mülkiye dergisi
Araştırma Makalesi

Irak Bir Çocukluk ve Madun Bir Tarihsellik Olarak "Babamın Tüfeği"

Haktan Kalır, Hacettepe Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü
ORCID: 0000-0001-7595-8000
E-posta: haktankalir@gmail.com

Özet

Bu makale Hiner Saleem'in *Babamın Tüfeği* adlı kitabını bir madun tarihsel kayıt olarak değerlendirecek ve Irak'ta Kürt oluşlar üzerine bir araştırma gerçekleştirecektir. Saleem'in milliyetçilikleri anlatan ancak milliyetçi olmayan kitabı Saddam Hüseyin'in Irak'ında Kürtlerin deneyimini yazarın otobiyografisi üzerinden anlatan dolayısıyla da edebiyat, siyaset, tarih gibi disiplinlerarası okumalara imkân sağlayan bir madun eser olarak tanımlanabilir. Makale de bu nedenlerle Irak'taki ulus/parti-devletinin önerdiği ulusun nasıl bir tarih önerdiğini ve kitabın ana karakteri Azad'ın bir anı-roman olarak önerilen hikayesinin tüm bu sürece nasıl bir şerh koyduğunu inceleyecektir. Makale bu sebeple iki bölüme ayrılmaktadır: İki ara bölüm öncesinde Kürt edebiyatlarının neden sözlü edebiyatı da içeren, birden fazla dile, bölgeye, ülkeye atıfta bulunacak çoğul bir tanım içermesi gerektiği anlatılacaktır. İlk bölümde Baas Partisi'nin yükselişi ve partinin, Irak'ı ulus-devlet olarak kurgulayışında eğitimi, dili ve propagandayı kullanışı incelenecektir. Bu bölüm Saddam Hüseyin üzerinden bir lider kültü kurulmasının nasıl bir Irak milleti tahayyülü kurduğunu inceleyecektir. Böylece Irak'ta yirminci yüzyılın neredeyse ikinci yarısı boyunca vatandaşlığın, vatandaşlığın getirdiği hakların, siyasi partilerin, cemaatlerin nasıl bir Iraklılık kurduğu irdelenecektir. İkinci bölümde Baas Partisinin ulus-devletinin karşısında Kürtlerin başta Mustafa Barzani olmak üzere nasıl bir Irak önerisi sunduklarını ve kendi cemaatleşmeleri sırasında sanatı, teknolojiyi ve dili nasıl kullandıkları incelenecektir. Bu bölüm vasıtasıyla Baas Partisi'nin var ettiği egemenlik ilişkilerinin Kürt milliyetçiliğini nasıl etkilediği tanımlanacaktır. Saleem'in kitabının başkahramanı olan Azad'ın Iraklılık ve Kürtlük arasındaki gerilimde sınırlarla, linçlerle, şiddetlerle, propagandalarla kurduğu ilişkideki gerilim bu bölümün temelini oluşturacaktır. Azad, kitap içerisinde azınlık ve çoğunluk milliyetçiliklerinin Irak tahayyülünde gittikçe göçebeye dönüşen bir özneye bu yıkıcı gerilim vasıtasıyla dönüşeceği için bu bölüm tamamlayıcı bir izlek var edecektir. Iraklı Kürt kadınların tüm bu süreçteki konumu ise bir karşılaştırma noktası olarak milliyetçiliklerin tarihsellik ve toplumsallık kurma biçimlerini incelemek için söz konusu edilecektir. Makalenin maksadı Irak'ın yaratılması sırasında Kürtlerin ötekileştirilişini Azad'ın hikâyesi üzerinden incelemenin yanı sıra Kürtlerin de kendi cemaatlerini kurarken Baas Partisi'ne oldukça benzer bir yöntem uyguladıklarına yönelik bir eleştiri sunabilmektir. Böylece Hiner

Makale Gönderim Tarihi: 11.12.2021, Makale Kabul Tarihi: 25.03.2022.

Saleem'in *Babamın Tüfeği* başlıklı eseri üzerinden Kürt ve Baas milliyetçileri üzerine bir maduniyet okumasının olanağı tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Irak, Baas, Kürtlük, Maduniyet, Kadın.

Reading *My Father's Rifle*: Distant Childhood and Subaltern Historicity

Abstract

This article attempts a reading of Hiner Saleem's *My Father's Rifle*. Saleem's book on nationalism without being nationalist can be defined as a subaltern work that narrates the experience of the Kurds in Saddam Hussein's Iraq through the author's autobiographical narrative. The book is thus open to interdisciplinary readings such as literature, politics, and history. This article first sheds light on what kind of history the nation/party-state in Iraq proposes, and how the book's main character Azad's story puts a portrayal on this whole process. The article is divided into two parts. Before two intermediate chapters, it will be explained why Kurdish literatures should contain a plural definition that includes oral literature and refers to more than one language, region, and country. The first part focuses on the rise of the Baath Party and its use of education, language, and ideological propaganda to construct Iraq as a nation-state. This part investigates the use of the personality cult of Saddam Hussein in envisioning an Iraqi nation. This part of the article hence examines how citizenship, the rights brought by citizenship, political parties and communities establish an Iraqi identity in Iraq from the 1960s through the 1990s. The second part examines how the Kurds, especially under the leadership of Mustafa Barzani, presented an Iraq proposal against the nation-state of the Baath Party and how this proposal used art, technology, and language during for their own congregation. In this section, it is suggested how the sovereignty relations created by the Baath Party affect Kurdish nationalism. The tension in Azad's relationship with the borders, lynchings, violence and propaganda created by nationalisms in Iraq forms the basis of this chapter. This chapter creates a complementary theme, as Azad will be transformed into a subject that is becoming increasingly nomadic in the Iraqi imagination of both minority and majority nationalisms through this destructive tension. The position of Iraqi Kurdish women in this whole process is discussed as a point of comparison to examine the ways in which nationalisms construct historicity and sociality. The article aims to examine the marginalization of the Kurds during the creation of Iraq through Azad's story, as well as to propose the following critique: the Kurds use a very similar method to the Baath Party when establishing their own communities. Thus, the possibility of a subaltern reading on the Kurdish and Baathist nationalisms is provided through Hiner Saleem's

Kalır H (2022). Irak Bir Çocukluk ve Madun Bir Tarihsellik Olarak "Babamın Tüfeği". *Mülkiye Dergisi*, 46(2), 536-570.

book.

Keywords: Iraq, Baath, Kurdishness, Subaltern, Women.

Giriş

Hiner Saleem'in *Babamın Tüfeği* adlı kitabı Azad isminde bir Kürt gencin yirminci yüzyılın ortasından sonuna kadar uzanan hikayesine eşlik edecek bir şekilde Baas Partisi'nin Irak'taki yükselişini, bu yükselişin başta Kürtler olmak üzere, Connolly'nin kavramsallaştırmasıyla "azınlıklaştırılmış" (Burity, 2016) etnisitelerin bu parti-devletin önerdiği yeni ulus inşasındaki konumlarının değişimini konu ediyor. Bu makale de *Babamın Tüfeği*'ni incelerken bu sebeple Irak'taki ulus/parti-devletinin önerdiği ulusun nasıl bir tarih önerdiğini ve Azad'ın bir anı-roman olarak önerilen hikayesinin tüm bu sürece nasıl bir şerh koyduğunu inceleyecektir. Makale iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Baas Partisinin yükselişi ve partinin, Irak'ı ulus-devlet olarak kurgulayışında eğitimi, dili ve propagandayı kullanışı incelenecektir. İkinci bölümde Baas Partisi'nin ulus-devletinin karşısında Kürtlerin başta Mustafa Barzani olmak üzere nasıl bir Irak önerisi sunduğunu ve kendi cemaatleşmeleri sırasında sanatı, teknolojiyi ve dili nasıl kullandığı incelenecektir. Bu inceleme ayrıca kitapta yansımalarını bulmuş haliyle kadınların bu iki millet önerisindeki konumuna yönelik bir sorgulamaya da girişmektedir. Makalenin maksadı Baas Irak'ın yaratılması sırasında Kürtlerin ötekileştirilişini Azad'ın hikâyesi üzerinden incelemenin yanı sıra Kürtlerin de kendi cemaatlerini kurarken Baas Partisi'ne oldukça benzer bir yöntem uyguladıklarına yönelik bir eleştiri sunabilmektir. Bu eleştirinin kendisine temel aldığı görüş, milletler ile milliyetçiliklerin azınlıklaştırıldıklarına belirli temeller ve bağlamlar dayatmalarının bu azınlıklaştırılmış öznelikleri egemenliğe alternatif ol(a)mayacak sınırlar içerisine sıkıştırdığı analizidir. Yani egemen, özneliğini öylesine bir tahakkümde kurar ki karşısına aldığı her şeyi kendisinin bir parçası, benzeri, uzantısı olmaya sıkıştırır. *Babamın Tüfeği* bu uzantı oluşa bir örnek sunar. Ancak kitabın iki aşamalı incelemesinden önce kitabın nasıl bir madun okuma olanağı sunduğuna ve Kürt edebiyatlarının ne içerdiğine dair bir ara bölüm tüm makale için oluşturacağı temel nedeniyle zaruridir. Bunun için öncelikle romanın modernizmle irtibatına, sonrasında Kürt edebiyatlarının milliyetçilikle bağına bakmak yerinde olacaktır.

Kürt Edebiyatları Ne Anlama Gelir?

Ahmadzadeh'ye (2007: 580-587) göre roman, modernizme eşlik edecek bir şekilde modernist toplumun nasıl olacağına yönelik politik önerme içeren bir türdür. Örneğin, Aydınlanma'ya edebiyat da eşlik etmiş, yazarlar tıpkı düşünürler gibi hareket ederek yazdıkları dillerdeki insanlara ortak, ideal bir toplum önerisi

sunmuşlardır. Kürtçe eserler de bunu takip ederler ve Kürt milletine, kuruluşuna, deneyimlerine yönelik anlatılar içerirler. Örneğin, 1961'de Sovyet Rusya'da çıkan *Peşmerge* ve Irak Kürdistan'ında 1972'de çıkan *Halkın Acısı* adlı kitaplar Kürtlerin kurtuluşuna, toplum kuruluşlarına yönelik anlatılar içerirler. Anderson (1995) ise edebiyatın da dahil olduğu yazılı basımın bir hayali cemaat ürettiğini söyleyerek benzer bir temel kurar. Anderson'a göre matbaa teknolojisinin ürettiği kitlesel yazılar kitlelerin zamanı ortak algılamalarını ve bir paydaşlık üreterek bu ortak zaman üzerinden kimi yükümlülükler kurgulamalarını hızlandırmıştır. Böylece ortaya çıkan şey, üretilmiş bir cemaat hissinin üretilmiş ortak bir zaman içerisinde millete dönüşecek bir toplumsallaşma var etmesidir. Edebiyat aynı zamanda milliyetçiliğin kendisi modern yani belirli bir zamanda üretilmiş bir şey olmasına rağmen milliyetçiliğin tarihselliğini kurmak için de Anglo-Sakson edebiyatı, Arap edebiyatı gibi kategoriler vasıtasıyla milliyetçiliğin kendisini tekrar üretmesinin de bir kaynağıdır (Fisher, 1980). Edebiyat, millet temelli sınıflandırmalarla belirli milletlere ait kılınarak bu belirli milletlerin ilerlemeci, aşkın, saf ve biricik özlerinin de ortaya çıkacağı kimi kaynakların üretimine İskoç Aydınlanması'ndan Fransız Devrimciliğine kadar temel olmuştur (Wright, 2013). Edebiyat ile milliyetçilik öylesine birbirlerini kuran ve düzenleyen olgulara dönüşmüşlerdir ki azınlıklaştırılanların da toplumsallık ve tarihsellik kurmalarının yöntemlerinden birine dönüşmüştür. Örneğin, Fanon (2007: 202-242) Afrika milli kültürünün kurulmasını Afrika'nın özgürleşmesinde başat görürken edebiyata ve edebiyatçılara önemli bir yer verir. Fanon'a göre, kolonyalizm belirli egemenlik ilişkilerini belirli bir hegemonyayla birleştirmiştir ve Afrikalı entelektüellerin hem bu egemenlik ilişkilerinin Afrika'yı sömüren yanını kaydetmeleri hem de buna karşı Afrika'nın özünde bulunan milli kültürler vasıtasıyla yeni bir edebiyatı var etme yükümlülükleri mevcuttur. Milli kültürü var etmek böylece kolonyalistlere karşı adaletin, eylemlerin ve bekânın kolektif bir düşünüşle tekrar kurulması anlamına gelir. Kürt Edebiyatları da bu sebeplerle romanlarıyla birlikte bir toplumsallaşma önerisidirler. Kürtçenin yazılı edebiyatın ilk örneklerinin Kürt deneyimlerini ortaklaştıracak önerilerde bulunmasının tesadüfi olmaması da bundan kaynaklanır.

Ahmadzadeh (2015) Kürt edebiyatı için Jameson'ın "üçüncü dünya ülkelerinin edebiyatı ulusal bir alegoridir" kavramsallaştırmasını ve Anderson'ın hayali cemaatini takip eden bir inceleme önerir. Ahmadzadeh'e göre Sovyetlerdeki sosyalist realistten 1990'lara kadarki realizmden 1990'lardan sonraki sürrealist, postmodernist edebi etkenlere dahil olan güncel Kürt edebiyatına Kürtçenin nasıl kullanıldığı, ana karakterin ve öykünün izleğinin kuruluşu oldukça değişmiştir ancak "Kürt kimliğinin" merkez olduğu politik bir anlatı her dönemde baskındır. Bu, Kürt edebiyatındaki romanın ulusal bir alegori olarak işlemesine

dönüşür. Jameson'ın ulusal alegori genellemesine *Germinal*, *İki Şehrin Hikâyesi*, *Faust*, *Gazap Üzümleri*, *Sefiller* hatta *İlahi Komedya* gibi Batı'daki teknolojik tüm dönüşümlere rağmen toplumsallıkla ve onun nasıl kurulduğuyla oldukça irtibatlı örneklere sahip "birinci dünya ülkelerindeki" kitapları neden eklemediği muğlaktır. Dolayısıyla Ahmadzadeh'nin Jameson'ın kavramsallaştırmasını işlevsel bir örüntü için kullanması da sorunludur. Tüm bir edebiyatı ulusal bir alegori olarak ele almaktansa Kürt edebiyatlarının tarihselleştirme, toplumsallaştırma, söylem kurma yanının da olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Üstelik Ahmadzadeh'in Jameson üzerinden tanımlamaları Kürt edebiyatlarında kurucu, temel bir yere sahip olan şiiri içermez. Oysa Kürtçe şiirler de hem bir yandan kişisel bir mücadele alanı olarak belirsiz, tahmin edilemez bir içerikle ulus-devletlerin yönetimselliklerinin karşısında gündelik hayat içerisinde alternatif topluluk, sorumluluk, yükümlülük, onur kaynağıdırlar (Bush, 2015: 192, 195-197) diğer yandan milliyetçiliğin güçlenmesiyle birlikte bu sefer Kürt ulus-devleti için Hıristiyan, Kafir, Zerdüşt imgelerinin düşman, hakiki, kökü dışarıda gayri-İslami etkenlere dönüştürülebildiği siyasal eylem aracıdırlar (Bush, 2020: 55-57, 76-86). Kürtçe şiirler Kürt'ün nasıl görüldüğünün bir izleğini üretirler. Örneğin Klasik Kürt şiiri Arapça, Farsça, Türkçe kelimeleri bir zenginlik olarak görüp Pers imgelerini yeniden üretirken 20. yüzyıldan itibaren gelişen milliyetçi Kürt şiiri Kürt bilincinin ve ülkesinin korunması için şiiri dil bakımından "saflaştıran" ve şiirdeki imgeleri Kürtlerin uyanışı için biçimlendiren bir farka sahne olur (Ghaderi, 2021: 707, 714-725). Artık Kürdistan'ı kuracak Kürt'e cesaret, ona karşı düşmanlara korku salık edilir. Üstelik Kürt şiirleri Kürtler arasındaki milliyetçilik farklarına dair örnekler de üretir. Kürt edebiyatlarıı uzun süre sözlü edebiyatlar olmalarının etkisiyle hem ulus-devletlerin yok etme araçları karşısında zayıflayabilmiştir hem de kaydedilen sözlü edebiyatların edebiyat tarihçilerinin belirli bir diyalekti, bölgeyi, hareketi yok sayıp belirli olanları da öne çıkartarak spesifik bir ulus bilinci öne çıkartmayı seçme eğilimi karşısında seçici bir güçlenmeye tabii olabilmiştir (Ghaderi, 2015: 6, 10-14). Kürt edebiyatlarının sözlü tarihselliğini başlı başına dışlayan ve "Kürt edebiyatı" gibi bir tanımlamayı romanlarla kuran bir tercih aslında tanımlarken düzenleyen bir tercihtir. Bu sebeple Ahmadzadeh'in Jameson üzerinden romanları alegoriler ile ilişkilendirmesi incelediği şeye müdahale eden, onu belirli kalıplarla sınırlayan bir karar içerir.

