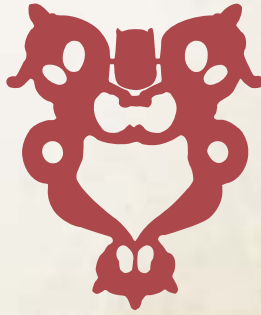


KÜRD ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

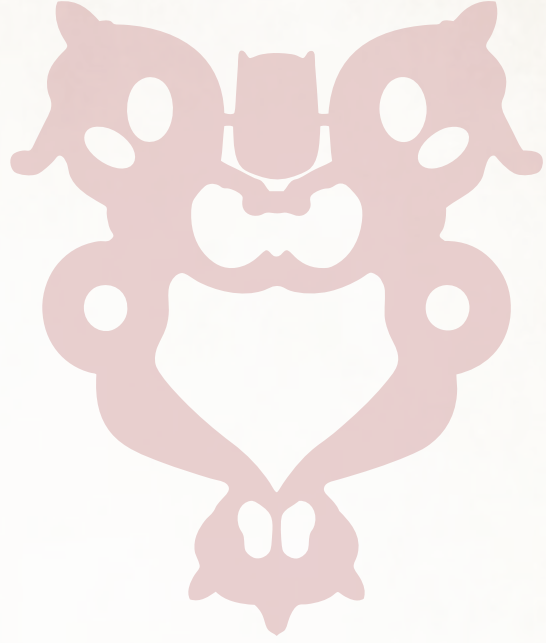
Dosya

Sömürgecilik ve Kültürel Hegemonya



2.

SAYI
2020
ŞUBAT



künyeye

Kürd Araştırmaları e-Dergi

Sayı: 2 • 2020 Şubat

Yayın Kurulu

Cemal Ozkahraman
Deniz Çifçi
Derya Bayır
Dr. Shahin Ranaie
Ekrem Malbat
Eyüp Kerimi
Fırat Aydınkaya

Hatice Kılıç
İbrahim Melezade
İrfan A. Azeez
İsmet Yüce
Janroj Yılmaz
Kemal Suleymani
Mesut Yeğen

Mukadder Bana
Mustafa Zengin
Mücahit Bilici
Ömer Paçal
Ramazan Kaya
Tahir Baykuşak
Tuncay Şur

Mizanpaj ve Kapak Tasarım

Ridwan Xelil

ridwanxelil@gmail.com

Yayın Türü

Sürelî Yayın e-Dergi

İletişim

www.kurdarastirmalari.com

kurdarastirmalari@gmail.com

içindekiler

Barış Ünlü: Türklük Asıl Krizi Şimdilerde Kendi İçinde Yaşıyor! Söyleşi: Fırat Aydınkaya	6-17
Kürdistan'da Fanon Etkisi Ramazan Kaya	18-30
Qonaxa 'xwebûnî'yê: Kovara Hawarê Dilawer Zeraq	31-56
1960'larda Kürdistan Özgürlük Mücadelesi ve Anti-Sömürgeci Gramerin Oluşumu Adnan Çelik	57-86
Mimetik Sömürge Zozan Goyi	87-104
در مهريوان وريا قانع: دين دهشیت به شیکيش بیت له خهبات دژ به ستهمگهريی و داگیردن چاوپیکهوتن / مستهفا زهنگین	105-111
Özerk Yönetimlerde Yargı: Kürtler İçin Dersler Derya Bayır	112-143
Kolonyal Hezeyanlar Jînda Zekioğlu	144-149
Beyaz Perdedeki Leke Apo Kiran	150-164
Kürt Sineması'nın Kodları ve Örnek Film İncelemesi Soner SERT	165-188
The Impact Of The Peace Process On Four Kurdish Publishing Houses In Istanbul Tofan Sünbül	189-208

editörden

Merhabalar,

Yaklaşık 4 aydan sonra dergimizin ikinci sayısı ile yine misafiriniz olmaya geldik. Kuşkusuz iyi ve hoş bir misafirperverlik göstereceğinizi biliyoruz. Evet, uzun ve biraz da yorucu bir maratondan sonra buradayız. İlk sayımızda “Kürdistan’da İdeoloji” konulu bir dosya ile kapınızı çalmıştık. Bu ikinci sayımızda ise, Kürt ulusu ve Kürdistan ülkesi için çok özel bir mevzu olan “Sömürgecilik Ve Kültürel İkditar” dosyası ile varız.

Kürdistan ülkesinin sömürge bir ülke oluşunun her anlamıyla sömürgecilik tarihi ile eşzamanlı olduğu söylenebilir. Vaktinde Osmanlı ve Pers gibi iki imparatorluk arasında bölünmüş iken, son yüz yıldan fazla bir süredir de dört devlet tarafından sömürge politikaları ile dört parçaya bölünmüştür. Dolayısıyla Kürt ulusunun ve Kürdistan ülkesinin mevcut sosyopolitik halinin realitesini anlamak, kavramak ve idrak etmek için ihtiyaç duyulan temel epistemik teçhizatlanma, Kürdistan’daki sömürgecilik gerçeğliğini ve onun emrine amade bir şekilde muvazzaf kılınan kültürel alanı deşmek ve irdelemek ile mümkündür. Peki genel olarak sömürgecilik meselesini deşmenin, fikri ve teorik bir mesele olarak sürekli hazır ve nazır tutmanın getirisi ve ehemmiyeti nedir?

Cevap olarak, tıpkı Frantz Fanon’un Yeryüzünün Lanetlileri kitabının “Şiddet Üzerine” başlıklı ilk bölümünde sömürgelesizleştirmeden bahsederken değiği gibi, sömürge halimizi anlama adına meseleyi “bir tür kökünden kazıma” arzusudur. Ya da Jean-Paul Sartre’ın aynı kitaba yazdığı önsözde ifade edişiyile, bizi “kendine gelen insan” yapacaktır, sömürgecilik meselesi ile yüzleşmek. Kürt ulusunu ayakta tutamamanın; direniş ve mücadele hissiyatını ve arzusunu süreklileştirememenin ve Kürt ulusu nezdinde hakkıyla gerekli kılmanın ve meşrulaştırmanın üstesinden bir türlü gelememenin belki de en temel nedeni, sömürgecilik meselesini olması gerektiği gibi tartış(a)mıyor ve irdele(ye)miyor oluşumuzdur. Sömürgecinin sömürgeleştirdiği, bizim “Kürdistan” dediğimiz

fiziksel bir alan olarak salt bir “toprak parçasından/coğrafyadan” ibaret değildir. Sömürgeci daha ağır bir şey yapmakta bize: Tüm aygıtları ve mesaisiyle ruhumuzu, bilincimizi, benliğimizi, bedenimizi sömür(geleştir)mektedir. Bunu da dil, din, sanat, edebiyat, sinema, eğitim, müzik, bilim gibi “kendi” kültürel aygıtlarıyla “bizim” olan kültürel alan ve unsurları sömür(geleştir)erek yapmaktadır. Fanon’dan mülhemle, sömürgeci bu şekilde bir nevi bizi “sömürge” olarak yaratmakta ve yaratmaya devam etmektedir. Sömürge gerçekliğimizin bilincinde ve farkında olup, ona göre antikolonyalist bir tavır ve duruş sergileyebilmekle ancak, ulus olarak kendi ahlak kurallarımızı ve değerlerimizi yaşayabilme; bedenimizi ve bilincimizi sadece bize uygun amaçlar uğrunda kullanabilme (Stokely Carmichael, 2019) ve Steve Biko’nun “Siyah güzeldir” sözünden ilhamla, “Kürtler bir ulustur” diyebilme imkanını elde ederiz.

Kürt Araştırmaları Dergisi olarak bu sayımızı “Sömürgecilik ve Kültürel Hegemonya” mevzusuna ayırmamızın aciliyeti de, bahsettiğimiz durumdan ileri gelmektedir. Bu sayıda neredeyse hepsinin doğrudan dosya ile ilgili olduğu toplam dokuz makale ve iki söyleşi bulacaksınız. Makaleler ve söyleşiler sinemadan edebiyat ve dile, dinden eğitime, yerel ve özerk yönetimlerden yayıncılığa kadar birçok mevzuyu işlemektedir. Söyleşilerden biri meşhur “Türklük Sözleşmesi” kitabının yazarı Barış Ünlü ile, diğeri de Amsterdam Üniversitesi’nde öğretim görevlisi olan Prof. Meriwan Wirya Kanie ile yapılmıştır. Makaleler ise Dilawer Zeraq, Soner Sert, Apo Kıran, Adnan Çelik, Zozan Goyî, Ramazan Kaya, Derya Bayır, Jînda Zekioğlu ve Tofan Sümbül gibi isimlerin değerli kalemlerinin ürünüdür. Belirtmek gerekir ki, Dilawer Zeraq’ın Hawar Dergisi çerçevesinde yazdığı makale Kürtçe’nin Kurmancî lehçesi ile kaleme alınmıştır. Hakeza Meriwan Wirya Kanie ile yapılan söyleşi de Kürtçe’nin Sorani lehçesi ile dergide yer almaktadır. Bunun haricinde Tofan Sümbül’ün imzasını taşıyan Kürt yayıncılığı üzerine olan çalışma ise İngilizce’dir. Diğer tüm çalışmalar Türkçe olarak kaleme alınmıştır.

Bu sayı ile Kürt ulusunun sömürgecilik ve buna bağlı olarak kültürel iktidar ile ilgili fikri ve teorik hanesine bir artı eklemeyi murad ediyoruz. Doğrusu söylemek gerekirse, “Sömürgecilik Ve Kültürel Hegemonya” başlıklı bir mevzu Kuzey Kürdistan literatüründe yok denilecek kadar az işlenmiştir. Umarım bu sayımız ile bu boşluğu doldurmaya katkı sunabilmiş oluruz.

Son olarak bu değerli sayının vücut bulmasında emeği geçen herkese şükranlarımızı sunarız. Sayıyı okuyacak, okunmasına ve yayılmasına vesile olacak değerli okuyucularımız ve takipçilerimize de, tabii ki.

Takdim bizden, takdir sizden. Hürmet ve muhabbetle.

Sayı Editörü

Barış Ünlü: Türklük Asıl Krizi şimdilerde Kendi İçinde Yaşıyor!

Söyleşi: Fırat Aydınkaya

Soru: *Edward Said, “Kış Ruhu” eserinde sömürgecilik teorisinin kendisine özgü olarak bir çeşit buharlaşma özelliği gösterdiğinden bahseder. Ve yine ona göre sömürgecilik karşıtı teoriye hiçbir şekilde (Avrupa tarafından) gereken karşılık verilmemiştir. Bu durumda biraz da Fanon’dan ilham alıp temsili manada sorarsak yani “son beyaz polis çekip gitmediği” halde sömürgecilik karşıtı teoriye ne oldu, neden buharlaştı? Özellikle de dünya her zamankinden fazla olarak “çok önemliler”, “az önemliler” ve “önemsizler” diye yeniden kategorilendirilirken sömürgeciliği yeniden hatırlamak ezilenler için ne ifade eder?*

Cevap: Anti-kolonyal teori, Avrupa tarafından ırksal/etnik bir mantıkla sömürgeleştirilmiş ve kapitalist üretim ilişkileriyle sömürölmüş/yağmalanmış Üçüncü Dünya’da ortaya çıktı. Beyaz dünyaya karşı Siyah, Kahverengi ve melez dünyaların bir başkaldırısı olan teorisinin iki temel ayağı olduğu söylenebilir. Birincisi, kolonyalizm ve kapitalizmin tarihsel/yapısal bir analiziydi. İkincisi ise, bu boyunduruktan kurtulduktan sonra yapılacaklara dair bir tasarımdı. İşte tasarımın büyük ölçüde başarısızlıkla sonuçlanmasının; yani kolonyalizmin formel olarak yıkılmasının ardından, hayali kurulan hedeflere ulaşılamamasının ve ulusal kurtuluş hareketlerinin yozlaşıp otoriterleşmesinin analize belli bir gölge düşürdüğünü düşünebiliriz. Politik tasarımın yarattığı hayal kırıklığının, tarihsel analize yönelik de bir şüphe ve yorgunluk yaratmış olabilir demek istiyorum. Yine de, de-kolonizasyonu takip eden yıllarda analizinin üstünden hemen yeniden geçildiğini,

bazı boyutlarının korunurken, bazılarının terk veya revize edildiğini görüyoruz. Fanon'un son eseri *Yeryüzünün Lanetlileri* tam bu kavşakta veya geçişte yazılmıştı aslında. Fanon bir yandan kolonyalizm analizi yapıyordu, bir yandan da kolonyalizm sonrası tasarıma dair bazı erken ve öngörülü uyarılarda bulunuyordu. Fanon'un ardından neo-kolonyalizm kavramı, bağımlılık ekolü ve dünya-sistemleri yaklaşımı geliştirildi. Bu perspektiflerin önemli bir kısmı Beyaz sosyal bilimciler tarafından geliştirildi, ama tabii ki Siyah, Kahverengi ve melez dünyalarla iç içe olan, o karşılaşmalarla değişip dönüşen Beyaz radikaller tarafından. Bu anlamda Immanuel Wallerstein'in Fanon'u ölüm döşeğinde ziyaret etmesi sembolik bir olay olarak kabul edilebilir. Bu ziyaret esnasında Fanon'un Amerikalıların dinlemeyi bilmediğini söylemesi, Wallerstein'in ise Siyah ve Kahverengi dünyaları dinlemeyi öğrenebilmesi sonradan geliştireceği düşüncelerini de mümkün kıldı. Her halükarda, anti-kolonyal teorinin bu geliştirilen yeni perspektiflerle birlikte zenginleştiğini düşünebiliriz bence, daha doğrusu bunları anti-kolonyal teoriye dahil edebiliriz. Ama artık devrimsiz bir teoriydi bu. Bu da kendi başına eleştirilecek bir şey değil bence; çünkü, Üçüncü Dünya devrimlerinin hayal kırıklıklarından sonra bir durup düşünme zamanı gelmişti. Bu düşünme hem tarihsel analizi geliştiriyordu, hem de bundan sonra gelecek devrim dalgası için 1917-1968 arasındaki dönemden öğrenilenlerle birlikte hazır olma çabasını içeriyordu.

Anti-kolonyal teori, de-kolonizasyonun belli başarısızlıklarından sonraki ikinci büyük darbeyi reel-sosyalizmin çöküşüyle aldı, çünkü anti-kolonyalizmin bir boyutu ulusal bağımsızlıksa, ikinci boyutu da anti-kapitalizmdi. 1990'ların olağanüstü karamsarlığını, neo-liberalizmin ilan edilen nihai zafelerini hatırlayalım. Fakat bu zaferin de beklenenden çok kısa sürmesiyle birlikte, son yıllarda sistem karşıtı hareketlerin anti-kolonyal bir duyarlılıkla tekrar yükselişe geçtiğini görüyoruz. Ve bu duyarlılık kolonyalizmi 1950'lere kıyasla çok daha geniş yorumluyor. Örneğin üniversitenin de-kolonizasyonundan, müfredatın de-kolonizasyonundan, doğanın de-kolonizasyonundan, ya da hayvanların de-kolonizasyonundan bahsedilebiliyor. Kolonyalizm modern dünyayı anlamak ve değiştirmek için bir tür büyük metafora dönüştü.

Bugün içinde geçtiğimiz ve muhtemelen en az birkaç on yıl sürecek belirsizlik, kamplaşma ve mücadele çağında, yeni teorilere ihtiyaç olabilir ve bunlar ortaya da çıkabilir. Her halükarda, yeni dönemin ve olası yeni teorilerin anti-kolonyal teoriden öğrenecek hala çok şeyi olduğunu düşünüyorum. Örneğin Fanon'u okuyan insanlar hala bu kadar etkileniyor ve kendilerine dair bir şeyler buluyorsa, analiz ettiği nesnelerin ve öznelerin belli devamlılıklar sergilediğini düşünebiliriz. Ama elbette güncelleştirerek ve sorunuzda "önemsizler" ve "az önemliler" dediğiniz diğer gruplardan da öğrenerek. Aklıma ilk gelenler feminizm ve hayvan kurtuluşu hareketleri. Sınıfsal, ırksal/etnik, cin-

sel ve türsel hiyerarşilerin mutlaka bir arada düşünülmesi gerekiyor artık. Sadece ezilen ve sömürülen hiçbir varlık kalmasın diye değil. Aynı zamanda bunlar birbirini besleyen ve üreten hiyerarşiler olduğu için ve bir hiyerarşiyi analiz etmek için kullanılan bir perspektif bir başka hiyerarşideki kör noktaları görünebilir kıldığı için.

Bu sorunuza cevaben son olarak şunu söylemek isterim. Bir teori veya bir fikrin istenen veya hayali kurulan sonucu vermesi, genelde bir kuşağın, hatta birkaç kuşağın ömründen uzun sürüyor. Yani kişinin ömrü bir sürü şeyi görmeye yetmiyor, bu da teorilere veya fikirlere dair bir inançsızlık veya siniklik yaratabiliyor. Kişilerin zamanıyla, yapıların zamanı arasındaki uyumsuzluktan bahsediyorum. Dolayısıyla anti-kolonyal teorinin kendi zamanı da hala devam ediyor olabilir ve başka fikir ve teorilerle birleşmeyi becerebilirse, bugüne kadar gerçekleştirmediği hedeflerini ileride belki gerçekleştirebilir.

Soru: Yakın zaman önce post-kolonyal teorinin öncülerinden Mbembe, Fanon'u işaret ederek onun her insanda boyun eğdirilemeyen bir "töz"e seslendiğini ve onu arayıp bulduktan sonra yeniden canlandırdığını belirterek Fanon'un bitmek bilmeyen özgürlük arayışının, ezilenler için oldukça kıymetli olduğunun altını çiziyordu. Ki Bhabha da ırkçılık ve kültürel baskı ortamları olduğu sürece Fanon'u unutamayız diyordu. Peki ama Fanon'a ne oldu, neden sahneyi bu kadar erken terk etti? Ki Fanon, SDBM'de "korkuyla titremenin, diz çökmenin, umutsuzluğa kapılmanın ve dalkavukça davranmanın öğretildiği milyonlarca insandan bahsediyorum" diyordu. Fanon'un bahsettiği milyonlarca insanın aklına bugün Fanon'un gelmemesini neye yormak gerekir?

Cevap: Ben pek böyle düşünmüyorum açıkçası, yani Fanon'un sahneyi terk ettiğini düşünmüyorum. Görebildiğim kadarıyla, sadece anti-kolonyal ve post-kolonyal teorilerin değil, bugünün akademisindeki ırk/etnisite, cinsiyet, queer gibi eleştirel çalışma alanlarının sürekli tartıştığı ve öğrendiği bir isim olmayı sürdürüyor. Fanon'un devrimci tonunun giderek silikleşmesiyle ilgili olarak söylüyorsanız, haklısınız. Ama Fanon'un illa devrimci olması gerekmiyor. Belli zamanlarda sadece anlamaya yarayabilir, yapmaya değil. Zaten Fanon'un kendisi de bu ikiliğin gerilimini kendi içinde hep yaşamış gibi geliyor bana. Yıkarak ve yapmak isteyen devrimci Fanon ile düşünmek ve anlamak isteyen entelektüel Fanon.

Bu bağlamda, genç yaşında ölmüş ve sadece birkaç kitabı olan bir entelektüelin sahneyi neden ısrarla terk etmediği üzerine de düşünebiliriz. Bunun birçok nedeni olabilir. Bana göre ise, asıl olarak şu türden sorulara cevap aradığı ve bu soruları herkese sorduğu için gündemden düşmüyor: Irksal, kolonyal ve sınıfsal olarak organize edilmiş ve çeşitli şiddet biçimleriyle bölünmüş bir

dünyada, kişi (bölünmenin hangi tarafında olursa olsun) nasıl ve ne düşünür, nasıl ve ne hisseder; nasıl davranır ve niye öyle davranır; bedenini nasıl kullanır ya da nasıl kullanamaz? Fanon'u kalıcı yapanın bu türden soruları, okurun önüne çok güçlü bir biçimde koyabilmesi olduğunu düşünüyorum. Bu gücün kaynağında ise, kendi zihninin ve bedeninin bu dünyada nasıl işlediğini ve hareket ettiğini fenomenolojik bir tarzda analiz edebilmesi var bence. Sadece dışarıda orada bir yerde duran dünyayı incelemeyi, aynı zamanda o dünyanın içindeki kendisini de inceledi. Yapıdan kendisine doğru gittiği gibi, kendisinden yapıya doğru gittiği de söylenebilir.

Soru: *Post-kolonyalizm teorisinin daha çok Fanon'a mündemici devrim ve kurtuluş fikrinden uzaklaştığını görüyoruz. Sömürgeleştirme düşüncesinin içinden devrimi yani kolektif praksişi çıkarırsak geriye "yeni insan" tasarımı adına ne kalabilir? Belki de daha önemlisi E. Said'in Fanon'u evrensel hümanizmin temeli yapmasını konuşmak gerekir. Bu tarz bir ideolojik operasyon yüzünden post-kolonyalizmin de-kolonizasyon konusunda giderek dilsiz kaldığını görebiliyoruz. Buradan yola çıkarak daha açık sormak gerekirse post-kolonyal teorisinin semalarında neden devrim hayaleti dolaşmıyor?*

Cevap: Fanon'un metinlerinin devrimciliği biraz da Üçüncü Dünya'nın devrim çağında yazılmış olmasından kaynaklanıyor. Post-kolonyal teori ise, devrim umudunun rafa kalktığı, bağımsızlığını kazanmış yeni devletlerin büyük hayal kırıklıkları yarattığı, hatta kolonyal teknikleri kendi nüfusları üzerinde uyguladığı zamanlarda ortaya çıktı. Biri iyimserlik çağının ürünüyken, diğeri kötümserlik çağının ürünüydü denebilir. Post-kolonyalizmin eleştirilen birçok yönünün olduğunu biliyorum ama ben, hem akademik hem de siyasi nedenlerle, fikirlere ve teorilere daha eklettik yaklaşmamız gerektiğini düşünüyorum. Anti-kolonyal teoriyle post-kolonyal teoriyi birbirinin karşısına koyup ikincisini yargılamaktansa, ondan da bir sürü şey öğrenilebilir. Post-kolonyal teori, kolonyalizmin çeşitli mirasları hakkında, özellikle süregelen epistemik ve psikik egemenliği/şiddeti üzerine dikkatimizi çekebildi. Başka bir deyişle, kolonyalizmin etki alanını daha geniş bir biçimde görebilmemizi mümkün kıldı.

Soru: *Türkiye'de Fanon'un, sömürgecilik tezlerinin hatta post kolonyalizmin tartışılma bağlamını düşündüğümüzde bunun fazlaca akademik bir çerçevede ve daha önemlisi Kürtler olmaksızın yapılabileceğine dair steril bir ilgiye tanıklık ediyoruz. Bilhassa ülkenin sol entellektüelizmini de işin içine katarsak Fanon'un ve devrimci praksişinin bihakkın tartışılmamasının biricik sebebinin Kürtler olması ilginç değil mi? Fransız aydın geleneğini düşündüğümüzde bu ülkedeki aydınlanma geleneğiyle Cezayir sömürge realitesi arasındaki bir uçurumun bir benzerinin burada da söz konusu olması hakkında ne dersiniz?*

Cevap: Akademik bir çerçevede tartışılıyor olması kendi başına bir sorun teşkil etmezdi belki, ama Fanon'un okunup tartışılırken akla Kürdistan meselesinin gelmemesi, gelse bile bunun dile getirilmemesi tabii ki üzerine düşünmeye değer bir konu. Bence Türk sol akademisinin en önemli eksiklerinden biri, kolonyalizmi yeterince tartışmamış olması. Emperyalizmin Osmanlı-Türkiye'ye girişi, Osmanlı-Türkiye'yi yarı-sömürgeleştirmiş veya periferileştirmiş olması üzerine etraflıca yazılıp çizildi, ama Osmanlı-Türkiye'nin kolonyalist olup olmadığı, ya da kolonyal teknikler kullanıp kullanmadığı üzerine çok az yazıldı. Kürt solunun Türk solunu zorlamasıyla birlikte 1970'lerin ikinci yarısında Kürdistan'ın sömürge olup olmadığı tartışıldı, ama bu fazlasıyla siyasi ve hesaplı kitaplı tartışılan bir konu olarak kaldı. 1970'lerden sonra ise devam etmedi ve akademiye ise zaten hiç girmede. Oysa akademi yüzlerce yıl süren bir imparatorluğun, ondan sonra kurulan devletin ve o yeni devletin imparatorlukta yetişmiş kurucularının, emperyal ya da kolonyal ihtiraslardan ya da zihniyetten azade olduğunu varsaymamalıydı.

Neredeyse sadece Batı'nın emperyalizmine odaklanmak, kendi ülkenizin kolonyalist uygulamalarına bakmamak akademik ve siyasi açılardan büyük sorunlar doğurdu. Akademik olarak, bence, Türk devletinin mahiyetine dair önemli kör noktalar kaldı. Batı emperyalizmi ile Osmanlı-Türk kolonyalizmini birlikte düşünmek, bu kör noktaları aydınlatılabildi. Siyasi olarak ise hem Kürtlerle yeterince bağ kurulamadı, hem de kritik anlarda, "emperyalizme karşı geliyoruz" diye Türk kolonyalizmine veya şiddetine sessiz kalındı. Tabii tek bir siyaset yok. 1920'lerde ve 1930'larda Kürdistan meselesi karşısında devletten yana tavır alan SSCB de siyaset yapıyordu, Türkleri kendilerinden uzaklaştırmamak için Kürt meselesine zorunda kalmadıkça girmeyen Türk solu da siyaset yapıyordu. Bugün bile, siyaset odaklı düşünen ve yazan Türk solcularının bir kısmının ya Kürdistan meselesinde açık hiçbir şey yazmadıklarını ve önermediklerini ya da örneğin sınır ötesi operasyonlar eleştirilse bile, Türk devletinin emperyalizmin piyonu olarak bunu yaptığı için eleştirildiğini görüyoruz. Veya devlet Kürdistan'a değil de Suriye'ye saldırdığı için eleştiriliyor. Bu, Tayyip Erdoğan'ın anti-emperyalist olmadığını ispatlama çabasına kadar varıyor bazen. Oysa kolonyalizm üzerine biraz daha fazla düşünülse ve yazılısaydı, bu türden bence gereksiz olan çabalara girişilmesine de gerek kalmazdı.

Fakat Türkiye akademisiyle ilgili bence şöyle ilginç bir şey de var ve bu, daha önce söylediklerimle bir paradoks oluşturuyor gibi görünebilir. Türkiye akademisinin, kendi devletini ve milletini eleştirme anlamında, dünyanın en radikal akademilerinden biri olduğunu düşünüyorum. Örneğin en son Barış için Akademisyenler vakasında görülen türden bir başkaldırı, başka kaç ülkede olabilirdi diye düşününce, aklıma fazla örnek gelmiyor. Benzer çapta bir

şeyin 1960'larında başında Cezayir'le ilgili olarak Fransa'da da olduğunu biliyoruz. Bu tabii belli bir riskin olduğu yerlerde olunca daha önemli ve ilginç oluyor. O yıllarda Fransa'da o risk vardı, 2015-2016'da da Türkiye'de vardı. Ve sonuçta insanlar belli bedeller ödediler, bazıları çok daha büyüğünü ödedi. Peki bu radikalleşme nasıl oldu? Acaba bu, zaman zaman yeterince seküler ve demokratik olan, dolayısıyla seküler eleştirel düşüncenin geliştiği bir ülkenin, zaman zaman da epey baskıcı ve şedit olabilmesi, yani seküler eleştirel düşüncüyü ezmesi gibi, belki 150 yıldır süren bir gerilimden mi doğdu? Sadece baskıcı olsaydı veya bütünüyle demokratik olsaydı bu türden bir radikallik ortaya çıkabilir miydi? Bu soruların cevaplarını bilmiyorum, bunlar doğru sorular mı onu da bilmiyorum, ama akademide radikal bir hat olduğunu ve bu tarihin üzerine kafa yormanın önemli olduğunu düşünüyorum.

Bu bağlamda son olarak şunu eklemek isterim: Belki de daha önce bahsettiğim farklı zamansallıklar ilkesi bu konuda da geçerli. Fransız entelektüelinin kendi devletinin/kültürünün/benliğinin kolonyalizmini görebilmesi ve buna karşı koyabilmesi Fransız Devrimi'nden sonra yaklaşık 200 yıl aldı ve belki Türkiye'de de belli bir zaman alacak. Tabii bu kendiliğinden mistik bir biçimde gelişen, ilerleyen bir zaman değil. Kısaca söylemek gerekirse, kolonyal diyalektik sayesinde ilerliyor diyebiliriz. Kolonize edilmiş, nesneleştirilmiş zihinler ve bedenler ayağa kalkıp özneleşmeye, kendi seslerini duyurmaya, kendilerine ait bir güçle ortaya çıkmaya başlayınca, kolonyalist özne de değişime uğramaya başlıyor. Örneğin bu soruyu cevaplamaya başlarken Türk akademisi dedim. Türk diyorum çünkü Türkiye'de Kürt akademisyen yoktu, yani Kürt kimliğiyle açık bir biçimde akademide var olamıyorlardı. Fakat bu tablo, son otuz yılda Kürt hareketinin güçlenmesine paralel biçimde değişti. Dolayısıyla, Barış için Akademisyenler sadece Türk olan bir akademide ortaya çıkabilir miydi?

Soru: Fanon ve sömürge tezlerini Kürt mücadelesi üzerinden düşündüğümüzde iç içe geçmiş birkaç soruyu birden sormak olası. Kürt hareketinin içinden Fanon gibi bir sömürgeleştirme teorisyeninin çıkmamasını neye bağlıyorsunuz? Kürt hareketinin çıkış koşullarında sömürge tezini hem metinsel hem de praksis anlamda odak yaptığını görüyoruz. Fakat kuruluş döneminde hareketin el kitabı olan sömürge tezlerinin daha sonra kurumsallaşma dönemlerinde geri çekildiğini de görüyoruz. Siz bu tarz bir geri çekilme görüyor musunuz? Daha genel manada bugün bir miktar ideolojik kriz yaşama semptomları gösteren Kürt siyasetine Fanon ne söyleyebilir? Özellikle Bhabha'nın işaret ettiği üzere Fanon'u hatırlamak yoğun bir keşif ve yönelim kaybına denk düşüyorsa eğer bu krizi Fanon'la aşmak mümkün mü?

Cevap: Kolonyalist dünyada, diğer sermaye türleriyle birlikte kültürel sermaye de eşitsiz bir şekilde dağıtılmış. Kolonyalizm, diğer kültürleri aşağıla-

mak, yok etmek, kendinden utandırmak üzere örgütlenmiş. Böyle bir eşitsizlik içinde, sömürgeleştirilmiş dünyanın bütün dünyanın okuyacağı bir düşünür çıkarması çok zor. Bunu Kürtler için de düşünebiliriz. Ekonomik ve kültürel sermayeden bu kadar mahrum edilmişken, kendi dilinde yazamazken, başka bir dilde yazmaya çalışırken, akademiye alınmazken vs. bir düşünce üretmek, üretseniz bile bunu belli standartlarla sunmak kolay değil. Tabii Fanon'un bir Fransız sömürgesinde doğup büyümesi, Paris'te okuyabilmesi her şeye rağmen bir avantaj olarak görünebilir, sorunuz bağlamında düşünürsek. Kimin sömürgesi olduğunuz büyük farklar yaratabiliyor. Hindistan'dan bu kadar entelektüel çıkması da tabii İngiliz sömürgesi olmalarından kaynaklanıyor önemli ölçüde. Ama Kürt entelektüeller için durum hızla değişiyor. Dünyanın çeşitli yerlerinde öğrenci olan, akademisyen olan, hatta Türkiye akademisinde dahi bir ölçüde var olabilen binlerce insandan bahsedebiliriz. Bunun düşünce dünyasına yansımaları mutlaka olacaktır, oluyor da zaten. Sizin yeni derginize de bu dinamiğin bir ürünü olarak bakabiliriz.

Sömürge tezlerinin geri çekildiği konusunda ise haklısınız. Ulusal bağımsızlık hedefinden vazgeçildiği ölçüde sömürge tezi de terkedildi. Afrin'e operasyon yapıldığı veya belediyelere kayyum atıldığı günlerde bir slogan olarak birkaç gün kullanılıyor belki, ama sonra aynı hızla sahneyi terk ediyor. Fakat ben bunu kolonyalizm meselesinin akademik olarak tartışılması için bir fırsat olarak da görüyorum. Kürt siyasetinin kavramla ilgilenmediği zamanlarda, kavram akademik bir tarzda daha rahat ve özerk bir biçimde ele alınabilir, özellikle eksikliği hissedilen karşılaştırmalı ve teorik çalışmalar bireysel ama özellikle de kolektif olarak yapılabilir. Tabii bu çalışmalardan "*Kürdistan sömürgeci*" diye bir sonuç çıksın diye söylemiyorum. Kolektif çalışmalardan böyle bir sonuç zaten çıkmaz, çıkmaması da gerekir, "*Kürdistan sömürge değildir*" sonucu da çıkmayacağı gibi. Sadece kolonyalizm meselesinin nüanslı, teorik, karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmasının düşünce dünyasını geliştireceğini düşünüyorum.

Tabii şu da var ki, sömürge kavramı çok yüklü, kullanınca kişiye belli sorumluluklar yükleyebilen, hatta kişinin peşini belki de hiç bırakmayan kavramlardan. Sosyal bilimlerin kullandığı çoğu kavramın, kullanılıp atılan kıyafetler gibi, böyle bir ağırlığı yok. Örneğin sömürge demek sömürgecinin ulusal bağımsızlığını isteyebileceğini de varsaymak, hatta bunu destekleme sorumluluğu da duymak demek olabilir ve bu, kullanan kişiye yönelik belli bedeller de getirebilir. Ama yazar hiçbir riske girmese bile, başkalarını (örneğin okurlarını) riskli bir hayata teşvik ediyorum diye de düşünebilir veya hissedebilir. Özellikle de siyasal hareketler bu kavramı kullanmazken, bundan vazgeçmişken, tekrar gündeme getirmek kişiye böyle hissettirebilir. Diyeceğim, sömür-

ge bilimsel olduğu kadar da siyasal bir kavram ve bu iki niteliğin birlikteliği araştırmacının belli gerilimler yaşamasına neden olabiliyor.

Soru: *Post kolonyal teorisyenler sıkça sömürgeleştirilmiş olanın dilsiz ve tanımlanan, sömürgecinin ise konuşan ve tanımlayan olduğunun altını çizmekte biliyorsunuz. Kürtlerin Rojava modalitesi ve Türkiye siyasi hayatına soktuğu radikal siyaset teorilerine baktığımızda Kürtlerin radikal eleştiri ve sistem karşıtı sosyal teori bağlamında belki de ilk kez öncülük ettiğini düşünebilir miyiz?*

Cevap: Daha önce bahsettiğim kolonyal diyalektik burada da geçerli. Küresel ölçekte Üçüncü Dünya 1950'lerde ve 1960'ların ilk yarısında teorik ve eylemsel olarak dünyayı büyük bir meydan okumayla nasıl sarstıysa, daha küçük ölçekte aynı şey 1970'lerden bugüne Kürdistan ve Türkiye arasında yaşandı. Radikal bir meydan okuma ve eleştiri karşısında herkes, iyi veya kötü, bir pozisyon almak veya pozisyonunu değiştirmek durumunda kaldı. Daha sağa kayanlar da oldu daha sola geçenler de. Fakat bu meydan okumanın sosyal teori alanında ya da bilimsel düşüncede aynı ölçüde temsil edildiğini ya da öncülük ettiğini söylemek, bunun olabileceğine dair bazı sinyaller mevcut olsa da, henüz mümkün değil bence.

Soru: *Gelelim şimdi sizin sözleşmeler hukukunu yeniden tartışmaya açtığımız ve bu sayede Kürtlüğün zeminini yeniden tanımlayan, iz bırakan çalışmanıza. Marx'la başlayalım isterseniz. Yahudi Sorunu isimli metninde Marx bir karşıtlık nasıl çözümler sorusuna "onu olanaksızlaştırarak" cevabını verir. Türklük Sözleşmesinin karşıtı nedir sizce? Daha doğrudan soracak olursak Türklük sözleşmesini olanaksızlaştırmak mümkün mü?*

Cevap: Ben kitapta adına Türklük Sözleşmesi dediğim, tarihsel olarak oluşmuş bir mutabakatlar bütünüdür, çıkar/duygu ortaklıklarının ve belli kural-ların ortaya bir güç hiyerarşisi çıkardığını; bunun bir imtiyazlar ve cezalar sistemi olduğunu; bu çerçevenin de Türk olan ve olmayan bireylerin düşünme, duygulanma, davranma, bilme biçimlerini şekillendirdiğini anlatmaya çalıştım. İşte Türk olanlarla, olmayanlar arasındaki bu güç hiyerarşisi Türk olmayanların güçlenmesiyle birlikte sarsıldıkça Türklük Sözleşmesi de bir kriz içine girdi. Ama Türklük belki de asıl krizi şimdi kendi içinden kaynaklanan bir gelişmeyle yaşıyor. AKP iktidarının devleti ve kurumları neredeyse bütünüyle çökertmesi ve yerine yeni bir şey kurma becerisinin de –çeşitli politik, entelektüel ve ahlaki zaafı nedenleriyle– olmaması, Türklük Sözleşmesi'nin en büyük cazibesi olan reel veya potansiyel imtiyaz dağıtma mekanizmalarını da çökertti. Artık kendi işini iyi yapan, kendisine ve mesleğine saygısı olan birinin Türkiye'de yükselebileme imkânı yok. Ne medyada, ne yargıda, ne akademide, ne de bürokraside var. Oysa bu imkânlar, Türklük Sözleşmesi'nin içindeki insanlar için daha önce mevcuttu.

Türklük Sözleşmesi'ni krize sokan bu iki sürecin, ki biri aşağıdan biri yukarıdan geliyor, nasıl sonuçlanacağını göreceğiz. Türklüğün tabii büyük avantajları var. Bunlardan biri demografik çoğunluk. 100 yıldan fazladır sürdürülen din, etnisite, demografi ve zihniyet mühendisliği toplumun yaklaşık yüzde seksenini Türk yapabildi. Ama şimdi bu nüfus kendi içinde belki de hiç olmadığı kadar bölünmüş durumda. *Sözcü* gibi yayın organlarının bu bölünmeyi ortadan kaldırma çabasına tanık oluyoruz. Ama sol, eğer bu defa gerçekten ve korkmadan enternasyonalist olabilirse, bu kırıklardan faydalanarak yeni imkânların ortaya çıkmasını da sağlayabilir önümüzdeki on yıllarda.

Soru: Kıymetli çalışmanızın girişinde "kendimi çok Türk hissettim" şeklindeki tespitiniz Fanon'un başına gelen "anne bak zenci" meselesini akla getiriyor. Fakat yine de kavramsallaştırmalarınız ve yönteminiz Fanon'dan çok Biko'yu andırıyor. Türklük Sözleşmesi Siyah Deri Beyaz Maske'den esintiler taşısa da bir Yeryüzünün Lanetlileri değil ama daha çok "Siyahlık Bilinci"ne yakın bir muhtevaya sahip gibi. Eğer bu analogi doğruysa Kürtlük Bilinci ile Siyahlık Bilinci arasındaki benzerlik ve farklar nedir? Çalışmanızda işaret ettiğiniz üzere siyahların yaşamında görülen beyazlıkla ilgili epistemolojik tavırda olduğu gibi Kürtlerin de Türklük ile ilgili sahip olduğu bilgi, köken olarak bir entelektüel bilgi değildir. Sizin ifadenizle bir halk/hayat bilgisidir. Fakat yine de bu hayat bilgisinin entelektüel bağlamda yazılma işlemi ilk defa siyahlar tarafından yapıldı. Kürtlerden neden bu çapta bir ekol çıkmadı?

Cevap: Ben kısmen imtiyazlı bir kişi olarak doğdum, sonra da yaşamım boyunca çok daha imtiyazlı hale geldim. Dolayısıyla yaşadığım o ilk his (ki belki bardağı taşıran his olduğu için bilincine varabildim, yoksa bardak bir süredir doluyormuş) dünyanın en imtiyazsız insanların hissettikleri şeylere benzeriyor. Ama o kitaplardan imtiyaza, iktidara, kolonyalizme ve bütün bunların hem toplumun yapısını hem de bireyin (yani kendimin) benliğini ve kimliğini nasıl baştan aşağı şekillendirdiğine dair çok şey öğrendim. O öğrendiğim şeyler, doğrudan onlardan bahsetmediğim yerlerde dahi, bir duyarlılık olarak bütün kitabıma nüfuz ettiği için ve ben de bir iktidar analizi yaptığım için belli benzerlikler görmüşsünüzdür. Fanon'dan ziyade Biko'ya yakın olduğum gözleminize ise katılabilirim, ama bu görelî yakınlık düşünselden ziyade duygusal bence. Araştırmacı olarak 5-6 ay kalma şansı bulduğum Güney Afrika, tarihi, edebiyatı, doğası ve insanlarıyla beni çok etkiledi. Biko'ya olan sevgim biraz da bu ülkeye olan sevgimden kaynaklanıyor yani.

Kürtlerden neden bu çapta bir ekol çıkmadı sorusuna da aslında daha önceki sorularda biraz cevap verdim. Güney Afrika, Hindistan, Karayipler, bunların hepsi Avrupa sömürgeleriydi. İlk ikisinde, özellikle de birincisinde, iyi üniversiteler, Karayip adalarında ise iyi liseler vardı. Ki zaten Karayipler'deki o liseleri bitirenler de ya Londra'da ya da Paris'te devam ettiler lisans ve dok-

tora eğitimlerine. Fransızca ve İngilizce bilgisi de tabii ki dâhil bu sömürgeleştirilme deneyimine. Kürtler ise, bir an için sadece Türkiye Kürdistanı'nı düşünürsek, çoğu zaman ancak Türkçe öğrenebildiler. Bu türden faktörler düşünce ekollerinin oluşmasını önleyen faktörler olabilir. Ama dediğim gibi, önümüzdeki on yıllarda bu değişebilir, belki Hindistan'da olduğu gibi Kürdistan'da da düşünce ekolleri ortaya çıkabilir.

Soru: *Sizin bahsettiğiniz üç sözleşme sırasıyla Osmanlılık Sözleşmesi, Müslümanlık Sözleşmesi ve Türklük Sözleşmesi. Kürtlerin her üç sözleşmeye de direnç göstermesi üzerine konuşalım. Mirê Kor'dan başlayan ve Mir Bedirhan'a uzanan mukavemet praksi, Osmanlılık sözleşmesine bir tür meydan okumaydı. Keza Şeyh Ubeydullah'tan başlayıp Kürdistan gazetesine ve Bitlis isyanına uzanan damar Müslümanlık Sözleşmesine en azından mesafeliydi. Hele Şerefname yazarının erken dönemde yaptığı Şafilik savunusunu da bu konuda Hanefiliğe karşı bir tür ideolojik aşî niyetine de okuyabiliriz. Türklük sözleşmesine karşı direnç ise malum. Kürtlerin aynı anda hem bu sözleşmelere ruhunu veren oto kolonizasyon hem de dışını gösteren de-kolonizasyon tutumunu nasıl okursunuz? Daha önemlisi bu sözleşme diskurunun içinde kolonyal iştah, Kürdistan'a dönük kolonyal tasarımı, Kürtlerin dekolonizasyon çabalarını nereye oturtursunuz? Sözleşme kavramı sanki bunları daha geri planda bırakmış gibi. Ne dersiniz?*

Cevap: Sözleşmenin bir kavram veya metafor olduğunu, kitabımın da bu kavram/metafor etrafında örülmüş bir model olduğunu hep söylüyorum. Bununla, kitabımda anlatılanların tarihin ve toplumun kendisi olmadığını, sadece tarihe ve topluma bakmanın yollarından biri olduğunu söylemeye çalışıyorum. Sözleşme nosyonuyla baktığımızda daha önce göremediğimiz veya görsek bile tam olarak adlandıramadığımız bazı şeyleri görebildiğimizi düşünüyorum, ama dediğim gibi sadece bazı şeyleri gösterebilir, her şeyi değil. Ayrıca bir kavrama fazla anlam atfetmek, bir süre sonra sadece aynı şeyleri görmemize ve diğer şeyleri hiç göremememize de yol açabilir. Ben ortaya attığım Türklük Sözleşmesi kavramı ile ilgili olarak böyle bir tuzağa düşmek istemiyorum, düşmemeye çalışıyorum. Benim için bu bir bakış açısından ibaret. Nitekim daha önce Osmanlı-Türkiye'nin aynı dönemine sömürge kavramı ile bakmaya çalıştığım uzunca bir makale de yazmıştım. Aynı şeye sömürge ve sözleşme kavramları ile baktığımızda farklı şeyler görebiliyoruz, farklı şeyler dikkatimizi çekebiliyor. Fakat şunu da söylemek isterim ki, sözleşme kavramı her ne kadar ortak çıkarlara/duygulara/beklentilere vurgu yapsa da, direniş ihtimalini veya gerçekliğini göz ardı etmez. Ben de kitabımda bunu göz ardı etmedim, uzun uzun direnişten ve bunun sonuçlarından bahsettim.

Sorunuzun daha somut olan tarihsel kısmıyla ilgili olarak belki sözleşme ve sömürge kavramlarını birlikte de düşünmeye çalışabiliriz. Bildiğimiz gibi

geleneksel imparatorluklarda, çeşitlilik hoş görülür, hatta bununla gurur duyulur ama aynı zamanda da çeşitlilik içinde katı bir hiyerarşik düzen kurulurdu. Dini ve etnik gruplar bu hiyerarşiye karşı çıkmadıkça, yani hiyerarşideki konumlarını sorgulamadıkça da varlıklarını sürdürürlerdi. Fakat modernite ve özellikle Fransız Devrimi'yle birlikte, eşitlik ve özgürlük fikirleri geleneksel imparatorlukları sürdürülemez hale getirdi, çünkü farklı etnik veya dinsel gruplar özgürlük (ki bu çoğu zaman bağımsızlık anlamına geliyordu), bireyler ise eşitlik istemeye başlamıştı. Osmanlı da parçalanmayı ve küçülmeyi önlemek amacıyla 19. Yüzyılda bu değişime ayak uydurmaya; hukukilik, eşitlik ve laiklik nosyonları etrafında örülmüş yeni bir Osmanlılık duygusu yaratmaya çalıştı. Ben kitabımda bunu Osmanlılık Sözleşmesi başlığı altında inceledim. Fakat bu sözleşme girişimi, hem yukarının kararsızlığı hem de orta ve aşağının isteksizliği nedeniyle başarılı olamadı. Başarılı olmadıkça da, Osmanlı birlikteliğine karşı bağımsızlık veya özerklik peşinde olan gruplar üzerinde kolonyal yönetim teknikleri uygulanmaya başlandı. Yeniden fetihler, yani eski toprakları bir kez daha fethetme ve buraları büyük ölçüde şiddet aracılığıyla elde tutabilme, kolonyal teknikleri süreklileştirdi diyebiliriz. Bedirhan İsyanı'nın bastırılmasına ve sonrasına da bu gözle bakabiliriz.

Özetle, Fransız Devrimi'yle dünyaya yayılmaya başlayan eşitlik ve özgürlük fikri, bizzat Fransız kolonyalizminin de gösterdiği gibi, eşitlik ve özgürlük arzusu taşıyan gruplara karşı büyük baskılar, zulümler, katliamlar getirdi. Bu bağlamda Fransa'yla ilgili belki Cezayir'den bile daha önemli olan somut örnek ise, Fransız Devrimi'nin fikirlerine hemen aynı dönemde sahip çıkan Haitili kölelerin maruz kaldıkları korkunç zulümlerdir. Haitililer sonunda devrim yapmayı ve bağımsızlıklarını kazanmayı başardılar, ama kolonyalist dominasyon arzusu ile eşitlik/özgürlük arzusu arasındaki gerilim dünyanın her yerinde bugüne kadar devam etti.

Biraz açıldıktan sonra sorunuza dönecek olursam, Osmanlılık Sözleşmesi'nin yerini alan Müslümanlık Sözleşmesi (ki bu sözleşme 1870'lerin sonlarından 1923'e kadar -1908-1912 arasındaki kısa Osmanlılık açılımını saymazsak- yürürlükte kaldı) bambaşka bir mantığa sahiptir. Bütün Osmanlılar arasında değil, sadece Müslüman, özellikle de Sünni Müslümanlar arasında bir eşitliği varsayıyordu ve başta Ermeniler olmak üzere gayrimüslimlerin tasfiyesine dayanıyordu. Müslümanlık Sözleşmesi, Anadolu'nun yerli ve göçmen Müslümanlarını bir araya getirebildi çünkü ortak duygulara, çıkarlara ve beklentilere dayanıyordu. Müslüman merkezle Müslüman taşrayı da bir araya getirebildi. Yukarıdan dayatılan veya denenen bir sözleşme değildi yani. Müslümanlar açısından nihai başarısını da buna borçluydu. Bu çerçeve içinde baktığımda, Müslümanlık Sözleşmesi'ne Sünni Kürtlerden esaslı bir direniş geldiğini dü-

şünmüyorum. Tabii bu sözleşme sadece gayrimüslimlerin tasfiyesine değil, Müslümanların kendi aralarındaki eşitliğe de dayanıyordu. Kurtuluş Savaşı sırasındaki Kürt-Türk İslam kardeşliği söylemi veya özerklik sözleri gibi... Fakat bildiğimiz gibi 1923'ten sonra Müslümanlık Sözleşmesi daraltıldı, yani Kürtlere ve diğer Müslüman halklara Türkleşme zorunluluğu getirildi. İşte asıl direniş de o zaman başladı. Direniş açıkça coğrafî bir boyut da içerdii için, sözleşmeye uymayan coğrafya bir sömürge gibi görölmeye, hatta öyle adlandırılmaya ve öyle yönetilmeye başlandı denebilir. Son yüzyılda Kürt bölgesi, dilsel ve belki daha önemlisi duygusal/psikişik asimilasyonda başarısız olduğu ölçüde, fiziki şiddetle ve olağanüstü halle elde tutuldu. Tabii doğrudan şiddete daha dolaylı şiddet türleri, örneğin aralıksız bir kültürel ve psikolojik şiddet de eşlik etti.

Sözleşme ve sömürge kavramlarını bir arada düşününce az çok böyle aşırı basitleştirilmiş bir özet yapabilirim. Sözleşmeye uymayan halklar sömürgeleştirilir gibi... Ama bunları sorunuz üzerine düşündüm. İsrarcı değilim. Sözleşme ve sömürge kavramlarını bir arada düşünmenin faydalı ya da zihin açıcı olduğundan emin de değilim.

Kürdistan'da Fanon Etkisi

Ramazan Kaya

*“Devrimin özü,
ekmek mücadelesi değil,
insan onuru için mücadeledir”
(Frantz Fanon)*

Terry Eagleton'ın Azizler ve Alimler romanında İrlanda Kurtuluş Ordusu'nun lideri James Connoly kendisine yöneltilen “Kimlik edinmek neden bu kadar önemli sorusuna şöyle cevap verir: Sorun kimliğimizi ortaya koymak değil. Ne olabileceğimizi öğrenmek için özgür olmaya gereksinimimiz var. Milliyetçilik sınıfa benzer. Ondan kurtulmak için önce ona sahip olmak zorundasınız. Kendi başına bir amaç değildir yani” (Eagleton,1988: 30). Bu bağlamda kimlik belirleme, kendi kimliğine sahip çıkma eylemi bir varoluş olumlanmasıdır. Kolonileştirilmiş kimliklerin kendi varoluşunu olumlama mücadelesinde şüphesiz hala en güçlü ilham kaynaklarından biri Frantz Fanon'dur. Onun düşüncesine yönelik onca eleştiriye rağmen Fanon'da eskimeyecek bir şey varsa o da, insanlığa bir tırmanış projesi olmasıdır. Achille Mbembe'nin Zenci Aklın Eleştirisi kitabında dediği gibi: “Onun düşüncesi volkaniktir ve aynı zamanda hem sekteye uğratmanın hem başkaldırının hem de umudun düşüncesidir. Fanoncu mantık yapısında düşünmek demek, durmadan, geri dönüşsüz biçimde, mücadele içinde ve mücadeleyle birlikte yaratılan bir dünyaya başkalarıyla beraber yürümek demektir.”¹

Fanon'u bugün okumak demek, onun zamanında durmadan sorduğu soruları (dünyadaki tarih ödevini kendi emeğiyle, kanıyla, bedeniyle yazmak zo-

1 - Achille Mbembe, Zenci Aklın Eleştirisi, s. 225, İletişim Yayınları

runda kalanların sorularıdır) bize ait tarihsel koşullarda tekrar tekrar sormak demektir. Günümüzde kolonyal ve neo-kolonyal savaşların yeniden alevlendiği, işgal, işkence, delta kampları, gizli hapishaneler, uzaklardaki kaynakların talanı, teller-duvarlar temelinde giderek genişleyen askeri sınırlar biçiminde kendini yeniden var eden bu barbarlık rejiminde, kadınlara, mültecilere, vatanlılara ve hetero-seksüel olmayan cinsel yönelimlere yönelik şiddetin sınır tanımadığı bu çağda, Fanon'un dünyanın ara duvarlarının kaldırılmasına yönelik çağrısı "yeryüzünün yeni lanetlileri"nin kulağında şiddetle yankılanmaya devam etmektedir. Yeryüzünün yeni lanetlileri, haklara sahip olma hakları reddedilmiş, hareket etmeleri sınırlandırılmış, kamplar, transit merkezleri gibi binlerce alıkoyma merkezleri tarafından mahkum edilmiş olanlardır. Geri yollananlar, tehcir edilenler, sınır dışı kaçaklar, kağıtsızlar, kısacası yaşamımıza, sağlığımıza ve huzurumuza zarar verdikleri için onlarla aramızda kurtarılmaya değer hiçbir şey olmadığı kanısında olduğumuz, biran önce kurtulmaya çalıştığımız "davetsiz misafirler"dir. "Yeryüzünün yeni lanetlileri", ırkçı ve sömürgeci temelleri gayet iyi bilinen bir uygarlığın, zalim denetim ve seleksiyon çarkının ürünüdürler. Dünyanın öncelikle insanın kendisiyle ilişki kurmasının bir biçimi olduğu doğrudur. Ancak, başkasıyla ilişkiden geçmeyen bir kendisiyle ilişki mümkün değildir. "Fanon'a bir şey borçluysak, bu tam da her insanın içinde tahakkümün (hangi türden olduğu hiç önemi değil) en azından tümüyle ne yok edebileceği, ne durdurabileceği, ne önünü alabileceği zapt edilmez, ehlileştirilmesi mümkün olmayan bir şey olduğu fikridir. Bu nedenledir ki, eseri bütün ezilmişler için bir çeşit lifli linyit, çakmak taşından silahtır" (Mbembe, 237). Irkçılığı ve her türlü sömürgeciliği yaşamdan ve zamanımızın ufkundan temizlemedikçe, ırk ve ulus ötesi bir dünya geleceği için mücadeleye devam etmek zorunda kalacağız. Ancak, masasına herkesin oturmaya davet edildiği bu dünyaya kavuşabilmek için, bu sömürgeci ve ırkçı modern uygarlığın tüm ideolojilerinin titiz bir siyasi ve etik eleştirisinde inat etmek zorundayız. Bu manada Tanıl Bora'nın dikkate değer şu tesbitini, her daim dikkate almakta fayda var: "Fanon iki ayrı istikamette ırkiltir bizi. Birincisi; şiddeti tarihsel-toplumsal olarak tefrik etmeksizin karalamanın bizzat bir şiddet edimi olabileceğini fark ettirerek ırkiltir. Şiddetin bir tanınma talebinin, insandan sayılma çağrısının ifadesi olabileceğini hatırlatarak ırkiltir. İkincisi; 'doğru' şiddeti güzeller, "kan ve hiddetle kurulmuş bağlar"ı cezbeyle tasvir ederken, ırkiltir."² Kısacası, kategorik bir şiddet karşıtlığı, kurumsal şiddet aracılığıyla varlığını sürdüren tarihsel ve toplumsal adaletsizlikleri onaylamaktır. "Daha politik bir dille ifade edersek, yapısallaşmış ve kurumsallaşmış tahakküm ve sömürü odaklarının uyguladığı şiddetle, bu şiddete maruz kalanların uyguladığı karşı-şiddet aynı ahlâki standartlarla değerlendirilebilir mi? Şiddetin ka-

2 - Tanıl Bora, Paris Vesilesiyle, Frantz Fanon ve Şiddet Sorunu, Sol, Sinizm, Pragmatizm, s. 148

tegorik olarak kötü olduğu ve 'nereden gelirse gelsin' kınanması gerektiğine ilişkin tutum, bu tarz soruları yok sayarak toplumsal çelişki ve mücadeleleri silikleştirmekte, tarafları bulanıklaştırmakta ve dolayısıyla bu mücadeleler içerisinde taraf tutmayı, etik bir pozisyon almayı engellemektedir. Dahası, nereden ve kimden gelirse gelsin şiddete karşı olmak tümcesi ile özetlenen tutum, savunma ile saldırı, fail ile mağdur arasında yapılabilecek ayrımların üzerini örtmekte ve dolayısıyla toplumsal çatışmaların tarafları arasında (ezen-ezilen) bir eşdeğerlik varsaymaktadır. Bu eşdeğerlik bağlamında sözkonusu tutum bizi toplumsal mücadele ve çatışmalarda etik ve politik bir tavır almaktan alıkoyacak ahlaki bir mutlakçılığa ve dolayısıyla kolaycılığa mahkum edebilir. Dolayısıyla ilkesel şiddet karşıtlığı bütün etik görünümüne rağmen içerik itibarıyla rahatlıkla ahlak dışı olabilir."³ Ne zaman birileri sınıfsal sömürüye, faşizme ve sömürgeci işgale karşı mücadele yürütse daima terörist veya terörizm terimleriyle damgalanmıştır. Yirminci yüzyıldan günümüze dek "terörizm" terimi, emperyal ve sömürgeci güçlerin hegemonyasını meşrulaştırmak ve direniş mücadelelerini etkisiz kılmak için başvurulan en kullanışlı iktidar aparatlarından olmuştur.

Dekolonizasyon meselesi hep evrensel boyutta bir mesele olagelmıştır. Sömürgeciliğin kaldırılması için verilen mücadeleler, bir ülkede ya da sınırları belirgin ulusal bir egemenlik alanında yerel aktörleri seferber ettiklerinde dahi, her durumda dünya ölçüsünde ve uluslar ötesi bir anlam ve dayanışma üretmiştir. Fanon'un sömürgecilik teorisi bağlamında en önemli ve vazgeçilmez katkısı, sömürgeciliğin dayandığı çıplak şiddeti, sömürgeci kimlik, kültür, benlik üzerindeki somut tahribatı ve kolonyal tahakküme yönelik kurulumun reçetesini en keskin biçimiyle analiz ve temsil eden kişi olmasıdır. Sömürgeci bir duruma tanıklık etmek demek, her şeyden önce sonu gelmez bir can çekişme içindeki hayatları gözler önüne sermek demektir. Onun tabiriyle "Cezayir topraklarında ve halkında açılmış büyük yara boyunca adım adım yürümek"⁴ demektir. Onun gözünde kolonyal şiddetin üç temel veçhesi vardır. Kökleri şiddete dayanan, işleyişi şiddet sayesinde varolan ve zaman içinde ne kadar süreceği şiddete bağlı bir kölelik biçiminin kurulmasını yönetmesi bakımından kurucu nitelikte bir şiddettir. Sömürgeci şiddet ayrıca deneyimsel bir şiddettir. Sömürge halkının günlük yaşamını hem ağ örgüsünde hem de moleküler bir tarzda kuşatır. Söz söyleme alanlarını da dahil ederek, hayatın bütün alanlarını tüm ağırlığıyla ezer. Saldırganlık, ırkçılık, hor görme, bitmeyen aşağılama ritüelleri, caniyane davranışlar, Fanon'un "nefret politikası" olarak adlandırdığı şey olarak sömürgeci peyda olur. Her türlü tanınma çabasını dışlayan ve her türlü ahlâki gerekçeye kulağını tıkayan mutlak

3 - Foti Benlisoy, Şiddet ve Kolaycılık, Birikim Dergisi, Sayı: 172, Ağustos 2003

4 - Frantz Fanon, Yeryüzünün Lanetlileri, Versus Yayınları, s. 251

bir yönetim tekniğidir. Kolonyal şiddetin işlevlerinden biri de sömürgeleştirdiğinin geçmişini silmeye çalışmakla kalmayıp, geleceğini de karartmasıdır. Sömürgeleştirdiğine bir “hayvana davranır gibi” davranır, hayvanlaştırarak yönetir. Vicdanını yatıştırmak isteyen sömürgeci, ötekinde hayvan görmeye kendini alıştıtırır, ona hayvan muamelesi yapmaya başlar, nesnel olarak kendisi de zamanla hayvanlaşmaya meyyleder. Zaten Fanon’un gözünde kolonyalizm nekro-politik bir iktidardır, kaynağında bulunan soykırım ve katliam dürtüsüyle hareket eder her zaman.

Fanoncu söz dağarcığında anti-kolonyal şiddet stratejik bir terimdir, birçok yüzeysel ve küstah liberal okumalar neticesinde birçok yanlış anlaşılmaya sebep olmuştur. Oysa Fanon açısından anti-kolonyal veya devrimci şiddet, “insanın içinde bırakıldığı koşulun tarihsel bir biçimi” dir sadece. Fanon’da şiddet siyasi olduğu kadar klinik bir kavramdır. Ölümün en üst hakemliği önünde görece bir eşitlik tezahürüdür. Böylelikle, maruz kalımandan ziyade seçilen şiddet aracılığıyla, sömürgeleştirilmiş kişi bir kendine dönme işlemini gerçekleştirir. “Yaşamının nefes alıp vermesinin, kalbinin çarpışının sömürgecinin aynısı” olduğunu, hatta, “bir sömürgecinin derisinin bir yerlinin derisinden daha değerli olmadığını” keşfeder. Böyle yaparak, kendini tekrar kurar, kendine tekrar nitelik kazandırır ve yeniden yaşamının ağırlığını ve yaşamının vücudunda, bedeninde, sözünde, Öteki nezdinde ve dünyada varoluş biçimlerinin gerçek değerini ölçmeyi yeniden öğrenir. Fanon klinik siyaseti ile siyasetin kliniğini kesinlikle birbirine karıştırmaz. Bir kutuptan diğerine devamlı olarak gidip gelir. Bazen siyaseti bir klinik biçimi ve kliniği bir siyaset biçimi olarak tasavvur eder; bazen, özellikle savaşın travmasının, çevre tahribatının, sömürgeciliğin hayvan yasası tarafından genelde yaratılan acıların ve azabın, öznenin ya da hastanın insani söz dünyasına girme kapasitesini kırılğan hale getirdiği yerde, kliniğin kaçınılmazlığı kadar başarısızlığının da altını çizer. Devrimci şiddet bu muğlaklığı berhava eden sarsıntıdır. Dayatılmış bir şiddetin şiddetli reddi olarak devrimci şiddet, yeniden simgeleştirmenin önemli bir anını oluşturur. Bu anti-kolonyal şiddetin amacı yaşamı kurmaktır. Ama yaşam, ancak “sömürgecinin çürümekte olan cesedinden doğabilir”.⁵ Çünkü Fanon’a göre sömürgeleştirilmiş olanın hayata dönmesinin tek yolu ölümün dağılım biçiminin yeni bir tanımını şiddet kullanarak dayatmaktan geçmektedir. “Fanoncu şiddet kuramı ancak ve ancak daha genel bir kuram içinde, insanlığın yükselişi kuramında bir anlam ifade eder. Fanon’un düşüncesinin kaynağının temelini oluşturan, sömürgeci bağlam içinde insanlığın yükselişi, sömürgeleştirilmiş olan birey için, kendi öz gücüyle, esaret sonucu veya ırkı sebebiyle ona biçilmiş bir yerden daha yüksek bir yere kendini çıkarması anla-

5 - Yeryüzünün Lanetlileri, s. 295

mına gelir. Süngülenmiş, dizlerinin üstüne çökmüş ve sadece çılgılık atabilecek haldeki insan, gerekirse şiddet kullanarak tekrar kendine gelir, yokuşu tırmanır ve kendini başka insanlarla aynı seviyeye getirir”.⁶ Ölümcül kan ve öfkenin içinden bütün halinde doğan yeni bir özne. Devrimci şiddet ile sömürgeleştirilmiş “şey” insana dönüşür ve yeni insanlar, “yeni bir lisan, yeni bir insanlık” yaratır/yaratmalıdır.

Frantz Fanon, sömürgecilik karşıtı mücadelelerin ideologu ve Üçüncü Dünya'nın Marx'ı olarak görülmüştür. Fanon'un mesajı, sömürgeleştirilmiş ülkelerin ve ezilen, sömürülen, dışlanan tüm lanetlilerin durumu ve geleceği hakkında bir çağrı, hatta bir alarm çığılığı olarak dikkate alınmıştır. Çıplak şiddete dayalı sömürgeciliğin ancak büyük bir karşı-şiddetle karşılaştığında boyun eğeceği fikrindedir. Çünkü sömürgelerde hakikat çırlıçplak dolaşmaktadır, iktidar görünmez bir kılıfa ihtiyaç duymamakta, göz göre göre yapmakta ve öldürmektedir. Mhembe'nin de dikkat çektiği gibi sömürgelerde nekro-iktidar (öldürme hakkı siyaseti) hâkimdir. Sömürgelerde savaş veya bireysel öldürme durumu keyfidir, hiçbir hukuksal ve kurumsal yasaya tabii değildir. Fanon, Siyah'ın sömürgecilikten kurtulmak için öncelikle kendi tarihinin öznesi olarak kendisini kurması gerektiğini iddia etmektedir. Bunun için de onu kendisiyle yüzleşmeye çağırır: “Siyah derimizde açılan her yaraya kendi ellerimizle dokunmamız gerekli”. (Siyah Deri Beyaz Maske: 80) Zaten 19. yüzyılın bütün radikal kurtuluşçu gelenekleri imtiyazlıların iktidardan gönüllü olarak vazgeçmeyeceği inancında hemfikirdiler, iktidar her zaman onlardan sökülerek alınmalıydı.

Fanon Kürdistan'da

“Siyah ağızları susturan tıkacı çıkardığınız zaman, ne söylemelerini bekliyorsunuz onlardan? Size övgü okumalarını mı? Dedelerinizin, enselerine basarak önlerinde secdeye vardırıldığı bu insanlar başlarını yerden kaldırdıkları zaman, onların gözlerinde ne bulacağınızı sanıyorsunuz? Hayranlık parıltısı mı?” (Frantz Fanon - Siyah Deri Beyaz Maske)

PKK siyaset sahnesine Üçüncü Dünya ülkelerindekine benzer biçimde sömürgecilik karşıtı ve ulusal kurtuluşçu bir hareket olarak giriş yapmıştır. Sömürgecilik analizi çerçevesinde Kürtler, “Türk sömürgeciliği tarafından tarihten silinmek istenen” bir halk olarak değerlendirilmiştir. Bu anti-kolonyal şiddet, Kürtlerin varlığını inkâr eden sömürgeci politikaların ve bu inkarcı tarihin radikal bir reddi olarak zuhur etmiştir. “Dönemin ve günümüzün ha-

6 - Zenci Aklın Eleştirisi, Achille Mbembe, İletişim Yayınları, s. 233

kim anlatılarında PKK'nin Kürt halkını, "kurtuluş yoluna sokarak Kürdistan tarihinde kesin bir dönemeci oluşturduğu" ifade edilmektedir. Tarihin ışık tuttuğu istikamete doğru ilerleme tasavvuru, Fanon'un "savaşalım tarihteki yerimizi alalım" yargısının, PKK'de geçerli olduğu anlamına gelmektedir. Gerek Abdullah Öcalan'ın erken dönem metinlerinde gerekse PKK'nin program ve tüzüklerinde şiddet söylemine modernliğe özgü "ilericilik" vasfı yüklenmiştir.⁷⁷ PKK'nin ilham ve ideolojik kaynaklarından biri de şüphesiz Fanon'un fikriyatı olmuştur. Fanon'un Türkçe'deki serüveni, 1965 yılında Yeryüzünün Lanetlileri kitabının "Dünyanın Lanetlileri" ismiyle İzlem Yayınları tarafından yayınlanmasıyla başlamıştır. Ancak çok enteresan bir şekilde yaklaşık olarak 1990'lara kadar Kürt aydınlarının ve Kuzey Kürdistan'daki Kürt hareketlerinin Fanon'un fikriyatıyla olan irtibatına dair hiç bir ize veya belgeye rastlanmamaktadır veya ben en azından şimdilik bulamadım. Bu yazı vesilesiyle PKK'nin erken dönem metinlerini yeniden ve daha dikkatli bir gözle inceledim, Serxwebûn Yayınları'ndan 1983 yılında çıkan Kürdistan'da Zorun Rolü ve yine 1985 yılında aynı adresten çıkmış Kürdistan'da Kişilik Sorunu kitaplarında yararlanılan onca kaynağa rağmen Fanon'a dair tek bir gönderme yoktur. Özellikle bu iki kitabı seçme sebebim Fanon'un analizlerinden beslenme ihtimalinin ve gerekliliğinin en yüksek olduğu kaynaklar olmasıdır. Hareketin ideolojik ve örgütsel meşruluğunu en detaylı şekilde temellendirdiği bu iki temel kaynaktaki Fanon hala keşfedilmiş değil veya özel bir seçimle tercih edilmemiştir. Marksist-Leninist klasikler bu erken dönem yayınlarının ideolojik çerçevesini belirleyen tek referans konumundadır. PKK'nin daha özgün bir ideolojik çerçeve oluşturması 1986 yılında 3. Kongre ile başlayan ama asıl olarak 88/89 sonrası gelişen bir süreçtir. Meşhur kişilik çözümlemelerinin derinleşmesi de bu döneme tekabül etmektedir. İsmail Beşikçi'nin 1989 sonrası kitaplarında ve M.Can Yüce'nin de 90'ların ortasından itibaren Özgür Halk dergisinde yazdıklarında ilk kurşun teorisi bağlamında Fanon'a göndermelere rastlanmaktadır. Ancak Öcalan'ın imzasını taşıyan Kürdistan'da Kişilik Sorunu kitabında Fanon okumalarından bağımsız bir şekilde sömürge kişiliğinin özelliklerine dair kimi çözümlemeler, Siyah Deri Beyaz Maske kitabındaki tezlerle paralellik göstermektedir. Bir örnek verecek olursak: "Kürdistan'da binlerce yıllık kölelik ve modern sömürgeci egemenlik altında şekillenmiş bu kişilik, öylesine olumsuz özellikler sergilemektedir ki, bu kişilik bırakalım sömürgeciliğe karşı direnecek düşünce ve eylemi oluşturmayı, düşmanın oyunlarına alet olmayaacak bir tip olarak görüldüğü durumlarda bile, tümüyle yabancı egemenlerin çıkarlarının bir dişlisi haline gelmekten kurtulamamaktadır. Kürdistan'ın koşulları iyi bir şekilde incelendiğinde görülecektir ki, bu düzeyde bir bağımlılık kişisel planda son derece silik, sınıfsal, ulusal ve hatta ailesel çıkarlarını bile

7 - Derviş Aydın Akkoç, Netameli Çelişki: Siyaset ve Şiddet - Dil ve Siyaset, Birikim Dergisi, Sayı: 264 -265

düşünemeyecek kadar geri bir yapının şekillenmesine yol açmıştır.”⁸ Bu kitapta ayrıca yurtseverlik duyguları biraz gelişkin “ilkel milliyetçi” ve “düşmanla işbirliğine hazır küçük burjuva kişilikler” de bu sert eleştirilerden fazlasıyla nasibini almaktadır. Zaman içinde Kürdistan meselesinin sömürgecilik çerçevesinde ele alınmasında, anti-kolonyal şiddetin temellendirilmesinde, sömürgeci korku ve kültürün şekillendirdiği geleneksel Kürt kişiliğinin analiz edilmesinde, bu sömürge koşullarını dönüştürecek “yeni Kürt insanı”ın yaratılmasında Frantz Fanon başat bir kurtuluş söylemi olmuştur. 1978 manifesto-sunda, PKK tüm sömürgecilik biçimlerinin ortadan kaldırılması ve Bağımsız Birleşik Sosyalist Kürdistan’ın kurulması çağrısında bulunuyordu. “Kürdistan devletlerarası bir sömürge” tezine, Türkiye solundan gelen “kendisi yarı sömürge konumunda olan Türkiye’nin sömürgesi olamaz” itirazlarına cevap vermek için dünya tarihinden örnekler sunma arayışına bile girilmiş, Eritre örneği için bir broşür bile dağıtılmıştır. Eritre, bir başka yarı sömürge ülke konumundaki Etiyopya’nın sömürgesi olarak tanımlanmaktaydı. Ayrıca PKK, o güne dek Kuzey Kürdistan’da üzerine çokça konuşulan, tartışılan şiddet mevzusuna radikal ve örgütlü bir nokta koymuş, eleştiri silahları yerini silahların eleştirisine bırakmıştır. Çünkü tüm sömürgelerde yeni kuşaklara sadece utanç ve öfke miras kalmıştır. Abdullah Öcalan, Kürdistan’da Zorun Rolü kitabında Kürdistan devriminin rolünü ve hedefini şöyle özetler: “Kürdistan ulusal kurtuluş devrimi, karşısına aldığı devletleri burjuva demokratik devletler haline getirmeyecek, tam tersine bu devletleri yıkarak o halkların sosyalizme gitmesine hizmet edecektir. İşte bu nedenledir ki, Küba Devrimi’nin Latin Amerika’da, Vietnam Devrimi’nin Uzakdoğu’da, Angola ve Mozambik Devrimlerinin Afrika’da oynadıkları rolü, Kürdistan Devrimi de Ortağu’da oynayacaktır diyoruz. Ve Kürdistan halk savaşının böyle tarihi bir düzeyde rolü ve önemi olacaktır diyoruz.”⁹ Türk sömürgeciliğine karşı verilen ulusal kurtuluş mücadelesi aynı zamanda “yerli gericiliğe” karşı yürütülen anti-feodal bir mücadele olarak da temellendirilmiştir. Hareketin henüz silahlı mücadeleye başlamadan önce, 1979’da “savaşacağı” olarak nitelendirilen dönemin Adalet Partisi Şanlıurfa milletvekili Mehmet Celal Bucak’ın öldürülmesi, hareketin anti-feodal karakterinin bir göstergesi olarak sunulmuştur.

15 Ağustos 1984 tarihi, Kürtlerin yenilgilerle ve katliamlarla yüklü tarihinde devrimin başlama vuruşu kabul edilmektedir. Devlet şiddetinin imha edici sınırlara varıp her türlü siyasal kanalı tıkadığı 1980’lerin ortasında Eruh ve Şemdinli baskınlarıyla varlığını duyuran PKK, Kürtlerin tarihinde bitmeyen gecenin sona erdiğini müjdeliyordu. “PKK tarihinde 15 Ağustos bir dönüm noktası, uyanış günü olarak kutlanmaktadır. Silahlı mücadelenin başlamasına

8 - Abdullah Öcalan, Kürdistan’da Kişilik Sorunu, Weşanên Serxwebûn, Ocak 1985, s. 267

9 - Abdullah Öcalan, Kürdistan’da Zorun Rolü, Weşanên Serxwebûn, Ocak 1983, s. 313

işaret eden bu ikili saldırıyla teslimiyet ve asimilasyon zincirinin kırıldığına, Kürtlerin kendilerini yeniden keşfettiklerine inanılmaktadır. 15 Ağustos'ta sıkılan ilk kurşun Kürtlerin esaretiyle sömürgeci diktatörlüğü aynı anda vurmuştur. Burada sanki Sartre'ı dinler gibiyiz. Sartre, Frantz Fanon'un Yeryüzünün Lanetlileri (1961) adlı kitabına yazdığı önsözde, sömürgecilerin sömürgelerde uyguladıkları şiddetin sömürgeleştirilenleri insanlıktan çıkarmayı amaçladığını yazmıştı. Sartre, bir sömürgeciyi vurup düşürmenin bir taşla iki kuş vurmak anlamına geleceğini hiç tereddütsüz söylüyordu: burada yok edilen hem ezen hem de ezilendir. Geriye kalan ise ölü bir insanla özgür bir insandır. Bu karşı şiddet, kendini yeniden yaratan insan'dır. İşte Şemdinli ve Eruh'a yönelen ikili saldırı da böyle bir yeniden yaratılma, sömürgeleştirilen öznenin özgür özneye dönme eylemi olarak değerlendirilmektedir".¹⁰ Fanon'un sömürgecilik ve şiddet üzerine yazdıklarının Kuzey Kürdistan'daki Kürt hareketini ve tabanını etkilemesinde en önemli köprülerden, prizmalardan biri de elbette Kürtlerin "Sarı Fanon"u olarak kabul gören İsmail Beşikçi olmuştur. Beşikçi, Devletlerarası Sömürge Kürdistan kitabında Fanon'un "İlk kurşun teorisi"nden uzun uzadıya söz etmiş, 15 Ağustos silahlı mücadele eyleminin hem sömürgeci Türk devletine, hem de sömürgeleştirilmiş, kişiliksizleştirilmiş, düşkünleştirilmiş Kürt halkına yönelik bir eylem olduğunu vurgulamıştır. Beşikçi'ye göre, gerilla eylemleriyle birlikte bir halk ayağa kalkmış, kişilik kazanmış, aile içi ilişkiler ve kadının toplumdaki konumu geri döndürülemez bir şekilde devrimci dönüşümler geçirmiştir. Beşikçi'ye göre: "Frantz Fanon'un sömürge ülkelerle ilgili dikkate değer bir tezi var. Bu tezi kısaca şöyle ifade etmek mümkündür: Sömürge ülkelerde halkı örgütlendirmek, silahlı mücadele düzeyine getirmek son derece zor bir olaydır. Çünkü bu ülkelerde halk sindirilmiştir. Halk korku ve yılgınlık içindedir. Sömürgeci güç halktan, kendisinden korkmasını, kendi emirlerinin dışında hareket etmemesini istemektedir. Baskı, zor, zulüm, hakaret, horlama, insanlarda ve yığınlarda derin bir ruhsal çöküntü yaratmıştır. Halk kendine güvenemez. Ailesine, aşiretine, köyüne, akrabasına güvenmez. Yarınuna güvenmez. Halk, kendini, ailesini, akrabalarını, ulusunu, olağanüstü derecede küçük görür. Sömürgeci güçleri ise olağanüstü derecede büyük görür. Onlarla hiçbir zaman mücadele edilemeyeceğini düşünür. İnsanla kendilerine çizilen ve dayatılan kadere razı olmuşlardır. Tevekkül içindedirler. Yani işlerini Tanrı'ya bırakmışlardır. Frantz Fanon böyle bir ortamda, halkı örgütlemenin, sömürgecilerle savaş düzeyine getirmenin son derece güç olduğunu belirtiyor. Bu güçlüğün üstesinden gelmenin gerekliliği üzerinde duruyor. Bunun için, yoğun, ısrarlı ve kararlı bir çalışmanın gerektiğini de belirtiyor. Bütün bu olumsuz koşulların üstesinden gelinip herhangi bir kişi örgüte kazandırılabilir. Bu militan, sömürgeci ve emperyalist devlete karşı ilk kurşunu

10 - PKK Üzerine Yazılar, Joost Jongorden - Ahmet Hamdi Akkaya, Vate Yayınları, s. 22-23

sıktığı zaman, aslında kendisini öldürür. Frantz Fanon'a göre ilk kurşun, kişinin, köle, sinmiş, sindirilmiş devamlı korkuyu yaşayan ezik kişiliğini öldürüyor. İlk kurşunla birlikte kişi yepyeni bir insan olarak yeniden doğuyor. Kuzey Kürdistan'da, PKK tarafından 15 Ağustos 1984'de, Erüh, Şemdinli'de başlatılan gerilla eylemleri iki şeyi köklü bir şekilde değiştirdi. Birinci olarak gerilla kendi kendini değiştirdi. Korkuyu, paniği, yılgınlığı attı, mücadelede kararlı, ısrarlı, ve bilinçli bir unsur, militan haline geldi. Gerilla eylemleri, ikinci olarak çevredeki halkı değiştirdi. Halkın ruhsal yapısını değiştirdi. Korku içindeki, panik içindeki, yılgınlık içindeki halk, sinmiş, sindirilmiş halk, kendine güvenemeyen halk, dirilmeye, ayağa kalkmaya başladı, hakkını arar oldu".¹¹ Kısacası bu kararlı eylemler neticesinde "devlete devlet gerek, Kürt adam olmaz, Kürt milleti haindir, Kürdü hakim yapmışlar ilk kararı babasını idam etmek olmuş" şeklinde uzayıp giden içselleştirilmiş sömürgeci söylem düzeni, ege-men değerler seti yerle bir edilmiştir.

Fanon hem sömüren hem de sömürüleni dahil ederek sömürgeciliğin psikolojisini inceleyen ilk isimdir diyebiliriz. Kolonyal tecrübe kolonileştirilen insanın benlik duygusunu yok eder, onu "ezici bir nesnelik durumuna hapseder"; bu yüzden o "bir insan değildir." Fanon, sömürgeleştirilmiş halkları yalnızca emekleri başkaları tarafından temellük edilen insanlar olarak değil, "kendi yerel kültürel özgünlüklerinin katledilmesi ve gömülmesiyle ruhlarında bir aşağılık kompleksi yaratılmış insanlar" olarak tanımlar. Sömürge toplumlarındaki insanlar, kendilerini sömürgeci bakış açılarından seyreden yarılmış öznelerdir gerçeği, Kürdistan toplumunun da temel meselelerinden biri olmuştur. 1952'de yayımlanan Siyah Deri Beyaz Maske kitabı sömürgeci ırkçılığın yıkıcı etkilerinin, ideolojik mekanizmasının ve bu mekanizmanın siyahları/sömürgeleştirilenleri nesneleştirerek nasıl öteki olarak inşa ettiğinin yaratıcı bir analizidir. Homi Bhabha'nın onu "siyah Lacan" olarak andığı da sır değildir. Spivak'ın "epistemik şiddet" olarak adlandırdığı Öteki'nin söyleminin sömürülen özneyi kuruluşunu Siyah Deri Beyaz Maske'de derinlikli bir şekilde analiz ederek günümüzdeki postkolonyal teorilere de önemli bir miras bırakmıştır. Fanon'a göre, kolonileştirilmiş özne, arzulanması öğretilen beyazlığa asla erişemeyeceğini ya da değersizleşirmeyi öğrendiği siyahlıktan asla kurtulamayacağını anladığında psikik travma ortaya çıkar. Sömürgeci din ve eğitim tedrisatının yarattığı itaat kültürü, sömürge insanının kötülüğünü, tembelliğini ve yetersizliğini sürekli olarak yeniden üretir. Sömürgecinin nazarından sömürge insanın bir ismi, varlığını işaret eden bir farklılık, bir birey olarak var olma konumu yoktur. "Onlar böyledir işte, onların hepsi aynıdır, onlardan bir şey çıkmaz, onlardan ne bekliyorsun zaten" cümleleri sömürgeci zihniyetin vazgeçilmez kalıplarıdır. Albert Memmi, "çoğunluk damgası, kolonileştirilmiş olanın

11 - İsmail Beşikçi, Devletlerarası Sömürge Kürdistan, Yurt Yayınları, s. 6-7

kişisellikten soyundurulmasının göstergesidir” der. Kolonileştirilmiş olanlar asla bireysel bir tarzda karakterize edilmezler; onların yalnızca anonim bir kolektiviteye batıp gitme hakları vardır” (1967: 88). Sömürge insanın öğrendiği ilk ve temel yaşam dersi, kendi yerini bilmesi ve bazı sınırları aşmamasıdır. “Ötekinin sistematik inkârı ve ötekini her tür insani özellikten yoksun bırakmaya yönelik delice kararlılık nedeniyle sömürgecilik, sömürge insanını kendisine sürekli ‘Aslında ben kimim?’ sorusunu sormaya zorlar” (Yeryüzünün Lanetlileri: 244). Egemen kimliğin bir norm haline gelmesine ve egemenin de çoğu zaman farkında olmadığı bir toplumsal sözleşme şeklinde işlemesine dikkat çeken Barış Ünlü’ye göre, “Beyaz kişi kendi benliğini ve kimliğini Beyazlığının şekillendirdiğinin farkında değildir; çünkü Beyazlık, Beyazlığın egemen olduğu bir dünyada norm ve normal olandır. Normun içindeki kişi suyun içindeki balık gibi bunu bilmez. Normun ve suyun dışındaki kişi ise bunun bilincindedir; çünkü bunun bedelini maddi ve manevi olarak her gün ödemekte, acısını çekmektedir.” Siyah insan aşağılık kompleksinin tutsağıyken, Beyaz insan da büyüklük kompleksinin yanılmalarda içinde yaşar. Beyazlar siyahlara bir çocuğa davranır gibi davranır. Bunu gündelik hayattaki en bilindik yansıması siyahlara “siz” zamiriyle değil, “sen” zamiriyle seslenilmesidir. Beyazların zihninde değişmez, dört köşeli bir Zenci kavramı vardır, siyah insan tarih dışıdır, değişmez, değişemez.”¹² Zaten kolonyalizmin en çarpıcı çelişkilerinden biri, hem kendi “ötekileri”ni medenileştirmeye hem de onları kalıcı bir ötekilik konumuna mülhayıp sabitleştirmeye ihtiyaç duymasıdır.

Kuzey Kürdistan’daki Kürt hareketinin sömürge ve sömürgeci kişiliğin çözümlenmelerinde Fanon etkisi her daim belirgin olmuştur. Fanon’u Kürtler açısından önemli kılan temel özellik, Fanon’un klasik Marksist kuramcılar gibi sömürgeciliğin sadece ekonomi-politik analiziyle sınırlı kalmayıp sömürgeciliğin kültürel yapılar ve sömürge kişiliği üzerinde yarattığı yıkıcı etkileri de analiz etmeye odaklanmasaydı. Fanon’un yeni insanı yaratmaya ve şiddete yüklediği mesiyani anlamlar, Kürt devrimcilerinin kulağında bir gelecek çağrısı olarak yankılanıyordu. “Şiddet bireysel düzeyde temizleyici bir güçtür. Sömürge insanını aşağılık kompleksinden, umutsuzluk ve pasiflikten kurtarır, ona cesaretini ve özgüvenini yeniden kazandırır.”¹³ Devrim, eski sömürge insanının ölümü, yeni insanın doğum şafağı demektir. Kendisini sürekli sömürgecinin yerinde hayal eden, aşağılık kompleksinin tüm benliğini kemirdiği, köklerine yönelik öz-nefrette dolu sömürge insanın ruhu anti-kolonyal şiddetin kor ateşinde yıkanmaktaydı. Kürt hareketi, Sartre’ın dediği gibi “hepimizin içindeki sömürgeciyi kanlı bir operasyonla” çıkarmaya çalıştığını vurgulamıştır. Fanon’un Kürtler tarafından bu kadar sevilmesinin sırrı, ne dört başı mamur bir

12 - Barış Ünlü, Frantz Fanon: İmkânsız Bir Hayat İle Devrimci Bir Hayat Arasında (Fanon Hayaletleri İçinde) İthaki Yayınları, s. 35- 41

13 - Frantz Fanon, Yeryüzünün Lanetlileri, Versus Yayınları, s. 98

sömürgecilik analizinin sahibi olması, ne varlığından şüphe duyulmaz bir kurtuluş reçetesi sunması ne de aşılmaz bir devrimci aziz olmasıdır. Ona duyulan hürmetin asıl kaynağı; sömürgeciliğe yönelik keskin öfkesi, sömürge insanının aleyhine yönelik her türlü uzlaşya, işbirliğine, aşağılık kompleksine, kurtuluş ufkunu bulandıran sahte çözümlere karşı her daim kuşanan anti-kolonyal bir zırh olmasıdır. “Beyaz Türk”e yönelik arzu yatırımlarına ve sömürgeci arzuları, arzulamaya karşı vazgeçilmez bir panzehir olmasıdır. Kendisinden yapılan keskin alıntılar, varlığını bir özür gibi yaşayan hayatlara, farklılığını mazur göstermeye çalışan beyanlara, efendinin tasdikine muhtaç arzulara yönelik bir aydınlatma fişeğidir. Kürdün gündelik sohbetlerinde, tartışma masalarında, siyasi polemiklerinde, kabul edilemez söylem ve pratiklere yönelik “Fanon’un ruhu çarpsın bunları” şeklinde bir anti-kolonyal beddua gibidir artık. Sömürgelelerde pusulası şaşmış siyasetlere, efendiye şirin görünmeye çalışan pozlara, muhatabı olmayan “kardeşlik” vaazlarına, sorunu görünmez kılan evrensellik perdelerine karşı bir uyarı levhasıdır hâlâ. Egemen ulusa mensup solcuların miyop bakışına, egemen kibrine, ellerini kirletmeyen yoldaşlıklarına, hayatları boyunca sorgulama gereği duymadıkları imtiyazlarına tutulan bir aynadır.

