



“Ama Eşkıyalık Çağı Kapandı!”

Ahmet Özcan: Kürtlerin “trajik eşkıya miti”ni devlet seçkinlerinin “Devletin yenilmezliği ve ölümsüzlüğü” mitiyle çarpışan siyasal bir karşı-mit olarak da ele aldım



MURAT ÖZYAŞAR
Söyleşi

29 Kasım 2018



Siftah Söyleşileri IV

Dönemin türkülerinde geçtiği gibi “Ferman padişahın, dağlar bizimdir!” diyenler de oldu, “Eşkîya dünyaya hükümdar olmaz” diyenler de. Kimileri için “hain” kimileri için de “kahraman” oldu, peki ama “kimdi eşkîya?”

Böyle bir zamanda siyasal kulakların “apolitik”, bilimsel kulakların da “romantik” olarak gördüğü bir mesele “eşkîyalık.” “Ama eşkîyalık çağı kapandı!” diyenlerin çoğunlukta olduğu bir zaman bu.

Tam da böyle bir zamanda “Eşkîyalık”ı Kürt meselesi bağlamında ele alan Ahmet Özcan'ın geçtiğimiz günlerde “Ama Eşkîyalık Çağı kapandı!” kitabı Modern Türkiye'de Son Kürt Eşkîyalık Çağı (1950-1970) alt başlığı ve Hamit Bozarslan'ın sunumuyla yayımlandı.

Romanlardan filmlere, yazılı basından meclis tutanaklarına ve saha çalışmasına değin dersine sıkı çalışan Ahmet Özcan hocayla kitabını, Siftah Söyleşileri için konuştuk.

Akademisyen olduğunuzu biliyoruz, şimdiye değin neler yaptınız, kendinizden ve çalışmalarınızdan bahseder misiniz?

1982 yılında Konya’da doğdum. Lisans eğitimimi Yıldız Teknik Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü’nde tamamladım. Yüksek lisans eğitimimi Sabancı Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü’nde, geçen sene kaybettiğimiz Şerif Mardin hocanın danışmanlığında, İngiliz muhafazakâr filozofu Edmund Burke’ün siyasal düşüncesi üzerine yazdığım tezle tamamladım. Boğaziçi Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü’nde doktora eğitimime ise 2009 yılında başladım. Doktora eğitimimde amacım, derinliklerime çok önce düşmüş olduğunu ancak şimdi gördüğüm başta Friedrich Nietzsche’nin “ahlaksız” düşünceleri olmak üzere, siyasal şiddet odaklı kuramsal bakış açımı Türkiye siyasetine uygulamaktı. Böylece hedefim, Mardin hocanın bende tespit edip teşvik ettiği tarih ile düşüncenin ayrılmazlığı bilinciyle kuşanmış bir şekilde, Türkiye’de siyasal şiddetin tarihine yeni bir bakışla bakmak, onu yeni bir sesle anlamaktı. Bu dönemde, Gezi olayları başta olmak üzere çeşitli konularda, küçük çaplı alan araştırmaları da içeren Türkçe, İngilizce ve Fransızca makaleler ve raporlar yazdım. Türkçe ayrımcı, ırkçı, cinsiyetçi vb. deyiş, deyim ve atasözlerini bir araya getiren “Ayrımcı Sözlük” adlı bütünüyle amatör bir internet projesi gerçekleştirdim. Ancak, tüm bu “Siyaset Bilimi” çalışmalarının arkasında Türkiye’nin Kürt meselesi üzerine derinlemesine okumalar yapmaya başlamıştım bile. Kürt meselesine “eşkîyalar” üzerinden baktığım doktora tezimin tamamlanmasından sonra İstanbul’da birkaç vakıf üniversitesinde dersler verdim; Batı siyasal düşüncesinin temel metinlerinden çeviriler yaptım.

“Ama Eşkîyalık Çağı Kapandı!”/Modern Türkiye’de Son Kürt Eşkîyalık Çağı (1950-1970) adlı kitabınız aslında sizin doktora teziniz. Eşkîyalarla ilgili bir tez yazma fikri nereden doğdu? Herkesin ilgi alanından çıkmışken sizin ilgi alanınıza nereden girdi eşkîyalar? Kişisel tarihinizle kesişen bir eşkîyalık hikâyeniz var mı?

Henüz lisans eğitimim sırasında, babamla yaptığımız sohbetlerin birinde kendisi bana şöyle söylemişti: “Apoculardan önce dağlarda eşkıyalar vardı.” Bu cümleyi hiçbir zaman unutmadım. Çok sonra, *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Tarihi Ansiklopedisi*’nin 7. Cildinde “Sosyalizm ve Kürtler” adlı bölümün bir sayfasında (s. 2110) Koçero’nun öldürüldükten sonra çekilmiş fotoğrafı koyulmuş; fotoğrafın altında “sayıları binleri bulan ve dağlarda yaşayan çok sayıda ‘asi’ (Koçero, Davudo, Kotto vb.) Kürt halkında uyanmakta olan ‘devlete karşı çıkma’ özlemini yaşatmaya devam ettiler” yazıyordu. Kürtlerin yakın tarihinde “siyasal olmayan”, “adi” suçlularla ilgili düşünülmüş bu değerli tahlilin kısalığı, benim için literatürdeki boşluğu ortaya koymakla kalmamış; aynı zamanda birer “siyasal hayvan” olarak tarihçilerin kulaklarının “siyasal olmayan” a yönelik sağırlığını da fark etmemi sağlamıştı. Oysa, daha sonra anlayacağım gibi, “siyasal olmayan”, zaman ve mekânın daha geniş bir ufunda duyulduğunda “fazla-siyasal”dır.