Sözlü edebiyatın dışlanması bir yana yazılı edebiyatın ancak alegorilerle tanımlanması da sorunludur. Burada Batı temelli sanat tarihi kategorilerine bir itiraz elzemdir. Wallace, Batı temelli sanat tarihinin örneğin Afrika'da sanatı reddettiğini belirtir. Wallace'a (2018) göre Kant, Hegel, Hume ve Rousseau gibi düşünürlerin Afrika'yı değerlendiriş biçimlerindeki ayrımcılığın yanı sıra

Matisse, Braque, Picasso gibi sanatçıların eserlerindeki Afrika etkisini örtüşleri bu reddedişin temelini var eder. Bu reddediş Afrika'yı sanat üretemeyecek bir gerilikte tanımlarken onu müzeye ait tarihin bir örneği, çalışma alanı ve oryantalizm ile primitivizmin tekrar üretileceği sömürgeci bir kaynak olarak görür. Kürt milliyetçiliklerinin ancak alegori üretebileceğini, bunun Üçüncü Dünya'nın bir parçasını olduğunu belirterek belirli bir daraltmaya girişmek benzer bir sömürgeci kaynak üretimidir. Bu makale bu nedenlerle Saleem'in kitabının Irak'taki Kürtler için tarihselleştirme, toplumsallaştırma ve söylem kurma bağlamlarına odaklanırken kitabın bu okumalardan azade özgül edebi bir eser de oluşunu reddetmemektedir. Peki, Kürt edebiyatları özelinde bu edebiyatların milliyetçilikle bağlantısında alegori ile sınırlanmayan nasıl irtibatlar bulunabilir? Bunun için Kürt milliyetçiliklerinde ve edebiyatlarının kimi örneklerinde toplumsallaşma ve tarihselleşmeyi inşa ederken ortak bir imge kullanımı temel alınabilir: Bölünmüşlük imgesi.

Kürt edebiyatı diasporayı içeren, bölünmüşlük ve aidiyetsizlik üzerinden oldukça ortaklaşan bir edebiyat olarak (Hussain, 2020) aynı kitapları okuyarak kendisini hayali bir cemaatin içerisinde konumlandıran özneleşmelerden (Anderson, 1995) hem farklılaşır hem de kurulur. Kürt edebiyatlarında bu sebeple farklı bir hayali cemaatten söz edilebilir; aynı hikayeleri farklı lehçe, alfabe ve dillerde, farklı yerlerde okuyarak paylaşan bir ötekilik ve bölünmüşlük hali ve bunun sonucunda oluşan hayali bir cemaatsizlik. Hussain (2020), bu ilişkinin bir benzerini Kürt edebiyatını bir diasporalar edebiyatı olarak tanımlayarak kurar. Ancak buradaki diaspora yalnızca kişisel hissiyatı yani kişinin cemaatle ilişkisini etkilemez. Diğer etki nedir? Kürtçe lehçeleriyle, ulus-devletlerle ve bu ulus-devletlerin Kürtçe edebiyat üzerindeki baskısıyla da bölünmüş bir edebiyattır; bu sebeplerle farklı ülkelerdeki Kürt edebiyatları uzun bir süre boyunca birbirlerini etkileyememişlerdir (Ahmadzadeh, 2007: 584-586; Hussain, 2020). Bu nedenle Kürt edebiyatlarının bölünmüş olması Fanon'un milli kültür olarak tanımladığı karşı-mücadeleye yönelik egemen ulus-devletlerin müdahale alanını da gösterir. Kürt edebiyatları hem karşısındaki ulus-devletlerden etkilenir hem de onu etkiler.

Ancak bu tanımlardaki en önemli beis Kürt'ün neyi gösterdiğidir. Bu sebeple Kürt edebiyatı üzerine yapılan bir tanımın Kürtlük üzerine de bir tanım geliştirmesi gereklidir. Kimliğin farklılıklar üzerinden kurulduğunu söyleyen Hall'a (1996: 2 aktaran Ahmadzadeh, 2007: 581) göre, bağımsız bir kimliğin ötekiyle irtibatsız kurulduğu bir örnek bulunamaz. Natali (2005: xvii aktaran Albert, 2013: 223) ise bu tanımı Kürtler için Türk, Fars ve Arap olmamak üzerinden kurulan bir kimlikle Kürtler kendiliklerini muhafaza ettiler diyerek

daraltır. Vali (1994), Kürt milliyetçiliğinin çok-uluslu bir yapının karşısında sürekli bir şekilde yeniden kurulmak durumunda kaldığını söyler. Vali, Kürt milliyetçiliğinin modern bir paradoksla karşı karşıya olduğunu söyler çünkü ona göre Kürt milliyetçiliği modern bir harekettir ve yine modern bir oluşum olan diğer ulus-devletlerin modern hareketlerine, baskılarına karşı sürekli tepki vererek kendisini sürekli yeniden kurmak zorunda kalır. Bu incelemelerin ortak noktası, Kürt milliyetçiliklerinin birden fazla ulus-devletin karşısında kendiliklerini inşa ederken oldukça özgül bir konumda oluşudur. Yani Kürt milliyetçiliği devletsiz bir milliyetçilik olarak "bölündüğü" devletlerle irtibatını, kendi milliyetçiliğinin kurucu ve düzenleyici bir öğesi yapmıştır. Bu, önemli bir noktadır ancak Kürt milliyetçilikleri ile ilgili tanımların yalnızca "belirli bir ulus-devlete karşı olma şeklinde Kürt milliyetçiliği" şeklinde tanımlanması ulus-devlet merkezli bir okuma üretme, dolayısıyla sınırlayıcı olma tehlikesi içerir. Bu sebeple Kürt milliyetçiliğinin bu ulus-devletler arası ve karşısı tanımına ek olarak Kürtlerin kendi içinde kimi dillere, mezheplere ayrılmalarına ve Kürt halklarının arasındaki ekonomik, sosyal ve politik farklılıklarına atıfta bulacak ikinci bir tanım da oluşturulmalıdır. Bu sebeple Çağlayan'ın (2017) Türkiye'deki Kürt kadınları tanımlamak için kullandığı sosyal, ekonomik ve etno-politik bir kolektif kimlik olarak Kürt kadınlığı tanımı Kürtlükler tanımına eklemlenebilir. Böylece Kürtleri bulundukları sosyal normlarla, ekonomik dar alanlarla ve etnik kimliklerini politikleştiren siyasi bağlamlarla irtibatlandıran kolektif bir kimlik de önerilebilir. Bu kolektif kimlik, Kürtlerin bulunduğu her ülkede hem birbirleriyle hem de ulus-devletlerin çoğunluklarıyla irtibatlarındaki çoklu ilişkinin de incelenmesini şart koşarak ötekiliğin ve azınlıklaştırılmanın çoğulluğuna yönelik bir okumaya alan açabilir. Bu makalede de Kürtlükler ve Kürt milliyetçiliği üzerine olan tanımlar bu sebeple Kürtlüklerin ulus-devletler arasında ve karşısındaki düzenlenişinin yanı sıra Kürtlerin kendi içlerinde ve bulundukları ulus-devletin karşısındaki konumlanışına da atıfta bulunacak şekilde kurulmuştur. Bu sebeple Kürtlük, Kürtçe, Kürt ve Kürt edebiyatı gibi tekil kullanımlar yerine makalenin incelemelerinde Kürtlükler, Kürtler ve Kürt edebiyatları gibi çoğul kullanımlar tercih edilmiştir.

Kitabın maduniyetle ilişkisi nedir? Burada önce madun, sonrasında edebi eserlerin maduniyet ile ilişkisi ve en sonunda da Saleem'in kitabının bununla bağı tanımlanmalıdır. Maduniyet tarihi, var sayımların eleştirisidir; bu eleştiri tarihin belgelerinin siyasal, ideolojik, ekonomik, tarihi, cinsel, dil vb. belirli temelci dışlamalarla tanımlandığını ve bunun belirli bir homojen bilinci üretmeyi amaçladığından söz eder (Spivak, 1988: 6-13). Tarih, bir yandan emperyalizmin bilgi temelli şiddetine diğer yandan da uluslararası bir emek, iş bölümüne sahne olarak Batı'nın diğer ülkelere müdahalesini iyi toplumun üretileceği

bir mekanizma olarak meşrulaştırırken alternatif bir yoruma da yer bırakmaz (Spivak, 2010: 35-43). Böylece tarih, basit bir şekilde gelişmeye, Batı'ya dair bir ilerleme olur. Tarihi kültürün üretimindeki eşitsiz iktidar ve temsil olanaklarının ürettiği egemenlik ilişkileri Orta-Doğu tarihinde de rastlanan bir dışlamadır ve tam da bu nedenle Orta-Doğu çalışmalarının da var olan kaynakların yeniden değerlendirilmesine ve yeni kaynakların keşfiyle bir maduniyet eleştirisine, tarihin çoğul zaman-mekân ilişkilerinin yeni dirençlerle tanımlanmasına ihtiyacı vardır (Webber, 1997). Bu makale edebi eserleri bu olasılığa dahil görür. Çünkü her ne kadar tarihsel maduniyet çalışmaları tarihte neyin eksik olduğunu gösterse de ancak madun edebiyatı madunun sese kavuşmasını, konuşmasını mümkün kılar; madun, yalnızca sessiz bir marjinal olmaktan çıkıp ilişkisel bir öznellik geliştirebiir olur (D'Angelo, 2020: 16, 21). Babamın Tüfeği bu olanağa sahiptir öyle ki Alhamid (2019), kitabın Azad'ın anlatısı üzerinden Kürt çocukluğunun savaş, baskı, kayıp kimlik üzerinden algılandığı bir yaşamı kaydettiğini belirtir. Saleem'in Azad üzerinden kendi çocukluğunu kaydetmesi de bir tanık tarihçiliğidir ve aslında Irak'ın egemen etnik baskısı karşısında Kürtlüğün bir histografisini teşkil etmektedir. Alhamid, bu nedenle kitabı zorla kaybettirilmiş tarihsel bir varlığın geçmiş ve şimdiyle yeniden irtibat kurarak özneliği -Kürtlüğün inşasını da içerecek şekilde- tekrar inşa etme olarak görür. Saleem'in kitabı sömürgeleştirilmiş bir aidiyetin sömürgesizleştirilmesidir.

Bu tanımların peşi sıra Iraklılık, Kürtlük ve kadın oluş üzerinden kitabın madun tarih olanaklarına göz atılabilir.

Iraklı Oluşlar: Kimliklerin Üstünde Bir Kimlik

Kitabın henüz ilk sayfalarında Azad, dedesinin hikayesini anlatırken dedesi için özgür topraklarda bir Kürt olarak doğdu, Osmanlı onu Osmanlı yaptı, Kürtlerin kralı Şeyh Mahmud onu yeniden Kürt yaptı, İngiliz onu kul yaptı ve İngilizler tarafından Irak icat edildikten sonra Iraklı oldu ancak bunu bir türlü anlamadı ve kabul edemedi diyerek babasından kendisine kadar uzayan bu kabul edemeyişi aktarır (Saleem, 2019: 7). Azad'ın dedesi, Saleem'in henüz başlangıçta vurguladığı üzere tüm bu değişimlerden önce özgür bir Kürt olarak tanımlanır yani Kürtlük bu ulus yapılanmalarının karşısında konumlandırılmayacak kadar eski bir zamana çekilir. Kitap, özgür topraklardaki özgür Kürt olan dede ile henüz başlangıcında tüm kitapta Kürt milliyetçiliklerinin tarihi boyunca aranan altın zamanlardan birine atıfta bulunur. Burada "altın çağ" kavramı oldukça önemlidir. Çünkü altın çağ çoğunlukla baskı altında olan toplumların halihazırda çökmüş egemenliklerinin hırslandırılması, milli benliğin geçmiş içerisinde bulunan emperyal ihtişamlara, dini saflıklara, medeniyetlerin yüceliklerine yahut ekonomik başarılara dayanan bir teşvik etme, kışkırtmadır (Hutchinson, 2015).

Altın Çağ'a ek olarak İngiliz'e kul olan ve İngilizce bile öğrenen dede üzerine olan vurguyla Saleem'in Kürt milliyetçiliğinin Batı ile olan ilişkisine yönelik kitapta sürekli yinelenecek olan Kürtleri Batılı kılan ilişkilendirmeye sebep olan o kadim meşruluğa ve çözüm kaynağı olan özneliğe yönelik bir başlangıç da sağlanır. Bu makale de bu sebeple icat edilen bir ulusu reddeden ve özgür Kürtlüğü öneren bir milliyetçiliği ve bu milliyetçiliğin hem Batı hem de Doğu'yla kendisini irtibatlandırırken kurduğu egemenlik önerisini inceleyecektir. Ancak bu Kürt milliyetçiliklerinin Irak örneğinde Iraklılık oldukça önemli bir yerdedir, bu sebeple öncelikle icat edilen Iraklılığın ve bu etnisiteler aşkını ulus önerisinin karar anlarına bakmak yerinde olacaktır. Suriye Baas Partisi de Baas ideolojisinin belirleyici bir parçasıdır ancak bu makale kapsamını daraltmak için Suriye Baas Partisi ile Irak Baas Partisi arasında bir karşılaştırmaya, ilişkilendirmeye girmeyecektir.