Fanon, elbette kimliği, “kendi üzerine kapanmış bir metafizik bütünlük” olarak görmez. “Milliyetçi bilincin tuzakları” konusunda sömürge toplumları uyarmaktan da asla geri durmaz. Milliyetçiliği hiçbir zaman ulusal özgürleşmenin nihai noktası olarak görmemiştir. Milliyetçilik, onun nazarında hümanizme giden yolda bir tarihsel evredir sadece. Ulusal kimliği mitleştirilmeden, milliyetçiliği sürekli bilenen bir bıçak haline getirmeden, anti-kolonyal kurtuluş işlevini yerine getirdikten sonra ortadan kaldırılması gereken bir ideoloji olarak görmesi bu bağlamda kayda değerdir. Sonuç itibarıyla her milliyetçilik kimlik kurallarına itaati zorunlu kılan, topluluk üyelerinin davranışlarını ve diğerlerinden ayrılıklarını denetleyen disiplinci bir oluşumdur. Kendisi daha yaşarken Asya ve Afrika kıtasında bağımsızlığını kazanan sömürge deneyimlerine tanıklık etmiş, 1958’de FLN büyükelçisi olarak katıldığı Afrika Uluslar Birliği’nin ilk toplantısında bir yandan Nkrumah’ın Pan-Afrika emellerine, bir yandan da sömürgecinin yerini çoktan kapmış birçok ulusal burjuva iktidara şahit olmanın hayal kırıklığını yaşamıştır. Kolonyal egemenliğe son verip “bağımsızlığını kazanan birçok ülkede kadınların statüsünde, işçi sınıfının ya da köylülüğün hayat koşullarında bir iyileşmeye yol açmadı. Bu postkolonyal devletler ekseriyetle çokuluslu çıkarlara devasa ödünler verirken, kendi iktidarlarını perçinleyebilmek için anti-empyralist bir milliyetçilik retoriğine sarılmışlardır. “Fanon, toprağın işleyeninin olduğu, merkeziyetçilikten uzak, yurttaşların kendini ifade edebildiği, tepeden tabana tabandan tepeye düşünce akışı ilkesinin ve bu ilkeye bağlılığından kurtuluşun güvencesi kabul

edildiği bir rejim tahayyül etmektedir.”¹⁴ Özcesi, onun önceliği “renkli insanın kendisinden özgürleşmesinden başka bir şey değildir.” Sadece ırksal, ulusal hiyerarşilerin yıkımını değil, aynı zamanda bizim bildiğimiz biçimiyle ırkın da, ulusun da ortadan kaldırılmasına işaret eden bu “kendinden özgürleşme” Fanon’un terimleriyle, yeni bir insanlığın yaratımıdır. Kimlik gerçeğini kavramak, sadece farklılığın liberal bir keşfi değil, aynı zamanda ve her şeyden önce kolektif bir boyunduruğun ve vahşetin de keşfidir. Kimlik; kırbaçlanan siyahların, sömürgelerde işlencelerden, katliamlardan geçen ulusların, cadı avlarına uğrayan kadınların çılgınlıklarında kök salan dehşettir. Bugün kimlik politikalarının yaptığı şey, radikal solun saflarını bölmek değildir, tarihin içine kök salmış hiyerarşilerin üzerini örten karanlık örtüyü yırtarak toplumun her köşesinde işleyen baskı ve adaletsizlik yapılarını görünür kılmak ve bu yapılara saldırmaktan ibarettir. Kimliğin özgürleşmesi ve kimlikten özgürleşme, Fanon’un sözcükleriyle, “varlığı hem kendi nezdimizde hem de başkalarının nezdinde itibarımızı iade eden görkemli bir çağ” arayışıdır.

Fanon beyaz ve siyah kimliklerinde “geçmişin şeyleştirilmiş kulesine demir atmayı” reddeder, “yeniden ele geçirmem gereken, dünyanın bütün tarihidir” der. Somut ve insana dair bir anlayışa dayalı evrenselciliği, sömürgeci ve Avrupa-merkezci evrenselliğin karşısına yerleştirir. Onun evrenselciliği, onur, eşitlik ve adaleti esas alan, henüz var olmayan, ancak inşa edilmesi için de mücadele edilmesi gereken radikal bir evrenselciliktir. Ezilen halkların kendi için bir halk olma ve özgürleşme gerekliliği Sartre’in Yeryüzünün Lanetlileri’ne yazdığı önsözde en berrak haliyle yankılanır: “Başka bir tarih bu. İnsanın tarihi. Vakit yaklaşıyor, eminim; bu tarihi yapanların saflarına katılacağız.”

Kaynakça:

Achille Mbembe, *Zenci Aklın Eleştirisi*, İletişim Yayınları

Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, Versus Yayınları

Frantz Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maske*, Versus Yayınları

Joost Jongerden – Ahmet Hamdi Akkaya, *PKK Üzerine Yazılar*, Vate Yayınları

İsmail Beşikçi, *Devletlerarası Sömürge Kürdistan*, Yurt Yayınları

Barış Ünlü, *Frantz Fanon: İmkânsız Bir Hayat İle Devrimci Bir Hayat Arasında* (Fanon’un Hayaletleri, Editor: Fırat Mollaer, İthaki Yayınları)

14 - Elçin Aktoprak, Fanon, Postkolonyalizm ve Milliyetçilik, s. 177 (Fanon’un Hayaletleri içinde, İthaki Yayınları)

Foti Benlisoy, *şiddet ve Kolaycılık*, **Birikim Dergisi**, Sayı: 172, Ağustos 2003

Tanıl Bora, *Paris Vesilesiyle, Frantz Fanon ve şiddet Sorunu (Sol, Sinizm, Pragmatizm)*, Birikim Yayınları

Abdullah Öcalan, *Kürdistan'da Zorun Rolü*, Weřanên Serxwebûn

Abdullah Öcalan, *Kürdistan'da Kişilik Sorunu*, Weřanên Serxwebûn

Derviş Aydın Akkoç, *Netameli Çelişki: Siyaset ve şiddet – Dil ve Siyaset*, **Birikim Dergisi**, Sayı: 264 – 265

Elçin Aktoprak, *Fanon, Postkolonyalizm ve Milliyetçilik*, (Fanon'un Hayaletleri, Editör: Fırat Mollaer, İthaki Yayınları)

Qonaxa ‘xwebûnî’yê: Kovara Hawarê

Dilawer Zeraq

Piştî avabûnê, rêveberên Komara Tirkiyê ku soz û bextên ku di şerê derxistina hêmanên ne misilman ên ji ‘welat’ de dabûn kurdan, ji bîr dikin û digel çand û hêmanên dîtir, zimanê kurdî jî qedexe dikin û heyîna kurdan li kurdan dibe arîşe. Wekî encama yekem a vê arîşeyê ku dide der, “Di sala 1921ê de, li Erzerumê û ji alî serbazên kurd ku di artêşa Osmanî de cî digirtin, rêxistina Azadî tê avakirin” (Minorsky û Thomas, 2008: 132) û rêxistin bi serkêşîya Şêx Se’îd “...di 13ê Sibata 1925an de li hember Komara Tirkiyê dest bi şer dike û di 15ê Nîsana 1925 an de têk dişikê” (Özsoy û Eriş, 2007: 137-202).

Piştî du salên bêdengîyê ya şikestinê, li gorî ku Rohat Alakom (1998: 14-57) radigihine me, “...di 5ê Cotmeha sala 1927an de, li Surîyeyê, rêxistina Xoybûnê ava dibe, (...) û endam û kadroyên wê zêdetir ji kurdên ku ji alî bakur wek sirgûnî hatine wir, pêk tê. (...) Yekem serokê rêxistina Xoybûnê Celadet Bedirxan e.” Wek endamên avakar yên Xoybûnê û cîyê wan yê sosyo-polîtîk yê di civakê de, bala me dibe ser birewerîya (entellektuelîya) û rewşenbîrîya kurd ku piştî avabûna Komara Tirkiyê nekarîye li Stenbolê bihewe. Alakom (1998: 15-16) di vî warî de jî radigihine me û dibêje, “Rêxistina Xoybûnê pêkhatiya herî modern a tevger û neteweparêzîya kurd e. Loma jî piştî ku serîhildana Agirî têk dişikê, kadroyên Xoybûnê di biwara civakî û çandî de xebatan dimeşînin.” Yek ji xebata ku Alakom behs jê dike, Kovara Hawarê ye, ku piştî têkşikîna du şerên li ser maf û bidestxistina serbixweftiya neteweyî hatine kirin, derçûye. Û

Hawar, bi derçûna xwe ve jî di biwarên çand, ziman û wêjeya kurdîya kurmançî ya modern û di warê hişberîya neteweyî ya di biwara wêjeyî de bûye qonaxeke dîyarker ku em ê ji niha û pê de wê dem û deraxê wekî 'qonaxa xwebûnîyê' bi lev û dîyar bikin.

Hûrgerîyeke Kurt bo Qonaxa Berîya Hawarê

Kovarên berî Hawarê, ji awirê dîrokî û sosyo-polîtîk ve, bi awayekî pişkî, ji ber divêti û sedemên derveyîn hatine weşandin; ji ber ku derax û demajoya modernbûna kurdan bi demajoya modernbûna Osmanîyan ve bestandî dimeşe, xwende û bîrewerên kurd hewlê didin ku ji rewşenbîrên Osmanî û ji etnîsîteyên dîtir kêr û şunde nemînin; û wekî nîşaneyê ve hewlê jî dixwazin qencî û şarezatîya kurdan bidin nîşan û bipeyitînin. Helbet parekî zêde ya bêjarên serdestiyê di vê encamê de heye ku mêtîngerî ji bo domdarîya desthilata xwe û ji bo avakirina zanava neteweya serdest, diafirîne. Û di demajoya avakirina xwe ya zanava neteweyî de, serdest bêjara xwe ya mêtînger (colonial discourse) jî saz dike û her wekî Edward Said (2012; 85) jî balê dibe serê û dibêje, "Bêjara Rojavayî, di ser ziman, sazî, çand û wêjeyê re zaltiya xwe li ser Rojhilatê ava dike." Çendî ku destnîşankirina Said ya bo Rojava û Rojhilat, di hundirê xwe de Ewropa û Amerîka û pêkanînen wan ên serdestî û mêtîngerîyê dihewîne jî, diyarkirina aliyên Rojava û Rojhilat ya di çarçoveya pênaseya E. Said de, di heman demê de ji bo tîkiliya di navbera dewleta Osmanî û rewşenbîrên Tirk ên Osmanî û bîrewer û xwendeyên kurdan de jî li dar e. Û em ji karvedan û reaksiyonên ku di hin nivîsaran de dane der, xweşikî têdigihîjin ku; digel vê tîkiliya ku li ser serdest(î)-bindest(î) hatiye danandin, 'bêjareke mêtîngerîyê (colonial discourse)' jî ava bûye. Lûtfû Fîkrî di Rojî Kurd, di nivîsa xwe ya bi navê 'Kürd Milliyeti' de dinivîse û dibêje, "Li ba me, ji daxuyandina Meşrûtiyetê (1876) û bi vir de ye, der heqê neteweyan de du tişt pêk hatin: Yek jê ev e; qebûlnekirina hebûna hêmanên di nav sînorên Osmanî de ne" (Fîkrî, 2002: 100, hej, 4) û balê dibe ser şaşbûna vê qebûlnekirinê ya di nav ummeta Îslamê de. Her wiha, Sakin jî di Jînê de, di nivîsa xwe ya bi navê 'KÜR D TARİHİNDEN ÂSÂR-I KADİMESİ(1)' de dibêje, "Kürd edebiyatı olmadığını farz edenler hata ediyorlar" (Sakin, 1986: 509, hej, 11, cild 3).¹ Û bi mînakdayîna hin berhemên ji dîroka wêjeya kurdî, hewlê dide ku hebûna wêjeya kurdî biçespîne û dayne rastê.

Hewla rewşenbîrên neteweya bindest ya di barê çespendina heyîna ziman û wêjeya kurdî ku bi awayekî pratîk û fîlî tê mandelekirin (înkarkirin), di hin nivîsên ku di Rojî Kurd û Jînê de hatine weşandin de xweşikî xuya dibe. Hewl-

1 - "Ew ên ku dibêjin qey edebiyata Kurdî tune ye, xeletî dikin" (wer.: D.Z).

danên ketî behsê, ji alîyekî ve jî ji bo şikandina wê 'zir-rasteqînî'yê ye ku bêjara mêtînger ava kiriye. Her wekî ku Gül Turanlı (2017; 106) jî dibêje, "...hikimlêker biryarê dide ka çi û kîjan tişt rasteqînî ye." Rasteqînîyên der barê mêtîngeh û mirovên bindest û marastî de, ji alî 'hikimlêker' yanî ji alî serdest-mêtînger ve tê dayîn. Loma jî hevokên wekî "...Wisa dizane ku taybetîya herî sereke ya kurdan, talankerî û hovbûn e" mînakên rengvedan û reaksiyona kartêk û encama bêjarên kolonyal e ku di ser kêmxistina komên dîtir yê etnîk re zanava xwe ya neteweyî ya serdest ava dike. Her wiha, hevokên wekî, "Kesên ku hinek be jî ruhê wê (kurd) yê giramgir nas nedikirin, qet nedizanîn û dê nekarîna bizanibin jî kurd gencîneya berzûbalatîyê ye" (Roji Kurd, 2002: 14-15 hej, 1) jî mînaka helwesta şermoke ya bindestîya li pêşberî serdestan e.

Û wekî encama dayî der jî; rewşenbîrên neteweya bindest, di van deravan de, dikevin nav hewla xwedanpeyitandinê û loma jî arîşe û pirsên li ser hebûnîyê bi wan re çêdibe; û roj bi roj, ji bo ku nekevin ber vê çerxa rizîner, wekî çare û reftara xelasîya ji hestê kêmketîne, dest pê dikin bi gotin û bêjarên perçivandî û mezinkirî, pesna hîmdarî, rehdarî û binemalîya neteweya xwe -mebest jê neteweya kurd e- didin. Her wekî Anthony Smith jî destnîşan dike û dibêje, "Netewe qîma xwe tenê bi xwepesinandina bi borîroja dûr (*yanî dîrok*) nayîne ku dê piştî xwe bide belêdana (weadkirina) abadîniyê; pê re jî, ji bo ku karibe belêdana qedirdarî û veavakirinê watedar bike, serdemeke ku mişt bi qehremanî ye jî datîne rastê" (1994: 247-248), ev hewldana xwepesinandinê ji antî-kolonyalîyê wêdetir, ew hestpêkirin e ku dixwaze serdestê wî, wî nas û qebûl bike da ku karibe di şarezatî û mirovbûnê de bişibe serdestê xwe. Û loma jî, "Ji ber ku rewşenbîr û danderên sazî û weşînekên hingê, bêtir xwestine ku bila di nav sînorên Împaratorîya Osmanî de mafên kurdan bîn dayîn û kurd jî wekî endamekî ûmeta Îslamê xizmeta xwe a bo xelîfe û Dewleta Osmanî bikin" (Zeraq, 2018: 182). Digel vê jî, xuya ye ku beşek ji wan bîrewer û xwendeyên kurd, hêvîyeke baş bo dewleta Osmanî çêkirine li ba xwe ku Babanzade İsmail Hakkı di nivîsa xwe ya bi tirkî ya bi navê '*Kürdlüğün Taelisi (Bilindbûna Kurdbûnê)*' de dibêje, "Bêguman, Dewletî Osmanîye di vê qonaxê de, -ji bo mafê perwerdehîya bi Kurdî û xebata pêşvebirina zimanê Kurdî, d.d.- dê ji bo pêşketina milletê Kurd pir zêde bixebite û di piştgirîyê de teksîr neke û derengî nekeve" (Hakkı, 2002: 73, hej, 3).

Di nivîsarên ketî behsê de, hewl û têxebitînek heye bo danqebûlkirina ziman û çanda Kurdî û pê re jî hewla dannasîna zanava neteweyî. Helbet ev hewldan ne belasedem û bêbingeh e. Ji ber ku qonaxa ku em behs jê dikin, di dem û helûmercên wisa de cî dide xwe ku; êdî mêtîngerîya kevnereng ya dewleta Osmanî û pêkanînen wê ber bi dawîya xwe ve diçe û sepandinên mêtîngerîya rengmodern ku bi hatina ser desthilatê ya İttihat Terraki dest pê kiriye û aqûbeta xwe ber bi avabûna Komara Tirkîyê ve dikudîne.

Em ê bo serwextkirin û danzanîna dawî, bala xwe bidin Walker Connor (2013: 25) ku dibêje, “Hişberîya neteweyî ku Hroch wekî qonaxa Ayê wê pêna-se dike, di dorhêleke teng de bi kartêk e.” Destnîşankirina Connor careke dî jî bi me dide zanîn ku; çendî ku xebat hatibin kirin jî, qonaxa raman û hişberîya neteweparêzîya Kurd a heta qonaxa xwebûnîyê ya weşîna Hawarê, di derdore-ke teng de maye ku ev derdor; ji kesên serdeq ên xwendeyên mektebên dewle-ta Osmanî û ji ‘bîrewerîya rengmodernî’ ya Stenbolê pêk tê.

Sedem û Palderên Derçûna Hawarê

Kovara Hawarê, ji alî çavkanîyên ziman û wêjeyê ve, bi tamamî pal û piştta xwe spartîye mîrateya wêjeya klasîk ya Kurdî. Bi bikaranîna derfetên zimên ên vegotina zargotinî û zimanê axaftina rojane, bûye qonaxeke çalak ku hêjayî çêlkirin û xebata hûrgerîyê ye. Digel mirov di Hawarê de rastî bilêvkirin û bi-bîranîna weşînekên wekî Rojî Kurd, Hetawî Kurd û Jînê nayê jî, wekî kevneşop û tradîsyon, digel helbestên dîwanên wêjeya Kurdî ya klasîk, di ser mîrateya rojnameya Terakki û Teavûn û di ser kovarên Rojî Kurd, Hetawî Kurd, Yek-bûn û Jîn re, bi epîstemolojîyeye modern hatiye danandin û weşandin. Loma jî, Hawar di cî û şûngeheke wisa de cî dide xwe ku hem qonaxeke xuyayî ya wêjeya Kurdî ye hem jî xala wê ya werçerxê ye.

Kovarên berî Hawarê, ji alî komek bîrewer û sîyasetvanên Kurd ên ku li Stenbolê dijîn ve hatine weşandin û bi piranî dîsa li Stenbolê hatine belavkirin. Em ji ber nivîsên di wan kovaran de hay jê dibin ku; bi zehmetî be jî, bo bajarên Kurdan hatine gihandin. Gava em bala xwe dibin ser hejmara Kurdên ku wê hingê dikarin bixwînin û binivîsin, em dibînin ku hejmara wan pir hindik e û tenê ew kes in ku di medreseyan û di mektebên Osmanî yên bi zimanê Osmanîkî de xwendine. Ê ji vî alîyê ve, qonaxa berî Hawarê, ji qonaxa klasîk cuda ye û çîneke dîtir yên xwendeyên Kurd heye ku ne tenê ji medreseyan lê belê ji mektebên Osmanîyan, bi perwerdebûneke bi sîstema modern der çûne û ne tenê ji çîna serdeq û rêveberên Kurdan in; her wiha hin kesên jê jî ji endamên komên xelkê yên reş in. Digel vê jî, gava em di warê nivîskarîyê de, bala xwe di-din ser nivîsên ku di kovarên ketine behsê de weşîyane, em dibînin ku nivîsên mela û feqîyên ji medreseyan derçûyî, bi qasî ku mirov dikare bêje tune ne, kê in. Ev yek, qutbûneke pêwendîya hizirî û dilîni ye ku li ser neteweperwerî û desthilata neteweyî danandî ye. Ji ber ku wê hingê li ser ax û welatê Kurdan, desthilateke dîtir heye û têra xwe civakî û berfireh e û bi serkêşîya şêx û axa û began û bi ramanwerî û xwendetîya melayan li dar e, lê belê li Stenbolê jî serkêşîyeye dîtir heye ku ne nêzî civaka xwe ye, da ku bikare pêwendiyên xurt jî dayne. Çawa ku Akpınar û yên din balê dibin serê û dibêjin:

"Piştî şikênandina desthilatîya mîrtîyê, şêx di civaka kurdan û di polîtîkaya herêmî û navxweyî de dibin xwedî gotin. Ji vê demê û bi şûn de, li şûna mîrtîyan ku heta 1860î wekî desthilatîyekê domandîye û hebûn û dîroka kurdan veguhezandîye, şêxên kurdan vê peywira hanê didin ser milê xwe. Şêx Ubeydullah di van helûmercan de dibe serokê terîqa Nexşebendî û bi taybetî li herêmên wekî Botan, Behdînan, Hekarîyan û Erdelanê kartêka xwe zêdetir dike" (Akpınar, Bilir û Sebüktekin, 2006: 14).

Arîşeya desthilatê jî çêdibe di civaka kurdan de. Ev yek, arîşeyeke mezin e û wekî gelemşeya çaresernekirî encameke nayxwestin dide der. Loma jî, em dikarin şîroveyekê bikin û bêjin; ji ber ku kovarên ketî behsê, li cografya û bajarên ku ne yên kurdan in û kurd bi adet û toreyên xwe lê najîn, hatine weşandin, melayên kurd ku ji serdem û qonaxa klasîk de nûnerên xwendewarî û entelîjensîyaya kurd in, wekî reaksîyonekê nêzîkahîyeke germ bo kovarên di qonaxa rengmodernîyê de weşiyane, nîşan nedane.

Ev yek, bandor û encama helûmercên dîrokî û sosyo-polîtîk e. Ji ber ku mela, ne tenê çîna xwendeyên dînî ne, di heman demê de, çîna melayan; çîneke wisa ye ku di nav gel de dijîn, bi gelemşeyên wan ve eleqedar dibin, çareser dikin û ji gelek alîyan ve ji alî gel ve tên qebûlkirin û di cîyekî taybet de tên bicîkirin. Ji hêla din ve rewşenbîrên ku li Stenbolê dimînin û kovarên ketî behsê weşandine, ew kes in ku di mektebên dewletê de xwendine, wekî komek mirovên ku ji gel dûr ketine û bi vê dûrketina xwe ve jî dixwazin hin tiştan hînî gel bikin, hatine famkirin. Loma jî, li ba kurdan û di qonaxa rengmodernîyê de; qonaxa Ayê ya ku Miroslav Hroch ji bo demajoya têkoşîna azadîya neteweyên biçûk, -neteweyên bêdewlet- destnîşan dike û dibêje; "...di vê qonaxê de hebûna neteweyî xwedî rêvebirina ramana azadîyê ye ku têrî xwe dike û vê ramanê digihine gel û berbelav dike" (2011; 30-51), pir kêr, qels û kêmbandor maye.

Em dikarin, ji bo sedema vê qelsî û kêmbandoriyê vê bêjin; ji ber ku rewşenbîrên kurd yên wê hingê yên ku li Stenbolê dijîn, li şûna ku berê xwe bidin cî û warê gelê xwe û li gorî helûmercên jîyana gel xebatên sîyasî û ronakgerîyê yên li ser azadbûna gelê xwe bikin, xwe di ser têgiha 'ummet'ê re, ku rêveberîya dewleta Osmanî wekî bêjar bo Osmanîbûnê ew afirandîye, pênase kirine û bi teba û rewşenbîrên Osmanî re tevlivîyane. Em dikarin Abdullah Cevdet wekî mînak bêjin ku; hem di avabûna Îttihat Terraki de cî girtîye hem di sazîkirina hin sazîyên rewşenbîrî yên kurdan de cî daye xwe hem di nivîsên xwe de pend û şîret li xort û xwendeyên kurdan kiriye ku berê xwe bidin welatê xwe û xebatên azadbûnê bikin û hem jî li Stenbolê maye û gava dor lê teng bûye, berê xwe daye Ewropayê (Işık, 2016; 32).

Ji Awirê Çîna Civakî ve Qadroya Nivîskarên Hawarê û Belavbûna Wê

Gava em bala xwe didin kadroya nivîskarên Hawarê, em dibînin ku kesayetên wekî Kadrî Cemîl Paşa, Osman Sebrî ku di dema avakirina Xoybûnê û serhildana Agirî de digel Celadet Bedirxan xebitîne, bi pêş de tên. Digel vê yekê, rengûawayên çînî yên nivîskarên di kovara Hawarê de nivîsîne, pirreng e. Wekî mînak, Cegerxwîn şa'irekî medrese xwendî ye û nûnerê rewşenbîrîya gel e. Birayên Celadet û Kamuran Bedirxan û Kadrî û Ekrem Cemîlpaşa, ji çîna mîr û began, yanî ji çîna rêveberan in ku gel ji xwe bi wê de nekirine û neketine bin dafika serdeqbûnê. Nuredîn Ûsiv (Nuredîn Zaza), rewşenbîrek e ku li Bakur û Surî mezin û perwerde dibe û li Fransayê xwendina bilind dike. Qedrîcan şa'ir û çîroknivîsek e ku di dibistanên Osmanî û Komara Tirkîyê de xwendîye. Osman Sebrî, kurê axayê eşîra Mirdêsîyan e ku pihîn li hemû taybetî û mêzgirtîbûna ku ji ber vê yekê çêdibin, xistiye û di Serhildana Agirî de bi roleke aktîf rabûye û jîyana xwe bi temamî daye ser xebatên sîyasî, çandî û zimani.

Digel vê jî, gava em car din berê xwe bidin pêşrewên Kovara Hawarê ku di qonaxa rengmodernîya kurdan de bi rolekê rabûn û li ser çîna ku ew kesayet jê ne (aîdî wê) ne hûr bibin, em ê bibînin ku çîna qonaxa rengmodernîya (185-1919) kêma zêde wekî ya qonaxa Hawarê ye ku hizir û ramanwerîya kurdan ya wê hingê bi taybetî di sê kovaran de (Rojî Kurd, Hetawî Kurd û Jîn) da der. S. N. Eisenstadt jî di vî warî de radigihine ku; E. Shils bi taybetî balê dibe ser guherînên ku di demajoya modernbûna dewleta mêtînger de li mêtîngehê pêk tên û dibêje:

“Koma yekem; ew kes bûn ku di sazîyên perwerdehiyên nû de perwerde dibûn û di nav rêveberîyên kolonyal an jî di biwarên pîşeyî yên pircureyî de cî didan xwe. Koma duyem; ew kes bûn ku bi saya peyanerên (enterprising) modern û kolonyal zengîn û mezin dibûn. A sêyem; ew komên serdeq ên sîyasî bûn ku serokî û serkêşîya bizavên neteweyî dikirin. Piraniya serokên yekem ên bizavên neteweyî ji malbatên maldar bûn. Wan bi temamî dev ji adet û tore û gerdîşên xwe bernedidan û xwe li hin aliyên jîyana modern anîn. Ev kes û kom bi piranî bajarî bûn; qet nebe li bajarên ku ketibûn bin rêveberîya mêtînger rabûbûn û mezin bûbûn” (Eisenstadt, 2014: 151).

Di destnîşankirinên Eisenstadt de, komên yekem û sêyem bi temamî rewşa kurdên ku di serdema salên 1800-1918an de li Stenbolê bûn dide der. Loma jî, bêyî ku em bi vir de û wirde bikin, em dikarin bêjin, malbatên Bedirxanîyan, Mîkdat Mîhdad, Sureyya, Salih Bedirxan, ji malbata Cemîlzadeyan Ekrem Cemil Paşa, Kadri Cemil Paşa û ji malbata Babanîyan İsmail Hakkı Babanzade, mînakên pir aşkera û li ber çavan in ku bi heman rol û kartêkê rabûne. Herçî

Abdullah Cevdet, Modanî X. (Xelîl Xeyalî), Süleymanîyeli Tevfik (Pîremêrd), Memduh Selim Beg, Evdirehîm Rehmî Hekarî û yên din jî ew kes û kom bûn ku bi rêya xwendin û perwerdehîyê, di modernîya welatê mêtîngê de li bajarê mêtîngê, li Stenbolê, serokî û serkêşîya bizavên modernî û neteweyî dikirin. Û çî balkêş e ku komên yekem û sêyem, ew kesayet û serkêşên Kurdan yên Serîhildana Agirî ne ku nivîskarên Hawarê ne jî.

Herçî cîyê weşana kovarê ye, ew jî wekî kovarên din li derveyî ax û warê xwe der diçe. Lê belê, ev dervebûn tenê di warê çapkirina kovarê de ye ku wê hingê çapxane tenê li bajarên mezin peyde dibûn û jixwe çî wek aborî, çî wek desthilatî û çî jî wek xebata çandî û weşangerî, tu keys û derfeta kurdan tunebû ku li cî û bajarekî xwe çapxane ava bikin. Loma jî, çendî ku kovara Hawar li Şamê hatiye çapkirin jî, wek cîyê amadekirin û têkilîya bi gel re, ax û warê kurdan e ku nav lê Binxet e; û li gorî Stenbolê nêzîktirî gel û komên xelkê ye. Loma jî, her çî qas wê hingê jî xwendevanên kurdî ne ew qas zêde bûn jî, kovarê karîye xwe bigihîne gel û mirovên xwendewar. Loma jî, ji alî belavkirin, gihîştandin û piştgirîgirtinê ve, bextspîtir e li gorî kovarên dîtir. Sedem jî ev e; her çend li Şamê çap bibe jî, li Binxetê, yanî di nava gel de tê amadekirin; yanî rasterast digihîje jêderk û çavkanîyên xwe yên çandî û zimanî û ji ber ku wê hingê Fransî wekî mêtîngê serdestî Surî ne, zêde rastî çewisandin û zordestîyeke desthilata derveyî naye. Loma jî, ji alî geşedan, pêşketin û modernîya ziman û wêjeya kurdî ve cî û girîngîya Hawarê wekî kevîrê qorzîbirê ye. Û ji alî ziman û wêjeyê ve xwedî karaktereke pîrhêlî ye ku di çarçove û rêgezeke sekûler de geşe bi xwe dide.

Armanc û Derçûna Hawarê

Celadet Alî Bedirxan, di hejmara yekem ya Hawarê de, gava bi nivîseke pêşekî ya bi navê 'Armanc, Awayê Xebat û Nivîsandina Hawarê' ku taybetîya manîfestoyê di xwe de dihevine, sedemên mebest û armancên kovarê daxuyîne, wiha dibêje, "Hawarê sîyaset ji civatên welatî re hiştîye. Bi sîyasetê re bila ew mijûl bibin. Ew di warê zanîn, hiner û sinhetê de dixebitin" (Hawar, 1998: 23, cild, 1). Ev awa derbirîn ku alîyekî xebata avakirina zanava neteweyî bi wê de dike û kesayetîyeke xweser li xebata taybet ya ku dê bê kirin, dibexşîne; di bingeha xwe de derbirîneke polîtîk e. Dibe ku gotina, "Hawarê sîyaset ji civatên welatî re hiştîye" wekî berpêbûneke dûr-polîtîk an jî der-polîtîk tê famkirin. Lê belê, bi ya me sedem ne ew e. Ev yek ji ber avangardîya romantîk ya Celadet diqewime ku M. Calinescu (2017: 114) ev awa reftar û helwêstê wekî "Ji polîtîkayê ber bi polîtîkaya çandê ve" pênase dike. Loma jî, nivîsa pêşekî bi me aşkera dike ku; naveroka pêşekê, di heman demê de manîfestoya sîyasî ya

ziman û wêjeya kurdî ya modern û sekûler e ku cara yekem di kovara Hawarê de bi bernameyeke ev çend birêkûpêkkirî tê daxuyandin. Xebata nûxwaz û ji hêlekê ve jî şoreşgerane ya Celadet Bedirxan ku di biwara zimên de jî dike, digel nîşanebûnê dibe bingeha sazkirina zanava neteweyî ya di ser zimên re. Celadet, ziman dike bingeh û sedema sereke ya hebûna Kurdistan û wekî ramanwerê ku rê li ber sazkirina neteweyêke bi navê kurd xebatê dike, di Hawarê de wiha dibêje:

“Divêt bête zanîn qo zman jî hîmê heyîna me ye û bê zmanê xwe em niqarin bijîn dinav qoma miletan de...(…) ji ber qo miletên bindest heyîna xwe ji serdestên xwe bi du tiştan, bi keweta du çeqan diparêzin: Ol yeq, zman dudo. Lê heqe ola miletê serdest û bindest yeq bibe, hingî çeq yeq bitenê ye û bend tenê zman e” (Hawar, 1998: 404-405, hej. 20) .

Celadet, serê pêşîn bo kurdan pêwîstîya hatina nasînê destnîşan dike û dixwaze ew nasîn bi taybetîyeke yekta û bêhevta pêk were. Firat Mollaer (2018: 31) li ser vê pêwîstîyê disekine, der barê wê pêwîstîyê de berê xwe dide têgihên ‘*wekhevî û jihevcihêtîyê*’ û dibêje, “Zanav, der barê hebûnîya me ya polîtîk ya xwedî dorhêleke berfireh de ye ku; *wekhevî û jihevcihêtî*, jêbûnî û xweserî, ewlehî û azadî, pişkî û gerdûnî tê de cî bi cî dibin.” Ji ber ku zanav bi awayekî piralî hebûnîya takekes an jî civakê datîne rastê, pêwîstîya hatina nasînê, hewcetîyeke mirovane ye. Loma jî ziman, li ba Celadet, ji bo vê yektatîyê tekane heyîn e. Lê belê, gava Celadet ziman wekî tekane nîşaneyê ‘*jihevcihêtîya*’ kurdan ya ji serdestan (tirk, ereb û faris) nîşan dide, ji bîr dike ku Kurdên ne ji dîne Îslamê hene û wekî ziman jî bi kurdî diaxivin. Û di vê destnîşankirinê de ev heqîqet wisa li rastê dimîne.

Tevî ku kurd bi rêjeyeke zêde misilman in û bîrûbawerîyên wan ên dînî û ên serdestên wan yek e jî, yekbûna cime’teke mezin a di ser dîn re, heta wê hingê her tim berevajî li ser kurdan hatiye bikaranîn. Loma jî, Celadet di haya vê yekê de ye û “...ne bendewar e ku miletên serdest di ser yekbûna cime’eta olî re heqê kurdan jî li wan vegeerînin û cime’eta mezin ku tê xwestin ava bibe. Ew di ser paşxaneyekê re diaxive ku ji sala 1840î û heta derketina Hawarê di hişûbîra kurdan de ava bûye” (Zeraq, 2018: 106).

Rêjeya hayjêbûna Celadet a li ser vê yekê bilind e; û bi qasî ku karibe bi hişberî bêjara dij-mêtingerî (antî-colonial discourse) jî saz bike, hişberîya wî bineci h e. Loma jî, serê pêşîn ziman ji xwe re dike armanc û di ser zimên re jî bêjarekê ava dike. Bêjara xurtkirina sedem û hêmanên zanava kurd. Ew sere pêşîn, ola misilmantîyê ku kurd û serdestên kurdan bi hev re hevol in, ji vê bêjarê bêrî û dûr dike. Pê re jî di ser ziman û avabûna neteweyan re, bi riwangeyeke sekuler li arîşeya zanavê dinêre. Û ji bo qayîmkirina zanava kurd jî roleke kartêkker

dispêre zimên. Û wekî helwêsteke dij-serdestî û antî-kolonyal “Nameyek ji M. Kemal Atatürk re” (Celadet Bedirxan, 2010) dinivîse. Û bêyî ku li bendê bimîne ku ji alî Komara Tirkiyê ve reftareke dilovanîyê an jî ranêzikîyê berbihêrîyê lê vegere, bes bi dayîna agahî û danzanîna zanistî (ne bi hewla danqebûlkirina heyîna kurdî) li ser rengûawayê Kurdîya Kurmancî disekine û li pêşberî pergala asîmilasyonîst û jinav(ê)bir (exterminator) ya pêknanînên Komara Tirkiyê helwêst û rabûneke antî-kolonyal ava dike.

Helwêsta Dij-mêtinger ya Hawarê ya di Biwara Wêje û Torevanîyê de

Kovara Hawarê, li ser hîm û paşxaneyê ku me bi kurtasî behs ji wan kir, dest bi weşanê dike; û bi taybetî ji alî naveroka xwe ya çandî û zimanî ve dibe dîyarker qonaxekê. Nivîsên ku di kovarê de cî digirin, bi şêwaz û naveroka xwe ve, ziman û wêjeya Kurdîya Kurmancî ji çarçove û deqbanda ‘ummetgerîyê dûr dikin. Digel wê jî, nivîsên di Hawarê de weşîyane hemû bi kurdî ne û wekî helwêst zimanê sê serdestan, -zimanê tirkî, farisî û erebî- bi sekn û rabûneke neyînkir (redkir) hatiye biwêdekirin.² Lal Laleş (2012: 370) jî balê dibe ser vê yekê û dibêje, “Cegerxwîn û nûnerên dî yên ekola Hawarê, heta jê hatiye peyv û ravekên zimanê erebî, earisî –û tirkî, d.z.- kêmbi kar anîne.”

Helbet, gava em ji roja îroyîn de li sekn û helwêsteke bi vî rengî binêrin, em ê pir bi hêsanî karibin bêjin; ev helwêst, di çarçove û deqbandeke (context) Fanonîst de, qayîmkirin û berzkirina ‘reşbûn’neke bêhempa ye; û bi reng û karaktera neteweyî ku bi taybetî di biwara wêjeyê de dide xwe, rabûn û sekneke xurt e. Her wiha, Hawar ne tenê xebata ziman û wêjeyê dike; di heman demê de li ser hizira dij-serdestîyê doza desthilata neteweyî jî dike û; li ser vê hizirê, bi bikaranîna awayê zimên û bi nivîsîna çîrok û helbestên ji mînakên wêjeya modern, kartêk û tevkarîyên xurt li wêjeya Kurdîya Kurmancî ya modern dike.

Ranêzikîyên Modernîst di Helbesta Kurmancî ya di Hawarê de

Hawarê, bi kelepûr û tradîsyoneke ku; ji paşxaneya şî’ra Kurdîya Kurmancî ya klasîk çêbûbû û hatibû heta wê hingê, dest bi weşanê kir. Perwerdehîya medreseyê û desthilata zimanê erebî ya di medreseyan de, kiribû ku helbesta Kurdîya Kurmancî, bi temamî li ser qaydeyên wêjeya erebî û pê re jî Îslamî ava bibe. Û vê yekê li ser perwerdeya zimanî û wêjeyî ya di medreseyan de, bêyî

2 - Em di çarçova serdestîya rasterast de ku Komara Tirkiyê, Komara Îranê û Dewleta Iraq e, têgiha serdest bi kar tînin ku zimanê kurdî lê ne fermî û qedexa ne. Loma jî çendî ku di dema weşana Hawarê de fransî wek mêtinger serdestê Surî bin û di Hawarê de nivîsên bi fransî weşiyabin jî, kurdî nehatiye qedexekirin û serdestîyêke bi vî rengî li ser Kurdî nehatiye sepandin.

ku ji form û teşe û şêwaza xwe tişteke winda bike, heta qonaxa rengmodernîyê domandibû. Û di qonaxa rengmodernîyê de jî, bi qasî ku em karibin bêjin destpêka modernîya kurd(î) rengê xwe daye helbesta Kurdîya Kurmancî, derbeke erênî li helbestê nehatiye dayîn. Çendî ku Remezan Alan (2019: 29) dibêje, "...helbestên Ebdurrehîm Rehmî nimûneyên pêşîn ên modern in di Jînê de" jî helbesta kurmancî ya klasîk, ya ku ji kelepûr û tradîsyonekê heta wan deman wekî xwe hatibû, di qonaxa rengmodernîyê de jî bandora xwe domandibû; û wekî tema û naverok bêhna xwe dabû ser şêwe, teşe û şêwazên helbestên qonaxa rengmodernîyê. Ji ber vê yekê, gava em bala xwe dibin ser helbestên di Hawarê de hatine nivîsîn, em dikarin bêjin; bi taybetî helbesta Kurmancî ku li ser kelepûr û kevneşopîya helbesta Kurdîya Kurmancî ya klasîk ava dibe, di qonaxa Hawarê de, ji du bendên girîng derbas kirin.

A yekem; helbesta kurmancî, ji form û teşe û şêwaz û rengê zimanê helbesta klasîk dûr ket ku; gava em paşxane û bandora helbesta Kurdîya Kurmancî ya klasîk daynin ber çav û awirên xwe, em dikarin bêjin; ev yek şoreşeke destpêkî ya nûxwaz e. Ji ber ku heta wê demê, helbest, li ba kurdan ew rist û beyt in ku bi elfabeya erebî û bi kêş û pîvanên arûzê tê nivîsîn û bi vî şêweyê xwe ve jî di şûneke pîrozwer de ye. Û ev pîrozwerî ji gelek aliyên xwe ve ji ber dîne Îslamê ye ku kitêba wê ya pîroz bi elfabe û zimanê Erebi ye. Û ji ber ku şa'ir bi elfabeya erebî dinivîse; helbest, çendî ku bi kurdî be jî, rasterast xizmetî pîrozwerîyekê dike.

A duyem; çawa ku helbesta kurmancî ji elfabeya erebî filitî, wek wisa jî ji reng û dengê xwe yî di bîrûbawerîyê de asêmayî jî filitî.³ Û ev filitîn bû sedem ku kartêk û sêhra zimanê erebî ku ji ber pîrozwerîya dîne Îslamê diqewimî, bişikê. Ev şikîn, di heman demê de jihevparçebûna paşxaneyêke sêrehî û sêrehendî bû jî.⁴ Piştî jihevparçebûna vê 'sêrehî'yê, rehê parçeyekî xwe di biwara wêje û helbestê de ji nû ve saz kir; û her wekî Fredric Jameson (2008: 62) jî dibêje, "...bi rêya sembolîzmeke hevpar, rîtûeleke hevpar ku rabirdûya hevpar a eşîrê pihêttir dike, hişûbîrên takekesî ên eşîrê jî bi hev digihine", pal û piştî xwe spart kelepûr û mîten xwe yên hîmî; xwe ji benda pîvan û teşeyên zimanê erebî ya li ser Îslamê, rizgar kir; û bi taybetî helbesta kurdî û bi giştî jî şêwaza ziman û wêjeya kurdî, hewl da ku di helwêst û ramanwerîyêke sekuler de xwe (ve)ava bike.

Û Hawarê, bi vê hewldanê re jî, 'yekrehî'yêke taybet afirand; peyvên Kurdiya Kurmancî di biwareke arizî xwe de saz kir. Her wiha divê em bejin; 'yekrehî'ya ku hatiye avakirin ne li ser neyînkirina bandorhildanê û ne jî arîkirina

3 - Divê em bidin zanîn ku ji hejmara 1ê heta hejmara 23yan nivîsarên bi tîpên erebî di Hawarê de weşiyane, ji 24an heta 57an jî kovar bi temamî bi tîpên Latîni derdiçe.

4 - Em gotîna paşxaneyê sêrehî; ji bo ruh û rengê zimanên kurdî, erebî û farisî bi kar tînin ku di helbesta Kurdîya Kurmancî ya klasîk de zal e.

ziman ya ji peyvên zimanên dîtir e. 'Yekrehî'ya ku em behs jê dikin, li xwe dike armanc û mebest ku bandor û serdestiya mêtîngeriye bi wê de bike; û ev awa 'yekrehî' li ser xweavakirinê ye ku her wekî Edward Said (1998: 4) jî destnîşan dike û dibêje, "Çand, bi demê re, bi awayekî êrîşkar, bi netewe an jî netewe-dewletê re hat bilêvkirin; û bû kana zanavê û 'em'ê ji 'ew'ê cihê kir." Loma jî, 'yekrehî'ya xwebûniyê; ku dabaşa sereke ye bo nivîsara me, benda parastinê datîne ber pêkanînên mêtîngeriye; û di çarçoveya takekesiyê de avakirina 'ez'ê, -helbet ev yek ew modernî ye jî ku Jameson wekî *'bihevgehîştina hîşbûbîrên takekesî'* pênasê dike- û di çarçoveya çanda giştî û di şîroveya Fanonîst de jî 'reşbûn' e; yanî di heman demê de jî, zanava neteweyî ye ku; digel avabûna *'cime'eta mezin'* hestê 'em'ê ava dike û li pêşberî tundî û êrîşkariya serdestiya mêtînger benda xwe ya 'xwebûnî'yê datîne.

Di kevneşopîyeke qebûlîkirinê ya bi vî rengî de, kovara Hawarê pêşengî li afîrîna helbesta Kurdîya Kurmancî ya modern kir. Serê pêşîn Qedrîcan, di hejmaraya yekem a Hawarê de, xwe li nivîsîna helbesta modern radikişîne ku dûrî arûz û kêşazîyê ye. Û di nivîsa xwe ya bi navê *Hawar Hebe Gazî Li Dû* ye de, sê çarînên helbestî dinivîse ku sed korayî bi ser nakeve û çarînên wî bêtir li ser forma dûrikê ava dimînin. "Jîyîn çikas delal e/Di nêv bav û biran da/Dil heye qo ne nale/Ber birînên rîman da." (Hawar, 1998: 28, hej. 1, cild:1) Her sê çarîn jî bi vî rengî ne ku ev form bêtir formeke folklorîk e û li şûna ku teşe, form û şêwe û şewazên wêjeyî xizmet bo zengînî û kelepûra zimên bike, ziman ji bo vê formê xizmetê dike û li şûna ku peyv xwe berde nav aheng û newaya zimên, zor tê dayîn ku aheng û beşavendek di peyvên dawîyê yê çarînê de pêk werin. Digel vê jî, Kamuran Alî Bedirxan jî helbestek bi navê Xatirxwezîya Memî dinivîse ku bi temamî rengê şî'ra klasîk didîyê ku ji beytan pêk tê. "Mem got, de qerem qe ezbenî tu/dêqa min î tu ne bay î weq dû. (...) Kedrê te erê gelq giran e/Mem kedrê dêyan geleq dizane" (Hawar, 1998: 28, hej. 1, cild:1) Û di vê helbestê de jî, bandora kelepûr û paşxaneyê zengîn ya şî'ra klasîk heye. Dîsa Osman Sebrî, bi tîpên Erebbî, helbesteke bi navê Berdêlik dinivîse ku bi heman şeweyî ye. "Min dil tucar nenalî/Min zar tucar nekalî/Bi dilhişkî bi lalî/Singa xwe da ber rîman" (Hawar, 1998: 487, hej. 2, cild 1) Ev helbest jî ji serî heta dawî bi vî şiklî didome ku li ser forma çarînê, bi beşavendên avakirî ye. Cegerxwîn jî helbesteke bi navê Gotina Welat dinivîse ku vê carê bêyî ku guh bide pîvanên arûzê, di teşeya beytê de, pala peyva xwe dide ser beşavenda ku di peyva dawî de saz dibin. "Welatê min digotî min: Birazî/Li nezmê guh bidêre ger dixwazî (...) Cegerxwînê kurê min tu ji derda/Silavan zû ji min bigihîne kurda" (Hawar, 1998: 487, hej. 4, cild 1) Di vê helbesta Cegerxwîn de, mebest gihandina peyamê ye û ziman û ahenga ziman ji bo gihîştandina peyamê xizmetê dikin. Digel wê jî, di beyta yekem de gotina 'li nezmê guh bidêre' bala me

dikişîne ser xwe ku dixwaze xwe ji şî'rê dûr bixîne. Ji ber ku "Nezm tê wateya rêzkirinê. Ji ber ku misra li pey hev tèn rêzkirin, ji vê tiştê re nezm hatiye gotin. Heçî şî'r (helbest) e, ew jî tê wateya têngihîştin û îdrakê" (Adak, 2014: 401) Cegerxwîn bi gotina 'li nezmê guh bidêre' ve dixwaze balê bibe ser cihêtiyekê ji nûbûne sazûyî. Ji ber ku di şî'ra klasîk de, wate û mebesteke pêdandî û neguher heye ku bes şerha wê tê kirin. Lê belê di helbesta modern de, peyv ne xwedî yekwate ne û gava bi hev re tèn bikaranîn, di nava xwe de wateyên heyî zêdetir dikin. Loma jî, em dikarin bêjin; Cegerxwîn bi wê gotinê dixwaze dibêje, 'xwe li ser wateya pêdandî û neguher ya şî'rê eware neke, tu bi xwe bi hiş û bîr û mêjîyê xwe li rist û rêzikan binêre û tu bi xwe jê fam û ferasetekê ava bike.' Ev yek nîşaneyê hişûbîreke modernîyane ye. Lê belê ji ber ku Cegerxwîn derçûyîyê medreseyê ye û her wekî hemû melayan bandora şî'ra Kurdîya Kurmancî ya klasîk û pîvan û teşeyên ziman û edebîyata erebî têra xwe li ser çêbûye, di şûngehekê de dimîne ku di navbera şî'ra klasîk û modern de ye û nikare xwe ji bandorhildana xwe xelas bike û helbesta xwe li ser fam û têngihana xwe ya modern saz bike. Mustefa Ehmedê Botî jî ku hejmarek helbest nivîsîne di Hawarê de, bi tîpên erebî, helbesteke xwe bi navê Şehîdê Gewre ku dîsa bi forma çarînê ye, belav dike. "Bo jîna milletê kurda/Te hîmmed kir hemî erda/Te tov kir paş xwe ve derda/Heye carek li me peyda" (Hawar, 1998: 515, hej. 11, cild:1). Ev helbest jî, dîsa li ser ahenga ziman hatiye danîn ku bêtir hewlê dide ku peyam û mebestê bide der.

Gava em di nav rûpelên Hawarê de, pê de diçin û her cara ku helbestek bi heman teşe û şêwazê derdikeve pêşberî me, em dibêjin qey mesîla helbesta Kurdîya Kurmancî ya modern di qonaxa xwebûnîyê de jî nikare xwe ji bandora xurt û zêde ya forma şî'ra klasîk rizgar bike û berê xwe dide form û şeweyê helbestan ku bêtir bi awayekî çarînî û li ser peyamgihandinê tê nivîsîn. Lê belê, gava em digihîjin hejmara sî û duyemîn (32) ya Hawarê, helbesteke bi navê 'Bilûra Min', derdikeve pêşberî me ku bi nasnavê Seydayê Gerok hatiye nivîsîn û em bi ragihandina Îbrahîm Seydo Aydoğan (2009: 52) hîn dibin ku, "Seydayê Gerok yek ji nasnavên Celadet Alî Bedîrxan e ku bi kar anîye."

Em ê beşa destpêk û dawîya helbestê wekî mînak binivîsin da ku karibin fikra xwe daynin rastê.

"Bilûra min a şîrîn,/Tu di sarîya sibehê/Û di hingura êvarê de/Hevalê bêhevalan,
Destbirayê şîvan û dilketiyan î./Dengê te,/Hêstirên dilên xemgîran,/Silava jihev-
veqetîyan,/Girîn û zarîna dilketiyan/Tîne bîra min./Bilûra min tu î,/Xemrevîna
terkeserên dinyayê! (...)/Xemrevîna terkeserên dinyayê;/Û li rohelaî/Dema ko
dinya hişyar dibe/Ji xew radibe/Ji me re/Strana azahî û serbestîya/Kurdistanê/
Binehwirîne/Û dengê wê stranê, bila/Mna tîrêjên rojê ên pak û zêrîn/Bikeve nav

dil û guhên me./Bilûra min/Tu î xemrevîna dilketiyên welêt" (Hawar, 1998: 798, hej. 32, cild:2).

Helbesta 'Bilûra Min' ya Celadet Bedirxan, yekem helbesta wêjeya modern ya Kurdîya Kurmancî ye. Em vê angaşî li ser helbestên di weşînekan de weşî-yayî dikin ku ji rojnameya Kurdistanê heta bi kovara Jînê, helbesteke bi vî rengî nehatiye nivîsîn û belavkirin. Celadet Bedirxan, bi nivîsîna helbesteke wiha bi şêwe, şêwaz û teşeya modern, digel şoreşa ku di elfabeya kurmancî de li dar xistiye û bi danîna elfabeya Latînî ya bo kurmancî, di rêç û xeta netewesazîyê de jî gaveke xurt bi pêş de avêtîye ku Ronayî Önen balê dibe serê û dibêje:

"Ziman tekane tişt e ku der barê meşrûyeta wî ya bo komeke etnîk de tu pirs-girêk tune bin; ew yekemîn sembola statuya neteweyekê bi xwe ye. Her wiha ziman di navbera civaka modern a netewedewletê de rêya pêwendîyê ye" (Önen, 2018: 127- 128).

Celadet, bi tenê danîna elfabeya Latînî û qaydeyên gramera kurmancî ne-maye; wî hay jê hebûye ku ev yek têr nake û biwareke din ya girîngtir û kartêktir divê û ew jî 'wêjeya neteweyî' ye.

Loma jî em nikarin bêjin, helbesta 'Bilûra Min' li ser navajoyên (instinct) 'gihîştina bo modernîya derengmayî' hatiye nivîsîn. Ji ber ku; ji berfirehîya xwendina wî, ji zanîna wî ya zimanan ku, "Di hemû nivîsên ku me heta niha li ser jînenîgarîya Celadet Bedirxan xwendine de dîyar dibe ku wî bi kurdî, tirkî, erebî, farisî, rûsî, fransî, îngilîzî, almanî, yewnanî dizanibû" (Aydoğan, 2009: 50). Ji jîyan û xebat, ji pêkanî û afirandên Celadet xuya ye ku ew xwedî ruhekî nûxwaz û avangard e. Loma jî, em li ser wê fikrê ne ku helbesta Bilûra Min, ne bi lasayîkirinê lê belê bi hişberîyeke nûxwaz, avakar û modernîst a ji hundir de, hatiye nivîsîn.

Li gorî teorîya Hroch, çendî ku divîya di qonaxa rengmodernîyê de wêjeya neteweyî ya dij-mêtinger berhemên xwe yên pêşîn biafiranda jî, ev yek pêk nehatiye û wekî qelsî û kêmasîya wê qonaxê maye. Loma jî, xebat û reftarên netewesaz a Celadet û hewldan û tevlivînên nivîskarên di Hawarê de nivîsîne, ketiye heman mesîlê. Ew mesîl, mesîla zimanê çandî ye ku dikare rê li ber avakarîyê veke. Û wisa jî pêk hatiye. Her wekî Jameson (2008: 370) jî bala xwe dibe ser vê yekê û di çarçoveya modernîyê de dibêje, "Tiştê ku hewce ye ku di vê serdema modern de were şîrovekirin; ji hunera çandên xelkûalemê bêtir, hunera çanda xweser û xumalî ye." Ji ber ku Celadet avakirina wêjeya neteweyî jî li xwe kiriye armanc û ew baş dizane ka dê ziman di vê yekê de bi çi rolê rabe, berê xwe dide 'çanda xweser û xwemalî'. Tenê bi rêya zimanên ku dizane û xwendinên xwe yên berfireh, zanîn û agahîyên modern yên di biwara wêjeyê de

li xwe dike palder û hewlê dide ku bi ziman û teşe û şêweyê vegotina zimanê xwe biafirîne berhema xwe. Loma jî, hemû peyvên ku wî di helbesta *Bilûra Min* de bi kar anîye, her yek xwedî aheng û newayeke taybet e û ne pêwîst e ku tu peyvek careke din bi pîverên arûzê û kêşazîyê û bo peyamê bê ahengdarkirin.

Celadet, an jî Seydayê Gerok, bi vî awayî, hem wêjeya kurmançî ya modern ji 'çendrehî'yê dûr dixîne hem çî gava pêwîst bike zimanê xwe ji 'durehî'ya ku Bhabha wê wekî "jihevcudabûna cîyawazkî" bi nav û pênase dike, nade alî û hem jî zimên wekî "berhemeke çandî ya dînamîk; berhemeke şarezatîyê; hilgirê sembolên civakî û -ji bo neteweya kurd, d.z.- wekî pevbestînerê ruhî û wekî berhema zanaveke çandî" (Bourse, 2009: 199) bi kar tîne. Ê bi vî awayî, ji bo avakirina 'yekrehî'yê ya ku Frantz Fanon (2014: 11-38) wê wekî 'reşbûn'ê pênase dike, di wêjeyê de dihêvişîne. Ê di vê reftara xwe ya hişberî de, sekn û helwêsteke dij-mêtinger(î) dide der. Ê êdî ji vê û şûnde, hemû helbestên ku di Hawar û di weşnekên li dû wê de hatine belavkirin, di ber şewqa *Bilûra Min* de geş dibin. Ê em dixwazin di vî warî de bi taybetî bala xwe bi hûngerî bibin ser Cegerxwîn.

Cegerxwîn, ew hosteyê mezin, ku helbesta xwe wekî çekekê bi kar tîne, -lê ne ew çeka ku dikuje- lê belê çeka ku bi bandor û lêderiyê *deconstructiv* dişixule. Ev yek ji ber wateya çaxa wî ye jî; ji ber ku modern heye di çaxa wî de û Cegerxwîn, digel reng û serborîyên jîyana xwe, çendî ku ne modernekî tîr û sertîr be jî, şa'îrekî hevçax e. Ê moderniya ku wateya "gerdîşeke li dijî gerdîşe dihewîne" (Calinescu: 2017: 82) di vê derblêdana Cegerxwîn de dide der. Loma jî, *deconstructivî*, ya ku dikeve behsê, di warê pêwendîya borîroj û îrorojê de ye ku Cegerxwîn, zimanê dînwerî ku di bin bandora erebî û farisî de bû û di serdema klasîk de şî'ra kurdî ya klasîk pê hatibû nivîsîn û di qonaxa reng-modernîyê de jî helbest, pexşan û nivîsar, kêr zêde, li ser wî zimanî hatibûn nivîsîn û bûbû kelepûr û gerdîşekê, di helbesta xwe de xera dike; bi wateya ku Foucault (2006: 278) ji bo fransî dibêje, "petandina zimên" derbê li zimanê heyî û banîyayî dixê; û wekî qonaxa rengmodernîyê ne bi pişkî, lê bi tevayî berê xwe dide zimanê ku gel pê diaxive. Ê bi vê derblêdanê jî, bi helwêsteke neteweperweriyê ku dixwaze û hewlê dide bibe pêşeng û avakara wêjeya neteweyî, ji ramanweriya nivîskarî û bîreweriyaya kurd ku li ser giraniya dînweriyê hatiye danandin, dûr dikeve. Ê ev dîrketin di heman demê de dîrketina ji xwe ye jî; yanî bi ya wî divê neteweya wî ya ku bi her serîrakerîyê re serî lê hatiye firandin, ji banekîyên xwe dûr bikeve. Ê ev yek jî dikare "bi tîgehên wekî, 'aqil, pêşdeçûn-pêşketin û zanist'" (Calinescu: 2017: 96) pêk bê ku modernîyê wan wekî bivênevê dibîne. Loma jî, Cegerxwîn, bi taybetî di helbestên xwe de peyva 'pêşdeçûn-pêşketin'ê, ne wekî fikra avangardiya leşkerî, lê belê li dijî kêmxistin,

biçûkdîtin û sivikatîpêkirina rêveberîya 'mêtingerîya rengmodern'⁵ bi kar tîne; û bi vî awayî, tevî ku di helbestên xwe de helwêsteke dij-mêtinger datîne rastê jî, bi rêya helbesta xwe, ji gerdîşa xwe ya helbestê ya bi teşe, şêwaz û qalibên helbesta klasîk ya 'hîm-Erebî' avabûyî jî diqete; û dide dû gazîkirina ku ji binî de tê û dengê 'xwebûnîyê' lê ditamijîne û wî ji nîrxên wî, yên ku ew lawaz kirine, dûr dixîne. Û her wekî S. N. Eisenstadt (2014: 37) jî destnîşan dike û dibêje, "Demajoyên modernbûnê ku sekulerbûnê jî dihewînin; nîrx, hilgir û nûnerên van gerdîşan qels kiriye." Cegerxwînê ku wî bi xwe jî di medreseyan de xwendiyê û di qonaxeke jiyana xwe de melatî kiriye, bi helwesteke modernîst ku di xwe de neyînkirineke (redkirineke) gerdîşê, -ne paşxaneyî ku dibe hîmê çand û kelepûrê- dihewîne, rabûneke taybet nîşan dide: Rabûna Cegerxwîn, bi wateya Eisenstadt destnîşankirî, 'nîrx, gerdîş, hilgir û nûnerên' gerdîşê jî qels dike û dibe rabûna li hember gerdîşîya wêjeya neteweya xwe ku ji sedan salan bi vir de ye di bindestiya zimanê erebî de, ku zimanê erebî li ser pîrozweriya dîndariyê jê re bûye zimanekî xwedî parêzbend û pê re jî bûye sersebebê derengmana wêjê û çanda kurdî ya di biwarê wêjeyê de.

Her wiha, Cegerxwînê ku jê tê ku fablekê jî wekî helbestekê dayne ser sifreya wêjeya Kurmançî û pê qadên pir cuda yên ramanî û dilîni çêke, ne tenê şa'ir e; ew di heman demê de yek ji ramanwerê neteweperweriya kurd e. Loma jî, her wekî Gregory Jusdanis (1998: 69) dibêje, "Navgîna herî girîng ya afirandina hişberiya neteweyî, ziman e. Divê entelijensiya (rewşenbîriya gel), bi zimanê ku ew jê fam dikin, ji bo şoreşa rizgariyê, bang li girse û komên xelkê bike." Û Cegerxwîn, bi vî zimanî bang li gel dike. Bi zimanê ku gel bi hêsanî jê fam dike. Bi zimanê ku ji bo estetîkeke xas û resen, di çarçoveyê grotexs de serî li zimanekî din naxe û her wekî Jusdanis (1998: 27) radigihîne me ku Ngugi Wa Thiong'o dibêje, "Di wêjeyê de du estetîkên dijhev hene. A yekem: Estetîka marastin û stemkariyê ye. A du-yem jî: Estetîka têkoşîna azadbûnê ye." Loma jî, Cegerxwîn li ser estetîka 'têkoşîna azadbûnê', rabûneke dîtir pêk tîne ku ew jî 'rabûneke dij-mêtingerî' ye û li ser hîm û rengê vê rabûna xwe, dijberiyê li dijî mandelekirina heyîna neteweya wî ku tê pêkanîn, saz dike û bi berpêbûneke existantialist (heyînparêziyê) bang li gelê xwe dike û di ast û çarçoveya bêjarî de gelemşeya hebûniyê ya kurdan ji navê radike, helbesta 'Kî me Ez' dinivîse û naverok û temaya helbesta xwe bi hest û ramanên neteweperweriyê dinexşîne û bêyî ku bêje 'Kurd im Ez', bi hêma û temaya helbesta xwe bersiva pirsê xwe belav dike. Û helbesta 'Kî me Ez' ne tenê pîrsek e ku berpêyî hebûniyê hatiye sazîkirin; pê re jî qîrîneke bangîkirinê ye ku bi rolekê radibe; dibe banghildêr ku 'reş'ên hatine mandelekirin li 'reşbûnê' vedixwîne. Bi vê vexwendina xwe jî, li ser hîm û ramana 'mandelekirina mandelekirinê', wekî rêyê herî

5 - 'Mêtingerîya rengmodern'; ew reng mêtingerî (kolonyalistî) ye ku piştî avabûna netewe-dewletê derdikeve pêş û bi giştî li ser du awayan bi mêtingehan re pêwendiyê datîne; 1) an destkariyê li çand û ziman û neritên mêtingehê nake û tew car caran ji bo marastin û mêtingerîya xwe xurtîr bike, piştgirî dide wan nîrx û pêkanînan, 2) an jî çand û zimanê mêtingehan tune dihesibîne-qedexê dike- û çand û nîrxên neritî yên mêtingerî lê ferz dike.

xurt, -û di heman demê de jî; hem wekî navgînekê hem jî ji bêgavî- bêjar û ciwan- bêjiyeke helbestiyane bo helwêst û rabûna xwe ya dij-mêtinger saz dike.

Temambûna Qonaxa Klasîk ya Wêjeya Kurdiya Kurmancî û Destpêkeke Reng-Modern ya di biwara Helbestê de

Çawa ku me got, helbestên di kovara Hawarê de hatine belavkirin; bi pey- vên ji çand, folklor û bi jîyana gel ve eleqedar û pêwendîdar in, hatine nivîsîn. Loma jî, ew helbest rasterast bûne milkê gel; û *hestê jêbûnê* (aîdîyetê) bi wan saz bûye.⁶ Ayla Oğuz (2018: 69-70) di warê 'jihevcihêbûn'a çandî û neteweyî de dibêje, "Kargîniya dîtir ya jihevcihêfiyê ev e; hin puxte hene ku zanav û sînorên zanavê dîyar dîkin. Di vê çarçoveyê de zanav (identity) wekî arîşeya jêbûnê (aîdbûnê) derdikeve rastê." Her wiha, jêbûnê (aîdîyet), di serî de qonaxa avakirin û piştê jî di demajoya pêkanînên lêferzkirinê ya li ser endamên neteweyekê û li ser endamên komên etnîkî yên bindest, ji bo danîn û avakirina zanaveke serdest, digel çend hêmanên wekî ziman, çand, nîjadî û hwd., dibe hêmaneke kartêker. Loma jî, jêbûn sînorekî dîyar dike ku pê 'em' û 'ew' ava dibin û ev avabûn jî; çarçoveya pêwendîya 'em' û 'ew'ê dîyar dike. E. Said (2000: 17) jî der barê vê sîstema jihevcihêkirinê de dibêje, "Xeta ku me û wan ji hev cihê dikir, xetê zimanî, çandî, nîjadî û etnîkî bû." Hawar, di vê deqband (context) û çarçoveyê de, şûngeha avakirin û danîna xeta 'em' û 'ew'ê ye ku di ser ziman re, çand, folklor, dîrok, etnografya, dîn û axê li xwe dike sedem û mebesta sereke û digel wê jî; ji ber ku heta wê çaxê agahîyên jîyanî, zanistî, civakî û dînî di zimanên din ên serdest de kom bûne û gihîştine komên xelkê yên kurd, zimanê serdestan bi temamî 'neyîn (red) dike' û; bi vê helwêsta xwe ev yek berçoder û wînda dike û bi wan zimanan tu rave û şîroveyekê nake.

Helwêsteke bi vî rengî, ji bîngeha xwe ve antî-kolonyal e ku di heman demê de tundîyeke dij-serdest(î) ya sivîl di xwe de dihevine ku zanyarî û agahîya ji ziman, kelepûr û paşxaneya di zimanên serdest de kom bûyî, bi wê de dike. Loma jî, em ê dîsa bêjin, Hawar bi reftareke Fanonîst, her li pey avakirina 'reş- bûnê' ye.⁷ Ê ev hewla ku ji bo avakirina karaktereke neteweyî ya di ser van biwaran re tê danîn; xwedî rengê hur û rastîne ye. Ê bi hemû reng û hêmanên xwe yên fikrî û pêkanînî ve, reftar û helwêsteke dij-mêtinger(î) ye. Ê rengê ku bi vê helwêstê re heye, -rengê dij-mêtinger(î)- bi pêkanînê re, digel sedem û pêdivîyên xwe yên navxweyî xurttir dibe; û pê re jî qonaxa Byê ya ku Hroch behsê

6 - Ji bo vê angaştê xwe em dikarin reng û awayê hewandina kurdan ya Cegerxwîn wekî mînak bêjin ku ew êdî ne wekî helbestkarekî wêjeya kurmancî tê dîtîn; ji ber bandora me behs jê kirî, ew bêtir wekî 'hozanê gelê xwe' tê nasîn û qebûlkin.

7 - Reşbûn; Fanon, di ser cihêkariya nîjadên 'reş' û 'spî' re ku mêtingerên Ewropî li Afrîkaya Bakur pêk anîne, 'reşbûn'ê bi wateyên wekî 'hurbûn-heqîqbûn-torin û ji esl bûn'ê bi kar tîne. Mebesta me ya ji 'reşbûn'ê jî, di gotina 'Kurmancê reş-Kurmancîya reş' de hewîyayî ye.

jê dike, dupat û pihêt dibe û qonaxa Ayê ya ku bi kil û kêmasîyên xwe ve maye ji qonaxa Hawarê re, bi ked, tevkarî û helwêsta modern ya nivîskarên Hawarê tamam dibe; û em dikarin bêjin, 'qonaxa Byê bi giştî li ser helbestê tekûz dibe û dibe berendama qonaxa Cyê ya ku beraqûbet e.'⁸ Ê di vê beraqûbetiyê de, 'qonaxa xwebûnî'yê, qonaxa herî tekûz û têrbaş e ku hem aqûbeta qonaxa Cyê teqez dike û hem jî kilûkêmasîyên ji qonaxa Ayê mayî, tamam dike.

Em wekî dawî, li ser avakarîya wêjeyê neteweyî ya dij-mêtinger ya di Hawarê de, dikarin bêjin; helbestên serbest û modern yên bi Kurmancî yên di kovara Hawarê de weşiyayî, wekî karakterîstîk, bi temamî, hem ji ber naverok, hem ji ber teşe, hem ji ber eger û sedemên xwe û hem ji ber ku bi zimanê neteweyî hatine nivîsîn, xwedî taybetîya avakar û yekembûnê ne. Ev taybetîya avakarîyê, bes ne tenê ji ber ku helbest bi teşeyên serbest hatine nivîsîn heye; digel wê jî, ji ber ku ziman ji alî avakarîya zimên ya di netewesazîyê de hîm û dîwarekî girîng û dîyarker e û her wekî Benedict Anderson (1995: 27) dibêje, "Ziman, di avakirina her cure cime'etê de bi roleke avakar radibe" û ev taybetîya wê heye. Ê poetîkaya helbestkarên di Hawarê de belavbûyî, bi giranî bi eger û kargînîya vê sazkarîyê li dar ketiye.

Destpêkeke Wêjeya Kurdiya Kurmancî ya Modern ya di Biwara Çîrokê de

Çendî ku wek cureyê wêjeyî, di Hawarê de, li gorî cureyên dîtir, helbest zêde hatine nivîsîn û belavkirin jî, çîroknivîsîya bi şêwe, rêbaz û honakên modern

8 - Pêwîst e em balê bibin ser vê yekê ku; di behsa qonaxên ku neteweyên biçûk ya Miroslav Hroch diyarkirî de, du dîtir hene ku em ji wan hinek çep in.

Dîtina yekem ya Ronayî Önen e ku dibêje, "Piştî têkçûna Serhildana Agiriyê ku di teoriya Hroch de miqabilî pêngava C'yê tê rewşênberan berê xwe daye pêngava A'yê" (2018: 104). Bi raya me ev destnîşana hati kirin ne di cî de ye. Hem ji ber ku bi raya me qonaxa Hawarê, qonaxa Byê ye û hem jî ji ber ku hem M. Hroch (2011: 50-51-54) destnîşan dike û dibêje, "Qonaxa Byê qonaxa herî girîng e di têkoşîna neteweyên biçûk de" û der barê qonaxa Ayê de jî dibêje, "Qonaxa Ayê bi temamî têkoşînek e li hember feodalîzmê û mutlaqiyetê" û di qonaxa Byê de, ev têkoşîn bi awayekî ji awayan şikîyaye; loma jî hebûna serokeşîr Haco axa ya wekî têkoşer di Xoybûnê de û ya wekî nivîskar di Hawarê de û nivîsarên melayan û bi taybetî Cegerxwîn ya di Hawarê de peyt û nîşaneyê wê yekê ne û digel wê jî, "...derxistina kovara Hawarê ne paşketîna ji qonaxa Byê ye û ne jî paşvegerîn e bo qonaxa Ayê; lê bêtir hewldana temamkirina qonaxa Byê ye ku kifş û xuya ye ku kêm û qels maye." (Zeraq, 2018: 189) û li gorî pêdeçûna qonaxan ku Hroch (2011: 50) bi çar (4) cure û dibetîyan û wekî grafîkekê nîşan dike ku rasteyî (linear) ye û dibêje, "...helbet derbasbûna ji qonaxekê bo qonaxa din helbet bi gavber û daberizînekê çênebû" û loma jî şûnvegera bo qonaxekê borî ne dabaş e. Loma jî, em şûnvegera bo qonaxa Ayê li hêlekê bihêlin, qonaxa Byê, bêkilûkêmasî ye û em dikarin bêjin, ji divêtîyên xwe jî pêşvevêr e.

Dîtina duyem ya Remezan Alan e ku dibêje, "Em ji serî de bibêjin, dewra sêyem (qonaxa Cyê, d.z.) nebûye nesibê kurdan an hêj roja wê nehatiye" (2019: 123). Angaşteke bi vî rengî, serê pêşîn ne li gorî pêdeçûn û diyalektîka têkoşîn kurdan e û pê re jî ne li gorî pêdeçûna qonaxan e ku Hroch diyar kiriye û digel wê jî, Hroch bo qonaxa Cyê dibêje, "Girseiyê bûna tevgera neteweyî" (Hroch, 2011: 51.) Loma jî, em li ser wê hizirê ne ku Alan, ji hêlekê ve bi gotina 'hêj roja wê nehatiye' li ser gotina hînkirî ya siyasatvanîya kurdan ya berîya salên heştêyî dimîne û ji hêla din ve jî çil (40) salên têkoşîna wê dawîyê datîne hêlekê ku bi girseyîbûnê didome û dibe nîşaneyê qonaxa Cyê ye ku em tê de ne.

Di vê balkişandinê de, mebesta me ne ew e ku em şaşîtiyan daynin rastê; helbet çespondinên her du lêkolerên

hêja, -R. Önen û R. Alan- girîng in, lê em bi van balkişandinên xwe ve hewlê didin û dixwazin ji alî teoriya Hroch

ve demajoyên ku kurdan derbas kirine, heta ji dest û mil hat, nêzî rastiyê diyar bikin.

ku bi Fuat Temo dest pê kiribû, di Hawarê de rengê baş û hêjayî balpêdanê daye wêjeya Kurdîya Kurmançî ya modern. Di Hawarê de, nivîskarên wekî Celadet, Kamuran Bedirxan, Osman Sebrî, Qedrîcan û Nûredîn Zaza bêtir li ser vî cureyê wêjeyî nivîsîne û çîrokên xwe belav kirine.

Yekem çîroka ku em ê di vê binbeşa xebata xwe de li ser hûr bibin, çîroka *Gazinda Xencera Min* a Celadet Alî Bedirxan e. Çîroka *Gazinda Xencera Min* (Hawar, 1998: 519, hej. 12, cild:1) rexneyek e ku Celadet Bedirxan, bi şêwazeke bibîrxistinê, bo kêmasîyên jê mayî, li qonaxa rengmodernîyê dike. Ji ber ku kêmasîyên ji qonaxa rengmodernîyê mayî, di qonaxa xwebûnîyê de bûne qel-sîyeke mezin. Îcar, kêmasîya ku em behs jê dikin ev e; di biwara rewşenbîrîyê de, li ser zanîn, nivîs û xwendinê û ji bo belavkirina zanîn û agahîyê bi gel û komên xelkê re pêwendîyeke nêz û xurt nehatiye danîn da ku bibe eger û hêza likarxist ya hişyarbûna neteweyî. Loma jî, Celadet Bedirxan, di çîroka xwe ya *Gazinda Xencera Min* de, di navbera qelem û xencer de dîyalogek saz dike û bi bibîrxistina ji Xanî ya bi beyta, "Herçî bire şûrî deste hîmmet/Zebt kir ji xwe ra bi merî dewlet" (Xanî, 2008: 38) tê ser ristên Hacı Qadirê Koyî yên "Be şîr û xame dewlet payedar e/Emin xamem heye, xîr ne dîyar e,"⁹ û ji wir berê xwe dide nivîsa bi navê 'Berî Şûr Qelem' (Bedirxan, 2002: 76, hej. 3) ya Salih Bedirxan, ji wir jî serîyek tê cem 'BEYANNAMA CIVATA FEQIHÊ HÊVÎ KUR-DAN' û gotinên wan ên, "Elbet ku hemû Kurdistan bi çavê rindîyê li me meze kin, em dixwazin ku her şehr û qesbê de şu'be vekin. Gişk zanin ku sebaba halê me yê hazir ji nezaniya me yî. Weqtê şûr derbaz bû. Nuka çaxa qelem û zanîn e" (Jîn, 1988: 904, hej. 21, cild:5) û axir bala xwe dide helbesta Hilmîyê Siwêregî ya bi navê 'YEKDENG' ku bo zarokan nivîsiye û gofiye, "Ders û rastî me heval e/Şûr û qelem me hemhal e/Derbaz nabî meh û sale/Hercî dibî gul û lale" (Jîn, 1998: 1049, hej. 25, cild: 5).

Ev hemû paşxane û sedem in ji bo nivîsîna çîroka *Gazinda Xencera Min*. Lê belê, ev hêmanên paşxaneyê têr nakin ku 'qonaxa xwebûnîyê' pêngavên xurttir biavêje. Ji ber ku her yek hêman di şûngeha xwe de maye wekî bêjarek û jê wêdetir neçûye. Loma jî Celadet, hest pê dike; hin tişt hene ku kêman in. Çendî ku çîrok, wekî nav û naverok, wekî simulasyona helbest û nivîsên berî xwe xuya bike jî, tiştên dîtir hene di hizira Celadet de. Ruhê wî, ji 'hişûbîra ne hêsa' ye.¹⁰ Loma jî, dixwaze temam bike kêmasîya ku wekî mîrate maye jê re.

Li ser hestpêkirina kêmasîyên ji qonaxa rengmodern mayî; Celadet, pêşî pala xwe dide hişberîya xwe ya zimanî ku li ba wî nîşaneyê herî xurt ya zanava neteweyî ye; û wê hişberîyê ji war û şûngeha xwe ya wêjeyê dûr nake. Loma jî,

9 - Kurmançiya wê: Dewlet bi şûr û pênûsê ava dibe/Fênûsa min heye lê navê şûr nayê hildan.

10 - 'Hişûbîra Nehêsa': Hegel: (Ê ku radiguhêzîne; J. P. Sartre, (1994) *Aydınlar Üzerine*, İstanbul: Can Yayınları, Birinci Basım.)

di çîroka xwe ya *Gazinda Xencera Min* de, bêyî ku kêmasîya ‘şûr’ bide der, balê dibe serê ku ‘qelem’ ji alî şûr ve nehatiye tûjkin. Yanî, berî qonaxa Ayê, her çend serîhildanên wekî Mîr Bedirxan û Şêx Ubeydullah qewimîbin jî, ew şer nebûne sedem û hokar ku qelem tûj bibe. Yanî, xebat û serkêşîya rewşenbîrîyê ya di qonaxa Ayê de hatî kirin, kê maye û têr û sertêra xwe negihaye gel û komên xelkê. Loma jî, di serîhildanên Şêx Seîd û Agirî de, kurd nekarîne yek-bûneke berfirehtir pêk bînin û têk şikîyane.

Digel wê yekê, Celadet çîroka xwe, bi rêbaz û teknîka sembolîzekirin û kesî-dekirina tiştayan dinivîse. Herçî sembol e, dikare di wêjeyê de bi gelek awayan bê bikaranîn. Ji ber ku şanek bi referansên ku dîyar dike watedar dibe û pê re jî dibe sembol. Loma jî sembol tên avakirin bi mebesta ku dîyardeyên şênber an jî neşênber ava bike û di hiş û bîra mirovan de wateyên kûr bi bîr bîne. Selçuk Koca (2010: 88) di vî warî de dibêje, “Sembol ew bernîşane ye ku dikeve şûna tişte, nirx û raberîyeke ji derveyî xwe.” Helbet, carinan heyînen zindî dibin sembol û dikevin şûna nirx û raberîyeke ne şênber û carinan jî heyînen ne zindî dibin sembol û dikevin şûna nirx û raberîyeke ne şênber. Nexwe, di awayê bikaranîna sembolan ya di wêjeyê de, “Em dikarin bi kurtasî bêjin; sembol ew bernîşane ye ku dikeve şûna tiştên dîyarkirî” (Zeraq, 2018: 176). Loma jî, di çîroka *Gazinda Xencera Min* de, dîyaloga di navbera ‘xencer’ û ‘qelemê’ de saz kirî, li ser pêwendîyeke şanekî û sembolist e. Û heyînen ne zindî, dibin sembolên ku wek awêneyekê disekin li pêşberî heyînen zindî; û heyînen zindî dikarin bi wê awêneyê rêberî li xwe bikin.

Celadet, di çîroka *Gazinda Xencera Min* de, helwêsteke wêjekarîyê datîne ku li ser xet û ramanwerîya avakirina ‘wêjeya neteweyî’ bi hîm û esas e. Digel wê jî, di çîroka xwe de pala xwe dide du hîmên girîng; 1) hêma û ramanwerîya ku di pêwendîya di navbera ‘şûr’ û ‘qelemê’ de heye, ji Xanî hiltîne; yanî di derba pêşîn de pişta xwe dide kelepûra xwe û berhema ji wêjeya kurdî ya klasîk; 2) û di warê wêje û vegotin û honandina çîrokê de jî berê xwe dide şêwe û teşeyên modern; û bi vegotineke sembolîst, peyvên Kurdîya Kurmançî careke din jî watedar dike. Û di vî warî de jî dibe yekemîn rewşenbîr ku bi reftareke pêşengîyê, di çîroka honaksazîyê de rêbaz û teknîkên modern bi kar anîye.

Osman Sebrî, di Hawarê de hejmarek çîrok û pexşanên bi vegotinên çîrokî belav kirine. Sebrî çîroka xwe ya Li Gornistanek Amedê¹¹ (Hawar, 1998: 585, hej. 21, cild:1) li ser xewnekê saz dike. Di xewna xwe de, ji ber Behra Sor berê xwe dide Amedê û li wir digihîje ‘cineta şehîdan’ ku lê civat datînin. Osman Sebrî dixwaze tevli cime’eta wan bibe. Endamên cime’etê hemû jî ew kesayet in ku di Serîhildana Şêx Se’îd de hatine dardekirin. Sebrî di çîroka xwe de, digel

11 - Di Hawarê de (Hawar, 1998: Weşanên Nûdem) navê çîrokê wekî “Gornistanek Amedê” hatiye nivîsîn û me ew wekî xwe hişt.

takekesên ku di 'cineta xwe de' civînê pêk tînin, sohbetê li dar dixe. Û dibe yek ji wan.

Çîroka Gornistanek Amedê, çîrokeke utopîk e ku bi rengê vegotina surrelaîst hatiye nivîsîn. Osman Sebrî çîroka xwe bi zimanekî danandî vedibêje ku ji hîma çand û folklorê ye; û di warê zimên de pal û piştta xwe dide kelepûr û paşxaneyê xwe ya heyî û ziman û zarbêjîyeke taybet ji bo vegotina xwe çênake. Digel wê, honaka çîrokê jî li ser 'xewnvegotin'ê saz dike. Û di vê çîroka xwe de, bi taybetî du şûngehan ava dike. Şûngeha yekem, goristan e ku li Amedê ye. Şûngeha duyem jî 'cineta' takekesên ji serkêşên neteweyî ye.

Çîroka Osman Sebrî ya bi navê Agirî (Hawar, 1998: 872, hej. 36, cild:2) bi vegotîneke rasterast hatiye nivîsîn. Di çîrokê de boke (leheng), di dema serîhil-dana Agirî de, serî li çîyayê Agirî dide û digel şervanên wekî Birho û Ferzende beg re li ser xelasîya miletekî hevdîtî û sohbetê dike. Sebrî, vegotina xwe ji dîdakîzma vegotina dîrokî dûr dike û ji vî alîyê ve jî bêtir nêzî vegotina çîroka wêjeyî dike. Û dîsa, di çîroka xwe ya Agirî de jî, du şûngehan ava dike. Şûngeha yekem, çîyayê Agirî ye ku bûye qada şer. Şûngeha duyem, şûngeha rengdêrî ye ku bi peyva 'bilincî' tê sazîkirin û ew jî bandev û lûtkeya Çîyayê Agirî nîşan dide.

Gava em bala xwe didin ser her du çîrokan, em dibînin ku; Osman Sebrî di her du çîrokên xwe de jî hewl dide şûngehên ku bûne hişûbîrên neteweya kurd, ji windabûna ji ber jibîrkirinê rizgar bike û di biwara wêjeyê de xuyanî dike; û bi heyîkirina şûngehên ku ji hişûbîra neteweyî ya kurdan in, hewl dide ku pêşîya 'nebanbûyîna li xwe' bigire û bi vî awayî jî derbekê li mêtîngerîyê bixe. Û bi çîrokên xwe ve jî, şûngehên ji hişûbîra neteweyî saz dike. Û tevî ku wekî naverok, her du çîrokên Osman Sebrî behsa jêbûn (aîdîyet), zanav û nîrxên neteweyî dikin jî, di heman demê de, bi avakirina şûngehên ji hişûbîra neteweyî, rengê dij-mêtîngerîyê digirin.

Çîroka Kamuran Alî Bedirxan ya bi navê Leylana Rastîyê (Hawar, 1998: 203, hej. 10, cild:1) behsa 'jixewrabûna neteweya kurd' dike. Vegotina çîrokê, bêyî honaksazîyeke taybet, bi awayekî rasterast dimeşe. Kom û refek mirov, perîşan û peregende, di çîya û banîyan de, berpêyî cîyekî ne dîyar dimeşin. Her derê wan tarî, tunebûn û birçîbûn e. Piştî, ji nişkê ve, ronahîyekê dide ser wan û *Rihspî û pîrejîn* ji nişkê ve *xwe ciwan dihesin, xelkên komê dikenin û distrên* û ji hev re dibêjin, *ma em ketine bihûştê!!! Rûspîyek û pîrejînek bi gopalê xwe serê çîyayekî nîşan didin; xortekî bi bejn û bal, zexm û nêr, xortekî çeleng û jêhatî, xortekî bi goşt û gewde, çavên xwe digemirîne û vekêşa tîne xwe*. Pêşî hay jê nabin. Piştî fam dikin ku *ronahî ji çavên wî xortî tê* û *rûspî û pîrejîn dibêjine wan, 'Kurdistan ji xew rabû'* Kamuran A. Bedirxan, bi vegotîneke bi vî şêweyî, ji vegotina wêjeyî

dûr e û hemû peyv û hevokên wî berê xwe dane armancê. Armanc, şîyarbûna Kurdistanê ye. Û çîrok jî li ser vê bêjarê ava bûye. Û Kurdistan, di vê çîrokê de, ji qadeke terîtoriyal zêdetir, wekî îmajekê tê nîşandan ku nav lê welat e.

Loma jî, em dikarin bêjin, di warê wêjeya kurdî ya modern de ne nûbûneke xurt û li ber çav e ku karibe kartêkê li rabûna wêjeya kurdî ya di Hawarê de bike. Û ji vî alîyê xwe ve, ji bilî bêjara 'şîyarbûnê' tu taybetîyeke dij-mêtingerîyê nahewîne.

Çîroka Nûredîn Ûsif (Nûredîn Zaza) ya bi navê Gulê (Hawar, 1998: 732, hej. 29, cild:2) bi awayekî rasterast hatiye vegotin. Bokeya çîrokê Gulê, bi zilamekî ku jê hez nake re hatiye zewicandin, loma jî wê zilam kuştîye û piştî jî bi zilamekî din re revîyaye. "Di civakeke ku bi desthilata eşîran tê rêvebirin û hê nebûye netewe de, gelemşeya 'namûs'ê ser û binê hev kiriye û jina ku bi çavê îxanetkar û qehpik lê tê nihêrtin, bi xebatên xwe yê neteweperwerîyê, hikmên kevneşopên nêrane parçewesle dike û her kesî dihêle şaş û metel" (Zeraq, 2012: 486). Gulê, di vê çarçoveyê de, ew jin e ku 'xwînê dirijîne' û ji bo 'ax û welatê xwe şer dike.'

Nuredîn Zaza, di vê çîroka xwe de li sînorên rasteqîniya civaka kurd xistiye û li şûna ku ji derve de lê binêre û bi honaksazîyeke ji şeweyên vegotina modern çîroka xwe saz bike, car din li jiyana kurdan ya heyî vegeyriyaye û hewl daye peyama xwe bi kirinên jinekê bigihîne. Her wekî Hroch jî balê dibe serê û dibêje, "Qonaxa Ayê bi temamî têkoşîneke li hember feodalîzmê û mutlaqîyetê ye" (Hroch, 2011: 54). Pêkanînen Gulê, di heman demê de nîşaneya têkoşîna navxweyî ye jî. Ji ber ku di 'qonaxa rengmodern' de ev têkoşîn nehatiye dayîn û temamkirina vê yekê maye ji 'qonaxa xwebûnîyê' re û pê re jî; ji ber ku qonaxa xwebûnîyê di hewla avakirina wêjeyê neteweyî de ye; Gulê, di nav demeke diyarkirî, di sê qonaxan de heyî dibe: 1) şerê li dijî feodalîyê, 2) şikandina meseleya 'namûsê' û 3) têkoşîna neteweyî. Loma jî, çîroka Gulê, ji bilî vegotîneke çîrokî, di biwara wêjeya modern de tevkarîyekê li çîroka modern a Kurmançî dike û ev yek jî di çarçoveya dij-mêtingerîyê de ku yek ji taybetîya xuya û sereke ya kovara Hawarê ye, wekî taybetîyekê dide der.

Em dikarin ji bo çîrokên honaksazîyê yê ku di Hawarê de belav bûn bêjin; ji ber ku şewê û teşeyên nivîs û çîroknivîsîyên modern hatine bikaranîn, vegotina di van çîrokan de heyî, ji şewaza vegotina çîrokên gelêrî û folklorîk wêdetir e. Loma jî, çendî ku di warê honaksazî û di warê pircureyî û pirrengîya şeweyên nivîsîna çîrokên modern de qels û tênekir be jî, li gorî keys û derfet û helûmercên qonaxa xwebûnîyê hêjayê balpêdanê ye ku hewldanek heye ji bo avakirina çîroknivîsîya kurmançî.

