

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/348457710>

Kürt Çalışmaları

Book · January 2021

CITATIONS

0

READS

126

1 author:



Gullistan Yarkin

State University of New York

17 PUBLICATIONS 33 CITATIONS

SEE PROFILE

KÜRT ÇALIŞMALARI

BAHAR AKADEMİSİ-1



ibv
İSMAIL
BEŞİKÇİ
VAKFI

İsmail Beşikci Vakfı Kürt Çalışmaları
Bahar Akademisi-1

Yayıma Hazırlayan

Güllistan Yarkın

Düzeltili

Güllistan Yarkın, Tofan Sünbül

Program Koordinatörü

Tofan Sünbül

Tasarım ve Uygulama

Şemal Medya Tasarım Ofisi (semalmedya@gmail.com)

Birinci Baskı: 2020

ISBN: 978-605-9073-41-7

Baskı

Sadık Daşdöğen – Berdan Matbaacılık

Davutpaşa Cad. Güven San. Sit.

C Blok No: 215-216, Topkapı / İstanbul

Tel: (0212) 613 12 11

İsmail Beşikci Vakfı Yayınları

İstiklal Cad. Ayhan Işık Sok. No: 21, Kat: 3

Beyoğlu - İstanbul

Tel & Fax: 0212 245 81 43

GSM: 0533 488 01 12

e-mail: ronyayin@gmail.com

Alıntı ve tanıtlar dışında, kitabın tamamı ya da bir kısmı yazar, İsmail Beşikci Vakfı ve Roni Basın Yayın Ltd. Şti.'den izinsiz basılamaz ve çoğaltılamaz.

İSMAİL BEŞİKCİ VAKFI
KÜRT ÇALIŞMALARI
BAHAR AKADEMİSİ-1

İSTANBUL, 2020

İÇİNDEKİLER

Kürt Çalışmalarında Yeni Bir Soluk.....	7
İsmail Beşikci Hoca'nın Bahar ve Güz Akademisi Öğrencilerine Yönelik Konuşması.....	11
100. Yaşında Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti <i>Rohat Alakom</i>	15
Kayıp Sesler ve Hafıza Sözlü Gelenekten Günümüze Kürt Müziğinin Kayıt Öyküsü <i>Zeyneb Yaş</i>	27
Kürt Halk Ozanları Dengbêjlerin Gözünden Sınırlar ve Devlet <i>Wendelmoet Hamelink & Hanifi Barış</i>	51
“Kürt Komşu, Kürt Kiracı İstemiyoruz!”a Direniş: Anti-İrkçı Bir Pratik Olarak Kürtlerin Ev Sahibi Olması <i>Güllistan Yarkan</i>	89
Kimliğin Ekonomi-Politik Değeri ve Sosyo-Politik Hafıza <i>Polat S. Alpman</i>	115
Milliyetçiliğin Feminist Savunusu <i>Fahriye Adsay</i>	141
Yarsan mı? Ehl-i Hak mı? Kürt İnançlarının İsmlendirilmesi Üzerine <i>Shahab Vali</i>	161
Yazarlar.....	179
Bahar Akademisi Programı.....	183

KÜRT ÇALIŞMALARINDA YENİ BİR SOLUK

Türk üniversitelerinde Kürtlerle ilgili çalışmaların yasak olduğu, Kürt kelimesini dile getirmenin dahi tabu olduğu 1960'lı yıllarda, Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde genç bir akademisyen olarak çalışan İsmail Beşikci, Türkiye tarihinde ilk kez üniversite kapsamında Kürtler hakkında bilimsel ve akademik araştırmalar yürüttü. İsmail Beşikci bu çalışmalarından dolayı sadece üniversitedeki işinden atılmakla kalmadı, aynı zamanda Kürt ve Kürdistan meselesi üzerine gerçekleştirdiği akademik çalışmaları ve dile getirdiği fikirleri nedeniyle sayısız soruşturmaya ve hapis cezalarına maruz bırakıldı. İsmail Beşikci Vakfı (İBV) ise yaşamını Kürt Çalışmalarına, eleştirel düşüncelerin özgürce ifade edilmesine ve akademik özgürlüklerin savunulmasına adanmış İsmail Beşikci Hoca'ya bir vefa borcu olarak ve onun yarattığı düşünsel ve bilimsel mücadele mirasına sahip çıkmak ve bu geleneği yaşatmak amacıyla kuruldu. İBV, bu amaç doğrultusunda birçok faaliyet gerçekleştirmektedir. Bu faaliyetleriyle vakıf, özellikle Kürt Çalışmaları alanında araştırma yürüten, bu konuda çalışma yapmak isteyen veya bu çalışmaları yakından takip eden kişileri bir araya getirmektedir. Ayrıca, üniversitelerde tartışılmasına izin verilmeyen konuların özgür bir ortamda tartışılmasını sağlayarak ve kamusal alanda daha fazla görünür olmasına katkılar sunarak, bu çalışmaların yürütülmesini desteklemeyi hedeflemektedir.

İBV, kurulduğu günden bugüne kadar, ifade özgürlüğünü ve Kürt çalışmalarını desteklemek amacıyla çok sayıda konferans, panel, seminer ve atölye düzenledi. Vakıf aynı zamanda birçok araştırmacıya hizmet sağlayan geniş bir kitap ve süreli yayın arşivine sahip olan İsmail Beşikci Vakfı Kütüphanesi'ne de ev sahipliği yapmaktadır. Bu faaliyetlere ek olarak vakıf, özellikle Kürt Çalışmaları alanında ortaya çıkan çok sayıda kitabın yayımlanmasını sağlamıştır. Aynı zamanda, niteliği ve sürekliliği açısından alanında bir ilk olan ve 2012 yılında yayın hayatına başlayan Kürt Tarihi dergisinin 28. sayıdan itibaren hem yayımlanması hem de dağıtılması görevini yerine getirmektedir. Elinizdeki bu kitap, İBV'nin gerçekleştirdiği faaliyetlerden ortaya çıkan ürünlerden biridir.

Yukarıda dile getirilen amaç ve vizyon doğrultusunda vakıf bünyesinde 2019 yılının Mart ve Nisan ayları arasında yönetim kurulu üyelerinden Tofan Sünbül tarafından hazırlanıp koordine edilen, vakıf çalışanlarının ve yönetim kurulu üyelerinin desteğiyle 7 hafta süren ve Türkçe gerçekleştirilen Bahar Akademisi programı hayata geçirildi. Akademi, Kürt Çalışmaları alanında araştırma yürüten 14 akademisyen/araştırmacı ile bu alanda çalışmalar yürütmeyi planlayan lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyindeki 30 öğrenciyi bir araya getirdi. Bahar Akademisi'ne katılan 30 üniversiteli, 18 farklı üniversitede sosyal bilimler ve doğa bilimleri alanlarında resmi eğitimine devam eden öğrencilerden oluşuyordu. Bu öğrencilerin 10'u lisans, 14'ü yüksek lisans ve 6'sıda doktora öğrencisiydi. Bu temelde Kürt Çalışmaları alanında dil, tarih, edebiyat, din ve siyaset üzerine çalışmalar yapmış olan akademisyen/araştırmacılar, Bahar Akademisi programı çerçevesinde öğrencilerle buluşup hem deneyimlerini aktardılar, hem de çalışmalarını paylaşarak öğrencilerle tartışma imkânı buldular. Bu program aracılığıyla farklı disiplin ve perspektiften öğrencilerin ve araştırmacıların bir araya gelebildiği zengin bir tartışma ve tanışma ortamı oluşturuldu. Akademi gerçekleştirilen sunumlar "Yüzyılın Başında Kürtler", "Kayıp Sesler ve Hafıza", "Beylikler ve Medreseler", "Dünden Bugüne Dil", "Kent, Sınıf ve Kimlik", "Feminizm ve İnanç", "Kürt Sorunu Yahut Çıkış Var mı?" temaları çerçevesinde gerçekleştirildi. Bahar Akademisi'nin ardından 2019 sonbaharında vakıf bünyesinde içeriği tamamen Kürtçe

(Kurmancî) olan Akademîya Payîzê (Güz Akademisi) programı hayata geçirildi. Bu çalışmanın ardından vakıf yönetim kurulu gelecek yıllarda da düzenli bir şekilde Türkçe gerçekleştirilecek Bahar Akademisi ve Kürtçe (Kurmancî-Zazakî) gerçekleştirilecek olan Akademîya Payîzê çalışmalarını yürütme kararı almıştır.

Bu kitapta yer alan makaleler Bahar Akademisi'nde sunulan çalışmaların bir kısmını kapsamaktadır. Akademiye katılan 14 akademisyen ve araştırmacıdan sunumlarının makale versiyonunu yayımlanmak üzere göndermeleri rica edildi. Katılımcılar arasında 7 akademisyen/araştırmacı, sunumlarıyla ilgili yazılarını bu kitap çerçevesinde yayınlanması amacıyla bizimle paylaştı. Yazıların 5'i bu kitap için özel olarak yazıldı. Ayrıca yapılan sunumların içeriğini tam olarak yansıtmaları nedeniyle daha önceden İngilizce yayımlanmış olan iki makale de kitap için özel olarak çevrildi. Makalelerin kitap içindeki sıralaması ise sunumların yapıldığı tarihlere bağlı kalınarak Bahar Akademisi programında yer aldığı gibi düzenlendi. Kitap, yönetim kurulu üyelerinden Güllistan Yarkın tarafından yayıma hazırlandı.

Bahar Akademisi programına katılan bütün akademisyenlere, araştırmacılara ve öğrencilere bu kitap vesilesiyle vakıf yönetim kurulu adına bir kez daha teşekkür ediyoruz. Umarız bu kitap Kürt Çalışmalarına ilgi duyan ve bu konuda çalışma yürütmek isteyenler için de kaynak olur ve alana dair yeni sorular sormaya, birbirinden farklı perspektifleri daha iyi anlamaya vesile olur.

Tofan Sünbül & Güllistan Yarkın
Mart 2020 İstanbul

İSMAİL BEŞİKCİ HOCA'NIN BAHAR VE GÜZ AKADEMİSİ ÖĞRENCİLERİNE YÖNELİK KONUŞMASI

Selam Arkadaşlar,

Bugün akademiyle ilgili küçük bir açıklama yapma gereğini hissediyorum. Ocak 2016'da, 1228 üniversiteli arkadaş “Bu Suça Ortak Olmayacağız!” şeklinde bir bildiri yayımladılar. Bu bildiriden dolayı Cumhurbaşkanı ve hükümet bu arkadaşların büyük bir kısmını çok yoğun bir biçimde eleştirdi, suçladı ve görevlerinden uzaklaştırdı. Bu arkadaşların bir kısmı daha sonra bildiriler yayımladılar. Birer birer veya ikişer üçer veya biraz daha kalabalık gruplar hâlinde bildiriler yayımladılar. O bildirilerde kısaca şöyle söylüyorlardı: “Üniversite biat etmez” veya “Akademi biat etmez” yani boyun eğmez diyorlardı. Arkadaşlar kişi olarak bunu söyleyebilirler. “Ben biat etmedim” diyebilirler. “Biz biat etmedik” diyebilirler. Ama kurum olarak üniversitenin biat etmediğini söylemek çok yanıltır. Üniversite 1923'ten beri, Cumhuriyet'ten beri çok yoğun bir biçimde resmi ideolojiye, resmi görüşe boyun eğmiştir; biat etmektedir. Cumhuriyet'ten beri üniversiteye şu söylemiştir: Kürtlerle ilgilenmeyeceksiniz, böyle bir sorun yoktur. Herkes Türktür. Herkes Türkçe konuşmaktadır. Böyle bir sorun yoktur. Kürtler inceleme ve araştırma konusu değildir. Fakat 1923'ten beri üniversite çok yoğun biçimde bu görüşü desteklemektedir. Yine 1923'ten beri şu söylenmiştir üniversiteye: Ermenilerle ilgilenmeyeceksiniz. Böyle bir sorun yoktur.

1915'te Ermenilerin başına ne iş gelmiştir? Ermenilerden kalan mallar kimin eline geçmiştir? Kim kullanmaktadır? Bunlarla ilgilenmeyeceksiniz. Böyle bir sorun yoktur. Bu tür konular üniversitenin araştırma ve inceleme konularının dışındadır. Fakat üniversite çok yoğun ve yaygın biçimde bu görüşlere destek vermektedir. "Üniversite biat etmez" anlayışı yanlıştır. Üniversite 1923'ten beri çok yoğun bir biçimde biat etmektedir. Bugün devlet bürokrasisinde örneğin nüfus genel müdürü, tapu müdürü, milli eğitim müdürü, sağlık müdürü veya ordu ve polis teşkilatı resmi ideolojiye nasıl boyun eğiyorsa, biat ediyorsa üniversite de aynen buna biat etmektedir. Hâlbuki üniversite kendisine böyle bir direktif verildiği zaman şunu söyleyebilirdi: Üniversite yeri geldiğinde, zamanı geldiğinde her konuyu konuşur, her konuyu tartışır. Siz hükümet olarak, devlet olarak üniversiteye bu tür öneriler sunamazsınız, bu tür direktifler veremezsiniz. Böyle demek durumundaydı ama böyle dememiştir hiçbir zaman. Türkiye'de üniversite hiçbir zaman böyle dememişti, resmi görüşün isteklerine göre tavır ve davranış sergilemiştir.

1933, Darülfünun'dan üniversiteye geçiş dönemi. Darülfünun hocaları, 160 civarındadır o zaman. O zaman müderris deniyordu. Şimdi profesör deniyor. Kürtler seyda diyorlar. 160 civarında üyesi var. 1933 üniversite reformunda bunların 110'unun görevine son verilmiştir. Neden? Türk tarih tezi gibi bir görüş desteklenmektedir, geliştirilmektedir. Güneş Dil Teorisi gibi bir tez desteklenmektedir. 1930'lu yıllarda üniversiteye verilen direktif şudur: Bu görüşleri övün. Bu görüşleri doğrulayıcı yazılar yazın. Bu görüşleri doğrulayıcı konferanslar verin. Gerek üniversitede, gerekse üniversite dışında -halk evleri de diyelim- bu görüşleri övücü yazılar yazın. O dönem Darülfünun hocalarının büyük bir kısmı, 110 deniyor sayıları için, bu görüşleri doğrulayıcı yazılar yazamamışlar. Bundan dolayı görevlerine son verilmiş. Dikkat edelim yani Kürtlerle ilgili bir şey söylemiyorlar. Ya da Ermenilerle ilgili bir şey söylemiyorlar. Sadece üniversiteye verilen direktif konusunda ikircikli tutum sergiliyorlar. Diyorlar ki yani üniversiteye böyle direktif verilmemelidir. Üniversite neyi araştıracak, neyi konuşacak bunu kendisi belirlemelidir. Bu tür bir görüş zamanın resmi görüşüne uymadığı için görevlerine son verilmiştir. Buna reform deniyor, 1933 Üniversite Reformu deniyor.

Aynı dönemde Almanya'da Naziler tarafından baskı altında tutulan hocalar vardı. Yahudiler, solcu hocalar. Almanya'da baskıdan zulümden kurtulmak için dünyanın dört bir tarafına sürgün yaşıyorlar. Onlardan bir kısmı Türkiye'ye gelmiş ve onların büyük bir kısmı da İstanbul ve Ankara'da üniversitelerde- o zaman üç üniversite vardı o zaman, Ankara Üniversitesi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul Teknik Üniversitesi, üç üniversite- buralarda görevlendirilmişler. Genel olarak deniyor ki Almanya'dan gelen bu profesörler Türkiye'de modern üniversitenin kurulmasında çok büyük rol oynadılar veya modern üniversiteyi Almanya'dan gelen hocalar kurdular. Benim kanımca bu da doğru bir görüş değildir. Almanya'dan gelen profesörler şöyle bir tutum sergileselerdi bunu kabul etmek mümkün olabilirdi: Üniversiteye böyle direktif verilemez. Üniversite neyi konuşacak, nasıl konuşacak, hangi kavramlarla konuşacak bunu kendisi belirler, kendisi tayin eder. Hükümetin, devletin üniversiteye şunu araştırın, şu konuyu doğrulayıcı yazılar yazın, şu konuyu övün, bu tür direktifler vermesi doğru değildir. Böyle bir tutum sergileselerdi, üniversitenin kurulmasında, modern üniversitenin kurulmasında yardımcı oldukları söylenebilirdi. Ama öyle değil. Almanya'da baskı ile zulümle karşılaşmışlar Türkiye'ye geliyorlar. Türkiye'de de benzer baskı ve zulüm sürüyor. Örneğin 1940'lı yıllarda Ankara'da Dil Tarih Fakültesinde solcu olarak yaftalanan hocalar vardı. Behice Boran, Niyazi Berkes, Bediha Berkes, Pertev Naili Boratav, Muzaffer Şerif. Böyle hocalar. Bu hocaların 1948'de görevlerine son verildi ve Almanya'dan gelen bu hocaların bir kısmı gizli olarak bu hocalar hakkında ihbarlarda bulunmuşlar. Ne kadar ilgi çekici. Kendileri Almanya'da baskıyla zulümle karşılaşmışlar, Türkiye'ye sığınıyorlar ama Türkiye'de de benzer bir baskının halkası olmuşlar. Çok ilgi çekici bir durum. Bu bakımdan Almanya'dan gelen bu hocaların modern üniversiteyi kurdukları da doğru değildir.

Üniversite nasıl kurulur? Üniversite ifade özgürlüğüne dayanır. İfade özgürlüğü yoksa bir devletin siyasal yapısında, ifade özgürlüğü bütün toplum için, herkes için söz konusu değilse orada üniversiteden bahsetmek benim kanımca doğru değildir. Türkiye'de üniversite hiçbir zaman ifade özgürlüğünü savunmamıştır. Türkiye'de üniversite şöyle söylüyor: Bizim akademik özgürlüğümüz var. Akademik

özgürlük bize yeter. İfade özgürlüğü insan hakları kurumlarının, insan hakları savunucularının meşgalesidir. Bizim zaten akademik özgürlüğümüz var. Bu bize yeter. Üniversite böyle söylüyor. Hâlbuki eğer ifade özgürlüğü yoksa, ifade özgürlüğü sınırlıysa akademik özgürlüğün hiçbir değeri yoktur. İstedığınız kadar profesör olun, eğer Kürtlerle, Ermenilerle ilgili bir şey söylüyorsanız, resmi ideolojiyi eleştiren, resmi ideolojiyi benimsemeyen bir tutum sergiliyorsanız hemen kendinizi karakolda bulursunuz veya savcılık makamında bulursunuz. Bu bakımdan ifade özgürlüğü en temel hak. Bu bakımdan hem gereklidir hem de yeterlidir üniversite için ama Türkiye’de bu hiçbir zaman olmamıştır. Batının demokratik kurumlarında Amerika Birleşik Devletleri, İngiltere, Almanya, İsveç, Norveç gibi toplumlarda ifade özgürlüğünün varlığı söylenebilir ama Türkiye gibi Orta Doğu toplumlarında ifade özgürlüğü hiçbir zaman olmamıştır. Resmi ideoloji egemendir. Üniversiteye de egemen olan resmi ideolojidir. Bilim, sanat, düşün hayatı resmi ideolojinin çerçevesinde gelişmektedir. Bu bakımdan bizim vakfımızın veya benzer vakıfların çok değerli çalışmalar yaptıkları söylenebilir. Neden? Çünkü üniversite hâlâ 1923’te, Cumhuriyet ile birlikte kendisine verilen direktifi aynen sürdürmektedir. Ermeni sorunu diye bir sorunu kabul etmemektedir. Kürt sorunu diye bir sorunu kabul etmemektedir. Bu tür araştırmalar, incelemeler üniversite dışında yapılmaktadır. Bizim vakfımız ve benzer vakıfların çalışmaları bu bakımdan önemlidir. Bunun için tavır ve davranış belirlemek önemlidir.

Teşekkür ederim arkadaşlar benim söyleyeceklerim kısaca buydu akademi ile ilgili olarak. 1228 imzalı “Bu Suça Ortak Olmayacağız!” bildirisini imzalayan bazı arkadaşlar üniversitenin biat etmediğini söylüyorlardı. Bunun yanlış olduğunu ifade etmeye çalışıyorum. Çok yoğun bir biçimde üniversite biat etmektedir. Bunun da elbette eleştirisi gerekir. Bilimin kavramlarıyla, siyasetin kavramlarıyla resmi ideolojinin çok yoğun biçimde eleştirilmesi gerekir ve bu eleştirinin devamlı olması gerekir. Teşekkür ediyorum arkadaşlar.

İsmail Beşikci
8 Kasım 2019

100. YAŞINDA KÜRD KADINLARI TEÂLİ CEMİYETİ¹

ROHAT ALAKOM

1919 yılında İstanbul'da kurulan Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti öncesindeki Kürt kadın örgütlenmeleri konusunda bilgi sahibi değiliz. Ama arşivlere baktığımızda Kürt kadınlarının spontane olarak bir araya gelip bazı etkinliklerde buldukları haberlerine rastlayabiliyoruz. Bu tür haberler dünya medyasına da yansımıştır. Örneğin, 25 Mayıs 1883 tarihli bir gazetede modern amazonlar olarak tanımlanan 500 civarında Kürt kadınının Bitlis'in Hizan kazasında yapılması planlanan bir nüfus sayımına itiraz ederek ayaklandıkları ve olayı protesto ettikleri haberi görülür. Hizan kaymakamı Kürt kadınlarıyla baş edemediğini görünce Bitlis valisinden takviye güç ister (Moderna amazoner, 25 Mayıs 1883). Farklı bir tarih ve farklı bir mekânda, 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Ermenistan'da yaşayan bir Kürt topluluğu ise 1917 Ekim Devrimi'nden sonra her alanda büyük bir değişime tanık olur. Örneğin Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti'nin kuruluşundan iki yıl sonra, 1921 yılının Kasım ayında Hacıhalil'de bir Kürt kadın aktivist olan Nura Polatbekov öncülüğünde ilk Kürt

1 Bu yazı, Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti'nin kuruluşunun 100. yıldönümü münasebetiyle 15 Mart 2019 tarihinde İsmail Beşikci Vakfı, Avesta Yayınları ve Bilgi Üniversitesi ortaklığıyla İstanbul'daki Bilgi Üniversitesi'nde düzenlenen *100. Yılında Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti* başlıklı panele sunduğum bildiri ve daha sonraları ulaştığım bazı yeni bilgilerden oluşmaktadır.

Kadın Konferansı düzenlenir. Konferansta Kürt kadınlarının farklı sorunları tartışılır (Çaçanî, 1977, ss.162-163).

İstanbul Kürtleri Hareket Hâlinde (1918-1920)

1918 yılında kurulan Kürd Teâli Cemiyeti'nin ardından, 1919 yılında kurulan Kürd Talebe Hêvî Cemiyeti, Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti ve Kürd Tamim-i Maarif ve Neşriyat Cemiyeti adlı derneklerin, özellikle İstanbul'da bir dizi etkinlik yürüttükleri görülür. Bu kadar fazla örgütün aynı anda aynı merkezde kurulması ilk kez yaşanır. İstanbul'daki Kürt aydınları, önderleri, kadınları ve öğrencileri topyekûn hareketlenirler. İstanbul'da yaşamakta olan Kürt kadınları ilk kez görev başına çağrılır. Mehmet Emin Bozarslan 1989 yılında Türkçe yayımlanan bir dergide kendisiyle yapılan bir söyleşide Kürd Kadınlar Teâli Cemiyeti'nin kuruluşunu bu bağlamda önemli bulur: "...Bu olay gösteriyor ki Kürd kadını daha o zaman bağnazlık çemberini kırmış, kırabilmiş ve mücadele alanında yerini almıştır. Bu, biz Kürtler için kıvanç ve gurur verici bir olaydır." Bozarslan daha sonra bu kadın derneğinin tarih yazımı üzerinde durur:

Ne yazık ki, o derneğe üye olan kadınların adlarını bilemiyoruz. Sadece, derneğin çalışmaya başladığı gün yapılan açılış töreninde bir konuşma yapan Encum Yamulki Hanım'ın adı yazılmıştır dergide. Kendisinin de dernekteki görevi yazılmamıştır, ancak konuşmayı kendisi yaptığına göre derneğin başkanı olduğu anlaşılmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki derneğe üye olan kadınların adlarını dergide yazmaya önem vermemişlerdir. Ancak bunun bir eksiklik olduğu açıktır. Bugün artık tarih olan bu önemli olayın kahramanlarının adlarının yazılmasında büyük bir yarar olacaktı (Bozarslan, 1989).

Bazı araştırmacılar bu kadın derneğini, bir yıl önce 1918 yılında kurulan Kürd Teâli Cemiyeti'nin yan bir kuruluşu olarak görürler. Örneğin tarihçi Şeraffetin Turan bu kadın derneğini Kürt Teâli Cemiyeti'nin kadınlar kolu olarak tanımlar: "Bundan başka kadınları da harekete geçirmenin yararlı olacağı düşüncesiyle derneğin kadınlar kolu olan Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti oluşturulmuştu." (Turan, 1992, s.180; Selimbegî, 1919).

22 Mayıs 1919 Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti'nin Kuruluşu

Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti'nin tam olarak ne zaman kurulduğu konusu derneğin 100. yaşına basmasının arifesinde aydınlığa kavuşur. Dâhilliye Nezâreti Emniyyet-i Umûmîye Müdürlüğü'nce hazırlanan bir arşiv belgesine göre Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti resmi olarak 22 Mayıs 1919 tarihinde kurulur (Altan, 2017, ss. 93-95). Merkezi Kadıköy'de bulunan ve çalışmalarını Demirciyan adlı bir apartmanda yürüten derneğin yönetim kurulunda Bedirhani ailesinden altı kadının adına rastlıyoruz: Bedirhan Paşa kerimesi (kızı) Advîye, Nazlı ve Zarife Hanım, Ali Şamil Paşa haremî (eşi) Nazire Hanım, Bedirhani Ahmed Bey'in kerimesi (kızı) Saâdet ve Belkis (Ömür) Hanım.

Buna rağmen Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti'nin pratikte daha önceleri Nisan ayında kurulduğu ve çalışmalarına başladığı görülür. Araştırmacı Ayhan Geverî (Tek) bu konuda ilginç bir gazete haberinden söz eder. Örneğin Kürt aydını ve yazarı Abdürrahim Rahmi bu derneğin kuruluşu üzerine kaleme aldığı bir kutlama şiirinin Kürtçesini ve Türkçe çevirisini Serbestî gazetesine gönderir. Ama gazetesinin 28 Nisan 1919 tarihli sayısında şiirin sadece Türkçesi yayımlanır, Kürtçesi sansürlenir (Tek, 2018). Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti'nin kuruluşunu kutlayan bu şiirin 28 Nisan 1919 tarihinde Serbestî'de yayımlanmış olması derneğin pratikte bu tarihten önce Nisan ayında kurulduğunu gösteriyor. Kürt araştırmacı Seîd Veroj'un Serbestî gazetesindeki çalışmaları da durumun böyle olduğunu gösterir (Veroj, 2017, ss.160-164).

1919 yılında Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti'nin kurulduğu sırada Kürt kadınları açısından önemli bir kültürel olay daha yaşanır. 1919 yılında İstanbul'da *Kürd Tamim-i Maarif ve Neşriyat Cemiyeti* (Kürd Eğitim ve Yayınları Yayıncılık Derneği) adında kurulan başka bir derneğin tüzüğünde yer alan 18. madde, Kürt kızları için bir gece okulunun açılmasını öngörmektedir. Tüzükte yer alan 19. maddede ayrıca kadın ve erkekler tarafından kullanılan müzeli eşyaların gösterileceği bir serginin açılması gereği üzerinde durulur (Kürd Tamim-i Maarif ve Neşriyat Cemiyeti Beyannamesi, 1919). Özellikle Kürt ulusal destanı Mem û Zîn'in Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti'nin kurulduğu aynı yılda (1919) ilk kez kitap olarak yayımlanması büyük bir yankı

yaratır: Kürt araştırmacı Ayhan Geverî'ye göre bu ünlü yapıt 3 Mayıs 1335 (1919) tarihinde yayımlanır: “Mem û Zîn'in basılma haberlerinin o dönem İstanbul'unda yayımlanan dergilerde okuyuculara “müjde” olarak bildirilmesi ve devrin İstanbul Kürt sakinleri tarafından büyük bir coşku ile karşılanmış olması eserin ne kadar önemli görüldüğünü göstermektedir” (Tek, 2015, s.15). Böylece Mem û Zîn destanının ilk kez kitap olarak çıkması bu yıl 100. yaşına basmaktadır.

Dernek Hakkında İlk Bilgiler

Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti, Türkiye'de Kürtler üzerindeki baskılar sonucunda kapandıktan sonra unutulup gitmiştir. Yaklaşık olarak 30 yıl geçtikten sonra bu derneğin varlığından Türkiye'deki okuyucuyu ilk kez haberdar eden kişilerden birisi Tarık Zafer Tunaya'dır (1916-1991). Bende Tunaya'nın bu kadın derneğinin varlığını 1986 yılında keşfettiğini sanıyordum. Hatta Tunaya'nın bu bilgiye, dernek hakkında önemli bilgiler içeren Jîn koleksiyonunu 1985-1988 yılında yeniden yayımlayan M. Emin Bozarslan'ın bu çalışması sonucunda ulaştığını tahmin ediyordum. Ama ortaya çıkan yeni bilgiler, Tunaya'nın daha 1950'li yıllarda Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti'nin kuruluşundan haberdar olduğunu gösteriyor. Araştırmacı, 1952 yılında yayımlanan *Türkiye'de Siyasi Partiler* adlı kitabının ilk baskısında sıraladığı birkaç Kürt örgütü arasında Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti'nin adını da verir. Tunaya'nın sıraladığı üç dernek şunlardır: *Kürd Talebe Hevi Cemiyeti*, *Kürd Tamimi Maarif Cemiyeti*² ve *Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti*.³Tarık Zafer Tunaya, çatı örgütü olan Kürd Teâli Cemiyeti'nin bu üç derneğin kuruluşu ile ilgilendiğini de vurgular (Tunaya, 1952, s.431). Tarık Zafer Tunaya'nın Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti'nin varlığını bu sırada nasıl keşfettiğini aynı sayfadaki 12 numaralı dipnotundan öğreniyoruz. Bu dipnotta kaynak olarak da Jîn dergisinin 1919 yılında çıkan 22. sayısını verir

2 1919 yılında kurulan Kürd Tamim-i Maarif ve Neşriyat Cemiyeti'nin adı burada görüldüğü gibi “KürtTamimi Maarif Cemiyeti” şeklinde kısaltılarak eksik yazılmıştır, ...ve neşriyat... sözcüklerini burada göremiyoruz.

3 Tarık Zafer Tunaya'nın sıraladığı bu derneklerin adları Genelkurmay'ın yayımladığı bir kaynakta rastgele sadeleştirilmiştir: “Kürt Eğitim ve Öğrenci Yurdu ile Kadınları Yükseltme Kurulu” (Türk İstiklâl Harbi, 1966, s.13).

(Tunaya, 1952, s.431). Bu dipnotu araştırmacının daha sonra 1986 yılında yayımlanan *Türkiye’de Siyasi Partiler* adlı kitabının yeni baskısında göremiyoruz. Bu yeni baskıda sadece Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti adını verir (Tunaya, 1986, s.188).

Bilindiği gibi Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti’nin kuruluşunu haber veren Encum Yamulki’nin *Bir Hitabe* başlıklı yazısı ve Abdürrahim Rahmi’nin bu dernek üzerine kaleme aldığı Kürtçe *Jibo Civata Dayikan* (Analar Derneği İçin) adlı şiiri de Jîn dergisinin 22. sayısında yayımlanmıştır. Bu bakımdan Jîn dergisinin 22. sayısı Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti tarihi açısından ayrı bir önem arz etmektedir. Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti’nin adından bahseden başka bir yazar da İbrahim Etem Gürsel’dir. Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti,1977 yılında yayımlanan bu son kaynaktaki ayrılıkçı veya yıkıcı etkinliklerde bulunan tehlikeli dernekler arasında sayılır.

Böyle bir kadın derneğinin varlığından bizi haberdar eden ilk kişilerden biri de Rus kadın araştırmacı J.S. Musaelyan’dır. 1963 yılında yayımladığı *Kürdoloji Bibliyografyası* adlı kıymetli çalışmasında Kürtler üzerine yazılmış yaklaşık olarak 2769 kaynağın (2690+Ek:79) künyesi verilmektedir. Araştırmacılar açısından önemli bir başvuru kaynağı niteliğinde olan kitapta bundan yıllar önce Kürt Kadın Komitesi adında bir kaynağın adı ve künyesi de bulunmaktadır. Kaynak adının altında bu yazının “İstanbul’daki Kürt Kadınları İlerleme Komitesi” üzerine olduğu açıklaması da yer almaktadır. Bu haberin ilk kez 1928 yılında Tiflis’ye çıkan Zarya Vastoka adlı gazetede yayımlandığı belirtilir. Kuruluşundan kısa bir zaman sonra unutulup giden Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti’ni ilk keşfedenlerin başında Tarık Zafer Tunaya’dan sonra Rus araştırmacı J.S. Musaelyan’nın geldiğini söylenebilir. Bu haberin içeriği ve öyküsü konusunda yakın bir geçmişte 2019 yılında yayımlanan *Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti (1919)* adlı kitabımda daha ayrıntılı bilgiler yer almaktadır (Alakom, 2019, ss.60-61).

Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti’nin varlığına kuruluşundan sonra değinen bir kişi de Kürt tarihçisi Kemal Mazhar Ahmed’dir. 1973 yılında yayımlanan bir incelemesinde derneğin Kürtçe adını Soranî lehçesiyle: *Komelî Berzîy Afretanî Kurd* (Kürt Kadınları Yükselme Derneği) olarak belirtir (Govar-î Korr-î Zanyarî Kurd, 1973, s.412). Za-

zakî lehçesinde de benzer biçimde *Komela Berzîya Cinîyanê Kurdan* olarak geçer (Malmîsanij, 2000; Can, 2017, s.11). Sovyetler Birliği'nde tarih eğitimi görmüş olan Kemal Mazhar Ahmed'in böyle bir derneğin varlığından nasıl haberdar olduğunu bilemiyoruz.

Kürt okuyucu, yazar M. Emin Bozarlan'ın 1985-1988 yılları arasında 1919 yılında İstanbul'da çıkan *Jîn* dergisinin koleksiyonunu İsveç'te yeniden yayımlaması sayesinde Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti hakkında ayrıntılı bilgilere kavuştuk. Derginin değişik sayılarında çıkan dört yazı bu dernek üzerinedir. Böylece Kürt kadınları yaklaşık olarak 70 yıl boyunca karanlıkta kalan tarihlerine ışık tutabilecek önemli kaynaklara ulaşmıştır.

Eksiklikler, Yanlışlıklar

Kürt Kadınları Teâli Cemiyeti hakkında birkaç ay önce çıkan kitabımda dernek adı ve diğer alanlarda süren bir dizi karışıklığa değinmiştim. Bu uzun listeye yeni uydurulmuş adları da ekleyebiliriz. Bazı kaynaklar veya kişiler örneğin dernek İstanbul'da kurulduğu için bu kuruluşu *İstanbul Kürt Kadınlar Cemiyeti* olarak adlandırır. Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti'nde geçen Kadınlar sözcüğünün tekil biçimiyle kullanıldığı da görülür, *Kürt Kadın Teâli Cemiyeti* gibi. Bu durumda bazen Kadın ve Teâli sözcüklerini yer değiştirdiği sıralamalarının bozulduğu gözlenir: *Kürt Teâli Kadın Cemiyeti*. Kürt Teâli Cemiyeti tarafından 1919 yılında İstanbul'da kurulduğu öne sürülen üç dernek arasında *Kadınlar Yükseltme Kurulu* adlı bir derneğin var olduğu belirtilir (Türk İstiklal Harbi, 1966, s.13). Bazı kaynaklarda Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti yanlışlıkla *Kürt Kadınları Teavün Cemiyeti* olarak adlandırılmıştır. Bu hatalı ifade biçimi benim yıllar önce kaleme aldığım bir incelememin künyesi verilirken vuku bulmuş ve kaynağın künyesi aşağıda görüldüğü gibi böylece tanınmaz bir hâle getirilmiştir.⁴

Kadın araştırmalarıyla tanınan Serpil Çakır bazı çalışmalarında bu derneğin adını nedense birkaç yerde *Kürt Kadınları Teavün Cemiyeti* olarak vermiştir (Çakır, 2002, s.35). Araştırmacı *Osmanlı Kadın*

4 Sözü edilen yazımın tam ve doğru künyesi şöyle: Rohat Alakom (1998). Araştırmalarda Fazla Adı Geçmeyen Bir Kuruluş: Kürt Kadınları Teâli Cemiyeti. *Tarih ve Toplum*, 171.

Hareketi adlı temel çalışmasının 2011 yılında yayımlanan III. baskısında dernek adını metin içinde doğru biçimiyle *Kürt Kadınlar Teâli Cemiyeti* olarak vermiş ama aynı sayfadaki bir dipnotunda ne yazık ki yukarıdaki yanlışlık: *Kürt Kadınları Teavün Cemiyeti* olarak tekrar edilmiştir (Çakır, 2011, s.105). Serpil Çakır birkaç çalışmasında yazarın adını *Rohat* yerine *Ruhat*, ana başlığı oluşturan derneğin adını *Kürt Kadınları Teâli Cemiyeti* yerine *Kürt Kadınları Teavün Cemiyeti*, yazının yayımlandığı derginin sayı numarasını 171 yerine yanlışlıkla 184 olarak vermiş ve derginin yayımlandığı yılı ise hiç belirtmemiştir (Çakır, 2006). Ama aradan birkaç yıl geçtikten sonra yazımın yayımlandığı 1998 yılı yerine bu kez başka bir yıl, 1996 yılını belirtir (Çakır, 2011a, s.526). Bu yanlışlıklar başka kaynaklara da sirayet etmiş ve günümüze kadar süregelmiştir (Yılmaz, 2012, s. 78). Öte yandan bu tür yazınsal kazalar, çalışmalarına büyük değer biçtiğim hatta esinlendiğim Sayın Serpil Çakır'ın kıymetli çalışmalarına gölge düşüremez. Bu tür yazınsal vukuatlar -ben de dahil- tüm yazar ve araştırmacıların başına gelmiştir. Umarım bu önemli yanlışlıklar ve eksiklikler ileride düzeltilip giderilmiş olur. Yıllar önce kaleme aldığım yazımın doğru künyesi de böylece gün ışığına çıkmış olur (Alakom, 1998).

Kürt Kadınları Teâli Cemiyeti'nin İlk Kürt Kadın Örgütleriyle İlişkilendirilmesi

Tarihte Kürdistan'ın farklı parçalarında kurulan ilk Kürt kadın örgütlerini 1919 yılında kurulan Kürt Kadınları Teâli Cemiyeti ile ilişkilendirip bir karşılaştırma yaptığımızda ilginç bir tablo ile karşılaşıyoruz. Kurulan ilk Kürt kadın örgütleri şunlardır: *Kürt Kadınları Teâli Cemiyeti* (1919, İstanbul), *Kadınlar Partisi* (1946, Mahabad), *Kürdistan Kadınlar Birliği* (1952, Irak Kürdistanı), *Devrimci Demokrat Kadınlar Derneği* (1977, Diyarbakır). Kürt Kadınları Teâli Cemiyeti, İstanbul gibi Kürdistan'dan uzak bir metropolde kurulmasına rağmen diğer üç kuruluş Kürdistan'ın değişik merkezlerinde kurulur. Bu dört kuruluşun Osmanlı Devleti/Türkiye'de kurulan iki kadın kuruluşu dernek adını kullanmış, Irak'taki kuruluş birlik ve İran'daki de parti adını almıştır. 20. yüzyılda kurulan bu ilk Kürt kadın derneklerinin bazı çatı örgütlerine bağlı oldukları görülür. Bağlı oldukları örgütlerle-

rin tümü de siyasi partiler ve benzeri kuruluşlardır. Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti ve Devrimci Demokrat Kadınlar Derneği, Osmanlı ve Türkiye'deki mevcut dernek yasalarına göre kurulmuşlardır. Her iki derneğin de birer tüzükleri bulunuyor. Mahkeme kararıyla kapatılan, daha sonra hakkında dava açılan Devrimci Demokrat Kadınlar Derneği, Kürt kadın kuruluşları arasında üyeleri cezalandırılan tek dernek olarak bilinir. En az yaşayan kuruluş, kelebek ömürlü Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti'dir. Bu kuruluşun bir yılını doldurmadan kapandığı görülüyor. İran'daki Kadın Partisi bir yıl, Diyarbakır'da kurulan Devrimci Demokrat Kadınlar Derneği ise yaklaşık olarak iki yıl yaşamıştır. En uzun ömürlüsü günümüze kadar varlığını sürdürmüş olan Irak'ta kurulan Kürdistan Kadınlar Birliği'dir.

Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti “Zararlı Cemiyetler” Arasında

Bilindiği gibi yıllar boyunca İstanbul'da kurulan ve çoğunluğu kültürel ve sosyal amaçlı olan Kürt dernekleri Türkiye'de tümüyle “zararlı cemiyetler” olarak tanımlanmış, bu damgalanma günümüze kadar resmi tarih kitaplarında yer almıştır. Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti bunlardan birisidir. Bu yüzden olacaktır ki teâli sözcüğü Türkiye'de insanların kulağında olumsuz bir tınlama yaratmıştır. 2009 yılında bir sitede (forum.memurlar.net sitesi) Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti üzerine kısa bir yazı yayımlanır. Okurlar bu internet forumunda karşılıklı eleştiri ve tartışmalarda bulunarak Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti konusunda ilginç yorumlarda bulunurlar. Yazının altında yorumlarını ekleyen izleyici ve okurların tepkileri değişik olmuştur. Takma isimle yorumda bulunan okurlardan birisi “*Rabbim bu ülkeyi zararlı cemiyetlerden korusun*” dileğinde bulunur. Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti'nin Kürd Teâli Cemiyeti'nin bir uzantısı olduğu öne sürülür. Bir okur, savunma pozisyonuna geçerek Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti'ni kuran kadınlara bu kez şükranlarını sunar: “Ülkemizin kurtuluş savaşında emeği geçen bu cemiyet mensupları Kürt kadınlarından Allah razı olsun”. Diğer bir yorumcu ise geriye dönerek geçmişte kalan bu kadınlara uzun yıllar sonra poetik bir dille şöyle seslenir: “Neredesiniz eli öpülesi kadınlarımız. Neredesiniz Kürt Kadınları Teâli Cemiyeti” (Forum, 2009). Burada *Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti*'nin “nerdesiniz” biçiminde çoğul haliyle kullanılması

günümüzde gelinen kötü duruma yönelik ince bir eleştiri olarak da yorumlanabilir, kadınlardan medet umulur, yardım istenir!

Farklı Bakış Açıları

Son yıllarda Osmanlı kadını üzerine bir dizi araştırma ve inceleme Türkiye’de kaleme alınmıştır. Osmanlı kadını deyince şimdiye kadar sadece hep Türk kadınları anlaşılırdı. Kürt kadınları tarihinden, derneklerinden pek söz edilmezdi. Bu durum diğer halklar için de geçerli olmuştur. Araştırmacılar ve yazarlar son yıllarda kaleme aldıkları çalışmalarda bu konuda süren sessizlik ve ilgisizlik üzerinde durdular ve bu konuda farklı bakış açıları geliştirdiler. Örneğin Ayşe Gül Altınay birkaç çalışmasında bu konuyu ele aldı (Altınay, 2000). Araştırmacı Gülhan Balsoy, Osmanlı kadınları tarih yazımı konusunda bir dergide yayımladığı *Osmanlı Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Tarihçiliği Üzerine* adlı yazısında “Osmanlı kadın kavramının genel anlamda Sünni, Türk, şehirli, eğitilmiş üst sınıf kadınlarla eş değer tutulduğu” için diğer halklardan kadınların ve tarihlerinin göz ardı edildiğini öne sürdü (Balsoy, 2015, ss.222-231). Melissa Bilal ve Lerna Ekmekçioğlu, ilk Ermeni kadın hakları savunucuları, feministleri üzerine hazırladıkları kapsamlı çalışmalarıyla bu alanda yapılan araştırmalar ve süren tartışmalara yeni bir ivme kazandırdı: “Ne yazık ki bu öncü kadınların sesleri tarih yazılırken bastırıldı” (Bilal & Ekmekçioğlu, 2017, s.258). Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti üzerine 1998 yılında yayımlanan bir yazıda ben de dikkatleri bu farklı diğer halkların kadınları ve tarihleri üzerine çektim (Alakom, 1998).

Sonuç

Kürt Kadınları Teâli Cemiyeti bilindiği gibi Birinci Dünya Savaşı’nın sonunda Osmanlı’nın çöküşü ve yeni Türkiye’nin kuruluşu aşamasında çok kaotik bir İstanbul’da 22 Mayıs 1919 tarihinde kurulmuştur. Jîn dergisinin aktardığına göre dernek 20 Haziran 1919 tarihinde Cağaloğlu’nda verdiği bir mevlit ile törenle açılmıştır. Kürt Kadınları Teâli Cemiyeti’nin 1919 yılında çıkan Serbestî, İstiklal gazeteleri ve Jîn dergisi gibi süreli yayınların sunduğu bilgilere göre Nisan ve Ekim arasında sekiz ay boyunca sürekli kendisinden söz ettirmiştir. Daha 18 Haziran 1919 günü yayımlanan gazeteler hükü-

metin Kürt sorununu ele aldığını ve Bakanlar Kurulu'nun kabul ettiği bir kararda Kürt kulüplerinin gereksiz olduğu konusunda Kürtlerin bilgilendirilmesi ve uyarılması dile getirilmiştir. Burada sözü edilen Kürt kulüpleri ifadesi özellikle bu sırada kurulan Kürd Teâli Cemiyeti ve şubelerini dile getirir. Bu kararın Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti ve bu sırada kurulan benzeri diğer Kürt derneklerini kapsamayacağını elbette ki düşünemeyiz. 1918 yılında kurulan Kürd Teâli Cemiyeti ile 1919 yılında kurulan Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti'nin adları arasındaki yakın benzerlik resmi çevrelerin dikkatlerinden kaçmamıştır. Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti'nin açılış törenini daha yeni yaptığı bir sırada resmi çevrelerin Kürtlerin İstanbul'da kurdukları derneklere yönelik önlemleri gündemine taşınması anlamlıdır. Dönemi Fransız belgeleri vasıtasıyla inceleyen Hasan Yıldız bir arşiv belgesine dayanarak "Osmanlı Hükümeti Ekim 1919'da İstanbul'daki bütün Kürt örgütlerini kapatır" açıklamasında bulunur (Yıldız, 1990, s.66). Erken Cumhuriyet yıllarında Kürt önderlerinin İstanbul'u terk etmesinin arifesinde Şerif Paşa ve Mustafa Yamulki gibi iki muhalif Kürt şahsiyeti bilindiği gibi Türkiye'de şimşekleri üzerine çeker. Tam da bu sırada Kürd Kadınları Teâli Cemiyeti'nin kuruluşuna öncülük eden bu ailelerin kadın üyelerinin çok güç durumda kaldıklarını söyleyebiliriz.

Referanslar

- Akşin, S. (1983). *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Alakom, R. (1998). Araştırmalarda Fazla Adı Geçmeyen Bir Kuruluş: Kürt Kadınları Teâli Cemiyeti. *Tarih ve Toplum*, 171.
- Alakom, R. (2019). *Kürt Kadınları Teâli Cemiyeti (1919)*. İstanbul: Avesta.
- Altan, B. (2017). *Kürdistan Teâli Cemiyeti, Kuruluş, Amaç ve Faaliyetleri*. (Yayımlanmamış doktora tezi). Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı, Mardin.
- Altınay, A.G. (2000). *Vatan Millet Kadınlar*. İstanbul: İletişim.
- Balşoy, G. (2015). Osmanlı Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Tarihçiliği Üzerine. *Toplum ve Bilim*, 132, 222-231.

- Bilal, M. & Ekmekçioğlu, L. (2017). *Bir Adalet Feryadı: Osmanlıdan Türkiye'ye Beş Ermeni Feminist Yazar*. İstanbul: Aras Yayıncılık.
- Bozarslan, M.E. (1989). M. Emin Bozarslan İle Kürt Kültürü Üzerine. *Adımlar*, 22.
- Can, M. (2017). Rêxistinê Cinîyanê Kurdan yê Tewr Verênî. *Bas: Hef-tenameya Nûçeyî û Şiroveyî*, 10.
- Çaçanî, K. (1977). *Pizmamtiya Cimeta Ermenîya û Kurda*. Erevan:So-vetskan Grog.
- Çakır, S. (2002). Tarih Yazımında Kadın Deneyimlerine Ulaşım Yol-ları. *Toplumsal Tarih*, 3.
- Çakır, S. (2006). Türkiye'de Kadın Tarihi Çalışmaları – 2, Erişim Tari-hi 29/11 2019. <https://m.bianet.org/biamag/kadin/78373-turkiye-de-kadin-tarihi-calismalari-2>
- Çakır, S. (2011). *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Çakır, S. (2011a). Feminist Tarih Yazımı-Tarihin Kadınlar İçin, Kadın-lar Tarafından İnşası: 21. Yüzyıla Giderken Türkiye'de Feminist Çalışmalar. Serpil Sancar (Ed.), *Prof. Nermin Abadan Unat'a Ar-mağan*. İstanbul: Koç Üniversitesi.
- Çay, M. A. (1993). *Her yönüyle Kürt Dosyası*. İstanbul: İlgi Kültür Sanat.
- Forum (2009). Kürt Kadınları Teâli Cemiyeti. Erişim Tarihi 14/19 2009. <https://forum.memurlar.net/konu/747486/>
- Govar-î Korr-î Zanyarî Kurd (1973). Berg-î Yekem, Beş-î Yekem.
- Gürsel, İ.E. (1977). *Kürtçülük Gerçeği*. Ankara: Kömen
- Kürd Tamim-i Maarif ve Neşriyat Cemiyeti Beyannamesi (1919). *Jîn*, 10.
- Malmîsanij (2000). Komeleya Berzîya Cinîyanê Kurdan. *Wate*, 10.
- Moderna amazoner, *Östra Finland*, 25 Mayıs 1883.
- Selimbegî, M. (1919). İki Hayırlı Eser. *Jîn*, 20.
- Tek. A. (2015). *Osmanlı Edebiyatında Mem û Zîn Mesnevisi ve Ya-yılımlı*, (Yayımlanmamış doktora tezi), İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi/Türk Edebiyatı Bölümü. Ankara.
- Tek, A. (2018). Evdirrehman Rehmî Hekkarî û Berhemîn Wî yên Ji Bo Bîçûk, Ciwan û Jinan. *Journal of Mesopotamian Studies*, 1.
- Tunaya, T. Z. (1952). *Türkiye'de Siyasi Partiler (1859-1952)*. İstanbul: Doğan Kardeş.

- Tunaya, T. Z. (1986). *Türkiye’de Siyasal Partiler II*. İstanbul: Hürriyet Vakfı.
- Turan, Ş. (1992). *Türk Devrim Tarihi II: Ulusal Direnişten Türkiye Cumhuriyeti’ne*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Türk İstiklâl Harbi (1966). Güney Cephesi, 4 cilt. Ankara: Genelkurmay Başkanlığı Harb Tarihi Dairesi Resmi.
- Veroj, S. (2017). *Mevlanzade Rıfat û Serbesti*. İstanbul: İsmail Beşikci Vakfı.
- Yıldız, H. (1990). *Fransız Belgeleriyle Sevr-Lozan-Musul Üçgeninde Kürdistan*. Stockholm: Hêviya Gel.
- Yılmaz, İ. (2012) Osmanlı Kadın Tarihine İlişkin Birkaç Not. *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 10.

KAYIP SESLER VE HAFIZA SÖZLÜ GELENEKTEN GÜNÜMÜZE KÜRT MÜZİĞİNİN KAYIT ÖYKÜSÜ

ZEYNEB YAŞ

Giriş

Kürt müziği binlerce yıllık sözlü aktarım geleneğiyle müzik kültürü mirasını 19. yüzyıla taşıdı. Bu yüzyıl sadece Kürt müziği için değil, sesin kaydedilme tarihi açısından da insanlık tarihinin en önemli dönemlerinden biridir. 1887’de Thomas Edison’ın keşfi sayesinde sesler ilk kez insan hafızasının dışında kaydedilebildi. Bu dönemde aynı sesler kopyalanabildi ve çoğaltılabildi. Ayrıca bunun bir adım ilerisine taşınarak bu sesler önemli bir miras değeri olarak önem kazandı ve hatta ticarileşti. Sesler, ince bakır plaka üzerine oluşan izlerden, balmumu kalıplara, kovan plaka kayıtlarından ince cam fibronlu makaralı bantlara, bantlardan teyp kasetlerine, kasetlerden CD çalarlara ve bütün bunları günümüzün gelişkin teknolojiyle buluşturan bir serüvene dönüştü.

Coğrafya, dil, din ve toplumsal yaşayış, adeta müziğin yapısını şekillendirerek ona ulusal bir kimlik kazandırır. Mezopotamya coğrafyasında yaşayan diğer halklarla ortak geçmişe sahip bir kültürün taşıyıcılığını yapan Kürt müziği, özgün ve ulusal kriterler ile şekillenmiş bir kimlik kazanmıştır. Kadim bir geçmişe ve zenginliğe sahip Kürt müziğinin taşıyıcılığı hâlen aktif olarak halk tarafından devam etmektedir. Bu müziğin misyonerliğini gönüllü olarak yapan Zarbêj, Dengbêj, Stranbêj, Makambêj, Derviş, enstrüman çalan virtüözler ve halk oyunları bu rollerini hâlen devam ettirmektedirler. Bu

sözlü kültürün alanı ve mirası geniş bir coğrafyaya yayılmış olduğundan, dört farklı devlet sisteminin hâkim olduğu, kendi merkezi yönetimi olmadan her bir parçada (2003 yılından beri Kürdistan Federal Bölgesinin hükümet destekli kurumsal çalışmalarının dışında kalan) yapılabildiği kadarıyla, gönüllü folklorist, derlemeci ve araştırmacılar ile yabancı misyoner ve araştırmacılar tarafından halk arasında yaygınlaşmış müzikler derlendi ve kayıt altına alındı. Bununla beraber Kürt müziği kayıtları, esas olarak 19. yüzyılda ses kaydedebilen cihazların keşfedilmesiyle plakların ve radyo yayınları için hazırlanmış arşivlerin kayıtlarından oluşur.

Hakkında araştırma ve derleme çalışması yaptığım esas çalışmam, 19. yüzyıl itibarıyla kayıt altına alınmış Mezopotamya müziğinin sesleridir. Bu çalışma bir nevi sesi, sesin bilgilerini ve sahiplerini, kaydedilme hikâyelerini bir bütün olarak envanterleme ve belgeleme çalışmasıdır. Bu çalışma esnasında derlediğim sesler; Kürt müziğine ait olan ancak başka halkların adıyla arşivlenen kayıtların kayıp sesler, başka halklar tarafından kayıtları yapılmış, ancak Kürtlerin bilmediği ve ulaşamadığı kayıp Kürtçe arşivler, yasaklı dönemlerde kayıtları başka isimlerle yapılan kayıp sesler, kopyalanarak çoğaltılan ve üzerinde sanatçı ve eser bilgisi olmayan kayıp sesler, lokal bölgelerde değerli eserler veren sanatçılar ve eserlerin arşivlerinden oluşur.

Kayıp sesler üzerine olan çalışmalarım, çocukluğumda yasaklı olduğunu söyledikleri kasetlerin gözlerimin önünde çukurlara gömülmesi, yıllar sonra o çukurları açtırıp içinden bir sesi kurtarabilir miyim düşüncesiyle başladı. Ardından tanınmış Kürt müziği sanatçısı Ayşe Şan'ın eserlerini ve hayat hikâyesini derlerken bilgi karmaşıklığı, bilgi eksikliği, arşivsizlik, özensizlik, kayıtsızlık, sahihsizlikle karşılaştım ve daha sonra araştırma ve derleme çalışmasını yaptığım *Şakarên Muzîka Kurdî* (Kürt Müziği Şaheserleri) kitabımla (Yaş, 2015) yüzlerce sanatçının seslerinde ve belgelerinde bu konulardaki arayışım ve çalışmalarım devam etti. Bazen bulduğum bir eser ile çok değerli bir sanatçıyı, koskoca bir arşivi keşfettim, bazen bir sanatçıya dair bir bilgiyle bir sese, bir sanatçıya ulaştım. Bazen de bilgiler, belgeler, sesler, fotoğraflar, kapaklar, broşürler, plaklar, kasetler yan yana geldiğinde Elmas Muhamed, Kosrof Malool,

Şimon Arslan, Cemil Horo, Mişo Bekabur ve daha ismini sayamayacağım onlarca kayıp ve nefessiz bırakılmış sesin kahramanların hikayesine ve miraslarına ulaştım. Bunların her biri geçmişle bağ kurmamızı sağlayan, sahip olduğumuz mirasın değerini zamanında önemsemiş ve değer katmış sanatçılardı. Bulduğum her yeni kayıt bende büyük bir heyecan yarattı. Çünkü, sesin kayıt tarihi geriye gittikçe, sesin sahibi, eserin sözleri, ritim, melodi ve anlatısının orijinalliği arttıkça, geçmişin sesleri günümüze biraz daha yakınlaşır, dolayısıyla bizi kendimize biraz daha yakınlaştırır.

Yukarıda da bahsettiğim üzere, arşivsizlik, bilgi dağınıklığı ve karmaşasından ve hatta bilgi yokluğundan dolayı çalışmamın tamamı kolektif ve sahada bulabildiğimiz küçük ipuçlarını araştırarak gerçekleşti. Değerli arşivci, koleksiyoncu ve kaynak kişilerin verdiği bilgilerle çalışma başlıyor, toplanılan ve derlenen materyallerin yan yana gelmesiyle bilgiler oluşuyor. Yaptığım çalışmada ana kaynaklarım insanlar, saha çalışmam seslerde gizlenmiş şifreler, arşiv kaynaklarım zarbêjler, dengbêjler ve stranbêjlerin benimle paylaştıkları bilgiler ve temel kaynaklarım ise; plaklar, bantlar, kasetler, afişler, broşürler ve dipnot gibi düşülen yazılar oldu. Bu araştırma ve derleme çalışmasını yaptığım da, kaynak kişilerin anlatımları, bilgi ve belgeler, bazen bir plak kapağı, bazen bir kitapta geçen bir kelime bir cümle, bazen bir sesin tınısı çalışmama yön verdi. Kürt müziğini araştırmak ve derlemek, iğne ucuyla kuyu kazmaktan daha fazla işçilik isteyen, Hz. Eyüp'ten daha fazla sabırlı olmayı gerektiren, çalışma özverisiyle hep daha fazla çalışma gerektiren bir alandır. Çünkü alanın verileri ve kaynakları dünyanın dört bir yanına saçılmış, düzenli bir arşivi ve kaydı olmamış, başkaları tarafından kayıtlar yapılmış, yazılmış, derlenmiş ve zekat malı gibi her gelen gidenin kendine sermaye yaptığı bir alandır. Onun için bu mirasın kayıp sesleri çoktur. Bu mirası aktaranların teknikleri inanılmaz, hafızaları muazzam güçlü ve seslerin derinliği şifrelidir.

Müziğin Mirası

Kişinin geçmişteki nesillerden devrini aldığı, kişinin kendi yaşam katkılarıyla donatarak gelecek nesillere bıraktığı her şey mirasın çerçevesinde değerlendirilir. Mirasın en temel ve soyut değerlerinden olan bölümü, kültürel mirastır. Kültürel miras, bir topluluğa

aitliği ifade ettiği gibi, en önemli özelliği kolektif yaşam içerisinde toplumsal olarak deneyimlenmiş ve kabul görmüş değerlerin ortak bir hafızadan ve paylaşılan bir bağdan oluşmasıdır. Bu ortak değerlerin hafızası ise, geçmişten bugüne, bugünden geleceğe bırakılmak istenilen işlenmiş değerlerdir. Doğanın, insanlık tarihinin, kültürel mirasın ve dünya döngüsünün hikâyesini kesintisiz bir şekilde estetik ve sanatsal formla sese, ritme ve ahenge yükleyerek, sözle süsleyerek günümüze kadar taşıyıcılığını yapan yegâne evrensel metodlardan biri müziktir. Dolayısıyla müzik kültürel mirasın en temel öğesi olarak kesintisiz bir şekilde günümüze kadar gelebilmiş en önemli taşıyıcı miras materyalidir. Müzik, farklı coğrafya, etnik, dil, din ve kültürlerin ortak dili olabildiği gibi, bütün dünyanın da biricik ortak tek dilidir aynı zamanda. Müziğin varlık ilişkisi, direkt olarak hafıza ve insan olma durumuyla ilişkili ve evrenseldir.

