

Merkez ile Siba Arasında Dağların Felsefesini Yapmak: Ahmet Özcan ile “Ama Eşkıyalık Çağı Kapandı!” Kitabı Üzerine Söyleşi

Söyleşen : Yağız Alp Tangün

04 Ocak 2019

Bazı sözcükler, bazı coğrafya ve bazı zaman dilimlerinde pek sık kullanılır. Hele bir de bu sözcükler, siyasal hayatın polemiklerinde önemli bir rol sahiplenmişse asıl anlamlarından uzaklaşma ve güdümlü bir çağrışımla eşleşmeyle de karşı karşıyadırlar. Hatta bu durum o kadar güçlü bir hale gelir ki görüş açımız içinde olduğunu fark edemeyecek denli yakın bir mesafeden baktığımızı unutarak yeni durumu yadırgamayız. Sonraları o sözcük pek duyulmaz olur, bazen cazibesini yitirir bazen yerini bir başkası alır. Sözcüğün artık kulağımıza çalınmadığının ayırdına vardığımızda bir şeyler değişmiştir. Yakın tarihin siyasal hayatında yeni sözcüklerin, deyimlerin, sloganların yerleştiğini fark ederken^[1] bazen de tersinden düşündüğümüzde bazı sözcüklerin popüler kullanımının nasıl yitip gittiği merak konusu olabilir. Uzun bir dönem Türkiye siyasal hayatının odağında kalmış, vekilinden köylüsüne yazarından yönetmenine dillerden düşmeyen eşkıya sözcüğü de tarif edilen merakı uyandırmaktadır.

Ahmet Özcan'ın “Zulüm ve Direniş Zincirindeki Eksik Halka: Modern Türkiye’de Son Kürt Eşkıyalık Çağı” başlıklı Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünde tamamladığı doktora tezi, “Ama Eşkıyalık Çağı Kapandı!” *Modern Türkiye’de Son Kürt Eşkıyalık Çağı 1950-1970* ismiyle Hamit Bozarslan'ın yazdığı bir Sunuş yazısı ve Tanıl Bora'nın editörlüğünde İletişim Yayınları tarafından kitaplaştırıldı. Eserin öne çıkmasına neden olan iki mühim meseleden biri eşkıyalık konusunu işleyen bir sosyal bilim araştırması olması fakat daha kritik olan “Türkiye’nin Kürt Meselesi” konusunu inceleyen çalışmalarda şimdiye kadar ihmal edilmiş bir dönemi, Türkiye’de eşkıya faaliyetlerinin gündemi en çok meşgul ettiği sessiz bir süreci incelemesi. Araştırma kapsamında eşkıya imgesinin kullanımı ve anlamlandırılması üzerine meclis tutanakları, gazete haberleri, köşe yazarlarının yazılarından romanlara, filmlere, halk anlatılarına, mülakatlara -Özcan bazı sözlü kaynaklar için sahaya inmiş- uzanan geniş bir taramaya yer verilmiş. Araştırmanın teorik altyapısında Eric Hobsbawm'ın *Bandits (Eşkıyalar)* ve *Primitive Rebels (İlkel İsyanlılar)* eserleri büyük öneme sahip ancak literatürde Hobsbawm'ın sosyal eşkıyasına karşı-tarih yazımıyla yanıt veren Anton Blok, Karen Barkey, John S. Koliopoulos, David Hart gibi isimlerin çalışmalarından da bahsediliyor. Bu teorik izlekle bütünleşen bir tutumla Türkiye’de yerel ölçekte yapılan bazı eşkıyalık tarihi çalışmalarından, eşkıyalık üzerine erken bir tarihte yaptığı tahlillerle başta Hikmet Kıvılcımlı olmak üzere Behice Boran ve İsmail Beşikçi'nin çalışmalarından da faydalanılmış. Özcan'ın eşkıyalık olgusunu incelerken benimsediği ve uyguladığı tarihsel sosyoloji perspektifi öne çıkıyor ancak kitabın okunmasında işaret edilmesi gereken bir diğer izlek, sanıyorum takip edilen felsefi tutum ve onun uygulanması. Yazarın eşkıyalık imgesine ilişkin yaklaşımında eşkıyalık olgusunun mitik üretimini ele alırken bunu iktidar istenci eksenine oturtarak okumasına etki eden yaklaşımı, büyük ölçüde uygulamaya

kalkıştığı siyaset felsefesinden besleniyor gibi görünüyor. Bu felsefi katman sayesinde eser temel bir sorunun sorulabilmesini mümkün kılıyor: “Türkiye Cumhuriyeti’nin sadece belli bir döneminde değil, kökleri Osmanlı İmparatorluğu’na uzanan ve 16. yüzyılda dahi konuşulabilen bir geçmişe kadar götürülebilir bir olgu olarak eşkıya imgesi nasıl kavranabilir?”

