

AHMET ÖZCAN • “Ama Eşkîyalık Çağı Kapandı!”

**AHMET ÖZCAN** 1982 yılında Konya'da doğdu. Lisans eğitimini Yıldız Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde 2006 yılında tamamladı. Yüksek Lisans eğitimini Sabancı Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde Edmund Burke'ün siyasal düşüncesi üzerine yazdığı tezle 2009 yılında tamamladı. Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde başladığı doktora eğitimini ise "Modern Türkiye'de Son Kürt Eşkıyalık Çağı" adlı teziyle 2014 yılında tamamladı. Özcan, halen İstanbul Gedik Üniversitesi İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak dersler vermektedir. Özellikle siyasal düşünce ve Türkiye siyasetine yoğunlaşan Özcan'ın Türkçe, İngilizce ve Fransızca makaleleri ve kitap bölümleri ile çeviri çalışmaları yayımlanmıştır.

ahmetozcan.org / ayrimcisoszluk.blogspot.com

**İletişim Yayınları +++++ • Araştırma-İnceleme Dizisi ++**

ISBN-13: 978-975-05-24+-+

© 2018 İletişim Yayıncılık A. Ş. (1. Basım)

1. BASKI 2018, İstanbul

*EDİTÖR* Tanıl Bora

*DİZİ KAPAK TASARIMI* Ümit Kıvanç

*KAPAK* Suat Aysu

*KAPAK FOTOĞRAFI* ++++++

*UYGULAMA* Hüsnü Abbas

*DÜZELTİ* Remzi Abbas

*DİZİN* ++++++

*BASKI* Sena Ofset • SERTİFİKA NO. 12064

Litros Yolu, 2. Matbaacılar Sitesi, B Blok, 6. Kat, No: 4NB 7-9-11

Topkapı, 34010, İstanbul, Tel: 212.613 38 46

*CİLT* Güven Mücellit • SERTİFİKA NO. 11935

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,

Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04

**İletişim Yayınları** • SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

AHMET ÖZCAN

# “Ama Eşkıyalık Çağı Kapandı!”

Modern Türkiye’de  
Son Kürt Eşkıyalık Çağı  
(1950-1970)





## İÇİNDEKİLER

|                                                                                                                                                 |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| <b>TEŞEKKÜR</b> .....                                                                                                                           | 9  |
| SUNUŞ                                                                                                                                           |    |
| <b><i>Eşkıyalık, Toplum, Devlet ve Şiddet</i></b> • HAMİT BOZARSLAN .....                                                                       | 11 |
| GİRİŞ YERİNE                                                                                                                                    |    |
| <b><i>Sosyal ve Karşı-sosyal Eşkıyalık İkileminin Ötesinde:<br/>“Özgür-kuşlar” Olarak Eşkıyalar<br/>ve İktidar İstenci Olarak Mit</i></b> ..... | 21 |
| BİRİNCİ BÖLÜM                                                                                                                                   |    |
| <b><i>“İlkel Devrimci”den “Halkın Düşmanı”na<br/>Modern Türkiye’de Eşkıyalığın<br/>Düşünsel Yeniden İnşaları</i></b> .....                      | 33 |
| <b>TÜRK EDEBİYATINDA EŞKIYALIK İHTİLAFI</b> .....                                                                                               | 33 |
| Büyüleme: Yaşar Kemal’in soylu ve sosyal eşkıyaları .....                                                                                       | 35 |
| Büyübozum: Kemal Tahir’in mücrim ve karşı-sosyal eşkıyaları .....                                                                               | 40 |
| Zıtların birliği: Karşıt eşkıya anlatılarında<br>“devlet”in ikincilliği ile “mutlak ağa” imgesi .....                                           | 45 |
| <b>TÜRK SİNEMASINDA EŞKIYA ROMANTİZMİ VE ÖTESİ</b> .....                                                                                        | 47 |
| <b>TÜRKİYE’DEKİ EŞKIYALIK ARAŞTIRMALARININ<br/>ELEŞTİREL BİR TAHLİLİ</b> .....                                                                  | 51 |
| Ege eşkıyalığına odaklanan araştırmalar .....                                                                                                   | 53 |
| Eşkıyalık ve Kürt meselesi .....                                                                                                                | 58 |

**Ulusal Yazılı Basında ve Devlet Belgelerinde****Son Kürt Eşkıyalık Çağı (1950-1970).....65****GEÇ OSMANLI VE ERKEN CUMHURİYET****DÖNEMLERİNDE EŞKIYALIK (1839-1950).....68**

Osmanlı Devleti ile Kürt “eşkiya aşiretleri” arasında  
işbirliği ve savaş.....69

“Eşkiya”dan “suçlu vatandaş”a: Eşkıyalık salgınının tasfiyesinde  
askerî ve hukuki tekniklerin gelişimi.....75

“Masum Türk köylüleri”nden “dağlı canavarlar”a:  
Erken Cumhuriyet dönemi devlet söyleminde Kürtler.....83

**“AMA EŞKIYALIK ÇAĞI KAPANDI!”: ULUSAL YAZILI BASINDA****SON KÜRT EŞKIYALARININ ARZ-I ENDAMI.....91**

“Doğu sorunu”nun yeniden keşfi.....100

Eşkıyalık söylemleri.....109

*Tarihi “sosyal eşkiya” mitinin reddi.....110*

*“Eşkiya dünyaya hükümdar olmaz!”:*

*Osmanlı eşkıyalığı nostaljisi ve Osmanlı Devleti’nin*

*çöküşünün katalizörü olarak eşkıyalık.....110*

*“Türk ulusunun düşmanları”: Geç Osmanlı Devleti*

*ve erken Cumhuriyet dönemlerinin “hain eşkıyalar”.....112*

**Yanlış bir öngörü: Münferit vakalar olarak “Doğu” eşkıyalığı.....114**

**Toplumun yozlaşması söylemi:**

**“Şövalyelik çağı kapandı, eşkıyalık yozlaştı”.....116**

**Trajik eşkiya mitinin reddi:**

**“Eşkiya sevgisi utanç verici ve tehlikelidir”.....117**

**Ulusal yazılı basında “Doğu” eşkıyalığı sorunu.....119**

*İtham: “Merkezi hükümetin aczi”.....119*

*Hayret: “Köylüler, eşkıyalar neden tutar?”.....124*

*Teklif: “Hepsini sallandırın!”.....129*

**SON KÜRT EŞKIYALIĞI VE DEVLET:****SÖYLEMLER VE SİYASALAR.....135**

Kürt eşkıyalığının dirilişi ve Demokrat Parti iktidarı (1950-1960).....135

“Eşkiya avı” siyaseti: Silah toplama,  
komando birlikleri ve askerî operasyonlar (1960-1970).....145

Son Kürt eşkıyalığının alacakaranlığı:

Komando baskınları ve sonrası (1970-1980).....168

*Fırtına öncesi sessizlik.....179*

*“Eşkiya”dan “terörist”e*

*“devlet-millet düşmanı”nın dönüşümü.....182*

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

|                                                                                                                                              |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b><i>Kürtlerde Trajik Eşkîya Miti ile<br/>Son Kürt Eşkîyalığının Bireysel Örnekleri,<br/>Tarihsel Bağlamı ve Toplumsal Yapısı</i></b> ..... | 191 |
| TRAJİK-EŞKİYA MITİNİN İLK ÖRNEĞİ:                                                                                                            |     |
| SOYLU EŞKİYA ELO DÎNO .....                                                                                                                  | 193 |
| ÜÇ BİREYSEL ÖRNEK ÜZERİNDEN                                                                                                                  |     |
| SON KÜRT EŞKİYALARI: KOÇERO, HAMİDO, HEKİMO .....                                                                                            | 199 |
| Soylu soyguncu Koçero: Elo Dîno'nun<br>modern Türkiye'de yeniden dirilişi .....                                                              | 200 |
| Halk muhafızı Hamido: Eşkîya savaşı ve devlet .....                                                                                          | 210 |
| Sosyal aracı Hekimo: Eşkîyalık ve kan davası .....                                                                                           | 219 |
| MEHKÛM'DAN CENGAWER'E: SON KÜRT EŞKİYALILIĞININ<br>TARİHSEL BAĞLAMI VE TOPLUMSAL YAPISI .....                                                | 226 |
| BONUÇ YERİNE                                                                                                                                 |     |
| <b><i>Suskunluğun Dili</i></b> .....                                                                                                         | 235 |
| KAYNAKÇA .....                                                                                                                               | 241 |





## TEŞEKKÜR

Bu kitap, Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde 2014 yılının Kasım ayında savunulan doktora tezime dayanmaktadır. Doktora tez danışmanım Zeynep Ç. Gambetti, henüz 2010 yılında kendisinin verdiği lisansüstü derslerden biri kapsamında yazdığım “From Bandit to Guerilla: The Transformation of the Form and Content of the Kurdish Rebellion against the Established Order” adlı makaleyi geliştirip sunacağım akademik bir çevre bulmam konusunda beni teşvik etmişti. Zira, 2011 yılında Floransa’da düzenlenen “12. Akdeniz Araştırma Buluşması”ndaki “Ayaklanmalar” adlı atölyede, son Kürt eşkıyalarının *adi* suçlarının *siyasallığını* ortaya koymaya çalışmışım. Türkçe ve Fransızca makaleler şeklinde yayımlanan bu çalışma, doktora tezimin temel gövdesini oluşturacaktı. O halde, yalnızca söz konusu fikrin tespit edilip geliştirilmesinde değil, aynı zamanda bir doktora tezi olarak çalışılmasında Zeynep Ç. Gambetti’nin katkısı ve rehberliği tartışmasızdır. Yine, doktora tez jürimde yer alan Selcan Kaynak, Zeynep Kadirbeyoğlu, Nedim Nomer ve Murat Yüksel’e müteşekkirim; zira, onların ortaya koydukları kuramsal ve yöntemsel eleştiriler ile tarihsel düzeltmeler, çalışmamın çıkarımlarını çok daha temiz ve güçlü bir hale getirdi. Elbette hem yüksek li-

sans hem de doktora eğitimime sağladığı destekten ötürü TÜ-BİTAK'a ayrıca teşekkür ederim.