Nasnavên Nivîskarên Hawarê

Bikaranîna nasnavê ya di Hawarê de, gelemşeyeke geremolî ye ku nasnavên hatî bikaranîn bêtir wekî berpirsî û binbarîyekê maye li ser Celadet Alî Bedirxan. Ji ber ku lêkolînerên ku li ser vê yekê hûr bûne, di wê bawerîyê de ne ku Celadet pir zêde nasnav bi kar anîne. Îbrahîm Seydo Aydoğan (2009: 51) dibêje, “Di Hawarê de ji bilî yên C. Bedirxan 54 navên nivîskaran hene. Wekî din, 33 nav jî wekî navên Celadet Bedirxan dîyar dibin.” Gava em hejmara 33ya datînin ber çavan, pirsek di me dide der û em dibêjin; gelo çi ye sedem ku amadekar, xwedî, edîtor, nivîskar û weşangerê kovarekê ev qas nasnav bi kar bîne? Helbet, em ê nikaribin bersiveke têr û tekûz bidinê. Lê belê, heke em hinekî xweşbînî û zêdetir bi awayekî objektîf li helûmercên wê hingê binêrin, em ê karibin texmînekê bikin û bêjin; heye ku têra xwe nivîs nehatine kovare û Celadet di gelek mijar û biwaran de nivîs nivîsîne û ji bo her mijar û biwarekî jî nasnavê bi kar anîye. Aydoğan, bi peytekê beşek ji vê texmîna me esehî dike û dibêje, “ji nasnavên Celadet, Ferhengvan ji bo beşê ferhengê, Hawar, Xwedîyê Hawarê, Nivîsanoka Hawarê bêtir ji bo daxuyanîyên ji bo xwendevanan, Bişarê Segman bi tenê ji bo çîrokên dîrokî hatiye bikarananîn.” Piştî ku Aydoğan vê peytê dike, lîsta “sî û sê (33) nasnavên ku Celadet bi kar anîne jî derpêşî xwendevanên xwe dike” (2009; 52-53).

Wekî din jî, Remezan Alan li ser vê mijarê hûr dibe û piştî lêkolîna xwe digihîje wê bawerîyê û destnîşan dike ku navê “Qedrîcan” bi xwe nasnav e û nivîskarekî bi navê Qedrîcan tune. Alan (2019: 163) wiha dibêje, “Tam li ser vê yekê em dikarin îddia bikin ku ji xeynî “Qedrîcan” nasnavêkî din ê ‘Ebdulqadir Ezîz hebû. Belê me wisa got, ji ber ku ber’eksê zanyarîya heyî “Qedrîcan” jî nasnavê e”. Alan di pey vê peyta xwe re, angaştê xwe li ser Dêrîkîbûn û serborîya Qedrîcan ku tê zanîn didomîne û dibêje:

“Navê wî kesê ku di salên 1911-1972an de jîya; çîrok, helbest nivîsî, (...) di salên 40î de bû endamêkî Komkarên Azadîxwazan, (...) salên xwe yên dawî li Şamê derbas kir û di 1972an de li goristana Şêx Xalidê Neqşebendî hat veşartin, ‘Ebdulqadir Ezîz’ bû” (2019: 164).

Alan bi vê peyta xwe ve jî namîne û dibêje, “...bi raya min di wan salên pêşîn de wî ji xeynî vî nasnavêkî din jî bi kar anîye: Newzad” (Alan, 2019: 164).

Digel vê yekê, em jî dikarin bêjin; heke Osman Sebrî navek be, berdibetî ye (ihîfmal) ku nasnava ‘Axayê Mirdêsî’ wî bi kar anîbe ji ber ku ew di serborîya xwe de dibêje:

“Eşîra me Mirdês, perçeyek ji emareta Mirdês e ku sernîveka (ji nivî zêdetir) wê bajarê Egilê bûye. Piştî qelsî û di hevdeketina emaretê mîrekan her yekî alîyekî emaretê

bi navê eşîrê xistiye bin destê xwe. (...) Birrê pêşîn digel Evdil-Hey begê ji wan qetîye û berê xwe daye deşta Haymana (navbera Anqere û Qonye) û li wir bi cih bûye. (...) Paşê birrê duduyan jê veqetîye çûye di çîyayên pişta Dîyarbekîrê de bi cih bûye ku ji wan re Mirdêsê Terrikan tê gotin. (...) Birrê sisîyan ku birrê meztir bû bi navê Mirdêsanê Gawestî hatiye nasîn ku malbata min ji vî birrî ye. Bavkalê min ê mezin Mihemed ku mezinê eşîrê bû, piştî veqetîna herdu biran û nîvê eşîrê jî, nema xwestîye veqerre welatê Egilê û di qirracê Qeregêçîyan de şarge bûye” (Sebrî, 2004: 24).

Heke em vê vegotina jînenîgarî û bîranînên Osman Sebrî li xwe bikin paldera esasî, em ê bêşik karibin bêjin; yê ku di helbesta bi navê Welat de (Hawar, 1998: 384, hej, 19, cild 1) nasnava ‘Axayê Mirdêsî’ bi kar anîye, Osman Sebrî ye. Loma jî Osman Sebrî bi navê xwe yî Osman Sebrî, di Hawarê de nivîseke bi navê Mirdêsîyan (Hawar, 1998: 1096, hej, 56, cild:2) belav kiriye.

Tevî vê yekê jî, çîroknûsê ku di nav wêjeya Kurdîya Kurmancî de bi navê Nûredîn Zaza hatiye zanîn û nasîn, di Hawarê de, çîrokên xwe bi navê Nûredîn Êsif belav kiriye.

Digel vê geremolîya ku ji pîrbûna nasnavan diqewime, Kamuran Alî Bedirxan ew nivîskar e ku bi navê xwe yî ku ji alî dê û bavê wî ve hatiye danîn û di dema dewleta Osmanîyan de wekî navekî fermî di tomarnameya sazîya dewletê de hatiye qeydkirin, nivîsîne nivîsên xwe. Çendî ku Aydoğan (2009: 52) dibêje, “...dibe ku qelema Kamuran Bedirxan û Celadet Bedirxan di vî navî de (Bişarê Segman) hebe” jî, em baş dizanin ku Kamuran Alî Bedirxan di hemû nivîsên xwe de navê xwe yî civakî, bavkî, mîrektî û fermî wekî nasnav jî bi kar anîye.

Û digel van hemûyan nasnava Cegerxwîn, wekî bêpaşnav, nasnava her kartêker e di biwara neyînkirina (neyînkirina) navên fermî de ku Mikail Bilbil (2016: 17) radigihîne me û dibêje, “Bi navê xwe yî eslî Şêxmûs Hesên e.” Cegerxwîn, bi vê nasnava xwe nivîsîne helbestên xwe û ruhê nasnava xwe jî di helbestên xwe de daye de. Û her wiha, ji alî hêsaniya gotinê ve, Cegerxwîn nasnaveke kêrhatî ye ku gel û komên xelkê, heta roja îroyîn ew bi vê nasnavê nas û qebûl kiriye. Û bi vê kartêk û kargîniya xwe ve jî, em dikarin bêjin; Cegerxwîn, şahê nasnavan e ku heta niha wekî helwêsteke dij-mêtinger hatiye bikaranîn.

Her wiha, em dikarin bêjin; ji bilî çend navên ku ne wekî nasnav, lê wekî navê heyî yê fermî hatine bikaranîn, nasnavên ku di kovara Hawarê de hatine bikaranîn, bi giştî ji ruh û çanda kurdî hatine bijartin. Ev yek jî nîşanî me dide û em pê hay jê dibin ku helwêsta Hawarê ya di warê zimên de heyî, di bikaranîna nasnavan de jî neguherîye û nivîskarên Hawarê û yên qonaxa xwebûnîyê yên wêjeya Kurmancî ya modern, bi sekn û reftareke ruhKur(d)mancî û bi dîyarkirina zanava xwe ya neteweyî ya di ser zimên re, helwêsteke dij-mêtinger girê dane.

Wekî Encam

Gava em bala xwe didin awayê bikaranîn û awayê pêwendîya nivîskaran ya ku bi zimanê xwe yî dayikê û bi zimanên dîtir re datînin, em dibînin ku; nivîsên di kovara Hawarê de belavbûyî, li ser xeta ramanî ya netewesaz in; û ji ber ku bi hişberîyeke zimanî, bi hizir û ramanê danandî hatine nivîsîn, em dikarin wan di armanca netewesazîyê de wekî hîm û bingeh qebûl bikin. Û em dikarin bêjin; tevî ku nivîskarên Hawarê herî kêma bi du zimanan dizanin û dîsa herî kêma bi çanda du neteweyan re raserî hev hatine û wan dinasin jî, ji alî 'zimên û wêjeya durehîyê ve, li gorî destpêka wêjeya kurdî ya klasîk, yanî li gorî Cizîrî, Feqî û Xanî, hê bêtir li xwe ne û li ser reh û ripina xwe nivîsîne. Loma jî, ev yek dike ku em bêjin, ji alî rengê kreolîzebûna zimanî ve, Hawar, bi wateya Fanonîst ji weşînekên pêşrewên xwe 'reştir' e û bi wateya neteweyî jî xwedî rengê xwe yî 'gewr' e. Loma jî, bi helwêsta xwe ya zimanî, xwe heyî dike û pê re jî hewl dide ku pêşî li 'asîmîlasyon'ê bigire û bi sekn û reftara xwe ya çandî dibetîya 'nebanbûyîn'ê kêmtir dike û digel wê jî rê li 'durehîya neyînî' digire. Û ne tenê ji alî wêje û zimanî ve, lê belê ji alî dîn, çand, cografya, etnografya û folklorê ve hewlê dide ku alîyê zimanî û wêjeyî ku ji qonaxa rengmodernê kêma maye, tamam bike; û em dikarin qonaxa xwebûnîyê ya ku bi derçûna Hawarê ve pêk hatiye, wekî qonaxa 'avabûna wêjeya neteweyî' jî bi nav û pênase bikin ku bi vî rengê xwe û bi vî mîsyon û kargîniya xwe ve jî; helwêst, kirin û pêkanîneke dij-mêtinger e.

Çavkanî:

- Adak, Abdurrahman (2014), *Destpêka Edebiyata Kurdî ya Klasîk*, İstanbul, Weşanên Nûbihar, Çapa Duyem.
- Akpınar A., Bilir S. û Sebüktegin T., *Şeyh Ubeydullah İsyani Üzerine Yeni Belgeler*, Kovara Veseta, İstanbul: 2006, hej. 6.
- Alakom, Rohat (1998), *Hoybûn Örgütü ve Ağrı Ayaklanması*, İstanbul, Avesta Yayınları.
- Alan, Remezan (2019), *Keşkül*, Stenbol, Weşanên Peywend.
- Anderson, Benedict (1995), *Hayalî Cemaatler (Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması)*, İstanbul: Metis Yayınları, 2. Baskı
- Aydoğan, İbrahim Seydo, *Celadet Bedirxan, çavkanîyên Hawarê û kurdayetîya nû*, Kovara Zend-rêzepirtûk, Weşanên Enstituya Kurdî ya Stenbolê, Stenbol: Havîn, Hej. 12.
- Ayhan Işık, *İttihatçı 'Bir Kürd'*, *Abdullah Cevdet, Kürt Tarihi Dergisi*, İstanbul, Temmuz-Ağustos: 2016, Sayı: 25.

- Bedirxan, Celadet Alî (2010), *Bir Kürt Aydınından MUSTAFA KEMAL'e Mektûb*, (Haz.: Mustafa Aydoğan), İstanbul: Doz Yayınları, 1. Basım.
- Bilbil, Mîkaîl (2016), *Helbesta Cegerxwîn û Îqtîdar*, Diyarbekir, Weşanên Lîs.
- Bourse, Michel (2009), *Melezliğe Övgü*, (çev. Işık Ergüden), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Calinescu, Matei (2017), *Modernliğin Beş Yüzü*, İstanbul, Küre Yayınları, 3. Basım.
- Connor, Walker (2013), *Ulus ve Ulusalçılık*, (Raguhaştin: Abdulcelil Kaya, *Ulus İnşa Sürecinde Etnik Partiler: SINN FEIN ve BDP*), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Eisensdadt, S. N. (2014), *Modernleşme-Başkaldırı Ve Değişim*, (çev. Ufuk Coşkun), İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 2. Basım.
- Fanon, Frantz (2014), *Siyah Deri Beyaz Maske*, İstanbul, Versus Kitap, 3. Baskı.
- Fikrî, Lûtfû (2002) "*Kürd Milliyeti*", Stenbol: Rojî Kurd, Çapa Yekem.
- Foucault, Michel, (2006), *Sonsuza Giden Dil*, (çev. I. Ergüden-T. Birkan), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Baskı.
- Hakkı, İsmail Babanzade (2002), *Kürdlüğün Taelisi*, *Rojî Kurd* (1913), İstanbul: Weşanên War, Çapa Yekem.
- Hawar (1998), Stockholm, Weşanên Nûdem, Cild II, hejmara 24-57.
- Hawar (1998), Stockholm, Weşanên Nûdem, Cild I, hejmara 1-23.
- Hroch, Miroslav (2011), *Avrupa'da Milli Uyanış, (Toplumsal Koşulların ve Toplulukların Karşılaştırmalı Analizi)*, (çev. Ayşe Özdemir), İstanbul, İletişim Yayınları.
- Jameson, Fredric (2008), *Modernizmin İdeolojisi*, (çev. Kemal Atakay – Tuncay Birkan), İstanbul, Metis Yayınları, 1. Basım.
- Jîn (1986), *Kovara Kurdî-Tirkî, Kürdçe-Türkçe Dergi*, (1918-1919), (werger ji tîpên Erebi bo tîpên Latîni, M. Emîn Bozarslan), Upsala, Weşanên Deng, Cild: I-II-III-IV-V.
- Jusdanis, Gregory (1998), *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür, Milli Edebiyatın İcat Edilişi*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul, Metis Yayınları, 1. Basım.
- Laleş, Lal (2012), *Türkiye'de Kürtçe Edebiyat, (di nava 'Înatçı Bir Bahar-Kürtçe ve Kürtçe Edebiyat'ê de)*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Minorsky, V. ve Thomas B. (2008), *Kürt Milliyetçiliği*, (çev. E. Karahan-H. Akkuş-N. Uğrulu), İstanbul, Örgün Yayınevi.
- Mollaer, Fırat (2018), *Kimlik, Tanınma Mücadelesi ve Şarkıyatçılık*, İstanbul, Metis Yayınları.

- Oğuz, Ayla (2008), *Hanif Kureishi ve Kara Plak- Göç, Kimlik ve Aitlik Sorunları*, Ankara, Pegem Akademi.
- Önen, Ronayî (2018), *Ziman Û Netewesazî (Lêhûrbûnek li Ser Kovara Hawarê)*, Stenbol, Weşanên Peywend.
- Özsoy, F.; Eriş, T. (2007), *Öncesi ve Sonrasıyla 1925 Kürt Direnişi*, Stenbol, Weşanên Pêrî.
- Rojî Kurd (1913), İstanbul: Weşanên War, Çapa Yekem.
- Said, Edward, (1998), *Kültür ve Emperyalizm*, (çev. Necmîye Alpay), İstanbul, Hil Yayınları.
- Said, Edward (2000), *Kış Ruhu: Edward Said'den Seçme Yazılar*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul, Metis Yayınları.
- Sakin, (1986), *KÜRD TARİHİNDEN ÂSÂR-I KADİMESİ (1)*, Stockholm: Kovara Jîn, Hej. 11, Cild: 3.
- Smith, A. D. (1994), *Millî Kimlik*, (çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul, İletişim Yayınları.
- Turanlı, Gül (2017), *Edward Said'in Oryantalist Söylem Analizi*, Şarkiyat Mecmuası, Sayı:30.
- Zeraq, Dilawer (2012), *Çağdaş Kürt Öykücülüğünün Nabzı, (di nava 'İnatçı Bir Bahar-Kürtçe ve Kürtçe Edebiyat'ê de)*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Zeraq, Dilawer (2018), *Bêjara Neteweparêz di Kovara Hawarê de*, Dîyarbekir, Weşanên Lîs.

1960'larda Kürdistan Özgürlük Mücadelesi ve Anti-Sömürgeci Gramerin Oluşumu

Adnan Çelik¹

*Lo Danyalê Sor, pêşmêrê xortan
Li welatê min, axa Kurdistan
Ana hê şev e
Lê bele rokî ew ê roja zer, ew ê roja sor
Sere xwe derxe ji nava Sîpan
Sîpanê Xelat, xelata welat
Ew ê zinar, lat şewqa roja me bide roava, bîne ji rojhilat
Danyalê Sor ji te re selam,
Ta bi Kurdistan, ta bi Byaфра, heta Vyet-Nam...²*

Roj-Azad, 1968, Paris

Üç Dünya – Dört Parça

İkinci Dünya Savaşı sonrasında iki eksen temelinde hızla gelişen Soğuk Savaş ve Birinci Dünya'nın sömürgelerinde yükselen anti-sömürgeci, anti-emperyalist ve ulusal kurtuluşçu dalga sonrası ortaya çıkan "Üçüncü Dünya" ile birlikte, 1950'li ve 1960'lı yıllar boyunca "Üç Dünya" temelinde konumlanan

1 - Sciences Po Lille

2 - Bakur Kürtlerinden Roj-Azad isimli bir şairin, 1968 Mayısında Paris'teki öğrenci hareketinin liderlerinden meşhur Daniel Cohn-Bendit ya da nam-ı diğer Kızıl Dany ("Dany le rouge") için yazdığı Danyelê Sor (Kızıl Danyel) isimli şiirinden bir pasaj.

yeni bir uluslararası güç konfigürasyonu geliştirdi. Birinci Dünya'yı kapitalist ekonomi ve liberal demokrasiyi esas alan ABD ve Batı Avrupa ülkeleri; İkinci Dünya'yı sosyalist ekonomiye dayalı Sovyetler Birliği öncülüğündeki sosyalist/komünist ülkeler; Üçüncü Dünya'yı ise büyük çoğunluğu sömürgeci prangalarından yeni kurtulmuş ve kendi ulusal kurtuluş mücadelelerini başarıyla nihayete erdirmiş olan ve Soğuk Savaş bağlamında ortaya çıkan ikili kamplaşmanın sınırlarına rıza göstermemiş, kendi gündemleri ve öncelikleri ile konumlanan Asya, Afrika ve Latin Amerika kıtalarındaki ülkelerin büyük bir çoğunluğu oluşturuyordu.³

1920'de imzalanan Sevr Antlaşması ile kaderleri Birinci Dünya ülkeleri eliyle ve 1946'da Mahabad'da İkinci Dünya'nın stratejik öncelikleri nedeniyle ellerinden alınan Kürtler için 1960'lar Üçüncü Dünya'nın yükselen sömürge karşıtı ve ulusal kurtuluş mücadele dalgasına dahil olmak, buna eşlik etmek ile geçti. Fakat güç dengeleri ve siyasal konfigürasyon aynı anda Birinci ve İkinci Dünya ülkelerini de ciddi biçimde hesaba katmayı gerektiriyordu. Zira her ne kadar mücadelenin azmi ve sembolik gücü Üçüncü Dünya'nın Kuzey Yıldızı'nda görülse de karar verecek merciler hala bu iki dünyanın aktörleriydi. Kürdistan'ı kendi yapay ulus-devlet sınırları içerisinde bölüşen ulus-devletlerden Türkiye, NATO üyeliği ile ilk gündenden beri Birinci Dünya'nın yanında; İran, Birinci ve İkinci Dünya'nın dışsal etkilerine açık bir halde olsa bile, toplumsal muhalefet gücünü Üçüncü Dünya'nın emperyalizm karşıtı kültürel bağımsızlık damarından alan bir yerde; Irak ve Suriye ise büyük oranda İkinci Dünya'nın öncüsü Sovyetler Birliği ve Üçüncü Dünya'nın öncü aktörlerinden Mısır'ın bağımsız ve sosyalist Arap ulus tahayyülüne yaslanan ve zamanla Baas rejimine evrilen bir yerde konumlanmaktaydı.

Üç Dünya arasında dört parçaya bölünen Kürdistan'daki direniş hareketleri de böylesi zorlu bir denge içerisinde yol almaya çalışan bir konum içindeydi. Reel-politik gündemini Birinci Dünya ile İkinci Dünya arasındaki çelişkiye, kurtuluş teolojisini Üçüncü Dünya'nın gelecek ufkuna bağlayan Kürt ulusal hareketleri, 1950'lerin başından 1980'lerin başına kadarki sürede bu üç dünya arasında mekik dokuyacak ve kendi kurtuluş özelemlerine derman arayacaktı. Birinci Dünya'ya dair umutları 1955'teki Bağdat Paketi ve 1975'teki Cezayir Anlaşması ile ulus-devletler altında kalan Kürtlerin; İkinci Dünya'ya dair sempatileri birçok defa büyük hayal kırıklıkları yaşamalarına rağmen Berlin Duvarı'nın yıkılışına ve hatta SSCB'nin dağılışına kadar sürdü. 1970'lerde özellikle Kuzey Kürdistan'da yükselen Kürt politik hareketlerinin neredeyse büyük bir çoğunluğu yüzünü İkinci Dünya'nın SSCB liderliğindeki Ekim Devrimi mirasına dönmüştü.

3 - Bkz. Vijay Prashad, *The Darker Nations: A People's History of the Third World* (New York: The New Press, 2008).

Kürtlerin Üçüncü Dünya'ya dair hayalleri ise çok daha kısa sürecekti. 1955'teki Bandung Konferansı ile başlayan süreç 1970'lerin başına gelindiğinde büyük bir durulmaya ve krize girmişti. Fakat Cezayir, Mozambik, Vietnam ve başta Küba olmak üzere Latin Amerika'daki birçok ülkede gerçekleşen anti-sömürgeci ve ulusal kurtuluşçu devrimler Kürt hareketlerinin en temel ilham kaynaklarından birisi olmaya devam etti. Özellikle Latin Amerika'daki gerilla mücadelesi ve Çin'deki Maocu devrim 1970'lerde bile Kürtlerin sömürge Kürdistan'ı özgürleştirme programlarının temel referansları arasındaydı.

Bu yazının amacı Kürtlerin bireysel veya kolektif hareketler temelinde 1950 ve 1960'lar süresince ortaya koyduğu küçük, parçalı ve grameri dağınık anti-kolonyal söylem ve tahayyüllerinin; Birinci, İkinci ve Üçüncü Dünya'lardaki birey ve hareketlerle olan etkileşimi ile ilgili genel bir haritalama yapmak. Bütün bu deneyimlerin neden tamamen verili Kürt tarih yazımının dışında kaldığının tartışmasını ise başka bir yazıya bırakıyorum. Sciences Po Lille'deki doktora sonrası araştırmam kapsamında Paris, Lozan, Berne, Amsterdam, Berlin, Hewler ve İstanbul'daki arşiv çalışmaları ve bireysel görüşmelere dayanan verilerden hareketle oluşturmaya çalıştığım bu haritalamanın henüz çok başlangıç seviyesinde olduğunu, bu yazının da eldeki arşivin hızla taranması ile ortaya çıkan ilk çıktı olarak düşünülmesi gerektiğini not etmek istiyorum. İlerleyen aylarda, bu yazıdaki tematikleri daha da derinleştirme imkânı buldukça bağlamın ve analitik çerçevenin de genişebileceğinin altını çizmek isterim.

Makale üç ana başlıktan oluşuyor. Her bölümde sırasıyla Birinci, İkinci ve Üçüncü Dünya'lara ve bu Dünyalar'ın özellikle 1950 ve 60'lar boyunca Kürt mücadelesi ile olan ilişki ve etkileşimlerine odaklanıyorum. Ana konumuza geçmeden önce son bir hatırlatma: 1960'lar boyunca Birinci, İkinci ve Üçüncü Dünya'da Kürdistan etrafında yürütülen dayanışma ve aktivizmlerin makro çerçevesi Türkiye, İran, Irak, Suriye ve SSCB'deki Kürtlerin bölünmüş coğrafyaları ile ilgili olsa da ana odak 1961'de Güney Kürdistan'da General Mustafa Barzani önderliğinde başlatılan Kürt direnişidir. Bütün aktivizmlerin esas odağı bu mücadeleye destek olup, bu temel doğrultusunda da sömürge Kürdistan'ın tarihsel hakikatini dünya kamuoyuna duyurmaktır.

Birinci Dünya: "Hukuk ve Dayanışma"

Birinci Dünya ya da daha çok "Batı" olarak bilinen ve Soğuk Savaş'ın etkili rekabetini yürütecek olan blok, başta ABD ve Batı Avrupa devletleri olmak üzere piyasa kapitalizmine bağlanmış ve 1949'da kurulan NATO'yu kuran devletlerden oluşuyordu. Birinci Dünya'nın egemenleri bir yandan İkinci

Dünya’da sınanan sosyalizm deneyimini başarısızlığa uğratmak öte yandan da 1955’deki Bandung Konferansı ile ortaya çıkan Üçüncü Dünya’daki anti-sömürgeci devrimleri dejenere ederek kurulan bu yeni devletleri kendine bağımlı hale getirmek için yoğun bir mesai yaparken; bu dünyada yaşayan ve hem kendi ülkelerindeki eşitsizliklerle mücadele eden hem de İkinci ve Üçüncü dünyalardaki direnişlerle dayanışan bir damar da vardı. Özellikle Batı Avrupa ülkelerindeki sol örgütlenmelerin bir kısmı yüzünü İkinci ve Üçüncü Dünya’lardaki mücadelelere dönmüştü. Komünist Partiler içerisinde mücadele edenler daha çok İkinci Dünya’nın liderliğini yapan Sovyetler Birliği’ne angajeyken, başta Çin’e olan sempatisiyle Maoocular olmak üzere Üçüncü Dünya’daki anti-sömürgeci ve ulusal kurtuluşçu hareketleri destekleyen birçok örgüt ve militan da vardı. Endonezya’dan Cezayir’e, Vietnam’dan Küba’ya, Kürdistan’dan Biafra’ya uzanan Üçüncü Dünya hattında dayanışmacı temelde konumlanan çok ciddi bir İkinci Dünya desteği vardı. Her ne kadar İkinci Dünya’nın entelektüelleri büyük oranda Cezayir ve Vietnam’a odaklansalar da (örneğin Jean Paul Sartre ve Bertrand Russel); kendilerini bu Üçüncü Dünya’nın mücadelesi içerisinde konumlandırma arzusu taşıyan Kürdistan gibi örneklerde, dayanışma daha kısıtlı ve daha çok Maocu veya anti-sömürgeci militanlar üzerinden gerçekleşmekteydi.

Birinci Dünya’dan özellikle kendi ulusal kurtuluş mücadelelerini anti-sömürgeci ve anti-emperyalist temelde veren uluslara destek veren bir diğer önemli kategori ise Batı Avrupa ulus-devlet inşalarında görmezden gelinmiş ve siyasal bir statüden mahrum bırakılmış ulusların yurtsever militanlarından oluşmaktaydı. İrlanda, Bröton, Bask, Katalan gibi statüsüz azınlıkların üyeleri bir yandan kendi bağımsızlık mücadelelerini yürütüyor bir yandan da Üçüncü Dünya’nın ezilen uluslarının (özellikle de kendileri gibi egemen bir ulus-devlet içinde baskılanmış ulusların) mücadelelerine destek veriyorlardı. İlerleyen sayfalarda göreceğimiz üzere Kürtlerin mücadelesine en yoğun destek bu gruptan gelecektir.

Birinci Dünya içinde Kürtlerin mücadelesine en büyük ilgi Paris’te yoğunlaşmış durumdaydı. Bunda hem Paris’in genel olarak Üçüncü Dünya devrimlerini destekleyen yoğun bir militantizmin merkezi konumunda olması, hem de 1947’den beri Yaşayan Şark Dilleri Ulusal Okulu’nun Kürtçe kürsüsünde çalışan Kamuran Bedirxan’ın etkisi belirleyiciydi. Zira Kamuran Bedirxan 1961’den beri aynı zamanda Güney Kürdistan’daki Kürt direnişinin de sözcülüğünü yürütmekteydi. Yine Paris dışında, Batı ve Güney Avrupa’nın birçok ülkesinde Avrupa Kürt Talebeleri Cemiyeti etrafında örgütlenmiş olan Kürt öğrenci hareketi de Birinci Dünya ile kurulan dayanışma ağlarının oluşturulmasında merkezi konumdaydı.

“Üçüncü Dünya Yurttaşı” Henri Curiel ve Kamuran Bedirxan

1914’te Kahire’de doğan İtalyan kökenli bir Yahudi aileden gelen Henri Curiel benzerine ender rastlanan bir enternasyonalist militandı. 1940’ların önde gelen Marksist örgütlerinden Mısır Ulusal Kurtuluş Hareketi’nin kurucusu olan Curiel, Mısır’daki faaliyetlerinden dolayı 1950’de Kral Faruk hükümeti tarafından sınır dışı edildi.⁴ Kısa bir süre İtalya’da kaldıktan sonra Fransa’ya geçen Curiel, 1957’den itibaren Cezayir Ulusal Kurtuluş Cephesi (FLN) için aktif bir şekilde çalışmaya başladı. 1960’da eşi Rosette Curiel ve her ikisi de Mısırlı Yahudi olan Joyce Blau ve Didar Fawzi Rossano ile birlikte Fransız Anti-kolonyalist Hareketi’ni kurdular ve bağımsız Cezayir için mücadele yürüttüler. Fransız sömürgeciliğine karşı Cezayir halkının yanında duran Henri Curiel, 20 Ekim 1960’da tutuklandı ve Paris’in güneyindeki Fresnes hapisanesinde 18 ay tutuklu kaldı. Hapisten çıktıktan hemen sonra 1962’de, çoğu Fransız olmak üzere farklı mücadele geçmişli ve duyarlılıklardan gelen (Protestan papazlar, sendikacılar, Katolik rahipler, Komünist Parti’nin üyeleri vb.) birkaç düzine eylemci ile birlikte *Solidarité* (Dayanışma) örgütünü kurdu.⁵

Solidarité, Üçüncü Dünya’nın demokratik muhalefet hareketlerini destekleyen bir örgüttü. Güney Afrika’daki Afrika Ulusal Kongresi, Kamerun Halkları Birliği (UPC) gibi bağımsızlık hareketlerinin yanı sıra Avrupa’daki Franco İspanya’sı, Salazarcı Portekiz ve Yunanistan’daki Albaylar Diktatörlüğü’ne karşı mücadele yürüten hareketleri de destekliyordu. *Solidarité*, Üçüncü Dünya’daki hareketleri politik olarak yönlendirmekten ziyade onları lojistik ve örgütlenme açısından desteklemek ve güçlendirmek amacıyla mücadele yürütüyordu. Broşürleri hafif ekipmanla basmak, sahte belge üretmek, şifreli haberleşme tekniklerini, tıbbi bakım ve ilk yardımı, silah taşıma ve patlayıcı kullanmayı öğretme gibi konularda ciddi destek sağlıyorlardı.⁶

Kamuran Bedirxan, 1930’lu yıllarda Suriye’de tanıştığı ve yakın dost olduğu Fransız asker ve Kürdolog Roger Lescot aracılığıyla 1947 sonbaharında Paris’e yerleşti ve 1970 yılına kadar Yaşayan Doğu Dilleri Ulusal Okulu’nda ders vermeye devam etti. *Solidarité* örgütünün çalışmalarından haberdar olan Kamuran Bedirxan 1960 yılının başında Henri Curiel ile iletişime geçmiş ve medya, sivil toplum ve siyasetçiler arasında Kürdistan üzerine yazdığı bilgilendirme metinlerini dağıtmasını ve Güney Kürdistan’daki mücadeleyi desteklemesini istemişti. Üçüncü Dünya’nın ezilen halklarına destek amacıyla kurulan *Solidarité*’nin lideri Curiel, çok kısa bir sürede Kamuran Bedirxan’ı Fransa’nın birçok ünlü gazetecisi ile tanıştırtarak Irak’ta Mustafa

4 - Gilles Perrault, ‘Henri Curiel, Citoyen Du Tiers-Monde’, Le Monde Diplomatique, April 1998, 24.

5 - Gilles Perrault, Un Homme à Part (Paris: Fayard, 2006).

6 - Perrault, ‘Henri Curiel, Citoyen Du Tiers-Monde’, 25.

Barzani liderliğinde yürütülen Kürt ulusal mücadelesini Fransa medyasında duyurmasına vesile olmuştu.⁷

Kürdoloji alanının tanınmış isimlerinden ve uzun yıllardır Paris Kürt Enstitüsü'nün en kıymetli emektarlarından birisi olan Joyce Blau 1950'lerin sonunda Kamuran Bedirxan'ın da Kürt kürsüsünde çalıştığı Yaşayan Doğu Dilleri Ulusal Okulu'nda Arapça bölümünde okuyordu. Joyce Blau o dönemde aynı zamanda Henri Curiel'in öncülüğünü yaptığı Solidarité örgütünün de aktif militanıydı.⁸ Blau, Curiel'in görevlendirmesi doğrultusunda Kamuran Bedirxan ile tanışmış, hazırladığı metinlerin matbaada basılması ve dağıtılması konusunda Solidarité adına görev almıştı. Bu ilk temas zamanla onu Kamuran Bedirxan'dan Kürtçe dersleri almaya, onun rehberliğinde 1962'de Brüksel'de "Kürt meselesi: sosyolojik ve tarihsel bir deneme" başlıklı tezini savunmaya, 1965'de birlikte Kürtçe-Fransızca-İngilizce sözlüğünü yayınlamaya ve nihayet onun emekliliği sonrasında Kürdoloji kürsüsünün başına geçmeye kadar götürcekti.⁹

Henri Curiel solcu genç militanları da Kürt meselesi ile tanıştırmak hem aktivizm düzeyinde hem de yeni akademik bilgi olanaklarını çoğaltma yönünde cesaretlendirmişti. Örneğin Gérard Chaliand, Curiel'in cesaretlendirmesi ile Kamuran Bedirxan'la tanışan ve sonrasında Kürt mücadelesini günümüze kadar destekleyecek olan bu genç militanlardan birisiydi. Chaliand, bir yazısında bu tanıklığı şöyle anlatır: "Benim anti-sömürgeci duruşum o dönemde iyi biliniyordu. Cezayir savaşı dönemi ve Wassef (Henri Curiel'in kod ismi) bana Kürtlerin durumunun da sömürge bir tipte olduğunu ve onların temsilcilerinin (Kamuran Bedirxan) Kürt sorunu üzerine cesur bir giriş yazabilecek birilerini aradığını söyledi".¹⁰ Curiel'in ısrarıyla Kamuran Bedirxan ile Paris'teki evinde tanışan Chaliand, hızlıca Kürt meselesine angaje olacak ve Kürt meselesi üzerine yazdığı ilk makale taslağını 1960 yılında Kamuran Bedirxan'ın da katıldığı Avrupa'daki Kürt Öğrencileri Derneği'nin Doğu Berlin'de düzenlenen V. Kongresi'nde sunacak ve 1961'de de *Partisans* (Partizanlar) dergisinde yayımlayacaktı.¹¹

Kamuran Bedirxan, 1962-1963 yıllarında Irak'ta Mustafa Barzani liderliğinde yürütülen Kürt ulusal kurtuluş mücadelesinin Avrupa sorumlusuydu.

7 - Joyce Blau, 'Une perspective historique sur les études kurdes. Entretien avec Joyce Blau', European Journal of Turkish Studies. Social Sciences on Contemporary Turkey, no. 5 (31 December 2006), <http://journals.openedition.org/ejts/797>; Gérard Chaliand, 'Témoignage de Mes Liens Avec l'émir Kamuran Ali Bedir Khan', Études Kurdes, no. 3 (Hors série) (June 2019): 105-9.

8 - Bkz. Blau, 'Une perspective historique sur les études kurdes. Entretien avec Joyce Blau'; Jordi Tejel Gorgas, 'Étudiants « Émigrés » et Activisme En Europe : Le Cas de La KSSE (1958-1975)', in Joyce Blau l'éternelle Chez Les Kurdes, ed. Hamit Bozarslan and Clémence Scalbert-Yücel, Bibliothèque (Électronique) de l'IFEA (Istanbul: Institut français d'études anatoliennes, 2018), 43-61, <http://books.openedition.org/ifeagd/2211>.

9 - Joyce Blau, 'Le Gardien de La Flamme', Études Kurdes, no. 3 (Hors série) (June 2019): 71-82.

10 - Chaliand, 'Témoignage de Mes Liens Avec l'émir Kamuran Ali Bedir Khan', 106.

11 - Chaliand, 106.

Bağdat yönetiminin Bedirxan'a suikast amacıyla gönderdiği üç kişinin fark edilmesi üzerine Paris'teki evlerini hızlıca boşaltarak ona ve eşine Almanya'da güvenli bir yer bulan da yine "Üçüncü Dünya yurttaşı" ve devrimci militan Henri Curiel olacaktır. Fakat 1978, ikisinin de Paris'te hayata veda edeceği yıl oldu.¹²

Kamuran Bedirxan aracılığıyla Henri Curiel ile kurulan bağlantı ve sonrasında hem Fransız ana akım basınından gazeteciler ile hem de Joyce Blau ve Gérard Chaliand gibi genç militanlar ile geliştirilen ilişkiler 1960'lar boyunca Güney Kürdistan'daki devrim mücadelesine ciddi katkılar sağladı. Fakat Curiel'in Solidarité grubu üzerinden yürüttüğü çalışmaların kapsamına bakıldığında Kürt mücadelesine olan desteğin Cezayir veya başka yerlerdeki mücadelelere olan desteğe oranla çok kısıtlı kaldığı görülür. Bu noktada bir yandan Kürt mücadelesinin Cezayir veya başka yerlerdeki kadar "popüler" olmaması bir yandan da Kamuran Bedirxan'ın siyaseten muhafazakar ve anti-komünist, sınıfsal olarak da isminin başına "emir" sıfatını kullanmaktan asla vazgeçmeyecek denli aristokrat bir temsilde kalmayı sürdürmesi ve Kürt meselesinin çözümünü de anti sömürgeci veya anti-emperyalist bir çerçeveden ziyade Birleşmiş Milletler'in uluslararası hukuk çerçevesi içerisinde çözüme kavuşturmayı esas alan yaklaşımının etkili olduğunu söylemek mümkün.

Kürt Devrimi Dayanışma Komitesi (CSRK) / Komîtey Piştgirî Şorişî Kurdistan

"Kürt Devrimi Dayanışma Komitesi" (CSRK)¹³, 1963 yılında Paris'te, aynı yıl içerisinde Güney Kürdistan'ı ziyaret eden Jean-Pierre Viennot'un öncülüğünde, bir grup genç Fransız aydını tarafından kuruldu. "Komünist olmayan solda" yer alan Komite, Sorbonne ve Grandes Ecoles de France'dan bazı öğretim üyeleri tarafından da desteklenmekteydi.¹⁴ İlk üç yıl resmi kaydı olmadan çalışma yürüten CSRK, 7 Mart 1966'da resmi olarak kuruldu. Komite'nin resmi kuruluş tüzüğü'nün ikinci maddesinde belirtildiği üzere, komitenin genel amacı Kürt halkının mücadelesini maddi ve manevi olarak desteklemek ve bunun için de Kürt halkının meşru kültürel, ulusal ve demokratik hakları; Kürdistan'ın özerkliği ve kendi kaderini tayin etme mücadelesini duyurmaya

12 - Henri Curiel 1948'den itibaren onu rahatsız eden İsrail-Filistin çatışması sorunuyla da ilgilendi. İki halk arasındaki diyalogun mümkün olan tek çıkış yolu olduğuna inanıyordu. İsrail ve Filistin'den temsilcileri bir araya getirdiği bir dizi görüşmeyi organize etti. Yaser Arafat'a yakın olan Issam Sartouli ile görüşmesinin ardından Fransız basınında "terörist yardım ağlarının koruyucusu" olmakla suçlandı ve bu suçlamanın sonucu ölümcül oldu. 4 Mayıs 1978'de kimliği belirlenemeyen iki katil tarafından oturduğu binanın asansöründe vurularak katledildi. Failleri hala kesinleşmedi. Bkz. Perrault, Un Homme à Part.

13 - Comité de solidarité à la révolution kurde (CSRK)

14 - Ismet Chériff Vanly, Le Kurdistan Irakien: Entité Nationale. Étude de La Révolution de 1961 (Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1970), 384.

yardımcı olmalı. Tüzüğün dördüncü maddesinde ise komitenin teorik analizleri ve pratik faaliyetlerinde “Halkların kendi kaderini tayin etme hakkı ve ezilen halkların ulusal kurtuluş hareketleriyle gerekli dayanışma ilkelerine başvurmanın” esas alındığı belirtiliyordu.¹⁵

Tüzüğün beşinci maddesinde ise, Komitenin “*Shawresh*” (Şoreş, Devrim) isimli bir yıllık yayın çıkarmayı hedeflediği belirtiliyordu. Nitekim yıllığın ilk sayısı Haziran 1970’de yayınlanacaktı. Bu ilk sayıda, ismin gerekçesi 1944-1946 yılları arasında Irak Kürdistan’ı Komünist Partisi tarafından aynı isimde yayınlanan dergiye dayandırılıyor ve Mao Tse-Toung’un şu meşhur sözü ile başlıyordu: “Yurtseverlik, enternasyonalizmin ulusal kurtuluş savaşına pratik bir uyarlanmasıdır.”¹⁶

1963’den itibaren yayınladığı bildirimler, dayanışma çağrıları ve destek organizasyonları ile Birinci Dünya’dan Kürt mücadelesine önemli bir destek sunan Kürt Devrimi Dayanışma Komitesi, Iraktaki Kürt direnişinin Cezayir Antlaşması sonrasındaki yenilgisinin ardından, Mart 1975’te feshedildi.¹⁷ Komitenin en etkili üyelerinden Jean Pierre Viennot Barzani’ye muhalif oldu ve Barzani’yi İran’a fazla angaje olmakla suçladı.¹⁸

CSKR’nin yönetim kurulunda birçok isim vardı. Bunlardan bazıları üniversitedeki öğretim üyeleri, çoğunluğu Avrupa’daki farklı halkların mücadelelerinde aktif yer alan militanlardı. İtalya’dan Gustav Buratti (Uluslararası Tehdit Altındaki Dilleri ve Kültürleri Koruma Derneği Genel Sekreteri), S. Caveri (Valdoten Birliği Başkanı), Kristiane Etchalus (Ulusalcı Bask Hareketi – ENBATA Yürütme Komitesi Üyesi), Prof. Jean E. Hulmblet (Wallone İslah Hareketi Yürütme Kurulu Başkanı), Albert-Paul Lentin (Gazeteci), Pierre Nert (Uluslararası Tehdit Altındaki Dilleri ve Kültürleri Koruma Derneği Genel Sekreteri, Finlandiya), Dimitri-Petros Elloff (Asuri ve Asuri Dostları Derneği Sekreteri)¹⁹, Prof. Yann-Cheun Veillard (Le Peuple Breton Gazetesi Editörü), Jordi Ventura (Barcelona Üniversitesi Tarih Profesörü, Katalonya)²⁰, Nathan Weinstock (Belçika İşçileri Sosyalist Konfederasyonu üyesi ve Belçika’daki La Gauche gazetesi editörü), Jean-Pierre Viennot (Yemen Devrimi Dayanışma Komitesi Sekreteri), Marcel Cohen (Sorbonne Üniversitesi), Guy Heraud (Straz-

15 - IS 5446/03/02/07/06

16 - IS 5446/03/02/07/06

17 - ‘Les Kurdes: Téhéran et Le Général Barzani’, Le Monde, 27 June 1975, https://www.lemonde.fr/archives/article/1975/06/27/les-kurdes-teheran-et-le-general-barzani_2579699_1819218.html.

18 - ‘Les Kurdes: Téhéran et Le Général Barzani’.

19 - Asuri ve Asuri Dostları Derneği sekreteri ve Nesturi lideri General Petros Ağa’nın oğlu olan Dimitri-Petros Elloff da 16 Mayıs 1966 tarihli bir mektubunda CSKR’nin yönetim kurulu üyesi olmayı “Kürt-Süryani kardeşliği ve dayanışmasının” bir gereği olarak büyük bir memnuniyetle kabul ettiğini belirtiyordu. (IS 5546/03/02/07/06)

20 - Komite üyelerinin de birbirleriyle ilişkileri yoğundu. Örneğin Katalonya’dan Jordi Ventura, Demokratik Breton Birliği Genel Sekreteri Yann-Cheun Veillard’ın editörlüğünü yaptığı Ar Vro Dergisi’ne “Proleter Uluslar Teorisi” başlıklı bir makale yazmıştı. Bkz. Jordi Ventura, ‘Théorie Des Nations Proletaires’, Ar Vro Gwirionez (Revue Bretonne d’études), 1965.

burg Üniversitesi Hukuk Fakültesi Profesörü), Vladimir Jankelevitch (Sorbonne Üniversitesi felsefe profesörü, İranlı Siyasi Mahkûmları Koruma Komitesi üyesi), François Leca (sosyolog, 29'lar Grubu Üyesi), Maxime Rodinson (Sorbonne Üniversitesi sosyoloji profesörü).²¹

CSRK'nin kurulmasında en aktif rolü alan ve 60'lar boyunca Kürt mücadelesine en güçlü dayanışmayı ortaya koyan araştırmacı ve gazeteci Jean-Pierre Viennot (1941-1975), Kürt ulusal kurtuluş hareketi üzerine yazdığı doktora tezini 1969'da Paris l'École pratique des hautes études'de (EPHE) savundu.²² Paris'teki Yaşayan Şark Dilleri Enstitüsü'nde (INALCO) 1969-1975 arası dersler verdi. *Monde Diplomatique ve Orient*'te yazılar yayınladı. Viennot sadece Kürtler için mücadele yürütmüyordu. Filistin'deki, Yemen'deki ve Belucistan'daki halklar için de çalışmaktaydı. Özellikle Marksist-Leninist ve kadın mücadelesinin güçlü olduğu Yemen ile Umman Sultanlığı arasındaki Dhofar'da İngilizlere karşı gelişen gerilla mücadelesini çok önemsiyordu.²³ Ortadoğu'daki ulusal kurtuluş mücadeleleri için hem maddi yardımlar toplayan hem de dünya kamuoyunun bilgilendirilmesi için canla başla çalışan, aynı zamanda "ulusal azınlıkların davaları konusunda tutkulu bir avukat" olan bu genç militan Pakistan hükümetine karşı direnen Belucistan'daki aşiretlerin mücadelesine yerinde görmek için gerçekleştirdiği bir saha araştırması esnasında yaşamını yitirdiğinde henüz sadece 34 yaşındaydı. İç savaş şartlarında cenazesi Paris'e gönderilememiş, Beluc geleneklerine göre orada gömülmüştü.²⁴

Viennot'un Kürt meselesine olan yoğun adanmışlığı Türkiye'nin dikkatini hızlıca çekmişti. Nitekim *Le Monde Diplomatique*'in Ağustos 1971 tarihli sayısında yayınlanan "Kürdistan, parçalanmış millet" başlıklı makalesi²⁵ Dışişleri Bakanlığı ETÜD Dairesi tarafından aynı yılın Ekim ayında "Hizmete özel" olarak çevrilerek Genelkurmay üst düzey yöneticilerin ilgisine sunulmuştu. Çevirinin girişinde Viennot ile ilgili bir özel bilgi notu da düşülmüştü: "*Makalenin yazarı, 30'lu yaşlarında bir Fransız genci Jean Pierre Viennot, Paris Üniversitesi'ne bağlı Doğu Dilleri Okulu'nun Kürtçe kısmından mezundur ve Kürt meselesi üzerinde doktora yapmıştır. Halen adı geçen okulda Kürtçe dersleri ve ayrıca tarih dersleri vermektedir. Avrupa'daki Kürt liderlerinden ve gene Doğu Dilleri Okulu'nun Kürt kürsüsü profesörlerinden olan Kamuran Bedirhan'ın talebesidir.*"²⁶

21 - IS 5446/03/02/07/06

22 - Jean-Pierre Viennot, 'Contribution à l'étude de La Sociologie et de l'histoire Du Mouvement National Kurde (1920 à Nos Jours)' (Thèse de 3ème cycle, Paris, France, École pratique des hautes études, 1969).

23 - Olivier Roy, In Search of the Lost Orient: An Interview, trans. Olivier Mongin (Columbia University Press, 2017), 37.

24 - 'M. Jean-Pierre Viennot Est Mort Au Baloutchistan', Le Monde, 6 November 1975, https://www.lemonde.fr/archives/article/1975/11/06/m-jean-pierre-viennot-est-mort-au-baloutchistan_2584213_1819218.html.

25 - Jean-Pierre Viennot, 'Kurdistan, Nation Déchirée', Le Monde Diplomatique, August 1971.

26 - Cumhurbaşkanlığı Başyaveri Kurmay Albay Hüseyin Topa tarafından Korgeneral Hayri Yalçın'er'e gönderilen 9 Ekim 1971 tarih ve 291-608 sayılı "özel" ibareli resmi yazı. Yazının kopyasını benimle paylaşan Jean-François Perouse'a çok teşekkür ederim.

İslam ve Orta Doğu ile ilgili çalışmaları ile bilinen ünlü siyaset bilimci Olivier Roy, kendisi ile yapılan uzun bir nehir söyleşide, 1960'lar sonu ve 1970'ler boyunca Paris'teki entelektüel ortamı ve genç kuşakların yönelimleri üzerine konuşurken öğrenci yerleşkesi olan Cité Universitaire'de Jean-Pierre Viennot ile tanışmaları sonrası kendisinin de nasıl dönüştüğünü ve Yemen'e ilgi duymaya başladığını anlatır. CSRK üyesi "Troçkist ve enternasyonalist" olan Maxime Rodinson'un eski bir öğrencisi olarak bahsettiği Jean-Pierre Viennot'un *azımlık hakları ve halkın kendi diline ve kültürüne dayalı olarak kendi kaderini tayin etme hakkı* konseptleri etrafında dikkat çeken çalışmalarına vurgu yapar. Roy'a göre bu durum, o zamana kadar daha çok sağ düşünce ile ilişkilendirilmiş olan "halkın" artık sadece işçi sınıfına indirgenmediği, kültürel ve dilsel bir bütün olduğu çok kültürlülük fikrinin ortaya çıkmasının ilk emarelerinden biriydi. Roy, Fransa solunun 1970'lerde, daha önce sağın odaklandığı bağımsızlıkçılık yanlılığı (diller, lehçeler, yerel halk) temasını yeniden ele almasını son derece dikkat çekici bulur ve o zamana kadar Fransa'da, genelde geleneksel olarak sağda savunulan bölgeselcilik ile ilgili değerlerin de solun davası haline geldiğini belirtir. Roy, İrlanda'da ve güneybatıda Oksitan ve Bask bölgelerinde ortaya çıkan kurtuluş cephelerine de dikkat çeker. Viennot'un üç favorisi olan "Kürtler, Güneyli Araplar ve Beluclar'ın" her ne kadar daha az popüler olsalar da toplantıların karanlık bir masasında kendilerine mutlaka bir yer bulduklarını söyler. Roy'un belirttiğine göre günün sloganı "Yaşasın ... halkının haklı savaşı!" idi ve siz o boş kısmı kişisel favorinizle doldururdunuz.²⁷ Gerçekten de birazdan göreceğimiz üzere CSRK üyelerinin büyük çoğunluğu Avrupa'daki devletsiz halkların mücadelesini yürüten yurtsever militanlardı.

CSRK'nın 1969-1970'e ait yıllığının "Enternasyonalist Eylem: Kürdistan-Bask-Oksitan-Bröton" başlıklı bölümü Lenin'in 1914 tarihli Ulusların Kendi Kaderini Tayin Hakkı kitabından şu meşhur alıntı ile başlıyordu:

"Marx ve Engels'in İrlanda sorunundaki siyasetleri (bugün de pek büyük pratik önemini koruyan) ezen ulusların proleteriyasının ulusal hareketler karşısındaki tutumunun parlak bir örneğidir. Bu siyaset, her renkten ve her dilden bütün ülkelerin burjuva dar görüşlülüğüne kapılmış kimselerinin, bir ulusun toprak beylerinin ve burjuvazisinin zorbalığı ve ayrıcalıkları ile çizilmiş olan devlet sınırlarını değiştirme fikrini, ütopyacı bir fikir olarak ilan etme gayretkeşliğine karşı bir uyarı niteliğindedir. Eğer İrlanda ve İngiltere proleteriyası, Marx'ın ileri sürdüğü siyaseti kabul etmemiş olsalardı ve İrlanda'nın ayrılmasını bir slogan olarak benimsememiş olsalardı, en kötü oportünizme düşmüş olurlardı, demokratlar ve sosyalistler olarak birilerini unuttuklarını göstermiş olurlardı ve İngiliz gericiliğine ve İngiliz burjuvazisini ödün vermiş olurlardı."²⁸

27 - Roy, *In Search of the Lost Orient*, 36-37.

28 - V.İ. Lenin, *Ulusların Kendi Kaderini Tayin Hakkı*, 6th ed. (Sol Yayınları, n.d.), 90.

Bu alıntının ardından Kürt Devrimi Dayanışma Komitesi (CSRK) ile Bask Yurdu ve Özgürlük- ETA (Baskça: Euskadi Ta Askatasuna), Milliyetçi Oksitan Partisi (Oksitanca: Partit nacionalista occitan) ve Demokratik Bröton Birliği arasındaki yazışmalara yer verilmişti.²⁹ CSRK'nin aktif üyelerin birisi olan Demokratik Bröton Birliği sözcüsü Yann-Cheud Veillard (Jean-Yves Veillard olarak da biliniyor.), 1960'ların başından itibaren Kürdistan meselesi ile ilgilenmeye başlamıştı. Nitekim Brötonların çıkardığı *Ar-Vro* isimli derginin 1962'de çıkan bir sayısında Per Pennek ile birlikte "Kürt Sorunu" başlıklı uzun bir makale yazmıştı. Ayrıntılı bir Kürdistan haritasının da eklendiği makale Cegerxwîn'in *Heta Kengî* (Jusqu'à quand) başlıklı şiirinin Fransızca çevirisi ile başlıyordu.³⁰

Ar-Vro Dergisi'nin "Uluslar Vakayinamesi" (chronique des Nations) başlıklı bir bölümü düzenli olarak ezilen uluslar ile ilgili gelişmeleri derliyordu. Örneğin derginin 1963 baharında çıkan bir sayısında Avrupa'daki İrlanda, Galler, Katalonya, Bask, Wallon ve Jura gibi ulusların yanı sıra SSCB'deki Volga Almanları; Afrika'daki Sudan halkları ve Asya'daki Kürdistan, Hindistan Birliği'ndeki Dravidien; Amerika'daki Antiller ve Kanada'daki Quebec'ler üzerine kronikler yer alıyordu.³¹ Kürdistan ile ilgili kısımda Irak'taki Kürt direnişi ve Irak Komünist Partisi'nin direnişten yana tavır alan açıklamalarına yer verilmişti.

Veillard, Demokratik Bröton Birliği'nin yayın organı olan *Le Peuple Breton* (Breton Halkı) dergisinde yayınlanan "Kürtler: Mücadele içinde bir halk" başlıklı yazısında ise "Vietnam'da Amerikan emperyalizmi tarafından sürdürülen savaş amansız bir şekilde devam ediyor ve yaşanması muhtemel bir soykırımı hiç de uzak değildir. Bununla ilgili barış çağrılarının günden güne çoğaldığı bir dönemde, bir başka soykırım da Kürtlere yönelik gerçekleşiyor fakat bu pek de protesto edilmiyor." diyor ve "Bu sessizlik nasıl açıklanabilir?" diye soruyordu. Kürt meselesinin tarihsel bağlamını özetleyerek Irak Kürdistan'ındaki mücadelenin güncel durumunu ele aldıktan sonra, "Orada [Kürdistan], Bask ülkesindeki gibi utancın ve adaletsizliğin sınırları mevcut" diyen Veillard, Demokratik Bröton Birliği'nin kuruluş sözleşmesinde "bütün halklar arasında etkili bir dayanışmanın" hedeflendiğini, bu nedenle Kürt halkının mücadelesine destek vermenin de bu sözleşmenin bir gereği olduğunu vurguluyordu.³²

Kürt Devrimi Dayanışma Komitesi 28 Mart 1966'da Devrimci Bask Ulusal Kurtuluş Hareketi'ni silahlı mücadele yürüten örgütü ETA'ya Kürt devrimi ile

29 - IS 5446/03/02/07/06

30 - Yann-Cheun Veillard and Per Pennek, 'La Question Kurde', *Ar Vro Gwirionez* (Revue Bretonne d'études), December 1962.

31 - 'Chronique Des Nations', *Ar Vro Gwirionez* (Revue Bretonne d'études), April 1965.

32 - Yann-Cheun Veillard, 'Les Kurdes: Un Peuple En Lutte', *Le Peuple Breton*, November 1965.

dayanışma temelinde bir mektup yazmıştı. ETA, 29 Mayıs 1966'da mektuba verdiği cevapta, yeraltı mücadelesinin zorlukları nedeniyle geç cevap vermek durumunda kaldıkları için özürlerini ve "ulusal özgürlüğünü kazanmak için kahramanca bir mücadele yürüten Kürt halkına" en içten selamlarını iletiyordu. "Umarız ki Kürt halkının hareketimizle olan bu ilk teması ulusal kurtuluş mücadelelerimizin ortak çıkarları lehine olumlu ve kalıcı bir başlangıç olur" denilen mektup, "yaşasın halkları kendi kaderini tayin hakkı ve ezilen halkların özgürlüğü", "yaşasın sömürülen halkların enternasyonal dayanışması" ve "yaşasın Kürt ve Bask halkının dostluğu" sloganları ile bitiyordu. Mektubun altında ETA Merkez Komitesi'nin imzası vardı.³³

Dört yıl aradan sonra bu defa Avrupa Kürt Talebeleri Cemiyeti'nin Fransa şubesi tarafından 1 Mayıs 1970 tarihinde ETA'ya Kürt devrimi adına bir mektup yazılacaktı. Mektup 11 Mart 1970'de KDP lideri Mustafa Barzani ile Irak merkezi Hükümeti arasında imzalanan otonomi antlaşmasının hemen ardından yazılmıştı. Sekiz yıllık zorlu bir mücadele döneminde Bask hareketinin "siyasi ve moral desteğinden" hiç mahrum kalmadıklarını belirten öğrenciler, Bask halkının da tıpkı Kürt halkı gibi farklı egemen ülkeler arasında bölündüğünü, ezildiğini ve kurtuluş davalarında büyük bir baskı ile karşılaştığını vurguluyorlardı. 29 Mayıs 1966'da ETA'nın CSRK'ya yazdığı mektuptan dolayı çok minnettar olduklarını belirten öğrenciler, asıl mesajı şu pasajla veriyorlardı: "*Şimdilerde 8 yıllık bir gerilla mücadelesi süresince yaşanan sayısız fedakârlık ve insani trajedinin ardından Irak Kürdistan'ında kendi özerkliğini kazanan Kürt halkı olarak; Bask halkının ETA öncülüğünde ulusal baskı ve faşizme karşı yürüttüğü mücadeleyi maddi ve manevi olarak desteklemeye karar verdik.*"³⁴ Her ne kadar yapılan otonomi anlaşması çok kısa bir süre sonra bozulacak, 1975'te ise büyük bir yenilgi yaşanacak olsa da Kürtler kısacık umut döneminde kendileri ile aynı kaderi paylaşan Bask halkını unutmuyacaktı.

Yine, 1969'da CSRK inisiyatifi ile başlatılan bir imza kampanyasında ETA ile silahlı direnişe geçen Bask mücadelesinin desteklenmesi ve bir dayanışma komitesinin kurulması çağrısı yapılıyor. Çağrıyı imzalayan Avrupa'daki devletsiz-statüsüz ulusların temsil ettiği örgütlerin yanı sıra Suriye Kürdistan Demokrat Partisi de vardır.³⁵

1959'da kurulan Milliyetçi Oksitan Partisi'nin kurucusu François Fontan (1929-1979) da hem CSRK üyesi hem de Kürt mücadelesini kendi halkının gündeminde canlı tutan bir militandı. Fontan'ın 23 Kasım 1965'te Kürt-Arap ilişkileri ve Kürt ulusal meselesinin çözümü konusunda CSRK'ya yazdığı mektup,

33 - İsmet Cherif Vanly Arşivi, n° IS 5546/03/02/07/06

34 - İsmet Cherif Vanly Arşivi, n° IS 5546/03/02/07/06

35 - 'Manifeste de Soutien à La Résistance Basque', Bretagne Révolutionnaire, January 1970.

komite üyesi Avrupalı devletsiz ulus temsilcilerinin bakışını özetleyen önemli noktalar içermekteydi. Fontan, CSRK'nin Kürt-Arap dostluğu ve birlikteliği konusundaki görüşüne son derece eleştirel yaklaşmaktaydı. Ona göre Arap halkı içerisindeki muhaliflerin iktidardaki Arif'i devirmeleri ile Kürt ulusunun kendi özerklik veya bağımsızlığını kazanmak için iktidarı devirmesi aynı şey değildi ve Irak'ta parlamenter bir sistemin kurulması da Kürt otonomisinin kazanılacağı anlamına gelmemeliydi. Fontan, CSRK'nin Arap-Kürt ilişkilerini bu temelde bir ortak cephe üzerinden düşünmesini ve bunu da iktidarın devrilmesine bağlamasını son derece sorunlu buluyordu.³⁶

İngiliz filozof Bertrand Russell ve Fransız filozof Jean-Paul Sartre önderliğinde, ABD tarafından Vietnam'ın işgal girişimi sürecinde işlenen savaş suçlarını araştırmak ve dünyaya duyurmak amacıyla 1966'da kurulan Uluslararası Savaş Suçları Mahkemesi'nin ilk oturumları 1967 yılında Stockholm ve Kopenhag'da yapılmıştı.³⁷ Aynı zamanda Vietnam Ulusal Komitesi'nin de üyesi olan CSRK, 23 Kasım 1966'da Bertrand Russell'a gönderdiği mektupta Irak Hükümeti tarafından Irak Kürdistanı'ndaki Kürt halkına yönelik gerçekleştirilen "soykırım ve savaş suçları" ile ilgili Vietnam'dakine benzer bir mahkemenin kurulmasını talep etmişti. Komitenin mektubuna Russell adına cevap yazan Quintin Hoare, Russell'in "Kürt devrimine ve onun ulusal kurtuluş ve sosyalizm için mücadelesine içten sempati duyduğunu" belirtiyor fakat Vietnam ile ilgili mahkeme sonuçlanmadan başka bir alandaki savaş suçları hakkında yeni bir mahkeme açmayı şimdilik düşünmediğini belirtiyordu.³⁸

CSRK, Mart 1967'de yayınladığı "Kürdistan: İkinci Vietnam" başlıklı bir broşürde hegemonik ve saldırgan Yanke emperyalizmine karşı direnişin temel referansına dönüşen Vietnam mücadelesinin önemine vurgu yapıyor fakat bunun "Kolombiya'dan Angola'ya, Güney Arabistan'dan Kürdistan'a, Quebec'ten Keşmir'e" diğer ulusal kurtuluş direnişlerini unutturmaması gerektiği uyarısını da ekliyordu. Eylül 1961'den beri kendi ulusal kurtuluş mücadelesini veren Kürt halkının Irak Hükümeti tarafından yürütülen "gerçek bir imha savaşı" ile karşı karşıya bulunduğu fakat "total bir tecrit" altında ve "evrensel vicdan" tarafından bilinçli bir unutturulmaya bırakıldığı belirtiliyordu.³⁹

27 Mart 1970 tarihli bir CSRK basın bülteninde, Irak Kürdistanı'ndaki Kürt halkı ile olan aktif ve militan dayanışmasını dile getiriyor ve sekiz yıllık uzun bir mücadelenin ardından Irak Hükümeti ile yapılan otonomi anlaşmasını selamlıyordu. Komite bu anlaşmanın ilerde bir "Kürt-Arap halk cumhuriyetin

36 - İsmet Cherif Vanly Arşivi, n° IS 5546/03/02/07/06

37 - Bkz. Collectif, Tribunal Russell, Tome 1 : Le Jugement de Stockholm (Paris: Gallimard, 1967).

38 - İsmet Cherif Vanly Arşivi, Lozan Üniversitesi, Lozan. IS 5546/03/02/07/06

39 - « Kurdistan : Deuxième Viet-Nam ! », İsmet Cherif Vanly Arşivi, Lozan Üniversitesi, Lozan. IS 5546/03/02/07/06

federasyonuna" dönüşmeyi umduğunu ve bunun İran ve Türkiye'deki Kürdistan parçaları için de bir referans olmasını diliyordu.⁴⁰

Serge Thion ve Études Anticolonialistes

Henri Curiel ve Kamuran Bedirxan ağı ve Jean-Peirre Viennot öncülüğündeki CSRK dışında hızlıca Kürt meselesini anti-kolonyal bir bağlamda anlamaya başlayanlardan birisi de Serge Thion'du (1942-2017). Sonraki dönemlerde CNRS'de araştırmacı ve Güney-Doğu Asya uzmanı Fransız sosyolog Thion, aynı zamanda anti-sömürgeci bir militandı. Doktora tezini 1967'de Paris'te Güney Afrika üzerine yazmıştı.⁴¹ 1960'lar ve 1970'ler boyunca Vietnam'daki anti-kolonyalist⁴² ve Güney Afrika'daki Apartheid rejimi karşıtı bir militan olan Thion, özellikle Kamboçya'daki Kızıl Kemerler mücadelesine çok sempati duyuyordu ve gizlice Kamboçya'ya gitmeyi bile başarmıştı.⁴³ Fakat 1970'lerden itibaren şaşkıncu bir yeni yönelime girdi. Fransa'da "négationniste" (inkârcı) olarak tanımlanan akıma kapılarak Holokost'u ve özellikle gaz odalarının varlığını inkara varan bir yaklaşıma evrildi. Nitekim 1980'de bu konuda bir kitap yayınlamak kadar ileri gitti.⁴⁴

Serge Thion'un Kürtlere yönelik ilgisi Güney Kürdistan'da 1961'deki Eylül Devrimi ile başlamıştı. Bunu 1961'den itibaren özellikle Amsterdam'da bulunan Beynelmül Kürdistan Cemiyeti (International Society Kurdistan) başkanlığını yürüten Silvio van Rooy ile mektuplaşmalarından anlıyoruz.⁴⁵ Thion'un Kürtlere olan ilgisi elbette Kürtlerin Emperyalistler tarafından sömürgeci ulus-devletler eliyle dört parçaya bölünmesi ile alakalıydı. Thion o dönemde *Études Anticolonialistes* (Anti-kolonyalist çalışmalar) isiminde bir bülten çıkarmaktaydı. Nitekim bültenin Nisan 1963'te yayınlanan 6'ncı ve 7'inci sayısının başlığı da kendisi tarafından hazırlanan "Kürt Dosyası" idi. Yirmi sayfalık ayrıntılı dosya genel olarak Kürtler ve Kürdistan üzerine o dönemde Fransızca yayınlanan sınırlı kaynaklardan hareketle yazılmıştı. Dosyanın içeriğinden ziyade aslında dikkat çekici olan nokta bültenin genel perspektifini oluşturan anti-kolonyalizm çerçevesinde Kürtlerin konumlandırılma biçimiydi. Thion,

40 - İsmet Cherif Vanly Arşivi, IS 5546/03/02/07/06

41 - Serge Thion, *Le Pouvoir Pâle, Essai Sur Le Système Sud-Africain* (Paris: Éditions du Seuil, 1969). "publisher": "Éditions du Seuil", "publisher-place": "Paris", "title": "Le Pouvoir pâle, essai sur le système Sud-africain", "author": [{"family": "Thion", "given": "Serge"}], "issued": {"date-parts": [{"1969"}]}], "schema": "https://github.com/citation-style-language/schema/raw/master/csl-citation.json"

42 - Paul Mus and John Thomas McAlister, *Les Vietnamiens et Leur Révolution*, trans. Serge Thion (Paris: Éditions du Seuil, 1972).

43 - Jean-Claude Pomonti and Serge Thion, *Des Courtisans Aux Partisans : Essai Sur La Crise Cambodgienne* (Paris: Gallimard, 1971).

44 - Serge Thion, *Vérité Historique Ou Vérité Politique?: Le Dossier de l'affaire Faurisson : La Question Des Chambres à Gaz* (Paris: La Vieille taupe, 1980).

45 - Silvio van Rooy Arşivi, Kutu n°34, Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü, Amsterdam.

makalenin bir yerinde “Şu anda, Irak’ta Kürtlere karşı yürütülen sömürge savaşı gerçek bir ulusal kurtuluş hareketi ortaya çıkarttı” diyerek Mustafa Barzani liderliğinde başlayan direnişi anti-sömürgeci bir temelde selamlıyordu.⁴⁶

Bültenin ilk beş sayısının dosya başlıklarına bakmak bize bu konuda daha net bir fikir verebilir: Filistin sorununa giriş (n°1); Portekiz sömürgele-
rindeki ulusal kurtuluş hareketleri (n°2); Cezayir İşçileri Genel Birliği (n°3-4);
Arjantin’deki sendikalar (n°5). İlerleyen bültenlerin konularının ise “Antil so-
runu”, “sosyal demokrasi ve sömürge sorunu (1885-1914)” ve “Güney Afrika
ekonomisi sorunları” olacağı belirtiliyordu.⁴⁷ Thion, Kürtlerle ilgili bu dosya-
yı daha da genişleterek *Aléthéia Dergisi*’nin Ocak 1964 tarihli sayısında “Kürt
Sorunu” başlığı ile yayımlar.⁴⁸ Aléthéia’nın aynı sayısında Afrika Ulusal Kong-
resi’nin Fransız demokratlarına Aphertheid rejimini protesto etmelerini telkin
eden bir mektubu da yayımlanmıştı.⁴⁹

İkinci Dünya: “Eşitlik Ufku”

Soğuk Savaş’ın ilk kurbanlarından birisi aslında Kürtler olmuştu. Ma-
habad Kürdistan Cumhuriyet’inin kısa süren özgürlüğü Soğuk Savaş dina-
miklerinin belirginleştiği bir ortamda ABD’nin baskısı nedeniyle Sovyet or-
dusunun Rojhelat ve Azerbaycan’dan çekilmesinin ardından son bulmuştu.
Sovyetlerin çekilmesinin yarattığı hayal kırıklığı, sonraki aylarda General
Mustafa Barzani’nin Sovyetlere politik bir sürgün olarak geçmesi ile birlikte
kısmen tolere edilecek ve dünyada yükselen iki kutuplu güç mücadelesinde
özellikle yeni kuşak Kürt militantizmi, komünist dünyanın öncülüğünü ya-
pan Sovyetlere günden güne daha da fazla teveccüh gösterecekti. Örneğin
daha 1949’da Lozan’da bir araya gelen Nureddin Zaza, İsmet Cherif Vanly ve
Abdurrahman Qasımlo gibi Kürt gençlerinin yayınladığı *Dengê Kurdistan* (La
Voix du Kurdistan) dergisinde Sovyetler birliği anti-emperyalizm, ilerencilik
ve feodal gericiliğin güçlü bir temsilcisi olarak resmediliyordu.⁵⁰ İran, Irak ve
Suriye’deki komünist partilerde de siyasi statüsü olmayan ulusların katılımı
son derece güçlüydü⁵¹ ve Kürtler içerisinde de komünist partilere yoğun bir
katılım vardı.⁵²

46 - Serge Thion, ‘Le Dossier Kurde’, Etudes Anticolonialistes : Fiche d’information, April 1963, 2.

47 - Thion, 15.

48 - Serge Thion, ‘La Question Kurde’, Aléthéia, no. 1-2 (January 1964): 22-52.

49 - Guy Basset, ‘Aletheia En Vérité’, La Revue Des Revues N° 62, no. 2 (1 December 2019): 76.

50 - Eli Cefer, ed., *Dengê Kurdistan - La Voix Du Kurdistan* (Istanbul: Weşanên Xani, 2018).

51 - Taline Ter Minassian, *Colporteurs Du Komintern : L’Union Soviétique et Les Minorités Au Moyen-Orient* (Paris: Les Presses de Sciences Po, 1997).

52 - Jordi Tejel, *Syria’s Kurds: History, Politics and Society* (London: Routledge, 2008); Harriet Allsopp, *The Kurds of Syria: Political Parties and Identity in the Middle East*, Reprint (London ; New York: I.B.Tauris, 2015); Cegerxwîn, *Hayat Hikayem*, trans. Gazi Fincan (Istanbul: Evrensel Basım Yayın, İstanbul).

1956'da yine Nureddin Zaza ve Ismet Cherif Vanly'nin girişimleriyle Almanya'da kurulan Avrupa Kürt Talebeleri Cemiyeti'nin (KSSE) yayın organı olan *Kurdistan Dergisi*'nde ve yıllık kongrelerde alınan kararlarda da cemiyetin Sovyetler Birliği'ne yönelik sempatisi çok net bir şekilde görülmektedir. Özellikle 1958'de General Kasım liderliğinde gerçekleştirilen darbeyle devrilen monarşi sonrasında uzun yıllardır SSCB'de sürgünde bulunan Kürdistan Demokrat Partisi lideri Mustafa Barzani'nin ülkeye davet edilmesi ve sonrasında yazılan yeni anayasada Kürtlerin de Araplar gibi ülkenin kurucu bir ulusu olduğunun belirtilmesi ile başlayan süreçte de Sovyetlerin rolü belirleyiciydi.

Sovyet-İrak resmi ilişkilerinin önceliği nedeniyle, Sovyetlerin uluslararası politikalarını ve Kürt hareketiyle olan ilişkisini değiştiren dönüm noktası ise 1963'te yaşandı. Baasçıların Şubat ayında General Kasım'ı devirmesi ve Arap ülkeleri arasında yeni bir federal birlik kurulması için Nasır ile görüşmelere başlanması ve hemen ertesinde komünistler ve Kürtler üzerinde kitlesel baskıların uygulanması sonrasında SSCB, 1961'den beri devam eden Kürt direnişini daha açıktan desteklemeye başlamıştı.⁵³ Bunun ilk somut adımı olarak 2 Temmuz 1963'de SSCB'nin yönlendirmesiyle Moğolistan Halk Cumhuriyeti temsilcisi tarafından BM Genel Kurulu 18. Sezonunda konuşulması üzere "İrak Cumhuriyeti Hükümeti Tarafından Kürt Halkına Yönelik Gerçekleştirilen Soykırım Politikaları" başlıklı bir önerge verildi.⁵⁴ Böylece İkinci Dünya'nın liderliğini sürdüren SSCB, BM düzeyinde Kürt meselesine doğrudan dahil olmaktaydı. Önergede 10 Haziran 1963'de Merkezi Irak Hükümeti'nin ülkenin Kuzeyindeki Kürt yerleşimlerine yönelik askeri saldırısı kapsamında kadınlar ve çocuklar da dahil olmak üzere gerçekleştirdiği kitlesel katliam ve köylerin yakılmasının BM'nin 1946'da tanıdığı soykırım yasası gereğince bir soykırım olduğu ve bunun da BM yasalarının ihlal edilmesi anlamına geldiği belirtiliyordu.⁵⁵

Leningrad'daki Kürdoloji Enstitüsü'nde çalışan Qanatê Kurdo, 1961 yılında Beynelmül Kürdistan Cemiyeti Başkanı Silvio van Rooy'a gönderdiği bir mektubunda güncel dönemi "emperyalizmin ve sömürgeciliğin çöküş dönemi" olarak tanımlıyor ve bu dönemi "Doğu halkı, Kürt halkı da dahil olmak üzere, tüm ilerici güçlerin birleşmesinin gerçekleştiği bir dönem" olarak tanımlıyordu.⁵⁶ Avrupa Kürt Talebeleri Cemiyeti kurulduğu günden beri aynı zamanda dönemin en bereketli Kürdoloji kürsülerine sahip olan Sovyetler Birliği'ndeki Kürtler ile de yakından temas kurmayı ve hatta 1960'ların ortasında orda da cemiyete ait şubeler açmayı başarmıştı.

53 - Etienne Forestier-Peyrat, '1940'lardan 1980'lere Kürtlere Yönelik Sovyet Dış Politikası ve Sovyet Kürt Aktivizmi', trans. Menaf Eydi, *Kürt Tarihi Dergisi*, no. 38 (2019): 52.

54 - Silvio van Rooy Arşivi, Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü, N° A/5429

55 - Silvio van Rooy Arşivi, Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü

56 - Silvio van Rooy Arşivi, Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü

Avrupa Kürt Talebeleri Cemiyeti Başkanı İsmet Cherif Vanly tarafından 3 Haziran 1961'de ABD Başkanı Keneddy ve SSCB Başkanı Krusçev'e gönderilen telgrafta dört parça Kürdistan'daki genel durum özetlendikten sonra her iki başkandan iki temel talepte bulunuluyordu: Başta Türkiye, İran ve Irak olmak üzere Ortadoğu'daki ülkelerin ağır silah alımlarına yönelik uluslararası ambargo konulması ve Kürt ulusal sorunun Birleşmiş Milletler tarafından çerçevesi çizilen uluslararası anlaşmalar temelinde çözüme kavuşturulması. Yine başka tarihlerde de Cemiyet Soğuk Savaş'ın iki tarafındaki temsilcilerin yanı sıra Üçüncü Dünya ile özdeşleşen Bağlantısızlar Hareketi'ne de özellikle Irak'taki Kürt direnişi ile ilgili telgraflar gönderdi. Burada temel amaç her iki (ve üç) tarafa da "eşit mesafede" durulduğu mesajını vermektir.⁵⁷

1960'lar boyunca birçok Üçüncü Dünya ülkesinin ulusal ve sosyal kurtuluş hareketinde öğrenciler baskın ve öncü bir rol oynamıştı.⁵⁸ Militan öğrenci profili neredeyse tüm Asya, Afrika ve Latin-Amerika ülkelerinde yaygın bir aktör haline gelmişti. KSSE'nin üçüncü kongresinden itibaren en fazla önem verdiği ve en fazla çaba sarf ettiği alan, Kürt öğrenci hareketini uluslararası öğrenci ve gençlik örgütleri ile buluşturarak Kürt meselesinin çözümü için uluslararası bir meşruiyet zemini yaratmak oldu. Bunun için başta SSCB etkisi altında bulunan Uluslararası Öğrenci Birliği (IUS) olmak üzere çeşitli öğrenci ve gençlik örgütlerine üyelik başvuruları, dünyanın farklı yerlerinde gerçekleşen enternasyonal kongre ve festivallere katılım konularında ciddi bir emek sarf etti. Bu konuda özellikle İsmet Cherif Vanly'nin çabalarını vurgulamak gerekir. Kendisi KSSE'nin dünya öğrenci ve gençlik hareketi içerisinde tanınmasının dönemin koşulları açısından da çok önemli bir fırsat penceresi oluşturacağını farkındaydı. Bu nedenle 1958'de başlayan ve 1964'te KSSE'nin resmi üyeliği ile sonuçlanan altı yıllık gerilimli Uluslararası Öğrenci Birliği üyelik sürecini bütün sorunlara rağmen sonuna kadar kovaladı ve en nihayetinde KSSE, Kürdistan adına dört parçadaki Kürt öğrencilerin kurduğu bir cemiyet olarak IUS tarafından resmen tanınmış oldu.⁵⁹ Bu süreçte özellikle Irak Öğrenci Birliği'nin bütün engelleme ve sabotaj çalışmalarına rağmen üyeliğin kazanılması, KSSE açısından en büyük "diplomatik" başarılarından birisi olarak görülmelidir. Uzun soluklu bir mücadele, inat ve zorlama sonunda 1964'de Uluslararası Öğrenci Birliği'ne üye olmayı başaran KSSE hem bu birliğin kongrelerinde hem de diğer dünya ölçekli büyük festival ve kongrelerde Kürt meselesini anti-kolonyal ve ulusların kendi kaderini tayin hakkı çerçevesinde tartışma imkânı bulmuş, bu konuda güçlü

57 - İsmet Cherif Vanly Arsivi, IS 5546/02/01/125

58 - Tejel Gorgas, 'Étudiants « Émigrés » et Activisme En Europe'.

59 - IUS'a üyelik başvuru mektupları, gelen yanıtlar, IUS kongrelerinde KSSE delegasyonu ile Irak Öğrenci Birliği delegasyonu arasındaki gerilimler, özellikle 1960'da Bağdat'ta gerçekleşen yıllık IUS kongresinde yaşanan kriz ile ilgili İsmet Cherif Vanly ve Silvio van Rooy'un arşivinde onlarca doküman var.

bir argümantasyon biriktirmiş, özellikle Asya ve Afrika'daki anti-kolonyalist hareketlerle ciddi etkileşim olanağı elde etmişti.

Genel olarak Kürt ulusal hareketi gibi, Kürt öğrenci hareketi de Kürdistan'ın dört yabancı ülkeye bölünmesi gerçeğiyle karşı karşıyaydı: İran, Türkiye, Irak ve Suriye'deki öğrenci örgütleri Kürt meselesine çoğu zaman düşmanca yaklaşıyor ya da kayıtsızlardı. Bu durum Kürt öğrenci hareketi açısından özellikle uluslararası kongre, konferans ya da festivallerde açıkça ortaya çıkıyordu. Örneğin Uluslararası Öğrenci Birliği'nin 1960 yılında Bağdat'ta gerçekleşen 6. Kongresi KSSE'nin Irak'taki öğrenci birliğinden bağımsız olarak dört parçaya bölünmüş Kürdistan adına birliğe üye olma talebinde bulunması ve bunu oylamaya sunmak istemesi adeta bir krize neden olur. Irak Öğrenci Birliği ve İran'dan öğrenci delegasyonu (Neyse ki Türkiye'den öğrenciler kongreye katılmamıştır.) buna şiddetle karşı çıkar ve KSSE'nin "olmayan Kürdistan" adına birliğe üye olamayacağını savunur. KSSE adına kongreye katılan İsmet Cheriff Vanly, Kemal Fuad ve Tahsin Amin katılmıştı. Bu durumu protesto için başta Süleymaniye olmak üzere birçok Kürt şehirden kadınlar, öğrenciler ve esnaflar Kürt Talebe Cemiyeti'ni destekleyen ve Irak Öğrenci Birliği'ni protesto eden telgraflar göndermişti. Kongre boyunca Kürt delegasyonuna en büyük desteği veren ise Afrika ülkelerinden gelen öğrenci delegasyonlarıydı.⁶⁰ Bu durum diğer birçok kongre ve gençlik festivalinde de yaşanacaktır. Özellikle Afrika ve Latin Amerika'dan gelen delegasyonlar her zaman Kürtlere büyük bir sempati duyuyor, davalarını desteklemek için ellerinden geleni yapıyorlardı.

KSSE 1960'lar boyunca uluslararası öğrenci ağlarında, "Üçüncü Dünya" ulusal kurtuluş hareketlerini destekleyen ulusal ağlarda ve ulus ötesi devrimci ağlarda yer aldı.⁶¹ Cemiyet "komünist" olarak kabul edildiğinden, Avrupa ülkeleri cemiyetin faaliyetlerini yakından takip etti.⁶² KSSE ve iştirak komitelerinin faaliyetleri de Irak hükümetini, Kasım rejiminin düşüşünden birkaç ay sonra üyelerini hedef alacak kadar Irak hükümetini rahatsız ediyordu. Aynı şekilde, Irak hükümeti, başarılı bir şekilde 1967'de Avusturya hükümetinin KSSE'nin 12. kongresini Viyana'da yapmasını önlemesini sağladı.⁶³

60 - 'Report on the Participation of the K.S.S.E. in the VIth Congress of the International Union of Students Held in Baghdad from October 8th to 19th 1960', Kurdistan, no. 7-8 (1961): 14-18.

61 - Tejel Gorgas, 'Étudiants « Émigrés » et Activisme En Europe'.

62 - Birgit Ammann, Kurden in Europa (Lit, 2001).

63 - 'The Twelfth Congress', Kurdistan, December 1967, 3.

Üçüncü Dünya: "Ulusal Kurtuluş ve Özgürlük"

Cezayirli Cemile,

Senin gibi olmayı çok

Hem de ne çok isterdim

Amerikalılar tunçtan hürriyet abidesi yaparken

Sen Cezayir'in yaşayan abidesi

Sen insanlığın ayıbını yüzüne vuran asil Cemile⁶⁴

49'lar Davası sanıklarından birisi olan Naci Kutlay'ın iddianamesine eklenen suçlamalardan birisi de Kutlay'ın Cezayir Ulusal Kurtuluş Cephesi militanlarından Cemile Bouhired için yazdığı "Cezayirli Cemile" başlıklı şiirinin "Kürt milli hissiyatını tahrik etmek" olduğuydu.

1959'da en yoğun dönemini yaşayan ve dünyanın birçok ezilen halkının gıpta ile takip ettiği Cezayir ulusal kurtuluş mücadelesinin Kürtleri de etkilemesi mümkün değildi elbet. Nureddin Zaza 1949'da Lozan'a doktora eğitimini yapmaya gitmiş ve 1950'lerin ilk yarısını orada geçirmişti. 1956 sonlarında Suriye'ye dönen Zaza 1960'ta aralarında Osman Sebri'nin de bulunduğu birçok Kürt siyasetçi ve aydın ile birlikte tutuklanarak Meze Hapishanesi'ne götürüldü.⁶⁵ Tutukluluğunun ardından Şubat 1961'de 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.⁶⁶ Nitekim Zaza ilerleyen yıllarda, 1963-1965 döneminde Cezayir'in ilk devlet başkanı olan, Ahmed Bin Bella ile yüz yüze görüşmeler de yapacaktı.⁶⁷ Kendi ulusal kurtuluş hayallerine örnek deneyimler arayan Kürtler için Cezayir'i Küba ve Vietnam gibi kurtuluş mücadeleleri takip edecekti.

1949'da NATO etrafında bir araya gelen Birinci Dünya, 1955'te Varşova Paketi etrafında bir araya gelen İkinci Dünya gerçekte dünya üzerindeki nüfusun sadece üçte birine tekabül ediyordu. Büyük çoğunluğu 1940'lardan itibaren yürüttükleri anti-emperyalist ve anti-sömürgeci ulusal kurtuluş mücadeleleri ile özgürleşen veya o dönemlerde mücadelelerini sürdüren Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki ülkeler "geri kalmış" veya "az gelişmiş" gibi sıfatlarla isimlendirilmekteydi. "Üçüncü Dünya" (tiers-monde) terimi ilk defa 1952 yılında

64 - Celal Temel, Kürtlerin Silahsız Mücadelesi (İstanbul: İsmail Beşikçi Vakfı Yayınları, 2015), 88.

65 - Nouredine Zaza, Ma Vie de Kurde, Édition : 2e éd (Genève; Paris: Labor et Fides, 1993).

66 - 'Lausanne Intellectuals Solidarity With Dr. Zaza', Kurdish Facts, 1961, 12.

67 - Nureddin Zaza'nın esi Gilberte Favre ile kişisel görüşmeden.

Fransız nüfus bilimci ve sosyolog Alfred Sauvy tarafından *L'Observateur* Dergisi'nde yayınlanan bir makalede kullanıldı. Sauvy makalesine şöyle başlıyordu: "Mevcut iki dünya arasındaki olası savaşlardan, bir arada yaşamalarından vb. hakkında konuşmaktan mutluluk duyarken, çoğu zaman Üçüncü bir dünya olduğunu unutuyoruz." Oysa ki bu üçüncüsünün en önemli ve nicelik olarak da en büyük olduğunu belirten Sauvy, bu Üçüncü dünyanın Birleşmiş Milletler terminolojisinde "az gelişmiş ülkeler" olarak adlandırıldığını söylüyordu.⁶⁸ Fransız antropolog Georges Balandier'e göre "Üçüncü Dünya" tabiri "isimlerini Tarih'e yazmak isteyen üçüncü ulusların iddiasını" göstermekteydi.⁶⁹

Gerçekten de Sauvy'nin bu tabiri kullanmasından kısa bir süre sonra Üçüncü Dünya tabiri hızlıca sahiplenildi ve 1955'te Endonezya'nın Bandung kentinde düzenlenen uluslararası konferans ile birlikte ismini "tarihe yazmak" isteyen bu Üçüncü Dünya ülkeleri de Birinci ve İkinci Dünya'nın dışında bir üçüncü çizgi geliştirmeye başladılar. Nitekim Bandung Konferansı'ndan sonra, bu ülkelerin bazıları 1961'de Yugoslavya Federal Cumhuriyeti'nin başkenti Belgrad'da bir araya gelerek NATO ve Varşova Paktı dışında Bağlantısızlar Hareketi'nin kuruluş konferansını gerçekleştirdiler.⁷⁰

18-24 Nisan 1955'de Endonezya'da gerçekleşen Bandung Konferansı Üçüncü Dünya'nın beynelmilel bir aktör olarak ortaya çıkışının manifestosuydu. Hemen iki yıl sonra Kahire'de gerçekleşen (26 Aralık 1957 – 1 Ocak 1958) Afro-Asya Halkları Dayanışma Konferansı (daha sonra Kahire Konferansı olarak da bilinecektir) bu manifesto doğrultusunda yön bulmaya çalışan Üçüncü Dünya'nın ikinci buluşmasıydı. Soğuk Savaş'ın ilk on yılının sonlarında gerçekleşen konferansa Afrika, Komünist dünya (SSCB, Çin, Kuzey Kore, Kuzey Vietnam), Kıbrıs ve Sudan'dan 507 delege katılmıştı. Konferansta İkinci Dünya'nın öncülüğünü yapan Sovyetler Birliği'nin aktif desteği ve rolü belirgindi. Uluslararası iş birliği ve jeopolitik dayanışmayı esas alan konferansta ele alınan temel konular emperyalizm, sömürgecilik, "Cezayir Sorunu", ırk ayrımcılığı, nükleer silahların yasaklanması, ekonomik iş birliği ve kadın ve çocukların koşulları ile ilgiliydi ve konferans Bandung'da kararlaştırılan 10 ana prensibi yeniden onaylamış ve özellikle nükleer konusu ve dünya barışı ile ilgili yeni prensipler de eklemiştir.⁷¹

1956'da Halep'te Nuri Dersimi öncülüğünde bir grup Kürt yurtseveri (Rewşen Bedirxan, Hesên Hişyar Sêrdî vd) tarafından kurulan *Komela Zanistî û Alî-kariya Kurd* (Kürt Kültür ve Yardım Cemiyeti) temel amacı Kürt ve Kürdistan

68 - Alfred Sauvy, 'Trois Mondes, Une Planète', *L'Observateur*, 14 August 1952.