Müzik, iki insan yan yana gelip aile kurunca; mutluluğa olan şahitlik durumunun umut haykırışı, bir annenin çocuğunu büyütürken söylediği; ninni, şarkı, melodi ve ezgisidir. Sevdiğini kaybettiğinde insanın; acısını hafifleten ahı, yakarışı, çaresizliğe isyanıdır. İnsanlar çalışırken; için ritmi ve motivasyonudur. Dinsel inancı yerine getirirken, tanrıya olan bağlılığı yüreğinden akıtarak mabetlerden çınlayan ilahilerin sesidir. Hikâyeler, aşk, sevgi, savaşlar, talan, göç, çaresizlik, yaşam direnişi, güç ve hüznle dile gelen ‘zar’¹ ilk öğretiye öncelikle insanın “doğal sesi”, akabinde; lir, santur, düdük, ud, def, tambur, kanun, kaval, ney, mey, kemençe, darbuka, davul, zurna, zilli maşalar, piyano ve daha birçok müzik enstrümanı ile melodiden ezgiye dönüşen evrenin ortak sanatıdır aynı zamanda müzik. Bu sanat, tarihin kökeni kadar eski ve kendisini her yeni nesilde deneyimleyen bir varlıktır.

Tarihe İz Bırakan Kürt Müziği

Halklar, somut ve somut olmayan kültürel mirasını müziğe yükleyerek günümüze kadar en güçlü şekilde taşıyabildiler. Geçmişlerini, sözlü kültür ve sözlü tarihlerini günümüze kadar en orijinal hâliyle aktarım yöntemiyle taşıyabilen kadim halklardan biri Mezopotamya

1 Zar: Yaratıcı benlik

coğrafyası üzerinde yaşayan Kürtlerdir. Kürt müzik mirasını oluşturan ilk ezginin, yazılı kaynaklarda Hititler döneminde bir kil tablet üzerine işlendiği yapılan araştırmalarda ortaya çıkarıldı. Bu tablet üzerine işlenen ezginin Kürtçe olduğuna dair çalışmalar yapıldı ve hatta Hititlerin Kürtlük ile ilişkisi bu ezgi üzerinden ispatlanmaya çalışıldı. Ezginin sözleri Kürtçe olarak sadeleştirildi. Gerçekten de sözler Kürtçeye inanılmaz derecede yakındı.² Yine, M.Ö. 228'de yaşamış Avger adındaki bir Kürt sanatçının Mezopotamya'da yaşayan halkların müziklerini derleyerek sistematize ettiği belirtilir (Çelebi vd., 2006). İbrahim Musuli, Harun el-Reşid'e Bağdat'ta sanatını sergilemiş ve ilk Müslüman müzik okulunu açmıştır. Daha sonra Musul'da yaşayan oğlu İshak Musuli Avger'in sistemini daha da güçlendirmiş, melodik yapı, ezgisel biçim, form, ses sistemi açısından birçok konuyu sistematize ederek kendi öğrencilerine aktarmıştır. Bu öğrencilerden biri Yahya Ali, diğeri ise "Bilgi Babası Diyarbakırlı Çocuk Ebu Feyz Bin Amedi'dir. Onun öğrencisi Farabi ise Risale fi'l-Musiki adlı Kürt müziği kitabını genişleterek Musika'l-kebir adıyla müzik kitabını tarihe kazandırmıştır" (Çelebi vd., 2006). 8. yüzyılın başlarında müzik ve kültürün dehası Ziriyab (Abu al-Hasan 'Ali ibn Nafi, 789 Musul, 857, Cordoba, İspanya) özellikle Endülüs'ün Cordoba kentine yerleştikten sonra Kürt müzik ezgilerini dünya kültür mirası arenasına taşımıştır (Zeydanlıoğlu, 2017).

Kürt dili kültürel ve edebi zenginliğini, saraylardaki bu kültürel gelişim, gücünü sözlü aktarım geleneğini yaratan, sürdüren ve geliştiren zarbêj, dengbêj, stranbêj ve çîrokbêjlerden alır. Ancak, 1260'lı yıllar itibariyle Moğolların Mezopotamya coğrafyasında gerçekleştirdiği talan, yağma ve yıkımlarla kültürel doku büyük bir zarar görür. Kürtler, kültürel ve toplumsal yaşamı sözlü kültür ve sözlü tarihi bu geleneksel aktarım metoduyla sürdürürler.

Kürtlerin kültürel yaşantısında müzik, ayrıcalıklı bir role sahip ve hatta biricik araç olduğunu söylenebilir, müzik mutlak ve temel bir toplumsal işlevi yerine getirir. Vakayinamelerden lirik şiirlere, destanlardan edebi eserlere kadar her şey şarkı olarak söylenir, her şey müziklendirilir ki daha iyi ve

2 <https://www.youtube.com/channel/UCq-1Vhz6HGYiaf5ohZ7405Q>

kolay hatırlanabilsin ve gelecek kuşaklara aktarılabilsin (Nezan, 1996, ss.12-13).

19.yüzyıla kadar Kürt müziğinin sözlü aktarım geleneğiyle sonraki kuşaklara aktarıldığını, bazı yazılı kaynaklarda, özellikle Avrupalı misyoner, seyyah, araştırmacı ve devlet adamlarının yazdıkları kitaplarda ve onların anılarında görebiliyoruz.

Kürtlerde Müziği Kayıt Altına Alma Teknikleri ve Dönemleri

Kürtlerde sözlü hafıza geleneği yaşamsal düzeyde önemli ve tüm süreçlerde canlılığını korumuştur. Yaşamsal olaylar, duygular, olgular üzerine yaratılan eserler, geleneksel aktarım yöntemi sayesinde kolektif bir hafızaya dönüşerek günümüze kadar gelebilmişlerdir. Sözlü aktarımla korunup günümüze kadar ulaşmasını sağlayan yöntemleri şu şekilde sıralamak mümkün:

- Sesin teknik olarak kayıt edilmesinden önce, Zarbêjler, Dengbêjler ve Çirokbêjler tarafından sözlü aktarımla haberdar olduğumuz sesler ve hâlen halkın geleneksel olarak devam ettirdiği müzikler.
- 1900'ler itibariyle 78, 45 ve 33'lük plaklarla kayıt altına alınan müzik eserleri.
- 1926 itibariyle Laçîn Kurdistan'ında daha sonra, Bağdat, Lübnan, Mahabad, Hayfa, Kahire, Erivan, Tahran, Sine, Kirmanşah ve daha birçok radyo yayınıyla Kürtçe müziklerin yapıldığı ve yayımlandığı dönemin müzik kayıtları.
- 1950'lerden sonra makaralı bant ve arşiv kayıtlar dönemi müzik kayıtları.
- 1980-87 arası müziklerin teyp kasetlerine kayıt edildiği dönem.
- 1987 sonrasında müzik kayıtlarının CD'lere kaydedildiği dijital kayıt dönemi.

Sözlü Hafıza ve Müziğin Gücü

Kürtler, tarihleri boyunca geleneksel sözlü aktarım kültürüyle yaşayışlarını, toplumsal hafızalarını, dillerini ve kültürlerini; devletsiz, yazısız ve kayıtsız bir şekilde günümüze kadar getirebilmiş dünyanın nadir halklarından biridir. Kürtlerde esas alınan hafızanın

kaynağı insan, insanın belleğiyle taşıyıp getirdiği hafızası da ortak mirastır. Mirasla aktarılan değerleri; söze, sese, ritim ve melodiye yükleyerek kolektif ve anonim bir bellek oluşturmuşlardır. Herkes devraldığı kolektif belleği kendi yaşadıklarıyla yeniden donatır, anlamlandırarak toplumun arşiv görevi görmesini sağlar. Bu sözel geleneğin devamlılığı esastır. Bu hafızayı kayda alan, yeniden üreten, yaygınlaştıran ve ortaklaştıran bazı kişiler gönüllü olarak sorumluluk alır. Toplumun bu gönüllü ve sorumlu kişileri aynı zamanda kaynak kişiler olarak değer görürler. Kürtlerin, binlerce yıldır bu aktarım geleneğini ustalıklarla üreten, icra eden ve sürdüren kişiler; Zarbêj, Xowêj (jiberxwebêj), Dengbêj, Lawikbêj, Heyranbêj, Baxşî, Maqambêj, Stranbêj, Derwêş ve Çîrokbêj'lerdir.

Sözlü kültürel mirasın kaynağını; her iş, işleyiş, yaşayışa ve inanişe şekil veren, söz belirler. Çocuğunu büyütürken, gündelik işini yaparken, sevinci, hüznü, aşkı, hüsrânı, ölümü, inancı, halkının başına gelen bütün musibetleri sanatsal ve estetiksel süslemelerle söze dökme kabiliyetini melodiyle dönüştürebilen kişilere 'zarbêj' denir. Zarbêjlerden derlenen eserleri profesyonel metotlarla sanatsal boyuta taşıyan ve divan geleneğiyle halka aktaran kişilere ise 'dengbêj', 'kilambêj', 'lawikbêj', 'heyranbêj', 'baxşî', ve 'meqambêj' denir. Eğlence ve düğünleri coşturan, oyun ve danslara ahenk katan kişilere 'stranbêj', dini ve tasavvuf methiyeleri söyleyenlere 'derwêş' ve efsane, destan, hikâyeye masal anlatı gibi edebi metinleri anlatanlara ise 'çîrokbêj' denir.

Dengbêj, eserini icra etme formunu divan kurulduğunda, divanın başına geçen dengbêj veya dengbêjleri dinleyerek, zaman zaman onlardan destur alıp arada bir söyleyerek, eğitimini dinleyicilerin motivasyon ve coşkusuyla usta-çırak ilişkisi sonucunda elde eder. Dengbêjliği belirleyen form, eserini söylemeden önce eserin kaynak kişinin adını, eserin hikâyesini ve hatta tarihçesini dillendirerek, kendi ustalık estetiğini esere ve sese yükleyerek 'dengbêjlik' misyonunu hakkıyla yerine getirir. Bu yönleriyle dengbêjler, hafızanın usta ve profesyonel taşıyıcıları olarak insanları sıkmadan, müziğin sanatsal ve estetik yüklü formu ile seslerini bir orkestranın ritmi gibi kullanarak, söze güçlü bir anlam katarak toplumsal hafızayı yeni nesillere aktararak kaydetme görevlerini yerine getirirler.

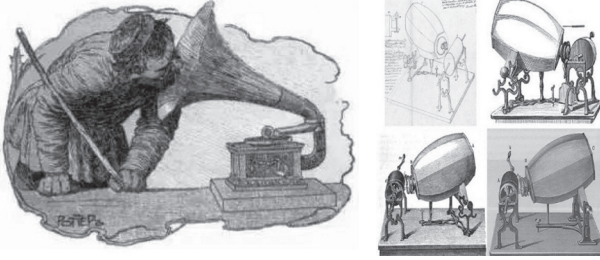
Zarbêjler, dengbêjler, stranbêjler, derwêşler ve çîrokbêjler kültürel mirasın kaynak kişileri, müzik sanatının belirleyicileri, arşivcileri ve hatta kütüphaneci görevini görürler. Bunlardan dengbêj ve stranbêjlerin sanatsal, edebi ve estetiksel becerileri gelişkin olduğu için kendi yeteneklerine göre bir eseri saatlerce ve hatta günlerce söyleyebilecek kabiliyete sahiptirler. Dengbêjler, dengbêjlik geleneğinin profesyonel icracıları oldukları için genelde gezicidirler. Gezici oldukları için de toplumun sosyolojik, siyasi, ekonomik ve psikolojik yaşamla ilgili bilgelikleri gelişmiştir. Ses tekniklerinin olmadığı binlerce yıllık zamanda farklı coğrafyalarda yaşayan topluluklar arasında yegâne kültür taşıyıcıları rolünü gönüllü olarak üstlenirler. Toplumsal olayların eleştirmenliğini ve cesur analizci rolünü üstlenirler. Bu profesyonel sanat, topluluğun saygınlık duyduğu divan mecrasında, usta-çırak ilişkisiyle aktararak süregelmiştir.

Dengbêjlik sanatı, günümüze kadar her ne kadar erkekler tarafından icra edilen bir meslek olarak gelmiş olsa da, sözlü kültür geleneğinin temel taşlarını oluşturan zarbêj kadınların feminen pedagojiyle ürettikleri fazla sayıda eserleriyle divanları sürdürebildiklerini mevcut eserlerden görebiliyoruz. Sayıları fazla olmayan, yetenekli ve cesur Kürt kadın dengbêj ve müzisyeni Ortadoğu'nun feodal ve dinsel gericiliğini aşarak sanatsal mecrada kendilerine yer açmış, sanatlarını ve kadın kimliğinin öncülüğünü divanların başına geçerek gerçekleştirmişlerdir. Ancak, mir, bey veya ağalara değil, halk divanlarında dengbêjlik yapmışlardır. Elmas Muhammed, Meyrem Xan, Nesrin Şêrwan, Fatima İsa, Edla Cizîrî, İnan Xan ve daha birçok tanınan bu kadın dengbêjlerin eserlerine bakıldığında ne kadar özgün, duygulu ve yürekli oldukları görülebilir.

Muazzam güçlü bir hafıza kabiliyeti ve aktarım teknikleriyle donatılmış bir toplumdan yaşamı sanatla icra etme metotlarından bahsediyoruz ki bu topluluk hayatın her alanını kayıt altına alarak, unutmanın önüne geçebilmek için bu kayıtlarda seçici ve anlamlı sanatsal teknikler kullanmışlar. Bu kültürel mirası sanat estetiğiyle tamamlayan, form veren, eser haline getiren, taşıma ve yaygınlaştırma görevini yapan kişiler bu mirası günümüze kadar aktarabilmişlerdir. Kürt müziğinin kültürel mirasının Mezopotamya coğrafyasında yaşayan Ermeni, Süryani, Arap, Fars, Türk, Azeri, Dom/Çingene (Roman)

ve daha birçok halk tarafından da eğlence, yaş ve yaşayışlarının birçok alanında icra edildiğini, ortak moral değerler düzeyinde sahiplenildiğini, kendi kültürlerinin tamamlayıcısı olarak önemsendiğini ve hatta iktidarların görmezden gelemeceği kadar büyük bir etkiye sahip kültür kodu olduğunu günümüzde bile görebiliyoruz.

18.Yüzyılda Sesi Kayıt Altına Alma Dönemi



Günümüze kadar bilinen ilk insan ses kaydının Parisli Edouard Leon Scott De Martinville tarafından 1860 yılında silindir plaka üzerine yapılan ilk analog kaydı olan bir çocuk şarkısı olduğu, ancak 2008 yılında çözümlenebildi. 2008 yılına kadar bu buluşun ilk sahibinin Thomas Edison'ın 1887 yaptığı kayıtlar olduğu sanılıyordu. Ancak Thomas Edison, ses kaydının buluşunu gerçekleştirmekle kalmamış, fonograf silindirlerini geliştirerek sesleri diskler üzerinde kaydedip, kopyalama sistemini geliştirmiş ve 1887'de New Jersey de Edward D. Easton ile birlikte Columbia ticari şirketini kurarak 1889'da plaklara müzik kayıtlarını yapmaya başlamıştır. Şirket, 1901 yılına kadar silindir kayıtları satmıştır. 1901'den sonra ise disk kayıtlarını, bildiğimiz 78 RPM devirli plak kayıtlarını yapmaya başlayarak plakların ve kayıtların yaygınlaştırmasını sağlamıştır. 1904 yılından itibaren Amerika'da çoklu kayıt sisteminin teknik olarak gelişmesiyle, Avrupa merkezli kurulan şirketlerde ise plak kayıtları ve şirketleşme süreçlerinin yaygınlaştırılması çok daha hızlı bir şekilde gelişmiştir.

Kürt Müziğinin İlk Kayıtları

Kültür ve edebiyatını sözlü aktarım geleneğiyle sürdüren Kürt halkı için 19. yüzyılda seslerin teknik olarak kayıt edilebilmesi yeni bir dönüm noktası olmuştur. Plaklara kayıt edilebilen sesin teknik

süresinin 3-6 dakikayla sınırlı olması nedeniyle, yedi gün yedi gece, saatlerce söylenilebilen kilamlar, şarkılar, efsane ve destanlar yeniden stilize edilerek Kürt müziğine yeni bir form kazandırılmıştır. Bu eserleri yaratma ve yayma görevini gerçekleştiren; zarbêj, dengbêj, lawikbêj, stranbêj, heyranbêj, dervişlerin aktarım yöntemi de değişikliğe uğramıştır. Bu plaklar üzerine yapılan kayıtların çoğaltılması, yaygınlaştırılması ve özellikle radyoların kurulmasıyla aktarım görevi daha sabit bir form ve teknik bir aktarıma yerini bırakmıştır. Yaratıcı (zarbêj) – icracı (dengbêj-stranbêj) ve dinleyici arasında harmanlanan eser, teknik kayıtlarla birlikte, daha kısa, özlü, tonatik (tonlaması aranje edilmiş), enstrümanla bütünleşmiş ve benzer melodilerle süslenmiş olarak söylendiğini görmekteyiz. Geleneksel aktarım yöntemini hâlen devam ettiren ustaların ve onların bu yöntemlerini devraldıkları üstatlarının anlatımları ile yaşlılarımızın bize aktardığı kadarıyla 19. yüzyıla kadar kolektif üretilen, usta çırak ilişkisi yöntemiyle geliştirilen müzik mirasının sanatsal misyonu bire bir müzik üreten ve icra eden daha bireysel bir zemine taşınır.

Bu kayıtlar faklı dönemde ve farklı mekânlarda da gerçekleşir:

1.1900'lü yıllarda ABD'de yapılan fonograf ve analog silindir plak kayıtları.

2.Osmanlı dönemi analog silindir ve balmumu üzerine kayıtlar.

3.1920'lerden sonra (Irak, İran, Suriye, Mısır, Lübnan vb.) dünyanın birçok ülkesinde gerçekleştirilen plak kayıtları. Bu plak kayıtları çoğunlukla Columbia, Polyphon, Beydaphon, Gramaphon, Sodwa gibi birçok ticari plak şirketi tarafından yapılmıştır.

1900'lü Yıllarda ABD'de Yapılan Fonograf ve Analog Silindir Plak Kayıtları

Osmanlı devletinin dağılma döneminde etnik çatışmaların başlamasıyla, 1893 yılından itibaren Diyarbakır, Elazığ, Dersim, Malatya, Erzincan, Kayseri, Halep, Musul gibi kentlerden Ermeni, Süryani ve diğer halklardan, özellikle aydın, sanatçı ve varlıklı kesimler yeni yaşam arayışıyla hem kendilerine yeni bir alan açabilecekleri, kalifiye zanaat ve sanatlarını icra edebilecekleri hem de kendilerini geliştirebilecekleri zeminler yaratabilmek için, dünyanın birçok

ülkesine, özellikle de yetişmiş insan gücüne ihtiyacı duyulan Avrupa ve Amerika kıtalarına göç ederler. ABD'nin New York eyaletinin liman kenti New Jersey'e ulaştıklarında, özellikle sanatçılar, geçimlerini sağlayabilmek için eğlence mekânlarında sahne alırlar. 1888'de kurulan fonograf ticari plak şirketleri, 1900'lerden itibaren sesleri profesyonel şekilde kayıt ederek daha gelişkin ticari plak şirketleri kurdular. Bu şirketler için farklı sesler ve müzikler, Amerika'ya göç eden sanatçılar için de bu plak şirketleri bir umuda dönüşür. Bu sanatçılar, Ermenice, Türkçe, Kürtçe, Arapça, Rumca ve daha birçok dilden bildikleri bütün eserleri plaklar üzerine kayıt etmeye başlarlar. Bütün bu dillerde yapılan yaygınlaştırılmış plak kayıtları aynı zamanda bu dillerin ilk ses kayıtları olma özelliğini de taşır. Kürt müziğinin ilk eserleri de bu dönemde Khosrof Malool, Tashjian Brothers, Şimon Aslan, S.G.Parsekian, M. Duzjian, Kerekin Parodian, Kemani Minas gibi Ermeni ve Süryani sanatçılar tarafından plaklara kayıt edilir.



Bugüne kadar elimizde mevcut ilk Kürtçe eser kaydı, Kurmancî lehçesiyle plağın bir yüzünde *Kurd Havasi 1(Çemê Sînaniyê)* diğer yüzünde Rast Gazel Makam'ıyla 78 RPM yer alan Süryani sanatçı Khosrof Malool (Khosrof Efendi)³ tarafından yapılan taş plak

3 1880-1 yılında Diyarbakır'da dünyaya gelen Khosrof Malool, 1895 yılında Diyarbakır'da etnik çatışmalardan dolayı ailesiyle Musul'a gider. Birkaç yıl Musul'da kalırlar. O dönem süren göçlerin bir çoğu yönünü Avrupa ve Amerika'ya yöneltir. Bu yolculuğa çıkan kişilerden biri de Khosrof Malool ve ailesidir. Malool ailesi, Haleb ve İskenderun üzerinden yük gemileriyle önce Fransa'nın Marsilya kentine daha sonra da aylar süren yolculuk sonrasında 1904 yılında Amerika'ya ulaşırlar. Liman kenti olan New Jersey'e gittikten sonra Süryani, Ermeni diasporasının sanatçılara biraraya gelerek ortak sanat çalışmalarını gerçekleştirir, plaklara eserlerini okur. Khosrof Malool, dönemin popüler müzik kayıtlarını yapan Columbia Plak şirketinde silindir plak üzerine ilk ses kayıtlarını gerçekleştirir.

kayıttır. Bu kayıta dair ulaşabildiğimiz bilgiler, Columbia Record'a ait bir plak kapağı üzerindeki bilgiye aittir. Bu plak, üzerindeki kayıt bilgisinin tamamen Arapça yazılmış olması, Columbia Plak kataloğu serisinin ilk bininde yer alması nedeniyle Columbia Record'un bu plak serisiyle karşılaştırdığımızda bu kaydın 1904 yılı öncesine ait bir kayıt olduğunu görürüz. Bu plak serisi, sesin en fazla 150 'silindirik' plaklara kayıt edildiği 1888-1904 dönemine aittir. Columbia Record bu kayıt yöntemini 1904 yılına kadar kullanır. Bu tarihten sonra da seri plaklara kayıt yöntemine geçilir. Bu plağın kaydına dair bilgiyi "*Ethnic Music on Records: A Discography of Ethnic Recordings Produced in the United States, 1893-1942, s. 2531*" de, Khosrof Malool'a ait "*Rast Gazel ve Kurd Havasi 1*" adlı plağın LC 14741 serisinden orijinal silindir kaydın kopyasının, 1912 yılında kayda alındığını görmekteyiz. Üzerine Kürtçe eser kaydedilen bu ilk plak, aynı zamanda dengbêjliğin kilam formuyla seslendirildiği ilk Kürtçe müzik kaydı olma özelliğini de taşır.

1916 yılında yine Columbia Plak Şirketi, İngilizce ifadelerle⁴ A yüzüne Karekin Proodian'ın Kurd Havasi 1. bölüm, B yüzüne ise Khosrof Eff' ye ait Kurd Havasi 2. Bölüm *Şivanê Kurd* (Kürt Çobanı) adlı eserleri 78 rpm'lik taş plaklara kayıt eder. Diyarbakır Keldani ve Süryanileri üzerine kitap çalışması yapan araştırmacı yazar Mehmet Şimşek 2013 yılında Diyarbakır müziğini araştırırken ABD'de Diyarbakırlı bir ses sanatçısı olan Khosrof Malool'un uzine rastlamış ve bana da Malool'un seslendirdiği eserlerden bahsetmişti. Kendisinden müzik araştırma çalışmam için bu kayıtları getirtmesini rica ettim. Kendisinin özel ilgisi ve çabasıyla değerli Hanna Beth tarafından 2014 yılında gönderilen bu kayıtlar elime geçti. Khosrof Malool'un bu kayıtları nerede ve nasıl yaptığını araştırmaya başladım. Elime geçen sanatçının ilk plak kapağının Columbia Plak şirketine ait olduğunu, Khosrof Malool'un Amerika'da yaşayıp öldüğünü öğrenince hem plak şirketinin kayıtlarını, sanatçının diğer eserlerini, bu ve benzeri plak şirketlerinde yapılmış olma ihtimali olan Kürt müziğinin plaklarını ve seslerini araştırmaya başladım. Bana rehberlik eden

4 Columbia E 2841 Side A / Kurd Havasy Part 1 / Proodian Side B / Kurd Havasy Part 2 / Khosrof Eff.

ilk yazılı kaynak ise ABD'de yayınlanan *Discography of ethnic recordings produced in the United States, 1893 to 1942* adlı serisinin 5. cildinde yer alan etnomüzikolojik envanter kayıtları oldu.

Ses kayıtlarına ulaştığım ve derlediğim bu eserin ses kaydını ve Khosrof Malool hakkındaki diğer bilgi ve belgeleri, 2015 yılında Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi tarafından yayımlanan *Şakarên Muzika Kurdî* adlı kitabımın 1. cildinde yer verdim (Yaş, 2015, ss.28-33). Yine Mezopotamya'dan göç edip ABD'ye yerleşen ve 1912-1929 yılları arasında bir çok Kürtçe eseri plaklara kayıt eden Khosrof Malool, Şimon Arslan, M.G.Parsekian, Kemani Minas, Kerekin Proodian, M. Douzjian, Nishan Sedef Effendi ve bir Zaza Makamını kayda alan Stephan - Haigaz Pharos tarafından kayda alınan birçok Kürt müzik makamları ve eserlerin olduğu plaklara ve bilgilerine ulaştım. İsimlerini saydığım tüm bu sanatçıların Mezopotamya coğrafyası üzerinde Kürtlerle kader birliği olan halkların sanatçıları olmaları, Kürt müziği mirasına sahip çıkarak belleklerdeki melodileri ve ezgileri dünyaya tanıtmaları komşuluk vefası olduğu kadar, onların kayıtları birlikte yaşamın kolektif hafızasına anlamlı bir gönderidir aynı zamanda. Bu anlamlı sanatsal dayanışmayı daha da yücelten kayıtlardan biri de 1912 yılında Columbia Records tarafından kaydı yapılan ve yine Ermeni müzik sanatçısı M. G. Parsekian tarafından Kürtçe-Türkçe-Ermenice seslendirilen *Dugiah Kanto (Dyarbakir Kanto)*⁵ isimli eserdir.

Bu kültürel zenginliğe ve derin geçmişe sahip olan Mezopotamya halklarının müziklerinin birbirine yakın, birbirinden beslenen eserler olması ve bu eserlerin bizim coğrafyamızdan uzaklaşıp bizde kayıp seslere dönüşmesini kabullenmek kayıp ve yitik olacaktır. Doğrusunu söylemem gerekirse araştırmamı yaparken benim için öncelikli olan Kürt müziği iken, Amerika'da bulduğum bu arşivlerden sonra büyük bir minnet duygusuyla Süryani ve Ermeni



5 Kayıt bu linkten erişilebilir: <https://canary-records.bandcamp.com/track/dugiah-kanto-dyarbakir-kanto>

müziklerini daha bir özenle derlemeye ve arşivlemeye başladım. Plak koleksiyonculuğu yapan dostlarımla Kürt müziğinin ve Mezopotamya müziklerinin kayıp ve unutulmuş olan seslerini ve plaklarını bulabilmek için dünya mezarlarını takip etmeye, derlediğimiz plakların bilgilerini, sanatçılara ait bilgi ve belgeleme çalışması ile birlikte sesleri kayıt altına almaya başladık, bu araştırma ve derleme çalışmasını bilgi ve belgeleriyle kitaplaştırıyorum.

2005 yılında Kürt müziğinin duayen seslerinden Ayşe Şan'ın koleksiyon ve kitaplaştırma çalışmasını (Yaş & Akyol, 2008) hazırladığımda rastladığım bilgi kirliliği ve karmaşasından dolayı, eserin veya sanatçılarla birlikte düet yapan diğer sanatçıları tanımlama çalışması oldukça sıkıntılı ve belirsizdi. Sağlıklı bilgi ve belgelerin oluşması için bir orijinal kayıt envanterinin oluşması için plakları, plakların kapaklarını ve bilgilerini bu çalışma süreciyle birlikte sürekli derlemeye başladım. Khosrof Malool ve diğer sanatçıların eserlerinin kayıtlarını çalışmakta olduğum Diyarbakır Kent Müzesi'nin teşhir tanzimine hazırlarken de, somut materyalin tescil için ne kadar önemli olduğunu bir kez daha gördüm.

1909 – 1929 ABD’de Kürt Müziği Kayıtları:

- Khosrof Malool: 1. Kurd Havası 1. Bölüm, 2. Kurd Havası 2. Bölüm, 3. Anadol Kourd Havası, 4. Anadol Havası Şirvani 5. Navroz 6. Rast Makam - (1909-1920)
- Tashjian Brothers: 1. Mîr Heyrenik(S. Shah Azizian) - (1910)
- Stepan Haigaz Pharos : Zaza Makame - (1909-1912)
- Şimon Arslan: 1. Kurdî- (1912), 2. Diyarbakır Divanı - (1912)
- Kerekin Proodian: Kurd Havası 1 - (1912)
- M.G. Parsekian: 1. Dugiah Kanto (Dyrbakir Kanto) - (1912), 2. Urfa Kanto - (1916)
- M. Duzjian - 1. Kurd Havası - 1927
- Kemani Minas Effendi - 1. Kurd Havası - (1916-17)
- Nishan Sedef Effendi, Kurd Havası (1928)

Yukarıda bahsettiğim üzere kaynak araştırma ve derleme çalışması yaparken, etnomüzikolog *Ian Nagoski* tarafından derlenip

hazırlanılmış olan *canary-records-bandcam* sayfası⁶ üzerinden birçok eserin kaydına da ulaşma şansım oldu. Amerikalı etnomüzikolog Ian Nagoski, dedesinden kalma taş plak koleksiyonu içerisinde yer alan Osmanlı'nın Amerikan diaspora müzikleri adı altında 1909-1929 tarihleri arasında ABD'de 78'lik taş plaklarda kayda alınmış eserleri dijitalleştirilerek 3 CD'lik bir çalışmayla yeniden dinleyicilerle buluşturdu.

Osmanlı Dönemi Analog Silindir ve Balmumu Üzerine Kayıtlar

Osmanlı döneminde ilk ses kayıtları 1895 yılında fonograf kayıtları olarak İstanbul'da yapılmaya başlanılır. Bu ilk kayıtlar hafızların dini müzikleri, askeri bando marşları, komik monologlardan oluşur. 1900'lerde gramofonların bulunmasıyla, dönemin padişahı Sultan Abdülhamit tarafından ilk kayıtlar devlet arşivi için yapılmaya başlanır. Bazı kaynaklar ilk Kürt müzik kayıtlarının 1902 yılında silindir plakalar üzerine, Antep'te bir kadından derlenen Kürtçe eserler olduğunu belirtir (Reigle, 2013); ancak bu eserleri kimin söylediği, neler olduğu, hangi arşivlerde bulunduğu konusunda şu ana kadar elimizde mevcut kaynaklar yoktur.

1904 yılından itibaren Gramaphon, Columbia, Orfeon, His Master's Voice, Pholyphon, Zonophone, Sodwa, Odeon ve Baidaphon gibi Avrupalı ticari plak şirketleri pazar alanlarını genişleterek Osmanlı hâkimiyetindeki kentlerde ses kayıtları yapmaya başladılar. Orfeon Plak şirketi, Türkiye'de 78'lik taş plak kayıtlar yapan ilk şirket olarak kurulur. 1911 yılında kurulan, 1911-1924 yılları arasındaki kayıtların şirket listesinin kataloğu 1920 yılında yayımlanır. Bu ilk katalogta Diyarbakırlı Hasan ve Mehmet Efendi'nin birçoğu Kürtçe olan 14 eserin kayıtları da yer alır. Bu eserlerin adları şu şekilde sıralanır⁷:

1. Düz Tek / Oyun Havasi, Mehmet Efendi
2. Kadın Havasi / Oyun 1, Mehmet Efendi
3. Davul Havasi, Mehmet Efendi
4. Nare Havasi, Mehmet Efendi

6 <https://canary-records.bandcamp.com/>

7 Orfeon Kurdish Recordings (Ünlü, 2004: Taş Plak Kataloğu) Listelenen, sanatçı ve eser isimleri, katalogta yer alan orijinal halleriyle yazılmıştır.

5. Yorda Hati Hurla Baki, Hasan Efendi
6. Halil Sarkisi, Hasan Efendi
7. Ramo, Hasan Efendi
8. Amaturam, Hasan Efendi
9. Lavik, Hasan Efendi
10. Lelei, Hasan Efendi
11. Kaval Sarkisi, Mehmet Efendi
12. Mehmet Sarkisi, Mehmet Efendi
13. Lavo, Mehmet Efendi
14. Barfiç Bari, Mehmet Efendi

Columbia, Odeon, Baidaphon, His Master's Voice, Pholyphon, Zonophone, Sodwa gibi plak şirketleri Irak, İran, Mısır, Suriye ve Lübnan'daki; Musul, Bağdat, Tahran, Beyrut, Halep, Kahire gibi kentlerde ticari alanlarını genişleterek sektörleştirdiler. 1900'lü yıllar itibariyle bu kentler özellikle sesini kaydetmek isteyen sanatçıların ilgi odağı olur.

Kürt Müziğinin Plak Kayıtları

ABD, Avrupa ve Osmanlı gibi bölgelerde az sayıda da olsa bazı Kürtçe müzik kayıtlarının varlığını bilmekteyiz. Birinci Dünya Savaşı sonrasında ulus devletlerin kurulmaya başlamasıyla, bu ülkeler üzerinde hâkim ticari ilişkilere sahip kolonyalist güçler bir sektör olarak müzik kültürünün plak kayıtlarını da ticarileştirirler ve bu iş alanı alabildiğince yaygınlaşır. 2008 yılında Zaholu müzik sanatçılarıyla ilgili araştırma yaptığımda, görüşmecilerim eskiden plak şirketlerinin ses kayıt cihazlarını el arabası tarzında gezici arabalar üzerinde dolaştırarak kayıtlar oluşturduğunu bana aktardılar. Bu yöntemle kayıt altına alınan onlarca amatör kayıttan bahsetmek mümkün ve hatta Kürt müziğinin klasikleşmiş (şakar) birçok eserinin ilk kayıtları bu dönemde zarbêjler tarafından plaklara okunmuştur. Ancak daha sonra ticari plak şirketleri daha profesyonel kayıtlar oluşturmak için profesyonel düzeyde enstrüman çalabilen bir ekiple birlikte, sanatsal sese ve kültüre sahip sanatçıları organize ederek ekip çalışmasıyla stüdyo ortamında kayıtlar oluşturmaya başlamış. Bu plaklara okunan eserler sanatçının isminin hitabıyla başlar. Bu plakların üzerinde sanatçının ismi, eserin orijinal ismi,

makamı, bestekârı, plak şirketinin ismi, katalog kaydı, plağın içinde yer alan eser sayısı gibi bilgiler yer alır ve ayrıca sanatçı adına düzenlenen telif sözleşmesiyle plaklar kayıt altına alınır. Bu plak şirketleri tarafından Kürt müziğini seslendiren sanatçılara; *han, efendi, ağa* gibi ve etnik kimliklerine dair bilgiler yer alır ve değerli olduğunu belirten *Elmas El Kurdîye, Molla Kerim Efendi, Meyram Xan, Ali Azgar Kurdistani* gibi ön takma isimler eserden önce plaklara okunur.

Profesyonel düzeyde plak dolduran şirketlerin yaptığı kayıtların katalog, plak kapağı, mezat bilgi belgelerinden tarihlerine ulaşabildiğimiz kadarıyla, Kürtçe müzik kayıtlarından biri, 1920'lerde Irak'ın Bağdat kentinde, Kürt müziği ve hatta Ortadoğu'da sesi bir plağa kayıt edilen ilk kadın sesi olan Elmas El Kurdîye / Elmas (Xan) Mühamed'in Kurmancî lehçesiyle söylediği *Halilo* ve *Lorke* eserlerinin yer aldığı Polyphon plak şirketine ait plak kayıdır. Daha sonraki kayıtlar, 1924'te Tahran'da Mela Kerim Efendi, Seyîd Eli Ezger Kurdistanî, 1924 yılında Zaho'lu Tahir Seîdê Ebo, 1926 yılında yine Soranî lehçesiyle ilk kaydı oluşturulan Yahudi bir Kürt olan Dayiki Cemali tarafından Bağdat'ta gerçekleştirilir. 1927 itibarıyla de Meyrem Han, Ali Azger Kurdistanî, Mela Kerim Efendi, Hesên Zîrek, M. Arif Cizirî, Sâit Ağayê Cizirî, Kavis Ağa, Hesên Cizirî, Ali Merdan, Mihemedî Mamlê, Tahir Tofik, Mişo Bekabur, Ayşe Şan, Cemîl Horo, Baki Xido, Mahmut Kızıl, Huseyin Tutatal (Huseynê Farê), Zülfikar Yumruk (Bagurî), Şukri İzol, Kemal Örkün, Şemal Saib, Aşık Ali Cizreli ve ismini saymadığımız yüzlerce sanatçının birçok eseri 1980'li yıllara kadar yani teyp kasetleri piyasası oluşturuncaya kadar plaklara kaydedilir.

Kürtçe Radyoların Müzik Arşivleri

Müzik ve konuşma içeren kısa süreli ilk radyo yayını 24 Aralık 1906'da ABD'li mucit R.A. Fessendon tarafından gerçekleştirildi. E.H. Armstrong'un da radyonun gelişme çizgisinde önemli bir yeri vardır. Sinyali aşarak, konuşmayı diğer taraftaki kişiye ulaştırabilen sistem ilk kez ABD'li mucit Edwin H. tarafından Avustralya'ya ilk telsiz mesajla 1918'de ulaştırıldı.⁸ 1924 yılında Kızıl Kürdis-

8 Radyonun tarihçesi, <https://www.indeksmedya.com/radyo/tarihcesi>

tan'da⁹ ilk Kürtçe radyo yayını yapıldı. Erivan Radyosu'ndan önce 1930'dan 1937 yılına kadar Erivan'dan Kürtçe yayın yapan bir Sovyet radyosundan bahsedilmektedir. Bu radyonun başkanlığını Heciyê Cindi yapmıştır (Cindî & Evdal, 2008, s.18). İngilizler tarafından kurulmuş olan Bağdat Radyosu, 1939 yılında Kürtçenin Soranî lehçesiyle Ortadoğu'da yayın yapan ilk Kürtçe radyo olma özelliğini taşır. 1941 yılında Beyrut'ta Fransızlar tarafından kurulan Levanta Radyosunda haftada iki kez yarım saatliğine Kurmancî lehçesiyle yayına başlar. İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazi karşıtı bir Kürtçe radyo da Filistin'de (Hayfa) açılır. Savaşın bitimiyle bu radyonun yayını son bulur. İran'da ilk Kürtçe yayınlar Tahran'a isyan neticesinde kurulmuş olan Azerbaycan Özerk Cumhuriyeti'nin (1945-46) Tebriz Radyosu'nda olmuştur. 1946 yılında Mahabad Kürt Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla Kürtler ilk kez bir radyo yayını kendileri açar. Halkın her şeyden haberdar olması için şehir merkezine hoparlör kurularak haber, yorum, müzik ve konuşmalar canlı yayınlanır. Yine 1946 yılında günde yarım saatliğine Tiflis Radyosu'ndan yapılan bir Kürtçe müzik ve bilgi yayınından bahsedilmektedir (Ağcakulu, 2012, s.52).

1955 yılında Erivan Radyosu haftada bir gün 15 dakikalığına Kürtçe yayına başlar. 1957 yılında Arapların Sesi Radyosunda günde 45 dakikalık Kürtçe program ve müziğe yer verilir. Arap bloğunun radyolar aracılığıyla yaymaya çalıştığı etkisini kırmak için İran'da, 1958 yılında Tahran Radyosundan günde bir saat, Senendec Radyosundan günde üç saat, Kirmanşah Radyosundan günde iki saat, Reza'iyeh (şimdiki Urmiye) Radyosundan günde bir saat, Meşhed Radyosundan Cumartesi, Pazar ve Çarşamba günleri günde yarım-sar saat Kürtçe yayın yapma olanağı sağlanır.

Azerbaycan Demokrat Parti sponsorluğunda Sovyetlerden 1947-53 yılları arasında Sorani lehçesiyle bir radyo istasyonu yayın yapmıştır. Seday-ı Milliye-i İran Radyosu. 1959 yılında yayına başlamıştır. Sorani lehçesiyle yayın yapmıştır. Radyo Peyki-i İran Radyosu. Doğu Avrupa'dan 1961-76 yılları arasında Sorani lehçesinde günde yarım saat yayın yapmıştır. Kürdistan'ın Sesi

9 Kızıl Kürdistan; 1923-1929 yılları arasında "Kürdistan Kazası" olarak yarı özerk bir statüye sahip olan ve 1930'lardan sonra illere bölünen bölge.

Radyosu. 1961-75 yılları arasında Irak Kürdistan'ı özerklik yanlısı hareketi tarafından yapılmıştır. Bir saatlik programı haberler ve marşlar oluştuyordu. Deng-i Kürdistan Radyosu. 1963-84 yılları arasında İran Kürdistanı'ndan Sorani ve Kurmanci lehçeleriyle yayın yapmıştır. İran Kürdistanı'nın Sesi. 1973-75 yılları arasında Bağdat'tan Sorani lehçesiyle yayın yapmıştır. Kürdistan Yurtsever Birliği Radyosu. 1983 yılında İran Kürdistanı'ndan Sorani ve Kurmanci lehçeleriyle yayına başlamış ve devam etmektedir. Deng-i Kürdistan-ı İran Radyosu. 1983 yılında Irak Kürdistanı'ndan Soranî lehçesiyle yayına başlamış ve devam etmektedir (Ağcakulu, 2012, s.55).

Kurulan bu radyoların temel amacı her ne kadar bilgiyi siyasi amaç için kullanmak ve yaygınlaştırmak amaçlı olsa da hepsinin ortaklaştığı yegâne alan müzik kültürü olmuştur. Her radyo istasyonunda (dengxan, êzgeh) oluşturulan arşivler, yapılan kayıtlar ve yayınlar, bu radyoların sahipleri tarafından her ne kadar zorunlu ve amaçlı olsa da Kürt müziğinin kimliğinin halka taşınmasının önüne geçememiştir ve her radyo arşiv kaydı kendi geleneğini oluşturmuştur. Kürt dilinin yasaklı olduğu ülkelerdeki Kürt sanatçıları eserlerini plaklar ve radyolar üzerinden halka ulaştırabilmek için yıllarca uzun ve zorlu yolculuklar, sürgünler, yasaklı dönemler, yokluk ve yoksuluklar yaşamışlardır. Bu dönemlerin ceremesini en çok da kadınlar göğüslemiş ve ancak bütün olanaksızlıklara rağmen ezgilerini, melodilerini geçmişten devraldıkları gibi halka aktarmayı başararak, binlerce eseri kayıt altına almışlardır. 1950'li yıllara kadar ses arşivleme tekniklerinin gelişkin olmaması nedeniyle, özellikle radyolar üzerinden yapılan müzik yayınlarının en önemli katkısı, faklı bölgeler ve lehçelerdeki birçok eserin herkesin ortak belleğinde yer edinmesini sağlaması ve müziğin sınırlar ötesine aracısız taşınması olmuştur.

Makaralı Bantlar ve Arşiv Kayıtları Dönemi

1950'ler sonrası dönem radyolar, arşiv kurumları ve öngörüsü olan derlemecilerin arşiv kayıtlarını oluşturmaya başladıkları dönemdir. Bu dönemde makaralı bantlar üzerine hem kayıtlar yapılmış, hem de çok daha uzun süreli kayıt alma tekniği geliştirilmiştir. Bu dönemde kayıt yapmak stüdyo gerektirmiyor, aracı kurumlar gerektirmiyor, telif sözleşmeleri, katalog zorunluluğu vb. hiçbir

bağlılığı olmadığı için, artık sesi, nefesi ve hafızası iyi olan zarbêjler, dengbêjler ve çîrokbêjler için fırsat ayaklarına gelmiş, Kürt müziği kayıt tarihi açısından bu dönemi *zarbêjler baharı* olarak adlandırmak mümkün.

Radyo arşivcileri ve derlemeciler, zarbêj ve dengbêjlerin peşlerine düşerek kayıtları doğal ortamda alırlar. Bu teknik kayıtlar özellikle Kafkasya’da yaşayan Celîl ailesi, Heciyê Cindî ve ailesi, Xelîlê Çaçan ve ailesi, Eminê Evdal, Erebê Şemo ve daha birçok gönüllü Kürdolog ve folkloristler tarafından oluşturulmaya başlanmıştır. Bu kayıtlar, aynı zamanda Kürt müziğinin resmi olmayan kayıt tarihi dönemini de kapsar. Kayıtlar resmi kurumlar dışında ve resmi kimlik bilgileri gerektirmeden yapılabildiği için, dünyanın dört bir yanında yaşayan Kürtler için yasaklı Kürt müziği süreci farklı boyuta taşınır. Kim dengbêj, kim stranbêj, kim sanatçı kim değil, süreci ile birlikte Kürt müziğinde isimsiz, *de facto* kişisel bilgiler ve eserlerin sahipleri ile ilgili oldukça karmaşık bir süreç başlar ki Kürt müziğinde en çok bu dönemde eserlerin çoğuna ‘anonim eser’ adlandırması yapılır. Bütün bu yapılan kayıtlar, dengbêjlik geleneğinin kayıtlı ortak hafızasını oluşturmaya başlattığı gibi, dengbêjliği divan geleneğinden herkesin, her yerde dinleyebildiği dijital bir formata taşımıştır.

Evde Stüdyo, Teyp Kasetleri ve Kopya Kasetler Dönemi

1964 yılına kadar 78 RPM taş plaklar ve 45 RPM’lerin her bir tarafına 3-5 dakikalık bir eser kaydedilebiliyordu. 1964 yılından itibaren, 45’lik RPM’lere 3-7 dakikada en fazla dört eser kaydı yapılıyordu. Ancak uzun çalar plaklar ya da long player (LP) 33’lükler üretilmeye başlandıktan sonra, daha fazla eser kaydedebilen bir sisteme sahip oldukları için sanatçılar bu dönemde ilk kez albüm yayınlamaya başladılar. Albüm çalışmaları, sanatçının bir plakla daha fazla eserinin tanınmasını, içinde yer alan kitapçık, broşür ve fotoğraflarla sanatçıya dair daha fazla bilgiye ulaşıldığı profesyonel kayıt yapma dönemini başlattı.

Bu dönemde sanatçılar, sanatsal çalışmaların yönünü kırsaldan çok kentlerdeki konser, gazino, radyo ve televizyon sahnelerine yönelttiler ve eserlerini profesyonel stüdyolarda kasetlere kaydettiler.

Bu dönemler, sanat camiası mecrasında maddi ve siyasi nedenlerden dolayı yer alamayan sanatçılar ile amatör düzeyde sanatsal üretimler yapan sanatçıların eserlerinin, yerel kasetçilerin kurduğu daha basit stüdyolarda, evlerinin en sakin köşelerindeki odalarda, sanatçı ve dengbêjler için düzenlenen ‘şevbêrk’lerde kasetler üzerine kayıt edilmeye, kopyalama yoluyla çoğaltıp dağıtılmaya başlandığı dönemlerdir.

Kürt Kültür Enstitüsü’nün araştırma ve derleme bölümünü kurduktan sonra, Kürt müziğine dair yapılmış kayıtları derlemeye başladığımız dönemde, Erbil, Duhok, Zaho, Cizre, Nusaybin, Diyarbakır, Adıyaman, Afrin, Kamışlı ve daha birçok kentte arşiv derleme çalışması yaptık. Kürt sanatçıların eserlerini kayıt etmek için neler yaşadıklarını, gösterdikleri çabayı arşivciler ve hayranlarından onlarca kez dinledik. Ondan dolayı da birçok arşivci ve koleksiyoncu bu sanatçılara ait eserleri vermekten imtina ediyorlardı.

Arşiv derlemesi yaptığımızda, o arşivleri kayıt altına alan ve korumaya çalışan arşivciler ile müzik hayranlarının anlatımları oldukça ilgi çekiciydi. Kürtçe kaset, plak ve makaralı bantlar, kitaplar yasaklı sayıldıklarından yıllarca sahipleri bir gün yasaklar kalkar yeniden dinleriz diye bu kayıtları ahırlara, mağaralara ve yerin altına gömerek kurtarmaya çalışmışlar -ancak, yasakların uzun sürmesinden dolayı kurtulabilen materyal yok denilecek azdır-. Kurtarılamayacak durumda olanlar ise odun sobaları ve ocaklarda küle dönmüşler. Kürdistan’ın hemen hemen her yerinde bu hikâyelerin binlercesini duymak mümkün. Yapılan Kürtçe müzikler yasak sayıldığı için toplatılan onlarca sanatçının eseri, mahkemelik olan, ceza alan, yurtdışına kaçmak zorunda kalan ve dönemeyen onlarca sanatçının yasaklı hikâyesi ise günümüze kadar halen devam etmektedir.

Mahmut Kızıl bana bir anısını anlatırken; “*Belimde silahla stüdyoda kayıt yapmaya gidiyordum. Plakların çok satınca, ve Bağdat Radyosu üzerinden çalınınca peşmergelerde yarattığı ulusal duygulardan dolayı, ‘Peşmergelere silah yardımı yapıyorum diye Kürtçülükten bana dava açıldı’* diyordu. Sekvan Evdilhekim, yirmi yıldan fazla Bağdat Radyosunda radyo programcılığı ve spikerlik yapmıştı. Ayşe Şan’la 1978 yılında Bağdat Radyosunda yaptığı röportajın kasetini

benimle paylaşacaktı, kopyasını elinde tutup bana; “Eğer bu kaseti radyodan çıkardığımı bilselerdi o zaman Be’asi’ler (Baasçılar) beni kurşuna dizecekti. Ben bu kaseti o riski göze alarak oradan çıkardım, diyordu.” Zaho’da Mihemed Arif Cizîrî adına kurduğu kasetçilik stüdyosunun sahibi Babê Mêvan’dan arşiv istediğimde; “1981’de Zaho napalm bombalarıyla bombalanırken herkes çocuklarını, ben de sırtladığım müzik arşivlerimi kaçırıyordum yok olmaktan’, diyor-du. Meyrem Xan, Nesrin Şêrwan, Seid Axayê Cizîrî, M. Arif Cizîrî ve daha birçok sanatçının eserlerini kaydetmek için kaçak yollar ve birçok sorun ve sıkıntı yaşayarak; Bağdat, Halep, İstanbul, Tahran, Kahire vb. kentlere giderek eserlerini plaklara kayıt ettiklerini Şakarên Muzîka Kurdî (Yaş, 2015; Yaş, 2015a) çalışmamı yaparken karşılaştım.

Teyp kasetleriyle kayıt döneminin başlamasıyla bu kayıtları yapmak için başka bir ülkeye gitmek ve zorlu süreçleri yaşamadan daha basit yöntemlerle kayıtların yapıldığı dönem başladı. Mihe-med Şêxo, Mihemed Arif Cizîrî, Hesên Cizîrî, Seid Yusuf, Erdewan Zaxoyu, Tehsin Taha ve ismini sayamadığımız yüzlerce ünlü sanatçı eserlerinin kayıtlarını ya ev stüdyolarında ya da kaset prodüktör-lerinin; *Diyarbakır, Zaho, Duhok, Erbil, Halep, Kamışlo, Nusaybin, Mahabad* ve daha birçok kentte kurmuş oldukları stüdyolarda bu sanatçıların eserlerini kaydettiler.

Bu, kasetçilerin aynı zamanda ticari amaçlı derleme çalışmaları da yaparak, zarbêj ve dengbêjlerden derledikleri kayıtları ve radyo yayınlardan evlerde yaptıkları kopya kayıtlarını çoğaltarak sattığı dönemi de kapsar. Kürdistan’ının birçok bölgesinde o zamanlar Kürtçe yasaklı dil olmasına rağmen bu kasetler el altından çoğaltılarak, plakların kayıtları da çoğunlukla dijitalize edilip çoğaltılarak Kürt müziğinin yaygınlaşması sağlandı. Bu dönem, Kürt müziği sesleri ve eser sahiplerinin en çok sahipsizleştiği, kimliksizleştiği ve karmaşıklaştığı dönemdir. Kapağının üzerinde Zeki Müren, Müslüm Gürses, Gönül Yazar vb. bir sanatçının olduğu bir kasetten Şivan Perwerî, Nizametin Arîçi, Koma Wetan, Peri Zengeneyî, Erdewan Zaho’yu, Hesên Cizîrî, M.Arif Cizîrî, Aysel Şan’ı, herhangi bir dengbêji, yasak olan olmayan başka bir Kürt sanatçısını dinlerdiniz. Bu süreç 2000’li yıllara kadar devam etti.

Sonuç

Kürt müzik mirasının kayıp seslerini, bütün anlattıklarımızdan yola çıkarak göz önüne getirdiğimizde ne kadar karmaşık olduğunu görürüz. Bilgi ve arşiv eksikliği, kurumsal çalışmaların yetersizliği, bireysel çalışmaların yeterince desteklenmemesi, bu mirasın yok sayılması ve kendi iktidarları için halktan saklanması, kayıp sesleri çoğaltanları mirasın gerçek sahiplerinden uzaklaştırmıştır. Yukarıda sıraladığım kayıp seslerin kategorik oluşumu ve tüm bu kategorilerin sonucunda bu kayıp seslerin bulunması, kayıt altına alınması, arşivlenmesi, yaygınlaştırılması için günümüz sanatçılara ve müzikseverlerine ulaştırmak gerekmektedir.

Teknolojinin gelişmesiyle, kaydetme, kaydedilenlere erişimi sağlamak ve yaygınlaştırmak artık mümkün. Bu imkânların yanı sıra kaos arşivciliği ve bilgi karmaşasının yanı sıra, sanatçıların, eserlerin ve bilgi sahiplerinin hak, hukuk, fikir ve telif hakları da büyük bir çalışmayı gerektiriyor. Kayıp sesler kapsamında yürüttüğümüz çalışmada, hangi plak, bant, kaset veya CD'nin nerede, nasıl, ne zaman ve kimlerin kaydettiğine dair bilgi ile eserin sözleri, aranjörü vb. esas sahiplerine ise ulaşmak ve kayda geçirmek bilgi ve belge yetersizliğinden çok zor oluyor. Bu alanların hepsini tek tek çalışmak gerekiyor elbette.

2005 yılından beri üzerinde çalışma yaptığım kayıp sesler ve Kürt sanatçıları belgelendirme antolojik çalışmaları, daha çok bu karmaşıklığın içerisinde sahipsizleşen, kimliksizleşen, tarihsizleşen ve hikâyesi kayıp olan bu değerli eserleri, sanatçılarının mirasını gün yüzüne çıkarmak, dört farklı ülke ve dünyanın dört bir yanında yaşamak zorunda olan Kürt halkının dünya insanlık mirasının önemli parçası olan müzik sanatına dair mirasını arşivlemek, korumak ve kendileriyle buluşmalarını sağlamak oldu.

Kayıp sesler, kaydedilemeyen sesler, kaydedilmeyi bekleyen ve her gün yok olmayla yüz yüze olan Kürt müzik mirasına dair sesler, Kürt halkının yaşanmış binlerce yıllık kadim hikâyesi, geçmişi, yazılamayan sözlü tarihi ve kültürünün saklı olduğu bu sesler ve eserleri gün yüzüne çıkarılmayı bekliyor. Bu kayıp seslerin ezgileri, ritimleri ve sözleri aynı zamanda Mezopotamya halklarının, bu topraklara yolu düşen herkesin bir parça kendisini içinde görebileceği

bir sanatsal üretimdir. Bilimsel ve akademik araştırmalarla bu sesler gün yüzüne çıkarılıp, arşivlenip bibliyoteklerde yerini aldığında gerçek değerleri anlaşılacaktır.

Referanslar

- Ağcakulu, A. (2012). *Ortadoğu'da Kürtçe Radyo Yayınları: Erivan Radyosu Örneği* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi/Ortadoğu Araştırmaları Enstitüsü.
- Cindî, H. & Evdal, E. (2008). *Folklorla Kurmanca*. İstanbul: Avesta.
- Çelebi, N.N., Yıldırım, V. & Ataş, A.G. (2006). Geleneksel Kürt Müziğine Genel Bir Bakış. <http://www.kardesturkuler.com/paylasim/28eylul2006.htm>
- Nezan, K. (1996). *Kürt Müziği*. İstanbul: Avesta.
- Reigle, R.F. (2013). A brief history of Kurdish music recordings in Turkey. *Centre for Advanced Studies in Music*. İstanbul: İstanbul Technical University.
- Yaş, Z. & Akyol, H. (2008). *Ez Eyşe şan im*. Silêman: Enstituya Kelepurê Kurdi.
- Yaş, Z. (2015). *řakarên Muzîka Kurdî, Cilt 1*. Diyarbakır: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi.
- Yaş.Z. (2015a). *řakarên Muzîka Kurdî, Cilt 2*. Diyarbakır: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi.
- Zeydanlıoğlu, B. (2017). Endülüs ve İspanyol Kültürüne Yön Veren Kürd-Ziryab. <http://www.bitlisname.com/2017/06/12/endulus-ve-ıspanyol-kulturune-yon-veren-kurd-ziryab/>

KÜRT HALK OZANLARI DENG BÊJLERİN GÖZÜNDEN SINIRLAR VE DEVLET¹

WENDELMOET HAMELINK & HANİFİ BARIŞ

Giriş

*“Bu dağları tanımalsın. (...) [Her biri] Bu dağlara
sahip değil, ait olmayı seçmiş bir halkın sığındığı
bিরer dulda.” Selim Temo (2013, s.1)*

*“Bölün ki yönetilmeyesin.” Ernest Gellner (Scott,
2009, s.209’den alıntı)*

*Dengbêjler*² köy toplantılarında, düğünlerde ve türlü etkinliklerde sanatlarını icra eden halk ozanlarıdır.³ Dengbêjlik, 1980’den

- 1 Bu makale, “Dengbêjs on borderlands: Borders and the state as seen through the eyes of Kurdish singer-poets” başlığıyla, 2014 yılında *Kurdish Studies Journal* adlı uluslararası hakemli bir derginin 2. Cildinin 1. Sayısında, 34-60 sayfaları arasında yer alan İngilizce olarak yayımlanan makalenin orijinalinin çevirisidir. Makalenin Türkçe çevirisi kolektif bir şekilde yapılmış ve çeviri yazarlardan Hanifi Barış tarafından gözden geçirilmiş makalenin son hâli Barış tarafından verilmiştir.
- 2 Dengbêj, Kürtçe’nin Kurmancî lehçesinde bir isim olup, ‘ses’ anlamına gelen *deng* ismi ile emir kipinde ‘söyle’ anlamına gelen ‘*bêje*’ fiilinden türetilmiştir. Kelimesi kelimesine çevrildiğinde ‘ses söyleyen’ gibi bir anlam çıksa da ‘ses ustası’ olarak çevrilebilir. Kavram olarak ise halk ozanı, ozan, ses ve söz ustası olarak bilinir. Dengbêj sadece ses ustası olmakla kalmaz, aynı zamanda şair, şiir okuyucusu, destan, hikâye ve masal yaratıcısı ve anlatıcısıdır da.
- 3 Bu makalenin antropolojik araştırmaya dair kısmı, çoğu 2007-8 yıllarında gerçekleşen Hamelink’in saha araştırmasına dayanmaktadır. Hamelink, birçoğu Türkiye’de ve birkaçı da Almanya ve Fransa’da olmak üzere, elli yedi Kürt şarkıcı ve dengbêj ile uzun görüşmeler yaptı. Bunlardan kırk ikisi geniş halk kitlesi tarafından dengbêjler olarak kabul edilir. Diğerleri Alevi âşıkları ve diğer sanatçılardan (derviş ve popüler Kürt müzik gruplarının şarkıcıları gibi) oluşmaktaydı. Ayrıca, dengbêjler hakkında yazan Kürt

sonra Türkiye'deki Kürt toplumunda kaybolmaya yüz tutmuş ama 2000'lerde yeniden canlanan seküler bir söz geleneğidir.⁴ Dengbêjlik sanatı, birincil olarak kişiyi bir diğer boyuta taşıyan bir tahayyül sanatıdır. Birlikte ya da yalnız, birbiri ardına *kilam* söyleyen⁵ dengbêjler, bireysel ve sosyal yaşam deneyimlerinin anlatılıp canlandırıldığı bir dünya yaratırlar. Kendi yaşam ortamının ve coğrafi konumunun merkezi konuma oturduğu ve bu coğrafyanın dışındaki bölgelerin yabancı yerler olarak sunulduğu bir dünyadır bu. Kilamlar, yabancı bir yer olan *xerîbî-gurbet-* ile tezatlık arz eden bir yer, bir yurt -*welat-* yaratırlar.⁶ Ayrıca, köy yaşamından, yerel toprak ağalarından, çiftçilerden, çobanlardan, isyanlardan ve savaştan oluşan, Kürtlere özgü bir geçmişi hatırlatan ve canlandıran bir dünya resmi çizerler.⁷

yazar ve gazetecilerle de röportaj yaptı, onların kitaplarını ikincil kaynak olarak kullandı, (örneğin, Parlüt, 2006; Kevirbirî, 2005; Kızılkaya, 2000), Kürt TV kanallarında program yapımcıları ile görüştü ve dengbêj sanatının tanıtımında ve onlar için yeni performans fırsatları yaratmada aktif olan insanlarla görüştü. Hamelink Diyarbakır ve Van'daki Dengbêj Evleri'ni araştırma süresince düzenli olarak ziyaret etti ve her ziyaretinde buralardaki etkinliklere katılarak günlerce süren performansları ve etkinlikleri izledi.