Baas Partisi'nin ve Saddam Hüseyin'in Yükselişi

Irak'ın henüz 1960'lardaki dönüşümü bir iktidar vakumunun sonucunda çoklu parti sisteminin reddedildiği, yasamanın bir baskı gücü olmaktan çıkarıldığı, kitle yönetim ve örgütlenmelerinin askeri yönetimin uygun gördüğü kişilere devredildiği ve iktidarın belirli ilişki ağları içerisinde bölündüğü bir askeri yönetimden oluşur (Farouk-Sluglett, 1993: 74-80). Saddam Hüseyin ise bu askeri yönetimin verdiği gücü sürekli bir şekilde kendi konumunu güçlendirmek için kullanmış ve 1960'lardaki rejimin bir sonucu olmuştur (Farouk-Sluglett, 1993: 80-86). Ancak Baas Partisi'ni kendisinden önceki rejimden tamamıyla ayırmamak gerekir çünkü Qasim rejiminin yerine gelen Pan-Arap hareketleri her ne kadar bu rejimi karşılarına alsalar da Qasim rejiminin popülizm, modernleştirme, kişilikleri kültleştirmesi, refah politikaları yahut askeriyecilikle kurduğu irtibatı sürdürüp tekrarlamışlardır (Bashkin, 2011). Yani Baas Partisi, gayri-temelci bir parti değil bunun aksine süregelen düzene kendi egemenliğini öneren bir sistem partisidir. Peki, Baas Partisinin temelleri nelerdi? Saddam Hüseyin rejimine olanak sağlayan bu egemenliğin karar anlarını etkileyen Baas ideolojisi nasıl kurulmuştu?

Dawisha (1999: 553-554) Irak için Arap Şiiler, Arap Sünniler ve çoğunlukla Kürt olan ancak Türkmenlerin de bulunduğu üç parçalı coğrafi bölgeden İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda yaratılmış bir ülke tanımı yapar. Bu etnik çoğulluğa elbette ki üç parçaya yayılmış azınlıklaştırılmış iki kimlik olarak Yahudiler ve Süryaniler de eklenmelidir. Baas Partisi'nin bu tanımla ilişkisi nasıldır? Baas Partisi'nin temel olarak karşısında olduğu şey bu üç parçalı ülke tasvirine eşlik eden "yaratılmışlık" vurgusudur. Baas Partisi'nin tam adı olan Arap Sosyalist Diriliş Partisi yaratılmışlığa karşı olan "yeni Irak"la ilgili çok fazla tanım sağlarken bu

ilişkiyi ortaya çıkartır. Bu yaratılmışlık vurgusuna karşı çıkan ve karşı çıkarken Irak'ın tarih boyunca süregelen tek bir özne olduğunu söyleyen Baas Partisi'nin henüz adından vurguladığı diriliş, milliyetçiliklerde sıkça rastlanan uyanmaya yönelik bir vurgudur. Yani Irak yaratılmamıştır, uyanmıştır; var edilmemiştir, dirilmiştir. Henüz uyanmamış millet metaforu Kürt milliyetçiliğinde de Kürt devletini var edecek yüce gücün geleceği üzerine kullanılan bir metafordur ve bir devleti olmamasına rağmen Kürtlüğün ne denli öz, kurucu bir varlık olduğunu işleyen belirli bir tarihsel temel var eden bir imge kaynağıdır (Maxwell ve Smith, 2015). Benzer bir şekilde Cegerxwin'in şiirleri de Kürt edebiyatının içindeki Kürt milliyetçiliklerinin bir örneği olarak acı, zulüm ve ötekilikler dolu tarihinin karşısında uyanmayı bekleyen bir güçten, iradeden, hafızadan söz eder (Yüksel, 2014). Bu nedenle parçalanmış bir ülkedeki karşılıklı millet mitolojilerinden söz edilebilir. Baas Partisi iktidarının milliyetçi bir ideolojiyi benimsemesinin ve tarihi bu izlekte yorumlamasının nedeni ise Irak'ın özüne, temeline yönelik bu parçalanmışlığı bertaraf edecek aşkın bir Tek yaratma uğraşıdır. Çünkü tarihsel yorumlamanın kimi rejim biçimlerini meşrulaştırması, tarihin seçilen anlarının öne çıkarılması, arkeolojinin güncel iktidarı daimileştiren bir alana dönüşmesi gibi yöntemler mitler, gerçekler, bağlamlar yaratır ve bir etnik yahut ulus birliğini yaratıp sürdürmeyi merkezine alarak geçmişi belirli bir şekilde harekete geçirir ve süregelen iktidarı pekiştirir (Coakley, 2004). Baas Partisi'nin de tarihi yorumlama biçimi bunu merkezine almış ve böylece Araplıkta birleşen ve tarihsel olarak kadim zamanlara kadar uzanan bir egemenliğin sözcüsüne dönüşebilmiştir. Saddam Hüseyin'in Irak'ı bu çerçevede çevre ülkeleri Araplıkta birleştirecek bir kardeşlik öneriyordu ve İran bu denklemde kendilerini Farslı olmakla ayıran ırkçılara, Kürtler ise bu uğurda kaybedilmeye değer şeylere dönüşüyordu (Dawisha, 1999: 558).

Bu noktada şu soru öne çıkar: partinin sosyalizmle irtibatı neydi? Farouk-Sluglett'e (1993: 79-80) göre parti, sınıf çatışmalarını reddederken sosyalizm ve emperyalizm gibi kavramların gösterenlerini reddedip bunları kullanmaya devam ederken yalnızca toplumun geniş kesiminin duygusal ve maddesel arzularını cevaplayacak ancak varlıklı kesimin maddi çıkarlarını tehdit etmeyecek bir bağlama dönüştürmüştür. Partinin amacı sınıf siyasetinin reddiydi, önerisi ise yönetenin her şeye karar vermeye muktedir olduğu ve yönetilen için en iyisini her daim bildiği bir ülkenin birbiriyle çatışmayacak bir millet-aile olarak sunulması ve hiyerarşilere uyulacak bir şekilde ülkenin şirket tipinde yönetilmesiydi. Bu sebeple partinin karar anlarında vurguladığı Arap bilinci yalnızca Kürt, Şii, Yahudi, Süryani ve Türkmen gibi azınlıklaştırılmış özneleri ve mezhep farklılıklarını değil, diğer tüm kimlikleri aşan ve yok sayan bir ulus bilinci önerisiydi ve sınıfların kesin bir şekilde reddi anlamına gelir. Böylece ülkenin

neredeyse bir itaat ve cemaat toplumuna dönüştürülmesi ve tüm ilişkilerin ailesel bir referans ağı ile kurulması ön görülüyor ve toplumsal hareket, egemenin uygun gördüklerinin daimiliğine yönelik tekçi bir onaya dönüşmüştür. Saddam Hüseyin'in toplum ve devlet yapıları içerisinde kabileleri, cemaatleri, şeyhlikleri yeniden güçlendirecek dolayısıyla Irak'ın toplumsal işleyişini artık yitmekte olan kabilelere yeniden çekerek Irak'ı bir yeni-kabile devletine dönüştürme çabası da iktidarın aile, kaynak ve rıza temelli kadim bir toplumsallık kurma gayesiyle örtüşerek buna bir örnek teşkil eder (Baram, 1997). Bu, zamanla bir parti-devlet anlamına gelmiştir. Devlin'e (1991: 1406) göre Irak'ta insanlar Parti'ye işlere, üniversitelere ulaşabilmek ve herhangi bir sadakatsizlik şüphesinden azade olmak için dahil oluyordu ki Parti'nin bu toplantıları rejimin halihazırda var olan politikalarını onaylamaktan ibaret toplantılardı. Bu toplantılarda üyelerin yeni fikirler önermesi, rejimin politikalarını eleştirmesi yahut önderin hata yaptığını söyleyebilmesi mümkün değildir. Aileleştirilmiş, aile ilişkileriyle yönetilmeye başlanmış devlete yönelik kimi emareler kitapta Azad'ın babasının ve amcasının erken emekli edilişinde de görülebilir (Saleem, 2019: 34-39). Barzani'yle ilişkileri bulunan bu karakterler Irak ailesini bozan yapıdadırlar, bu sebeple devletin sağladığı herhangi bir işten faydalanamaz hale gelirler. Ancak elbette ki partinin egemenliğini ve çoğunluk tarafından onaylanmasını yalnızca bir çıkar ağına indirgememek gerek. Bu çıkarcılığın yanı sıra popülist-milliyetçi ideoloji de kitlelerin hareketini ve örgütlenişini etkilemiştir (Farouk-Sluglett, 1993: 78). Kitlelerin hareket ve örgütlenişinde partideki Saddam Hüseyin'in etkisine de göz atmak gereklidir.

Saddam Hüseyin'in milliyetçilik teamülü şiddetle oldukça iç içe bir teamüldür. Kelidar (1992), Hüseyin'in devlet yönetim biçiminin savaş üretmek olmasını bu nedenle Hüseyin'in kabile, aile, cemaat şeklinde Irak düzenine bağlar. Saddam Hüseyin'in bu kabile temelli Irak'ı öncelikle Saddam Hüseyin'in devletin tüm yönetim aygıtlarını kendi akrabalık ilişkilerine uygun kişilerle donatmasını sağlamıştır. Sonrasında temelde bu ailenin duyguları, kabulleri ve inançları olan şeyleri ülkenin duyguları, kabulleri ve inançlarına dönüştürecek siyasal bir gücü üretmesini sağlamıştır. Saddam Hüseyin'in savaşları bir yönetim yöntemi olarak görmesinin nedeni bu nedenle siyaseti bir güven, kimliği ise bir rıza yapısına dönüştürüşündeki bu kişiselliktir. Irak'ta siyasetin yok etmek üzerinden kurulması böylece meşrulaşır. Aile, saf kalmalıdır. Ancak Saddam Hüseyin Irak milliyetçiliğinin tarihsel kültlerini de kendisi kurmuş bir öznedir. Önerdiği egemenliğin atıfları yalnızca "şimdi"ye yönelik değildir. Bu sebeple iktidarı ötekilerin denetlenmesinde yalnızca kitlesel imha yöntemlerindeki bedensel şiddeti kullanmamıştır. Kürtler başta olmak üzere azınlıklaştırılanlara karşı Saddam iktidarının politik, kültürel ve tarihsel bir şiddeti de mevcuttur.

Örneğin, Saddam kendisini Mezopotomya'nın liderlerine benzetirken Irak'ı da antik Mezopotamya medeniyetlerinin devamına dönüştürmüş ve bunun için Iraklılığın sürekliliğini gösteren arkeolojik ve lirik araştırmaları, ilişkilendirmeleri devlet eliyle desteklemiştir (Albert, 2013: 221-222). Böylece halihazırda sürekli göçlerle, askeri müdahalelerle ve bunların sonucunda kitlesel bir reddiyeyle azınlıklaştırılmışların gördükleri fiziksel şiddete tarihsel bir uzamda asla var olmadıklarına yönelik bir soyut şiddet de eşlik etmiştir. Böylece şimdide yurtsuzlaştırılanlar geçmişte de yurtsuzlaştırılmış ve göçebelikleri süregeleni kabul etmedikleri sürece daimileştirilmiştir. Buna bir başka örnek de Irak'ın sokaklarındaki dönüşümdür. Burada heykellere ve isimlendirişlere göz atılabilir. Örneğin, Baas Partisi bir yandan arkeolojik kazıları sıklaştırırken bir yandan da ısmarladıkları heykel siparişlerinde heykeltıraşlardan heykelleri Mezopotamya estetiğiyle yapmalarını talep ederken Saddam Hüseyin'in önerdiği millet inşasına eşlik eder: heykellerle arkeolojik kazıların sosyal, kültürel, ideolojik ve politik bir gündeme eşlik edecek bir şekilde Mezopotomya'dan Irak'a kadar uzanan tekil bir mirasın sonucu olarak meşrulaşan Iraklılığı ortaya sermesi istenir (Abdi, 2008). Hobsbawm (2006), milliyetçiliklerin kendilerini tarihle irtibatlandırırken kadimleştirmelerine mimariyi örnek olarak verir: İngiliz Parlamentosu inşa edildiği dönemin değil birkaç yüzyıl önceki yaygın estetik olan gotik estetiğinde ile inşa edilir ve böylece yapıya bir geçmiş katılır. Estetik böylece geçmişe, daimiliğe atfa dönüşür. Samir al-Khalil (1989: 110 aktaran Dawisha, 1999: 555) egemenliği süresince Saddam Hüseyin'in yüzünün ve bedeninin sokak isimlerinden sokaklarda bulunan her görüntüye kadar her yere yayılmış durumda olduğunu. Isakhan (2011) da Hüseyin'in Irak ulusunu ve tüm Arapları önemseyen, düşünen bir devrimci, yüce stratejist, baba figürü olarak kişisel kült oluşturmasının bir aşırılığa dönüştüğünü belirtirken benzer bir incelemede bulunur. Baas Partisi sonrası dönemde tamamıyla yok edilmesi için bir süreç başlatılan bu millet kurgusu dönemi Saddam Hüseyin'in yüzünün, sesinin ve çeşitli portelerinin heykeller, posterler ve radyo yayınları şeklinde yeni bir kamusal alan inşasını var etmiştir. Nitekim Azad'ın deneyimleri de bunu gösterir niteliktedir. Örneğin, Saddam Hüseyin'in yüzü bir anda okul kitaplarının önünde çıkmaya başlar (Saleem, 2019: 98) ve şehirdeki her şeye Baas ismi verilmeye başlanır (Saleem, 2019: 69). Bunlar da tarihe müdahalelerdir; isimlendirme aynı zamanda bir şart koşmadır. Mekân, isimler vasıtasıyla kimi yükümlülüklerle kuşatılır; mekânı var eden ve sürdüren egemenliğe yapılan atıflar orada bulunan öznelerin de bu var eden ve sürdüren egemenliklere iştirak etmesi gerektiğini hatırlatır. Yani heykellerin daimiliğinden sokakların isimlerine ve her yeri kaplayan iktidar sembollerine kadar önerilen şey süregelenin karar vericiliğindeki yegâneliğin ibrazıdır. Mekân ile Kürtlüklerin ilişkisinde Baas Partisinin önerdiği yegâneliğin çelişkileri ileriki bölümlerde incelenecektir. Bu

incelemeden önce Irak ve Iraklılığın nasıl bir cemaatleşme önerdiğine bakmak gerekir.