Barış Ünlü’nün yerinde tespitiyle “Türklük Sözleşmesi” gereği akademisyenler Kürt meselesiyle birçok sebepten ötürü pek ilgilenmezken, sizin meseleyi “eşkıyalık” bağlamında okumanız ilgi çekici.

Yine de Kürt meselesi ile ilgili çalışmaya karar vererek tehlikeli sulara hâlihazırda sürdüğüm “akademik kariyeri”mi, bir de Kürt eşkıyaları gibi siyasal kulakların “apolitik”, bilimsel kulakların da “romantik” olmakla suçlayacağı bir alanda yapmak konusunda kararsızdım. Dahası böyle bir çalışma, “siyasal pazara” hitap etmemekle kalmayacak, aynı zamanda miadı dolmuş bir meseleyi ele alarak “suya sabuna dokunmamak” ile de suçlanacaktı. Siyaset Biliminin “apolitik” bir öğrencisi olarak içine düştüğüm bu kararsızlıktan beni çıkaran doktora tez danışmanım Zeynep Çağlayan Gambetti oldu. Kendisi, Carl Schmitt’in siyasal felsefesi üzerinden yazdığım “Türkiye’nin Kürt Meselesi ve Olağanüstü Hâl” adlı çalışma önerimi reddederek beni yeniden “son Kürt eşkıyalık çağı”nı çalışmaya teşvik etti. Böylece, 2011 yılında İtalya’da katıldığım uluslararası bir konferansın “Ayaklanmalar” adlı atölyesinde, Kürt eşkıyalarının “adi” suçlarının siyasallığını ortaya koyarak doktora tezimin temel gövdesini oluşturan ilk somut adımı attım. Daha sonra, çeşitli dergi ve kitaplarda devam eden doktora tezimden doğmuş birçok makale yayımladım.

Sonuç olarak, üzerinde daha 2010 yılında çalışmaya başladığım ve 2014 yılının Kasım ayında savunduğum doktora tezim, 2018’in Kasım ayında İletişim Yayınları tarafından Hamit Bozarslan hocanın yazdığı bir “Sunuş” yazısı ile yayımlandı. Bu uzun süreç boyunca kitap, siyasal acıların ortasında daha da olgunlaştı. Ben de kitabı sosyal medyada şöyle tanıttım: “Nihayet! Ama en güzel çiçekler en geç açanlardır. En derin kitaplar yaş odunla ağır ağır yananlardır. Acıyla arınıp tamamlanan zamana aykırı bir kitap. Bir korkusuzluğun ifadesi, bir itiraz, ayrıkotu.”

Ama kitabın ismi bir itirazı barındırıyor bana kalırsa, “Ama Eşkıyalık Çağı Kapandı!” diyenlere, “Yok kapanmadı, form değiştirdi,” der gibi. Bir el kaldırma sezdim, ne dersiniz? Neler değişti?

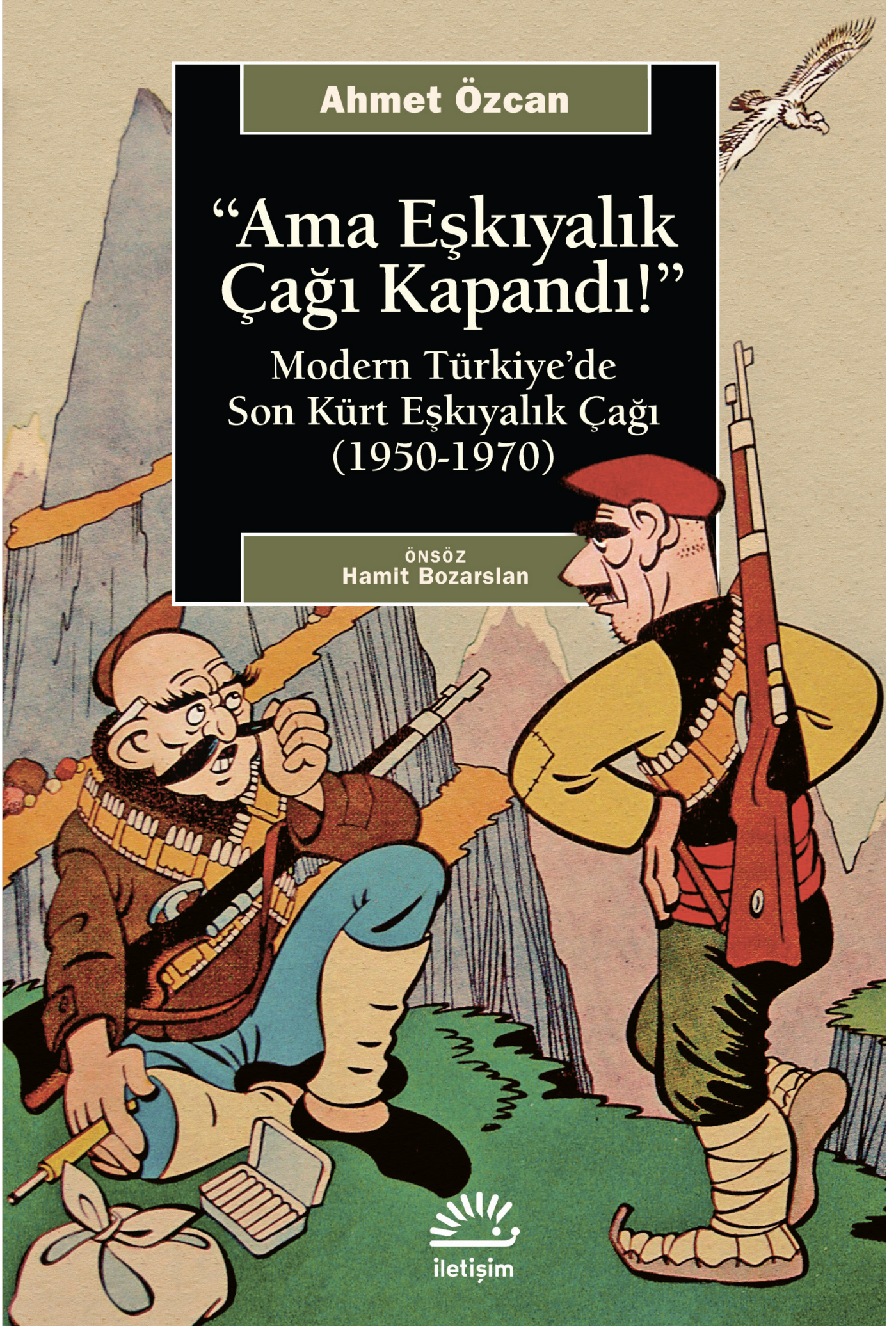
Bu soru benim için çok önemli ve kitabın başlığını doğru okuduğunuzu teslim etmem gerekiyor. Zira, burada savunma amaçlı bir *tuzak* da var. Şayet ben bu başlığı tırnak içinde yazmasaydım, o zaman başlık kitabın romantik bir çalışma olduğunu gösterirdi. Tıpkı Burke’ün Fransız Devrimi karşısında yaktığı ağıt (“Ama şövalyelik çağı kapandı!”) gibi, Şener Şen’in başrolünde oynadığı “Eşkıya” ve “Kabadayı” filmlerindeki temel tarihsel tezi ortaya koyuyor olurdum. Yani, “mertlik bozuldu”, “eşkıyalar gitti, teröristler geldi”, “kabadayılar gitti, mafya geldi” gibi. Oysa, ben bu sözün tırnak içinde kullanarak bu nostaljinin 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 hâlde, çeşitli siyasal şekiller alan geçmişe yönelik bu hasretin kendisi de bir

