğru yürüyorduk ve yavaş yavaş yaklaşıyorduk. Sonra kale-kolun nerdeyse hemen yanında durduk. Ziyaret edeceğimiz ailenin evi kale-kolun hemen yanındaydı, hatta bitişik sayılırdı. Ben de arkadaşım da oldukça şaşkındık. Güvenli denilen yer kale-kolun hemen yanı ise acaba güvensiz sokaklar nasıldı, mahalle girişi nasıldı! Bir süre evde oturduk. Ev oldukça kalabalıktı ama çoğunlukla evin annesiyle sohbet ettik. Aileye ziyaretimiz bittikten sonra bu defa evin arka bahçesinden ve yine “güvenli yollardan” tekrar çarşıya doğru yürüdük. Her geçen adımda tedirginliğimiz artıyordu ve yine, her zamanki gibi, tedbirsiz mi davranıyoruz diye kendimizi sorgulamaya başladık.

Ertesi gün çarşıdaki esnaflarla anket ve birkaç yarı yapılandırılmış mülakat yaptık. Çarşının merkezinde, polis ablukasının en görünür olduğu yerde araştırmaya devam etmek tedirgin ediciydi. Bu yüzden en sona bırakmıştık. Bir süre sonra benzer yüzlerle farklı yerlerde karşılaşmaya başlamıştık. Biraz ara vermeliyiz diye konuştuk ve iki gün köyde kaldıktan sonra çalışmalarımıza devam ettik. Ama artık çarşıda tanınmaya başlamıştık ve üzerimizdeki bakışların daha bile artıyor olduğunu hissediyorduk. Baskının ve gözetlemenin arttığını hissettiğimiz her anda olduğu gibi yine kendimizi ve riskleri azaltmak için yeterince önlem alıp almadığımızı sorgulamaya başladık. Acaba “abartıyor” muyduk? Yanlış yaptığımız bir şey mi vardı? Nihayetinde daha önceki deneyimlerimize de güvenerek Gever’den ayrılma zamanının geldiğine kanaat getirdik. Bu noktadan sonrası sadece bizim için değil, görüşme kişiler ve ziyaret edeceğimiz aileler için de tehlikeli olabilirdi. Bu kadar kalabilmiştik Gever’de, artık ayrılmalıydık.

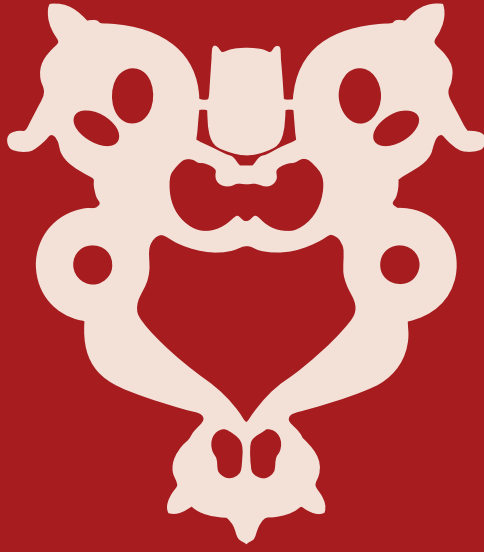
Sonuç

Bu yazıda 2019 yılının yaz aylarında Kürdistan’ın farklı kentlerinde 2015-16 yıllarındaki çatışmalar nedeniyle meydana gelen zararların ve kayıpların tazmin sürecini araştırmaya yönelik yürüttüğümüz saha çalışmasına dair gözlemleri-

min bir kısmını paylaştım. Saha çalışması sonucunda meydana gelen zararların nasıl telafi edildiğini veya edilmediğini anlamak için saha bulgularının yanında gözlemlerin, izlenimlerin ve deneyimlerin de önemli olduğunu belirtmek isterim. Sahanın bir parçası olarak gittiğim bölgeden çalışmalarımız boyunca birçok şey öğrendim ve bu deneyim bende derin etkiler ve izler bıraktı.

Çatışmaların üzerinden birkaç yıl geçmesine rağmen kentlerde, caddelerde, mahallelerde ve sokaklarda o dönemin izleri oldukça görünür bir haldeydi. Binaların dış duvarlarındaki sayısız mermi izleri görmemek ve yarı yıkık evlerin önünden geçmemek mümkün değildi. Bazı sokakların neden çok sessiz ve çocuksuz olduğunu sormamak, bazı mahallelere girmenin neden fiili olarak yasak olduğunu anlamamak da mümkün değildi. İnsanların yaşadıkları zararları telafi etmekten öte kentlerin yaşadığı zararlar dahi telafi edilmemişti, edilmesine izin verilmemişti. Bütün saha boyunca gözlemlediğimiz üzere, insanların günlük hayatlarına dair en basit altyapı sorunları dahi çözülmemişi. Devasa kale-kollar inşa edilmiş, yüzlerce TOKİ yapılmıştı ama insanların her gün yürüdüğü yollar, kaldırımlar hala tamir edilmemişti. Araştırma sırasında dile getirilen şu cümleler hala kulağımda çınlıyor: *“Sanki bizi cezalandırıyorlar! Çatışmalar biteli kaç yıl oldu hala yollarımız yapılmadı.” “Bilerek yapmıyorlar yolları, bize eziyet etmek için.” “Kendi sokağımıza bir kazma bile vuramıyoruz!”*

Tüm bunlara ek olarak çatışmaların yaşandığı bölgelerde savaş araç-gereçleri, asker, polis, kale-kollar gibi savaş uyaranları varlıklarını gece-gündüz ve her yerde gösteriyordu. Her gün işe, okula, bakkala, çarşıya gidenler hala bu savaş uyaranları ile karşılaşıyorlardı. Savaş uyaranları her geçen gün hayatla daha çok iç içe geçiyordu ve gündelik hayatın bir parçası oluyordu. Biz aslında şimdiye kadar nasıl bir tazmin süreci olduğunu ve yaşananların tazmin veya telafi edilebilir olup olmadığını gözlemlemek için yola çıkmıştık ancak gördüklerimiz ve deneyimlediklerimiz bölgede olağandışı halin devam ettiğini, savaş uyaranların her geçen gün hayatın içine daha gömülü hale geldiğini gösteriyordu. Yaşananların telafi edilmesi bir yana tüm bu uyaranlarla gündelik olarak tekrar hatırlatılıyordu. Peki araştırmacı olarak orada bulunan bizlerin bu sahneleri “gözlemleyen” olmanın dışında bir rolü olabilir miydi? Bunu düşünmememiz mümkün müydü? Ne yapabilirdik? Ne yapmalıydık? Bu sorular bende kaldı.



KÜRD
ARAŞTIRMALARI
DERGİSİ

4

E-DERGİ
YAZ 2021