Çözüm sürecinin devam ettiği 2013 yazında bölgede gerçekleştirdiğim araştırmada bir rehber, çevirmen ve de dost olarak yanımda yer alan meşhur eşkiya “Hekimo”nun oğlu Şivan Zeren'e teşekkürden fazlasını borçluyum. Yine, Hekimo (Hikmet Zeren), Ramazanê Botî, Şemsettinê İskender, Ezizê İskender ve Melê Necmettin'e çalışmaya sağladıkları derinlikten ve sınırsız misafirperverliklerinden ötürü ayrıca teşekkür ederim.

Diğer taraftan, doktora tezimin kitaplaştırılması açısından, başta Tanıl Bora olmak üzere İletişim Yayınları Yayın Kurulu üyelerine çok şey borçluyum. Yayın Kurulu'nun sunduğu kapsamlı eleştiriler sayesinde elinizdeki kitap, içinden çıktığı akademik kabuğu kırabilmiştir. Ayrıca, bu çalışmanın, Hamit Bozarslan'ın sunumuyla yayımlanması benim için bir onur olduğu kadar, çalışmanın kendisi için de bir zenginleşmedir. Dahası, Cengiz Çağla ve Ümit Kurt'a bu uzun süreç boyunca hep yanımda oldukları için teşekkür ederim. Son olarak, ailem adına bu kitabı, ablam Ayça (*Tanya*) Özcan'ın hatırasına ithaf ediyorum. Onun ince ruhu, sevdikleri üzerinden parlamaya ve yayılmaya devam ediyor.

*İstanbul, 2018*

## ***Eşkıyalık, Toplum, Devlet ve Şiddet***

HAMİT BOZARSLAN

Okuyucunun elindeki çalışma, Osmanlı-Türkiye tarihinde önemli bir rol oynayan, edebiyat ve sanat ehlinin ötesinde folklor araştırmacılarının da dikkatini çeken, ama sosyal bilimcilerin büyük ölçüde ihmal ettiği eşkıyalık konusunu sorunsallaştırmaktadır. Ahmet Özcan'ın araştırması, eşkıyalığın Yaşar Kemal ve Kemal Tahir'in eserlerinde tecessüm eden romantik ve “büyü-bozucu” okumalarını başarılı bir şekilde özetlemekte, ama bu okumaların ötesinde eşkıyalık olgusuna tarihsel-sosyolojik bir perspektiften yola çıkarak yaklaşmaktadır. Eşkıyalığı hem özel olarak mahalli, hem de genel olarak da Türkiye tarihinin bir konusu olarak değerlendiren kitap, bu ikili açılım sayesinde bir alt-disiplin olarak Türkiye'deki “sosyal tarih” çalışmalarını da yenileyebilmektedir.

\* \* \*

Eşkıyalığın kendine özgü ve büyük ölçüde evrensel olan özerk bazı dinamiklere sahip olduğu, örneğin bir grup içi dayanışmayı, hiyerarşiyi ve “sır kültürü”nü oluşturabildiği, tutunmasını mümkün kılan dağları “mekânlaştırebildiği”, devletin egemenliğine karşı ya da bu egemenliğin marjlarında bir şiddet üretebilme kapasitesi geliştirebildiği inkâr edilemez. Ru-

hi Su'nun seslendirdiği *Drama Köprüsü* türküsünde de dile getirildiği gibi, “mezar taşlarını koyun, adam öldürmeyi de oyun” olarak gören eşkıyalığa geçiş, son tahlilde sosyal dokudan kısmi bir kopuşu kaçınılmaz kılabilmektedir. Aynı şekilde, eşkıyalığı, kendine has bir ethosa sahip olan ama kendisini var eden, meşrulaştıran ve/ya mahkûm eden, öznel olduğu kadar evrensel bir niteliğe de sahip olan kültürel bir modelden yola çıkarak algılayabilmek mümkündür. Ama Özcan'ın çalışması, bir dizi diğer olgu gibi, eşkıyalığa da kendisini yaratan zaman-mekân denklemiyle belirlenmiş “mikro-iklim”in koşullarından, nesiller-arası devamlılıklar ve kopuşlardan, şiddet ve kolektif olarak şiddete atfedilen ihtilaflı anlamlardan, beklentiler, korkular, efsaneleşme süreçleri ile belirlenen sosyal tahayyüllerden yola çıkarak da bakabilmenin mümkün olduğunu göstermektedir. Kitapta sunulan son dönem eşkiya portreleri, eşkıyalığın “sosyal dokudan çıkışı”nın bile, bu dokunun gerilimleri ve krizleriyle yakından bağlantılı olduğunu göstermektedir. Örneğin aşiret ilişkileri ve özellikle de “dağa çıkmayı” zorunlu kılabilen ve ikinci bir aşamada devletle de bir kan davasına dönüşen kan davaları, eşkıyalık olgusunun uzun bir dönem boyuca devam edebilmiş olmasını anlamamızı sağlamaktadır. Özcan'ın kullandığı kaynaklar, eşkıyalığın ancak kendisini fersah fersah aşan bazı dinamiklerle eklemlenmek şartıyla mahalli toplumsal belleklerin kilometre taşlarını oluşturabildiğini de göstermektedir.

Bu dinamiklerin başında doğal olarak iktidar ilişkileri, hatta tarihsel-sosyoloji bir muamma olarak iktidarlaşma/iktidarlaşabilme olgusu gelmektedir. Max Weber ve Charles Tilly'nin sosyolojisinden yola çıkarak, eşkıyalık ve devletleşme süreci arasında teorik ve kavramsal bir devamlılık ilişkisi kurabilmek mümkündür. Her iki sosyolog da devletleşme sürecinin temelinde güçlü bir iç dayanışmaya sahip olan bir grubun şiddete başvurma kapasitesinin yattığını öne sürmektedir. Bu şiddet, ilk aşamada hukuki ya da dinî bir meşruiyet söylemiyle beslenmemekte, belli bir mekândaki sivillerin tahakküm altına alınmalarını ve vergiye tabi tutulmalarını sağlayan bir iktidarlaşma kaynağı olarak kullanılmaktadır. Devletleşme, bu şiddet kapa-

sitesinin zaman içinde kurumsallaşması, kısmen de olsa ehlileştirilmesi ve –en azından teorik olarak– Eros ve Tanatos arasında birincisinin medinede, ikincisinin ise sınırlarda konumlandırılmasını mümkün kılan yeni bir denge kurabilmesi sayesinde mümkün olabilmektedir. Müstakbel bir devletin nüvesini oluşturan silahlı bir birlik gibi, eşkıyalık da yasa dışı, meşruiyetini kendinde bulan bir şiddet ve şiddet ethosu üretebilmekte, ama müesses bir iktidara meydan okuduğundan kurumsallaşamamakta, varlığını bu iktidarın mümkün kıldığı marjlarla sınırlı kalarak devam ettirebilmektedir. Aynı şekilde, eşkıyalık değişik ekonomik formasyonların mümkün kıldığı sınıf ilişkilerine de bağımlı bulunmaktadır. Müesses bir iktidarın aksine, eşkıyalık, kontrol edebileceği ekonomik bir sistemin vergilerinden beslenememekte, varlığını kendisi dışında üretilen mahalli kaynaklara el koyarak sürdürebilmektedir. Bu kaynaklara erişme zorunluluğu değişik senaryoları mümkün kılabilir. Bunlardan kitapta da ele alınan ilki, bir eşkıya grubunun bağrından çıktığı muhit tarafından beslenmesidir. Ama bu mümkün olmadığında, eşkıyalık, mahalli devlet organları ve toprak ağaları gibi zengin katmanları “sosyal bölüştürücü” olarak tanımlayabileceğimiz bir şiddet yoluyla haraca kesebilmekte, ya da, tam aksine, kırsalda ve kasabalarda yoksul kesimlere karşı predatör bir talan politikası izleyebilmektedir. Aynı şekilde, grubun sahip olduğu şiddet potansiyeli de bu iki katmandan birine “kiralatabilmek”, bu şekilde eşkıyalık özerkliğini ve iç dayanışma ve hiyerarşi mekanizmalarını tümüyle kaybetmeden paralı bir askerliğe dönüşebilmektedir. Bu kaypak-konumluluk, eşkıyalığın mahalli koşullara göre hem Osmanlı dönemindeki ayanlık ya da Kürt coğrafyasında toprak ağalığıyla, hem de yoksul katmanlarla organik bir ilişki içinde olabilmesini de açıklamaktadır. 1920’lerde özellikle Suriye’de önemli bir siyasi rol oynayan *abadayılık* (“kabadayılık”) olgusu da bu manevra sahasının şehirselleşen bir mekânda başarılı bir şekilde kullanılması olarak değerlendirilebilir.