Ahmet Özcan

“Ama Eşkıyalık Çağı Kapandı!”

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

ÖNSÖZ
Hamit Bozarslan



iletışim

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 “Nietzscheci” bir “ebedî dönüş”tür. Yani, “her şey ne kadar değişse, aslında o kadar aynı kalıyor!”

Putların Alacakaranlığı’nda Nietzsche’nin ifade ettiği gibi, “kanıtlanmaya çalışılan şey değersizdir.” O halde, bu konuda okuyucunun “gözleriyle duyması için” tek bir görsel örnek vermekle yetineceğim. Koçero’nun 1964 yılında öldürülmesinden 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.

“Eşkîya” kimileri için “kahraman” kimileri için de “hain” olarak görüldü, kim, neye ve kime göre adlandırma yapar, aslında “kimdir eşkıya?”

“Eşkîya” kelimesi, Arapça “şaki” kelimesinin çoğuludur ve köken olarak “bedbaht” anlamına gelir. Sözlüklerde terimin bu ilk anlamını bulabilirsiniz; ama hiç kimse eski topluluklarda eşkıyanın neden “bahtsız” olarak görüldüğünü tartışmamıştır. Dahası, “eşkîya” terimi diğer dillerde de köken olarak aynı anlama gelmektedir. Örneğin, Eric Hobsbawm’ın [Eşkîyalar](https://agorakitapligi.com/?s=e%C5%9Fk%C4%B1yalar) (https://agorakitapligi.com/?s=e%C5%9Fk%C4%B1yalar) adlı eserinde kısaca değindiği gibi, İngilizce “bandit” terimi, “sürülmüş kimse” (banned) anlamına gelen İtalyanca “bandito” teriminden türemiştir. Benzer bir şekilde, Giorgio Agemben’in egemenlik kuramının çıkış noktası olan “homo sacer” (kutsal insan) kavramı, Eski Roma’da “kurban edilmemiş ama herkesin öldürebileceği”, yasanın dışına, istisna durumuna sürülen kimsedir. Yine, Nietzsche’ye atfen, bir yandan Almanca “êlend” (sefalet) kelimesi köken olarak sürgün edilenleri ifade ederken, “Vogelfrei” (özgür-kuş) kavramı da sürgün edilmiş, dolayısıyla herhangi biri tarafından öldürülebilecek kimse anlamına gelmekteydi. Son olarak, Kürtçede “eşkîya” kelimesi yerine kullanılan Arapça “mehkûm” kelimesi de yasaya “mecbûr”, onun karşısında “neçar” olan, “dağlarda dolanmaya mahkûm” olanları ifade eder. Dolayısıyla, erken topluluklarda eşkıya, topluluğa verdiği sözü bozarak onun korumasından yabana, “huzursuz bir insan”, bir canavar, bir bedbaht olacağı yasanın dışına (*out-law*), doğa durumuna sürülen kimseye işaret etmektedir.



