Aşiretler ve İktidar

Ortadoğu'da Etnisite ve Milliyetçilik

Derleyenler **Faleh A. Jabar - Hosham Dawod**

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları





AŞİRETLER VE İKTİDAR
ORTADOĞU'DA ETNİSİTE VE MİLLİYETÇİLİK

DERLEYENLER
FALEH A. JABAR - HOSHAM DAWOD

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Derleyenler Faleh A. Jabar - Hosham Dawod
AŞİRETLER VE İKTİDAR
Ortadoğu'da Etnisite ve Milliyetçilik
Çeviren Ömer Öğünç

TRIBES AND POWER
Nationalism and Ethnicity in the Middle East

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 414
Sosyoloji 15

ISBN 978-605-399-271-4

Kapak Coşkun Aral

1. Baskı İstanbul, Mart 2013

© Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık Müzik Yapım ve Haber Ajansı Ltd. Şti.
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 43/A Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 61 34 - 311 64 63 / Faks: 0212 297 63 14 • Sertifika No: 11237

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Yayına Hazırlayan H. Pınar Mutlu
Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Düzelti Remzi Abbas
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı İstanbul
Telefon: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / Faks: 0212 613 38 46 • Sertifika No: 12064

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
A catalog record for this book is available from the Istanbul Bilgi University Library

Aşiretler ve iktidar: Ortadoğu'da etnisite ve milliyetçilik/derleyenler
Faleh A. Jabar, Hosham Dawod; çeviren Ömer Öğünç.
326 page, 6 charts, 7 table, 1 map, 16x23 cm.
Includes glossary.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-271-4

1. Ethnicity - Middle East. 2. Nationalism - Middle East. 3. Tribal government - Middle East.
4. Middle East - Politics and government - 1945- I. Abd al-Jabbar, Falih. II. Dawod, Hosham.
III. Öğünç, Ömer.
DS58.A85 2013

DERLEYENLER
FALEH A. JABAR - HOSHAM DAWOD

AŞİRETLER VE İKTİDAR
ORTADOĞU'DA ETNİSİTE VE MİLLİYETÇİLİK

ÇEVİREN
ÖMER ÖĞÜNÇ

Büyük düşünür ve mütevazi insan Hanna Batatu anısına.

İçindekiler

xi Yazarlar

1 Giriş

7 **BİRİNCİ KISIM Arap ve Müslüman Geleneği: Akrabalık, Aşiret ve İbn Haldun**

9 *1* Soy Yanılsamaları: Arap Akrabalığında Seçim Unsuru
EDOUARD CONTE

10 "Kan": Kötüye Kullanılan Bir Benzetme
12 Şarkiyatçıların Antropolojik Anlayışları
16 Evlat Edinme Yolları
27 Kuzenler ve Erkek Kardeşlerin Seçimi
27 Fırat Deltasından Beni Isad Kabilesi
31 Osmanlı İdaresindeki Filistin'in Nazaret (en-Nâsıra) Kentinde Yaşayan Hıristiyan ve Müslümanlar
33 Asimetri, Benzerlik ve Soy Yanılsaması
38 Seçici Akrabalıktan Özcülük Anlayışına Doğru mu?

45 *2* İbn Haldun ve Çağdaş Antropoloji: Mağrip'te Kabile ve Devlet Döngüleri ile İhtilaflı İttifaklar
PIERRE BONTE

45 İbn Haldun Teorisinin Dört Özelliği
45 Bir
46 İki
47 Üç
47 Dört
47 *Neseb*'in Boyutları: Farklılaşma, Değişkenlik, Rekabet ve Hiyerarşi
49 Sınıflandırma Olarak *Neseb* (Soy)
49 *Neseb*'in (Soy) Değişkenliği
51 Neseb, Rekabet ve Hiyerarşi
53 Mağrip ve Büyük Sahra
55 Devlet ve Kabileler
57 İbn Haldun'un Bugünkü Geçerliliği
57 Din ve Hanedan Devleti
57 Soydaşlık İdeolojisi

63 **İKİNCİ KISIM Totalitercilik ve Kabilecilik: Baas Yönetimi ve Kabileler**

65 *3* Şeyhler ve İdeologlar: Aşiretlerin Irak'taki Baba Tarafından Kalma Totalitercilik Altında Yapı Bozumuna Uğraması ve Yeniden Yapılanması, 1968-1998
Faleh A. Jabar

68 Aşiretler ve Güçleri: Tanınmayacak Boyutta Değişim
68 İbn Haldun
70 İç Yapı ve Hiyerarşiler
72 Değişim

77 Devletçi Aşiretçilik
77 Genel Bakış Açısı
80 Akrabalık Sistemi ve Gelişimi
82 İbn Haldun ve Karşısında Durkheim; ya da Aşiret ve Karşısında Parti
84 Beycat Aşireti: İç Bölünmeler