Irak ve Iraklılık: Millet ve Cemaat

Dawisha'ya (1999: 554) göre Iraklılığın herkesçe paylaşılan bir değere dönüşmesi için Baas Partisi iktidarı boyunca devlet eğitiminde milliyetçilik ile sekülarizm öncelenmiştir ve buna eşlik edecek bir şekilde ordu, milli kurumsallaşmanın öncülü olarak iktidarın ilk yıllarında oldukça hızlı bir şekilde kurulmuştur; eğitime ve orduya karşı çıkan yerel tepkiler ise modern Iraklılığa uygun olmayan hareketler olarak gerici ve utanç verici hareketler olarak kodlanmıştır. Ayrılıkçılık, mezhepçilik ve kabilecilik olarak tanımlanan muhalefetin reddiyesi aslında Irak'ın Arap ve Kürt gibi etnisitelere, Sünni ve Şii gibi mezheplere ve kimi kabilesel bağların reddedilmesi vasıtasıyla kolektif ve tekil bir Iraklı milliyet kimliğinin sunulmasıdır. Burada ordu ve eğitimin öncelenmesi oldukça önemlidir. Mitchell (2001: 77-122), milli benliklerini kuran ülkelerin bunu özellikle ordu ve ordunun düzenini takip eden bir eğitim sistemiyle yapıyor olmalarını çerçevelendirme ile izah eder: kendisini nesneden ayıran bir özne, her şeyi belirli neden-sonuç ilkelerine ayırır ve bu neden-sonuç ilkelerini var edecek düzeni her şeyde kurar ve ortaya çıkan şey uyulmaması mümkün olmayan aşkın bir düzendir. Mitchell, ordulaşan eğitimin söz konusu düzenin topluma yayılmasına başat bir kurum olduğunu belirtir yani ordu disiplinle düzenin topluma yayıldığı bir izlek sağlayarak düzeni kurar. Baas Partisi de ordu ile eğitimi önceleyerek uyulması gereken mutlak bir düzeni ortaya çıkarmıştır. Bu düzene karşı çıkanların yalnızca bölücülükle değil aynı zamanda gericilik ve utanç vericilikle kodlanmalarının temeli de işte bu düzenin atıfta bulunduğu mutlaklıktır. Öyle ki düzene yöneltilen her eleştiri akla, tarihe ve huzura yönelik bir saldırıya dönüşmek durumunda kalır. Ancak burada düzeni egemenden üst bir konuma yerleştirmemek gerek. Düzenin mutlaklığı aslında o düzene karar veren egemenin mutlaklığıdır. Çünkü düzen, tek dönüştürücü ve eyleyicisi olarak Devlet'i tanıyarak siyaseti sınırlar. Yani özüne mutlaklaşan, yüceleşen, aşkınlaşan şey düzene karar veren egemendir; bu önemli bir ayrımdır çünkü egemeni önceler, bu egemenin karar vericiliğini sabit tutar. Bunun örneği tanımladıkları bu yüce düzene uymayan Baas Partisi'nin eylemlerinde de görülebilir. Örneğin, Saddam Hüseyin başta olmak üzere Irak'ta yönetimi elinde tutan elitler kendi çıkarları doğrultusunda bu söz konusu Iraklı tekil kimliğin üstünde uluslar üstü etnik, kabilesel ve kültsel kimlik kurgularını zaman zaman yaratmışlardır (Dawisha, 1999: 555-567; Kelidar, 1992). Baas Partisi'nin ilk dönemdeki söylemlerinin tam aksi şekilde Saddam Hüseyin'in son döneminde Arap birliğinden vazgeçilmiş bir söylem bulunabilir (Devlin, 1991: 1407). Ancak tüm bu dönemlerde ortak olarak bulunabilecek şey benzerlikler üzerinden farklılıkların reddedilmesi üzerine bir öneridir. Bu

benzerlik çoğu vakit İslam'ın bir üst kimliğe dönüşmesi anlamına gelir. Ancak İslami bir üst kimlik çoğunlukçuluğa yönelik bir millet inşasına ön ayak olur. Örneğin Sünni-Müslümanlık üzerinden kurulan bir Iraklılık aslında etnisitelerin reddi anlamına gelir ve azınlıklaştırılarak var oldukları kabul edilen etnisitelerin bu sefer mezhep üzerinden çoğunluğun bir parçası sayılarak yok kılınmasına dönüşür. Sonuç, Sünni-Müslümanlığın bir çoğunluk olarak Araplaştırmaya dönüşmesidir. Bunun simgesel bir örneği Azad'ın annesinin köylerine gelen Iraklı askerlerin kendi evlerini yakmamaları için elinde Kur'an'la askerlere yalvarmasında görülebilir (Saleem, 2019: 10). Devletin silahlı gücünün karşısına bir Kürt olarak değil de bir Müslüman olarak çıkmanın kurtuluş umudu olması yok edilmenin göstergesidir denebilir.

Şiddetin karşısında özneleşmenin bir diğer örneği Bağdat Radyosu'nun Arapça yayınını babanın çevirisi üzerinden dinleyen ailenin radyo yayını tarafından Özgürlük Meydanı'ndaki asılmış düşmanları yani Iraklı Yahudileri izlemeye ve önlerinde kebap yemeye davet edilişinde bulunabilir (Saleem, 2019: 20). Radyodan yapılan bu davetin özneleşme ile irtibatı nedir? Bora (2015), askeri operasyonlarda öldürülen Kürt gerillalarının "ölü ele geçirilmesi" üzerinden bir inceleme yaparken ölü ele geçirmenin bir av-avcı ilişkisi kurduğunu ve avcı olmak üzerinden yeni bir toplumsallaştırma kurduğunu söyler. Agamben (2013) de şiddetin uygulayanı ve uygulananı arasında toplumun belirlendiğini ve vatandaşlığın temelinde şiddetin bir ayrım olarak kurucu olduğunu söylerken benzer bir karar anından söz eder. Bozarslan (2010) ise Ortadoğu bağlamında şiddeti genişletir ve toplumsal alanı çözen bir şey olarak tanımlar. Bozarslan'a göre, Ortadoğu'da şiddet otoriter sistemlerinin sürekliliklerini pekiştirdiği kadar muhalefet hareketlerini de mecburi bir askerileşmeye sıkıştıran dolayısıyla Ortadoğu'daki itaatin, rızanın, kurtuluş imgelerinin şiddet temelli bir simgesel şiddeti temel almalarını şart koşan bir merkeziliğe sahiptir. Simgesel şiddet, fiziksel şiddete eşlik eden ve onu meşrulaştıran bir toplumsal çözümdür. Şiddet, yok ettikleri kadar kabul ettikleri ile Ortadoğu'da kurucu ve düzenleyici bir içeriğe böylece kavuşur. Ortadoğu'da şiddet herhangi bir hareketin bilinçli yahut suçlu oluşunu belirleyen bir açılma ve kapanma düzeni kurarak siyasetin askerileşmesini var ederek Ortadoğu'da kurucu bir siyasi ağ oluşturur.

Bağdat Radyosu da Arapça yayınında şiddet üzerinden bir toplumsallaşma, düzen önerir. Devletin düşmanları avlanmışlardır ve sergileniyorlardır. Azad'ın ailesinin radyoda dinlediği şey süregelen bir egemenliğin kararına payedar olma önerisidir ve bu öneri av ve avcı ikileminde kendilerinin hangi tarafta olacaklarına dair bir uyarıdır. Radyo kanalının isminin "*Halkın Sesi*" olması toplumsallaşmanın kararının da ibrazıdır: Azad ve ailesi ya halkın sesine dahil

olacaklardır ya da halkın sesinin anlattığı düşmanlara dönüşeceklerdir. Bu ikilik şiddetin yasası olarak belirlenmiştir, karar anı bu ikilikte bellenir. Baas Partisi bu ikiliğin dışındaki her şeyi reddeder. Kitapta Yahudilerin bulunduğu ikinci bir kısım da bu analiz için önemlidir. Azad hastalandığında annesinin Azad'ı iyileşmesi için Yahudi bir Aziz'e ait olduğu düşünülen, mahalle civarında bulunan kutsal bir yere götürürken eskiden mahallede bulunan kinişler, sinagoglar ve Yahudi mahallerinden söz edilir (Saleem, 2019: 36-37). Burada iki katman vardır: İlki, daha önce mahallede bulunan Yahudilerin yokluğu ile kurulan tarihsel kopukluktur ki bu ulus-devletlerin ulusları homojenleştirmeleriyle ilişkilendirilebilir, radyodaki av-avcı ilişkisine benzer bir şekilde Yahudilerin göçü Kürtler için bir ikaz noktası anlamına da gelir. Bu katmanda özellikle 1948 sonrası yaşanan zorunlu göçün etkisi önemlidir ki bu zorunlu göç de Yahudilerin kendi hatıratlarına, tarihselleştirmelerine konu olmuştur (Cohen, 2012; Landau, 1981). İkincisi, mekânla irtibatın çoğulluğudur yani Kürt bir anne kendi inancını başka dinlere ve etnisitelere mensup insanların kutsallığıyla da kurabiliyordur ki bu, ulus-devletlerin henüz ulaşıp yok edemediği bir ilişkisellik olarak okunabilir. Yani Azad'ın annesinin bir Yahudi Aziz'e kurtuluş için yönelmesi Yahudilerin Irak'taki hem yokluklarını hem de varlıklarını gösterir. Yok kılınan bir kimlik başka kimliklerin mekânlarla ilişkisinde ortaya çıkıyordur. Bu, Baas Partisi'nin önerdiği dost-düşman ikiliğinin dışında bir ilişkilendirmedir. Baas Partisi'nin reddedişi belirgin bir ahvalde Kürtlere yönelik söylemde bulunabilir, Kürt oluşlar üzerine bir değerlendirmeden önce bu söyleme kısaca bakmak yerinde olacaktır.

Kitapta, köydeki askeri polisin kol bandına sahip erkeklerin köylü çocukları "vahşinin çocukları" diyerek dövdüğü (Saleem, 2019: 44) bir kısmın yanı sıra Azad ve ailesinin Irak'a geri dönüşlerindeki işlemleri yapan subay ise aileye "*eşekler*" dediği (Saleem, 2019: 62) kısımlar mevcut. Bölümün başında söz edilen Iraklı olmamayı gerilik ve utançla özdeşleştiren vatandaşlığın sonucu Iraklı ol(a)mayanları hayvanileştirmesi olur ki Kürtlerin hayvanileştirilmesi karşı karşıya oldukları diğer ulus-devletlerde bir örüntü olarak görülebilir. Bu örüntü Osmanlı'nın Dürzilere ve Kürtlere (Makdisi, 2002), Cumhuriyet döneminin Kürt isyanlarına (Özbilge, 2020) güncel Türkiye'nin Twitter'da Kürt gerillaların bedenlerine (Tutkal, 2020) yönelik hayvanileştirmelerinde de görülebilir. Buradaki ve Irak'taki ötekileştirmeler ortak bir temele sahiptir: egemenin tanımladığı kimliklerin dışındaki her şeyi insanlığın, medeniliğin ve yasanın dışında var sayarlar. Devlet, Mitchell'in (2001: 163) öngördüğü terbiyeyi bu sebeple benimser. Mitchell'a göre, Mısır'da terbiye kelimesi ordulaşan millet ve eğitim ile anlam değiştirir ve terbiye insanları "her an hazır ve nazır kılmak, işlevlerini istendiği gibi, en verimli şekilde yerine getirebilecek derecede güçlendirmek" anlamına gelmeye başlar. Terbiye böylece alternatif içermeyen,

bir başına doğru ve bu sebeple herhangi bir sorguya mahal vermeden bir merkezden çevreye doğru kabul edilmesi, tekrar edilmesi ve aktarılması gereken bir toplumsallaşmaya dönüşür ve insanın her an nasıl davranacağına yönelik bir davranış önerisi içerir. Vatandaşlık terbiyeyle kuşatıldığında terbiye veren egemen sorgulanamaz bir hakikat şeceresi kılınır.

Terbiyenin bir örneği Irak'ın ülkelerine geri dönen Kürtlere "*Aydun*" ismi vermesinde bulunabilir. Azad, Irak'a döndüğünde kimliğinde yeniden sade yurttaş gibi yaşayan anlamına gelen "*Aydun*"u ve gezdiği sokaklarda "Arap milleti birdir. Tanrısal bir mesaj taşımaktadır." yazan pankartlarla eşlik eden el-Bekr ve Saddam Hüseyin portrelerini görür (Saleem, 2019: 63). Buradaki özellikle "yeniden sade vatandaş" ibaresi düzenleyici bir tanımdır. Bu tanım Azad'ın özünde sade bir vatandaş olduğunu, buna ara verildiğini ve şimdi yeniden sade bir vatandaş olmaya döndüğünü belirtir. Arap milletinin birliği ve Tanrısal mesajı Azad'ın verdiği araya herhangi bir meşruluk yahut varlık alanı tanımaz. Iraklılık, ilahi bir düzlemde kurulurken devletin tanımlandığı vatandaşlık dışındaki herhangi bir önerinin de kaydı tutulmaz. Azad'ın bu arada ne olduğu, ne yaptığı yahut ne yaşadığı yok kılınır. "*Aydun*" olarak ayrı bir şekilde kodlanması da gözetimi vurgular. Sade bir vatandaş yükümlülüklerle kuşatılmıştır ve Azad'ın bu sadelikte barınması gerekir. Woods (1999), Orwell'in "Özgürlük köleliktir" propagandası ile Amerika'daki siyahi özgürleşmesini karşılaştırdığı incelemesinde bu gözetimden söz eder: Amerika'da özgürleşen köleler sürekli bir şekilde göz altında tutulurlar, özgürlüklerinin etrafını belirli roller kapsamıştır ve buna uygun davranıp davranmadıklarına yönelik daimî bir denetime tabi olarak kendi gibi davranmaları önlenir. Aydun da böylesi bir denetimi gösterir, şartlı bir özgürlük ve normalliktir. Kürtlere yönelik bu gözetim Irak dışında da gözlemlenebilir. Lowder (2010), uluslararası toplum için herhangi bir doğrudan fayda yaratmadığı için ne Kürdistan'ın ne bulundukları ulus-devletlerin Kürtlere uyguladığı ayrımcılığın uluslararası gündemde bir ilgi konusu olduğunu söyler. Kürtlere yönelik temel ilgi bu nedenle bu ayrımcılığı uygulayan ulus-devletlerce gösterilir. Bu vatandaş-ol(a)mayan Kürt'ün sürekli gözetimidir. *Aydun*luk bu sebeple Irak'a özgü bir tanımlama değildir, Kürtlerin farklı ulus-devletlerde maruz kaldıkları veya tecrübe ettikleri denetimi gösterir niteliktedir.

Kitapta Aydunlar kamudaki işlerden dışlanırken muhalif oldukları ilk anda kaybolmaya başlarlar (Saleem, 2019: 69). Azad'ın da kendi gibi davranmasının önlendiği Aydunluğunun olası sonuçları böylece ona sunulur. Azad'ın kitabın sonunda en büyük arzularından birinin serviste yan yana bindiği olası muhbirin dolaşım özgürlüğü olmasının sebebi de burada saklıdır (Saleem, 2019: 91).

Azad'ın kimliği onu güvenlik içerisinde bir tehdide dönüştürmüştür, aydunluk onun için neredeyse pasaport gibi kısıtlayıcı bir şekilde işler oysa onun yanında oturan muhbir tüm ülkede dilediği gibi hareket etme özgürlüğüne sahiptir. Hareket etmek, edebilmek ve iktidar ilişkileri içerisinde hızlı olabilmek siyasette karar verici olabilmekle yani bir temsile, siyasal hakka, muktedirlik tasarrufuna sahip olabilmekle oldukça iç içe bir şeydir (Bauman, 2000). Azad'ın hareketini kısıtlayan pasaportlar ise burada biricik bir role sahiptirler. Pasaportlar Zweig'ı asla vatandaş olarak kabul etmeyecek ve onu "yabancı" olarak kodlayacak bir düzendeki polislerin, askerlerin, bu alana ayrılmış kamusal görevlilerin özünde sembolik olan bir kabulü patolojik bir şekilde herkesin herkese yönelik şüphesine, ayrıma dönüştürmüş modern bir ayrımdır (Gulddal ve Payne, 2017). Azad'ın kimliği de bu patolojik çizgide kuruludur. Kitabında sonunda Saleem, resmi adı Muhammed gerçek adı ise Şivan olan küçük çocuğu anlatırken (2019: 107) Kürtçenin patolojik oluşundaki bu sınırı gösterir. Şivan, kamusal alana çıkamayacak bir isimdir. Ancak Muhammed'in kamusal alanda özgürce dolaşmasına ve bir vatandaş olmasına izin verilmektedir. Kimlik ve isim bu sebeple bulundukları ulus-devletlerde Kürtler için tıpkı bir pasaport gibi işler. Onları yabancı yahut yerli kılan şey kimliklerinde kabul ettikleri kamusal sınırlar olur. Peki, kitapta Kürtlerin bu süreçle irtibatı nasıl gelişir? Bu irtibat Kürt oluşlar vasıtasıyla kılınır.