Devletin oluşum sürecindeki şiddetle ortak bazı paydalarla sahip olsa da son tahlilde eşkıyalığı devletten ayıran belir-

leyici fark müesseseseleşmemesidir. Eşkıyalık evreni, karar alma ve sorumluluk mekanizmalarını bireyselden kolektife aktaran devlet aygıtlarından çok, Kolombiya'nın kendilerine has ethosları ve ritüelleri, sosyalizasyon muhitleri ve semboller olan ve kendilerini “dünyaya tohum ekmek için gelmemiş olanlar” olarak tanımlayan delikanlılık yaşındaki kiralık katillerin evreniyle benzerlikler sunmaktadır. Devlet olgusunun temelinde zamanın, yani devamlılığın, mekâna ve kurumlara, zaman-mekân ilişkisini belirleyen güvene dönüştürülebilmesi yatmaktadır. Eşkıyalık ise devletin ve toplumun marjlarını bir “mekân”a dönüştürebilmekle, ama mekânın zamanla ilişkilerini sağlayamamakta, bir olgu olarak kendisini yeniden üretebilmekte, ama harekete geçirdiği grupların tarihsellik kazanmasını imkânsız kılmaktadır. Güçlü bir iç dayanışmaya sahip olabilmek ya da içinde geliştiği sosyal muhitin zenginleri ya da yoksullarıyla yakın bir ilişki kurabilmek, kendi başına uzun erimli bir otoritenin ve dolayısıyla da iktidar ilişkilerinin pekiştirilmesine, elde edilen kaynakların, tecrübelerin ve grup içi belleğin nesillerarası aktarımlar yoluyla kurumsallaşmasına ve bilinen tabirle “dünyaya hükümran olmaya” yetmemektedir. Eşkıyalık, toplumun bağrından gelip toplumun mekânsal marjlarına yerleşebilmekte, ama aynı zamanda da kendisini bu marjlarda tükenmeye mahkûm kılmaktadır.

\* \* \*

Ahmet Özcan'ın çalışması, eşkıyalaşmış “kolektif aktörler” ve şiddet pratiği arasında yakın bir ilişkinin olduğunu göstermektedir: eşkıyalığın ancak kendi şiddet kaynaklarını oluşturma koşuluyla var olabileceği düşünülebilir, ama eşkıyalık, aynı zamanda, devletin ve toplumun marjlarında oluşan bir şiddet rezervuarını da oluşturmaktadır. İktidar-eşkıyalık ilişkisi, her şeyden önce, birbirleriyle taban tabana zıt dinamiklerin çatışması, bir direniş ve tedip denklemi olarak ortaya çıkmaktadır. Eşkıyalığın “tedip” edilmesi, devletin oluşması, yayılması ve kurumsal bir derinlik kazanması sürecinde doğal olarak belirleyici bir rol oynamaktadır. Kurumsal bir pratik olarak tedip,

devletin askerî ve sivil bürokrasilerinin iç irtibatının sağlanması, askerî merkezlerin ve yeni yolların kurulmasını, telgraf, radyo ya da telsiz gibi iletişim ağlarının oluşturulmasını ve dolayısıyla da devletin topografik egemenliğinin oluşturulmasını da beraberinde getirmektedir. Devletin etnografik-sosyolojik bir boyuta da sahip olan söyleminin oluşması da eşkıyalığın (ve günümüzde “terörizm”in) tanımlanabilmesini, bir güvenlik haritasına yerleştirilmesini, askerî okullarda verilen eğitim ve sahadaki icraat sayesinde kurumsallaştırılmasını gerektirmektedir. Bu söylem belli bir oranda devletin hem dışa hem de kendisine tuttuğu, kendisine ürettiği gerçekleri, kavramları, kategorileri yansıtan bir ayna rolü görmektedir. Son olarak da İtalyan edebiyatçısı Mario Rigoni-Stern’in romanlarında görüldüğü gibi tedip, genç bir devletin “sınırlanması/sınırlaşması”nı, başka bir tabirle Westfalien bir nitelik kazanmasını sağlayabilmektedir; ama bu “sınır oluşturma”nın bedeli, sınır bölgesi sakinlerinin devamlılığın kesilmesi, farklı ve çoğu kez düşman kamplardan birine mutlak aidiyet gösterme zorunluluğuyla karşı karşıya kalmalarıdır. İktidarlar doğal olarak kontrol edemediği sınır-aşırı ilişkileri şekavet ve ihanetle eş tutmaktalar. Avrupa sınır halklarının kimliklerinde ve tarihsel bilinçlerinde önemli bir rol oynayan bu olgu, Türkiye’de de gözlenebilmektedir. 1931’deki bir makalesinde, *Cumhuriyet*’in başyazarı Yunus Nadi, Kürtlerin kaçakçılığı bir “hiyanet” ya da utanç verici bir faaliyet olarak görmediklerini yazmaktaydı. Aralık 2011’de Roboski’de öldürülen 34 Kürt genç de hem iktidar hem de ana akım medya tarafından kaçakçı olarak tanımlanmıştı. Oysa ki söz konusu olan sınırların böldüğü ailelerin, aşiretlerin, tarikatların, sosyalizasyon ağlarının devamlılıklarını sağlamaya çalışmalarının iktidar tarafından kaçakçılıkla eş tutulması ve “eşkiyalastırılması” idi.

Ama Özcan’ın çalışması, eşkıyalık, şiddet, toplumsal bağ ve egemenlik arasındaki ilişkinin hiçbir şekilde bu devlet oluşturu-  
cucu “tedip” pratiğiyle sınırlı kalmadığını da gözler önüne sermektedir. Doğası itibarıyla çok anlamlı sosyal bir olgu olan eşkıyalık, bazı durumlarda “romantik” okuyuşları haklı çıkara-

cak bir şekilde gerçekten de isyancı bir boyut kazanmakta, toplumun marjlarında ama toplumsal beklentilerle beslenen bir direniş temsil edebilmekte, ya da en azından bu şekilde algılanabilmektedir. Burada da söz konusu olan hem öznel hem de evrensel bir olgudur: toplumun mağdur katmanları kendi öz teşebbüsleriyle gerçekleştiremedikleri adalet ve intikam beklentilerini kendi sinelerinden çıkmış ama marjlarda mekân tutmuş aktörlerden bekleyebilmektedirler. Eşkıyalığın Avrupa toplumlarında efsaneleşmesinde ya da Kürt toplumunun *deng-bejlik* geleneğinde bu denli önemli bir yer tutmasının temelinde, kurumsallaşamamakla birlikte nesilden nesile yeniden canlanan, adaleti yeniden tesis eden, geçmiş zorbalıkları hiçbir şekilde unutmayan ve hiçbir şekilde affetmeyen, neredeyse ilahi bir niteliğe sahip bir intikam, tarihsel bir öç beklentisi bulunmaktadır. Kıvılcımlı ve Hobsbawm'ın "ilkel isyancısı" ya da "sosyal eşkıyası" bazı koşullarda bu beklentiye cevap verebilmekte, hatta ikinci bir aşamada Balkan örneklerinde görüldüğü gibi, siyasi, millî ya da dinî bir "dava"nın gönüllü savaşçısına dönüşebilmektedir. Ama bu "ideal-tip" eşkıyalığı tek başına temsil edememektedir. Tam aksine, Osmanlı İmparatorluğu'nun "muhteşem yüzyıl"ının tarihsel travmasını oluşturan ve biraz da basitine kaçılarak Celali isyanları olarak adlandırılan ama gerçekte birbirlerinden çok farklı aktörlerin özerkleşmesiyle belirlenen "şiddet hali", eşkıyalığın yerel iktidar erklerinin, hatta merkezin milis gücüne de dönüşebileceğini göstermektedir. Aynı şekilde, merkezi bir iktidar ihtiyaç duyduğu ama kurumsal/hukuksal nedenler ya da mahalli kaynaklara ulaşmakta çektiği güçlükler nedeniyle üretmediği bir şiddete, normal koşullarda "tedip" etmesi gereken eşkıyalık sayesinde sahip olabilmektedir. İbn Halduncu olarak tanımlayabileceğimiz bir perspektiften yola çıkarsak, devletin kendi dışında üretilen şiddeti sınırlaması, ama tümüyle yok etmemesi, kontrol ettiği ve itaat ve vergi dayatabildiği "mahzen"i derinleştirirken, kenarlarında hem itaati hem de vergiyi reddeden bir "siba"yı koruması zorunludur. Devletin, Norbert Elias ve Weber'in önerdikleri modelde önemli bir rol oynayan "şiddet tekeli"ni