Modern toplumlara ait bireyler olarak erken topluluklardaki bu “yabana sürme” cezasının, en az ölüm ve beden kesme cezaları kadar zalim/insanî bir ceza olduğunu kavrayamıyoruz. Aslında, erken toplulukların ceza yasalarının bu sertliği, kendi zayıflıklarına işaret ediyordu. O hâlde, ne zaman bir toplum zayıflasa, bir iç savaş buhranına sürüklense ve böylece eşkıyalık bir salgına dönüşse, kanun kaçakları da birer “iç düşman”, birer “hain” olarak muamele görüyorlardı. Örneğin, 17’inci yüzyıl Osmanlı devletinde bölgesel salgınlara dönüşen eşkıyalık, bir yüzyıl önce gerçekleşmiş Şeyh Celal’in Alevi isyanına yapılmış kasıtlı bir atıfla “Celalilik” olarak adlandırılmıştı. Benzer bir şekilde, asker kaçaklığı ve eşkıyalık salgını ortasındaki yeni kurulmuş Türkiye Cumhuriyeti’nde, 1923’te çıkarılan “İzale-i Şekavet Kanunu” eşkıyaların öldürülmesini suç olmaktan çıkararak onları herhangi birinin vurabileceği birer “özgür kuş”a çevirmişti.

Diğer taraftan, topluluklar güçlendikçe, yaralanan tarafın bakışı terk edilmiş; yaralamanın verdiği doğrudan zarar tali bir mesele hâline gelmiş; yasanın arkasındaki üstün gücün görüşünde tüm yaralamalar kendisine karşı bir isyan anlamında eşitlenmiştir. Örneğin, Cumhuriyetçi rejimin yerleşmesinden sonra yasanın her türden ihlali, yeni rejime bir isyan olarak addedilecek ve ister siyasal isterse adi suç şeklinde belirsin, tüm ihlaller “eşkıyalık” ortak paydasında eşitlenecekti. Devlet söyleminde “eşkıya” teriminin her türlü yasadışı eylemi kapsayacak şekildeki bu gerilişi, yasanın dilindeki “eşkıya”dan “suçlu vatandaş”a doğru olan tarihsel geçişe, yani yasanın *failden* ziyade *fiile* odaklanmaya başlamasına eşlik ediyordu.

Türk medyasının tuhaf yaklaşımları var verdiğiniz örneklerde, kimi zaman “kürt isyancılara” “eşkıya” derken kimi zaman da “kürt eşkıyalara” “isyancı” denildiğini görüyoruz. Adi vakayı siyasileştiren, siyasî vakayı adileştiren bir tutum bu. Seyid Rıza örneğinde de görüyoruz bunu.

Kitaptan bir alıntıyla devam edeceksem: “Kürt asilerinin 'eşkıya' olarak adlandırılması, gelecek on yıllarda devlet kurumları arasında idari kilitlenmelere yol açacaktı. Örneğin, 1950 yılında Danıştay, Ağrı İsyanı'nda yaralanan eski bir askerin malullük maaşının, 'eşkıyalık' olarak adlandırılmasından ötürü Maliye Bakanlığı tarafından kesilmesini onarken, Askerî Yargıtay, benzer bir vakada, asileri 'eşkıya' yerine 'düşmanlar' ve isyanı 'eşkıyalık' yerine 'savaş' olarak yeniden tanımlayarak Bakanlığın kararına karşı çıkmıştı.”



Yine kitaptan bir alıntı: “Devlet yetkilileri tarafından 'pazarlık görüşmeleri'ne katılmak üzere davet edilen Seyid Rıza, 13 Eylül 1937 tarihinde beraberindekilerle birlikte tutuklanmıştı. Kurulan bu tuzağın üstünü örtmek için ulusal basın, Devletin amansız avından kaçamayacağını

kavrayan Seyid Rıza'nın adalete teslim olmak durumunda kaldığını yazıyordu (Cumhuriyet, 13.09.1937:1). Seyid Rıza 15 Kasım 1937'de, 'fitne', 'ayrılıkçılık', yerine, 'şekavet' suçlamasıyla idam edilecekti.”

Erken Cumhuriyet dönemi Kürt isyanları devlet söyleminde baskın hatlarıyla “eşkîyalık” olarak etiketlenirken, “hıyanet” işareti Kürt etno-politik kimliğinin mücrimleştirilerek tanındığı olağanüstü durumlarda öne çıktı. Ancak, Kürt isyancılarının siyasi suçlarını adileştiren devlet söylemi, 1960'larda doruğuna ulaşan Kürt eşkıyalarının adi suçlarını ise siyasallaştıracaktı. Devlet yetkililerinin Kürt eşkıyalığının arkasında “hıyanet” ve “Kürtçülük” tespit etmeleri, 1950'lerden itibaren gerçekleşen muazzam bir sosyo-ekonomik ve siyasî-hukukî dönüşümün sonucu parçalanmış geleneksel Kürt toplumunun kitlesel olarak mücrimleşmesinden kaynaklanıyordu. Devlet söylemi ve bu söylemin sonucu olan devlet siyasaları işlenen suçlara değil, doğrudan suçluların kendisine odaklandı. Fiil yeniden ikincil hâle geldi; zira *adi* suçlar, suçluların Kürtlüğü üzerinden *siyasallaştırıldı*. Genel olarak Kürt nüfusu, eşkiya ve/veya kaçakçı olmak, eşkiyaya yardım ve yataklık etmek, ruhsatsız ateşli silah taşımak ve kaçak mal sahibi olmak suçlamalarıyla, devam eden kitlesel bir suçun müsebbipleri olarak suçlandı. O hâlde, Kürt eşkıyalığı devlet merkezileşmesine karşı topyekûn bir direnç olarak görülürken, söz konusu “hıyanet” söyleminin sonucu olan baskı siyasaları karşısında bölge halkı kimi eşkıyaları efsaneleştirecekti.