Bu soru bizi modernleşme modellerinden devlet teorilerine kadar açılan çok geniş bir düşünme sahasının ortasına bırakıyor. Eşkıyalar icra ettikleri şiddet kapasitesiyle Max Weber, Norbert Elias ve Charles Tilly’nin teorilerinde yer alan devlet ve şiddet ilişkisine, hatta merkezî yönetim otoritesinin mutlak bir güce ve şiddet kullanma yetkinliğine sahip olduğu imajını çevrede sarsan bir güce işaret etmektedir. Eşkıyaların yerel halk ve köylüler tarafından desteklenmesi, eşkıya hikâyelerinin yüksek sesle bir ahlâk ekonomisini de arkasına alarak dolaşımda kalması söz konusu gücü anlamak için bazı patikaları önümüze çıkartmaktadır. Bu patikalar bizi siyasal iktidar ilişkilerine, siyasal katılımın boyutları ve eylem repertuarlarına, gündelik yaşamın ve mekânın siyasi katmanlarına götürür mü?

“Ama Eşkıyalık Çağı Kapandı!” tam da 2018’in sonuna yetiştii ve görünen o ki 2019’da da kitap hakkında sohbetler devam edecek. Yukarıda çalışma ile sunulan içerik ve tartışmalara dair oldukça genel hatlardan bahsettim, mutlaka eksik kalan taraflar vardır fakat diğerlerine nazaran kitapla ilgili biraz daha fazla iz sürme ve kılavuzluk gerektirdiğini düşündüğüm bazı noktaları Ahmet Özcan ile yaptığımız söyleşide açmayı denedik.

Eşkıyayı sözlükte arayarak başladım. TDK’nın internet erişimindeki sözlüğünü açıp baktığımızda eşkıya için “Dağda, kırdan yol kesen hırsızlar, haydutlar” anlamı çıkıyor; nisanyansozluk.com’da ise sözcüğün Arapça *şkw* kökünü işaret edilerek “bedbahtlar, garipler, zavallılar” diye açıklanmış ve *şaki* sözcüğü için bir not düşünülmüş, “‘Haydut’ anlamı Türkçe’ye özgüdür.” Dildeki kullanımlar ve etimoloji itibarıyla bu bilgi, araştırmanızın sorunsalı ekseninde nasıl okunabilir?

Felsefe, insanı şimdi olduğu gibi, bulduğu gibi yorumlamaya eğilimli olmuştur. Bu tarihsizlik hastalığının, tarih disiplini başta olmak üzere, sosyal bilimlerin tüm disiplinlerine nüfuz ettiği dahi iddia edilebilir. Buna göre tarih, “geçip gitmiş” bir dün hakkındadır; bir kütüphanecilik işidir ya da en fazla bugüne ışık tutması açısından, hareket halindeki bugün eyleyen insana yararlı olması açısından değerli görülebilir. Oysa, bu tarihsizliğin dahi bir tarihi vardır. Tarihsel-felsefi bakış açısı, her şeyden önce her olgunun, her düşüncenin, her sözcüğün izinin tarihsel olarak sürülebileceğini bilir. O halde, bir şeyin kökenine inme eğilimi, istisnai bir eğilimdir. Her ne kadar bir şeyin kökenini ortaya koymak o şeyi bütünüyle açıklamak anlamına gelmese de döngüsel tarihsel-felsefi bakış, kökenin şeyin yalnızca geçmişiyle değil, aynı zamanda bugünü ve geleceğiyle de ilgili olduğunu ortaya koyar. Bu nedenle, Friedrich Nietzsche kendi tarihsel-felsefi bakış açısını *genealogy* (soykütük) olarak adlandırmış, bütünüyle güç istencine dayalı bir ebedi dönüşten söz etmiştir. İşte, benim eşkıyalık olgusuna olan ilgim, romantik bir antika merakı değil, geçmiş üzerinden bugünü anlamaya ve geleceği öngörmeye yönelik tarihsel-felsefi bir teşebbüstür.

Zira, iktidar sahibi ile eşkıyanın birbirlerine fazlasıyla benzediği ortadır. Nietzsche, henüz ilk kitaplarından olan *Gezgin ve Gölgesi* adlı eserinde, tıpkı tüccar ile korsan arasında olduğu gibi, eşkıya ile iktidar sahibi arasında bir benzerlik tespit eder. Eşkıya zor yoluyla talan ederken, iktidar sahibi rıza yoluyla vergi alır. “Özgün anlamıyla topluluk” diye yazar Nietzsche, “onu tehdit eden güçlere karşı bir *denge* oluşturabilmek için zayıfın oluşturduğu bir örgütlenmedir.” O halde iktidar sahibi, eşkıya ile bir denge oluşturmayı gözetir ve bu korumanın karşılığında topluluk üyelerinden vergi toplar. Eşkıyalık bir örgütlü dış güç, kalıcı bir komşu güç olarak belirdiği müddetçe onunla bir güç dengesinin oluşturulması elzemdir.