Kürt Oluşlar: Milliyetçiliğe Hapsolmak

Saleem'in kitabı boyunca Kürtlerin ve Kürdistan'ın konumu iki imgelem üzerinden anlatılır: bunların ilki Kürtlerin parçalanmış, dörde bölünmüş vatanı imgelemidir (2019: 52, 53, 89); ikincisi ise bu parçalanmış vatandaki türdeşlerini avlamak için yeme dönüşen kekikler olarak Kürtlerdir (2019: 27, 37, 61). İran'da mülteci olarak bulunduğu kampın bulunduğu yere "Oysa bu toprak da Kürt toprağıydı" diyen Azad'ın bu cümlesi (Saleem, 2019: 57) her ikisi de aidiyetsizliğe ve güvencesizliğe atıfta bulunan bu imgelemlerin birleştiği nokta olarak Kürdistan'ın iki parçasına da ait olamayan özneyi gösterir. Peki, mülteci kılınan Kürtlüğün bu süreçteki konumu nedir? Saleem'in kitabı ile Irak'taki Kürt oluşların incelenmesi bu sorunun cevabı için faydalı olacaktır.

Kürt Oluşlar: Sen Egemene Baktıkça Egemen de Sana Bakar

Nietzsche (2015: 90), "Canavarla savaşan kimse, bu savaşta kendisinin bir canavar olmayacağını görmelidir. Bu uçuruma uzun uzun baktığında, uçurum da senin için öyle bakacaktır" derken öznenin karşısına aldığı şeye dönüşmesi tehlikesinden söz eder. Mücadele edilen şeyle mücadele ediş yeni bir tahakküme dönüştüğünde bu tehlike ortaya çıkar. Özellikle de Saleem'in kitabındaki Kürt oluşlar üzerine bir inceleme bu yeni tahakküm kavramsallaştırması

üzerinden okunabilir. Kitaptaki Kürt milliyetçilikleri de Nietzsche'nin uyarısına benzer bir şekilde egemene baktıkça egemenleşmiştir. Bunun için öncelikle Azad'ın tanık olduğu Kürt milliyetçiliğindeki cemaatleşmeye sonrasındaysa bu cemaatleşmenin kurucu ve düzenleyici öğeleri olan eğitim, dil, sanat, teknoloji ve ataerkil dirence göz atmak gereklidir.

Kitabın henüz başında Mamu, köylerine gelen askerlere "Caş!" diyerek onları vurur (Saleem, 2019: 11), sonrasında kaçar ve bir süre yaşam mücadelesi verir. Caş, Kürtçede hain ve işbirlikçi gibi anlamlarının yanı sıra yer yer eşek, eşek sıpası yerine de kullanılan bir kelimedir. Düşmanlaştırılanın hayvanileştirilmesi azınlık ile egemen kılınan arasındaki savaşın bir alanına dönüşmüştür (Bruneau ve Kteily, 2017). Mamu bu sebeple askerleri bir ülküyü yerine getirenler olarak değil bir ülküye ihanet edenler olarak görürken karşısındakileri hayvanileştirmiş de olabilir. Ancak kitapta Kürtlerin şiddet ile cemaatleşmesine, özneleşmelerine verilebilecek en belirgin örnek bu değildir. Kitapta bu örnekleme için iki tane linç anı öne çıkar: İlk olarak Musir'in Musul'a sık gidip gelmesinin sebebinin hain olmasına bağlanması sebebiyle öldürülmesidir (Saleem, 2019: 44-45). İkinci olaraksa kontrol noktasındaki bir nişancı birini vurması ve buna sebep olarak "hain" olduğuna olay yerinde anında karar verilmesinin peşi sıra öldürülmesidir (Saleem, 2019: 52-53). Burada oldukça önemli olan kısımlar bu iki öldürmeye eşlik eden ritüellerdir: Musir öldürülürken bu toplumsal bir eylemdir, köylülerin önemli bir kısmı buna katılır, boş bir tabut evinin önüne kadar getirilir çünkü Musir toplum içerisinde çoktan öldürülmüştür ve buna bir linç anı ile fiziksel ölümü eşlik edecektir. Kontrol noktasında öldürülen kişinin öldürülmesine de "Yaşasın Kürdistan! Yaşasın General!" sloganları eşlik eder ve bir haini öldürmenin linç anı ile toplumsallaşma sağlanır. Her iki linç de çok geçmeden temelini yitirir zira Musir'in gidip geldiği şehirde bir sevgilisi olduğu ve kontrol noktasında öldürülen kişininse kişisel bir mesele dolayısıyla öldürüldüğü bilgisi ortaya çıkar. Agamben (2013), şiddetin kolektif yapısına kurucu bir değer verir: şiddet yasal kılındığında yasayı, yasadışı kılındığındaysa olağanüstü hali ve dolayısıyla yine egemeni niteleyerek çıplak hayatın karar vericisini güçlerle kuşatır. Kitaptaki bu linç anları da şiddetin etrafında belirlenen bir yasanın ve öldürme gücünün peşi sıra oluşan toplumsallaşmadır yani bu örnekler tıpkı Irak'ın fiziksel şiddetinin ulus-devletin temelinde oluşu gibi Kürt hareketinin uç örnekleri değil aslında temelindeki yasalaştırmanın parçasıdırlar. Azad da hainlerin öldürülmesinde bir sakınca görmez (Saleem, 2019: 53), daha çok kimin hain olduğu üzerine bir sorgusu olduğu söylenebilir. Şiddet, toplumsallaşmanın bir parçası olarak toplumsallaşmayı sağlayan hafızada, mekânla ilişkide de kurucu ve düzenleyici bir yere sahiptir. Bunun için öncelikle egemenin şiddeti ve tarihselliğine, sonrasındaysa kurbanlaştırılanların bununla ilişkisine bakmak gereklidir.

Tarih, baskıdan kurtulmak ve özgürleşmek olarak tanımlandığında vatandaş kendisini bunu sağlayan ulus-devletle tanımlamaya başlar ve böylece tarih modern özneyi üreten sosyal bir disipline dönüşür (Van der Veer, 2002: 230). Tarihin şiddetle ilişkisi de modern öznenin üretimine dair bir ilişkilendirme içerir. Tarih, şiddet eylemleriyle dolu olduğundan bunların kaydedilmesi, düzenlenmesi ve aktarılması gereği ortaya çıkar. Şiddet eylemlerinin yazıya dökülmesi oldukça fazla yoruma sahiptir ancak bunun yalnızca bir versiyonu resmileşir ve devletin arşivinin bir parçası olur; bu yorum da egemen devletin özgürleşmeye, normalleşmeye ve egemenleşmeye yönelik anlatısının bir parçası olan yorum olur ve buna uygun olmayan her şey de gerilikle kodlanır (Van der Veer, 2002: 231). Yani devlet kabul ettiği şiddeti özgürleştirici olarak kodlarken bu şiddetin karşısındaki her şeyi de özgürlüğün karşısında konumlandırır; egemen olana destek kurtuluşu, gelişmeyi, özgürleşmeyi desteklemeye dönüştüğünde buna karşı olan her şey insanların bekasına karşı bir tehdide dönüşmek durumunda kalır. Ancak görüleceği üzere burada şiddet tek başına bir etken değildir. Şiddete eşlik eden egemenlik ilişkilerinin rıza üretme kapasiteleri kritiktir. Bozarslan (2010: 155-156) bu nedenle şiddeti özerk bir aksiyon repertuvarı olarak sınırlamaktansa şiddetin şiddete dayanmayan olgular, muktedirlik üzerine tasarruf gücü ve yeni iktidarlar var edebilme olasılığını kapsayan geniş bir tanımlama sokar. Böylece şiddet basit bir yıkımdan yahut tepkisellikten daha fazlasına dönüşerek zaman ve mekânın tarihle, toplumla ilişkisini belirleyen belirli bir egemenlik talebi olarak tanımlanabilir olur. Egemen, şiddeti ve şiddetin tarihini seçerek yayılır. Tarihin bu seçiciliğinin mekânla bağı ise kamusal alanların ilanında görülebilir. Kamusal alanlar ritüeller ve isyanlar vasıtasıyla kurulmuşlardır. Örneğin, kurban kılınan topluma yönelik öldürme biçimleri yalnızca korkuyu büyütmek için değil aynı zamanda kurban kılınanların fiziksel ve ahlaki bütünlüğünü bozmak için de uygulanır. Goffman (aktaran Van der Veer, 2002: 241), buna benliğin alanları derken bu tür şiddet ritüellerinin talanlarına atıfta bulunur. Böylece egemen olan tüm kamusal alanları ya kendisiyle ya da kendisinin şiddetiyle kuşatır. Elbette ki kurban kılınan bu süreçte pasif bir özne değildir; şiddetin mekânlarına kurbanlaştırılanlar da payedar olur. Şiddet yalnızca kişilerin bilincinde değil aynı zamanda kolektif kimliklendirmelerde de ortaya çıkar ve bedenler ile akılları aşarak anıtlara, dini mekânlara, sınırlara ve doğal alanlara yansıtılır ki bu mekânlaştırmaya, genelleştirmeye bir kutsallaştırma da eşlik ettiğinde geçmişin şimdiye ve geleceğe aktarılmasında evrimci, gelişimci bir anlatı ortaya çıkar (Schramm, 2011: 5-7). Yani, şiddete uğrayanlar şiddet vasıtasıyla mekânlara kimi genel anlamlar ve kutsallıklar katarak yeni bir tarihselleştirme önerirler. Böylece kamusal alanların şiddetlerin çatıştığı, çeliştiği ve karıştığı tarihsel bir boyutu ortaya çıkar. Kitapta da Iraklı askerlerin şiddetine Kürt peşmergelerin şiddeti karışır ve her iki özne de kendi ilişkilendirmelerini bulundukları mekâna

katar. Bu sebeple linç anları her iki taraf için de kendi milletlerinin varlığına dair tarihselleştirmeler ve toplumsallaştırmalardır. Çünkü milliyetçilik linç anlarına benzer bir şekilde siyaseti dost ve düşmanın ilişkisine, düşmanın sürekli imhasına indirger. Bozarslan'a göre Kürtlerin milliyetçilikleri, birden fazla ülke içerisindeki azınlıkları (Bozarslan burada azınlığı Kürtlerin Irak, İran, Suriye'de devlet sahibi etnisiteden ve bu etnisitelerin siyasal, hukuki haklarından uzak oluşları şeklinde bir anlamda kullanır, nicel bir azlık-çokluk ilişkisine atıf sınırlıdır) hâkim milliyetçiliklerin krizleriyle birleşerek değişir; Kürt milliyetçiliği ya devlet-millet temelli milliyetçilikleri taklit ederek temelde milliyetçiliği güçlendiren ama siyasetin çoğul olanağını zayıflatan bir dışlama kurar ya da devlet-millet temelli milliyetçiliğin karşısında güçlenebilmek için radikal demokrasi, ekoloji, feminizm ile irtibat kurdukça aslında Kürt milliyetçiliğini zayıflatan ama siyasetin çoğul olanağını yayan bir içeriğe sahip olur. Bozarslan, milliyetçiliğin temelde dost-düşman ilişkisine bağlı organik yapıcı bir ideoloji olduğunu belirterek milliyetçilikten çıkışı zaruri görür çünkü milliyetçilik siyasal, kimliksel ve aidiyetsel çoğulluğun reddini içererek toplum ve siyasetin önemli bir içeriği imha eder (2016). Linç anları, temsilin şiddetin tarafından belirli bir kimliğin tekeline sıkıştırılması olarak okunabilir.

Saleem'in kitabında Azad'ın anlatısı kurmaca ve anı arasındaki ilişkisiyle alternatif bir tarih önerisidir ve kitaptaki kimi olaylarla bu konumlanış arasında bir çatışma mevcuttur. Bunun en belirgin örneği içi TNT ile doldurulan altın bir Kur'an'la öldürülmesi denendiğinde Barzani'ye çay veren kişinin ölmesiyle Barzani'nin mucizevi bir şekilde kurtulmasının anlatıldığı kısımdadır (Saleem, 2019: 43-44). Çay veren kişi, bu olayla ilişkisinde araçsallaşır ve Barzani'nin kurtulmasının bir detayına dönüşür. Brecht (1972: 109), okumuş bir işçiye sorular sordurduğu şiirinde tarihin bu kahramancı yanını eleştirir. Brecht'in şiirinde seçici tarih, halkları olaylardan silerek öne çıkardığı kahramanları biricikleştirir, önceleştirir, yüceleştirir ve geriye kalan şey kimi egemenlerin hüküm sürdüğü bir kahramanlar şeceresi olur. Saleem'in kitabına taşıdığı gerilim de bunun bir örneği olarak görülebilir. Barzani, öylesine merkezi bir tanıma dönüşür ki kitap boyunca Azad'ın babası herhangi bir şey olmadan önce "generalin teknisyeni"dir yahut Azad'ın abisi Dicle'yle evlendiğinde ailesinin gurur kaynağı Dicle'nin amcasının SSCB'ye Barzani'yle gitmiş olmasıdır (Saleem, 2019: 27). Böylece, Kürtlerin kitaptaki cemaatleşmesi liderlerinin kültü yahut partisi etrafında bir prestij ağıyla kurulur ki Azad'ın ailesinin kitap boyunca edindikleri hakların sebebi de ya babanın ya da abinin Barzani'yle yahut partiyle ilişkisidir. Baas Partisi'nin sunduğu parti bağıyla dağıtılan kaynaklar burada yinelenir. Bunun aksi yönde Baas Partisi'ne katılan Kürtler de kitapta Kürt cemaatinden dışlanırlar. "Senin söz hakkın yok. Sen imza attın"

denilerek dışlanan Sami (Saleem, 2019: 81) herkesin birbirinden şüphelendiği, tartışmaların kimi prestij kaynaklarıyla sürdürüldüğü bir cemaatleşmenin öteki ucunu gösterir. Cemaatleşmenin eğitim, dil, sanat ve teknoloji ile olan irtibatı ise kitapta da yankılanan bu toplumsallaşmanın diğer araçlarıdır.