- 4 Hamelink'in görüşmelerine dayanır. Ayrıca bkz. Scalbert Yücel (2009, s.16) "Görüşülen çoğu kişi gibi, bu dengbêj de 1980'den sonra şarkı söylemeyi bırakmıştı. Toplama ve kayıt 1980'den sonra çok daha zordu."
- 5 Ermenistan'daki Yezidiler arasında Amy de la Breteque (2012) kilamın müzik değil, melodileştirilmiş bir konuşma olarak tanımlandığını aktarır. Türkiye'deki Kürtler bağlamında, Kürt müzisyenler genellikle kilamları kendi müziklerinin ve genel olarak Kürt müziğinin kaynağı ve ilham kaynağı olarak adlandırırlar. Delil Dılanar ve Rojda gibi şarkıcılar, dengbêj *kilamlarının* modern yorumlarını yaptılar ve kendi seslerini eski dengbêj kayıtları ile karıştırdılar. Kürt müzisyenler dengbêj *kilamlarının* müzik olarak yorumladıklarından, biz de onlar gibi *kilamı* bir resital şarkı olarak anıyoruz.
- 6 Bu bağlamda "gurbet", insanın tanımadığı, yakın çevresinin dışında bir yer olabilir. Bu nedenle, Amy de la Breteque, *xerîbî* kavramının coğrafi olmak zorunda olmadığını ifade eder: "coğrafi bir alanı değil, daha etkin olan, hane halkının / köyün ve sürgündekilerin mekânları olarak dünyayı iki tür yere ayırır." (2012, s.138).
- 7 Dengbêjler görüşme ve performanslarda, Kürt tarihinin ve kültürünün koruyucusu, geçmişte somutlaşan deneyimleri aracılığıyla Kürtlerin köy yaşamlarının uzmanları olduklarını açıkça ortaya koymuşlardır. Bu yüzden bugün dengbêjliğin anlamından bahsedenler, durumu bu terimlerle açıkladılar. Ek olarak, dengbêjlerin söyledikleri kilamlar, konuları ve figürleri vasıtasıyla yurt ve gurbet temasıyla meşgul olduklarını göstermektedir. Bunun bir kısmı bu makalede tartışılan kilamlarda bulunabilir. Hamelink tezinde, deng-

Bu makalede, külliyyatımızdaki dengbêj kilamlarında yurdun ve gurbetin nasıl tanımlandıklarını inceliyoruz. Takip eden örneklerle, kilamların bir Kürt yaşam dünyası yarattıklarını, ancak çoğunun henüz milliyetçi bir ideolojiyi dile getirmediğini öne sürüyoruz. Bu aynı zamanda siyasi aktivistlerin tutumundan da çıkarılabilir; yerel aşiret savaşları hakkındaki birçok şarkı, dengbêj sanatının bir süre dışlanmasına yol açmıştı.⁸ Dengbêjler, birleştirici olmaktan ziyade ayırım yaratmakla tanımlanan eski Kürt ağa düzeni ve feodalizmle bağlantılı olarak görüldü. Siyasi aktivistler, geleneksel Kürt toplumunun bir kısmını geri kalmış ve modernleşmesi gereken bir topluluk olarak görüyorlar. Ancak, Kürt siyasetinin parçalı yapısını ‘ilkellik’ ve ‘iptidailik’ olarak tanımlamak yerine, bu özelliği, bilinçli olarak benimseyen, merkezi bir devlet yapısına dâhil edilmeye karşı durmanın önemli bir mekanizması olarak açıklamak da mümkündür.

Scott’ı (2009) izleyerek, Kürtlerin kendi ulus devletlerine sahip olmamaları gerçeğinin, sadece Kürt aristokrasisi adına bir başarısızlıkla açıklanamayacağını, ayrıca devlet olmaktan kaçınmak ve devleti savuşturmak için benimsenmiş bilinçli bir tercihin de mevcut durumda payı olduğunu öne sürüyoruz. Bu tercih milliyetçilik çağı olan günümüzün baskın özgürlük ve bağımsızlık anlayışına uygun değilse de, daha az değerli bir düşünce hattı da değildir. Kürtler, yalnızca gerektiğinde devlet yapıları tarafından yutulmaya direnmekle kalmadılar, aynı zamanda “kendi aralarında devletin ortaya çıkmasını”

bêjlerin performanslarında ve kendilerini gösterme şekillerinde “geleneği canlandırdıklarını”, diğer birçok insanın yanı sıra siyasi aktivistler ve TV programları yapımcıları ise dengbêjlerin “ulusu canlandırma” girişiminde bulduklarını savunuyor (Askew, 2002). Günümüzde dengbêj sanatının anlamıyla ilgili bu farklı görüşler, Kürtçe “farklı bir ulusal kültür” kurma çabalarında yer alan bazı süreçleri göstermektedir (Scalbert Yücel, 2009, s.8).

- 8 Bu yazıda, Kürt dengbêjlerinin tüm etkinliklerine atıfta bulunmak için ‘dengbêj sanatı’ terimini kullanıyoruz. Bugün birçok Kürt, bunlara atıfta bulunmak için *dengbêjî* (dengbêjlik) kelimesini kullanıyor. Kürt olmayan okuyucunun Kürtçe terim kullanmasının kafa karıştırıcı olabileceğini düşündük. Bu nedenle ‘dengbêj sanatı’ terimini kullanacağız. Ayrıca, ‘dengbêj geleneği’ terimindeki “gelenek” kelimesi nedeniyle bu ifadeyi kullanmak istemedik, çünkü bu, modernite ve milliyetçilik konusundaki söylemin bir parçasıdır ve biz bu ayrımı yapı söküme uğratmak istiyoruz. ‘Sanat’ kelimesi böyle çağrışımları akla getirmez.

(Scott, 2009, s.X) da yirminci yüzyılın başlarına kadar engellediler. Kürt tarihine dair bu tür bir kavrayış pek alışıldık değildir, ancak birçok bilim insanının Kürtler arasında göreceli olarak “geç kalmış milliyetçiliği” işaret etmekle, esasen bu sonuca varmamıza giden yolu bir süre önce açtığına inanıyoruz.⁹ Dahası, makale için derlediğimiz dengbêj kilamları da böyle bir analize olanak vermektedir.

Buradaki önceliğimiz, devleti uzak tutmaya yönelik tutarlı bir eğilime sahip Kürt siyasi etkinliği bağlamında tercih unsurunu vurgulamaktır. Bu eğilim külliyatımızdaki dengbêj eserlerinde öne çıkıyor. Öz-Şarkiyatçı argümanların aksine, Kürt siyasetinin yerel veya bölgesel-parçalı karakteri ile Kürtlerin ulusal bir birlik kurmaya görece sonradan ilgi duymuş olmalarının, Kürt siyasal varlığının bir başarısızlığı veya Kürt halkının belli özellik ve niteliklerden yoksunluğu olarak görülmemesi gerektiğini vurguluyoruz. Tersine, bu durumu dengbêj kilamlarındaki yaşantı dünyasına da yansıyan tercih unsuruyla açıklıyoruz. Dolayısıyla, bu makale ile giriştiğimiz şey ilk etapta Kürt sözlü geleneği üzerine bir çalışma yapmak değil, siyaset, sınırlar ve devlete dair fikirlerin kilamlar içinde nasıl ifade edildiğini incelemektir. Külliyat, Hamelink’in Türkiye’deki araştırması sırasında söylenen kilamlarla sınırlıdır (bkz. aşağıda).

Tabii ki, bir kaynak olarak külliyat ve kilamların sınırlılığının farkındayız. Ancak, kilamların Kürdistan’daki Kürtlerin sınırları, devleti ve politik yapıları nasıl algıladıkları konusunda bize önemli bilgiler verdiğini düşünüyoruz. Zaman aralığı açısından da aşağıda bahsettiğimiz zaman dilimi üzerinde duruyoruz. Her ne kadar birey olarak dengbêjlerin belirli bir kompozisyon ve performans momentinin ürünü olup bu anlamda değişikliğe uğramış olsalar da, kilamlar her zaman bir izleyici kitlesine yöneliktirler ve izleyiciyle

9 Örnekler çoktur, ancak Özoğlu (2004) bunun için ayrıntılı bir tartışma sunar. Örneğin: “Kuşkusuz, yirminci yüzyıldaki Kürt milliyetçileri amaçlarına tarihsel derinlik katmak için, 19. yüzyıldaki Kürt hareketlerini milliyetçi olarak yeniden düşünerek ve romantikleştirerek birçok girişimde bulundular. Ancak (...) çeşitli Kürt gruplarının kültürel ve militan faaliyetleri, Birinci Dünya Savaşı’ndan önce vardı ama milliyetçi değildi. Daha da ötesi (...) Kürt milliyetçiliği Osmanlı devletinin parçalanmasına katkıda bulunmak yerine ona bir yanıt olarak ortaya çıktı (s.69).

hemhal olurlar. Bu, tüm anlatılar gibi, onları bestelendikleri ve icra edildikleri zamanın sosyal bağlamını yansıtan kaynaklara dönüştürür (Jackson, 2002; Finnegan, 1992). Kilamlar, bir yandan, akışkanlıklarıyla karakterize edilirler: Bir oral performans hiçbir zaman bir öncekiyle aynı değildir. Öte yandan, bu performans anına ulaşmak için alınmış olan tarihsel yol, belli bir kilamda sunulan malzemede her zaman mevcuttur (Vansina, 1985, 1990).

Makaleye ilk olarak Kürtler açısından öz-Şarkiyatçılık ile ne demek istediğimizi ve dengbêj sanatının neden bize Kürt siyaseti hakkında farklı bir anlayış sunabileceğini düşündüğümüzü tartışarak başlıyoruz. Sonra da kilamların onları anlamamıza yardımcı olan bazı özelliklerini tartışacağız. Üçüncü olarak dengbêjlerin performanslarında Kürt merkezli bir coğrafyanın hayali bir haritasını çıkardıklarını öne süreceğiz. Daha sonra, kilamlarda yinelenen dört figürü tartışıyoruz: yerel lider, mahkûm, asi ve hain.¹⁰ Her figür, Kürtlerin iç politik yapısı ve Kürtler ile devlet arasında gelişen ilişkiye dair iç görüş sağlamaktadır. Sonuç kısmında da Kürt tarihinin öz-Şarkiyatçı yorumuna karşı çıkıyor ve alternatif bir yorum öneriyoruz.

(Öz)-Şarkiyatçılık ve Dengbêj Sanatı

Hamelink, araştırmaları sırasında 1990'ların sonlarından ve daha güçlü bir biçimde 2000'lerden bu yana dengbêjlerin ve sanatlarının, siyasi aktivistler tarafından Kürt tarihi, geleneği ve modernliği üzerine üretilen anlatıların konusu olduğunu fark etti. Bu aktivistler, Kürt siyasi hareketiyle ilişkilenen ve harekete dâhil olan insanlar olarak tanımlanabilirler.¹¹ Dengbêjler hakkında ürettikleri anlatılar, sanat-

10 Bu rakamlar, Hamelink'in (2014) tezinde sunduğu çeşitli rakamlar arasından seçilmiştir. Hepsini buraya dâhil etmek bu makalenin kapsamı açısından mümkün değildi. Onlara figürler diyoruz, çünkü onlar birbirinden ayrı kişilikler değil, sık sık kilamlarda karşımıza çıkan ve daha büyük sosyal gelişmelere işaret eden karakterlerdir.

11 Kürt hareketi terimini, birçok farklı aktörün ortak amaçlarına atıfta bulunmak için kullanıyoruz. Casier vd. (2011), Kürt hareketi terimini PKK (Partiya Karêrên Kurdistan), BDP (Barış ve Demokrasi Partisi), (veya Hamelink'in araştırması sırasında DTP (Demokratik Toplum Partisi)) ve KCK (Koma Civakên Kurdistan) dâhil olmak üzere "Kürt yanlısı" kurumlara atıfta bulunmak için kullanmaktadır. Bir yandan, bu aktörler şiddet içeren eylemlerden seçim po-

larını milliyetçilik, modernite ve ilerlemeye yönelik küresel bir bağlama yerleştirir.¹² Bu düşünce dâhilinde dengbêj sanatını “gelenek”, “sözlü” ve “miras” olarak anlıyorlar ve bu kelimeler olumlu çağrışımlarının yanında geri kalmışlık ve az gelişmişlik düşünceleriyle de yüklü oluyor. Bu anlamda, dengbêj sanatını Arif Dirlik’in sözleriyle “müze”ye sürgün ettiler, çünkü “bir toplumu şu veya bu şekilde gelenekselleştirip onun modernliğe yükselişini engelleyen şey geçmişin yüküdür” (Dirlik, 2003, s.277 ve 1996, s.100).

Hamelink’e konuşan siyasi aktivistler modernite ve milliyetçilikle ilgili endişelerini açık bir şekilde ifade ettiler. Mesela, dengbêjlerin ortak bir Kürt davasına katkıda bulunmak, milliyetçi bir düşünce yapısı geliştirmek ve performanslarını mevcut normlara uyarlamak gibi görevleri olduğunu düşünüyorlardı. Bunun en açık örneği, dengbêjlerin aşiretler arasındaki çatışmalar hakkında kilam söylemekten kaçınmalarını beklemeleriydi; çünkü bu tür kilamlar ayrıştırıcı ve muhtemelen Kürt birliği için zararlı görülüyordu.¹³ Burada “geçmiş ve şimdiki arasındaki gerginliği çözme” yönündeki çabalarında, modern Kürt siyasi aktivistinin “Avrupalı modernite teleolojisi bilincinde” olduğunu görüyoruz; dengbêj sanatının ve temsil ettiği değerlerin “kaçınılmaz olarak modern ulusun temsil ettiği modernite zaferiyle geçmişe sürülmesi gerekir” (Dirlik, 2003, s.278). Eğer dengbêj sanatı “bir kez daha diriltildiyse” (Dirlik, 2003, s.278), o zaman, “yeniden dirilen” dengbêj sanatından, devlet ile Kürt siyasi hareketi arasında devam etmekte olan ihtilafın dayattığı yeni siyasi koşullara uyum sağlaması beklenir.¹⁴

litikalarına kadar çeşitli vizyonlara ve siyasi konumlara sahipler, ancak diğer yandan, Türkiye’deki Kürtlerin özgürleşmesini teşvik eden ve destekleyen ortak bir ses olarak hareket ediyorlar ve böylece “varlıklarını pekiştirmeyi” başarmışlardır (Casier vd., 2011, s.104). Watts ayrıca 1990’lı yıllardan beri Kürt yanlısı aktörlerin devlet dairelerine erişiminin nasıl arttığını ve onlara “yerli ve uluslararası seyirciye ve yeni sembolik kaynaklara yeni erişim” sağladığını gösteriyor (2006, s.126). Bu oyunculara “büro aktivistleri” diyor.

12 Kürt hareketi “Türk devletinin sembollerine karşı alternatif Kürtleşmiş ulusal semboller seti” sundu (Watts, 2006, s.132).

13 Hamelink’in (2014) doktora tezinde gösterdiği gibi, birçok dengbêj bu tür anlatıları öz tanımlamalarına dâhil etmekle beraber, çoğu zaman buna kendi yorumlarını da kattı.

14 Daha fazla örnek için bkz. Hamelink (2014).

Dengbêj sanatına yönelik bu yaklaşım, bir öz-Şarkiyatçılık biçimi ve Scott'ın (2009) yapı söküme uğratmaya çalıştığı daha büyük modernite söyleminin bir parçası olarak görülebilir. Şarkiyatçılık, “Avrupalı olmayan toplumların sahip olduklarıyla değil, yoksun olduklarıyla, başka bir deyişle Avrupalılar için söz konusu olan özelliklerin bir veya birden fazlasının olmayışıyla (...) karakterize edildiği” entelektüel bir söylem ve popüler bir bilince işaret eder (Dirlik, 1996, s.100). Avro-Amerikan uluslarının küresel ekonomik, politik ve askeri hegemonyası kendisini “bir iktidar epistemolojisi” (Dirlik, 1996, s.99) olarak dayatmış, Edward Said'in aynı adla 1978'de yayımlanan çığır açıcı çalışmasının ardından “Şarkiyatçılık (*Orientalism*)” olarak tanımlanmış ve çalışıla gelmiştir.

Dönemlerinin sonlarında Osmanlılar¹⁵, imparatorluğun Arap eyaletlerini ilerlemeye, medeniyete ve Osmanlılaşmaya muhtaç yerler olarak betimleyerek Şarkiyatçı düşünceyi ithal etti. Bu, öz-Şarkiyatçılık olarak tanımlanabilir.¹⁶ Osmanlılar, imparatorluğun merkezini “batı”, ilerici, iyi örgütlenmiş, kentsel ve medeni olarak algılamak, imparatorluk çevresini (periferi) “doğu”, hukuksuz, kırsal ve “göçebe ve vahşi halde” yaşayanların yaşadığı yerler olarak nitelendirdi (Deringil, 2003, s.311). Böylece özbenlik tanımları ve kendilerine dair imgeleri, Avrupa merkezli Şarkiyatçı düşünceye göre modellenmiş olan medeniyetsiz ‘Öteki’nin imgesi ile şekillendi ve yaratıldı. İmparatorluk Şarkiyatçı tasavvurların nesnesi hâline geldiğinden, Türkiye’deki geç Osmanlılarla erken cumhuriyetçiler Batılı Şarkiyatçı modelleri benimseyip, “hayali bir Batılı gözlemci” karşısında olduklarını düşünerek hareket ettiklerinden (Ahıska, 2003), Osmanlı ve Türk siyasal düşüncesinin söylemsel alanında Şarkiyatçı mirasın iş başında

15 1839'da başlayan Tanzimat reformları sırasında “Osmanlı modernliği projesine sentezlenenlerin çoğu, on sekizinci yüzyılda gerçekleşen tarihsel süreçlerin ve eğilimlerin sonucuydu” (Deringil, 2003, s.316).

16 Dirlik bunu şöyle açıklıyor: “Batılı / doğulu ayrımı ve oryantalizm kavramı ve uygulama olarak Avrupa kökenli olsa da ve oryantalizm terimi neredeyse yalnızca Avrupalıların Asya toplumlarına karşı tutumlarını tanımlamak için kullanılsa da burada, oryantalizm tarihinin ayrılmaz bir parçası olacak olan öz-şarkiyatçılık eğilimlerini açıklamak için, bu kullanımın Asyalıların Asya'ya dair görüşlerini kapsayacak şekilde genişletilmesi gerektiğini ileri sürüyorum” (Dirlik, 1996, ss.103-104).

olduğu açıkça görülebilir. Türkiye'deki milliyetçi seçkinler, sözde geri ve geleneksel bir Anadolu toplumuna yönelik uygarlık misyonunu yürütmek için “beyaz Türk adamın yükünü” üstlendi (Zeydanlıoğlu, 2008, s.158). Türkiye’de bu tür öz-şarkiyatçı görüşlere dair son bir örnek, Türkiye’nin önde gelen bir anayasa hukuku profesörünün şu ifadesinde görülebilir: “Osmanlı devlet adamları ve entelijansiyası, Avrupa’nın her alanda daha üstün olduğunu kabul etti ve Türk Avrupalılaşması ya da Batılılaşması uğraşı başladı” (Özbudun, 2009, s.81).

Kürt toplumu ve coğrafyası Kemalist seçkinler tarafından “Doğu”, geri ve en az derecede medenileşmiş bölge olarak tanımlandı (Zeydanlıoğlu, 2008, ss.163-165). Bir Türk siyasetçi geçen yıl parlamentoda yaptığı konuşmada şunları söyledi: “Türk ulusuyla Kürt milliyetini eşit, eş değerde gördüremezsiniz.”¹⁷ Varsayılan eşitsizlik, Türk milletinin mevcut devlet egemenliği iddiasını sahiplenen grup olmasında yatar gibi görünüyor. Bu bağlamda, Şarkiyatçı düşüncede ulus-devlet siyasi olgunluğun göstergesi, ulus inşası da çağdaş medeniyetin zirvesi olarak algılanmakta ve sunulmaktadır.

Bu “iktidar epistemolojisinin”, en baskın oyuncusu Kürdistan İşçi Partisi (Partiya Karkerên Kurdistan, PKK)¹⁸ olan Türkiye Kürdistan’ındaki bir kısım milliyetçi “elit” tarafından da özümsemiş kanısındayız. PKK ideolojisi bu nedenle ve bu bağlamda önemlidir. Abdullah Öcalan¹⁹, PKK’nin kurulmasından önce Kürtlerde bazı özelliklerin bulunmadığını dile getiriyor. Örneğin, yakın zamandaki bir makalesinde Öcalan, Irak Kürdistan’ındaki Kürt siyasi partilerini “ilkel” ve “aşiretçi” olarak nitelendiriyor.²⁰ 1806-1925 arasındaki Kürt isyanlarının, Osmanlı Devleti’ni ve Türkiye Cumhuriyeti’ni zayıflatmak, kontrol etmek ve yönetmek için Avrupa güçleri tarafından tasarlandığını savunuyor (age.). Bunu yaparak, bu isyanlarda yer alan Kürt aktörlerin

17 Cumhuriyet Partisi Milletvekili (Cumhuriyet Halk Partisi, CHP) milletvekili Birgül Ayman Güler, Ankara Üniversitesi’nde eski siyaset profesörü. 24 Ocak 2013 Today’s Zaman

18 PKK 1978’de resmen kuruldu. 1984’te gerilla savaşı başladı.

19 Öcalan, Türkiye’deki İmralı adasında ömür boyu hapis cezasına çarptırılan PKK’nin hükümlü lideridir.

20 29 Ocak 2014, Kürt-Arap ilişkileri ve Orta Doğu Laboratuvarı, Yeni Özgür Politika.

eyleme iradesini reddediyor, bilgi ve ulusal bilinç eksikliklerinin olduğuna işaret ediyor. Başka bir makalede, PKK'yi Kürtleri modernize bir Kürt toplumuna dönüştürmenin bir aracı olarak görüyor.²¹ Yukarıda da belirtildiği gibi, birçok aktivist Hamelink ile yaptıkları görüşmelerde bu düşünce hattında kalan ifadeler kullandılar. Aynı şekilde, bazı dengbêjler, 1995'te Kürtçe TV'nin yayına başlamasından önce, milliyetçi farkındalık eksikliği olduğu iddiası nedeniyle, en azından siyasi aktivistler tarafından eleştirildiklerini veya hoş karşılanmadıklarını belirttiler. Barış, 1990'ların başında, Kürt siyasi aktivistlerinin, kilamların iç kavgalardan bahsetmesinden dolayı, minibüs şoförlerini dengbêj kasetlerini çaldıkları için azarladıklarına tanık oldu. Bunun nedeni, bu kilamların ulusal birliğe zarar vermesiydi. Bir keresinde Hamelink, Diyarbakır'daki Dengbêj Evi'nde bir grup dengbêj ile çalışıp performanslarını kaydetti. Aşiretlerle ilgili şarkı sorduğunda tepkileri açtı: o şarkıları söylemeyi reddettiler. Dengbêj Evi'ndeki dengbêjlerden biri neden reddettiklerine dair uzun bir açıklama yaptı ve söylediğine göre bu, diğer dengbêjlerle birlikte alınan bir karardı:

Geçmişten gelen ve birbirleriyle savaşan aşiretler hakkındaki kilamlarımızın şimdi cehalet içerdiğini görüyoruz (gelek nezanî hebû). Niye? Çünkü eziyorlardı, arkadaşlarına, dostlarına, komşu aşiretlerine eziyet ve kötülük ediyorlardı (zordestîyê hevalên xwe kiriye, li merwêya xwe kiriye, li aşîrên kêleka xwe kiriye), bölgelerinde güçlenmek ve egemen olmak istiyorlardı. İktidar mücadelesi terk edilmiş olmalıydı, ama onu terk edememişlerdi. Bu nedenle, onlara ilgi göstermemelisiniz (Dengbêj Xelîl22 ile röportaj, Diyarbakır, 2008).

21 “PKK’leşmenin çağdaş bir Kürt miladı ‘doğuşu’ olduğundan hiç kuşku duymadım.[...]Parti kurmak dönem itibariyle bir onur meselesiydi. Ortada hemen yanıt oluşturabilecek olanaklar yoktu. Fakat muazzam bir onur boşluğu her adımda belliydi. Nereye baksam adeta alçaklık hissediliyordu. Her şey ihanete uğramış gibiydi. Bir şeylerin yapılması gerektiği kesindi. [...] Kurulan dar anlamda parti değil, yeni bir yaşam tarzıydı.” 27 Kasım 2013. *PKK çağdaş Kürt miladının doğuşudur*. Yeni Özgür Politika.

22 Makale boyunca verilen isimler, röportaj yapılan kişilerin gerçek isimleri değildir. Akademik etik ve güvenlikle ilgili sebeplerle, röportaj ve doğrudan alıntı yapılan kişilerin isimleri değiştirilmiştir.

Bu açıklama, bazı dengbêjlerin PKK'nin kilamlar hakkında ki milliyetçi söylemlerini nasıl içselleştirdiğini ortaya koyuyor. Güneş (2012) ve Aydın'ın (2005) vurguladığı gibi, daha önceki Kürt ve Türk Marksist siyasal hareketin sol mirasını kabul ettiği için PKK'nin sosyalist bir gündemi vardı. Güneş'e göre, PKK'nin ortaya çıkışı, "feodal sınıfların etkisinin ve geleneksel kimlik ve değerlerin" düşüş içinde olduğu bir dönem olan, 1960'ların ve 1970'lerin Türkiye ve Kürdistan'daki sosyo-ekonomik gelişmelerine denk geldi (2012, s.107). Bu nedenle, PKK'nin yalnızca Türkiye'nin genel siyasi sistemine meydan okuması değil, aynı zamanda Kürt toprak sahiplerine, siyasi şahsiyetlere, dini liderlere ve küçük egemenlere ve dikkate alınması gereken bu dünyanın bir parçası olan tüm kültürel unsurlara ve toplumsal değerlere karşı da eleştirel bir duruş sergilemesi şaşırtıcı değildi. PKK'nin başlangıçta dengbêj sanatına ilgisinin bulunmamasının nedeni budur. Geleneksel ve feodal kültürel unsurların, ulusal birlik ve kurtuluşa engel olduğu varsayıldı. Scalbert Yücel ayrıca "o zamanlar, dengbêjlerin tamamen parçası olduğu düşünülen feodalizme karşı mücadele eden sosyalist bir parti olan PKK için dengbêjler öncelikli değildi. Böylece, dengbêjler bir süre unutuldu. [...]dengbêjler, Kürt hareketinin kültürel etkinlikleri arasında yakın zamana kadar çok görünür olmamışlardı." (2009, s.9).

1990'ların ortasına kadarki tutumuna dair, PKK'nin "dengbêjlerin marjinalleştirilmesinde pay sahibi olduğunu" vurgulamakta fayda var (Scalbert Yücel, 2009, s.8). Mesela, Erzurumlu bir dengbêj şöyle dedi:

1980'de iki şey oldu: bir darbe oldu ve Kürt hareketi ortaya çıktı. Ve şimdi dengbêj sanatı Kürt özgürlük hareketiyle karşı cephe de. Gerçek şu ki, dengbêjler feodalizm ile bağlantılıdır. Toprak sahibi için, şeyh için şarkı söylediler ve halkın sevdiklerini söylediler. Ve bu gerçekten özgürlük hareketiyle uyuşmuyordu. Biraz olumsuz algılandılar. Hiçbir şey yapılmadı ama olumsuz değerlendirdiler. Halk dinlemek istemeseydi dengbêjler nerede şarkı söyleyecekti? (Dengbêj Osman ile röportaj, İstanbul, 2007).

Dengbêjlere yönelik bu tutumun bir başka göstergesi, siyasi aktivistlerin Hamelink'e başlangıçta dengbêj sanatına ilgi duymadıklarını söylemeleriydi. Örneğin, 1955 doğumlu ve Avrupa'da PKK'nin

kurduğu popüler bir müzik grubu olan Koma Berxwedan'ın bir üyesi olan ve PKK şarkıları söyleyen Zana Ciwan (Gunes, 2012), röportajında müzik kariyerinin çok sonrasında nasıl dengbêj sanatıyla ilgilenmeye başladığını belirtti. Bu noktadan sonra, dengbêj sanatının tanıtımında bulundu, onlar hakkında televizyon programları yaparak ve onların tarzlarında şarkı söyleyerek proaktif oldu. Uzun yıllardır kültürel aktivizmde bulunan böyle bir sanatçının 1990'lar da dengbêj sanatına dikkat etmeye başlaması, geleneksel müziğin siyasi aktivistlerin gündeminde olmadığını göstermektedir. Hame-link'in araştırması sırasında siyasi aktivistler, dengbêjlerin doğru tutum geliştirmede ve "yanlış" seçimler yaptığı görüşünü dile getirdi. Örneğin, Diyarbakır'da Dengbej Evi'ni kurma ve örgütlemeye yer alan aktivistlerden biri, dengbêjlerin 1980'den sonra baskı nedeniyle şarkı söylemeyi bıraktıklarını söyledi, ancak eğer farklı bir ideolojiye sahip olsalardı devam ederlerdi dedi.

Dengbêjlerin milliyetçi düşünceleri yoktu. Ancak milliyetçilikten etkilenmiş olsalardı bir araya gelir ve kendileri kayıt yapmaya başlardılar!²³ (Zeki Kalan, Diyarbakır, 2008).

Scalbert Yücel ayrıca, "1990'larda folklor ve sözlü edebiyatla ilgilenen insanların" "gerici olarak nitelendirildiğini" belirtir (2009, s.10). PKK, kültürel kurumlar ve müzik grupları kurmuş olmasına rağmen dengbêj sanatına ilgi gösterilmemiştir. Bunun, PKK'nin, sosyalist dünya görüşüne ve devrimci retoriğine zararlı olduğu algısı yaratabilecek herhangi bir faaliyette bulunma konusundaki isteksizliğinin bir kanıtı olduğunu düşünüyoruz. Bu müzikal ve sanatsal etkinliklerin temel amacı "gerilla mücadelesi temelinde (...) yeni bir kültür inşa etmektir" (Scalbert Yücel, 2009, s.9). Burada vurgulanması gereken nokta, bu yeni kültürün, Kürt kültürünün yeniden icat edilmesi ve canlandırılması yoluyla inşa edildiği hususudur: "Aslında, PKK'nin ulusal kurtuluşunun pratikte seçilmesinde ve Kürtlerin milli mücadelesi olarak yapılandırılmasında önemli rol oynayan,

23 "Na, ramana wan netewî nebûn (..) lê eger bi ramanekî netewî bandawî ew çax tişt berhev bikirane, wan bi xwe tomar bikirane!"

PKK'nin çağdaş efsanesinin inşası, yayılması ve anlatımı için müzik önemli bir araç olarak hizmet etti.” (Güneş, 2012, s.112).

Bu siyasi ve kültürel mesafe, PKK'nin beşinci kongresinden kısa bir süre önce daraldı, örgütün kendisini sosyalist gündeminden “ayırıldığı” ve daha milliyetçi bir karaktere sahip olduğu 1995'te de kapandı (Aydın, 2005, s.103). Bu, PKK, Türkiye'deki Kürtler arasında önemli bir destek aldığı ve milliyetçi unsurlara ve sembollere atıfta bulunmanın kendisine zarar vermediği bir zamanda, Kürt kültürel unsurlarını benimseyip kurumlarını “geleneksel” kültürel algı biçimlerine açmada bir tehlike görmediğinde gerçekleşti.²⁴

Dengbêj sanatına ilgi, 1990'ların başında, siyaseten Kürt hareketinin geliştiği ve ‘Kürt realitesinin’, yani Kürtlerin bir halk olarak ‘var olduğu’ gerçeğinin Türkiye’de ana akım siyasi aktörler tarafından kabul edildiğinde, kültürel olarak da dengbêjlik bir Kürt kültür “mirası” olarak görülmeye başladığında yenilendi. Ondan sonra, bu henüz küçük çaplı bir boyutta olsa da dengbej kilamları toplanmaya ve kasetlere kaydedilmeye başlandı. 1995'te Avrupa'dan Kürtçe TV yayıncılığının başlamasıyla birlikte, dengbêj sanatı daha da dikkat çekti.

Hamelink'in araştırmasını yaptığı dönemde, dengbêj sanatı, Kürt hareketinin sosyokültürel yaşamda görünürlük kazanmasının ve Türkiye’de kamusal alanda kendine yer açmasının kültürel mecralarından biri hâline geldi. Diyarbakır’da Dengbêj Evi'nin kuruluşu, Diyarbakır şehir merkezinde Kürt kültürünün görünürlüğünün artmasının ve dilin kullanımı ile göz önüne çıkarılmasının açık bir örneğidir. Evin Mayıs 2007’de açılması siyasi aktörlerin ilgisini çekti. Belediye başkanı Osman Baydemir bir açılış konuşması yaptı:

Her kültürde, her bölgede, bir kültürün sebebi ve dilinin yaşamasının nedeni hâline gelen bazı değerli şeyler var ki bu insanların ilerlemesinin nedeni hâline gelir. Bunlardan biri bölgemizde kültür ve dilimizin ilerlemesi için dengbêjlerdir. Nitekim şu anda konuşmakta olduğum bu dili, bugün hâlâ var olan bu dilin yok olmasını engelleyen dengbêjlere borçluyuz²⁵ (Osman Baydemir, Mayıs 2007).²⁵

24 Bu, Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla Soğuk Savaş'ın sona ermesine verilen bir tepkiydi.

25 “Di her çandî da, di her kulturî da, di her herêmî da, hinek tiştên giranbuha

Bu, 2000'li yıllarda dengbêj sanatına olan ilginin canlanmasına ilişkin birçok örnekten biridir. Yukarıdaki açıklamalar siyasi aktivistlerin dengbêj sanatını nasıl yeniden keşfettiğini, ancak bu yeniden keşfi, nasıl öz-Şarkiyatçı bir çerçeveye yerleştirerek kabul edebildiklerini göstermektedir. Dengbêjlerin milliyetçi aktörler olarak hareket etmeleri ve sanatlarını aşiret unsurlarından arındırmaları teşvik edildi. Bu nedenle Hamelink'in araştırması sırasında bu tür kilamları söylemek istemiyorlardı ve bunun için aşiretler arası kav-galarla ilgili kilamlar sorunlu olmaya devam etti.

Kısacası, Kürt siyasal düşüncesinde içselleştirilen öz-Şarkiyatçı görüşler, modern milliyetçi hareket öncesi Kürt siyasal yapılarını ilkel ve geri kalmış olarak tanımlamaktadır. Kilamların tam da bu varsayılan "aşiretsel" ve "ayrıştırıcı" karakterleri nedeniyle tartışma konusu olmasından dolayı onları Kürt siyasetinin önemli farklı bir görüş kaynağı olarak görüyoruz. Kürt siyasi aktivistleri ve Kürt çalışmaları yapan akademisyenlerin²⁶ öz-Şarkiyatçı açıklamalarını takip etmek yerine, bu algının yapı söküme uğratılmasını, dolayısıyla, Kürt siyasetinin 1920'lerin başlarına kadar olan parçalı hâlini ilkel bir siyaset anlayışı olarak görmek yerine, farklı bir siyaset ve toplum anlayışı olarak görülmesini öneriyoruz. Bir sonraki bölümde makalemizin ana materyaline döneceğiz: Kilamlar.

hene, ku dibin sêdem jibona
jiyana çandê û jiyana zimên, û dibin sêdema pêşketina gela. Yek ji wan jî, li herema min, jibona çanda min,
jibona zimanê min, dengbêj in, û dengbêjtî. Bi rastî, em gelekî dengdar in ji dengbêjan, ku bi rastî wunnebûna,
dibik ev zimanek niha ez pê biaxivim, ev zimana îro nîm mana”.

- 26 Örneğin, McDowall (1996, s.184): Türk devleti “Kürt gruplarını birbirine bağlayan ilkel bağların dayanıklılığını ciddi bir şekilde küçümsüyordu.” White (2000, s.84): “Tamamen geleneksel çizgide hareket eden aşiretler olduğu sürece (yani, modern öncesi), politik modernleşmeyi köreltici bir araç olarak davranıyorlardı. Onları “ilkel isyancılar” olarak tanımlamak abartı olmazdı.” Van Bruinessen (1992, s.316): “Kürt milliyetçiliği ve bir dereceye kadar, radikal ve popülist sosyalizm çeşitleri Kürtler arasında egemen söylem hâline gelmişti; dahası, çoğu, açıkça ve içtenlikle, dar aşiret bağlılıklarını kınadı. Bu elbette ilkel sadakatlerin sonu anlamına gelmiyordu. Milliyetçilik ve sosyalizm, geleneksel otoriteye ek bir meşruiyet kazandırmak için kullanılmaya başlandı.”

Kilamlarda Sunulan Zaman, Mekân ve Perspektif

Her kilamın merkezinde bir hikâyeye vardır; çoğu kilam ya yakın ya da uzak bir geçmişte gerçekleşen gerçek olaylar olarak anlaşıl-maktadır. Dengbêjler, kilamlarının çoğunu, bir veya birkaç ustadan öğrendiklerini, onların da repertuarlarını başkalarından öğrendiklerini vurguladı. Genellikle kendi kilamları da vardı; ancak bunlar çoğunlukla diğerlerinden öğrendikleri kadar önemli değillerdi. Hamelink'in konuştuğu Kürt uzmanlar, dengbêj sanatını anonim olarak nitelendirdi ve bu anonimlikten ortak bir Kürt sahiplik duygusu elde edildiğini söyledi. 2007 yılında, dengbêjlerin henüz yeni gördükleri Dengbêj Evleri, festivaller ve Kürt televizyonunda söyledikleri kilamların çoğunluğu bu kategoriye aitti. Dengbêj sanatını şimdiki ve halka en açık hâliyle incelemeyi seçtiğimiz için, daha yakın bir tarihin bireysel kompozisyonlarına değil; toplumca paylaşılan kilam ve dengbêj hikâyelerine odaklanıyoruz.²⁷ Bu makale Hamelink'in kayıtlarından yüz yirmi kilama²⁸ ve Kürt folklor koleksiyoncuları tarafından yazılan üç antolojiye (Özalp, 2011; Kevirbirî, 2001; Aras, 1996) dayanıyor. Bu makalede sunulan kilamlar

27 “Toplumca paylaşılan” ile dengbêjlerin ustalarından ve birbirlerinden öğrendikleri kilamlara işaret ediyoruz. Hamelink'in araştırması sırasında, dengbêjler çoğunlukla kendi bestelerinden ziyade bu tür kilamları söyledi.

28 Hamelink, kilamlarda işlenen konu başlıklarına dair genel bir fikir edinmek istediği için Zeki Aydın, onun kayıtlarını dinledi ve kilamların Kürtçe özetlerini yazdı. Aydın, dengbêj kilamları hakkında iyi bir bilgiye sahipti, akıcı bir Kürtçesi vardı ve o dönemde yerel bir Kürt televizyon kanalında tercüman olarak çalışıyordu. Yazdığı özetler, bazen daha uzun olmakla birlikte 150 ila 300 kelime arasındaydı. Tüm kilamların tek tek kopyalanması ve çevrilmesi imkânsız olduğundan, özetler Hamelink'e genel olarak kilam konuları hakkında bir fikri sunmuştur. Tüm şarkıların transkripsiyonları için Özalp ve Kevirbirî'nin antolojilerini kullandı. Bunlar aynı zamanda Hamelink'in araştırmasının bir parçası olan dengbêjlerden toplanan kilamlardan oluşuyor ve bu nedenle bugün dengbêjlerin söylediği kilamların bir kaynağı olarak da kullanılabilir. Hamelink'in kendi kayıtlarında, bu antolojilerdeki kilamların farklı bir versiyonu varsa, antolojilerden gelen transkripsiyonu kullandık ve İngilizce çevirimizi yaptık. Diğer durumlarda, kaydedilen kilamları uyarladık. Bu girişimin asıl amacı, çağdaş dengbêjlerin ne söylediği hakkında bir fikir edinmektir. Ek olarak Aras'ı (1996) kullandık. Araştırmaları çok daha eski bir döneme ait olmasına rağmen, Evdalê Zeynikê kilamları bugün dengbêj sanatının çok önemli bir parçasıdır, bu nedenle kitabı es geçilemeyecek bir bilgi kaynağıydı ve böylece külliyatımıza dâhil ettik.

tümüyle verilmemiştir. Tam versiyonlarını Hamelink'in tezinde bulabilirsiniz (Hamelink, 2014).

Bu kilamların çoğu belirli bir zaman ve karakter ile ilgilidir. Sözüünü ettikleri olayların çoğu on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında bulunabilir ve kilamlarda tarif edilen karakterler genellikle günümüzde Türkiye'nin kapsadığı Kürt bölgesinde yaşayan Sünni Kürt erkekleri ve kadınlarıdır. Tarihsel bağlam Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşü ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşudur. Bu özel zamanlamaya yerleştirilen kilamlar, Kürtlük, kimlik ve aidiyet hakkındaki fikirlere şekil veriyor. Kilamlar hem elitlerin hem de sıradan halkın maceralarını anlatsalar da çoğu kilam, yakın çevrelerinde tanık oldukları olaylarla ilgili yorum yapan sıradan halkın bakış açısına göre söylenir. Dengbêjler kilamları kilamên şer (savaş şarkıları) ve kilamên dilika/kilamên evînî (aşk şarkıları) şeklinde ikiye ayırıyor. Terminoloji ve terimlerin anlamı bölgeden bölgeye değişmekle birlikte, medyanın ilgisi nedeniyle son yıllarda daha da standart hâle gelmiştir.²⁹ Yüksel'e atıfla (2011) savaş şarkılarını, kavga şarkıları (aşiretler arası kavgalar) ve isyan şarkıları (devletle olan çatışmalar) olarak ayırıyoruz.³⁰ Her ne kadar kilamlar belirli olaylarda bir gözlemci ve kilamların sonraki kuşaklara iletilmesinde bir aracı olan dengbêjin görüşünü yansıtırsa da veya sonraki kuşaklara aktarım sürecinde yeniden üretilip çoğaltılmak suretiyle değişse de, hikâyelerin bir bölümünün, konular ve

29 Örneğin Allison (2001), araştırmasında en yaygın terim olarak *stran* (şarkı) ismini bulduğunu aktarır. Onun ifadesine göre Irak'taki Yezidiler arasında kullanılan *stran* terimi, Türkiye Kürdistan'ındaki *kilam* terimi ile karşılaştırılabilir. "Türkiye ve Suriye Kürdistan'ının çoğunda bu *stran*ların lawîq/k" olarak bilindiğini belirtmiştir. Ancak biz ara sıra lawîq terimini duysak da günümüzde *kilam* çok daha yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.

30 Allison (2001) Irak'taki Yezidi söz sanatçıları arasındaki şarkı konularını üç ana kategoriye ayırdı: savaş, aşk ve ölüm. Allison'ın yazdıklarının çoğu, Türkiye Kürdistan'ındaki dengbêjler için geçerli olsa da, ölüm kategorisi araştırdığımız kilamlara tam olarak uymuyordu. Ölüm, hem aşk hem de savaş şarkılarında ortaya çıkan bir tema ve Hamelink dengbêjlere belirli bir şarkının "kilama şîne", yani yas şarkısı olup olmadığını sorduğunda, birisinin öldüğü bir aşk ya da savaş şarkısı olduğunu, bir yas şarkısı olmadığını söylediler. Bu, Türkiye Kürdistan'ında yas şarkılarının kadınların alanı olarak görülmesi ile bağlantılı olsa gerek.

sembollerin olayların yaşandığı zamandan kalma olduğuna kanaat getirmek için çokça neden bulunmaktadır.

İdealize edilmiş olmasına rağmen, kilamlar geçmişteki sosyal ve siyasi bir dünyadan bahseder. Kervanlar, süvariler, aşiret ittifakları ve bugün artık var olmayan diğer insan ve olgulardan bahsederler. Belirli bir zamanın verildiği veya zamanın yeniden inşa edildiği kilamların zamanı, seçtiğimiz kilamlar için bazı istisnalar dışında öncelikle kabaca 1850-1930 arasına denk düşer. Bu süre zarfında en çok önem kazanan tarihi olaylar, 1920 ve 1930 yılları arasındaki iç kavgalar ve Türk hükümetine karşı çıkan isyanlar olmuştur. Dengbêjlerin çoğu kilamları ustalarından öğrenmiş, sadece birkaç tanesini kendileri bestelemiştir, bu nedenle kilamların çoğu en az bir veya iki kuşak öncesindeki bir zaman diliminden kalmadır. Kilamlardaki siyasal görüşler bugünün politik ikliminin dışavurumuna sahip olmayıp, daha çok geçmiş ahlaki anlatılara atıfta bulunmaktadır. Şakiro, Karapêtê Xaço, Reso ve Huseyno gibi ünlü dengbêjlerin eski kayıtları bulunmaktadır. Birçok dengbêj, bu kayıtları bilgisini geliştirmek veya kilamları ezberlemek için kullanmaktadır. Kayıtlar elden ele kopyalanarak, radyo ve günümüzde televizyon ve internet yoluyla çoğaltılıp dağıtılmıştır. Bu nedenle dengbêjler en azından bazı eski kayıtlara doğrudan erişime sahiptir. Bu, kilamları olduğu şekliyle başkalarından alıp kabul ettikleri anlamına gelmez. Hangilerini seslendirecekleri konusunda seçicidirler ve şimdiki görüşlerle çelişen kilamları dışarıda bırakmışlardır.

Bir Kürt Coğrafyası: Yer İsimleri ve Çevre İmleri

Kilamlar, toplu olarak, Kürt yörelerinin merkez sahneye oturduğu coğrafyanın hayali bir haritasını çizerek bir Kürt çevresi yaratıyor. Dengbêjler performansları sırasında sürekli olarak çevrelerinde bulunan yer adlarını ve fiziksel imleri kullanarak Kürt bölgesinin bir nevi haritasını çıkarırlar. Bir kilamı tüm ayrıntılarıyla dinleyen geçmişteki dinleyiciler,³¹bu yolculuğu adım adım hayallerinde

31 Burada, 1980'lerden önce, köylerin sosyal yapısının hâlen Türkiye Kürdistan'ında canlı olduğu, dengbêjlerin köylerde yaşayan insanlar için halen önemli bir rol oynadığı ve diğer bölgelere seyahat etmenin zor olduğu za-

canlandırabilirlerdi. Aşağıda çevre betimlemesi bakımından zengin bir kilam olan Silêmanê Mistê örneği bulunmaktadır. Kahramanların geçtiği yollar, çevre ve köyler ayrıntılı olarak tasvir edilmektedir. Kilamlar kişinin yaşadığı coğrafyanın daha geniş bir resmini sunabildiği için dinleyicilerin referans noktaları olarak işlev görebilecek yerel bir çevre haritası yaratabilirler. Kilamlar ayrıca yerel çevrenin, devletlere ve ait olunan daha büyük siyasal sistemlere doğrudan atıfta bulunulmadan, kendi içinde bir gerçeklik olarak algılandığını göstermektedir.

Hamelink'in kayıtlarından seçilen kilamlarda, yer adlarının olduğu 55 kilam bulunmaktadır. Sadece birkaçı dışında bunların çoğu Türkiye Kürdistan'ındadır. Bu kilamların tam deşifresine sahip olmadığımız için, saydığımızdan daha fazla yer adı olması muhtemeldir, bu yüzden Antolojiya Dengbêjan'ın ilk 84 kilamını inceledik. Onları aşağıdaki tabloda listeledik. Yer adlarından sonra gelen sayılar, toplam olarak kaç kez tekrarlandığını gösteriyor. Bu kilamlardaki yer isimleri, merkezinde Diyarbakır, Muş ve Serhat bölgesi³² olmak kaydıyla, çoğunluğunun Türkiye'deki Kürdistan'la ilgili olduğunu göstermektedir. Bahsedilen toplam 180 yer ismi içinde 36'sı bu bölgenin dışındadır. Bu 36 yer isminin içinde de 17'si Suriye'de, 8'i ise Türkiye'dedir. Kilamlarda geçen yabancı yerler genellikle yerlerin sembolize ettiği bir şeye atıfta bulunuyor (Örneğin, Bursa hapis-hanesi, Dört Yol'un portakalları). İran ve Suriye'den kaçıp gidilecek mümkün yerler olarak sıkça bahsediliyor. Ankara iki kez, İstanbul bir kez geçmektedir.

Örneğimizden, kilamların yarattığı hayali çevrenin Kürt sosyo-politik deneyimine odaklandığı ve Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye'nin kilamlarda önemli bir yer almadığı sonucuna varmak makul gözüküyor. Bu Kürt coğrafyası, daha büyük bir Kürdistan

manlardan söz ediyoruz. Bu süreden sonra dengbêjler geçmişteki önemlerini kaybetti. Günümüzdeki dinleyicilerin, kilamları anlayabilmeleri için eski dil ve Kürt yer adları hakkında bilgi sahibi olmaları gerekmektedir. Sadece kilamlara alışkın olan görece yaşlı dinleyiciler bu deneyime sahip durumdadır.

32 Welatê Serhedê, Kürtçe Muş, Van ve Agırî çevresindeki dağlık bölgelere gönderme yapmak için kullanılmaktadır. Bu coğrafi terim Türkçe konuşanlar için tanıdık değildir.

biçiminde sosyo-politik bir tüzellik olarak değil, dengbêjlerin ve onların izleyicilerinin günlük gerçeklikleriyle yüklü bir anlam ifade etmesi gereken daha küçük yerel yapıların şeklini alıyor.

Tablo 1. 84 kilamda bahsedilen yer isimleri

Aydın	Hama	Ridwana nehri
Basra 2	Hamûdê 3 (Amuda)	Şam 4
Batman	Hauran	Sarusiya
Bedlîs (Bitlis) 2	Hedhedik	Şengal dağları 4
Bêkênde daği	Heka (Hakkari?)	Şerefdin 4
Beyrut2	Heleb 5 (Halep)	Serhed 8
Beytulşebab	Hezro (Hazro)	Sêrt 2 (Siirt)
Bağdat	Îran	Şînoza
Bilêder	Kayseri	Sîpan
Bingöl 6	Kevir	Swerêg 2 (Siverek)
Bireka Qîrê	Kilîskende	Stembol (Istanbul)
Bişêrî	Kolê köyü	Sûriye/Binxetê 3
Botan 3	Kop	Şûşan
Bulanix 2 (Bulanik)	Kosedax 2	Tersus (Tarsus)
Bursa	Licê	Tetwan (Tatvan)
Cizîra 3 (Cizire)	Medine	Tirkiye 2 (Turkey)
Dêrezorê	Mekke	Tûtax (Tutak)
Dêrik 3	Melazgir 5	Qaf daği
Diyarbakir 14	Meletiyê (Malatya)	Qamûşla (Qamishli)
Dörtiyol	Meleto	Qaranliq
Enqera 2 (Ankara)	Memediyan nehri	Qazgol
Entab (Antep)	Meraş (Maraş)	Qerejdax 3(Karacadağ)
Erdîş (Erciş)	Mêrdîn 7 (Mardin)	Qerekilise(Karakilise)
Erzirom 3 (Erzurum)	Meteranî	Qers (Kars) 2
Farqîn 2 (Silvan)	Midyad	Qubîn (Beşiri)
Firat river 2	Mîrezilya	Wan 2 (Van)
Gire Xane	Mosul	Xinis (Hinis)
Girîdax 2	Murade rivier 2	Xozan
Goksu	Muş 11	Xuruc köyü
Gola Xelîl	Nardizî	Yemen

Yerel Lider Figürü

Birçok kilamda yerel lider³³ ana kahramandır. Surmeli Mamed Paşa, Bişarê Çeto, Cemîlê Çeto, Silêmanê Mistê, Memê Emê, Filîto Quto, Ferzende Beg, Eliyê Ūnis gibi şahsiyetlerin tümü, haklarında çeşitli kilamlar bulunan efsanevi kahraman liderlerdir. Önderler kilamlarda, halkına oldukça yakın kişiler olarak görünüyor ve hem övülüyor hem de eleştiriliyor. Katıldıkları savaşlar ve düşmanlarına karşı cesaretleri övgü kaynağıdır. Dengbêjlerin dile getirdiği savaşlar çeşitli nedenlerle patlak verir. Birçok kilam, aşiretler ve aileler arasındaki çatışmalarla ilgilidir. Diğerleri aşiretlerin ve kişilerin Osmanlı veya Türk hükümetleriyle girdiği savaş ve çatışmalar veya yaptıkları işbirliğiyle ilgilidir. Seçtiğimiz kilamlarda geçen kahramanların isimleri nispeten yakın geçmişte, genellikle on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılın başlarında yaşayan insanlarıdır. Savaş kilamları, çoğu zaman kalıcı öğelerin bir parçası olan ve kolayca unutulmamaları için sık sık tekrarlanan birçok ayrıntılı kişi ve yerle karakterize edilir. Dengbêjler, kilamların gerçeğe uygunluğunu ve haklarında kilam söyledikleri insanların gerçekten yaşadıklarını vurgular. Bu kilamların figürleri nispeten yakın zamanda yaşadıklarından, bazen yazılı raporlar, görgü tanıkları veya tanık olanların aktardıklarını ileten kişiler gibi tarihsel kaynaklar tarafından doğrulanabilirler.³⁴ Aşiret düşmanlıkları ve savaşları, başarısızlıklar ve akıllıca olmayan seçimler nedeniyle eleştirilirse de sosyal yaşamın kabul edilmiş bir parçası olarak sunulur. Savaş şarkıları, yerel ve

33 “Yerel lider” figürü şu şarkılara dayanıyor: İbrahimê Pîrikê'den Kuştina Mihe-medo bavê Meys ve Eliyê bavê Şêxmus (Diyarbakır, Mayıs 2007, nr.45 ve nr.27), Ahmedê Aqutê'den Haso Axa Mala Nasir (İstanbul, Nisan 2007, nr.5), Ūsivê Farê'den Şerê berxê mala Tûjo û Siloyê Sedikê (Diyarbakır, Mayıs 2007, nr.44), Memik Ganidağlı'dan Kilama Xezalê (Pazarcık, Mayıs 2007, nr.60), dengbêj Bedir'den Dewrêşê Evdî (Van, Temmuz 2008, nr.192), Apê Silhedîn'den Şêx Tahir efendî (Van, Temmuz 2008, nr.195), dengbêj Bedir'den Mihemedê birayê Gulnazê (Van, Temmuz 2008, nr.197), dengbêj Xalîte Xerzê'den Silêmanê Mistê (Diyarbakır, Haziran 2007, nr.109), Kevirbirî 2001: Salihê Qûbînî'den Filîte Quto (s.57), Emê Gozê (s.23), Evdilê Biraşîm (s.47), Bişarê Çeto (s.85). Aras 1996: Lomîro (s.55), Minê li hafa nexşê nexşîwanê (s.77), Wey Xozanê (s.92), Evla Begê mîrê zirav (s.104). Yüksel 2011, Reso'dan İskano (s.134).

34 Örneğin, Kevirbirî (2001) ve Aras (1996), bazı kilamların tarihinin doğrulanması üzerinde çalıştı.

küçük ölçekli bağlantıların merkezi sahneyi işgal ettiği ve daha büyük siyasi kaygıları gölgelediği sosyo-politik bir dünya çizer.

Silêmanê Mistê kilamında, Elikan Aşireti'nin Dîbo Ailesi'nden genç bir kahraman, Pencînarın Aşireti'ne mensup Faro Ailesi'nin çiftliklerini yağmaladıktan sonra öldürülür. Kilamdaki olaylar, yirminci yüzyılın başlarında³⁵ Batman'ın Xerzan bölgesinde vuku bulur. Kilamda Silêman'ın ölümünden dolayı yas tutan, çatışma ve ölümlerle biten sonucu hakkında kilam besteleyen kişi, annesi Xatê'dir. Silêmanê Mistê'nin dövüş için nasıl giyindiğini, silahlandığını ve iyi hazırlandığını anlatır. O ve üç arkadaşı, komşu bir aşirete saldırmayı amaçlamışlardır. Kilam, bu dört adamın evlerinden Kolik Dağı'ndaki tepelere gittikleri yolu anlatır. Bu genç adamlar ne yapacaklarını ve ganimetin nasıl bölüneceğini konuşmak için tepelerde otururlar. Planlarını belirlediklerinde, Xerzan Ovası'na inerler ve Pencînarın Aşireti'ne ait on dokuz çiftliği basarlar:

Şêwr û mişêwireteka giran danîn³⁶
Yoğun bir danışma ve tartışmaya oturdular
Sê heb şade şûtên Silêmanê Mistê Silêmanê
Mistê'nin üç delifişegi
Bavê Xelîl, Gula mala Dîbo hene
Halil'in babası, Dîbo Ailesi'nin gülü var
xwe berdaye Deştê Xerzan
Garzan Ovasına inmiş
Peşiya terş û talanê Xatimiyan
Xatimîlerin sürü ve çapullarının önünü[kesmişler]
Peşiya terş û talanê Mala Keran Keran
Ailesi'nin sürü ve çapullarının önünü[kesmişler]
Ga û gamêşê nozde cotan ji Gola Modê
Mut Göl'ünden 19 çift öküz ve manda[kaldırmışlar]
Peşiya terş û talanê Mala Faro
Faro'nun evinin sürü ve çapullarının önünü[kesmişler]
Ji xata diya xwe re lawo
Anneleri Xateye oğul

35 Bu olay 1920'den önce olmalıydı. O yıl Cemîlê Çeto dört oğluyla birlikte tutuklandı (Tansel, 1991, s.142).

36 Kevirbirî'den (2001, ss.63-67).

Vê sibê diyarî anîne
bu sabah hediye getirmişler

Xatê Silêmanê, Mistê'yi Elikan Aşireti'nin bir bölümü olan Dîbo Ailesi'nin Gülü olarak över. Onu, komşu çiftlikleri yağmalamaya giden ve ganimetlerini ona hediye olarak sunmak için geri dönen cesur bir kahraman olarak nitelendirir. Eylemleri için destek ve övgüde bulunur. Ancak yağmalama, yedi aileyi harekete geçiren Faro Ailesi'nin ünlü lideri Cemîlê Çeto'nun önderliğindeki bir saldırı ile karşılık bulur. Saldırı, kahramanın zamansız ölümü ile sonuçlanır. Bu nedenle Xatê, bu kilamda Silêman'ı azarlayarak, "Katil" oldukları için Faro Ailesi'nin çiftliklerini yağmalamanın "cehalet" olduğunu söyler. Oğlu öldürüldükten sonra, kuzenini onun intikamını almaya teşvik eder:

Dibê: Xatê rebenê, termê Silêmanê Mistê

Diyor: Zavallı Xatê, Mustafa Oğlu Süleyman'ın cesedi

Bavê Xelîl Gula Mala Dîbo

Halil'in Babası, Dîbo Ailesinin gülü

Li serê Çiyayê Kolik

Kolik dağının zirvesinde

Li Mexera Bênderokê mayê

Bênderok Ovasında kalmış

Were ha weylê

Ah gel

Xatê dibê, Emê lawo memanî

Xatê diyor, Emê oğul Memanî

Tu bala xwe bide CemîlêÇeto

Hele şu Cemîlê Çetoya da bak,

Bavê Feremez bi tan û niça îro

Feremez'in babası bugün itip kakarak

çi bi serêkekê te ve anî

Senin Ağabeyinin başına neler getirdi

Tu bavê diya xwe bûyo lawo

Babam olasın oğul³⁷

37 Kürtçe'de insanlar birbirlerine sevgi ve şefkatlerini ifade etmek için "bavê min buyo" veya "diya min buyo" diyebilir; kelimenin birebir çeviriyle, yani lügat anlamıyla anlaşılması gerekir.

*Şerê xwe bikin îro bi giranî
Sıkı bir kavga verin bugün
Belkî Xwedê Teala siûd û îqbalê
Belki şans ve nasibin Allah katında
ji te re li hevdû anî
yaver gider
Te heyfa Silêmanê Mistê Bavê Xelîl
Sen Mustafa oğlu Süleyman, Halil'in babasının
Gula Mala Dîbo bi destê xwe hilanî
Dibo ailesinin gülünün intikamını kendi elinle alırsın*

Emê daha sonra Cemîl'in yeni evli genç kardeşi Genco'yu öldürür. Silêmanê Mistê'nin ölümüne misilleme olarak öldürülen kişi Cemîl'in yeni evli olan erkek kardeşidir; elindeki kına hâlâ tazedir. Katê, çatışmaları ayrıntılı olarak açıklar ve şu ağıtla sona erdirir:

*Heyfa min nayê li kuştina Silêmanê Mistê
Üzülmüyorum Mustafa Oğlu Süleyman'ın ölümüne
Bavê Xelîl, Gula Mala Dîbo,
Halil'in babası, Dibo ailesinin gülü
heyfa min tê li vê hêyfê
Acıyorum bu acınası duruma ki
Çardara Silêmanê Mistê
Mustafa oğlu Süleyman'ın tabutu
Bavê Xelîl Gula Mala Dîbo
Halil'in babası Dibo Ailesinin gülü
Girêdane, dar nebû çar darên Gêncoy Çeto
başladılar, ağaç yoktu, Gêncoyê Çeto'nun tabutu
Birine Eynqesra Bavê Şebo
Şebo'nun babasının sarayına götürmüşler
Lawo bi xwe re birine nav beyara
Oğul kendileri ile kırlara götürmüşler*

Bu tür kilamlarda “Ona acımam/üzülmem, ama şuna acıdım/üzüldüm...” ifadeleri yaygındır. Bir savaşçının ölümü çok acı verici olsa da savaşın doğal bir sonucu olarak ve kahramanca görülür; veya bir kahramanın savaşta öldürülmesi ailesi için felaket olsa da

bu ölüm bir şekilde kabul edilebilir addedilir. Ancak, bir kahramanın veya iyi bir insanın ölümüne yakışmayan belli koşul veya sonuçları kabul etmek zordur. Bu kilamda, Xatê, Cemîlê Çeto'yu, öldükten sonra oğluna uygun davranmamakla suçluyor. Bu, oğlunun öldürülmesini daha can yakıcı hâle getirmiştir. Oysaki oğlu Cemîl'in kardeşi kadar iyi bir adam ve iyi bir savaşçıdır.