69 - Jean-Marc Biais, '«On n'importe Pas La Démocratie»', *L'Express*, 9 October 2003, https://www.lexpress.fr/actualite/monde/afrique/on-n-importe-pas-la-democratie_495190.html.

70 - Prashad, *The Darker Nations*, 95.

71 - Homer A. Jack, 'The Cairo Conference', *Africa Today* 5, no. 2 (1958): 3-9.

meselesini dünyaya duyurmak ve Kürtlerin 1920'deki Sevr anlaşmasında teminat altına alınan bağımsızlık haklarının uluslararası hukuk gereği sağlanmasını talep etmek, bu açıdan da BM'nin harekete geçmesini teşvik etmekte. Cemiyet bir yandan Üçüncü Dünya'nın formasyon sürecindeki kilit konferans ve etkinliklere dahil olmaya çalışırken bir yandan da Kürdistan'daki sömürgeci şiddeti ifşa etmek amacıyla Birleşmiş Milletler'e memorandumlar göndermekteydi. Örneğin Cemiyet, İran Kürdistanı'ndaki Ciwanrû aşiretine yönelik İran devletinin gerçekleştirdiği katliamları kınamak için 3 Mart 1956 tarihinde Birleşmiş Milletler'e "Jenosit: Hukuku Beşere Tecavüz" başlıklı Arapça, Türkçe, Farsça ve Fransızca dillerinde bir memorandum göndermişti.

1957 baharında Atina'da düzenlenen Dünya Anti-Kolonyal Konferansı'nda Kürt delegasyonu için altı kişilik kontenjan belirlenmişti ve delegasyon temsilcisi olarak *Komela Zanistî û Alîkariya Kurd* kurucu üyelerinden Rewşen Bedirxan (1909-1992) konferansa katılmıştı.⁷² Aynı yıl içinde (9 Kasım 1957) *Komela Zanistî û Alîkariya Kurd* grubunun 9 delegesi adına Afrika-Asya Halkları Dayanışma Konferansı Hazırlık Komitesi'ne gönderilen sekiz sayfalık bir çağrı metni Kürtlerin de Üçüncü Dünya gündemini hem çok yakından takip ettiklerini hem de bu dünyanın ufkunda beliren anti-sömürgeci ulusal kurtuluşa duydukları özlemi gösteriyordu. Kürt delegasyonu bu çağrı metninde Üçüncü Dünya'nın Bandung Konferansı'nın bir devamı niteliğindeki bu ikinci buluşmasını içtenlikle selamlıyor, emperyalizm ve sömürgeciliğin yıkılışına tanıklık edilen dönemde ısrarla Kürtlerin ulusal kurtuluş mücadelelerinin de Bandung ruhuna uygun olduğunun altını çiziyordu. Kürt meselesinin tarihsel gelişimi ve güncel durumuna ilişkin ayrıntılı bilgilendirmenin ardından, "BM'nin prensiplerinde ve Bandung Konferansı sonuç bildirgesinde belirtilen halkların self-determinasyon hakkı, Kürtlerin de en temel hakkı ve talebidir" denilmekte ve konferans katılımcılarının Kürtlere dair gündemi de en doğru temelde ele alınacağına dair inanç dile getirilmekteydi. "Yaşasın Afro-Asyalı halkların konferansı, ezilen halkların dostları" sloganı ile biten çağrının altında isimleri bulunanlar şunlardı: Dr. Mehemed Cafar, Dr. Mehmet Nuri Dersimi, Dr. Ahmed Nafiz, Rewşen Bedirxan (Yazar), Hasan Hişyar Serdi, Ahmed Tewfiq Rifai (Eğitimci, Süleymaniye), Mehemed Hilmi (Eğitimci), Yusuf Malek (Gazeteci) ve Anwer Şahin (Berazi aşiret reisi).⁷³

21-25 Ağustos 1961 tarihleri arasında Almanya'nın Münster kentinde gerçekleşen 6. Avrupa Kürt Talebeleri Cemiyeti yıllık genel kongresinde konuşan cemiyet başkanı Ismet Cherif Vanly'e göre "Kürt ulusal kurtuluş hareketi po-

72 - M. Malmısaniy, 'Les Bedir Khan et Leur Rôle Dans Le Patriotisme Kurde', Études Kurdes, no. 3 (Hors série) (n.d.): 66.

73 - "Appeal of Kurdish nationalists to the representatives of peoples participating in Afro-Asian Conference in Cairo", 9th November 1957. Martin van Bruinessen Papers, Box N° 28, Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü, Amsterdam.

litikasının, günümüz dünyasında, Afrika ve Asya ülkelerinin çoğunda olduğu gibi, tarafsızlığı, pozitif tarafsızlığı benimsemeye çalışacağından emindi." Cemiyet olarak ABD Başkanı Kennedy ve SSCB Başkanı Kruşçev'e gönderdikleri telgrafı hatırlatan Vanly, Kürtlerin Birleşmiş Milletler'in sömürgecilğe karşı çözümünü desteklediğini söylüyordu fakat Vanly'e göre Kürt mücadelesinin durumu daha da zordu, "öyle ki Kürdistan sömürge olarak tanınmanın avantajına bile sahip değildi." Ardından ülkesinin kaderini Afrika ülkeleriyle karşılaştıran Vanly şu sonuca varıyordu: "Uluslararası açıdan Kürt halkı henüz hiçbir ulusun desteğini alamadı."

Amsterdam'daki Beynelmül Kürdistan Cemiyeti Başkanı Silvio van Rooy, cemiyetin yayın organı olan *Kurdish Facts* (Kürt Gerçekleri) dergisinin Temmuz-Ağustos 1961 tarihli editoryal yazısında Kürtlerin ulusal kurtuluş mücadelesinin güncel durumunu ve bu davanın uluslararası arenadaki destek imkânlarını analiz ederken Üçüncü Dünyaya dair hayal kırıklığını şöyle dile getiriyordu: "Devleti olmayan ve yurtdışında çok az örgütlü bir halk olan Kürtler, bunu henüz gerekli ölçüde yapamazlar. Afrika, Asya ve diğer yerlerdeki sömürgecilik karşıtı uluslar da henüz Birleşmiş Milletler Örgütü'nde ezilen Kürt ulusunun lehine açık bir destek ortaya koyamamışlardır."⁷⁴

Üç Kıta Konferansı

Sonraki yıllarda *Asya, Afrika ve Latin Amerika Halkları ile Dayanışma Konferansı* (L'Organización de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina - OSPAAAL) olarak da anılacak olan Üç Kıta Konferansı 3-15 Ocak 1966'da Küba'nın başkenti Havana'da gerçekleşti. Üçüncü Dünyacı bir perspektife sahip olan hareket Bandung Konferansı ile Çin ve Sovyet komünist partileri tarafından teşvik edilen tüm bağımsızlık mücadeleleri hareketlerini birbirine bağlamak ve Üçüncü Dünya ülkelerinin dayanışmasını teşvik etmek, bir dünya devrimi inşa etmek, başta Güney Afrika olmak üzere Apartheid ile mücadele ve nükleer teknolojilerin kullanımına, küreselleşme, emperyalizm, sömürgecilik, yeni sömürgecilik ve neoliberalizme karşı mücadele etmek için bir araya geldi. Konferansta 82 Üçüncü Dünya ülkesi adına 513 delege temsil edildi. Çin-Sovyet ve Çin-Küba arasındaki gerilimlere rağmen konferans birçok karar aldı. Bunlar arasında en önemlileri abluka altındaki Küba'ya Vietnam'daki mücadeleye destek, ABD'nin ana düşman olarak belirlenmesi ve Üçüncü Dünyanın yağmalanmasının kınanmasıydı.⁷⁵

74 - Silvio van Rooy, 'The Elephant and The Underdog', *Kurdish Facts*, 1961, 2.

75 - Albert Paul Lentini, *La Lutte Tricontinentale: Impérialisme et Révolution Après La Conférence de La Havane* (F. Maspero, 1966).

1920 Rabat doğumlu, Fas kralı II. Hasan'ın ana muhaliflerinden biri ve Üçüncü Dünya hareketinin lideri olan sosyalist ve pan-Afrikalı Mehdi Ben Barka Üç Kıta Konferansı'nın organizatörlerinden birisiydi. Konferans ile ilgili bir basın toplantısında "[bu konferansta] dünya devriminin iki akımı temsil edilecektir: Ekim Devrimi akımı ve ulusal kurtuluşçu devriminin akımı".⁷⁶ Fakat konferanstan birkaç ay önce (29 Ekim 1965'te) Ben Barka zorla kaybedildi. Kaçırılan Ben Barka'nın yokluğu konferansın kapsamını en baştan sınırlamıştı. 1968'de Kahire'de yapılması planlanan ikinci konferans ise ne yazık ki gerçekleşemedi. Takip eden yıllarda diğer birçok Üçüncü Dünya liderinin siyasi suikastlerle katledilmesi Üçüncü Dünya'yı çok zayıflattı.

"Kürt Devrimi Umumi Temsilciliği" adına, sözcü İsmet Cherif Vanly'nin Ocak 1966'da Havana'daki konferans komitesine gönderdiği kutlama telgrafında konferans içtenlikle selamlandıktan sonra Kürt ulusunun kendini bu konferansın temel amacı olan "emperyalizm ve sömürgeciliği karşı mücadele için Afrika, Asya ve Latin Amerika halklarının birliği" ile özdeşleştirdiği belirtilir "zira biz de aynı zamanda bu kötülüklerle [Emperyalizm ve Sömürgecilik] savaşmaktayız. Halkımız, ulusal haklarımızı tamamen yok etmek isteyen Irak Hükümeti'ne karşı acımasız bir sömürgeci savaş yürütmektedir." Telgraf çağrısı konferansın Irak hükümetinin Kürt ulusuna yönelik sömürgeci pratiklerini kınamaya ve Kürt ulusunun kendi kaderini tayin hakkı ve otonomi ilanını tanımaya davet ederek sonlanır.⁷⁷

Kürtlerin kendilerini Üçüncü Dünya içerisinde konumlandırma arayışının önemli bir göstergesi olan bu telgraf ve konferansa katılım isteği maalesef Arap delegelerinin şovenizmine takılır. CSRK'nin OSPAAAL'a gönderdiği 7 Ocak 1968 tarihli mektupta, Kürtlerin Irak, İran ve Türkiye'de yürüttükleri ulusal kurtuluş mücadelesinin aynı zamanda bir anti-sömürgeci mücadele olduğu fakat bazı Arap delegelerinin düşmanlığı nedeniyle Kürt delegasyonun ilk konferansa katılmadığı belirtiliyordu. Irak'taki Kürt direnişinin Irak Komünist Partisi tarafından da desteklendiğinin belirtildiği mektupta, Üçüncü Dünya dayanışmasının önemli bir temsili olan konferansın Kürt ulusunun da konferansa dahil edilmesini sağlaması gerektiği vurgulanıyordu.⁷⁸ OSPAAAL'ın 23 Şubat 1968 tarihli cevap mektubunda şimdiye dek Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki hareket ve örgütlerle birlikte çalışıldığı fakat Kürdistan'ın durumunu tanımak ve özellikle Kürdistan Demokratik partisi ile doğrudan iletişime geçilmek istendiği belirtiliyordu.⁷⁹

76 - Abderrahim Ouardighi, L'itinéraire d'un nationaliste, Mehdi Ben Barka, 1920-1965: une biographie (Rabat: Editions Moncho, 1982).

77 - İsmet Cherif Vanly Arşivi, n° IS 5546/03/02/07/06

78 - İsmet Cherif Vanly Arşivi, n° IS 5546/03/02/07/06

79 - Mektup KDP'nin merkezi organı olan Xebat'ın Mart 1970 tarihli 516. Sayısında yayınlanır.

Kürt Devrimi Dayanışma Komitesi, 13 Temmuz 1966'da ise bu defa Çin Afro-Asya Dayanışma Komitesi'ne bir mektup gönderir. Mektupta Kürt ulusal kurtuluş mücadelesinin Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki mücadelelerin bir parçası olduğu ve Çin Halk Cumhuriyeti'nin de bu üç kıtadaki sömürgeleştirilmiş haklar ve ezilen ulusların mücadelesini desteklediğini bildiklerini, bu nedenle de komitenin Kürt meselesi ile ilgili bir resmi pozisyonu olup olmadığını merak ettikleri belirtilir ve *Le Drapeau Rouge* manifestosundaki şu pasaj alıntılanır: “*Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki ulusların ve ezilen halkların devrimci mücadelesi ile ilgili tutum; devrim ile karşı-devrim, enternasyonalizm ile sosyal-şovenizm, Marksizm-Leninizm ile modern revizyonizm arasında ayırım yapılmasına olanak sağlayan önemli bir kriterdir.*” Son olarak mektupta Çin Halk Cumhuriyeti'nde Marksizm-Leninizm ile ilgili konularda Kürtçe dilinde de yayınlar yapıp yapılmadığını bilmek istediklerini ve eğer bu konuda yayınlar varsa kendilerine bazı örnekler gönderilmesi rica edilir.⁸⁰

Üçüncü Dünya tehdidi!

Türkiye Üçüncü Dünya'nın anti-sömürgeci ve ulusal kurtuluşçu karakterinin gücünü ve yaratacağı olası etkileri kavramakta gecikmemişti. Örneğin Dışişleri Bakanlığı AZEM Dairesi tarafından Haziran 1968'de hazırlanan “Kürtçülük Meselesi” başlıklı üç sayfalık bir notta Üçüncü Dünya ve Kürt meselesi hakkında şunlar yazılıyordu:

“İkinci dünya savaşından bu yana ortaya çıkan yeni milletlerarası camia, Kürtçülük hareketine ilerde hak verebilecek özellik göstermektedir. Başta Birleşmiş Milletler olmak üzere, milletlerarası havada, yeni kurulan Asya – Afrika devletlerinin gittikçe yükselen sesi duyulmaktadır. Birleşmiş Milletlerde “Üçüncü Dünya”nın oy nisbeti, bütün oyların %75'ine yani dörtte üçüne yaklaşmaktadır. Yeni devletler, yeni devletlerin kurulmasına karşı son derece hassastır. Kürtçülük davası bir gün milletlerarası foruma intikal ettirildiği takdirde çok taraftar kazanabilir ve ülkesinde Kürt toplumları yaşayan ülkeler bu arada Türkiye Cumhuriyeti, “Kürtlerin sömürgecileri” gibi gösterilebilir. Sömürgelerin çözülmesinin yeni ülkelerin ortaya çıkışının hâkim olduğu bir milletlerarası atmosferde Kürtçülük tezini savunanlar taraftarlarını artırabilirler ve Türkiye Cumhuriyeti dünya kamuoyunun şiddetli baskısıyla karşı karşıya kalabilir.”⁸¹

Rapordaki bu kısım bize 1960'lardaki “Kürtçülük hareketi” ile ilgili en az üç temel boyutun Türkiye devleti tarafından net bir şekilde idrak edildiğini göstermektedir. II. Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan uluslararası güç ilişkileri Kürtçü-

80 - İsmet Cherif Vanly Arşivi, n° IS 5546/03/02/07/06

81 - Kürtçülük Hareketleri. Belgeler 1968 (Ankara: Dışişleri Bakanlığı AZEM Dairesi Yayını, 1970), 257–60.

lük için yeni bir fırsat yaratmış; BM'deki Üçüncü Dünya ülkelerinin sayısal baskınlığı ve bu dünya ülkelerinin ulusların kendi kaderlerini tayin hakkı konusundaki hassasiyeti Kürtçülük için olanaklar yaratmış ve Kürtçülük hareketinin mücadelesi Kürdistan'ın durumunu dünya gözünde bir sömürge olarak çerçevenemeye uygun bir fırsat yaratmaktadır. Bu nedenle de Türkiye'nin 1960'lı yıllar boyunca sadece kendi yasal ulus-devlet sınırları içerisinde değil, sınır-aşırı coğrafyalardaki Kürtçülük cereyanlarını da yakinen izlediğini söylemekte fayda var.

Örneğin 4 Ocak 1968 tarihli, Dışişleri Bakanlığı tarafından hazırlanarak Genelkurmay Başkanlığı, İçişleri Bakanlığı, Milli Güvenlik Kurulu Genel Sekreterliği ve MİT Müsteşarlığı'na gönderilen bir raporda Kürt İhtilali Dayanışma Komitesi'nin iki broşürünün özeti verilerek "Kürtçülük" temelindeki faaliyetleri ile ilgili bilgilendirmede bulunmaktadır.⁸² Yazıda bahsi geçen broşürlerin ilki "Kürt Halkının Mücadelesini Destekleyiniz" başlıklıdır. "Kürdistan'ın milli kurtuluşu, bağımsızlığı ve birleşmesi için Bağdat'ın, Tahran'ın ve Ankara'nın gerici ve anti-demokratik rejimlerine karşı Kürt halkının mücadelesini destekleyiniz" diye başlamakta ve Kürtçülük hareketi genelde Asya ve Afrika milletlerinin sömürgecilğe karşı yürüttükleri bağımsızlık mücadeleleri çerçevesinde bir mücadele olarak ele alınmakta ve bütün "ilerici" güçler ve dünya teşekkülleri Kürt mücadelesini desteklemeye çağırılmaktadır. Broşürün sonunda imzacı kişi ve kuruluşların isimleri yer almaktadır. İmzacılar arasında solcu birey ve kuruluşların yanı sıra Fransa'da otonomi mücadelesi veren Brötonlar, Basklar ve Oksitanlar da vardır. "Kürdistan: İkinci Vietnam" başlıklı iki broşürde ise Kürt halkının mücadelesi ile Vietnam'daki anti sömürgeci mücadele arasındaki benzerliklere vurgu yapılmakta ve her iki ulusun da emperyalizm tarafından zapturapt altına alındığı belirtilmektedir. Kürdistan'ın da emperyalizm tarafından parçalanmış bir ülke olduğu ve Kürt halkının yarım yüzyıldan beri Türk, Arap ve Acem şövenistleri tarafından eritilerek yok edilmek istendiği ve Vietnam halkının mücadelesine omuz verenlerin Kürt halkı için de aynısını yapmaları gerektiği belirtilmektedir. Bildiri "Kahrolsun dünya emperyalizmi" diye sonlanmaktadır.

Türkiye sadece izlemek ve olasılıkları hesaplamakla yetinmiyor, Üçüncü Dünya'da Kürtlere yönelik en ufak bir dayanışma girişimine de anında müdahale ediyordu. Örneğin 9 Mayıs 1968 tarihli Dışişleri Bakanlığı'ndan Bakan Yardımcısı adına Genelkurmay Başkanlığı, Milli Güvenlik Kurulu Genel Sekreterliği ve MİT Müsteşarlığı'na gönderilen bir istihbarat notunda Cezayir hükümetinin yayın organı olan *El-Mücahid* isimli gazetenin 22 Nisan 1968 tarihli sayısında yayınlanan "Üçüncü Dünya Kültürü" serisi içindeki "Kürt şiirinde aşk ve kadın" başlıklı yazı nedeniyle Türkiye Cezayir Büyükelçisi'nin Irak Bü-

82 - Kürtçülük Hareketleri. Belgeler 1968, 8-9.

yükelçisi ile görüşerek “bir Arap ülkesinin temsilcisi sıfatıyla konu ile ilgili olarak Cezayir Dışişleri Bakanlığı nezdinde teşebbüse geçmesinin daha etkili olacağını telkin etmiştir.” Nitekim Irak Büyükelçisinin teşebbüsü sonucu Cezayir Dışişleri Bakanlığı’ndan ilgililer “merak edilmemesini, yazıyı yazanın muaheze edileceğini söylemişlerdir”.⁸³

“Ezilenlerin ezileni” Kürtler

Kürt Devrimi Dayanışma Komitesi’nin yayın organı olan *Shawresh* (Devrim)’in 1970 yılının başında çıkan ilk sayısının giriş yazısı bize, başta 1960’lar olmak üzere, Kürtlerin üç dünya arasında mekik dokuyan arayışlarının somut fotoğrafını göstermek açısından son derece öğretici. Kürt halkının yarım yüzyıldan beri uluslararası total bir tecrit altında mücadele yürüttüğü tespiti ile başlayan yazı; bir yandan Kürt temsilciler tarafından gönderilen sayısız memoranduma rağmen “skandal bir sessizliğe gömülen” Birleşmiş Milletler Örgütü’nün tavrı ve resmi Arap delegasyonlarının düşmanlığı ertesinde Kürt delegasyonunun Uluslararası Afrika ve Asya Halkları Konferanslarından çektirilmesi; öte yandan “ultra-reaksiyoner kutsal petrol tröstleri ittifakı, Batı emperyalizmleri, Stalinci bürokrasiler, Tahran, Bağdat ve Ankara’daki kanun yapıcı askeri-feodal ve yarı-faşist Orta Doğu diktatörlükleri, sözde devrimci küçük burjuva şovenleri” tarafından “ağzı tıklan ve kırıp geçirilen” Kürt halkının “dünya sessizlik komplosu ve ikiyezlü aşağılık sözde evrensel vicdan” nedeniyle hiçbir yerde sesini duyuramadığı belirtiliyordu.⁸⁴

Anti-halkçı bir karakterdeki Asya ve Afrika Halkları Konferanslarının gösterdiği yegâne şey, “sözde anti-emperyalist olan” bu şemsiye örgütlenmelerin “dünyadaki halkların kurtuluşundan ne kadar uzak olduğu” ve esasında “Üçüncü Dünya’nın burjuva rejimlerine hizmet ettiği” gerçeği idi. Tam da bu yüzden 1964’te Kahire’de gerçekleşen konferansta Hindistan Federasyonu ve Irak Hükümeti delegasyonları resmi olarak “ulusların kendi kaderlerini tayin hakkının ancak ve sadece Batı emperyalizmine karşı doğrudan savaş yürüten halklar için uygulanabileceği” kararının çıkarılmasını talep etmişlerdi. Zira bu formül ile birlikte Kaşmir ve Kürt halkının mücadelesini kendi kaderini tayin hakkı çerçevesinden çıkarmaktı niyetleri. Böylece 1965’te Fas’ın Kazablanka kentinde gerçekleşen Arap konferansında hem halkçı-devrimci Arap hareketleri hem de Kürt kurtuluş hareketi tamamen hedef haline getirilmişti.⁸⁵

83 - Kürtçülük Hareketleri. Belgeler 1968, 202.

84 - Le Bureau Politique du C.S.R.K., ‘Introduction’, *Shawresh*, no. 1 (1970 1969): 3.

85 - Le Bureau Politique du C.S.R.K., 4.

Yazıya göre, Kürt hareketi temsilcilerinin kendi gerçek ortakları ne kapitalist güçleri temsil eden hükümetler, ne de Sovyetler Birliği'nin başında bulunduğu "Sosyalist kamp" idi. Gerçek dostlar Kürtler gibi dünyanın dört yanını da kendi ulusal ve sosyal kurtuluşları için mücadele yürüten halklardı.⁸⁶ Net olan bir şey vardı o da Sovyetler Birliği'nin Mahabad'ın yıkılışından beri Kürt kurtuluş hareketlerine yönelik tavrı her zaman "kendi diplomatik çıkarları ve Kürt halkını ezen baskıcı rejimlerle olan ekonomik ilişkileri temelinde" belirleniyordu.⁸⁷ Çin Komünist Partisi'ne gelince, 1966'ya kadar Kürtlerin mücadelesi ile ilgili net bir tavır ortaya koymuş değildi ve hatta Arap milliyetçiliği içerisindeki şövenist eğilime net bir tavır bile alamamıştı.⁸⁸

1955'deki Bandung Konferansı ile yükselen Üçüncü Dünya içerisinde önemli bir temsil gücü olan; Cezayir'in anti-sömürgeci kurtuluş mücadelesi ve Mısır'ın anti-emperyalist ulusal bağımsızlık mücadelesi etrafında oluşan pozitif imaj ve Asya-Afrika Halkları Konferanslarında etkili bir blok oluşturan Arap ülkelerinin gündün güne milliyetçi ve burjuva elitlerin güdümünde Üçüncü Dünya ruhuna aykırı bir yöne çark etmelerinin en büyük kurbanlarından birisi elbette Irak'ta yükselen Baas rejimine karşı otonomi mücadelesi veren Kürtler olacaktır. Üçüncü Dünya'nın Asya ve Afrika cephesini domine eden Arap elitlerinin şövenizmi karşısında takatsiz bırakılan Kürtler bu defa yüzlerini Küba merkezli gelişen Latin Amerika mücadelesine döneceklerdi. 1966'da Latin Amerika'nın ilk özgür ülkesi olan Küba'nın başkenti Havana'da gerçekleşen uluslararası konferans, dünyada emperyalizme karşı devrimci savaşını sürdüren tüm halkların temsilcilerini bir araya getirmişti. Böylece Üçüncü Dünya'yı oluşturan Asya ve Afrika'ya Latin Amerika da dahil oluyordu. Nitekim Küba Komünist Partisi'nin resmi yayın organı olan GRANMA'da 2 Temmuz 1966'da yayınlanan "Kürt ulusal hareketi: özerklik için mücadele ya da ölüm!" başlıklı sekiz sayfalık uzun bir makalede Kürtlerin ulusal mücadelesi son derece olumlu bir çerçevede analiz ediliyordu.⁸⁹ CSRK'yi *Asya, Afrika ve Latin Amerika Halkları ile Dayanışma Konferansı* merkez komitesine yazmaya cesaretlendiren de bu makale olmuştu.

1960'ların başında Mısırlı Yahudi devrimci Henri Curiel aracılığıyla Kamuran Bedirxan ile tanışan ve sonrasında Kürtlerin kurtuluş mücadelesine destek olmaktan geri durmayan Gérard Chaliand'ın editörlüğünü yaptığı 1978 tarihli "Kürtler ve Kürdistan" başlıklı kitap, o güne kadar Kürtlerin yirminci yüzyıldaki ulusal kurtuluş mücadeleleri üzerine yayınlanmış en kapsamlı çalışmalardan biriydi.⁹⁰ Kendal Nezan ve Abdurrahman Qasımlo gibi Kürtlerin

86 - Le Bureau Politique du C.S.R.K., 5.

87 - Le Bureau Politique du C.S.R.K., 5-6.

88 - Le Bureau Politique du C.S.R.K., 6.

89 - IS 5546/03/02/07/06

90 - Gérard Chaliand, *Les Kurdes et le Kurdistan: La question nationale kurde au Proche-Orient* (Paris: François

de yazdıkları bölümler Kürtlerin mücadelesini Kürtlerin gözüyle anlatması açısından da son derece önemliydi. Fakat kitabı daha da kıymetli kılan noktalardan birisi de kitaba önsöz yazan islamolog, tarihçi ve sosyolog Maxime Rodinson'du (1915-2004).

Polonya-Rus kökenli bir Yahudi ailesine mensup olan Rodinson'un anne babası 1943'te Auschwitz'de katledilmişlerdi. 1937'de Fransız Komünist Partisi'ne üye olan Rodinson, gençliğinden beri aktif bir militandı. İslam'ı Marksist teorinin araçlarıyla inceleyen Rodinson aynı zamanda Üçüncü Dünya'daki ezilen halkların anti-kolonyalist ve anti-emperyalist kurtuluş mücadelelerinin de destekçisiydi.⁹¹ Nitekim önceki bölümde gördüğümüz üzere kendisi Jean Pierre Viennot'un tez hocası ve aynı zamanda Kürt Devrimi Dayanışma Komitesi'nin de aktif bir üyesiydi.

Bu kolektif kitap için Kürtler üzerine doğrudan herhangi bir çalışması olmamasına rağmen Rodinson'dan bir önsöz yazması istenmişti. Kendisi de bu durumun farkında olduğunu yazdığı önsözün ilk paragrafında açıkça ortaya koyar: "Kendi içinde son derece güçlü kanıtlamalara dayanan bu derleme kitap için böyle bir önsöze neden gerek duyuluyor?" diye soran Rodinson cevabı da hemen akabinde veriyordu: "Belli ki, Kürtlerin ulusal hakları, başka ulusal davaların dünya sol kamuoyundan pek de güçlük çekmeden sağladığı desteği kendiliğinden sağlayamadığı için."⁹²

Rodinson, bu önsözde somut siyasi analizlerden ziyade politik etiğe dair genel ilkeleri ortaya koyar. Kürtlerin parçalanmış coğrafyasındaki egemenlerin ve onların mücadelesini görmezden gelenlerin yaklaşımından bahsederken; "kurtuluş savaşı" anlatısı nedeniyle henüz dünya solunun gözünde "sevimsiz hale gelmemiş ulusçu bir Türkiye" ve "bir bütün olarak hem aynı emperyalistlerin tercihlerinin bir kurbanı hem de onlara karşı mücadelenin başını çeken ulus olarak" görünen Arapların konumunun Kürtleri dünya solunun gözünde görünmez kıldığını belirtir. Belli ki Kürtler bağımsız karar alma taleplerini, "kendileri de benzer hakları talep etmekte olan ve bu nedenle dünya solu tarafından desteklenmekte olan iki ulusa yöneltmek hatasında veya talihsizliğinde" buldukları için "ezilenlerin ezilenleri" konumuna itilmişlerdi. "Ezilenlerin ezileni" Kürtlerin kurtuluş mücadelesinin hem dünya solu hem de içinde yer aldıkları ulus-devletlerdeki egemen ulus üyeleri tarafından "görünmezliği" meselesinde Marks'ın "başka bir halkı ezen bir halk özgür olamaz" sözünü hatırlatan Rodinson, bu cümlelerin ahlaki olmaktan ziyade stratejik bir kasıt taşıdığını belirtir.

Maspero, 1978)'Kürtler ve Kürdistan' kitabı bugüne kadar maalesef Türkçeye çevrilmedi. Fakat Maxime Rodinson'un kitaba yazdığı önsöz, 11. Tez Dergisi'nin 1992 tarihli 12. sayısında Gülnur Savran tarafından çevrildi. Bu yazıda kullanılan pasajlar Savran'ın çevirisi esas alınmıştır. Bkz. Maxime Rodinson, 'Kürtler ve Kürdistan', trans. Gülnur Savran, 11. Tez Dergisi, no. 12 (1992): 9-16.

91 - Maxime Rodinson, Souvenirs d'un Marginal (Paris, France: FAYARD, 2005).

92 - Rodinson, 'Kürtler ve Kürdistan', 9.

Marks'ın; İngiltere'nin İrlanda'yı sömürgeleştirmesinin, "Britanya egemen sınıfına bizzat İngiliz halkını sömürme ve boyunduruk altında tutma olanağını sağladığını" gösterdiğini söyler.⁹³

Sonuç

15 Ocak 1961 tarihinde Avrupa Kürt Talebeleri Cemiyeti adına, Cemiyet Başkanı İsmet Cherif Vanly tarafından Milli Birlik Komitesi Başkanı ve Türkiye'nin dördüncü Cumhurbaşkanı cuntaçı General Cemal Gürsel'e gönderilen dört sayfalık mektupta en dikkat çekici pasaj Hindistan'daki anti sömürgeci kurtuluş mücadelesinin öncülerinden ve bağımsızlık sonrasında Hindistan'ın ilk başbakanı olan Pandit Nehru'nun bir kitabına yapılan atıftı. Vanly'nin dört sayfalık mektup boyunca referans verdiği tek kitap Nehru'nunki olacaktır.⁹⁴ Türkiye'nin 1924-1938 arası dönemdeki Kürt ulusal direnişlerine yönelik tedip ve tenkil politikalarından ve nihayetinde bunların başarısızlığından bahseden Vanly, Pandit Nehru'nun *Dünya Tarihine Bakışlar* (Glimpses of World History)⁹⁵ isimli kitabına değinir. Kitap, Nehru'nun İngilizler tarafından çeşitli yerlerde hapsedildiği otuz ay içinde (1930-1933), o dönemde onlu yaşlarındaki kızı İndira'ya dünya tarihine giriş niteliğinde yazdığı mektuplardan oluşmaktaydı. Nehru, bu mektuplardan birinde Türk yöneticilerin Kürtlerin haklarını ellerinden almasının Kürtleri özgürlük mücadelelerini sürdürmelerinden asla alıkoymayacağını belirtir.⁹⁶

Birinci Dünya'nın "dayanışması", İkinci Dünya'nın Ekim Devrimi'ne yazılmış "eşitlik ufku" ve Üçüncü Dünya'nın sömürgeci prangaları kırarak "ulusal kurtuluş ve özgürlük" vaadi ne yazık ki bu üç dünya arasında "ezilenlerin ezileni" konumuna itilmiş olan Kürtlerin dertlerine deva olacak kadar cesur ve güçlü olmadı. Dayanışma, Üçüncü Dünya mücadeleleri içinde öncelik ve seçicilik gibi hiyerarşilere; eşitlik ufku "devrimi koruma" adına Soğuk Savaş'ın diplomatik ve stratejik ittifak hesaplarına; ulusal kurtuluş ve özgürlüğe dayalı anti-sömürgeci Bandung ruhu ise hızlıca milliyetçi burjuvazilerin ve kapitalist kalkınma tuzaklarının eliyle kendi içine kapanan bir karanlığa gömüldü. Fakat Nehru'nun Kürtlere dair 1930'larda yaptığı belirleme bir kehanet olarak değil, ezilen halkların mücadele yoluyla öğrenmesine dayalı bir ezilen bilgisi olarak kendisini doğruladı. 1960'larda kendilerini Üçüncü Dünya'nın içerisinde konumlandırmak için canhıraş bir çaba gösteren Kürtler, bugün Rojava Devrimi

93 - Rodinson, 'Kürtler ve Kürdistan'.

94 - Bu da Kürtlerin 1960'ların başında Üçüncü Dünya hareketlerine ve liderlerine olan yoğun sempatisinin önemli göstergelerinden biri olarak görülebilir.

95 - Jawaharlal Nehru, *Glimpses of World History* (Haryana: Penguin Books, 2004).

96 - IS 5546/02/01/26

ile bizzat kendileri 21.yy'daki yeni toplumsal hareketlerin gelecek ufkunu ören yeni bir Üçüncü Dünya devrimi vaadinde bulunuyorlar.

Arşivler

Ismet Cherif Vanly Arşivi, Lozan Üniversitesi, Lozan

Silvio van Rooy Arşivi, Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü, Amsterdam

Martin van Bruinessen Arşivi, Uluslararası Sosyal Tarih Enstitüsü, Amsterdam

Nureddin Zaza Arşivi (Gilberte Favre), Bern

Kamuran Bedirxan Arşivi, Paris Kürt Enstitüsü, Paris

Fransız Diplomatik Arşivi, Nantes

Mimetik Sömürge

Zozan Goyi

“Zorla bir arada tutulan bir kalabalık, bir ve aynı kişinin yönetiminde de olsa, uygun bir şekilde birleşmiş değildir: böylesi bir bünye bir halk da olamaz. ...”

Antony Ashley Cooper

Sömürgeciliğin yeni araç ve yöntemler geliştirerek devam ettiği günümüz dünyasında sömürgecinin fiziksel tutsaklığının yanı sıra zihinsel tutsaklığına da dikkati çeken –Siyahlık-Beyazlık Çalışmaları, Maduniyet Çalışmaları gibi- hatırı sayılır bir postkolonyal/anti kolonyal literatür mevcuttur. Bu literatürün sömürgecinin zihni ve fiziki kurtuluşuna pek çok etkisi olmuştur. Sömürgeciliğin konsolide edilmesinin yöntemlerinden biri de –belki de en etkili- sömürgeci insanın düşünce sistemini yani zihnini işgal ve kontrol etmektir. Ekonomik ve siyasi dayatmanın ancak zihinsel dayatmadan sonra geldiğine dikkat çeken Ngũgi Wa Thiong'o öncelikle zihinlerin sömürgeci bakıştan arı olması gerektiğini söylemektedir (2017: 9-10).

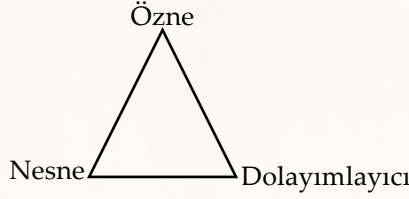
Dünyadaki neredeyse tüm sömürge uluslar/toplumlar, akademik ve entelektüel teorik çalışmalarda sömürgeciliğin politik, sosyo-kültürel ve psikolojik etki ve sonuçları bağlamında ele alınmışken dünyanın en kalabalık sömürge uluslarından biri olan Kürtler ise benzer çalışmaların konusu olamamıştır. Bu

çalışmaların eksikliğinden mütevellit Kürtler sömürge koşullarında manipüle ve sabote edilen bilinçleriyle yeterli yüzleşme sağlayamamış ve sömürgeciliği kendi elleriyle konsolide eder hale gelmişlerdir.

Sömürgeciliğin, sömürgecinin bilincinde yarattığı tahribat ve manipülasyonuna dikkat çekmeyi amaçlayan bu çalışma, eksikliğine değinilen Kürt antikolonyal /postkolonyal çalışmalarına naçizane bir katkı sunmayı amaçlamaktadır. Çalışmanın kuramsal dayanağı ise Rene Girard'ın "*Mimetik Arzu*" kuramıdır. Esasında bir edebiyat/roman teorisi olan bu teori bu makalede ilk kez sömürge-sömürgeci ilişkisi bağlamında ele alınacaktır. Yani "*mimetik arzu*" postkolonyal açıdan yeniden yapılandırılacaktır. Çalışmanın ilham kaynağı/gözlem sahası ise Kürtler ve Kürdistan olup, örnekler Kuzey Kürdistan'dan seçilmiştir. Ancak burada belirtilmesi elzem bir husus vardır: sömürge ulusunun büyük çoğunluğunun siyasi dinamiklerinin ve düşüncelerinin yönlendiricisi hâkim sömürge siyasi hareketidir. Bu çalışmada öne sürülen tezlere dayanak oluşturması bakımından gönderme yapılan isim ve olayların ekseriyetle hâkim Kürt siyasi hareketinden seçilmiş olması ideolojik bir tercihten kaynaklı olmayıp, bu seçim hâkim sömürge siyasetinin sömürge üzerindeki başat etkisinden kaynaklıdır.

Mimetik Arzu/Üçgen Arzu Kuramı

Çağdaş felsefenin önemli kuramlarından biri olan "*mimetik arzu*", Fransız edebiyatı profesörü, filozof, antropolog ve tarihçi Rene Girard'ın "*Romantik Yalan ve Romansal Hakikat*" adlı edebiyat/roman eleştirisi kitabında, "*üçgen arzu*", "*metafizik arzu*" öykünmecisi arzu", "*taklitçi arzu*", "*ötekinin arzusu*", "*ötekinine göre arzu*", "*dolayımlanmış arzu*", "*metafizik arzu*" vb. adlarla da kavramsallaştırılan bir edebiyat teorisidir. Yunanca taklit anlamına gelen Mimesis, doğa ve insan davranışının sanatta ve edebiyatta taklide dayanan temsilidir. Mimesis'ten türetilen mimetik ise öykünen, taklit eden, taklitçi anlamına gelir. En kısa haliyle "*insan daima ötekine göre arzular*" şeklinde tanımlanabilecek *Mimetik Arzu*, arzuların taklit ürünü olduğu gerçeğine değinir. Öznenin nesneyi arzuluyor olmasının nedeni nesnenin aynı zamanda bir başkası tarafından da arzulanıyor olmasıdır. Arzulayan özne ve arzulanana arasında düz bir çizgi olduğu varsayımının yanlışlığına değinen Girard, dolayımlayıcı adını verdiği üçüncü bir kişinin de varlığından söz ederek kuramını "*üçgen*" şeklinde sembolize etmiştir. Girard, nesnenin değeri ve ona yönelik arzunun bu üçüncü kişiden kaynaklandığını yani öznenin bu üçüncü kişinin arzusuna öykünerek nesneye arzu duyduğunu söylemektedir. Dolayısıyla öznenin sahip olduğu arzu esasında bir başkasının arzusudur.



Özne: Arzulayan kişi

Nesne: Arzu edilen kişi veya şeydir.

Dolayımlayıcı/Model/Kışkırtıcı: Özneye arzulanacağı nesneyi sunan yani öznenin neyi arzulanması gerektiğini belirleyen/dolayımlayan, öznenin hayranlık ve kıskançlık duyduğu kişi/kişiler (model).

Arzunun olduğu her yerde özne, arzunun muhatabı nesne ve özneyi arzu duyması konusunda kışkırtan/dolayımlayan ve özneye arzusunu veren bir kışkırtıcı/dolayımlayıcı vardır. Bir arzunun kökeninde her zaman gerçek ya da hayali bir başka arzunun görünümü vardır. Hülasesi arzusunu doğrudan seçmeyen özne ve nesne arasında doğrudan değil dolaylı bir çizgi söz konusudur. Nesne her serüvenle birlikte değişir ama üçgen kalır. (Girard, 2001:13) Beş büyük romancının (Cervantes, Stendhal, Flaubert, Proust ve Dostoyevski) yapıtlarını çözümleyerek kuramını geliştiren Girard'a göre Cervantes'in romanında Don Kişot üçgen arzunun örnek bir kurbanıdır. Don Kişot, bireyin temel ayrıcalığından Amadis adına vazgeçmiştir: arzu ettiği nesnelere kendisi seçmiyor, onun adına Amasis yapıyordur bu işi. Mürit tüm şövalyelerin örnek aldıkları kişinin gösterdiği ya da gösterir gibi yaptığı nesnelere hedef almaktadır. Cervantes'in romanında üçgen arzunun tek kurbanı Don Kişot değildir. Ondan sonra sırada uşağı Sanço Panza vardır. Don Kişot'la birlikte olduğundan beri valisi olacağı bir ada hayal etmektedir. Bu arzu Sanço gibi basit bir adamın aklına kendiliğinden gelmemiştir. Onları Sanço'ya Don Kişot telkin etmiştir. Don Kişot ve Sanço öyle temel öyle özgün bir hareketle ötekenden arzularını ödünç alırlar ki bunu tamamıyla kendileri olma iradesiyle karıştırırlar. Ötekine göre arzuyu Flaubert'in romanlarında da bulabiliriz. Emma Bovary, imgeleminin dopdolu olduğu romantik kahramanlar aracılığıyla arzu eder. Genç kızlığı sırasında bir çırpıda okuyup bitirdiği sıradan yapıtlar ondaki tüm doğallığı yok etmiştir. (Girard, 2001: 23-26) Girard'a göre arzusunu dolayım lanarak/uyarılarak elde eden öznenin yaşadığı esasında romantik bir illizyondur. Buna göre dolayım layıcının varlığını açığa vurmadan yansıtan kitaplar romantik, dolayımın varlığını açığa vuran yapıtlar ise romansal yapıtlardır. "Kibirli romantiğin hep kendini inandırmak istediği şey şudur: duyduğu arzu eşyanın doğası gereğidir; başka bir deyişle, dingin bir öznelikten doğmuştur, neredeyse tanrısal bir Ben'in yoktan var ettiği bir duygudur. Nesneden yola çıkarak arzulamak, kendinden yola çı-

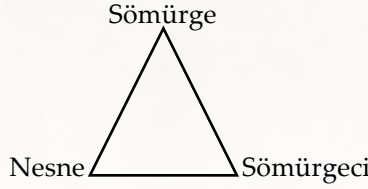
karak arzulamaya eşdeğerdir: hiçbir zaman Öteki'nden yola çıkarak arzulamak değildir." (Girard, 2001:34)

Girard'ın üçgen arzu/ *mimetik arzu* kuramı edebiyatın kapsamının ötesine geçerek çağdaş yaşamın gerçeklerine de değinmiş ve insanların kendilerini nasıl aldattığı ve ne zaman aldatılamaz hale gelebilecekleri sorununa da cevap da aramıştır. Örneğin; güzel bir kadın ya da erkeğe, yiyeceğe, kıyafete, eşyaya yönelik ilgi başkalarının ilgili nesne ve kişilere yönelik ilgisinden ötürüdür. Yani arzulananın arzulaması diyebileceğimiz durumdur söz konusu olan. En usta reklam bizi bir ürünün mükemmel olduğuna değil ötekiler tarafından arzulandığına ikna etmeye çalışır (Girard, 200: 97) Girard'ın "*Mimetik Arzu*" kuramı, sömürgecinin arzu, nefret vs. pratiklerinin kendine ait olmadığı daha doğrusu kendine özgü tarihsel, toplumsal, siyasal, kişisel vs. deneyimlerinin sonucu olmaktan uzak olduğu gerçeğini ifade etmede başvurulabilecek işlevsel bir kuram olması hasebiyle bu çalışmada ilk kez sömürgeci-sömürge ilişkisine -postkolonyal teoriye- uyarlanacaktır.

Mimetik (Taklitçi) Sömürge

Sömürgeciliğin yalnızca bir işgal ve yağma faaliyeti olmadığı dahası ciddi bir zihin tahribatı ve yönetimi olduğu gerçeği artık sömürgeciliğin fiziki etki ve sonuçlarından daha fazla üzerinde durulan konulardan biri haline gelmiştir. Sömürgeciliğin bu minvalde sömürgeleştirilen üzerindeki en ciddi etki ve sonucu da onun doğallığını yani kendi olmayı yitirerek duygu, düşünce, yönelim ve pratikleri açısından sömürgecinin taklitçisi haline gelmesidir. Sürekli olarak sömürgeciliğin mental ve epistemik ihlaline ve şiddetine maruz kalan sömürge giderek kendi doğal aklını yitirir ve self-koloniste dönüşür. Sömürgecinin ideolojik duruşu sömürgeci karşıtı bir duruş olsun veya olmasın bu durum değişmez. Sömürge, sömürgeciye karşı kurtuluş mücadelesinde dahi sömürgecinin modifiye ettiği bir akıl ve algıyla kendi aleyhine bir devinim gösterir. Bu modifiye akıl öylesine doğallaşmış ve içselleştirilmiştir ki sömürge içinde bulunduğu durumun farkında bile değildir.

Girard'ın "*mimetik üçgen*"i sömürgeci-sömürge ilişkisi bağlamında-postkolonyal açıdan- aşağıdaki gibi yeniden çizilebilir.



(**Nesne:** Sömürgecinin arzu, ilgi, beğeni, nefret, eleştiri, protesto vs. pratiklerini yönelttiği bellek, olay, olgu, hedef, ülke, millet kişi ve kişiler vs.)

Postkolonyal "*Mimetik üçgen*"in işleyişi Girard'ın üçgeninkiyle aynıdır. Şöyle ki sömürge (özne) arzu, nefret ve diğer pratiklerini (nesne) sömürgecisini taklit ederek belirlemektedir. Sömürgeci tarafından dolayım lanmakta/kışkırtılmakta olan sömürge, kolonyal bir komplikasyon olarak tanımlayabileceğimiz kısır bir döngüde sömürgeciden kaynaklanmayan/sömürgecinin dolayım lamadığı neredeyse hiçbir pratiğe sahip değildir. Burada belirtilmesi gereken bir husus da şudur: Sömürgeci sömürgeyi her zaman bilinçli bir şekilde dolayım lamamaz/kışkırtmaz. Sömürge pozitif değer biçtiği sömürgeciyi kendiliğinden de dolayım cısı/modeli haline getirebilir. Düşünsel ve politik metodu daha önce oluşturulmaya başlamakla beraber Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında resmileşen ve gerçek anlamda hayata geçirilen Kürt asimilasyonunun¹ ve sömürgecinin kendini meşru kılmaya yönelik yarattığı algının yansımaları ve sonuçları Kürtlerin gündelik hayatlarından siyasi pratiklerine kadar her alanda görülebilecek noktaya gelmiştir. Bu çalışmada "*Mimetik Üçgen*" kuramının postkolonyal teorilere uyarlanarak yeniden ele alınmasıyla oluşturulan aşağıdaki yeni kavramsallaştırmalar sömürge bir ulus olan Kürtlerin -Kuzey Kürdistan- üzerinden verilen örneklerle açıklığa kavuşturulacaktır.

Mimetik Öz Algı/Öz Nefret: Sömürgecinin kendini var etmesi ve meşru kılmasının en etkili yol ve yöntemi sömürgeyi her açıdan kendisinden aşağı olduğuna ikna etmektir. Bu ikna yönteminin başarılı olmadığı dünyada tek bir sömürge örneği yoktur. W.E.B Du Bois, "*The Souls of Black Folk*" (*Siyah Halkın Ruhları*) adlı eserinde, bu ikna süreciyle oluşan siyah bilincini "*ikili bilinç*" olarak adlandırmaktadır. İkili bilinç, kendi benliğine ötekinin gözüyle bakan ve kendini ona küçümsemeye bakan ötekinin değerleriyle ölçen sömürgecinin sahip olduğu bilinçtir ve bu bilinç yüzünden sömürge kendini gerçekleştiremez. "*Mimetik Üçgen*"de "nesne"yi negatif öz algı niteliği olarak tanımladığımız durumda nesneye yönelimi sağlayan yani sömürgeyi nesneyle ilgili dolayım layan sömürgeci olmaktadır. Bu durumda sömürgecinin kendisine yönelik (tarihine, kültürüne, sosyolojisine, benliğine) olumsuz algısı sömürgecinin onunla ilgili algılarının taklidi olmaktadır.

1 - Bkz. "Şark Islahat Planı", "İsmet Paşa'nın Kürt Raporu" vd.

Türk ulus devletinin inşa sürecinin bir parçası olan Türk modernleşmesinin önünde engel olarak kurgulanmış Kürtlerin “*ikili bilinç*”i doğal olarak kendini modernliğin zıttı olarak kodlamıştır. Türk modernleşmesinin ötekisi olarak kurguladığı Kürtler sömürgecinin aynasından kendine bakarak yıkıcı bir toplumsal/tarihsel/bireysel öz eleştiri geleneğine sahip olmuştur. Bu sebeple Kürtler sömürgeciye karşı direnirken dahi kendi kültürlerine, toplumsal yapılarına karşı jakoben ve indirgemeci bir tutumla yaklaşmış hatta kurtuluş ideolojilerinde kimi zaman açık kimi zaman örtük bir şekilde evvela kendi “*iptidai*” kültürlerini dönüştürmeyi –iç dinamiklerle savaşmayı- öncelikli kılmıştır. Kuzey Kürdistan’daki Kürt mobilizasyonunun büyük bölümünü tekelinde tutan hâkim hareket –Kürt kültürü ve tarihinin bazı unsurlarını moral değer olarak belirlemiş olsa da- bu mimetik negatif öz algıdan hem beslenmiş hem de bu algıyı beslemiştir.²

Kürtlerin *negatif mimetik* öz algısı toplumsal, kültürel, siyasal vs. her alandaki sorunu dönüp dolaşıp kendine bağlayacak bir mekanizma olarak işlev görmektedir. “*Biz Kürtler adam olmayız*”, “*Tavuk için adam öldüren Kürt bir devlet yönetemez*”, “*İki aşiret bir yayla sorununu çözemiyor Kürtler devlet olsa kendilerini nasıl yönetecekler*”, “*Kadınlara hayvan muamelesi yapan Kürtler modernleşemez*”, “*Farklı iki köyden iki Kürt Kürtçe konuşunca birbirini anlamıyor. Kürtçe edebiyat, bilim nasıl yapacaklar?*”, “*Kendi komşusuyla husumetini bile Türk polisi araya girmeden çözemeyen Kürt ulusal birliğini nasıl sağlayacak?*”, “*Devlet-sömürgeci devlet ortadan kalksa Kürtler birbirini bir tarla için katleder. Kürtlerin başında hep bir sopa*

2 - Kürtlerin negatif öz algısı Hem Kürt solunda hem de Kürt sağında ortaya dünyada eşi benzeri olmayan bir milliyetçilik örneği çıkarmıştır. Tarihsel açıdan paralelliği bulunan, birbiriyle işlevsel ve zorunlu bir ilişki içerisinde olan milliyetçilik ve modernizmin en önemli metodolojisi geçmişi/geleneği pozitif anlamda yeniden ele alıp geleceğe yönelik ilerlemeler hedefler için bir motivasyon aracına dönüştürmektir. Kürt milliyetçiliği ve modernleşme ideolojisi dünyadaki diğer örneklerle kıyaslanınca tam tersi bir pratik içerisindedir. Sadece dünyadaki egemenlerin değil ezilenlerin/sömürgecilerin milliyetçi ideolojileriyle kıyaslanınca da durum değişmemektedir. Kürtlerin –sağ veya sol kanadın ilham ettiği- milliyetçilikleri ulusal itibar/özgüven yaratmaktan ve ilerlemeci olmaktan ziyade mimetik negatif öz algının güdümünde olmuştur. Kurtuluş mücadelesinde hayati rol oynayan toplumsal ve ulusal özgüven böylelikle zayıflamış ve Kürt milletinin bir itibar sermayesi kazanmasına ket vurmuştur. Kendi tarihi, sosyolojik ve kültürel dinamiklerini yıkıcı bir eleştiriye tabi tutarak geleceği inşa etmeye çalışan veya geçmişi muhafazakâr bir tutumla idealize eden bir Kürt milliyetçiliği/modernleşmesi ve kurtuluş mücadelesi söz konusudur. Bunun en önemli sebebi de Kürtlerin diğer sömürge ulusları gibi “kolonyal hastalıklarıyla” yüzleşmedeki yetersizlikleridir. Bu yetersizlik Kürtleri sömürgeciye yönelik düşünsel ve fiziksel muhalefetinin dahi en nihayetinde sömürgeci lehine işlemesine sebebiyet verecek düzeyde ölümcül sonuçlar yaratmaktadır. Ayrıca hâkim Kürt hareketi son süreçte milliyetçilik ve modernliği de birbirinden ayırarak tarihi paralel bu iki olgunun ve ideolojinin zorunlu ve işlevsel ilişkisini koparmıştır. Kürt sağı ise -modernleşmesiz milliyetçilik diyebileceğimiz bir ideolojiyle aynı yanı sıra tersinden sapmıştır. Ancak Kürt milliyetçiliği ve modernleşmesinin Kürt tarihselliği içerisinde her zaman bu şekilde grotesk bir metodolojiye/içeriğe sahip olmadığını da belirtmek gerekir. Fırat Aydıncıya Dipnot dergisinde ele aldığı makalesinde 1932’de yayına başlayan Hawar Dergisi/geleneğinin Kürt tarihselliği içinde bir halkın ilk defa modern araçlarla modernleştirilme denemesi olduğuna değinerek, bu Kürt modernleşmesi denemesinin Batı dışı toplum modernleşmeleri tarihinde amacı modernleşme olduğu halde batılılaşma parkuruna balıklama girmeyen özgün ve nadir bir modernleşme olduğundan bahseder. “Batıda uzun zamanlar kalan Celadet ve Kamuran’ın yazılarında dahi modern form ve toplum biçimlerine duyulan açık bir özlem bulunmamaktaydı. Tersine Kürdistan’ın otantikliğine, coğrafi güzelliğine, solidarist toplumsal biçimlerine özlemle bahsedilmekteydi” (Aydıncıya, 2010: 212-213). Bu tespit ilk modern Kürt milliyetçiliği hareketinin Kürt tarihi ve kültürü bağlamında milli bir özgüvene sahip olduğunu ve tüzüğünü bu milli iftiharla oluşturduğunu göstermektedir.

gerek” gibi bizzat Kürtlerce dile getirilen, Kürtlüğü yobazlık, muhafazakârlık, kadın düşmanı, aşiretçi/kabileci, feodal, töreci vb. tanımlamalarla birleştiren bu oto-oryantalist düşüncelerin referansı sömürgeci. Kürt yerleşimlerinde ki kentleşme sorunu, alt ve üst yapı yetersizlikler dahi sömürgeci devletin kurumsal zafiyeti ve eksikliği olarak değil -seçimle kazandığı yerel yönetimlerde bile yeterli söz hakkına sahip olamayan- Kürtlerin kendinden menkul yetersizliklerinin sonuçlarıdır.

Albert Memmi *“Sömürgecinin Portresi Sömürgeleştirilenin Portresi”* adlı çalışmasında sömürgece yaşanan münferit olayların sömürgeci tarafından tüm sömürgeye mal edilerek sömürgecinin *“kolektif bir anonimli”*ğe hapsedildiğini söyler (Memmi, 2009) Bu kolektif anonimlik sömürgecinin miras aldığı stereo-tip öz algılar olarak sömürge bilincinde tezahür eder. *“Mimetik anonim öz algı”* diye kavramsallaştırabileceğimiz bu durum negatif mimetik özalgıdan beslenmektedir. Eşine şiddet uygulayan bir Kürt erkeği, bir Kürt siyasetçinin veya örgütünün basiretsizliği, hırsızlık, uyuşturucu ticareti gibi faaliyetlere yönelmiş bir Kürt, üstü başı kirli bir Kürt vs. sömürgeci nezdinde olduğu gibi Kürtler nezdinde de tüm Kürtleri temsil eder.

Egemen Kürt siyaseti bugün gelinen noktada evrensel değerler ve ideolojileri referans alarak Kürtlerin ayrı bir devlet kurmasını gerekliliğini ötekinin varoluşuna saldırı, illiklik, ırkçılık ve ilerlemeye/modernleşmeye engel bir muhafazakârlık olarak olumsuzlarken esasında mezkûr mimetik düşüncelerin de etkisindedir. Aynı durum *“ümmeğin bir parçası”* olan Kürtlerin ayrı bir devlet kurmasını etik açıdan olumsuzlayan Kürt İslamcılar için de geçerlidir. Her iki cenah da Kürtlerin kendi kendini yönetmeye yeter bir millet olmadığını kabullenmiştir.

Mimetik Öteki Nefreti: Sömürge insanı tipik olarak yabancıya (efendiye) hayrandır. Sömürgecinin pozitif değer biçtiği sömürgecinin pozitif nesnelere (arzu, sempati vb.) gibi negatif nesnelere de sömürge tarafından paylaşılır, yani sömürgecinin öfke, nefret, eleştiri gibi pratiklerinin dolayımılayıcısı da sömürgeci. Sömürgecinin kendi tarihsel, siyasal, sosyolojik deneyimlerinin/ ilişkilerinin sonucu olarak belirlediği *“öteki”*ler *“mimetik sömürge”*nin de ötekileri olur. Bu açıdan bakılınca Kürtlerin öteki olarak belirlediği devletlerle/milletlerle ilgili tutumları onlarla bir millet/devlet olarak yaşadıkları doğrudan tarihi veya güncel ilişkilerin sonucu olmaktan ziyade, Kürtlerin sömürgecilerinin Batı’yla yaşadığı deneyim ve rekabetten kaynaklı taklit üçüncü dünyacı antiempyalist bir tutumdur. Daryush Shayegan’ın tabiriyle bu *“ilkel batı nefreti”* şeklindeki mimetik nefret ve protesto Kürtler lehine bir sonuç yaratmayarak onları uluslararası diplomatik destek alabilme adına pragmatist bir siyaset gütmeye basiretsizliğe düşürmektedir. Hakeza Yahudi, Ermeni fobisi, İsrail

karşıtlığı ve Filistin taraftarlığı da Kürtlerin sömürgeci üzerinden belirlediği taklitçi pratikler olup bunun en iyi ispatı da Kürt solu ve sağının Filistin'in bağımsızlığını meşru görürken kendi bağımsızlıklarını olumsuzlamalarıdır.

Mimetik Sempati/İlgi: Girard, "Üçgen arzu nesnesinin yüzünü değiştiren arzudur. Dolayımlayıcının itibarı arzulanan nesneye de geçer ve ona aldatıcı bir değer verir." demektedir (Girard, 200: 35). Sömürgeciye pozitif değer yükleyen sömürge bazı sempati/ilgi nesnelere sömürgeci üzerinden yönelir. Kürtlerin zaman zaman gündemlerinde tuttıkları isimler, hareketler, olaylar vs. sömürgecinin dolayımlayıcı rolünün sonuçları olarak belirirler. Bu durum zaman zaman sömürgecinin koşullara göre sömürgeyi manipüle etmek amacıyla uyguladığı bir strateji olarak da kullanılarak, sömürgecinin direnişi ve algısı kontrol altına alınmış olur. Dikkatli incelendiğinde Kürtler arasında en fazla popüleriteye sahip birçok Kürt yazar, siyasetçi, şarkıcı ve sanatçının aynı zamanda Türkiye genelinde de –Türkler tarafından da- bilinen, sevilen isimler olduğu görülecektir.

Kürt kamuoyunun gündemine oturan pek çok olayın/gelişmenin Kürtler açısından önem taşıyan eş zamanlı diğer olayların/gelişmeleri kapsamaması, sömürgecinin bu manipülasyonu ile ilgilidir. Örneğin Rojava'daki gelişmelerle eş zamanlı ortaya çıkan İran Kürdistan'ındaki pek çok Kürt hareketinin kuzeyli Kürtlerin gündeminde yer almaması sadece basın sansürüyle açıklanacak bir durum değildir. Kürtler açısından önemi su götürmez olsa da sömürgeci tarafından Rojava'nın gündemi Rojhelat'ın gündem olmasına ket vurucu bir araç olarak gerektiği zamanlarda ön plana çıkarılmıştır. Rojava'daki gündem aynı şekilde Kürdistan'da hendek siyasetinin revaçta olduğu ve devlet şiddetinin pervasızca arttığı dönemlerde de Türkiye tarafından işlevsel bir şekilde kullanılarak hendeklerle birlikte yaşanan Kürt mobilizasyonu devlet lehine kontrol altına alınmıştır. Hâkim Kürt siyasetinin güncel en popüler ismi olan Selahattin Demirtaş'ın Kürtler nezdindeki itibarı artık sadece başarılı bir Kürt siyasetçisi olmasından ibaret değildir. Demirtaş'ın Türkiye genelinde –Türk solu ve Türk entelektüelleri nezdinde- kazandığı popüleritenin Kürtler nezdindeki itibarını beslediğinden söz edilebilir.

Mimetik Öz Şiddet/Nefret: Mimetik öz şiddetin ve nefretin kaynağı "*mimetik öz algı*"dır. Sömürgecinin sürekli olarak olumsuz özellikler atfederek özgüven kırılması yarattığı sömürge kendine karşı içselleştirilmiş derin bir öfke ve nefret içerisindedir. Bu sebeple başına gelenlerden kendini sorumlu tutarak kendisini en ağır şekilde eleştirme konusunda sömürgecinin ona karşı nefret ve şiddetini taklit etmekten alıkoyamaz kendini. Kürt edebiyatçı Mehmet Şarman'ın 2011'de Radikal gazetesinde yayınlanmış olan "Sen hiç Kürtlere benzemiyorsun" yazısı bu savı destekleyecek mahiyettedir. BDP milletvekili Kürt siyasetçi B.Y'nin

resmi eşi olmayan bir kadınla Bodrum'da çekilmiş tatil fotoğraflarının Türk medyası tarafından teşhir edilmesi sonucunda yaşanan gelişmeler neticesinde kaleme alınan bu yazıdan alıntılar şu şekildedir: "B.Y.'nin haberini ilk yapan gazetenin, milletvekilin eylemlerdeki puşili fotoğraflarının yanı başına mayolu fotoğraflarını koymasıyla 'Sen hiç Kürtlere benzemiyorsun' söyleminin resimlenmiş hali ortaya çıktı. Yapılan, Kürt siyasetinin bir aktörü olarak Bodrum'da biz müstakbel Türkler arasında ne işin var refleksinin kaba bir tezahürüydü. Çünkü Kürd'e yakışan elinde taşıyla eylemlerde bulunmak ya da metropollerin kenar mahallerinde gasp yapmak, belki de iyi insan modunda hep hamal psikolojisiyle efendisi karşısında eli kolu bağlı bir pozisyon almaktı... Emin olun B.Y., kendi eşiyile de orada içki içmiş olsaydı, yine bir haber değeri taşıyacaktı... Kürt cenahından B.Y.'a 'Bize yakışmaz bu tür şeyler, hepimizi utandırdı' minvalinde eleştiriler yapıldı... Belki en trajik olanı milletvekilin, kendisini savunurken içine düştüğü acizlik ve sarıldığı mağdur söyleminin hem bu eleştirileri yapanlarla hem de bu durumu haber yapanların zihniyet dünyasıyla yakın akrabalığıdır. B.Y., açıklamasında düğüne gittiğini, bindiği teknenin tek kişilik değil 150 kişilik olduğunu, hatta makarna yediğini söyler... Burada dikkati çeken milletvekilinin öz eleştirisi dahil tüm eleştiriler bir siyasetçinin uygunsuz görüntülerinden daha ziyade Kürdün asla ulaşamayacağı refahı ve Kürde layık olmayan bir yaşam biçimine B. Y.'nin hadsizce ortak oluşuydu.....". Yazarın değinmek istediği özetle Kürtlerin kendilerine yönelik şiddete varan eleştiri geleneğinin meşruiyetini sömürgecinin belirlediği bir Kürt karakteristiğine dayandırdığı gerçeğidir. Yıllarca tüm resmi kurumsal ve askeri gücünü Kürtleri yönetilmeye ihtiyaç duyan "ilkeller" olduklarına ikna etmeye harcayan sömürgecinin en büyük başarısı fiziksel, mental ve epistemik şiddetini sömürgecinin bir öz-şiddetle kendi kendine uygulamasını sağlamış olmasıdır. Bunun bir sonucu da içe doğru radikal bir şiddet göstermede beis görmeyen sömürge Kürd'ün dışarıya karşı oldukça demokratik ve toleranslı oluşudur. Örneğin Deniz Baykal'ın benzer şekilde gayrimeşru bir kadınla çekilmiş videolarının ifşası, özel hayatın ahlaksızca teşhiri olması hasebiyle Kürtlerce eleştirilmiştir. Kürtler kendi içlerinde bolca "ihanetçi, ajan" yakıştırmasına layık insan, parti bulmakta oldukça esnek bir tutuma sahipken genellikle pragmatist bir saikle Kürtler lehine ufacık bir pratik sergileyen bir Türk partisini, bir Türk siyasetçiyi, bir Türk sanatçı veya yazarı en ateşli şekilde desteklemede de oldukça misafirperverdir. Farklı isimlerle örgütlenmiş Kürt partileri birbirleriyle -yüzlerce ortak noktalarına rağmen- bir sinerji yaratamayacak kadar yıkıcı bir rekabet ilişkisi içerisindeyken bir Türk partisinin üşengeç ve muğlak bir tutumla uzattığı zeytin dalına el uzatmamayı etik bir sorun olarak görecektik kadar da kadirşinastırlar. Bir Kürt üç gündür tanıdığı bir Türk arkadaşına gösterdiği hoşgörüyü yıllarca dostluk ilişkisiyle beraber olduğu bir Kürt arkadaşına göstermez.

Dolaylıcılarına göre arzulayan özneyi mazoşist olarak adlandıran Girard “Mazoşist,..ona karşı sevgi ve şefkat gösterenlere arkasını dönecek; tam tersine ona gösterdikleri küçümseme yoluyla onun gibi lanetlenmişlerin soyuna ait olduklarını kanıtlayanlara yönelecektir.” demektedir (Girard, 2001:150) Siyasi tüzüğü –Türkiye’nin geneli açısından bakıldığında-tüm diğer Türkiye partilerinin çok ilerisinde bir misyon ve vizyon içerdiği halde seçimlerde barajı aşma riskiyle her daim karşı karşıya olan hakim Kürt siyasi partisi, Kürtler dışından gelen birkaç binlik oya minnetle teşekkür ederken eleştirilerini “*hain Kürtlere*” yöneltmektedir. Bu hakim Kürt siyasetine angaje Kürtler günümüzde Kürtlerin bir asırdır yaşadığı zulmün ve sosyolojik/antropolojik tahribatın ilk elden sorumlusu Atatürk’ü dahi artık bir devrimci olarak idealize ederken, hakim Kürt siyasetine yapıcı eleştiriler yönelten bir Kürt entelektüeli, sanatçıyı veya siyasetçiyi kolaylıkla psikolojik hatta fiziksel linçe maruz bırakabilmektedir. Müslüman Sünni Kürtlerin Alevi, Ezidi, Yarsani gibi başka din mensubu Kürtlere veya tersinden Alevi, Ezidi, Yarsani Kürtlerin Sünni Kürtlere yönelik öfke, nefret gibi pratikleri de *mimetiktir*. Sömürgecinin ulusal Kürt birliğini önlemeye yönelik tüm tarihsel, bilimsel, sosyolojik manipülatif savları Kürtler arasında hizipleşmeyi derinleştirmiş hatta aynı etnikten olma gerçeğini inkâr edecek düzeyde içselleştirilmiştir. Farklı Kürt lehçeleri veya şiveleri arasında bile hangisinin gerçek Kürtçe olduğu ve hatta bu lehçe/şive farklılıklarının acaba Kürtçe adında bir dil olmadığı şeklindeki sömürgeci savlarına dayanan kuşklar da benzer şekilde *mimetiktir*.

Mimetik Politika/İdeoloji/Muhalefet...: Sömürgecinin kendi bekası uğruna her türlü aracı –eğitim, kültür, hukuk, ordu, din vs.- işe koyarak konsolide ettiği resmi ideolojisi artık sömürge Kürtler tarafından içselleştirilip, yeniden üretilen bir ideolojiye dönüşmüştür. Bu taklit ideoloji sadece açıkça sömürgeciden yana olan sömürgeciye tezahür eden bir ideoloji olmayıp sömürgeciye en muhalif Kürd’ün bile entegre olduğu bir ideolojidir. Mimetik politika/ideoloji/muhalefet sömürgecinin sömürgecinin muhalefet dinamizmini bile kendi resmi ideolojisi etrafında kontrol etmeye muktedir olduğunun ve sömürgecinin, sömürgecinin taklitçisi ve temsilcisi haline nasıl gelebileceğini görmemizi sağlayacak bir kavramsallaştırma.

Hâkim Kürt siyaseti uzun zamandır Kürdistan sınırları içerisindeki nüfuzundan ve popülerliğinden tatmin olup bunu ulusal bir siyasete dönüştürememiş, Kürdistan’da %90'lara varan oylarına rağmen aynı başarıyı Türk illerinde yakalayamamış olduğuna hayıflanarak, asıl temsil ettiği kitle nezdindeki başarısını değil, Türk illerindeki başarısızlığını ölçüt olarak kendini özeleştiriye tabi kılmış siyasi tüzüğünü de buna göre revize etmiştir. Yerel ve genel seçimlerde desteğini neredeyse tamamen Kürt oylarından alan Kürt siyasetçileri, Kürtler dışındaki etnik kesimlerden aldıkları cüzi oylar karşısında duydukları minnet

ve heyecanla milyonlarca Kürd'ün reel etnik ve milli hassasiyetlerini tüzüklerinde sansürleyip iktidara muhalefet adı altında Türkiye'nin resmi ideolojisinin ilham verdiği hedef ve amaçların garantörü olduğunun propagandasını yaparak, Türkiye'nin sakat demokrasisinin şekle sığdırılmış parlamenter rejiminin etkisiz bir temsilcisi haline gelmişlerdir. Bugün Türk illerindeki ekolojik tahribatları bile Kürdistan'da yaşanan sorunlarla aynı terazide ele alarak etik, eşitlikçi, demokratik bir siyaset gütmekle kendini onore eden hakim Kürt siyaseti ekolojik bir sorunla milli/etnik bir sorunu aynı potada çözebileceği şeklindeki grotesk siyasi tutumunu "barış, kardeşlik" şeklindeki hümanist söylemlerle idealize ederek sömürgecinin yıllardır meşru kılmaya çalıştığı Misak-ı Milli ideolojisiyi konsolide etmeye başlamıştır. Evvelinde bağımsızlık arzusu ve antikolonyal bir söylemle harekete başlayan bu siyaset artık etnik siyaset yapmayacağını defalarca vurgulayıp, "Türkiyeleşmeyi" ilham ederek işi miting alanlarında Türk bayrağı sallamaya dek vardırılmıştır. Bu siyasetin "ortak vatan, Türkiye'nin bölünmezliği" şeklindeki taklit söylemi Kürdistan'ın diğer parçalarındaki sömürgecilerin de toprak bütünlüğünü içermektedir. Şengal'in kurtarıldıktan sonra Federal Kürdistan'a değil Bağdat hükümetine bağlanması gerektiğiyle ilgili açıklamalar, Rojava'nın isminin etnik gönderme içermesi ve Suriye'nin bütünlüğüne uymaması gerekçesiyle "Kuzey Suriye" olarak değiştirilmesi buna örnektir.

Kürt sağında veya solunda en ateşli şekilde savunulan ve Kürt kamuoyunca da giderek içselleştirilmeye başlanan ideolojilerin sömürgecinin resmi ideolojisinin birer taklit ve tekrarı olduğunu birkaç temsili örnekte açıkça görmek mümkündür. TBMM başkanı İsmail Kahraman'ın, 2018 yılında 23 Nisan gündemiyle gerçekleştirilen genel kurul oturumunda HDP'li Pervin Buldan ve Meral Danış Beştaş'ın "Kürt illeri" ifadelerini kullanmasına tepki göstererek "Kürt illeri, neresi o yer yok öyle bir yer, Türkiye coğrafyasında yalnızca Türkiye Cumhuriyeti hükümeti var. Kürt illeri demek anayasaya da iç tüzüğe de aykırıdır. Kürt illeri ifadesini kullananları oturumdan çıkarmak isterim. Ya meraminizin Türkiye'yi bölmek olmadığını söyleyin ya da sizin oturumdan çıkarılmasını teklif edeceğim" şeklindeki açıklamalarına Kürt siyasetçi Meral Danış Beştaş "Siz yarın öbür gün Kürtler de yoktur diyeceksiniz. Yok mu olalım?. Siz bölüyorsunuz bu ülkeyi... Biz Kürdüz... Siz nasıl Türkiye'yseniz biz de Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı Kürtleriz... Doğru, biz Türkiye partisiyiz. İçimizde Türkler, Kürtler, Süryaniler, feministler de var. Biz bu ülkede Kürtler için kimseden ne eksik ne de fazla bir hakkı olmasını istiyoruz. Bu ülkenin özgür ve eşit yurttaşı olarak konuşuyorum..." şeklinde muhalefet etmiştir. Günümüzde egemen Kürt siyaseti ve genel Kürt aklının da paylaştığı Danış'ın bu görüşleri, "ülkeyi siz bölüyorsunuz", "Türkiye Cumhuriyeti vatandaşıyız"

şeklindeki cümlelerinin altı çizilip bir alt metin okuması yapıldığında, meclis başkanının açıklamalarının dayandığı resmi ideolojiyle bir çatışma içinde olmayıp, ortada sömürgeciyle muhalefet kılıfına bürünmüş bir konsensüs vardır esasında. 2015'te Kuzey Kürdistan'da başlayan "öz yönetim" ilanlarında dahi Kürt halkına okunan metinlerde Türkiye'nin bölünmez bütünlüğü vurgusu vardır. Öz yönetim ilanlarında yer alan "...Biz Halk Meclisi olarak, devleti reddetmeyip, ancak bu şekilde devletin kurumlarıyla yürüyemeyeceğimizi, bunun için kentte bulunan devletin tüm kurumları bizim için meşruiyetini kaybetmiştir. Bu şekli ile devletin hiçbir atanmış bizi yönetmeyecektir..." şeklindeki paradoksal, kafa karıştırıcı ve hatta devleti ve kurumlarını ayrı iki şey gibi ifade eden anlamsız mesaj esasında sömürgecinin "vatanın bölünmezliği" şiarını tekrar ve taklit etmiştir. Bu direnişin ulusal yönü bizzat Kürt egemen aktörleri tarafından inkar edilerek tüm Türkiye halklarının bir direnişi olarak lanse edilmiştir. Kürdistan'da başlayıp biten bu sürecin ilk günlerindeki başat sloganı "*Biji Kürdistan*" iken bu sloganın ivedilikle yerini "*seni başkan yaptırmayacağız*" sloganına bırakması bu sebeptir.

Bugün Türkiye Cumhuriyeti ve onu temsil eden hükümete karşı gibi duran Kürt siyasetinin muhalefeti esasında sömürgeciye entegre olmaya –Türkiyelileşmeye– can atan bir çağrı olduğu halde sömürgecinin sömürgeye karşı hem itici hem çekici–hem bensin hem değilsin– tipik siyasetinin sonucu olarak ciddiye alınmamakta ve sömürgecinin bağımsızlaşma isteği olarak yine de kriminalize edilmektedir. Girard, dolayımlayıcı ve arzulayan özne arasındaki ilişkiyi şöyle bir benzetmeyle dile getirmektedir "Dolayımlayıcı bir engel rolü oynamadan ya da oynar görünmeden örnek rolünü oynayamaz. Kafka masallarındaki acımasız nöbetçi böyledir. İzleyicisine cennetin kapısını gösterir ama aynı işaretle de oraya girmesini engeller (syf 28)... Kürt aklı ateşli muhalefetine dahi örtük olarak sömürgecinin birkaç özür ve telafi edici hamlesine karşılık onu kolaylıkla affedebileceğini ve ona olan yakınlığını haykırmaktadır aslında. Girard bu durumu: "En ateşli taklit en güçlü biçimde inkâr edilendir... Örnek aldığı kişinin büyüü altında olan izleyici onunla aynı arzuya yönelmiş olmanın rekabeti içerisinde bütün gücüyle dolayım bağıını inkâr etmeye çabalar. Aradaki rekabet dolayımlayıcının bir düşman olarak algılanmasına sebebiyet verse de dolayımlayıcının görünüşteki düşmanlığı onun itibarını azaltacağına tam tersine güçlendirmektedir. Özne, örnek kişinin onu mürit olarak kabul etmeyecek kadar kendini üstün gördüğünden emindir. Dolayısıyla arzulayan özne, dolayımlayıcı karşısında birbiriyle çatışan iki duygu arasında bölünmüştür; boyun eğmiş saygı ve yoğun hınç. Bu, nefret adını verdiğimiz tutkudur. Nefret duyan kişi, bu nefrette saklı olan hayranlık nedeniyle önce kendinden nefret eder. Bu çılgın hayranlığı başkalarından ve kendisinden saklamak için

dolayımlayıcısını yalnızca bir engel olarak görmek ister” şeklinde açıklamaktadır (30-33)... Girard bu savına dayanak olması açısından Dostoyevski'nin “Yeraltından Notları”nın kahramanının bir anekdotunu sunar: “Arzulayan özne dolayımlayıcısının karşı konulmaz baştan çıkarıcı kişiliğini çalmak ister. Bu amaç aşkta da nefrete de aynıdır... Bir bilardo salonunda tanımadığı bir subay tarafından itilip kakılan ‘Yeraltından Notlar’ın kahramanı o anda dayanılmaz bir intikam isteğiyle yanıp tutuşmaya başlar. Bu nefreti haklı hatta akla yatkın olarak değerlendirebiliriz, ancak metafizik anlamı yer altı adamının hakaret edeni alt etmek ve baştan çıkarmak için yazdığı mektupta açığa çıkar: ‘benden özür dilemesi için ona yalvarıyordum... Subayda soyluluk duygusu olsaydı kaçınılmaz olarak yanıma koşarak boynuma atlar bana dostluğunu armağan ederdi. Bu ne kadar dokunaklı olurdu! Ne kadar iyi geçinir ne kadar mutlu yaşadık!.....”(Girard, 2001:60-61).

Kürt İslamcılarının da büyük çoğunluğu Kürtlerin ayrı bir devlet olma hakkı konusunda olumsuz bir düşünceye sahip olup Kürt kimliğini sahiplenmeyi Müslüman kimliğe/ümmete bir ihanet olarak telakki etmektedir. Kürt solunda “devrim” ideolojisiyle manipüle edilen “ulusal Kürt mücadelesi” Kürt sağında da “ümmetçilik” ideolojisiyle manipüle edilmiştir. İslamcı Kürt aklı da 63’e yakın bağımsız İslam devleti varken “İslam ümmeti” adı altında birleşik bir İslam devleti veya Osmanlıcı ütopyalarla kendisini oyalamakta ve sömürgecilerinin kendinden menkul “bölünmez bütünlüğüne” riayet etmektedir.

Mimetik Bellek: Sömürgecinin dolayımlayıcılık rolü sömürgecinin ulusal belleğinde de devrededir. Sömürgecinin sömürgecinin bellek inşasındaki rolü planlı/bilinçli olabileceği gibi sömürgeciye örtük veya açık pozitif değer biçen sömürge, sömürgecinin özel bir çabası olmadan da bellek inşasında sömürgeciden ilham alabilir. Sömürge, sömürgeciden dolayım lanarak oluşturduğu bu ulusal bellek inşasında iki farklı refleks gösterir. Bu reflekslerden biri sömürgecinin pozitif değer biçtiği sömürge geçmişine/tarihine sömürgecinin de pozitif veya negatif değer biçmesi yani sömürgecininkiyle doğru orantılı refleks, öteki ise ters mimesis (ters taklit) adıyla kavramsallaştırabileceğimiz yani sömürgecininkiyle ters orantılı refleksdir. Her iki durumda da dikkat çekilmesi istenen nokta sömürgecinin bellek inşa sürecinde sömürgecinin belirleyici olduğudur.

Ters mimesis refleksi sömürgecinin negatif değer biçtiği tarihsel olay/olgu/kişiliklere sömürgecinin pozitif değer biçmesi veya tam tersi sömürgecinin pozitif değer biçtiğine sömürgecinin negatif değer biçmesidir. Yani sömürgecinin belleğinde olumlu veya olumsuz bir değer biçerek canlı tuttuğu hususların seçimi sömürgecinin etkisi altında gerçekleşir. Dolayım layıcılık rolünün bilincinde olan sömürgeci, sömürgecinin bellek inşasına müdahale ederek sömürgecinin algısını şekillendirmede işine yarayacak –manipüle etmeye elverişli- kişi

ve olayları dolaşıma sokar. Bu kişi ve olaylar sömürgecinin gündeminden sömürgecinin gündemine transfer olarak sömürgeciye muhalefet amaçlı sömürge tarafından sahiplenilen veya reddedilen olay ve kişilere dönüşür. Sömürgecinin tarihinde dikkat çekilen olay ve kişiler sömürge açısından gerçekten önemli olay ve kişiler olsa da sömürgecinin, sömürgecinin mobilizasyonunu kontrol ve yönetmede bir araca –epistemik şiddete- dönüşürler.

Örneğin, Şeyh Said Ayaklanması, sömürgecinin resmi eğitim müfredatında Türk Kurtuluş mücadelesinin kazanımlarını ve Türk modernleşmesini sabote etmeye yönelik bir ayaklanma olarak ele alınmıştır. Bu ayaklanmanın sebepleriyle ilgili dolaşıma sokulan sömürgeci savları Kürtlerde oluşturulmak istenen –gerici, modernleşme karşıtı, ulusal birlikten yoksun vb. şeklinde- bir öz bilinç inşasının araçları olagelmıştır. Sömürgecinin sürekli olarak “irticai, gerici bir ayaklanma” şeklinde negatif anlamlar yükleyerek Kürtlerin belleğinde canlı tutmaya çalıştığı bu Kürt ayaklanması Kürtlerin yakın tarihli direnişlerinin önemli bir moral değeri olsa da ayaklanmanın ulusal bir muhtevaya sahip olup olmadığı konusunda Kürtler arasında ihtilaflar da her daim olmuştur. Şeyh Said’in dini kişiliği ve dönemin coğrafi ve iletişim açıdan sınırlılıklarının ayaklanmanın tüm Kürdistan’a yayılmasına engel oluşu ister istemez Kürtlerin bu ayaklanmanın ulusal değil dini ve lokal bir muhtevaya sahip olabileceği kuşkusunu beslemiştir. Ayrıca Şeyh Said’in Sünni din adamı kimliği Sünni Kürtlerin ve diğer dinlere mensup Kürtlerin ortak ulusal bir bellekte buluşmasına engel bir husus olmuştur. Sömürgecinin de bu ayaklanmayı gündemine özellikle alması bu spekülasyonları yaratmaya elverişli olmasından kaynaklıdır. Şeyh Said isyanının sebepleri, faileri ve muhtevasıyla ilgili bilgiler de çoğunlukla sömürgecinin çizdiği çerçeveye sınırlı kalmıştır. Bu ayaklanmayı sömürgeciden dolaymlanarak gündeminde tutan Kürtler de ekseriyetle bu sınırların içerisindeki bilgilerle sınırlı olarak ayaklanmayı tarihi moral değer olarak belirlemiştir. Şeyh Sait ayaklanmasını fitilleyen diğer Kürt kişilikler ve olayların sömürgeci tarafından pek dile getirilmemiş olmasından mütevellit Kürtler de Şeyh Sait ayaklanmasının arka bahçesini pek bilmezler. Örneğin ayaklanmanın tetikleyicisi Azadi Hareketi ve bu harekete mensup Cibranlı Hâlid Bey, Kör Hüseyin Paşa, Hasenanlı Hâlid Bey, Yûsuf Ziyâ Bey, Ekrem Cemil Bey, Şûrâ-yı Devlet eski reisi Seyid Abdülkadir Bey Kürtlerce pek bilinmez. Mezkûr hareketin manifestosunda seküler milli hedeflerin –başsuz bir Kürt devleti- inkâr edilmeyecek şekilde açık olması sömürgecinin bu hareketi ve hareketin kişiliklerini –sömürgecinin tanımını engellemek için bilinçli olarak kendi gündemine sokmamasının sebebidir.

Yine Dersim ayaklanmasının kilit ismi Seyit Rıza’nın da sömürgecinin en çok zikrettiği “düşman” isimlerden biri oluşu Seyit Rıza’nın Alevi kimliğinin,

Dersim isyanının ulusal değil lokal ve dini bir ayaklanma olduğu konusunda oluşturulmak istenen algı için elverişli olmasından kaynaklıdır. Said Nursi ismi de aynı minvalde verilebilecek bir örnektir. Bir başka örnek de Ağrı İsyanı olarak verilebilir. Sömürgecinin Ağrı İsyanı'na yeterince değinmemesi -örneğin resmi ders kitaplarında geçmez-, Ağrı İsyanının kilit ismi İhsan Nuri Bey'i ve Xoybun hareketini ise neredeyse hiç anmamış olması, İhsan Nuri'nin ve Xoybun'un isyanla ilgili manifestosunun apaçık seküler ulusal/milliyetçi hedefler içermesi, yani İhsan Nuri'nin manipüle edilmeye müsait bir dini kimliğinin olmaması ve Xoybun'un hedefinin apaçık bağımsız bir Kürt devleti kurmak istemesiyle ilgisi vardır. Sömürgecinin ismini düşman olarak bile zikretmediği İhsan Nuri'yi ve Xoybun Hareketi'ni Kürtler de genel olarak yeterince tanımaz ve bilmez. Verilen örnekler yukarıda bahsettiğimiz ters mimesis refleksine örnek mahiyetinde örnekler olup örnekler üzerinden iddia edilenler düşünmeye değerdir.

Sömürgecininkiyle doğru orantılı pozitif reflekslerle oluşan Kürt belleği için en çarpıcı örneklerden bazıları da Selahattin Eyyubi, Çanakkale ve Çaldıran Savaşı'dır. Selahattin Eyyubi, Kürt İslamcılarının dolayımlayıcısı rolündeki sağcı sömürgecinin Kürtlerin ayrı bir devlet kurmasını İslam dünyasına ümmete karşı etik bir sorun ve ihanet addeden ideolojisine hizmet edebilecek elverişli bir isim olarak Kürt belleğinde yeri konsolide edilmiş bir isimdir. Selahattin Eyyubi, Kürtleri sömürgecinin bekası uğruna şu mottolara ikna etmenin işlevsel bir aracı olarak kullanılmıştır. "Kürtler ümmetin en sadık milletidir.", "Kudüs'ü kâfirden alan Selahattin Eyyubi'nin torunları Kürtler", "Kürtler ümmetin İslam'ı en iyi temsil eden evlatlarıdır", "Kürtlerin İslam medeniyetine birçok katkıları olmuştur.", "Kürtler İslam ümmeti için et ve tırnak gibidir. Ayrılabilir bir bütündür", "Ümmetin-İslam ümmetinin- dili dini ırkı yoktur. Asıl olan İslam'dır". "Türkiye'nin kutsal bölünmez bütünlüğünün" meşruiyetine dayanak haline getirilen Çanakkale Savaşı, Çaldıran Savaşı gibi Türk resmi belleğinin önemli olayları "birlik, beraberlik, kardeşlik, dayanışma" şeklinde romantize edilmiş bir biçimde Kürtlerin de pozitif belleğinde yer etmiştir.