oluşturma projesini en azından teorik olarak terk edemeyeceği açıktır. şiddetin tek meşru aktörü olma iddiasından vazgeçen bir devlet, egemenlik sahasını diğer milis güçleriyle paylaşan ve olsa olsa onlara nazaran *primus inter pares* konumunda bulunan bir milise dönüşebilir. Ne var ki, bu teorik zorunlulukla önemli bir tezat teşkil etse de, devlet, aynı zamanda “satın alınabilecek” bir şiddet potansiyeline sahip marjlara da gereksinim duymaktadır. Bu gelenek, Kozak, Basij ya da Korucu gibi paramiliter birimlerine sahip olan günümüzün anti-demokrasilerinde, hatta yabancı ya da özel sektöre dahil olan askeri güçlere başvuran modern demokrasilerde de devam etmektedir. Devletin kendi dışında üretilen şiddeti hem tedip hem de muhafaza etmesiyle belirlenen bu ikili konum, 19. yüzyılda Kürt emirliklerinin yok edilmesinden 1980’lere kadar Kürt eşkıyalığının tarihini de belirlemiş bulunmaktadır. Örneğin 1915 Ermeni soykırımında devlet hem Kürt bölgelerinde hem de diğer mıntıkalarda resmî olarak “çete” istihdam etmiş ve bu çeteleri katliam ve talanın mümkün kıldığı ganimetle mükâfatlandırmıştır. Aralık 1987’de *Nokta* dergisine verdiği röportajda “Hıristiyanlarla ve PKK ile her zaman savaşmış” olmakla övünen, ama en önemli icraatı 10 jandarma neferini öldürdükten sonra “eşkıyalaşması” olan Jırki Aşireti’nin lideri Tahir Adıyaman’ın 1980’lerin sonunda devletçe affedilip “koruculaştırılması” da eşkıyalığın devlete karşı direnmeden paramiliter bir yapıya dönüşmesinin en bariz örneklerinden birini oluşturmaktadır.

\* \* \*

Eşkıyalık ve devlet arasındaki bu gerilimler ve geçişkenlikler, Fransız filozofu Pierre Hassner’in ve İngiliz savaş tarihçisi John Keegan’ın ele aldıkları “burjuva ve barbarlık” diyalektiğinin önemini de göstermektedir. “Burjuva”nın hâkimiyet söyleminde şiddet, kendisini belirleyen üstün medeniyetin değerlerini savunmanın *olmazsa olmaz* koşulu olarak ortaya çıkmaktadır. Özcan’ın çalışması, müesses ve meşru bir güç olarak devletin üstünlüğünün aynı zamanda etnik bir grubun üstünlüğü anlamına geldiğini göstermektedir. Hâkim grubun elitleri ken-

di gruplarını “medeni”, “kibar”, “adil”, “kanunsever” olarak algılamak, “eşkıyalığı” üreten ya da barındıran etnik grup medeniyetin dışında seyreden, kanun kavramını tanımayan ve kaba bir güce, salt içgüdüye ya da dış dünyanın manipülasyonlarına teslim olmuş bir grup olarak tanımlanmaktadır. Örneğin, sanıldığı aksine Kemalist Türkiye’de, Kürtlerin varlığı sistematik bir şekilde inkâr edilmemekte, ama Kürtler, mazlum Türk “etno-sınıfı”nı ezen feodal ve gaddar, “irtica”yla ya da “karısını kızını başkasına peşkeş eden Kızılbaş”lıkla belirlenen bir “etno-sınıf” olarak ortaya çıkmaktadırlar. 1920 ve 1930’larda Yusuf Mazhar (Aren)’in ve *Kadro* dergisinin Ararat ve Dersim yorumları bir “özne” olarak “Türklük” ve bir “nesne” olarak “Kürtlük” arasında kurulan bu tezat üzerine kurulmuştur. 1925’te Şeyh Said İsyanı’nın bastırılmasını “Türklüğün” barbarlığa karşı verdiği bir “mefkûre savaşı” olarak gören Kemalist iktidar, 1930’ların sonunda Naşit Uluğ’un tabiriyle Dersim’i “Türkleştirme-medenileştirme” misyonuna soyunmaktadır. *Kadro*’nun ve Uluğ’un söyleminde, Türklük ve medeniyet öznel ve evrenseli belirleyen tamamlayıcı kavramlar olarak değil, tümüyle özdeş, birbirlerini koşullandıran kavramlar olarak algılanmaktadır. Bu söylemin çok-partili dönemde tümüyle terk edilmediği görülmektedir; bununla birlikte, 1950’lerden sonra eşkıyalık daha çok “geri kalmışlığın” sebebi ve sonucu, koşulu ve bedeli olarak algılanmaktadır. Gerçi Özcan’ın aktardığı Çetin Altan, devletin bölgede halk tarafından kendi devleti olarak görülmediğine dikkat çekmektedir; ama İsmail Cem’in de katıldığı bu tespit, devlet nezdinde, Kürtlerin eşkıyalığı üreten, barındıran ve koruyan “suçlu vatandaşlar” olarak addedilmesini engelleyememiştir. Tam aksine, eşkıyanın ölü bedeni, devletin, hâkim milletin, “kanun”un zaferi ve bunlara itaatsizliğin “kaçınılmaz sonucu” olarak teşhir edilebilmektedir. Kürtlüğün sınır ötesiyle oluşturduğu ve birçok ekonomik ve sosyal boyutu bulunan devamlılık, Kürtlük-eşkıyalık-sınırsızlık şablonunun idari-coğrafi tahayyülün oluşmasında belirleyici bir rol oynamasını sağlamıştır. 1927-1930 Ararat isyanı gibi Barzani başkaldırısı da bu coğrafi tahayyülün travmatik bir boyut kazanmasını

da önemli bir kilometre taşı oluşturmıştır. Özcan'ın aktardığı gazeteci Halit Çapın, 1960'larda, devletin "halk tarafından desteklenen" eşkiyalar karşısında aynı zamanda "medenilere has" (ve bu nedenle de aslında sahip olunan gücü gizlemeye yönelik) bir aşağılık kompleksinin geliştirdiğini de göstermektedir: "Gerçek korkunçtur ama adamlar bizden üstündür. Bunu kabul etmek gerek... Fizikman üstün, arazi bilgisi bakımından üstün, espionaj bakımından üstün... Çevre bizimle, kanunla birlik değil... Onların rahat jandarma vurma salahiyeti var... Bizimse rahat eşkiya vurma salahiyetimiz yok..."

Çapan'ın dile getirdiği bir "pranga olarak medeniyet ve kanun" simgesi, Hassner ve Keegan'ın ele aldıkları "burjuva-barbar" diyalektiğinin mutlak anlamda negatif bir nitelik kazanabileceğini ve diyalektik niteliğini kaybedebileceğini, olumsuzun çok-boyutlu ve çok daha derin bir olumsuzlukla aşılma-ya çalışmasına yol açabileceğini göstermektedir: "burjuva", "barbarlığa" karşı "barbarca" davranma, başka bir deyişle kendi "medeni" âdet, ilke, hukuk ve kodlarını askıya almaya mecbur olduğunu dile getirmektedir. Ama "barbarlık" mekânında "barbarlar gibi davranma"yı, 1970'lerde olduğu gibi askerlerine mahalli kıyafetler giydirerek "komando harekâtları" düzenlemeyi, "barbarları" yok etmeyi ya da birbirlerine kırdırmayı tercih eden bir devletin kendisi de son tahlilde "barbarlaşma" sürecine girmekte, "barbarlığa" atfettiği kodları kendi bünyesinde, hatta doğrudan iktidarının merkezinde de uygulamaya koymak zorunda kalmaktadır. Hannah Arendt'in de isabetli bir şekilde önerdiği gibi, Avrupa ülkelerinin "barbar" kolonilerinde uyguladıkları "barbar" şiddetin günün birinde Avrupa'ya, yani medeni "burjuva" öz-mekâna dönmesi kaçınılmazdı. Bu olgu yakın Türkiye tarihinde de sıkça görülmektedir. Bu sunuşta, günümüzdeki ÖSO, PÖH ya da JÖH gibi örneklerle değinmeden, zamanında büyük bir fırtına koparan ama bir yıl gibi kısa bir sürede eski yıllıkların sayfalarına terk edilen Susurluk skandalıyla yetinelim: Susurluk kazasının ortaya çıkardığı "üniformalı çete", "barbar" mekânda işlenen faili "meçhul" cinayetlerin son kertede medinenin göbeğine taşındığını göster-

mekteydi. 1980’lerde radikal-sağ, emniyet güçleri, uyuşturucu ve kumar ağları ve koruculuk kavşağında kurulan ölüm tugayları, 1990’ların ikinci yarısında artık devleti teslim alabilmekte, “barbarlık”tan elde edebildikleri güvenlik rantını ve şiddet potansiyelini devletin tepesindeki kanlı hesaplaşmalarda kullanabilmekteydiler.