Kürtlüğü Kurmak

Saleem, Azad'ın kitap boyunca eğitim gördüğü yerler arasındaki farkı göstererek Baas Partisi ile Kürtlerin dönüşen ilişkisini de ortaya serer: Azad Kürtçe eğitim verilen bir okulda eğitimine başlar ve burada "Ey düşman! Kürt halkı hep yaşayacak, bayrağımız asla inmeyecek!" sözlerinin Kürtlerin milli marşı olduğunu öğrenir (2019: 15-16). İkinci okulundaysa bu sefer okulun önünde "Yaşasın Arap-Kürt kardeşliği!" yazan bir pankartın bulunduğu Arapça bir eğitime başlar, hükümetin Kürtçe eğitim için verdiği sözü bekler (2019: 32-33). Üçüncü okuluna taşınmak zorunda kaldıkları Nawpırdan'da Barış Okuluna Kürt Gençlik Derneği eşlik eder ve Azad buradaki Kürtçe derslerde Kürdistan Demokrat Partisi'nin 1946'da kurulduğunu ve bunun aynı zamanda başkenti Mahabad olan Kürdistan'ın da kuruluş yılı olduğunu öğrenir (2019: 51-52). Azad'ın Irak'ta okuduğu son okul Baas Okulu'dur ve eğitimin sloganı "Arap milleti birdir"e dönüşmüşken ders kitaplarını cumhurbaşkanının fotoğrafları kaplamaya başlar (2019: 67). Dönüşüm Kürtçenin ancak Kürt hareketlerinin içerisinde barınabildiği bir Arap milliyetçiliğine varan milliyetçi bir dönüşümdür. Foucault (2019), eğitimi disiplin toplumunun bir aracı olarak görürken bu dönüştürücü gücüne atıfta bulunur. Eğitim, bir disiplin var ederek toplumu belirli bireyselleşmelerle sınırlar ve bireyselleşmeler üzerinden toplumu denetler. Bu, öznenin nasıl davranacağı, algılayacağı ve aktaracağı üzerine öznenin iktidarın ağsallığının bir uzantısına dönüştüğü bir yönetimselliktir. İnsanın davranışları tahakküm altına alınır ve topluma uygun bir örnek olarak disiplin alanları arasında uyumlu bir geçiş yapması sağlanır. Hobsbawm'a (2018) göreyse eğitim, hâkim kılınmak istenen dil vasıtasıyla milleti gerçekleştirmenin aracına dönüşür; eğitim, bir ülkenin diliyle beraber mitlerini, geleneklerini ve alışkanlıklarını standartlaştırarak özneler ile kurumların milletin bir uzantısı ve parçası olmalarını sağlar. Arap ve Kürt milliyetçiliğinin eğitimleri arasındaki çatışma bu sebeple özneler ile kurumlar üzerindeki belirleyiciliğe ve kültürel bir şiddet alanına dair bir tezahür olarak görülebilir. Bu sebepledir ki Azad'ın bulunduğu her okul Azad'a gerçek kılınmak istenen milletin tarihselliğini, dilini ve ilişkilerini nihai bir gerçeklikmiş gibi sunar. Bu kültürel çatışmanın diğer bağlamları olarak sanat ve teknolojiye bakılabilir.

Albert'a (2013: 222) göre Irak'ta şarkılar, şiirler ve filmler ile Sünni-Müslüman olarak kurulan Iraklılığın ve dolayısıyla Araplığın sonucu, Kürtlere yönelik politik

ve kültürel şiddetti. Bunun bir adım sonrasıysa askeri şiddete ve Iraklı Araplığı kabul etmeyenlerin vatandaş olamadığı bir paradigmanın dayatılmasıydı. Baas Partisi için özellikle de radyonun başat bir soruna dönüşmesinin sebebi bu paradigmayı aşan şekilde radyolarda Iraklılığa alternatif kimliklerin öneriliyor oluşudur. Bu sorunsaldır çünkü Segall'in (2013: 1-29) incelediği üzere Kürtçe şarkılar birden fazla neslin etnik mücadeleyle irtibatını sağlarken kültürel formlar şeklinde grup kimliğinin oluşmasında da önemli bir potansiyel taşır. Nitekim Saleem'in kitabından filmlerine taşınan şarkılar bunun bir örneğini teşkil eder. Saleem'in kitabında da sık bahsedilen Radyo Erivan ve Radyo Kahire gibi radyolar söz konusu bu politik ve kültürel şiddetin oldukça önemli bir bağlamını teşkil ederler. Radyo Erivan'ın özellikle de Türkiye'deki Kürtler üzerinde de biricik bir etkisi vardır. Kürtlerin Türkiye'deki kamusal alandan dışlanmalarının en önemli araçlarından biri Kürtçenin iki katmanlı bir şekilde nesnel ve öznel bir dışlamaya sahne olmasıdır: (i) Kürtçe bir yandan medeniyetin dışında, Cumhuriyet'in kültürel ve siyasal niteliklerine ve haklarına sahip olmayan bir gerilikle tanımlanmış ve her tür icra, eylem ve alanın çoğu vakit şiddet kullanımıyla yasaklanmıştır; (ii) Diğer yandan Sünni Türklüğün onurlu bir konuma, ulaşılması gerekene ve aynı zamanda ödüllendirilene dönüştürülmesiyle doğrudan bireylerin kimlik tercihleri, politikayı kabul ve ret süreçlerine psikolojik, bilinç temelli bir ödüllendirme eklenmiştir (Elend, 2021: 101-129). Erivan Radyosunun Kürtçe Yayınını bu dışlamaya karşı Kürt kimliğinin bir karşı kamusal alan kurma olanağı olmuştur; bir karşıt söylem üretme, söylemsel duruş geliştirmesine yarayan bu olanak kimliğe ilişkin düşünce, duygu, görüşlerin bir hayali cemaat motifi şeklinde üretilmesine neden olmuştur (Elend, 2021: 153-156).

Dawisha'ya (1999: 555-556) göre Baas Partisi'nin simgesi olarak Saddam'ın yüzünün Irak'taki tüm sokakları, işyerlerini, kitapları, tekerlemeleri, şiirleri, gazeteleri vb. her yeri kaplaması zaman içerisinde partinin yalnızca bir kişisel külte mutlak onayı simgeleyen bir işlevden ibaret olmasına ve Hüseyin'in Irak'ın tüm yönetimini bir başına ele alışı anlamına gelir. Bunu Sanayi Bakanlığı'nın radyosundaki "Irak'ın gururunun dalgalanan bayrağı" gibi Saddam övgüleri de yineler. Ahıska (2010: 8-28), Türkiye'de ulus-devlet kurulması sürecinde radyonun kurucu bir konumu olduğuna işaretle radyonun ortak zamanı ve mekânı, hiçbir zaman ve mekânı tanımadan aşan bir toplum önerdiğine vurgu yapar. Baas Partisi'nin radyosunun da tıpkı parti gibi Saddam Hüseyin'i öne çıkartması ve ulus-devletin kurucu öğelerinden biri olan bayrak ile Saddam Hüseyin'i denkleştirmesi radyo dinleyicilerine önerilen toplumu belirler. Radyo, kendisini Iraklı olarak tanımlayan herkese Saddam Hüseyin'e biat etmeyi şart koşar. Peki, Saleem'in kitabında radyo nasıl bir konuma sahiptir?

Azad, ailesiyle birlikte çoğu akşamlar Bağdat, Irak, Moskova Radyosu, Amerika'nın Sesi radyolarını çoğunlukla babanın çevirisi üzerinden olmak üzere dinlediğini sonra babasının Melayê Cizîrî'den şiirler okumasını "Benim için Kürt olmak bu şiirler ve öğrendiğim şarkılardı, küçük mor çiçeklerle süslenmiş yeşil ya da nar kırmızısı uzun ceketler giyen bu kadınlardı" sözleriyle anlatırken radyo ve şiir arasındaki muhtemelen bir farkı gösterir (Saleem, 2019: 35). Ahmadzadeh'nin Jameson'dan aldığı roman temelli incelemenin ıskaladığı önemli bir izlek burada ortaya çıkar zira Azad'ın Kürtlük ve şiir arasında kurduğu irtibat Ahmadzadeh'nin analiz çerçevesinde bir yer bulunmamaktadır. Sanatın Kürtlük üzerinde Azad'a olan etkisini incelemeden önce radyo üzerine örnekleri çoğaltmak bu itiraz bir yana yerinde olacaktır. Kitapta birkaç farklı radyodan söz edilir. Bunlar *Moskova Radyosu, Bağdat Radyosu/Bağdat'ın Sesi, Amerika'nın Sesi* ve *Kürdistan'ın Sesi* radyolarıdır. Azad'ın ve Kürtlerin bu radyodaki ve radyo karşısındaki konumu sürekli değişir. Kitapta *Moskova Radyosu* kitabın başlarında Barzani'yi bir kahraman, diğer Iraklı siyasetçileri darbeci olarak nitelerken (Saleem, 2019: 22) kitabın ilerisinde aynı radyoda Saddam Hüseyin sosyalizmin yıldızına, Kürtler ise kaba asilere dönüşür (Saleem, 2019: 51). Sadece Arapça yayın yapan ve sürekli bir şekilde el-Bekr ile Hüseyin el-Tikriti'nin nutuklarına yer veren *Bağdat Radyosu* ise Kürtleri ve tüm muhalifleri Baas düşmanı, Siyonist ajanlar gibi tanımlarla ötekileştirir (Saleem, 2019: 17, 22). *Amerika'nın Sesi* ise kitap boyunca Kürtlere yönelik destekçi bir çizgiyi takip eder öyle ki Azad'ın babası bu radyonun desteğini dinlediği bir yayının ardından "Biz Amerikalılar gibi Hint-Avrupa halkıyız!" ve "Biz İngiliziz" der (2019: 46-47, 51). *Kürdistan'ın Sesi*'nin kitapta geçtiği en kritik bölüm ise radyonun "Ey Reqîb" yani "Ey Düşman" ile başlayan marş ile dinleyicilerine seslendiği bölümdür (Saleem, 2019: 76). Radyo böylece farklı tarafların ortak zamana ve mekâna eşlik eden ortak düşmanlık, dostluk önerilerinin çatıştığı bir bağlama dönüşür. *Bağdat'ın Sesi* henüz kendi isminde başka hiçbir temsile yer bırakmayacak şekilde kendisini halkın iradesine dönüştürürken *Kürdistan'ın Sesi* henüz isminde reddedilmiş bir ülkenin varlığının simgesine dönüştürür. Her ikisinin de düşmanlara seslenmesi ortak mekâna yönelik tehdidin sorunsallaşmasıdır. Azad'ın Irak'tan göç etmesinin temel sebebi de burada bulunabilir. Ahmadzadeh kitabın ilk ve son bölümündeki çocuk olmak ve olmamak arasındaki farkın Azad'ın kamplar boyunca yaşadığı şiddetin trajik etkilerine dair bir değişimle olduğunu söyler (2007: 589). Ancak burada şiddetin dönüştürücü etkisini azımsamadan bir itiraz sunmak gereklidir. Bozarslan'ın simgesel şiddetine benzer bir şekilde Azad kamplar arasındaki şiddetin karşılaştırılmasından çok daha önce çocukluğunu yitirmiştir. Azad'ın çocuk olmaktan çıkışına dair imgelem henüz kitabın yarısında kurulmuştur. Azad, *Kürdistan'ın Sesi* radyosunda anlatılanlar ile yaşadıkları arasındaki farka eşlik edecek bir şekilde Barzani'nin Kissinger'a

bir mektupla yalvarışına radyonun İsa'ya, Muhammed'e, Gandhi'ye, Buda'ya, Lincoln'e Kürtleri kurtarması için yalvarmasının eşlik edişine tanık olur ve tüm bunlara iştirak edecek şekilde peşmergelerin umutsuzluktan intihar ettiğini görür (Saleem, 2019: 56). Düşmana seslenen radyonun ve ulusun kurtuluşunu müjdeleyen liderin konum değişikliği gerçeklik ile sunulan arasında bir çelişkiyi onda böylece yaratır. Azad, Arapça olduğu için bir şey anlamadığı radyolarda nasıl bir temsil sorunu buluyorsa süregelen gerçeklikle irtibat kuramayan Kürtçe yayınlarda da aynı sorunu bulur. Bu nedenle kamp ve şiddetten çok daha önce bu ayrımlarda bir dönüşüme rast gelinebilir. Peki, bu dönüşüm muktedirden azade midir? Azad'ın düşünüşünde elbette ki egemenin etkisi mevcuttur. Azad, kitap boyunca sürekli bir şekilde Kürtlerin dünyaya uygun olmadıklarını, saf olduklarını ve kaybetmeye mecbur olduklarını düşünür. Bunu var eden etkiler nelerdir? Bunun için Iraklılık ile Kürtlüğün teknoloji ve sanat ile kitaptaki irtibatına kısaca bakmak yerinde olacaktır.

Kitabın adının "*Babamın Tüfeği*" oluşu kitap boyunca Azad'ın düşüncelerindeki Kürtlerin güçsüzlüğüne yönelik merkezi bir nesnenin yani tüfeğin kitabın henüz isminde açığa vurulmasıdır. Azad'ın abisinin Plimout marka tüfeğiyle babasının Bırno marka silahına gösterdiği ilgi kitabın başlarında Kürtlerin gücüne ve Kürdistan umuduna yönelik aynı zamanda ataerkil bir gücü simgelerken kitabın sonuna doğru bu asla var olmayacak Kürt uçaklarının yokluğundaki cılızlığa ve beceriksizliğe dönüşür. Silahların isimlerinin birer gösteren olarak vurguladıkları güç kaybolur. Silahların markaları ve güçlerinin Kürtlükle ilgisi bu kitaba özgü değildir. Yüksel (2016: 10), Şakiro'nun Ferzende üzerine ağıtını incelerken bu ağıtta silahlara ve teknolojiye sürekli bir atıf bulur. Yüksel'e göre Şakiro'nun silahların tasvirine yönelik bu ilgisi, Fanon'un sözlü geleneklerde çağdaşlaştırılan figür ve araçlarla kurulan ulus bilincine yönelik incelemesiyle benzerlikler taşır yani ağıtta silahlarla kurulan ilgi aslında Kürtlerin modern ulusal bilincine yönelik bir vurgulamadır. Azad'ın babasının tüfeğiyle ilişkisi de bu silahların isminin Kürtlerin modern dünyadaki konumuna etkisi ile dönüşür. Silahların güçsüzleşmesi Azad için Kürdistan'ın temelsizliği anlamına gelmeye başlar.