Diğer taraftan, kadim “göze göz, dişe diş” kaidesi, topluluk içinde de dengenin gözetilmesinin adaletin temeli olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak, erken toplulukların hâkim cezalandırma şekli olan sürgün cezası, cezanın yalnızca “karşılık” (*retribution*) olmadığını da ortaya koyar. Zira, en az ölüm ve beden kesme cezaları kadar zalim, yani “insanca, pek insanca” olan sürgün cezasını hak edecek önemde bir kabahat işleyen kimse, topluluğa verdiği sözü ve sözleşmeyi bozduğu için topluluk üyeleri tarafından artık bir eş olarak görülüyor; topluluğun korumasından yabana, doğa durumuna sürülüyordu. Böylece o kimse, sözcüğün özgün anlamıyla bir eşkıyaya, yani bir bahtsız, herhangi birinin vurabileceği özgür bir kuşa (*Vogelfrei*), kurban edilmeyen ama öldürülebilen bir kutsal insana (*homo sacer*), bir canavara dönüşüyordu. Zira İngilizce “bandit” sözcüğü, sürülmüş kimse anlamına gelen İtalyanca “bandito” (*banned*) sözcüğünden türemiştir. Bugün “sefalet” anlamına gelen Almanca “êlend” sözcüğü aslen işledikleri bir kabahat yüzünden topluluklarından sürgün edilenleri ifade etmekteydi. Yine Kürtçede eşkıya sözcüğü yerine kullanılan Arapça *mehkûm*, yasaya *mecbûr*, onun karşısında *neçar* olanlara işaret etmekteydi. Sonuç olarak eşkıya, sözcüğün ilk anlamıyla yasanın dışına (*out-law*) sürülen ve bu nedenle “bedbaht” addedilen kimsedir.

Aslında sizin de kitap boyunca bazı uygulamalar özelinde belirttiğiniz gibi eşkıya sözcüğünün kapsadığı anlama dair siyasal iktidar ile bütünleşen bir kullanım esnekliği mi söz konusu?

Erken toplulukların kabahat işleyene karşı “hain” olarak muamele etmeleri ve bunun sonucu olarak ceza yasalarının sertliği, her şeyden önce kendi zayıflıklarına işaret ediyordu. O halde, Nietzsche’nin *Ahlakın Soykütüğü Üzerine* adlı risalesinde gösterdiği gibi, topluluklar güçlendikçe yaralanan tarafın bakış açısı terk edilmiş, yaralamanın verdiği doğrudan zarar tali bir mesele haline gelmiş, yasanın arkasındaki üstün gücün görüşünde tüm yaralamalar kendisine karşı “isyan” anlamında eşitlenmiştir. Bu nedenle, 1970’lerin ortalarında siyasal suçları adi suçlardan ayırmak için kullanılan kentli “terörist” teriminin ortaya çıkışına kadar, Türk Devlet Söyleminde yasanın her türden ihlalinin kırsal “eşkıyalık” ortak paydasında eşitlenmesinin arkasında, devlet seçkinlerinin siyasi suçları adi suçlarla eşitleyerek aşağılama amacı yatmamaktaydı. Devlet seçkinleri, yasanın her türden ihlalini bir isyan olarak yorumlayarak Devleti meşru şiddet tekeli olarak ortaya koymuş oluyordu.

Bu durumda, kanun kaçaklarının “hain” işaretiyle damgalandığı anlar, toplulukların zayıfladığı, eşkıyalığın ve asker kaçaklığının bir salgına dönüştüğü tarihsel anlar olmalıdır. Örneğin, 17. Yüzyıl’da Osmanlı Devleti’nde eşkıyaların, bir yüzyıl önce gerçekleşmiş ve Şeyh Celal’in liderlik ettiği Alevi isyanına atıfla “Celaliler” olarak adlandırılması, Sünni devletin ideolojik düşmanları