Böylece yerel lider figürü, birkaç yönden, yerel ittifakların ve düşmanlıkların olağan olduğunu ve kabul edildiğini, Kürt aşiretleri arasında gerçekleşen bir savaşın ahlaken mahkûm edilmediğini gösteriyor. Aşiret savaşları hakkında Kürt yerel kahramanlarını övüyor görünen birçok kilam olduğundan, o dönemin dinleyicileri arasında popüler olmuş olmalılar. Bölünme yaratma zemini olarak değil, aşiret veya ailelere övünç kaynağı sunan yapılar olarak görüldükleri gerçeği, yerel siyasal yapıların, kilamların bahsettiği insanların yaşam dünyalarının merkezine oturduğunu göstermektedir.

Kürt Mahkûmlar³⁸ ve Devlet

Kürt sosyo-politik alanını oluşturan sayısız aşiretler arasındaki ilişkiler hakkındaki birçok kilamın yanı sıra, Kürtler ile Osmanlı ve Türk devleti arasındaki ilişkiden bahseden birçok kilam da vardır. Bu ilişkiyi kaçak, asi ve hain figürleriyle tartışıyoruz. Osmanlı ve Türk bireylerinin kişileştirildiği pek çok kilamla karşılaşmadık. Çoğunlukla askerler, Rom (kilamlarda Osmanlıları / Türkleri ifade etmek için en yaygın şekilde kullanılan terim), *hikûmat/hukümet* (hükümet) veya Mustafa Kemal olarak belirtilirler. Bu yine, kilamlarda Kürtlerle devlet arasındaki mesafeli ilişkilere işaret ediyor.³⁹

Devlet sınırları kilamlarda sık sık kaçış hattı olarak beliriyor. Kişi, bir vergi sisteminden diğerine geçerek, cezalar kalkıncaya ya da unutuluncaya kadar bir hükümetten kaçıp başka bir ülkede saklanarak ya da ilk kaçılan ülkede intikam almaya hazır olana kadar bir ülkede saklanarak, sınırların politik gerçekliğinden

38 Mahkûm kavramını, yasalardan kaçmaya çalışan bir hükümlü, yerleşik normların dışına isteyerek çıkan bir kişiye atıfta bulunmak için kullanıyoruz.

39 “Merkezi hükümet yetkilileri güvenilmezdi ve geleneksel makamların yerine geçemiyordu” (van Bruinessen, 1992, s.69).

faydalanabiliyor.⁴⁰ Kaçış yolları olarak sınırlar sadece savaş ve isyan kilamlarında değil aynı zamanda aşk kilamlarında da ortaya çıkıyor. Örneğin, Dewrê⁴¹ kılamında, evlenemeyen sevgililer kaderlerine ağlıyor ve akrabalarının baskısından kaçmayı hayal ediyor:

*Ti yê were bigre destêmin
Sen gelip tut elimi
Em ê welatê xwe rizgar bikin herin⁴²
Kendimizi buralardan kurtarıp gideceğiz
Em ê xwe bavên Girê Kemaliyê
Kemaliye tepesine atacağız kendimizi
derkevin hidûd herin
çıkıp sınırı aşar gideriz
Xilas kin cem birayê xwe nav Eceme ax
Kurtarınız kendimizi Acem toprağındaki
Kardeşlerimizin yanına varıp ah*

Firari

Kaçak⁴³ figürü birçok isyan şarkısında ortaya çıkar. Bu figürün

-
- 40 Ayrıca bkz. OShea: “Kürtlerin, hem Kürdistan’ın rakip imparatorluklar arasında tampon bir bölge olarak hareket ettikleri bir dönemde hem de daha sonra uluslararası sınırlara yakınlıklarını koruyarak, sınır bölgelerinde fayda sağladıkları iddia edilebilir. (..) Siyasi avantajlar, Kürtlerin kendi amaçlarına ulaşmalarını desteklemeleri için rakip emperyal güçlerin desteğini aramasına ve fakat emperyalist güçlerin onları yenmek için güçlerini birleştirmelerine izin verilmesi anlamında büyük ölçüde iki taraflıdır.” (2004, s.20).
- 41 Hamelink, bu şarkının başka bir versiyonunu Mayıs 2008’de Diyarbakır’da Remezanê Hazroyê tarafından söylenen bir şarkı olarak kaydetti. Tam bir transkripsiyonumuz olmadığından, burada Antolojiya Dengbêjan’dan Hesenê Kufecîni’nin bir versiyonunu sunuyoruz (2011, s.200). İki versiyon oldukça benzer.
- 42 Kelimenin lügat anlamıyla, bu dize “ülkemizi özgürleştirip gideceğiz” anlamına geliyor gibi görünüyor. Ancak, tüm şarkının içeriğinden türettiğimiz anlam, çevirdiğimiz gibidir. Muhtemelen, bestecinin aksanı burada bir fark yarattı.
- 43 “Kaçak” figürü aşağıdaki şarkılara dayanmaktadır. Hamelink’in kayıtlarından: Bavê Faxriya ve Musa Ahmedê Aqutê (Begin, İstanbul, Nisan 2007, Sayı 7 ve Sayı.15), Seyidxanê Boyaxçi’den İsmailê Êyo bavê Orhanê (Diyarbakır, Mayıs 2007, nr.49), Xêlya Doğubeyazıt, Haziran 2007, Sayı.120), Bavê Salih (Diyarbakır, Haziran 2007, Sayı: 103), Bavê Hiznî Siwarê Beşo, Dengfê Xalitê Xerzî, (Diyarbakır 2008, nr.203). Kevirbirî’den 2001: Çêro

karşımıza çıktığı ilk kilamlardan biri (olay on dokuzuncu yüzyılın sonlarında olabilir), Evdalê Zeynikê'nin hamisi Sürmeli Mamed Paşa'ya atfen söylediği bir kilamdır. Lo Mîro kilamında Paşa ve oğlu Evdila, Erzurum bölgesinde bir savaştan kurtulur. İki zor bir durumdadır ve her iki taraftan gruplar arasında kalıp saldırıya uğrarlar. Kaçış için tek şansları, oradakilerle ilişkileri peki iyi olmamasına rağmen, sınırın İran tarafıdır. Kilam, çelişen bağlılıkları olan bir paşanın sıkıntılı konumuna ışık tutar.

*Lo Mîro*⁴⁴

Hey Mirim

Haydê bavo, axayo de sîyar be

haydi babam, aġam atla/bin

Mîrê min sîyar be

Mirim bin/atla

Ji siyara siyarekî rindî karîbar be

Athlardan iyi ve hazırlıklı bir atlı ol

Di ser dêlbujiyê Erebî hur da xar be

Arab'ın (at kastediliyor) üzerinde eğil

Bavo bajo! Axayê min bajo!

Sür babam, sür aġam

Mîrê min bajo!

Mirim sür

Konaxa keke min Êran e bajo!

Aġabeyimin konaġı Êran'dır sür

Binê bavê Evla Begê Mîrê Zirav da

Evla Bey'in babası İnce yapılı Mir'in altında

Şev-xûn lêketye

Şevxûn[bir at hastalığı]olmuş

Zîn û pûsata weldigerîne

Eyer ve pusatları döndürüyor

Dikim-nakim teng û bera qe nagire

Ne yapsam eyer sabitlenmiyor

û Fesihê Mihê Mîrzê, Salihê Qûbînî (s.117), Ferzendê Beg (s.137). Aras 1996'dan: Lo mîro (s.55-59).

44 Aras'tan (1996, ss.56-57).

Evla Begê bi sê denga kire gazî
Evla Bey tekrar tekrar çağırdı
Go: Surmeli Mamed Paşa bavo!
Dedi: Sürmeli Mehmet Paşa babam
Wêji hal û hewalê me çawa be?
Halimiz ahvalimiz ne olacak
Li kêleka me ya rastê eskerê Romê ye
Sağımızda Rom askerleri
Li paşiya me eskerê Hecî Usiv Paşa
Arkamızda Sîpikalî Hacı Yusuf Paşa'nın
yê Sîpikî
askerleri
Sofî Paşayê Hesenî, Temoyê Cibrî ye Cibran
Hesenanlı Sofî Paşa, Cibrilî Temodur
Wêji hal û hewalê me çawa be?
Halimiz ahvalimiz ne olacak
Axayê min sîyar be! Mîrê min sîyar be!
Ağam bin, Mirim bin
Ji bo malê dunê ne sefil
Dünya malı için ne sefil
Ne jî tengezar be
ne de tedirgin ol
Bira felek bi te ra yar be
Felek dostun olsun
Nebû bira çend saleka li erde Îranê
olmadî birkaç sene İran toprağında
Kafirê Ecem bi te ra neyar be bajo!
Ecem kafirleri sana düşman olsun, sür!

Sürmeli Mamed Paşa, yorgunluktan hasta oluncaya kadar atını sürer. Oğlu Evla Beg'in endişesine karşın başaracaklarına söz verir. Sağ tarafında Osmanlı askerleri, arkalarında üç Kürt aşiretinin askerleri vardır. Çerkes Hanı da onları yakalamaya çalışır. Genel olarak durum oldukça umutsuzdur, ancak baba ve oğul yakalanmadan önce İran'a ulaşabilecek gibi görünür. Kilam, Sürmeli Mamed Paşa ve oğlunun her yönden kuşatma altında olduğunu gösterir:

Osmanlılar, düşman Kürt aşiretleri ve Çerkesler. Kaçış anında, hepsi düşman olarak tanımlanır. Van Bruinessen (1992), McDowall (1996) ve diğerleri, Kürt aşiret liderlerinin Kürt, Türk veya diğer gruplar olsun farklı taraflarla ittifaklar kurduğunu göstermiştir.

Firari figürü aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dönemlerinden itibaren kilamlarda önemli bir rol oynamaktadır. 1920'lerde başlayan Kürt ayaklanmalarından⁴⁵ sonra, insanlar Türk hükümetinin elinden kurtulmak için sınırlardan kaçmaya çalışmıştır. Tanınmış bir kilam "Fexriya'nın Babası" *Bavê Fexriya*'dır. Kilam, bu evli adama gizlice âşık olan ve Suriye'ye kaçtıktan sonra onu sevmeye devam eden Ermeni bir kadın olan Zêro'dan bahseder:

*Ji xêra mala xweziyê Xwedê re*⁴⁶
Allah hatrına[keşke]
Hikûmeta Cimûryetê
Cumhuriyet hükümeti
fermana min jî rakira
Fermanımı yazsa
Ez ê çend saleka
Ben birkaç senecik
Bavê Fexriya re
Fahriye'nin babası ile
Bi mehkûmê sere çiyê
Dağ başının mahkûmu ile
Min ê pê re sere xwe daniya
beraber baş koyardım
Li ser dara mîrata modoliyê
Viran olası modoli ağacına

45 Temmuz 1923'te yapılan zahmetli müzakerelerden sonra imzalanan Lozan Antlaşması'nda Türkiye, egemen bir devlet olarak ortaya çıktı, ancak Kürtler, kendisine verilen sözlerin hiçbirinin yerine getirilmediği bir anlaşma tarafından acı bir şekilde hayal kırıklığına uğradı (White, 2000, s.73; Zürcher, 2004, s.170). Saltanat kaldırıldı ve Kürdistan İran, Suriye, Irak ve Türkiye'ye bölündü. Kürtler arasındaki derin hayal kırıklığı ve umut kaybı hissi 1920'lerde başlayan bir dizi isyana yol açtı.

46 Kevirbirî'den (2001, s.108).

Zêro, onun gibi firari olmayı ve onun kaderine ortak olmayı diler. Açıkçası, sevdiği erkeğin ya da kendisinin onur kırıcı ya da kınanması gereken bir durumda olmadığını düşünür. “Cumhuriyetin hükümeti” onun hükümeti değildir, kendisi ile sevdiğinin kaderini belirleyen yabancı bir güçtür. Bu hükümete taraf olmak yerine, firari tarafın yanında yer almayı ve onunla birlikte yerinden edilip, bir kaçak olarak ona katılmayı tercih eder.

Asi

Devletle ilişkinin kilamlarda nasıl tasvir edildiğini gösteren bir başka figür asi figürüdür. Doğal olarak, tüm asiler⁴⁷ kurtulmayı başaramamıştır. Bazıları yakalanmış olup birçoğu idam veya sürgün edilmiştir. Kilamlarda sıklıkla geçen bir kahraman Pencînaran Aşireti'nin lideri Bişarê Çeto'dur ve bir süredir Osmanlı hükümetinden kaçmaktadır. İlk tutuklanmasından sonra hapisten kaçmanın bir yolunu bulur, ancak tekrar tutuklanır. Bu kilam, ikinci tutuklamadan sonraki bir zamanda geçiyor ve bir kahramanın neden daha iyisini yapmak için kendini zorlamadığı ve yakalanmasından dolayı nasıl eleştirildiğine dair iyi bir örnektir. Çeto'nun⁴⁸ oğlu Bişar, Bitlis hapishanesindedir ve babası onu görmeye gelir.

*Çeto dibê: Bişaro lawo*⁴⁹

Çeto der ki: Bişar oğul

Bejna Bişarê Çeto, Bişarî Axê

Ağa'nın Bişarî, Bişarê Çeto'nun endamî

47 'Asi' figürü şu şarkılara dayanıyor: Hamelink'in kayıtlarından: İbrahimê Pîrikê'den Seydxanê Kerr, (Diyarbakır, Mayıs 2007, s.25), Şerê Navala Kela Reşê, Mihemedê Şêxanî (Diyarbakır, Mayıs 2007, nr. 47), Şerê serhildana Zilanê ve Ferzendê Memê Bazîdê ile başlıyor (Doğubeyazıt, Temmuz 2007, no.122 ve no.130), Rizayê Xêlîd, dengbej Alî (Van, Temmuz 2008, no.199), Bavê Salih, Xwîna Şêx Ahmedê, Bavê Heyder Begê, Qudret, (Haziran 2007'de Diyarbakır'da kaydedildi, 103, 104, 107, 108 '). Kevirbirî 2001'den: Bişarê Çeto (s.85), Raperîna mala Eliyê Ünîs (s.93), Ferzende Beg (s.137).

48 Üngör (2009), Bişarê Çeto'nun Elikan ve Pencînaran aşiretleri arasındaki ihtilafı kışkırttığını yazdı ve şunları söyledi: “1908 devrimine duyduğu sevgiyi, devlet tarafından serbest bırakılma umuduyla telgrafla dile getirdi. Aynı derecede mutlu kardeşler Cemil Çeto, Ermeni, Kürt ve bölgedeki Süryani köylüleri zorla haraca kestiği biliniyorlardı.”

49 Kevirbirî'den (2001, ss.85-89).

*Kulîlka di nava kûnciya
Susamlar içindeki çiçek
Hêşîn dike li Gozelderê, li Marîbê,
Yeşeriyor Güzeldere'de, Mağrip'te
Li 'Eynqesrê, li Kêşa Xerzan, li Birinciyan
'Eynqesrê'de, Garzan yolunda Bırnciyan'da
Dema ku Bişarê Çeto, Bişarî Axê
Bişarê Çeto, Bişar Ağa
Dibû mehkumê sere çiya
Dağ başında mahkûm⁵⁰ olduğunda
Gelekî dilêmin bi rehma Xwedê xweş bû
Allah'ın rahmetinden epey umutluydum
Min digo qê wê bigîje eskerê Eliyê Ênis
Eliyê Ênis'ın askerlerine katılır diyordum
Bibe qewmê Çiya
Dağdakilerden/dağdakilerle(dağ kavmi)olur*

Başta, Bişar'ın babası Çeto, oğlunun önemli konumunu ve onunla gururlandığını aksettirir. Ancak Bişar'ın tutuklandığını öğrendikten sonra, saygın bir ismi olan oğlunun hükümetin pençelerinden kaçamaması karşısında derinden hayal kırıklığına uğrar. “Dağ kavmi” devletten kaçanlar, isyancılar ya da kaçaklar için, onların kahramanlıklarına vurgu yapmak için kullanılan bir terimdir; çünkü dağlara çıkarak hükümete karşı koyabiliyorlar, zira hükümet tarafından tutuklanmak kişiyi ve aileyi utandırır. Çeto, oğlunu dikkatli olmadığı, yanlış kişiyle gizlendiği ve tutuklanmak durumunda kaldığı için kınar. Bişar, babasının kınamasını hakaret sayar ve önceki kahramanlıklarını hatırlatarak kendisini savunur. Çeto onu kınamaya devam ettiğinde, Bişar ona evine dönmesini ve karısı Gulê'ye hapisanede onu ziyaret etmesini ve içeriye bir silah sokmasını söyler. Aynı olay hakkında bir başka kilamda Bişar ile eşi Gulê arasında benzer bir diyalog geçer. Gulê, Bişar'a kendisini nasıl büyük gördüğünü ve onun cüretkâr sözlerine inandığını söyleyerek karşı çıkar. Fakat kendisini

50 Mehkum kelimesinin ilk anlamı mahkûmdur, ancak ikinci anlamı, şarkının içeriğiyle ilgili doğru çeviri olan kaçak, diğer bir anlamı da hayduttur.

kurtaramadığını gördükten sonra büyük bir hayal kırıklığına uğradığını ve tutuklandığı, evini ve adını utandırdığı için onu kınar.

*Lê heyła malxerabo îro min nizanibû⁵¹
Evi yıkılısıca bilmiyordum
Tu qelsê temamî mêran î (..)
Sen tüm adamların en güçsüzüsün
Îro dor li te girtin, te bi hêsîrî digirtin
Bugün seni kuşattılar, seni tutsak aldılar
Destê te girêdan navê te ji min ra
Elini kolunu bağladılar, ismini bana
Îro bi hêsîrî anîn
tutsakça getirdiler*

Eşinin suçlamalarına karşı, Bişar, yaptığı tüm kahramanlıklardan bahsederek ve tutuklanmasından sonra onun düşündüğü gibi zayıf biri olmadığını hatırlatmaya çalışarak kendini savunmaya girişir. Hem babası hem de eşi onu kaçmaya teşvik etmek ister gibi görünür, bunu yapması için onu cesaretlendirirler. Çünkü sonunda kaçmayı başardığında, bir kahraman olarak övülür:

*Hepsa Belîsê têr î tijî ye
Bitlis hâpîşanesi dolup taşıyor
Xilas nabe ji tirka, ji kurmanca,
Türklerin, Kürtlerin ardı arkası kesilmiyor
Ji axe û axalera
ağababa ve ağalardan
Ji teketûkê qizilbaşa
Tek tük Kızılbaşlardan
Bişardi 'eynî deqê de
Bişar o anda
Gazî dikirli topa erqedaşa
Arkadaş topluluğuna seslenir
Temamî destê xwe li hevdidan
tamamı el ele verip
Digotin: yaşa ji te re Bişar Axao,
yaşa diyorlardı yaşa sen Bişar Ağa, yaşa*

51 Delîl Dîlanar tarafından CD Ji bo bîranîna dengbêj Husêno (2003).

*Ji wê rojê heta kîwek îro
O günden bugüne dek
Yazmış bûye li paytextê tirko
Türkün başkentinde yazılmış
Li Xopana Enqerê
Harap olasıca Ankara'da
Li qapiyê Hepsa Belîsê qeyd bûye
Bitlis hapishanesinin kapısına kayıt düşülmüştür
Li kitûkê Mistefa Kemal Paşa
Mustafa Kemal Paşanın kütüğüne*

Bişarê Çeto hikâyesinde, babasının ve eşinin eleştirileri onu çok kızdırdığından Bişar gücünü tekrar kazanır; onların istediği gibi bir kahraman olur. Son dörtlükte diğerleri ile olan ilişkinin altı çizilir. Bitlis hapishanesi sadece Kürtlerle değil, aynı zamanda Türklerle ve bazı Kızılbaşlarla⁵² doludur (yakınlarda yaşamadıkları için muhtemelen çok fazla sayıda değildirler). Çoğu öldürülen, zorla başka yerlere yerleştirilen veya hapsedilen ağalardan bahsedilmesi, hükümetin Kürt egemen sınıfına yönelik sert, sindirici bir politika izlediğine işaret eder. Kilam, Bişarê Çeto'yu yalnızca Kürtler için değil, Kürtçe konuşmayan, onu Türkçe tebrik eden diğer mahkûmlar için de bir kahraman hâline getirir. Kilam, isyanının hükümeti dahi sarstığını ve (“o yıkılasıca”) yeni başkent Ankara ve Cumhuriyet'in lideriyle alay etmeye varan bir meydan okumanın söz konusu olduğunu gösterir.

Sonuç olarak, devlet Bişarê Çeto, babası ve eşi için yabancı bir güçtür. Bu devlet tarafından hapsedilmek, onun saygınlığını yitirmesi ve ailesinin ismini mahvetmesi anlamına gelir. Devletin ellerinden kaçmak, onu bir “dağ şahsiyetine”, kaçan bir kahramana ve hatırlanacak birine dönüştürür.

Hain

Hükümetle vuku bulan çatışmalarla ilgili kilamlarda düzenli olarak yinelenen bir diğer figür, kendi halkına (genellikle aynı aşiretten

52 Kızılbaş bugün Alevi olarak bilinen Şii mezhebinin bir parçasıdır.

akrabalarına veya aşiret üyelerine) ihanet eden hain⁵³ figürüdür. İhanet konusu, bir yandan hükümetle olan işbirliğine işaret eder ve diğer yandan bunun şiddetle kınandığını gösterir. Ünlü bir örnek, Emînê Ehmed olarak da bilinen Emînê Pêrîxanê örneğidir. Emînê Evdile, aşiret başına geçmek için çekişen Pêrîxanê'nin⁵⁴ altı oğlundan ikisidir. Evdile, Reman aşiretinin lideri olması beklenen iyi ve popüler bir adam olarak tasvir edilir. Emînê aynı şeyi istediği için onu kıskanmaktadır. Uzun süre hükümetle işbirliği yapmıştır ve zalim Türk komutanı Samir Bey ile olan ittifakından dolayı yüzlerce evin yıkıldığı söylenmektedir. Nihayetinde, Türk askerleri tarafından öldürülen kardeşine ihanet eder. Annesi oğlunun ölümüne ağıt yakar:

Perîxanê dibê: weyli mine axao⁵⁵
Perihan der ki: Vay halime aĝam
Kula li ser kula derda li ser derdao
Acı üstüne acı derd üstüne derdim
De rabe kuştiyo bê heyf mao
H adi kalk öldürölüp ahı yerde kalanım
Kula Emînê Ehmed birayê xayîn
Hain kardeş Ahmed oğlu Emin'in acısı
di dil de mao
yüreğinde ukde kalanım

Hain figürü Bavê Salih kilamında da ortaya çıkar. Bavê Salih'in da mensubu olduğu bir grup asi, Zilan vadisinden gelmiştir. Onlar, 1926-1930 yılları arasında gerçekleşen Agirî (Ağrı) isyanından

53 "Hain" figürü şu şarkılara dayanmaktadır: Hamelink'in kayıtlarından: Bavê Salih, Xwîna Şêx Ahmedê, Qudret, (Haziran 2007'de Diyarbakır'da kaydedilmiştir, nr.103, 104, 108). Kevirbirî 2001'den: Emînê Pêrîxanê (s.47), Şerê Newala Qeremûsê (s.75). Antolojiya Dengbêjan'dan (2007): Mala paşê dengbêj Cahîdo (s.25), Lezgîn û Ebûbekir, Emînê Hecî Tahar (s.54), Dayê dêranê, Evdilhadiyê Arzûoxlî (s.74), Tahir bira, İbrahîmê Pîrikê (s.154).

54 Üngör (2009): "Özellikle Reman aşiretinde aşiretler arası entrikalar ve güç mücadeleleri vardı. Ünlü kadın lider İbrahim Paşa'nın dul eşi Perihan'ın birbirleriyle yarışan altı oğlu vardı (...). Annelerini başarılı kılmak için oğulların iktidarı kullanma ve liderlik niteliklerini ifade etme becerisi kazanabilmesi gerekiyordu. Tüm oğulları arasından Ömer acımasızlığıyla tanındı. (...) 1914 yazında, hükümet, kendisini istenmeyen adam ilan etti"(s.61).

55 Kevirbirî (2001, ss.51-52).

kaçanlardır ve Zilan vadisinde Türk ordusu tarafından tahrip edilen yirmi beş köyün kurtulanları arasındadırlar. Muş şehrinin güneyindeki Talorî köyüne yerleşmişlerdir. Bavê Salih isyanın liderlerinden biriydi. Adamlarından çoğu kaçmayı başarmıştı. İsyân sonrasında Türk ordusu, savaş sırasında önemli bir rol oynadığına inandıkları kişileri aradı. Ancak ordu, bu adamları açıktan arayarak daha fazla huzursuzluk yaratmaktan çekindiği için, yerel ağaları isyancıların peşinden gitmeleri için ikna etmeye çalıştı. Bu durumda hainler Badika aşiretinin bazı liderleri ve tüm Xiya aşiretiydi. Bu aşiretlerin liderleri isyancıların peşine düşülmesinde Türk ordusuyla işbirliği yapar ve ardından Bavê Salih'i öldürme emrini alırlar. Bavê Salih, komployu duyduğunda savaşmaya karar verir. Kardeşi, yeğeni ve oğlu çoktan Suriye'ye kaçmıştır. Savaş sırasında Bavê Salih öldürülür ve kurtulanlar Suriye'deki akrabalarının yanına giderler:

Kesekî xwedanê xêra tune
Vicdanlı kimse yoktur ki
cihabekî bişîne binxetê cem Bavê Silho
Sınırın güneyindeki Bavê Silho'ya haber salsın
birayê dilşewitî
Merhametli kardeş
Dibê mala te xera bibê
Desin ki evi yanasıca
Agirê kulê bikeve
Verem ateşi düşsün
mala Emerê Mihê lawê Perîxanê
Perihan'ın oğlu Emerê Mihê'nin evine
Eşira Xiya, giregirê Badîka
Xiya Aşireti ve Badika'nın önde gelenleri
Derbek dane li bejn û bala Bavê Salih
Bavê Salih'i vurdular
peyayê mala Êsivê Seydo
Usive Seydo Ailesi'nin adamım

Muhtemelen Bavê Salih'in eşi olan Hedо, yardımın Bavê Salih'in kardeşinin olduğu sınırın öte tarafından gelmesi gerektiğini anlatır. Ama haber götürecek biri yoktur. Esasen bu yardım çağrısı da

zaten her şey olup bittikten sonra bestelenen kilam bağlamında farazi veya mecazi bir olgudur. Bu ve benzeri farazi veya cevapsız kalmış çağrılar, genellikle ölen/öldürülen kilam kahramanının içinde bulunduğu zor veya imkânsız duruma, terk edilmişliğe, ihanete uğramışlığa, yalnızlığa, kimsesizliğe ve benzeri felakete zemin hazırlayan bireysel ve sosyal durumlarla çevresel zemin ve koşullara gönderme yapmak için kilamlara serpilen bir mecazdır. Nitekim Bavê Salih'in de herhangi bir destek almadığını öğreniriz ve Hedo onun öldüğü gerçeğini kabul ve onu öldüren aşiretlere beddualar eder. Şimdi artık o öldüğüne göre, aileye kim bakacaktır? Kendisini ve akrabalarını kim geçindirip destek olacaktır?

Kaçak, isyancı ve hain figürleri aracılığıyla devletin nasıl yabancı bir güç olarak görüldüğüne tanık oluruz. “Dağ kavmine” katılmak, yani hükümete karşı koyup dağa çıkmak onurlu bir kaddedir ve devlet sınırlarını aşmak, devlet zulmünden kaçmak amacıyla sık sık üstlenilen bir girişimdir. Hain figürüne gelince, hükümetle işbirliği yapmak ilk önce şüpheli ve daha sonra haince bir şey olarak sunulur; Kürt kanun kaçağının düşmanı ise her zaman Türk devleti olarak tanımlanmıştır. Aynı zamanda, hainleri konu edinen sayısız kilam, birçok Kürdün hâlâ Türk hükümetini güçlerinin genişlemesi için olası bir destekçi olarak gördüğünü gösterir. Bir yandan milliyetçi bir ideolojinin kilamlarda⁵⁶ henüz ortaya çıkmadığını, diğer yandan hükümetle işbirliğinin giderek daha fazla ihanet olarak tanımlandığını ve kesin bir biçimde kınandığını görürüz.

Sonuç

Bu makalede, dengbêj kilamlarını, Kürt sözlü geleneğinde yurt ve gurbetin nasıl betimlendiğini, bu betimlemenin milliyetçiliğin egemen ideoloji ve öz-Şarkiyatçılığın etkili bir bilgi epistemolojisi olmadan önce, Kürtlerdeki siyasal yapılara ve Kürt toplumuna

56 Birleşik bir Kürdistan'a dair temalar, Kürt müzik gruplarının şarkılarında 1970'lerde ortaya çıkmaya başlamıştır (Sarıtaş, 2010; Aksoy, 2006) ve yakın zamanda bireysel dengbêjler tarafından bestelenenler dışında, bu tarihten önceki dengbêj kilamlarında henüz yoktur. Birleşik Kürdistan hakkında şarkılar Hamelink'in araştırması sırasında pek söylenmedi; dengbêjlerin değeri çoğunlukla eski kilamlarda arandı.

bakışımıza dair bize ne anlatabileceğini görmek için inceledik. Bu, Scott'ın kendi çalışmasına yerel bakış açılarını dâhil etmediği için eleştirilmesine neden olan eksikliği bu makalede aşma çabamız için önemli bir unsurdur. Kilamların çoğu on dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın başlarındaki olayları referans almaktadır. Yerel ve küçük ölçekli ittifaklar etrafında dönen bir yaşam dünyasının resmini çiziyorlar. Daha büyük siyasi yapılardan ziyade, gurbetin karşısına konan ve yakın çevreden oluşan yurt, kilamların merkezi olarak ortaya çıkmaktadır. Yerel kahramanlara övgüler dizilir, aşiretler arasındaki düşmanlıklar ve savaşlar doğal karşılıklı ve öz itibarıyla sorunlu görülmez. Sınırlar ve devlet, yerel meselelerde istenmeyen yabancı müdahaleler olarak görülür ve bu nedenle onlara karşı bir direnç gelişir. Yerel lider, kaçak, asi ve hain figürleri, Kürdistan'da devletin doğrudan kontrolü dışında kalan sosyo-politik yaşamın önemli yönlerine işaret ediyor.

Devletin etki alanı dâhiline girme isteksizliği ve hatta direniş gibi sosyal pratikler; yönetilmek, devlet düzenine tabi kılınmak, vergilendirilmek, mahkûm edilmek ve resmi devlet sınırlarına kısıtılmaktan kaçınma eğilimi; devleti belli bir mesafede, yani uzakta tutmak amaçlı kasıtlı girişimler olarak görülebilir. Mesela, emperyal güçler arasında saf değiştirmek, imparatorluk periferilerinde ve sınır bölgelerinde yaşayan yerel egemenlerin sık sık başvurduğu bir hayatta kalma veya güçlenme ve büyüme stratejisi olduğu gibi, devlet sınırlarını aşmak da sınır bölgelerinde yaşayan sıradan Kürtler için yaygın bir pratikti. Birçok Kürt, devlet yasalarından ve yükümlülüklerinden kaçmak için Kürdistan dağlarına sığınan kanna kaçaklarının, mahkûmların, haydutların ve sıradan köylülerin öyküleriyle büyümüştür. Bu konular ayrıca kilamlarda da su yüzüne çıkmaktadır. Bu tür sosyal ve siyasal pratiklerin, 1930'lara kadar Kürtlerin çoğu için (ulus)-devletin kontrolüne girmekten kaçınma kararlılığının bir kanıtı olduğunu düşünüyoruz.

Kürt siyasal hayatındaki parçalı yapı, yirminci yüzyılın başlarına kadar Kürt siyasetinin tutarlı bir özelliği olmuştur. Özerk kalma arzusu, ortak Kürt çıkarlarını aramaktan daha güçlü görünüyordu. Kürt siyasal söyleminde bu özellik, ilkelik izleri ve medeniyet eksikliği olarak açıklanmaktadır. Kürt çalışmalarındaki akademisyenler

de sıklıkla bu düşünce hattını izlemiştir (yukarıya bakınız). Scott'ın argümanı merkezî devletlerin etki alanı dışında kalanları barbar, çığ ve ilkel olarak gören “medeniyetçi söylemleri” yapı söküme uğratar (Scott, 2009, s.x). Biz de, Kürt tarihini “birlik eksikliği” olarak açıklamak yerine, bu tarihi devletten ve devletli siyasal yapılardan kaçınmak için bilinçli bir tercihte bulunmak olarak görmenin daha yerinde olabileceğini düşünüyoruz.

Biz, egemenlik ve devletsizlikten azade siyaset yapma ve kendini ifade etme biçimleri olduğuna inanıyoruz. Yukarıda ana hatlarıyla açıklanan uygulamalara yansıyan siyasal merkezileşmeye karşı direnç, bu ifade tarzlarından biridir. Kürtler söz konusu olduğunda, siyasal özerkliği kullanmak, devletten kaçınmak olarak kendisini gösteriyor. Arendt'in (1998, s.234) önerdiği gibi:

Egemenliğin ve özgürlüğün aynı olduğu doğruysa, o zaman aslında hiçbir insan özgür olamaz, çünkü kendi kendine yetmek ve hükmetmekten ödün vermeyen bir ideal olan egemenlik, [insani durumuntakendisi olan]çoğulluğaaykırıdır.Hiçbirinsanegemen olamaz, çünkü yeryüzünde tek bir insan değil, insanlar yaşar...

Bu nedenle, Kürtler söz konusu olduğunda, özerk kalma eğilimi, devletten kaçınmak şeklinde tezahür eden bir özgürlük fikrinin varlığına dalalet edebilecektir. Kendi devletine sahip olmamak ve yirminci yüzyılın başlarına kadar bir devlet kurmaya teşebbüs etmemek, sonuçta, pekâlâ alternatif bir özgürlük vizyonu da olabilir.

Referanslar

- Ahiska, M. (2003). Occidentalism: The Historical Fantasy of the Modern. *The South Atlantic Quarterly*, 102, 351-379.
- Aksoy, O. E. (2006). The Politicization of Kurdish Folk Songs in Turkey in the 1990s. [Electronic version] *Music and anthropology*, 11.
- Amy de la Breteque, E. (2012). Voices of Sorrow: Melodized Speech, Laments, and Heroic Narratives Among the Yezidis of Armenia. *Year book for Traditional Music*, 44, 129-148.
- Aras, A. (1996). *Evdalê Zeynikê, Şairê Kurda yê Efsanevi*. Istanbul: Deng.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago.

- Askew, K.M. (2002). *Performing the Nation. Swahili Music and Cultural Politics in Tanzania*. Chicago: University of Chicago.
- Aydin, D. (2005). *Mobilizing the Kurds in Turkey: Newroz as a Myth*. (Basılmayan MA tezi). Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara.
- Casier, M. Jongerden, J. And Walker, N. (2011). Fruitless Attempts? The Kurdish Initiative and Containment of the Kurdish Movement in Turkey. *New Perspectives on Turkey*, 44, 103-127.
- Deringil, S. (2003). "They Live in a State of Nomadism and Savagery": The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate. *Comparative Studies in Society and History*, 45(2), 311-342.
- Dirlik, A. (2003). Global Modernity? Modernity in an Age of Global Capitalism. *European Journal of Social Theory*, 6(3): 275-292.
- Dirlik, A. (1996). Chinese History and the Question of Orientalism. *History and Theory*, 35(4), 96-118.
- Finnegan, R. (1992). *Oral Traditions and the Verbal Arts. A Guide to Research Practices*. London: Routledge.
- Gunes, C. (2012). *The Kurdish National Movement in Turkey: From Protest to Resistance*. London: Routledge.
- Hamelink, A.W. (2014, forth coming). *The Sung Home. Narrative, Morality and the Kurdish Nation*. (Basılmamış Doktora Tezi). Leiden University, Leiden.
- Jackson, M. (2002). *The Politics of Story telling: Violence, Transgression and Intersubjectivity*. Copenhagen: Museum Tusulanum.
- Kevirbirî, S. (2005). *Bir Çılgın Yüzyıl: Karapetê Xaço*. Ankara: Elma.
- Kevirbirî, S. (2001). *Filîte Quto. Serpêhatî, Dîrok, Sosyolojî, 20 Kilam 20 Qewimîn*. Istanbul: Pêrî.
- Kızılıkaya, M. (2000). *Kayıp Dîwan*. Istanbul: İletişim.
- McDowall, D. (1996). *A Modern History of the Kurds*. London: I.B.Tauris.
- O'Shea, M. (2004). *Trapped between the Map and Reality. Geography and Perceptions of Kurdistan*. New York and London: Routledge.
- Özalp, D. (ed). (2007, reprinted 2011). *Antolojiya Dengbêjan*. Diyarbakır: Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi.
- Özoğlu, H. (2004). Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries. Albany: SUNY Press.
- Parıltı, A. (2006). *Dengbêjler: Sözü'n Yazgısı*. Istanbul: İthaki.
- Sarıtaş, S. (2010). *Articulation of Kurdish Identity Through Politicized*

- Music of Koms.* (Basılmayan MA tezi). Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara.
- Scalbert Yücel, C. (2009). The Invention of a Tradition: Diyarbakır's Dengbêj Project. *European Journal of Turkish Studies*, 10.
- Scott, J.C. (2009). *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven: Yale University.
- Tansel, S. (1991). *Mondros'tan Mudanya'ya kadar*. Üçüncü Cilt. İstanbul: Eğitim Bakanlığı.
- Temo, S. (2013, 31 October). Roboskî'ye Gidecekler İçin. *Radikal*. Retrieved from: http://www.radikal.com.tr/yazarlar/selim_temo/roboskiye_gidecekler_icin1158196 (Erişim tarihi 14 Mayıs 2014).
- Üngör, U.Ü. (2009). *Young Turk Social Engineering. Mass Violence and the Nation State in Eastern Turkey, 1913-1950*. (Basılmayan doktora tezi). Utrecht University, Utrecht.
- Van Bruinessen, M. (1992). *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*. London: Zed Books.
- Vansina, J. (1990). *Paths in the Rainforest. Towards a History of Political Tradition in Equatorial Africa*. Wisconsin: University of Wisconsin.
- Vansina, J. (1985). *Oral Tradition as History*. Wisconsin: University of Wisconsin.
- Watts, N.F. (2006). Activists in Office: Pro-Kurdish Contentious Politics in Turkey. *Ethnopolitics: Formerly Global Review of Ethnopolitics*, 5(2), 125-144.
- White, P.J. (2000) *Primitive Rebels or Revolutionary Modernizers? The Kurdish Nationalist Movement in Turkey*. Londra: Zed Kitapları.
- Yüksel, M. (2011). Dengbêj, Mullah, Intelligentsia: The Survival and Revival of the Kurdish Kurmanji Language in the Middle East 1925-1960 (Yayımlanmamış doktora tezi). Chicago Üniversitesi, Chicago.
- Zeydanlıoğlu, W. (2008). Beyaz Türk Adamının Yükü: Oryantalizm, Kemalizm ve Türkiye'deki Kürtler. G. Rings & A. Ife (Ed.) *Neo-colonial Mentalities in Contemporary Europe? Language and Discourse in the Construction of Identities*, (155174). Cambridge: Cambridge Scholars Yayıncılık.
- Zürcher, E.J. (2004). *Türkiye, Modern Bir Tarih*. Londra: Ben B. Tauris.

“KÜRT KOMŞU, KÜRT KİRACI İSTEMİYORUZ!”A DİRENİŞ: ANTI-IRKÇI BİR PRATİK OLARAK KÜRTLERİN EV SAHİBİ OLMASI¹

GÜLLİSTAN YARKIN

Giriş

Tarihsel bir inceleme, ırkçılık olduğu sürece, ırkçılık karşıtlığının da olduğunu göstermiştir (O'Brien, 2009, s.501). Bununla birlikte, “ırkçılık karşıtlığı” (anti-racism) kavramı 20. yüzyılda ortaya çıkmış ve özellikle 1960'lı yıllardan itibaren İngilizce konuşulan ülkelerde kullanılmıştır (Bonnett, 2000, s.10). Günümüzde, dünyanın birçok yerinde ırkçılık karşıtlığı, “ırkçılığın üstesinden gelmeyi, ortadan kaldırmayı ve/veya bunu iyileştirmeyi amaçlayan düşünce ve/veya pratik formlar” olarak ortaya çıkmaktadır (Bonnett, 2000, s.3). Irkçılık karşıtı çeşitli stratejiler, pratikler ve söylemler aracılığıyla, ırksallaştırılmış (racialized) ve baskı altına alınmış özneler, sömürgeci bakıştan bağımsızlaşarak var olmaya ve kendi kaderlerini tayin etmeye yönelik alanlar yaratmaya çalışırlar (Brown, 2016). Bu direniş sürecinde ırkçılık karşıtı ideolojik ve pratik tepkiler makro düzeyde ve örgütsel veya mikro düzeyde ve bireysel olabilir (Lamont &

1 Bu makale 2019 yılının Kasım ayında *Ethnic and Racial Studies* dergisinde yayımlanan *Fighting racism in Turkey: Kurdish homeownership as an anti-racist practice* adlı makalenin yazar tarafından Türkçeye çevrilmiş, içeriği kısmen revize edilmiş ve başlığı değiştirilmiş versiyonudur.

Fleming, 2005; O'Brien, 2009); ve bu mikro ve makro düzeyde ortaya çıkan tepkiler aynı anda birçok seviyede birbiriyle de kesişebilir.

İrkçılığa karşı verilen tepkilerin ortaya çıkışına paralel olarak, özellikle beyaz-Hristiyanların egemen olduğu bölgelerde bireylerin ve grupların ırkçılığa nasıl tepki gösterdiğini açıklamak için geniş bir literatür geliştirildi. Filipinliler, Çinliler, Araplar, Siyahlar, Afrikalılar, Müslümanlar veya ABD, Kanada, İngiltere, Fransa, Avustralya'da yaşayan diğer topluluklar, bu literatürün odaklandığı gruplardır. Bu literatür içindeki bazı yazarlar, gündelik alanda ortaya çıkan ırkçılık karşıtı pratiklere ve söylemlere odaklanırken (Lamont & Fleming, 2005; Lamont, 2000; Lamont, Morning & Mooney, 2002; Aquino, 2016; Gosine, 2012; Pon, 2005; Chiang, Low & Collins, 2013), diğerleri ise çoğunlukla makro düzeyde ortaya çıkan örgütsel ırkçılık karşıtı pratikler veya söylemler üzerine yoğunlaşır (O'Brien, 2009; Bonnett, 2000; Brown, 2017). Bununla birlikte, ırkçılığa karşı söylem ve pratikler geliştiren topluluklar veya bireyler sadece irksallaştırılmış alt gruplar ve bireylerden oluşmamaktadır. Egemen grupların üyeleri de ırkçılık karşıtı pratikler ve söylemler geliştirmişlerdir ve bunlara paralel olarak bazı araştırmacılar da bu pratik ve söylemleri incelemiştir (Sullivan, 2014; Mathews, 2012; Bonnett, 2000). Ayrıca diğer bir grup araştırmacı da ırkçılık karşıtı entelektüel teorik gelenekleri incelemiştir (Dua, 1999; Bonnet, 2000; Bannerji, 1995; Bakan & Dua, 2014).

İrkçılık karşıtlığı literatüründe önde gelen yazarlara göre, beyaz-Hristiyanların egemen olduğu bölgelerde irksallaştırılmış olan işçi-sınıfların ve orta sınıfların makro düzeyde örgütsel veya kurumsal ırkçılık karşıtı pratikleri; toplumsal hareketleri örgütlemeyi, ırkçılık karşıtı kurumlar kurmayı veya protestolar düzenlemeyi içermektedir (O'Brien, 2009; Bonnett, 2000; Brown, M., 2017; Virdee, 2014). Öte yandan, irksallaştırılmış orta sınıf grupların gündelik ırkçılık karşıtı stratejileri ve pratikleri ise sıkı çalışmayı, eğitimde başarı kazanmayı, sosyal hareketliliği (Aquino, 2016), eğitim ve meslek edinimini (Gosine, 2012), bilgi edinmeyi, zeka ve yetkinlik göstermeyi (Lamont & Fleming, 2005), İngilizce isim almak ya da bir yerin dekorunu batılı normlara göre düzenlemek gibi egemen grubun kültürel normlarına göre hareket etmeyi (Chiang, Low & Collins, 2013) ve ırkçılık karşıtı eğitim ve eşit istihdam hakkını desteklemeyi

içermektedir (Pon, 2015). Bu yazarlar arasında örneğin Lamont ve Fleming, ırksallaştırılmış işçi sınıflar ve orta sınıfların gündelik alandaki ırkçılık karşıtı söylemlerini incelemiştir. Söz konusu yazarlar, ABD'deki siyah işçi sınıflar ve alt sınıfların insan doğasının eşitliğini ve evrenselliğini açıklarken, ağırlıklı olarak dini, İncil'i (Lamont & Fleming, 2005; Lamont, 2000), biyolojik/fiziksel evrenselciliği, Amerikan vatandaşlığı gibi grup üyeliği ölçütlerini ve maneviyatta ve diğer alanlarda siyahların daha ahlaklı olduğu gibi görüşleri kullandıklarını öne sürmüşlerdir (Lamont, 2000). Öte yandan Lamont, Morning ve Mooney ise, Kuzey Afrikalı işçi sınıflarının Fransız ırkçılığına verdiği tepkileri incelemiştir. Bu grupların ırkçılıkla başa çıkarken İslam kaynaklı ahlaki evrenselliği benimsediklerini (Lamont, Morning & Mooney, 2002), Fransızlara göre kendilerinin yüksek kişisel ahlaki niteliklere sahip olduklarını ve kendi geleneklerinin ahlaki olarak daha üstün olduğunu iddia ettiklerini dile getirmiştir. Başka bir deyişle, kuzey Afrikalılar ırkçılıkla başa çıkarken kendi kültürlerini Fransız kültüründen daha insancıl ve daha zengin olarak değerlendirmektedir (Lamont, 2000, s.43).

Bu makale, ırkçılık karşıtlığı ve özellikle de gündelik alandaki ırkçılık karşıtlığı literatürü içinde yer almaktadır ve ağırlıklı olarak ev sahipliğine odaklanacaktır. Makale, İstanbul'da, Türklerin egemen olduğu bir işçi sınıfı ilçesi olan Zeytinburnu'nda yaşayan göçmen Kürt işçi sınıflarının gündelik ırkçılık biçimi olarak yaşadıkları konut ayrımcılığına karşı geliştirdikleri bir strateji olan ev sahipliğinin, diğer bir deyişle ev satın almanın, önemli bir gündelik ırkçılık karşıtı pratik olduğunu savunacaktır. Böyle bir pratik, yukarıda kısaca bahsettiğim ırkçılık karşıtlığı üzerine geliştirilen literatürün yazarları tarafından incelenmediğinden, bu yazı dünyadaki mevcut literatüre beyaz-Hristiyanların egemen olduğu bölgelerin dışında bulunan bir bölgeden önemli bir katkıda bulunacaktır. Bu amaç doğrultusunda, makalenin üç önemli araştırması sorusu şöyledir: 1) Kürt göçmenler/işçi sınıfları, Türklerin egemen olduğu bir işçi sınıfı ilçesi olan Zeytinburnu'nda konut ayrımcılığını nasıl yaşadılar? 2) Kürtler konut dışlanmasına karşı nasıl mücadele ettiler? 3) Kürtler, ırkçılık karşıtı bir pratik olarak ev sahipliğini nasıl geliştirdiler? Bu soruları inceleyecek olan makale, sadece bu bölgedeki konut

ayrımcılığının belirli biçimlerini ve ev sahipliğinin gündelik ırkçılık karşıtı bir pratik olarak nasıl algılanabileceğini göstermekle kalmayacak, aynı zamanda sermayenin mekânsal yeniden yapılanması, kentsel mekânın yeniden üretilmesi, konut endüstrisinin krizi ve belli bir bölgede yaşayan alt ve ırksallaştırılmış Kürt işçi sınıfların özneliği/failliği (agency) arasındaki bağlantıları da ortaya çıkaracaktır.²

Bu makale Türkiye'nin resmi sınırları içerisinde bulunan ve resmi bir sömürge statüsüne sahip olmayan Kuzey Kürdistan'ın³ statüsüz bir Türk sömürgesi olarak görmektedir (Yarkın, 2019; Beşikci, 1990) ve İstanbul'daki Kürt göçmenleri kentteki tarihsel geçmişleri Osmanlı dönemine kadar giden sömürgeci göçmenler (colonial migrants) olarak tanımlamaktadır. Türk devletinin, Türkiye sınırları içinde yaşayan Türk olmayan Müslümanların varlığını anayasal olarak inkâr etmeye devam etmesiyle ilişkili olarak, büyük Türk şehirlerinde ikamet eden Kürtlerin konut, eğitim veya istihdam koşulları hakkında resmi istatistikler yoktur. Bu nedenle, İstanbul'daki Kürt göçmenlerle ilgili birçok bilimsel çalışma hâlâ ağırlıklı olarak etnografi ve derinlemesine görüşmelere dayanmaktadır. Bu koşullar altında bu makale, arşiv kayıtları, sözlü tarih, açık uçlu derinlemesine görüşmeler, odak grup görüşmeleri ve etnografik gözlemleri içeren karma yöntemlerle toplanan verilere dayanmaktadır.

Doktora tezim için Haziran 2014 - Mart 2017 tarihleri arasında Zeytinburnu'nda yaptığım saha çalışması sırasında, farklı ekonomik ve siyasal arka planlardan gelen 80 Türk, 10 Arnavut ve 90 Kürt ile

- 2 İstanbul'daki diğer işçi sınıfı ilçelerine benzer bir şekilde 2011 yılından itibaren Zeytinburnu da yoğun bir Suriyeli göçüne tanık olmuştur. Suriyeli göçmenler Türk vatandaşlığına sahip olan Zeytinburnu'nda yaşayan Türk ve Kürt sakinlerin ırkçı söylem ve davranışlarına maruz kalmışlardır. Bununla birlikte bu yazı Zeytinburnu'nda yaşayan Suriyeli göçmenlerin deneyimlerine odaklanmayacaktır.
- 3 Bu makale "Kuzey Kürdistan" kategorisinin "Batı Ermenistan" kategorisini yok saymadığını varsaymaktadır. "Kuzey Kürdistan" kavramının kullanımı, yazının bu bölgelerde yaşayan ve yaşamış olan Ermenilerin, Süryanilerin ve Müslüman olmayan diğer toplulukların tarihini, Kürtlerin ve Türklerin bu gruplara karşı işlediği ırkçı suçları göz ardı ettiği ya da bu suçları reddettiği anlamına gelmemektedir.

açık uçlu derinlemesine görüşmeler ve odak grup görüşmeleri yaptım. Görüşmecilerim deri giyim ve kumaş giyim işçileri, hipodrom, çanta üretimi ve perakende satış işçileri dahil olmak üzere ücretli ve ücretsiz kadın ve erkek işçilerden; deri tabaklama, deri giyim, kumaş giyim, kumaş ve örme kumaş sektörlerinde çalışmış olan emekli işçilerden; ev hanımlarından (ücretsiz ev emeği), kumaş ve hazır giyim toptancılarından, hazır giyim perakendecileri, öğrenciler ve muhtarlardan oluşmaktadır. Çalışmam sırasında görüşmecilerime özel bağlantılarım ve kartopu örnekleme yöntemi ile ulaştım. 1990 yılında Beyoğlu ilçesinde yer alan İstanbul'un işçi sınıfı semtlerinden biri olan Kasımpaşa'ya ailesiyle birlikte göç eden bir Kürt kadın araştırmacıyım. İstanbul ile olan uzun süreli bağlantım nedeniyle İstanbul'un farklı bölgelerinde akrabaları olan çok sayıda Türk ve Kürt arkadaşım var. Bu nedenle saha çalışmamın başında Türk görüşmecilere çoğunlukla Türk arkadaşlarım aracılığıyla, Kürt görüşmecilere ise çoğunlukla Kürt arkadaşlarım aracılığıyla ulaştım. İlerleyen süreçte ise görüşmecilere kartopu örnekleme yöntemi ile ulaştım.

Bu makale üç bölümden oluşuyor. Makalede öncelikle, Zeytinburnu'nun 1950'ler ve 1980'ler arasında bir gecekondu bölgesi olarak kentsel gelişimini tarihsel bir izlek çerçevesinde ele alacağım ve ilçede kentsel alanın toplumsal olarak nasıl yeniden üretildiğini ve kapitalist üretim ilişkilerinin 1980'lerden bu yana nasıl yeniden düzenlendiğini göstereceğim. Daha sonra makalenin ikinci bölümünde, Kürtlere karşı konut ayrımcılığının gündelik bir ırkçılık biçimi olarak ortaya çıkışını ve bu ırkçılık formunun 1980'lerden bu yana ilçenin kentsel dönüşümüyle olan ilişkisini analiz edeceğim. Makalenin üçüncü bölümünde ise, Kürtlerin ev sahipliğinin nasıl bir direniş ve gündelik ırkçılık karşıtı bir pratik olarak ortaya çıktığı göstereceğim. Bu üç bölüm boyunca, Kürt ev sahipliğinin 1980'lerden bu yana sermayenin mekânsal olarak yeniden yapılandırılması ve Zeytinburnu'nun kentsel dönüşümüyle olan ilişkisini ortaya koyacağım.

Zeytinburnu'nda Sermayenin Mekânsal Örgütlenmesi ve Kentsel Mekânın Yeniden Üretimi

19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında, İstanbul'daki Kürt göçmenlerin çoğu düşük ücretli istenmeyen işlerde çalışarak kentteki

emek piyasasına en alt seviyeden entegre oldular. Bu dönemde İstanbul'da yaşayan Kürtlerin çoğu yoksulluk içinde yaşayan ve çok kötü koşullarda çalışan hamallardan oluşuyordu (Alakom, 2011). Kürtlerin İstanbul'a göçleri 20. yüzyıl boyunca devam etti ve 1990'lardan bu yana Türk devletinin PKK'yi (*Partiya Karkerên Kurdistan-Kürdistan İşçi Partisi*) ortadan kaldırmak için gerçekleştirdiği zorunlu köy boşaltmalarıyla birlikte önemli ölçüde arttı. Türk devleti çoğu köylü olan yaklaşık 3.000.000 Kürdü yerlerinden zorla göç ettirdi ve bu göç dalgasının önemli bir kısmı zamanla İstanbul'a yöneldi (Barut, 1999-2002). Esenler, Esenyurt, Bağcılar, Zeytinburnu, Sultanbeyli, Ümraniye ve Sarıgazi, Kürt göçmenlerin yerleştiği İstanbul'daki işçi sınıfı ilçelerinden bazılarıdır. Çoğu 1980'lerden sonra gelişen bu ilçelerden Zeytinburnu'nun en önemli farkı, tarihinin 19. yüzyıla kadar geriye gitmesi ve 1950'li yıllardan itibaren bir gecekondü bölgesi olarak gelişmesidir.

İstanbul'un en eski işçi sınıfı ilçelerinden biri olan ve 1950'li ve 1990'lı yıllar arasında gecekondü yerleşimi olan Zeytinburnu, şehrin Avrupa yakasında yer almakta ve on üç mahalleden oluşmaktadır. 1950'lerden başlayarak, 1980'lerin sonlarına kadar, ağır sanayi de dahil olmak üzere birçok orta ve küçük ölçekli sanayinin inşası ile birlikte Zeytinburnu, İstanbul'un önemli bir üretim merkezi hâline gelmiştir. 1955-1973 yılları arasında ilçede pamuk fabrikaları, yün, iplik, gıda, metal ve kâğıt fabrikalarını içeren 325 fabrika inşa edilmiştir (Akçay, 1974, s.304-327; Akbulut, 2006, s.384). Sanayileşme gerçekleşirken, bu sanayilerin emek ihtiyacı ilçeye göçte önemli bir artışa yol açmış (Hart, 1969) ve bu göç, 1950 ile 1980 arasında ilçe nüfusunu 17.000'den 124.543'e çıkararak, Zeytinburnu'nu İstanbul'un en büyük işçi sınıfı yerleşim yerlerinden biri hâline getirmiştir (İBB, 2005; Kaya, 2004). Zeytinburnu'na gelen göçmenler, devlet konut sorununu çözmediği için, fabrikaların yakınında kullanılmayan bölgelerde gecekondularını inşa ederek devlet arazilerini işgal etmiştir (Aslan & Erman, 2014, ss.97-98).

Gecekondü döneminde yapılan bir araştırmaya göre 1963'de Zeytinburnu'nun nüfusunun %51.8'i, Doğu Asya, Yunanistan, Yugoslavya, Arnavutluk, Romanya'dan gelen Türk göçmenlerden oluşuyordu. Bu göçmenlerin çoğu Türklerden oluşurken, azınlık bir

kısmı da Balkanlardan gelen Arnavutlardan ve Doğu Asya'dan gelen Kırgız, Uygur ve Kazak Türkmenlerinden oluşuyordu (Hart, 1969, s.126,138; Kaya, 2004, s.98; Çakırcı, 2012, s.90-122).⁴ Nüfusun geri kalanı ise modern Türkiye sınırları içerisinde gelen göçmenlerdir. 1963 yılında, Kuzey Kürdistan'dan ('Doğu ve Güneydoğu Anadolu') gelen göçmenler ilçe nüfusunun % 7,4'ünü oluşturmuştur (Hart, 1969). Gecekondu döneminde Kürtler ve Arnavutlar, Zeytinburnu'nda Türk olmayan iki önemli azınlık gruptur. Bu dönemde, Kürt işçiler Zeytinburnu emek piyasasına en alt pozisyondaydı; hamallar, deri tabaklama işçileri ve hipodrom işçileri olarak entegre olmuşlardı.

1980'lerden bu yana, İstanbul'un tüm işçi sınıfı bölgeleri önemli bir kentsel dönüşüm geçirmiştir. Bu kentsel dönüşüm 1990'lardan sonra kente gelecek Kürt göçmenler için hayati bir önem taşımaktadır. 1980'lerin sonlarından itibaren, deri tabaklama endüstrisi ve Zeytinburnu'ndaki diğer büyük ölçekli endüstriler, İstanbul dışında Marmara bölgesindeki diğer bölgelere dağıtılmıştır (Akbulut, 2006, s.385). Yeni dönemin en önemli gelişmelerinden diğeri ise, müteahhitler tarafından gecekondu arazilerinde dört katlı apartmanların inşa edilmesine izin veren kanunların çıkarılmasıdır. Bu yasalar, 1980'lerde gecekondu ilçelerinin apartmanlaşma sürecini yasal olarak başlatmış (Aslan & Erman, 2014, s.95) ve gecekondu sahiplerinin yeni yapılacak olan apartmanlarda daire veya işyeri karşılığında gecekondu sahiplerine vermeleriyle sonuçlanmıştır (Erman, 2001). Müteahhitler ve gecekondu sahipleri tarafından paylaşılan dairelerin, bodrumların veya işyerlerinin sayısı binaların inşa edildiği alanların büyüklüğüne ve müteahhitlerin müzakere gücüne bağlı olarak bu taraflar arasında değişiklik göstermiştir. Bu dönüşümün birincil ekonomik faydalanıcıları, bina müteahhitleri ve daha önce "değerli" alanlarda geniş oranda topraklara sahip olan gecekondu

4 Bu dönemde Zeytinburnu'nda az sayıda Rum ve Ermeni gibi Hristiyanlar da yaşamıştır. Söz konusu dönemde Hristiyanların ikamet ettiği ilçe Zeytinburnu'nun komşusu olan Bakırköy'dür. Bölgede yaşayan bazı görüşmelerime göre 1955'de Müslümanlar tarafından Hristiyanlara karşı gerçekleştirilen pogromların ardından ilçedeki az sayıda Hristiyan ilçeyi terk etmiştir. Bununla birlikte bugün ilçede Rum ve Ermenilere ait mezarlıklar ve hastaneler bulunmaktadır ve bugün de bu mezarlık ve hastaneler faaliyetlerine devam etmektedir.

ve arazi sahipleri olmuştur. Zeytinburnu'nda 1980'li yıllardan önceki nüfusun çoğunluğunun Türklerden oluştuğu göz önüne alındığında, Türk işçi sınıfları bu yeni mekân üretim biçiminden büyük ölçüde yararlanmışlardır. Görüşmecilerime ve mahalle muhtarlarına göre, bölgedeki müteahhitlerin çoğunluğu, özellikle Trabzon, Kastamonu ve Giresun'dan gelen Türklerden oluşmaktadır. Bununla birlikte, gecekondu ve toprak sahibi olan azınlık sayıda Kürt de, mekânın kapitalist yeniden üretiminden ekonomik olarak yararlanmışlardır.