Edebiyatçıların da vaktiyle epey ilgilendiği bir konu “eşkîyalık.” Türkçe edebiyatta bu meseleyi en çok işleyen yazarlardan biri Yaşar Kemal ve Kemal Tahir. Yaşar Kemal'in “Soylu ve sosyal eşkıyaları” ile Kemal Tahir'in “Mücrim ve karşı sosyal eşkıyaları” arasında nasıl bir fark var, iki yazarın bakışında nasıl bir fark var “eşkîyalığa”?

Eric Hobsbawm'ın 1969'da yayımlanan *Eşkîyalar* adlı çalışmasında ortaya attığı meşhur “sosyal eşkıyalık” tezinin ilham kaynaklarından biri Yaşar Kemal'in 1955'te yayımlanan [ince Memed](http://kitap.ykykultur.com.tr/kitaplar/ince-memed-1) (<http://kitap.ykykultur.com.tr/kitaplar/ince-memed-1>) adlı romanıydı. Eşkiya romantizminin Türkçe edebiyatındaki bu en güçlü ifadesine Kemal Tahir, 1957'de yayımlanan [Rahmet Yolları Kesti](http://www.ithaki.com.tr/urun/rahmet-yollari-kesti/) (<http://www.ithaki.com.tr/urun/rahmet-yollari-kesti/>) romanıyla neredeyse derhal yanıt vermiş; eşkıyaları “halkın düşmanları” olarak tasvir etmişti. Yaşar Kemal popüler tarihin esas kaynakları olan âşıkların ve dengbêjlerin anlatılarında hâlihazırda ortaya konmuş olan “kahraman eşkiya miti”ni edebiyata uyarlarken, Kemal Tahir söz konusu trajik mitin ezilenlerin “ahlakî ekonomisi”ndeki anlamını yapıbozuma uğratarak bir tür büyübozma gerçekleştiriyordu. Akademisyenlerin eşkıyalığın siyasal ve sosyal tarihin esaslı bir parçası olduğunu akıllarına bile getirmedikleri bir dönemde, bu iki Marksist romancı edebiyat üzerinden eşkıyalığın tarihsel ve sosyal anlamını diğer romanlarında da kıyasıya tartışmaya devam edecekti.

Hikmet Kıvılcımlı ve Behice Boran'ın da “eşkîyalık” meselesine dair fikirleri var kitapta, ikisi de bu meseleye farklı pencerelerden bakıyorlar.

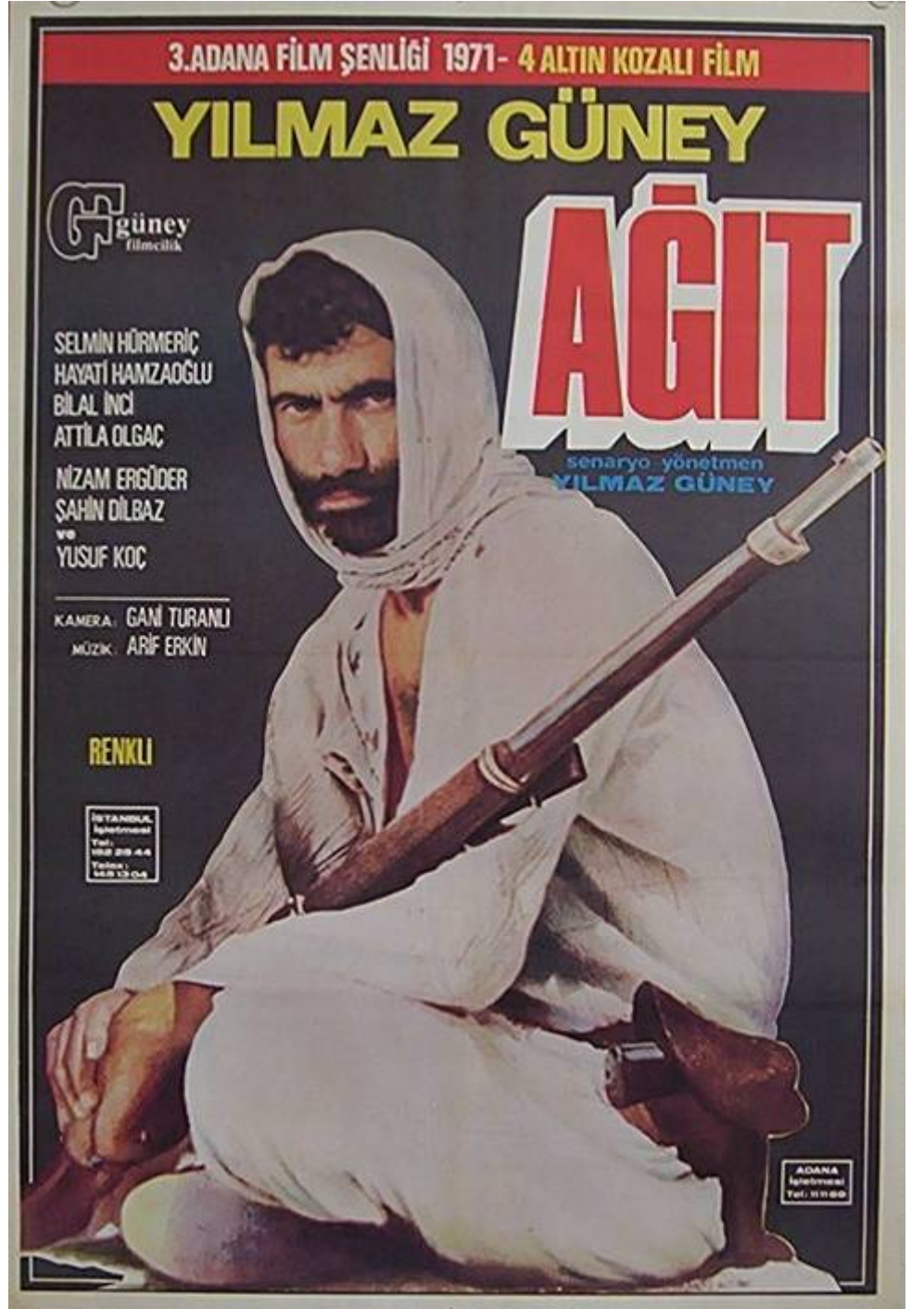
Aslında, uluslararası literatürdeki eşkıyalık tartışmasını önceleyen Yaşar Kemal ile Kemal Tahir arasındaki edebî tartışma, Hikmet Kıvılcımlı ile Behice Boran arasında bu kez sosyolojik alanda gerçekleşmişti. Eşkiyayı “gerçek ve yegâne devrimci, hoş cümlelere ve öğrenilmiş belagate sahip olmaksızın uzlaşmaz, usanmaz, yılmaz pratik bir devrimci” olarak tanımlayan anarşist düşünür Mikhail Bakunin bir yana koyulursa, eşkıyalıkta ilkel bir isyan biçimi bulan ilk düşünürün Hikmet Kıvılcımlı olduğunu teslim etmemiz gerekir. Kıvılcımlı, henüz 1930'larda eşkıyalığı “ezilenlerin dünyevi isyanı” olarak tanımlamış; Türk ve Kürt eşkıyalıkları arasında zihin açıcı bir ayrım dahi yapmıştı. Diğer taraftan, Kemal Tahir'in Yaşar Kemal'in eşkiya romantizmine karşı çıkışı gibi,