olarak ilan edilmeleri söz konusu eşkıyalık salgını karşısında İmparatorluk merkezinin zayıflığına işaret etmekteydi. Yine Kurtuluş Savaşı'ndan Cumhuriyet'in ilanına kadar geçen sürede eşkıyalar ve asker kaçakları "hainler" olarak muamele görmüş, eşkıyayı öldürmek suç olmaktan çıkarılmıştır. Son olarak, 1950 ile 1970 yılları arasında kitlesel ölçekte ortaya çıkan son Kürt eşkıyalığının devlet söyleminde "hıyanet" ile eşleştirilmesi de devlet seçkinlerinin Devletin bekası (ölümsüzlüğü) açısından varoluşsal bir tehdit algılaması içinde olduklarının kanıtıydı. Zira 1950'lerden itibaren yerel değerlerle Devletin bölgeye nüfuz eden yasası arasında tırmanan çelişkiden ve bölgenin muazzam bir sosyoekonomik dönüşümünden doğan geleneksel Kürt toplumunun kendiliğinden bir direnci olan son Kürt eşkıyalığı, devlet merkezileşmesine karşı topyekûn bir direnç olarak görülürken, söz konusu "hıyanet" söyleminin sonucu olan baskı siyasaları karşısında bölge halkı kimi eşkıyaları efsaneleştirecekti.

İşte, yukarıda özetlemeye çalıştığım eşkıyalığın bu soykütüksel tahlili sayesinde Türkiye'nin Kürt meselesi tarihinde beliren "çelişkileri" çözümleyebileceğimize inanıyorum. Şöyle ki yasanın "fail"den (eşkıya) ziyade "fiil"e (suç-lu) odaklanmaya başlamasıyla çelişir bir şekilde, 1950'lerden itibaren yükselen son Kürt eşkıyalığı karşısında devlet söyleminde "hıyanet" işaretinin yeniden ortaya çıkışı, fiilin bu yeniden ikincil hale gelişi, hangi suçun işlendiğinden ziyade suçu kimin işlediğinin önemli hale gelmesi çözümlenmesi gereken bir çelişki olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer bir deyişle, erken Cumhuriyet dönemi Kürt isyancılarının siyasi suçlarını adileştiren devlet söylemi, 1960'larda doruğuna ulaşan Kürt eşkıyalarının adi suçlarını ise siyasallaştıracaktı. Kitapta yapmaya çalıştığım eşkıyalığın soykütüksel tahlili, kanun kaçaklarının "hain" olarak damgalandığı tarihsel anların, toplulukların zayıfladığı ya da devlet seçkinlerinin Devletin bekası açısından varoluşsal bir tehdit algılaması içinde olduğu can alıcı anlar olduğunu göstermektedir.

Metnin akışında arada bir referanslarda görüyoruz fakat fondaki Nietzscheci izleği tüm bu konuştuklarımızla bütünleştiren odak noktayı özetleyebilir misiniz?

Sizin yerinde tabirinizle kitabın fonunda bir Nietzscheci izlek mevcuttur. Kitapta çalışmanın siyasal felsefi bakış açısını bütünüyle ortaya koyduğum bir bölüm yoktur. Bunun yerine söz konusu bakış açısı, tüm kitaba sindirilmeye çalışılmış, kitabın ruhunu oluşturmuştur. Yukarıda özetlemeye çalıştığım eşkıyalığın soykütüksel tahlili dışında Nietzscheci izleği tespit edebileceğimiz temel damar, trajik eşkıya mitini bir güç istenci olarak okumamdır.

Mitlerle ilgili olarak akademinin içine kadar sinmiş genel bir kör (bilmediğini bilmeyen) cehalet görüyorum. Buna göre mitler, "doğru olmayan" hikâyeler, fanteziler, masallardır. Çaresizliğin, sefaletin belirtileridir; güçsüzlüğün yol açtığı avuntulardır. Örneğin, köylüler öylesine sefildirler ki sıradan şeytanı, eşkıyayı kahramana çevirmişlerdir. Yahut hiç de bilge olmayan kimi "bilginlere" göre, mitler doğayı açıklamak, böylece bilmezlikten kaynaklanan korkuyu yenmek için uydurulmuş masallardır. Daha kötüsü, bu yazarlara göre mitler, toplumları yönetme araçlarıdır. Oysa "leb demeden lebleyi anlama"ya alışmış bu yazarların Karl Marx'ın "din halkın afyonudur" ifadesini dahi anlayabildiklerinden şüphe duyuyorum. Zira, Şerif Mardin'in *Din ve ideoloji* kitabında üstüne basa basa vurguladığı gibi, söz konusu ifadenin hemen öncesinde Marx şöyle yazar: "Din ezilmiş insanın iç çekişi, kalpsiz bir dünyanın kalbi, ruhsuz koşulların ruhudur." O halde Marx'a göre din, ezilmiş insanın bizzat kendi kendine müptela olduğu bir afyondur. Dahası, Marx'ın burada bahsettiği hangi dindir? Roma'da köleler arasında hızla yayılan, Nietzsche'nin de köle

ahlâkı olarak savaş açtığı Hristiyanlık mı? Örneğin, pagan dinlerinin hiç de ezilmiş insanın iç çekişi olmadığı, tam tersine savaşçı milletlerin bizzat bu dünyayı hedef alan manifestoları olduğu ortadadır. Yine Yunan Tanrıları, Helenlerin cehaletlerinin değil, cesaretlerinin ifadesidir. Yunan mitolojisi ve tarihi birbirinden ayrı düşünülemez. Achilles'i anlamadan İskender'i anlayamazsınız.