Mekânın toplumsal olarak yeniden üretimi, üretim süreçlerinin organizasyonunu da derinden etkilemiştir. Bu dönüşüm de kente yeni gelen Kürt göçmenlerin yaşamlarını önemli oranda etkileyecektir. Örneğin, Zeytinburnu'nda sermayenin mekânsal olarak yeniden düzenlenmesi, kentsel mekânın toplumsal yeniden üretimi ile birlikte yeniden şekillendirilir. Ayrıca, tekstil ve deri sektörünün mekânsal organizasyonu, Türk sermayesi ve uluslararası sermayenin talepleri doğrultusunda yeniden şekillendirilir. 1980'lerden başlayarak ulusal ve uluslararası sermayenin beklenti ve talepleri doğrultusunda üretim birimleri ve üretim ilişkileri neoliberal kurallara göre yeniden düzenlenir ve yeniden yapılandırılır. 1980 sonrası dönem, taşeronluk faaliyetleri, geçici ve sözleşmeli işçilerin istihdamı, kayıtlı sektörlerde çalışan işçilerin ücretlerinin ve haklarının kısıtlanması yoluyla emeğin kayıt dışılaştırılması ve emek formlarının esnekleştirilmesi yollarıyla emek piyasasının yeniden yapılandırılmasına tanık olmuştur (Yücesan-Özdemir, 2003, ss.188-191). Yüzlerce işçi çalıştıran büyük fabrikalar kapanırken, küçük ve orta ölçekli atölyeler İstanbul'un yeni üretim mekânları hâline gelmiştir.

Yeni dönemde tekstil ve deri giyim ürünleri, İstanbul'un ana ihracat sektörlerini ve Zeytinburnu'nun temel üretim sektörlerini oluştururlar. İlçedeki tekstil endüstrisi ağırlıklı olarak kumaş ve deri giyim üretimi ile kumaş, deri ve giyim ticaretinden oluşmaktadır. Apartmanlaşma ve büyük ölçekli fabrikaların kaldırılması süreçleri devam ettikçe, inşaat ve tekstil endüstrisinin ihtiyaçları doğrultusunda, bu apartmanların bodrumları veya birinci katları, ucuz ve kayıt dışı emek kullanan giyim, deri ya da çanta imalathanelerine dönüşürken, ana caddelerde yer alan apartmanların birinci veya ikinci katları ise giysi, kumaş, deri veya örme kumaş

ürünlerinin satıldığı toptan ve perakende satış mağazalarına dönüşmüştür (İBB, 2005, s.19). Bu nedenle, büyük ölçekli fabrikalar Zeytinburnu'nu terk ederken, gecekondular sadece insanların ikamet ettiği çok katlı binalara değil, aynı zamanda kayıt dışı ücretli ve hatta ücretsiz işçilerin kullanıldığı küçük ölçekli imalathanelerin ve mağazaların yer aldığı üretim ve ticaret mekânlarına dönüşmüştür.

Burada uzunca anlattığım söz konusu gelişmeler, 1990'lı yıllardan itibaren İstanbul'a ve özelde de Zeytinburnu'na gelen yeni Kürt göçmenler için çok önemli ve hayati olmuştur; çünkü ilçeye geldiklerinde böylesine olağan üstü bir toplumsal dönüşüm yaşanmaktadır. Hem mekânın kendisi hem de üretim ilişkileri ve emek piyasası köklü bir şekilde yeniden organize edilmektedir. 1990'larda Zeytinburnu'na gelen Kürt göçmenlerin çoğu, 19. ve 20. yüzyıl İstanbul Kürt tarihine paralel biçimde, ilçenin emek piyasasına en alt konumlarından entegre olmuşlardır. Erkekler, kadınlar, çocuklar ve gençler dahil olmak üzere pek çok Kürt göçmen, kendi ailelerine ait ya da diğer işverenlere ait olan çoğu genellikle 2 ile 20 işçi istihdam eden tekstil giyim eşyası üreten atölyelerde ücretli veya ücretsiz kayıt dışı işçiler olarak çalışmaya başladılar. Ağırlıkla kumaş giyim eşyası üreten ve ilçede 'tekstil atölyesi' olarak adlandırılan bu atölyeler ilçedeki üretim ilişkilerinin en alt katmanını oluşturmaktadır ve gecekonduların yıkılışının ardından yapılan apartmanların karanlık, nemli ve havasız bodrum katlarında yer almaktadırlar. 2005 yılında İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin Zeytinburnu hakkında hazırladığı bir rapor, bodrum katlarında çalışan işçilerin etnik kimliğini tanımlamamaktadır; fakat bu rapor en düşük gelirli kişilerin tekstil atölyelerinde çalıştığını kabul etmektedir. Aynı rapor, işçilerin çoğunlukla kadın ve çocuklardan oluştuğunu ve bu atölyelerin kâr oranının sadece geçim sağlayacak kadar düşük derecede olduğunu da altını çizmektedir (İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2005, ss.22-23).

Zeytinburnu'nda Gündelik Irkçılık Biçimi Olarak Konut Ayrımcılığı

1940'lardan bu yana, 1920'lerle 1930'lar arasında ortaya çıkan silahlı Kürt direnişlerinin yenilgisinden sonra, Kuzey Kürdistan'daki Türk sömürge rejimi güçlü bir şekilde varlığını korur ve bu rejim

büyük bir kesinti olmadan devam eder. Bununla birlikte, 1970'lere gelince, anti-sömürgeci ulusal kurtuluşçu Marksist-Leninist söylemleri kullanan çeşitli Kürt siyasi örgütleri kurulur. Bunların arasında sadece PKK, 1984'ten bu yana Türk devletine karşı gerilla savaşını başlatır ve binlerce Kürt köylüyü, yarıcıyı, topraksız köylüyü, işçi sınıflarını, öğrencileri, Kürt kentli yoksulları ve hatta orta sınıf kesimleri anti-sömürgeci ulusal kurtuluşçu ideoloji aracılığı ile silahlı gerillalar olarak harekete geçirir. Ardından Türk devleti, PKK'yi terör örgütü olarak tanımlayarak, hem PKK'ye hem de onu destekleyen sivillere sert bir şekilde yanıt vermiştir. Silahsız Kürtleri köy koruculuğuna zorlama, işkence, tecavüz, toplu katliamlar, yargısız infazlar, zorla kaybetmeler ve toplu hapis cezası gibi birçok sömürgeci faaliyetin yanı sıra (İHD 1994; Keskin & Yurtsever 2006; Aras 2014), koruculuğu kabul etmeyen binlerce Kürt köyü boşaltılır, yakılır ve köylüler yerinden edilir (McDowall, 2007). Öte yandan bu süreçte PKK liderlerinden Murat Karayılan'ın kitabında açıkça dile getirdiği üzere PKK kadroları da yargısız infaz ve sivillerin öldürülmesi gibi birçok suç işlemiş ve insan hakkı ihlalleri gerçekleştirmiştir (Karayılan, 2014). 1990'lı yıllardan beri Zeytinburnu'na dönük yeni Kürt göç dalgasının tarihsel yörüngesi bu gelişmeler içinde yer almaktadır.

Zeytinburnu'nda yaşayan Kürt görüşmecilerime göre 1990'lı yıllardan beri, yeni Kürt göçmen dalgasının göç nedenleri çeşitlidir. Görüşmecilerin bazıları korucu olmayı reddetmiş ve bu nedenle evleri yakılmış ve zorla yerlerinden edilmişlerdir. Örneğin görüşmecilerimin çoğu köylerinde askerlerden fiziksel işkence ve kötü muamele gördüklerini belirtirken, bazıları ise PKK'nin şiddetine maruz kaldıklarını bu nedenle köy korucusu olmayı kabul ettiklerini, ancak ekonomik sıkıntılar nedeniyle köylerini terk etmek zorunda kaldıklarını dile getirdiler. Kısacası Türk sömürge rejimi, ölüm korkusu, işkence, şiddet, savaş ve aşırı yoksulluk, Kürt göçmenlerin memleketlerini terk etmelerinin ana nedenleriydi.⁵

5 1990-2000 yılları arasında çoğu köylü olan 81.000 kişi Zeytinburnu'na göç etmiş ve ilçe nüfusu 2016 yılında 287.897'ye ulaşmıştır (TÜİK, 2017). TÜİK (Türkiye İstatistik Kurumu) anketinden elde edilen veriler ilçe nüfusunun yaklaşık yüzde 32,2'sini oluşturan 92.891 kişinin Kuzey Kürdistan'dan geldiğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, Kuzey Kürdistan'da doğan her-

Grosfoguel ve arkadaşları “Göçmenlerin boş ya da tarafsız bir mekâna değil, uzun bir sömürge tarihi, sömürge hayali, sömürge bilgisi ve ırksal / etnik hiyerarşileri olan ırkçı iktidar ilişkileri ile ‘kirletilmiş’ metropoliten yerlere geldiğini...” belirtirler. Onlara göre metropollere gelen göçmenler sömürgecilikten beslenen ve bilgisini ondan alan güç ilişkileri mekânına giriş yaparlar (Grosfoguel, Oso & Christou, 2015, s.641). Benzer şekilde, Kürt göçmenler de boş ve tarafsız bir mekâna değil, uzun yıllar boyunca Kürdistan’ın sömürge tarihinde gömülü olan ırksallaştırılmış güç ilişkileriyle “kirletilmiş” Zeytinburnu’na geldiler. Böyle bir tarihle kirletilmiş bir mekâna vardıkları ilk gündən bugüne geçen süreçte Kürt göçmenler çeşitli biçimlerde ırkçı şiddete maruz kaldılar. Polis ve ana akım medya tarafından, “hırsızlar”, “suça meyilliler”, “teröristler”, “olağan şüpheliler” ve “terör örgütünün destekçileri” olarak damgalandılar, suçlandılar ve ırksallaştırıldılar (Gönen, 2011). 1990’lı yıllardan bugüne Türk şehirlerinde yaşayan ve çalışan Kürtler birçok yerde bazıları ölümle sonuçlanan ırkçı saldırılara ve linç girişimlerine maruz kaldılar. Zeytinburnu’nda yaşayan Kürtler ise 2011 yılında aralıksız bir şekilde toplamda yedi gün süren kitlesel ırkçı saldırılara maruz kaldılar (Baki, 2013).

Zeytinburnu’ndaki Kürt göçmenler ırkçı hakaretler, polis şiddeti, gündelik şiddet, linç girişimleri ve emek ayrımcılığı gibi çeşitli ırkçılık biçimleri yaşamışlardır. Bunlara ek olarak, bu sömürgeci-koloniyal şiddet ortamında konut ayrımcılığı da önemli bir ırkçılık biçimi olarak ortaya çıkmıştır. 1990’lar ve 2000’li yıllarda Kürt göçmenler ilçeye gecekonduların yıkıldığı apartmanlaşma döneminde göç ettiler. Yeni dönemde önceki göçmenler gibi bir gecekonduda inşa etme şansları yoktur. Bu nedenle, yaşamlarına devam edebilmek için eski gecekonduda sahiplerine veya müteahhitlere ait yeni inşa edilmiş apartmanlardaki daireleri kiralamak veya satın almak zorunda kalırlar. Ancak, Kürtler için sömürgeci tarihe gömülü olan ve ırksallaştırılmış güç ilişkileri tarafından kirletilen bir toplumsal mekânda ev mekânı içinde bir hayat kurmak hiç de kolay olmayacaktır.

kes etnik olarak Kürt değildir ve Anadolu kentlerinde Konya ve Ankara gibi illerde yaşayan birçok Kürt bulunmaktadır.

Zeytinburnu'nda Kürt komşu istemeyen Türklerin oranı hakkında istatistiksel bir veri bulunmamaktadır. Bununla birlikte, "Kürt komşu istememe" fikrinin, diğer Türk şehir ve ilçelerinde yaygın olduğu biliniyor. Örneğin, 2010 yılında KONDA araştırma şirketi tarafından Türkiye'nin farklı bölgelerinde yapılan bir ankete göre, Türklerin % 62,2'si Kürt iş ortağı istemiyor, Türklerin % 47,4'ü Kürt komşu istemiyor ve Türklerin % 57,6'sı Kürt gelin / eş istemiyor (KONDA, 2011, s.88). Diğer bölgelere benzer olarak, "Kürt komşu istememe" duygusu Zeytinburnu'nda da yaygındır. Bu koşullar altında Kürt göçmenler, ağırlıklı olarak kiracı olmalarının reddedilişi ve komşuları veya ev sahipleri tarafından evlerinden çıkarılma tehdidi biçiminde, gündelik ırkçılık ve sömürgecilik formu olarak konut ayrımcılığını deneyimlemiştir.

Özellikle ilçeye geldikleri ilk zamanlarda, Kürt göçmenlerin çok yoksul olmaları veya kiracı olarak reddedilmeleri nedeniyle, bir şekilde kiralayabildikleri ya da satın alabildikleri dairelerde iki, üç ya da bazen dört aile birlikte yaşamak zorunda kalmışlardır. Diğer durumlarda, çok sayıda Kürt aile ise çoğunlukla apartmanların bodrum katlarında yer alan ve çok kötü şartlarda bulunan tekstil atölyelerinde çalışmış ve yaşamıştır. Ayrıca, Türk ailelere kıyasla, Kürt ailelerin nispeten daha fazla çocuğu bulunmaktadır.⁶ Bu hakikat, ilçede Kürtler hakkında Türkler arasında "Çabuk ürüyorlar." ya da "Kürtler her sene bir piç doğuruyor." gibi bazı ırkçı stereotiplerin ve hakaretlerin doğmasıyla sonuçlanmıştır.

Bu dönemde, Zeytinburnu'ndaki Kürtlerin yaşamını etkileyen önemli faktörlerden biri, önceki bölümde kısaca özetlenen mekânın kapitalist yeniden üretimidir. Bu süreci yönlendiren üç aktör; Türk Devleti, çoğu Türk olan gecekondü sahibi işçi sınıfları ve çoğu Türk olan müteahhitlerdir. Yeni dönemde tek veya çok sayıda daire sahibi olan önceki gecekondü sahiplerinin aksine, inşaat

6 KONDA'nın 2010 yılında Türkiye ve Kuzey Kürdistan'da gerçekleştirdiği araştırmasına göre, Kürtlerin % 18,5'i üye sayısı dokuzdan fazla olan aileler içinde yaşamaktadır. Oysa bu oran Türkler arasında sadece % 2,3'tür. Altı ile sekiz üyesi olan aileler içinde yaşayan Kürtlerin oranı % 35,8 iken bu oran Türkler için % 15,4'tür. Üç ile dört üyesi olan aileler içinde yaşayan Kürtlerin oranı % 41,3 iken, bu oran Türkler için % 66,3'tür (KONDA, 2011, s.94).

müteahhitlerinin temel hedefi evleri kiralamaktan ziyade satmaktır. Ayrıca, eski gecekondü sahiplerinin aksine, inşaat müteahhitleri inşa ettikleri apartmanlarda yaşamamaktadır. Bu nedenle, müteahhitler apartmanlara kimlerin ev sahibi olarak alındığını, dolayısıyla kimlere ev sattıklarını bu apartmanlarda yaşayan eski gecekondü sahipleri kadar umursamamışlardır. Dolayısıyla, Kürtler için bu apartman dairelerinde yaşamayan müteahhitlerden ev satın almak nispeten kolay olur.

Mekânın kapitalist yeniden üretimine ek olarak, 1999 Marmara depreminden sonra patlak veren konut endüstrisinin krizi Kürtlerin ırkçılık karşıtı bir pratik olarak ev sahipliğini geliştirmesinde önemli bir rol oynar. 1999 yılının Ağustos ayında, İstanbul'dan 100 km uzaklıktaki bir bölge olan Gölcük'te, Richter ölçeğiyle 7,4 büyüklüğünde olan yıkıcı bir deprem meydana gelmiş ve bu deprem 2000'li yıllarda İstanbul'da konut piyasasında büyük bir ekonomik krize yol açmıştır (Gülhan, 2014). Zeytinburnu, hem depremde hem de konut sektörünün krizinden olumsuz etkilenen önemli ilçelerden biridir ve bu dönemde ilçedeki konut fiyatlarında önemli düşüşler yaşanmıştır. İlçedeki binalardan bazıları hasar görmüştür ve çoğunun güçlü bir depreme dayanamadığı anlaşılmıştır. İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin Zeytinburnu hakkındaki raporu, 2000'li yıllardan başlayarak ilçedeki konut ve bodrum fiyatlarının önemli ölçüde azaldığını ve bu azalmaya paralel olarak düşük gelirli kişilerin bölgeye göçünün arttığını öne sürer (İBB, 2005, s.99). Başka bir deyişle, düşük gelirli güçlü bir depreme dayanamayan kötü inşa edilmiş nispeten ucuz apartmanlara bu dönemde taşınırlar. Bu "düşük gelirli insanların" önemli bir kısmı Kürt göçmenlerdir. Görüşmecilerime göre Kürtlerin Zeytinburnu'na göçleri 2000'lerde artmıştır ve hepsi değil fakat birçoğu 2000'lerden bu yana ev sahibi olmuştur.⁷ Sonuç olarak, kentsel alanın kapitalist formda yeniden üretilmesi ve 2000'li yıllarda ortaya çıkan konut sektörünün krizi, Kürtlerin ırkçılık karşıtı bir pratik olarak ev sahibi olmaları için uygun koşulları yaratmıştır.

7 İlçede ev sahibi olan Kürtlerin sayısına dair resmi veya gayri-resmi bir veri bulunmamaktadır.

Kürt göçmenlerin yeni inşa edilen apartmanlara ev sahipleri olarak girişi, müteahhitler ile apartman sakinleri arasında tartışmalar yaratır. Eski dönemin gecekondulu sakinleri yeni dönemde müteahhitler tarafından binalarına kimin alındığını kontrol edememişlerdir. Diğer birçok Türk görüşmeciye benzer şekilde, aşağıda kendisinden alıntı yaptığım sürücü kursu öğretmeni ve kardeşleri, müteahhitlerine apartmanlarında Kürt istemediklerini söylerler. Ancak, müteahhitleri onları dinlemez. Bu erkek görüşmeci 1968 Zeytinburnu doğumlu ve kendisini Balkanlardan bir Türk olarak tanımlıyor. Babası bir fabrika işçisi ve annesi bir ev hanımıdır ve 2000'li yıllara kadar kendilerine ait gecekonduda yaşarlar. Diğer gecekondulu sahiplerine benzer şekilde, 1984 yılında gecekondularının tapusunu alırlar ve 1990'ların sonunda bir inşaat müteahhitine gecekondularını verirler.

S: Apartmanınız önceki gecekondulu arazinizde, değil mi?
Komşularını seçme şansınız oldu mu?

-Evet öyle. Müteahhitimize “{onlara} izin verme” dedik, ancak bir tanesi girdi ve zamanla...

S: Müteahhitinize apartmanınızda Kürtleri istemediğinizi mi söylediniz?

-Evet demiştik. Onları istemiyoruz.

S: Kabul etmedi mi?

-Bir tanesini iyi bir insan diyerek aldı ama o bir tanesi üredi.
Biliyorsunuz çabuk ürüyorlar.

Diğer pek çok Türk görüşmeciye benzer bir şekilde, bu Türk görüşmeci de, müteahhitlerinin kendilerinden izin almadan, yaşadıkları apartmana Kürtlerin girişine izin verdiğini dile getirmekte ve bu nedenle müteahhide sitem etmektedir. Kendi apartmanlarında Kürt komşu istemeyen çeşitli Türk görüşmeciler, müteahhitleri, açgözlülükleri nedeniyle Zeytinburnu'na Kürtlerin girmelerine izin verenler ve bölgenin kültürel yapısını bozanlar olarak nitelendirdiler. Bu nedenle, bölgede yaşayan Türk sakinlerin ırkçı pratikleri ve ideolojilerinin Türk inşaat endüstrisinin kâr talepleriyle çeliştiğini söylemek mümkündür.

Bir Direniş Biçimi Olarak Ev Sahibi Olmak

Bowser'a göre ırkçılık karşıtlığı, ırksal olarak baskı altına alınmış insanlar kendi kaderlerini tayin etmek için öznelik/faillik gösterdiklerinde ortaya çıkar (Bowser, 1995). Kendilerini hedef alan ırkçı şiddeti sona erdirmek, ırkçılığı bir yapı olarak ortadan kaldırmak ve kendi kaderlerini tayin edebilmek için, Zeytinburnu'ndaki Kürtler, kendilerine ait siyasi partiler ve siyasi örgütler kurarak ve çeşitli mitingler ve gösteriler düzenleyerek ırksallaştırılmış yapıya ve Türk üstünlüğüne meydan okudular.⁸ Bununla birlikte Kürtlerin şiddet içermeyen politik faaliyetlerinin birçoğu suçlaştırıldı ve Türk polisi ve yargısı tarafından engellendi. Örneğin, Kuzey Kürdistan ve diğer Türk şehirlerinde olduğu gibi, Zeytinburnu'ndaki Kürt yanlısı partilerin yerel şubeleri birçok kez saldırıya uğradı ve Kürt eylemciler polis tarafından aşağılandı, taciz edildi ve dövüldüler (TİHV, 2002, s.220; İHD, 2003, s.32,41).

Zeytinburnu'ndaki Kürt göçmenler, 'kirli Kürtler', 'yobaz Kürtler', 'teröristler', 'Ermeniler', 'kıro', 'keko' veya 'Geldiğiniz yere

- 8 Faaliyetlerinin birçoğu ırkçılık karşıtı olmasına ve ırkçılık karşıtı olarak tanımlanmadan ırkçılık karşıtı söylemler kullanıyor olmalarına rağmen, ne PKK ne de Kürt yanlısı siyasi partiler "ırkçılık karşıtı hareketler" olarak tanımlanmamıştır. Genellikle Kürt siyasetleri olarak tanımlanmaktadırlar. Ancak, İstanbul merkezli iki tanınmış aktivist grup kendilerini ırkçılık karşıtı olarak tanımlamıştır. Bunlar, İnsan Hakları Derneği altında çalışan ve 1994'te kurulan *İrkçılık ve Ayrımcılığa Karşı Komisyon* ve 2007'de kurulan *İrkçılığa ve Milliyetçiliğe Dur De!* platformudur. Bu ırkçılık karşıtı gruplar, çok sayıda ırksallaştırılmış gruptan ziyade, nispeten az sayıda aktivisti harekete geçirmiştir. Zeytinburnu'ndaki Kürtler, kendisini "ırkçılık karşıtı" olarak tanımlayan bu gruplardan ziyade, Kürt yanlısı siyasi partilerin öncülüğünde hareket geçirmiş ve örgütlenmiştir. Ayrıca, "ırkçılık karşıtı" kavramı, Türkiye'deki büyük çevreler tarafından kullanılmamaktadır ve bu konuda bir akademik tartışma yoktur. Türk milliyetçiliği üzerine çok sayıda yayın olmasına rağmen, Türk ırkçılığı hakkında çok az sayıda akademik yayın bulunmaktadır. İrkçilikle ilgili entelektüel tartışmaların yetersizliği, hem Türklerin hem de Kürtlerin ırkçılık ve ırkçılık karşıtlığı konusundaki perspektiflerini etkilemektedir. Örneğin Kürt görüşmecilerimin hiçbiri konut ayrımcılığına karşı mücadelelerini ırkçılık karşıtı olarak tanımlamadı.
- 9 Kürt erkeklerin ırksallaştırılması, Türk dili ve Türk kültürü üzerinde derin bir etkiye sahip olmuştur, öyle ki Kürtlere karşı kullanılan birçok ırkçı hakaret kelimesi, yalnızca Kürtlere karşı değil, Türklerin kendi aralarında da kullandığı sıradan Türkçe gündelik küfür ve aşağılama sözleri hâline

geri dönün!' gibi birçok ırkçı hakarete maruz kalmıştır. Bu tarz Kürt karşıtı ve Ermeni karşıtı ırkçı hakaretler, 20. yüzyılın başında gerçekleşen Ermeni Soykırımı¹⁰ ve Türk devletinin Kürdistan'da devam eden uzun vadeli sömürgeci hâkimiyeti ile derinden ilişkilidir. Bazı durumlarda, bu ırkçı hakaretler ve baskılar nedeniyle, bazı kiracı Kürtler evlerinde yaşamaya devam edememiş ve ev sahipleri ve komşuları tarafından kiraladıkları evleri terk etmeye zorlanmışlardır. İrkçılığı, sömürgeciliği ve sömürgeci etnik hiyerarşileri yeniden üreten bu pratikler nedeniyle Kürtlerin barınma hakkı ihlal edilmiştir. Zorla yerinden edilmiş Kürtler, yalnızca Kuzey Kürdistan'daki memleketlerinde evsizliği yaşamakla kalmamış, aynı nedenlerle bu pratikleri Türk metropolünde de yaşamışlardır.

Bir Kürt kadın görüşmecimden aşağıda alıntıladığım sözleri, Kürtlerin yaşadığı gündelik ırkçılığı ve yaşamları üzerindeki etkilerini gösteren ortak bir tecrübeyi temsil etmektedir. Bu görüşmeci 1985 yılında Şırnak'ın (Şirnex) köylerinden birinde doğar. Köy korucusu olmaya zorlandıktan sonra bunu reddeden ailesi 1990'lı yıllarda Zeytinburnu'na taşınır. Görüşmeci uzun bir süre ailesinin giyim atölyesinde ücretsiz çocuk işçi olarak çalışır ve bugün ise İstanbul'daki mahalle pazarlarına dönük satış yapan, ailesine ait küçük ölçekli toptan satış mağazasında satış asistanı olarak çalışmaktadır. Bu görüşmeci ve ailesi ilçenin Beştelsiz mahallesinde yaşıyor

gelmiştir. Türkçedeki “kuro” kelimesi Kürtçe “kuro” kelimesinden türetilmiştir. “Kuro”, Kürtçe’de “oğul” anlamına gelmektedir ve Kürtler arasında gündelik yaşamda genç erkeklere seslenme sözü olarak kullanılmaktadır. “Kuro”dan devşirilen “kuro” ise Türkçede nerede nasıl davranacağını bilmeyen, kaba, geri, medeniyetsiz ve şehirli olmayanları belirtmek için kullanılmaktadır. Dahası, Kürtçe’de “abi” olarak kullanılan “keko” kelimesi, Türkler tarafından Türkçede Kürt erkeklere hakaret etmek amacıyla kullanılmaktadır.

- 10 1915 yılında Birinci Dünya Savaşı sırasında, Osmanlı devlet yetkilileri, devlet kuvvetlerine gizlice, bütün Ermenilerin Osmanlı yönetimindeki topraklardan katledilmelerini ve sınır dışı edilmelerini emretti. Bu gizli emirlerden sonra bir milyondan fazla Ermeni kadim topraklarında soykırımla karşı karşıya kaldılar ve yok edildiler. Bu dönemde Ermeniler yalnızca katledilmediler, tecavüze uğradılar, işkence gördüler, bireysel ve toplumsal mülkleri Türk devleti tarafından ele geçirildi. Çok sayıda Kürt de Ermeni Soykırımı'na katılarak bu suçlara ortak oldu (Kevorkian, 2006).

ve işyerleri de bu mahallede bulunuyor. Görüşmecî ilçede geçen çocukluk yılları ile ilgili olarak şunları söyledi:

-Biz Türkçe konuşamıyorduk. Abim bizden birkaç ay önce gelmişti. Bir yakınımızın dükkânında kalıyordu. Bizim kalacak bir evimiz yoktu. Abimin çalıştığı işyerinde kalmaya başladık. En küçüğümüz 3 yaşındaydı. Girişte bir yerde makinelerin olduğu bir bölümde akşam herkes işini bıraktıktan sonra biz böyle kalıyorduk. Malatyalı bir adamın atölyesiydi. Abim ve ablam onlara çalışıyordu. Bir tane adam vardı Refah Partili'ydi. O mahallede bir tane gecekondu vardı. O gecekonduyu bize kiraladı.

S- Oradaki komşularınızla aranız nasıldı?

-Komşular mesela biz çocuktuk dışarı çıkıyorduk bize "Pis Ermeniler!" diyorlardı. O tarz şeyler mesela... Sokağa çıktığımız dönemlerde hatırlıyorum hani bitli bir çocuk olur ya hani böyle dışlanmış hani böyle "Pis Kürt!", "Ermeni Kürt!". Böyle şeyler. O zaman Kürt olduğumuzu söylemeye utanıyorduk. O dönemde çocukken ailemden nefret ettim bir ara. Ben diyordum neden bizim ailemiz böyle, niye onların ailesi gibi değil. Niye bizim annemiz babamız {Türkçe} konuşamıyor. Neden modern değiller, niye bizi böyle yetiştirdiler. Bir dönem Kürt olmaktan utandım.

S: O dönem nasıl ayakta kaldınız?

-Çalışa çalışa kendimize bir yer açtık. Ufak iki makineli bir yerdi. Bu abim, diğer abim, iki kız kardeşim çalışıyorlardı. Sonra büyük abim askere gidince annem mecbur dükkânda çalışmaya başladı. Abim gidince diğer kız kardeşimin çalışması gerekiyordu benim de çalışmam gerekiyordu. Okulu bırakmak zorunda kaldık... Üretimi pazarcılara yapıyorduk. Birkaç sene atölye devam etti. O zaman yavaş yavaş taksitle ev aldık. O gecekondu üç sene kaldık. Annemin Van'da akrabaları vardı. Almanya'da kirvelerimiz vardı. Onlardan borç para aldık. O mahallede Kürt olarak çok baskı görüyorduk. Annem de bu duruma çok üzülüyordu. Bizi evden çıkarmak istediler. Annem de oradan buradan para toplayarak taksitle ev aldı. Bir tane Kastamonulu müteahhit vardı. Daireyi inşaat şeklinde satmıştı. Hatta camlar bile takılmamıştı inşaat halindeydi. Biz girip taşındık. Hatta elektriği bile yoktu. Biz öyle girip taşındık. O mahallede çoğunlukla Kastamonulular vardı. Orada bizi hiç kabullenmediler. Ne binadakiler ne mahalledekiler. Sürekli bir baskı.

Bu alıntı, ilçenin ırksallaştırılmış yapısının, ırkçı hakaretlerin ve gündelik ırkçılık biçimi olarak konut ayrımcılığının Kürtlerin yaşamlarını ve hayatta kalma stratejilerini nasıl etkilediğini gösteren iyi bir örnektir. Pek çok Kürt, kiracı olarak sık sık reddedildikleri veya ırkçı hakaretlere maruz kaldıkları için veya evden çıkarılma tehdidi altında yaşadıklarından, ev sahibi olmak, hayatta kalmak ve güçlenmek için bir strateji olarak ortaya çıkmıştır. İlçenin kamusal alanındaki veya Kuzey Kürdistan'daki siyasi direnişlerine ek olarak, ev sahibi olmak, Kürtlerin kendi kaderlerini tayin etmek ve gündelik yaşamlarında Türklerin sömürgeci bakışından (colonial gaze) kaçmak için önemli direniş pratiklerinden biridir. ABD'deki siyahlar için evin önemi ile ilgili olarak, bell hooks, Afro-Amerikalılar (siyahlar) ve özellikle de siyah kadınlar için evin bir mekân olarak radikal siyasi bir boyuta sahip olduğunu belirtir. Siyah kadınlar için ev, dış dünyada inkâr edilen saygınlıklarını geri kazanabilecekleri bir yerdir. Siyahlar evdeyken beyaz ırkçı saldırganlıklarla doğrudan karşılaşmazlar ve "ırkçı tahakkümün yol açtığı yaraların çoğunu iyileştirirler". Bu nedenle, baskı, tahakküm ve ırkçılığın ortasında, ev mekânı, siyahlar için bir direniş ve kurtuluş mücadelesi mekânı olarak ortaya çıkar (hooks, 1990, s.42-43). Benzer şekilde, Zeytinburnu'ndaki Kürt göçmenler için "sahip olunan ev", Türk saldırganlığı ve ırkçılığından kaçabilecekleri bir direniş alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Kürtler için, kendi özsayıgılarını ve güvenlerini yeniden kazanabildikleri nispeten güvenli bir ev mekânı yaratmak, kiracılıktan ziyade ev sahibi olmakla mümkün hâle gelmiştir. Bununla birlikte, bu onlar için hiç de kolay bir iş değildir. Aşağıdaki görüşmecinin belirttiği üzere, bir eve sahip olmak için Kürt göçmenler harcamalarını azaltmış ve para tasarrufu yapma uğruna kelimenin tam anlamıyla iyi beslenmemiş ve aç kalmışlardır. Aşağıdaki alıntı Zeytinburnu'ndaki birçok Kürt göçmen/işçi sınıfları için tipiktir. Bu görüşmeci, Mardin'in (Mêrdîn) bir köyünden Zeytinburnu'na göç eden otuz beş yaşındaki bir Kürt tekstil işçisi. İlçenin Çırpıcı mahallesinde yaşıyor.

Ben mesela hatırlıyorum Kürtlere ev vermeme meselesi o zaman vardı. Yani bir şekilde on yere gidiyorsun dokuzu sana hayır diyor. Biri veriyor sana bir şekilde giriyorsun. İnsanların o öfkesi,

“Yani ne demek yani ev vermiyorlar parasıyla değil mi” falan diye ilk çalıştıklarında mesela günlük yaşamda yiyebileceği, çocuklarına harcayabilecekleri şeyleri biriktiyorlardı. İlk iş olarak ev almak. Hani o baskının öfkesinden ya da ihtiyacından yemek içmekten daha elzem bir şeydi o zaman ev. İlk şeyiyle ev. Kimi işte borç alıyor, mesela on lirası varsa ev yirmiyse onu da borç alıyor bir şekilde kendine ev alıyordu.

Bir eve sahip olma hedefinin önemi, Kürtlerin tüketim alışkanlıklarını, yiyecek, eğitim ve sağlık gibi gündelik geçim giderlerini önemli ölçüde sınırlayacak şekilde etkiler. Bazı Türk görüşmeciler, Türk nüfusla karşılaştırıldığında Kürtlerin gündelik ihtiyaçları için veya dışarıda yemek yemek, sinemaya gitmek veya moda kıyafetler satın almak gibi boş zaman etkinlikleri için az para harcadığını gözlemlemiştir. Aşağıda kendisinden alıntı yaptığım Zeytinburnu’ndaki tekstil sektöründe çocukluk yıllarından itibaren, yirmi yedi yıl boyunca, güvencesiz ve ücretli işçi olarak çalışan otuz yedi yaşındaki Balkan göçmeni kadın işçinin Kürt ev sahipliği ve Kürtlerin tüketim alışkanlıkları ile ilgili söyleyecek çok sözü oldu. Bu görüşmeci Telsiz mahallesinde yaşıyor.

-Akrabaları çok. Kız kardeşleri çalıştı, kardeşleri çalıştı. İki üç sene de hepsi ev aldı. Hepsi Zeytinburnu’na yerleşti. Şimdi Zeytinburnu’nun yerlisi oldular. Biz hâlâ kiradayız mesela ama onlar yerli... Onlar bizim yediğimizden az yiyorlar. Mesela gidiyor halk ekmek alıyor veya yeri geliyor makarna yiyor. O bütün parayı biriktiriyor. Bir de onlarda şey yok, biz mesela maaşımızı alsak eve versek de bir kısmını kendimize bırakıyoruz, onlarda o yok. Mesela kız çocuklarına para vermezler. İşte ne alıyorsa maaş vermiyor, bütün maaş kumbarada birikiyor. Ondan sonra ev alıyorlar. Bizde öyle değil. Mesela biz bir milyar maaş alırsak dört yüzünü eve {aileye} veriyoruz, gerisini kendimize alıyoruz. Yani ihtiyaçlarımızı gideriyoruz. Geziyoruz. Biriktirmek için çok fedakâr olmak lazım... Bir taraftan gençliğimizi de yaşamaya çalışıyoruz. Yani hem malımız mülkümüz olsun istiyoruz ama fedakâr da olamıyoruz. Şimdi ben bütün maaşımı eve vereyim de dört sene borca gireyim yapamam.

S: Sizce onlar neden öyleler?

-Böyleler çünkü yapılarında var. Birlikte yaşıyorlar. Mesela bizim arkadaşlar kendileri altı kardeş, gelinler de beraber yaşıyor. Çocuklar askere gidiyor. Gelinleri orada kalıyor. Çocuklar geri geliyor beraber yaşıyorlar. Biz yapamayız yani. Çok kalabalıklar.

Bir eve sahip olma hedefine ulaşmak için, Kürt göçmenler/işçiler uzun saatler boyunca çok çalışmak zorunda kaldılar. Aslında, Kürt işçiler, ırkçılığa maruz kalmayan Türk işçilerinden daha fazla çalışmak zorundadırlar. Ev güvencesizliği ve ırkçılık Kürtleri kabul edilebilir sınırların ötesinde çalışmaya itmiştir. Kabul edilebilir sınırların ötesinde çalışmanın yanı sıra, kendi kendini sömürmek ve bir eve sahip olma uğruna aç kalmak; ırkçılık, sömürgecilik ve kapitalizmin hüküm sürdüğü toplumsal koşullarda direniş biçimleri ortaya çıkmıştır. Bu direniş biçimleri, Kürt özneliğini/failliğini ifade eder. Bununla birlikte, Kürt özneliği/failliği bir toplumsal rejim ve yapı olarak ırkçılığı ortadan kaldırmamıştır ve aslında ilçede yaşayan Türkler arasında daha fazla ırkçı stereotiplerin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştır. Örneğin Türk işçi sınıflarının Zeytinburnu'ndaki Kürt ev sahipliğine ilişkin dile getirdiği diğer bazı ifadeler şöyledir: “Çocuklarına para vermezler”, “Çocuklarını okula göndermezler”, “Çocuklarını çalıştırıyorlar”, “Mülk edinmeyi takıntı yapmışlar”, “Açgözlüler”, “Bir burayı almak istiyorlar sonra da burayı” ve “Tek amaçları daha fazla yer almak”. Bu ifadeler, Kürtlerin konut ayrımcılığına karşı mücadelelerinin ve ev sahibi olmalarının ilçede daha fazla ırksallaştırılmış stereotiplerin ortaya çıkmasına yol açtığını göstermektedir.

Sonuç

Understanding Everyday Racism (Gündelik Irkçılığı Anlamak) adlı kitabında Philomena Essed, makro açıdan bakıldığında ırkçılığın “yapısal eşitsizlik sistemi ve tarihi bir süreç” olduğunu ileri sürmektedir. Mikro açıdan bakıldığında, bazı spesifik pratikler sistemdeki ırksal eşitsizliğin mevcut makro yapılarıyla tutarlıdır ve aktörler tarafından gerçekleştirilen bu pratikler sistemdeki mevcut yapısal eşitsizliği harekete geçirdiklerinde ırkçı olmaktadır (Essed, 1991, s.39). Essed bu pratikleri gündelik ırkçılık olarak tanımlıyor. Essed'in gündelik ırkçılık tanımına paralel olarak, bu makale

Zeytinburnu'ndaki Kürt göçmenlerin/işçi sınıflarının, kiracılığın reddedilmesi ve evlerinden çıkarılma tehdidi biçiminde gündelik ırkçılık olarak konut ayrımcılığı yaşadığını gösterdi. İlçeye geldiklerinde, çoğunun kiracı olması engellendi veya bir ev kiralayabildikleri durumda evlerinden çıkarılmakla tehdit edildiler ve gündelik yaşamlarında çeşitli ırkçı hakaretlere maruz kaldılar. Bu şartlar altında, bir eve sahip olmak Kürtler için bir direniş ve hayatta kalma biçimi olarak ortaya çıktı. ABD'deki siyahılara benzer şekilde, Zeytinburnu'ndaki Kürtler için ev, itibarlarını ve bütünlüklerini geri kazanabilecekleri bir mekân hâline geldi. Kiracı olmanın gündelik şiddete dönüştüğü bu koşullarda, bir eve sahip olmak bu şiddeti ortadan kaldırmanın ve bir dereceye kadar yeniden güç kazanmanın bir yolu olarak ortaya çıktı. Bu makale, sömürgeci Türk bakışından bağımsız olarak var olmak ve kendi kaderini tayin etmek için alan yaratmak amacıyla Kürt işçi sınıflarının gündelik ırkçılık karşıtı bir pratik olarak ev sahibi olduklarını göstermiştir. Bu nedenle, ev sahipliği, aynı zamanda ırksallaştırılmış öznelerin ırkçılık karşıtı bir pratiği olarak algılanabilir.

Makale ayrıca hem Kürtlerin ırklaştırılmasının hem de Kürtlerin Zeytinburnu'ndaki ırkçılığa karşı direncinin kapitalizmle derinden bağlantılı olduğunu göstermiştir. Bir yandan, Kürt göçmenler ilçenin emek piyasasına ırksallaştırılmış ve ikinci bir konumdan dahil olmuş; diğer yandan da, söz konusu ikincil konumlarına rağmen, 2000'li yıllarda 1999'da gerçekleşen Marmara depreminin ardından konut piyasasının krizinin yarattığı "fırsatları" ırkçılıkla mücadele sürecinde kullanmışlardır. Kürtler bir direniş biçimi olarak ev sahipliğini, kabul edilebilir sınırların ötesinde çalışarak, aç kalarak ve tüketimlerini kısıtlayarak geliştirdiler. Dolayısıyla Kürtlerin özneliği/failliği ve Zeytinburnu kent mekânının yapısı, Kürtlerin ev sahipliğini anti-ırkçı bir pratik olarak geliştirmesi ile ilişkilidir.

Bonnett, ırkçılık karşıtlığının, ırkçılığın tersi olarak anlaşılacak olduğunu öne sürer (Bonnet, 2000, s.2). Çünkü bir pratik bir taraftan ırkçılık karşıtı olabilirken, aynı pratik farklı bir açıdan ırkçılığı yeniden üretebilir (O'Brien, 2009, s.502). Benzer şekilde, Kürt ev sahipliği de farklı açılardan bakıldığında ırkçılığı sürdürüyor ve yeniden üretiyor olabilir. Bu nedenle, Kürtlerin bu tür bir karşıt hegemonik

mücadelesi, tüm Kürtleri kapsayacak bir şekilde ırkçılığa karşı mücadele etmeyi veya ırkçı yapıyı ve sömürgeciliği bir bütün olarak ortadan kaldırmayı amaçlayan bir pratik olarak algılanmamalıdır. Bununla birlikte, Zeytinburnu örneğinde Kürtlerin ev sahibi olması, Kürtleri alt seviyede tutmayı ve Türk üstünlüğünü güçlendirmeyi hedefleyen Türk ırkçılığına karşı bir meydan okuma olarak ortaya çıkmıştır.

Referanslar

- Akbulut, R.M. (2006). Spatial Transformation in Zeytinburnu. . B. Evren, (Ed.) 2006. *Surların Öte Yanı The Other Side of City Walls Zeytinburnu* içinde (s. 376-413). İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür.
- Akçay, F. (1974). Zeytinburnu Gerçek Yönleriyle Bir Gecekondu Kenti. İstanbul: Çelikkilt Matbaası.
- Alakom, R. (2011). *Eski İstanbul Kürtleri*. İstanbul: Avesta.
- Aquino, K. (2016). Anti-racism 'from below': exploring repertoires of everyday anti-racism. *Ethnic and Racial Studies* 39(1):105-122. doi: [419870.2016.1096408](https://doi.org/10.1093/eras/39.1.105).
- Aras, R. (2014). State Sovereignty and the Politics of Fear Ethnography of Political Violence and the Kurdish Struggle in Turkey. C. Güneş and W. Zeydanlıoğlu (Ed.) *The Kurdish Question in Turkey New Perspectives on Violence, Representation, and Reconciliation* içinde. London and New York: Routledge.
- Aslan, Ş. & Erman, T. (2014). The Transformation of the Urban Periphery: Once Upon a Time There were Gecekondus in İstanbul. D.Ö.Koçak and O.K.Koçak (Ed.) 2014 *Whose City is That? Culture, Design, Spectacle and Capital in Istanbul* içinde (s.95-113). UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Bakan A.B. & Dua, E. (2014). *Theorizing Anti-Racism Linkages in Marxism and Critical Race Theories*. Toronto: University of Toronto Press.
- Baki, B. (2013). Türkiye'de Linç: 1991-2013 dönemindeki linç eylemlerinin analizi. *Toplum ve Bilim* 128.

- Bannerji, H. (1995). *Thinking Through: Essays on Feminism, Marxism and Anti-racism*. Toronto: Women's Press.
- Barut, M. (2001). Zorunlu Göçe Maruz Kalan Kürt Kökenli T.C. Vatandaşlarının Göç Öncesi ve Göç Sonrası Sosyo Ekonomik, Sosyo Kültürel Durumları, Askeri Çatışma ve Gerginlik Politikaları Sonucu Meydana Gelen Göçün Ortaya Çıkardığı Sorunlar ve Göç Mağduru Ailelerin Geriye Dönüş Eğilimlerinin Araştırılması ve Çözüm Önerileri. Göç-Der
- Beşikci, İ. (1990). *Devletler Arası Sömürge Kürdistan*. İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Bonnett, A. (2000). *Anti-Racism*. London and New York: Routledge.
- Bowser, B.P. (1995). *Racism and anti-racism in world perspective*. Thousand Oaks: Sage.
- Brown, M. (2017). The sociology of antiracism in Black and White. *Sociology Compass* (11): 1-11. doi:10.1111/soc4.12451
- Chiang, F., Low, A. & Collins, J. (2013). Two Sets of Business Cards: Responses of Chinese Immigrant Women Entrepreneurs in Canada and Australia to Sexism and Racism. *Cosmopolitan Civil Societies Journal* 5 (2):63-83. doi: 10.5130/ccs.v5i2.3117
- Çakırer, Y. (2012). İstanbul- Zeytinburnu'nda Ulusötesi Kentleşme Aktörleri Olarak Türk Kökenli Göçmenler. PhD tezi., İstanbul Teknik Üniversitesi.
- Dua, E. (1999). *Scratching the Surface: Canadian Anti-Racist Feminist Thought*. Toronto: Women's Press.
- Erman, T. (2001). The Politics of Squatter (Gecekondu) Studies in Turkey: The Changing Representation of Rural Migrants in the Academic Discourse. *Urban Studies* 38 (7): 983-1002.
- Essed, P. (1991). *Understanding Everyday Racism An Interdisciplinary Theory*. London: Sage.
- Gosine, K. (2012). Accomplished Black North Americans and Anti-racism Education: Towards Bridging a Seeming Divide. *Critical Sociology* 38(5):707-721 doi: 10.1177/0896920510380077
- Gönen, Z. (2011). Neoliberal Politics of Crime: The İzmir Public Order Police and Criminalization of the Urban Poor in Turkey since the Late 1990s. PhD diss., Binghamton University.

- Grosfoguel, R., Oso, L. & Christou, A. (2015). 'Racism', intersectionality and migration studies: framing some theoretical reflections. *Identities* 22(6): 635-652. doi: [10.1080/1070289X.2014.950974](https://doi.org/10.1080/1070289X.2014.950974)
- Gülhan, S.T. (2014). *The Honorable Exception: State and Social Production of Concrete Space in Istanbul*. PhD diss., Binghamton University.
- Hart, C.H.W.M. (1969). *Zeytinburnu Gecekondu Bölgesi*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası.
- hooks, b. (1990). *Yearning race, gender and cultural politics*. Boston: South End Press.
- İHD, 2003. (2002). İnsan Hakları İhlalleri Raporu. İnsan Hakları Derneği. <http://www.ihd.org.tr/2002-yili-insan-haklari-raporu/>
- İBB (İstanbul Büyükşehir Belediyesi) (2005). *Zeytinburnu Stratejik Eylem Planı Raporu*, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı Kentsel Dönüşüm Müdürlüğü.
- İHD, (1994). Av. Metin Can, Dr. Hasan Kaya, Kemal Kılıç, Cemal Akar, Mehmet Sincar, Av. Şevket Epözdemir ve Yakılan Köylerden Bir Kesit, Yayına Hazırlayan: Erol Anar.
- Karayılan, M. (2014). *Bir Savaşın Anatomisi Kürdistan'da Askeri Çizgi*. Diyarbakır: Aram Yayıncılık.
- Kaya, M. (2004). *Siyasal Katılım: Zeytinburnu Örneği*. MA thesis, Yıldız Teknik University.
- Keskin, E. & Yurtsever, L. (2006). *Hepsi Gerçek Devlet Kaynaklı Cinsel Şiddet*. İstanbul: Punto Baskı.
- Kevorkian, R. (2006). *The Armenian Genocide A Complete History*. London & New York: I.B.Tauris.
- KONDA (2011). *Kürt Meselesinde Algı ve Beklentiler*. İstanbul: İletişim.
- Lamont, M. (2000). The rhetoric of racism and anti-racism in France and the United States. In Lamont, M. and Thévenot, L., eds. 2000. *Rethinking Comparative Cultural Sociology: Repertoires of Evaluation in France and the United States*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lamont, M., Morning, A. & Mooney, M. (2002). Particular universalisms: North African Immigrants respond to French racism. *Ethnic and Racial Studies* 25(3): 390-414. doi: [10.1080/01419870020036701e](https://doi.org/10.1080/01419870020036701e).

- Lamont, M. & Fleming, C. M. (2005). Everyday Antiracism Competence and Religion in the Cultural Repertoire of the African American Elite. *Du Bois Review* 2(1):29-43. doi: 10.1017/S1742058X05050046.
- Mathews, S. (2012). White Anti-Racism in Post-Apartheid South Africa. *Politikon South African Journal of Political Studies*. 39 (2):171-188. doi: 10.1080/02589346.2012.683938.
- McDowall, D. (2007). *A Modern History of the Kurds*. London: I.B.Tauris
- O'Brien, E. (2009). From Antiracism to Antiracism. *Sociology Compass* 3(3): 501-512. doi: 10.1111/j.1751-9020.2009.00206.x
- Pon, G. (2005). Antiracism in the Cosmopolis: Race, Class and Gender in the Lives of Elite Chinese Canadian Women. *Social Justice* 32(4): 161-179.
- Sullivan, S. (2014). *Good White People The Problem with Middle-Class White Anti-Racism*. Albany: SUNY Press.
- TİHV (2002). *1999 Türkiye İnsan Hakları Raporu*. Türkiye İnsan Hakları Vakfı, Ankara. <http://tihv.org.tr/1999-turkiye-insan-haklari-raporu/>
- TÜİK-Türkiye İstatistik Kurumu (2017). TÜİK. Retrieved from <http://tuikapp.tuik.gov.tr/adnksdagitapp/adnks.zul>
- Virdee, S. (2014). Challenging the empire. *Ethnic and Racial Studies* 37 (10): 1823-1829. doi: 10.1080/01419870.2014.932408.
- Yücesan-Özdemir, G. (2003). Neo-Liberal Social Policy and Production Politics. *Turkish Studies*, 4(3).
- Yarkın, G. (2019). İnkâr Edilen Hakikat: Sömürge Kuzey Kürdistan. Kürd Araştırmaları. 4 Ekim 2019. Erişim tarihi 4 Ekim 2019. <http://www.kurdarastirmalari.com/yazi-detay-nk-r-edilen-hakikat-s-m-rge-kuzey-kurdistan-26>

KİMLİĞİN EKONOMİ-POLİTİK DEĞERİ VE SOSYO-POLİTİK HAFIZA

POLAT S. ALPMAN

Giriş

Bu çalışma eşitsizlik ve ayrımcılık gibi tümel bir meselenin kimlik üzerinden açıklanmasını hedeflemektedir. Kimliğin bir benlik olarak değil, kolektif deneyimlerin soyutlanmasıyla elde edilen bir oluş ve inşa olarak ele alan çalışma, içinde yaşadığımız yüzyılın eşitsizlik rejimini sürdürebilmesi için kimliklere ihtiyaç duyduğunu öne sürmektedir. Eşitsizlik kavramına sosyolojinin imkânlarıyla odaklanan çalışma, daha sonra kimlik ve tahakküm ilişkisine, kimliğin ekonomi-politik karşılığına ve Kürt kimliği örneğinden hareketle, kimliğin bu ilişkiler içerisindeki konumuna odaklanarak sosyo-politik hafızanın kimlikle ilişkisini ele almaya çalışacaktır.

Yirmi birinci yüzyılın ilk çeyreğinde küresel düzeyde tecrübe edilen ekonomik ve politik gelişmelerin gösterdiği şeylerden ilki, on dokuzuncu yüzyılın sinesinde taşıyıp önümüze koyduğu meselelerin birçoğunun başka biçimler, formlar, görünüşler hâlinde devam ettiğidir. Bir egemenlik tipi olarak ulus-devlet rejiminden kaynaklanan krizlerin devam ettiği bu yüzyıldan günümüze savaşlar, ekolojik yıkımlar, kitlesel göçler, derinleşen yoksulluk gibi kapsamlı ve etkili sorunlar gittikçe derinleşerek ilerliyor.

Bu yüzyılda eşitsizliklerin ve eşitsizlikleri yeniden üreten mekanizmaların siyasal alanda elde ettikleri meşruiyet ve sahip oldukları etki, evrensel olduğu düşünülen ya da medeniyetin göstergesi ola-

rak kabul edilen birçok ilkeyi aşındırdı. Siyasal alandaki güç mücadelelerinin sonucunda medeni ilkeler buharlaşmakla kalmadı, bu ilkelerin anlamı, değeri ve geçerliliği de sorgulanır hâle geldi. Popülizm tartışmalarının da merkezinde yer alan bu gelişmeler sonucunda eşitsizlik, egemen kimlikleri çeperinde tutan iktidarlar tarafından sosyal norm hâline getirildi. Bugün, geçen yüzyılın eşitlik ideali, birçok sağ-popülist iktidar tarafından topluma ihanet etmek anlamında kullanılıyor.

Yine bu dönemin gelişmelerinden biri olan ‘gerçek-sonrası’ tartışmaları yalanı ve yanlış geçerli malumat hâline getirdi. Sosyal medya adı verilen internet tabanlı gerçek zamanlı elektronik iletişimin yeni sosyal-siyasal iletişim mekânları haline gelmesi ve anlık iletişim sayesinde malumat transferinin kiteselleşme hızı, toplumdaki farklı kesimlerin kendi arzularına uygun malumatlarla beslenmelerini kolaylaştırdı. Bu iletişim hızı, malumat dolaşımını küresel ölçekte yoğunlaştırırken farklı çıkar gruplarının bu araçlarla örgütlenebilmesini mümkün hâle getirdi (Yarcı, 2018). Siyasal alandaki güç mücadelesinin siber alana yansımalarıyla birlikte gündelik yaşamdaki bölünmeler ve gruplaşmalar bu mecralarda da sürdürüldü. Ancak bu gruplaşmalar gündelik yaşamdaki izolasyon kadar sert ve katı değil, esnek ve geçirgen olduğu için ekonomik, siyasal ve sosyal manipülasyonlar için bu yeni iletişim alanı etkili hâle geldi.

Bu dönemin bir diğer özelliği ise yurttaşları sermaye sınıfına karşı korumakla yükümlü olan sosyal devletin ölümüydü. Neoliberalizm denilen ve sermayenin toplumsal alanlardaki egemenliğini ifade eden politikalar, devletin sosyal alandan ve ilişkilerden çekilmesiyle sonuçlandı. Eğitim, sağlık, güvenlik, barınma, ulaşım ve iletişim gibi kolektif tüketim alanlarından devletin çekilmesi ve bu alanların sermayeye devredilmesiyle birlikte ortaya çıkan yeni ilişkilerin, kişileri tahakküm altına alan dinamikler üretmesi, kimlik hareketlerini güçlendirirken sınıf hareketlerini zayıflattı. Küresel ölçekte prekarizasyon ve enformelleşmenin işgücü istihdamında norm haline gelmesi, ezilenlerin devlet ve sermaye karşısında gittikçe gücünü kaybetmesi, siyasal alanın farklı çıkar gruplarının temsilinden uzaklaşıp neo-patrimonyal otoriterliğe teslim edilmesi, akademi, hukuk, medya gibi kamusal sorumluluk gerektiren mes-

leklerin niteliklerini kaybetmesi ve devletin çıplak bir cebir aygıtı haline gelmesiyle birlikte toplumsal mücadeleler etkilerini ve enerjilerini yitirdi, birçoğu da kimlik mücadelesi hâline geldi.

Kitlesel göçler, bölgesel savaşlar, enerji mücadeleleri, mülksüzleştirmeler, ekolojik krizler gibi küresel güç mücadeleleri içerisinde en altta yer alan geniş kalabalıklar için bu yüzyıl, yoksulluğun, güvencesizliğin ve sömürünün gittikçe daha yoğunlaştığı ve inceltildiği bir dönem hâline geliyor. Modern dünyanın siyasal ve ekonomik niteliğini inşa eden olağanüstü hâl ezilenler için bir istisna değil, egemenlik düzeninin kendisi olduğuna göre (Benjamin, 2012) bu yüzyılda tecrübe edilen eşitsizlik ve ayrımcılık politikalarının ve pratiklerinin geçici olmadığını, bir ara dönem olarak kabul edilemeyeceğini ve yapılaşma eğiliminde olduğunu öne sürebiliriz. Bunun anlamı, içinde yaşadığımız dönemin kurucu niteliği olan ekonomik-politik işleyişin, eşitsizlikleri yeniden üretmek için uyguladığı tahakkümlerle sürdürülebildiğidir. Yukarıda ifade edilen gelişmeler, sadece egemenlik ilişkilerine dâhil olamayanlar için değil, bu ilişkilerin içerisinde eşitsiz biçimde yer alanlar için de yeni tahakkümlerin habercisidir.

Bu gelişmelerden etkilenen ve bu gelişmelerin bir parçası olan Türkiye'nin çözemediği meselelerden biri kimliktir. Sadece Kürt kimliği değil, Türkiye'de siyasal ve sosyal tabakalaşma hâlen kimlikler üzerinden gerçekleşmekte ve ekonomik ve politik olarak Türkiye'nin ekonomik, sosyal, kültürel ve simgesel sermaye yapısı kimlikler ekseninde hareket etmektedir. Bununla birlikte Türkiye'deki Kürt toplumunu yekpâre bir bütün olarak değerlendirmek yanıltıcıdır ve tekil bir Kürt tipolojisinden söz edilemez. Kürtler, diğer kimlikler gibi, sınıfsal farklılıklara sahiptir. Sınıfsal farklılıklara ek olarak mekânsal olarak da Kürt toplumunu sınırlandırmak gerçekçi değildir. Kürt toplumu bir süredir Türkiye'nin birçok yerine dağılmış ve özellikle metropol kentlerin mukîmleri haline gelmiştir. Benzer bir durum politik-ideolojik aidiyetler için de geçerlidir. Kürt hareketini destekleyen Kürtler kadar, Kürt olduğunu ifade etmesine rağmen merkez-sağ siyasetleri destekleyen Kürt seçmenler de bulunmaktadır. Sonuç olarak diğer topluluklar gibi Kürtler de kendi içlerinde çok farklı eğilimlere, değerlere, niteliklere sahip bir topluluktur ve

Kürt kimliğinden söz edilen herhangi bir yerde kastedilen Kürtlerin kim olduğu ve hangi niteliklere sahip olduğu belirlenmelidir.

Bu çalışmada ele alınan Kürtlerin, Kürt toplumunun belli bir kesitini içerdiği; Kürt toplumunun en alt kesimini oluşturan ve madun olarak tanımlanan Kürtlerin merkezde yer aldığı ifade edilmelidir. Çalışma, metropoldeki Kürt kimliğine ilişkin genellemeler yapılmasına olanak sağlamakla birlikte farklı değişkenler, farklı zaman ve mekânlarda farklı sonuçlara ulaşılabilceği göz önünde tutulmalıdır. Bu çalışmanın ufkunu belirleyen araştırmaların ilki 2013-2014 yılları arasında İstanbul'da, Beyoğlu ilçesi örnekleminde gerçekleştirildi, ancak bu dönemle sınırlanmaz. Bununla birlikte Türkiye'deki Kürtler açısından, Kürt kimliğinin ne anlama geldiği, Kürt kimliğinin kentteki ekonomik ilişkiler içerisinde nasıl inşa edildiği, egemen ve madun kimlikler üzerindeki siyasal ve sosyal tahakkümlerin nasıl örgütlendiğini anlamak ve açıklamak çalışmanın başlıca amacı olarak kabul edilebilir.

Eşit/siz/lik Hakkında Konuşmak

Kimlik hakkında yapılan bir soruşturmanın eşitsizlik ve ayrımcılık bağlamından koparılarak incelenmesi, betimleme olmak dışında bir değer taşımaz. En azından siyaset sosyolojisinin ya da sosyolojinin ilgili olarak kabul edilebilmesi için farklı éntiteler arasındaki ilişkilerin gösterilebilmesi gereklidir. Eşitsizlik ve ayrımcılık olgusu birbirinden çok farklı boyutlara uzanabilen geniş ve kapsamlı bir konudur. Bu nedenle sosyal bilimlerin ve felsefenin başlıca konularından biri olarak kabul edilebilir. Bu kadar geniş ve kapsamlı bir konunun kimlik üzerinden ele alınması teorik ve metodolojik tercihlerle bir arada düşünölmelidir.