Kıvılcımlı'nın “ilkel devrimci eşkıyaları”na karşı Behice Boran, Batı Anadolu’da eşkıyalarla köylüler arasında yaşanmış bir savaşın izlerini sürüyordu. Boran’ın tarihsel anlatımında eşkıyalar, tıpkı Akira Kurosawa’nın filmlerinde olduğu gibi, köylüleri avlayan vahşi kurtlardı.

Kurosawa demişken sinemayı da konuşalım, Türk sinemasında “eşkıya” ya mitleştiriliyor ya da dalga geçilen, karikatürize edilen bir tip oluyor genelde, Yılmaz Güney’i ayrı tutmuşsunuz bu meselede, onu farklı kılan, bakışında anlamlı bulduğunuz neler var?

Yaşar Kemal ile Kemal Tahir ya da Hikmet Kıvılcımlı ile Behice Boran arasındaki “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 uyarlarken, diğerleri söz konusu miti alaya alıyor; bu mitin arkasında “sıradan kötü”yü kahramanlara çeviren halkın çaresizliği

ve perişanlığını tespit ediyorlardı. İlk filmlerinde eşkıyaları ve şehirli eşkıyalar olarak kabadayıları “ezilenlerin dostu” olarak sinemaya uyarlayan Yılmaz Güney ise sinemasının olgunluk çağında, söz konusu ikiliğin ötesine geçmeyi başarmıştır. Güney’in gerçekçi merceğinden Kürt eşkıyalığı, devlet seçkinleriyle yerel topluluklar arasında şekil değiştiren, ama burada “kaçakçılık”, orada “kaçaklık” şeklinde sürekli devam eden bir mücadelenin esaslı bir tezahürü olarak ortaya çıkmıştır. Daha 1980’lerde Türkiye’nin Kürt meselesi üzerine neredeyse kahince bir bakış açısı geliştiren Güney’in eşkıyalığı bu ele alışı, benim kitabımda ortaya koymaya çalıştığım döngüsel bakış açısının da güçlenmesini sağlamıştır.



Türkiye’de “Eşkîyalar” daha çok edebiyatçıların, sinemacıların ve folklor araştırmacılarının ilgilendiği bir konu olageldi hep. Sosyal bilimciler ise uzak kaldı bu meseleye. Var mıdır özel bir nedeni?

Bana kalırsa, bilim insanlarının bu kayıtsızlığı, “siyasal olan nedir?”; hatta bir adım daha ileri gidersek “hakikat nedir?” gibi (siyasal) felsefenin temel sorularına ilişkin sahip oldukları çarpık bakış açılarından kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle, “adi” suçluların nasıl olur da tarihsel ve sosyolojik anlamda “siyasal” bir anlam taşıdıklarını kavrayamamakla kalmamışlar, aynı zamanda mitlere de ilgi duymamışlardır. Onlara göre mitler, “doğru olmayan” masallar; hakikati saklayan örtülerdir. Bu nedenle genel olarak suçluların, özel olarak da eşkıyaların siyasal ve sosyal iktidar ilişkilerinde esaslı bir konuma sahip olduklarını ve ille de karşı-sosyal olmayabileceklerini keşfettiklerinde dahi, bu kez de “trajik eşkıya miti”ni dikkate almamışlardır. Bu yazarlara göre mitler, yalanlara inanarak avunan halkın sefaletini ortaya koymaktaydı. Örneğin, eşkıyaları dikkate alan bir folklor tarihçisi dahi, aynı tarih ile mitleri birbirinden ayırma hatasına düşmekte; Hobsbawm’ın “sosyal eşkıyalık” tezini doğrulayanın tarih değil, mitoloji olduğunu savunmaktaydı. Oysa, mitler bir teselli aracı değil, bir savaş aracıdır; bir iktidar istencinin gerçekleşmesidir; 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.