\* \* \*

Özcan’ın isabetli bir şekilde dile getirdiği gibi, 1950’lerde ve 1960’larda basında büyük bir yankı yaratan Kürt “eşkıyalık” olgusu, 1970’lere varıldığında artık “alacakaranlık” anlarını yaşamaktaydı. “Eşkıyalık çağı”nın sona ermesi, Türkiye’nin ve sınır-aşırı Kürt toplumunun geçirdiği hızlı değişimler, siyasetleşme, radikalleşme ve askerileşme süreçleriyle olduğu kadar, bölgesel krizlerle de yakından ilgiliydi. Toplumsal dinamikler, kırsaldan şehirlere, toprak ağalarından ya da aşiret reislerinden plebiyen kategorilere, “aksakallılar”dan delikanlılık yaşlarındaki gençlere kaymaktaydı. 1970’lerin ve 1980’lerin göçü ve 1990’ların köy yakmalarıyla ivme kazanan şehirselleşme süreci de klasik olarak tanımlayabileceğimiz bir eşkıyalığın devam etmesini imkânsızlaştırmaktaydı.

Ama son otuz yılda Ortadoğu’nun bir kısmında gözlemlenen ve devletleri de içeren milisleşme, paramiliterleşme ve şehir savashları olguları, en güçlü olduğu dönemlerde bile devletin ve toplumun marjlarında kalan eşkıyalığın çok ötesinde yeni şiddet dinamiklerinin ortaya çıkabileceğini göstermektedir. Bu olguları eşkıyalıkla başlayabilecek bir seçereye oturtabilmek doğal olarak mümkün değildir. Ama bu olgular gibi devleti, toplumu, direnişi, zoru ve şiddeti sorgulayan eşkıyalık da, tarihçilerin ve genel olarak sosyal bilimcilerin önemli konularından birisi olmayı hak etmektedir.

***Sosyal ve Karşı-sosyal  
Eşkıyalık İkileminin Ötesinde:  
“Özgür-kuşlar” Olarak Eşkıyalar  
ve İktidar İstenci Olarak Mit***

Çünkü tüm yaşam görünüşe, sanata, yanılsamaya, görüşe [optic], bakış açısının ve hatanın gerekliliğine dayanır<sup>1</sup> (Nietzsche, 2000: 9).

Eric Hobsbawm'ın *Bandits (Eşkıyalar)* (1969) adlı çalışması, “köylü isyanının ilkel bir biçimi” olarak tanımladığı “sosyal eşkıyalık” tezi<sup>2</sup> ile eşkıyalığın toplumsal niteliği üzerine küresel bir kuramsal ihtilafın yanı sıra, Uzak Doğu ve Latin Amerika'dan Balkanlar ve Ortadoğu'ya dünyanın farklı bağlamlarındaki eşkıyalıkların tahliline yönelik yeni bir tarihsel ilginin ortaya çıkışını kışkırttı. Hobsbawm'ın sosyal eşkıyalık kuramını geliştirme konusundaki fikri, merak uyandırıcı derecede basit bir gözleminden kaynaklanıyordu:

Bütün Avrupa'da ve aslında, gittikçe daha açık hale geldiği gibi tüm kürede, adaletin taşıyıcıları ve sosyal servet dağıtıcıları olarak eşkıyaların belli türleri hakkında aynı hikâyeler ve mitler anlatılmaktaydı (Hobsbawm, 2000: ix).

---

1 Bu örnekte olduğu gibi, İngilizce kitap ya da makalelerden yapılan tüm alıntıların çevirisi yazara aittir.

2 Hobsbawm, sosyal eşkıyalık tezini ilk kez 1959 yılında, yani *Eşkıyalar*'ın yayınlanmasından on yıl önce *Primitive Rebels (İlkel Asiler)* adlı çalışmasında ortaya atmıştı (1971).

Diğer bir deyişle, toplumların birçoğunun kendi Robin Hood'larına sahip olmaları bir rastlantı değilse, eşkıyalık köylü toplumlarında evrensel bir sosyal karşı çıkma işlevi görmüş olmalıydı (2000: 18, 63, 168). Bu varsayımdan hareketle yazar, sosyal eşkıyaları şöyle tanımladı:

Lordun ve devletin suçlu olarak baktığı; ancak, köylü toplumu içinde kalan ve halkı tarafından kahramanlar, şampiyonlar, intikamcılar, adalet savaşçıları, belki de kurtuluşun liderleri, ama her hâlükârda hayran olunması, yardım edilmesi ve desteklenmesi gereken insanlar olarak görülen köylü kanun kaçakları (2000: 20).

O halde sosyal eşkıyalar, köylülerin gözünde adi suçlular olarak değil, ezilenlerin kahramanları olarak görülen kırsal kanun kaçaklarıydı. Aslında Hobsbawm, sosyal eşkıyalığın üç tarihsel türünü birbirinden ayırırken yaptığı gibi –(i) *Soylu soyguncu* ya da Robin Hood; yani, asli kişiliğini insanların zihnindeki ahlâki onayda bulan halkın savunucusu, yanlışların düzelticisi, adaletin ve sosyal eşitliğin taşıyıcısı; (ii) dehşet saçan *intikamcı*; yani, zayıfın da korkunç olabileceğini gösteren azgın zalimliğiyle öcün ve yıkımın vekili; (iii) *haydut (haiduk)*<sup>3</sup> ya da Balkan eşkıyası; yani, ne soylu soyguncu gibi toplumun onayını arayan ne de intikamcı gibi gaddarlığı asli kişiliği olan yine de gayri-ahlâki eylemleri, yalnızca halkına sunduğu hizmetlerin hatırına hoş görülen ilkel direnişçi (2000: 47, 63, 81)– bireysel bir eşkıyalığın “mücrim”/“adi” nitelikte mi yoksa “sosyal”/“siyasal” nitelikte mi olduğuna, onun iktidar mücadelesindeki fiili rolünden değil, neredeyse bütünüyle halkın hafızasındaki imgesinden hareketle karar vermekteydi. Daha sonra Hobsbawm tarafından da irdelenecek bu *yöntemsel* eleştiriye göre, yalnızca eşkıyalık türküleri, hikâyeleri ve efsaneleri-

3 Romanya'da bir haydut çetesinin, Osmanlı Devleti'nin *başibozuk* birliklerine ve Osmanlı bürokratlarıyla işbirliği yapan *boyarlara* karşı yürüttükleri mücadeleleri sonucu, ulusal kahramanlar haline gelmelerini konu alan Panaît Istrati'nin romanı *Les Haidoucs (Hayduklar)*, Hobsbawm'ın *İlkel Asiler*'inden otuz yıl önce, Balkan milletlerinin modern tarihinde milliyetçilikle iç içe geçen eşkıyalığın önemine dikkat çekmişti (1929).

ne dayanarak geliştirilen sosyal eşkıyalık tezi, eşkıyalığın “gerçek” siyasal, ekonomik ve sosyal işlevlerini, büyük ölçüde, değinilmemiş olarak bırakıyor; en fazla, trajik eşkıya mitinin toplumda bir karşı çıkma işlevi yerine getirdiğini gösterebiliyordu (2000: xi, 182).

Bu nedenle, eşkıyayı bir yerel iktidar odağı tarafından köylülere karşı kullanılan bir dehşet gücü olarak yorumlayan Anton Blok’un “The Peasant and the Brigand: Social Banditry Reconsidered” (Köylü ve Haydut: Sosyal Eşkıyalığın Yeniden Ele Alınışı) (1972) adlı makalesiyle birlikte, Hobsbawm’ın sosyal eşkıyalarına karşı-tarih yazımlarıyla meydan okundu. Örneğin, *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization* (Eşkıyalar ve Devlet: Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi) adlı çalışmasında Karen Barkey, 17. yüzyıl Osmanlı Devleti’nde eşkıyaların köylülere yardım eden kırsal asiler olmak şöyle dursun, köylü toplumuna ve onun başkaldırma kuvvetine karşı işleyen *mücrimler* olduğunu güçlü bir biçimde savunuyordu (1994: 21-22). Diğer bir deyişle eşkıyalar, Hobsbawm’ın betimlediği gibi, “ilkel asiler” değil, hamilik yoluyla kullanılan ve denetlenen “Devletin taşkın müşterileri”ydi<sup>4</sup> (1994: x). Zira Barkey için temel soru, “eşkıyaların, Osmanlı köylü toplumunda sosyal karşı çıkışın olağan dışı bir biçimini oluşturup oluşturmadıkları” değil, “devlet merkezileşmesinde yetkililerin ve yerel güç odaklarının eşkıyaları nasıl kullandıkları”; yani, “fiili iktidar siyasetinde eşkıyaların nasıl konumlandıkları”ydı.