Eşitsizlik ve ayrımcılık konusu, toplumların değişim hızının giderek öngörülemez hâle geldiği ve toplumsal deneyimlerin gittikçe çeşitlendiği bir dönemin sonucu olarak sıklıkla ve her alanda gündeme gelmektedir. Modernitenin ve kapitalist uygarlığın ideolojik ve pratik bir durum olarak sosyal eşitsizliği ve ayrımcılığı gündelik yaşamın doğal durumu olarak içselleştirmeyi başarabilmiş olması, eşitsizlik konusunu sosyolojinin olduğu kadar siyasetin ve iktisadın da konusu hâline getirmektedir. Sosyal bilimlerin modern dönemde-

ki yönelimlerinin esasını oluşturan başlıca motivasyonunun sosyal eşitsizlik ve ayrımcılık olgusunu anlamak olduğu öne sürülebilir. Bir başka ifadeyle, sosyal bilim pratiğinin başlıca ilgisi ve sorumluluğu sosyal alanlarda farklı biçim ve görünüşlerde ortaya çıkan eşitsizliğin nedeni olan güç ilişkilerinin ve buna göre dağıtılan kaynakların neden oldukları sonuçların soruşturulmasıyla ilgilidir (Turner, 1997).

Sosyal bilimlerde eşitsizlik ve ayrımcılık sorunu sınırlı temalar ve bağlamlar etrafında değerlendirilmektedir. Burada genellikle eşitlik bir genel kategori olarak ve bağlamsız, a-priori olarak sosyalliğin naturesına ya da sosyo-kültürel bir bağlama indirgenir. Eşitliğin doğada var olmadığı yönündeki yaygın inancın toplumlar için de geçerli olduğu varsayımı, güç ilişkilerinde egemen konumda yer alanlar için güncelliğini ve geçerliliğini korumaktadır. Bu ve benzeri inançlar, eşitsizliğin sürdürülebilmesi için düzenlenen mekanizmaları meşurlaştırmak için de gereklidir. Eşitsizliğin doğallığı inancı, farkların doğaları gereği eşitsiz olduğu inancına dayanır. Bu inanç eşitliği aynılık ve özdeşlik formunun bir biçimi olarak kavranmaktadır, ancak eşitlik, farkın olduğu yerde ortaya çıkar. Aynı olan şeyler arasında eşitlik talep etmek, bir şeyi kendisiyle tanımlamaktan farksızdır.

Eşitsizlik siyasal, sosyal, ekonomik, kültürel ve benzeri her alanda, birçok farklı boyutu içererek işleyen dinamik bir süreçtir. Bunun başlıca yapısal nedeni egemen üretim biçimidir. Üretim biçimine bağlı olarak gelişen üretim ve bölüşüm ilişkileri ise eşitsizliğin somutlaştığı ilişkilerdir. Bu nedenle gündelik yaşamdaki eşitsizlik biçimlerinin kimliklerden kente, inançlardan cinsiyete, eğitimden sağlığa kadar birçok farklı alanlarda gözlemlenebilecek biçimleri bulunmaktadır. Eşitsizliğin çeşitliliği arasında gerçekleşen eşitsizlik örüntüsü, eşitsizliklerin yeniden üretilmesine neden olan içsel ve dışsal dinamiklerle sürdürülür. Yapısallaşma eğilimindeki eşitsizlikler ile eşitsizliklerin yeniden üretildiği bu dinamikler ise sınıfsal konumlar etrafında örgütlenirler.

Eşitsizlik ve ayrımcılık meselesinin buradaki tartışma için ilk anlamı, toplumsal faydadan ve toplam üretimden toplumun üyesi olan kişilerin ve grupların eşit bir biçimde istifade edememeleri olarak ifade edilebilir. Burada toplumsal faydaya erişebilmek önünde-

ki yapısal engellerin kişiler ve gruplar arasında inşa edilen ayrımcılıklarla üretildiği varsayılmaktadır. Bu eşitsizlikler ve ayrımcılıklar kendi başlarına bir anlam taşımazlar ya da herhangi bir töz içermezler. Bu nedenle inşa edilmeleri gerekir. Bunun somut olarak gözlemlenebildiği yer ise egemen birikim rejimine bağlı olarak ortaya çıkan birikim stratejileri, enformelleşme, prekarizasyon, güvencesizleşme ile bunların sürdürülmesini sağlayan tahakkümlerdir. Böylece sınıf sömürüsüne neden olan ilişkiler, eşitsizliğin ve ayrımcılığın sürdürülebilmesi için örgütlenmiş olur.

Eşitsizlik ve ayrımcılık olgusunun sınıf kavramı ile birlikte ele alınmasının nedenlerinden biri sınıfsal konumların, sosyal kurumları ve alanları belirleme gücüdür. Sınıf bir ilişkidir ve ekonomik eşitsizliğin ya da ayrımın bir ifadesi olduğu kadar toplumsal varoluşun ve aidiyetlerin konusudur. Sınıf ilişkileri aynı zamanda sosyal ilişkiler olarak gerçekleşir. Eğitim, ekonomi, sağlık, hukuk ve benzeri sosyal alanlara ilişkin her türden anlama çabasını bir biçimde sınıf kavramıyla içsel bir ilişki hâlinde düşünmeyi zorunlu hâle getiren şey, sosyalliğin kurucu unsuru olan sınıfsal ilişkilerin ürettiği eşitsizlik zeminidir.

Sosyalliğin bilgisinin üretilmesini sağlayan sınıf merkezli teorik yaklaşımlar, sınıf paradigmasının her zaman ve her yerde geçerli olan bir analitik gereç olduğu anlamına gelmez. Sosyoloji literatürü içerisinde sınıf konseptinin, kimi zaman sosyal olanı anlamayı zorlaştıran, gerçekliği tek boyutlu kavrayan ve her türden sosyal sorunu tekil nedene indirgeyen sapmalar içerdiğine ilişkin açıklamalar da mevcuttur. Ancak sosyal eşitsizlik ve ayrımcılık gibi bir konunun sınıfsal yaklaşımı dışarıda tutmasını beklemek, onun sosyal yapı ve ilişkiler üzerindeki etkisini atlamak, eşitsizliğin nedenlerini açıklamayı güçleştirir. Eşitsizliğin, ekonomi başta olmak üzere, tüm kaynakların dağılımındaki rolü ve işlevi, onu ilgili sosyal yapının kurucu niteliklerinden birine dönüştürür. Bu nedenle eşitsizliğin nedeni, sınıflı toplumsal formasyon ve bu toplumsal formasyon içerisinde var olan sınıfsal sömürü ilişkilerindeki konumlardır (Bürkev & Özüğurlu, 2011).

Eşitsizliğin tecrübe edilme biçimleri zamana, mekâna, mülkiyet rejimine, üretim ilişkilerine ve sosyal konumlanmalara bağlı olarak sonsuz çeşitlilik gösterebilir. Farkın bir biçimde ortaya çıktığı her

yer, eşitsizliğin ve eşitsiz ilişkilerin ortaya çıkması için bir nedene dönüşebilir. Burada 'fark' kavramı, eşitsizlikleri inşa eden kurucu bir kavram olarak değerlendirilebilir. Yukarıda bahsedildiği üzere, eşitliği ayınlar arasındaki niteliksel birlik olarak ele almak, farkları eşitsizliğin nedenine dönüştürmektedir. Biyolojik ya da fizyolojik farklar kadar yaş, eğitim, sağlık, kültür, ya da mekânsal farkları eşitsizlik gerekçesi olarak ifade eden egemen ideolojinin aksine, tam da bu farklar nedeniyle eşitlik talebi ortaya çıkar.

Sosyal teorilerin ve sosyal bilim literatürünün eşitsizlik ve ayrımcılığa yönelik olguları genellikle post-modern ve yapısal-işlevselci teoriler ve açıklama modelleri içerisinde ele aldıkları görülmektedir. Bu nedenle sosyal tabakalaşma kuramlarının önemli bir kısmı eşitsizliği, sosyal gerçekliğin işlevsel olarak farklılaşmasının sonuçlarından biri olarak değerlendirmektedir. Böylelikle eşitsizlik ve ayrımcılık, zımnen ya da açıkça sosyal farklılaşmanın bir sonucu olarak yorumlanır. Oysa küresel bir olgu olan eşitsizlik olgusu, sosyal farklılıkların bir sonucu olmaktan daha çok devlet-yurttaş, sermaye-emek, toplum-kişi arasındaki ilişki örüntülerinde inşa edilmekte; sosyal ihtiyaçların ya da düzenlemelerin kendiliğinden bir sonucu olarak değil, güç ilişkileriyle şekillenmektedir.

Özellikle neoliberal birikim stratejisi ile birlikte, 1980'lerden itibaren hızla politik geçerliliğini ve mevcudiyetini kaybeden sosyal devlet uygulamaları ve bu sürece eşlik eden neoliberal politik ve ekonomik uygulamalar, küreselleşme ile birlikte değerlendirildiğinde (Balibar, 1998) sosyal eşitsizliğin gittikçe derinleştiği ve küreselleştiği gözlemlenebilmektedir. Çok boyutlu eşitsizliklerin gerçekleştiği günümüz toplumlarında farklı türden eşitsizliklerin aynı sınıf, grup, hatta aynı aile içerisinde bile farklı düzeylerde deneyimlenebildiği görülmektedir (Çarkoğlu & Kalaycıoğlu, 2009; Bora, 2005). Bu durum sosyal eşitsizliğin sınıfsal olduğu kadar sınıfsallığı aşacak düzeyde karmaşılaştığını göstermektedir (Bourdieu & Passeron, 2014). Bu nedenle sosyal eşitsizliği ve ayrımcılığı anlamak ve açıklamak için sınıf gibi tek ve değişmez bir faktörle sınırlanmak yerine, sınıfsal dinamikleri gözetken ve sınıfın eşitsizlikleri çoğaltan dinamiklerine odaklamak gerekmektedir. Bunun anlamı sınıfsal sömür ilişkilerinin yalın ve gözle

görülür hâlde gerçekleşmediği, birçok farklı tahakküm tarafından biçimlendirildiği ve kendini başka türden eşitsizliklerin ve ayrımcılıkların içerisinde gömerek sömürü ilişkilerini düzenlediğidir. Bu nedenle eşitsizlik ve ayrımcılık, sosyal alanlar içerisinde birçok farklı ilişki biçimiyle inşa edilmektedir.

Kimlik ve Tahakküm

Eşitsizlikler ve ayrımcılıklar, egemen üretim biçiminin yeniden düzenlenmesi ve sürdürülebilir hâle gelebilmesi için hiyerarşileri yeniden üretmek zorundadır. Kapitalist üretim biçiminin sürdürülmesi için gerekli olan ucuz işgücü istihdamını sağlamanın yollarından biri işgücünün sürekli-yeniden kategorize edilmesidir. İşgücünün yaş, beden, cinsiyet, din, mezhep, ırk, etnisite gibi kategoriler aracılığıyla yeniden düzenlenmesi, kişinin sosyalleşmesinin, kendini topluma sunabilmesinin sınırlarını belirlemektedir. Bu nedenle işgücüne atfedilen sosyo-ekonomik değer, aynı zamanda kişinin kimliğinin, statüsünün ve sosyal değerinin başlıca ölçütü hâline gelir.

Sosyal eşitsizlik ve ayrımcılık, modern toplumda birçok farklı biçimde gözlemlenmekte ve birçok farklı olguyla kesişmektedir (Turner, 1999). Eşitsizliği anlamaya ve diğer sosyal olgularla ilişkilendirmeye yönelik sosyal bilimlerdeki bu çaba, özellikle sınıf, etnisite, cinsiyet, yurttaşlık ile bunlarla iç içe geçen ekonomik ve politik süreçlerle ilişkilendirilmektedir (Blackburn, 1999). Sosyal alanlardaki farklı güç ilişkilerinden ve oyun alanlarından dışlananlar, kültürel, ekonomik, sosyal ve sembolik sermayenin dağılımında (Bourdieu & Wacquant, 2010) kaybettiklerini elde edebilmek için yerel, bölgesel ve küresel ölçekli itirazlarıyla eşitsizlik üreten mekanizmaları sürekli-yeniden harekete zorlar (Field, 2008). Bilindiği üzere eşitsizliğe ve ayrımcılığa maruz kalanlar, bu kötülüklerle karşı her zaman sessiz kalmaz ve genellikle derin ve içsel bir itiraz duyusuyla kendi direniş taktiklerini geliştirirler.

Modern kapitalist toplumlarda sosyal eşitsizlik ve ayrımcılıkların somutlaştığı yerlerden biri kimliktir. Kimlikler, boş gösterenler değil, sosyal eşitsizliğin temellendirildiği farklılaşmaları açıklamak için kullanılan kavramlardan biridir. Bireysel ya da kültürel/kolektif

kimlikler sabit, donuk, metafizik töz olarak değil, bireysel deneyimlerin kolektif inşası olarak gündelik yaşamda deneyimlenmektedir.

Sosyoloji literatürü içerisinde kimlikle ilgili tartışmalar, kavramın içerdiği farklı, çoklu ve kesişimselliğe olanak sağlayan anlamların yoğunluğu ve kavramın açıklayıcılık potansiyeli nedeniyle hâlen devam etmektedir. Bazı sosyal teorisyenler için kimlik, sosyalliğin analizi için eksen bir kavram olarak değerlendirilmekte ve kavrama kendi başına bir özgüllük ve açıklama gücü atfedilmektedir. Bu teorisyenlere göre kimlik, toplumdaki kurumsal değişimlerin hızına ve yoğunluğuna rağmen analitik anlamda referans noktası olmaya devam etmektedir (Sökefeld, 2001; Hall, 1997, 2003). Ancak bazı sosyal teorisyenler, kimlik kavramının herhangi bir analitik anlamının olmadığını, farklı anlamlarda ve bağlamlarda kullanılabildiğini, bu nedenle sosyal teori için işlevsiz olduğunu öne sürmektedir (Brubaker & Frederick, 2000).

Kimlik, muhayyel bir kök ya da kökenle ilişkilenebilirliği sağlayan ve “biz” tasarımının oluşmasını sağlayan dinamiklerin nominal ifadesi olarak kabul edilebilir. Gündelik yaşamın içerisindeki maddi pratiklerle oluşan deneyimlerin soyutlanmasıyla edinilen imajların (Jenkins, 2004) kimlik hâlinde deneyimlenmesi, pratiklerden daha çok simgesel ve zihinsel inşalar sayesinde görünür hâle gelmektedir. Kimlikle ilgili sosyal psikoloji ve sosyoloji alanlarında geniş sayılabilecek bir literatür mevcuttur. Burada ilgili literatürle ilgili kısaca söylenmesi gereken şey *benlik* kavramından *öteki* kavramına (Santas, 2002), grup-içi ilişkilerden gruplar-arası ilişkilere kadar kimlikle ilgili analizlerin kolektif deneyimlere odaklanmış olduğudur (Taylor & Spencer, 2004). Bu yaklaşımlarla temas içerisinde olan ve kimliği sosyal inşa olarak değerlendiren bazı teorisyenler ise sadece kimliğin değil, gerçekliğin *şimdi* ve *burada* gerçekleşen ilişkiler içerisinde bir düzenleme olduğunu ve kimliklerin bu gerçeklik inşasındaki rolünden söz ederler (Berger & Luckmann, 1991). Buna göre sosyal gerçekliğin inşa edilmesinde kimlik başlıca belirleyendir.

Kimlik teorilerinin ortak noktalarından biri, kişiyi sosyal çevrenin bir ürünü ve kolektif kimliğin taşıyıcısı olarak konumlandırmasıdır. Buradan hareketle kimlik kolektif bir deneyim olarak

tanımlanabilir. Kimliğin kolektif bir niteliği olmakla birlikte, onun bir deneyim olarak tanımlanması, kimliğin kişisel deneyimlerinin bir sonucu olduğu anlamına gelmez. Kimliğin oluşmasında bireyin deneyimi önemlidir, ancak kimlik, bireysel deneyimlerin soyutlanmasıyla elde edilen kolektif bir inşa olarak değerlendirilmelidir. Sonuç olarak kimlik, kişinin bireyselliğini aşan ve onu içinde yer aldığı sosyal çevrenin deneyimlerine bağlayan bir sürecin içerisinde anlam kazanır. Bu nedenle kimliği açıklamak için gündelik yaşam ilişkileri içerisindeki sınıf, iktidar, aile, göç ve mekân gibi olguların kesişimlerine odaklanmak ve bu kesişimler içerisinde inşa edilen kimliklerin niteliklerini ve işlevlerini açıklamak gereklidir.

Kimlik sabit, değişmez ve metafizik bir töz taşımadığına göre kimliğin inşa edildiği sosyal ilişkilerin işlevine ve niteliğine odaklanmak, kimliğin inşa edildiği kurumsal, mekânsal, sınıfsal ve güç ilişkilerine bağlı olarak gelişen ve ilerleyen süreçlere odaklanmak gerekir. Bu ilişkisel metodolojiye bağlı olarak kimlik, kendisini çevreleyen koşulların ve bu koşullar içerisindeki tahakküm mekanizmalarının kesişiminde inşa edilmektedir.

Kişilerin ya da kurumların sahip olduğu gücü diğerlerine dayatmaları anlamına gelen tahakküm kavramı, egemenlerin pratiklerinde izlenebilir, ancak bu pratikler doğrudan gerçekleşmez. Tahakküm ara mekanizmalara, geçiş bölgelerine, geçirgen katmanlara ihtiyaç duyar, onlar aracılığıyla gerçekleşir ve rızayı elde etmeyi hedefler. Bu nedenle tahakkümün çıplak hâlden çok onun işleyişini, pratiklerinin bıraktığı izleri takip etmek mümkündür (Bourdieu, 2006, s.53). Toplumsal yaşamda birçok farklı tahakküm biçimi bulunur. Bu tahakkümler birbirleriyle ilişki ve iletişim içerisinde. Bu ilişki ve iletişim hatları yoluyla farklı alanlardaki tahakkümler bir mekanizma karakteri kazanır ve sosyal kurumlarıyla da sistemler içerisindeki tahakkümleri, gündelik yaşamın hemen her alanında, birbirleriyle uyumlu hâle getirir. *Tahakküm mekanizmaları*, tahakkümlerin belirli bir ahenk içerisinde çalışmasını sağlayan, sosyal denetim ve kontrol süreçlerini yönlendiren pratikler bütünü olarak yorumlanabilir. Bu mekanizmalar yoluyla gündelik yaşam içerisindeki eşitsiz ilişkilerin doğal gibi görünmesi ve içselleştirilmesi hedeflenir. Bu doğallaştırmanın ve içselleştirmenin imkânlarını yaratan ve tahakkümün kişi-

ler ve gruplar üzerinde sürdürülmesini ve onaylanmasını hedefleyen pratikler kümesi, kendini egemenlik ilişkilerinin bir yansıması olarak somutlaştırır (Bourdieu & Wacquant, 2010).

Kimliğin Ekonomi-Politik Değeri

Modern kapitalist toplumda eşitsizlik rejiminin temellerini oluşturan egemen üretim biçimi için kimlik, işgücü hiyerarşisinin oluşturulabilmesi için tahakküm mekanizmalarının nesnesi hâline dönüştürülür. Sosyal bir inşa olarak kimliğin eşitsizlik rejiminin bir bileşenine dönüşmesiyle birlikte işgücü piyasası, kimlikler etrafında yeniden örgütlenir. Cinsel, dinsel ya da etnik kimlikler etrafında yeniden düzenlenen işgücü piyasası içerisinde oluşan bu kimlik hiyerarşisi, egemen birikim stratejisinin sosyal alanları düzenleme pratiğinin somutlaştığı alanlardan biridir.

Etnik ayrımcılık ya da ırkçılık gibi ayrımcılık sistemleri kültürel, biyolojik, ekonomik ya da mekânsal farklılıkları doğal/sabit durumlar olarak niteleyerek kişiler ya da gruplar arasında üst-ast ilişkisinin doğallığına vurgu yapan ve tahakküm ilişkisini norm olarak kabul eden sistemlerdir. Bu eşitsizlik ve ayrımcılık biçiminin, Güney Afrika gibi örneklerde hukuki olarak tanındığı, Amerika Birleşik Devletleri gibi örneklerde istihdam rejiminin temelini oluşturduğu ve küresel ölçekte gerçekleştiği bilinmektedir (Bratter & Gorman, 2011; Kim, 2015). Yine bilindiği üzere etnik eşitsizlik ve ayrımcılık pratiklerinin sürdürülebilmesinin temel koşulu, ekonomik alandaki eşitsizlik ve ayrımcılık ilişkilerinin sürdürülmesidir. Toplumdaki azınlıklara, bazı etnik gruplara, egemen kimlik grubu dışındaki kesimlere yönelik eşitsizlik ve ayrımcılık uygulamalarında tahakkümün sürdürülebilmesi için ekonomik alanın sürekli ve yeniden düzenlenmesi gerekir. Bu düzenlemeler, egemen kimlik kümesinin dışında kalanların statüsünün düşük tutulmasıyla, bu statülerin geçirgenliğinin olabildiğince azaltılmasıyla gerçekleştirilir (Armenta & Hunt, 2009).

ABD merkezli yapılan çalışmalarda sıklıkla vurgulandığı üzere etnik kimliklerinden dolayı eşitsizliğe ve ayrımcılığa maruz kalan kişiler işyerlerinde ve çalışma süreleri boyunca, sürekli iş becerilerini ya da performanslarını kanıtlamak zorunda (Cervantes & Cast-

ro, 1985) ve stres altında (Turner & Avison, 2003) hissetmekte, buna rağmen saygısız tavır ve davranışlara maruz kaldıklarını, iş arkadaşları tarafından benimsenmediklerini ve sevilmediklerini (Araujo & Borrell, 2006; Romero & Roberts, 2003) düşünmektedirler. Genellikle sosyoloji, psikoloji ve sosyal psikoloji alanında yapılan bu çalışmalar, egemen kimlik dışındaki birçok farklı kimliğin ekonomik alanda karşılaştığı eşitsizlik ve ayrımcılık pratiklerinin neden olduğu kişisel sorunlara odaklanmaktadır. Ancak bu durum eşitsizlik ve ayrımcılık pratiklerinin arkasındaki tahakküm mekanizmalarını açıklamak için yeterli değildir.

Yine ABD örneğinde siyahlar ve beyazlar arasındaki sosyal eşitsizliğin ve ayrımcılığın üretim ilişkileri ve üretim sürecinde oluşturduğu emek hiyerarşisi, işgücünün istihdamında ve işbölümünde, ücretlendirme, tatiller, izinler, sosyal güvenceler ve benzeri somut durumlarda da kendini gösterir. Bu durum, işçi sınıfı içerisindeki farklı grupların kendi imtiyazlarını ve iş güvencelerini korumalarının yollarından biridir. Beyaz işçi sınıfı, ırkçı tutum ve davranışlar sergileyerek mevcut eşitsizliği ve ayrımcılığı derinleştirir. Bunu meşrulaştıran ideolojik ve politik görüşleri ideal ve evrensel gerçeklikler olarak benimser. Burada, eşitsizliğin sürdürülmesi beyaz işçi sınıfının olası güvence kayıplarının önüne geçmek, prekarizasyonun şiddetini azaltmak, rekabet alanlarını daraltmak ve ayrımcılık üzerinden kurulan grup dayanışması sayesinde iş güvencesini korumak anlamına gelir. Beyaz işçi sınıfı açısından ayrımcılık, iş piyasası ve üretim ilişkileri içerisinde çeşitli avantajlar elde etmenin bir aracıdır. Böylelikle beyaz işçi sınıfı, toplam işçiler içerisinde mütehakkim bir konuma yerleşir (Omi & Winant, 1994). Kapitalist üretim biçiminin sürdürülebilmesi için ihtiyaç duyulan ırksal, etnik, cinsel, dinsel ve benzeri her farka bir töz atfedilerek, biz-öteki ayrımını dayatan egemen ideolojiyle bütünleşmenin araçları ve yolları inşa edilir. Benzer bir durum iş arama ve bulma süreçlerinde de geçerlidir. Örneğin henüz Suriye iç savaşı öncesinde, IŞİD ve benzeri terör örgütlerinin gündemde olmadığı bir dönemde bile İsveç'teki Arap-Müslüman kimliklerin istihdamına yönelik açık ve örtük ayrımcılıklar bulgulanmıştır (Rooth, 2010). Bu örnekler her ülkede ve farklı kimlikler eksenine alınarak çoğaltılabilir. Burada vurgulanmak

istenen, küresel ölçekte gerçekleşen bu eşitsizlik ve ayrımcılık biçiminin ezilenler için bir istisna değil, sistemin kendisi olduğudur.

Türkiye özelinde de etnik, dinsel-mezhepsel, cinsel, kültürel ve benzeri kimlikler işgücü piyasasının düzenlenmesinde etkilidir. Modern kapitalist toplumsal formasyon içerisinde kimlikler sadece tahakkümün nesnesi değildir, aynı zamanda tahakkümün bedende, zihinde, dilde ve jestlerde tezahür edip cisimleştiği yerdir. Tahakküm kişinin *ben-biz* ve *öteki* olarak gördüğü, bildiği, tanımladığı her şeyi biçimlendirdiği gibi kişinin kendisini de biçimlendirir. Türkiye’de eşitsizliğin katmanlı bir biçimde gerçekleştiği sosyal alanlar içerisinde Kürt işgücü, sınıfsal ve etnik kategorilerin iç içe girmesiyle birlikte oluşan sosyal eşitsizlik ve ayrımcılıkları bir arada tecrübe eder. Başka bir ifadeyle, etnik tahakküm mekanizmaları nesnel sınıf konumlarıyla genellikle açıkça örtüşen ve birbirlerini yeniden üreten süreçler olarak hareket etmektedir. Bunun anlamı, Türkiye’deki egemen birikim rejimi açısından kimliklerin, bu çalışma açısından Kürt kimliğinin, ekonomik-politik bir değer içerdiği.

Kürtlerin sınıfsal sömürü ilişkileri ve tahakküm mekanizmaları yoluyla dahil oldukları eşitsiz ilişkiler, onları içeren ve içererek dışlayan ilişkiler sistemiyle sürdürülür. Sosyal alanlarda var olan her türden ilişki, Kürt kimliği söz konusu olduğunda eşitsizlik ve ayrımcılıkla örülen sosyal ilişkiler hâline gelir. Sosyal yapı içerisinde sistematik nitelik kazanan ve sosyal ilişkilerin doğal hâli olarak sunulan bu eşitsizlikler, kimlikler üzerindeki tahakkümü derinleştirir. Böylece ezilen kimlikler üzerindeki tahakküm sadece siyasal, ekonomik, kültürel ya da hukuki olarak değil, sınıfsal ve sosyal ilişkiler içerisinde de gerçekleşir.

Türkiye’nin kimlik krizi, kimliklerini etnik, dinsel, cinsel, kültürel ve benzeri niteliklerle deneyimleyen kesimlerin gündelik yaşamlarını kuşatmaktadır. Bu nedenle kimlikler, sadece kimliklerle ya da kimliklerin nitelikleriyle ilgili değildir. Gündelik yaşamdaki kimlikleri bir töz olarak değil, sınıfsal eşitsizlikler, sömürü ilişkileri ve tahakküm mekanizmaları yoluyla şekillenen, süreklilik-kopuş içerisinde ve zaman-mekân bağlamında inşa edilen bir varoluş hâli olarak kavramak, kimlik görünümüleriyle sürdürülen eşitsizlik ve ayrımcılıkları anlamak için gereklidir.

Türkiye'deki kimlik sorunu, Tanzimat'tan bu yana devam etmektedir. Ulus-devletin kurulma süreciyle derinleşen bu sorun siyasal, sosyal, ekonomik ve hukuki alanlar başta olmak üzere bütün sosyal alanlarda devam etmektedir. Türkiye'deki demokratikleşme beklentilerine ve mücadelelerine rağmen kimlik siyasetlerinin gittikçe güçlü hâle gelmesi, kimlikler üzerindeki tahakkümleri yoğunlaştırmış, egemen kimliğin dışında kalan kesimlerin dışlanmasını ve ötekileştirilmesini neredeyse kurumsal hâle getirmiştir. Başta devlet ve bürokrasi tarafından icra edilen bu dışlanma ve ötekileştirme pratiklerini tecrübe eden kesimlerden biri de Kürtlerdir.

Türkiye'deki siyasi tarih yazımından “Şark Meselesi” olarak anılan bu konu, zaman içerisinde birçok farklı biçimde tartışıldı. Kürt toplumuyla ilgili devlet söyleminin hegemonik bir söylem olması nedeniyle akademik ilgi çok dar ve yanlı bir perspektif üretti. Kürtlerle ilgili yapılan çalışmalar ve araştırmalar genellikle bölgenin demografik yapısı ve onun nasıl değiştirileceği; ekonomik geri kalmışlığı ve bunun neden olduğu siyasal sorunlar; bölgedeki irtica hareketleri; aşiret düzenleri; anarşi ve terör sorunu ile (Yeğen, 1999), çok kısa bir süre de olsa, hakların tanınması ve demokrasi çerçevesinde tartışıldı. Bütün bu süre içerisinde Türkiye akademisinin Kürt toplumuna ilgisinin olmadığı ya da çok sınırlı ve güvenlik eksenli olduğunu vurgulamak gerek. Başta İsmail Beşikçi olmak üzere birkaç öncü sosyal bilimci dışında neredeyse bir asır boyunca Kürt toplumu Türkiye akademisinin ilgi konuları arasına giremedi. Egemen siyasal tahakkümün söylemiyle belirlenen Kürt kimliğinin toplumsal varoluşları ve buna ilişkin talepleri üniter devlet söylemi gerekçesiyle bölücülük olarak tanımlandı. Kürtlerin gerçek sorunlarına ve taleplerine yönelik sosyolojik açıklamalar ve anlama çabaları ise Kürt toplumunun gerçekliğinden uzak kaldı ve egemen siyasal söylemi yeniden üretti.

Bu yaklaşımların ortak noktası Kürt toplumunun toplumsal mahiyetini ret ve inkâr etmek, Kürt kimliğinin sosyal alanlardaki varlığının üstünü örtmekti. Kürt kimliğinin inkâr edilmesi ve toplumsal varlığının reddedilmesiyle birlikte, Kürt etnisitesine ve Kürt olma hâline ilişkin her türden anlama ve açıklama gayreti, egemen devlet aklı ve bürokrasi tarafından, devletin hegemonik söylemine yönelik bir tehdit olarak yorumlandı. Böylece Kürt toplumu ve Kürtler dar

güvenlik analizlerine ve terörizm tartışmalarına sıkıştırıldı. Adalet ve Kalkınma Partisi'nin ilk dönemlerinde, iktidar partisi olarak egemen devlet söylemine yönelik eleştirileriyle birlikte Kürt toplumunun güncel realitesinden daha çok Türkiye'de yaşayan Kürtlerin geçmiş deneyimlerine ve gündelik yaşamlarına ilişkin görece bir ilgi ortaya çıktı. Çok kısa bir süre devam eden bu tavır değişikliğinin birçok nedeni olduğu öne sürülebilir. Ancak bu sürecin kalıcı olan etkisi, Kürtlerin siyasal alanda yadsınamaz bir özne olarak yer aldıklarının tescil edilmesiydi.

Yukarıdaki genel akışa ek olarak Kürtlerin Türkiye'deki deneyimlerini belirleyen bazı uğraklardan kısaca söz etmek gerek. 1925 yılından günümüze kadar hazırlanan devlet raporlarından anlaşılacağı üzere, başlangıçta Kürt toplumunun denetim ve kontrol altında tutulması, iskân ve ikametlerinin değiştirilmesi, Kürtçenin yasaklanması, Kürt milliyetçiliğinin engellenmesi hedeflenirken zamanla demokratikleşmeye doğru bir geçiş görülüyor (Akçura, 2011). Ancak raporların belli bir bölgeyle sınırlı olması ve Türkiye'deki Kürtlerin gündelik deneyimlerini içermemesi, Kürtlerin sorunlarının sadece siyasal ve hukuki düzenlemelerle çözülebilecek sorunlar olarak sunulmaya devam ettiğini gösteriyor. Buna ek olarak 1984-1999 yılları arasında bir devlet politikası olarak uygulanan zorunlu göç politikalarının, Kürt köylerinin boşaltılmasına ve milyonlarca kişiyi göçe zorlamasına neden olması, Kürt toplumu açısından bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir (Kurban & Yeğen, 2012; Yolaçan & İlhan, 2010). Bu sürecin sonunda Kürt toplumu, İstanbul gibi metropol kentlere göç etmek zorunda kaldı ve bu kentlerin işgücü piyasasına eklenmenin taktiklerini üretti ve Kürt kimliğini egemen birikim stratejisinin bir bileşenine dönüştürdü. Böylece büyük kentlerde enformelleşmenin, güvencesizliğin ve emek sömürsünün gösterebilirlerinden biri olarak Kürt kimliği yeniden inşa edildi.

“...bir de Kürtlük mü çıktı ortaya?”¹

1 Bu alıntı İstanbul'da yapılan saha araştırmasındaki bir görüşmeye ait. 1999 yılında ağabeyi ile Mardin'den İstanbul'a gelmek zorunda kalan Zeki'ye iş ararken girdiği bir dükkânın sahibi “sen Kürt'sün, seni alamayız” der. Bunun üzerine Zeki yaşadığı hayatın zorluğundan yakınarak “...anne, baba

Modern kapitalist üretim biçiminin toplumu kimlikler ekseninde parçalayarak işgücünü organize edebilmesi için yoksulluk, göç, kent, mekânsal farklılaşma ile iç içe girmesi gerekir. Sadece kimlikle değil, kimliğin çevresini saran ilişkiler ağı ile gelişen bu süreç, kimliğin taşıyıcılarını eşitsiz ilişkilerin içerisinde tutacak şekilde örgütlenir. Bunu tek yanlı olarak düşünmek yerine eşitsiz ama karşılıklı bir ilişki olarak düşünmek gerekir. Bu nedenle Türkiye’de egemen kimlik dışında kalan kimlikler, farklı düzeylerde ve biçimlerde de olsa, ekonomik ve siyasal mücadelenin bileşenlerinden biri hâline gelebilmektedir. Kentteki Kürt kimliği ekonomik ilişkiler içerisinde mutlak edilgenlik içerisinde yer almazlar, aynı zamanda kentteki ekonomik mücadelenin taraflarından biri olarak kategorize edilebilirler (Maleševic, 2004).

Ekonomik alandaki etnik emek hiyerarşisinin ürettiği rekabet ve mücadele, kendini kültürel farklılıklar biçiminde göstermek isteyebilir, ancak bu gösterinin gerçek ilişkiler içerisinde karşılık geldiği bir anlam ve içerik yoktur. Ekonomik alan içerisinde rekabet hâlindeki etnik gruplardan biri diğerini dil-şive, din-mezhep, soy-köken, kültür, beden, siyasal tutum ve düşünceler ya da benzeri niteliklerden dolayı damgalayarak rekabet alanının dışına itmek isteyebilir. Burada gruplar arasındaki mücadele kadar müzakereler de alandaki ilişkilere dâhildir. Gruplardan biri buradaki mücadeleyi kaybedecek olursa dışlanan grup, kimliğini oluşturduğu iddia edilen niteliklere daha fazla sahip çıkarak grup dinamiklerini yeniden üretmeyi hedefleyecektir. Kimi zaman yasalarla, kimi zaman piyasa içindeki güç ilişkileriyle yeniden düzenlenecek ekonomik alandaki ilişkilerin eşitsizlik ve ayrımcılık ekseninde sürdürülmesi zamanla yeni sosyo-ekonomik ve sosyo-politik sınırlar oluşmasına da neden olabilir (Hechter, 1976).

Kürtlerin İstanbul tecrübesinde gözlemlenebilecek bu durum çeşitli iş kollarının etnik olarak düzenlenmesi, Kürtlerin enformel istihdamının norm hâline gelmesi, ücretlendirmelerin etnik olarak belirlenmesi gibi birçok durumda kendini gösterir. Mekânsal

yok, burada nasıl ayakta duracağız, bir de Kürtlük mü çıktı ortaya” diyerek şaşkınlığını ifade eder. Ayrıntılı bilgi için bkz. Polat S. Alpman (2016) *Esmer Yakalılar: Kent, Sınıf, Kimlik ve Kürt Emegi*, İstanbul: İletişim.

farklılaşma ise bu durumun somutlaştığı bir başka düzeydir. Aynı sınıfa üye olmasına rağmen farklı etnik gruplara aidiyetin bir çıkar çatışmasına dönüşmesi, hızla emek-içi çatışmaya dönüşür (Harvey, 2002). İstikrarlı istihdama sahip olan egemen kimlik ile işsiz olan ya da düzenli istihdam edilmeyen Kürt ya da benzeri kimlikler arasında emek-içi çatışmanın sıklıkla gözlemlenmesi mümkündür.

Farklı etnik gruplar arasındaki emek-içi çatışma, egemen birikim rejiminin sürdürülmesi için işlevsel olduğu sürece egemen ideoloji tarafından da desteklenir. Bu nedenle sınıfsal sömür ilişkileri, tahakküm mekanizmaları yoluyla yeniden üretilmektedir. Sıradan kişilerin ve işgücünü satarak geçinenlerin yukarıdan/üstenci bir dille ve kendilerini tanımlamadıkları niteliklerle tanınmaları, sınıfın diğer üyeleri tarafından ötekileştirilmelerini kolaylaştırır. Böylelikle etnik gruplar arasında aşılması imkânsız gibi sunulan sahte antagonizmalar inşa edilir. Bu sahte antagonizmalar etnik emek hiyerarşisini sürdürebilmek ve ekonomik alanda görece bir üstünlüğe sahip olabilmek için etnik gruplar arasındaki yapay rekabetin düzenlenmesi için gereklidir (Nilsson & Wrench, 2009; Omi & Winant, 1994).

Sonuç olarak tahakküm, bütün kimlikler üzerinde farklı biçimlerde çalışır. Egemen kimliğin üzerinde çalışan tahakküm ile ezilen kimlikler üzerindeki tahakküm onları birbirlerinden ayırttığı, bu ayırtırmayı yoğunlaştırdığı sürece işlevseldir. Ezilen kimliklerin sosyal alanlardan dışlanmalarını ve ötekileştirilmelerini sağlayan mekanizmalar yoluyla etnik gruplar arasında gerçekleşen çatışmalar, egemen birikim rejimi için herhangi bir tehdit içermediği sürece yeniden üretilir ve sermaye-emek arasındaki çatışmanın üzerini örtmeyi sağlar (Harvey, 2002).

Zorunlu göç süreciyle ve sürgün olarak kentte gelmenin bir diğer anlamı mülksüzleşmektir. Metropol kentlerde yaşayan Kürtler için mülksüzleşmenin anlamı mekânsal tecrit, gettolaşma, enformel ve güvencesiz istihdam, suçlulaştırılma, düşük ücret, hürmetsizlik ve hor görülme gibi süreçlerle ilişkilidir. Mülksüzleşme kentteki üretim ilişkilerine en aşağıdan ve düşük beklentilerle dâhil olmayı zorlar. Emeginden başka satacak bir şeyi olmayanlar açısından bu durum, kendini kimlik üzerinden tarif etmenin ve tanımanın yeni evrelerin-

den biridir. Bu nedenle mülksüzleşme, kentteki Kürt işgücü açısından Kürt kimliğinin yeniden inşasında önemli bir uğraktır.

Eşitsiz ilişkilerin ve tahakkümlerin neden olduğu gerilimleri kimlikleriyle yüklenen Kürtler açısından kimlik, mâduniyetlerini yeniden üreten bir gösterene dönüşür. Kendisini bilgi, beceri, deneyim gibi niteliklerle sunmak istediğinde gözden irak tutmaya çalıştığı kimliğin bu niteliklerin değerini düşüreceği bilgisine sahiptir. Kendisine seslenen egemen kimliğin sesinin içerdiği eşitsizlik ve ayrımcılığı açıklayamasa bile anlar. Kendini onun gözünden de görebilecek bir beceriye sahip olduğu için eşitsiz ilişkiler içerisinde kendisinden ne beklendiğini bilerek hareket eder.

Burada kendini yeniden üreten bir kısır döngüden söz etmek gerek. Kürt kimliğinin eşitsizlik ve ayrımcılığı taşıyan bir kimliğe, somut ya da mücessem bir nesneye dönüşmesiyle birlikte sömürü ilişkileri saydamlaşarak Kürt kimliğinin daha öne çıkmasına neden olur. Böylece kimlik üzerindeki tahakkümler bu eşitsiz ilişkilerin sürdürülebilmesinin meşruiyetini sağlar. Örneğin ekonomik alana ya da eğitim gibi kamusal hizmetlere eşitsiz erişimin neden olduğu yoksunluklar, Kürt kimliğinin bir bileşenine dönüştürülür. Böylece Kürt işgücünün, işgücü piyasasında ucuz ve güvencesiz emek gücü olarak istihdamını teşvik eden yollar pürüzsüz hâle gelir. Kürt'ün bedeninde taşıdığı Kürtlük alâmetleri, izleri ya da işaretleri ise Kürt kimliğinin enformelleşmesini doğallaştıran, onu sömürmeyi piyasanın normu olarak sunan egemen anlatının bir parçası hâline gelir. Böylece kimliğin enformel bir nitelik kazanmasıyla iş bölümünün etnik kimliklere göre kategorize edilmesi arasında rasyonel ilişkiler kurulmuş olur. Sonuç olarak, örneğin İstanbul'daki işgücü piyasasını Türklerin kontrol ettiği, onlar tarafından düzenlendiği, devletin Türklerden yana ekonomik alana dâhil olduğu ve Kürtleri dışladığı ve Kürtlerin sadece işgücü olarak İstanbul'da var olabilecekleri yönündeki kanaatler, algılar güçlenir ve etnik hiyerarşi içselleştirilir.

“...bir de Kürtlük mü çıktı ortaya” bütün bu süreci özetleyen cümle olarak kabul edilebilir. 1980'den günümüze, küresel ekonominin neoliberal stratejilerle sosyal devleti öldürmesi; sermayenin eğitimden sağlığa, güvenlikten enerjiye bütün alanlarda tek egemen

güç hâline gelmesi; prekarizasyonun ve enformelleşmenin istihdam normuna dönüşmesi; kentleşmenin çevresel yıkıma ve mülksüzleştirme stratejisine dönüşmesi; devletin cebir dışındaki hiçbir araca sahip olmaması; eşitsizlik ve ayrımcılık içeren politikaların sosyal politika kılıfında yeniden üretilmesi; kimliklerin birçok farklı nitelik etrafında parçalanarak sınıf-içi çıkar çatışmalarının desteklenmesi; sağ-popülist siyasetlerin küresel egemenliği ve benzeri birçok gelişmeye paralel olarak bir de Kürtlüğün ortaya çıkması, Türkiye'deki Kürt toplumunun enformel işgücü olarak damgalanmasına neden oldu. Bu sürecin öngörülemeyen sonuçlarından biri, metro-poldeki Kürt işgücünün deneyimledikleri eşitsizlik ve ayrımcılıkları siyasal bir dile, mücadeleye ve arayışa dönüştürmeleri idi.

Hafızanın Siyasallığı

Hafıza politiktir. Özellikle ezilenlerin hafızası iktidara karşı direnmenin araçlarından biridir. Burada kişisel hafızadan ve bellekten daha çok kolektif olandan söz etmek gerekir. Kolektif hafıza, kendilerini bir gruba ait hisseden kişilerin kendilerine kendi gözleriyle bakmalarını sağlayan ortak hatıraları, kendini ait hissettiği grupla ilgili geçmişe ait referansları ve değer kümelerini içerir. Grubun geçmişine bakış, kişinin kendine bakışının temelini oluşturur. Böylece kuşaklararası bir bağ inşa edilir ve zamansal bir uğrak olan *şimdi* geçmişe ve geleceğe bağlanır (Halbwachs, 1980; Assmann & Czaplicka, 1995). Kolektif hafıza topluluğun tarihi ile olduğu kadar kişinin hatıraları ve deneyimleri, hatta zaman ve mekânla da ilişki içerisinde oluşur (Halbwachs, 1992). Aileden başlayıp daha büyük gruplara doğru gidildikçe kolektif hafızanın kapsamı artar, saçakları çoğalır. Bazen de hafıza kolektif olarak bastırılıp gerçekliği örtülebilir ya da hiç yaşanmamış hatıralar bütün canlılığı ile hatırlanabilir.

Trajik, travmatik ve acı dolu deneyimlere sahip olan topluluklarda ise kolektif hafıza iki biçimde şekillenir. Bunlardan ilki olan “[T]arihsel adaletsizlik, masum grupların uzun zaman önce devlet saldırganlığının mağduru olduğu durumlardan” oluşmaktadır. Nazi iktidarı dönemindeki vahşet, Japon emperyalizminin genişleme dönemi, Stalinizm, sömürgeci fetihçilik ve kölelik uygulamaları bu duruma örnek olarak verilebilir. Tarihte yaşanan bu felaketlerin sorum-

lularının cezalandırılması artık mümkün değildir. Felakete uğrayan kesimler zorla yerlerinden edilmiş, mülkleri ellerinden alınmış, sahip oldukları her şey yağmalanmış ya da unutulmuş, unutturulmuştur. “İç savaşlardan ya da etnik temizlikten sonra el konan mallar ya da zorla yerleştirilme, yeni çatışmalara ve adaletsizliklere neden olabileceği gibi ekonomik nedenlerden dolayı uygulanabilir de değildir. Bu gibi durumlarda kolektif sorumluluk maddi tazminattan daha çok sembolik tazmin/iade [restitution]” ile yapılabilmektedir. Böylece adaletsizliğe uğramış olanların hatırasına ve acılarına hürmet göstermek, acılarını tanımak, mağdurların tuttıkları yasa ortak olmak, onlara yaklaşmak mümkün olabilir. Bu ve benzeri politikalar yoluyla adaletsizliğin anısını canlı tutmak, tam anlamıyla gerçekleştiremeyecek olsa bile, adalete yaklaşabilmek anlamına gelir.

Kolektif hafızanın şekillenmesindeki ikinci biçim ise günümüzde gerçekleşen hak ihlalleri ve suiistimlerdir. Suiistimale uğrayanların yasal yollara başvurmalarının ve uzlaşmaların sağlanması için yeni kurumlar geliştirilebilir ve barış içerisinde bir arada yaşamanın yolları inşa edilebilir. Güney Afrika, Ruanda ve Latin Amerika örneklerinde olduğu gibi aynı sınırlar içerisinde yaşayanlara yönelik saldırganlığın ortadan kaldırılması ve faillerin yargılanması, ortak normların yaratılması ve yurttaşlığın tesisi ile barışçıl bir toplum oluşturulabilir. Etnik milliyetçiliğin ortak ulus inşa edemediği yerlerde, örneğin Balkanlar’da ve İsrail-Filistin’de bağımsız ya da yarı özerk devletler bir çözüm olabilir. Burada, devletlerin işlediği suçlarla ilgili uluslararası yargılamalar ve yaptırımlar saldırganlığı önlemek için caydırıcı olabilir (Heribert, 2000).

Her iki durumda da, yani tarihte ya da günümüzde yaşanan devlet saldırganlığı, etnik kırımlar, iç savaşlar ve benzeri vahşet pratiklerinin kolektif hafıza üzerinde belirleyici bir etkisi vardır. Ancak sosyo-politik hafıza zalimler ve mazlumlar için aynı hatıraları içermez. Her iki kesim de belleğin sahte hatıraları tarafından tuzağa düşürülebilir. Kürt toplumunun sosyo-politik hafızasıyla ilgili yapılan herhangi bir çalışma olmadığı için bu konuda derinlikli analizler yapmak mümkün değil. Yine de bu hafızanın iyiler ve kötüler, kahramanlar ve canavarlar gibi ikilikler kadar hikâyeler, masallar, geçmiş ve güncel efsaneler ve mitler ve deneyimledikleri gündelik

gerçekliklerle canlılığını koruduğunu, geçmiş kuşaklarla sıkı bağlar içermeye devam ettiğini öne sürebiliriz. Aileden sokağa doğru genişleyen bu hafıza aktarımı, dilden dile anlatılan ve kolektif hafızayı biçimlendiren olaylar, siyasal ve sosyal anlatılarla sadece Kürt toplumunun hafızasını şekillendirmiyor, aynı zamanda Kürt siyasal hareketinin de enerjisinin yeniden üretilmesine neden oluyor.

Kürt toplumunun sosyo-politik hafızasının ve belleğinin oluşmasında ulus-devletle karşılaşmalarının belirleyici olduğu öne sürülebilir. Bunu sadece devlet cebriyle sınırlayarak değil, daha geniş bir çerçevede düşünmenin mümkün olduğunu vurgulamak gerek. Bu yüzyılda ise bu deneyimin yön değiştirdiğini ve gittikçe devletten daha çok kendi kimlikleriyle ve ötekilerle yaşanan karşılaşmaların ürettiği özel bir deneyime dönüştüğü öne sürülebilir. Türkiye özelinde, zorunlu göçle birlikte başlayan bu değişim, bir zamanlar belli bir bölgede ve devletle, onun kurumları ve temsilcileriyle sınırlı olan karşılaşmaların, zamanla toplumun diğer kesimleriyle yaşanan karşılaşmalar nedeniyle gelişmesi kaçınılmazdı. Bu durum kentleşme ve iletişim devrimiyle olduğu kadar Kürtlerin yaşadığı bölgelerdeki uluslararası gelişmeler, bölgesel savaşlar ve göçlerle de ilişkili olarak değerlendirilebilir.

Kürt toplumunun sistematik olarak deneyimlediği eşitsizlik ve ayrımcılık pratiklerinin neden olduğu toplumsal ve kişisel travmalar, Kürtlerin sosyo-politik hafızasında yer alan hatıraların canlı bir biçimde tekrarını içerirken, buna yönelik direncin gelişmesine de neden oluyor. İçinde yer aldıkları eşitsizlik rejimine karşı sahip oldukları muhalefet enerjisinin, mekânın ürettiği çelişkilerle iç içe girerek görünür hâle gelmesiyle birlikte bu direnç gittikçe kentli bir itiraza dönüşüyor. Şeyh Said'den Abdullah Öcalan'a kadar uzanan kahramanlar silsilesinin mitik niteliği geri çekilip silikleşirken daha tümel öznelerin ve sanatın ürettiği sembolik değerlerin etkisinin artması, kentleşen bu itiraza örnek olarak verilebilir.

Üzerine düşünmeye değer bir diğer mesele ise mağduriyetle iç içe geçmiş bir belleğin mazlumların kendilerini yeniden kurbanlaştırmasına neden olma ihtimalidir. Mülksüzleştirilmiş, kimlikleri nedeniyle ve mekânsal ayrışma yoluyla suçlaştırılmış, prekari-

zasyonun ve enformelleşmenin nesnesi konumuna indirgenmiş, sermayenin merhametine terk edilmiş Kürt işgücünün, mecburi iskânın mekânı olan kentlerdeki siyasallığını belirleyen başlıca faktörün sosyo-politik hafıza olduğunu gözlemlemek zor değil. 1990'lı yıllarda Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki devlet şiddetine tanık olmamış, hatta oralarda büyümemiş yeni kuşakların bile canlı bir biçimde devlet şiddetini resmetmesinde bu hafızanın payı yadsınmaz. Ancak bu hafıza, artık kentin bir parçası hâline gelmiş Kürtlerin kendilerini mağduriyetleri üzerinden tanımlamalarına neden oluyor olabilir. Devletin, bürokrasinin ve siyasi partilerin bu konudaki sorumluluklarını yerine getirmediği kolaylıkla öne sürülebilir, ancak Kürt toplumu gibi politikleşme dinamikleri yüksek bir topluluğun kendilerini ve yeni kuşakları yeniden mağdurlaştıracak bir hafızaya gömülmelerinin önüne geçilebilir.

Sonuç: “Üsküdar’dan bu yan lo kimin yurdu!”²

İçinde yaşadığımız yüzyıl eşitsizliğin norm hâline gelmesi ve buna karşı verilen mücadelelerin gittikçe derinleşmesi arasında savrulan bir dönem olarak kabul edilebilir. Küresel ölçekte yaşanan yoksulluk, göçmen düşmanlığı, otoriterleşme, ekolojik yıkım, iç kapanma gibi gelişmeler kadar küresel dayanışma hareketleri ve toplumsal mücadeleler de bir arada ilerliyor. Ulus-devlet rejimlerinin uzun zamandır devam eden siyasal ve sosyal krizleri ise demokratik devlet rejimlerini bu krizleri aşmak için şimdilik tek seçenek olarak gösteriyor.

Günümüz dünyasının ekonomik ve politik dinamikleri toplumları ve sosyal alanları sermaye sınıfının çıkarlarını korumak için düzenlerken toplumları da kendi içerisinde parçalamak zorundadır. Modern kapitalist üretim biçiminin, üretim ilişkilerini eşitsiz biçimde düzenlemesi ve tarihsel gelişimi içerisinde Fordizm, post-Fordizm ya da enformelleşme ve prekarizasyon gibi süreçlerle ilerlemesi sadece ekonomik alanın düzenlemesi anlamına gelmez. Bu düzenlemelerin biçimi ve üretim ilişkilerindeki rolü, sosyal alanlardaki eşitsizliğin

2 Ahmet Arif (2007) “Uy Havar!”, *Hasretinden Prangalar Eskittim* içinde, İstanbul. Metis.

kurulma biçimlerini de belirlemektedir. Üretim biçiminin işgücünün enformelleşmesini sağlayacak biçimde düzenlenmesi için sosyal alanların düzenlenmesi gerekir. Birikim rejiminin değişmek zorunda kaldığı her dönemde sermayenin hareketi, toplumun bütün üyelerini yeni birikim rejiminin hedefleri doğrultusunda yeniden örgütler. Böylelikle her birikim rejimi yeni yasalarla, yeni alışkanlıklarla, yeni örgütlenmelerle kendini cisimleştirir (Harvey, 1999).

Her birikim rejimi, kendine özgü sosyal düzenleme tarzını tarihsel ve sosyal ilişkiler çerçevesinde yeniden oluşturur (Lipietz, 1993). İşgücünün örgütlenme biçimlerinin sosyal ve siyasal çatışmaları da organize edecek biçimde düzenlenmesi, sermaye birikiminin ve hareketinin sürekliliği ve güvencesi için gereklidir. Benzer koşullarda yaşayan ve aynı sınıftan içerisinde yer alanların farklı tahakkümlerle birbirlerinden ayırıştırılmasıyla her biri kendi kimlik mücadelelerinin sahte özneleri hâline gelir (Öngen, 1994). Kapitalist üretim biçiminin çelişkili yapısına rağmen kendini sadece ekonomik alanda değil diğer sosyal alanlarda da nasıl yeniden üretebildiği sorusunun yanıtlarından biri kimliktir.

Türkiye’de adına Kürt meselesi denilen ve ülkenin başlıca sorunu olan bu konunun yaklaşık bir asır boyunca çeşitli biçimler içerisinde devam etmiş olmasının günümüzdeki nedenlerinden biri Kürt kimliğinin enformel bir kimlik hâline getirilmiş olmasıdır. Başka bir ifadeyle, Türkiye’nin bir parçası olan Kürt toplumuna yönelik eşitsizlik ve ayrımcılık pratikleri bütün sosyal alanlarda örgütlendiği için sadece devlet tarafından haklarının tanınmasıyla giderilemeyecek kadar karmaşık ve çok boyutludur. Belki elli yıl önce çok daha pratik ve makul düzenlemelerle çözülebilecek sorunlar, günümüzde çok daha sistemli, kapsamlı ve yapısal düzenlemelerle gerçekleştirilebilir.

Kürt kimliğinin esnek işgücü piyasasına en alttan eklenmesi için gerekli olan şeylerden biri kimlik üzerindeki tahakkümün sürdürülmesidir. Kürt kimliğini inkâr ederek değil, aksine onu daha da Kürtleştirerek... Eşitsizliği ve ayrımcılığı sürdürebilmek için kimliği kişinin becerilerini, yeteneklerini, deneyimlerini çevreleyen bir tür sınır, aşılamaz bir duvar gibi örmek, neoliberal birikim stratejisinin ‘yanlış tanıma’ yoluyla işgücü üzerindeki denetim ve kontrolü

sağlamasını kolaylaştırır. “Kürdüm diyenin yüzüne tükürün”³ söyleminden “Kürt de olsa kardeşimdir, insandır”⁴ söylemine geçişin motivasyonunu sağlayan bu dönüşüm, anlaşılan o ki, Kürtleri inkâr ederek değil, onları kendi tanımladığı çerçevede yeniden Kürtleştirerek sürdürülüyor.

Referanslar

- Akçura, B. (2011). *Devletin Kürt Filmi: 1925-2011 Kürt Raporları*. İstanbul: Postiga.
- Araujo, B. Y., & Borrell, L. N. (2006). Understanding the Link between Discrimination, Mental Health Outcomes, and Life Chances among Latinos. *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, 28, 245-266.
- Assmann, J.; Czaplicka, J. (1995). Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*, 65, 125-133.
- Balibar, E. (1998). *Dersimiz: Yurttaşlık*. Turhan Ilgaz (Çev.). İstanbul: Kesit.
- Baran, M. (2013). *Şu Yılgın Kürtler*. İstanbul: Ozan.
- Benjamin, W. (2012). *Son Bakışta Aşk*. Nurdan Gürbilek (Çev.). İstanbul: Metis.
- Berger, P. L.; Luckmann, T. (1991). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Penguin.
- Blackburn, R. M., (1999). The Vicious Circle of Competitive Unemployment. *International Journal of Sociology and Social Policy*, 19(2), 1 – 26.

3 27 Mayıs darbesinin ünlü komutanlarından Orgeneral Cemal Gürsel, Diyarbakır ziyaretinde şöyle der: “Bu memlekette Kürt yoktur. Kürdüm diyenin yüzüne tükürün” (Baran, 2013: 60).

4 2019 Yerel Seçimleri için seçim çalışmalarında bulunan Cumhurbaşkanı Erdoğan, Diyarbakır’a atanan kayyumun hizmetlerini överek şöyle der: “Bakıyorsunuz üç gidiş üç geliş ayrıca yaya girişleri filan geceleri pırl pırl böyle bir şehir inşa ettik. Suriçi’ne girdiğiniz zaman Suriçi yine ayrıca bambaşka. Tarihi kale vesaire onları ele aldık aynı şekilde. Dicle Nehri’nin kenarına evet piknik alanlarını inşa ettik. Orda da hem Dicle’yi seyret hem de ailece orda pikniğini yap. Bunları yaptık. Niye? Kürt de olsa o benim kardeşimdir. Ve o da insandır, ona hizmet etmek görevimdir.” Ayrıntılı bilgi için bkz. “Kayyum dönemi “hizmet”lerini öven Erdoğan: Niye yaptık, Kürt de olsa insandır”, *Evrensel Gazetesi*, 21 Haziran 2019, kısa link: <https://bit.ly/2YNccel> [12/08/2019].

- Bora, A. (2005). *Kadınların Sınıfı*. İstanbul: İletişim.
- Bourdieu, P.; Passeron, J. C. (2014). *Vârisler: Öğrenciler ve Kültür*. A. Sümer, L. Ünsaldı (Çev.). Ankara: Heretik.
- Bourdieu, P.; L. Wacquant (2010). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. Nazlı Ökten (Çev.). İstanbul: İletişim.
- Bourdieu, P. (2006). *Pratik Nedenler*. Hülya Uğur Tanrıöver (Çev.). İstanbul: Hil.
- Brubaker, R.; Cooper, F. (2000). Beyond identity. *Theory and Society*, 29, 1-47.
- Bürke, Y. & Özüğurlu, M. (2011). 21. Yüzyılda Toplumsal Hak Mücadelelerinin Sınıf İçeriği. Y. Bürke, M. Özüğurlu, Y. Özdek, E. V. Elgür (Ed.), *Kuramsal ve Tarihsel Boyutlarıyla Hak Mücadeleleri* (Cilt I) içinde. Ankara: Nota Bene.
- Cervantes, R. C., & Castro, F. C. (1985). Stress, coping, and Mexican American mental health: A systematic review. *Hispanic Journal of Behavioral Sciences*, 7, 1-73.
- Çarkoğlu, A. & Kalaycıoğlu, E. (2009). *Türkiye’de Toplumsal Eşitsizlik* (2009 Raporu). İstanbul: Sabancı Üniversitesi.
- Field, J. (2008). *Sosyal Sermaye*. Bahar Bilgen, Bayram Şen (Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Halbwachs, M. (1980). *The Collective Memory*. F. J. Ditter; V. Y. Ditter (Çev.). New York: Harper & Row.
- Halbwachs, M. (1992). *On Collective Memory*. L. A. Coser (Çev.). London: The University of Chicago Press.
- Hall, S. (1997). The Local and the Global: Globalization and Ethnicity, A. D. King (Ed.), *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity* içinde. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hall, S. (2003). Who Needs Identity. S. Hall, P. Du Gay (Ed.), *Questions of Cultural Identity* içinde. London: Sage.
- Harvey, D. (2002). Sınıfsal Yapı ve Mekânsal Farklılaşma Kuramı. Bülent Duru, Ayten Alkan (derl.), *20. Yüzyıl Kenti* içinde (s. 147-172). Ankara: İmge.
- Harvey, D. (1999). *Postmodernliğin Durumu*. Sungur Savran (Çev.). İstanbul: Metis.
- Heribert, A. (2000). Divided Memories: Confronting the Crimes of Previous Regimes. *Telos*, 31, 87-109.