Nesnesini Kaybeden Mimetizm: Girard, "*mimetik üçgen*"de yer alan nesnenin bir süre sonra önemini kaybederek dolayımlayıcıya ulaşmanın, onunla bütünleşmenin bir aracı haline geldiğini ve öznenin arzu nesnesine ulaşmadaki asıl maksadının dolayımıcısına ulaşmak olduğunu söylemektedir (Girard, 2001:82). Yani "ötekine göre arzu", "öteki olma arzusu"na evrilir. Sömürge insanı tipik olarak yabancıya (efendiye) hayrandır. Hegel'in "Köle Efendi Diyalektiği"nde değindiği gibi kölenin efendinin varlığında kayboluşu söz konusudur. Sömürgecinin mimetik nesne'si (arzu, nefret, direniş, muhalefet vs.) bir süre sonra sömürgeciye ulaşmanın/yakınlaşmanın, onunla bütünleşmenin

bir aracına dönüşerek gölgede kalır. Proust'un *Swannların Tarafı* adlı kitabında yer alan "Ben olmayan her şey, dünya ve kişiler bana daha değerli, daha önemli daha gerçek bir hayatla dolu görünüyordu" cümlesini referans alarak Girard, "ötekinin tözünde erimeyi istemek için kişinin kendi tözüne karşı giderilmez bir tiksinti duyması gerekir" der ve öznenin/sömürgecinin bu ontolojik hastalığının ölümle sonuçlanacağını iddia eder (Girard, 2001: 61,224).

Sonuç Ve Öneri Yerine

Sömürgecilik sadece çıplak şiddet vasıtasıyla coğrafik yayılma değildir. Birçok postkolonyal teorisyenin de altını çizdiği üzere zihne yönelik sömürgecilik, sömürgeciliğin bekası için hayati önem taşır. Sömürge zihni/aklı sömürgeci tarafından sürekli modifiye edilen sömürgeye yabancılaşmış yapay/taklit bir akıldır. Bu kendine yabancılaşan - Sharo Garip'in tabiriyle- "protez akıl" sömürgecinin hakikatini taklit ederek sömürgeciliğin sürekliliğinin teminatı haline gelir. Bu sebeple Sömürgeciliğin sürekliliği ve yeniden yapılandırılmasında bir araç haline getirilen sömürge'nin kolonyal hastalıklarının bizzat sömürge tarafından teşhis ve tedavisi sömürgecinin nihai kurtuluşu için elzemdir. Siyasal, sosyal, kültürel vs. her türlü dinamiği sömürgeci tarafından dolaymlanan sömürge, kolonyal tahribatların zihinsel sonuçlarıyla yeterince yüzleşemediği vakit sömürgecinin temsilcisi/taklitçisi haline gelerek kendi hayatının faili olmaktan çıkar ve -sömürgeciye muhalefet ettiğini düşündüğünde dahi- kendi kendini sömürür. Mimesisin/taklidin sonuçta şiddet yarattığının altını çizen Girard taklidi arzulayan özne açısından mazoşist bir eylem olarak görür ve şöyle der: "Efendilik mazoşizme götürür ama kölelikten mazoşizme çıkan yol daha da kısadır. Köle verilen cezayı hak ettiğini düşünüyordur. Mazoşist mutsuzlukla metafizik arzu arasındaki zorunlu ilişkiyi anlamaktadır ama yine de bu arzudan vazgeçmiyordur. Bu arzu sonuçta hep kendi aleyhine dönecektir... Arzu eden özne kendi arzusunda taklidin oynadığı rolü algıladığı anda arzusundan vazgeçmelidir ... Edebiyat tarihçilerinin bize söylediklerine göre Stendhal'ın düşüncelerinin çoğu filozofların ya da ideologların mirasıdır. Demek ki çok parlak olduğu söylenen bu romancının kendisine ait bir düşüncesi yoktur. Stendhal başkalarının düşüncelerini taklit etmekten vazgeçtiği gün düşünceden de vazgeçmez: kendi kendine düşünmeye başlar." (Girard, 2001:149,150, 218).

Gayatri Spivak'ın "*Madun Konuşabilir Mi?*" adlı çalışmasında tartıştığı üzere madunun kendinin ürettiği kendine ait bir söylemi yoktur. Şöyle ki sürekli bir epistemik bir şiddete maruz kalan madunun zihni egemence işlenip üretilmektedir. Madunun tüm hayatına ve pratiklerine nüfuz edip onu egeme-

nin lehine işleyen bir yapıya hapseden bu durum madunun karşı söyleminde dahi işlemeye devam eder. Bu sebeple madun egemene karşı mücadelesinde dahi yine egemenin epistemik ve mental şiddetinin yarattığı kendi aleyhine bir zihin yapısıyla söylem üretir. Madun önce kendini tanımlayan oryantalist tanıma karşı çıkarken daha sonra kendisi bizzat bu oryantalist söylemi tekrar edebilir ve bunun üzerinden örgütlenebilir, bu örgütlülük tahakküm ilişkilerinin içinde bir direniş olmanın ötesine taşınarak, tahakküm ilişkilerinin bir parçası haline gelebilir. Diğer bir deyişle madun epistemik şiddetin bizatihi üreticisi haline gelebilir. Epistemik şiddet/epistemik ihlal mağduru madunun izinin sürülmesi gerektiğine ısrarla vurgu yapan Spivak bunu yapmayanları emperyalizmi devam ettirmekle suçlar. (Yılmaz, 23)

Kürtler –diğer sömürge uluslarıyla kıyaslandığında- kendi kolonyal hastalıklarının teşhis ve tedavisi konusunda yetersizdir. Bu sebeple Kürt mobilizasyonunun lideri haline gelen her tür siyasal ve düşünsel hareket bile nihayetinde Kürtleri fiziksel ve mental açıdan yeniden sömürgeleştirmenin aracı haline gelmekten kendini kurtaramamaktadır. Doğallığını yitirerek sömürgecinin taklitçisine dönüşen Kürtler kendi zihinlerinin/akıllarının bir arkeoloğu olmak zorundadır. Kürt bireyi de siyasetçisi de sanatçısı da gözünü dört açmalı ve sömürgeciye muhalefet ederken bile ne düzeyde onun dolayımında/kontrolünde olduğunu sorgulamalıdır. “Neyi niçin ve daha çok arzuluyoruz?”, “Neyden niçin nefret ediyoruz?”, “Neyi niçin daha çok hatırlıyoruz?”, “Belirlediğimiz ve bizi motive eden hedeflerimiz gerçekten bize mi ait?”, “Olumlu ve olumsuz düşüncelerimizin kaynağı nedir, kimdir?” , “Nasıl aldatılıyor ve bundan nasıl kurtulabiliriz”, “Mücadelemizin hedefleri gerçekten bizim lehimize hedefler midir?” vb. şeklindeki sorular Kürtlerin sömürgecinin manipülasyonunu bertaraf etmeleri ve engellemeleri açısından her daim kendilerine sormaları gereken hayati sorulardır. Zihni sömürgelesizleşmeyen bir ulusun fiziki kurtuluşu da pek mümkün değildir.

Yararlanılan ve Alıntı Yapılan Kaynaklar

Albert Memmi, Sömürgecinin Portresi Sömürgeleştirilenin Portresi, 2009 (1. Baskı), Çeviren: şen süer, versus yayınları.

Bariş Ünlü, Türklük Sözleşmesi, 2018, Dipnot Yayınları.

Du Bois, The Souls of Black Folk

Fırat Aydınkaya: Golgotha Tepesinden İnmenin Arifesinde Vicahiye Çevrilmiş “Kürt Modernleşmesi” Eleştirisi, Dipnot, Modernite, Modernleşme Ve Kürt Modernleşmesi, Sayı 1/2010. (Syf. 205-227).

Gayatri Chakravorty Spivak, Madun Konuşabilir Mi?, 2016, Çeviren: Dilek Hattatoğlu , Emre Koyuncu , Gökçen Ertuğrul, Dipnot yayınları.

Mehmet Şarman, Sen Hiç Kürtlere Benzemiyorsun, 2011, Radikal 2.

Ngugi Wa Thiong'o, Zihni Sömürgeden Azad, 2017, Çeviren: Şebnem Tantu, Hece Yayınları.

Rene Girard, Romantik Yalan ve Romansal Hakikat, 2001, Çeviren: Arzu Etensel İrdem, Metis Yayınları.

Sharo Garip, Kürdistan'da Self Kolonizasyon: Bir Sömürgecilik Teknolojisi Olarak 'Protez Akıl', 2018, Gazeteduvar.

Steve Biko, Siyah Bilinci, Ed. Barış Ünlü, 2014, Çeviren: Onur Eylül Kara, Dipnot Yayınları.

Zehra Yılmaz, Dişil Dindarlık İslamcı Kadın Hareketinin Dönüşümü, 2015, İletişim Yayınları.

در مەریوان وریا قانع: دین دەشیئت بە شیکیش بیئت لە خەبات دژ بە ستەمگەریی و داگیرکردن

چاوپێکەوتن / مستەفا زەنگین

1- کاتی بە دۆخی وەلاتەکانی وەک جەزاییر، ئافریقایی باشوور، هیندستان بەراوردکراوە، ئایا ئەم دتوانن بلین، لە کوردستاندا کۆلۆنیالیزم هەیه یان کوردستان وەلاتەکی کۆلۆنیازە کراوە؟ ئەگەر وەها بە، ئەم شیوەیی کۆلۆنیالیزم چیه، چۆنه؟

وەلام: بە بۆچوونی من وەلامدانەوهی ئەم پرسیارە ئاسان نییه و بە دەگمەن نەبیئت لە ناوەندی سیاسی و پۆشنییری ئیمەشا قسە و باسێکی ئەوتۆی لەسەر نەکراوە. هەندیک لە هیزە سیاسییەکانی کوردستان، لە قۆناغێکدا، کوردستانیان وەک "ولایتیکی داگیرکراو" و، وەک "کۆلۆنی" ناوناوە و مامەلەکردووە. دروشمی "مافی چارەنووس" و "کۆتاییهێنان بە کۆلۆنیالیزم" و "دروستکردنی دەولەتێکی نەتەوهیی سەر بەخۆ" یان هەلگرتبوو. زۆرینە ی هەرە زۆریان هەرگیز ئەم کارەیان نەکردووە و کوردستانیان وەک ولایتیکی داگیرکراو وێنانەکردووە، بەلکو وەک بەشیکی لە وولاتانە وێنایکردووە کە لە دوای جەنگی جیهانی یەكەمەوه دروستکراون.

ئەوهی من دەتوانم لێرەدا وەک سەرەتایەکی بیلیم ئەوهیه کە بەر لە نیوهی دووهەمی سەدهی نۆزدههەم، شتیکی لە ناوچەیهی ئیمەدا بەناوی "نەتەوه" و "سەرزمینی نەتەوهیی" و "خواستی دروستکردنی دەولەتی نەتەوه" ییەوه بوونی نەبوو. نە عەرەب و نە تورک و نە فارس و نە هیچ گروپێکی ئەتەنی تر، لە بەشە موسلمانەکی ئیمپراتۆریەتی عوسمانیدا، خویان وەک "نەتەوه" و زادگانیان وەک "نیشتمانیکی نەتەوهیی" وێنانەکردووە. چەمکی "نیشتمانی" بەو مانایە ئەمپروۆ لیتیدەگەین، واتە نیشتمانی وەک سەرزمینیکی نەتەوهیی، تا کۆتاییهکانی سەدهی نۆزدههەم بوونی نەبوو. ئەوهی لە ناوچەکەدا ئامادەبوو کۆمەلیک ئیمپراتۆریەتی

دینی گهوره بوون که دواهه مینیان ئیمپراتۆریه تی عوسمانی بوو. زۆرینه ی هه ره زۆری کورده کانی ئەمڕۆکه ی تورکیا و سوریا و عێراق به شیکیبوون له دانیشتوانه موسلمانه که ی ئەو ئیمپراتۆریه ته و شوناسی سه ره کیان وه ک شوناسی ئیمپراتۆریه ته که شوناسی عوسمانییوو بووه و سه رزه مین و نیشتیمانه که شپان وه ک به شیکی له جوگرافیای ناو قه لمه رویی عوسمانیه کان بینوه. له ئاستی ناوچه یی و لوکالیشدا چه ندان ئیماره ت و ده سه لاتی ناوچه یی جیاواز هه بوون و ئەو ئیماره ت و ده سه لاتانه له لایه ن خیزانه ئه رسته کراتیی و ده ره به گه کانی کوردستانه وه به رتۆه براون. له م قۆناغه دا شتیکی به ناوی “کۆلۆنالیزم” و “کۆلۆنی” ی و “داگیرکردن” و “داگیرکاری” وه بوونی نه بووه. ئەم کۆمه له چه مک و ئەم زمانه سیاسی و تیورییه، له سه ده ی بیسته مدا و له گه ل سه ره له دانی ناسیۆنالیزم له فۆرمه سیاسییه که یدا، له دایکده بیّت. تا ساته وه ختی که وتنی ئیمپراتۆریه ته که رووبه ریکی گه وره ی خۆره لاتی ناوه راست به ش و پارچه ی جیاوازی ناو ئیمپراتۆریه تی عوسمانی بوون و شوناسی دینی خۆیان و شوناسی دینی ئیمپراتۆریه ته که یان وه ک یه ک شوناس بینوه. له گه ل هه لوه شانده وه ی ئیمپراتۆریه ته که و سه ره له دانی ناسیۆنالیزم له شیوه سیاسییه که ی و هاتنی کۆلۆنالیزمی ئه وروپییدا، چه مکه کانی “نه ته وه” و “نیشتیمانی نه ته وه یی” و “مافی سه ره به خۆبوون” و دروستکردنی “ده وله تی نه ته وه یی” دا له دایکده بیّت. له گه ل بزوتنه وه ی دژه کۆلۆنالیزمیشدا مه سه له ی “شۆرش” و “یاخیبوون” و “خه بات” بو به ده سه ته یینی “مافه نه ته وه ییه کان” له دایکده بیّت.

له م قۆناغه دا، که له بیسته کانی سه ده ی بیسته مه وه ده سه پینده کات، ئەوه ی گۆرانئیکی ریشه یی به سه ردادیّت پیگه و شوین و جیی دانیشتوانی کوردستانه له “زه عیه تیکی عوسمانی” وه بو “که مینه یه کی نه ته وه یی” له ناو چوارچۆیه سیاسییه تازه دروستکروه کانی دوا ی جهنگی جیهانی یه که مدا. کورد له ناو ئەو چوار ده وله ته تازه یه دا که له ناوچه که دا و له سه ر وێرانه کانی ئیمپراتۆریه تی عوسمانی دروستده کرین، ده بنه “که مینه یه کی ئەنتی” و “نه ته وه یی” چه وساوه و مافه سیاسی و کولتوری و کۆمه لایه تیه کانیا، دواکاری و خواسته کانیا، وه ک هه ره شه له وه ده وله تانه و وه ک کیشه یه کی ئەمنیی گه وره مامه له کراوه. بۆیه زۆر به توندیی وه لامدراوه ته وه و له هه ندیک ساتدا تا ئاستی جینۆساید رۆیشتوه. له م ژینگه سیاسییه تازه یه ی دوا ی جهنگی جیهانی یه که مدا ئەو شته دروستده بیّت که ناوی “مه سه له ی کورد” ه و ئەو بزوتنه وه یه ش دروستده بیّت که ناوی “ناسیۆنالیزمی کوردیی” ه. ئەم ناسیۆنالیزمه، وه ک هه موو ناسیۆنالیزمیک له دنیادا، چه مکه کانی “نه ته وه” و “نیشتیمان” و “مافی چاره نووس” و “مافی سه ره به خۆبوون” دروستده کات و ده یکاته بنه مای وێناکردنی خودی خۆی و ئەوانه ی که رووبه پروویان ده بیته وه. وێناکردنی کوردستان وه ک “کۆلۆنیه ک” و وه ک “سه رزه مینئیکی داگیرکراو”، وه ک “ولات” و “نیشتیمانئیکی سه ره به خۆ” و “جیاواز” به ره هه می ئەم گۆرانکارییه سیاسی و ره مزیه یه.

کوردستان، وه ک هه موومان ده یزانین، چوار پارچه یه و هه ر پارچه یه کی به شیکی له ده وله تیکی دروستکراو له ناوچه که دا. میژوو ی سه د سالی راپردوو ئەو راستیه ساده یه ی نیشانداه ئەو ده وله تانه نه یانتوانیوه گه شه بکه ن بو “ده وله تیکی نه ته وه یی” پلورال و دیموکراس، که تیایدا چه مکی نه ته وه چه مکیکی “ئەنتی” و “دینی” نه بیّت، به لکو چه مکیکی سیاسی مه ده نیی پلورال و دیموکراس بیّت و ئەوه ی دانیشتوانه جیاوازه کانی ناو ئەو ده وله تانه به یه که وه کۆده کاته دوو فۆرم له ماف بیّت. یه که میان مافی هاو لاتیووونی به کسانه، دووه میان مافی ده سه ته جمعی تابه تی هه ر پیکهاتئیکی ناو ئەو ده وله ته یه. هه ردوو مافه که ش به شیکی له سیستمئیکی سیاسی دیموکراسی فره کولتوریی و فره ئەتینییدا. ئەم ده وله تانه به درێژیی سه ده ی بیسته م و له دوو ده یه ی یه که می سه ده ی بیست و یه که مدا، هه ره که یان به شیوازی

جياواز، جوړېكى تايهت له دهوله تي “نانه ته وه يي” و “ناهاولا تيي” و “نامافن”، يا خود “دهوله تي نه ته وه يي” يه كيك له نه تنبيه كانن به ته نها. كيشه ي كورد، به مانايه، به شيكه له كيشه سياسييه هره گه وره و بنه رپه تپهه كانى نه دهوله تانه، كيشه ي كه مينه يه كى نه تنبيه له ناو دهوله تيكي ناديموكراس و دهسه لاتگه ردا، كه هيچ فورميك له فورمه كانى پلوراليزمى سياسي و نه تنبى و دينى قبول نيبه و زياتر دهوله تيكي شو قينييه تا دهوله تيكي مافه روه. چاره سهرى راسته قينه ي نه كيشه يه ش له دوو جوړ چاره سهر تپه رناكات. يان كوړانى نه و دهوله تانه بو دهوله تي هاولا تيي و ماف و دادپه روه رى، واته بو دهوله تيكي مه ده نى ديموكراس و فره كولتور و فره نه تنى. يان نه وه يه دانيش توانى پارچه جياوازه كانى كوردستان له وه دا سهرده كه ون هه ريه كيك يان يه كه ي سياسي سهر به خو و دانپانراو بو خو يان دروستبكه ن و كو تايي به و دوخى چه وسانده وه و بيمافى و په راويز خسته نه تنبى و نه ته وه يه سيستماتيكيه به ينن، كه هه نديكجار تا ناستى پاك تا وكردن و جينو سايد رويشتوه و ده روات. به بوچوونى من گرنگ نيبه تيمه په يوه ندى نيوان كورد و دهوله ته مه ركه زيبه كان چون پيناسه بكه ين، ئايا په يوه ندىه كى كو لونياليه يان په يوه ندىه كى دهسه لاتگه رانه ي چه وسپنهره، گرنگ نه وه يه له وه تيبگه ين كه شتيك هه يه ناوى مه سه له ي كورده و نه م مه سه له يه ش ته نها به يه كيك له و دوو چاره سهره ي له سهره وه هيمامپيكرد، كو تايي پيديت.

۲- كو لونياليزم وه ك فرانز فانون باسى ده كات، وه كو جه نابيتان ش له كتبىي خو يى به ناوى “مروڤ و كه رامهت” دا سهرنجه مان راده كيشى بو ر نه و بابه ته، به شيوه ي سيستمى شكاندنى كه رامهت كار دكه. نه م سيستم له كوردستان چون كار دكه و هه روه ها كه رامهت بو نه ته وه يه ك چند گرانه؟

وه لام: كه رامهت يه كيك له چه مكه سياسييه سهره كى و بنه رپه تپهه كانى ناو دونياى مو دي رن، كتبىي “مروڤ و كه رامهت” به وردىي ژينالوژياى دروستبوونى نه م چه مكه و چونيه تي بوونى به به شيك له سيستمه سياسييه ديموكراسه كان و له وينا كردن تيكي نو ي بو مروڤبوون، نيشانته دات. كه رامهت هيماكردنه بو نرخی مروڤ وه ك بوونه وه ريكي نه بس تراكت، نرخی مروڤ وه ك مروڤ، به دا براوى له ئيتيما نه تنبى و دينى و فرهه نكي و ره گه زيبه كه ي. مامه له كردنى كورد وه ك كه مينه يه كه ي بيماف، وه ك هه رپه شه و كيشه يه كى نه ميني، وه ك هاولا تي پله دوو و پله سى، به ر له وه ي پيشي لكردنى هه نديك مافى سياسي و كو مه لايه تيي و فرهه نكي بى ت، هيرشيكى راسته وخويه بو سهر مروڤبوونى نه و وه ك مروڤ، ده ستر ريزيكرده بو سهر كه رامه تي. لاي فانون كو لونياليزم پروژه يه كى توندوتيزه و هه ولدانه بو دروستكردنى مروڤيكي كه خو ي به بچووك و گه مژه و گرنگن بزائيت، واته خو ي به كه سيك بزائيت كه كه رامه تي نيبه، يان كه رامه تيكي نووقسانى هه يه. فانون پيويوه كو لونياليزم له پرؤسه ي شكاندنى كه رامه تي مروڤه داگيراوه كاندا “گرىي خو به كه مزائين” له نه او هه ريه كيك ياندا ده چي نيت، و ايا لپده كات خو يان خو يان به كه متر له مروڤ بزائين. فانون له كتبىي “چه وسا وه كانى سهرزه ويى” دا پيويوه “توندوتيزى شو ر شگيرانه” ي ميله ته داگيراوه كان، يا خيوونى چه كدارانه، كوشتنى كه سانى سهر به هپزه كو لونياله كان، ته نها مافه سياسي و كو مه لايه تيي و فرهه نكيه كان فره هام ناكات، به لكو نه و بوونه وه ره كو لونيال كراوانه له ناوه وه له گرىي خو به كه مزائين رزگارده كات. واته توندوتيزى شو ر شگيرانه كاريگه رى سايكولوژيى گوره شى هه يه له سهر كه سى كو لونيال كراو، له پال كاريگه ريبه سياسييه كانيدا. جان پول سارته ر كه پيشه كى بو كتبه كه ي فانون نووسيوه، راديكالانه تر نه م ديده بو توندوتيزى شو ر شگيرانه، فورموله ده كات و پيويوه

ئەگەر كەسئىكى جەزائىرىيى لە جەزائىردا كەسئىكى فەرەنسئىيى بكوژئىت، ئەمە كوشتنى دوو چۆلەكەي بەيەك بەرد. لەسەرئىكەووە كەسئىكى داگىركەر كەمتر، لەسەرئىكى ترەووە كەسئىكى ئازاد زياتر. من باوەرەم بەم دىدە فانونى و سارتەرىيە نىيە و پىموانىيە توندوتىزئىيى مرؤقى ئازاد دروستىكات، بەلام تىزەكە لە پەيوەندىدا بە كەرامەتەووە تىزكى راستە و كۆلۆنئىيالىزم ماناى بىكەرامەتكردىنى كەسى كۆلۆنئىيالىكرار و دارشتەنەووە كەسايەتى ئەو كەسە وەك مرؤقىكى كەم و بىئىرخ. ئەم سىياسەتە لە پەيوەندىدا بە خەلكى كوردستانەووە بەردەوام ئامادەبوووە و ئا ئەمرؤش لە هەندىك بەشى كوردستاندا ئامادەيە.

۳- جەنابىتان كاتى باسى سىياسەتى ماكيافەلى دەكەن، لە دەربارى ئەم بابەتدا دلىن، ”لايى ماكيافەلى سىياسەت، تەكنۆلۆژىيائى سەرەكئىيى حكومرانىكرنە”. ئايا ئىمە دتوانن ئەمە باسكردىنى جەنابىتان بۆ كۆلۆنئىيالىزمى لە كوردستانىش قەبوول بكەين؟ يەعنى، ئىمە دتوانن بلىن، كۆلۆنئىيالىزم تەكنۆلۆژىيائى سەرەكئىيى حكومرانىكرنە لە كوردستان؟

وہلام: لە وەلامى پرسىارى يەكەمدا باسەم لەووە كرد گرنىگ نىيە كوردستان وەك سەرزەمىنئىيى كۆلۆنئىيالىكرار بىنىن يان وەك ھەر شىئىكى دىكە، ئەووە گرنىگە لەووە ئاگادارىين شىئىك ھەيە ناوى ”مەسەلەي كورد”ە. و داخووزىيى سەرەكئىيى ئەم مەسەلەيەش برىتئىيە لە گەران بەدوای دانان، ئىعتىراف، recognition، بە بوونى ئەودا وەك گروپئىكى ئەتئىسى و نەتەوہيى خاوہن ماف، مافى تاكەكەسىيى و مافى دەستەجەمعى. دانان ماناى بە رەسمى ناسىنى ئەو شوناسەي كە تۆ وەك تاكەكەس و وەك بوونئىكى دەستەجەمعى بە شوناسى خۆتى دەزانئىت. دانان بە تاكەكەسى كوردا وەك بوونەوہرئىكى خاوہن مافى بەكسان لەگەل ئەوانىتردا، دانان بە كوردبوون خۆشىدا وەك شوناسئىكى دەستەجەمعى و قبوولكردىنى يەكسانئى ئەو شوناسە بە شوناسەكانى تر وەك شوناسئىكى دەستەجەمعى. ئەووە وەك ”تەكنۆلۆژىيائى حوكمرايى” لە كوردستاندا كاردەكات، برىتئىيە لە ئىنكاركردىئىكى بەردەوام و سىستەماتىكى ئەم دانانە تاكەكەسىيى و دەستەجەمعى. چەمكى ”تەكنۆلۆژىيائى حوكمرايى” چەمكىكى فوكۆيە و باس لە عەقلانىەتى حوكمرايى و چۆنىەتى ئىشكردىنى دەسەلات لەناو كۆمەلگادا دەكات. ”تەكنۆلۆژىيائى حوكمرايى” لە كوردستاندا تەكنۆلۆژىيائى كورتكردىنەووە ”داخووزىيەكى سىياسىيى و فەرھەنگىيەكانى” مەلەتى ئىمەيە بۆ ”ھەرەشە”، ”ھەرەشەيەكى و جودىيى” بۆ سەر شوناس و ئاسائىشى ئەو دەولەتانەي كە كوردستان كراوہ بە بەشىك لىيان. ھەرەشەيەكى ئەمنىيى و و جودىيى نەك تەنھا بۆ سەر دەزگاكانى دەولەت و خاكى ئەو دەولەتانە، بەلكو بۆ سەر شوناسى ئەتنى زۆرىنە بالادەستەكان. بەمەش بەخشىنى رەوايەتىيى بە ھەموو تەكنىك و مىكانىزەمەكانى بىدەنگكردىن و سەركوتركردىن خەلكى كوردستان تا ئاستى لەناو بردنى يەكجارەكيان، ھاوكات وپرانكردىن و گواستەووە و گەماروونئىكى سەربازىيى و ئابورىيى و فەرھەنگىيى ناوچە كوردنشئىنەكان و مامەلەكردىيان بە لۆژىكى ناوچەي جەنگ و ھەرەشە و ناارامىيى. سىياسەت لەم دۆخانەدا دەگۆرئىت بۆ جەنگ، ياخود لە نيوان سىياسەت و جەنگدا سنوور و مەسافەيەكى قابىلى باسكردىن ناھىلدرئىتەووە. بىگومان بە پلە و رادەي جىاواز لە ھەر پارچەيەكى كوردستان و لە ساتەوختە مئزووويە جىاوازەكاندا. بە كورتئىيەكەي تەكنۆلۆژىيائى حوكمرايى لە كوردستاندا برىتئىيە لە ”تەكنۆلۆژىيائى گۆرئىنى ماف بۆ ھەرەشە”، ”دارشتەنەووەي خواستە سىياسىيانە وەك ھەرەشەي ئەمنىيى”، ”گۆرئىنى تاكەكەسە بۆ مرؤقىكى تاوانبار”، ”ويناكردىنى شوناسى كوردبوونە وەك پەلامارىكى و جودىيى”، ”گۆرئىنى پراكئىكى سىياسىيە بۆ پراكئىكى سەربازىيى”، ”خۆدزىنەوہيە لە دانان بەويتردا وەك بوونئىكى خاوہن ماف”. ھتد.. بە شىوہەكى گشتئىيى ھەموو ئەمانە بەشىكن لەو تەكنۆلۆژىيائى

حوکمپرانیهی له به شه جیاوازه کانی کوردستاندا ئاماده بوون و تا ئه مپووش، کوردستانی عیراقی دواي گهوتنی پزیمه کهی سه دام حوسهینی لیده رچیت، له به شه کانی تردا به خهستی ئامادهن. له ئاستی دهوله تیدا نهو ته کنولۆژیا تایبه تانهی حوکمپرانیهی له کوردستاندا، مانای گۆرینی ده زگاکانی حوکمپرانیهی لهو ولاتانه دا بو ده زگای ئیها نه کردن و سوکابه تیکردن و بیخکردنی پوزانه و سیستماتیکیانهی کوردبوون. ئه م فۆرمانه له ته کنولۆژیاي حوکمپرانیهی تیکه لیککی ئالۆزه له فۆرمانه کانی حوکمپرانیهی کۆلۆنیالیانه له گه ل حوکمپرانیهی نادیموکراس و ده سه لاتگه رانهی نه زموونه سیاسیه ترسانگه کانی سه دهی بیسته م.

٤- له ترکیه و باکووری کوردستان له چارووچۆفهیی کۆلۆنیالیزم و لیکۆلینه کانی سپی دا نیکاشی ترکیه تی و کوردایه تی ههیه. بو موهونه، بارش ئوللو، نووسه ر و ئاکاده میسه نی ترک باسی ”گریهستی ترکیه تی” دکه. ب وتهیی دیگه، کاتی باس و بابهت دیته سه ر کورده کان، هه موو ترکه کانی له هه ر به شی چینه تی، پیشه یی، ته مه نی، زایه ندی، ئایینی و مه زه به یی به ”گریهسته کی فه شارتی/سه مبولیک” دبن یه ک له دژی کورده کان. له م بابه تیدا فکری جه نابیتان چیه؟ ئایا ئه م دتوانن بو به شی دیگه یی کوردستانه کان باسی گریهسته کی ئه م شیوه یی، یه عنی باسی ”گریهسته کی عه ره بایه تی یان فارسیه تی” بکین؟

وه لام: باوه رم به وه نییه ”هه موو” تورک به شیکن لهو ”گریهستی تورکیبون” هه میسه به شیکی نهو کۆمه لگایه دژ به م به تورکیکردنی هه موو پیکهاته کانی ناو نهو ولاته یه و ره خنه گرانه به رامبه ر به م فۆرمانه له ناسیۆنالیزم وه ستاون. بیکومان ئیوه له وه دا راسته ده کن که زۆرینه یی نهو کۆمه لگایه به رگریی لهو گریهسته ده کات و ناسیۆنالیزمی تورکیی له فۆرمانه توینه ره وه که ییدا بووه به به شیکی له سایکۆلۆژیا و زمان و وینا کردنه کانی زۆرینه یی کۆمه لایه تییه نهو کۆمه لگایه دا. ئه مانه نهو گریهسته به بنه مای شوناسیه تاکه که سیی و ده سه ته جه معی خویان و به بنه مای شوناسی ده ولت و خاکی تورکیا ده زانن. به بوچونی من پیگه یی کورد له هه ر یه کیک له ولاتانه دا که تیایدا وه ک که مینه ده ژیه جیاوازه، له تورکیادا نکولیکردنیککی هه مه لایه ن و توندوتیژ له سه رجه می ده رکه وته کانی شوناسی کوردبوون هه یه. له عیراقدایه ئه م دۆخه بوونی نییه و له گه ل دروستکردنی ده ولته تی عیراقدایه شتیک له ئیعترا فکردن به کوردبوون هه بووه. له ئیراندا ئیعترا فی ره سمیه به کوردبوون بوونی نییه، به لام نهو سیاسه تی ئینکارکردن و تواندنه وه یه ی له تورکیادا هه یه لهو ولاته دا بوونی نییه. هه میسه په راویژیککی بچووک بو ته عبیرکردنی ره سمیه له کوردبوون له ئیراندا هه بووه. هه رچی سوریا یه زیاتر له مۆدیله تورکیه که نزیکه تا نه وانیتر.

ئه گه ر مه ویت له سه ر عیراق که مه کیک وردتر قسه به کم ده کریت بلیم ”عروبه یی عه ره بیهی جیاوازه لهو ”گریهستی تورکیبون” هی ئیوه باسیده که ن. عروبه شوناسیککی سیاسیه نییه، ناسیۆنالیزم نییه به مانا سیاسیه که ی، به لکو شوناسیککی کولتوریی و فره نه نگیه یه. عروبه ئایدیۆلۆژیا یه کی سیاسیه نییه، شتیک نییه بخوازیت هه مووان بکات به عه ره ب، کورد له عیراقدایه وه لی راسته قینه بو به عه ره بکردنی نه دراوه. وه ک یه کیک له تیوریه سه گرنه کانی بواری ناسیۆنالیزم له جیهانی عه ره بیدا ده لیت، مه به ستم عه دید داویشه یه، ده لیت عروبه ”شوناسیککی کولتورییه”، مه به ستم لیتی تواندنه وه یی نه وانیتری ناعه ره ب نه بووه و نییه، به لکو مه به ستم لیتی سه رکه وته به سه ر دابه شبوون و پارچه پارچه بوونه دینی و تائیفیه و خپله کیه کانی ناو جیهانی عه ره بیدا. له عروبه دا عه ره به ک پی له سه ر

ئەو پەھەندە كولتورىيە دادەگرن كە عەرەبى بەشە جىاوازه كانى دونىاي عەرەبىي بەيەكتىرەو ە گرېتەدات، بەلام بەرگرىي لە فۆرمىكى سىياسىي دىيارىكرائو ناكات. “عروبه” و “قەومەيتى عەرەبى”، القومىة العربيه، دووشتى جىاوازن. يەكەمىيان پىداگرتنە لەسەر بەيكتىي و ويكچوونىكى كولتورىي، بەلام دووھەمىيان پىرۆژەيەكى سىياسىيە.

بەعس و ناسرىزم، كە دوو فۆرمى سەرەكىي پان عەربىزمەن و باس لە “عروبه” و “يەكتىي خاك” و “نەتەوہى عەرەب” دەكەن، باس لە توادننەوہى نەتەوہەكانى تر لەناو نەتەوہى عەرەبدا ناكەن. لە عىراقدا شوناسى كوردبوون، بىگومان بەوچۆرەي كە بەعس لەو شوناسە گەيشتبوو، بەشىكبوو لە پىزمانى سىياسىي و و فەرھەنگىي ولاتەكە. خويئىدن بە زمانى كوردىي ھەبوو، پىرۆژنامە و گوڤار و رادىو و تەلەفىزىون بە زمانى كوردى ھەبوو، چاپخانە و يەكتىي نووسەرانى كورد، ھتد... ھەبوو، شتىكىش ھەبوو بەناوى “ئوتۆنۆمى” يەكى كارتونىيەوہ بۆ ناوچە كوردىيەكان، كە سەرپرەاي كارتونىبوونەكەي، شتىك لە ئىعتزافى سىياسىي و فەرھەنگىي بە كوردبوون تىدابووہ. ھەموو ئەمانە تەواو جىاوازه لەو دۆخەي لە توركىادا ھەبووہ و ھەيە. لە عىراقىشدا ھەمىشە دوو شىوہ لە ناسىونالىزمى جىاواز بوونىان ھەبووہ. يەكەمىيان ناسىونالىزمى عىراقىيە كە تىايدا كورد وەك بەشىك لە عىراق بىنازوہ، دووھەمىيان پان عەرەبىزمە كە بە گومانەوہ سەپرى كەمايەتییەكانى ناو جىھانى عەرەب دەكەن. ئەم دۆخە واىكردوہ شوناسى كوردبوون لە عىراقدا مېژووہەكى تەواو جىاواز بژىي لەوہى توركىا و بەشەكانى تر.

5- لە پىرۆسەيى داگرکردنى پىرۆژافايى كوردستاندا لە لايى دەولەتى توركىيەوہ ئىمە بوون شاھد كە دىن و ئايىن ھەر ئەو ئامورەكى مفادارە بۆ كۆلۇنيالىزم و داگرکردنى كوردستان. سەدام حوسىن چۆن لە يەك سوورەيى قوران، واتە لە سوورەيى ئەنفال مفاوہرگرت، بە ھەمان شىوہي دەولەتى تريكش سوورەيى ئەلفەتج بە كار ھىنا. ئەمە نىشان ددە كو دىن و ئايىن دتوانت ئامىزەكەبە بۆ كۆلۇنيزەكردن و داگرکردنى كوردستان. بەلام لەم پىرۆسەيى داگرکردنى پىرۆژافايى كوردستاندا ئىمە بوون شاھد كۆ بەشىك لە مەلايى كوردستانەكانش (باشورى كوردستان) بە ھەمان شىوہي لە دژى ئەو داگرکردنى دەركەتن و دەولەتى تورك وەك دەولەتەكى داگرەر بەناوى كرد. لە چارچۆفەيى ئەم دۆخىدا ئىمە دتوانن بلىن، دىن بە ھەمان ئاوايى دتوانە بە ئامىزەكى دژى كۆلۇنيالىزم؟ يەعنى دەرفەت ھەيە كۆ ئىمە باسى لايى دژ- كۆلۇنيالىزمى (ئانتى-كۆلۇنيالىزم) دىن بكەين؟

وہلام: دىن دەشىت بە ھەموو ئاراستەكاندا رابكىشرىت و بىرىت، دەشىت بىت بە ئامرازىك بە دەستى ستمەگەرانەوہ، وەك لاي داعش و لاي ئايەتوللاكان لە ئىران و لە سعودىيە و ئەفگانستان و زۆر شوپنى تردا، بىنىمان و دەبىنىن. دەشىت بەشىكىش بىت لە خەبات دژ بە ستمەگەرىي و داگىكردن، وەك “تىوۆلۇزىاي ئازادىخوازىي” لە ئەمىركاى لاتىن و وەك رۆلى مەسىحىت لە بەھىزكردنى “بزوتنەوہى سۆلدارىيى” لە پۆلەندەدا بىنىمان، ياخود رۆلى ئىسلام لە جەزائىر لە جەنگى رزگارىخوازىي ئەو ولاتەدا دژ بە كۆلۇنيالىزمى فەرەنسىي. يان رۆلى ھىزىكى دىنى وەك ئەلنەھزە لە تونسى ئەمىرۆدا. يەكەمىن وانەيەك لە سۆسىوۆلۇزىاي و ئەنتروپۆلۇزىاي دىنەوہ فېرىبىن ئەوہيە كە دىن جەوھەرىكى نەگۆر و ھەمىشەيى نىيە، شتىك نىيە بە يەك مانا و لە يەك فۆرمدا بۆ ھەتاهەتايە لە جىھاندا ئامادەبىت. دىن برىتییە لە كۆي تەفسىرەكانى دىن، برىتییە لەو شتەي كە بكەرە دىنىيە مېژووہەكان دروستىدەكەن، ئەمانەش ھەمىشە لانى كەم

له ناو سۆ جۆر په یوه ندى میژوویدا ئامادهن که کاریگه ریی گه وره له سه ر پوانینیان بۆ دین به جیده هیئت. مه به ستم له و سۆجۆر په یوه ندىیه ”په یوه ندىیه کی ده سه لات” و ”په یوه ندىیه کانى مانا” و ”په یوه ندىیه کانى به ره مه پئانه”. ئه م راستیه سادانه واده کهن وه کچۆن ئیسلام لای سه دام حوسه ین مانایه کی هه بوو په یوه ست به به خشینی په وایه تیه وه به په لاماره کانى ئه نفال وه ک کرده یه کی جینۆسایدیی، وه کچۆن مزگه وته کانى تورکیا ده هوئى جهنگ بۆ ئه ردوگان لیده ده ن و وه ک ”فاتحیکى دینى” مایشیده کهن، به هه مان شیوه له میژووی ئیمه شدا به رده وام جۆرک له دین و جۆرک له دینداران هه بوون و هه ن که به شیکیبون و به شیکن له بزوتنه وه ی رزگاریخوایى میله تى ئیمه. له شیخ عوبه یدولای نه هریه وه بیگه ره بۆ قازى محمه د و له ویشه وه بۆ شیخ عیزه دینى حوسه یینى و چه ندانى تر. ئه وه ی له هه موو ئه م دوخانه دا ئاماده یه دین نییه وه ک جه وه ره، چونکه ووتم هه چ دینیک جه وه ره یکی نه گۆری نییه، به لکو بکه رى دینین به ته فسیری دینى تایه ته وه له ناوژ ژینگه یه کی سیاسى و کۆمه لایه تى و فره ره نگى و په مزى دیاریکراودا.

بزوتنه وه ی دژه کۆلۆنیالیزم خوشى په هه ندیکى دینى به هیزی هه بوو، به لام ستمگه رى سیستمه سیاسیه کانى سعودیه و ئیران و ئه ردوگانى ئه مپوکش دیسانه وه په هه ندیکى دینى به هیزیان هه یه. له په یوه ندىدا به ناسیۆنالیزمه وه دین په یوه ندىیه کی فره لایه ن و ئالۆزى به ناسیۆنالیزمه وه هه یه، مه به ستم له ناسیۆنالیزم ئه و بزوتنه وانیه که خه بات بۆ دابینکردنى مافه سیاسى و فره ره نگى و کۆمه لایه تیه نه ته وه یه کانیان ده کهن. ناسیۆنالیزم له رووی میژووویه وه دواى هه لوه شانده وه ی ئیمپراتۆریه ته گه وره کانى میژوو دیت. بۆ نه وونه هه لوه شانده وه ی ئیمپراتۆریه تى هابسبورگ له ئه وروپا و ئیمپراتۆریه تى عوسمانى له ناوچه که ی ئیمه دا، چه ندان بزوتنه وه ی ناسیۆنالیستی و یه که ی نه ته وه یى جیاووزیان لیکه وته وه. شوناسى سه ره کیى ئیمپراتۆریه ته کان شوناسیکى دینى سه ره وه ئه تى و سه رو لۆکال بووه، لای عوسمانیه کان ئیسلامى سونى شوناسى سه ره کیى ئیمپراتۆریه ته که بووه. که ناسیۆنالیزم دیت دین که نارگیر و په راوژیز ناخات وه ک هه نیک تیورىست پیاوایه، ناسیۆنالیزم مه رج نییه هه میشه بزوتنه وه یه کی نادینى یان عه لمانى بی، ئه وه ی روئه دات ”ناسیۆنالیزه شنى دینه”، واته به نه ته وه یه کی کردنى دین و سه ره له نوئ پیناسه کردنه وه ی وه ک به شیخ له شوناس و پرۆژه یه کی نه ته وه یى. ئه مه له هه موو شوئیکى جیهاندا روویداوه و تا ئیستاش رووئه دات.

له ناو بزوتنه وه ی رزگاریخوایى میله تى ئیمه شدا هه مان شت له ئارادایه. وه کچۆن ئه ردوگان دین بۆ به خشینی په وایه تى به په لاماره کان و به سیستمه ستمگه ره که ی به کارده هیئت و دین و پیناسه ده کاته وه بییت به به شیخ له و پرۆژه سولتانییه ده سه لانه ترسناکه که ی. به هه مان شیوه هیزه کنى ناو کۆمه لگای ئیمه ش ده شیخ دین وه ک به شیخ له ئامراهه کانى به رگریکردن له ئینسان و به رگریکردن له مافه کان به کاربه پئرن و به کاریشیان هیناوه. به کورتیه که ی دین وه کچۆن ده توانیت به شیکییت له دوخ و سیستم و خه ونیکى ده سه لانه ره نه ترسناک، به هه مان شیوه ده شیخ بییت به به شیخ له بزوتنه وه ی دژه کۆلۆنیالی و له هه وئى مروق بۆ دروستکردنى دونیایه کی باشتر. هه مان دید بۆ زۆرک له ئایدیۆلۆژیا عه لمانییه کانیش راسته.

Özerk Yönetimlerde Yargı: Kürtler İçin Dersler¹

Derya Bayır

Hızla değişen Türkiye siyasetinde “çözüm süreci” şimdilerde uzak, sanki hiç yaşanmamış gibi görünse de, bundan bir kaç yıl öncesine kadar Kürt sorununun çözümünde territorial olmayan (kültürel ve dilsel haklarının tanınması ve anayasal korunmaya alınması vb.) ve teritoryal modeller (federal, özerklik, yetki paylaşımı, yerinden yönetim vb.) yüksek bir sesle dile getirilen öneri ve talepler arasındaydı. Bunların her birinin kapsamı ve içeriği daha detaylı bir araştırmayı hak etse de, biz bu makale de genellikle territorial modellerle birlikte akla gelen yargı yetkisinin paylaşımı konusunda Kürt siyasi muhalefeti- nin özellikle 1990'lardan bu yana ileri sürdükleri öneri ve görüşlerini mercek altına alacağız. Böyle bir konunun tartışılması geniş çaplı bir çalışmayı hak eden Kürtlerin otantik, geleneksel hukukunun yeniden düşünülmesini gerek- tirse de, bu makalede kendimizi Kürt siyasi muhalefeti- nin yargı yetkisinin kul- lanımına ilişkin talepleriyle sınırlayacağız.

Özerk bölgesel düzenlemeler içeren modellerinde idari ve yasama faaliyet- lerinin merkez ve yerel arasında nasıl paylaşıldığını inceleyen bir çok akade-

1 - Bu yazı daha önce İngilizce olarak 'The Judiciary in Autonomy Arrangements: Lessons for the Kurdish Case'. In: E. Nimni & E. Aktoprak (eds.): Democratic Representation in Plurinational States: The Kurds in Turkey. New York: Palgrave (2019), 177-209'de yayınlanmış olan makalenin gözden geçirilmiş ve güncellenmiş halidir.

mik çalışma bulunmasına rağmen, sadece sınırlı sayıda çalışma yargı konusuna odaklanmakta ve bu modellerle yargının desentralizasyonu arasındaki bağı incelemektedir (Adam 2009, Vallbé 2014, Aroney & Kincaid 2017). Makalede Kürt siyasi muhalefetinin yargı yetkisinin desentralizasyona ilişkin taleplerinin kapsamına, bu talebin ne kadar makul olduğuna dünyadaki örnekler ve uluslararası standartlar üzerinden cevap arayacağız. Kanada, Belçika, İspanya (Katalonya bölgesi) ve Birleşik Krallık (Kuzey İrlanda ve İskoçya ülkeleri) gibi desentralize yargı sistemine sahip ülke örnekleri üzerinde yapacağımız inceleme ayrıca konuya karşılaştırmalı bir perspektif sunacaktır. Bununla birlikte Türkiye'deki Kürt siyasi muhalefetinin yargı yetkisinin desentralizasyonuna ilişkin taleplerinin nasıl kavramsallaştırılabileceği ve bu konuda hangi parametrelerin kullanılabileceğini anlamaya çalışacağız. Osmanlı İmparatorluğu'nun son iki yüz yıla damgasını vuran modernleşme ve merkezileşme eğilim ve çabalarının ülkedeki yargı sistemini ve özellikle Kürt bölgelerini nasıl etkilediği makalede ele alınacak diğer bir konudur.

Kürtlerin Yargı Yetkisi Paylaşımı ve Desentralizasyonu Taleplerinin Kapsamı

Bölgesel özerklik, uzun zamandır Türkiye'de Kürt yasal siyasal muhalefetinin siyasi taleplerinden biri olmasına rağmen, genel olarak bu talep idari ve yasama alanlarında özerklik talebi ile sınırlı kalmış, yargı yetkisinin paylaşımına ilişkin özel bir atıfta ise yakın zamana kadar bulunulmamıştı. 1990'lar da Kürt siyasi partilerinin çoğunluğu yargının özgürlükçü ve liberal olmayan, ideolojik ve otoriter profilini eleştirip, ülkede kapsamlı yasal ve yargısal reformların yapılmasını talep ederken, sadece bir iki siyasal parti çekimser bir şekilde yargı özerkliği kavramından bahsetti. Kürt meselesinin çözümünde federasyon veya bölgesel özerklik modellerini açıkça savunan partiler bile, dünyada ve literatürde bu modellerin ayırt edici özelliklerinden biri olarak kabul edilen yargı yetkisinin desentralizasyonu konusunda açık ve detaylı bir talepte bulunmadılar.² Bunun bir nedeni Türkiye'deki şu güne kadar Kürt sorunun çözümünün özgürce tartışılabilmesi için uygun bir siyasi ve hukuki ortamın sağlanmamış olmasında aranabilir. Diğer bir sebep ise, yargı yetkisinin desentralizasyona dair kapsamlı bir genel literatürün bulunmayışı olsa gerektir.

Halkın Emek Partisinin (HEP) 1990 tarihli programı bu anlamda bahse değer. Yargı konusunu ayrı bir başlık altında ele alan program, devlete ve onun

2 - Bkz. Demokratik Kitle Partisi (1997), Partiya Sosyalist a Kurdistan Programı için bkz. <http://psk-riyazadi.org> ve Hak ve Özgürlükler Partisi Programı için bkz. <https://www.hakpar.org.tr> Burada küçük bir not düşelim İslamcı HÜDA-Par'da programının yargı bölümünde sosyal sorunların çözümünde tarafların inanç ve geleneklerine göre karar verecek, arabuluculuk yönteminin resmîyet kazandırılması talep etmektedir.

resmi ideolojisine sıkı sıkıya bağlı Türk yargısını Kürtlerin etnik ve politik taleplerinin kriminalize edilmesinde ve sonuçta ülkede totaliter bir düzenin kurulmasındaki rolü nedeniyle eleştirmişti. Bu nedenle hakim ve savcılarının eğitimlerinin öneminin altı çizilecek ve bu eğitimin çağdaş, çoğulcu, katılımcı demokratik düzen standartlarıyla uyumlu hale getirilmesi öngörülmektedir. Kürt etnisitesinin, dilinin ve kültürünün resmi olarak devlet tarafından reddedildiği 1990'lı yılların Türkiye'sinin siyasi ortamının bir ürünü olan HEP programı, asimilasyonu "insan haklarına karşı en büyük ve en ağır saldırı" ve "İnsanın etnik kimliğini, kültürel varlığını ve sonuçta manevi kişiliğini yok etmeye yönelik [bir] suç" ve hatta "insanlığa karşı suç" olarak tanımlanmaktaydı. Bu nedenle ceza yasalarında asimilasyonu yasaklamayı ve devletin asimilasyon politikalarını durdurmak ve olumsuz sosyal sonuçlarını gidermek için tedbirler almayı ve kapsamlı bir hukuk reformu yapmayı öngörmektedir.

1993 yılında daha hayata gözlerini açmadan, Anayasa Mahkemesi (AYM) tarafından kapatılan Özgürlük ve Dayanışma Partisi'nin 1993 tarihli programı ise ülkedeki anti-demokratik hukuk sisteminin ciddi bir reformdan geçirilmesi yanında, ana dilin adli yargılamalarda ve mahkemelerde kullanılmasının güvence altına alınmasına programında yer vermişti. Aşağıda göreceğimiz gibi, benzer uygulamalar Belçika, Kanada ve İspanya'da bulunmaktadır. Ancak, yargı yetkisinin desentralizasyonuna ilişkin en somut talep, yasaklanan Türkiye Komünist Partisi'nin ardılı olan Sosyalist Birlik Partisi'nden gelmiştir. Programında, Kürt ve Türk halkı arasında maddi eşitliğin sağlanabilmesi için idari ve yasama organlarının yansira yargı organlarında da Kürtlerin eşit temsilini öngörüyordu. Bu teklif, aşağıda daha ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz gibi, Belçika'daki yargı modelini hatıra getirmektedir.

Ancak, Kürt bölgeleri için yargı yetkisinin desentralizasyonu siyasi bir talep olarak ilk defa çeşitli düzeylerde yerel mahkemelerin kurulmasını ve yeni bir demokratik hukuk kültürünün yaratılmasını öngören 2005 tarihli *Koma Civakên Kurdistan* (KCK) Sözleşmesinde açık bir şekilde dile getirilmiştir. Bu Sözleşme, Kürtlere yönelik bir ulus-devlet yaratmaktan ziyade, genel olarak toplumu demokratikleştirmeyi, toplumsal cinsiyet eşitliğine saygıyı, tüm toplumların kolektif haklarını tanımayı, doğrudan demokrasi ve halkın yargısal işlemlere katılımını öngören ve hapisteki PKK lideri Abdullah Öcalan tarafından ortaya atılan "demokratik konfederalizm" fikri üzerine inşa edilmişti (Akkaya ve Jongerden 2014).

PKK'nın hukuk ve yargı sistemi konusundaki taleplerinin kapsamı 2010 ve 2014 tarihli KCK Adalet Konseyi toplantıları sırasında daha da geliştirildi. Bu toplantılarda Kürtlerin yaşadığı ülkelerde var olan yargı ve hukuk sistemlerinin Kürt halkının haklarının reddedilmesinde ve sömürülmesinde araçsallaştı-

rıldıkları ve Kürt toplumunun sorunlarını çözmek konusunda yetersiz kaldıkları ve daha da önemlisi sosyal sorunları derinleştirip ve karmaşıklaştırdıkları ifade ediliyordu. Ulus devlet yargı sistemlerinin bahsi geçen bu eksikliklerinin üstesinden gelmek için Kürdistan'ın tüm parçalarında, demokratik ve etik ilkeler üzerine kurulu yargısal organizasyonların kurulması kararlaştırıldı.

Yargı işlevini yerine getirilmesi süreçlerine halkın katılımını öngören sosyalist ideolojinin yargı anlayışından (Borucka-Arctowa 1976) esinlendiği anlaşılan ve "Toplumsal Adalet" adı verilen bu yeni yargı sistemi, ulus devletlerin hukuk ve yargı sistemlerinden kendini ayırıştırıyordu. Zira ulus devletin yargı ve hukuk sistemi devletin hegemonyasını sağlamlaştırmak ve toplumu sürekli gözetleme ve baskı altında tutmak için kullanılmaktaydı. Daha da önemlisi toplumun kendi sorunlarını çözme kapasitesini ellerinden alan ulus devletin hukuk ve yargı sistemi bunun yerine, son derece karmaşık yasal düzenlemeler ve profesyonel hukuk bürokratlarını ikame etmişti. Tam tersine, adaletin işleyiş süreçlerine halkın katılımını öngören ve halkın geleneksel yöntemlerine dayanan ve alınacak kararlarının kaynağını halkın gelenek, kural ve değerlerine dayandıran "Toplumsal Adalet" anlayışının amacının ise, toplumun güçlendirilmesi olduğu ifade ediliyordu. Ancak, "Toplumsal Adalet", tüm toplumsal kural ve geleneklerin onaylanması anlamına da gelmemekteydi; zira, olumsuz gelenek kuralları ile savaşılmalı ve bunların demokratik, ekolojik ve toplumsal cinsiyete duyarlı bir paradigma ile uyumlu hale getirilmeleri amaçlanıyordu. Böylelikle, aşağıda daha ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere, "Toplumsal Adalet" kavramı kendini hukuki merkezizetiğin karşıtı olarak konumlandırılmış gibi görünmektedir.³

"Toplumsal Adalet" fikri, Türkiye dahil bir çok Kürt bölgelerinde yankı buldu ve gönüllülük temelinde çalışan, ve toplumun ileri gelenlerinden oluşan formal olmayan, ad-hoc adalet komisyonları oluşturuldu ve bir çok yerde çalışmalar yürütüldü.⁴ Bu fikrin, göreceli kolay bir şekilde Kürt toplumunda karşılık bulmasının en önemli nedenlerinden birisi, bunun Kürt toplumu için çok da yeni bir şey olmaması, ve hali hazırda yaygın olarak toplumsal sorunların çözümünde kullanılmakta olan, ri spi (beyaz sakallılar) denen toplumun ileri gelenlerinden oluşan ve nizalı taraflar arasında arabuluculuk benzeri bir yöntem kullanarak sorunları çözen geleneksel çatışma çözüm yöntemlerine benzerliğinde aramak yanlış olmasa gerek.⁵

3 - "Hukuki merkezleşme" konusunda bkz. Galanter, 1981 and Griffiths, 1986.

4 - Duman (2017), ayrıca bkz. International Crisis Group Report 2012, s.7, dipnot 55, <https://d2071andvip0wj.cloudfront.net/222-turkeys-kurdish-impasse-the-view-from-diyarbakir.pdf> ve "Hakkari'de 'özerk' çözümler", Yüksekova Haber, 31.07.2010; "Diyarbakır'da 'özerklik mahkemesi' kuruldu!", Posta, 08.09.2011.

5 - Kızıltepe'de yapılan yakın tarihli bir araştırmada bu bölgede sosyal problemlerin genellikle geleneksel yöntemlerle çözüldüğü ve devletin mahkemelerinin ise sadece son çare olarak veya resmiyete ihtiyaç duyulması halinde kullanıldığı ifade edilmektedir, bkz. Güneş (2009: 115).

Demokratik Toplum Kongresi (DTK) 2014 tarihli sözleşmesinde eşit sayıda kadın ve erkek üyelerden oluşacak “hak ihlalleriyle ilgili tüm alanlarda çözüm geliştirmekten ve adaleti sağlamaktan sorumlu” olacak “Adalet Divanları”nın kurulması öngörülmüştü. Bölge bazında örgütlenecek bu divanların kendi suç ve ceza yönetmeliğini oluşturmak için çalışma yapması da kararlaştırılmıştı.⁶ Bu görev daha sonra “Diyalog ve Uzlaşma Komisyonu”na devredilecekti. Komisyonların yargı yetkisi kan davası, arazi davaları, kız kaçırma, miras, trafik kazaları, boşanma davaları dahil bir çok konuları ile sınırlandırılacak, uyuşturucu ve tefecilik konuları ile ilgili davalara ise bakmayacaklardı.⁷ Ancak, özellikle “çözüm süreci”nin sonlanması ile bu kurullarda yer alan bir çok kişi hakkında PKK üyesi olmak suçlaması ile davalar açıldı ve cezalandırıldı.⁸

Diğerleri yanında Kürt bölgeleri için de özerklik talep eden Barış ve Demokrasi Partisi (BDP) bağımsız adaylarının 2011 tarihli seçim bildirgesinde, hayata geçirilmesi planlanan özerk bölgelerde “yargı ve güvenlik hizmetlerinin yerel ve merkezi hükümetler tarafından ortaklaşa yürüteceği” bir siyasi proje olarak dile getirildi. ⁹ 2015 tarihli Demokratik Toplum Kongresi Sonuç Bildirgesi’nde ise “yargı yetkisinin özerk bölge modeline göre yeniden düzenlenmesi öngörülmekteydi”.¹⁰ Bu iki talep aşağıda göreceğimiz gibi özellikle İspanya’daki Katalan Bölgesindeki yargı modelini akla getirmekteydi.

Kürt sivil ve siyasi muhalefetinin konumuzla ilgili yukarıda ifade edilen talepleri ve önerileri Türkiye’deki mevcut hukuk sisteminin reformu, yargıda Kürtlerin eşit temsili, mahkeme prosedürlerinde Kürtçe kullanımı, Kürt hukuk kültürünün ve mekanizmalarının yeniden canlandırılması ve bölgesel desentralize bir yargı sisteminin kurulması vs. olarak özetlenebilir. Makalenin bundan sonraki bölümlerinde, değişik ülkelerdeki özerk bölgelerin yargı modellerini inceleyip bunlar üzerinden Kürtlerin yukarıda özetlediğimiz taleplerinin nasıl bir teorik zemin üzerinden justife edilebileceğine dair fikir yürütmeye çalışacağız.

Hukuki Merkezîleşme ve Hukuki Modernizasyon

Galanter (1966: 162) her hukuk sisteminin yetki alanında bulunan her şeyi ve herkesi kapsayan genel standartlar yaratmak istediğini ancak yine de yere-

6 - “DTK yeniden yapılıyor”, Aljazeera, 07.09.2014.

7 - “DTK ‘Adalet Divanı’na lağvediyor”, Aljazeera, 11.12.2014. Ayrıca DTK’nin Hukuk Komisyonu 2013 ve 2015 yıllarında Kürtlerin ve Kürt örgütlerinin karşılaştıkları insan hakları ihlalleri ve hukuki problemlerin tartışıldığı “Kürdistan Hukukçular Konferans[lar]ı” düzenlemiştir.

8 - “2012’de Meclis’e davet edildi 2017’de ‘yasadışı’ ilan edildi”, Evrensel, 25.04.2017

9 - Ayrıca benzer bir öneri için bkz. BDP tarafından hazırlanan “Türkiye’nin Demokratikleşmesi ve Kürt Sorununda Çözüme Dair Siyasi Tutum Belgesi: Türkiye’nin Siyasi-İdari Yapısında Reform ve Kürt Sorununda Çözüm Modeli Taslağı” (2010).

10 - HDP’nin de katılımcıları arasında bulunduğu bu Kongre’de alınan diğer kararlar ilgili olarak bkz. “Özyönetimlerle İlgili Siyasi Çözüm Deklarasyonu”, Bianet, 27.12.2015.

lin ve taşranın çıkar ve uygulamalarının bir şekilde genel hukuk sistemi içinde yer bulduğundan bahseder. Modernleşme öncesi sistemlerde yerelin ve taşranın dahil edilmesi yerel grupların hukuki konulardaki özerklikleri veya hükümetlerin yerelin hukuki standart ve uygulamalarını özümsemeleri şeklinde ortaya çıkıyordu. Modern hukuk sistemlerinde ise hukukun yerel ve taşra ile bağının koparıldığını, yerelin çıkar ve uygulamalarının hukuk yapım süreçlerine dahil edilmediğini, sonuç olarak modern toplumların yerelin ve taşranın hukuk yapım süreçlerine dahil edilmesi için yeni araçlar geliştirildiğini ifade eder. Bu bağlamda, diğerleri yanında federalizmi “enklavlar” (*enclaves*) oluşturup, hukuk yaratma merkezlerini temsiliyet ile etkileme ve resmi hukuku yerelin ihtiyaç ve uygulamalarına hassas hale getirmenin’ yolunu açan yeni aygıtlar arasında sayar (Galanter 1966: 163).

Kısaca, Galanter federalizm yoluyla yerel özerklik, sözleşmeye dayalı yükümlülükler, arabuluculuk, hakim ve savcıların yerelde seçimi gibi düzenleme ve uygulamaları hukuki modernleşme süreçlerinin farklı etnik, dilsel, dinsel, kültürel vb. özelliklere sahip topluluklar üzerindeki olumsuz etkilerinin azaltılması ve hukukun onların ihtiyaçlarına ve istemlerine daha iyi karşılık verebilen bir duruma getirilmesi için modern toplumlarca tasarlanmış yapılar ve yöntemler olarak tanımlar (Galanter 1966: 163-4). Bu bağlamda çok merkezli devlet sistemlerinin, çoklu hukuk ve yargı yönetiminin, modern yargı sistemlerinin bir ülkedeki farklı gruplar üzerindeki olumsuz hukuki merkeziyetçi etkilerinin azaltılmasında çözüm olabileceği düşünülmektedir. Hukuki merkezileşme, hukukun modernleştirilmesi ve devletin hukuk yapma süreçlerinde tek kaynak olarak gören ve devletin topluma güçlü bir şekilde müdahalesini eleştiren hukuki çoğulculuk literatürü, konumuz bakımından yararlı bir bakış açısı sağlayabilir.

Son iki yüz yılda ulus-devlet inşasının merkezinde yer alan hukuksal modernleşmenin, hukuk algısında ve hukukun nasıl uygulanması gerektiği konusunda köklü bir değişime yol açtığı öne sürülmüştür (Galanter 1966, Sezgin 2009) ve aşağıdaki alıntıda bu süreç gayet güzel özetlenmektedir:

Yasalar daha geniş bir mekânsal, etnik ve sınıfsal alan üzerine uygulanır; kişisel hukuk teritoryal hukuk ile, özel hukuk genel hukuk ile, geleneksel hukuk devlet hukuku ile yer değiştirir. Grup hakları ve sorumlulukları bireysel olanlarla değiştirilir. Dini yaptırım ve kaynaklar, seküler motifler ve tekniklerle; ahlaki önsezi teknik ekspertize ile yer değiştirir. Kanun yapma ve hukuk kurallarının yerine getirilmesi görevi ve sorumluluğu, yerele karşı sorumlu yönetim unsurlarının elinden alınıp merkezi ulusal iktidarı temsil eden uzman profesyonellere verilir (Galanter 1966: 153-154).

Böylelikle geleneksel hukuk sistemlerinin modernizasyonu, devlet hukukunun “dikey” ve “yatay” olarak önceleri sadece özel hukukun konusu olduğu düşünülen alanlara, varlığının sembolik kaldığı ya da hiç olmadığı daha geniş coğrafi bir alana yayılmasına yol açar (Galanter 1966, Turan 1984: 108; Kayaoğlu 2010). Hukukun modernizasyonu kaçınılmaz olarak yargının işleyişi üzerinde de etkili olmuştur. Geleneksel hakimlerin otoritesi azaltılmış ve sadece yargı meseleleriyle sınırlandırılmıştır. Bunların yerini ise “hiyerarşik” ve düzenli ilk derece mahkemeleri ağı ve yargı kararlarının üniformluğunun (*uniformity*) bütün ülke üzerinde etkisini sağlamakla yükümlü temyiz mahkemeleri almıştır (Galanter 1966: 155-156). Bu son derece bürokratik, teknik ve karmaşık sistemde yargılama işi tam zamanlı çalışan hukukçu teknokratlara teslim edilmiş, mahkemeler ve bireyler arasında aracılık görevini yapan yeni bir profesyonel meslek grubu olan avukatlık mesleğinin oluşumuna yol açmıştır.

Doğası gereği politik olan ve devletin toplum üzerindeki otoritesini pekiştirme işlevine sahip olan modern hukuk sistemleri, sonuç olarak sadece devleti hukuk yapma ve hukuki ve sosyal uyumsuzlukların çözümü üzerinde otorite olarak görülmektedir (Galanter 1966: 155-162). “Evrenselci”, “uygulamalarında üniform ve herkese uygulanabilir” olan bu modern yasalar ise, çoğunlukla ülkenin politik lider kadrolarının “toplumsal şuurunun” (*social consciousness*) ürünleridir.¹¹ Modern hukuk sistemleri ve kanunları, yerelin ve taşranın örfi, geleneksel ya da dini, paralel uyumsuzluk çözüm yöntemlerini veya farklı grupların davranış kurallarını, kaygılarını ve hukuk anlayışlarını ise görmezden gelir (Galanter 1966: 162-163).

Dünyadakine benzer bir şekilde 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda başlayan ve Türkiye Cumhuriyeti döneminde yoğunlaşan hukuksal modernleşme sürecinin de, ülkedeki etnik ve dini azınlık gruplarının geleneksel statüleri, hakları ve yargı mekanizmaları üzerinde yıkıcı etkileri olduğu bilinmektedir. Yeni Türk ulus-devletinin başlangıcından itibaren, ülkede hukukun dikey ve yatay genişlemesini sağlamak, çoklu hukuk kültürlerinin ve yargısal metotlarının son kalıntılarını süpürmek için bir dizi önlem alınmıştır (Bali 2005, Bayır 2013a). Aşağıda göreceğimiz gibi, Türk egemen seçkinlerinin hukuki modernleşme, modernleşme ve “uygarlaştırma” ideallerinin önünde engel olarak görülen Kürtlerin konvansiyonel statüsü ve geleneksel hukuk ve yargı mekanizmaları bu önlemlerden en fazla etkilenenler arasındaydı. Bir sonraki bölümde, İmparatorluğun 19. yüzyıldaki hukuki modernizasyon ve merkezleşmeyi de içeren idari merkezleşme çabalarının Kürtleri ve Kürt böl-

11 - H. O. Davies, “The Legal and Constitutional Problems of Independence,” In Peter Judd, ed., African Independence. New York: Dell, 1962, s. 328, Galanter 1966: 159’dan alıntı.

gelerini nasıl etkilediğini inceleyeceğiz. Zira bu tür bir inceleme bize Kürt siyasi örgütlerinin yargı yetkisinin paylaşımına ilişkin yakın zamanlı taleplerinin tarihsel, siyasal, sosyal ve hukuki bir arka planı olup olmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Kürt Bölgelerinde Özerklik, Yargı ve Hukuk

İran ile Osmanlı İmparatorluğu arasında bir tampon bölge olan Kürdistan, 16. yüzyılda Osmanlı ile Kürt prenslikleri arasındaki bir anlaşma ile Osmanlı İmparatorluğu'na dahil edildi. Şerif Paşa, Kürtlerin "gönüllü" olarak İmparatorluğa katıldıklarını, bu dönemde 46 bağımsız prensliğin kurulduğunu söyler ve bunların isimlerini verir.¹² Bu anlaşma ile Osmanlı İmparatorluğu yerel Kürt prensliklerinin bölgelerindeki nüfuz ve otoritelerini ve geleneksel "öz-iddare (*self-rule*) tekellerini", devlete sadakatleri karşılığında kabul ediyordu. Kürt hanedan ve bey (mir/miran) ailelerinin babadan oğula geçen hükümranlık hakları Sultan tarafından tanınıyor, topraklarının mülkiyeti "yurtluk-ocaklık" olarak bu ailelerde kalıyordu (Ortaylı 2010: 154).¹³ Bu prenslikler, esnek ve örgütsel olarak çeşitli (*diverse*) olan Osmanlı idari teşkilatı içinde mali, hukuki ve askeri konularda çeşitli derecelerde "muafiyet ve imtiyazlara" sahiptiler (Kılıç 2001, Gençler 2011, Saydam 2005, Yılmazçelik 2010, Ortaylı 2010, Başarır 2014, Bayır 2017, Atmaca 2017). Bu prensliklerin yetkilerinin kapsamı ve sınırları zamanla değişse de, varlıkları 19. yüzyıla kadar devam etti. Ta ki, Osmanlı egemen eliti, devletin merkezileşmesini ve modernleşmesini İmparatorluğun toprak kaybına karşı bir antidot olarak görmeye başlayınca kadar. Merkezileşme çabası, bu prensliklerin bazılarının ayaklanmasına neden olacaktı; bu ayaklanmaların çoğu, 1847'ye kadar yenilgiye uğrattılacak ve bu özerk prensipler ortadan kaldırılacak ve liderleri bölge dışına sürgüne gönderilecekti. Bölge devletin genel idari teşkilatı altına sokulacak ve bölgede kısa süreli de olsa "Kürdistan eyaleti" (1847-1867) kurulacaktı.¹⁴ Bu dönemden sonra bu *mir/miran*'lardan kalan yetki boşluğu önce şeyhler ve dini liderler daha sonra ise aşiret liderleri tarafından doldurulacak ve Kürtler politik özerkliklerini bunlar üzerinden devam ettireceklerdi (Atmaca 2017: 28).

Devletin merkezileştirme çabaları takip eden yıllarda da devam etti. Kürt mirlerinin ve beylerinin bu bölgeler üzerindeki "öz-yönetimi" (*self-governance*) sona erecek ve bunların yerini merkez tarafından atanan yöneticiler alacaktı.

12 - Bkz. 1919'de Şerif Pasa tarafından hazırlanan "Memorandum on the claims of the Kurd People", s. 3-4.

13 - Benzer tipte idari ayrıcalıklara Bosna ve Gürcistan (Kılıç 2001: 204 ve 205) ve Trabzon (Saydam 2005) gibi başka sınır bölgelerinde de rastlanmaktadır.

14 - Bu isim 1867'de Diyarbakır olarak değiştirildi ve Kürdistan sadece Osmanlı yönetimi tarafından coğrafi bir isim olarak kullanılmaya devam etti, bkz. Özoğlu 2001: 83.

Ancak bazı yerlerde beyler “kaymakam” olarak yeniden görevlendirilip bölgenin merkezi idari sistemine dahil edilecekti (Gözel 2007, 118-119 ve 31’de dipnot 69). Bu Kürt prenslik ve beylerinin toprakları ise bu bölgelerden elde edilen gelirler üzerinden hesaplanan bir maaş karşılığında devlet hazinesinin tasarrufuna geçecekti (Gençer 2011 and Karataş ve Karasu 2017). Bu gelirlerin belli bir yüzdesi maaş olarak yönetim hakkını yitiren bu beylere verilirken, kalanı devletin o bölgedeki idaresinin maliyetini karşılaması amacıyla devlet tarafından muhafaza edilecekti (Karataş ve Karasu 2017: 376). Bu şekilde, 1845 yılından sonra ödenmeye başlayan bu maaşlar itirazları azaltarak merkezi idari sisteme geçişte önemli bir rol oynadı (Gençer 2011: 93). İlerleyen yıllarda hak sahiplerine bu maaşlardan vazgeçme karşılığında arazi tahsisi öngören birçok yasal düzenlemeler yapılsa da, bu maaşlar yeni kurulan Cumhuriyet ile miras olarak devralındı. Ve nihayet bu uygulama 1935 çıkarılan bir kanun ile tamamen yürürlükten kaldırıldı.¹⁵

Kürt bölgelerinin Osmanlı Sultanlarının “kanunnameler[i]” ile verilen tarihi ve hukuki statüsünün ‘tasfiyesi[ne]’ yönelik bir çok yasal düzenleme ve uygulamalar 19. yüzyıl boyunca devam etmişti. Bunların sonuncusu aşağıdaki gerekçesinde göreceğimiz gibi 1934 tarihli İskan Kanunu’ydu. Bu kanun ile Kürt bey, aşiret lideri, şeyhlerinin geçmişten gelen hukuki statü ve hakları yasal olarak sonlandırıldı. Kanun hakkında Mecliste yapılan konuşmalarda ve hükümet tarafından hazırlanan gerekçede bir taraftan Kürtlerin tarihi idari imtiyaz ve haklarının varlığı teyit edilirken, diğer taraftan İmparatorluk döneminde Kürt bölgelerin bu yapılar üzerinden idare edilmiş olması eleştiriliyordu. Dahası “kurun-u vustâdan [Ortaçağdan] kalan son içtimai müesseseyi [sosyal müessese] kökünden kazınacaktır”¹⁶ denerek açıkça amaçlananın Kürtlerin geçmişten gelen statüsünün yasal olarak ortadan kaldırması olduğu ifade ediliyordu.

Kanunî Süleyman kanunlar ile İslâm dinine mensup bulunan fakat Türk harsına temessül etmeyen bazı taife ve zümrelere ve aşiretlere eski zeamet teşkilâtında bazı tadiller ve muvazaalı şekiller vücade getirilerek hususiyetler ve imtiyazlar tanınıyor, hatta bu imtiyazlar aşiret reislerine, beylerine verilmekle kalmıyarak voyvodalara da teşmil olunuyordu ki, bunların tasfiyesi Osmanlı saltanatının devre devre eriye eriye tamamen dağılışına kadar neticelenememişti....Aşiretleri kendi hallerine bırakmak, hatta reis ve ağalarının aşiret üzerindeki nüfuzlarını takviye etmek ve onları ağalar ve beyler vasıtasile Hükümete bağlamak gerek birbirleriyle ve gerek meskûn halk ile aralarındaki ihtilâf ve münaferetleri besle-

15 - Karataş ve Karasu 2017: 379. İlgili kanunlar şunlardır TBMMZC, 02.04.1931, s.7-8 ve 07.04.1932, s.13 ve 2808 sayılı, Mazbut Emlâk, Yurtluk ve Ocaklık Aylık Mukabili Verilecek Emlâk ve Arazi Hakkındaki 1943 Sayılı Kanuna Ek Kanun, 14.06.1935, RG, 3036/24.06.1935, s.9.

16 - Bkz., Nasit Hakki Bey, TBMMZC, 07.06.1934, s. 68 ve ekli hükümet gerekçesi.

mek ve idame etmek idarei mutlakının başlıca siyaseti idi. Eski ve yeni Osmanlı idaresinin bütün kanunları, fermanları ve fetvaları aşireti, ağalığı, beyliği, tıpkı asrımızda bir komün idaresi muhtarlığı ve belediye reisliği şeklinde görmüş ve tanınmıştır...1329 senesinde aşiretler umuru da muhacirin idaresinin vazifeleri meyanına alındı.¹⁷

Kürtlerin tarihi yasal statüsünü, geleneksel politik, sosyal, idari kurum ve yapılarını 'ortaçağdan kalma' zamanı geçmiş yapılar olarak önemsizleştiren, üstenci bu dil sonraki yıllarda da kendini gösterecekti. Mesela, Dahiliye Vekili Şükrü Kaya Munzur vilâyeti Teşkilât ve İdaresi Hakkında Kanun Layihası üzerine Meclis'de yaptığı konuşmada şöyle diyordu:

Bu bölgenin ilk Türk tarihinde resmi olarak teması Şah İsmail ile Yavuz Sultan Selimin muharebeleri zamanına tesadüf ediyor. Ondan sonra memleketin bir çok kısımlarındaki usulü idare gibi o da yerli ağalara ve beylere verilerek idare olunuyordu. Tanzimatta vilayet teşkilâtı yapıldığı zaman burada da vilâyet teşkil ediliyor. Fakat her nasılsa, ihmal, Dersimi olduğu gibi bırakıyordu. Bu gün oranın içtimâî teşkilâtı kurunu vüstai [ortaçağa ait] bir teşkilâttir. Yani bir takım parçalara ayrılmıştır.¹⁸

İskan Kanununa geri dönecek olursak kanunun 10 (A)'inci maddesi "Kanun aşirete hükmi şahsiyet tanınmaz" hükmü konacak, ve "[b]u hususta her hangi bir hüküm, vesika ve ilâma, müstenit de olsa tanınmış haklar kaldırılmıştır'. Böylelikle madde bir taraftan Kürtlerin politik, idari, yasal, sosyal, işlevler gören geleneksel yapılarının geçmişte hükmi şahsiyete sahip, hak süjesi olduğunu teyit ederken, diğer taraftan bunların tüm tarihi ve yasal olarak tanınmış haklarını iptal ediliyordu. Maddenin devamındaki "[a]şiret reisliği, beyliği, ağalığı ve şeyhliği ve bunların herhangi bir vesikaya müstenit veya görgü ve göreneğe müstenit her türlü teşkilât ve taazzufları kaldırılmıştır" hükmü ise Kürtlerin sosyal-politik liderliği ve bunlara bağlı olarak işlev gören, bir belgeye, görgü ve göreneğe dayalı olarak kurulmuş olan diğer tüm yapı ve organlarının da ortadan kaldırdığını ifade ediyordu.

Peki, kanunda bahsedilen bu "görgü ve görenekle" alakalı yapılar nelerdir? Bunun cevabı kanun gerekçesinden ve meclis tartışmalarından tam olarak anlaşılmasa da, bunlardan birinin, her aşirette bulunan ve çoğunlukla aşiret liderine danışmanlık yapan ve yeni liderin seçilmesinde rol üstlenen *ri spi* olarak bilinen organlar olsa gerekir (Bruinessen 1992: 80). Bilindiği gibi bu heyetleri aşiret liderine aşiretlerin yönetiminde ve bu liderler geleneksel adaleti yerine getirme görevlerini yerine getirirlerken ayrıca ona danışmanlık yapan organ-

17 - İskan Kanunu hükümet gerekçesi s. 2, bkz., TBMMZC, 07.06.1934.

18 - Bkz., TBMMZC, 25.12.1935, s. 175.

lardı. Böylece, İskan Kanunu sadece Kürt toplumunun geleneksel sosyal ve siyasi yapılarını ve liderliğini kaldırmakla kalmamış, aynı zamanda bu geleneksel liderliğe bağlı idari ve adli mekanizmaları da tasfiye etmeyi hedeflediği iddia edilebilir.¹⁹ Ancak, bu geleneksel hukuki mekanizmalar pratikte tamamen ortadan kaldırılamamış, değişen koşullara adapte olarak bugün de Kürt toplumu arasında kullanılmaya devam etmektedir.

Kürtlerin geleneksel politik, idari ve sosyal ve yapılarının ve liderliğinin yeniden ortaya çıkmasının önüne geçmek, toplumsal güç ve nüfuzlarını azaltmak için de kanun bir takım tedbirler düşünmüştü. Kanunun ilanından önce “aşiretlere reislik, beylik, ağalık, şeyhlik yapmış olanları ve yapmak isteyenleri ve sınırlar boyunda oturmasında emniyet ve asayiş bakımından mahzur bulunanları, aileleriyle birlikte, münasip [etnik Türklerin çoğunlukta olduğu] yerlere” İcra Vekilleri Heyeti kararı nakledilebilmesi bunlardan biriydi.²⁰ Bir diğeri önlem ise yine “[b]u kanunun ilanından önce her hangi bir hüküm veya vesika ile veya örf ve adetle aşiretlerin şahsiyetlerine veya onlara izafetle Reis, Bey, Ağa ve şeyhlerine ait olarak tanınmış kayıtlı, kayıtsız, bütün gayrimenkuller[in]” mülkiyetinin Devlet eline geçtiğine ilişkin hükümdü.²¹ Kürtlerin geleneksel politik, idari ve sosyal yapı ve liderliğin bu şekilde yok edilmesinin, Kürtlerin Türklüğe asimilasyonlarını sağlarken, onların “dil, kültür ve ülkü birliği” altında bütünleşmelerini mümkün kılacağı ümit ediliyordu.²²

Osmanlı’da Kürt Bölgelerindeki Yargı Sistemi

Çeşitli mahkemeler, yasalar ve yasal prosedürlerin yan yana işlev gördüğü Osmanlı İmparatorluğu’nun hukuki ve yargısal sistemi homojen değildi (Kayaoğlu 2010). Hanefi fıkıh temelinde faaliyet gösteren merkeze bağlı kadılar, özellikle 16. yüzyıldan sonra, ana yargı platformu olarak terfi ettirilmiş olsalar da, bunlar İmparatorluk’taki tek hukuksal forum değillerdi (Tuğ 2017: 192). Kürt bölgelerinde adalet mekanizmalarının işleyişi ve geçerli hukuk konusundaki bilgilerimiz, henüz bu konular üzerinde akademik bir çalışılmanın olması nedeni ile sınırlıdır. Ancak, özerk bir statüye sahip oldukları bilinen Kürt bölgelerinin merkezi yönetim etkisi dışında; özellikle de İmparatorluğun merkezi idaresinin olmadığı Hükümet sancaklarında, yerel bey ve liderlerin yargı meseleleri üzerinde daha özerk bir otoriteye sahip oldukları kuvvetle muhtemeldir. Örneğin, 928/1522 tarihli bir *hüküm* yerel Kürt beyine Diyarbakır’da Şâfi’i kadı atama yetkisi verdiği kaydedilmektedir (İnalçık 1986: 3). İmparatorluğun

19 - Benzer bir görüş için bkz. Beşikci 1991: 125.

20 - Bkz., İskan Kanunu, madde 10 (C). Ayrıca bkz., İskan Kanunu hükümet gerekçesi, TBMMZC, 07.06.1934, s. 4.

21 - İskan Kanunu, madde 10 (B).

22 - TBMMZC, 07.06.1934, s. 68.

görevlendirdiği kadınların faaliyet gösterdiği diğer Kürt bölgelerinde ise (Ortaylı 2010: 252, Karataş ve Karasu 2017: 376) özellikle kadınların verdiği kararların ve cezaların infazında yerel Kürt beylerinin yetkili oldukları bilinmektedir (Aykan 2016: 56-126). Bu beylerin ayrıca yargı yetkisine de sahip oldukları (Nikitin 1976: 237-242 ve Ekinci 2005: 419) ve Kürtler tarafından devletin kadı mahkemelerine tercih edildikleri ifade edilmektedir (El-Kazi 1909). Aydınkaya (2016), aşiret liderlerinin bu adli faaliyetlerinde yazılı olmayan, “*Qanune Êşiri, Usulê Êşira*” olarak bilinen bir hukuka dayandıklarını ve bu hukukun Kürt toplumunda geçerli “aşiretler arası ilişkilerden, iktisadi tecrübelerden, aşiret ahlak ve dünyasından ve de kısmen dini kaynaklardan tevarüs edilen bir tür kolaj” olduğunu belirtmektedir.

Gökalp (2013: 46) de bazı Kürt bölgelerinde aşiret reislerinin tek yargı makamı olduklarını kaydetmektedir. Diğer yerlerde ise bu liderlerin, aşiretin mollasını kadı olarak atayarak, bu mollalara yargı yetkisi verdiğini ifade etmektedir. Benzer şekilde, Bruinessen (1992: 208), İmparatorluğun geri kalanının aksine, Kürdistan’da, yarı özerk statüdeki Kürt Beylerinin (*mir*) yargı meseleleri üzerinde çok “güçlü bir kontrol” sahibi olduklarını ve bağımsız olarak kadı atayabildiklerini ve yine merkezi hükümetçe atanan Hanefi kadınlarının yansıra yargılama yetkisine sahip Şafii müftüler atayabildiklerini söylemektedir (Bruinessen 1992: 169). Aykan ve Ergene (2019: 209) ise Tanzimat öncesi Diyarbakır’da Şafii mahkemelerinin bulunmadığını, ancak Şafii müftülerin hukuki davalara baktığını ifade belirtmektedir. Aykan (2016) 18. yüzyılda *Amid* (Diyarbakır) hakkındaki kitabında²³ bu bölgedeki yerel beyin ve divanının (*Divan-ı Amid*) ve bunlar tarafından atanan müftülerin adli işlerde, devlet tarafından atanan kadınlar ile birlikte merkezi bir rol oynadığını doğrulamaktadır. Aykan, merkezdeki Sultan divanından modellendiği anlaşılan ve yerel beyin başını çektiği *Divan-ı Amid*’in halk tarafından bir mahkeme gibi kullanıldığını ve ceza davalarına baktığını ve kararların ise kadınlar tarafından verildiğini belirtmektedir. Merkezden atanan kadınların bazı davalarda sadece bu Divanın kararlarını kayda geçiren bir noter gibi veya şeri kuralların yorumlanması ve uygulanması konusunda Divanı bilgilendiren bir bilirkişi gibi hareket ettiğini ifade etmektedir. Ayrıca, başvuruçuları bu divana başvurmadan evvel ilk olarak yerel kadınlara gitmelerini önerebilme yetkisi olduğu anlaşılan Bey Divanının böylelikle bir anlamda kadı mahkemelerinin ve divanın yargı çevresinin sınırlarını belirleyebilen bir yapı olduğu anlaşılmaktadır.

Bazı akademisyenler, Kürt bölgelerinde İmparatorluk yargı idaresinin dışında bir dereceye kadar otonom adli yapının varlığını merkezden uzak olmalarına bağlamaktadır (Saydam 2005: 301). Akiba (2005: 59, dipnot 43) uzak

23 - Bu kitaba ilişkin kısımlar Tuğ 2017: 200-204’ten alınmıştır.

Kürt bölgelerine gitmeyi kabul edecek yargıçları bulmak zor olduğu için yerli unsurlar arasından seçilen kişilerin kadı olarak görevlendirildiğini belirtirken, bu kadınların naiplerinin İmparatorluktaki genel pratiğinin aksine İstanbul'un onayı olmadan merkez kadıları tarafından atandıklarını ifade etmektedir.²⁴ Dahası, bu bölgelerdeki kadı ve naiplerin diğer bölgelerdekilerden farklı olarak daha uzun bir süre görevde kalabildikleri ve yeniden atanabildiklerini belirtmektedir (Akiba 2005: 52, Ortaylı 2010: 235).

19. yüzyıla gelindiğinde ise İmparatorluğun merkezileştirme ve modernleştirme çabaları yargı alanını da içine alacak ve devletin adli alanındaki kontrolü artıracaktı (Ekinci 2000). 1855'ten sonra yapılan reformlarla mahkeme prosedürlerinde ve mahkemelere yapılan atamalarda daha merkezîleşmiş bir yapı getirdi (Akiba 2005: 53-54). Bu minvalde mahkemelerin hukuki hizmetleri karşılığında aldıkları harçlar sabit hale getirilecek ve bu gelirlerin hakimlere maaş olarak verilmesi usulü sonlandırılıp, hakimlere devlet hazinesinden maaş ödenmeye başlanacak, ve hakimlerin eğitimleri reform edilip merkezîleştirilecekti (Akiba 2005: 51-54, Agmon 2014: 341). Mahkemelerin yapısı yeknesak hale getirilecek ve tüm İmparatorluğa yayılmaya çalışılacak, bölge İstinaf Mahkemeleri ve İstanbul'daki ceza ve sivil davalara bakan Mahkeme-i Temyiz kurulacaktı (Rubin 2007: 284).