Bu güçsüzlüğün bir diğer yansıması Azad'ın resim çizdiği bölümde görülebilir. Azad, okulundaki bir sergi için çizdiği resimleri götürür, bu çizimlerden birinde sonradan siyah olmasına karar verdiği gözlerini gökyüzüne dikmiş zincirli bir insan vardır. Azad bu resim için sorguya alınırken sorgu içerisinde propaganda resimleri çizmesi için baskı görür (Saleem, 2019: 67-69). Azad, ten rengi kendisiyle başta denk olan bu adamı siyahlaştırırken iki kapanmayı açığa vurur: Ne kendisini ne de ait hissettiği şeyleri bir temsilde sunabilirdir, her ikisi de

Kalır H (2022). Irak Bir Çocukluk ve Madun Bir Tarihsellik Olarak "Babamın Tüfeği". *Mülkiye Dergisi*, 46(2), 536-570.

oto-sansür ve sansür ile kapatılmışlardır. Saleem'in bu imgeleminde katmanlı bir gerilim bu sebeple mevcuttur. Kitapta Mihemmed Şêxo sadece tüfeklerle mücadelenin yetmeyeceğini keman-devletin de gerekli olduğunu (Saleem, 2019: 53) söylerken kültürel bir inşayı önerir ki bu sebeple *Kürdistan'ın Sesi* için şarkılar kaydettirir. Bunun sebebi, Ngugi wa Thiong'o'nun analizinde bulunabilir. wa Thiong'o (1994) sömürgeleştirmenin yalnızca fiziksel şiddetle olmadığını aynı zamanda buna eşlik eden kültürel bir şiddetin ve sömürünün de olduğunu söyler. wa Thiong'o'ya göre sömürgeci askerlerin kurşunlarını sömürgecilerin verdikleri eğitimdeki tebeşirler takip eder ve Afrikalıların akılları da sömürgenin bir parçasına dönüştürülür. Azad'ın tutsak bir Kürt bedenini çizmeye başlaması ile çizemeyişi arasındaki irtibat Kürtlüğü çaresiz olarak gören bir öznenin bunu kabulü, reddi ve tekrar kabulü arasındaki değişimdir. Iraklılık, Azad'ın zihnini öylesine sömürgeleştirmiştir ki Kürtlüğe dair tüm ilişkilendirmeler Baas Partisi'nin var ettiği ağlar üzerinden kurulur: askeri güç, uluslararası destek, çoğunluk olmak, politik geçerlilik, tarihsel süreklilik… Azad, bir peşmerge olmaya karar verdiğinde kendisine anlatılan kız kardeş kuş mitini "Kissinger ve Garmyka düzeninde bu kadar naif bir halk nasıl kazanır?" diye düşünerek karşılar (Saleem, 2019: 87). Peşmerge olmak için dağa çıktığı bölümde kendisine tutturulan ilk nöbette karşısındaki manzaraya bakarak önce gerçek bir Napolyon gibi hisseder ve gördüğü manzarayı hissettiği güç ile fethetmeye başlar ancak kısa zaman içerisinde babasının Bırno'sunu hatırlar ve çaresizliklerine ağlamaya başlar (Saleem, 2019: 89). Caspar David Friedrich'in *Bulutların Üstünde Yolculuk* tablosunda Azad'ın manzarayla irtibatını kuran beyaz bir erkeğin görüntüsü vardır ancak tablodaki erkek Napolyon olmakta kalakalır, Azad'ın yaşadığı ikinci duygulanıma geçmez. *Bulutların Üstünde Yolculuk*'taki özne Mitchell'ın çerçevelendiren öznesidir. Friedrich'in tablosu, baktığı her yeri haritalaştıracak kadar sömürgeci tahayyüllerin içerisinde kendisini karar verici kılabilen romantik eylemlerin öznesini anlatır (Taburoğlu, 2019). Oysa Saleem'in (2019: 58, 68) kitaptaki sanatçılar üzerinden anlattığı Kürt, doğa ve sanat ilişkisinin kaderi kampta zayıflayan bir Mihemmed Şêxo görüntüsüne eşlik edecek şekilde daha önce şehrin her yerini kaplayan ressam Sâri'nin tablolarının her yerden silinmeye başlamasıdır. Azad'ın kendisini şiirler karşısında tanımladığı Kürtçe sanatın çözülmesi Azad'ın Kürtlükle irtibatının çözülmesine karıştığı için önemlidir. Azad böylece wa Thiong'o'nun sömürgeleştirilmiş zihin incelemesindeki hem fiziksel hem de zihinsel olarak sömürülen özne olur: Kürtleri mitleri sebebiyle saf, babasının tüfeğini ismiyle irtibatlandırarak güçsüz olarak tanımladığında aitlik kurduğu milleti yersizleştirmiştir. Azad'ın Kürtlükle irtibatını kıldığı şiir ve şarkılara eşlik eden bir başka "nesne" ise Kürt kadınlarının bedeni meselesine ise takip eden kısımda yer verilecektir.

Kadın Oluşlar: Öze Hapsedilmek

Mojab (2001: 71-92), Irak'taki Kürt kadın hareketinin Irak devletinin Kürt toplumuna yönelik ağır baskısının karşısında Kürtlerin dini, milli ve etnik saflıklarının bekâsını sürdürmek amacıyla ataerkiye karşı devamlı bir mücadele veremediğini söyler. Mojab'a göre, Kürt bağımsızlığındaki kadınların bu sıkışmaya rağmen mücadeleleri ile kazandıkları haklarıysa siyasi hareketliliklerinin bastırılmasında bir araca dönüşür: ataerkil direnç, kadınlara kazandıkları hakları, ulaştıkları konumları yeterli görür ve böylece Kürt kadınları bulundukları herhangi bir oluşumda yönetici kademelerine dahil olamaz hale gelir. Ancak Mojab'ın Irak'taki Kürt kadınların mücadelesinde gördüğü bu sıkışma ahvali, temelinde bir ataerkil krizi içerir. Kadınların Kürt milliyetçiliği içerisindeki yükselişine yönelik bu direnç aslında ataerkil sistemin çözülüşüne yönelik bir sonuç olarak okunmaya da müsaittir. Örneğin, Joly ve Bakawan (2016), Kürt kadınların Irak'ta gördükleri dirençleri şöyle örneklerler: geleneksel kurumlar, muhafazakâr İslamcılık, Baasçılık ve yaygın bir Iraklılık verasetinin yanı sıra Kürt Özerk Bölgesindeki partiler içindeki nepotist yolsuzluk. Ancak onlara göre Irak'taki Kürt kadın hareketi, bu dirençleri aşarak kendi temsillerini genişletmiş, yasal değişimleri gerçekleştirmiş ve kimi sivil örgütler kurabilmiştir. Peki, Saleem'in kitabının ve Baas Partisinin Kürt kadınlarıyla irtibatı nedir?

Makalede daha önce radyo ve sanatla irtibatı kurulan Azad'ın ilk kez resimler görüp hayran kaldığı, babasının Mela'nın divanından şiir okuduğu bölümün kalan kısmı şöyledir:

> Topraktan çiçekler gibi çıkan, cennetteki huriler kadar etli butlu, harika kadınlar görülüyordu kitapta. Gökyüzü, bizim dağlarımızın göğü kadar berraktı. Bu çok güzel kadınlar Kürt kıyafetleri giymişlerdi. Onlara dokunmayı, onlarla konuşmayı çok istiyordum. Onları, generalin portresinin yanına, duvara asmak isterdim. Benim için Kürt olmak bu şiirler ve öğrendiğim şarkılardı, küçük mor çiçeklerle süslenmiş yeşil ya da nar kırmızısı uzun ceketler giyen bu kadınlardı. (Saleem, 2019: 35)

Buna eşlik edecek ve Azad'ın Kürt kadınlar ve millet arasında irtibat kuracak ikinci bölüm ise bulunduğu okuldaki Arap müdürün odasındaki manzara resimlerine sürekli bakıyor oluşuna Azad'ın verdiği tepkidir:

> [O]nu… havuzun başında hep aynı masada, ülkemin muhteşem manzarasına karşı otururken görürdüm. Doğanın güzelliğini tattığı için onu kıskanırdım. Tepelerin ve dağların benim kız kardeşim olduğu ve müdürün onları bakışıyla soyduğu hissine kapılırdım. (Saleem, 2019: 71)

Yuval-Davis (2016), milletin kuruluşunda kadının bedeninin oldukça önemli bir denetim içerisinde olduğunu söyler. Yuval-Davis'e göre, kadın bedeninin saflığının korunması vasıtasıyla ataerki pekiştirirken kadına milliyetleşmede verilen görevler, başta cinselliği olmak üzere kamusal ve özel alan ayrımını bertaraf edecek bir şekilde korunan, saklanan ve denetlenen bir "öz"den ibaret olmasıdır. Kadınların bedenlerinin milletin konusu edilmesinin öz dışındaki ikinci bir kısmı ise erkeklerin kadınları fethederek milleti genişletmesidir. Bu iki gergin hatta görüleceği üzere milliyetçiliklerin bir yanda doğal, saf, öz kadını saklamayı diğer yandaysa erkeğin fethederek millileştirdiği kadını içermesi ataerki ile milliyetçiliğin çelişkilerinden biridir. Baas Partisi'nin propaganda temelli edebiyatında Kürt kadınlarını anlatan bölümlerde Al-Hassan bu gerginliğe örnek olacak yaygın bir imgelem bulur. Iraklı Baas Partisinin propaganda edebiyatı güçsüz, eksik, korkak Kürt erkekleri ve hayvan, canavar, vahşi İranlılarından bahsederek Kürt kadınını Arap erkeğiyle evlenerek medenileşecek, fethedilecek, asimile edilecek nesnelere dönüştürür (2020: 41-48). Azad'ın Kürdistan'ın doğası ve Kürt bedeni arasındaki irtibatı kuruşu da bu ataerkil kodlamada ortaya çıkar. Kürdistan ve Kürt kadın bedeni Azad'ın resimlere bakışında korunacak, saklanacak ve Kürt erkeğine ait olacak bir saflığı betimler. Müdürün Arap oluşunun özellikle vurgulanarak manzara resimlerine bakmasının sorunsallaşması da bu Kürt erkeğine aitlikte gerçekleşir. Kürt kadın bedeni ile Kürdistan manzarası mahremleşir; burada kurulan içrek Kürt milliyetçiliklerinin kurucu bir anına dönüştüğünde Yuval-Davis'in millet ve cinsiyet arasında incelediği kadın rolleri Kürt milliyetçiliklerinde tekrar eder. Örneğin, Kürt kadın bedeninin Kürtlüğün özünü, biricikliğini ve saflığını barındırdığı için değişemez bir şekilde konumuna hapsedilmesinin örnekleri Kürt milliyetçiliklerinde de mevcuttur (Çağlayan, 2017). Kadınlara verilen rollere yönelik direncin bir örneği Azad'ın abisiyle evlenmeden önce sosyal ve siyasal direnişe davet edilen ve örgütün toplantılarına aktif bir şekilde katılan Selma'nın -Azad, Selma'nın bu toplantılardan birinde Barzani'nin partisinin renginde bir ceket giydiğini de aktarır- evlendikten sonra tüm eylemlerden silinmesidir (Saleem, 2019: 42-43). Kürt milliyetçiliklerinde aktif bir şekilde yer alan kadınlara yönelik ataerkil direncin kadınları belirli rollere, yükümlülüklere ve bunun yanı sıra cinsel kimliğinden azade bir temsiliyete sıkıştırmaya çalıştığına yönelik doğrudan Kürt kadın gerillaların anlatıları da mevcuttur (Bingöl, 2016). Ataerkil bir direnç ile roller ve yükümlülükler arasında Kürt kadınının bedeni üzerinden sürekli bir baskı söz konusudur denebilir. Azad'ın Mela'nın şiirleriyle kurduğu Kürtlük bu sebeple Kürt milliyetçiliğinin de takip ettiği ataerkil bir millet inşasını takip eder; kadınlar, Kürdistan'ın yekpareliğinin bir şartı olarak denetimin odağındaki nesnelere dönüşürler. Bu elbette ki kadın haklarının mücadelesinin direnciyle karşılaşır ve dönüşür (Al-Hassan, 2020; Alinia, 2013).

Irak'ın Iraklılık ile kurduğu, Saddam Hüseyin'in Irak'taki kadınlara millet inşasında biçtiği rol de sözü edilen nesneleştirmeyi takip eder. Saddam Hüseyin ya azınlıklaştırılmış kadınları Iraklılaştırılacak bir ödül olarak Iraklı erkeklere sunar ve böylece azınlıklaştırılmış olanın saflığına yönelik bir saldırı planlar ya da kadın bedeninin savaştaki konumunu bozulacak, talan edilecek, yıkılacak bir Iraklılığın tehlikesine dönüştürür ve Irak'ı kadın bedeni üzerindeki bir nöbetleşme rejimi olarak Saddam Hüseyin'in ulusun babası olacağı ataerkil bir akraba evliliği mekânı olarak önerir (Smiles, 2008). Baas Partisinin Kürt kadınlarla irtibatı tam olarak burada temellenir. Irak Baas Partisinin ödüllendirerek yaydığı ve tümü erkek yazarlara ait olan *Irak edebiyatı*, ekonomi temelli toplumsallaştırma, kabile ve erkek kardeşlik yapılarının Irak'ın temeline taşındığı bir tarihselleştirme içeren geniş bir dönüştürme çabasını içerir ve Iraklı kadının varlığı için iki katmanlı bir temsiliyet-gerçeklik ilişkisi kurar: (i) İlk katmanda Iraklı kadın özgür olarak tanımlanır ancak bu temelde bir savaş ekonomisinde kadının emeğine ihtiyaç duyan ülkenin kadını belirli bir çıkar ağı içerisinde yalnızca çalışma hakkı çerçevesinde özgürleştirmesidir, kadınlar ırk, din ve ahlak üzerine bir söz hakkına kavuşamaz; (ii) İkinci katmanda hem Iraklı erkeğin hem de Irak devletinin talepleri her şeyin üstünde kurucu şekilde tanımlanır ve Iraklılığın bu iki öznesi belirli homojenleştirmelere, ayrıcalıklara ve sınırlamalara sahip olarak milli benliğin üstünleri olurlar (Al-Hassan, 2020: 1-24). Edebiyat da Iraklı kadın da savaşın ihtiyaç duyduğu erkek vatandaş ve ataerkil devlet için koşulur.

Irak Baas Partisinin devlet feminizmi de bu temeldedir. Al-Ali, Irak'taki kadınlarla yaptığı röportajlarda Baas Partisinin dönemini kadınlar için bir altın çağ olarak gören kişilerle karşılaşır. Ancak bir altın çağdan söz edilemeyeceği gibi bahsedilen bu devlet feminizmi temelde bir savaş gücü yahut rıza üretme aracıydı ve bu araç da kadınları oldukça sınırlı bir güçlendirmeye tabii tutan ancak onu temelde nesneleştiren iki katmana sahipti: (i) Baas Rejimi, kendisine destek veren azınlıklıkların kadınlar üzerindeki namus temelli müdahale, katletme, baskı uygulamalarını desteklemiştir; (ii) Baas Rejimine onay vermeyen etnisitelerin kadınları ise fethin nesnelerine dönüşmüştür (Al-Ali, 2007: 109-146, 260-271). Yani kadın ya devletin yahut erkeğin tasarrufundan çıkamadığı bir denkleme sıkışmıştı. Irak Baas Partisi bu nedenle proto-feminist değildir, aksine muktedir olmanın tasarrufuna sahip olabilmek yani iktidarda kalabilmek için egemenliklerini pekiştirecek her şeyi araçsallaştıran ataerkil çıkar aygıtlarının yapılarından biriydi. Irak Kürdistanı'ndaki Kürt kadınlarının iki katmanlı ve kesişimsel durumları bu ataerkil çıkar aygıtlarının iki farklı alanını gösterir: (i) Kürt kadınlar bir yandan Kürt toplumları içerisindeki erkeklerin yahut yaşlı kadınların namus temelli bir itaat, kabile, cemaat ya da aile ilişkisi

içerisine sıkıştırılmasına tabii tutuluyorlardı; (ii) Diğer yandan Baas hareketinin Irak Kürdistanı'nda uyguladığı köy yakmalar, çoğunlukla erkeklerin katledildiği kitlesel imhalar, zorunlu göçler vasıtasıyla kadınların özgürleşebileceği tüm değişim olanaklarının sürekli zayıflaştırıldığı ve bu olağanüstü koşullarda Kürt kadınların hayatta kalabilmek için ailelerine sürekli bağımlı kaldığı bir şiddet tarihi sürekli kılınmıştır (Alinia, 2013: 31-52). Ataerkil egemenliğin azınlık olduğunda ve yıkımla karşılaştığında bile bir ölüm ekonomisi kurarak ataerkil baskıyı sürekli kılması madun tarihin nasıl kendi içinde madunlar üretebildiğinin nadide bir örneğini böylece sunar. Üstelik bu, tarihin yeniden yazımı için de önemlidir. Çünkü Jones-Gailani'ye (2020: 40-60) göre Baas rejimi, Baas egemenliğini pekişterek Şi, Kürt, Keldani temsillerine görece bir varlık izin vermiştir; bu nedenle bu etnisitelerdeki kadınların tarihlerini kaydetmeleri sorunlu bulunur. Çünkü etnisiteler, mezhepler, dinlerin yanı sıra cinsiyetleri nedeniyle de öteki kılınan kadınların hikâyesi Baas rejiminin sürekliliğiyle çelişen, onunla çatışan farklı bir tarih kaydeder; örneğin Kürt kadınlarının kendi hikayelerini anlatmaları tüm bu tarihi yıkan bir etkiye sahiptir.