Hobsbawm’ın eşkıyalığı ekonomik, sosyal ve siyasal düzene karşı kendiliğinden bir başkaldırı olarak yorumlamasına karşılık Barkey, modern merkezi devletin inşa sürecini aksatmak için *lordlar* tarafından yenilikçi bir biçimde kullanılan Avrupa eşkıyalığının aksine, Osmanlı eşkıyalığının çatışmadan müzâkere ve pazarlığa kadar uzanan çeşitli siyasalar yoluyla Devletin merkezileştirilmesi sürecine eklenmiş olduğunu savunu-

---

4 O halde, Blok’un makalesiyle karşılaştırıldığında, Barkey’in çalışmasının özgünlüğü, eşkıyalığın tahliline devlet olgusunu dâhil etmesinde saklıydı. Diğer taraftan, Barkey’in ortaya koyduğu tezlerin bilimsel geçerliği üzerine yöntemsel anlamda ciddi çekinceler koyan bir makale için bkz. (Sheridan, 2012: 111-126).

yordu (1994: 5). Sonuç olarak yazar, 17. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde eşkıyalık salgını hakkında geliştirdiği tahlilini, yalnızca Hobsbawm'ın sosyal eşkıyalık tezinin değil, aynı zamanda tüm İmparatorluk tarihinde esaslı köylü isyanlarının kati yokluğu karşısında, eşkıyalığı halk isyanının kendine özgü bir biçimi olarak yorumlayan Türk Marksist bilim insanları ve yazarlarının kuramlarının da haklı bir eleştirisi olarak sunmaktaydı.

Söz konusu Türk Marksistleri ile ilgili olarak Barkey, Yaşar Kemal ve Kemal Tahir'i öne çıkan edebi isimler olarak sıralıyordu (1994: 180). Halbuki, aşağıda açıklanacağı gibi, eşkıyalık meselesi üzerine neredeyse tamamen karşıt anlatılar sunan bu iki romancıyı yan yana koymak açık bir hataydı. Zira, Kemal Tahir'in bakış açısında devlet olgusunun fazlaca yer bulmadığı gerçeği bir yana bırakılırsa, onun Yaşar Kemal'in eşkıya romantizmine karşı çıkışı, Barkey'in Hobsbawm'ın sosyal eşkıyalık tezine karşı muhalefetine denk düşmekteydi. Dahası, Marksizm'in kendisi, sanayi emeğinden kaçmış, dışlanmış ya da henüz ona dâhil edilmemiş olan eşkıya ya da soyguncular gibi toplumun hudutlarında yer alanları "lumpen proletarya" kavramı içinde olumsuz değerlendirmişti. *Komünist Manifesto*'da Karl Marx ve Friedrich Engels, bu sınıfta saklı karşı-devrimci kuvveti vurgulamışlardı:

Tehlikeli sınıf, toplumsal tortu, eski toplumun en alt katmanlarının bu edilgin çürüyen yığını, şurada burada, bir proleter devrim ile hareketin içine sürüklenebilir; ne var ki, kendi yaşam koşulları onu daha çok gerici entrikaların paralı aleti olmaya hazırlar (Marx ve Engels, 1998: 128).

Hobsbawm'a sosyal eşkıyalık kuramı konusunda ilham vermiş siyasal düşünürün kim olduğu aranıyorsa, yazarın kendisi tarafından da işaret edilen anarşist Mikhail Bakunin'in siyasal düşünceleri incelenmeliydi:

Rusya'da eşkıya, gerçek ve yegâne devrimcidir; hoş cümlelere ve öğrenilmiş belâgate sahip olmaksızın uzlaşmaz, usamaz, yılmaz, pratik bir devrimci; apolitik ve her tabakadan ba-



ğımsız, halkın içinden fıskıran sosyal bir devrimci... (Bakunin, 1978: 66)

Yine de Barkey'in eleştirisi, kimi Türk Marksistleri için geçerli olabilirdi. Zira Hikmet Kıvılcımlı sosyal eşkıyalık tezini, Hobsbawm'ın *İlkel İsyancılar* (1959) adlı çalışması dahi yayımlanmadan önce, 1930'larda öne sürmüştü bile. Kıvılcımlı, eşkıyalığı köylülerin "bireysel isyanlar"ı bölümüne yerleştirmiş ve "parçalanmış orta sınıflar arasındaki köylülüğe ait bir tür anarşizm" olarak tanımlamıştı. Kıvılcımlı'ya göre, köylülüğün zulme karşı aşkın isyanı dinî mezhepçilikse, bu isyanın dünyevi biçimi de eşkıyalıktı (1992: 289).

O halde, eşkıyalık üzerine olan akademik yazın, bilimsel bir disiplinin *normal* oluşum seyrini sadakatle takip ederek (Carr, 2001: 3-11), bir *amaçla* –farklı tarihsel bağlamlardan bireysel olarak toplanmış bir veri üzerinden kadim ve evrensel *trajik eşkıya mitini* bilimsel olarak doğrulama amacıyla– doğdu. Örneğin, *Ege'de Eşkıyalar* adlı doktora çalışmasında Sabri Yetkin, Hobsbawm'ın yukarıda bahsedilen üç tarihsel model üzerine inşa ettiği tezini eleştirel bir yeniden değerlendirmeye tâbi tutmaksızın, zeybek gelenegini sosyal eşkıyalığın kusursuz bir örneği olarak sunacaktı (1996). Oysa, eşkıyalık folkloruna ilave yapmak üzere değil, suçun sosyal anlamını tahlil etmek üzere sosyal eşkıyalık tezini Afrika tarihine uyguladığını savunan Ralph A. Austen, "kısmen" Asyalı, "aslen" de Avrupalı ve Amerikalı olan bu fikrin Afrika tarihi açısından ilgisini çalışarak eşkıyalığın yeni tarihsel modellerini ortaya koyabilmişti (1986). Ancak, Hobsbawm'ın *naifliği* hızla aşan ve *amaç aşamasından tahlil aşamasına* geçen birçok eşkıyalık araştırması, trajik eşkıya mitinin "gerçekliği"ni *ampirik* olarak yalanladı. Küresel eşkıyalık ihtilafını önceleyen Türkçe eşkıyalık yazınında, Kıvılcımlı'nın "anarşist eşkıyalar"ına karşılık Behice Boran, *Toplumsal Yapı Araştırmaları* çalışmasında, Batı Anadolu'da köylülerle eşkıyalar arasında yaşanmış bir savaşın izlerini sürüyordu (1945: 46). Blok ve Barkey dışında, John S. Kolipoulos eşkıyalığın modern Yunan ulus-devletinin oluşum sü-

recinde oynadığı rolü tahlil ederken (1987) ya da David Hart eşkıyalık, siyasal iktidar ve sömürge karşıtı direniş arasındaki ilişkiyi İslâm topraklarında incelerken (1987), Hobsbawm'ın sosyal eşkıyalık tezini kendi araştırma alanlarından hareketle reddediyorlardı.<sup>5</sup>

Eşkıyalık üzerine olan tarihyazımının bu daha yüksek aşaması, bağlama duyarlı *gerçekçiliğiyle* öne çıksa da eşkıyanın aynı zamanda bir *simge* olduğu ve insanlığın mitlerle dolu cephaneliğindeki “bin yüzlü kahraman”ın<sup>6</sup> bir yüzü olduğu gerçeğini ihmal ediyordu. O halde, eşkıyalık yazını için halen kat edilmesi gereken bir aşama daha vardır; zira, trajik eşkıya mitini reddetmenin kendisi, baştan ölü doğmuş bir teşebbüstür. Yunanca *mythos* (hikâye) kelimesinden türeyen mit terimi, varoluşsal mücadeleler uğruna söylenen sembolik anlatıları ifade eder. Mitler reddedilemez; her biri, bir *iktidar istencinin* gerçekleşmesidir; şimdi üzerinde eylemenin bir aracıdır. Georges Sorel'in kelimeleriyle “nihai mücadeleye girmek üzere kendilerini hazırlayan kitlelerin etkinliğini, duygularını ve düşüncelerini anlamamıza” izin veren devrimci *praksis*; “şeylerin bir betimlemesi değil, eylemek üzere olan bir iradenin ifadesi”dir<sup>7</sup> (2004: 28). Önemli olan, mitin içsel mantığı ya da dışsal gerçeklikle olan tutarlılığı değildir; bütünlüğü içinde mitin kendisidir (2004: 117). Çünkü mitler bize, kelimeler yerine, yalnızca

---

5 Ayrıca, sosyal eşkıyalık tezini Latin Amerika bağlamında sorgulayan, bütün ülkenin bir “eşkıya ulus” haline geldiği Çin'deki tarihsel süreci çalışan ve Korsika'da eşkıyalık ile kan davası arasındaki ilişkiye yoğunlaşan başka araştırmalar için sırasıyla bkz. (Slatta (ed.), 1987), (Billingsley, 1988) ve (Ownby, 2002), (Wilson, 2003). Son olarak, Walter Laqueur'un eşkıyalığı, modern gerilla savaşının temeli olarak tahlil etmesi dikkate değerdir (2009).

6 “Bin Yüzlü Kahraman” (*The Hero with a Thousand Faces*) ifadesi, çeşitli kültürlerin mitlerinde yer alan *kahramanın* yolculuğunun arkasında “insanlık” olarak adlandırılan bir mevcudiyete işaret eden evrensel bir bağ, modern psikanaliz yoluyla tespit eden Joseph Campbell'ın 1949 tarihli çalışmasının başlığıdır (1972).