Ancak, hukuki merkezileştirme ve modernleştirmeye ilişkin bu reformlar, özellikle Kürt illerinde pek de başarıya ulaşamıyordu (Akiba 2005: 51-52). Örneğin, Kürt bölgelerinde küçük idari birimlere atanacak hakimleri -her ne kadar da bu hakimler resmi olarak merkez tarafından atansalar da- Diyarbakır merkezdeki hakim belirlemeye devam ediyordu (Akiba 2005: 51). Bu reformlardan sonra bile, Muş'a atanan hakimler "Kürdistan'ın mollası" tarafından belirlenmeye devam edilmişti (Akiba 2005: 53). Cumhuriyet dönemine gelindiğinde de üniform bir hukuk ve yargı sistemi kurulabilmiş değildi. Örneğin, Dahiliye vekili Şükrü Kaya'nın 1935 Mecliste Munzur Kanunu üzerine yaptığı konuşmada bunu itiraf edecek ve Dersim'de "[b]unlar hususati medeniye, hukukiye ve hatta cezaiyelerini kendi aralarında görürler" diye şikâyet edecek ve bu kanun ile oradaki ortaçağdan kalan özerk idari yapının bir uzantısı olan bu durumun ortadan kaldırılacağı ve bölgenin "Cumhuriyetin feyzlerinden istifade" eder duruma getirileceğinin müjdesini verecekti.²⁵

Yargı sisteminin merkezileşmesi, özellikle Meşrutiyet'in 1908 yılındaki ilanından sonra İttihat Terakki yönetiminde de devam etti. Yeni rejim, yargı sistemini imparatorluğun en uzak bölgelerine kadar götürerek merkezileştirmek, standartlaştırmak ve yaygınlaştırmayı öngörüyordu. Türkçenin, İmparatorlu-

24 - Özcoşar (2009: 86) ve Gürhan (2012: 91-92) da küçük idari birimler için görevlendirilen veya görevden uzaklaştırılan naiplerin Diyarbakır ilinde bulunan kadı tarafından merkezin onayı olmadan atadığını belirtmektedir. 25 - TBMMZC, 25.12.1935, s. 175-81.

ğün yargı sisteminde kullanılacak tek dil yapılmasına ilişkin düşünceleri bu vizyonun bir parçasıydı ancak, Türk olmayan tebaadan gelen tepkiler nedeni ile tam olarak hayata geçirilemedi. ²⁶ Modern Türkiye Cumhuriyeti, bu merkezileşme ve Türkleştirme projesini devraldı. Mahkemelerde Kürtçenin kullanımı, Kürtlerin tarihsel statülerinin ve Türkiye’de yaşayan bütün vatandaşlara mahkemelerde kendi dillerini konuşma hakkı veren Lozan Antlaşması hilaflına cezalandırıldı ve yasaklandı. Ancak, bu cezalandırma ve yasak politikası özellikle de siyasi içerikli davalarda en ağır şekilde ve istisnasız uygulanacaktı. Ancak bu politika, siyasi olmayan davalarda özellikle Kürt halkının gerçek yaşam koşullarındaki sosyal gerçekliğinin baskısı nedeniyle katı bir şekilde uygulanmamıştır. Yerel ve yüksek mahkemeler Kürtçeyi bilinmeyen bir dil olarak kayıtlara geçip, bu dilin adına hiçbir şekilde mahkeme kayıtlarında yer vermezlerken, yargılamanın aşamalarında Kürtçenin resmi olmayan tercümanlar aracılığıyla kullanımına izin vermek durumunda kalmışlardır (Bayır 2017: 288-293). Ve hatta bu tercümanlara yemin verdirilmemiş olmasını, kararda tercümanın adına yer verilmemiş olmasını ve benzerini bozma sebebi olarak görmüştür (Bayır 2017: 288-289).

Bu durum ancak Avrupa Birliği üyelik müzakerelerinin bir parçası olarak 2004 yılında yapılan bazı düzenlemelerle biraz olsun düzeltilecekti. Ve bu tarihten sonra mahkemelerde Kürtçe kullanılması tercüman masraflarının sanıklar tarafından ödemesi halinde mümkün hale geldi (Bayır 2014). Ancak, yeni yasal düzenlemelerin Kürtlerin tarihsel statülerinin de gerisinde kaldığı anlaşılıyor. Zira, 19. yüzyılın başlarında Diyarbakır’da mahkemelerde ve devlet idari birimlerinde kullanılmak üzere “ekrâd” (Kürtler) ve ilinin “aşâirin” dillerini konuşan maaşlı resmi tercümanlar bulunmaktaydı (Yılmazçelik 2012: 232-234).

Buraya kadar anlattıklarımızdan devletin tüm baskı ve yasaklamalara karşın Kürtlerin geleneksel hukuklarını ve yargılama yöntemlerini günümüze kadar elimine edilemediği, özellikle Kürtlerin yoğunlukta olduğu illerde hala yaygın olarak kullanıldığı, hatta devlet hukukuna ve mahkemelerine tercih edildiği anlaşılmaktadır. Dahası Kürt muhalefetinin makalenin başında yer verdiğimiz yargı yetkisinin desentralizasyonuna ilişkin taleplerinin, Kürtlerin tarihsel statülerine dayanarak justife edilebileceğinin tartışılabileceği ortaya çıkmaktadır. Bu son tespit ilişkin daha detaylı bir açıklamaya aşağıda yer verdiğimizden konu hakkında burada daha fazla bir şey söylemeyeceğiz.

26 - Tural 2008. Arap vekillerin itirazları için bkz. MMZC, 16.07.1912, 341-368; 456-478 ve MMZC, 29.06.1914, s. 157. Benzer bir şekilde, Diyarbakır milletvekili de Kürt bölgelerine atanan yargıçların yerel dili konuşmadıklarından şikayet ediyordu, bkz. MMZC, 30.06.1914, s.207.

Özerk Yönetimlerde Yargının İdaresi

Küreselleşmenin, bölgeselleşmenin (*regionalization*) etkisi altında, bölgesel özerklik ve yerel öz-yönetim (*self-governance*) fikri 1990'lardan beri, uluslararası alanda ve özellikle Avrupa'da popülerlik kazanmıştır. Özerklik kavramı hakkındaki algıda önemli değişiklikler olmuştur. Genel olarak özerklik devlete veya ulus devletin toprak bütünlüğü yönelik bir tehdit, "tehlikeli bir kavram" olarak görülmemektedir. Aksine, ayrılıkçı hareketlerin kendi kaderini tayin etme talepleri karşısında ülkelerinin toprak bütünlüğünü tehlikeye atmayan potansiyel bir çare ve çatışmalı ortamları sona erdirip ve demokrasiye barışçıl bir geçişi sağlayan bir yöntem olarak kavramsallaştırılmaktadır (Wolf ve Stefan 2010: 20). Çok katmanlı yönetişime sahip bölgesel özerklikler, aynı zamanda bölgesel demokrasinin gerçekleşmesinde bir anahtar olarak görülmektedir.²⁷ Yukarıda bahsi geçen Kürt siyasi muhalefetinin taleplerinin bu genel küresel eğilimlerle uyumlu olduğu ve bu kontekste ayrı düşünülmemelidir.

Federalizm, özerklik ve "yetki devri" (*devolution of power*) modellerine içkin egemenlik ve yönetim yetkisinin devrinin kaçınılmaz olarak, yasa yapma prosedürleri, yargılama yetkisi ve yargı organlarının idari yapısı ve örgütlenmesi üzerinde de etki yaptığı bilinmektedir (Adam 2009, Vallbé 2014, Wellner & Wolf 2005). Hannum ve Lillich (1980: 858) yerel konular üzerinde yargı yetkisine sahip bağımsız yerel yargı sisteminin varlığını otonomi ve öz-yönetim modellerinin en asgari kriterleri arasında olduğunu söylemektedir. Kısacası, bu modeller bir ülkede sadece yasama veya yönetim değil yargı yetkisinin de yeniden düşünülmesini ve düzenlenmesini gerektirmektedir. Bununla birlikte, bu bahsi geçen kompleks siyasi sistemlerde yargı yetkisinin desentralizasyonu konusunun nasıl justife edilebileceği konusu halen cevap bulmayı bekleyen sorulardan biridir. Makalenin geri kalanında, bu soruya bir cevap bulmaya çalışılacağız. Bunu ise desentralized veya yargı yetkinin merkez ile yerel bölge hükümetleri arasında paylaşıldığı yargı modellerine sahip bazı ülkelerin genel bir analizi üzerinden yapacağız.

Ulusal Azınlıkların Kamu Hayatına Katılma Hakkı

1990'lardan beri ulusal azınlıkların kamusal yaşama katılma hakkı birçok uluslararası sözleşme ve belgelerde yer bulmuştur.²⁸ Zira siyasal ve medeni hakların, azınlıkların devlet işlerine ve onları etkileyen konularda karar alma

27 - Bkz. Regional Democracy, Council of Europe Reference Framework (2009), s.5, <https://rm.coe.int/168071b3a8> adresinden alındı.

28 - Bkz. The CSCE Copenhagen Document, para. 35; The Framework Convention on National Minorities (1995), madde 15; The Lund Recommendations on the Effective Participation of National Minorities in Public Life (1999). Ayrıca bkz. the UN Declaration on Minorities, madde 2(2) ve (3); The UN Declaration on Human Rights, madde 21; ve daha genel bir bilgi için The International Convention on Civil and Political Rights, madde 25.

süreçlerine katılımlarını garanti altına almak için yeterli olmadığı düşünülmektedir (Verstichel 2009: 200). Bu hakkın önemi sadece azınlık haklarının korunmasındaki yerinden gelmez. Dahası “barışçıl ve demokratik bir toplumun temel bir bileşeni” olarak kabul edilmekte, devletin bütünlüğünü güvence altına almak ve iyi bir yönetim kurmak açısından ehem arz ettiği düşünülmektedir.²⁹

Ulusal azınlıkların kamu hayatına etkin katılım hakkının hayata geçirilmesi, azınlıkların temsili; onların siyasi partilere, seçim prosedürlerine, yürütme, yasa- ma ve yargı organlarına, hükümet danışma kurullarına vb. katılımları ile mümkün olabilir. Bu hakkın hayata geçirilmesi ayrıca eğitim, kültür, dil, çevre, bölgesel planlama, güvenlik, sağlık ve benzeri konularda yetkili teritoryal veya teritoryal olmayan özerk yönetim biçimlerini de gerektirebilir.³⁰ Ulusal azınlıkların kamu hayatına katılma hakkının, yargının desentralizasyonu ile de ilişkili olduğu düşünülmektedir, çünkü azınlıkların yargı organları içindeki temsiliyeti ve katılımı, bu hakkın güvenceye alınması açısından önemli sayılmaktadır (Verstichel 2009: 441 ve 661). Lund Tavsiyeleri (*The Lund Recommendations*) de devletleri, azınlıkların yargı gücüne katılımını anayasal veya yasal güvenceye alan -örneğin yüksek yargı organlarında veya anayasa mahkemelerinde teslimiyetleri için kotalar konulması gibi- özel düzenlemeler yapmaya teşvik etmektedir.³¹

Ulusal Azınlıkların Korunması Çerçeve Sözleşmesi Danışma Komitesi (*Advisory Committee on the Framework Convention for the Protection of National Minorities, ACFC*), azınlıkların adalet sistemine olan güvenlerini artırmak açısından onların yargıdaki temsiliinin önemini altını çizmektedir.³² Bunun aynı zamanda, azınlıkların bakış açılarının ve çıkarlarının yargısal kurumlar tarafından göz önüne bulundurulması, politik açıdan güçsüz azınlıkların ayrımcı ve adil olmayan muameleye karşı korunmasının güvenceye alınması açısından da önemli olduğu düşünülmektedir (Verstichel 2009: 441). “Türk milliyetçi” ideolojisi üzerine oturtulmuş Türk hukuk ve yargının sisteminin Kürtlerin etno-kültürel, dilsel ve siyasi taleplerini Cumhuriyet tarihi boyunca yasal olanın, kamusal olanın dışına ittiği, kriminalize ettiği, cezalandırdığı bilinmektedir (Bayır 2014). Bu nedenle Kürtlerin yargıda temsil edilmesi ve görüşlerinin ve çıkarlarının göz önüne alınmasını sağlayacak yargı mekanizmalarının oluştu-

29 - The Lund Recommendations (1999), s.7.

30 - Explanatory Note to the Lund Recommendations (1999), s.19. Ayrıca bkz. the Explanatory Note to the Framework Convention, para. 80; Verstichel 2009: 461-500.

31 - Lund Recommendations (1999), s. 6. Ayrıca bkz. ACFC Commentary No.2, The Effective Participation of Person Belonging of National Minorities in Cultural, Social and Economic Life and in Public Affairs (2008), s. 58 ; Venice Commission (2011), The Participation of Minorities in Public Life, Science and Technique of Democracy, No. 45, Strasbourg: Council of Europe Publishing, s. 53. Azınlıkların kamu hizmetlerine eşit erişim hakkı için bkz. madde 5(c) of the International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination.

32 - Bkz. 2nd Opinion on Croatia adopted on 1 October 2004, para. 14; ve ACFC Commentary No. 2, The Effective Participation of Persons Belonging to National Minorities in Cultural, Social and Economic Life and in Public Affairs (2008).

rulmasının, Kürtlerin haklarının korunmasında ve çatışmalı ortamın sona erdirilip, Kürt meselesine adil, kalıcı bir çözüm bulunması açısından son derece önemli sonuçları olacaktır.

Gerçekten de, dünyadaki birçok ülkede azınlıkların yargıda temsil edilmesi güvence altına alınmıştır, aşağıda daha ayrıntılı inceleyeceğimiz, Felemenk ve Fransız dilsel gruplarının yargıda eşit olarak temsil edildiği Belçika veya Alman ve İtalyan dilsel gruplarının orantılı olarak yargıda temsil edildiği İtalya'daki Bolzano Özerk bölgesinde olduğu gibi (Verstichel 2009: 610). Fransızca konuşulan Quebec Eyaletinden yargıçların da Kanada Yüksek Mahkemesinde (*Canada Supreme Court*) "garantili koltukları" (*reserved seats*) bulunmaktadır. Birleşik Krallık'ta ülkedeki en yüksek mahkeme olan *The Supreme Court*'un 12 üyesinden üçü Kuzey İrlanda ve İskoçya'dandır. *The Supreme Court* üyeleri *The Judicial Appointments Board* isimli ve İngiltere, Galler, İskoçya ve Kuzey İrlandalı üyelerden oluşan bir kurul tarafından gösterilen adaylardan Başbakan'ca tavsiyesi edilenler arasından Kraliçe tarafından seçilir. Böylelikle ülkenin en yüksek mahkemesinde bölgesel temsil sağlanmış olmaktadır. Uygulamada tam olarak hayata geçirildiği henüz söylenemese de, yargı sistemi içinde çeşitliliğin ve ülkedeki etnik, dinsel azınlık gruplarından yargıçlarının sayısının artırılması konusunda güçlü genel bir eğilimin ve resmi bir politikanın olduğu görülmektedir (Lieven 2017). İspanya'nın Özerk Katalan Bölgesi'ndeki durum da konumuz açısından kayda değerdir, zira bölge vatandaşlarının dil haklarının korunmasını güvenceye almak için buradaki yargıçların, savcılarının ve diğer yargı mensuplarının yeterli düzeyde Katalanca bilmeleri ve hatta Katalan hukuku hakkında bilgi sahibi olmaları gerekmektedir.³³ İleride ayrıntılı inceleyeceğimiz Katalan Özerk Topluluk Mahkemesi (*Autonomous Community Court of Catalonia*), hem Katalanca hem de İspanyolca dilinde yargılama yapmaktadır (Adam 2017: 379). Yine Katalonya'da yapılan hakimlik sınavlarında adaylar bu her iki dili kullanabilmektedir.³⁴

Çatışma Sonrası Devlet İnşa Sürecinin Bir Parçası Olarak Yargı Yetkisinin Paylaşımı

Çatışma sonrası devlet ve barışın inşası literatürü de konumuz açısından potansiyel olarak yararlı bir teorik çerçeve sunabilir. Zira bu literatür, etno-politik temelli çatışma ortamlarının sona erdirilmesinde idari, yasama ve yargı yetkisinin paylaşımını da öngören desentralizasyon ve bölgesel özerklik gibi düzenlemelerin önemini vurgular (Wellner ve Wolf 2005: 2). Dahası, yasama

33 - The Statute of Autonomy of Catalonia (the SAoC), madde 102. Benzer bir şekilde Bask bölgesinde çalışacak hakimlerin ve adli personelin Bask hukukunu ve dili "Euskera"yı yeterli derece de bilmesi mesleğe alınma koşullarından biridir madde 35 of The Statute of Autonomy of Basque (the SAoB).

34 - The SAoC, madde 10.

ve idari yetkilerin yanı sıra hukuki, yargısal reformlar ve stratejiler içermeyen barış süreçlerinin başarı şansının daha az olduğu öne sürülmektedir (Strohme-
yer 2001, Sannerholm 2007).

Çatışma sonrası devlet inşası bağlamında, yargı yetkisinin paylaşımı ge-
nellikle geniş kesimlerle konsültasyon, özellikle mevcut ceza sistemini gözden
geçiren kapsamlı hukuk reformları, adli sisteme yönelik kurumsal reformlar,
yargı ve diğer yargı meslek mensuplarının yeniden eğitimi, hukukun üstünlü-
ğünün sağlanması ve geçmişte işlenen suçlar için “geçiş dönemi adaleti” (*tran-
sitional justice*) düzenlemelerinin yapılması gibi bu ve benzer bir dizi uygu-
lamayı içerebilmektedir (Carlson 2004).³⁵ Barış inşa süreçlerinde toplumdaki
mevcut hukuki çoğulcu düzenlemeleri resmi olarak tanıyan, mevcut gelenek-
sel yerel normlara ve toplum temelli adalet mekanizmalarına dayanan yasal
kurumların kurulmasını önemin de bu alandaki literatürde vurgulanmakta-
dır (Wojkowska 2006, Harper 2011, Grenfell 2013).

Örneğin, İngiliz devleti ile İrlanda Kurtuluş Ordusu (*Irish Republican Army*,
IRA) arasında uzun süre devam eden silahlı çatışma döneminin ardından hayata
geçirilen çatışma sonrası düzenlemeler (*the post-conflict arrangements*) yerel tarihsel
ve kültürel mirasa ilişkin bir dizi iyileştirme ve düzenlemeler yanında yargı yetki-
sini de kapsayacak şekilde tasarlanmıştı. Yetki devri (*devolution of power*), IRA ve
İngiltere hükümeti arasındaki çatışmalı ortamın sona erdiren 1998 tarihli Belfast/
Good Friday Anlaşması’nda yer alan koşullardan biriydi. Bu anlaşma aynı zaman-
da, Kuzey İrlanda’daki cezai adalet sisteminin geniş kapsamlı bir gözden geçi-
recek bir komitenin kurulmasını öngörüyordu. ³⁶ Komite ayrıca çatışma sonrası
bu bölgede adil, tarafsız ve bölgenin ihtiyaçlarına ve realitesine duyarlı bir adalet
sistemi oluşturmak için yapılması gerekenleri tespit edecek ve gelecekte kurula-
cak ceza adalet sisteminin nasıl olması gerektiğine ilişkin önerilerde bulunacaktı.

Yargı Komitesi (*The Judicial Commission*), diğerleri yanında Kuzey İrlan-
da’daki siyasi partilerin adli ceza kurumları temsilcileri, yargı mensupları,
avukatlık örgütleri, ceza adaleti, insan hakları ile ilgilenen sivil toplum ku-
rumları ile yaptığı görüşmeler, geniş bir kesimin katılımı ile gerçekleşen isti-
şare ve toplantılara dayanarak hazırladığı raporunu 2000 yılında yayınladı. ³⁷
Rapor insan hakları, mahkemeler, yargı, hukuk reformları ve adli atama pro-
sedürüyle ilgili bir dizi öneriler içeriyordu. Ancak, bu rapordakilerin hayata

35 - BM’nin Geçiş Dönemi Adaletine ilişkin rehberi için bkz. Guidance Note of Secretary General: United Nations
Approach to Transitional Justice (2010) [https://www.un.org/ruleoflaw/files/TJ_Guidance_Note_March_2010FI-
NAL.pdf](https://www.un.org/ruleoflaw/files/TJ_Guidance_Note_March_2010FI-
NAL.pdf) alınmıştır. Ayrıca bkz. Rule of law and Transitional Justice in Conflict and Post-conflict Societies, UN
Doc. S/2004/616, 23.08.2004.

36 - Review of the Criminal Justice System in Northern Ireland, (2000), [http://web.archive.nationalarchives.gov.
uk/20120823161607/http://www.nio.gov.uk/review_of_the_criminal_justice_system_in_northern_ireland.pdf](http://web.archive.nationalarchives.gov.
uk/20120823161607/http://www.nio.gov.uk/review_of_the_criminal_justice_system_in_northern_ireland.pdf) Sri
Lanka barış sürecinde de yargı sistemine yapılan atamaların “halkın çoğulcu karakterini yansıtması” gereği
öngörülmüştü, bkz. Eichhorst 2010: 266.

37 - Review of the Criminal Justice System in Northern Ireland, (2000), s.5.

geçirilmesi zaman alacaktı. Örneğin, adalet işlevlerinin ve polislik yetkilerinin devredilmesini içeren hükümet uygulama planı, 2008 yılına kadar gerçekleştirilemedi.³⁸ Yine Kuzey İrlanda Adalet Bakanlığı (*Department of Justice*) ancak yakın bir tarihte kurulabildi ve nihayetinde polis ve adalet işlevleri ilgili yetki yanında yargı sistemine kaynak aktarımı ve adalet sisteminin yasal ve politik çerçevesinin belirlenmesine ilişkin yetkilerin devri bu şekilde gerçekleşmiş oldu.

Bugün, Kuzey İrlanda'nın kendi ilk derece ve temyiz mahkemeleri bulunmaktadır ve 2005'ten beri, suçların soruşturulması, Kuzey İrlanda Polis Teşkilatı (*Police Service of Northern Ireland*) tarafından desteklenen bu bölgeye has bir başsavcılık makamı olan Kamu Savcılığı Servisinin (*The Public Prosecution Service*) yetkisi altındadır. Ancak, 2014 yılında kurulan Kuzey İrlanda'daki Temyiz Mahkemesi'nin (*The Court of Appeal*) kararları Birleşik Krallık Yüksek Mahkemesi (*The Supreme Court*)³⁹ önünde temyiz edilebileceğinden, nihai mahkeme olma niteliği yoktur. Kuzey İrlanda'nın ayrı ve merkezi hükümetten bağımsız ve yargısal atamaları yapan bir komisyonu (*The Judicial Appointments Commission*) bulunmaktadır. Bu komisyon temyiz mahkemeleri dahil tüm mahkemelerin hakimlerini seçmek ve atamak ya da tavsiye etmekle görevlidir.⁴⁰ Bu komisyonun kurulması da, Belfast Anlaşması uyarınca kurulan Yargı Komitesinin tavsiyelerinden biriydi ve amaç yargı sisteminde her politik görüşten kesimin temsilini güvenceye almaktı (McCaffrey & O'Connell 2011: 7). Kuzey İrlanda'da yargı mensuplarının eğitimi de yine ayrı bir Kurul tarafından yerine getirilmektedir. Yargı Çalışmaları Kurulu (*The Judicial Studies Board*) adı verilen bu kurul Kuzey İrlanda'daki hakimler ve hakim olmayan yargı mensuplarından oluşmaktadır.⁴¹ Hakimlerin görevden alınması yetkisi ise Kuzey İrlanda'da yargı organlarının ve mahkemelerin başkanı olan Kuzey İrlanda Lord-Baş Hakiminin (*The Lord Chief Justice*) yetkisi altındadır.

Kuzey İrlanda örneği –ve aşağıda tartışacağımız İskoç örneğinden anlaşılacağı gibi- Birleşik Krallık'taki yargı ve hukuk sistemi desentralized ve farklı modellerin yan yana bir arada var olabildiği bir sistemdir (Vallbé 2014: 23). Göçmenlik davalarına bakan mahkemeler ve askeri mahkemeler ise merkezi hükümetin yargı yetkisi altındadır ve tüm ülke üzerinde yargı yetkisine sahiptirler. Benzer şekilde, ülkedeki iş kanunları ve iş mahkemeleri Kuzey İrlanda dışında sadece İskoçya ve İngiltere-Galler üzerinde yargı yetkisine sahiptir.

38 - "Northern Ireland," Keesing's Record of World Events, 56 (March 2010): 49754 şu linkten alıntı <https://peaceaccords.nd.edu/provision/judiciary-reform-northern-ireland-good-friday-agreement>

39 - Bu mahkeme 2009 yılında kuruldu, bu mahkemenin görevlerini eskiden Appellate Committee of the House of Lords yapmaktaydı.

40 - Bkz. <https://www.nijac.gov.uk>. İngiltere ve Galler'de yargıç atamalarını yapan the Judicial Appointments Commission, 2005 tarihli The Constitutional Reform Act ile kuruldu.

41 - Bkz. <https://judiciaryni.uk/who-are-judicial-studies-board>

Bu örnekler, desentralized bir yargı sisteminin tüm hukuk alanlarına uygulanamayacağını ve tüm mahkemeleri içine alamayacağını göstermektedir. *Solicitor and barrister* adıyla iki tür avukatlık kurumu bulunan Birleşik Krallık'ta bu avukatlar, İngiltere-Galler, İskoçya ve Kuzey İrlanda'da ayrı ve bağımsız meslek kuruluşlarında örgütlenmektedirler. Bu meslek örgütleri kendi bölgelerindeki üyelerinin mesleğe kabul, eğitim, meslekten men, disiplin konularını, profesyonel standartları ve mesleğin etik kurallarını düzenleme haklarına sahiptir.

Türkiye'de uzun zamandır süren çatışmalı durum göz önünde bulundurulduğunda, çatışma sonrası barış ve devlet inşasına ilişkin yukarıda Kuzey İrlanda örneğinde söylenenlerin, Kürtler içinde geçerli olabileceği ve çatışmayı sona erdirmeye ilişkin herhangi bir çözümün idari ve yasama yanında yargı yetkisinin yeniden desentralizasyonunu kapsamasının tartışılabileceğini göstermektedir. Türkiye'de çatışma sonrası barış inşasının bir parçası olan hukuk ve yargı reformlarının Kürtlerin bu güne kadar yaşadığı mağduriyetlerini ve hassasiyetlerini göz önünde bulundurmasının ve hatta onların geleneksel yargı yöntemlerini ve kültürünü hesaba katmasının barışın kalıcılığı açısından önemli olacağı kuşkusuzdur. Özellikle, Kuzey İrlanda örneğindeki özerk bölgesel yönetiminin yargı mensuplarının atanmaları ve eğitimi süreçlerine katılımları, ve ayrı bir savcılık kurumuna ve polis gücüne sahip olmaları Kürtler için de düşünülebilir.

Federalizm Kontekstinde Özerk Yargı

Çatışma sonrası devlet inşasına ilişkin literatüre, bir çatışma tecrübesi yaşamamış Kanada ve Belçika gibi ülkelerdeki yargı sistemlerini açıklamaya ise yetmemektedir. Zira bu ülkelerdeki yargı sistemleri, bölgesel olarak etnik ve/veya dilsel grupların haklarını korumak ve saygı duyulmasını garanti altına almak ve bu farklı bölgeler arasında gelecekteki olası sorunların çözümünde bir yöntem olduğu düşünülen federal yönetimlerinin bir sonucudur. Bu tür kaygıların tüm federal sistemlerin kuruluş nedeni olup olmadığı konusu bir yana, yargının desentralizasyonu genellikle federal devlet sistemlerinin belirleyici özelliklerinden biri olarak kabul edildiği bilinmektedir (Vallbé 2014: 2). Federasyon ile yönetilen Kanada'nın yargı modeli bu anlamda iyi bir örnek teşkil etmektedir. Tarihsel olarak "bijuralizm"e dayanan Kanada'daki yargı modeli İngiliz Anglosakson, Fransız kıta Avrupası hukuk geleneği üzerine kuruludur, ancak yerli aborijinal hukuk kültürlerini de tanır ve saygı gösterir (Allard 2001: 1). Adalet sisteminin dilsel ikililik üzerine kurulu oluşu, mahkemelerin ve hukukçuların her iki resmi dilde işlem yapabilmeleri, bu dille-

rin eşit derecede otantik ve otoriter olma statüsü bu bijuralizm'in özellikleri arasındadır. Kanada, bu bi/multijuralizm tek örneği değildir ve İngiltere ve Galler'deki ortak Anglosakson hukuki geleneğinin aksine, aşağıda inceleyeceğimiz gibi İskoçya kıta Avrupası hukuk geleneğine sahiptir.

Kanada, 1867 tarihinde İngiliz Kuzey Amerika Yasası (*The British North America Act*) ile kurulmuştur. Her biri, bölgesel ve federal düzeyde kendi yasaları ve mahkemeleri bulunan 10 eyalet ve 3 bölgenin federal birliğidir. Örneğin, bu eyaletler ve bölgeler, eğitim, sağlık hizmetleri, ulusal kaynaklar, ulaşım ve enerji ya da iş ve sanayi genel düzenlemeleri konusunda yasama yetkisine sahiptirler (Brouillet 2017:140-141). Dahası, evliliğin şekil kuralları⁴² ve medeni ve mülkiyet hukuku⁴³ ve medeni usul kanunlarını yapma yetkisi de eyalet ve bölge hükümetlerinin yetki alanındadır. Bununla birlikte, mülkiyet ve medeni hukukun kıta Avrupası hukuk geleneğine dayandığı Quebec haricinde, Kanada'nın geri kalanında Anglosakson hukuk geleneği hakimdir. Öte yandan ceza hukuku yapma kapasitesi sadece federal hükümete aittir. Yine, cezaevlerinin kurulması, bakımı ve yönetimi, il hükümetlerinin otoritesine bırakılmıştır.⁴⁴ Ancak, merkezi ve eyalet hükümetlerinin her ikisi de iş hukukuna ilişkin yasal düzenleme yapabilirler.

Federasyonun kuruluşundan bu yana, eyalet meclisleri kendi bölgelerindeki yargı sisteminin idaresiyle ilgili olarak yasa yapma hakkına sahiptir. ⁴⁵ Bu yetki, eyalet mahkemelerinin kuruluş, bakım ve idaresini içerir. Her türlü ceza ve hukuk davalarına bakan "Eyalet Mahkemeleri" (*Provincial Courts*), yerel yönetimler tarafından idare ve finanse edilmektedir. Her eyalet veya bölgede, ağır ceza ve hukuk davalarına bakan ve istinaf mahkemeleri gibi çalışan Üst Mahkemeler (*The Superior Courts*) ve bir de Temyiz Mahkemesi (*The Court of Appeal*) vardır. Ancak bu bölgesel temyiz mahkemelerinin kararları nihai olmayıp, Kanada Yüksek Mahkemesi (*The Supreme Court of Canada*) önünde itiraz edilebilirler.

Eyalet ve bölge düzeyinde yargı ve yasama yetkisinin bu şekilde desentralizasyonuna rağmen, Kanada'nın hukuk sistemi hâlâ "üniter" bir sistem olarak isimlendirilmektedir. Ülkede bir de federal seviyede faaliyet gösteren mahkemeler bulunmaktadır. Bu federal seviyede çalışan ilk derece ve temyiz mahkemelerinin yargı yetkisine ise vergi, fikri mülkiyet, deniz hukuku, federal il anlaşmazlıkları ve terörizmle ilgili anlaşmazlıklar girer.

42 - The Canada Constitution Act, section 92(12).

43 - A.g.e., 92(13).

44 - A.g.e., 92(6).

45 - A.g.e., 92(14).

Yine anayasa mahkemesi olarak da görev yapan Kanada Yüksek Mahkemesi de federal bir mahkemedir. Bu mahkeme yargıçlardan en az üçünün Quebec bölgesinden olması gereken dokuz yargıçtan oluşur. Federal mahkemelerin yönetimi ve finansmanı da federal hükümete aittir. Eyaletler ve bölgelerdeki Üst Mahkemeler ile Temyiz Mahkemesi yargıçlarının atanması o eyalet ve bölge Adli Danışma Komiteleri (*Judicial Advisory Committees*) tarafından bölgede görev yapan hakimler, baro üyeleri vs. arasından belirlenen bir liste üzerinden federal hükümet tarafından yapılır.⁴⁶ Bununla birlikte, alt mahkemelerin hakimlerini atama yetkisi eyalet hükümetlerinin yetkisi altındadır.⁴⁷ Kanada Adli Konseyi (*Canada Judicial Council*) ise federal düzeyde faaliyet gösterir ve yargı sisteminin etkinliğinden, üniformluğundan (*uniformity*), hesap verebilirliğinden ve adli hizmetin kalitesinin yükseltilmesinden sorumludur ve Kanada'nın yüksek mahkeme hakimlerine karşı şikayetleri ve iddiaları inceler. Avukatlık meslek örgütlerinin kurulması, bunlara kabul edilme şartları ve benzeri kurallar eyaletler ve bölgelerce yapılan yasalarla düzenlenir. Ancak tüm bu kuruluşlar federal düzeyde Kanada Hukuk Dernekleri Federasyonu (*Federation of Law Societies of Canada*) tarafından koordine edilmektedir.

Yukarıda görüldüğü üzere, Kanada'daki federal devlet yapısının, ülkenin yasal kültürü, adli yapısı ve hukuk oluşturma süreçleri üzerinde önemli bir etkiye sahiptir ve ülkede var olan hukuki gelenek ve kültürlerinin yaşatılmasında ve sürdürülmesindeki en önemli ana etmen olduğu anlaşılmaktadır. Bu model, Türkiye'deki olası bir özerklik düzenlemesinde Kürt geleneksel hukukunun ve yargısal metotlarının ülkedeki hukuk ve yargı sisteme içkin hale getirilmesinde ilham verici olabilir.

Belçika da konumuz açısından ilginçtir. Belçika, 1970'lere kadar üniter bir devlettir. 1993'te Anayasa'ya yapılan bir değişiklik ile federal bir devlet haline geldi. Ülkede Fransızca, Felemenkçe ve çok az sayıda Alman konuşan üç grup bulunmaktadır. Fakat ülke, Fransızca konuşan Wallonia, Felemenkçe konuşan Flamanca ve çok dilli Brüksel Bölgelerine ayrılmıştır.⁴⁸ Belçika da üniter bir yargı sistemine sahip olduğunu söylemektedir ve medeni hukuk ve ceza hukuku, ticaret hukuku, şirketler hukuku, iş hukuku ve mahkemelerin örgütlenmesi, hakimlerin tayini ve hapisanelerin idaresi konularında yetki Federal devlete aittir (Peeters ve Mosselmans 2017: 73 ve 78). Ancak, bölgesel yönetimler kendilerinin yaptıkları yasal mevzuatın ihlallerine ilişkin ceza düzenlemesi yapabileceğine sahiptirler.⁴⁹ Bununla birlikte, ülkedeki yargı sistemi ağırlıklı olarak Fransız ve Felemenkçe dilleri temelinde ve her iki dilin mensupla-

46 - The Canada Constitution Act, section IV, 97.

47 - Nova Scotia bölgesinde hakimlerin atanma prosedürü için bkz. http://www.courts.ns.ca/About_Judges/how_judges_appointed.htm

48 - The Constitution of Belgium, madde 2-3.

49 - <http://www.crisp.be/wallonie/en/competences/justice.html>

rının eşit olarak temsiline göre dizayn edilmiştir. Sistem ayrıca, her seviyede en az bir Almanca konuşan yargıç bulunmasını öngörerek Almanca konuşan toplumunda yargıdaki temsilini sağlamak istemiştir. İlk derece mahkemelerinin çalışma dili, davalının ikametgahına bağlıdır (Peeters ve Mosselmans 2017: 79). Bir davalının ikametgâhı eğer Flaman Bölgesi'nde ise mahkemeler Felemenkçede faaliyet gösterirken, eğer Walloon Bölgesinde ise, o zaman dil Fransızcadır. Brüksel Başkent Bölgesi'nde ise mahkemeler iki dilde çalışmakta ve bu nedenle bu bölgede mahkemelerin çalışma dili, ikametgahtan ziyade davalının diline bağlıdır.

Belçika Anayasa Mahkemesinde bulunan on iki yargıç Felemenkçe ve Fransızca konuşan üyeler arasında eşit olarak bölünmüştür.⁵⁰ Ancak, hakimlerden birinin yeterli düzeyde Almanca bilgisine sahip olması şarttır. Mahkemenin bir Fransızca ve bir de Felemenkçe konuşan başkanı vardır ve aynı durum davalara bakan paneller için de geçerlidir.⁵¹ Hakemler yeminlerini Felemenkçe veya Fransızca olarak yapabilirler.⁵² Anayasa Mahkemesinin çalışma dili Felemenkçe, Fransızca ve Almancadır.⁵³ Bir başvurunun birden fazla dilli olması halinde mahkeme hangi dille yargılama yapacağına kendi karar verir ve duruşma sırasında davanın taraflarına simultane çeviri yapılır.⁵⁴ Mahkemenin kararları Fransızca ve Felemenkçe veya Almanca olarak yayınlanabilir. Anayasa Mahkemesinin, eşit sayıda Felemenkçe veya Fransızca konuşan sekreteryası bulunmaktadır.⁵⁵ En az bir hukuk sekreteri yeterli düzeyde Almanca bilgisine sahip olmalıdır. Aynı şekilde, Yüksek Mahkemesi (*The Supreme Court*) ve Yüksek İdari Mahkemesi (*The Supreme Administrative Court*) de, bu iki dil gruplarının her birinden eşit sayıda hakim bulunmaktadır.

1999'dan beri, tüm mahkemelerin işleyişi ve Belçika'daki yargının atanması, bağımsız bir organ olan ve yürütmenin takdir yetkisini bu hususta ortadan kaldıran Yüksek Adalet Konseyi (*The High Council of Justice*) tarafında yapılmaktadır. Konseyde, eşit sayıda Felemenkçe konuşan ve Fransızca konuşan üyesi olan iki "kolej" (*college*) bulunmaktadır. Bu Konsey, hakimlerin ve savcıların aday gösterilmesi, eğitimleri, denetlenmesi ve soruşturulması konusunda yetkilere sahiptir. Yani, her dil grubuna sahip hakim ve savcılar, doğrudan kendi dil grubundan bu kolejlardaki meslektaşları tarafından seçilir. Belçika örneği dilsel çeşitliliği; kamu hayatına katılım hakkını ve özelde yargı mekanizmalarında azınlıkların temsili yetkisini en üst düzeyde güvenceye alan bir model olması nedeni ile ilgi çekicidir. Dilsel çoğulculuğun tanınması ve onlara sistem

50 - Belçika Anayasa Mahkemesi'nin kuruluşu ve görevleri için bkz. 1989 tarihli The Organic Law.

51 - The Organic Law, madde 33.

52 - A.g.e., madde 51.

53 - A.g.e., madde 24, ayrıca bkz. IV. bölüm.

54 - A.g.e., madde 64.

55 - A.g.e., madde 35

içinde yer açabilmesinde teritorial ve teritorial olmayan çözümler üzerine kurulu bu model ayrıca geleneksel habitatları yanında Türkiye geneline yayılmış olan Kürtlerin yargı yetkisinin decentralizasyonu talepleri için de önemli bir prototip olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ulusal Azınlıkların Tarihi ve Teritoryal Koşullarının (Circumstances) Restore Edilmesi

Modernleşmenin geleneksel hukuk sistemlerine olan etkileri ile ilgili yukarıdaki tartışma bizi, bir başka gerekçeye getirmektedir. O da AGİT katılımcı devletleri tarafından kabul edilen 1990 Kopenhag Belgesi'nin 35 (2) paragrafında yer "ulusal azınlıkların belirli tarihsel ve bölgesel koşullarına karşılık gelen uygun, yerel, bölgesel özerk idarelerin" restore edilmesi fikridir. Belge'de bunun azınlık kimliklerinin ve farklılıklarının korunması ve teşvik edilmesinde önemli bir araç olduğunun altı çizilmektedir. Ulusal azınlıkların günümüzdeki durumlarının tarihsel statüleri ile uyumlulaştırılmasının onların haklarının etkin bir şekilde korunmasındaki önemine işaret eden bu fikir, daha sonra bir çok azınlık haklarının korunmasını esas alan diğer bir çok uluslararası belge ve sözleşmede tekrarlanmıştır.⁵⁶

Gerçekten de birçok özerk bölgedeki yargı yetkisinin paylaşımı ve desentralizasyonu onların tarihsel statülerinin devamının sonucudur. Bu bağlamda, aşağıda detaylı olarak incelenecek olan İskoç legal sistemi, ilginç bir örnek teşkil etmektedir. Ancak, İskoçya bu anlamda tek örnek de değil. Daha önce de görüldüğü gibi, Kanada da, Quebec bölgesi ülkenin kuruluşundan itibaren desentralize bir yargı yetkisine sahip olmuş ve kıta Avrupası geleneğine dayanan ayrı bir medeni kanuna sahip olagelmiştir. Katalonya Özerk Bölgesi de, tarihsel olarak çocukların vesayeti, evlilikteki ekonomik düzenlemeler, evlilik dışı birliklikler, boşanma, miras, evlat edinme, mülkiyet hakları, ortak mülkiyet vb. konularının düzenlendiği ayrı bir medeni kanuna sahiptir.

Türkiye'de ise Cumhuriyetin kuruluşu ile tam tersi bir süreç yaşanmıştır. Gayrimüslim azınlıklar Osmanlı döneminden beri sahip oldukları dinsel aile ve kişisel hukuklarını ve yargı mekanizmalarını kullanma hakları Lozan Anlaşması madde 42 ile uluslararası güvenceye altına alınmıştı. Ancak bu durum fazla uzun sürmeyecekti, zira İsviçre'den iktibas edilen ve laik kurallar üzeri-

56 - Bkz. madde 11 of the Parliamentary Assembly of CoE's Recommendation no. 1201 (1993) on Additional protocol on the rights of minorities to the ECHR, ve The Committee of Legal Affairs and Human Rights Report (2011) by György Frunda, s. 14; Lund Recommendations (1999), s. 12, Framework Convention on National Minorities article 15 and its Explanatory Note para. 80. Avrupa Bölgesel Özerklik Şartı Taslağı başlangıç kısmında ise Avrupa'daki devletlerin önemli bir bileşeni olarak tanımlanan bölgesel yönetimlerin 'Avrupa'nın çeşitliliği' (Europes diversity) için önemi vurgulanmış ve yerel gelenekleri tarihlerine uygun olarak korumanın kültürün ve ekonomik refahının zenginleşmesine katkı sunacağını ifade edilmiştir.

ne kurulu olduğu iddia edilen, ancak gerçekte İslam fıkından esinlenen bir çok maddesi bulunan (Muller 2000) 1926 tarihli Medeni Kanununun kabulü sonrasında dönemin hükümetinin yoğun baskıları sonucu gayrimüslimler bu haklarından “tamamen vazgeçmek” zorunda bırakılmışlardır (Bali 2005, Bayır 2017: 190-192).

İspanya konusuna geri dönecek olursak, ülkenin yargı sisteminin üniter karakterine rağmen, İspanya'nın demokrasiye geçişinden sonra, Katalonya özerk bölgesi asimetrik idari ve yasama yetkisi yanında yargı sisteminin idaresine ilişkin de bazı yetkiler elde etmiştir.⁵⁷ Bunlardan bazıları yerel mahkemelerdeki adli personelin işe alınması,⁵⁸ mahkemelerin yargı çevresinin belirlenmesi, bölgedeki adli organlara finansal kaynak sağlanması,⁵⁹ mahkemelerin denetlenmesi ve benzeridir. Yine mahkemelerde adli yardım konusu da Katalan bölgesel hükümetinin otoritesi altındadır.⁶⁰ Katalonya özerk bölgesinde yüksek mahkemesi gibi hareket eden bir de Katalonya Özerk Topluluk Mahkemesi (*The Autonomous Community Court of Catalonia*) isimli bir mahkeme bulunmaktadır. Bu mahkemenin varlığı genel olarak bölgenin özerk yasa yapabilme kapasitesinin varlığının önemli bir göstergesi olduğu kabul edilmektedir (Adam 2017: 378). Mahkemenin genel ceza davalarında yargı yetkisi olmamakla birlikte, hukuk davalarında yargılama yapma ve nihai kararı verme kapasitesine sahiptir (Vallbé 2014: 12-13). Bu mahkemenin ayrıca, idari davalarda ve özerk bölgesel hükümetinin üst düzey yetkililerinin aleyhindeki cezai ve medeni hukuk davaları üzerinde yargı yetkisi bulunmaktadır (Adam 2017: 379). Ne var ki, Katalonya Bölgesel Hükümetinin, Anayasa Mahkemesinin üyelerinin belirleme konusunda bir otoriteleri ise bulunmamaktadır (Vallbé 2014: 13).⁶¹ Yeri gelmişken küçük bir anekdot düşelim; Türkiye'de de, Avrupa Birliği katılım sürecinin orta vadeli şartlarından biri olan Bölgesel İdare ve İstinaf Mahkemelerinin kurulması, AB'nin tüm teşvik ve cömert desteğine⁶² rağmen halen tam olarak mümkün olmamıştır. Bu 'bölge mahkemeleri' fikri özerklik ya da federal devlet yapılarıyla ilişkilendirildiğinden başlangıçta, bir çok itirazla karşı karşıya kalmıştır.

İspanya'nın Katalonya bölgesindeki yargı sistemi hakkındaki bu kısa açıklamadan sonra, şimdi İskoç örneğini daha yakından inceleyebiliriz. İskoçya, kilisesini, eğitim sistemini ve farklı mahkeme sistemlerini sürdürmesi şartıyla

57 - Bkz. the SAoC, madde 98-101.

58 - Katalan Bölgesel Yönetimi, seçim, istihdam, terfi, eğitim, işten çıkarma, maaş ve yönetim konularında düzenleyici yetkiye sahiptir, bkz. the SAoC, madde 103.

59 - Yargı binalarının inşaatı, yönetimi, bakımı, yargı ve kamu idaresi binaları için mal ve teçhizat sağlanması dahil vb., bkz. the SAoC, madde 104-107.

60 - The SAoC, madde 106.

61 - Ayrıca bkz. İspanya Anayasası madde 149/viii. İspanya'da bulunan on yedi Özerk Topluluğun hepsinde bu mahkemeler bulunmaktadır.

62 - <https://www.avrupa.info.tr/tr/yargi-reformlarına-iliskin-ab-türkiye-isbirliği-39>

Birleşik Krallık'a bir anlaşma ile katılmıştı. İskoçya'nın özel hukuk sisteminin koruyacağı ve İskoçya'dan hiçbir vakanın İngiliz mahkemeleri önünde görülemeyeceği 1707 sayılı Birlik Antlaşmasında açıkça belirtmişti (Faran 2014: 15). Ancak, anlaşma, temyiz aşaması konusunda sessiz kaldığından, 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar İskoç davaları, İskoç yasaları konusunda herhangi bir eğitimi olmayan ve İskoç'da olmayan yargıçlar tarafından temyiz aşamasında görülmeye devam edilmişlerdir. Bu durum İskoçya'dan gelen çoğu davanın temyiz aşamasında reddedilmesine ve dahası, temyiz aşamasında İskoç yasaları, İngiliz hukukunun "evrensel olarak [herkese] uygulanacağı ilkesi üzerine kurulduğu" gerekçesiyle göz ardı ediliyordu (Faran 2014: 15). Ancak, İskoç yasalarının temyiz aşamasında da İskoçya'dan gelen davalara uygulanabilirliğini sağlamak için, 19. yüzyılın sonlarından itibaren iki İskoç *Lord of Justice*'in Yargı Komitesinde (*The Judicial Committee*) yer alması kararlaştırıldı (Faran 2014: 26). Ancak bu da, İngiliz hukuk sisteminin İskoç hukuk sistemi üzerindeki etkisinin önüne geçemeyecekti (Faran 2014: 26). Bu durum, 1930'dan sonra, sadece İskoç yasalarının orijinal İskoç ruhunu ortaya çıkarabileceğini iddia eden İskoç legal milliyetçiliğinin etkisi altında değişmeye başladı (Faran 2014: 16).

Eylül 1997'de, İskoçya'da yapılan bir referandumun ardından, İskoç Parlamentosu asimetrik olarak Birleşik Krallıktaki diğer bölgelerden daha fazla bir özerkliğe kavuştu. 1999 yılında İskoç parlamentosu kuruldu ve hukuk ve cezai kanunları yapabilme kapasitesi verildi. Böylelikle, İskoçya'daki yargı ve hukuk sistemi daha da desentralize oldu. İskoçya'nın, kendine ait ilk derece mahkemeleri ve cezai ve hukuki konular için iki istinaf mahkemesi ve savcılık makamı bulunmaktadır. İskoçya'nın aynı zamanda bazı önemli davalarda ilk derece mahkemesi görevi de gören, *The Court Session* ve *The High Court of Justiciary* isimli bu iki mahkeme bölgedeki hemen hemen tüm medeni ve cezai davalarda nihai karar verme yetkisine sahip bir temyiz mahkemesi olarak işlev görmektedir.⁶³

Yargıçların belirlenmesi yetkisi İskoç hükümetine devredilmiş Yargıçlar İskoçya'da bulunan hukukçulardan oluşan İskoçya Yargı Atamaları Kurulunun (*The Judicial Appointments Board for Scotland*) tavsiyesi üzerine hükümet tarafından seçilirler ancak resmi atamaları halen Kraliçe tarafından yapılmaktadır. *The Court of Session*'in başkanı İskoç yargısının başı olarak hareket eder ve "yargı makamlarının refahı, eğitimi ve rehberliği için uygun düzenlemelerin yapılması ve sürdürülmesi sorumluluğunu üstlenir".⁶⁴ İskoçya Yargı Konseyi (*The Judicial Council for Scotland*), 2007 yılından beri, İskoçya Adalet Divanı Başkanlığı (*The Judicial Council for Scotland*) ile birlikte bu bölgedeki yargı sisteminin idaresinden sorumludur.

63 - Bu mahkeme kararlarının kesin olmadığı davalar ve The Supreme Court'a itiraz edilebileceği istisna durumlar için bkz. The Court Reform (Scotland) Act 2014 <https://www.supremecourt.uk/news/new-powers-for-scotland-s-appeal-court-in-force-today.html>

64 - The Judiciary and Courts (Scotland) Act, 2008.

İskoçyalıların Birleşik Krallık'a katılımlarında olduğu gibi, Kürtler de Osmanlı'ya "gönüllü" olarak, belli bir anlaşma ve "muafiyet ve imtiyazlara" sahip olarak katılmışlardı. İskoçya'dan farklı olarak Kürtlerin durumunda ise Osmanlı ve Türk Cumhuriyetçi modernleşme ve merkezileşme programlarının bir sonucu olarak bu imtiyaz ve muafiyetler zaman içinde ortadan kaldırıldı. Ancak yine de bu ikisinin devlete tarihi katılım süreçlerin benzerliğinin İskoçya'daki desentralize hukuk ve yargı modelini Kürtler için ilginç kıldığı açıktır.

Sonuç Yerine

Türkiye, kökleri 19. yüzyıla kadar götürülebilecek, oldukça merkezi, üniter bir devlet sistemi üzerindeki ısrarıyla ünlüdür. Siyasi ve idari özerklik talebini ve yargı yetkisinin desentralizasyonu talebi yönünde genişleten Kürt siyasi muhalefetinin bu talebi Türk siyasi eliti için ciddi bir meydan okuma anlamına gelmektedir. Bu makalede, Kürtlerin yargı yetkisinin desentralizasyonu talebine yoğunlaştık ve konuyu teorik, insan hakları ve ulusal azınlık hakları perspektifi yanında karşılaştırmalı hukuk ve yargı sistemleri üzerinden inceledik. Gördük ki yargı yetkisinin desentralizasyonu, çatışma sonrası devlet ve barış inşası, hukuki çoğulculuk, azınlıkların tarihsel koşullarının eski haline getirilmesi ve ulusal azınlıkların kamusal yaşama katılma hakları temelinde justife edilebilir. Desentralizasyonun ve yerleşmenin tercih edilen, sürdürülebilir global politikalar olarak kabul gördüğü günümüz dünyasında Kürtlerin genel olarak özyönetim ve özel olarak da yargının desentralizasyonu meşru ve makul bir talepler olarak karşımıza çıkmaktadır.

İncelediğimiz tüm modeller arasından hangisinin Kürt bölgeleri için uygun olduğu daha kapsamlı bir çalışmayı gerektirse de, teritorial ve teritorial olmayan seçenekler içeren Belçika modeli ilk bakışta Kürtlerin reel durumuna uygun görünmektedir. Özellikle Kürtlerin çoğunluk oluşturduğu bölgelerde yargılama ve soruşturma prosedürlerinin Kürtçe yapılması, veya iki dilli karma mahkemelerin kurulması, Kürtçe konuşan yargıçların Anayasa Mahkemesi yanında diğer tüm yüksek ve ilk derece yargı organlarında, denetim, yönetim ve özlük işlerinden sorumlu kurullarda eşit veya orantılı olarak temsil edilmeleri gibi uygulamalar düşünülebilir. Bu tip yargısal reformların Cumhuriyet tarihi boyunca etnik, kültürel, dilsel, politik talepleri sürekli olarak yasaklanıp, kriminalize edilen Kürtlerin mağduriyetlerini engelleyeceği ve onların kamusal hayata katılımını güvenceye alacağı muhtemeldir. Yine, bu anlamda yapılacak düzenlemelerinin Kürtlerin geleneksel hukuk ve yargılama yöntemlerine kaygısız kalmaması onların hem yargı sistemine olan güvenini ve hem de sisteminin etkinliğinin artırması bakımında da önemli olacaktır.

Bibliography

- Adam, E. C. (2009). *Judicial Federalism From A Comparative Perspective: Spain, The United States and The United Kingdom*, unpublished PhD thesis, European University Institute.
- Adam, E. C. (2009). *The Constitutional Court of Spain: From System Balancer to Polarizing Centralist*. In Aroney, N. & Kincaid, J. (Eds.), *Courts in Federal Countries: Federalist of Unionist*, (367-403). Toronto, London: University of Toronto.
- Agmon, I. (2004). *Recording Procedures and Legal Culture in The Late Ottoman Shari'a Court Of Jaffa 1865-1890*. *Islamic Law and Society*, 11(3), 333-377.
- Akiba, J. (2005). *From Kadı to Naib: Reorganization of the Ottoman Sharia Judiciary in the Tanzimat Period*. In Imber, C. & Kiyotaki, K. (Eds.), *Frontiers of Ottoman Studies: State, Province, and the West*, (43-60). London: I.B. Tauris.
- Akkaya, A. & Jongerden, J. (2014). *Confederalism and Autonomy in Turkey: The Kurdistan Workers' Party and the Reinvention of Democracy*. In Gunes, G. & Zeydanlıoğlu, W. (Eds.), *The Kurdish Question in Turkey: New Perspectives on Violence, Representation and Reconciliation*. (186-204). London: Routledge.
- Allard, F. (2001). *The Supreme Court of Canada and its Impact on the Expression of Bijuralism*. <http://www.justice.gc.ca/eng/rp-pr/csj-sjc/harmonization/hfl-hlf/b3-f3/bf3a.pdf>
- Aykan, Y. (2016). *Rendre la justice à Amid: Procédures, Acteurs et Doctrines Dans le Contexte Ottoman du XVIIIème Siècle*. Leiden: Brill.
- Aykan, Y. & Ergene, B. (2019). 'Shari'a Courts in the Ottoman Empire Before the Tanzimat'. *The Medieval History Journal*, 22(2), 203-228.
- Aydinkaya, F. (2016). *Aşiret, şariat, anomali: Kürtlerde hukukun tarihi ve sosyolojisi*. *Mesele*, 115.
- Atmaca, M. (2017). *Three Stages of Political Transformation in the 19th century Ottoman Kurdistan, Anatoli*, Vol. 8 (2017), 43-58.
- Bali, r. n. (2005). *Bir Türkleştirme Serüveni: Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri, 1923-1945*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Başarır, Ö. (2014). *XVIII. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Mali Uygulamaları Çerçevesinde Konar-göçer Topluluklar*. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 54(2), 251-284.
- Bayır, D. (2013). *Minorities and Nationalism in Turkish Law*. Farnham: Routledge.
- Bayır, D. (2014). *The role of the Judicial System in the Politicide of the Kurdish opposition*. In Gunes, G. & Zeydanlıoğlu, W. (Eds.), *The Kurdish Question in Turkey: New Perspectives on Violence, Representation and Reconciliation*, (21-46). London: Routledge.

- Bayır, D. (2017). Türk Hukukunda Azınlıklar ve Milliyetçilik. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Beşikci, I. (1991). Kürtlerin Mecburi İskanı: Bilim Yönetimi Türkiye'deki Uygulama-1, Ankara: Yurt Yayınları.
- Brouillet, E. (2017). The Supreme Court of Canada: The Concept of Cooperative Federalism and Its Effect on the Balance of Power. In Aroney, N. & Kincaid, J. Courts in Federal Countries: Federalist of Unionist, (135-164). Toronto, London: University of Toronto.
- Borucka-Arctowa M. (1976). Citizen Participation in the Administration of Justice: Research and Policy in Poland. In: Friedman L.M., Rehbindler M. (Eds.), Zur Soziologie des Gerichtsverfahrens. Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie, vol 4. VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- Bruinessen, M. (1992). Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structure of Kurdistan. London, New Jersey: Zed Books.
- Carlson, S. N. (2006). Legal and Judicial Rule of Law Work in Multi-Dimensional Peacekeeping Operations: Lessons Learned Study. UN Peacekeeping Best Practice Unit.
- Duman, Y. (2017). Peace building in a Conflict Setting: Peace and Reconciliation Committees in de-facto Rojava Autonomy in Syria. Journal of Peace Building & Development, 12(1), 85-90.
- Eichhorst, K. (2010). Asymmetric Autonomy and Power Sharing for Sri Lanka: A Political Solution to Ethnic Conflict. In Weller, M. & Nobbs, K. (Eds.), Asymmetric Autonomy and the Settlement of Ethnic Conflict, (252-277). Philadelphia and Oxford: University of Pennsylvania.
- El-Kazi, M. M. D (1909). Studien aus dem Rechtsleben in Kurdistan. Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft, 22, 321-47.
- Ekinci, E. B. (2000). Tanzimat Devri Osmanlı Mahkemeleri. Yeni Türkiye, 6(31), 764-773.
- Ekinci, E. B. (2005). Osmanlı Devleti'nde Mahkemeler ve Kadılık Müessesesi Literatürü. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi. 13, 417-439.
- Faran, S. (2014). "Is Tartan Fading". In Farran, S. & Örücü, E. (Eds.), A Study of Mixed Legal systems Endangered, Entrenched or Blended, (13-34). London, New York: Routledge.
- İnalçık, H (1986). 'Mahkama'. In Encyclopaedia of Islam Volume 6, 3-11. Leiden: Brill.
- Galanter, M. (1966). The Modernization of Law. In Weiner, M. (Ed.) Modernization, the Dynamics of Growth (153-165). New York: Basic Books Inc. Publishers.
- Galanter, M. (1981). Justice in many rooms: Courts, private ordering and indigenous law. Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law, 16, 1-47.

- Gençer, F. (2011). Merkezileşme Politikaları Sürecinde Yurtluk-Ocaklık Sisteminin Değişimi. *AÜDTCF Tarih Dergisi*, 49 (30), 75-96.
- Gökalp, Z. (2013) Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler. Toker Yayınları: İstanbul
- Gözel, O. (2007). The Implementation of The Ottoman Land Code of 1858 In Eastern Anatolia, unpublished master thesis. <http://etd.lib.metu.edu.tr/upload/12608323/index.pdf>
- Grenfell, L. (2013). Promoting the rule of law in post-conflict States. Cambridge: Cambridge University Press.
- Griffiths, J. (1986): What is legal pluralism?. *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 24, 1-56.
- Gürhan, V. (2012). 18. Yüzyıl Mardin Şehri. Unpublished PhD thesis. https://www.academia.edu/29412485/XVIII_Yüzyılda_Mardin_Şehri?auto=download
- Harper, E. (2011). Working with Customary Justice systems: Post Conflict and Fragile State. Rome: IDLO.
- Hannum, H. & Lilich R. (1980): 'The concept of autonomy in International Law', *American Journal of International Law*, 74, 858-889.
- Karataş, Y., & Karasu, D. (2017). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Miras Kalan Bir Mesele: Yurtluk-Ocaklık ve Emlak-ı Mazbuta Mukabili Maaşların Tasfiyesi. *International Journal of Social Science*, 56, 369-381.
- Kayaoğlu, T. (2010). Legal Imperialism: Sovereignty and Extraterritoriality in Japan, the Ottoman Empire, and China. Cambridge University Press: New York.
- Kılıç, O (2001). Van Eyaletine Bağlı Sancaklar ve İdarî Statüleri (1558-1740), *Osmanlı Araştırmaları*, 21, 189-210.
- Kılıç, O. (1999). Yurtluk-Ocaklık ve Hükümet Sancaklar Üzerine bazı Tespitler. *OTAM*, 10, 119- 137.
- Miller, R. A. (2000). The Ottoman and Islamic Substratum of Turkey's Swiss Civil Code. *Journal of Islamic Studies*, 11(3), 335-361
- McCaffrey, R. & O'Connel, F. (2012). Judicial Appointments in Northern Ireland, Research and Library Service Research Paper. <http://www.niassembly.gov.uk/globalassets/Documents/RaISe/Publications/2012/justice/1912.pdf>
- Nikitin, B. (1976). Kürtler, Cilt -1. İstanbul, Özgürlük Yol Yayınları.
- Güneş, Ö. (2009). The Dynamics of Töre as the ethos of Tribe in Kızıltepe. A unpublished master thesis. <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.632.8039&rep=rep1&type=pdf>

- Özcoşar, İ. (2009). Merkezileşme Sürecinde Bir Taşra Kenti: Mardin (1800-1900). Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi.
- Özoğlu, H. (2001): Nationalism and Kurdish Notables in the Late Ottoman-Early Republican Era. *International Journal of Middle East Studies*, 33(3), 383-409.
- Peeters, P. & Mosselmans, J. (2017). The Constitutional Court of Belgium: Safeguard of the Autonomy of the Communities and Regions. In Aroney, N. & Kincaid, J. *Courts in Federal Countries: Federalist of Unionist*, (69-102). Toronto, London: University of Toronto.
- Rubin, A. (2007). Legal borrowing and its impact on Ottoman legal culture in the late nineteenth century. *Continuity and Change*, 22 (2), 279-303.
- Sannerholm, R. (2007). Legal, Judicial and Administrative Reforms in Post-Conflict Societies: Beyond the Rule of Law Template. *Journal of Conflict and Security Law*. 12 (1), 65-94.
- Saydam, A.(2005). Trabzon'un İdarî Yapısı ve Yenileşme Zarureti (1793-1851). *OTAM*, 18(6), 285-317.
- Sezgin, Y. (2009). Legal Unification and Nation Building in the Post-colonial World: A Comparison of Israel and India. *The Journal of Comparative Asian Development*, 8(2), 273-297.
- Strohmeyer H. (2001). Collapse and Reconstruction of a Judicial System: The United Nations Mission in Kosovo and East Timor. *The American Journal of International Law*, 95, 46-63.
- Serif Pasa, (1919). Memorandum on the claims of the Kurd people Paris: Imprimerie A.-G. L'Hoir.
- Tuğ, B. (2017). Politics of Honor in Ottoman Anatolia: Sexual Violence and Socio-Legal Surveillance in the eighteenth century. Leiden: Brill.
- Tural, E. (2008). Meşrutiyet Dönemi'nde Adliye ve Mezâhip Nezareti'nde Bürokratik Reform, *AÜHFD*, 57(2), 223-252.
- Turan, I. (1984). Continuity and Change in Turkish Bureaucracy: The Kemalist Period and After. In Landau, J. M. (Ed.), *Ataturk and the Modernization of Turkey*, (99-124). Leiden: E.J. Brill.
- Ubnik, J. and Mclenery, T. (2011). Customary Justice: Perspectives on Legal Empowerment. Rome: IDLO.
- Ünal, M. A. (1992). XVI. Yüzyılda Palu Hükümeti. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 7, 241-265.
- UNDP Oslo Centre; Programming for Justice: Access for All – A Practitioner's Guide to a Human Rights-Based Approach to Access to Justice (2005), UNDP, https://www.un.org/ruleoflaw/files/Justice_Guides_ProgrammingForJustice-AccessForAll.pdf

- Vallbé, J. (2014). Measuring the Judicial Power of Regions: A Judicial Regional Authority Index. <https://ecpr.eu/Filestore/PaperProposal/8bab9f0e-3ba5-4b0a-895a-b569e2ae8fb6.pdf>
- Verstichel, A. (2009). Participation, Representation and Identity: The Right of Persons Belonging to Minorities to Effective Participation in Public Affairs: Content, Justification and Limits. Antwerp, Oxford, Portland: Intersentia.
- Wellner, M. & Wolf, S. (2005). Autonomy, Self-Governance and Conflict Resolution: Innovative approaches to Institutional design in divided society. New York: Routledge.
- Wojkowska, E. (2006). Doing Justice: How Informal justice systems can contribute. UNDP Oslo Centre. <https://www.un.org/ruleoflaw/files/UNDP%20DoingJusticeEwaWojkowska130307.pdf>
- Wolf, S. (2010) Cases of Asymmetrical Territorial Autonomy. In. Weller, M. & Nobbs, K., Asymmetric Autonomy and the Settlement of Ethnic Conflict (17-47). Philadelphia and Oxford: University of Pennsylvania.
- Yılmazçelik, İ. (2010). Dersim Sancağının Kurulmasından Sonra Karşılaşılan Güçlükler ve Dersim Sancağı ile İlgili Bu Dönemde Yazılan Raporlar (1875-1918), OTAM, 28, 163-214.
- Yılmazçelik, İ. (2012). XIX. Yüzyılda Osmanlı Taşra Teşkilatının Önemli Merkezlerinden Biri Olan Diyarbakır'da Bazı Görevlilerle İlgili Tespitler. Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi. 31, 225-242.

Kolonyal Hezeyanlar

Jînda Zekioğlu

Devletler, itibarlarını zedeleyenlerin gururlarıyla oynarlar. Buna Latince *Damnatio Memoriae* yani *Hafızanın Lanetlenmesi*¹ denir. Bu dahiyane gelenek 5. yüzyıl Roma Senatosu'nun 'vatan hainleri'ni sözde terbiye etmek için uyguladığı bir onursuzlaştırma politikasıydı. Her kim, yüce divanın bekâsına dil uzatırsa, tarihin derin kuyusunda bulur kendini. Çünkü, hatırlanmayacak olmaktan daha derin bir yara, keskin bir ceza yoktur!

Aynı geleneğin devamıydı Seyid Rıza'nın başına gelen. Dersim'in 'lanetlenen hafızası'nda, yok edilmek istenen gururunu görebilir iyi bakanlar. Anadolu'nun dört bir yanında bir intikam yöntemi olarak ahıra çevrilmiş Ermeni kiliselerinde, Şeyh Said'in gömülü olduğu bir kentin bahçesinde, İran'ın dar ağaçlarında, Türkiye Cumhuriyeti'nin dinamitlerle patlattığı Hasankeyf'te, IŞİD'in Palmira Antik Kenti vahşetinde, hatta Hagia Sofia'da! Hepsinden geriye kalan, tüyleri diken diken eden bir ürperti, kulaklarda çınlayan bir feryat, burun direğini sızlatan bir yanık kokusu!

1 - Eric R. Varner, 2004. Monumenta Graeca at Romana: Mutilation and Transformation: *Damnatio Memoriae* and Roman Imperial Portraiture.

Christopher Columbus'un "Amerikalı yerliler vahşi hayvanlardı. Onlar gerçek insan değildi!" bahanesini, Darwin'in Evrim Teorisi'ne katık edip kolonyal hezeyanlarına kırmızı halılar serdiler. Tanıdık geldi mi? "Kürtler, dağ Türkleridir. İlkeldir!" tezi de tam da bu sebepten Columb'unkinden pek öteye düşmedi, hem de aradan geçen 500 yüzyıla rağmen. Lanetlenmiş hafıza; Apartheid Rejimi'nin acımasız uygulamalarıyla kendinden, tarihinden, kültüründen, dilinden utanan siyahları; yılgın, mutsuz, umutsuz, şahsiyetsiz kalabalıklara dönüştürmeye başladığında, onlara önce 'kendini sevme'yi hatırlatan Güney Afrikalı devrimci Steve Biko, bu onursuzlaştırma rejiminin ancak 'Siyah olmaktan gurur duymak'la değişebileceği cesaretini aşlaşmıştı.² Her ne kadar, 'şiddet yanlısı' olmakla üstü çizilmek istense de Frantz Fanon, 'beyaz'a alan açtığı sürece saygı görmeyeceğini hatırlattı 'siyah'a.³ 'Beyazın gözünden siyah'ın imtihanına tabi tutulmanın başlı başına şiddetin ta kendisi olduğunu dile getirirken, "Türklerin; onlarca yıl boyu şiddet yanlısı olmadıklarını, barbar, ilkel, cahil, eğitimsiz ya da kültürsüz olmadıklarını Kürtlere ispat etmeleri" gibi bir ikna sürecinden bahsediyordu şüphesiz. Hayal edin bakın nasıl da tuhaf geliyor değil mi?

Yalancılara ve hilecilere bıraktığı derdiyle Seyid Rıza, kendini ikna etmek için çırpındı mı? Ne demişti Ali Şeriatî, "Ben sizi rahatlatmaya gelmedim. Sizi rahatsız etmeye geldim!"⁴ Peki ya şimdi? Türkiye'yi demokratlaştırma görevi yine 'büyüklük sende kalsın' diye sırtı sıvazlanıp cephe önüne terk edilen Kürde mi kaldı? Oysa yaşadıklarımız bir Türk televizyon dizisi değil ve birilerinin tadı kaçmasın diye yüz yıl daha 'küçük kardeş' rolünü üstlenecek değiliz. Tabii malumunuz hafıza-i beşer nisyan ile malûldür! Öyleyse Kürde biçilen sömürge rolünü de açalım biraz.

Türk Dil Kurumu'na göre 1974'e kadar "Kürt diye bir şey yok!" Henüz İnönü Ailesi Kürt olduğunu falan itiraf etmemiş anlayacağınız. 74'teki bol erken seçimli, koalisyonlu süreçte sözlüğün yeni basımında Kürt tanımı şu ifadelerle giriyor;

"Soyca Türk olup dillerini değiştirerek bozuk bir Farsça konuşan, Türkiye-Irak-İran'da yaşayan bir topluluk adı ve bu topluluktan olan kimse."⁵

Bu tanımla birlikte "Kürt var ancak Kürtçe yok" dönemi başlıyor. 70'lerin başına kadar 'Çirkin' atıflı Yılmaz Güney'in 'tehlikeli' Kürt imajının yerini artık İlyas Salman, Kemal Sunal gibi 'Kürt kökenli' oyuncularla bütünleştirilen ve 'Türk'ü bir hayli güldüren *Kibar Feyzo*, *Şark Bülbülü*, *Avanak Apti*, *Davaro*, *Sa-*

2 - Steve Biko, *Siyah Bilinci*, Çeviri Onur Eylül Kara, Dipnot Yayınları, 2018

3 - Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, Çeviri Şen Süer, Versus Yayınları, 1994

4 - Dr. Mustafa Yılmaz, Ali Şeriatî Yıllığı, Gezgin Kitabevi, 2009

5 - Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1974, s.533

lako bir Kürt imajı alıyor. 80'lere geldiğinde, Turgut Özal'ın başbakanlığıyla birlikte sözlükteki tanım değiştiriliyor.

"Ön Asya'da yaşayan bir topluluk ve bu topluluktan olan kimse."⁶

Bu kez de "Kürt var ama Kürdistan diye bir yer yok!" Çok beğeniliyor liberal çevrelerce bu tanım. Ağızlara çalınan balla o dönem Kürtlerin evleri Özal portresi ile şereflendiriliyor. Emperyalizmin Amerikan olanını, kolonyalistin İngiliz olanını konuşmak zahmetsiz bir aksiyon. Türkiye'nin emperyal, kolonyal tarihinden dem vurmak ise kendine pek yoldaş bulamıyor. Buna rağmen birçok liberal, demokrat, sosyalist; bugün çeşitli dertlerinin tekerrür olduğunu nitelemek için Kürt empatisini öne sürebiliyor. Ancak bu yazıda kolaya kaçmayacağız. Yavaştan bugünlere gelelim.

İkinci dili Türkçe olan Laz'ın şivesi; sevimli, sempatik muamelesi görürken, ikinci dili Türkçe olan Kürt'ün şivesi; neden cahil, eğitimsiz muamelesi gördü? Siz hiç, İngilizce dil bilginizi ekmek kuyruğunda dahi sınava tabii tutan Türk gördünüz mü? Kürdün Türkçe'si niye bu kadar dert verdi?

Okullar bitirmiş, akademik başarıları ile nam salmış, dil bilimci olmuş, takdiri teşekkürü bol koskoca adam olmuş ama Kürtçe'ye 'Farsça'dır o!' diyor. Kürtçe'nin İngilizce ile aynı dil ailesinden olup da Türkçe'nin Gagavuzca ile aynı dil ailesinden olmasını kişisel alıyor. Sen toplumsal bir dilin kültür varlığını nasıl oluyor da kendi zihninde, bedeninde dert edindin diye düşünüyor insan. Sana yazık!

Celal Güzelses, Ahmet Cemil Cankat, Kazancı Bedih, İzzet Altınmeşe, İbrahim Tatlıses, Nuri Sesigüzel, Selahattin Alpay, Burhan Çaçan gibi kültürel asimilasyonda kaşe sahibi olan 'Kürt kökenli' müzisyenler, orjinali Kürtçe olan eserlerin üzerine Türkçe söz yazarken MESAM⁷ diye bir kurum yoktu. Denetlenmiyordu, telifi ödenmiyordu. Ama şimdi var! 'Lawo destê min berde isimli Anonim eseri zamanında, 'Makaram Sarı Bağlar' diye dönüştürüp kendisi bestelemiş gibi Türk müziğine armağan eden Ahmet Cemil Cankat'a MESAM sordu mu "Anonim olan bu eseri niçin kendinize mal ettiniz?" diye? PKK'nin öncü isimlerinden Mazlum Doğan'ın anısına kardeşi Delil Doğan'ın bestelediği 'Canê Canê'yi benzer bir şekilde 'Caney caney caney işte meydaney' diye şöhretine basamak yapan İbrahim Tatlıses'e sordu mu peki? Dolayısıyla, Hozan Serhat'ın 'Çuka Serê Darê'sinin üzerine 'Gözünü Toprak Doyursun' diye söz yazıp, kendi adıyla piyasaya süren Hakan Taşyan, bir fikir hırsız olarak yargılanmayacağına yahut tepki almayacağına emindi.

6 - Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983, s.542

7 - Türkiye Musiki Eserleri Sahibi Meslek Birliği, 1986

2011 yılında Harbiye Açık hava Tiyatrosu'nda Türk pop müziğinin ünlü ismi Sertab Erener'in konserinin konuğu Kürt müziğinin başarılı isimlerinden Aynur Doğan. Dew Dew'i söylüyorlar. Olağanüstü bir performans. Şarkıyı arada kesip, açıklama yapma gereği duyuyor Erener, "Provalarda şarkıyı söylemeye karar verdiğimizde 'İyi güzel de bu şarkının sözleri ne anlatıyor, bilmem lazım' dedim Aynur'a. O da 'Ayran demek' dedi. Evet evet, ayran dedi" sözleriyle konseri dinlemeye gelenleri rahatlatırken, şüphesiz hafızasıydı bu görevi yerine getirmeye kendisini davet eden. Zira 80'ler ve 90'ları, Kürtçe'yi duyduğu anda en kendine demokrat diyenin dahi, 'Ne diyorsun şimdi, belki küfür ediyorsun. Belki ileri geri konuşuyorsun' özgüvensizliği ile geçirdi Türkler. Kendi aralarında İngilizce konuşan kimselere 'Acaba bana küfür mü ediyorlar diye hayıflanın' Türk de vardır elbet. O da bu özgüvensizliğin, bu kez sömürge olma halinden kaynaklanan bir başka tezahürü.

Elbette toplum yapısı yek vücut değil. Kömür karasından kar beyazına, zone sisteminin her bir tonunu, her yeni kuşakta tattık. Halepçe Katliamı'nda yaşamını yitiren sivilleri anmak için Paris'te katıldığı Kürt Konferansını gerekçe gösteren pek bir sosyal demokrat SHP'den ihraç edilen⁸ Ahmet Türk kuşağı iyi hatırlar 80'lerde solcu, demokrat, muhalif, aydın olmayı. Yine aynı neslin Orhan Doğan'ıydı, barış diye diye ömrü zindanlarda çürüyen. Ve o yılların çetin ceviziydi Leyla Zana, 'Büyük Türk'ün kürsüsünden sözünü esirgemeyen.

Yıllar yılı gizli gizli Ahmet Kaya dinleyen Trabzonlular, Edirneliler, Yozgatlılar'a da yazık oldu. "Kürt ama olsun"du bahaneleri. "Bütün Kürtler 'öyle' değil" diye anlatıyordu askerliğini Şırnak'ta yapıp da Samsun'a dönen gençler. Kürt arkadaşlar edindiğini itiraf etmek zordu İzmirli için. Sonuçta Kürtler şöyleydi, böyleydi, Türkler ise seçici geçirendi. Berdel, töre, feodalite desen bizde. Ağalık, marabalık, çocuk gelin fitratımızda var. Çünkü Trabzon'da kadınlar 'töre' denilerek değil de 'aile içi cinayet' planıyla öldürüldüğünde sonuç bir hayli farklı oluyor. Sanki yıllardır kadına yönelik şiddet araştırmalarında Bilecik 1. sırada⁹ çıkmıyor! Kayseri'de feodalitenin f'sini bulamazsın çünkü fazlası var. Ordulu Palu Ailesi değil miydi aile içi şiddet, cinsel istismar, cinayet, entrika ne ararsan var. Konyalı babaanneniz 14 yaşında evlendirilmedi çünkü! Ağalık, çalıştığı iş kulelerinde, plazalarda yok zannettiği için kendini de marabadan saymıyor tabi İstanbul, Ankara'daki beyaz yakalılar. Kaçak elektriğin hesabını yılın yarısı elektriği kesilen Hakkarili'ye soruyor ama TRT vergisini soramıyor Devlet-i Aliyye'ye.

8 - Betül Uncular, İşte Böyle Bir Meclis 1983-1991, Bilgi Yayınevi, Temmuz 1991, s.200

9 - TBMM İnsan Hakları İnceleme Komisyonu, Kadına ve Aile Bireylerine Yönelik Şiddete Yönelik Alt Komisyon, 2008-2011 Araştırması.

Aile ve Sosyal Çalışmalar Bakanlığı – Hacettepe Üniversitesi, Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddet Raporu, 2014.

Ne de olsa Kürtler, sekiz karılı, toprak ağası, uyuşturucu kaçakçısı, terörist, gerici, eşkiya. Nereden mi biliyorum? Televizyondan! Reyting rekorları kırılıyor patır patır, kimin sayesinde sanıyorsunuz? Takım elbisesinin altına çekmiş rugan ayakkabıyı, belinde silah; bıyığı, şivesi, tespihi, iki de tokat attı mı sarışın bir 'beyaz'a, oldu işte sana orta oyununda Kürt rolü. Belgesellerden fırsat buldukça izlediğiniz o diziler yüzünden, 'Benim de Kürt arkadaşlarım var' demenin hakkını vermek için, Kürt şivesi yapmaya başlayan 'hewal'lerle doldu masalar. Karşısındakinin adına utanma duygumuzu depreştirdiniz.

Hazır konu masalarımıza gelmişken, 'halkların kardeşliği'ne de kadeh kaldırmayalım mı? Zira üçüncü kadehten sonra, "Siz Kürtler de etnik siyaset yapıyorsunuz" diyen mi dersin, 'Ben de Lazım, anadilde eğitim istiyor muyum? Herkes anadilde eğitim isterse kaos olur' diyen ve haliyle anadilini yok edenler mi? Arkadaşını geceye davet ederken masanın demografik yapısından bir tutam bahsetmeyip "Amerikan emperyalizmi ile ortak hareket ediyor bu Kürtler, silah tüccarlarının oyunu hep bunlar, Büyük Orta Doğu Projesi'nin ayak sesleri...?" diye buyuran arkadaşı için mahcup olanlar mı dersin, "Ulus devlet mi kaldı? Bizim var da ne oluyor! Sınırları kaldıralım tümünden yea!" hayallerini konu Kürtler olunca kuranlar, "Sorun kimlik sorunu değil, işçi sorunu" diyen emektar mı, "Selocan farklı, o diğer Kürtler gibi değil" diyen Gezi İsyanı aydınlanması yaşayan abla mı?

Sonra biri kalkar der ki; "Dostlar, Romalılar, her şeye rağmen Kürtler bir arada yaşamı savunuyor..." Ve gözlerde tomurcuk yaşlar! 40 milyon Kürt topluşup malulen vekalet verdik arkadaşına adımıza konuşsun diye, 'Bir arada yaşamı savunuyoruz' diye de imza attık altına. Çünkü biz Kürtler homojen bir toplumuz, Urmiye'deki, Zaxo'daki, Efrin'deki ile Sivas'takini tek bedende toplayan İstanbul'daki Türk demokrat yoldaş rahatlıkla bizi temsil edebiliyor. Oysa, aslı olanın temsiline hacet mi var?

Türk diyorum ama üstüne alınması gereken herkes rolünü kapıyor değil mi? Sonra "Biz aslında Rumeli göçmeniyiz, benim anneannem de Ermeni'ymiş, Rum'luk var bizde" diye sayıklıyor halkların kardeşliği ama ayıkken kendine Türk dediği için ben de böyle iki lafın arasına Arap'tı, Çerkez'di, Gürcü'yü dü diye mozaiklerden bir demet yapamıyorum.

Bugünlere gelirsek, değişen bir şey yok. Hatta artan bir cüret söz konusu. Bakınız, gördüğü destekle hızını alamayan İstanbul Belediye Başkanı Ekrem İmamoğlu, kayyım atandığı için ziyaret ettiği Diyarbakir ortasında 'Köylü ile Atatürk' tablosu hediye etti.¹⁰ Nerede görsem tanırım, tipik sömürgeci cüreti bu. Mustafa Kemal Atatürk'ün, o kentin orta yerinde seçilmişleri idam ettirdiği

10 - Diyarbakır'dan İmamoğlu Geçti, Vecdi Erbay, 1 Eylül 2019, Gazete Duvar

bir kent meydanı var¹¹ ve 'seçilmişlere atanan kayyım' için telafiye gelenden bile gördüğümüz muamele ancak bu. Hak etti mi bunu Kürtler? Kabul ederek ziyadesiyle!

"Hiç Kürt'e benzemiyorsun"u iltifat kabul eden Kürtler; adımıza konuşanlarla 'bizim şerefimiz' üzerine kadeh kaldırmadığı, kendi olabildiği zamana dair umut beslemek istiyorum. 'Bizim temizlikçi de Kürt ama çok namuslu kadın!' diyen sahibesine "Niye biz normalde namussuz mu oluyoruz?" diyebildiğinde, 'Kürt yemeğini yer, çarığına bakar' vecizesi ve türevlerine gülmediğinde, varlığını kimseye armağan etmediğinde, değer görmeyi beklemediğinde; kendini, dilini, kentini, meslektaşını, kardeşini, sınırın öte taraftaki amca oğlunu da sevdiğinde değişebilir bir şeyler ancak.

Ya da;

Hûn nebin yek, hûn ê herin yek bi yek! / Bir olmazsanız, bir bir gidirsiniz!¹²

11 - Mahmut Akyürekli, Şark İstiklal Mahkemesi Kararları, 1925-1927 Diyarbakır-Elazığ Yargılamaları, Nûbihar Yayınları.

12 - Cegerxwîn, O. Celil, Hayat Hikayem, Evrensel Bayım Yayın, 2003

Beyaz Perdedeki Leke

Apo Kıran

Geleceğe kamerasıyla şimdiden ortak olan Cemal'e ithafen...

❖ I ❖

Walter Benjamin, *Hikâye Anlatıcısı*'nda, "Deneyim değer kaybetti. Üstelik, daha da kaybedeceğe, dipsiz bir uçuruma düşeceğe benziyor" diye yazıyordu. (Benjamin, 2014: 77) Ardından bu düşüncesine dayanak olarak Birinci Dünya Savaşı'ndan dönen askerlerin bir tür "dilsizlik" içinde olduklarını gösteriyordu. Deneyimin değer kaybetmesi meselesi aynı zamanda tanıklığın ve özneliliğin de değer kaybetmesi anlamına geliyordu.¹ Onun düşüncesine göre bu üç kavramın kaybı, doğrudan belleğin ortadan kaybolmasına sebep oluyordu.² Ama Benjamin'den sonraki dünyada, Nazilerin gerçekleştirmiş olduğu Yahudi soykırımı, sömürgeleştirilmiş coğrafyaların özgürlük nidaları, köleliğin görünmez kıldığı halkların isyanı duyuldu, tanıklar konuştu ve bellek toplumsal sahayı biçimlendirecek güce ulaştı. Tam da bu noktadan Benjamin'i kavrayan Beatriz Sarlo, onun "tanıklıkların azaldığı" bundan dolayı da deneyimin gerçekleştirilememesi konusunda yanıldığını söylüyordu; "çünkü 1914-18 savaşı kitle tanıklıklarının başlangıcı olmuştu." (Sarlo, 2012: 21) Buradan hareketle, deneyim, tanıklık ve onun meydana gelmesi için zorunlu koşul olan özneye bir geri dönüş mevcudiyetini duyuruyordu.

1960'lardan sonra Batı felsefesinde görülen birtakım düşünsel eğilimler bilindiği üzere öznenin ölümünü ilan etmişlerdi ve bu sayede deneyimin artık kaydedilebilir olduğuna inanmamaya temayül gösteriyorlardı. Ama (bir tür ilişki tarzı olarak) "Üçüncü Dünya"da böyle bir ölümün ilanı ne ifade eder? Bu soruyu, aslında, daha doğru bir yere tahvil etmek gerekir: Kolonyal tâbiyet ilişkilerinin sürdüğü coğrafyalarda yaşayanların bir özne konumlarının kalmadığını söylemek ne demektir? Özne konumundan aşağıya düşmek, doğrudan deneyimi kaçırmak ve tanıklık etmenin gerektirdiği hakikat istencine olan sadakati yitirmek anlamına gelir. O halde, öznenin dirilişini ilan etmek gerek-kolonyal tâbiyet ilişkilerinin hüküm sürdüğü coğrafyalarda en azından. Bu tür bir kuramsal ve hakikat istemine dayalı ilanın, söz konusu coğrafyaların kendilerine dair oluşturmuş olduğu belleğin; temel siyasal, kültürel ve kamusal yeniden toparlanma uğraklarını oluşturur.

Kolonyal tâbiyet ilişkilerinde egemenliğini sürdürme arzusuyla hareket eden erkin temel odak noktası, ötekinin haklarını gasp etme, buna bağlı olarak ötekinin yıkımını amaçlama ve bu gaspı ve yıkımı meşrulaştırmayı denemektir. Bu yüzden yıkımı amaçlanan öznellik kategorisi; deneyim, tanıklık, anlatı ve tüm bunları içinde buluşturan Bellek söylemi, bir "yeniden toparlanma", "kendi varlığını sürdürme", "egemen öznellikte yarıklar açma", "egemen öznelliğin kendisine bahsettiği bütünlüğün tutarsızlıklarını gösterme" meselesi olarak çalışır. Bu anlamda sömürgeleştirilenin belleği, egemen öznellik karşısında bir çeşit yanıtlar kümesi oluşturma, itiraz etme, reddetme, altını oyma düsturlarını kendine görev edinir –bu görev, hem ahlaki bir buyruk kategorisinde hem üst-siyasal bir tavır hem de sömürgecinin kültürel hegemonyasını dağıtma girişimi olarak işlev görebilir. Bu açık uçlu bağlamda, sömürgeleştirilenin belleği, "tersine" bir tarih anlatısı olarak da görülebilir, bir ilave ile söylersek, "Geçmişe gönderme yapma yetkisini bellek ve tarih aralarında paylaşamazlar" (Sarilo, 2012: 9) diye yazan yazara karşın ve rağmen geçmişe gönderme yapma yetkisini hâlâ kolonyal tâbiyet ilişkisi içerisindeki coğrafyalarda, tarih ve bellek aralarında paylaşabilir, birbirlerinin eksik bıraktıklarını tamamlama vazifesini iş edinebilir ve son olarak egemen öznellik kategorisine musallat olabilirler.