Bir düşünce kitleler tarafından benimsendiğinde artık toplumsal bir güce, bir gerçekliğe dönüşür. Bu nedenle mitler, bir teselli aracı değil, bir savaş aracıdır; bir iktidar istencinin gerçekleşmesidir. Hristiyanlık özelinde bu nihilist, yaşama düşman bir istençtir. Her ne olursa olsun mitler, gerçekliğin “yanlış” bir temsili değil, başkalaştırılmasıdır. Nietzsche'nin “Tanrı yok,” yerine, “Tanrı öldü,” demesinin anlamı budur.

İşte, kitabımda bu tarih ile mitlerin ayrılmazlığı bilinciyle, yalnızca Kürt eşkıyalarının “gerçek” iktidar ilişkilerinde sahip oldukları konumu ve Kürt eşkıyalığının kitlesel ölçekte doğuşunun tarihsel anlamını ortaya koymakla kalmadım; ama belki de daha önemlisi Kürtlerin “trajik eşkıya miti”ni devlet seçkinlerinin “Devletin yenilmezliği ve ölümsüzlüğü” mitiyle çarpışan siyasal bir karşı-mit olarak da ele aldım. Bu nedenle, Türkiye'nin Kürt meselesi literatüründe “suskunluk dönemi” olarak adlandırılan 1950 ile 1970 yılları arasındaki “sessizliğin” mitlerin bu çarpışmasıyla bozulduğunu savundum.

Örneğin, Koçero'nun öldürüldükten sonra çekilmiş fotoğrafı *Cumhuriyet*, *Milliyet* ve *Hürriyet* gazetelerinde “Mukadder Son” manşetiyle yayımlanmıştı. Devlete karşı gelmenin kaçınılmaz sonunu kutlayan bu gazeteler, öldürülen kişinin salt bir “adi” suçlu olduğunu unutmuşa benziyorlardı. Dahası, Batılı basının röportaj yaptığı bölge halkı da Koçero'nun salt bir soyguncu ve katil olduğuna inanmıyor; kimisi onun ölümüne yas tutarken, diğerleri onun öldürülmediğini düşünüyordu. O halde, burada söz konusu olan “adi” bir suçlunun ölümünün çifte bir siyasallaştırılmasıydı.

Modern Türkiye'nin kuruluş sürecinden itibaren eşkıya imgesi, politik söylemin üretiminde önemli bir kullanıma sahip olmuş. Siz bu kullanımların izini meclis tutanakları, gazete haberleri ve köşe yazarlarının yazıları üzerinden titiz bir çalışmayla sürmüştünüz. Fakat bunun yanı sıra eşkıya imgesinin gerek roman ve sinema gibi sanatsal üretim alanlarında gerekse halk anlatılarındaki kullanımlarını da incelemiş, hatta doğrudan eski bir eşkıya olan Hikmet Zeren (*Hekimo*) ile derinlemesine mülakat yapmışsınız. Bu bağlamda eşkıya miti için ortaya çıkan ihtilafli anlatılardan söz eder misiniz?

E. H. Carr'a göre, her bilimsel disiplin benzer aşamalardan geçerek doğar ve gelişir. İlk olarak, her disiplin naif bir amaçla işe başlar. Örneğin, Kimya disiplininin başlangıç aşamasını oluşturan Simya, değersiz metalleri altın ve gümüş gibi değerli metallere çevirme amacıyla ortaya çıkmıştır. Uluslararası ilişkiler disiplini savaşları engelleme amacıyla işe başlamıştır. İşte eşkıyalık üzerine olan akademik yazın da bilimsel bir disiplinin normal oluşum seyrini sadakatle takip ederek bir amaçla –farklı tarihsel bağlamlardan bireysel olarak toplanmış bir veri üzerinden kadim ve evrensel trajik eşkıya mitini bilimsel olarak doğrulama amacıyla– doğmuştur. Robin Hood mitinin neredeyse tüm kürede farklı isimlerle var olduğunu gözlemleyen Eric Hobsbawm, 1969 yılında yayımlanan *Eşkıyalar* adlı kitabında, köylülüğün ilkel isyanı olarak “sosyal eşkıyalık” tezini ortaya atmış; sosyal eşkıyalığın üç tarihsel modelini (soylu soyguncu, intikamcı ve *haiduk*) birbirinden

ayırmıştır. Hatta Hobsbawm'dan önce Hikmet Kıvılcımlı, 1930'larda sosyal eşkıyalık tezini ortaya atmıştı. Kıvılcımlı'ya göre, köylülüğün zulme karşı aşkın isyanı dinî mezhepçilikse, bu isyanın dünyevi biçimi de eşkıyalıktı. Daha sonra Sabri Yetkin, *Ege'de Eşkıyalar* adlı çalışmasında efeleri Hobsbawm'ın sosyal eşkıyalarının “mükemmel yerel örnekleri” olarak ileri sürecektir.