7 Seytanla mücadele ile ilgili aşkın mit olmaksızın, köylülüğün trajik eşkıya miti olmaksızın, “Yunan cumhuriyetlerinin yurttaşları, Roma lejyonierleri, kurtuluş savaşı askerleri ve Rönesans'ın sanatçısı olmaksızın (...) şan ve şerefe olan inanç, (...) çarçabuk heyecanlı ve duygusal konuşmalara döndürdü” (Sorel, 2004: 27).

imgeler ve simgeler yoluyla erişilebilecek eylem halindeki iradenin sezgisel bir kavrayışını sunar.

Oysa, eşkıyalık yazınında çok az yazar mitin kendisiyle, “yanlış olana inanış” ile ilgilenmekteydi. Böylesine “yanlış” bir inancın evrenselliğini açıklamak için çoğu yazar, “sefil” varoluşları içinde yaşayabilmek için tek çareleri “yanılsamalar” a inanmak olan mitlerin yaratıcıları ve takipçilerinin “çaresizliği” ne felsefi bir edayla işaret etmekteydi. Bu yazarların, “eşkıyalar kırsal dünyanın asli kötüleriyse, neden bizzat avladıkları köylüler tarafından mitleştirilmişleridir?” sorusuna mit sahiplerinin bu “sefil perişanlığı” nı vurgulamak dışında verecekleri bir cevap yoktu. İşleri daha da zorlaştıran mesele, 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra gerçekleşecek kırsal eşkıya imgesinin tarihsel düşüşüne ve kentsel *terörist* terimi üzerinden “adi” ile “siyasi” suç arasında kesin bir ayrım yapılınca kadar, toplumsal ayaklanmaları ve örgütlü silahlı mücadeleleri de içerecek şekilde tüm yasadışı eylemlerin modern devletler tarafından “eşkıyalık” olarak adlandırılmış olmasıydı. Genel kaniya göre, modern devletler tüm yasadışı şiddeti *eşkıyalık* ortak paydasında toplayarak, “adi” şiddetle bir tuttukları “siyasi” şiddeti küçümsemeyi ve aşağılamayı amaçlamış olmalıydılar. İşte, eşkıyalıkla ilgili bu iki temel soruya verilen her iki yaygın cevabın da yanlış olduğunu açıklayabilmek için, eşkıyalığın soykütüksel (*genealogical*) bir tahliline ihtiyaç vardır.

Friedrich W. Nietzsche, *On the Genealogy of Morality* (Ahlâkın Soykütüğü) (1887) adlı putkırıcı risalesinde, cezanın kökeninde, alacaklı ile borçlu arasındaki sözleşmeli ilişkiyi buldu; zira, ahlâki “suçluluk” (*Schuld*) kavramı, maddi “borç” (*Schulden*) kavramından türemiştir (2007a: 39). Alıcı ile satıcı arasındaki ilişki, Nietzsche’ye göre “var olan bu en kadim ilişki”, “her şeyin bir fiyatının olduğu” kendine özgü bir adalet anlayışıyla sonuçlandı. O halde, “her yaralamanın hesabının, gerekirse yaralayan kimsenin acısı üzerinden ödenebileceği” şeklindeki bu kadim fikir, *beden kesmenin* en yaygın ödeme şekillerinden biri haline geldiği ilk çağlara egemen oldu (2007a: 40, 45-46). Yine de, erken toplulukların hâkim cezalandırma şekli olan sürgün

(*banishment*) cezası, bundan daha az gaddar ya da daha doğrusu daha az *kötücül* bir ödeme şekli değildi. Yaralayan kimse, topluluğuna verdiği sözü ve sözleşmeyi bozduğu için, onun korumasından yabana, bir “huzursuz kimse”, bir *canavar*, bir *bedbaht*<sup>8</sup> olacağı doğa durumuna sürülüyordu. Nietzsche’nin gösterdiği gibi, Almanca “sefalet” (*êlend*) kelimesi, aslen sürgün edilmiş bu yaralayan kimseyi ifade ediyordu (2007a: 46). Çarpıcı bir biçimde, Eski Roma’da “öldürülebilen ama kurban edilmemiş olan” *homo sacer* (kutsal insan) kavramı (Agamben, 1998: 8), bir kuş gibi özgür kılınan ve tam da bu nedenle herhangi biri tarafından ilk görüşte öldürülebilen Almanca *Vogelfrei* (özgür-kuş) kavramı (Nietzsche, 1974: 349) ve İngilizce *bandit* (eşkiya) kelimesinin türediği, “yasanın uygulanamadığı ve böylece herhangi biri tarafından öldürülebilecek” İtalyanca *bandito* (yasaklı) kavramı (Hobsbawm, 2000: 14), *kanun-dışı* (out-law) olanları, kanun dışına koyulmuş, insanı yeniden bir canavara dönüştüren *istisna* durumuna sürülmüş olanları ifade etmekteydi. “Uygarlığın bu seviyesinde ‘ceza’, diye yazıyordu Nietzsche,

yenilmiş ve tüm haklardan ve teminatlardan yoksun bırakılmış, nefret edilen ve silahsızlandırılmış bir düşmana yönelik normal davranışın basitçe bir kopyasıdır (*mimus*); tüm acımasızlığı ve gaddarlığıyla savaş kuralları ve *vae victis*’in [*bozguna uğramışa eyvahlar olsun!*] zafer kutlamasıdır (2007a: 47).

Erken toplulukların yasayı bozanlara içeriden düşmanlar, yani *hainler* olarak muamele etmesi, onların karşısındaki kendi zayıflıklarını ifşa etmekteydi. Zira, bu topluluklar güçlenip yasal sistemleri kati bir şekilde yerleştğinde, bireylere veya gruplara yönelik herhangi keyfi bir eylem, topluluğa karşı bir *ihanet* olarak değil, bir suç, yasanın bir ihlali, yasanın arkasındaki üstün iktidara bir *isyan* olarak muamele görmeye başladı. Böy-

---

8 Arapça *eşkiya* kelimesinin tekil hâli olan *şaki* kelimesinin ilk anlamı “bedbaht”tır. Dahası, Kürtçede eşkiyaları ifade etmek için kullanılan Arapça *mehkûm* kelimesi de köken olarak benzer bir anlamdadır. Zira *mehkûm*, yasaya *meçbûr*, onun karşısında *neçar* olandır.

lece, yaralanan tarafın bakış açısı terk edildi; yaralamanın verdiği doğrudan zarar tali bir mesele haline geldi; söz konusu üstün gücün görüşünde tüm yaralamalar eşitlendi (Nietzsche, 2007a: 50):

Ne zaman bir topluluğun gücü ve gururu artsa, onun ceza kanunu daha yumuşak hale gelirken, topluluk zayıfladığında ya da tehlikeye girdiğinde, geçmişin daha sert yöntemleri dirilir (2007a: 47).

Diğer bir deyişle “eşkıya”, topluluğun eski düşmanı, devlet yetkililerinin ve toplum üyelerinin etkilenmediği ve affedecek kadar kendilerine güvendiği “suçlu”ya dönüştü:

“Bu parazitlerimden neden endişe edeyim?” diye sorabilir böylesi bir toplum. “Bırakın isteklerini alsınlar. Bende daha çok var” (Nietzsche, 2007a: 48).

O halde, bir toplum dört başı mamur bir savaş ve iç savaş buhranına sürüklendiğinde, asker kaçakları askerlerden sayıca üstün olduğunda ve böylece eşkıyalar türediğinde, kısaca, istisna durumu genel kural haline geldiğinde, kanun kaçakları yeniden “hain” olmalıydılar. Zira, 17. yüzyıl Osmanlı toplumunda eşkıyalık, imparatorluğun birçok bölgesinde bir salgına dönüştüğünde, Devlet söyleminde eşkıyalar *Celâliler* olarak adlandırılmıştı. Bağlam açısından oldukça ilgisiz kalan ve bir yüzyıl önce gerçekleşmiş Şey Celal’in Alevi isyanına atuf yapan bu kavram, eşkıyanın imhası ya da devlet yapısı içinde özümsemesi konusundaki acil gerekliliğe işaret etmekteydi. Eşkıyaların imparatorluğun bekasına yönelik koydukları ölümcül tehdit, devlet bürokratlarının incelikli ve faydacı siyasetleri yoluyla nihayet ortadan kaldırılmışsa da (Barkey, 1994: 5) devlet söyleminde eşkıyaların (Sünni) Devletin ideolojik düşmanları olarak inşa edilmeleri, eşkıyalık salgını karşısında imparatorluğun zayıflığını ortaya koyuyordu.