❖ II ❖

Kolonyalizm veya sömürgecilik, farklı coğrafyalarda farklı tarihsel uğraklarda ortaya çıkan ve yine coğrafyalara göre farklı süreçler seyreden bir tahakküm politikasına, egemenlik sahası yaratımına ve öznellikler üretme fabrikalarına verilen bir addır. Sömürgecilik kavramı esasen zihinlere Batı dünyasının Batı dışı coğrafyaları ele geçirmesini hatırlatıyor ki, bu tür bir hatırlayışın hatalı olduğunu söylemek gerekir. Fakat Marc Ferro'nun *Sömürgecilik Tarihi* adlı

çalışmasında söylediği üzere, “Kuşkusuz beş yüz yıl boyunca Avrupalılar bu olguyu ete kemiğe büründürdüler ve böylece dünyanın tektipleştirilmesi hareketine damgalarını vurdular. Ancak başka sömürgeleştirme hareketleri de gezegenimizin bugünkü görüntüsünü kazanmasına katkıda bulundular.” Ona göre, “Avrupa’dan önce, elbette Eski Yunan ve Roma koloniciliği olmuştur, ama Akdeniz kıyılarını, Kara Afrika’nın ve Batı Asya’nın bir bölümünü Hindistan’a kadar fetheden Arapların ve Türklerin de benzer hareketleri olmuştur. Hindistan da, miladi dönemlerin başında Seylan’ı, Çin-Hindi Yarımadası’nın bir bölümünü ve Güney Çin Denizi’nde Sunda Takımadalarını sömürgeleştirmişti. Çinliler ise XV. yüzyılda Afrika’nın doğu kıyılarını keşfe çıkmış ve Tibet’i sömürgeleştirmişlerdi. Japonlar, Ruslar Sakalin’e, Fransızlar Kanada’ya gelmeden önce, Yeso’yu fethetmiş ve sömürgeleştirmişlerdi.” (Ferro, 2002: 14) Bu türden bir perspektif Avrupa sömürgeciliğinin özgül olmadığını, yani tek bir sömürgecilik hareketinin bulunmadığını belirtmekle kalmaz; aynı biçimde sömürgeciliğin bir çeşit “dünya hareketi” olduğunun altını çizer. Ayrıca eklemek gerekir ki Avrupa sömürgeciliği özgül değildir; ama son derece özgündür.

Onu özgün yapan tarihsel koşulların arasında, yerleşimci olarak gittikleri toprakları kendilerine ait kılmakla kalmayıp orada daha önce yaşayan insan topluluklarının kültürel, sosyal, siyasal ve bu türden başka örgütlenmelerini bozma, yıkma; onları vahşi, yoksun, aşağı görme ve buna bağlı olarak kendilerini üstün, uygar, tam-insan olarak tahayyül etme gibi tahakküm araçlarını devreye sokması bulunmaktadır. Bunun yanı sıra bu tahakküm araçlarının işlerliği Avrupa sömürgeciliğini emperyalizm kavramıyla yan yana okumaya müsait hale getirir ve söz konusu özgünlüğün bundan da ileri geldiğini vurgulamak gerekir. Bu iki kavram birbirinin eşdeğeri değildir, aksine birbirlerinden farklıdır, daha açıklayıcı biçimde söylenecekse eğer, “Sömürgecilik bir halkın farklı topraklarda kendini “çoğaltma gücü”nü oluştururken, emperyalizmin ilk hedefleri, uygarlaştırmak, sömürgeleştirmek, kültürünü egemen kılmak ve yayılmak olmuştur.” (Ferro, 2002; 36) Bu hattı takip ederek denilebilir ki, sömürgecilik bir dizi kavram, biçim, düşünüş ve olay setini bir arada inceleme imkânının bulunduğu bir egemenlik politikasıdır. Bu egemenlik politikası, XX. yüzyılda Ortadoğu coğrafyasında *taklit edilmiş*, hatta yer yer ondan ayrılıp kendi tahayyül biçimleriyle baskılama rolünü oynamış ve egemenliğini sürdürmek isteyen devletlere *esin kaynağı* olmuştur.³ Egemenlik altına alınmak istenen, baskılanan, varlıkları ya inkâr edilen ya da egemen öznelliğe tarihdışı bir insan topluluğuymuşçasına eklemelendirilen, sergilenen, *gösterilen ama adlandırılmayan*, tarihleri olmadığı düşünülen, sürekli olarak kefaret ödenmesi istenen halkların başında ise Kürtler gelmektedir. Kürtler ve Kürdistan Arap,

Fars ve Türk ulus-devletleri tarafından paylaşılmış, Ortadoğu'nun sömürgeleştirilen en kalabalık halkı ve en geniş coğrafyasıdır. Bu bağlamda, Kuzey Kürdistan coğrafyasında Türklük ile Kürtlük arasında kolonyal bir tâbiyet ilişkisinin açık seçik görünürlüğü ortadadır.⁴ En nihayetinde, Kürdistan'ın bir sömürge olduğu tezi hâlâ geçerliliğini korumakta ve Ferro'nun birbirinden ayırdığı sömürgecilik ve emperyalizm süreçlerinin Kürtlerle meskûn coğrafyalarda, bir arada varlığını sürdürdüğü söylenebilmektedir. Bunun yanı sıra, sömürgeleştirilen Kürtlerin varlığına yönelik bunca tarihsel gerçekliğin belirtilmesi, onu "daimi bir kurban" konumuna yerleştirme maksadı taşımadığının altını çizmek gerekiyor. Bu tür bir kurban konumu, sömürgeleştirilenin geniş bir direniş repertuarını hiçe saymak ve sürekli onu maruz bırakılan ve uysal ve yerinde sayan ve kabullenen bir kaderci olma durumuna düşürmek olur ki bu, hem tarihsel bakımdan bir hatadır hem de etik bağlamda onu bir yoksunluğa ait kılmakla eşdeğerdir. O halde, sömürgeleştirilen Kürt "olmaklık", kendi içerisinde bir yanıtlar demetini taşır. Bu yanıtlar demetinin asli kaynakları yukarıda ifade edildiği üzere tanıklık, deneyim, bellek ve "tersine" bir tarihtir. Çünkü "ezilenlerin belleği, tarihin doğrusal zamanına daima itiraz eder." (Traverso, 2019: 48)

❖ III ❖

Achille Mbembe bir röportajında, "sömürgecilik, kendisi ve diğerleri hakkında yalan söylemekten asla vazgeçmemiştir" der. (Mbembe, 2006)⁵ Bu anlamda sömürgeci kendisi ve ötekiler hakkında yalanlardan bir "Hakikat Rejimi" inşa eder.⁶ Bu *hakikat rejimi* sayesinde ise hem kendisi hem de öteki için "bilgi" ve "söylem" üretir. Bu tür bilgi/söylemler, işlerlik sahasına sahiptirler. İşlerlik sahaslarına öznel yerleşir ve onları ya üstlenir ya da reddeder. Üstlenilen bilgi/söylem, öznenin dünya görüşünü, *habitusunu*, eyleme tarzını kurar; varoluşunu düzenler. Sömürgeci devletlerde bilgi/söylemlerin üretim kaynağı resmî politikalardan damıtılır ve bu *yalandan bilgiler, üretilen söylemler* romanlarda, filmlerde, tiyatro eserlerinde vs. öteki olarak konumlandırılan öznelere karşı bazen açık bir şekilde bazen de sinsî bir nezaket biçiminde ortaya çıkar ve ötekiyi kodlar, bozar, kendine-göre-bir-varoluş tayin eder. Homi K. Bhabba'nın deyişiyle sömürgeci söylemin "stratejik işlevi, bir "tâbi halklar (*subject peoples*)" için bir yer yaratmadır. Bu da kendisi sayesinde gözetimin yapılacağı ve karmaşık bir memnuniyet/memnuniyetsizlik biçiminin uyandırılacağı bilgilerin üretilmesi ile yapılır. O, kendi stratejileri için yetkilendirme arar ve bunu, klişe olan ama karşıt şekilde değerlendirilen sömürgeleştirici ve sömürgeleştirilmişin bilgilerinin üretimi ile yapar." (Bhabba, 2016: 150-151) Bhabba'ya göre, bu bilgilerin üretimi, tamamen sömürgecinin yönetim zihni-

yetiyle alâkalıdır. Sömürgecinin ne kadar değişen öznelik konumları olursa olsun, yönetim zihniyeti bu bağlamda değişmeyen bir içeriğe sahiptir. Görüleceği üzere burada sömürgeleştirilenin belleği, deneyimi, anlatısı sömürgecinin yönetim zihniyetine bir karşı-bilgi üretme (bellek), yukarıda değinildiği üzere, bir “yeniden toparlanma”, “kendi varlığını sürdürme”, “egemen öznelikte yarıklar açma”, “egemen özneliğin kendisine bahşettiği bütünlüğün tutarsızlıklarını gösterme” meselesi olarak çalışır. Bu bakımdan itiraz, reddetme, yeniden-üretim sömürgeleştirilen için, bir anlatı sunmanın yanı sıra bir çeşit varoluş kipine işaret eder.

❖ IV ❖

Sinema, tüm bu sav/sunu/anlatıların neresine düşer? Bu soru bu metnin ulaşmak istediği nihai hedeftir, dolayısıyla odağına aldığı Sebahattin Şen’in *Gemideki Hayalet* kitabıyla ilgilidir. O halde tekrar soralım: Yukarıda söylenenlerin sinema ile ne tür bir ilgisi vardır? Genişletecek olursak, sinema ile sömürgecilik arasında nasıl bir bağlantı söz konusudur? Robert Stam *Sinema Teorisine Giriş* başlıklı çalışmasında, “Sinema, sömürgeci düzenin hikâyesini sömürgecinin gözünden anlatmak için anlatısal olanla görsel olanı birleştirdi. Böylece egemen sinema, tarihin “kazananları” adına konuştu, filmlerde sömürge düzeni cehaletin, hastalıkların ve tiranlığın sınırlarını geriye itme amacı ile motive olmuş iyiliksever ve medenileştiren bir görev olarak idealize edildi” diye yazar. (Stam, 2014: 29) Ariella Azoulay, *Her Şeyi Görme Hakkı: Fotoğrafın İcadı ve Emperyalist Bakış* adlı metninde benzer bir saptamayı fotoğraf için yapar ve ona göre “Fotoğraf, belgelemekle, kaydetmekle veya seyretmekle görevlendirildiği dünyanın sömürgeleştirilmesine yarayan emperyal yağmadan, emperyal ayırım ve haklardan yararlanmış, hatta bunlar üzerine kurulmuştur.” (Azoulay, 2018)⁷ Marc Ferro ise *Sömürgecilik Tarihi* başlıklı eserinde, “Batı’da, bilinçli olarak, temelde ekonomik bir olgu şeklinde sunulan sömürgeleştirme, aynı zamanda bir yandaş edinme hareketi de olmuştur, aşağı düzeyde yargılanan ya da öyle tanımlanan halkların Hıristiyanlaştırılmaları ve uygarlığa kazandırılmaları olarak da görülmüştür” diye yazdıktan sonra, tüm bu hareketlerin Avrupa’da sömürgeci bir destan, fantazma ve efsane meydana getirdiğini ifade eder. (Ferro, 2002: 273) Ferro’ya göre gazeteler, kartpostallar, sergiler; Afrika’ya, Hindistan’a ve Amerika’ya dair oluşturulan birtakım efsane/destan/fantazmaları kültürel bir havuzda pazarlar. Bunun yanında Ferro, Jules Verne edebiyatının sömürgeci fantezileri nasıl beslediğine değinir ve gezi edebiyatı adını verdiği türlerin yanı sıra macera romanları denilen alt-türün oluşumunu bu tür fantezilerin varlığına bağlar. Bu *gösterilere* göre, aşağı görülen halklar, Avrupalı gözlerce *medenileştirilecek* birer nesne durumundaydılar, bu Avrupa pazarının ve oluşturulan kültürel çamurun vazifesiydi. Ferro’ya göre, 20. yüz-

yılda “Romandan ya da gazetelerden bayrağı devralan sinemanın görevi bu “sömürgeci” tavrın daha iyi kök salmasını sağlamaktı.” (Ferro, 2002: 278) Tüm bunların ışığında görülüyor ki sinema -fotoğraf da eklenmeli buna- sömürgeci dünyanın aktif bir propagandasını yaparak ortaya çıkmış görsel bir anlatı aracıdır. Görsellik söz konusu ise sergileme edimi başat bir konumda olur. Sergileme edimi ise bir görsel kültür oluşturur. Bu görsel kültür sahasında iki asimetrik biçimde kurulan ilişkinin varlığı göz önündedir: sömürgeci ve sömürgeleştirilen, bir diğer deyişle kazananlar ve kaybedenler olarak *kurgulanan* öznellikler. Sonuç olarak sömürgecilik, sinema aracılığıyla sömürgeleştirilenin öznelliğine dair, Bhabba’nın deyimiyle, “anlatısal bir röntgencilik” olarak iş görür. (Bhabba, 2016: 147) Peki, buraya kadar gösterilenlere göre, *Gemideki Hayalet* bu konuda bizlere neler söylüyor? Ve buradan hareketle, Sebahattin Şen’in problematik olarak sunduğu şu soru ile devam edilebilir: Türk sinema perdesinde Kürtler ve Kürtlerle meskûn coğrafyalar nasıl göründü, günümüzde nasıl görünüyor?

❖ V ❖

Kürdistan’a televizyonun gelişi, en başta Türkçenin kamusal alandaki görünür-lüğünü, “eve” taşıma işlevini de kendi içinde taşıyordu. Buna bağlı olarak onun varlığı, Kürtçenin varlığını unutturma ve Kürtlerde kesintisiz bir çatışma halinde olacak çift bir dil, zihin ve öznellik yaratma girişimi olarak da görülebilir. Televizyon, bir zamanların en lüks aleti olmasının yanı sıra, kutsal bir hâle ile donatılmış bir çeşit pencereydi. Bu pencere doğrudan Türklük evrenine uzanıyordu, yani Türklüğün kendisine temellük ettiği o kahramanlık, egemenlik, modernlik ve yücelik evrenine.⁸ Bu anlamda Kürtlerin televizyon ile yaşadıkları deneyimin yarattığı ilk duygulanım utançtır; kendine, toplumuna, dilsel farklılığına karşı duyduğu utanç. Bu utanç, daha sonra özdeşleşme ile nihayete erer; ama bu süreç bitmemiştir, henüz bitmemiştir. Aksine Kürtler, ne kadar Türklükle özdeşleşme kurarsa kursun, kurduğu özdeşleşmede bir yama olarak duracaktır. Kürtlerde, televizyon deneyiminin ortaya çıkardığı bu yama-kalma durumu, zamanlar sonra hiçbir-biçimde-onun-olmayacak-olan-şeye-dönmemesine; bundan hareketle, kendine dair belleğini oluşturmaya başlamasına götüren ve bir hakikat istemine, anlatılan fetişe itiraz etmeye, reddetmeye götürecektir olan sürecin de başlangıcıdır. Nitekim bu görüşler, *Gemideki Hayalet*’in yazarının da, çocukken Van’da yaşadığı deneyimlerle ve televizyonda gördüğü *Cıno filmleriyle* (Cüneyt Arkın filmleri) kurduğu özdeşleşme hissiyle, ardından Türklüğün televizyon aracılığıyla evlere girip Kürtleri *egemen bir evrene çağırması*, diğer bir deyişle arzunun yönünü Türklüğün rotasına çevirmesi fikriyle uygunluk içindedir. Şen, onu mezkûr çalışmasına iten sebeplerden bazılarını “özdeşleşmelerin ve arzunun bu türden hareketlerinin Türklük ile Kürtlük arasındaki egemenlik ve tabiyet durumlarıyla bağlantılandırmaya başla-

miş olmam, Kürtlüğün sürekli işaretlendiği ama asla adlandırılmadığı filmlerin, bu tabiyet ilişkileri görülmeden (filmlerde Kürtler adlandırılmıyorsa, kuşkusuz film üzerine yapılan incelemeler, yazılar da Kürtleri adlandırmıyor) incelenmiş olması ve Kürtlüğün Türk sinemasında temsil edilme biçimlerinden bir tür öfke, sıkıntı ve rahatsızlık” hissetmesi şeklinde sıralar. (Şen, 2019: 14) Şen, bu suretle *Gemideki Hayalet*’te, hedef tahtasına kolonyalizmi yerleştirir ve kolonyalizmi ele alırken onu tarihsel bağlamlarına yerleştirir; ama *kolonyalizm nedir?* sorusuna yanıt vermez. Bunun yerine, *kolonyalizm nasıl çalışıyor?* sorusunu gündemde tutar. Ona göre sorunu bu biçimde formüle etmek Kürt meselesinin, “sadece basit bir politik sorun olmadığını, coğrafik ve toplumsal uzamı eşitsizliklerle yapılandıran, öznellikleri iktidar ve tahakküm ilişkileriyle sarmalayarak oluşturan bir karakterinin olduğunu vurgulamak” içindir. (Şen, 2019: 18) Bu haliyle *Gemideki Hayalet*, Kürt meselesinin doğrudan kolonyal bir sorun olarak düşünülmesini öneriyor. O halde, şimdi Şen’in çizdiği hat takip edilirse, Türklüğün kendini konumlandığı ve ürettiği yerlerin neler olduğuna bakmak lüzum görür. Bu bahsin açıklanması için, okurun izniyle yazardan uzun bir alıntıyı buraya yerleştirmek uygun olacaktır. Şen’e göre,

“Türklük kendini, birbirleriyle bağlantılı olan iki asimetrik ilişkinin devrede olduğu süreçler üzerinden üretmiştir: Bu asimetrik ilişkinin bir ucu Doğu/Batı bölünmesi üzerinden kimlik/benlik yarılmasını ortaya çıkaran Batılılaşma, modernleşme, kapitalistleşme süreçleridir. Bu durum, söz konusu asimetriyi ortaya çıkaran Osmanlı–Türk modernleşmesinin aynı zamanda Batılılaşma süreci olarak tezahür etmesiyle ilişkilidir. Çağdaş ve modern Batı, bir taraftan ulaşılması gereken bir arzu nesnesi, hedef, bir Büyük Öteki’yken, diğer taraftan tarihsel bir düşman/rakip olarak, Türklüğün “özü”nde olduğu varsayılan milli, otantik, yüce ve sahici olanı bozan, çürüten bir nefret kaynağıydı politik ve kültürel seçkinler açısından. Türklüğü bir egemenlik biçimi olarak üreten diğer asimetrik karşılaşma ise –ki bu asimetri, eleştirel ve akademik analizin pek görmek istemediği bir dinamiktir- ulusal devlet ve kimlik oluşturma süreçlerinde Osmanlı–Türk devletlerinin Anadolu’yu ve Kürtlerle meskûn coğrafyaları sırasıyla, Müslümanlaştırma ve Türkleştirme süreçleridir. (...) Diğer bir ifadeyle Türklük, bir taraftan Batılılaşma/modernleşme dönüşümlerinin, diğer taraftan bu dönüşümlerle ilişkili olarak ulusal devlet oluşturma ve sömürgeleştirme süreçlerinin kesişim alanlarında üretilmiştir.” (Şen, 2019: 31)

Sorunu bu biçimde meydana koymak, daha sonra ele alınacak filmlerin politik zeminlerinin nasıl kurulduğunu ortaya sermek açısından önemlidir. Çünkü filmler veya sinema asla gerçekliği doğrudan yansıtan bir araç olmakla kalmamış, tersine gerçekliği üreten ve bu sayede baskı mekanizmalarına dayanak olan, onları destekleyen bir propaganda, ötekiye boyun eğdirme, kendine dair egemen bir

tarih yazım aracına dönüşmüştür. Hatırlanacağı üzere, “sinema, tarihin *kazanan-ları* adına” konuşmuştu ve bu durum da akla şu soruyu getiriyor: Kolonyalizm ya da sömürgecilik, bir cüret etme meselesi olarak da düşünülebilir mi? Burada cüret etme fiilinin, bir hak/güç anlamında kullanıldığını belirtmek önemli olacaktır.⁹ Eğer kolonyalizm bir cüret etme meselesi olmasaydı, kolonyalist bakışla kendini kuran öznellikler öteki hakkında romanlar, tiyatrolar, şiirler yazar mıydı? Onlar hakkında filmler ve fotoğraflar çeker miydi? Henüz bu tür bir somut veri elimizde bulunmadığına göre bu soruların yanıtı olumsuz bir içeriğe sahiptir. Bu durumda, sanatların da başlı başına birer tahakküm ve hiyerarşi biçimleri olabileceğini, onları yeniden üretebileceğini söylemek mümkün görünmektedir. Bu bağlamda, kolonyalizm, egemen ulusun kendine tabi kıldığı halkı/halkları bu tip sanat edimleriyle görünmezleştirip varlıklarını silikleştirmeye çalışan ve yarattığı bir çeşit hayaletin yerine konuşmasıyla ötekinin deneyimini, anlatısını ve öznelliğini elinden alan bir tahakküm ve egemenlik politikasıdır.

Sebahattin Şen’e göre, Türk sinemasının Kürtleri anlatı malzemesi haline getirmeye başlaması 50’li yıllarda başlar ve “İlk olarak 1950’li yıllarda *Mezarımı Taştan Oyun* (Atif Yılmaz, Hüseyin Peyda, 1951) ve *Dağları Bekleyen Kız* (Atif Yılmaz, 1955) filmleriyle “Doğu”, Türk sinemasının perdesinde görülüyor.” (Şen, 2019: 72) Burada görüldüğü üzere *Doğu* olarak işaret edilen ama adlandırılmayan Kürtler, bu yıllardan itibaren sinematik uzamda hep böyle ifade edilecek ve günümüzde sinema dışında yine birçok alanda *Doğu* şeklinde kalmayı sürdürecektir. Bu kavramsallaştırma en başından beri, Kürtlerin mevcudiyetlerinin bulunmadığı muhayyilesine referansla kullanılagelmiştir. Öyle ki, *Doğu* bir çeşit hayaletler coğrafyasına indirgenmiştir -sesi, tarihi, yüzü olmayan, adlandırılmayan, Batı’dan bakıldığında çirkin, bozuk, medenileştirilmesi, düzenlenmesi gereken, nâmevcudiyetin mevcudiyet olarak zuhur ettiği bir coğrafya. Kolonyal bir duygulanım veya bir düşünüş olarak cüret etme meselesi ile karşılaşmanın yeri tam da bu uğraktır. Bu uğrakta sömürgeleştirilen, tabi edilen veya Kürtlük bir hayalettir artık. Şen’in betimlediği biçimiyle bu hayaletler, Türklüğün geçirmiş olduğu siyasi ve kültürel pozisyonlara göre farklı şekillerde temsil edilmişlerdir. Bunun için de, dönemler halinde söz konusu hayaletler 50’ler, 60’lar, 70’ler, 80’ler, 90’lar ve nihayetinde 2000’li yıllarda gerek Türkiye’nin gerekse de dünyanın içinde bulunduğu politik ve kültürel koşullara göre farklı ama bakışı benzer olan temsil biçimlerine eklenmişlerdir.

Şen’in tasvirine bakılırsa, 50’lerde çekilen *Mezarımı Taştan Oyun* (Atif Yılmaz, Hüseyin Peyda, 1951) ve *Dağları Bekleyen Kız* (Atif Yılmaz, 1955) filmleriyle Kürtlük, köylülük ve Doğululuk şeklinde temsil rejiminde işaret edilmiştir. 60’lardaysa Kemalist fikriyatın esnek politik temellendirmesiyle, feodalizm ile ilişkilendiril-

miştir. Ona göre, “Feodalizm, feodalite ya da feodal dönem, Batı Avrupa’nın tarihi içerisinde belli zamanı ve ilişkileri tanımlamak için kullanılan kategorilerdir. Ancak bu kategoriler, oryantalist bir kısa devre yaptırılarak, 60’lardan itibaren hem devletin hem de aydınların söyleminde Kürtleri işaretlemek için kullanılmıştır. Dahası, Avrupa tarihi bağlamında bu kategorilerin belli bir üretim biçimine ve politik ilişkilere gönderme yapmak için kullanıldığı malum. Türkiye’de ise devletin ve aydınların söyleminde “ilkel ve çağdışı törelerin ve arkaik aşiret ilişkilerinin” yaşandığı yer olarak “Doğu”yu işaretlemek için negatif kategoriler olarak kullanılagelmiştir. Kavramların bu tür kullanımlarında tıpkı sinemanın yaptığı gibi, gösterilen ama adlandırılmayan Kürtler ve meskûn oldukları yerler, toplumsal yapı ve ilişkilerin değişim dinamiklerinden yoksun olduğu, medenileştiricilerini (yani bir anlamda kurtarıcılarını) bekleyen tarihdışı kalmış bir coğrafyadır.” (Şen, 2019: 98) Bu okumayı *Hudutların Kanunu* (Ö. Lütfi Akad, 1967) ve *Toprağın Kanı* (Atıf Yılmaz, 966) filmleriyle temellendiren yazara göre her iki filmde de bulunan devlet görevlilerini, “tanımlayan uygun sözcük *yenilikçi* nitelemesinden çok, Türklüğe ve devletin söylemine eklemiş Kemalist fikriyatın tutkulu taşıyıcıları olarak *kolonyalist memurlar* kategorisidir.” (Şen, 2019: 102-103) Yazara göre, bu filmler üzerinden hareket edilince Türklüğün kolonyalist bir arzuya eklemiş Garbiyatçı duruşuyla karşılaşılır. 70’lerde, Kürtler temsil rejiminde, *Salako* (Atıf Yılmaz, 1974), *Kibar Feyzo* (Atıf Yılmaz, 1978), *Davaro* (Kartal Tibet, 1981), *Köprü* (Şerif Gören, 1975), *Derviş Bey* (Şerif Gören, 1978), *Hazal* (Ali Özgentürk, 1981), *Fırat’ın Cinleri* (Korhan Yurtsever, 1977), *Erkek Güzeli Sefil Bilo* (Ertem Eğilmez, 1979), *Sürü* (Yılmaz Güney, Zeki Ökten, 1978) *Kanal* (Erden Kıral, 1979) gibi filmlerle işaret edilip adlandırılmadan gösterilmiştir. Türleri ve konuları birbirinden farklı olan ama temelde Kürtlerle meskûn coğrafyaları popülist pazarlarlarında sergileyen bu filmler, *her şeye benzerlik buluşturan kültür* endüstrilerine bu şekilde bir canlılık getirmeye gayret ediyorlardı. Türklüğün pazarında Kürtlük iyi bir fiyata sahipti ve yapımcılar/yönetmenler, vakti zamanında nasıl İngiliz, İspanyol ve Portekiz altın arayıcıları, tüccarlar, korsanlar zenginlik hayalleriyle Afrika’ya, Hindistan’a ve Amerika’ya gözlerini diktilerse, onlar da Kürdistan’a bu biçimde gözlerini dikmiş ve röntgencilik yapıp kazanç sağlamaya çalışmışlardır, her ne kadar kendilerini bu tür bir pozisyonda görmeseler de.

Ayrıca yazara göre, bu dönem filmlerine hakim olan iki tür eğilim gözlemlenmektedir: Bunlardan ilki, sol–popülist temsil ve Oryantalist/kolonyalist söylem iken, ikincisi ise muhafazakâr popülist temsildir. Sonuç olarak, “Entelektüel-kültürel-politik alanda Kemalist fikriyatın etkili olduğu 60’larda yapılan filmler Kürt bölgelerini medenileştirilmesi gereken bir eşik-ev olarak düşünüyordu. Kemalist fikriyatın kolonyalist bir arzuya dönüştüğü bu filmlerde yerli halk Türkiye’nin batısından gelmiş devlet görevlileri tarafından medenileştiriliyordu. Sosyalist

düşüncelerin ve hareketlerin kendilerini bir taraftan Kemalist ideolojinin hegemonyasından ayırmaya çalıştıkları, diğer taraftan ona eklenen sol-popülist bir çizginin görünür olduğu 70'lerde ise Kürtleri medenileştirecek aktörler artık devlet görevlileri değil, Türklük sahnesi içerisinde medenileşmiş yerliler ve Avrupa-merkezci, Marksist, ilerlemeci tarih anlayışıdır. Görüldüğü üzere ağa ve topraksız köylü karşıtlığı üzerinden kurgulanan "sınıf çatışmasının" distopik ve tarih dışı mekânıdır "Doğu" 70'lerde." (Şen; 2019: 165)

80'ler ise hem Türklüğün kendini kurma enstrümanları hem de Türk sinemasının görsel rejimi açısından birtakım farklılıklara sahne olmuştur. Bu farklılığın oluşmasındaki ana aktör açıkça 12 Eylül 1980'de yapılan Askeri darbedir. Bu askeri darbe ile Türkiye'de siyasal, sosyal, kültürel anlamda birçok şeyin değişiklik gösterdiği ifade edilebilir; hatta bazı eleştirmenler, 1980'li yılların Türkiye'de gerçek anlamıyla, II. Cumhuriyet dönemini açma girişimi olarak da nitelenebileceğini söylemişlerdir. (Gevgilili, 2011: 197) Peki bu majör olayların karşısında, sinematik uzayda Kürdistan'a yöneltilen bakışta ne tür değişiklikler olmuştur? Bu soruya verilecek yanıtlardan biri şudur: Askeri darbenin bastırdığı 70'lerin mobilize, idealist, ilerlemeci tarih anlayışına sahip Türk entelektüelleri bu dönemde melankolik, içe kapanmış, yerli için üzülen, edilgen bir karakteristiğe sahip biri olup çıkmıştır. Bu özelliklerle yüklü karaktere sahip olan anlatı da Ferit Edgü'nün *O / Hakkârîde Bir Mevsim* romanından aynı adla 1983'te Erden Kıral tarafından uyarlanan sinema filmidir. Roman olarak 1977'de yayınlanan bu metin Edgü'nün yaşamından öğeler barındırması açısından da farklı bir konumdadır; ama esasen Kürtler ve Kürdistan ile ilgili -her ne kadar varoluşçu bir yerden yaklaşırsa da kendine roman kahramanı- duruşu kolonyal bir bağlam içerisinde anlaşılabilir. Daha önce Kürtlerle meskûn coğrafyaları dizayn etmeye, kendi "ev" muhayyilelerine uydurmaya çalışan bu nedenle müdahale eden kolonyalist karakter, entelektüel, kahraman; bu romanda geldiği coğrafyayı düzeltmekten sakınan, bireysel yansımaları aktaran bir duruşa sahiptir. Sadece bu sebeple yazıldığı dönemin birçok roman, öykü ve filminden ayrılır. Erden Kıral tarafından çekilen uyarlamada ise, romanın kahramanı artık bir beden bulmuş ve kendisine, yaşadığı yere, geldiği yere dair bir bakış edinmiştir. Hem romanda hem de filmde geldiği coğrafyayı betimsel olarak aktarmak yerine, orayı tarihdışı, otantik ve saf bir muhayyile içerisine yerleştiren, bu sayede yerlinin hayatına yerlinin yöneltmediği bakışları fırlatan, cinselleştirilmiş bir yerden bakan öğretmen karakterinin bedeninde kolonyalizm ve oryantalizm anlatılarının buluştuğu söylenmelidir. Gerçekten de, "bu entelektüel neden kendisine bakmayı Hakkârî'nin köyünde öğreniyor? Said şöyle diyor: "Muhayyel coğrafya ve tarih yardımıyla akıl, kendisine yakın olan ile uzak olan arasındaki mesafe ve farkı resmetmemekte,

bu suretle kendisi hakkındaki kavrayışı derinleştirmektedir.” (Şen, 2019: 182) Burada görüleceği üzere, kendisini bireysel bir varoluş içerisinde konumlandıran kolonyal bakış, karşısındaki insanları yığınlaştıran, öznelliklerini “aynılığa” hapseden bir bakıştır da. Şen’e göre de “yerlinin bireysel, öznel ve öznel olmanın dışında, böyle kitle içinde eriten, yığınlaştıran, anonimleştiren temsil pratikleri ile sunulması sömürgeci söylemin özgül bir yönünü hatırlatıyor. Albert Memmi, “çoğulluk işareti” diye nitelendirdiği bu durumu, sömürgeci düşüncede ve pratikte sömürge insanının kişiliksizleştirilmesinin işaretlerinden biri olarak görmektedir. “Sömürge insanı asla ayrı ayrı nitelenmez; ancak anonim bir kolektiflik içinde boğulma hakkına sahiptir. (‘onlar böyledir’, ‘onların hepsi aynıdır’)” (Şen, 2019: 184) Bu haliyle Türklük kültürel hegemonyasını Kürtlüğe dair oluşturduğu kurmaca üzerinden bir hakikat rejimi oluşturmaya çalışan bir duruştur. Kürtleri işaret edip de adlandırmayan bu rejim, onlara dair kolonyal anlatılarında garbiyatçı, oryantalist söylemleri kullanarak Batı’nın “Üçüncü Dünya”ya yönelttiği gözü devralır; bu sayede Kürtleri tarihdışı, kurtarıcılarını bekleyen, medeniyetten uzak, aralarında hiçbir farkın cereyan etmediği bir yığın olarak görür. En nihayetinde Batı, nasıl “vahşi”yi icat etmişse, Türklük de aynı biçimde “Doğu”yu icat etmiştir.

❖ VI ❖

Kürtlerin kamerayla ilk karşılaşmasının ona bakarak, onun tarafından kaydedilerek gerçekleştiğini ve Kürtlerin görüldüğü ilk belgesel filmin 1925 tarihli Merian C. Cooper ve iki arkadaşı tarafından yapılan etnografik belgesel türündeki *Grass: A Nation's Battle For Life* (Çimenler: Bir Ulusun Yaşam Savaşı), konu edildiği ilk kurmaca filmin ise 1926 tarihli Ermenistan sinemasının kurucusu olarak kabul edilen Hamo Beknazaryan tarafından çekilen *Zaré* olduğunu belirten Sebahattin Şen, Türkiye’de Kürtlerin sinematik uzayda temsil rejiminin hayaletleri olduğunu, 90’lara ve 2000’lere gelindiğinde ise Türk sinemasının artık bir Türkiye sinemasına evrildiğini ve bunun yanı sıra bu yıllarda Kürt yönetmenlerin de ilk filmleriyle karşılaştığını vurgular.¹⁰ Artık işaret edip adlandırmamanın imkânsızlaştığı bu dönemde, Kürtlüğün kolonyalist tahayyülünün aktüel siyasal fikirlere, çıkarlara, duygulara, biçim ve içeriklere eklenerek devam ettiği, ama bununla birlikte söz konusu tahayyülün kırılarak bir tür *hayalet* dönüştüğünün altı çizilmelidir (Şen, 2019: 21, 24, 272). 2000’lerin beyaz perdesi karşısında seyirci, birçok farklı yapımla yüz yüze geldi. *Gemideki Hayalet*’te bu konuda birçok film inceleniyor. Ancak yukarıdaki bahsi anlamlandırmak için ve kolonyalist tahayyülün işlerlik sahasını nasıl kullandığını, bu sayede nasıl da güncel olduğunu göstermek bakımından sadece bir filme değinilecektir. “Zülfü Livaneli’nin aynı isimli romanından uyarlanan *Mutluluk*, kadim kolonyalist temsil rejiminin karakteristik güncel örneklerinden biri: “Cahil ve sapkın törelerin taşıyıcısı olan Kürt ile modern, eği-

timli ve biraz da yabancılaşmış Türk" dikotomisini yeniden üreten film (*Hakkâri'de Bir Mevsim, Derman ve Katircılar*'ın da benzer bir karşıtlık kurduğu hatırlanacaktır) Kemalist ideolojinin Kürtlere dair karikatüre dönüşmüş imgelerinin, fikirlerinin, duygularının güncel bir panoraması gibi"dir. (Şen, 2019: 274) Bu tavrıyla söz konusu filmi hedef tahtasına yerleştiren *Gemideki Hayalet*'in yazarı, alçalmış sanatın günümüzde adına konuştuğu özneliğin oluşturmak istediği bütünlüğün tutarsızlığını, boşluklarını, kederini göz önüne seriyor. Gerek *Mutluluk, Eşkiya, Vizonte* olsun gerekse de *Sarmaşık, Çoğunluk, Abluka* veya *Gelecek Uzun Sürer* olsun, Türk sineması, Kürtlerin hayaletleri veya gerçek temsilleri olmaksızın politik bir Türkiye alegorisi tasarlayamıyor. (Şen, 2019: 292) Bu durumda Kürtlük hayalet olarak Türk sinemasına, edebiyatına, kültürüne, sosyal yaşamına girer; bundan ötürü onun başlıca deneyimi musallat olmaktır. Musallat olma edimi sayesinde Kürtlük, kendisini bütünlüklü olarak gören Türklüğün tutarsızlığını, onun gerçek olarak öne sürdüğü anlatıların istikrarsızlığını sürekli biçimde gösterir, hatırlatır ve bir tür *adalet ölçütü* -gerçekleştirilmediği takdirde sürekli musallat olacak bir ölçüt- olarak onun karşısında durur.¹¹

❖ VII ❖

Achille Mbembe, 2006 tarihli söyleşisinde, "Postkolonyal düşünce, canavarın iskeletini parçalara ayırmayı, ona yerleşmeyi ve en çok sevdiği yerlerden çıkarmayı hedeflemektedir," der. (Mbembe, 2006)¹² Her ne kadar postkolonyalizm kavramsal olarak Kürdistan'a uymuyorsa da, buraya değin söylenenlere bakılırsa Sebahattin Şen'in *Gemideki Hayalet* kitabının ulaşmak istediği hedeflerden birinin de postkolonyal olmayan ama ona yakın duran bir düşünce olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. *Gemideki Hayalet*, Türklüğün iskeletini oluşturan parçaların kolonyalist perspektiflerden, uygulamalardan, söylemlerden oluştuğunu göstermekle, açık uçlu, yeni sorular soran, nihai bir hedefe giderek sorunu kapatmayan bir metin olarak gösterir kendini. Kitabın adını esin aldığı yapım olan Tolga Karacelik'in *Sarmaşık* filminde de Kürt karakteri yüz olarak filmin başlarında görülür. Olaylar gelişmeye başladıktan sonra Kürt karakteri sadece hortlak olarak görünmeye başlar. *Sarmaşık*'ta hortlayan Kürt, her ne kadar bu biçimde kurgulanmamış olsa dahi, olaylar yaşanırken musallat olmaya, gemidekileri ürkütmeye, tedirgin etmeye başlayan bir varoluşa sahiptir. Türkiye'deki iktidar düzeneklerinin bir alegorisi olan *Sarmaşık*, Kürtlerin asli deneyimlerinden birinin musallat olmak olduğunu görmesi bakımından öngörülüdür; fakat gösteri rejimine soktuğu yüz bakımından Kürtleri "tekinsiz bir beden, hatta bir tür yaratık olarak" gösterdiği için Türklüğün iskeletine eklenen bir filmidir (Şen, 2019: 292). Derrida'nın da *Marx'ın Hayaletleri*'nde dediği üzere, "Bir hayalet hep bir *geri-gelen*'dir zaten. Gidiş ve gelişleri denetlenmez, çünkü geri gelmekle başlar zaten." (Derrida, 2007: 30) Onun kavramsallaştırdığı şekliyle hayaletlerin varlığı, ontolojiye karşıt biçimde

henüz-varlığa-gelmeyenin veya getirilmek istenmeyenin eylemi olarak musallat-bilimin geçerliliğini gösterir. Kürtler açısından musallat olma edimi dün ile bugün arasındaki karşılaşmaları birbirine indirgmeden anlamaya çalışan bir çeşit deneyim alanıdır. Bu tavrıyla *Gemideki Hayalet* Türklüğün kolektif belleğine musallat olan ve nüfuz etmek isteyen bir metin olmakla kalmayıp mütehakkim öznelliğin kurgusallığını göstermesiyle, kolonyal düzenek karşısında bir tür *adalet ölçütü* olarak duran Kürtlüğü görünür kılar.¹³

KAYNAKÇA

- Azoulay, A. (2018) Her Şeyi Görme Hakkı: Fotoğrafın İcadı ve Emperyalist Bakış, çev. Elçin Gen, (Erişim: <https://www.e-skop.com/skopbulten/her-seyi-gorme-hakki-fotografin-icadi-ve-emperyalist-bakis/4041>)
- Benjamin, W. (2014), Hikâye Anlatıcısı, çev. Nurdan Gürbilek-Sabir Yücesoy, "Son Bakışta Aşk içinde (Haz. Nurdan Gürbilek)", Metis Yayınları, İstanbul.
- Bhabba, H. K. (2016), Kültürel Konumlanış, çev. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Comte-Sponville, A. (2004), Büyük Erdemler Risalesi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Derrida, J. (2007), Marx'ın Hayaletleri, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Ferro, M. (2002), Sömürgecilik Tarihi, çev. Muna Cedden, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Gevgilili, A. (2011), Kemalizm ve Bonapartizm, "Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt II: Kemalizm içinde". İletişim Yayınları, İstanbul.
- Jay, M. (2012), Deneyim Şarkıları, çev. Barış Engin Aksoy, Metis Yayınları, İstanbul.
- Mbembe, A. (2006) Postkolonyal Düşünce Nedir? çev. Enise Malbat (Erişim: <http://www.kurdarastirmalari.com/yazi-detay-post-kolonyal-d-s-nce-nedir-43>)
- Stam, R. (2014), Sinema Teorisine Giriş, çev. Selda Salman-Çiğdem Asatekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Sarlo, B. (2012), Geçmiş Zaman, çev. Peral Beyaz Charum-Deniz Ekinci, Metis Yayınları, İstanbul.
- Şen, S. (2019), *Gemideki Hayalet*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Traverso, E. (2019), Geçmiş Kullanma Kılavuzu, çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Yarkin, G. İnkâr Edilen Hakikat: Sömürge Kuzey Kürdistan (Erişim: <http://www.kurdarastirmalari.com/yazi-detay-nk-r-edilen-hakikat-s-m-rge-kuzey-kurdistan-26>)

NOTLAR

1 Martin Jay, *Deneyim Şarkıları*'nda "deneyim" teriminin anlamı pek kesin değildir; sözgeli mi Hans-Georg Gadamer deneyimi haklı olarak "sahip olduğumuz en muğlak" terimlerden biri olarak nitelendirir. Dolaşısıyla, işaret ettiği iddia edilen şey kadar "deneyim" sözcüğünün kendisi de krizde olduğu için, şarkı"lar"dan bahsetmemiz gerekir," diye yazar. (Jay, 2012: 19) Bu yazının ufkı bakımından bu tür bir açıklama kabul edilebilir. Nitekim her ne kadar ister kolonyal tabiyet ilişkisi içerisindeki coğrafyalarda isterse de söz konusu tabiyet ilişkisi içerisinde olmayan coğrafyalarda yaşansın, deneyim terimi salt bir anlama indirgenmekten epey uzaktır. Bundan dolayı bu yazıda bahsedilen deneyim terimini, kolonyalizme ve onun hareketlerine karşı bir çeşit "teyakkuz", "farkında olmaklık" ve "yaşanılan zamanın tarihselliğine olan açıklık" bağlamlarında kullanıldığını ifade etmek uygun bir açıklama olacaktır. Bunun yanı sıra, Tanıklık konusunda da bir şerh düşmek gerek: Tanıklık kavramı, literatürde kurban olmaklık ile benzer bir tınıya sahip. Bilindiği gibi Nazi soykırımından kurtulan Yahudi entelektüellerinin (Örneğin Primo Levi, Emmanuel Levinas) sıkça referans olduğu bu kavram, şiddete maruz bırakılan kişilerin gördüklerini, yaşadıklarını, duygularını zaman geçtikten sonra anlatı haline getirip aktarmasına dayanır. Bu yazının derdi açısından ise tanıklık kavramının böyle bir anlamı ihtiva ettiği söylenemez. Bunun yerine Derrida'nın önerisini takip eder: "Tanıklık etmek, miras aldığımız ölçüde olduğumuza tanıklık etmektir. (...) tam da tanıklık etmemize olanak veren miras alırız." (Derrida, 2007: 91) Görüleceği üzere, kolonyal tabiyet ilişkisi içerisindeki coğrafyalarda yaşayanlar, miras aldığı ölçüde kolonyalizmin onlara dair anlatılarında söylediği yalanları ortaya çıkarmaya çalışır, tersine bir tarih yazımını destekleyen ve ona aracılık yapan bir kategoridedir. Bundan dolayı, tanıklık bu yazıda deneyim terimine verilen anlama bir çeşit payanda olur, bu sayede deneyim ve tanıklık kavramları birbirleriyle keşiferek özne olma sürecine katılm gösterirler.

2 Enzo Traverso, *Geçmiş Kullanma Kılavuzu*'nda, bellek kelimesi kadar yıpranmış çok az kelime olduğunu, bu kelimenin toplumsal bilimlere sahasına epey geç girdiğini ve yayılmasının da ilginç bir seyir izlediğini, hatta daha 1960'lı ve 1970'li yılların entelektüel tartışmalarında bellek kelimesinin izine rastlanmanın neredeyse imkânsız olduğunu söyler ve ekler: "Bellek" genellikle tarihin eşanlamısı olarak kullanılır, ama "tarih-aşırı" bir kategori halini alarak onu ele geçirme yönünde özgü bir eğilim gösterir." (Traverso, 2019: 9-10) Bu yazının ele aldığı şekliyle bellek ve tarih birbirini ele geçirmeye çalışmayan, dahası kolonyal söyleme karşı iç içe geçerek ve üst bir anlatı oluşturmayı, tarihsel bir perspektif sunmak adına işbirliği yapmaya uğraşan iki farklı anlatı aracıdır. Bu anlatı araçları sömürgeci söylemin stratejilerini boşa çıkarma işlevi yüklenirler. Bu bakımdan tabi kılınmak istenen öznellik kategorisine hatırı sayılır biçimde arka plan oluştururlar. Dolayısıyla bu metnin formüle ettiği şekliyle bellek, bir karşı-bilgi-yaratma alanı ve hakikat istemine gösterilen sadakattir.

3 Burada taklit kelimesinin kullanılması, Avrupa sömürgeciliğinin özgünlüğünü vurgulamanın yanı sıra, Avrupa'nın sömürgeleştirdiği coğrafyaları kontrol etmek için ürettiği birtakım söylemleri, Ortadoğu'da Arapların, Farsların ve Türklerin Kürtlere karşı kullandığı söylemler ile olan benzerliğini vurgulamak içindir. Esasen yapısal anlamda sömürgecilik hareketlerinin ortak noktası ekonomik sömürü olduğunu biliyoruz. Farklılıktıkları noktalar ise bu ekonomik sömürüyü örtme girişimleri esnasında kullandıkları söylemsel enstrümanlardır. Bu enstrümanlar içerisinde Ortadoğu'da taklit edilen şeyler arasında ise Avrupa sömürgeciliğinin kullandığı uygulamaları, medeni hale getirme, tarihsel olarak kodlama ve aşağı görme vardır. Kürtler için uzun yıllar bu ideolojik enstrümanlar kullanıldı ve hâlâ kullanılıyor.

4 Bu konuda da oldukça geniş bir yelpazeden konuya yaklaşan Güllistan Yarkın'ın İnkâr Edilen Hakikat: Sömürge Kuzey Kürdistan başlıklı yazısını anmak önemli olacaktır. Yazısına, "Kürdistan bir sömürge ise nasıl bir sömürgeci? Dünyadaki diğer sömürgelemler benzerlikleri ve farklılıkları nelerdir? K. Kürdistan'ın hem Türkiye'nin resmi topraklarına dâhil olması ve uluslararası alanda Türkiye olarak ilan edilmesi, öte yandan hiçbir zaman Türkiye olamaması ve sistematik olarak askeri şiddete dayalı sömürgeci politikalara maruz kalması ne anlama gelmektedir?" gibi bir dizi önemli soru ile başlayan Yarkın'a göre bu meseleler hem Kürt hem de Türk entelektüellerine yeterince tartışılmamış, üstüne üstlük bu konuya çağdışı kalmış bir mesele olarak bakıldığını söylemiştir. Daha fazlası için bkz. Güllistan Yarkın - İnkâr Edilen Hakikat: Sömürge Kuzey Kürdistan (Erişim: <http://www.kurdarastirmalari.com/yazi-detay-gullistan-nk-r-edilen-hakikat-s-m-ge-kuzey-k-rdistan-26>)

5 Achille Mbembe, *Postkolonyal Düşünce Nedir?* çev. Enise Malbat, Son Erişim Tarihi: 20.12.2019) (Erişim: <http://www.kurdarastirmalari.com/yazi-detay-post-kolonyal-d-s-nce-nedir-43>)

6 Burada Foucault'nun bahsettiği türden bir hakikat rejimi kastedilmemektedir. Kolonyal söylem içerisinde, egemen öznelliğin kendisine ve tabi kılınmak istediği öznelliğe dair kurguladığı, kötü sesler çıkaran bir söylemler orkestrasından bahsedilmektedir.

7 Son derece çarpıcı olan bu metinde, Azoulay, fotoğrafın icadının "Yeni Dünya"nın keşfiyle birlikte okunması gerektiğinde ısrar ediyor. Ona göre, "Fotoğrafın başlangıcının 1492'de yattığını görmek için, bizi fotoğrafın kendine özgü bir kökeni, tarihi, pratiği ve geleceği olduğunu kabul etmeye çağırın uzmanlığı ve bilgiyi unutmamız lazım" bu sayede fotoğraf ile sömürgecilik/emperyalizm arasında bir bağlantı kurulabilecek ve emperyalistin her şeyi görme kurmacasına nasıl sahip olduğu anlaşılacaktır. Daha fazlası için bkz. Ariella Azoulay, *Her Şeyi Görmeye Hakkı: Fotoğrafın İcadı ve Emperyalist Bakış*, çev. Elçin Gen, (Son Erişim Tarihi 22.12.2019. Erişim: <https://www.e-skop.com/skopbulen/her-seyi-gorme-hakki-fotografin-icadi-ve-emperyalist-bakis/4041>)

8 Türklük olarak ifade edilen kavram, tarihsel bir güç olarak değil; tarihsel bakımdan kolonyalist bir otorite olarak düşünülmüştür. Bu konuda Sebahattin Şen'in açıklaması takip edilmiştir. Onun perspektifine göre, "İlk bakışta, kolonyalizm gibi ortaya çıkışı itibarıyla Batı'nın Batı'dışı karşısında farklı zaman ve mekânlarda çeşitli biçimler alan, dünya tarihi açısından çok katmanlı ve süregelen karmaşık egemenlik ve tahakküm ilişkilerine işaret

eden çok genel bir kavramı Türklükle rabitalandırmak sorunlu görünebilir. Ancak burada Türklüğün ve Kürtlüğün kolonyal bir bağlam içerisinde düşünülmesi, Türklük ile Kürtlük arasındaki ilişkinin bir egemenlik ve tabiyet ilişkisi olduğunu vurgulamak içindir. Bu ilişkiyi kolonyal bir olguya yaklaştıran ise Osmanlı/Türk devletlerinin yaklaşık yüz elli yıldır Kürtlerle meskûn coğrafyalarla ilişkilene biçimlerinin seyri, oralara ve orada yaşayanlara dair geliştirilen asimilasyon politikalarından ekonomik pratiklere, oradan da biyopolitik uygulamalara varan geniş bir söylemsel ve ideolojik pratikler dizgesidir. Diğer taraftan Cumhuriyet'in kuruluşunun öncesine giden Türklük ile Kürtlük arasındaki egemenlik ilişkisinin mahiyeti, kuşkusuz ki, Türkiye'deki ulus oluşturma süreçleri içerisinde politik mücadeleler, farklı siyasi cereyanlar, toplumsal hareketler, bölgesel gelişmeler, farklı ideolojik ve söylemsel pratiklerle ilişkili olarak şekilleniyordu." (Şen, 2019: 36)

9 Başka'nın "yerine" konuşmayı kendine bir hak olarak vermek bir çeşit cüret etme meselesi olarak görülmelidir. Ötekini yerine bir şeyi yapmaya cüret etme müktedir olmanın, bir diğer deyişle imtiyazlı olmanın getirdiği doğal bir hak olarak kurgulanıyor ve bu durum nezaket biçiminde kendisini gösteriyor daha çok. Günümüzde ister sosyal medyada ister filmlerde isterse de geleneksel ve görsel medyada olsun, büyük bir işlerlik alanına sahip olan cüret etme, varlığını kolonyal bir ilişkisellik içerisinde idame ettiren bu tür bir ilişkiyi görünmez kulp asimetrik olarak yapılandırılan kimlikleri eşit halde gösterme yanlısamasına yol açıyor. Buradaki yanlısamayı açıklığa kavuşturacak şey ise, yukarıda tasvir edilen, sömürgeleştirilenin teyakkuz halinde görülebilecek deneyimidir. Aynı zamanda söz konusu deneyim, şu soruyu sormakla mükelleflir: "Nazik bir Nazi, Nazizmin neyini değiştirir?" (Comte-Sponville, 2004: 3)

10 Gemideki Hayalet'in ek bölümünde, varoluşun poetikası olarak kavramsallaştırdığı Kürt sinemasının; coğrafyası, dili, kültürü, geçmişi ve geleceği inkâr ve baskı altına alınan bir halkın mücadelesinin panoraması olduğunu söyleyen Sebahattin Şen, Kürt yönetmenler tarafından şekillendirecekleri yaratılmış bir halkın olmadığını, bundan dolayı halkın yaratılması gerektiğini söyler. "Onlar açısından mesele, sadece siyasal baskıyla mücadele etmek değil, aynı zamanda egemen bir dil ve kültür olan Türklüğe, Araplığa ya da Farslığa rağmen bir dili, bir tarihi, bir duyguyu yaratmak zorunda olmaları, kısacası bir ethosun sinematik örgütlenmesini kuruyor olmalarıdır." (Şen, 2019: 328)

11 "Tüm canlı şimdinin ötesinde, canlı şimdiki zamanı (kendisinden) ayıran (disjoints) şeyin içinde, henüz doğmamış olanların ya da zaten ölmüş olanların hayaletleri önünde, siyasal ya da başka türden şiddet uygulamalarının, ulusçu, ırkçı, sömürgeci, cinsiyet ayrımcısı ya da başkaca kıyımların, kapitalist emperyalizmin ya da her türden totalitarizm biçimlerinin, savaşların kurbanı olmuş ya da olmamış kişilerin hayaletleri karşısında, herhangi bir sorumluluk ilkesi olmaksızın, herhangi bir adalet -hiçbir yasa değil, bir kez daha hatırlatalım ki hukuktan söz etmiyoruz burda- ne olanaklıdır, ne de düşünülebilir. Canlı şimdinin bu kendi kendisinin çağdaşı-olmama durumu olmaksızın, canlı şimdinin gizliden gizliye ayarını bozan (désajuste) şey olmaksızın, orda olmayanlara karşı, artık mevcut olmayan ve yaşamayanlar ya da henüz mevcut olmayan ve yaşamayanlar için adalete duyulan bu saygı ve bu sorumluluk olmaksızın "nereye?", "yarın nereye?" (whither?) sorusunu yöneltmenin ne anlamı olacak ki?" (Derrida, 2007, 12)

12 Achille Mbembe, Postkolonyal Düşünce Nedir? çev. Enise Malbat

(Son Erişim Tarihi: 25.12.2019: <http://www.kurdarastirmalari.com/yazi-detay-post-kolonyal-d-s-nce-nedir-43>)

13 "...bizim burada adalet dediğimiz şey, mevcut yaşamın, yani benim yaşamımın ya da bizim yaşamımızın ötesiyle genelde yaşamla ilgili olmalıdır. Dün, başka başkaları için olduğu gibi, yarın da "benim yaşamım" ya da "bizim yaşamımız" için aynı şey olacak: Demek ki genelde canlı şimdinin ötesinde..." (Derrida, 2007: 13)

Kürt Sineması'nın Kodları ve Örnek Film İncelemesi

Soner SERT

**Yazarın Dipnot Kitap'tan çıkan Devletsiz Bir Ulusun Sineması kitabından kendisi tarafından derlenmiştir.*

Giriş

2000'li yılların başına değin Kürtlerin, sinemada Kürt olarak temsil edildiği film sayısı bir elin parmakları kadardı denilse abartı olmaz. Sovyet Ermenistanı'nda çekilen Zerê (1926) ile başladığı düşünölen Kürtleri konu alan filmler, Türkiye Sineması'nda "doğu Türk'ü" olarak kodlanan Kürtlerin dışında da az sayıdaydı.

Özellikle Yılmaz Güney faktörünü dışarıda bıraktığımızda, hakikaten bu sayının da yetersiz olduğunu söylemek mümkün. Güney, Seyyit Han, Endişe, Sürü ve Yol gibi filmlerinde Kürtçe isimlere yer verip, Kürt kültürüne dair gerçekçi tasvirler sunduysa da, ölümü sonrası Kürtlerin sinemayla olan ilişkileri –başka pek çok toplumsal meselenin de etkisiyle- sekteye uğramıştı. Nizamettin Ariç'in Beko İçin Bir Türkü (1992) ve Hiner Saleem'in Yaşasın Gelin... ve Kürdistan'ın Özgürlüğü (1997) gibi yapımı ve içeriği hususunda Kürtlerle ilişkilendirebilecek eserler ortaya konulsa da asıl çıkış Bahman Ghobadi'nin Sarhoş Atlar Zamanı (2000) filmiyle olmuştur, diyebiliriz. Ghobadi'nin filmi-

nin Cannes Film Festivali'nde Altın Kamera ile ödüllendirilmesi sonrası Kürtler, Yılmaz Güney'den sonra tekrar sinemanın öznesi olma konumuna erişti.

İran Kürdistanı'nda yaşayan Ghobadi'nin sonraki yıllarda yine Kürtleri odağa alarak yaptığı filmler, yönetmenin uluslararası arenadaki başarısını pekiştirirken, Irak Kürdistanı'ndan Hiner Saleem de peş peşe çektiği filmler ile Cannes Film Festivali'nde ve Venedik Film Festivali'nde yarışma şansı buldu. Üstelik 2005 yılında yönetmenliğini yaptığı Sıfır Kilometre, Kürdistan Bölgesel Yönetimi tarafından finanse ediliyor ve film, festivallere Kürdistan yapımı olarak katılıyordu. Türkiye Kürdistanı'nda ise Hüseyin Karabey ve Kazım Öz gibi Kürt yönetmenler, Kürtleri odağına alarak filmler çekiyor ve uluslararası film festivallerinde boy gösteriyorlardı. Karabey, 2008 yapımı Gitmek filminde Türk oyuncu Ayça ile Hama Ali isimli Irak Kürdistanı'nda yaşayan Kürt oyuncu arasındaki aşkı sınırlar ve savaş gölgesinde anlatırken, Kazım Öz, 2001 yapımı Fotoğraf'ta ve 2008 yapımı Bahoz'da savaşın acı tablosunun fotoğraflarını çekiyordu.

Yine aynı dönemde Türkiye'den, Irak'tan, İran'dan ve Suriye'den Kürt olmayan film yönetmenleri ülke sınırlarını aşip evrensel bir boyuta ulaşan Kürt meselesini filmlerine konu ediyordu. Ümit Elçi Mem û Zin (1991), Şahin Gök Siyabend û Xece (1991), Yeşim Ustaoglu Güneşe Yolculuk (1999), Handan İpekçi Büyük Adam Küçük Aşk (2001), Sedat Yılmaz Press (2008), Orhan Eşiköy İki Dil Bir Bavul (Özgür Doğan'la birlikte) (2008) – Babamın Sesi (Zeynel Doğan'la birlikte) (2012), Özcan Alper Gelecek Uzun Sürer (2011), Reha Erdem Jîn (2013), Abbas Kiyarüstami Kirazın Tadı (1997), Rüzgâr Bizi Sürükleyecek (1999), Samira Makhmalbaf Kara Tahta (2000), Mohamed Jabarah Al-Daradji Babil'in Oğlu (2009) gibi örneklerle çoğaltabileceğimiz yönetmen ve filmlerin sayısı giderek artarken, aksi tarafta hemen her bölgeden ve diasporadan Kürtler, sinema üzerinden hikâyelerini anlatmaya ağırlık veriyordu: Jano Rosebiani, Şewket Emin Korkî, Yüksel Yavuz, Karzan Kader, Jamil Rostami, Jalal Jonroy, Ayşe Polat, Mano Khalil, Hüseyin Hasan Ali, Halil Dağ, Mesut Arif Salih, Lauand Omar, Miraz Bezar, Erol Mıntaş, Ahu Öztürk, Hüseyin Tabak, Batin Ghobadi, Bülent Gündüz, Soner Caner, Ali Kemal Çınar, Özgür Doğan, Gani Rüzgâr Şavata, Zeynel Doğan, Ömer Leventoğlu, Haşim Aydemir, Ferit Karahan, Ender Özkahraman gibi Kürt yönetmenler, filmlerinde Kürt meselesine değinmiştir.

Özellikle 2000'lerin başı ile uluslararası arenada bilinmeye, tanınmaya başlayan Kürt yönetmenlerin filmlerini, Kürt Sineması adı altında, ortak bir adlandırmada toplayabilir miyiz? Şüphesiz bir sanat eserini tanımlamak için iki yapı, öncü olarak addedilir: İlki endüstri, ikincisi akademi.

Sinema Endüstrisinin, bir sanat eserini nitelemeye, tanımlamaya, eserin çerçevesini oluşturmaya çalışırken temel itkisi pazarlamadır. Kapitalizmin altın kuralları, yurtiçinde ve yurtdışında endüstrinin biçimlerine göre işler. Filmler, büyük film festivallerinde, çoğu zaman finansörünün, festival yöneticilerinin ya da dağıtımçıların daha çok pazar alanı yaratacağı ihtimali düşünülecek şekilde isimlendirilmeye çalışılır. Bu isimlendirme biçimi büyük oranda, filmin ulaşabileceği ve ulaşamayacağı kesimleri önceden belirler. Siyasi konjonktürün durumu ise belirleyici etkenlerden biridir. Örneğin, YPJ'nin IŞİD'e karşı başarısının, Kürtleri tüm dünyada merak edilen bir millet yapması, Kürtlere dair yapılan filmlerin özellikle son dönemde ilgi görmesi gibi... Elbette, bütün bunların dışında, sanatsal olarak "iyi, güzel" tanımlamasıyla nitelenebilecek bir filmin de görünür olma şansı vardır. Ancak sinema endüstrisi, satamayaacağı hiçbir "ürün"ün görünür olmasını, amiyane tabirle söylersek "piyasada dolaşmasını" istemez.

İkinci olarak, bir sanat eserinin akademik nitelemesinin önemi olduğu düşünülür. Ortaçağ Avrupası'nda ilerici bir pozisyona bürünerek, özellikle burjuva sınıfı ile ilişkilendirilip toplumsal devrimlerin öncüsü olarak nitelenen akademi, önce Rönesans sonra da Fransız Devrimi ile birlikte toplumdaki etki gücünü kaybetmiş, giderek "gerici" bir pozisyona bürünmüştür. Özellikle Sanayi Devrimi ile birlikte yalnızca burjuva sınıfının hizmetinde iş görmüş, arada münferit örnekler çıksa da, giderek muhafazakârlaşmış, tutuculuğa sarmalanmıştır. Yeni, özgün, devrimci çalışma yapanı aforoz etmiştir. 90'ların sonu ile görünür olmaya başlayan Kürt sinemacıların filmleri üzerinde çalışma yapılmamıştır. Yaklaşık yirmi yıllık süreçte, Kürt Sineması üzerine yapılan tez çalışması bir elin parmaklarını bile geçmez. Üniversitelerde, demokrat öğretim üyelerinin iradesi üzerinden az da olsa konuşulan Kürt Sineması'nın ne üzerinden tartışıldığı, akademinin kısırdöngüsünden dolayı netlik kazanmamıştır. Şüphesiz, bunda belirleyici olan etkenlerden biri de, Kürtlerin farklı ülkelerde yaşıyor, farklı lehçelerde konuşuyor olmasıdır. Üstelik Kürtler diasporada da etkili bir güç oluşturmuşlardır. Kaldı ki, gerek Türkiye'de, gerekse de Kürtlerin yaşadığı diğer coğrafyalarda siyaset her daim güncel ve kaygandır. Dolayısıyla bu belirleyici gücün etkisindeyken de "tehlikeli" olarak addedilen bir konu üzerine çalışma yapmak zorlaşmıştır.

Biraz endüstriyle, biraz akademiyle, biraz da sahayla ilişkili bir sinemacı olarak Kürt Sineması üzerine bir tartışma yaratmayı deneyeceğim makalemdede; üreticileri, ortaya konulan eserleri, sinemasal göstergeleri tek merkezde toplamaya çalışacağım. Bu noktada belirleyici olan şey ne peki? Kürt Sineması'nı, Kürt Sineması yapan şey ne? Yönetmenlerin isimlendirmesi mi, endüstrinin ya da akademinin tanımlaması mı? Film yönetmeninin ya da ekibin diğer üyele-

rinin Kürt olup olmaması, filmin içeriği ya da kullanılan dil ve diğer kültürel öğeler, finansörünün etnik kimliği, siyasal konjonktür nezdinde Kürtlerin nasıl anlatıldıkları, filmlerin estetiği ve bi-çimi ne derece önemli?

“Film” nitelemesi biricikliği, teklifi imlerken, “sinema” tanımı yapısal bir yaklaşımı, bir kurumsallaşmayı içinde barındırır. Bu noktadan yola çıkarak, bir ortaklaşmadan bahsedilebilir mi? Kürt Sineması’nın kodlarından yola çıkarak ortak bir tutum, bir anlayış, bir kavrayış ve film pratiği mümkün müdür? Kürt Sineması’nın icracısı yönetmenlerin ortaklıkları nelerdir? Aşağıda bu sorulara cevap bulmaya çalışacağım.

Kürt Sineması’nın Kodları

Bir etnik kimliği bağrında taşıyan Kürt Sineması’nın odağında yer alan etnisite kavramının anlamına bakıldığında, “bir kişinin kendisine atfettiği ve diğerleri tarafından da kabul gören bir toplumsal kimliği ya da grup kimliğini ifade eder.” (Bates ve Rassam, 2018: 124) Kimlik ise toplumsal bir varlık olan insanın nasıl bir kişi olduğunu belirten özelliklerin bütünü olarak karşılık bulur. Kürtler, özellikle 20. yüzyılda, himaye altına girmek zorunda kaldığı devletlerde, her daim aynı muameleyle karşılaşır. “Kürt kimliğinin oluşmasına şekil ve içerik veren temel unsur, inkâr ve imha siyasetidir. Bu politikayı anlamaya, kavramaya çalışmak, bu politikayı uygulamanın nedenleri, politikanın nasıl uygulandığı konusunda düşünmek, Kürt kimliğinin oluşmasında önemli bir rol oynamaktadır.” (Beşikçi, 2013: 14) Özellikle 20. yüzyılın ilk çey-reğinde Kürtler, binyıllardır yaşadıkları vatanlarında sınırlar tarafından bölük pörçük edilmiş bir kara parçasında, farklı devletlerin boyunduruğu altına girmek zorunda kalmıştır: Türkiye, Irak, İran ve Suriye.

Kürt kimliği, bu dört ülkenin tek tipçi siyasetine karşı, bir sahiplenme, bir varoluş kaygısı üzerine inşa edilmiştir. Dolayısıyla Kürt Sineması adını taşıyan bir sinema anlayışının, ismiyle müsemma olduğunu ve temelinde bir kimliği barındırdığını söylemek yanlış olmaz.

Hakan Özoğlu, Osmanlı’da Kürt Milliyetçiliği kitabında, Kürtlerin siyasal ve kültürel varoluşu noktasını iki ayrı başlık üzerinden ele alır: “Kökleri kadim tarihe dayanan tutarlı bir Kürt kimliğine duyulan inanç ve tarihi bir Kürt anayurdu ya da toprağı üzerinde feragat edilemez bir kendi kaderini tayin etme hakkına kanaat getirme.” (Özoğlu, 2017: 30) Özoğlu’nun işaret ettiği toprak meselesi kavramsal olarak bakıldığında dikkati çekicidir. Bir bütünün parçalara ayrılışı ve ayrıldığı parçalarda yok edilmeye çalışılması, o parçalarda yer alan bireylerin hafıza, direniş, ölüm gibi sembollerle yaşamı yeniden

üretmesi, Kürt Sineması'nın da özünü oluşturacaktır. Mizgin Müjde Arslan'ın derlediği Kürt Sineması kitabı bu noktada önem taşır. Makalelerden oluşan, Kürt Sineması'nın farklı noktalarını bir araya getirerek açıklamaya girişen çalışmada, "vatansızlık, sınır ve ölüm" mefhumları bir alt başlık olarak sunulur. İçeriğinde, bunlara "dağ" ve "dil" gibi eklemeler yapılırsa da, Kürt Sineması'nın özünü bu üç kavramın oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Özoğlu'nun tanımlamasından yola çıkarak şunu söylemek yanlış olmaz: Kürtler, yüzyıllar boyunca Mezopotamya'da yaşamış, buldukları bu bölgeye "Kürdi" bir nitelik yüklemiş, çoğu zaman bir bütün olarak "özerk", "federatif", "yarı-özerk", "bağımsız devlet" gibi siyasal yönetim biçimleriyle var olmuştur. Bu hususu açıp biraz daha geriye gitmekte fayda görüyorum.

"Kürtlerin Zagros bölgesinin kadim sakinlerinin ve M.Ö. ikinci binyılda bölgeye gelen Hint- Avrupa kavimlerinin torunları olduğu bilimsel olarak kanıtlanmıştır." (Cabbar ve Davud, 2017: 113) açıklaması, Kürtlerin geçmişine dair ulaşılabilen en eski bulgu olarak öne çıkmaktadır.

İskender'in ölümü sonrası özellikle Anadolu ve Mezopotamya'da başlayan idari ve siyasi boşluk, küçük beyliklerin ortaya çıkışına sebep olunca, yine Batı'dan Doğu'ya yapılan seferler hızlanmıştır. O tarihlerde adının Cudi Dağı'nın Aramice ve İbranice karşılığı olan "gardi"den türetildiği düşünülen "karluk" kelimesi üzerinden tanımlanan Karduklar bölgeye egemen olurken, Medler'den sonra Kürtlerin aynı bölgede yine hüküm sürdüğüne dair bilgisi, güçlü bir gösterge olarak kabul edilir. Yapılan seferlere dair, Sokrates'in öğrencisi, tarihçi, yazar, filozof ve asker Ksenofon'un eserlerinden Anabasis, kayda değerdir. Jwaideh, Ksenofon'un Anabasis (Onbinlerin Dönüşü) adlı eserinde söz ettiği Karduklar'ı, Kürtlere dair ilk referans kaynaklarından biri olarak işaret eder. "'Kardakes' sözcüğü, Kardukların yaşadıkları bölgelerden toplanan Asyalı paralı askerler için kullanılmıştır. Asur dilinde Kardu'nun 'güçlü' ve 'kahraman', Karadu'nun da 'güçlü olmak' anlamına geldiğini belirtmek gerekir." (Jwaideh, 2014: 39-41)

Uzun süre Bağdat'ta yaşayan bir İngiliz olan Jwaideh, 60'lı yılların başında kaleme aldığı doktora tezinde Kürtlerin tarihsel kökenine odaklanmıştır. Jwaideh, Medler'i, Kürt halkının atalarından biri olarak görür. Medler'in, Kürtler tarafından kurulmuş tek ulusal devlet olduğunu ifade eder. (Jwaideh, 2014: 21) II. Dünya Savaşı'ndan sonra İran Kürdistanı'nda kurulan Mahabad Cumhuriyeti, Kürtlerin kurduğu ikinci devlet olarak imlense de kısa süre sonra yıkılmıştır.

8. ve 12. yüzyıllar arasında Anadolu ve Mezopotamya'ya, gerek Batı'dan gerekse de Doğu'dan gelerek seyahatnameler kaleme alan yazarların, tarihe

ışık tuttuğu düşünülür. Cebel'e dair gözlemlerini kaleme alan, "9. yüzyılda yaşamış bir Arap yazar olan Yakubi, Kitabü'l-Buldan adlı kitabında Kürtlerden Cebel bölgesinde yaşayan bir grup olarak bahseder. Yakubi, bu bölgede 'Saymarah' adlı bir kasabada Kürtlerin, Arap ve İranlılar (Acem) ile birlikte yaşadığını belirtir." (Özoğlu, 2017: 55)

Kürtler, ilk olarak Kaşgarlı Mahmut'un Divan-i Lugatit Türk adlı eserinde (1074), yazarın çizdiği haritada, Ard'ul Ek-rad'ta yani 'Kürtlerin Toprağı'nda yaşayan halk olarak res-medilmiştir. Tarihsel kaynaklara bakıldığında 11. ve 12. yüzyıllarda Kürt beyliklerinin parça parça yaşadığı ve bu halleriyle özerk bir yapıyı andırdığını söyleyebiliriz. "Buraları ele geçiren Selçuklular, onların bu yapılarını göz önüne alarak, özerk bir Kürdistan Eyaleti kurma gereğini duydular." (Kutlay, 2012: 61) Selçuklu Sultanı Sancar, yeğeni Süleyman Ayba'yı buranın valiliğine atar.

13. yüzyılda Dominikli Keşiş Ricoldus De Monte Crucis'in, Selçukluların himayesindeki Anadolu ve Ortadoğu topraklarına misyonerlik yapma amacıyla sefere çıkıp, Kilikya'dan başlayıp Bağdat'a uzanan yolculuğunun bitişinde gözlemlerini kaleme aldığı Doğu Seyahatnamesi – Bir Dominikan Keşişin Anadolu ve Ortadoğu Yolculuğu kitabı dikkate değerdir. Dominikan Tarikatı adına yaptığı bu yolculuğun varış noktasında, Moğol istilasındaki Bağdat'ta, 1289-1291 tarihleri arasında kaleme aldığı eserinde Crucis, Kürtlere yer verir. "Cani ve kuduruk" olarak yorumladığı Kürtleri, Mezopotamya'daki şu anki sınırları üzerinde bulunduğu topraklarda resmeder. Kürtlerin, yabancı keçiler gibi yüksek ve sarp dağlarda yaşadığını söyler. (Crucis, 2018: 63-64)

Kürtlerle Osmanlı Devleti arasındaki ilk ilişki Fatih Sultan Mehmet'in son yıllarına dayanır. Otlukbeli Savaşı'ndan sonra "açılan Doğu'nun kapıları" Yavuz Sultan Selim'in tahta çıkışı ile beraber, gözünü İran Safevi Devleti'ne ve Memlükler'e dikmesiyle Afrika'ya kadar uzanacaktır. Yavuz Sultan Selim'in Safevi seferi öncesi Kürdistan'daki siyasi durumu, Sünni Osmanlı ve Şii Safevi arasında sıkışan Kürt mirlikleri tabiriyle resmedebiliriz.

İki imparatorluk arasındaki savaş 1514'te gerçekleşir ve Osmanlı Devleti savaşı kazanır. "Osmanlı'nın Çaldıran Savaşı'nda Safevilere karşı zafer kazanması Kürdistan bölgesinde hâkimiyet kurmasına da olanak yarattı. Böylelikle, İdris-i Bitlîsî'nin girişimleriyle Kürt beyleri Osmanlı'ya katılmış ve Kürt mirlikleri hükümet sancağı gibi statülerle Kürt beyleri tarafından yönetilip özerk bir yönetim oluşturmuştur." (Çakmak ve Şur, 2018: 56) Yavuz Sultan Selim'in savaşı kazanması sonucu –İdris-i Bitlîsî'nin aracılığıyla- Kürtler, yeni özerk statüye kavuşurlar.

Yavuz Sultan Selim'in nitelediği üzere, artık Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgeye, Osmanlı Devleti resmi yazışmalarında da Kürdistan denilmiştir.

“Kanuni Sultan Süleyman 18 Ekim 1525 ve 1 Ağustos 1553 tarihli fermanlarında ‘Kürdistan’ coğrafi bölgesini dile getirdi ve Sultan I. Ahmet de 20 Mayıs 1604 tarihli fermanında ‘Umum Kürdistan’ tabirini kullandı. Burada belirtilen ‘Kürdistan’, Kürtlerin yaşadıkları topraklardı.” (Kutlay, 2012: 34)

Aynı yüzyılın sonuna doğru Bitlis Mirliği'nin yöneticisi Şerefxan Bitlisi, 1596 yılında kaleme aldığı Şerefname'de, Kürtlerin yaşadığı yerlerin sınırını şöyle özetler: “Kürtlerin memleketinin sınırları, Okyanus'tan ayrılan Hürmüz Denizi (Basra Körfezi) kıyısından başlar; bir doğru çizgi üzerinde, oradan Malatya ve Maraş illerinin nihayetine kadar uzanır. Böylece bu çizginin kuzey tarafını Fars, Acem Irak'ı (Güneybatı İran'ın Kuzistan Eyaleti), Azerbaycan, Küçük Ermenistan ve Büyük Ermenistan teşkil eder. Güneyine ise Arap Irak'ı, Musul ve Diyarbekir illeri düşer.” (Özoğlu, 2017: 59)

17. yüzyılda yaşayan Evliya Çelebi, bu yüzyılın ortalarında Kürdistan'a sık sık ziyaretlerde bulunur. Seyahatname'sinin dördüncü cildinde, “Büyük ülkedir. Bir ucu Erzurum, Van diyarlarından, Hakkâri, Cizre, İmadiyye, Musul, Şehrizar, Harir, Erdelan, Derne, Derteng'i de içererek Basra'ya varıncaya kadar yetmiş konak (mesafe birimi) yer Kürdistan ü Sengistan (dağlık taşlık Kürdistan) sayılır.” (Özoğlu, 2017: 70) diyerek Kürdistan tanımlaması yapar.

1638'de Osmanlı Devleti tahtında oturan IV. Murat, Bağdat'a yaptığı sefer sonrası İran'la bir antlaşma imzalar. Resmi tarih kitaplarında, “Doğu sınırimız bu antlaşmayla çizildi.” denilerek öğretilen Kasr-ı Şirin Antlaşması'nın (1639) Kürtler için başka bir karşılığı vardır. Binyıllardır bir arada yaşayan Kürtler, ilk kez “resmi” olarak ayrılır. “1639, IV. Murat'ın Bağdat'ı işgal ettiği İran'la 1639 Kasr-ı Şirin Antlaşması'nı imzaladığı ve Zagros Dağları'nı İran-Osmanlı sınırı yapıp Kürt aşiretlerinin ayrışmalarını gerçekleştirdiği yıldır.” (Kutlay, 2014: 189) Kürdistan'ın parçalanışı bu anlaşmayla resmîyet kazanır, diyerek antlaşmanın sonucunu açıklayan Kutlay'a ek olarak Ekinci, “Bilindiği gibi IV. Murad'ın 1639'da Bağdat zaferiyle sonuçlanan İran Seferi sonucunda imzaladığı antlaşmayla Zagros Dağları iki ülke arasında sınır kabul edildi. Kürdistan iki ülke arasında ilk defa kesin bir şekilde paylaşılmış oldu.” (Ekinci, 2012: 18) sözlerini dile getirir. İkisinin ulaştığı sonuç aynıdır. İsmail Beşikçi ise bu antlaşmayı şöyle dile getirir: “Kürdlerin ve Kürdistan coğrafyasının ilk bölünmesi, 16. yüzyılın ortalarında olmuştur. 16. yüzyılın ilk çeyreğinde, Osmanlı İmparatorluğu ve İran İmparatorluğu arasında gerçekleşen, Osmanlı Padişahı Yavuz Sultan Selim ve İran Şahı Şah İsmail'in de katıldığı 1514 Çaldıran Savaşı döneminde ilk bölünme yaşama geçmiştir. Bu fiili bir bölünme ve paylaşımardır. On yedinci yüzyılın ortalarında da, 1639 Kasr-ı Şirin Anlaşması'yla resmîleşmiştir.” (Beşikçi, 2013: 318)

“19. yüzyılın başından itibaren modern merkezî bir devlet kurma çabasına giren Osmanlı Devleti, Kürdistan’ın yeniden fethi olarak adlandırdığı büyük bir askerî harekât düzenleyerek Kürt mirliklerini ortadan kaldırır. Kürt mirliklerinin ortadan kalkması sonrasında tüm bölge Kürdistan Eyaleti adı altında merkezî hükümete bağlanır.” (Çakmak ve Şur, 2018: 63) Bu durumu Kürdistan’ın tekrar fethedilmesi olarak yorumlayan Kutlay, mirliklerin ortadan kaldırılıp bölgenin Kürdistan Eyaleti adı altında merkezi hükümete bağlanmasını sonraki yıllarda yaşanacak idari ve siyasi sorunların başlangıcı olarak görür. (Kutlay, 2014: 30) 14 Aralık 1847’de Diyarbakir Eyaleti’nin odağını oluşturduğu Muş, Hakkâri ve Van sancakları dâhil olmak üzere, Mardin, Botan ve Cizre’nin de bağlanmasıyla Kürdistan Eyaleti kurulur. Başkenti Ahlat, ilk valisi Musul Valisi Esad Paşa’dır. Abdülmecid, konu edilen tarihte bir ayaklanma başlatıp kısa sürede mağlup olan Botan Mîri Bedirhan Bey’i mağlup etmesinin üzerine bir Kürdistan madalyası bastırır. Bronz, gümüş ve altın olmak üzere üç çeşit basılan madalyanın arka yüzünde Abdülmecid’in tuğrası, ön yüzünde ise Kürdistan dağlarının kabartması, Kürdistan yazısı ve bölgenin tekrar fethedildiği yıl olan 1847 (Rumi takvime göre 1263) yazar.

Şemsettin Sami’nin 1889 yılında yayımlanan Kamusu’l-Alam isimli, tarihteki ilk Türkçe ansiklopedik sözlükte Kürdistan kelimesinin karşılığı şöyledir: “Kürdistan, Urmiye ve Van göllerinin sahillerinden Kerhe ve Diyale nehirlerinin kaynaklarına ve Dicle’nin yatağına dek uzanıp, kuzeybatıya doğru sınırları Dicle’nin yatağını izleyerek Fırat’ı oluşturan Karasu yatağına ve oradan kuzeye doğru Aras havzasını Fırat ve Dicle havzasından ayıran, suları ayıran çizgiye kadar ulaşır. Bu nedenle Osmanlı memleketlerinde Musul vilayetinin büyük bölümü yani Dicle’nin solunda bulunan yerleri ve Van ve Bidlis vilayetleriyle Diyarbakir ve Mamuretülaziz vilayetlerinin birer parçası ve Dersim sancağı Kürdistan’dan sayıldığı gibi; İran’da da Kürdistan adıyla tanınan eyaletle Azerbaycan eyaletlerinin bir bölümü yani güneybatı kısmı Kürdistan’dır. Bundan dolayı Kürdistan, kuzeydoğu yönünden Azerbaycan, doğuda Irak Acemi, güneyde Luristan ve Arap Irakı, güneybatı yönünde Cezire, kuzeybatı tarafında ise Anadolu ile sınırlanmıştır.” (Bayrak, 2014: 10)

Kürtlerin ve Kürdistan’ın geçmişine dair bilgileri açıklamaya çalıştığım bu kısa hatırlatmada, Kürtlerin özellikle 20. yüzyılın başında ortaya çıkmış gibi sunulmasının karşısında durmayı amaçlamadığımı belirtmek isterim. Tarihe bakıldığında Kürtlerin, yüzyıllar boyunca aynı bölgede, kimlik mefhumunun etkisi dönemden döneme değişse de, aynı varoluş biçimiyle yaşadığını söylemek mümkündür. İsmail Beşikçi, bu durumu, “Kürdler tarihte, Van Gölü çevresinde, Van Gölü Urmiye Gölü arasında, Kuzey Mezopotamya’da Zağroslarda yaşamışlardır. Kürtler, bugün de buralarda yaşamaktadır ve bu topraklar

Kürdistan olarak bilinir. Kürtler, bu toprakların bazı yörelerinde, Ermenilerle, Asuri- Süryanilerle, Yahudilerle, Araplarla, Farslarla on birinci yüzyıldan sonra da Türklerle birlikte yaşamışlardır.” (Beşikçi, 2013: 315) sözleriyle açıklar.

20. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşanan, dünyanın o zamana kadar gördüğü en kanlı savaş olan I. Dünya Savaşı ekseninde bakıldığında, Ortadoğu sınırlarının yeniden biçimlendiğini ve sadece o bölgede yirminin üzerinde yeni devletin ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Savaşın yarattığı yıkımın ulus-devlet anlayışı ile unutulmaya çalışıldığı ve yeni dünya savaşının hazırlığının yapıldığı bu dönem, Kürtler açısından bölünmenin, aşağılanmanın ve imha edilmenin zamanlarını oluşturur.

İsmail Beşikçi, Ortadoğu tarihini, daha doğrusu Irak, İran, Türkiye ve Suriye gibi ülkelerin tarihini ilgilendiren en önemli olay olarak, Kürdistan’ın ülke olarak bölünmesi, parçalanması ve paylaşılmasını görür. (Beşikçi, 2013: 39)

Yüzyıllardır bir arada yaşayan Kürtler, farklı ülkelerin vatandaşları durumuna düşmüş, kültürel, sosyal ve siyasal kimlik kavgasından öte, bir varoluş savaşına girmiştir. Varlıklarının bile inkâr edildiği her dört bölgede Kürtler, hâkim ulusun yanına çekilerek önce silikleştirilmeye sonra da Türkleştirilmeye/Araplaştırılmaya/Farslaştırılmaya çalışılmıştır. Ancak bu çabalar çoğu zaman ters tepmiş, Kürtlük bilincinin uyanmasına sebep olmuştur.

Ortaya çıkan siyasal ve coğrafi tabloyu Jwaideh, 60’lı yıllarda yaptığı saha çalışmasında şu şekilde özetler: “Kürdistan Ortadoğu’nun merkezinde, geniş, hilal şeklinde bir bölgedir. Bu bölge Türkiye’nin doğusunun büyük bir bölümünü, Kuzeybatı İran’ın hatırı sayılır bir parçasını, Kuzeydoğu Irak’ı, Kuzey ve Kuzeydoğu Suriye’nin bir bölümü ve Sovyet Ermenistanı’nın güney ve güneydoğu topraklarının bir bölümünü içerir. Hilalin oyuk iç kenarının bir ucu, güneybatıda İskenderun Körfezi’nin yakınındaki Kürt Dağı’nın batı yamaçlarına dayanırken, diğer ucu Luristan Dağları’nın kuzeybatı uzantısındaki Maniş Kuh’dur.” (Jwaideh, 2014: 27)

Kürtlerin sonraki dönemlerde yaşayacaklarının en nesnel belirtisi olan bu parçalanma hali, Kürt meselesinin zaman zaman dünyanın gündemine oturmasına da sebep olur. Pek çok ülkeye ayrılan, kimlik ve varoluş mücadelesi güden Kürtleri, Jwaideh şu sözlerle niteler: “Kürtler, bir ulus olarak, İskoçlar İngilizlere ne anlam ifade ediyorsa, Araplara, Türklere ve İranlılara aynı anlamı ifade etmişlerdir.” (Jwaideh, 2014: 21) Şüphesiz bu açıklamayı yaparken İskoçlar örneğini kullanması dikkate değerdir. Çünkü İngiltere’de yaşayan Afrikalı Siyahilere ya da Hintlere de benzetebilirdi ancak Kürtleri, İskoçlara benzetir. Sebebi ise İskoçya’nın İngiltere içinde bir iç ülke olarak niteleniyor olmasıdır. İskoçya, İskoçların yoğun olarak yaşadığı bölgeyi belirtmek için

kullanılır ve İngilizler tarafından her daim bir sorun olarak nitelenir. Tıpkı Kürdistan'da yaşayan Kürtlerin, Türkiye, Irak, Suriye ve İran'da yaşayan çoğunluk ulus fertleri tarafından sorun olarak görülmesi gibi...

Hamit Bozarslan Kürt Tarihi ve Siyasetinden Portreler kitabının önsözünde bu durumu, "1918 sonrasında yeni sınırların oluşması ve askerileştirilmesi, bir yandan Kürtlerin bağlı oldukları devletlere entegre olmalarını kaçınılmaz kılmış, diğer yandan ise Kürtlük olgusunun siyasallaşmasını ve radikalleşmesini, sınır aşırı bir Kürtlük tahayyülünün güçlenmesini, bir bölgede başlayan bir isyanın kısa zamanda 'Kürdistanî' bir boyut kazanmasını da sağlamıştır." (Çakmak ve Şur, 2018: 21) sözleriyle açıklar.

Türkiye, Suriye, İran ve Irak siyasi idarecileri, I. Dünya Savaşı'nın bitimi ve ulus devletlerini kurdukları andan itibaren Batı'yla sıkı ilişkiler geliştirmeye ve özellikle ekonomik ve kültürel anlamda "muasır medeniyet seviyesine" ulaşmaya çalışırken engelleyici faktör olarak Kürtleri görürler. Onlara göre Kürtler, dağlarda yaşayan, Arapça, Farsça ve Türkçe bilmeyen, çağdaşlaşmayla uzaktan ya da yakından herhangi bir ilişkisi olmayan bir topluluktur. Bahse konu olan dönemde Irak, Kürtçeyi; Keldanice ve Aramicenin, İran ise Farsçanın bir lehçesi olarak görür. Türkiye, Kürtçeye bir kulp bulmaya bile çalışmaz, topyekûn reddeder. (Kutlay, 2013: 140) Kürtler nezdinde, dil hususunda getirilen tüm yaklaşımlar, malum devletler tarafından bir siyasallaşma pratiği olarak ele alınırken, aksini iddia edenler imha edilmesi gereken asalaklar olarak görülür.