“Eşkîyaların” Türkiye dışında, dünyada nasıl bir varlık alanı olmuş, mesela samurayların eşkıyalarla benzer ya da farklı özellikleri neler, dünya eşkıyalık yazınında neler yazılıp söylenmiş?

Japon yönetmen Akira Kurosawa’nın sanatsal sihirlerinin arkasında güçlü bir tarihsel felsefe vardır. Filmlerinin çoğunda Batı sömürgeciliğinin nüfuzu karşısında parçalanmış geleneksel Japon toplumunda sahipsiz kalan samurayları (ronin) işler. Bu sahipsiz samurayların gittikçe yabancılaştıkları bir dünyada kadim onur kaidelerine çaresizce ama cesurca sarılışlarını anlatır. Fransız Devrimi’nde kendi kral ve kraliçelerinin kafalarını uçuran Fransızlar karşısında da Burke, “şövalyelik çağı”nın kapanmasına ağıt yakacaktır. Genel olarak Ortadoğu ve özel olarak da Türkiye bağlamında, böylesine bir şövalyece geleneğin eşkıyalar, kabadayılar ve külhanbeyiler tarafından temsil edilmiş olduğu savunulabilir.

Diğer taraftan, uluslararası eşkıyalık yazınında şimdiden çok değerli çalışmaların yapıldığını görüyoruz. Örneğin, *Brigands with a Cause* (Davası Olan Eşkîyalar) adlı kitabında John S. Koliopoulos, Yunanistan’ın bağımsızlık mücadelesine katılan ve daha sonra ulusal kahramanlar olarak ilan edilen hırsızları (*klépti*), 19’uncu yüzyıl Yunan eşkıyalarını çalışmıştır. Yine, eşkıyalık ile açlık, kan davası, gerilla savaşı gibi değişkenlerin ilişkisini ortaya koyan değerli çalışmalar yapılmıştır.



Türkiye’nin batısındaki “eşkîyaları” ile doğusundaki “eşkîyaları” arasında bir fark var mıydı, hem alımlanmaları açısından hem de medyada görülme ve gösterilme biçimleri açısından? Çünkü batıda “efe” diye adlandırılırken, doğuda “eşkîya”, “mehkûm, fîrar” diye adlandırıldı halk arasında.

Türkiye’de mevcut sınırlı eşkıyalık yazını, neredeyse bütünüyle Ege eşkıyaları, yani efeler üzerinedir. Efeler üzerine özellikle Çağatay Uluçay ile Halil Dural, değerli ampirik çalışmalar yapmıştır. Benzer bir şekilde, Sabri Yetkin [Ege’de Eşkîyalar](#)

(<http://tarihvakfi.org.tr/YayinDetay/egedeeskıyalar/106>) adlı çalışmasıyla 1995’te Afet İnan ödülü almıştır. Yetkin’e göre, efeler Hobsbawm’ın “sosyal eşkıyaları”nın mükemmel yerel örnekleriydi. Oysa, yazarın bu çıkarımı, yalnızca Uluçay ve Dural’ın ampirik bulgularıyla değil, bizzat kendi bulgularıyla da çelişmekteydi. Zira, yazarın tabiriyle “ezilenlerin bilinçsiz kahramanları” olan efeler, söz konusu ampirik bulgular ışığında “ezenlerin bilinçsiz hizmetkarlarına” dönüşmekteydi.

Mustafa Kemal Atatürk’ün benimsediği kamusal imgelerden bir tanesinin “sarı zeybek” olması, efelerin resmî tarih yazımında “ulusal kahramanlar” olarak kurgulandığını kanıtlamaktadır. Bu anlamda, efelerin direniş hareketine yaptıkları katkı, Yunan eşkıyalarının Yunanistan’ın kuruluşunda yaptıkları katkıya ve daha sonra bu hırsızların “ulusal kahramanlar” olarak kurgulanmasına benzemektedir. Bu anlamda, Kürt eşkıyalarından “Urfalı Nazif,” “İlhan Bey” ve “Karayılan” kurtuluş mücadelesi bağlamında benzer bir konumdadır.

Ancak, efeler yeni Cumhuriyetçi rejimin kurulmasıyla tarih sahnesinden silinip giderken Kürt eşkıyalığı yaşamaya devam etmiş; 1950’lerde yeniden canlanmış; 1960’larda kitlesel boyutlara ulaşmış ve ancak 1970’lerin ortalarında ortadan kalkmıştır. Bu konuda, genel olarak Hikmet Kıvılcımlı ve İsmail Beşikçi’nin çalışmalarında düşünülmüş kısa notlar ile Hakkâri bölgesi özelinde Muhsin Kızılkaya’nın yaptığı sözlü tarih çalışması bir kenara bırakılırsa, neredeyse hiçbir çalışma yapılmamıştır. Zira, Kürt eşkıyaları 1960’lar boyunca Batıda “azılı suçlular” olmakla tasvir edilmiş; efelere kıyasla aşağılanmışlardır. Oysa, “mehkûm” olarak adlandırılan Kürt eşkıyalarından birçoğu bölge halkı tarafından saygı görmüş, kimileri de efsaneleştirilmişti. Bunun nedeni, yalnızca eşkıyaların köylülere sağladığı maddi faydadan, yani bunlar arasındaki salt bir hamilik ilişkisinden kaynaklanmıyordu. Eşkîyalar, hem devletin yasasına meydan okuyacak kadar cesur oldukları hem de halkın “ahlakî ekonomisi”ni paylaştıkları ve geliştirdikleri için yalnızca desteklenmediler, ama esasen hayran olundular.