Ancak, eşkıyalık yazınında Hobsbawmcı naiflik hızla aşılmış, amaç aşamasından tahlil aşamasına geçilmiş ve böylece, trajik eşkıya mitinin “gerçekliği” ampirik olarak yalanlanmıştır. Küresel eşkıyalık ihtilafını önceleyen Türkçe eşkıyalık yazınında, Kıvılcımlı'nın “anarşist eşkıyalar”ına karşılık Behice Boran, Batı Anadolu'da köylülerle eşkıyalar arasında yaşanmış bir savaşın izlerini sürmüştür. Uluslararası eşkıyalık yazınında Hobsbawm'ın sosyal eşkıyalarına karşı Anton Blok, eşkıyayı “yerel güç odaklarının baskı ve dehşet aracı” olarak tanımlarken, Karen Barkey 17. Yüzyıl Osmanlı Devleti'ndeki “Celaliler Olayları”na atfen eşkıyaları devlet merkezleşmesinin birincil araçları olarak betimlemiştir.

Bu noktada Barkey, 17. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde eşkıyalık salgını hakkında geliştirdiği tahlilini, yalnızca Hobsbawm'ın sosyal eşkıyalık tezinin değil, aynı zamanda tüm İmparatorluk tarihinde köylü isyanlarının kati yokluğu karşısında, eşkıyalığı halk isyanının kendine özgü bir biçimi olarak yorumlayan Türk Marksist bilim insanları ve yazarlarının kuramlarının da esaslı bir eleştirisi olarak sunmaktaydı. Söz konusu Türk Marksistleri ile ilgili olarak Barkey, Yaşar Kemal ve Kemal Tahir'i öne çıkan edebî isimler olarak sıralıyordu. Halbuki Kemal Tahir, Yaşar Kemal'in eşkıya romantizmine karşı çıkmıştı. Dahası, Marksizm'in kendisi, sanayi emeğinden kaçmış, dışlanmış ya da henüz ona dahil edilmemiş olan eşkıya ya da soyguncular gibi toplumun hudutlarında yer alanları “lumpen proletarya” kavramı içinde olumsuz değerlendirmişti. Zira Hobsbawm'a sosyal eşkıyalık kuramı konusunda ilham vermiş siyasal düşünür, anarşist Mikhail Bakunin'di.

Aslında Türkçe edebiyatta Yaşar Kemal ile Kemal Tahir arasında henüz 1950'lerin ikinci yarısında gerçekleşmiş “sosyal ve karşı-sosyal eşkıyalık” tartışması, diğer bir deyişle eşkıyaların “halkın kahramanları” mı yoksa “düşmanları” mı olduğu tartışması Türk sinemasında da aynı şekilde belirliyordu. Bir taraftan, kimi yönetmenler kadim “trajik eşkıya miti”ni ya da “ezilenlerin dostları” olarak Egeli eşkıya (efe) mitini farklı senaryolarla sinemaya uyarlarlarken, diğerleri söz konusu miti alaya alıyor; bu mitin arkasında “sıradan kötü”yü kahramanlara çeviren halkın çaresizliği ve perişanlığını tespit ediyorlardı. İşte kitapta bu sosyal ve karşı-sosyal eşkıyalık tartışmasının ötesine geçmeye çalıştım. Son Kürt eşkıyalığını, Yaşar Kemal'in tahayyül ettiği gibi köylü isyanının ilkel bir biçimi olarak değil, bölgenin sosyoekonomik ve hukuki-siyasi dönüşümüne karşı geleneksel Kürt toplumunun kendiliğinden bir direnci olarak ve Kürt eşkıya mitini, Kemal Tahir'in düşündüğü gibi köylülüğün çaresizliğinin bir işareti olarak değil, Türkiye'nin Kürt meselesinin tarihsel bağlamı içinde, devlet seçkinleri ile yerel topluluklar arasındaki mücadelede iki ucu keskin siyasal bir mücadele aracı olarak yorumlamadım.