Sonuç

Tarih, kaydetmeye dair bir karardır, gerçeğe dair bir yorum ve varsayımdır. Bu karar, yorum, varsayım oluşları nedeniyle muktediri üretir çünkü tarih neyin neden olduğuna dair bir tezahürdür. Tarih, temeline aldığı özneyi kaydederek bu öznenin kabul ettiği bir varlık, bilgi ilişkisi kurar. Maduniyet çalışmalarının tarihin süregelmişliğine yönelik en kıymetli eleştirisi bu varlık ve bilgi ilişkisinin mutlak olmadığına dair itirazıdır. Tarih, seçilmiştir; kadın, engelli, hayvan, nesne, insan-sonrası, doğa, deli, queer, aylak… oluşlar bu seçimin dışına çıkarılmış ve tüm bu oluşların tarih üzerindeki etkileri, onların var olma pratiklerinin tüm olanaklarıyla birlikte sessizleştirilmiştir. Böylece tarih bir hafıza gibi işleyerek belirli bir meşruluğun ürettiği egemenlik ilişkilerini pekiştirmiştir. Nietzsche'nin (2015: 51-96) istemin uzun zinciri diyerek tanımladığı, egemenin kendi iradesinin kabul ettikleri dışındaki her şeyi suçlu, hatalı gösterdiği ve yaşayan herkesin egemene sürekli borçlu kaldığı yapı bu egemenlik ilişkileridir. *Babamın Tüfeği* bir madun kayıt olarak Saddam Hüseyin'in Baas Partisinin ürettiği Iraklılıkla böyle bir ilişki kurar. Azad, yalnızca kendisi olması nedeniyle suçlu olur, Irak'a borçlu kalır. Çünkü Azad'ın varlığı Irak'ın talep ettiği Iraklı oluşun Tekliğine bir tehdittir. Iraklılık; belirli bir dini, milli, ekonomik bağlılığı devlet temelli bir örgütlülük ekseninde kurarken Azad'ın simgelediği Kürt oluş bu bağlılığa karşı bir sorundur. Çoğula dair olasılıklar, Iraklı olmanın, Saddam Hüseyin'e kesin bir bağlılık, milletin cemaat oluşuna daimî bir katkı olarak sınırlanmasını tehdit eder. Ancak Azad'ın öyküsü yalnızca bu çoğunluğun karşısındaki azınlık durumunu anlatmaz; *Babamın Tüfeği* çoğunlukçu iktidarların karşılarına aldıkları

azınlıkları nasıl çerçevelendirdiğine dair de bir örnektir. Kürt milliyetçiliği de Irak milliyetçiliği karşısında bir temelcilik, özcülük geliştirerek özellikle de gözetimi, şiddeti, cemaatçiliği pekiştirir. Azad'ın kelime anlamı kölelikten kurtulmuş, özgür kişiyi içerir; Azad'ın *Babamın Tüfeği*'nde anlatılan madun hikayesi ise tüm özgürlükler gibi dışlanmışları, mahkumları barındırır. Makalenin maksadı ve sonucu da tam burada belirir. Sonuç, madun bir tarihin de yalnızca azınlık oluşun mağduriyetlerini değil yine bu azınlık içerisinde ötekiler üretecek muktedirliklere de sahip olacağına dair bir tanımdır. Kürt oluşların Irak'taki Kürt milliyetçiliklerinde Kürt kadınları buna örnek teşkil eder. Maduniyet, kendi madunuyla sessizleştiği gibi onun görünür kılınmasıyla farklılaşır.

Sonnot

Sayın Metin Yüksel'e bu makalenin ortaya çıkmasındaki yıllar süren tüm emeği için teşekkür ederim.

Kaynakça

Abdi K (2008). From Pan-Arabism to Saddam Hussein's cult of personality: Ancient Mesopotamia and Iraqi national ideology. *Journal of Social Archaeology,* 8 (1), 3-36.

Agamben G (2013). *Kutsal İnsan.* Çev. İ Türkmen, 2 Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ahıska M (2010). *Occidentalism in Turkey – Questions of Modernity and National Identity in Turkish.* Londra: I B Tauris.

Ahmadzadeh H (2007). In Search of a Kurdish Novel That Tells Us Who the Kurds Are. *Iranian Studies,* 40 (5), 579-592.

Ahmadzadeh H (2015). Stylistic and thematic changes in the Kurdish novel. *Transaction*, 22, 219-239.

Al-Ali N S (2007). *Iraqi Women: Untold Stories from 1948 to the Present.* New York: Zed Books.

Albert C D (2013). A History of Violence: Ethnic Group Identity and the Iraqi Kurds. *Iran and the Caucasus,* 17 (2), 215–234.

Alhamid L M (2019). Reclaiming A Self Intertwined in The Exigencies of An Unwritten History in Hiner Saleem's My Father's Rifle. *Journal of Duhok University*, 21 (2), 1-9.

Al-Hassan H (2020). *Women, Writing and the Iraqi Ba'thist State: Contending Discourses*

of Resistance and Collaboration, 1968–2003. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Alinia M (2013). *Honor and Violence Against Women in Iraqi Kurdistan.* New York: Palgrave.

Anderson B (1995). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Yayılması ve Kökenleri.* Çev. İ Savaşır, 2. Baskı, İstanbul: Metis Yayıncılık.

Baram A (1997). Neo-Tribalism in Iraq: Saddam Hussein's Tribal Policies 1991-96. *International Journal of Middle East Studies,* 29 (1), 1-31.

Bashkin O (2011). Hybrid Nationalism: Watanî and Qawmî Visions in Iraq under Abd al-Karim Qasim, 1958-61. *International Journal of Middle East Studies,* 43 (2), 293-312.

Bauman Z (2000). Time and Space Reunited. *Time & Society,* 9 (2-3), 171-185.

Bingöl B (2016). *Bizim Gizli Bir Hikayemiz Var: Dağdan Anneliğe Kadınlar.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Bora T (14.10.2015). Ölü Olarak Ele Geçirme. https://www.birikimdergisi.com/haftalik/7250/olu-ele-gecirme Son erişim tarihi, 15/06/2021.

Bozarslan H (2010). *Ortadoğu: Bir Şiddet Tarihi.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Bozarslan H (2016). 2010'larda Ortadoğu'da Milliyetçiliği Tartışmak. İçinde: E Aktoprak ve A C Kaya (der), *21. Yüzyılda Milliyetçilik: Teori ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 119-138.

Brecht B (1972). *Halkın Ekmeği.* Çev. A Kadir ve A Bezirci, İstanbul: Haşmet Matbaası.

Bruneau E ve Kteily N (2017). The enemy as animal: Symmetric dehumanization during asymmetric warfare. *PLoS ONE,* 12 (7), 1-20.

Burity J A (2016). Minoritization and Pluralization. *Latin American Perspectives,* 43 (3), 116–132.

Bush J A (2015). The Politics of Poetry. İçinde: S Altorki (der), *A Companion to the Anthropology of the Middle East*. West Sussex: John Wiley & Son, 188-204. doi:10.1002/9781118475683.ch10

Bush J A (2020).Christians, Kafirs, and Nationalists in Kurdish Poetry. İçinde: *Between Muslims: Religious Difference in Iraqi Kurdistan*. Redwood City: Stanford University Press, 55-86. doi:10.1515/9781503614598-006

Coakley J (2004). Mobilizing the Past: Nationalist Images of History. *Nationalism and Ethnic Politics,* 10 (4), 531–560.

Cohen M R (2012). History and Historical Memory in the Memoirs of Iraqi Jews. İçinde: E Yassif, H Ishay ve U Kfir (der), *Ot LeTova: Essays in Honor of Professor Tova Rosen.* Beer Sheva: Dvir, 110-137.

Çağlayan H (2017). *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar: Kürt Hareketinde Kadınlar ve Kadın Kimliğinin Oluşumu.* 6 Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

D'Angelo I (2020). Subaltern and Marginal Figures in Literature: Spivak's Reading of Postcolonial Novels. *Junctions: Graduate Journal of the Humanities*, 5 (1), 14-26. doi:10.33391/jgjh.77

Dawisha A (1999). "Identity" and Political Survival in Saddam's Iraq. *Middle East Journal,* 53 (4). 553-567.

Devlin J F (1991). The Baath Party: Rise and Metamorphosis. *The American Historical Review,* 96 (5), 1396-1407.

Elend K (2021). *Kimliği Terennüm Etmek: Erivan Radyosu Kürtçe Yayını.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Fanon F (2007). *Yeryüzünün Lanetlileri.* Çev. S Şen, İstanbul: Versus Kitap.

Farouk-Sluglett M (1993). The Making of a Modern Dictator: The Irresistible Rise of Ṣaddām Ḥusayn. *Oriente Moderno,* 73 (1-6), 73-86.

Fisher J H (1980). Literary Culture: Nationalism and the Study of Literature. *The American Scholar,* 49 (1), 105-110.

Foucault M (2019). *Hapishanenin Doğuşu.* Çev. M A Kılıçbay, 8. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi.

Ghaderi F (2015). The challenges of writing Kurdish literary history: Representation, classification, periodisation. *Kurdish Studies*, 3 (1), 3-25. doi:10.33182/ks.v3i1.389

Ghaderi F (2021). A History of Kurdish Poetry. İçinde: H Bozarslan, C Güneş ve V Yadırgı (der), *The Cambridge History of the Kurds*. Cambridge: Cambridge University Press, 707-728ç doi:10.1017/9781108623711.029

Gulddal J ve Payne C (2017). Passports: On the Politics and Cultural Impact of Modern Movement Control. *symplokē,* 25 (1-2), 9-23.

Hobsbawm E J (2018). *Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik.* Çev. O Akınhay, 6. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayıncılık.

Hobsbawm E J ve Ranger T (2006). *Geleneğin İcadı.* Çev. M M Şahin, 1. Baskı, İstanbul: Agora Kitaplığı.

Hussain S F (2020). The Kurdish Novel: Diaspora, Identity and Cultural Diversity. *Rivista di Studi Indo-Mediterranei (RSIM),* (10), 1-10.

Hutchinson J (2015). Golden Ages. İçinde: H Stone, R M Dennis, P S Rizova, A D Smith ve X Hou (der), *The Wiley Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism.* Chichester: John Wiley & Sons.

Isakhan B (2011). Targeting the Symbolic Dimension of Baathist Iraq: Cultural Destruction, Historical Memory, and National Identity. *Middle East Journal of Culture and Communication,* 4 (3), 257-281.

Joly D ve Bakawan A (2016). Women in Kurdistan-Iraq: issues, obstacles and enablers. *The International Journal of Human Rights ,* 20 (7), 956–977.

Jones-Gailani N (2020). *Transnational Identity and Memory Making in the Lives of Iraqi Women in Diaspora.* Toronto: University of Toronto Press.

Kelidar A (1992). The Wars of Saddam Hussein. *Middle Eastern Studies,* 28 (4), 778-798.

Landau J M (1981). Bittersweet Nostalgia: Memoirs of Jewish Emigrants from the Arab Countries: Review Article. *Middle East Journal,* 35 (2), 229–235.

Lowder D (2010). My Father's Rifle: An Analysis. *ESSAI,* 8 (1), 94-96.

Makdisi U (2002). Ottoman Orientalism. *The American Historical Review,* 107 (3), 768-796.

Maxwell A ve Smith T (2015). Positing "not-yet-nationalism": limits to the impact of nationalism theory on Kurdish historiography. *Nationalities Papers,* 43 (5), 771-787.

Mitchell T (2001) *Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi.* Çev. Z Altok, İstanbul: İletişim Yayınları.
Mojab S (2001). Women and Nationalism in the Kurdish Republic of 1946. İçinde: S Mojab (Der.), *Women of a Non-State Nation: The Kurds.* Costa Mesa: Mazda Publishers, 71-92.

Nietzsche F W (2011). *Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik*. Çev. Z Alangoya, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Nietzsche F W (2015). *İyinin ve Kötünün Ötesinde.* Çev. A İnan, 8. Baskı. İstanbul: Say Yayınları.

Özbilge N (2020). *Çekirgeler, Kürtler ve Devlet: Erken Cumhuriyet Dönemine Yeniden Bakmak.* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Saleem H (2019). *Babamın Tüfeği.* Çev. H Bucak*,* 3. Baskı, İstanbul: Avesta.

Schramm K (2011). Introduction: Landscapes of Violence: Memory and Sacred Space. *History and Memory,* 23 (1), 5-22.

Segall W K (2013). *Performing Democracy in Iraq and South Africa: Gender, Media, and Resistance.* New York: Syracuse University Press.

Smiles S (2008). On The Margins: Women, National Boundaries, and Conflict in Saddam's Iraq. *Identities,* 15 (3), 271-296.

Spivak G C (1988). Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. İçinde: R Guha ve G C Spivak (der), *Selected Subaltern Studies*. Delhi: Oxford University Press, 3-32.

Spivak G C (2010). Can the Subaltern Speak? İçinde: R C Morris (der), Can the Subaltern Speak? Reflections on the History of an Idea. New York: Columbia University Press, 3-32.

Taburoğlu Ö (25.4.2019). Zirvelere Çıkmak ve Derinlere İnmek: Romantiklerin Yol Haritaları. https://www.e-skop.com/skopbulten/zirvelere-cikmak-ve-derinlere-inmek-romantiklerin-yol-haritalari/4846. Son erişim tarihi, 15/06/2021

Tutkal S (2020). Dehumanization on Twitter in the Turkish–Kurdish conflict. *Media, War & Conflict*.

Vali A (1994). Nationalism and Kurdish Historical Writing. *New Perspectives on Turkey,* 14, 23-51.

Van der Veer P (2002). The Victims' Tale: Memory and Forgetting in the Story of Violence. İçinde: T Scheffle (der), *Religion Between Violence and Reconcilation.* Beyrut: Ergon-Verlag, 229-242.

Wa Thiong'o N (1994). *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature.* Harare: Zimbabwe Publishing House.

Wallace M (3.10.2018). Kültür Hapishanesi: Afrika Sanatı ve Modernizm. https://www.e-skop.com/skopbulten/kultur-hapishanesi-afrika-sanati-ve-modernizm/3942. Son erişim tarihi, 15.06.2021.

Webber S J (1997). Middle East Studies & Subaltern Studies. *Middle East Studies Association Bulletin*, 31 (1), 11-16. doi:10.1017/S0026318400034830

Woods S (1999). Is Freedom Slavery. *The Iowa Review,* 29 (3), 36-45.

Wright J M (2013). Literature and nationalism. İçinde: H B Nisbet ve C Rawson (Der.), *The Cambridge History of Literary Criticism.* Cambridge: Cambridge University Press, 97-114.

Yuval-Davis N (2016). *Cinsiyet ve Millet.* Çev. A Bektaş, 5. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.

Yüksel M (2013). I Cry Out So That You Wake Up: Cegerxwîn's Poetics and Politics of Awakening. *Middle Eastern Studies,* 50 (4), 536-553.

Yüksel M (2016). On the borders of the Turkish and Iranian nation-states: the story of Ferzende and Besra. *Middle Eastern Studies,* 52 (4), 656-676.