Jwaideh, yeni sınırların oluşturulduğu o dönemi, eşit koşullara kavuşamayan bir ulusun kendilerine ait bir ulus-devlet kurma çabası nedeniyle ayaklanıp, kendilerinden daha kalabalık ve modern olan Türk, Fars ve Arap orduları tarafından bastırılmasıyla sonuçlanması üzerinden yorumlar. (Jwaideh, 2014: 11) 20. yüzyılın başındaki her ayaklanma, Kürtler içinde hüsrarla sonuçlansa da, bu durumun sosyal ve siyasal sonuçları olur. Örneğin, Türkiye Kürtleri ve Suriye Kürtleri arasındaki ilişki artmak zorunda kalırken, Irak Kürtleri'nin içinde bulunduğu siyasal durumun Türkiye Kürtleri'ni etkileyen sonuçları olur. (Örneğin 49'lar Olayı). Devletler tarafından uygulanan sosyal, siyasal, ekonomik ya da kültürel yaptırımların sebepleri ve sonuçları Kürtler nezdinde ulusal bir karşılık bulur. Kutlay'a göre, her parçada milliyetçi ayaklanmalar görülür, hatta bunlar içerisinde tüm Kürtleri birleştirmeyi ve tek bir devlet kurmayı düşünenler olur. "Ortak duygular, tarihsel miras, mitolojik beraberlikler, Newroz ve Kawa gibi efsanelerle gurur duyma ve ortak folklorik hazlar bir bütünlük taşıdı." (Kutlay, 2012: 18)

Sonuç itibarıyla Kürtlerin, geçmişte de bugün olduğu gibi, Kürdistan adıyla nitelenen, Türkiye'nin güneydoğusu ve doğusunda, Suriye'nin kuzeyinde ve

kuzeybatısında, Irak'ın ku-zeyinde ve İran'ın kuzeydoğusunda yaşadıklarını, yerli ve yabancı akademisyenlerin, tarihçilerin ve bilim insanlarının nezdinde açıklamak mümkündür.

Yukarıda aktarılan tarihi veriler ışığında şunu söyleyebiliriz: Yüzyıllardır bir bütün halinde yaşayan ve türlü sosyal ilişkilere tabi olan Kürtler, özellikle 20. yüzyıl ile birlikte ayrı yaşamaya zorlanmış, ortak vatanlarının parçalanmasına tanık olmak zorunda kalmıştır. Buradan ve sonraki yıllarda ortaya çıkan filmlerin içeriğinden yola çıkarak, Kürtlerin gerek tarihsel, gerekse de film karakterleri nezdinde temel meselelerinden birinin vatansızlık olduğunu söylemek mümkündür. "Vatansızlık" Kürt Sineması'nın kodlarından birincisini oluşturur.

Kürt Sineması'nda karşılık bulan bir diğer kod ise "sınır" mefhumudur. Friedrich Engels, Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni kitabında, antikçağ kabilelerinde insanın nes-neyle ya da bir canlıyla arasındaki mülkiyet ilişkisinin nasıl oluştuğunu anlattıktan, ailenin konumlanışını derinlemesine bir çabayla tanımladıktan sonra, devlet mülkiyeti meselesinin ayrıca üzerinde durur. Devletin, varoluşunun ve biçimlenişinin ekonomi politikasını mülkiyet mefumu üzerinden tanımlamaya girişirken, reelde örneklendirdiği "sur" meselesinin gereksinimlerine de değinir. İlk devlet örgütlenmelerinin sınıfsal yanı bir yana, mülkiyetin özünü oluşturduğu "muhafaza etme- koruma" çabasının, devlet kavramı özelinde karşılığı, yaşam alanlarının dışına çekilen/örülen sur olmuştur. Kentlerin etrafına dizilen taşların üst üste konularak, ticaretin ve paranın güvenliğini sağlayan, günümüzdeki sınır kavramının nesnel özünü oluşturan surdur. Bilindiği gibi surun, iki yanı vardır: İçerisi ve dışı. Dışı, tehlikeyi ve sahipsiz olanı imlerken, içerisi güven ve sahipliği içerir. Dolayısıyla, bugünkü sınırların devlet mülkiyetinin kapsadığı alanları işaretlemek için kullanıldığı, sınırın içinde kalan canlı ve cansızların sahibinin devlet olduğunu söylemek mümkündür. Marx da 1844 El Yazmaları'nda "Toprak mülkiyeti özel mülkiyetin ilk şeklidir..." (Marx, 2014: 105) sözleriyle, sınır meselesine değinir. Sınır mefhumunun imgesel olarak karşılığı insanlığın ortaya çıktığı ilk dönemlere tekabül etse de ulusal anlamda siyasi karşılığı 19. yüzyılın sonuna, 20. yüzyılın başlarına denk düşer. Bir iktidar aracı olarak kullanılagelen "Sınır, genellikle, devletin teritoryal egemenliğinin çizgisel bir sınırı olarak tanımlanıyor ve devletin kapsam ve gücünün göstergesi olarak kabul ediliyor." (Bennafla, 2014: 12) Kürdistan'ı parçalara bölen, devletleri ayıran dikenli teller, yüzyıllardır süren iktisadi alışverişi de engellemeye çalışır. Coğrafi ilişkilerin sekteye uğramasıyla, Türkiye'nin Diyarbakır'ı, İran'ın Urmiye ve Mahabad'ı ve Irak'ın Musul'u arasındaki ticaret bitme noktasına gelir. Bir günde tüccar kaçakçı olduğu gibi, kervanlara da pasaport istenir olur. Kürtler, birbirinden ayrılmak zorunda kalır.

Buna karşın her üç devletin başkentleri Tahran, İstanbul ve Bağdat arasındaki ilişki gün geçtikçe gelişir. Bu üç başkent merkezini oluşturduğu devletlerin etrafını saran sınırlar, Kürtlere karşı kültürel, siyasal, sosyal ve ekonomik, her alanda bir kalkan vazifesi görür. Ancak çekilen bu “resmî” sınırlar, Kürdistan’ı siyasal olarak bölmeyi başarsa da, ekonomik, kültürel ve sosyal olarak bölmeyi tam anlamıyla başaramaz. Her bölgede ayrı ayrı yeşeren siyasal hareketler ortaya çıkarken, sınır üzerinden süregelen sosyalleşme, kimlik meselesini ve Kürtlüğü diri tutar. Bu sebeple D. Bayazıt, Başkale, Nusaybin, Viranşehir, Silopi, Kızıltepe, Suruç, Urfa ve Hakkâri’de Kürtlük duyguları sürekli bir potansiyele sahip olur. (Kutlay, 2014: 344) “Sınır”, Kürt Sineması’nın ikinci kodunu oluşturur.

Vatansızlık ve Sınır kodları üzerinden düşündüğümüzde karşımıza dolaysız bir sonuç çıkar: Ölüm. Bölünmüş bir vatanın topraklarında, dikenli tellerle ayrılmış bir coğrafyanın içinde yaşayan Kürtler, ekonomik, siyasal, sosyal, kültürel varoluşuna sahip çıktıkları, makro ya da mikro bir hak talep ettikleri her an periyodik olarak öldürülmüşlerdir.

Türk Ocakları’nın İkinci Kurultayı’nda 27 Nisan 1925 tarihinde İsmet İnönü, artık kurumsallaşmış devlet politikasını şu sözlerle dile getirir:

“Bunu gerek dâhilde ve gerek hariçte söylemek için artık vehm edecek bir nokta-i endişemiz yoktur. Milliyet yegâne vâsita-i iltisâkımızdır. Diğer anâsır (unsurlar) Türk ekseriyeti karşısında hâiz-i tesir değildir. Vazifemiz Türk vatanı içinde bulunanları behemehâl Türk yapmaktır. Türklere ve Türkçülüğe muhalefet edecek anâsırı kesip atacağız. Vatana hizmet edeceklerde arayacağımız evsâf her şeyden önce Türk ve Türkçü olmasıdır.” (Atalay, 2018: 180)

Aynı dönemde yeni kurulan Türk devletinin, sınırın 50 kilometre ötesinde yaşayacaklar, diyerek belirttiği Suriye Kürtleri de, Fransız işgali altındaki Suriye’de benzer muameleye maruz kalırlar. 1962’den 2011’e kadar vatandaşlık haklarından azade bir hayat sürmüşlerdir.

Irak’ta daha aktif olan Kürtler, 1920’lerden itibaren kitlesel kıyımlara ve Saddam’ın iktidara gelişi ile birlikte soykırıma varan saldırılara uğramıştır.

İran’da da durum yukarıdakilerin benzeridir. Kürt’ün Kürt olarak nitelenmesi ya da meseleye konu olan ulustan birinin bu hakkını dile getirmesinin, ekonomik ve sosyal ilişkilere gi-rişmesinin sonucu çoğu zaman ölüm olmuştur. Özellikle İslam Devrimi’nden sonra daha katı bir durum yaşanmıştır.

Sadece son yılları düşündüğümüzde bile karşımıza bir dolu benzer sonuç çıkar. Suriye ve Irak Kürdistanı’nda siyasal değişiklikler göze çarpsa da, Türkiye ve İran’da değişen konjonktürün her daim zulüm göreni Kürtler olmuştur. Bugün de periyodik olarak yaşanan budur.

20. yüzyılın tamamı Kürtlerin dört farklı devlet tarafından imha edilmeye çalışılmasının örnekleri ile doludur. “Ölüm”, Kürt Sineması’nın son ve üçüncü kodudur.

Bu üç kod üzerinde özellikle durmak önemlidir. Zira sadece Kürt kimliği değerlendirmesi üzerinden hareket ederek Kürt Sineması’na ulaşmaya çalışmak yanlısamaya sebep olabilir. Tanımlarken, bir etnik kimliğe atıfta bulunup Kürt Sineması, diyebiliyoruz fakat Kürt’ü Kürt olarak temsil eden her filme Kürt Sineması demek yanlıya kapılmak anlamına gelebilir. Bir kimliğe atıfta bulunulduğu zaman, o kimlik yüzyıllardır bir arada yaşanan, aynı etnik kimliğe sahip olan diğerlerini de kapsar. Çünkü Kürtler sadece Türkiye’de yaşamıyorlar.

Dolayısıyla Suriye’de, İran’da ve Irak’ta yaşayan Kürtleri ne yapacağız? Sıcın diğer ayağında kalan Kürtleri de kapsayabilmek için, eğer Kürt Sineması diyeceksek, ortak göstergeler bulmak ve tutarlı bir estetik anlayıştan bahsetmek zorundayız, diye düşünüyorum. Kaldı ki, Kürt meselesi sadece Kürtlerin değil, vatandaşı oldukları Suriye, Türkiye, Irak ve İran devletlerinin de bir iç sorunudur. Kabul etseler de, etmeseler de... Bu yüzden tanımlama noktasında bir muğlaklık olmaması için, nitelermeyi bir etnik kimliğe atfettiğimiz için belirtme ihtiyacı hissediyorum. Özoğlu’nun işaret ettiği gibi bir vatan/bölge/coğrafya üzerinden hareket etmeyi daha rasyonel buluyorum. Çünkü Kürtlerin büyük çoğunluğu, bu dört ülkenin içinde yaşıyor. Salt kimliği baz alarak bir Kürt Sineması okuması yapılabilir mi, emin değilim. Bu yolu reddet-memekle birlikte, kendi anlayışım çerçevesinde bir tanımlamaya giriştiğimi belirtmek isterim. Dolayısıyla, bir başkası çıkıp kimliği odağa alarak bir Kürt Sineması nitelermesi yaparsa, bu yanlış olmaz.

Sonraki bölümde, “vatansızlık”, “sınır” ve “ölüm” kavramlarından yola çıkarak Bahman Ghobadi’nin Sarhoş Atlar Zamanı ve Hiner Saleem’in Sıfır Kilometre filmlerini inceleyeceğim.

Sarhoş Atlar Zamanı (2000)

Küçük Amaneh’in aynı zamanda bir anlatıcı da olduğu hikâye, İran ve Irak sınırında yer alan bir Kürt sınır köyünde yaşayan ve geçimini sınır ticaretinden sağlayan bir ailenin yaşadıklarını anlatır. Kaçakçılık yaparken hayatını kaybeden babasının ölümü sonrası, ailenin ekonomik yükünü üstüne almak zorunda kalan Ayoup en büyük erkek çocuktur. Rojine ve Amaneh isimli iki kız kardeşi ve Madi isimli hasta erkek kardeşi vardır. Ayoup, hem ailenin geçimini sağlamaya hem de kardeşi Madi’nin bakım masraflarını üstlenmeye ka-

rarlıdır. Madi'nin ölümüne doğru ilerleyen hastalığı, Ayoup'u daha fazla risk almaya zorlar. Onu ameliyat ettirmeye yetecek parayı kazanmak isteyen Ayoup başarısız olur. Devreye kardeşi Rojine girer ve Madi'nin ameliyat masraflarını karşılayacak, Irak Kürdistanı'ndan bir adamla evlenmeyi kabul eder. Ayoup, iktidarının sarsıldığını hissetse de, amcasının zoruyla bu evliliği kabullenir ve ses çıkaramaz. Gelin alayı, damadın ailesiyle buluşunca, karşı taraf Madi'yi kabul etmez. Onun karşılığında bir katır vermeyi teklif ederler. Ayoup, koşulsuzca kabul eder. Çünkü katır, kaçakçılık yapan biri için çok değerlidir ve özellikle sınırın öte yanında çok para etmektedir. Ayoup sevkiyatın yapılacağı gün katırı ve Madi'yi yanına alır. Kalabalığa karışır. Amacı, katırı satıp parasıyla Madi'yi ameliyat ettirmek ve geri dönmektir. Ancak bu plan düşündüğü kadar basit olmaz. Sınırdan geçerken askerler tarafından baskın yapılır. Karda uyuşmasınlar diye alkol verilen atlar hareketsiz kalır, kıpırdamaz. Herkes bir yana kaçışırken, kararlı Ayoup yolundan dönmez. Baygın katırı kendine getirir, Madi'yi kucaklar, ölümü de göze alarak sınırı geçer.

Filmde, vatansızlığı, vatansızlığın nezdinde de devletsizliği her karede, her sahnede, her sekansta görürüz. Ekonomisi, kültürü ve sosyal ilişkileri bir bütün olan, her gün çarşıya ekmek almaya çıkar gibi gidilen Irak Kürdistanı, Irak devleti tarafından çepeçevre sarılmıştır. Aynı husus İran Kürdistanı için de geçerlidir. Kürtler arasındaki sosyal ve ekonomik ilişkiyi engellemeye ve bitirmeye çalışan her iki devlet de onları ölümüne mahkûm etmeye kararlıdır. Kendi varlığını sadece askeri olarak hissettiren ve başka bir alanda görünmemeye kararlı olan devlet(ler), Kürtleri bir başına bırakmış, kaderlerine razı olmalarını istemiştir. Kürt köylerinde yaşayan her iki tarafın Kürtleri de kaçakçılık yapmak zorundadır. Çünkü var olan toprak parçaları, her iki taraf arasındaki karşılıklı geçişleri engellemek için mayınla döşenmiştir. Dolayısıyla tarım yapılması imkânsızdır. "Benim gözümde İran Kürtleri, Irak Kürtleri, Türkiye Kürtleri ya da Suriye Kürtleri arasında en ufak bir fark yok. Hepimiz aynıyız; dilimiz, kültürümüz, tarihimiz aynı. Benim varlığım İranlı, ama kalbim Kürt." (Hamid, 2009: 183) Kürdistan'ın her iki bölgesinin de ekonomi politikasını her karesinde gördüğümüz film, vatansızlığın, bir başına kalmanın verdiği acıyı haykıran bir çığlıktır.

Sınır, Bahman Ghobadi'nin bütün filmlerinde karşımıza çıkar. Öyle ki, İran Kürdistanı'nın sınır köyü Bane'de şekillenen yaşamının, düşünsel olarak Ghobadi'yi ne denli etkilediği, yönetmenliğini yaptığı filmlerin her saniyesinde kendini belli eder. Ahmet Ergenç, Bahman Ghobadi'nin, filmlerinde sınırları odağına alarak anlatıyor oluşunun üzerinde durur. Ona göre, Ghobadi'nin filmleri sınırda olma, sınırda yaşama halini içinde barındırır. "İlk filmi Sarhoş Atlar Zamanı, sınırı geçip 'kaçakçılık' yapan insanların hikâyesini anlatıyor.

İkinci film 'Anavatanımın Şarkıları' yine bir sınır geçme hikâyesi; İran'dan Irak'a yolculuğa çıkan bir müzisyenin öyküsü. Üçüncü filmi Kaplumbağalar da Uçar yine bir sınırda, bir mülteci kampında geçiyor. Dördüncü filmi Yarım Ay'da da yine bir sınır hikâyesi var; büyük bir müzik ziyafeti için İran'dan Irak'a giden bir müzisyenler grubunun yol hikâyesi. Beşinci filmi Kimse İnan Kedilerinden Bahsetmiyor'da da İran'dan İngiltere'ye gitmek isteyen bir müzisyen çift üzerinden..." hikâyesini anlatır. (Ergenç, 2014: 95)

Ghobadi, sinemasını sınır üzerine inşa eder. Onun için sınır, Kürt olmanın bilinciyle de ilişkilidir. "Ben sınır kentinde doğdum ve yaşadım. Bu benim sorunumdur. Sınırlarda yaşıyanlar benim sorunumdur. Yaşamımdır ve bende bir komplekstir. Bu koşullarda yaşadım ve bu benim bakış açımdır. Ve benim bu koşullara göre bir hayal gücüm var. Bunu yansıtıyorum filmlerime. Ama sınırlarda yaşıyanlar büyük bir trajedidir. Bence Kürt halkının yüzde 95'i zaten bir trajedi yaşıyor. Türkiye, İran, Irak, Suriye Kürtleri'nin hepsi bu trajediyi yaşıyor. Geri kalan yüzde 5'i bilmiyorum ne durumdalar. Ama ben filmlerimde bu trajediyi mizahi bir şekilde de ifade ediyorum." (Ghobadi, 2009)

Ghobadi, Sarhoş Atlar Zamanı'nda sınır gerçeğinin şu sahneyle de altını çizer:

Filmin başından beri gördüğümüz Ayoup, kaçakçılığın daha çok arka planında yer alıp, malları ambalajlarken, babasının ölümü sonrası sahaya da çıkmak zorunda kalır. Katırlara yüklenen eşyalar, Ayoup'a da yüklenir ve karlı sarp dağlardan, sınırdan yürüyerek geçmesi gerekir. Yorulup kendini bir taşın üstüne attığında, Riboire isimli aynı yaşlarda bir çocuk yanına ilişir. Onun da sırtında bir yük vardır.

"Yoruldu mu?"

"Evet, çok zor." diyerek yanıtlar onu Ayoup. "Nerelisin?" diye de ekler.

"Thcampara." der Riboire.

Yorulmanın ve buz gibi soğuğun etkisiyle, "Kendi katırın yok mu?" diye sorar Ayoup.

"Yok." der Riboire. "Babamla katır mayında patladı."

"Arazin var mı?" diye sorar bu kez Ayoup.

"Evet." der Riboire. "Hem de çok."

"E niye çiftçilik yapmıyorsun?"

Tüm ciddiyetiyle, "Arazilerin hepsi mayınlı." diyerek yanıtlar onu Riboire. "Çok fazla mayın var." Kafasını çevirerek dağları gösterir, çaresizliğini unutmak, umudunu diri tutmak için. "Sınıra çok kalmadı." der.

İlk kez kaçağa giden Ayoup şaşırır. Gözün gördüğü sadece karlı dağlardır. “Sınır mı? Nerede?” diyerek sorar.

Robiere, yakındaki bir tepeyi işaret ederek, “Şurayı görüyor musun?” der. “Orası Irak işte.”

Kürt köyleri öyle yakındır ki birbirine, Ayoup gibi ilk kez giden birinin sınırdan haberi bile yoktur. Daha çok yol gideceğini düşünürken, yanı başında biten dikenli tellerin içinde yaşadığı gerçeğiyle karşılaşır.

Kürt Sineması'nın bir diğer kodu olan ölüm, filmin başından sonuna değin, varlığını hissettirir. Köyde, hemen her gün birinin ölme ihtimali, her sabah güneşin doğma ihtimali kadar kesindir. Hemen hemen tüm karelere, bu mefhum sinmiştir. Bu aktarım biçimi, hamasetten değil gerçeklikten kaynaklanır. Madi'nin ölüme giden hastalığı da iliklerimize kadar işler. Öyle ki onun öleceğini hepimiz biliriz. Daha filmin başında Ayoup'un babası hayatını kaybeder. Ayoup ve kardeşleri kahrolur. Film boyunca başka pek çok insanın öldüğünü öğreniriz. Ölüm, Kürtlerin tarihsel bir gerçeği olarak filmin, hemen her saniyesinde karşılık bulur.

Bahman Ghobadi'nin Sarhoş Atlar Zamanı, anlattığı hikâyenin gücünden, yönetmenliğinin başarısından öte gerçekliğiyle öne çıkar. Ghobadi, Ayoup'un küçük kardeşi Amaneh'i, anlatıcı olarak kullanır. Filmi onun gözünden izlediğimiz zamanlar olur. Onun anlatıcı olduğu sahnelerde tıpkı bir belgesel filmde olduğu gibi, mekândan, çevreden çeşitli görüntüler seyirciye izletilir. Ayrıntılar zihnimizde bir bütün haline dönüşürken, Amaneh anlatmaya devam eder. Anlatıcının varlığı, özellikle belgesel sinemacıların nesnel ve somut bir olayı ya da olguyu, yaşayan birinin rehberliğinde ve gerçeğe sadık kalarak aktarışını akla getirir. Amaneh'e ve kardeşlerinin hikâyesine, o Kürt köylülerinin yaşam şekline inanırız ve film bittikten sonra şüphe bile duymayız. Filmin dünyanın çeşitli bölgelerinde seyirci tarafından ilgi ile izlenmesinin bir sebebi de bu olsa gerek. Zira Ghobadi de filmde gösterdiği yerlerin ve kişilerin gerçek olduğunu, o ufak çocukların karın yağmasını beklediklerini ve kar yağınca yine dağlara çıkıp kaçakçılık yapacaklarını söyler.

Biçimsel olarak bakıldığında, gerçek mekânların, gerçek kişilerin kullanılması, bir belgeselci titizliğiyle anı yakalamaya çalışan titrek kamera hareketlerinin varlığı, yönetmenin anlattığı sürece müdahil değilmiş gibi fotoğraflar kullanması, filmin docu-drama olduğunu akıllara getirir. Gerçeğe sadık kalarak, küçük hikâyeler eklediği ve temelde büyük bir hikâyeye eklemlediği bu filmde Ghobadi, bir an bile anlatılan hikâyenin sahiciliğinden şüphe etmemizi istemez. “...gerçeğin diline sınırlar arası ticaret ve düğün kültürüyle yaklaşarak, sakat çocukluk, fukaralık ve kaçakçılık Kürtlerin politik kaderiy-

miş gibi bir son söze etki eden kamera tekniği kullanır.” (Sustam, 2016: 226) Sonraki filmlerinde de göreceğimiz bu biçim, gelecekteki Kürt sinemacılarını da etkilemiş, Kürtlerin sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik gerçekliği, sinema aracılığıyla ufak hikâyeler eklenerek anlatılmaya çalışılmıştır. Ghobadi'nin bu filmdeki biçimsel tercihi, gerçekçi sinema akımları üzerinden tartışılmış, bir isim bulunmaya çalışılmıştır. Bu filmi, gerçeğin ele alınış biçimi, nesnel dünyada bir değişikliğe sebep olması, gerçeği olabildiğince bire bir anlatmayı arzulanmasıyla toplumcu gerçekçi, günlük hayatın, ufak bir hikâye üzerine dizayn edilerek, sosyolojik bir altyapıyla ve hem günün hem de zamansızlığın hükmüne teslim etmesiyle yeni gerçekçi, ideolojinin belirleyici etkisi ve biçimin ona göre şekil ve içerik almasıyla da üçüncü sinema akımına dâhil etmek mümkündür. Ghobadi, özellikle çok benzetildiği yeni gerçekçiler için, verdiği bir röportajda şöyle der: “İtalyan yeni gerçekçilerini, De Sica gibi yönetmenleri aklınıza getirecek olursanız, onların İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonra İtalya'da hüküm süren koşullara dair filmler yaptıklarını hatırlarsınız. Oysa onların filmleri zamandışıdır da.” (Hamid, 2009: 184) Sonraki filmlerinde de göreceğimiz bu biçimsel tavır, Ghobadi'nin gerçeğe yaklaşıma çalışması ve bir belgesel yönetmeni hassasiyetiyle onu kadrajına sokmayı arzulanmasıyla devam edecektir.

Soranî Kürtçesi özellikle İran ve Irak sınırlarında yaşayan Kürtlerin konuştuğu bir lehçedir. Sarhoş Atlar Zamanı, film boyunca İran Kürdistanı'ndan Irak Kürdistanı'na giden ka-çakçıların, her iki bölgede de Soranîce konuşulduğunu göstermesi açısından da dikkate değerdir. Film, Kürtlerin her iki bölgede de aynı lehçeyi kullanması, bu temsil üzerinden sınırların anlamsızlığının altını çiziyor olmasıyla da önemlidir.

Coğrafi olarak bakıldığında, Kürdistan dağlarının yılın büyük bir kısmında kar altında olmasını, hikâyesini anlattığı çocukların masumiyeti ve saflığı üzerinden de bir anlam yaratma niyetiyle gösteriyor olması, Ghobadi'nin, filminin gerçekçiliğini ve kar görseli ile temsil ettiği göstergeyi kuvvetlendirdiğini söylemek mümkündür. Karasal iklimde, karlı bir coğrafyada yaşayan Kürtlerin hayatında kar, zorlukların habercisi olmasıyla, yaşam koşullarını ağırlaştırmasıyla da bilinir. Yollar kapanacak, dünyayla olan iletişim hemen hemen sıfıra inecektir. Sarhoş Atlar Zamanı'nda kar, gerçeğin bu yönüyle de ilişki kurarak, giderek ağırlaşan koşulları da gözler önüne serer.

Yol, Bahman Ghobadi'nin filmlerinde sıklıkla karşımıza çıkar. Ghobadi, küçük yaşlardan itibaren tanık olduğu, zihninde yer ettiği göç etme/yolda olma meselesini, sineması aracılığıyla yeniden üretir. Ona göre, “Onların tarihleri sürgün ve göç tarihidir. Sürekli hareket halinde olan insanların tarihidir. Bu anlamda, hareketin sanatı olan sinemayla ortak özellikleri vardır.” (Gho-

badı, 2017) Bunun sebebi, şüphesiz ki Kürtlerin ve Kürdistan'ın dört parçaya bölünmesi, ekonomik, siyasal, kültürel ve sosyal olarak diğer bölgelerdeki Kürtlerle iletişime geçmek zorunda kalmalarıdır. Yaşamak için, kimliklerine, kültürlerine, haklarına sahip olabilmek için sürekli hareket etmek, yer değiştirmek zorundadırlar. Ghobadi, Sarhoş Atlar Zamanı'nda Kürtlerin özellikle sosyoekonomik koşullarının altını yol temsiliyle çizer. Kürtler, yaşamak için yol kat etmekle, yola düşmekle, yolda olmakla yükümlüdür. Yol, onları yaşama bağlamaktadır. Tıpkı Ayoup'un ailesinin geçimini sağlamak ve Madi'nin ameliyatını yaptırmak için sınırı geçmeye çalışması gibi.

2000 yılında düzenlenen Cannes Film Festivali'nde Altın Kamera ile ödüllendirilen film, Ghobadi'nin şirketi Mij Film adına çekilmiştir.

Sıfır Kilometre (2005)

"...Hiner Saleem, yirmi yıl aradan sonra Fransa'dan Kürdistan'a dönerek 2005 yılında Sıfır Kilometre adlı filmiyle kamerasını Kürt coğrafyasına çevirmiştir. Bu film Kürdistan Bölgesel Hükümeti tarafından finanse edilirken, 2005 yılında Cannes Film Festivali'nde Kürdistan'dan bir film olarak yarışma bölümünde yer almıştır." (Kılıç, 2009: 8)

80'li yılların sonuna doğru, Irak Kürdistanı'nda yaşayan Kürtler, Saddam diktatörlüğünde toplu şekilde, kimyasal silahlarla imha edilirken, bir yandan da Irak ile İran arasındaki savaş devam etmektedir. Kürtler için fazla seçenek yoktur: Ya Irak askerleri tarafından öldürülecek, ya da İran ile savaşmak için cepheye gönderilecektir. Aksi tarafta ise dağlarda özgürlük mücadelesi veren gerillaya katılmak ya da ülkeyi terk etmek vardır. Apolitik bir karakter olduğunu gördüğümüz elektrikçi Ako; karısı Selma, oğlu ve kayınbabasıyla beraber yaşamaktadır. Halepçe Katliamı'ndan (1988) birkaç hafta öncesinden başlayarak anlatılan hikâyede, gözaltına alınan Ako, siyasi olaylara karışmadığı için bırakılır fakat bu koşullarda daha fazla yaşayamayacağını ve çemberin giderek daraldığını görür. Karısını ve oğlunu yanına alarak ülkeden kaçmak ister fakat karısı, hasta babasını bırakmak istemez. Kavga güürtü çare etmez, Ako, ülkeden kaçmanın yollarını aramaya devam eder. Gerillaya giderek nasıl kaçabileceğini sorar, beklediği cevap, neden bizimle beraber savaşmıyorsun?, olur. İki arada bir dereye kalan Ako, şehirde daha fazla kalırsa devlet tarafından öldürüleceğini anlar, askere, İran – Irak Savaşı'na gitmeye karar verir. Cephedeyken, "Keşke dağa çıksaydım." sözleriyle dile getirdiği pişmanlığının bir faydası olmasa da, kısa süre sonra cephede ölen askerleri ailelerine teslim edecek bir birlikte kendine yer bulur. Arkadaşlarıyla vedalaşır ve geri dönme-

yeceğini söyler. Bu yolculuk, Irak ve Irak Kürdistanı üzerine bir panoramaya dönüşür.

Şoför ile yola çıkan Ako, üstündeki üniformadan, arabanın tepesine konulmuş tabutu saran Irak bayrağından ve yanındaki Arap şoförden nefret eder. Şoför de Ako'dan nefret etmektedir. Sürekli birbirlerini "Lanet Kürt!" ya da "Lanet Arap!" olarak aşağılamaya çalışırlar. Yolculuk, onların birbirlerini anlamalarını, özlerine dönüşlerini ya da bir barış havasını imlemez. Aksine, yol boyu didişirler ve birbirlerinden ayrılmaları da kavgayla olur. Cenaze ortada kalır.

Ako, kendini Türkiye-Irak arasındaki boşaltılmış bir sınır köyüne zorla atar. Köyde, genç yaşlarda, engelli bir Kürt tek başına yaşamaktadır. Ondan yardım ister. Karısını ve çocuğunu buraya getirmesini, kayınbabasını da öldürmesini ister. Oğlan, para karşılığı bunu yapacağını söylese de sonraki gün maaile gelirler. Kayınbabası yine yanlarındadır. Ako'nun keyfi kaçır.

Çok geçmeden bu boşaltılmış köy de -Irak ya da Türkiye ordusu uçakları tarafından- bombalanır. Ortalık toz bulutu içinde kalır ve aradan yıllar geçer. 2003 yılında, Fransa'da bir apartmanın penceresini açan Ako ve Selma çifti, Irak'ın düşüşünü, Saddam'ın devrilişi haberini sevinç çığlıkları içerisinde karşılar.

Kürt Sineması bağlamında filmi değerlendirdiğimizde, vatansızlık mefhumunun eserin tamamına sindiğini söylemek mümkündür. Yönetmen, seyirci Irak Kürdistanı tarihini bilmese bile, önce duygusal olarak sezdirir, sonra da bilgisel olarak sunar. Öyle ki, belirli bir noktadan sonra, Kürtlerin kendi ülkelerinde kendi dilleriyle, kendi dilleriyle, kendi bayraklarıyla yaşayamamalarının manasızlığına şaşırarak zorunda kalırız. Zira, Irak devlet yetkilileri, Kürtlere sebepsiz bir şiddet gösterir. Kürtlerin, geçmişten bugüne, aynı coğrafyada asimi-liyasyona ve yok oluşuna tabi tutulduğunu kısa sürede anlarız. Sacın diğer ayağında ise bu muameleyi kabul etmeyen ve dağlarda savaşan Kürtler vardır. Saleem, iki arada bir derede kalan Ako üzerinde, Kürtlerin çıkışsızlık halini gösterirken, finalini Saddam'ın devrilişi ile birlikte vatanlarının özgür olduğunu sevinç çığlıkları ile karşılayan karakterleri üzerinden gösterir.

Filmde, binlerce kilometre yol gittikten sonra Ako'nun yanındaki Arap şoför ile Kürdistan'a ulaştıklarında, görüntüye Kürtçe stranlar eşlik eder. Saleem, uçsuz bucaksız dağları gös-terdikten sonra müziğin de etkisiyle Irak harabesinden çıkan Ako'nun Kürdistan'a (vatanına) ulaştığını seyirciye hissettirir. Manzaralı bir yerde araba durur ve Ako, tıpkı Yılmaz Güney'in Yol (1982) filminde Kürdistan'a gelen Ömer gibi eğilip toprağı öper. Şoför de manzaranın güzelliğine kapılmıştır. Arabadan inerek Ako'nun yanına gelir.

“Burası cennet” der.

Ako yavaşça kafasını çevirir, heyecanla cevap verir: “Burası Kürdistan.”

Arap şoför sinirlenir.

“Kürdistan?” der ve bekler. Bu bir soru cümlesidir. “‘Irak’ de!” diyerek bağıır. “Irak, Irak, Irak” diye tekrarlar.

Gökyüzünden gelen savaş uçağı seslerini işaret ederek Ako’nun koluna dokunur. “Irak uçakları.” der Arap şoför, burasının Irak olduğuna onu ikna etmek ister gibi.

Ako’nun umurunda değildir, “Beni korkutmuyorlar” der kaygısızca.

Bu sahnenin haricinde de filmin genelinde, Kürtlerin başına gelen bütün kötü olayların altında yatan sebebin vatansızlık olduğunu görürüz. Askere giden Ako’nun gözünden gördüğümüz sahnede Kürtleri kurşuna dizdiren ordu komutanı, Arap ulusu için savaştıklarını söyler.

Kürt Sineması’nın bir diğer kodu sınır mefhumuna, belirli aralıklarla, özellikle Irak Kürdistanı ve Irak arasındaki yolculuklarda tanık olsak da varlığını bariz bir şekilde, filmin sonuna doğru görürüz. Kayınbabasını, çok sevdiği karısını ve çocuğunu boşaltılmış bir Kürt köyüne getirmeyi başaran Ako, baş belası olarak gördüğü yatalak kayınbabasının “Neredeyiz?” sorusu üzerine, yanına yaklaşır.

Öfkeyle, “Dünyanın sonundayız” der. Bir an önce ölmesini ister gibi, “Burası cehennem. Cehennem” diyerek bağıır, yaşlı adamı korkutmaya çalışarak.

“Ne?” diyerek cevaplar yaşlı adam. Kulakları ağır işitiyordur.

“Türk Sınırı!” der Ako, bağıırarak. “Kuzey Kürdistan” diye de ekler, buldukları yeri açıklamak için. “Sınırdayız.”

Bu sahne, sınır kavramının Kürtlerin yaşamındaki yerini, Kürdistan’ın parçalara ayrıldığını ve ortasından dikenli teller geçtiğini belirtir. Öfkeyle bağııran, kayınbabasına kötü davranan Ako, ondan öte Kürtlerin makûs talihine sinirlenmiştir.

Kürt Sineması’nın bir diğer kodu olan ölüm, filmin üzerine inşa edildiğı asıl meselelerden biridir. El-Enfal Operasyonu’nu ve o sırada gerçekleşen Halepçe Katliamı’nı odağı alan, Kürtlerin kafasına sıkılan kurşunlarla yok edildiğini gösteren yönetmen, filmin sonlarına doğru Ako’nun, çok sevdiği arkadaşı Sami’nin cephede öldüğü haberini almasıyla da, ölüm mefhumunun altını çizer. Ölümün, Kürt’ün yaşamının değışmez bir ritüeli olduğunu ve eninde sonunda gelip Irak Kürtlerini de –siyasal, kültürel, ekonomik ya da sosyal sebeplerden ötürü- bulacağını bu sahneyle bir kez daha anlarız. Ako’nun yapmaya çalıştığı gibi ölümden/öldürülmekten kaçmak, mümkün değildir.

Sıfır Kilometre, gerek tarihsel olarak, gerekse de biçimsel olarak, gerçekçi bir noktada durur. Kürtlerin yaşadığı trajediyi kayda alan yönetmen, özellikle filmin sonunda, Selma'ya söy-lettiği, "Bizim geçmişimiz üzücü... Bugünümüz trajik... Neyse ki geleceğimiz yok" cümlesiyle Kürtlerin yaşadıklarını ve değişmeyen talihini dile getirir. Halepçe Katliamı ve El-Enfal Operasyonu üzerinden anlattığı hikâyesini, olayların yaşandığı mekânlarda çeken yönetmen, sırtını gerçeğe yaslar. Yukarıda da değinildiği gibi bir Irak Kürdistanı ve Irak panoraması da çizmeye çalışan filmin, özellikle yolculuk boyunca gösterdiği manzaralar gerçeklik etkisini arttırmaya yöneliktir. Pek çok sahnede gördüğümüz uzun ve sabit planların gerçekliğin gücünü kırmamak için tercih edildiğini sanıyorum. Yine aynı sahnelerde geniş planların tercih edilmesinin de fotoğrafın tamamına olan ulaşma isteğinden kaynaklandığını düşünüyorum.

Filmde Kürtler, özellikle Irak askerleri ile olan diyaloglarında Arapça konuşurken, kendi aralarında, askeri kıslada, evlerinde, sokakta, nerede olurlarsa olsunlar Kürtçe konuşurlar. Ağırlık olarak bakıldığında, yarı yarıya diyerek orantılayabileceğimiz bu durum, Kürtlerin, Irak'ta, İran'da ve Türkiye'de konu edildiği filmlerde de sıklıkla görülmektedir. Kamera, Kürdistan'a girdiğinde, Kürtçe stranların film müziği olarak duyulması ise dikkate değerdir.

Dağlar, Kürdistan'ı imlemek için sık sık kullanılır. Özellikle filmin başlarında, Ako'nun evinin manzarasından da çokça gördüğümüz büyük dağlar, Kürdistan gerçeğinin fiziki yansımasını oluşturur. Arap şoför ile girdiği tartışmadan önce de, Kürdistan'a varışı, müzik eşliğinde dağları göstererek anlatır Saleem. Kürdistan'da uçsuz bucaksız sıradağlar uzanmaktadır. Yönetmen, filmin hemen başlarında, bir kamyonet kasasına yüklenen ve Irak ordusuna katılan Kürt asker-ler üzerinde de bu görüşü ispatlar.

Sami'nin, arkadaşı Ako'ya dönüp, "Bu dağlara bak" diyerek etrafındaki dağları göstermesi ve "Biz, Kürdistan'ı tekrar göremeyebiliriz" diyerek hüznüyle konuşmaya başlaması, dağ temsiliyetinin Kürtlerin yaşamındaki karşılığını ifade etmesi açısından önemlidir.

Yol mefhumu, filmin hemen hemen tamamına yakınında görülür. Özellikle Basra cephesinden Irak Kürdistanı'na uzanan yolculukta, bir panorama görüntüsü vermek için kullanıldığını düşündürten görüntüler, ovadan dağlara geçişi ve Kürdistan'ın fiziki yapısını belirtmesi açısından kayda değerdir. Saddam'ın heykelinin, karakterlerin aracının hemen arkasında ya da önünde gittiği ve bütün bu yaşananların onun yüzünden olduğu fikri filmin bütün karelerinde gözler önüne serilir. Yol Kürdistan'a uzandığında da aynı heykeli görmemize karşın, Ako için yolun ulaştığı noktanın temsili, öncesine göre değişiklik gösterir. Artık "yol" özgürlüğe varış noktasında son bulacaktır.

Filmin üç yapımcısı vardır. Kürdistan Bölgesel Yönetimi tarafından desteklendiğini daha önce de ifade ettiğim filmin ilk yapımcısı, yönetmeni de olan Hiner Saleem'dir. Filmin bir diğer yapımcısı Alexandre Mallet-Guy ise sonraki yıllarda daha çok Asghar Farhadi ve Nuri Bilge Ceylan ile yaptığı çalışmalardan dolayı bilinir. Hemen hemen Cannes Film Festivali'nde yarışan çoğu filmin yapımcılığını yapan bu isim, Sıfır Kilometre ile mesleğe başlar. Filmin diğer yapımcısı da günümüzde şöhreti ulusal sınırları aşmış bir kişidir: Emilie Georges. Bu yapımcı da sinemaya Saleem'in Sıfır Kilometre filmi ile başlar. Üçlü ortaklıkla çıkan film, 2005 yılında oldukça ses getirir. Özellikle Cannes Film Festivali'nden sonra pek çok festivalden davet alır.

Sonuç

1920'lerde, emperyalizmin bir sonucu olan Kürdistan'ın parçalanması süreci, Kürtleri var oldukları devletlerin birer kurucu unsuru haline getirse de, resmi tarihin bunu reddettiği, Kürtlerin inkâr ve imha politikasına tabi tutuluşlarının da etkisiyle yaklaşık yüz yıldır aynı şeyleri yaşadıkları gerçeği, Kürt sinemacıların zihnini derinlemesine etkilemişti. Aradan geçen zamanda, geçmişte ya da bugünde geçen hikâyeler, geleceği hiçbir şekilde ele almazken, vatansız kalma hali, sınırların Kürtleri birbirlerinden ayırışı ve periyodik olarak öldürülüyor oluşları, Kürtlerin yaşamının birer gerçeği olmuştur. Yaşadıklarından dolayı Kürtlerin zihinleri, geleceği tahayyül etmekten uzak kalırken, bu durum ister istemez sinemalarına da sirayet etmişti. Filmlerinde, bugünün ya da geçmişin acılarını ele alan yönetmenler, geleceğe dair hayal bile kuramaz hale nasıl gelmişlerdi? Bir bilimkurgu filmi ya da distopyayı ele alan konuyu Kürt Sineması'nda neden göremiyorduk? Bu düşünce, Kürt Sineması'nın biçimi üzerine düşünmemi sağladı. Biçim meselesine geçmeden önce Kürt Sineması'nın kodlarını, estetikle de ilişkilendirerek, şöyle özetleyeceğim: Kürt vatanının parçalanması, bu vatanın sınırlar aracılığıyla bölünmesi ve yaklaşık yüz yıldır her aileden en az bir kişinin, siyasal, kültürel, sosyal ya da ekonomik sebeplerden dolayı devlet(ler) tarafından öldürülüyor oluşu, Kürt Sineması'nın kodlarını oluşturur. Kürtler, tıpkı diğer sinemacılar gibi, atalarının ve kendilerinin yaşadıklarını zihinsel bir yolla içselleştiriyor ve göstergeler aracılığıyla dışa vuruyordu. Günlük hayattaki gerçekliği, yeni baştan sinema ile üretiyorlardı. Yılmaz Güney'in biçimsel tercihi ve gerçekçilik geleneğinin kendisi Kürt sinemacıları etkilerken, adına "docu-drama" denilen belgesel ve kurmaca sinema iç içe geçiyor ve Kürtler bu biçim ile sinemalarını icra ediyorlardı. Bu noktada, birbirlerinden bağımsız olmadıklarını, diğer Kürt sinemacılarının filmlerini de merakla izlediğini düşündüğüm Kürt yönetmenler, nesnel gerçeği bu yolla aktarıyorlardı.

Kürdistan'ın farklı bölgelerinde yaşayan bu iki yönetmenin filmlerinde ortaklık kurulabileceği fikrini, yukarıda açıklamaya ve örneklendirmeye çalıştım. Ancak bu noktada bir hususu belirtmekte fayda var. Konu, bir etnik kimliği de imlediği için, Kürt Sineması'nın farklı göstergeler üzerinden de açıklanabileceği kanaatindeyim. Yani bir başkası, bu konuda bir çalışma yapar ve farklı kodlar üzerine film okuması yapmaya girişirse ve o noktadan yola çıkarak bir ortaklık kurarsa bu yanlış olmaz.

Sinema, estetiğin biçimle ilişkiye geçerek, tutarlı bir bütün oluşturmasından meydana gelir. Kürt Sineması'nın estetiği ve biçimi, Kürt siyasal yaşamının etkisiyle biçimlenmiştir. Kendi çevresinden bağımsız olmayan insan, bu çevrenin yönlendirmesine göre şekil alırken, Kürtler de kendi yaşanmışlıklarını sinema üzerinden anlatmanın yollarını oluşturmuştur. Dolayısıyla, Kürt siyasal yaşamının Kürt Sineması'yla ilişkide olduğunu söylemek mümkündür. Bunun en nesnel örneğini ise ilerleyen yıllarda değişecek siyasal koşullar gösterecektir.

Kaynakça

- Beşikçi, İsmail (2013), Devlet ve Kürtler, İstanbul, İsmail Beşikçi Vakfı Yayınları.
- Çakmak, Yalçın ve Şur, Tuncay (2018), Kürt Tarihi ve Siyasetinden Portreler, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Özoğlu, Hakan (2017), Osmanlı'da Kürt Milliyetçiliği, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Cabbar, Falih A. ve Davud, Hoşam (2017), Kürtler, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Bates, Daniel G. ve Rassam, Amal (2018), Ortadoğu Halkları ve Kültürleri, Dipnot Yayınları.
- Jwaideh, Wadie (2014), Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Kutlay, Naci (2012), Kürt Kimliğinin Oluşum Süreci, Ankara, Dipnot Yayınları.
- Crucis, Ricoldus De Monte (2018), Doğu Seyahatnamesi – Bir Dominikan Keşişin Anadolu ve Ortadoğu Yolculuğu, Kronik Kitap.
- Ekinci, Rêzan (2012), "Azîz Efendi'nin İslahatnâmesi Üzerine", Kürt Tarihi Dergisi, Yıl 1, Sayı 2, Ağustos – Eylül, ss.18-19.
- Kutlay, Naci (2014), Osmanlı'dan Günümüze Kürtler, Ankara, Dipnot Yayınları.
- Bayrak, Mehmet (2014), "Asırlık Kürdistan Haritaları", Kürt Tarihi Dergisi, Yıl 2, Sayı 12, Nisan – Mayıs, ss.10.
- Engels, Friedrich (2012), Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni, Sol Yayınları.
- Marx, Karl (2014), 1844 El Yazmaları, İstanbul, Birikim Yayınları.
- Bennafla, Karine (2014), "'Sınır'ı Tartışmak: Yuvarlak Masa Söyleşisi", Toplum ve Bilim Dergisi, Sayı 131, ss.12.
- Atalay, Onur (2018), Türk'e Tapmak, İstanbul, İletişim Yayınları.

- Hamid, Rahul (2009), Kürt Sineması “Devletsiz Bir Ulusun Sineması: Bahman Ghobadi’yle Söyleşi” (Der. Müjde Arslan), Agora Yayınları.
- Ergenç, Ahmet (2014), Kara Perde – İran Yönetmen Sineması Üzerine Okumalar, Ayrıntı Yayınları.
- Ghobadi, Bahman (2009), “Portakal suyu satıcılığında usta bir yönetmene, Bahman Ghobadi”, Kurdish Cinema, <http://www.kurdishcinema.com/BahmanGhobadiSinemaDicleReportaj.html>, 24 Kasım 2009.
- Sustam, Engin (2016), İsyân Şiddet Yas – 90’lar Türkiye’sine Bakmak (Der. Ayşen Uysal), Dipnot Yayınları.
- Ghobadi, Bahman (2017), “Doğu Kürdistan sineması: Belki şehre bir film gelir...” Basnews, <http://www.basnews.com/index.php/tr/culture-arts/cinema/346178>, 27 Nisan 2017.
- Kılıç, Devrim (2009), Kürt Sineması “Vatansız Bir Halkın Sineması: Kürt Sinemasının Yükselişi” (Der. Müjde Arslan), Agora Yayınları.

The Impact Of The Peace Process On Four Kurdish Publishing Houses In Istanbul

Tofan Sünbül

Introduction

It was almost three centuries after the invention of the first printing press when a prominent Ottoman diplomat introduced it to the Empire in 1727. It took yet another century to reach the Kurdish provinces such as the cities Bitlis in 1865, Diyarbakir in 1868, Van in 1889.[1] However, the central state allowed the publications to be exclusively in Turkish.

The declaration of the Constitutional Monarchy (Meşrutiyet) in 1908, created a relatively free environment. In the same year, Liceli Kurdîzâde Ahmed Ramiz and Mutkili Xelil Xeyali founded the first printing house in Kurdish in Istanbul.[2] Kurdish intellectuals, especially in Istanbul, continued to establish different associations where they published newspapers and magazines by it.

Kurdish nationalism following its precedents such as Armenian and Turkish nationalism was thriving following throughout the late 19th and early 20th centuries when the age of empires was coming to an end. Printing activities including newspapers, magazines, and books were crucial in the building and spreading of the ideas of the Kurdish nation and nationalism during the

Ottoman period. Printing ideas was an ideal and novel way to reach the masses to raise national consciousness. Due to the declaration of the Constitutional Monarchy, the activities of the press have increased among the educated Kurdish community living in Istanbul who were introduced with the ideas of nationalism before the Kurds living in the Kurdish provinces, afar from the Imperial capital.

According to Benedict Anderson, the printing press as communication technology has a positive impact on the new imagined national communities.[3] The role of the printing press in the development of social belonging and awareness is very important. The Kurdish intellectuals of that period were aware of this and tried to use the printing press as effectively as possible.

Even today, at the age of digital technologies, printing still plays an active role for people to access information about different geographies and people, the formation of national identity and the process of nation-building. In this article, I am aiming to show how the political fluctuations in the last decade affected the publishing policies of four Istanbul-based publishing houses (Nûbihar, Avesta, Aram, Vate) that played an important role in the reinvigoration and standardization of Kurdish language and identity. In this study, I analyze the four interviews I conducted with Kurdish book publishers in Turkey to show the relationship between armed conflict and state violence, and the book publishing sector. I find that during the most recent peace process between the representatives of the Kurdish liberation movement and the Turkish state, the Kurdish publishing activities increased and garnered positive public attention. However, toward the end of the failed peace process, the demand for both the Kurdish books and the books about the Kurds were negatively affected.

A Brief Historical and Conceptual Framework

Istanbul is a multi-cultural metropole and has always been a melting pot of different cultures. Harboring a rich cultural heritage also makes it the main hub of arts and literature in Turkey. Because of being an imperial capital for centuries many inventions including the printing press have first appeared in Istanbul. Even today, Istanbul has central importance for arts and publishing activity. The printing and publishing activities affected the Kurds like most of the nations who live in the Ottoman Empire. Since the end of the 19th century, Istanbul has been the center of Kurdish intelligentsia, diaspora, and their political and cultural activities. Indeed, the first Kurdish book was published in Istanbul in 1884. This book, *Divan* was written by famous Naqshbandi

Sheikh Mevlana Khalid.[4] The first Kurdish book, which was published in lunar calendar 1260 (1844), contains mostly Arabic and Persian poems along with several pieces written in Hawrami[5] dialect.[6] Mevlana Khalid's Divan was neither published in Kurdish printing house nor by Kurdish associations, interestingly; it was published by the state printing house. With the arrival of the ulama[7], the intellectuals and especially the Kurdish princes in Istanbul, albeit relatively late the Kurds started printing and publishing activities. Since the first Kurdish-language book published in Istanbul (1844) until the proclamation of the Republic of Turkey (1923) the number of Kurdish books published in the Arabic alphabet is twenty, according to Malmîsanij. Apart from the two of these books that were published in Diyarbakir, Cairo, and others were published in Istanbul.[8] The Kurdish books were published in other scripts than Arabic as well. One of these alphabets is the Armenian script. According to Malmîsanij, at least five copies of the Bible were published in the Kurdish language written with Armenian text between the years 1856-1911.[9]

According to Mesud Serfiraz, during the Ottoman rule, the Constitutional Monarchy periods were the times when journalism and publishing were most popular. Especially with the II. Constitutional Monarchy, the freedom of printing and the abolition of censorship are two important events that increased journalism and publishing activities. During this period, dozens of newspapers were published in a very short time, even the number of daily newspapers in Istanbul reached fifty.[10] But this freedom lasted the 31 March Incident.[11] After this incident, printing and publishing were again forbidden and censored. Many Kurdish media outlets such as newspapers and magazines were closed by the Committee of Union and Progress.[12] The ups and downs during the Constitutional Monarchy is a striking example of the ways political developments can affect press and publishing activities. In this article, I focus on the years 2013-2018 to show the impact of changes in the political sphere in Turkey on the Kurdish publishing houses, that continue publishing activities in Istanbul.

Conceptual and Theoretical Framework

According to Benedict Anderson, "the nation" is an imagined political community.[13] People's acceptance of its imaginary community, the development of the idea of nationalism and the construction of identity is possible through the adoption of the ideas and beliefs established within this framework to certain social groups with certain tools and institutions. As it is known, one of the most important of these tools is the publication of newspapers, magazines, and books, in brief, printing press.[14]

In this article, I will show how Kurdish publishers interacted with the macrostructural political developments of the last decade in Turkey. For my research, I conducted semi-structured interviews with representatives of the four Kurdish publishing houses (Nûbihar, Avesta, Aram, and Vate) who published books in the Kurmanci and the Kirmancki (Kirdki, Zazaki, Dimilki) dialects of Kurdish in Istanbul since the 1990s.

Speaking Kurdish in public spaces was the first banned Plan for Eastern Reform (Şark Islahat Planı) in 1925. The Constitution of 1982, which was prepared by the military junta after the September 12, 1980, military coup, use of Kurdish language in public spaces was banned constitutionally. On the one hand, however, Kurdistan Workers' Party (Partîya Karkerên Kurdistan – PKK), in particular, has begun an armed struggle, Kurdish propaganda and the establishment of Kurdish TVs in Europe and the publication of magazines and newspapers in the 90s, in other words, the resistance of Kurds and Kurdish to assimilation policies; on the other hand, the dissolution of the Soviet Union, the acceleration of globalization with developing communication and transportation technologies, Turkey's acceptance of European Union criteria, etc., as a result of all these different local, regional and global factors, the Kurdish language ban at least officially lifted in 1992. With the lifting of the ban, Kurdish publishing activities started in Istanbul despite the actual difficulties and obstacles. In the 2000s, it can be said that the last decade has been a very important political development for the Kurds. Kurdish publishing was also affected by those. When I began to my research, the impacts of political developments between 2008-2018 in Turkey to the Kurdish publishing, I thought that these years – the intensification of the war between the state and the PKK between 2005-2012, the closure of Kurdish legal political parties, etc.- could be divided into more than one sub-period in parallel with the important developments. However, after the interview with the publishers, the only issue that these four different publishers, with different traditions and ideologies, shared and emphasized, in particular, was the peace process and its termination. Therefore, I changed the timeline of my research from the peace process between 2013-2015 and the end of the process between 2015-2018 in light of my informants, emphasis on the peace process, failed peace process and the aftermath. First, I will briefly present the adventure of Kurdish publishing, in the 1990 era. Then I will introduce the publishing houses and explain the peace process between Turkey and the Kurdistan Workers' Party (PKK). My final remarks will be about the impacts of the peace process on four Kurdish publishing houses in Istanbul.

Opening of the Political and Public Sphere to the Kurds and Kurdish

The opening of the legal political and public sphere to the Kurds and the Kurdish language in the 1990s and after 2000s can be evaluated through two main actors: State and non-state actors.

State

Some changes happened in the 1990s. One of those changes was the lift of a legal barrier in front of using the Kurdish language. Finally, the Law No. 2932 on Publications in Other Languages than Turkish, was repealed in 1991. Additionally, the year 1991 was a significant turning point in Kurdish language studies, the central state allowed the Kurds to speak their language in both private and public spaces.[15] These legal amendments accelerated the publishing of Kurdish books and periodicals. As a matter of fact, after the lift of the ban, Nûbihar (1992), Avesta (1995), Vate (1996), Aram (1997) and many other publishing houses were established and started to publish books in Kurdish. This situation directly affected the number of Kurdish books in the market. For instance, in 1990, while the number of Kurdish books published in Turkey was three, in 1991 the number increased to eighteen, in 1992 it reached thirty-eight. Although the ban was de jure lifted in the 1990s, Kurdish publishers were still being prosecuted in the 2000s and 2010s. In addition to the attempts of removing Kurdish sign-boards by suing, some books were prohibited such as Menaf Osman "Girê Şêran" (The Hill of the Lions) and Qahir Firat's "Gulên Azadiyê" (Roses of Freedom) from the Aram Publications.[16] These are some examples of practical prohibition. Moreover, thirteen books of Avesta Publishing were banned by the state officials in 2018.[17] Although the ban on the Kurdish language was lifted officially, it continued in practice.

The Grand National Assembly of Turkey approved the European Union (EU) Harmonization Package on August 3, 2002. The EU packages promised to reduce the barriers in front of the minority languages in Turkey such as Kurdish. After the publication of short-term broadcasts in other languages in Turkish Radio and Television (TRT), the official broadcasting organ of the Turkish state, TRT 6 (Şeş/Six)[18] started to broadcast only in Kurdish in 2008, therefore the Kurdish became more visible in the public sphere. With the positive atmosphere of the peace process, the name of the channel was changed to TRT Kurdish. One can interpret that the Turkish state opened a TV channel in Kurdish to reduce the influence of the Kurdish political movement's television and radio broadcasts from Europe. In other words, when the ban became unfunc-

onal, this was one way for the state to control the Kurdish media consumption in Turkey. In this aspect, it can be said that the state has a direct impact on the public visibility of the language.

The peace process was the period in which Kurdish was most visible in the public sphere and was directly reflected in the book publishing sector. Indeed, with the political and discursive softening of this period, Kurdish became more visible in the political and public sphere in practice. For instance, for the first time in the history of modern Turkey the department of Kurdish Language and Literature has opened in Mardin Artuklu University in 2011-2012 academic year to provide undergraduate education in Kurdish, and in 2012, the department of Zaza Language and Literature[19] was opened in Tunceli Munzur University. These departments have started undergraduate programs under the name of Living Languages Institute. Besides, with a decision taken in 2012, Kurdish was offered as an elective course for the 5th-grade primary students in public school. Another important step of the state was to publish Kurdish books in its own printing house. Turkey's Minister of Culture and Tourism published the most popular Kurdish book of Ehmedê Xanî's *Mem and Zin* with the Turkish translation in 2010. This was the first Kurdish book that was published by a governmental institution.[20] Turkish Language Institution published the Kurdish-Turkish dictionary for the first time in the history in 2014.[21] These show how crucial are the state practices for the public visibility of the Kurdish language.

Non-State Actors

Perhaps the most important actor in the opening of the political and public sphere to the Kurds and Kurdish is the post-1970 Kurdish movements, organizations, especially the Kurdish Workers' Party (PKK). As M. Malmisanij states, "The strengthening of the Kurdish national movement is an important factor affecting the Kurdish book publishing. The Kurdish organizations open cultural associations, institutions and publishing houses in proportion to their power, and publish the Kurdish books, newspapers, and magazines." [22] For instance, the development of Kurdish television such as Roj TV, Med TV in 1992, the opening of Kurdish language institutions in Europe and Turkey such as the Kurdish Institute of Paris in 1982, Kurdish Institute of Istanbul in 1992, Kurdi-Der in 2006, etc. These examples made the Kurdish ban de facto meaningless. During the 1990s, Kurdish and Turkish newspapers such as *Yeni Ülke* (1990), *Özgür Gündem* (1992), and *Azadiya Welat* (1994) were published by the Kurdish movement organization. During the same period, the resistant attitude of the Kur-

dish politicians and intellectuals despite high-risk threat positively affected the visibility of Kurdish in the public spheres. For instance, Vedat Aydın was elected as the head of the Diyarbakır Branch of the Human Rights Association (İHD) in 1990, he spoke Kurdish at the platform of the İHD General Assembly in Ankara on 28 October 1990 and was arrested for this reason. On 19 December 1990, Aydın was acquitted at his first trial. Vedat Aydın later became the chairman of the People's Labor Party (Halkın Emek Partisi, HEP) in Diyarbakır, and he was abducted and tortured to death by JITEM[23] on July 5, 1991.

Leyla Zana, one of the HEP deputies who entered the parliament with the 1991 general elections, spoke Kurdish after completing her deputy oath in the General Assembly of the Turkish Grand National Assembly (TBMM) on 6 November 1991. She said in Kurdish, "I made this oath on behalf of the Kurdish and Turkish peoples." Thus, she has taken an important step against the Kurdish ban imposed by the 1982 Constitution.

In short, the pressures of the Kurdish liberation movement and political and civic organization have weakened the legal obstacles and de facto barriers to the use of Kurdish. In the following, I will introduce the peace process and the four Kurdish publishing houses, which have made significant contributions to the visibility of the Kurdish in the public sphere, I will also discuss the effect of the peace process and the discontinuity of the process in the context of the Kurdish publishers.

Peace Process (2013-2015)

The peace process between the representatives of the Kurdish liberation movement and the Turkish state, also known as the solution process, aimed to resolve the long-lasting ethnic conflict (1978-present). The conflict has been ongoing since 1984 and resulted in 40,000-100,000 casualties and great economic losses for Turkey as well as high damage to the Kurdish population. Although there was a unilateral ceasefire between 1999 and 2004, the side failed to comprise and the conflict became increasingly violent. The 2013 truce was working until September 2014. But when the relations became strained due to spillover of the Syrian Civil War; the truce fully collapsed in July 2015.[24]

All four publishers whom I interviewed stated that the solution process had a positive effect on themselves and the Kurdish language. Publishers were able to print and distribute books more easily and had a positive impact on many people and institutions, including Kurdish writers, poets, readers, distributors, and booksellers.

When we look at the table below, we can see the positive and negative effects of the peace process on Kurdish publishing through the years. The number of Kurdish books available on the market was 156 in 2012 when the peace process was publicly announced by the PKK and the state authorities and accepted by the society, in 2013 number of the books reached 224. The number of Kurdish books published in a year passed 200 for the first time. The reflection of the mutual positive steps of the actors had been direct and positive effects on Kurdish publishers. The year 2014 was the top year of the process and Kurdish publishing. More than 250 Kurdish books were published this year. With the end of the peace process in the second half of 2015, the number of Kurdish books decreased. The number of books has dramatically decreased. The number of books has dramatically decreased with the start of the urban warfare and curfews, when we look at the statistic of 2016 Kurdish books was published 190, and in 2017 the published book was 171. As the table below shows, there is a tragic decrease in the number of Kurdish books throughout the years that the peace process is over and the war has started again.

Nûbihar Publishing House

Nûbihar Publishing House was founded in March 1992 in Istanbul. Since October 1992, seven months after it was founded, the publisher began publishing the Nûbihar Magazine, which was consisted entirely of the Kurdish writings. The magazine is still published quarterly and it is the longest-termed magazine in Kurdish.

Süleyman Çevik, the founder of the Nubihar, stated that the publishing house aimed was to develop the Kurdish language and culture. He said, "We are a publishing house established as a reaction against the oppression of the Kurdish language and rejection against the existing state politics." [25] Indeed, the publisher takes its name from the "Nûbihara Biçûkan" a book by Ehmedê Xanî, one of the most important names of Classical Kurdish Literature, whose influence on the Kurdish language and culture is indisputable. Nûbihar means "new spring", in other words, "newroz" or new day. The publisher's motto is "Pira navbera do û îro" (The bridge between yesterday and today). It had published 277 Kurdish books until this date. The 149th issue of the Nûbihar Magazine was published in November 2019.

Besides, Nubihar is a publishing house which dominated by the Islamic aspect. The publishing house defines itself through two important sensitivities: Religion and nationality. Nûbihar, also published important books of Classical

Kurdish Literature and tried to publish these books both in Arabic and Latin alphabets. It published important classics by canonical Kurdish authors such as Ehmedê Xanî, Melayê Cizîrî, Feqîyê Teyran, Elî Herîrî, and Perto Begê Herkarî.

Süleyman Çevik observes that Kurdish book readers did not decrease during the crises such as the conflict-driven period of the 1990s, 28 February 1997 post-modern coup. However, after the end of the peace process, the number of Kurdish readers significantly decreased.[26] He also stated that the attitude of the state affected Kurdish readers and the policies of the state determined the distance of the readers with Kurdish books. He notes, "The resolution process affected our publishing positively, as it did Turkey in general. People bought and read Kurdish books comfortably during the peace process. They bought the books with the conviction that it is safe to do." [27]

In brief, after the infringement of the process, the number of distribution companies of Nûbihar decreased and the books were sent back from bookstores to publishing house. This has adversely affected the publisher and the readers and led to a further reduction in the number of readers.

Avesta Publishing House

Avesta Publishing House was founded in 1995 in Istanbul. Avesta is the name of the holy book of Zoroastrianism and means "explanatory information". Abdullah Keskin, the founder of the Avesta, stated that he founded Avesta to explain and understand Kurds', history, literature, arts, and cultures of Kurdish in their language. According to him "Avesta Publishing House is a cultural founding-preserving publisher." [28] He asserted that since the Kurds don't have a unified nation-state they lack the institutions and structures to preserve and pursue cultural production, he feels responsible to fulfill this responsibility as a publishing house. Keskin describes the Avesta as the first Kurdish publishing house established apart from the political movements - in the northern part of Kurdistan.

Avesta, which has a rich archive of books, has an important position in Kurdish publishing. Among its major publications are, Ehmedê Xanî's complete works, Kurdology series, Mesopotamian culture, social science, research and analysis, language studies, memories, classics, cinema, media, Kurdish literature, shahmaran, eastern wind, poetry, Magna Carducia, and Celadet Alî Bedirxan, Kamiran Alî Bedirxan, and Cegerxwîn's complete works.[29] The publishing house has been active for twenty-five years and published its 200th

book in 2007. This number is close to 700 as of today. It aims to reach the 1000th book soon. Among the Kurdish publishers, Avesta is the publisher with the best economic conditions. The publishing house has also its building in Istanbul.

Based on the interviews I conducted, I can say that Avesta Publishing has a liberal nationalist language policy. The books they published and translated are both language-culture studies and on the Kurdish history are signs of this nationalist stance.

The peace process affected the Avesta as positively as it did the other publishing houses. For example, many of the Avesta's books have been included in the lists prepared for the courses of Kurdish Language and Literature students at Artuklu University in Mardin, and this has made the publishing house economically comfortable. "The period in which Kurdish publishing most apparent was the solution process. It was a period in which the most fairs and events were organized. Readers from many different backgrounds came to the fairs. They were curious about the Kurds, they did not label the Kurds with terror and they were starting to think about the Kurds. For instance, young people who do not consider themselves as Kurdish although their parents are Kurdish, come to buy the book for parents." [30]

However, after the infringement of the solution and negotiation process, the readers' interest decreased and this had an economic impact on the publishing house. Avesta Publishing has also been unable to work with distribution companies and bookstores, which has worked before. This led to a significant decrease in the distribution and sales of books. Similar to other publishing houses, Avesta's books have been returned from bookstores and it has become difficult to reach potential readers. "With the end of the infringement of the solution process and the restart of the conflicts, the books were sent back to us. For example, Remzi Bookstore bought 50 Mem and Zin from us, they returned 28 of them and sold 22 of them. They didn't even keep one in stock." [31]

Aram Publishing House

Aram Publishing House was founded in 1997 by a group of publisher laborers in Istanbul. Its publication policy consists of; contemporary politics, the Kurdish issue, alternative political solutions, which are among the ignored topics in Turkey. [32] In its first years, the Aram has mainly published books of writers close to the Kurdish movement (PKK). One of its employees, Ulaş Güldiken, said that books have been published in such categories as Kurdish

history, literature, current issues, guerrilla memories, guerrilla poems, and historical-social archives expected to be brought to light. Also, it published a history and literature magazine called Westa in its first years. Towards the mid-2000s, Aram Publishing House, within the framework of the criticisms and evaluations brought by the Kurdish movement to the social sciences and Marxist understanding of history, published the books of well-known thinkers such as Noam Chomsky, Immanuel Wallerstein and Michael Albert who adopted a similar approach by translating them into Kurdish and Turkish. The writers of Aram are generally the guerrillas and the political prisoners.

The publisher, which has bookstore branches in Van, Diyarbakir, and Istanbul, continues to publish today with the motto "Aram is enlightenment." Güldiken stated that they do not have an exact list of the total books they have published so far but they have published more than 450 books, however among which 100 of them have been banned.

The publisher decided to move its headquarters from Istanbul to Diyarbakir in 2009. Güldiken stated that this was done on a need and after they moved to Diyarbakir, the content of their publications heavily focused on local works like prison books and research. As it is known, Aram Publishing House pursues a publication policy close to the Kurdish movement. There have been bans on the publisher's books, and some of its workers were arrested due to publishing books close to the PKK. Aram Publishing has taken a short break from publishing because of such political pressures.

The significant number of writers and readers of Aram Publishing are imprisoned. One of its employees Ulaş Güldiken describes the positive atmosphere of the solution process, "The negotiation period had positive effects on our publication efforts. The published books were not exposed to major obstacles in the period of publication and distribution. We used the pictures on the book covers freer than before. As a matter of fact, the atmosphere of relative freedom enabled us to reach our readers easier than before. We were able to send our books to prisons, fairs, and bookstores, and promote them very easily." [33]

It can be said that after the infringement of the solution and negotiation process, Aram was directly and the most affected publishing house by the process. Being close to the Kurdish movement has an important role in this. After the process, more than 100 books were banned and their branches in Istanbul were shut down due to political pressure and economic reasons. "The books in the category of guerrilla memories and books of Abdullah Öcalan [34] were often banned and confiscated." [35]

With the end of the peace process, the distribution of the books has become one of the main problems facing Kurdish publishing. The bookstores, which previously sold Kurdish books freely, can no longer sell Kurdish books after the failed peace process and they also send back the Kurdish books. "We used to work with nearly a hundred bookstores, but as of today, we have regular dealings with only ten bookstores. Only one of the major distribution companies continues to work with us, whereas before the end of the process we worked with five large book distributors." [36]

Vate Publishing House

In 1996, a group of writers from different regions writing in the Kirmanckî dialect of Kurdish gathered in the Swedish capital of Stockholm under the name of *Grûba Xebate ya Vateyî* (Vate Working Group). The aim of this group was the standardization of Kirmanckî. This group held 28 meetings between 1996 and 2016. In these meetings, members made decisions regarding correct writing practices and language standardization. The decisions taken in these meetings were published in the issues of the Vate journal that began publication in 1997. [37] As the publication outlet of this group, the Vate journal has produced 62 issues between 1997 and 2019.

The Vate Publishing House was founded in the name of this group. The Vate journal in Beyoğlu, Istanbul in 2003, functions as a continuation of this work. Vate means "word." It continued its activities in Taksim for 13 years but in 2016 it closed its place and moved to a warehouse in Cağaloğlu. The owner of the publishing house Deniz Gündüz, uses his house as an office of Vate. The warehouse in Cağaloğlu was rented only for the preservation and distribution of the books. Gündüz said that the publishing house was closed and the books were moved to the warehouse because of financial distress. [38]

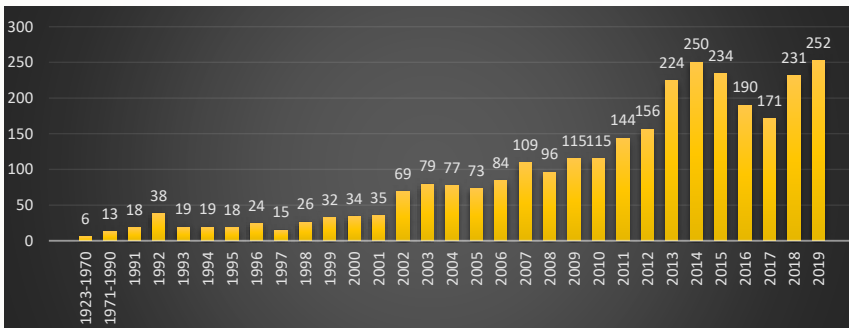
Vate Publishing House publishes (approximately 70%) books in Kirmanckî dialect of Kurdish. In addition to the books in Kurmancî dialect and on the Kurdish question, or Alevism, it also translates various dissertations from English to Turkish that are related to the Kurdish history and culture. The publisher has published 113 books in 16 years, 81 of these books are in the Kirmanckî. Gündüz explained why they focused mostly on the Kirmanckî: "Zazakî/Kirmanckî is more disadvantaged than Kurmancî. Because there is no institutional support for Zazakî. There is no substantial support for Kirmanckî from municipalities (DBP or HDP) and institutions such as Mesopotamian Cultural Center. Therefore, the development of this dialect of Kurdish is made by the efforts of particular intellectuals." [39]

Vate's publishing policy differs from the policies of the three other publishers that I briefly introduced above. This publisher has no organic link to any religious or political party. Although standardization has been reached in Kirmanckî written language, it is clear that there are not enough products in this dialect yet.

The peace process affected the Vate positively. "Certain steps were taken with the solution process, TRT 6 channel, and Jiyar TV started broadcasting in Zazaki in Diyarbakir. Kurdish became an elective course, and the opening of Kurdish language departments in universities affected Kurdish publishing positively both terms of readers and authors. There was an obvious increase in book demand." [40]

Vate, has fewer readers than other publishers; it was also negatively influenced after the end of the process. There was a decrease in the number of readers, authors and new books with the end of the process. Vate has not been able to attend the International Istanbul Book Fair (TÜYAP), where many Kurdish publishers such as Avesta, Nûbihar, and Aram have participated in recent years, due to economic reasons. The publisher's economic difficulties lead to basic problems such as not being able to reprint the out-of-print books and cannot obtaining, the copyrights and translation of some books. "My first Zazaki novel is sold out. Bot now we cannot reprint it. Instead of spending the money on reprinting we prefer to invest in new books and authors." [41] After all, Vate has closed his office by force.

Table 1: The Number of Kurdish Books Published Between 1923-2019



Statistic of Kurdish books between 1923-2005, Mihemed Malmîsanij, Türkiye ve Suriye'de Kürtçe Kitap Yayıncılığının Dünü ve Bugünü, (Istanbul: Vate, 2006).

Statistic of Kurdish books between 2005-2019, diyarname.com, Cemil Oğuz, <http://diyarname.com/news.php?Idx=39384>, [accessed January 06, 2020]

Although a unilateral cease-fire was declared by the PKK between 1999 and

2004, conflicts escalated especially after the year 2005. Since summer 2011, the conflict has become increasingly violent with the resumption of large-scale hostilities. On the eve of 2012 (28 December), in a television interview upon a question of whether the government had a project to solve the issue, Recep Tayyip Erdoğan –the prime minister at the time– stated that the government was negotiating terms with the PKK leader Öcalan. The negotiations were initially named as the Solution Process (Çözüm Süreci) by the public authorities. [42] The conflict process was replaced by a more moderate political atmosphere in 2013 with the start of the negotiations between the PKK and the state (Justice and Development Party - AKP).[43]

The beginning of the peace process (2013-2014) marks the year when the highest number of books in Kurdish –more than 250– were published. This means that Kurdish publishing has been affected very positively by the peace process. According to the number of books, we can say that the work of Kurdish writers also increased. All of these factors affected the Kurdish readers, Kurdish, and Turkish bookstores, and the distributors. To sum up, the peace process affected all publishers and institutions such as schools, universities, TV channels, etc.

However, the peace process ended up with failure in the second half of 2015. When the process ended up in 2015, the number of published Kurdish books decreased from 250 to 234. Indeed, the most dramatic decrease happened in the years 2016 and 2017. Concomitantly between these years most violent conflicts took place in Kurdish cities between the state and the PKK members. As can be seen from the table and the graph below, there is a tragic decrease in the number of Kurdish books in the years that the peace process ended and the war has started again. However, Kurdish publishing books increase following the end of the conflict process. In 2018 and 2019 Kurdish books tend to increase, Kurdish writers and publishers, are healing and overcoming effects and psychology of war slowly and relatively.

Concluding Remarks

Prohibitions of Kurdish books, cultural assimilation, and oppressive language policies, and use of state violence have been in practice since the foundation of the Turkish Republic to the present day. The history of Kurdish books in Turkey is a complete history of oppression and censorship.[44] Nevertheless, the Kurdish language and publishing houses still resist and survives.

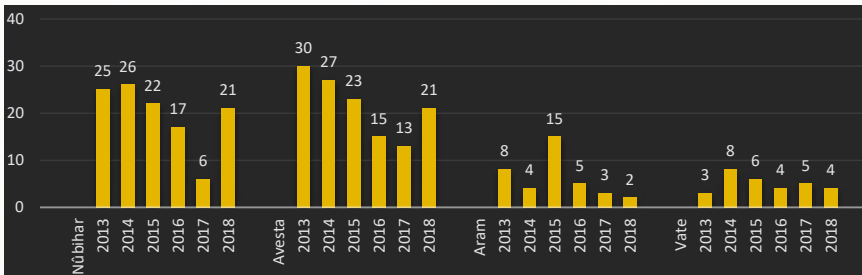
The four publishers who I interviewed agreed that the Kurdish language was directly affected by the political atmosphere, (1) the cease-fire periods af-

fect Kurdish publishing positively, (2) and the periods of armed conflict have severe negative effects. Especially, the peace process between the state and the PKK was the period that affected the four Kurdish publishers most positively and the end of the peace process affected negatively. Even the harsh atmosphere of the 90s did not affect the publishing house as negatively as the end of the process did. Even the worst periods of state of emergency, suspension of pro-Kurdish parties, conflict in the 90s, the 2003 Iraq War, wars in the Middle East, military coups, etc. did not affect publishers as much as the end of the peace process.

The Kurdish political movement, which has been carrying out an armed struggle since the 1980s, has taken various steps to make the Kurdish language visible in the public sphere. As a result of Turkey's wish to enter the European Union, the constitutional amendments and practical arrangements, together with the development of transportation and communication technologies and the phenomenon of globalization have led the state to lift the language ban in 1991.

Nevertheless, the positive steps taken by the state during the peace process have made the Kurdish language more visible in the public sphere. As a consequence of nonstop broadcasting in Kurdish via the state television, publishing Kurdish books under the Turkish Ministry of Tourism and Culture, and destigmatizing Kurdish language has led to the perception that Kurdish books will no longer be considered as a criminal element in Kurdish readers' minds. The opening of Kurdish Language and Literature and Zaza Language and Literature departments by the state within various universities have created a certain demand for publishers publishing Kurdish books. All these events have started to expand the Kurdish publishing market.

Table 2: The statistics of four Kurdish Publishing Houses between 2013-2018



Peace talks and process continued from 2013 to mid-2015. The numbers presented in the graphs showcase the effects of the peace process and the political atmosphere on publishing activities. During the three years of the peace

process, Avesta Publishing House published 80 books, followed by the 73 books from the Nûbihar Publishing, 27 from the Aram Publishing House, and 17 from the Vate Publishing House. In total, four Kurdish publishers published 197 books during these years. A total number of books published by all the Kurdish publishers in three years of the peace process were 708 books.

On the contrary, the book statistics upon the end of the peace process reveal the negative and dramatic effects of conflict and wars on four Kurdish publishers each year. After the failed peace process; Avesta published were 49, followed by 44 books from Nûbihar, 13 books from Vate, and 10 from Aram. In total, four Kurdish publishers published 116 books between 2016-2018. A total number of books published by all the Kurdish publishers during book these years were 592.

NOTES

- [1] Amir Hassanpour, Kürdistan'da Milliyetçilik ve Dil 1918-1985, trans. by İbrahim Bingöl and Cemil Gündoğan, (Istanbul: Avesta, 2005), p. 277.
- [2] M. Şükrü Hanioglu, Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi, (Istanbul: Üçdal Neşriyat, 1981), p.84.
- [3] Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism, (London and New York: Verso, 2006), p.56.
- [4] Mihemed Malmısani, Türkiye ve Suriye'de Kürtçe Kitap Yayıncılığının Dünü ve Bugünü, (Istanbul: Vate, 2006), p.34.
- [5] Hawrami also knows as Avromani, Awromani or Horami, is a Gorani dialect and is regarded as the most archaic one. It is mostly spoken in the Hawraman region, a mountainous region located in western Iran (Iranian Kurdistan) and northeastern Iraq (Iraqi Kurdistan).
- [6] Amir Hassanpour, Kürdistan'da Milliyetçilik ve Dil 1918-1985, trans. by İbrahim Bingöl and Cemil Gündoğan, (Istanbul: Avesta, 2005), p.298.
- [7] In Islam, the ulama are the guardians, transmitters and interpreters of religious knowledge in Islam, including Islamic doctrine and law.
- [8] Mihemed Malmısani, Türkiye ve Suriye'de Kürtçe Kitap Yayıncılığının Dünü ve Bugünü, (Istanbul: Vate, 2006), p.34.
- [9] Mihemed Malmısani, Osmanlı Döneminde Yazılan Kürtçe Eserler Üzerine, Tarih ve Toplum Dergisi, 1988, Volume 54, p.387-391.

- [10] Mesud Serfiraz, *Kurd, Kitêb, Çapxane: Weşangerîya Kitêbên Kurdî di Dewra Osmaniyan de 1844-1923*, (Istanbul: Peywend, 2015) p.14.
- [11] The 31 March Incident was the defeat of the Ottoman countercoup of 1909 by the Army of Action, which was the 11th Salonika Reserve Infantry Division of the Third Army stationed in the Balkans and commanded by Mahmud Shevket Pasha on 24 April 1909. The counter coup began on 31 March on the Rumi calendar, which was the official calendar of the Ottoman Empire, corresponding to 13 April 1909 on the Gregorian calendar now used in Turkey.
- [12] The Committee of Union and Progress began as a secret society established as the Committee of the Ottoman Union in Istanbul on February 1889 by medical students Ibrahim Temo, Mehmed Reshid, Abdullah Cevdet, İshak Sükuti, Ali Hüseyinzade, Kerim Sabeti, Mekkeli Sabri Bey, Nazım Bey, Şerafettin Mağmumi, Cevdet Osman and Giritli Şefik. It was transformed into a political organisation (and later on official political party) by Behaeddin Shakir, aligning itself with the Young Turks in 1906 during the period of the dissolution of the Ottoman Empire.
- [13] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, (London and New York: Verso, 2006), p.20.
- [14] The institutions / tools such as education and religion, which play a major role in the construction of identity and society, have not been mentioned because they exceed the limits of the article.
- [15] Tove Skutnabb-Kangas, Jaffer Sheyholislami, Amir Hassanpour, *Kurdish: Linguicide, Resistance and Hope*, *International Journal of the Sociology of Language*, 2012, Volume 217, p.181-187.
- [16] Mihemed Malmîsanij, *Türkiye ve Suriye’de Kürtçe Kitap Yayıncılığının Dünü ve Bugünü*, (Istanbul: Vate, 2006), p.50.
- [17] Avesta Yayınları’nın 18 yıl önce çıkan kitabı yasaklandı!, *basnews*, <http://www.basnews.com/index.php/tr/news/kurdistan/547695> , [accessed December 23, 2019]
- [18] TRT 6 (Şeş) broadcasts with in Kurmanci, Sorani and Zazaki dialects of Kurdish. The test channel broadcasted starting in December 25, 2008, the channel which depends on Turkey Radio and Television Supreme Council (RTÜK) has begun regular broadcasts in January 1, 2009.
- [19] Zazaki (Kirmanjki, Kirdki and Dimli) is a Kurdish dialect spoken in Eastern Turkey by the Kurds.
- [20] Mesud Serfiraz, *Kurd, Kitêb, Çapxane: Weşangerîya Kitêbên Kurdî di Dewra Osmaniyan de 1844-1923*, (Istanbul: Peywend, 2015) p.157.

- [21] TDK'nın Kürtçe sözlüğü satışta, anadolujansı.com.tr, <https://www.aa.com.tr/tr/kultur-sanat/tdknin-kurtce-sozlugu-satista/157611#> , [accessed 07.01.2020]
- [22] Mihemed Malmîsanij, Türkiye ve Suriye'de Kürtçe Kitap Yayıncılığının Dünü ve Bugünü, (İstanbul: Vate, 2006), p.90.
- [23] Gendarmerie Intelligence and Counter-Terrorism (JİTEM) is the controversial wing and intelligence agency of the Turkish Gendarmerie. JİTEM was active in the Kurdish-Turkish conflict.
- [24] Kurdish-Turkish peace process, wikipedia, https://en.wikipedia.org/wiki/Kurdish%E2%80%93Turkish_peace_process , [accessed December 20, 2019]
- [25] Interview with Süleyman Çevik, Vezneciler, İstanbul, December 13, 2017.
- [26] Interview with Süleyman Çevik, Vezneciler, İstanbul, December 13, 2017.
- [27] Interview with Süleyman Çevik, Vezneciler, İstanbul, December 13, 2017.
- [28] Interview with Abdullah Keskin, Beyoğlu, İstanbul, November 24, 2017.
- [29] Avesta Kitap Diziler, avestakitap.net, http://www.avestakitap.com/sayfa.php?sayfa=diziler&me_no=diziler , [accessed December 20, 2017].
- [30] Interview with Abdullah Keskin, Beyoğlu, İstanbul, November 24, 2017.
- [31] Interview with Abdullah Keskin, Beyoğlu, İstanbul, November 24, 2017.
- [32] Interview with Ulaş Güldiken, Beyoğlu, İstanbul, December 15, 2017.
- [33] Interview with Ulaş Güldiken, Beyoğlu, İstanbul, December 15, 2017.
- [34] Abdullah Öcalan is a Kurdish leader, leftist political theoretician, political prisoner and one of the founding member of the militant Kurdistan Workers' Party (PKK).
- [35] Interview with Ulaş Güldiken, Beyoğlu, İstanbul, December 15, 2017.
- [36] Interview with Ulaş Güldiken, Beyoğlu, İstanbul, December 15, 2017.
- [37] Kurdilit, Vate Publishing House, <http://www.kurdilit.net/?p=2572&lang=en> , [accessed December 27, 2019].
- [38] Interview with Deniz Gündüz, Beyoğlu, İstanbul, December 3, 2017.
- [39] Interview with Deniz Gündüz, Beyoğlu, İstanbul, December 3, 2017.
- [40] Interview with Deniz Gündüz, Beyoğlu, İstanbul, December 3, 2017.
- [41] Interview with Deniz Gündüz, Beyoğlu, İstanbul, December 3, 2017.
- [42] Kurdish-Turkish peace process, wikipedia, https://en.wikipedia.org/wiki/Kurdish%E2%80%93Turkish_peace_process , [accessed December 20, 2019]

- [43] The Justice and Development Party (Turkish: Adalet ve Kalkınma Partisi), abbreviated officially AK Parti in Turkish, is a conservative political party in Turkey. Founded in 2001 by members of a number of existing conservative parties. The current party leader is Recep Tayyip Erdoğan, the incumbent President of Turkey. (Wikipedia, Justice and Development Party, accessed January 7, 2020) [https://en.wikipedia.org/wiki/Justice_and_Development_Party_\(Turkey\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Justice_and_Development_Party_(Turkey))
- [44] Mihemed Malmîsanij, Türkiye ve Suriye’de Kürtçe Kitap Yayıncılığının Dünü ve Bugünü, (Istanbul: Vate, 2006), p.93.

References

- Anadolu Ajansı, TDK’nın Kürtçe sözlüğü satışta, <https://www.aa.com.tr/tr/kultur-sanat/tdk-nin-kurtce-sozlugu-satista/157611#> , <[accessed 07.01.2020]
- Anderson, Benedict, Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism, (London and New York: Verso, 2006)
- Avesta Kitap Diziler, avestakitap.net, < http://www.avestakitap.com/sayfa.php?sayfa=diziler&me_no=diziler < [accessed December 20, 2017]
- Basnews, Avesta Yayınları’nın 18 yıl önce çıkan kitabı yasaklandı, <http://www.basnews.com/index.php/tr/news/kurdistan/547695> <[accessed December 23, 2019]
- Diyarname, 2019: Fermo hemû pirtûkên kurdî yên 2019’an de derketîne, 2018: Hemû pirtûkên bi kurdî yên ku îsal derketîne, Cemil Oğuz, < <http://diyarname.com/news.php?Idx=39384> < [accessed January 02, 2018 and January 06, 2020]
- Hanioğlu, M. Şükrü, Bir Siyasal Düşünür Olarak Dr. Abdullah Cevdet ve Dönemi, (Üç Dal Neşriyat, 1981)
- Hassanpour, Amir, Kürdistan’da Milliyetçilik ve Dil 1918-1985, trans. by İbrahim Bingöl and Cemil Gündoğan, (Avesta Yayınları, 2005)
- Kurdîlit, Vate Publishing House, kurdilit.net, < <http://www.kurdilit.net/?p=2572&lang=en> < [accessed December 27, 2019]
- Malmîsanij, Mihemed, Türkiye ve Suriye’de Kürtçe Kitap Yayıncılığının Dünü ve Bugünü, (Vate Yayınları, 2006)
- Malmîsanij, Mihemed, Osmanlı Döneminde Yazılan Kürtçe Eserler Üzerine, (Tarih ve Toplum Dergisi, 1988, Volume 54)
- Serfiraz, Mesud, Kurd, Kitêb, Çapxane: Weşangerîya Kitêbên Kurdî di Dewra Osmanîyan de 1844-1923, (Weşanên Peywend, 2015)

Tove Skutnabb-Kangas, Jaffer Sheyholislami, Amir Hassanpour, Kurdish: Linguicide, Resistance and Hope, (International Journal of the Sociology of Language, 2012, Volume 217)

Wikipedia, Kurdish-Turkish peace process, < https://en.wikipedia.org/wiki/Kurdish%E2%80%93Turkish_peace_process < [accessed December 20, 2019]

Wikipedia, Justice and Development Party, < [https://en.wikipedia.org/wiki/Justice_and_Development_Party_\(Turkey\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Justice_and_Development_Party_(Turkey)) < [accessed January 7, 2020]