Kanun kaçaklarının “hain” işaretiyle damgalandığı benzer bir toplumsal durum, modern Türk ulus-devletinin kuruluş yıllarında gerçekleşti. 1920 yılında çıkarılan *Hıyanet-i Vataniye*

*Kanunu ile Firariler Hakkında Kanun*, yalnızca işgal ordularının askerlerine karşı değil, aynı zamanda dağlara çıkıp eşkiya olan binlerce asker kaçağına karşı da verilmiş varoluşsal bir mücadeleye işaret ediyordu. Cepheye gönderilen eşkiyaların cezalarının ertelenmesi uygulaması durumun vahametini kanıtlıyordu. Eşkiyalar ve asker kaçaklarına karşı daha İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin siyasal iktidarı döneminde açılmış bu esaslı savaş, 1923 yılında çıkarılan *İzale-i Şekavet Kanunu* ile doruğuna ulaştı. Eşkiyanın öldürülmesi ya da yaralanmasını suç olmaksızın çıkaran ve onu herhangi biri tarafından öldürülebilecek bir *özgür-kuşa* dönüştüren bu kanun, kimlerin eşkiya olarak adlandırıldığını da ayrıntılı bir şekilde tasvir ediyordu.

Oysa “eşkiya” terimi, Kurtuluş Savaşı'nın kazanılması ve yeni Cumhuriyetçi rejimin yerleşmesiyle birlikte yasanın her türden ihlalini içerecek şekilde *gerildi* ve 1970'lerin ortalarına kadar devlet söyleminde kanun dışılığı yegâne tanımı olarak kaldı. Yasanın her türden ihlali, bu ihlalin içeriğinden bağımsız olarak, Cumhuriyetçi rejime karşı bir isyan olarak yorumlandı. Yeni rejime karşı oluşan her türlü muhalefet, “eşkiyalık” ortak paydasında eşitlendi ve daha önce sayısız eşkiya ve asker kaçağını idam eden İstiklal Mahkemeleri aracılığıyla ezildi. Böylece, erken Cumhuriyet dönemi Kürt isyanları devlet söyleminde *baskın hatlarıyla* “eşkiyalık” olarak etiketlenirken, “hiyanet” işareti Kürt etno-politik kimliğinin mücrimleştirilerek tanındığı *olağanüstü* durumlarda öne çıktı. Ancak, Kürt isyancılarının *siyasi suçlarını adileştiren* devlet söylemi, 1960'larda doruğuna ulaşan Kürt eşkiyalarının *adi* suçlarını ise siyasallaştıracaktı. Devlet yetkililerinin Kürt eşkiyalığının arkasında “hiyanet” ve “Kürtçülük” tespit etmeleri, 1950'lerden itibaren gerçekleşen muazzam bir sosyo-ekonomik ve siyasi-hukuki dönüşümün sonucu parçalanmış geleneksel Kürt toplumunun kitlesel olarak mücrimleşmesinden kaynaklanıyordu. O halde, Kürt eşkiyalığı devlet merkezileşmesine karşı topyekûn bir direnç olarak görülürken, söz konusu “hiyanet” söyleminin sonucu olan baskı siyasaları karşısında bölge halkı kimi eşkiyaları efsaneleştirecekti.

Eşkıyaların, yani yasadışı işlerle uğraşan kanun kaçağı köylülerin nüfuz ettikleri mekânlar, köylerin dışında, mevcut iktidar ilişkilerinin ve yasanın kendisinin ulaşamadığı yüksek dağları da içeren ve siyasal coğrafi sınırları aşan kırsal alandı. Eşkıyanın yasanın ulaşamadığı topraklardaki bu varoluşu, onu diğer yasadışı şiddet kullanımlarından ayırıyordu.<sup>9</sup> Kurala ve yasa karar veren sürekli bir *istisna*<sup>10</sup> durumunda eyleyen eşkıyanın olağan şiddeti, kendiliğinden yasa yapma yeterliği kazanarak olağanüstü hale geliyordu.<sup>11</sup> Ancak, devlet seçkinlerinin Devletin *yasa koruyucu şiddetini* “yenilmez” ve “ölümsüz” olarak yeniden inşa etmeleri için, yalnızca eşkıyanın *yasa dışı/yapıcı şiddetini* bertaraf etmeleri yeterli değildi; aynı zamanda, onun siyaset üstü doğasını siyasallaştıran trajik eşkıya mitini de yanlışlamaları gerekiyordu.

“Eşkılar, tanım gereği, itaate karşı direnir; iktidarın kapsamı dışındadır; iktidarın muhtemel uygulayıcısıdır ve dolayısıyla, muhtemel asidir” diye yazan Hobsbawm, sosyal ya da karşı-sosyal niteliğine bakmaksızın eşkıyalığın yasa, şiddet ve iktidarın kesiştiği temel bir alan olarak belirlediğini kavıyordu (2000: 12, 14). Ancak, sosyal eşkıyalık tezinin mucidi dahi, mitin eşkıyanın *adi* şiddetine olağandışı *siyasal* bir doğa aştığını görmezden geliyor; onu yalnızca köylü hoşnutsuzluğunun bir ifadesi, aslığın örtülü reddinin sarıh hale gelmesi olarak görüyordu:

Onlarınki, sosyal ve siyasal olarak belirsiz, kişisel bir ayaklanmadır ve normal –devrimci olmayan– koşullar altında kitle ayaklanmasının bir müjdecisi olmak yerine, genel edilgenliğin

---

9 Hobsbawm’ın da işaret ettiği gibi, suçun toplumsal anlamını fark edip eşkıyalığın bu istisnai durumunu ayırt edemeyen kimi yazarlar, tüm suçların sosyal karşı çıkış ve isyan olduğunu savunmuşlardı (2000: 171).

10 “İstisna kuraldan daha ilginçtir. Kural hiçbir şeyi kanıtlamaz; istisna her şeyi kanıtlar. O yalnızca kuralı değil, aynı zamanda onun salt istisnadan doğan varoluşunu da onar. İstisnada gerçek yaşamın gücü, tekrar yüzünden cansızlaşmış düzeniğin kabuğunu kırar” (Schmitt, 1988: 15).

11 Zira yasa-dışı şiddet, yasayı takip ettiği amaçlarla değil, salt yasanın dışındaki varoluşuyla tehdit eder: “‘Büyük’ suçlu figürü, amacı ne kadar nahış olursa olsun, kamunun gizli hayranlığını uyandırır. Bu, onun eyleminden değil, yalnızca onun tanıklık ettiği şiddetten doğar” (Benjamin, 2007: 281).

ürünü ve karşıtıdır. Onlar, kuralı kanıtlayan istisnadır (Hobsbawm, 2000: 41).

O halde, bir yandan istisnanın kural haline geldiğini göstermek, diğer yandan da karşı-sosyal eşkıyalık tezinin *kısır gerçekçiliğini* aşmak için, yalnızca eşkıyaların “avcı bir yönetim” (*predatory government*) altında yaşayan topluluklara sağladığı sosyal faydaları ifşa ederek suçlunun ille de karşı-sosyal olmadığı değil (Curott ve Fink, 2012), aynı zamanda mitin kendisinin gerçeklikten ayrılamayacağı gösterilmelidir. Mit, yanlış bir temsil değildir; gerçekliğin başkalaştırılmasıdır (*transfiguration*); bir milletin *iktidar istencinin* gerçekleşmesidir. Bir yanılsama değildir; bir inkâr, tecrit ve teselli aracı değildir; düşüşün ve çaresizliğin bir belirtisi hiç değildir; bir savaş aracıdır, bir silahtır, savaşa bir hazırlıktır, dolayısıyla savaşın başlamasıdır.<sup>12</sup> O halde mesele, eşkıya mitinin bilimsel gerçekliğini sınamak yerine, onun salt bir put mu olduğu, yani köle ahlâkının edilgen ve tepkisel bir ideali mi (ki böyle ise onu yanlışlayacak olan bilimsel değil, *Di-onysoscu felsefi çekiç*’tir),<sup>13</sup> yoksa *acı çeken bir kahramanın trajik miti* mi, yani efendi/savaşçı ahlâkına sahip bir milletin etkin bir savaş aracı mı olduğuna karar vermektir.

---

12 Eşkıya mitinin gücünü kavramış gözükten bir folklor tarihçisi dahi, aynı *mit* ile *tarihi* birbirinden ayırma hatasına düşmektedir: “Onların halk geleneğinde kahraman olarak görülmesi, Robin Hood ilkesinin gücünü ve insanların böyle figürleri kutlama ya da icat etme konusundaki derin ihtiyaçlarını kanıtlar. Hobsbawm’ın tezini kanıtlayan tarih değil, mitolojidir” (Seal, 2009: 84).

13 *Şen olmayan bilim* putları yıkamaz; zira, kendisi bir puttur: “Ve bilimin kendisi, bizim bilimimiz – evet, yaşamın bir belirtisi olarak görüldüğünde tüm bilimin anlamı nedir? Hangi amaç için, daha kötüsü hangi *kaynaktan* tüm bilimler türer? Ne? Bilimsel yöntem, belki de yalnızca bir korku ve kötümserlikten bir kaçınma mıdır? *Hakikate* karşı incelikli bir nefsi-müdafaa aracı mıdır? Ve ahlâki anlamda kurnaz bir hareket midir? Ah Sokrates, Sokrates bu *senin* sırrın olabilir mi? Ah en gizli alaycı, bu *senin* alayın olabilir mi?” (Nietzsche, 2000: 4)