Bu bağlamda, sinemasının olgunluk çağında Yılmaz Güney'in “sosyal ve karşı-sosyal eşkıyalık” ikileminin ötesine geçmeyi başardığını belirtmem gerekir. Güney'in korkusuz olduğu kadar, tedirgin edici de olan gerçekçiliği, Kürt eşkıyalığını devlet seçkinleriyle yerel topluluklar arasında şekil değiştiren, ama burada “kaçakçılık”, orada “kaçaklık” şeklinde sürekli devam eden bir mücadelenin esaslı bir tezahürü olarak sunuyordu. Zira, Güney'in *Yol* (1982) filmi, benim kitapta ortaya koymaya çalıştığım döngüsel bakış açısının pekişmesini sağlamıştır.

Araştırmanızın konu edindiği tarihsel aralık itibarıyla son Kürt eşkıyalık çağını üç eşkıyanın farklı yaşam hikâyeleri ve suçluluk kariyerlerine odaklanarak tamamlıyorsunuz. Koçero, Hamido ve Hekimo'nun hikâyeleri birbirinden çok farklı. Eşkıyalığın kitlesel ölçekte yeniden doğuşunu tahlil etmek için bu üç hikâyenin ayrıştığı ya da düğümlendiği noktalara bakmak işlevsel olur mu?

Hobsbawm'ın ifade ettiği gibi, eşkıyalık meselesine nüfuz etmenin en iyi yolu, eşkıyaların yaşam hikâyelerini ve suçluluk kariyerlerini çalışmaktır. Kitapta ulusal ya da yerel anlamda meşhur olan ya da olmayan birçok eşkıyayı ele aldım. Ancak, özellikle üç meşhur eşkıyaya odaklandım. Bunlar, soylu soyguncu Koçero, halk muhafızı Hamido ve sosyal aracı (*social broker*) Hekimo idi.

Elo Dîno'nun imgesinde vücut bulan Kürtlerin soylu soyguncu miti, 1960'larda Koçero ile yeniden hayat bulmuştur. "Basit" bir kaçakçı ve hırsızın bir türlü yakalanamaması, dönemin siyasal seçkinleri için bir utanç kaynağına dönüşmüş; gittikçe daha fazla "olağan şüpheli" hale gelen bir halka devletin yenilmezliği ve ölümsüzlüğünün hatırlatılması için Koçero'nun yakalanması elzem olarak görülmüştür. Bu meşhur eşkıyanın öldürülmesinden sonra Batılı köşe yazarları, onun hiçbir şekilde geçmişin efeleriyle kıyaslanamayacağını savunurlarken, bölge halkı Koçero'nun öldürüldüğüne inanmamıştır. Bölgede halen Koçero, saygı ve hürmetle anımsanan bir mehkûmdur.

Diğer taraftan Hamido'nun yaşam hikâyesi, iki eşkıya çetesi arasındaki amansız savaşa ve devletin bölgedeki zayıflığına işaret etmekteydi. Zira, köylüleri eşkıyalara karşı koruyan yine bir eşkıya olmuştu. Kendisi ve eski silah arkadaşlarıyla mülakat yaptığım Hekimo'nun yaşam hikâyesi ise eşkıyalık ile kan davası arasındaki organik ilişkiye işaret etmektedir. Ayrıca Hekimo, kimi aşiretler arasında devam eden kan davalarının sonlandırılmasında bir sosyal aracı rolü de üstlenmiştir. O halde, son Kürt eşkıyalığı, geleneksel Kürt toplumunun bir yandan muazzam bir sosyoekonomik dönüşüm bir yandan da Devletin ulusal yasasının ve yasal şiddetinin bölgeye nüfuzu sonucu parçalanmasının kendiliğinden bir sonucu olmuştur.

Tam da bu noktada, devletin merkezileşmesi sürecine dair bazı ipuçlarından söz edilebilir mi? Cumhuriyet seçkinlerine miras kalan idari teknikler düşünüldüğünde 1950'den 1970'e değişen ya da tekerrür eden nedir?

1950'lerden sonra Türkiye'nin Kürt bölgelerinde eşkıyalığın yükselişi Devlet seçkinleri için, her şeyden önce, Devletin buradaki askerî yerleşmesinin henüz tamamlanmadığı anlamına geliyordu. Zira, siyasal seçkinler için bölgeyi istila eden eşkıyaların adi suçları, "Devletin bekası"na karşı sürekli bir tehdit algılamasının olduğu, dolayısıyla Devlet imgesinin zorunlu olarak güçlü olması gerektiği bir bölgede, Devletin askerî kuvvetlerinin zayıflığına işaret ediyordu Bu nedenle, "Doğulu" eşkıyaların yükselişini ya bölgede saklı olan Kürtçülüğün ifşası ya da bölgenin geri kalmışlığının sonuçlarından biri olarak yorumlayan söylem düzeyindeki ihtilafa rağmen, 1950'lerden itibaren birbirini izleyen hükümetler, Kürt bölgelerinde yükselen eşkıyalık karşısında neredeyse aynı iktidar teknolojileri ve siyasalarını uygulamıştı. Bunlar, (i) yerel nüfusun silahsızlandırılması ve ceza kanununun ağırlaştırılması ile (ii) 1970'te komando operasyonları ile sonuçlanacak büyük ölçekli askerî operasyonların düzenlenmesiydi.