Sizin de belirttiğiniz gibi, Hobsbawm “eşkîyalık” meselesine nüfuz etmenin en iyi yolu, bir “eşkîya”nın yaşam hikâyesini ve suçluluk kariyerini çalışmaktır, diyor. Aslında kimilerinin imgesi kendisinden büyüktür; Koçero, Hamido, Hekimo, Elo Dîno bilinen en büyük “eşkîyalar.” Benim de

çocukluğumda en çok duyduğum isimler bunlar. Her birinin ayrı ayrı hikâyesi de var kitapta. Her bir isim aynı zamanda bir şeyin temsili de, sizce neyi temsil ediyor her bir isim?

İlk olarak, Kürtlerin Robin Hood’u olarak görülebilecek Elo Dîno, Hobsbawm’ın “soylu soyguncu” kategorisine uymaktadır. Elbette, Elo Dîno’nun yerel bir güç odağı olması muhtemeldir; ancak, hem Cizre hem de Hakkari bölgesinde yüzyıllardır söylenegelen kılaamlar, Elo Dîno’yu kendi varoluşundan öteye taşımış; bir isyan simgesine çevirmiştir. Zira, Kürtlerin sözlü tarih kaynaklarında Elo Dîno trajik bir kahraman olarak resmedilirken, onu azılı bir katil olarak hatırlayanlar yalnızca hükümdarlardır. Örneğin, Bazil Nikitin Prens Süreyya Bedirhan’ın anlattıklarına atıfla, Elo’nun azılı bir katil olduğunu yazmaktadır.

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” hâle 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 hikayesi, iki eşkıya çetesi arasındaki amansız savaşa ve devletin bölgedeki zayıflığına işaret etmekteydi. Zira, köylüleri eşkıyalara karşı koruyan yine bir eşkıya olmuştur. 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 (social broker) rolü de üstlenmiştir. O hâlde, son Kürt eşkıyalığı, geleneksel Kürt toplumunun bir yandan muazzam bir sosyo-ekonomik dönüşüm bir yandan da devletin ulusal yasasının ve yasal şiddetinin bölgeye nüfuzu sonucu parçalanmasının kendiliğinden bir sonucu olmuştur.

Kitaba sıkı çalıştığınız çok belli, müthiş bir kaynakça var: edebiyat, sinema, yazılı medya, meclis tutanakları... Bunun yanı sıra sahaya inip çeşitli görüşmeler yapmışsınız. Nasıl çalıştınız, yönteminizden de bahseder misiniz?

Geleneksel tarihsel çalışmalarda gördüğüm en önemli çarpıklık, araştırmacının her şeyi açıklayacağına inandığı, bugüne kadar gizli kalmış kimi “belgeleri” ortaya koyma hayalidir. Ancak, tüm bilinenleri tersine çevirecek böyle bir belge dahi olsa, bunu ortaya koymak kanımca en fazla iyi bir araştırmacı gazetecilik olarak addedilebilirdi. Oysa, benim için en değerli teşebbüs, gözümüzün önünde, hatta burnumuzun dibinde olup da bir türlü göremediklerimizi ifşa etmek; bugüne kadar sorunsallaştırılmamış meselelerin temel sorunsalımız olduğunu gösterebilmektir. Bu da ancak, kendimize dönmemizle, kendi derdimizi, bizi her gün yavaş yavaş yakan acıyı keşfetmemizle mümkündür. Zira, kişi son tahlilde yalnızca kendisini yaşar. Nietzsche’nin ifadesiyle “kanınızla yazın, o zaman o kanın ruhunuz olduğunu göreceksiniz.”

İşte ben içeriden yanan böyle bir tutkuyla romanlardan filmlere, yazılı basından meclis tutanaklarına kadar birçok kaynakta hiçbir zaman ulaşamayacağımızı yavaş yavaş öğrendiğim “hakikat”ın birbirine ters yorumlarının peşinden gittim. Çözüm sürecinin devam ettiği bir dönemde Diyarbakır, Mardin, Cizre, Nusaybin, Midyat ve Hasankeyf civarlarında bölgenin akıl insanlarıyla ve dönemin tanıklarıyla görüştüm.

PKK ilk çıktığında yönünü dağa çevirdi, “Kürt Eşkîyalar” da dağları mesken tuttu hep, “birkaç çapulcu eşkıya” manşeti hep basının dilinde oldu, kimi PKK'lilerin kod adını “Kürt Eşkîyalar”dan seçtiğini de biliyoruz, Koçero gibi. Bu ve benzeri bir sürü sebepten PKK ile “eşkîya” arasında geleneksel bir bağ var mı, varsa neler?

PKK ile Kürt eşkıyalığı arasında görmezden gelinemeyecek devamlılıklar vardır. Daha doğrusu, Türkiye'nin Kürt meselesi *Batıda* “eşkîya”dan “terörist”e, *Doğuda* ise “eşkîya”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 açıklanmadığını, üstü kapalı bir şekilde ama tüm kitap boyunca tartışıldığını fark edecektir. Bu nedenle, burada da böyle bir açık etme yapmaktansa, sizlerle kitabın son paragrafını 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 (*sîba*) 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, yabanıllığı 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.”