- Jenkins, R. (2004). *Social Identity*. New York: Routledge.
- Kurban, D. & Yeğen, M. (2012). *Adaletin Kıyısında: 'Zorunlu' Göç Sonrasında Devlet ve Kürtler*. İstanbul: TESEV.
- Lipietz, A. (1993). Uluslararası İşbölümünde Yeni Eğilimler: Birikim Rejimleri ve Düzenleme Tarzları. *Toplum ve Bilim*, 56–61 (Bahar), 58–82.
- Malešević, S. (2004). *The Sociology of Ethnicity*. London: SAGE.
- Nilsson, A; Wrench, J. (2009). Ethnic Inequality and Discrimination in the Labour Market, K. Kraal, J. Roosblad, J. Wrench (Ed.), *Equal Opportunities and Ethnic Inequality in European Labour Markets* içinde. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Öngen, T. (1994). *Prometheus'un Sönmeyen Ateşi: Günümüzde İşçi Sınıfı*. İstanbul: Alan.
- Romero, A. J.; Roberts, R. E. (2003). The Impact of Multiple Dimensions of Ethnic Identity on Discrimination and Adolescents' Self-Esteem. *Journal of Applied Social Psychology*, 33, 2288–2305.
- Rooth, D. (2010). Automatic Associations and Discrimination in Hiring: Real World Evidence. *Labour Economics*, 17, 523–534.
- Santas, A. (2002). Some Consequences of Mead's Institutional Theory of the Self. P. C. Bube, J. L. Geller (Ed.). *Conversations with Pragmatism: A Multidisciplinary Study* içinde. New York: Rodopi.
- Sökefeld, M. (2001). Reconsidering Identity. *Anthropos*, 96 (2), 527-544.
- Taylor, G. & Spencer, S. (2004). *Social Identities: Multidisciplinary Approaches*. New York: Routledge.
- Turner, B. (1997). *Eşitlik*. B. S. Şener (Çev.). Ankara: Dost.
- Turner, B. (1999). *Classical Sociology*. London: Sage.
- Turner, R. J.; Avison, W. R. (2003). Status Variations in Stress Exposure: Implications for the Interpretation of Research on Race, Socioeconomic Status, and Gender. *Journal of Health and Social Behavior*, 44, 488-505.
- Yarç, S. (2018). Sosyal Hareketler Reloaded: Dijital Çağda Sosyal Hareketlerin Yapısal Dönüşümünün Luhmanncı Analizi. Salih Batal (Ed.). *Sosyal Bilimlerde Akademik Çalışmalar ve Değerlendirmeler* içinde. Ankara: Gece.
- Yeğen, M. (1999). *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*. İstanbul: İletişim.
- Yolaçan, S. & İlhan E. (2010). *Türkiye'de Zorunlu Göç: Hükümet Politikaları* (Uluslararası Konferans Tebliği). İstanbul: TESEV.

MİLLİYETÇİLİĞİN FEMİNİST SAVUNUSU¹

FAHRİYE ADSAY

Son yıllarda başta ana akım Kürt siyaseti² çerçevesinde kadın hakları savunuculuğu yapanlar olmak üzere, kadın kimliği ile ulusal kimliği daha ziyade bir karşıtlık bağlamı içinde ele alma eğilimi güçlenmektedir. Kürt kadın siyasetçiler ile ilgili haber ve yorumlara ya da bizzat kadın siyasetçilerin kendi yazdıkları, çeşitli vesilelerle basına ve sosyal medyaya yansıyan siyasi söylemlere göz atıldığında, Kürt kadınlarının ulusal kimliklerinin giderek daha fazla görünmez kılınmaya çalışıldığı göze çarpmaktadır³ (Kışanak, 2019). Ulusal kimliği görünmez kılma çabaları çoğu zaman feminizm ile milliyet-

- 1 İsmail Beşikci Vakfı'na, organize etmiş olduğu 'Bahar Akademisi' kapsamında 20 Nisan 2019 tarihinde bu sunumu gerçekleştirme imkânı sağlamış olduğu için teşekkürlerimi sunuyorum.
- 2 Ana akım Kürt siyaseti ile kastedilen, yaklaşık son 40 yıldır Kurdistan'ın kuzeyindeki muhalif Kürtler arasında siyasi, kültürel hegemonyayı ve de temsil yeteneğini büyük oranda elinde tutan, PKK lideri Abdullah Öcalan'ın fikirlerini referans alan siyasi harekettir. Bu yazının referansları ve çıkış noktası Kuzey Kurdistan'da milliyetçilik ve feminizm (ya da kadın hakları) çerçevesinde yürütülen tartışmalardır.
- 3 Kışanak, Gültan, *Kürt Siyasetinin Mor Rengi*, Dipnot Yayınları, 2019, Ankara. Kitap, başta HDP'den Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi eş başkanı iken 26 Ekim 2016'da gözaltına alınarak tutuklanan, 1 Şubat 2019'da 14 yıl 3 aylık hapis cezası alarak hâlâ cezaevinde bulunan Gültan Kışanak tarafından derlenmiş olup, Kürt siyaseti içinde yerel ve genel siyasette görev almış, cezaevinde bulunan 22 kadının kendi kalemlerinden siyasi deneyimlerine yer vermektedir. Ayrıca bkz., 1 Şubat 2019'da Gültan Kışanak ve Sebahat Tuncel'in ceza almaları üzerine yapılan yorumlar. Örnek: HDP Diyarbakır Milletvekili Meral Danış

çiliğin uzlaşmaz iki kavram oldukları, ulusal çıkarların ya da ulusal hareketlerin her zaman kadın haklarını ötelediği ya da ciddi bir engel oluşturduğu iddialarına dayandırılmaktadır (Öcalan, 1999, 2000, 2001; Çağlayan, 2007; 2013; Mojab, 2005, 2005a).⁴ Diğer yandan, Kürdistan ve Kürtler bağlamında, kimlik siyaseti ve milliyetçilik, ırkçılıkla eş anlamlı kılınmakta ve siyasi, tarihsel, toplumsal bağlamlardan koparılarak Kürtlerin her ikisinden uzak durmaları gerektiği telkin edilmektedir (Şahin, 2018; Demirtaş, 2015; 2019). Bu yazıda feminist çıkarlar ile milliyetçi çıkarların söylendiği gibi her zaman uzlaşmaz olmadıklarını iddia ediyorum. Kürdistan'ın kuzeyi bağlamında feminist çıkarların penceresinden milliyetçiliği savunuyorum.

Burada milliyetçiliğin bilhassa konu edilmesinin nedeni, devamlı bir şekilde bağlamlardan uzak olarak bu kavrama sadece negatif anlamlar yüklenmesinden dolayı bu kavramı açıktan savunmaktan duyulan çekingenliğin kırılmasına bir nebze katkıda bulunmaktır. Takip edebildiğim kadarıyla, gerek Kürt kurumları, gerekse Kürtlere yakın olduğunu düşündüğümüz çevreler tarafından düzenlenen seminer, konferans, panel gibi fikir ve tartışma ortamlarında, yayın dünyasında bu konu hemen hemen hiç gündeme gelmemekte ya da getirilmemekte ve tartışmaların dışında tutulmaktadır. Bu konu gündeme gelse de genelde mahkûm edici ya da sadece olumsuzlamak için gündeme getirilmektedir (Mojab, 2005a; Çağlayan, 2007, 2013; Yüksel, 2006). Sayısı giderek artmakta olan Kürt akademisyenler arasında da konunun yeterince ele alınmaması, buna bağlı olarak meselenin çok yönlü olarak anlaşılmasına ve tartışılmasına katkı sunacak çalışmaların yetersizliği de üzerinde durulmaya değer.

Kürt bir kadın olarak, feminizm ile milliyetçiliği karşı karşıya getirmekten ziyade üzerine birlikte kafa yormamız ve çözüm üretmemiz gerektiğini düşünüyorum. Milliyetçiliğin sadece olumsuzlamak amacıyla gündeme getirilmesi ya da bu iki kavram birlikte gündeme geliyorsa genellikle milliyetçilik aleyhine gündeme gelmesinin oldukça dikkat çekici hatta kuşku uyandırıcı olduğunu düşünüyorum. Bu yazının temel nedeni Kürt milliyetçiliğine karşı bir feminist

4 Mojab ve Çağlayan'ın görüşlerinin eleştirisi için bkz. (Adsay, 2017a; Adsay, 2017.)

anlayışın giderek ağırlık kazanmasından duyulan rahatsızlık ve de terdirginliktir. Bahar Akademisi vesilesiyle meseleyi bu yönüyle gündeme getirmenin, bir tartışma imkânı doğurmasını umuyorum.

Feminizm ile milliyetçiliğin sürekli birbirine hasım, “doğaları gereği” uzlaşmaz çıkarlara sahip oldukları öylesine çok sıklıkla dillendiriliyor ki, Kürdistan’da yaşanan tüm gerilimler, baskılar, çatışmalar birbirinden farklı sosyo-politik, tarihsel bağlamlarından koparılarak, sadece toplumsal cinsiyetler arası bir çatışma varmış izlenimi verilircesine, her mesele kadın meselesine indirgeniyor.⁵ Bunu en çok dillendiren ve propagandasını yapan ana akım Kürt siyaseti, ancak sadece onunla da sınırlı değil. Bu söylemin epey geniş bir alanda kabul gördüğünü ya da bir kaç istisna dışında yüksek sesle ciddi bir itiraz gelmediğini iddia etmek mümkün.⁶

Feminizm ve milliyetçilik ilişkisine dair iki farklı görüş söz konusu. Birinci görüşe göre, feminist ve milliyetçi çıkarlar her koşulda birbirlerini dışlarlar, uzlaşmalarının imkânı yoktur. Zira milliyetçilik cinsiyetlendirilmiş “doğası” nedeniyle her zaman feminizmin aleyhine işlev görmüştür (Kaplan, 1997; Yural-Davis, 1997; Enloe, 2003). İkinci görüş ise, feminizm ile milliyetçilik arasındaki gergin hatları göz ardı etmeksizin, “doğası gereği” bir uzlaşmazlıktan söz edilemeyeceğini savunur (West, 1997; Herr, 2003; Kim, 2009; Al-Ali & Pratt,

5 Seçimle işbaşına gelmiş HDP’li belediyelere kayyım atanmasını “tekçi erkek zihniyeti”, “erkek devlet zihniyeti”nin bir ürünü olarak değerlendiren HDP Kadın’ın resmi twitter hesabının 6 Eylül ve 7 Aralık 2019 tarihli tweetleri. @HDPkadin: “... Bu tür saldırılarla kadınları yıldırılmazsınız. Kadın katliamlarına, kayyım darbesine, erkek devlet şiddetine karşı mücadelemizi sürdürüreceğiz.” Erişim tarihi:14 Ocak 2019 <https://twitter.com/HDPkadin/status/1169995435693477888>;

@HDPkadin: 7 Aralık 2019: “... Kayyım atayan tekçi erkek zihniyeti bilsin ki, Biz Kadınlar direnmeye devam edeceğiz. <https://twitter.com/HDPkadin/status/1203226915601092610>;

Filiz Kerestecioğlu, 17 Eylül 2016: http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/siyaset/601126/_Kayyim_aslinda_kadinlara_atandi_.html. Bkz. 3. Dipnot.

Meral Danış Beştaş; Leyla Güven’in(@LeylaGuvencd) 1 Eylül 2019 tarihli tweeti: “Kayyum gasptır. Kadın düşmanıdır. Kayyuma karşı mücadeleye devam edeceğiz.” <https://twitter.com/LeylaGuvencd/status/1168205310873542656>. Erişim tarihleri: 20/01/2020.

6 İtiraz için bkz. Zengin (2019).

2015).⁷ Feminist ve milliyetçi tarafların karşılıklı yapılandırıcı bir ilişki içinde olabileceklerini ileri sürer. Ben ikinci görüşü savunuyorum. Zira feminist milliyetçilik kadınların ulusal hareketlerde görünmez kılınmaya çalışılan rolüne vurgu yapmakla kalmaz, ya da sadece burada kendini var etmez. Sadece “kadınların bağımsızlığa giden süreçte seferber edilmelerini amaç edinmez. Kendi bakış açısından milliyetçiliğin kurbanlaştırdığı kadını da tarif eder ama daha önemlisi milliyet ve milliyetçilikle olan ilişkisi dolayısıyla güç kazanan kadını da tarif eder.” (Kim, 2009, s. 109). Milliyetçiliği feminizm lehine yeniden tanımlar. Ya da milliyetçiliği itmek, uzaklaştırmak yerine onu kontrol etmeye, onun üzerinde söz sahibi olmayı hedefler.

Milliyet ve Milliyetçilik

Deniz Kandiyoti'nin de (2007) işaret ettiği gibi milliyetçiliğin, üzerinde en geniş mutabakata varılan özelliklerinden biri, iki ters yöne bakma özelliğidir. Bir yandan kendini çoğu zaman yeni kimlikler lehine gelenekseli dönüştürüp eritecek modern bir proje olarak sunarken, diğer yandan da ortak bir ata kültürünün diriltilmesi projesi olarak sunar. Bu nedenle her ulusun tarihsel dönemeçlerinde yeniden yorumlanabilecek, yeniden keşfedilebilecek, son derece akışkan ve belirsiz ya da kendine özgü bir anlamlar alanının önünü açar. Bu anlamlar sabit olmayıp, her bir toplumun farklı tarihsel dönüşüm anlarında dönüşmeye, yenilenmeye adaydırlar; siyasi aktörlerin çekişmeleri ve mücadeleleri, siyasi tarafların müzakereleri yeni anlam ve tanımların içeriğini belirler. Her yeni bir müzakere ortamı ulus/milliyetin neyi/kimleri kapsadığı neyi/kimleri dışarıda bıraktığı, ulusal birliğin içeriği, alternatif egemenlik iddiaları ve elbette toplumsal cinsiyet ilişkilerine ilişkin anlamları da derinden etkiler.

Milliyet ve milliyetçilikten ne anlıyorum ve neye dayanarak milliyetçiliği savunuyorum? Bana göre en kısa ve öz tanımıyla birey için benlik ne ise, modern zamanlarda bir toplum için milliyet de odur. Modern zamanlara özgü kolektif kimliklerden sadece biridir. Nasıl ki

7 Ranjoo Seodu Herr'in "The Possibility of Nationalist Feminism" başlıklı makalesinin Kürtçesi için bkz. *Derfeta Feminizma Neteweperwer*. Erişim tarihi: 21.01.2020. <http://blog.kovarazarema.com/derfeta-feminizma-neteweperwer/>

kişi ancak bir benlik sahibi olması hâlinde diğer bireylerle sağlıklı ve eşit bir ilişki kurabiliyorsa, bir takım ortak değerleri paylaşan ve farklılıklarıyla diğerlerinden ayrılan topluluklar da milliyet denilen örgütlü kolektif kimlikleri sayesinde diğer milliyetlerle eşit koşullarda ortak bir zemini paylaşabilir ve sağlıklı bir ilişki içine girebilir. Mücahit Bilici'nin (2017, s.146) deyişiyle, “milliyet anlayışı olmayan insanlar küçük parçalar ve yolunu kaybetmiş serseri bireylerden öte bir şey değildir.” Modern zamanlarda milliyet ulaşılması gereken bir durumdur. “İnsanın dayanışarak kendinden büyük bir şeye dönüşmesidir. İradeyle dayanışarak büyük parçalara dönüşmek demokrasinin de bir gereğidir.” Yoksa iddia edildiği gibi demokrasi, milliyetli olmanın üzerinden atlanılarak varılacak bir merhale değildir.

Milliyetçiliği ise, farklı sosyo-politik ve tarihsel bağlamlarda farklı içerikler kazandığını göz ardı etmeden, bir toplumun benliğini, kolektif kimliğini oluşturma, onarma, kolonyal güç ya da güçlerin tahakkümünden çıkma, siyasal bir statü ya da bağımsızlığı elde etme ve sürdürmeye dönük kültürel, ekonomik ve sosyo-politik söylem ve faaliyetlerin bütünü olarak anlıyorum. Güney Koreli Ranjoo S. Herr'in tanımıyla da, “bir ulusun üyelerinin içeride eşit olacakları ve kolektif refahın geliştirilmesine dönük rekabet içinde olacakları bir ortamı oluşturmaya” (Herr, 2003, s. 22) dönük fikir, söylem ve faaliyetler bütünü de denilebilir. Kendi (Kürtçe) sözcük dağarcığımızdan yararlanacak olursak milliyetçiliği “jixwerebûn” (kendine faydalı olma) sözünün kolektif bir içerik kazanmış hâli olarak anlıyorum.

Milliyetçiliğe Yöneltilen Eleştiriler

Milliyetçilik geniş bir tanım ve anlam yelpazesine sahip olmakla beraber en fazla eleştiri alan kavramlardan biridir aynı zamanda. Kürdistan ve Kürt siyaseti bağlamında yapılan tanımların birçoğunda -Kürt siyasi hareketinin yaptığı tanımlar dâhil- genelde çok eleştirel ve itiraz edici bir ton hâkimdir. En çok dillendirilen itiraz ya da eleştirilerden biri şudur: Ulus-devletle birlikte milliyetçiliğin de artık aşıldığı/aşılması gerektiği yönündeki PKK lideri Abdullah Öcalan'ın fikirleriyle neredeyse birebir örtüşen bakış açısı (Öcalan, 2011; Çağlayan, 2016; Yılmaz, 2011; Yakut, 2011; Aydınkaya, 2011;

Gökkan, 2016).⁸ Diğer bir eleştiriye göre milliyetçilik, ulusal kimliğe olan sadakatin örgütlenmesinden sonraki aşamada, söz konusu sadakatin asimilasyona, ırkçılığa, yabancı düşmanlığına ve soykırıma varan bir tahripkârlığa ve kolektif bencillığe dönüşme riski barındırır. Ezilenin her an ezene dönüşme riskini akla getirir (Öcalan, 2011; Yılmaz, 2011; Yakut, 2011; Aydıncaya, 2011; Çağlayan, 2007). Ancak risk derken, bu kelimenin sözlük anlamı olan ‘bir tehlike uyarısı’ ya da ‘zarar görme ihtimali’nin çok ötesine geçilerek, sanki milliyetçiliğin doğasında zorunlu olarak ırkçılık, yabancı düşmanlığı ya da soykırımcılık (hatta kadın kırımı) varmış gibi bir tutum takınıldığı gözden kaçmıyor. Bu risklerden söz ederken de, bu risklerin gerçekleşmediği durumlardan ya söz edilmez ya da tarihsel tecrübelerden seçici davranılarak sadece olumsuz olanlarından örnekler verilir; 20. yüzyılda gerçekleşmiş savaşlar ve çatışmalar, ırkçı ve faşist hareketler art arda sıralanır.

Ulus-devletin ömrünü tamamlamış bir siyasi örgütlenme biçimi olduğuna dair anlayış yanıltıcı olmakla beraber, Craig Calhoun’un (2012; s. 8) dediği gibi, şu an dünya üzerindeki “en demokratik ve müreffeh toplumların milliyetçi bir örgütlenme biçimine sahip” olduğu, ulus-devletin dünya ölçeğinde hâlâ başat siyasi örgütlenme biçimi olduğu ya unutuluyor ya da gözden kaçırılıyor. Dahası, “dünya sisteminin milliyetçilik üzerinden yürüdüğü” görülüyor. Zira özellikle “gelişmiş batı ülkelerinde, vatandaşlık düzenlemesinden tutun pasaport, edebiyat ve sinemanın sınıflandırılması, tarihe bakışları, eğitim sistemlerine kadar her alanda milliyetçilik o kadar kendilerine ait bir parça ki görünmez hâle gelmiş durumda.” Başka bir deyişle, milliyet/ulus olma hâli o kadar normal, o kadar doğal ki suyun ayırında varamayan balık gibiler. Onlar sudaki balık olarak suyun ayırında olmayabilirler, ama biz suyun dışında olmamıza rağmen bunun ayırında varamıyoruz. Onlarda milliyetçilik bir

8 A. Öcalan’ın “Kapitalist Modernitenin Toplumsal Doğaya Müdahalesi: Milliyetçilik” (Öcalan, 2011) makalesi. ‘Milliyetçilik Kanserdir’, ‘Burjuvazinin Dini Olarak Milliyetçilik’, ‘Ulus Devlet: Milliyetçiliğin En Yoğun Hali’, ‘Milliyetçiliğin Döl Yatağı: Yahudi İdeolojisi’ gibi alt başlıklardan oluşan makalenin, milliyetçiliğe ilişkin tartışmalara yön verdiği söylenebilir. Ayrıca bkz. editörün sunuş yazısı, Ulus Devlet Hapishanesinden Tahliye Olmak (2015), *Demokratik Modernite*, 14, 5-6.

norm hâline gelmiş, beraberinde normalliği getirmiştir. Ama her nedense biz suyun dışındakiler tarafından da milliyetçi duygulardan azade, hiçbir zaman milliyetçiliğe bulaşmamışlar gibi muamele görüyor, milliyetçiliğin kurumsallaşmış hâli gözlerden kaçmakta/kaçırılmaktadır. Onlar hâlihazırda bizim uğruna ölümü göze aldığımız/alacağımız en temel hakların içine doğuyorlar. Ne zaman ki sömürge ya da kolektif kimlikleri baskı altında olan toplumlar kendi egemenlerinin sahip oldukları haklara ilişkin minimum düzeyde dahi bir talepte bulunuyor, egemen devletlere karşı itiraz seslerini yükseltiyorlar, milliyetçilikle birlikte anılmaya başlıyorlar ya da bu şekilde gündeme geliyorlar. Milliyetçilik bir sorunlar yumağı olarak tanımlanıp, sadece tahripkâr bir siyaset biçimi olarak mahkûm ediliyor. Bu tür bir perspektif aslında madun bir topluluğun örgütlü ve kolektif mücadele etmesinin önüne geçmek ve ‘sesinizi çıkarmayın’ demekle neredeyse eşdeğerdir. Tabi asıl ilginç olan şu ki, sadece bu müesses nizamda söz sahibi olanlar değil, biz Kürtlerin de önemli bir kısmı çoğu zaman milliyetçiliği en fazla bir sorunlar yumağının parçası olarak tartışıyoruz ya da hiç tartışmıyoruz.

Diğer yandan, şayet bir kavramdan sadece riskler ve doğuracağı ihtimaller bazında söz edilecekse, imtiyazlı konumlarından taviz vermek istemeyen erkeklerin feminizmi benzer bir indirgemeci söylemle mahkûm etmeleri de bu yaklaşıma bir örnek olarak gösterilebilir ve bu mantık içinde haklı bile olabilirler. Nedir feminizme en kaba eleştirel yaklaşım biçimi? Feminizmin erkek düşmanlığı anlamına geldiği ya da salt bir erkek düşmanlığına varma riski taşıdığı iddiası. Diğer yandan, feminizmin bir kadın özcülüğü, “kadın doğası”cılığına dönüşerek toplumsal cinsiyet meselesinin tarihsel-toplumsal içeriğini boşaltması da riskler arasında sayılabilir.⁹ Kadınların ulusal kimliklerinin ve bundan kaynaklı sorunlarının görünmezliğine yol açabilir ya da bilinçli olarak ulusal kimlik ile onun kaynaklık ettiği sorunları görünmez kılmak için de araçsallaştırılabilir. Şu anda biz Kürtler bağlamında bu risklerin güçlü emareleri yok değil. Bu durumda, kadınların feminizme cephe almaları gerektiğini savunmak

9 Örneğin “erkek bilinci iktidar üretir” diyerek kadının bilincini iktidardan uzak tutan Yüksel Genç (2016). *Jineoloji* dergisi gibi yayınlarda ve Jin News gibi haber kurumlarında bu tarz söylemlere sıklıkla rastlamak mümkün.

ne kadar doğru bir seçenek ise, Kürtlerin milliyetçiliğe cephe almalarının da o derece doğru bir seçenek olduğu söylenebilir.

Bir ulusun kendini içeride barışçıl bir şekilde idame ettirebilmesinin şimdilik en iyi yöntemi gibi görülen demokrasinin de ciddi riskleri var. Demokrasinin her an faşizme dönüşme tehlikesi hiç uzak bir tehlike değil. Tarihsel örnekleri bir yana, son zamanlarda Türkiye’de olup bitenler çok sıcak bir örnek. Ama yerine ne koyacağını bilemediği için kimse de açıktan demokrasi karşıtlığı yapmıyor, yapamıyor. Demokrasiyi sürekli yeniden tanımlamanın, onun nasıl daha etkin, işlevsel hâle getirilebileceğinin yöntemlerini tartışmanın, temel hukuk ilkeleri üzerinden eleştirerek onu onarmaya çalışmanın dışında başka bir çözüm görünmüyor. Bana göre, biz Kürtler için milliyetçilik de hâlihazırda demokrasi kadar alternatifsiz bir kavram. Onun yerini alabilme ihtimali olan ne varsa tümünü (ümmetçilik, enternasyonalizm, halkların kardeşliği vs.) yeterince deneyimlediğimizi düşünüyorum. Şu an önümüzde iki seçenek kalmış durumda, Kürt kolektif kimliğimizden ve onu hayata geçirmekten vazgeçip, bunun getirdiği ağır yükten kurtularak Türkleşmek ya da Kürt kalmakta ısrar etmek. Tercihimiz ikincisinden yana ise, bence bu tercihin bizzat kendisini milliyetçilik olarak tanımlamaktan çekinmemize gerek yok.

Milliyetçiliği Feminizmle Uyuşabilir Bir Şekilde Tanımlamak

Gözden kaçırılan diğer bir nokta, milliyetçiliğin sömürge ya da bağımlı ülkelerde bir nevi kurtuluş ideolojisi işlevi görmüş olmasıdır. Buna rağmen sanki bunun görünür olma ve tartışılma ihtimalinin önüne geçmek istenircesine ‘ama bütün milliyetçilikler kötüdür’ şeklinde bir klişe dillerden düşmüyor. Oysa tam da bu noktada bizim milliyetçiliği kendi perspektifimizden tanımlama hakkını kendimizde görebilmemiz gerekiyor. Bu bağlamda yukarıda benim yaptığım tanımın dışında literatürdeki mevcut farklı tanımlara da göz atabiliriz.

Ranjoo S. Herr’in (2003, s.7) Anthony Smith’den aktardığı **etnosentrik** (etnomerkezli) milliyetçilik ile **polysentrik** (çok merkezli) milliyetçilik tanımlarından yararlanarak meşru olan ve olmayan milliyetçilik arasında bir ayırım yapılabilir. Etnosentrik milliyetçilik

kendini uzak bir geçmişe, atalardan kalan yitik bir ortak kültüre dayandırarak meşruiyetini temellendirir. Herr buna II. Dünya Savaşı sırasında yayılmacı Almanya ve Japonya örneklerini verirken, bize yakın olan Türk, Fars ve Arap milliyetçilikleri de pekâlâ bu kategoride değerlendirilebilir. Polysentrik milliyetçilik ise meşruiyetini bugünün siyasi koşulları içinde arar ve kendini bu koşullara dayandırmaya çalışır. Her ulusun kendini yeniden üretmeye, uluslar ailesi içindeki saygın yerini almaya hakkı olduğunu, eşitlerin statüsüne yükselme hakkı olduğunu iddia eder. Herr, bu kategoriye de bizim gibi sömürgeleştirilmiş ulusları örnek verir. Avustralyalı Gisela Kaplan -ki kendisi milliyetçiliğe epey mesafelidir ve milliyetçiliğin feminizm aleyhine işlev gördüğünde ısrar eder-yayılmacı ülke ile refah ve toplumsal gelişimi hedef alan milliyetçilikleri birbirinden ayırır (Kaplan, 1997). Keza buna sömürgeci ve sömürgecilik karşıtı milliyetçilik ayrımı da eklenebilir. Sömürgeci ülkelerde milliyetçilik bir tahakküm kurma ve statükoyu sürdürme işlevi görürken, sömürge ülkelerde ise bunun tersine bir özgürlük ideolojisi olarak işlev görür. Bu temel ayrımı görmeyerek her ikisini aynı kategoride değerlendirmek en iyi ihtimalle insafsızlık ya da bir art niyetin işaretidir.

Milliyetçiliğin Feminist Eleştirisi

Gelelim feminizm cephesinden milliyetçiliğe yönelik yapılan eleştiriye. Feminizm ile milliyetçilik arasındaki gerilimin nedenlerinden biri, milliyetlerin ezeli ve ebedi bir öze sahip olduklarına ilişkin ön kabuldür. Bu tür milliyetçilik anlayışı çoğu kez 'aile metaforu' ile ifade edilir. Aile ile kurulan benzerlik, ulusun da aile gibi 'doğal' olduğunu ima eder. Kadın ve çocukların itaatine yaslanan hiyerarşiyi de 'doğal' gösterir. Bir diğer neden kadın bedeninin çoğu kez ulus ve sınırlarını simgeleyen bir öneme sahip olmasıdır. Bu sınırlar yabancıların tacizine açıktırlar. Dolayısıyla bu sınır koruma altına alınmakla kalmayıp, ulusal sınırların sağlamaştırılması gibi bu sınır da sağlamaştırılmalıdır. Kadının cinselliği kendisinden çok ulusunun malıdır. Bu yüzden yabancı güçler tarafından kadınlara tecavüz edilmesi ulusun kirlenmişliğinin de sembolü hâline gelmektedir. Kadına yönelik bir eylem, kişisel bir hakkın ihlalinden çok daha fazlasını ifade eder. Üçüncü nokta milliyetçiliğin ister is-

temez cinsiyetçi ifadelerle tahayyül ediliyor olmasıdır. Bu tahayyülde yabancı bir gücün hâkimiyeti sonucu itibarsızlaştırılmış, hadım edilmiş bir ulusun yaralı itibarı onarılır. Dördüncü nokta, kadınlar siyasi mücadeleye aktif olarak katılmalarına ve bağımsızlık sonrası durumlarının iyileştirileceğine dair vaatler verilmesine karşın, milliyetçi hareketin başarısı sonrasında kadınların yeterli haklara sahip olamamasıdır (Herr, 2003; Jayawardena, 1986; Kim, 2009; Enloe, 2003). Tüm bunlar, evet milliyetçiliğin ataerkil özelliğinin farklı tezahürleri olup feminist literatürde üzerinde neredeyse hemfikir olunan eleştirilerdir. Ancak feminist milliyetçilik de tam da burada devreye girmektedir. Bunu aşağıda açmaya çalışacağım.

Bize dönecek olursak, bizde (kuzey Kürtlerinde) bugün kadınları örgütleyebilen, pratik ve söylemleriyle kamuoyu oluşturabilen tek güç neredeyse sadece ana akım Kürt siyasetidir. Bu cepheden üretilen feminist eleştirilere baktığımızda yukarıda saydığım tüm eleştirileri kapsadığını söylemek mümkün. Peki, Kürt kadınları olarak ne yapmalıyız? Milliyetçiliğin sadece ataerkil kökenlerini sorgulayıp hatta lanetleyip, kolektif kimliğimizi ya da Kürt kimliğimizi ve onun taleplerini bir tarafa bırakıp sadece kadın kurtuluşuna mı odaklanalım? Benim buna cevabım hayırdır. Kadın hareketinin ya da herhangi bir feminist hareketin hedefi kadınların refahını yükseltmek, her alanda erkeklerle eşit şartlara ve fırsatlara sahip olmalarını sağlamak ise, en başta kendisinden kadınları bunlardan mahrum bırakan nedenleri, durumları tespit etmesi beklenir. Bizim özgül koşullarımızda nedir bunlar? Milliyetçiliğe karşı olduğu iddiasındaki kadın hareketi en çok ataerkilliği sürekli birinci sıraya koyduğu için, onu ele alalım.

Milliyetçilik ile Feminizmin İşbirliği

Evet, biz kadınlar ataerkillikten çok muzdaripiz, doğru. Ama ataerkillikle mücadeleyi birincil hedef olarak belirlesek dahi milliyetçilikle en azından stratejik bir işbirliği yapmak zorunda olduğumuzu düşünüyorum. Nitekim feminist hareketin tarihi bu konuda bize çok şey söylüyor. Bağımsızlık mücadelesi vermiş pek çok ülkede aslında feminizmin kendisi milliyetçilikle iç içe ya da onun yarattığı atmosfer içinde doğmuştur denilebilir (West, 1997; Jayawardena, 1986). Ki Kürt feminizmini de bu genellemenin dışında tutmak zor. Nite-

kim kadınların oy kullanma ve seçilme hakkı beklendiğinin aksine, demokrasinin beşiği yerleşik ülkelerde değil, bağımsızlık hareketi yürüten ülkelerde feminizm ile milliyetçiliğin işbirliği sonucu gerçekleşmiştir. Mesela Yeni Zelanda daha İngiltere'nin hâkimiyetinde iken, 1893 yılında kadınlar burada ilk kez oy kullanma hakkını, 1919 yılında da seçilme hakkını elde ettiler. Avustralya 1902 yılında bağımsızlığını elde ettikten hemen sonra kadınlara seçme ve seçilme hakkını tanıdı. Finlandiya bağımsızlıktan önce, henüz Rusya'ya bağlı bir düklük iken 1906'da kadınlara seçme ve seçilme hakkını tanıdı (Kaplan, 1997, s.19; Szapor, Gottlieb ve Wernitzig, 2017).¹⁰

Daha yakın bir zamanda 1980'li yıllarda Güney Kore'de, milliyetçi *mujiŋg* hareketi ile G. Kore feminist hareketinin işbirliği hem demokrasinin hem de feminist hakların önünü açtı (Herr, 2003; Kim, 2009). Buna benzer örnekler çoğaltılabilir. Yalnız Quebec'de başlarda aksi bir durum söz konusu. Quebec'in Katolik, Kanada'nın da Protestan olmasından kaynaklı, erken dönem Quebec milliyetçiliğindeki mezhep farklılığı vurgusu kadınların aleyhine bir işlev görmüş, 1940 yılına kadar kadınlar seçme ve seçilme hakkını elde edememişlerdir. Oysa Kanada'da bu hak 1917 yılında tanınmıştır. Bununla beraber yakın zamanda Quebec, milliyetçilikle iç içe geçen toplumsal hareketlilikleri nedeniyle kadın hakları konusunda, Kanada'yı geride bırakmış durumdadır. Keza İrlanda'da da yine İngiltere ile olan mezhep farklılığının, bağımsızlık sonrasında da kadın hakları aleyhine işlev gördüğü söylenebilir (Le Clerc ve West, 1997). Ancak, bu her iki örnekte de ortaya çıkan sonucu sadece milliyetçilik hanesine yazmayıp, o dönemde dinî anlayışın kendisini milliyetçilik üzerinden meşrulaştırmaya çalışmasının sonucu olarak değerlendirmek yerinde olur.

Keza 20. yüzyılda bağımsızlığını elde eden pek çok Güney Asya ve Afrika ülkesinde de bağımsızlığa giden süreçte feministlerle milliyetçilerin işbirliği seçme ve seçilme hakkı gibi temel haklar dışındaki da kadınların durumunda iyileşmeleri beraberinde getirdi (West, 1997). Ama pek çok yerde feministlerin beklentilerinin yeterince karşılanmadığı da doğrudur. Dolayısıyla yaşanmış tecrübeleri de temel

10 Ayrıca bkz. *Encyclopedia Britannica*. Erişim tarihi: 15/01/2020. <https://www.britannica.com/topic/woman-suffrage>.

olarak, feministlerin sadece olumsuz örneklerden yola çıkıp milliyetçiliğin feminist talepleri hiç bir zaman karşılayamayacağı sonucuna varmalarının indirgemeci olduğu kadar yanıltıcı da olacağını altını çizmek yerinde olur. Oysa daha yapıcı ve tartışmanın önünü açıcı şöyle bir sonuca varılabilir: “kadınların siyasi mücadeleye katılmalarının doğal bir sonucu olarak feminist hedefler gerçekleşmiyor; cinsiyetçi ideolojinin bizzat hedef alınmasıyla gerçekleşiyor.” (West, 1997, s. 216). Bu yüzden feministlerin milliyetçilik konusuyla daha çok uğraşmaları, onu didiklemeleri gerekiyor.

Diğer yandan indirgemecilikten biraz olsun sıyrılabilmek için belki yüzümüzü ataerkilliğin kendisine çevirmek yerinde olur. Bir kere ataerkilliğin milliyetçilikten çok daha köklü ve yerleşik olduğunun pek tartışma götürmediği konusunda hemfikir olmak zor olmasa gerek. Ataerkilliğin en azından insanlığın yerleşik hayata geçtiği döneme, hatta daha öncesine, avcılık-toplayıcılık dönemine dek izi sürülebilir. Hâl böyle iken milliyetçiliği sadece ataerkillikle etkileşimi içinde açıklamak, onun tüm olumsuzluklarını milliyetçilik üzerinden açıklamak art niyet değilse de, ciddi bir hatayı barındırmaktadır. Diğer yandan:

Ataerkillik ırkçılık, kapitalizm, kolonyalizm, neokolonyalizm gibi diğer sistemlerden de bağımsız düşünülemez. Ataerkillik bu sistemlerin hepsini kesen çok daha kapsayıcı bir özelliğe sahip. Ya da şöyle söyleyebiliriz, cinsiyet, ırk, etnisite, din, sınıf ve ulus gibi farklı sistemlerin kendilerine özgü ontolojik temelleri ve işleyiş sistemleri olmasına rağmen, önemli ölçüde içiçe de geçmiş durumdadır ve her biri diğer sistemlerle etkileşimi içinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla kadınlara yönelik baskıyı tanımlamaya yönelik her bir çaba özgün sosyoekonomik ve tarihsel koşullar içinde diğer baskı biçimlerini de hesaba katmalıdır. Nitekim, kadınlar da tarihsel ve sosyo-ekonomik bağlamlar içinde yaşıyorlar; kazanımları kadar mağduriyetlerinin de tüm bu bağlamlarla etkileşim hâlinde olması kaçınılmazdır (Yural-Davis, 2003, ss.6-8).

Feminist Kürt Milliyetçiliği

Pek de ikna edici temellere dayanmayan eleştirilerden yola çıkarak milliyetçiliğe cephe alan bir feminizm anlayışının Kürt kadın-

larının refah düzeyini ileriye taşınması pek olası görünmüyor. Kadın özcülüğü yaparak, ‘kadın doğası’ını idealleştirerek cinsiyet meselesini tarihsel-toplumsal bağlamından koparmanın kafa karışıklığını arttırmaktan öte bir fayda getireceğini düşünmek zor. Çünkü bağlamı göz ardı ederek milliyetçiliğe karşı duruş sergileyen bir feminizm, Kürtlerin bir bütün olarak maruz kaldığı tahakküm biçimlerini en iyi ihtimalle tanımlayamamıştır ya da bunun ayırdına varamamıştır. Dahası bu türden bir yaklaşımın tüm tahakküm biçimlerinden sadece ataerkil tahakkümü karşısına alıp, diğerlerini görmezden geldiği rahatlıkla iddia edilebilir.

Oysa milliyetçiliğin ataerkil yönüne karşı çıkarak da milliyetçi olmak mümkün. Kürdistan bağlamında feminizm, kadınların refahını iyileştirmeyi amaçlıyorsa, tüm çekincelerine rağmen milliyetçilikle stratejik bir işbirliği yaparak Kürt kadınlarının haklarını ileriye taşıyacak bir ortamı hazırlayabilir. Feminist perspektif odağında kadının insan haklarını bir tarafa bırakalım, bu tür bir işbirliği Kürt kadınlarının bizzat temel yaşam hakkına da sahip çıkmış olacaktır. Çünkü milliyetçilikten azade bir feminizmin, Kürt kadınlarının yaşam hakkını bile savunabileceğini düşünmek zor. Kürt feminizmi şayet Kürt kadınlarının sadece kadın olmalarından dolayı öldürülmekten tutun, cezaevlerine konmak, işten atılmak gibi diğer şiddet biçimlerine kadar türlü tahakküm biçimlerine maruz kaldıklarını düşünmüyorsa, bu işbirliğinin hayati bir önem taşıdığıın altı çizilmelidir.

Elbette bu işbirliği, milliyetçilikle de iç içe geçmiş ataerkil ve cinsiyetçi söylemlerle, milliyetçiliğe yaslanarak dinî ya da geleneksel muhafazakârlığı egemen kılmaya yönelik söylemleri mahkûm etmeyi de içermelidir. Milliyetçiliğin bu şekilde feminizm lehine dönüştürülmesi ve yeniden tanımlanması mümkün olabilir. Bu çerçevede feminizm ile milliyetçilik arasındaki gerilim hatlarından bir iki örnek vermek yerinde olur.

Bu gerilim hatlarından biri daha çok etnosentrik çerçeveye koyabileceğimiz muhafazakâr anlayışın ulusal rol dağılımını tanımlarken, kadınları ulusal kültürün taşıyıcısı/aktarıcısı olarak kodlamalarıdır. Bunun bizdeki tercümesi şudur: Kürtçe önce aile içinde anneden öğrenilir, sürdürülür ve aktarılır. Sözlü kültür de keza büyük ölçüde kadın-

lar tarafından kuşaktan kuşağa aktarılır. Nitekim kadınların okullaşma oranı arttıkça Kürtçeyi öğrenen çocukların sayısının azaldığı, nesilleri birbirlerine bağlayan unsurlarda ve sözlü kültürün aktarımında ciddi gerileme olduğu vs. dillendirilir. Kürtlerin, ortak kültürü yeniden üretecek ve onu aktaracak kurumlara da sahip olmamalarından dolayı kadınların bu rolü, özendirici bir idealleştirmeye beraber, her defasında altı çizilerek hatırlatılır. Bu söylem, ortak değerleri yeniden üretecek kurumların eksikliğinden kaynaklı bir endişeden ziyade, var olan cinsiyetçi rol dağılımının zarar görmesi endişesi olarak okunabilir. Bu rolleri yerine getirmesi gereken kurumların oluşturulmasına dönük bir hedeften ziyade, üstü örtük kültürün aktarıcısı olarak kadınlar 'idealize' edilerek bu rollerini devam ettirmeleri önerilir ya da en azından arzu edilir. Zira Kürt kültürüne kaynaklık ettiği ileri sürülen kadınlar, ezici çoğunlukla modern bir eğitimden yoksundurlar ya da hareket alanları çok sınırlıdır. Bu kültür aktarımı rolü ancak özel alanın pek de dışına çıkamayan ya da devlet kurumlarının etki ve baskı alanının dışında kalmış kadınlarca sürdürülebilmektedir. Bunu en azından kendi tecrübelerimizden ya da gözlemlerimizden biliyoruz. Zira bugün Kürtçeyi aile içinde öğrenebilmiş -zaten çok büyük oranda aile içinde öğrenilebiliyor- olanların önemli bir kısmı bunu annelerinin modern bir eğitimden geçmemesine ya da kentli bir yaşam sürdürmemelerine borçludurlar genellikle. Ailenin ya da özel alanın dışına çıkma imkânı bulan kadınların genellikle bu rolü sürdür(e)medikleri aşikâr bir durumdur.

Dil meselesi üzerine akıl yürütürken, bazen kendimi şöyle düşünürken yakalıyorum: İyi ki de annem eğitilmiş ya da şehirli değilmiş ki ben Kürtçe konuşarak büyümüşüm. Sonrasında şöyle irkilip kendime geliyorum. Bu ne kadar kolaycı, bencil ve sığ bir bakış açısı! Arkasından şöyle bir soru geliyor. Neden benim Kürtçe öğrenebilmem için annemin eğitimden ve kentli bir yaşam biçiminden uzak kalmış olması gerekiyordu ki? Mesela Türkler de dillerini sadece bu şekilde mi öğreniyorlar? Onların dil aktarıcıları sadece anneleri ya da aileleri midir? Hayır. Türk dilini, kültürünü ve kolektif kimliğini geliştiren, yeniden üreten ve aktaran örgütlü kurumlar ve bu kurumların tamamından oluşan Türk devleti var. Ki bu kurumlar, artık anneler istedikleri kadar evde Kürtçe konuşsunlar, dışarıda ister is-

temez etki alanından kurtulamadığımız kurumlardır. O etki alanının açık bir sonucu da şu anda burada sizinle Türkçe konuşmak zorunda olmamdır. Biz de onlar da annelerimizden ilk kendi dilimizi öğreniyoruz ama (ki artık her Kürt annesinden Kürtçe öğrenmiyor o ayrı bir tartışma konusu) sonuç ortada.

O halde bu söylem karşısında feminist bir Kürt milliyetçinin tavrı ne olmalıdır? Elbette ki kadınları olabildiğince özel alana hapsedip, devletin kurumlarından ve Türklüğün yeniden üretim alanı olan kamusal alandan ve kurumlarından uzak tutmak olamaz. Bir ulusun hem yeniden üretimi, hem dili ve kültürünün yaşatılması görevinin sadece kadınlara yüklenmesinin kendisi bir kere eşitsizliğin en büyük nedenlerinden biri ve de haksızlık. Kadınların buna dur demeye, erkekleri bu yükü paylaşmaya davet etmeye hakları var. Zaten kadınları özel alana hapsederseniz de Kürtçenin henüz bir varlık gösteremediği modern teknolojiyi özel alandan uzak tutamıyorsunuz. O hâlde çözüm yolu öncelikle okullardan başlayarak milliyetçi bir hedef doğrultusunda kurumlarımızı oluşturmaktır. Feministlerin vereceği cevap Kürtlerin kendi kendilerini yönetmelerini esas alacak kurumsallaşma hedefine daha fazla sahip çıkmak ve buna dönük bir siyaset ya da faaliyet alanı önermek olabilir.¹¹ Bu hedef, milliyetçiliğin içe dönük birincil hedefi olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla bu, aslında tam da feministlerin muhafazakar milliyetçilerle ısrarlı ve sabırlı müzakerelere girmeleri gereken bir noktadır ve böylesi bir tutum feminist hareketin milliyetçilik üzerinde söz sahibi olabileceği, keskinliklerini aşındıracağı, onu kadınlar lehinde dönüştürebileceği ve yeniden tanımlayabileceği önemli bir alan açacaktır.

Diğer yandan sosyo-ekonomik değişime paralel olarak kadın ve erkek rolleri bunca değişime uğramakta iken annelik rolü ya da ço-

11 Kürt Enstitüsü, Dibistanên Azad (Özgür Okullar), Kürtçe televizyon, Kürtçe yayıncılık gibi kurumsallaşma çabaları her ne kadar görmezlikten geline-mese de, bu tartışmanın gerekliliğini azaltmıyorlar. Zira hareketin söylemi-ne hakim aşırı düzeydeki milliyetçilik eleştirisi ve gündelik legal siyasetteki izdüşümlerinin kurumları gölgede bıraktığı söylenebilir. Ya da Fırat Aydın-kaya'nın "Kürt hareketi etnik milliyetçi bir epistemolojiden hareket etmi-yor... Kürt olma unsurunu *kimi zaman* (italik bana ait, F.A.) ön plana çıkar-maktadır." tespitinde dile getirdiği gibi söz konusu kurumları da tartışmalı hâle getirdiği kanısındayım. Bkz. Aydınkaya (2011).

cuk bakımı sorumluluğu niye değişime uğramasın ya da yeniden tanımlanmasın. Bu feminist bir milliyetçi söylem içinde de savunulabilir. Var olan roller her hâlükârda değişime mahkûmdur. Şayet özcü ve etnosentrik bir milliyetçi anlayışın içinden konuşmayacaksa pek çok toplumsal rol ve unsur yeniden tanımlanmaya açıktır. Milliyetçi Kürt feministleri bu hat üzerinden de bir tartışma yürüterek milliyetçiliğin ataerkil yönünün törpülenmesine katkıda bulunabilirler.

İkinci bir gerilim hattı da özcü ve muhafazakâr milliyetçiler tarafından gündeme getirilen, tarih boyunca belirlenmiş cinsiyetçi rol dağılımının dışına çıkabilmiş Kürt kadın figürleridir. Mevcut cinsiyetçi rol dağılımından endişe edenler ya da Kürtlere hiçbir olumsuzluk atfetmek istemeyen özcü milliyetçiler sıklıkla bu kadın figürleri kadınların önüne koyarak Kürt kadınlarının tarih boyunca özgür ve eşit olduklarını, zira bugün özgürlük ve eşitlik sorununun olmadığını imlemek isterler. İlk akla gelen isimler Fata Reş, Adile Hanım, Mestûre Erdelanî, Meyan Hatûn, Zerîfe Hanım, Hede Hanım daha yakın tarihten Leyla Zana vb. Ve deniliyor ki, biz Kürtler kadının öne çıkmasından ya da farklı roller üstlenmesinden rahatsız olan bir toplum değiliz, işte örnekleri! Böylelikle, bir yandan günümüzde var olan cinsiyetler arası eşitsizlikler bu örnekler üzerinden gizlenmeye çalışılırken öte yandan kadınların ayrı örgütlenmelerine, feminist söylemler geliştirmelerine gerek olmadığı alttan alta telkin edilir. Bir yandan tarihimize bu yönüyle gurur duyulması beklenirken, diğer yandan ezeli ve ebedi bir eşitliğin örnekleri olarak kabul edilmeleri beklenir.

Milliyetçi bir feminist anlayışın bu sinsi söyleme tepki olarak bu tarihsel figürleri yok saymaları ya da görmezden gelmeleri de bir o kadar yanıltıcı olabilir. Aksine bu kadınları, muhafazakâr anlayıştan farklı bir şekilde sahiplenip asıl hak ettikleri şekilde öne çıkarmak, farklı sonuçlara varmak daha doğru bir strateji olabilir. Van Bruinessen (2005), bu meseleyi ele aldığı bir makalesinde, kadın liderlerin rollerini eşlerine borçlu olduklarını, nihayetinde bu örneklerin Kürt toplumunda kadının konumu için geliştirilemeyeceğini söyler. Doğrudur. Ama bununla yetinmeyerek tartışmayı daha ileriye taşımak mümkün. Çünkü bize daha fazla şey söylemektedir bu örnekler. Mesela Adile Hanım daha eşi hayatta iken Caf aşiretinin pek çok işini üstlenmiş durumdaydı. Ve bunu eşinin

erken ölümünden sonra da yıllarca sürdürdü. Meyan Hatun Yezidi olmasına rağmen 1913-1957 yılları arasında kırk dört yıl fiili olarak Yezidilerin mirlik konumunda bulundu. Bu her iki kadın rollerini kime borçlu olurlarsa olsunlar, uzun yıllar boyunca bu görevi yerine getirebilmiş olmalarını, en önemlisi de ciddi bir rekabet ya da tepkiyle karşılaşmadan kabul görmelerini göz ardı etmemek gerekiyor. Başka bir noktadan bakacak olursak, çoğu zaman koyu bir ataerkillikle özdeşleştirilen bir toplumda adı geçen kadınların uzun yıllar iktidardaki konumlarını sürdürmüş olmaları günümüz iktidar paylaşımı taleplerinin meşruiyet dayanağı olarak değerlendirilebilir. Kendi geçmişimizden yola çıkarak, kadınların öncü ya da iktidar pratiklerine bakıp, kadınlar lehine, erkeklerden farklı bir öze sahip olmadıkları sonucuna da varılabilir. Diğer yandan, bu örnekler erkeğin akıl, kadının duygu ile özdeşleştirildiği tanımları daha o tarihlerde geçersiz kılan öncüller olarak öne çıkarabiliriz, yoksa ezeli bir eşitliğin örnekleri olarak değil (Adsay, 2014, s.91). Bugünkü eşitlik taleplerine gölge düşürmekten ziyade bu taleplere dayanak olarak gündeme getirilebilirler.

Sonuç

Ortaya çıkması muhtemel başarısızlıklar söz konusu olsa bile Kürt feministler şayet kendilerini her türlü toplumsal bağdan azade bireyler olarak tanımlamıyorlarsa, farklı milliyetçilerle diyalogu sürdürmeleri gerekir ki milliyetçi söylemin dönüştürülmesinde rol sahibi olabilsinler. Ya da “sığ bir homojenleştirme itkisine direnmek ve ‘ulus’ ve olası siyasi cemaatin potansiyel olarak daha zengin başka tanımları için mücadele” edebilsinler (Gyanendra Pandey’den aktaran, Chatterjee, 2002). Farklı “kültürel karşılaşmaların ulusal kültürü sürekli değişime uğrattığı bir dönemdeyiz. Değişimlerin arkasındaki en önemli toplumsal aktörlerden biri de feministlerdir.” (Herr, 2003) Milliyetçilikle yapılacak müzakerelerde feministlerin aktif katılımı, ısrarlı ve sabırlı çabalarının feminist perspektifle kadının erkeklerle eşit düzeyde insan haklarının tanınması ve yerleşmesindeki önemli bir role sahip olacağı şüphesizdir. Zira, feminizm sadece kadınların bilincini değil, beraberinde erkeklerin de bilincini dönüşüme uğratma kapasitesine sahip. Bu dönüşümün milli-

yetçiliğin ataerkil yönünü de kapsaması yine feministlerin ısrarlı ve sabırlı sonuçlarıyla mümkün olabilir. Dolayısıyla en kritik koşullarda dahi Kürt feminizmi ataerkil milliyetçiliği takibe alarak kendi perspektifinden itiraz etme ve onu yeniden tanımlama hakkını kendinde görmeli/görebilmelidir. Aksi takdirde feministler milliyetçi söylemin inşası ya da sürdürülmesini muhafazakâr milliyetçilerin tekeline terk ederek ulusal kültürün oluşumundaki rollerinden feragat etmiş olacaklar. Kürdistan bağlamında milliyetçiliğe bütünüyle cephe alarak, feminist hakların ileriye taşınabileceğini düşünmek koyu bir bencillik değilse, koyu bir manipülasyonun ürünü olarak yorumlanmaya açıktır. Farklı bir şekilde söyleyecek olursak feministlerin, Kürtleri sürekli milliyetçilik yapmakla suçlayan ama aslında Kürtlerin kolektif kimliklerinden feragat etmelerini buyurmuş olanlarla aynı safta yer aldıkları bir görüntü de oluşmaktadır. Zira Kürt kadınlarının kurtuluşunda feminizm ne kadar hayati bir öneme sahip ise, milliyetçilik de bütün Kürtlerin kurtuluşunda o derece hayati bir öneme sahiptir.

Referanslar

- Adsay, F. (2014). *Yezidi Kadınlar: Kültürel Sınırların Edilgen Taşıyıcıları*. İstanbul: Avesta.
- Adsay, F. (2017). Kürt Kadınları Ulusal Kimliklerinden arınmalı mıdır? Erişim tarihi: 23 Ocak 2020. <http://www.basnews.com/index.php/tr/lifestyle/sexual/327550>.
- Adsay, (2017a). Devletsiz Kürt Kadınları Erişim tarihi: 23 Ocak 2020. <http://www.basnews.com/index.php/tr/culture-arts/book/328969>.
- Al-Ali, N. & Pratt, N. (2015). Di Navbera Neteweperweri û Mafên Jinan de Tevgera Jinên Kurd li Iraqê, *Zarema*, 4, 82-99, çev. F. Adsay.
- Aydinkaya, F. (2011). Yeni Kürt Milliyetçiliğinin İnşası ve Yeni Kürt Orta Sınıfının 'Pasif Devrim Utopyası', *Dipnot*, 5, 147-169.
- Bilici, M. (2017). *Hamal Kürt*. İstanbul: Avesta.
- Calhoun, C. (2012). *Milliyetçilik*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi.
- Chatterjee, P. (2002). *Ulus ve Parçaları*. İstanbul: İletişim.
- Çağlayan, H. (2007). *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar*. İstanbul: İletişim.
- Çağlayan, H. (2013). *Kürt Kadınlarının Penceresinden*. İstanbul: İletişim.

- Çağlayan, H. (2016). Milli Demokratik Tezinden Demokratik Konfederalizme Kürt Hareketi ve Toplumsal Cinsiyet. Elçin Aktoprak & A. Celil Kaya (Ed.), *21 Yüzyılda Milliyetçilik* içinde. İstanbul: İletişim.
- Demirtaş, S. (2015). *HDP Eş Genel Başkanı Selahattin Demirtaş'la Söyleşi (II): "Özerklik Adı Altında Minik Ulus-Devletler Değil.* Erişim tarihi: 15 Ocak 2020. <https://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/1161/hdp-es-genel-baskani-selahattin-demirtas-la-soylesi-ii-ozerklik-adi-altinda-minik-ulus-devletler-degil#.XigARi3BKu4>;
- Demirtaş, S. (2019) Günü Geldiğinde Kimse Bağrına Taş Basmayacak. Erişim Tarihi 31 Ocak 2020. <http://yeniozgurpolitika.net/gunu-geldiginde-kimse-bagrina-tas-basmayacaktır/>.
- Enloe, C. (2003). *Muzlar, Plajlar ve Askeri Üsler* (B. Kurt, Ece Aydın, çev.). İstanbul: Çitlenbik.
- Genç, Y. (2016). Jineoloji Özgürlük İdeolojilerinin Bilimidir. *Jineoloji*, 3, 127-143.
- Gökkan, A. (2016). Özgür Yaşam İçin Bir Sistem Önermesi: Demokratik Özerklik, *Jineoloji*, 3, 200-208.
- Herr, R. S. (2003). The Possibility of Nationalist Feminism, *Hypatia* 18:3. Erişim tarihi: 18.01.2020. <https://www.academia.edu/9743207/>.
- Kışanak, G. (2019). *Kürt Siyasetinin Mor Rengi*, Ankara: Dipnot.
- Öcalan, A. (1999). *Kürt Aşkı*. İstanbul:Aram.
- Öcalan, A. (2000). *Nasıl Yaşamalı I. Cilt*. İstanbul: Mem.
- Öcalan, A. (2011). Kapitalist Modernitenin Toplumsal Doğaya Müdahalesi: Milliyetçilik. *Dipnot*, 5, ss. 79-93.
- Jayawardena, K. (1986). *Feminism and Nationalism In the World*. London:ZedBooks.
- Kaplan, G. (1997). Feminism and Nationalism: The European Case, Lois A. West (Ed.), *Feminist Nationalism* (ss. 3-41). London: Routledge.
- Kandiyoti, D. (2007). *Cariyeler, Bacular, Yurttaşlar*, (A. Bora, F. Sayılan, Ş. Tekeli, H. Tapınç, F. Özbay, çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Kim, H-K (2009). Should Feminism Transcend Nationalism? A De-

- fense of Feminist Nationalism in South Korea, *Women's Studies International Forum* 32, 108–119.
- LeClerc, P. & West, L.A. (1997). Feminist Nationalist Movements in Quebec: Resolving Contradictions? Lois A. West (Ed.), *Feminist Nationalism* içinde(ss. 220-247). London: Routledge.
- Mojab, S. (2005). Devletsiz Olanın Yalnızlığı: Feminist Bilginin Sınırlarında Kürt Kadınları. S. Mojab (Ed.), *Devletsiz Ulusun Kadınları* içinde(ss. 13-31) (F. Adsay, S. Kılıç, E. Uşaklı, çev.). İstanbul: Avesta.
- Mojab, S. (2005a). 1946 Kürt Cumhuriyet'inde Kadınlar ve Milliyetçilik. S. Mojab (ed.), *Devletsiz Ulusun Kadınları* içinde (ss. 101-123) (F. Adsay, S. Kılıç, E. Uşaklı, çev.). İstanbul: Avesta.
- Smith, A. (1983). *Theories of Nationalism*. London: Duckworth.
- Szapor, J., Gottlieb, J & Wernitzig, D. (2017). Suffrage and Nationalism in Comparative Perspective. Erişim tarihi: 15 Ocak 2020. https://www.academia.edu/36687098/Suffrage_and_Nationalism_in_Comparative_Perspective;
- Şahin, Sinan (2018). *Bir Uygarlık Hastalığı: Milliyetçilik*. Erişim tarihi: 30 Ocak 2020. <https://issuu.com/zerdustbaran/docs/milliyetçilik>
- Van Bruinessen, M. (2005). Adile Hanım'dan Leyla Zana'ya: Kürt Tarihinde Siyasi Liderler Olarak Kadınlar. Shahrzad Mojab (Ed.), *Devletsiz Ulusun Kadınları* içinde (ss. 129-151) (F. Adsay, S. Kılıç, E. Uşaklı, çev.) İstanbul: Avesta.
- Yüksel, M. (2006). The Encounter of Kurdish Women with Nationalism in Turkey, *Middle Eastern Studies*, Erişim tarihi: 21 Ocak 2020. https://www.academia.edu/20843151/The_Encounter_of_Kurdish_Women_with_Nationalism_in_Turkey.
- West, L. A. (Ed.) (1997). *Feminist Nationalism*. London: Routledge.
- Yakut, M. S. (2011). Leviathan'ın Modern Yüzü Olarak Ulus-Devlete Bakma. *Dipnot*, 6, 147-165.
- Yılmaz, F. (2011). Makul Milliyetçilik: Ezilen Ulus Milliyetçiliği Fikrinin Eleştirisi", *Dipnot*, 6, 218-231.
- Zengin, M. (2019). Erişim tarihi: 20.01.2020. <https://www.gazeteduvar.com.tr/forum/2019/02/07/kurt-milliyetçiliginin-kurt-kadin-hareketi-ile-imtihani/>.