İşte, komando operasyonları ile birlikte Devlet şiddeti eşkıyaların yasak bedenlerinden Kürt köylülerinin yasa/ bedenlerine doğru geçtiğinde, seyirci kurban haline gelmiştir. Bir sosyal duygu olarak yüce kaybolmuş, ortada yalnızca meydan okunmayı ve yenilmeyi bekleyen korku kalmıştır.

Eserin başlığı “Ama Eşkıyalık Çağı Kapandı!” fakat öyleyse eşkıyaların mirası kime kaldı?

Burada başlığın ifade edilişinde bir itirazdan bahsedilebilir. Edmund Burke’ün Fransız Devrimi karşısında yaktığı ağıt “Ama şövalyelik çağı kapandı!” gibi, ya da Şener Şen’in başrolünde oynadığı “Eşkıya” ve “Kabadayı” filmlerindeki gibi romantik bir tutumum olsaydı başlığı tırnak içinde ifade etmezdim. Yani, “mertlik bozuldu”, “eşkıyalar gitti, teröristler geldi”, “kabadayılar gitti, mafya geldi” gibi. Oysa, ben bu sözü tırnak içinde kullanarak geçmişin eski defterlerini yeniden açtım ve bu nostaljik tüketimin ötesine geçmeyi hedefledim. Zira, 1960’larda *Doğulu* eşkıyaların “adi” suçları *Batılı* yazılı basında yankılanırken, köşe yazarları Kürt eşkıyalarının ne denli “mücrim ve azılı haydutlar” olduğunu yazıyor; geçmişin Egeli eşkıyalarına hasret besliyorlardı. O halde, çeşitli siyasal şekiller alan geçmişe yönelik bu hasretin kendisi de bir çalışma konusudur. Bunda ben kimi zaman bir kaçış ya da güçsüzlük, kimi zaman da bir ikiyüzlülük tespit ediyorum. Demek ki yapmaya çalıştığım, sizin de fark ettiğiniz gibi, bir itirazdır. Söz konusu olan “Nietzscheçi” bir “ebedi dönüş”tür. Yani, “her şey ne kadar değişse, aslında o kadar aynı kalıyor!”

Zira PKK ile Kürt eşkıyalığı arasında görmezden gelinemeyecek devamlılıklar vardır. Daha doğrusu, Türkiye’nin Kürt meselesi *Batıda* “eşkıya”dan “terörist”e, *Doğuda* ise “eşkıya”dan “gerilla”ya biçim değiştirmiştir. Kitapta bu biçimsel dönüşümün arkasındaki değişmeyen tarihsel içeriği ortaya koymaya çalıştım. İyi okuyucu, bu soruya verilen yanıtın belli bir bölümde açık bir şekilde ortaya konmadığını, üstü kapalı bir şekilde ama tüm kitap boyunca tartışıldığını fark edecektir. Bu nedenle uzun bir açıklama yapmak yerine kitabın son paragrafının gerekli yoğunluğa sahip olduğunu düşünerek onu paylaşmakla yetineceğim:

“1995 yılında PKK tarafından kaçırılan gazeteci Kadri Gürsel ile bir PKK militanı arasında geçen konuşmadan alınan ‘dağların felsefesi’ kavramı, kurtların dağlardaki vahşi yaşamlarına atıf yapmaktadır. Yüce ulaşılmazlıklarıyla dağlar, kendi yasaları dışında hiçbir yasayı tanımıyor; böylece, kanun kaçaklarına ev sahipliği yapıyordu. Ülkenin çatısı yasaya karşı başkaldırının doğal toprakları (*siba*) haline gelirken, kaçaklar dağların yasasına boyun eğmek durumundaydı. Sürekli hareket halinde kalan ve bir günde uzun mesafeler alan bir kurt sürüsü gibi yaşayıp avlanan kaçaklar, yabanılığını benimseyip kendi lehlerinde kullanıyorlardı. O halde, yasadışı topraklarda hayatta kalma yöntemi ile ‘dağlara çıkma’ geleneği, ulusal sınırları aşan Kürt kırsal sahasını on yıllar boyunca yöneten Kürt *mehkûmlarından* miras kaldı. Bir adaletsizlik ve zulüm yüzünden dağlara çıkan ve dağlarda dolanmaya mahkûm olan eşkıya, Kürtlerin trajik kahramanıydı.”

[1] Tanıl Bora (2018), *Zamanın Kelimeleri Yeni Türkiye’nin Siyasî Dili*, İletişim Yayınları, İstanbul.