YARSAN MI? EHL-İ HAK MI? KÜRT İNANÇLARININ İSİMLENDİRİLMESİ ÜZERİNE

SHAHAB VALİ

Giriş

Farklı alanlarda yapılan Kürt araştırmalarının birçoğunda gördüğümüz yanlış yaklaşım, değerlendirme ve bilgilendirmeleri Kürtlerin inanç sistemleri hakkında yazılan eserlerde de görmek mümkündür. Mevzubahis yanlış yaklaşımlar, özellikle dinî azınlık sayılan Yarsan ve Ezidi Kürtler hakkında yapılan araştırmalarda, daha da belirgin olarak karşımıza çıkmaktadır. Yarsan ve Ezidi Kürtler hakkında verilen bilgiler bazen tamamen birbirine zıt olup bu inançların kökeni, tarihi ve sosyal/inançsal vs. hakkında birçok sorun ve yanlış anlaşılmalara sebep olmaktadır. Adı geçen çalışmalarda verilen yanlış bilgilerin en önemlilerinden biri Kürtlerin inanç sistemleri hakkında yapılan “isimlendirme” sorunu ile ilgilidir. Zira bir dini yanlış adlandırmak, o dinin kökeni, tarihi ve en önemlisi inanç sistemi hakkında yanlış görüş ve değerlendirmelere yol açmaya sebep olur. Bu makalenin amacı, her şeyden önce, yapılan farklı araştırmalar ve yazılan eserlerde, Yarsan Kürtleri hakkında kullanılan “isim/terim”lerin bir değerlendirmesini yapıp, onların kendi dinî metinlerini kaynak alarak, mevzubahis soruna bir açıklık getirmeye çalışmaktır.

Birçok araştırmacının da altını çizdiği gibi, Ehl-i Hak adıyla da bilinen Yarsan Kürtleri, genel olarak İran’ın doğusunda, Kürdistan,

İlam ve Kirmanşah eyaletlerinin merkezinde, özellikle Gûran ve Hewraman bölgelerinde yaşamaktadırlar. Bu bölgelerin dışında bahsi geçen inanç sistemine İran'ın farklı bölgeleri ve etnisiteleri arasında da rastlamak mümkündür. Bu inanç sistemine İran sınırları dışında Irak, Azerbaycan, Pakistan ve Afganistan'da da rastlamak mümkündür (Roux, 1969, s.61). Minorsky, ağırlıklı olarak Gûranlar (Minorsky, 1954, s.79; Minorsky, 1943, ss.75-103) arasında yaygın olan bu dinin Gûran olmayanlar arasında da birçok farklı dalları bulunduğunun altını çizmiştir (Minorsky, 1943, s.79).Yarsan dininin ortaya çıkış tarihi hakkında kesin bir bilgi vermek pek mümkün değildir. Tarihi olarak, daha çok Zagros dağlarının güneyinde yaygın olan ve kökeni İslam öncesi İranî dinlere dayanan Yarsanların dini, 15. yüzyılda Sultan Sehak tarafından reforme edilip günümüze kadar gelmiştir.

Batı dünyasında, temeli gizlilik ve bätünilige dayanan bu inanç sistemi hakkındaki bilgilerin tarihçesi ilk defa XIX. yüzyıl başlangıcında Macdonald Kinneir (ö. 1830) ve G. Keppel (ö. 1891), H. Rawlinson (ö. 1895), C.A. Baron de Bode (ö. 1887), comte de Gobineau (ö. 1882), V.A. Jukovsky (ö. 1852) ve S.G. Wilson (ö. 1916) gibi Avrupalı seyyah ve misyonerlerin yazdıklarına dayanmaktadır. Lakin adı geçen seyyah ve misyonerlerin eserlerine bakıldığında göze çarpan en önemli konulardan birinin bu inanç sistemi ile ilgili "isimlendirme" sorunu olduğu görülmektedir. Aslında oryantalistlerin ortaya çıkardığı isimlendirme kargaşası, Yarsanların tarihi ve inançları hakkında da yazılan eserler ve yapılan araştırmalarda da açıkça görülmektedir. Bu eserlerde bazen hiçbir kaynak ve tarihi belge gösterilmeden, Yarsan inanç sisteminin kutsal saydıkları metinlere başvurmadan ve böyle bir gereksinim duyulmadan, tek cümleler ile yanlış tespitlerde bulunulduğunu görüyoruz. Bu yanlış yaklaşımların günümüzde de Kürtlerin farklı inanç sistemleri hakkında yazılan birçok makale ve kitapta görmek mümkündür. Bu sorun sadece Yarsanlar için değil aynı zamanda Ezidi Kürtler için de geçerlidir. Örneğin yapılan birçok araştırmaya rağmen hâlâ "Ezidi" teriminin kökeni ve dayanağı tartışma konusudur.

Bu makalede çoğunluğu Gûran bölgesinde ve Kürtçe'nin Gûranî lehçesinde, farklı tarihi dönemlerde (8.-19. yüzyıllar) söylenip yazıya geçirildiği varsayılan ve Yarsan geleneğinde kutsal metinler

olarak kabul edilen, büyük çoğunluğu hâlâ basılmamış olan elyazmalarına dayanarak, Yarsan Kürtlerini adlandırmak için kullanılan Gulat, Ehl-i Hakk, Ali illâhî, Nusayri, Yarsan, Kakeyî ve Tayife kavramlarının anlamları ve kullanım biçimlerini tarihsel bir perspektiften tartışmaya çalışacağız. Bu açıdan makale ana kaynaklara referans vererek konuyu açıklaması açısından verili literatüre önemli bir katkıda bulunacaktır.

Kullanılagelen Terimler Üzerine

Yukarıda bahsettiğimiz gibi Yarsan Kürtleri hakkında yapılan araştırmalarda, okuyucunun karşılaştığı ilk sorunlardan biri isimlendirme sorunudur. Zira yapılan araştırmalara baktığımızda, Yarsanlardan bahsederken birçok farklı terimin kullanıldığı göze çarpmaktadır. Hiç kuşkusuz bir dinî ya da inanç sistemini tanımak, anlayabilmek ve hakkında yorum yapabilmek için her şeyden önce o din ve inanç sistemini doğru bir şekilde adlandırmak ve tanımlamak gerekir. Zira aksi takdirde, yanlış adlandırma ve tanımlama, sonraki adımların yanlış atılmasına ve dolayısıyla çok yanlış yorumlar ve görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olacaktır.

Yarsan Kürtleri hakkında yazılıp yayımlanan eserlerde, bu dini adlandırmak için çok farklı, bazen birbirinden anlamca çok uzak olan ve zıt düşen, her biri bir teknik kelime olan ve farklı inançlara tekabül eden isim/terimlerle karşılaşırız. Bu teknik kelimelerin Yarsanlar hakkında kullanımı, bu inanç sisteminin kökeni ve tarihi hakkında yanlış görüş ve yorumların ana sebebi olarak ele alınabilir. Zira her teknik terim, sınırları belirli, farklı coğrafi, tarihsel ve sosyo-antopolojik kontekstte ortaya çıkmış, farklı bir dinî akıma tekabül ettiği için, aynı sözcük Yarsanlar hakkında da kullanıldığı zaman, asıl tekabül ettiği manasından uzaklaşıp, kavramsal anlamını kaybetmiş olur.

Yarsan Kürtlerini tanımlamak ve onların inançlarından bahsetmek için en çok kullanılan terimler, Gulat, Ehl-i Hakk, Ali illâhî, Nusayri, Yarsan, Kakeyî ve Tayife terimleridir. Bunların dışında, aşağıda göreceğimiz gibi, bazen hiçbir anlamı olmayan sözcük ve terime de rastlamak mümkündür. Örneğin Matti Moosa, Yarsanlardan bahsederken şöyle der: Ahl-i Hak ya da Ali İllahî, Tayife olarak da

adlandırılırlar, lakin Urmiye ve Salmas'da onlara Abdal Begi, Marar da Lak, Tebriz de Guran, Khamsa da Seyyid Talibi ya da Sır Talibi, Hamadan'da Karmarganlı, Kirmanşah'da Dawûdi, ve Zencan'da Zerrin Kemer de denir (Moosa, 1988 s.185). Bunların yanında Moosa Ehl-i Sırr ve Alevi terimlerini de kullanmaktadır. İran'da yayımlanan Şiilik ansiklopedisinde ise Yarsanlar üç farklı kategoride ele alınıp değerlendirilmiştir. Bu kategorizasyona göre "Ehl-i Hak"lar üçe ayrılır: 1. Kerend ve Serpol şehirleri dolaylarında yaşayan ve Gûran aşiretinden olan "Şeytan Perest"ler (Şeytan'a tapanlar) ki bunlar yabancı domuzu eti yiyip, temizlik nedir bilmezler 2. Dinlerini İslam'dan farklı olarak gören ve kendilerini Tayife San, Yarsan ve dinlerini ise Dînê Yarî olarak tanımlayan Ehl-i Hakların çoğunu içeren Ali İllahîler. 3. On iki imamli Şii olan "Müslüman Ehl-i Haklar" (Sedr Hac Seyîd Cevadî, E., Fanî, K., Xurremşahî, B., 1375/1996, ss.610-614). Yukarıda verdiğimiz bilgilere baktığımızda konu hakkında yapılan araştırmaların ve yazılan yazıların karmaşıklıkları ve asılsızlıkları, bilimsel bir dayanaklarının olmadığı açıkça görülmektedir. Üstelik kullanılan terimlerin ve hatta verilen bazı şehir isimlerinin bile coğrafi karşılığı yoktur. Aşağıda Yarsanlar için kullanılagelen en yaygın terimleri değerlendirmeye çalışacağız.

Gulat

Yarsan inancını adlandırmak içinde kullanılan, mana ve içeriği yelpaze olarak, en kapsamlı terimlerden biri "Gulat" terimidir. Arapça bir kelime olup sözcük olarak "haddi aşmak" ve "guluvv" yani mübalağa etmek anlamına gelen bu terim, İslamî literatürde daha çok, resmi inanca göre, itidal çizgisini aşmış olduğu varsayılan, özellikle Şii mezhebinin bazı akımları için kullanılmıştır. İslam tarihinde Galîler, yani guluvv yapanların bir akım olarak ortaya çıkmaları hicri ikinci yüzyıla dayanmaktadır. Tarihi kaynaklara göre hicri ikinci yüzyılın ikinci yarısında Mugayre bin Said ve Ebulhattab gibi bazı aşırılar tarafından kurulan galî akımlar, kendi fikirlerini yaymak için asılsız rivayetler uydurup bu rivayetleri halka kabul ettirmek için onları Ehl-i Beyt'e mensup ettiler. Her ne kadar Ehl-i Beyt bu aşırılara karşı mücadele ettiler ise de yine de onlar düşüncelerini yaymayı başardılar (Salehi Necefabadi, 1384/2005, s.11).

İslami literatürde özellikle mezhepler tarihi hakkında yazılan eserlerde, Gulat terimi daha çok reenkarnasyona inanan ve ahiret kavramını inkâr eden akımlar hakkında kullanılmıştır. Şehristânî'ye göre Galiler yani guluuv yapanlar imamlarını yaratılmışların hududundan çıkaracak derecede aşırılık gösterip, onlarda ilahi özellikler olduğuna inanıp onları ilaha, bazen de ilahî yaratılmışların birine benzetenlerdir. Şehristânî bu zümrelerin ifrat ve tefrit yaptıklarına değinip ortaya koydukları şüphelerin hulul ve tenasüh olduğunun altını çizerek, bu inançların Yahudi ve Hristiyan dinlerinin etkisi altında, özellikle Şiiilerin ve ehl-i sünnet'ten bazılarının zihinlerine sirayet ettiğini, dolayısıyla da onların imamlarından bazılarını ilahi özellikler isnat ettiklerini belirtiyor. Şehristânî gulatın bid'atleri olarak teşbih, beda, rec'at ve tenasüh inançlarından bahsediyor ve farklı bölgelerde onlara verilen isimleri zikrederek onların on bir sınıf olduklarını belirtiyor (Şehristânî, 2008, s.159). Aynı şekilde İslam dünyası ve özellikle Şii mezhebinin farklı akımları hakkında yazılan eski kaynaklarda aynı inançları benimseyen birçok farklı aşırı gruptan bahsedildiği görülmektedir. Örneğin Nobekhtî'nin Şii mezhebinin farklı fırkalarına tahsisi ettiği eser gibi (Nobekhtî, 1353/1946). Resmi İslam düşüncesine göre aşırı/taşkın fikirler genellikle yedi başlık altında sıralanır. Bunlar uluhiyet ve hulul, teşbih, bedâ, peygamberlik iddiası, imamet, tenâsüh, bâtnî ve tevildir.

Ulûhiyet ve hulul genel olarak ilahi ruhun Hz. Peygamber'e, ardından Hz. Ali'ye intikal ettiği ve Ali'nin ilâh olduğu inancına denmektedir. Teşbih inancı, Allah'ın kula yahut kulun Allah'a benzetilmesi düşüncesidir. Bedâ ise Allah'ın bir şeyi bilmezken daha sonra bilmesi yahut bir şeyin iyi veya kötü şeklinde ortaya çıkacağını bilmediği aksinin zuhur etmesi anlamına gelir. Gulat gruplarına atfedilen diğer aşırı fikir yani peygamberlik iddiası ise peygamberliğin sona ermeyeceği, zaman içinde imametın nübüvvete intikal edeceği ve imamın peygamber olacağı düşüncesinden ibarettir. Gâlî akımların inandığı tenâsüh inancı ise ruh göçü anlamına gelip kıyameti kabul etmeyerek bunun ruhun bir önceki bedende işlediği amele göre, bir başka bedene geçişi olduğunu, son bedendeki durumunun daha önce bulunduğu bedendeki hareketlerine göre nimet ve azap şeklinde gerçekleşeceği iddiası anlamına geliyor. Gâlî akımların son ortak

özelliği olarak da genellikle Kurân'ın bâtını ve sembolik açıklaması geliyor (Öz, 1996, s.335). Lakin İslam düşüncesinde gâli akım/düşüncelerinin başlıca özellikleri olarak gösterilen ve yukarıda sıraladığımız inanç/düşüncelerden sadece hulul ve tenasüh inancının Yarsan Kürtlerinin doktrinlerinde yer aldığı görülmektedir.

Yarsan dinî metinlerinde geçen en önemli kavram/inançlardan biri Dûnadûn olarak adlandırılan tenasüh inancıdır. Yarsanların düşünce sistemi bir bakıma tenasüh kavramı üzerine kurulmuştur. Bu kavram Yarsan dinî edebiyatını oluşturan metinlerin temel kavramlarından biridir ve bu metinlerin oluşum süreci boyunca bu kavrama rastlamak mümkündür. Yarsan düşüncesine göre canı teslim etmek bir ördeğin suya dalışı gibidir. Nasıl ki ördek suya dalıp başka bir yerden su yüzüne çıkıyorsa, insan da ölüp başka biri olarak dünyaya gelir. 18. yüzyılda yaşayan ve Yarsan büyüklerinden olan Şêx Emîr bir kelimasında ölüm hakkında şöyle der: Ey yarlar bu işten korkmayın, canı teslim etmek, ördeğin dalışı gibidir.

Yaran netirsan nî siyasete
Teslîmê giyanan çûn quyteyê bet e
(Şêx Emîr, Kelam, t.s., s. 52)

Yarsanlar arasında “Dûnadûn” diye adlandırılan ve ruhun bir bedenden ayrıldıktan sonra, başka bir bedene geçmesi anlamına gelen reenkarnasyon ya da tenasüh (Aşîkar, 2000 s.86), Musevilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi büyük monoteist dinlerce reddedilmiş ve kabul görmemiştir. Lakin Ocak'ın da belirttiği gibi tenasühe inanmak her ne kadar İslam Ortodoks mutasavvıf ve düşünürleri tarafından reddedildiyse de bu kavram destanlarda, menâkıblarda ve özellikle giderek halk arasında yaygınlaşan sufi çevrelerde ve muhtelif heterodoks mezhep ve tarikatlarda geniş çapta yer bulmuş, hatta bunların bazılarının temel doktrinini teşkil etmiştir. Ocak bu akımlara örnek olarak Ehl-i Hak mezhebini, Ezidilik, Nusayrilik, Kızılbaşlık ve Bektaşiliği gösterir (Ocak 2002, s.184).

İslami literatürde tenasühün oluş şekline göre farklı isimleri vardır. Eğer ruh intikali bir insandan başka bir insan bedenine gerçekleşirse buna nesh, bir hayvan bedenine geçerse mesh, bir bitki/

nebat'a geçerse fesh ve eğer bir cemadi varlığa geçerse de buna resh adı verilmiştir (Feqîh Belhî,1376/1997, s.46). Yarsan dinî metinlerinde bu farklı tenasüh şekillerine rastlamak mümkündür. Lakin burada dikkat edilmesi gereken nokta, tenasüh inancına dünyanın farklı coğrafyalarında ve farklı inançlarında da rastlamanın mümkün olduğu ve bu inancın sadece İslami gâli akımlara mahsus olmadığıdır. Tenasüh inancı İslam'dan çok daha önce Hint dinleri ve Mani dini gibi bazı İranî dinlerde de mevcut olan bir inançtır. Diğer taraftan ise bu düşünce Yarsanlarda, İslami literatürdeki karşılığında tamamen farklı biçimde dile getirilmiştir (Vali, 2011, ss.35-40/; Vali, 2018, ss.683-699). Dolayısıyla sadece tenasüh inancına dayanarak, Yarsan Kürtlerini sınırları çok geniş olan Gulat terimi altında ele almak ve değerlendirmek bilimsel bir yaklaşım ve sonuca varmaktan uzak görünüyor.

Nusayri

Yarsan Kürtlerinin inancını isimlendirmek ve tarih/inanç sınırlarını belirlemek için kullanılan başka bir terim de Nusayri terimidir. Nusayri isminin kökeni hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bazı görüşlere göre bu isim Hz. Ali'nin hizmetçisi olan Nusayr'e dayanmaktadır. Bir diğer görüşe göre ise bu isim adı geçen inanca mensup olanların yoğun olarak bulunduğu Lazkiye bölgesindeki Nusayriye dağlarına nispetle onlara verilmiştir. Bir diğer görüş ise Nusayrilik ile Hıristiyanlık arasındaki bazı benzerlikleri öne çıkararak kelimenin "nasrani"nin küçültmeli ismi olduğunu ileri sürer. Lakin büyük bir ihtimalle fırka adını kurucusu Ebu Şuayb Muhammedb Nusayr en-Nemîrî'den (ö. 270/883) almıştır. Nitekim Nusayriliğin kutsal metni Kitabu'l- Mecmu'un daha ilk bölümünde bu kişinin görüşleri nakledildiği gibi çeşitli bölümlerinde de Nusayri ve Nemîrî nispetlerine yer verilmiştir. Lakin bu dinî akımı özellikle Halep ve Musul'da yayan kişinin Hatibi (ö.346/957 ya da 358/969) olduğunu savunanlar da vardır (Halm,1384/2005, s.282).

Tarih boyunca bu isimle anılan fırka I. Dünya Savaşı'nın ardından bölgeyi ele geçiren Fransızların talebi, mensuplarının da uygun görmesiyle Alevi adıyla anılmaya başlanmıştır. Günümüzde bu adla bilinen fırka bazen diğer Alevi kesimlerinden ayrılması için Nusayri

Aleviliği, Arap Aleviliği, Suriye Aleviliği, Çukurova Aleviliği, Akdeniz Aleviliği, bazen da mahalli olarak Fellah (çiftçi) şeklinde zikredilmektedir (Üzüm, 2007, s.270). Nusayri inancı senkretik bir dinin en iyi örneği olarak gösterilir ve Nusayrilik bazen geç antikitede var olan pagan bir geleneğin takipçileri, bazen de Hristiyanlığın Şiileşmiş bir kolunun üyeleri olarak kabul edilmişlerdir (Bar-Asher & Kofsky, 2002 s. 1).

Burada önemli olan nokta Minorsky'nin de altını çizdiği gibi (Minorsky, 1920-1921, s.7) Nusayri teriminin doktrinel ve tarihi sınırları belli olan bir inancın ismi olduğu ve Yarsan Kürtleri ile hiçbir konuda bir bağlantısı olmadığı, dolayısıyla da bu terimin Yarsan düşünce sistemini adlandırmak ve tanımlamak için tamamen yanlış bir terim olduğunun aşikâr olmasıdır. Zira bu iki inanç/düşünce sisteminin doktrinleri ve tarihi/coğrafik ve sosyal ortaya çıkış noktaları birbirinden tamamen ayrı ve farklıdır.

Ali illâhî

Yarsan Kürtlerini tanımlamak için kullanılan yaygın terimlerden biri de "Ali illahî" terimidir. Bu terim Yarsanlar için kullanılan en muğlak terimlerden biri sayılabilir. Ali illâhî teriminin hem doğulu ve hem batılı araştırmacılar tarafından kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte yazılan eserlerde göze çarpan en önemli husus, yazarların konu hakkında pek fazla bilgiye sahip olmadıkları, dolayısıyla birbirine zıt olan bilgiler aktarmalarıdır. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Şii ansiklopedisinde yazılanlar bunun en iyi örneği sayılabilir. Buna karşılık batılı araştırmacıların da bu terimi kullandıklarında, konuyu tam olarak algılamadıkları aşikârdır. Örneğin Van Rensselaer Trowbridge "Ali illâhî" diye adlandırdığı dinî akımı şöyle tanımlıyor: İslâm'dan farklı, Muhammed'in evlatlığı olan Ali'ye odaklanan bir din, Türk imparatorluğunun bazı kesimlerinde istikrarlı bir şekilde zemin kazanmıştır. Bu dine mensup olanlar hem kendileri hem de Müslümanlar tarafından Aleviler olarak adlandırılır. Aynı zamanda onlara Kızılbaş da denir. İran'da bu topluluk Ali illâhî adıyla bilinir (Van Rensselaer Trowbridge, 1909, s.340).

Görüldüğü gibi yapılan araştırmalarda her biri teknik bir terim olan kavramlar peş peşe sıralanmış ve neticesinde farklı coğrafya

ve tarihi/sosyal geçmiş ve zeminlere sahip olan düşünce sistemleri ve dinî gruplar ayırt edilmeksizin aynı değerlendirme çatısı altında toplanmıştır. Bunun neticesinde de doğruyu yansıtmayan yorumlar ortaya çıkmıştır. Ali illâhi terimi Yarsan olmayanların onlar için kullandığı ve çok yanlış olan bir terimdir. Çünkü her şeyden önce Minorsky'nin de altını çizdiği gibi Yarsanların inanç sisteminde, "Ali" merkezi şahsiyet konumunda olmayıp, daha çok bir detay olarak karşımıza çıkmaktadır (Minorsky, 1920-1921, s.7).

Yarsanların dinî metinlerine baktığımızda Ali illâhî teriminin sadece bir defa kullanıldığını görüyoruz. Yarsanların kutsal saydığı ve kelimadan verdikleri şiirlerde bu terim sadece hicri 12. yüzyılda yaşadığı varsayılan, Xan Elmas Loristanî'ye atfedilen şiirlerin bazı el yazması nüshalarında, şairin kendinden bahsederken bu terimi kullandığı görülmektedir. Adı geçen kelimada Xan Elmas şöyle diyor: "Ali illahî Elmas'ın dediği gibi ki elli yaşında hoca olmuştur"

Ve guftey Elmasê 'Elî Allayî
Penca salan binîşt ve melayî
(Xan Elmas, Kelam, t.s., s.69)

Yukarıda verdiğimiz örneğin dışında, bu terime Yarsan metinlerinin hiç bir yerinde rastlanmamaktadır.

Ehl-i Hak

Yarsanları tanımlamak için kullanılmış olan en yaygın terim kuşkusuz "Ehl-i Hak" terimidir. Yarsanlar hakkında yazılan birçok makale, kitap başlığı ve ansiklopedi maddesinde bu terime rastlamak mümkündür. Matti Moosa, batılılar tarafından Yarsan inancı ve tarihi hakkında yapılan araştırmaların Comte de Gobineau'ya (ö.1882) uzandığını kaydediyor (Moosa, 1988, s.185). Minorsky'e göre de "Ehl-i Hak" terimini mevzubahis inanç sistemini tanımlamak için ilk olarak comte de Gobineau kullanmıştır (Minorsky, 1920-1921, s.8). Minorsky bu inanç sistemi hakkında yanlış anlaşılmalara sebep olacak farklı isimlendirmelerden uzak durulması gerektiğinin altını çizerek bu terimin gerekli tebarüzden yoksun olduğunu belirtiyor. Zira birçok farklı dinî akım da aynı terimi

kendileri için kullanıyorlar. Örneğin Huart bu terimi Hûrûfilerin kendileri için, “Ehl-i Fazl” terimi ile birlikte kullandıklarının altını çizmiştir (Huart, 1909, s.140).

Bunun dışında bu terim İslam dünyasında tüm tasavvuf akım ve tarikatları tarafından da sıkça kullanılan bir terimdir. Dolayısıyla Minorsky'nin de belirttiği gibi Ehl-i Hak terimi bu inanç sistemini adlandırmak için çok geniş bir terim olup ve bu inanca uygun bir isim olamayacak kadar müphem görünmektedir. Zira bir yandan dediğimiz gibi bu terim Hûrûfiler tarafından da kullanılmıştır, diğer taraftan ise bu terim tüm İslami tasavvuf hareketlerinin kullandığı “Ehl-i Hakikat” terimini anımsatıyor (Minorsky, 1960 ss. 268-272). Burada daha önemli bir nokta da bu terimin Yarsanların farklı tarihi dönemlere, yani 8.-18. yüzyıllara ait olduklarını kabul ettikleri dinî metinlerinde hiç geçmemiş ve kullanılmamış olmasıdır (Sûrî, 1344/1965, s.16). Binlerce sayfadan oluşan ve büyük çoğunluğu yayımlanmamış olan Yarsan dinî metinleri incelendiğinde, “Ehl-i Hak” terimine hiç rastlanmamaktadır. Lakin ilginç bir şekilde, bu terimin Yarsanları tanımlamak için yanlış olduğunun özellikle altını çizen Minorsky, Yarsanlar hakkında yazdığı tüm eselerde aynı “Ehl-i Hak” terimini kullanmaya devam etmiş ve bu yanlış gelenek Minorsky ile aynı dönemde yaşayan Ivanow gibi araştırmacılar tarafından da tekrarlanmış (Ivanow, 1953) ve günümüze kadar gelmiştir.

Tayife

Yapılan bazı araştırmalarda Yarsanları tanımlamak için zikredilen terimlerden biri de “Tayife” terimidir (Moosa, 1988, s.185). Arapça “tayif” kelimesinden gelen bu terim, sözcük olarak kabile, aşiret, cemaat, grup ve şube anlamına gelir. Kürtçenin farklı lehçelerinde de kullanılan bu terim, Yarsanlar arasında “Tayife” ya da “Tayife San”, yani Sultan Sahak'ın mensupları olarak genellikle kendi aralarında birbirlerinin Yarsan olup olmadıklarını anlamak için kullandıkları bir terimdir. Lakin bu terim Yarsan dinî metinlerinde fazla kullanılmaz. Dolayısıyla, genel olarak Yarsan inancını tanımlamak için pek doğru bir terim olmadığını söylemek mümkündür.

Kakeyî

Kürtçenin Soranî lehçesinde “Kake/Kak” ve Kurmancîde de “Kek” olarak kullanılan bu terim sözcük olarak büyük erkek kardeş, yani “abi” anlamına gelir. “Kake” kelimesi Kürt toplumu arasında genel olarak erkekler için kullanılan bir saygı sözcüğüdür. Aynı zamanda daha çok Irak’da yaşayan Kürtler arasında (Edmunds, 1957, s.182) Yarsan Kürtlerini tanımlamak için teknik bir terim olarak da kullanılmaktadır. Yarsanlar arasında ise bu terimin kullanılmasının kökeni hakkında bazı rivayetler de mevcuttur. Bir rivayete göre Sultan Sehak zamanında, yani 15. yüzyılda, Yarsanlar ibadet etme mekânları olan bir Cemxane’yi (Cemevi) tamir ederken, mekânın tavanını yapmak için kullanmak istedikleri direkler kısa gelmiştir. Sultan Sehak bu durumu görünce yandaşlarına “Kake bikêşe” yani “Kake çek” demiş. Sultanın keremetiyle direkler uzamış ve istenilen uzunluğa gelmiştir. Böylece tavan restore edilmiştir. Bu yüzden de onlara “Kakeyî” denmiştir (Tevekkülî,1378/ 1999, s.34). Her ne kadar yukarı da geçen hikâyenin doğruluğunu tespit etmek mümkün olmasa da “Kakeyî” terimi günümüzde Yarsanlar için, özellikle Irak sınırları içinde yaşayanlar tarafından kendilerini tanımlamak için kullanılmaktadır. Ayrıca bu terimin Yarsan dinî metinlerinde de kullanıldığı göz önünde bulundurulursa terimin yanlış olmadığını söyleyebiliriz.

Yarsan dinî metinlerinde “Kakeyî” terimine özellikle Sultan Sehak döneminde yaşadığı kabul edilen Abidin Caf’ın kelimalarında rastlıyoruz. Yarsan geleneğine göre Abidin Caf Sünnî bir Müslüman ve Yarsanlara düşman olan bir Kürtmüş. Bu yüzden de Sultan Sehak’ı ziyarete gidenlerin yoluna onların ayakları yaralansın diye dikenler dökermiş. Bir gece rüyasında Tanrı’yı görür ve onun Sultan Sehak olduğunu anlar. Gördüğü rüya sayesinde gönül gözü açılan Abidin, yaptıklarından tövbe eder, Sultan Sehak’ın hizmetine gider ve Yarsanlara katılır. Bu hikâye Yarsan dinî metinlerinden olan “Defterê Abidinê Caf” da bizzat Abidin tarafından anlatılmıştır.

Yarsanların yayımlanmamış metinlerinden biri olan bu Kalam’da, Abidin kendisinin Caf Aşiretinden, Feqî oğlu Abidin Çavuş olduğunu, Kakeyîlere düşman olduğunu, lakin ona ne olduğunu anlamadığını, gördüğü rüyadan sonra bugünün diğer günlere benzediğini, yedi kat göğün ve yedi kat yerin Tanrısını kendi gözleriyle

gördüğünü, artık kara yazıları okumayacağını, cami köşelerine gitmeyeceğini ve Sultan'ın hizmetine gideceğini anlatıyor (Abidin Caf, Defterê Perdîwerî, ss.68-69):

Yaran nazanim çîm e
Îmro wek rojan nîm e
Xweday heft tebeq zemîn heft asiman
Ve çavî xwem dîme
Dî naxwenim siya xetan
Narum be kuncê mizgevtan
Erum be xidmetê Sultan
Ez Abidînê Çawuş im
Qewayê qedîm kuhne pûş im
Barim jar e jar defirûşim
Be kesî nadim xwem denûşim
Ez Abidîn im kurê Feqîyan
Reqim ekird be Kakeîyan

Yarsan

“Yarsan” ya da “Dînê Yarî” (yarlık dini) terimleri mevzubahis düşünce/inanç sistemini tanımlamak için kullanılan terimlerden bir diğeridir. Konu hakkında yapılan araştırmalara baktığımızda bu terimin daha çok Kürt asıllı olan ve araştırmalarının temelini daha çok bu düşünce/inanç sistemininîdînî metinlerine dayandıran araştırmacılar tarafından kullanıldığı görüyoruz. (Sûrî, 1344/1965, Hamze'ee, 1990, Vali, 2011). Bunun en temel nedeni Yarsan dinî metinlerini incelediğimizde yukarı da bahsettiğimiz “Kakeyî” terimi dışında adı geçen metinlerde bu düşünce/ inanç sistemini tanımlamak ve adlandırmak için sadece “Yarsan” ve “Dînê Yarî” terimlerinin bizzat yazarlar tarafından kullanılmış olduğudur.

Yarsan terimi “yar” ve “san” kelimelerinden oluşuyor. Kökeni Pehlevicede “ayarih/ayar” kelimesinden gelen ve günümüzde “yar” olarak kullanılan sözcük; yardımcı, yardım eden, taraftar, dost ve sevgili anlamlarını barındırır. Teknik bir kelime olarak tasavvuf edebiyatında da kullanılan bu kelime irfani/batinî anlamda daha çok maşuk, sevgili, insan-i kâmil, pir ve ruhanî önder anlamlarının

yanı sıra (Goherîn, 1381/2002, s.343) şuhûd alemî, yani Hakk'ın zatını müşahide etmek anlamına da gelir (Sobhanî, 1370/ 1999, s. 803). San kelimesi ise sultan, kral ve padişah anlamında olup Merdûx'un belirttiğine göre Hewraman bölgesinde önderler için Sultan anlamında kullanılmıştır (Merdûx Kurdistani, 1379/2000, s.69). "Yar" kelimesi Yarsan geleneğinde daha çok yandaş, takipçi ve inanan anlamlarında kullanılır. Bunun kökeni ise Yarsan sözlü geleneğinde Sultan Sehak'a atfedilen beyite dayanır:Yarlık dört şeyden ibarettir, bunları yerine getiresin.Temiz olma, dürüst olma, hiç olma (fenâ fi-Allah'a varma) ve yardım etme.

Yarî çuwar çîst in bawerî ve ca
Pakî û rastî nîstî û reda

Yukarıdaki beyitte Sultan SehakYarlık yani yar olmanın dört rükününden yani şartından bahsedip bu dört rükünü temiz olma dürüst olma fena makamına varma ve yardım etme olarak sıralıyor ve yar olanın yani bu dine inanan kimsenin bu dört şartı yerine getirmek zorunda olduğunu belirterek bu inanç sisteminin ismini de açıkça belirtmektedir. Yarsan metinlerinde ondan "padişah" olarak da bahsedilen Sultan Sehak'ın koyduğu kurallar ve yaptığı her şey "Dînê Yarî" içindir:

Çewga padişam pêy Dînê Yarî
Rustem ne yurtê Binyam da diyarî
(Pîr Muhammed Şarezûrî, 1375/1996, s.72)

Bunun yanında, "yar" kelimesinin asıl anlamı Yarsan inancının en önemli şahsiyeti olan ve Tanrı'nın yeryüzündeki en mükemmel tecellisi olarak kabul edilen Sultan Sehak'dır. O Yarsanlar için ilk ve sondur ve gerçek "Yar"'dır. Xan Elmas bu konuda şöyle der: "Şah Xweşîn makamını öfke ile çalar, Elmas ya Hû der Evvel ve ahir Yar'dır".

Meqamê Şah Xweşîn mejenû ve qar
Elmas Ya Hû ker Evvel û Axir Yar
(Xan Elmas, Kelam, t.s., s.72)

Yarsan dinî metinlerini incelediğimizde bu metinlerde bu inancın açıkça isimlendirildiğini ve ondan bir din olarak bahsedildiğini görmekteyiz. Daha önce de bahsettiğimiz ve 18. yüzyılda yaşadığı varsayılan, Yarsanların önemli ve önde gelen şahsiyetlerinden olan Şêx Emîr bir kelimasında şöyle der: “Dinimizi sınırsız paraya vermez (değişmeyiz). Dinimizi pis kokan leşe satmadık. Dinimizi yetmiş iki dinden ayırdık. Yarî dinine başımızı teslim ettik.”

Dîniman nemedîm ve bêhed dînar
Dîniman nefirûtin ve cîfey murdar
Ne heftad û du Dîn dîniman ber kirdin
Ve Dînê Yarî seriman siperdin
(Şêx Emîr, Huseyn Rûhtafî Nushası, t.s.,s. 54).

Yukarıda da kelimalarından örnek verdiğimiz ve Şêx Emîr ile aynı dönemde yaşamış olan ve Yarsanların önemli şahsiyetlerinden sayılan Xan Elmas da bir kelimasında kendi inancından “Dînê Yarî” yani yarlık dini olarak bahsedip bu dini canı gönülden kabul ettiğinin altını çiziyor: Elmas, Mevla'nın yarlarının en değersizidir. Yarlık dine eyvallah demiştir.

Elmas kêmîrîne yaranê Mewla in
Ve Dînê Yarîş Allah û Eyvallah in
(Xan Elmas, Kelam, t.s.,s. 71)

Yarsan dinî metinlerinde “Dînê Yarî” terimi defalarca bizzat Yarsanlar tarafından ve bilinçli olarak bu inanç sistemini isimlendirmek için kullanılmıştır. Aynı zamanda bu terimden bahsederken bu yolun zorluğunun da altı çizilmiştir. Adı geçen metinler bu dine girmenin ateşe ayak basmak olduğunu ama aynı zamanda en sonunda cennet suyundan faydalanabilecek olmakdan bahsediyorlar:

Ve Dînê Yarî pa menî avir
Ve şertê Binyam menûşû Kewser
(Şêx Emîr, Huseyn Rûhtafî Nushası, t.s.s.,52)

Mevzubahis metinlerde Yarsan önderlerinin kendi yol/inançlarını belirtmek için sıkça kullandığı diğer terim de bizzat “Yarsan” terimidir. Bu terimin farklı dönemlerde söylenmiş oldukları kabul edilen birçok kelamda kullanılmış olduğu görülmektedir. Örneğin tüm Yarsanların Piri olarak kabul ettikleri Pir Binyamin’e atfedilen bir kelam “Yar” olmanın zorluklarından bahseder ve bu zorlukların nedeni olarak da imanı zayıf olan “Yarsan”ların bu dini haşa edip bırakmaları gösterilir:

Yarî biwezê pûpeyê darî
Yarî bikerî ve jarê marî
Ta Yarsan baçan haşa ce yarî
(Pîr Binyamîn, Defterê Pêrdîwerî, t.s.,s.137)

Öyle görünüyor ki kelimelerde “Dînê Yari”, “Yar” ve “Yarsan” terimlerinin sıkça ve teknik anlamda kullanılması, bu dine mensup olanlar tarafından kendilerini diğer inançlardan ayırmak için bilinçlice yapılmıştır. Örneğin Şêx Emîr bir kelamında şöyle der: “Yarlık meydanı hile ve yanlış yapma meydanı değildir. Yarlık bu inançtan narazı olmak değildir. Kendini beğenen ve benlikten bahsedene bu yolun adamı değildir. Öyle biri, Yarsanlıktan uzaktır. O aşağılıkların guruhundandır”.

Kec bazî niyen
Meydanê Yarî kec bazî niyen
Yârim ne Yarî narazîş niyen
Bê menî û gezaf xwedsazîş niyen
Her kes biwaçû min miniş menî in
An e suxendiz merde rêy niyen
Dûyr in ne kirdar kirdey Yarsan
Mewizîş ev sef gurûyê xarsan
(Şêx Emîr, Huseyn Rûhtafî Nushası, t.s., s. 111)

Sonuç

Kürt dinlerinin kökenini, içeriğini, tarihini, coğrafyasını, sosyolojisini ve bir inanç sistemi olarak işleyişini incelemek, Kürt çalışmaları olarak adlandırılan araştırma sahasının önemli bir alanıdır. Lakin konu üzerine yapılan araştırmalar ve kitap/makale olarak yazılıp yayımlanan eserlere baktığımızda, bunların birçok eksiği barındırdıkları göze çarpmaktadır. Bu eksiklikler özellikle yabancı/şarkiyatçı araştırmacıların yazılarında görülmektedir. Mevzubahis eksiklik ve yanlış yorumların temel nedeni, özellikle bu yabancı/şarkiyatçı Kürtçenin farklı lehçelerinde ve genellikle eski bir dille yazılmış olan dinî metinlere ulaşamamaları ve daha da önemlisi bu lehçeleri bilmemelerine dayanmaktadır. Bu yüzden yapılan araştırmalara baktığımızda, yazarların örneğin çoğunluğu Kürtçenin Goranî ya da Hewramî lehçesinde yazılmış olan Yarsan dinî metinleri okuyamadığını dolayısıyla bu metinlere hiç bir atıfta bulunmadan, konu hakkında yazdıklarını görmekteyiz. Bu nedenden dolayıdır ki yapılan araştırmaların çoğu eksik ve yanlış bilgi ve değerlendirmeler ile karşımıza çıkıyorlar. Yarsanlar ve onların dini hakkında verilen yanlış bilgilerin başında ise yukarıda bahsedip açıklamaya çalıştığımız “isimlendirme” sorunu gelmektedir. Her din ve inancın temel dayanağı, kuşkusuz o din veya inancın kutsal saydığı ve inancını üzerine kurduğu metinlere dayanır. Yarsanların metinlerinde ve sözlü geleneklerinde bu yazı içinde sıralanan terimlerin hiç birine rastlanmaz. Bu inanç sisteminin dayandığı metinler, kendini “Dînê Yarı” veya “Yarsan” olarak açık bir şekilde tanımlamaktadır. Dolayısıyla farklı isimlendirmeler gerek olmadığı ve bu dinin diğer din ve inançlardan farklı olduğunu söylemek mümkündür.

Referanslar

Yayımlanmamış Kaynaklar

Abidin Caf, *Defterê Perdîwerî*, ‘Elîmîr Darvîşî elyazması, 1347/1968

Şêx Emîr, *Kelam*, Huseyn Rûhtafî Nushası, 1379/2000

Xan Elmas, *Dîwan*, Yayımlanmamış Seyîd Xelîl Alînejad elyazması

Yayımlanmış Kaynaklar

- Aşikar, M. (2000). Reenkarnasyon (Tenasüh) meselesi ve Mutasavvıfların Bu Konuya Bakışlarının Değerlendirilmesi. *Tasavvuf Dergisi*, 3.
- Bar-Asher, M.M., Kofsky, A. (2002). *The Nusayrî-‘Alawî Religion: An Enquiry into its Theology and Liturgy*. Leiden: Brill.
- Edmonds, C.J. (1957). *Kurds, Turks and Arabs, Politics, Travel and Research in North-Eastern Iraq, 1919-1925*. London: Oxford University Press.
- Feqîh Belhî, Ebu el-Me‘alî Muhemmed b. Ni‘met ‘Elwî (1376/ 1997). *Beyan el-Edyan*, Muhemmed Teqî Daneşpejûh (ed.), Mejmû‘eyê Entesaratê Edebî ve Tarîxî Moqûfatê Dr. Mehmûd Efşar, Tehran.
- Goherîn, S. (1381/2002). *Ferheng-i Lugat ve Te‘birat-i Mesnevî*, cild 9. Tehran: Zuvvar.
- Halm, H. (1384/2005). *Shiism*, Farsça ya çeviren: M.T. Akbari. Qom: Neşr-i Edyan.
- Hamze‘ee, M.A. (1990). *The Yaresan, A Sociological, Historical and Religio-Historical Study of a Kurdish Community*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.
- Huart, C. (1909). *Textes Persan Relatifs a les Secte des Houroufîs*. Leiden: Brill.
- Ivanow, W. (1953) *The Truth-Worshippers of Kurdistan, Ahl-I Haqq Texts*. Leiden: Brill.
- Merdûx Kurdistanî, M. (1379/2000). *Tarîxê Merdûx*. Tehran: Neşr-I Kareng.
- Minorsky, V. (1920-1921). *Notes sur la secte des Ahlé-Haqq*, I-II, edition Ernest Leroux, Extrait des volumes XL et XLV de la Revue du Monde Musulmans, Paris.
- Minorsky, V. (1943). The Gûrân. *Bulletin of School of Oriental & African Studies*, 11 (1), University of London.
- Minorsky, V. (1954). The Tribes of Western Iran. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain & Ireland*, 75 (½).
- Minorsky, V. (1960). Ahl-i Hakk. *El2*, I.
- Moosa, M. (1988). *Extremist Shiites, The Ghulat Sects*. New York: Syracuse University Press.

- Nobekhtî, Ebu Muhammed Hesên b. Mûsa, (1353/1964). *Fereq el-Şi'a*, Farsça'ya çeviren: Muhammed Cevad Meşkûr. Bonyad Ferheng Iran
- Ocak, A. Y. (2002). *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim.
- Öz, M. (1996). Galliye. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 13, ss. 333-337
Erişim tarihi 29 Haziran 2019, <https://islamansiklopedisi.org.tr/galiyye>
- Roux, J.-P. (1969). Les Fidèles de Vérité et les croyances religieuses des Turcs. *Revue de l'histoire des religions*, 176 (1).
- Salehi Necefabadi, N. (1384/2005). *Guluvv, Deramedî ber Efkar ve Eqayid-i Galiyan der Din*. Tehran: Kavir.
- Sedr Hac Seyîd Cevadî, E., Fanî, K., Xurremşahî, B. (ed.) (1375/1996). "Ahl-e Haqq", *De'irat el-Me'arifê Teşeyyu'*, cild. 2, Şehîd Se'îd Muhebbî, ss. 610-614. Tehran.
- Sefizade, S. (1375/1996). *Name Ser Encam, Kelamê Xezane, yekê ez motûnê kohenê Yarsan*. Tehran: Hîrmend.
- Şehristânî (2008). *Mîlêl ve Nihel Dinler Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. İstanbul: Litera.
- Sobhanî, J. (1370/1991). *Ferheng-i İstilahat ve Te'birat-i İrfanî*. Tehran: Tehûrî
- Sûrî, M. (1344/1965). *Sorûd hayê Dînî Yarsan*. Tehran: Emir Kebir.
- Tevekkulî, M.R. (1378/1999). *Tarîxê Tesevvuf der Kurdistan*. Tehran: Tevekkulî.
- Üzüm, İ. (2007). Nusayrilik. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c.33., s. 270-274 <https://islamansiklopedisi.org.tr/nusayrilik>
- Vali, S. (2011). *Les Yârsâns: Aspects Mythologiques – Aspects Doctrinaux*. Saarbrücken: Editions Universitaires Européennes.
- Vali, S. (2018). Anadolu Alevileri ve Guran Yarsanları arasında edebi- kavramsal bir köprü olarak Türkçe Kelamlar: Kuşçuoğlu Kelamlarında Dûnadûn/ Don Değişirme Kavramı. *Dil Bilimleri Klasik Sorunlar-Güncel Tartışmalar*, (ed. M.Nesim Doru- Ö. Bozkurt) (ss.683-699). Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yay.
- van Rensselaer Trowbridge, S. (1909). The Alevis, or Deifiers of Ali. *The Harvard Theological Review*, 2 (3), ss. 340-353.

YAZARLAR

ROHAT ALAKOM

1955 yılında Kars'ın Kağızman ilçesine bağlı Kabakom köyünde doğdu. İlk ve orta öğrenimini Kağızman ve Kars'da, yüksek öğrenimini Ankara'da tamamladı. Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesini bitirdi (1974-1978). Daha sonra yurt dışına çıktı. Birkaç yıl Bulgaristan ve Almanya'da kaldı. 1983 yılından beri İsveç'te yaşamaktadır. Şimdiye kadar Kürtçe, Türkçe ve İsveççe 20'nin üzerinde kitabı yayımlandı. Kürt kültürü ve tarihi üzerine yazdığı bazı çalışmalarını başka dillere ve Kürtçenin Soranî lehçesine çevrildi. Yayımlanan bazı kitapları şunlardır: *Di Çavkaniyên Swêdî de Motîvên Kurdî (Vejîn-1991)*, *Di Folklorê Kurdî de Serdestiyeke Jinan (Nûdem-1994)*, *Li Kurdistanê Hêzeke Nû: Jinên Kurd (Apec-1995)*, *Aristokratên Kurd: Torin (Apec-2003)*, *Kurdên Swêdê (Serklend-2006)*, *Çağdaş Türk Edebiyatında Kürtler (Vejîn-1989)*, *Eski İstanbul Kürtleri (Avesta-1998)*, *Hoybûn Örgütü ve Ağrı Ayaklanması (Avesta-1998)*, *Kürd Kadınları Teâlî Cemiyeti (Avesta, 2019)*.

ZEYNEB YAŞ

Zeyneb Yaş Salam, Marmara Üniversitesi Fransız Dili ve Eğitimi bölümünü bitirdi. 1994'ten beri Kürt Kültür Mirası üzerinde araştırma, derleme ve arşiv çalışması yürütmektedir. 2003 yılında Norveç Bergen Üniversitesi Kültürel Araştırmalar bölümü işbirliğiyle "Kadınların Kürt Kültüründeki Rolü" alan çalışmasıyla başlayan Kültürel miras çalışması, 2005 yılında Süleymaniye'de kurulan Kürt Kültür Mirası Enstitüsü'nün (Enstîtûya Kelepûrê Kurdî) Duhok şubesinde devam etti. 2007 yılında Kürt Kültürünü Araştırma ve Derleme Bölümünü kurdu ve çalışmalarını 2011 yılına kadar bu kurumda sürdürdü. 2008 yılında ünlü Kürt ses sanatçısı Ayşe Şan'a dair yapmış olduğu araştırma ve derleme 12 CD'lik *Yadgarî/Memorabile Songs* koleksiyonu ve derlemeci Hilmi Akyol ile birlikte hazırlamış olduğu *Ez Eyşe Şan im* adlı kitabı yayımlandı. 1803 - 2013 yılları içerisinde yaşamış ve şu an hayatta olmayan 110 Dengbêj ve Müzik Sanatçısına dair yapmış olduğu araştırma ve derleme antolojik çalışması *Şakarên Muzîka Kurdî 2* Cilt halinde 2015 ve 2016 yıllarında Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi Kültür Daire'si tarafından basıldı. 2006 yılında yayımlanan Şeyhmus Diken'in *Sırlarını*

Surlarına Fısıldayan Kent Diyarbakır adlı kitabını *Bajarê Ku Razên Xwe Ji Bircên Xwe Re Dibilîne, Diyarbekir* adıyla Kürtçeye çevirdi. 2012 yılından itibaren Diyarbakır Kent Müzesinin kurucu ve müze araştırmacısı olarak çalışmaktadır.

HANİFİ BARIŞ

Hanifi Barış 1978'de Batman'da doğdu. Lisans eğitimini Başkent Üniversitesi Hukuk Fakültesinde 2003 yılında tamamladı. Güney Kore'deki Sungkonghoe Üniversitesi'nde sivil toplum hareket ve örgütleri üzerine yüksek lisansını yapan Barış, İskoçya'daki Aberdeen Üniversitesi'nde anayasa hukuku ve siyaset felsefesi alanında doktora yaptı. Barış, Türkiye ve Suriye'deki Kürt siyasi hareketleri ile Meksika'nın Zapatistalar (Chiapas) ve Cherán (Michoacán) yerel yönetimleri tarafından uygulanan konsey demokrasisi deneyimlerini konu edinen mevcut araştırmasına aynı üniversitede Leverhulme Araştırma Bursu ile devam etmektedir. *The Kurdish Model of Political Community: A Vision of National Liberation Defiant of the Nation-State* adlı kitabı Mart 2020'de Lexington Books tarafından yayımlanacak olan Barış'ın, *Kurdish Studies Journal* adlı hakemli dergi ve 'Hrant Dink Vakfı Konferans Tebliğleri' adlı derlemede Wendy Hamelink ile ortaklaşa yazdıkları birer makale ve sunum, *Conflict, Insecurity and Mobility* adlı kitapta da bir makalesi yayımlanmıştır.

WENDELMOET HAMELINK

Wendelmoet Hamelink, 2017'den bu yana Oslo Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Merkezi'nde (STK) araştırmacıdır. Hollanda Leiden Üniversitesi'nde Kültürel Antropoloji ve Gelişim Sosyolojisi alanında yüksek lisans ve doktora dereceleri vardır. Kitabı *The Sung Home. Narrative, Morality, and the Kurdish Nation* (Şarkılarda Yaşatılan Yurt. Anlatım, Ahlak ve Kürt Milleti, Brill 2016), kültürel uygulamalara, yerel politikalara ve sınır bölgelerindeki günlük hayata büyüleyici bakışlar sunuyor ve Kürt şarkıcıların şarkılarını, yaşam öykülerini ve canlı performanslarını araştırıyor. Orta Doğu, Avrupa ve Afrika'daki birçok ülkede uzun dönemli saha çalışması deneyimi vardır ve Kürtçe ve Türkçe konuşmaktadır. Şu anki çalışmaları Türkiye'nin doğusundan gelen Ermenilerin kültürel hatıraları ve tarihleri ile Avrupa'da yaşayan mültecilerin kültürel kaynakları ve dayanıklılığı üzerine araştırmaları içermektedir. Araştırma projesi *Images in Exile* (Sürgündeki Görüntü-

ler), yakın zamanda Suriye'den kaçan ve şimdi İskandinavya'da yaşayan Kürt kadınları arasında cinsiyet ve temsiliyet üzerine yoğunlaşıyor.

GÜLLİSTAN YARKIN

Bingöl, Kiğı doğumludur. Lisans ve yüksek lisansını Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesinde tamamladı. Sosyoloji doktora derecesini İstanbul'un Zeytinburnu ilçesinde Türk-Kürt ilişkilerine odaklanan teziyle State University of New York at Binghamton'dan aldı. Ethnic and Racial Studies, Kurdish Studies, New Perspectives on Turkey, Toplum ve Kuram-Lekolîn û Xebatên Kurdî, Kürd Araştırmaları, Praksis gibi çeşitli dergilerde makaleleri yayımlandı. 2011-2015 yılları arasında Toplum ve Kuram-Lekolîn û Xebatên Kurdî dergisinin yayın kurulunda yer aldı. 2015 yılından itibaren İHD-İrkçılık ve Ayrımcılığa Karşı Komisyon üyesidir. 2019 Şubat ayından itibaren İsmail Beşikçi Vakfı yönetim kurulunda yer almaktadır.

POLAT S. ALPMAN

İstanbul, Kocamustafapaşa'da doğdu. İlk, orta, lise eğitimini burada tamamladı. 2005 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden dereceyle mezun oldu. Eğitim Bilimleri ve Genel Sosyoloji ve Metodoloji Anabilim Dalı'nda yüksek lisans derecesi aldı. 2015 yılında Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı'nda doktora öğrenimini tamamladı. Yalova Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır. Alpman'ın *Esmer Yakahlar / Kent-Sınıf-Kimlik ve Kürt Emeği* kitabı İletişim Yayınları tarafından basılmıştır.

FAHRİYE ADSAY

Mardin, Derik doğumlu. Orta Doğu Teknik Üniversitesi (ODTÜ) Tarih bölümünü bitirdi. Diyarbakır Dicle Üniversitesi Sosyoloji bölümünde *Kültürel Sınırların Edilgen Taşıyıcıları Kadınlar: Viranşehir Yezidileri Örneği* konulu teziyle birinci Yüksek Lisans derecesini ve Mardin Artuklu Üniversitesi Kürt Dili ve Kültürü Anabilim dalında hazırladığı *Romana Kurdî (Kurmançî) Ya Dîrokî: Bîra Civakî û Nasname* (Kürtçe (Kurmançî) Tarihsel Romanı: Toplumsal Hafıza ve Kimlik) konulu teziyle ikinci Yüksek Lisans derecesini aldı. İngilizceden Türkçe ve Kürtçeye birçok kitap çevirdi. 2014-2018 arasında çıkan Zarema adlı Kürtçe eleştiri ve teori dergisinin editörlüğünü yapıp eleştiri yazıları yazmıştır. Halen Diyarbakır'da yaşayıp araştırmalarına devam etmektedir.

SHAHAB VALİ

Dr. Shahab Vali 1973'de İran'da doğdu. 2002'de Lisans eğitimini Tahran'da Dinler ve Tasavvuf Tarihi bölümünde bitirdikten sonra, yüksek lisans için Fransa'ya gitti. Yarsan inancı ve müziğine olan ilgisi gençlik yıllarından başladı ve bu müziğin ustalarından yıllarca dersler aldı Kürt kültürü ve Kürdistan coğrafyasındaki inanç sistemlerine ve özellikle Yarsan Kürtlerinin inanç sistemlerine olan ilgisinden dolayı, yüksek lisans tezini Lyon – Jean Moulin Üniversitesi'nde, Yarsan dini el yazmaları üzerine yaptı. 2008 yılında, *L'école pratique des hautes études-Sorbonne*'da doktora tezini Yarsan Kürtlerinin mitolojisi ve doktrinleri üzerine savundu ve jüri tarafından kutlandı. 2008-2011 yılları arasında Tahran'da Beheşti Üniversitesi'nde Dinler Tarihi ve Tasavvuf dersleri verdi. 2011 yılında Yarsan Kürtlerinin Kutsal Tarih ve inançları üzerine *Les Yârsâns: Aspects Mythologiques–Aspects Doctrinaux* adlı kitabı yayımladı. Kürt inanç sistemleri üzerine bir çok bilimsel makalesi olan Shahab Vali, 2013 yılından beri Mardin Artuklu Üniversitesi Kürt Dili ve Kültürü Bölümün'de öğretim üyesi olarak akademik hayatını sürdürmektedir.

BAHAR AKADEMİSİ

16 MART - 27 NİSAN/HER CUMARTESİ 14.00-17.00

Hafta	Katılımcı	Dersler
1. Hafta	<i>Alişan Akpınar</i> <i>Rohat Alakam</i> Moderatör	Yüzyılın Başında Kürtler (16 Mart 2019) Yirminci Yüzyıla Giren Osmanlı Devleti'nde Kürt Entelijansıyası (1850-1908) 100. Yılında Kürd Kadınları Teâlî Cemiyeti (1919) Güllistan Yarkın
2. Hafta	<i>Zeyneb Yaş</i> <i>Haniş Barış</i> Moderatör	Kayıp Sesler ve Hafıza (23 Mart 2019) Kültürel Mirasta Müzik Araştırmaları, Kadın ve Hafıza Mekanları Dengbêjlerin Gözünden Devlet, Kolektif Hafıza ve Sınırlar Tofan Sünbül
3. Hafta	<i>Yusuf Baluken</i> <i>Kadri Yıldırım</i> Moderatör	Beylikler ve Medreseler (30 Mart 2019) Hasankeyf Eyyubileri: Melikan Beyliği (1232-1462) Bütün Yönleriyle Klasik Kürt Beylik Medreseleri Ferzan Şer
4. Hafta	<i>Ergin Öpengin</i> <i>Mehmed Malmisanj</i> Moderatör	Dünden Bugüne Dil (06 Nisan 2019) Kürtçenin Tarihsel Gelişimi ve Lehçe Tasnifi Kırmancki (Zazaki) ve Sorunları Demet Arpacık
5. Hafta	<i>Güllistan Yarkın</i> <i>Polat S. Alpman</i> Moderatör	Kent, Sınıf, Kimlik (13 Nisan 2019) Anti-İrkçi Bir Pratik Olarak İstanbul'da Kürt Evsahipliği Kimliğin Ekonomi-Politik Değeri ve Sosyo-Politik Hafıza Sabahattin Şen
6. Hafta	<i>Fahiye Adsay</i> <i>Shahab Vali</i> Moderatör	Feminizm ve İnanç (20 Nisan 2019) Milliyetçiliğin Feminist Savunusu Yarsan Kürtleri: Tarih ve Mitoloji Güllistan Yarkın
7. Hafta	<i>Cuma Çiçek</i> <i>Mesut Yeğen</i> Moderatör	Kürt Sorunu yahut Çıkış Var mı? (27 Nisan 2019) Süreç: Kürt Çatışması ve Çözüm Arayışları Devlet Söyleminde Kürt Sorunu ve Çıkış Fırat Aydınkaya

İsmail Beşikci Vakfı'nda (İBV-İstanbul) 2019 yılının Mart ve Nisan ayları arasında 7 hafta süren ve Türkçe gerçekleştirilen Bahar Akademisi programı hayata geçirildi. Akademi, Kürt Çalışmaları alanında araştırma yürüten 14 akademisyen/araştırmacı ile bu alanda çalışmalar yürütmeyi planlayan lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyindeki 30 öğrenciyi bir araya getirdi. Bu temelde Kürt Çalışmaları alanında dil, tarih, edebiyat, din ve siyaset üzerine çalışmalar yapmış olan akademisyen/araştırmacılar, Bahar Akademisi programı çerçevesinde öğrencilerle buluşup hem deneyimlerini aktardılar, hem de çalışmalarını paylaşarak öğrencilerle tartışma imkânı buldular. Akademi de gerçekleştirilen sunumlar "Yüzyılın Başında Kürtler", "Kayıp Sesler ve Hafıza", "Beylikler ve Medreseler", "Dünden Bugüne Dil", "Kent, Sınıf ve Kimlik", "Feminizm ve İnanç", "Kürt Sorunu Yahut Çıkış Var mı?" temaları çerçevesinde gerçekleştirildi. Elinizdeki bu kitap ise akademinin bir ürünü olarak yayıma hazırlandı. Kitapta yer alan makaleler Bahar Akademisi'nde sunulan çalışmaların bir kısmını kapsamaktadır.

Umarız bu kitap Kürt Çalışmalarına ilgi duyan ve bu konuda çalışma yürütmek isteyenler için de kaynak olur ve alana dair yeni sorular sormaya, birbirinden farklı perspektifleri daha iyi anlamaya vesile olur.

ISBN 978-605-9073-41-7