88 Sosyal Aşiretçilik: Yeni Aşama, Yeni Zorluklar
88 Sosyal Aşiretçiliğin Yapısı ve İçeriği
90 Bir Keşfin Başlangıcı
92 Devletin Sosyal Aşiretçiliği Tanıması ve Kurulan İttifak
94 Liderlik ve Sosyal İşlevlerin Yapıları, Alanları ve Modelleri
96 İşlevsel Farklılaşma
97 Gerilim Alanları

98 Aşiretleşenler Aşiretleşmemişlere Karşı
99 Aşiretler Arası İlişkilerde Gerilimler
100 Aşiret ve Devlet Karşı Karşıya
101 Çift Taraflı Kurumsal Gerilimler ve Bölünmeler

101 Sonuç
104 Ekler

109 *4* Aşiretin "Devletleşmesi" ve Devletin Aşiretleşmesi: Irak Örneği
Hosham Dawood

110 Sosyal Bilimler Alanında Irak Toplumunun Yeri
110 Irak Çalışmaları: Kısa Bir İnceleme
113 Çağdaş Irak Toplumu: Bazı Dönüm Noktaları

116 Irak'ta Aşiret Nedir?
122 Aşiretçilik ve İktidar
130 Ekler

133 5 Irak'ta Devletin Kontrol Aracı Olarak "Aşiretleşme": Ordu, Kabine ve Ulusal Meclis Üzerine Gözlemler
KEIKO SAKAI
135 Modern Irak'ın Siyasi Tarihinde Aşiret Etmenleri
135 İlk Aşiret Toplumu
136 Orduda Aşiretçilik
138 Baas Yönetimindeki Yeni Politika
139 Baas Yönetimi Altında Kabinelerin Yapısı (1990'a kadar)
142 Ulusal Meclis (*el-Meclis el-Vatani*) 1984-1989
143 Ulusal Meclis 1980-1984
144 1989 Seçimlerine Genel Bir Bakış
146 1989 Seçimlerinde Aşiret Kimliğinin Ortaya Çıkışı
146 1989 Seçimindeki Özelliklerin Ayrıntılı Değerlendirmesi
147 *Lakabı* Kim Kullanıyor?
149 Kabile Grupları ile Yerel Gruplar Arasındaki İlişki
151 Yönetimin Yükselen Gruplara Yönelik Tercihi
153 Körfez Savaşı Sonrasında Gelişmeler
155 Sonuç

157 **ÜÇÜNCÜ KISIM Kürt Aşiretleri ve Devletler: Aşiretçilik, Etnik Köken ve Milliyetçilik**

159 6 Kürtler, Devletler ve Aşiretler
MARTIN VAN BRUINESSEN
159 Devamlılık ve Değişkenlik
161 Dolaylı Yönetim ve Aşiret Yapısı
163 Gruplar Arası İttifak ve Düşmanlık / Yabancılarla İttifak
166 Aşiret Askerleri
170 Aşiretin Bir Başka Dayanak Noktası: Seçim Süreci
172 Kaçakçılık ve Aşiretçilik
173 Sonuç

177 7 İlk Dönem Modern Irak'ta Yezidi Aşiretleri, Din ve Devlet
NELIDA FUCCARO
179 Etnik Köken, Etnik Gruplar ve İngiliz Sömürgeciliği
182 Yerelcilik ve Özcülük
184 Yezidi Bakış Açısından Devlet Oluşumu: İngiliz Politikaları
188 Yezidi Seferberliği: Aşiretler, Toplumlar ve Dinî Bağlılıklar
193 Sonuç

195 **DÖRDÜNCÜ KISIM Emirlikler ve Aşiretler: Mağrip, Arabistan ve İran**

197 *8* 20. Yüzyılda Fas'taki "Kabile" ve "Devlet" Üzerine Bazı Düşünceler
KENNETH BROWN

207 *9* Orta Arabistan'daki Kabile Konfederasyonları ve Emirlikler
MADAWI AL-RASHEED
209 Siyasi Örgütlenme ve Emirlik Oluşumu
210 Kabile Konfederasyonları
212 Emirlikler
220 Raşidi Emirliği (1836-1921)

227 *10* Beyaz Çadır Programı: Muhammed Rıza Şah Yönetiminde Aşiret Eğitimi
FARIAN SABAHI
229 Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiret Mekteb-i Hümayunu
230 İran'da Göçebe Eğitimine Doğru İlk Adımlar
232 ABD "Point Four" Yardımları
234 Amaçlar
235 Programın Uygulaması
237 Sonuçlar
240 Değerlendirmeler
244 Daha Sonraki Gelişmeler
245 Sonuç

247 **BEŞİNCİ KISIM Aşiretler, Sömürgecilik ve Milliyetçilik**

249 *11* Son Dönem Sömürgeciliğin Sosyal Ontolojisi: Irak'ta Aşiretler ve Manda Devleti
TOBY DODGE
249 Giriş
251 Sosyal Uygulamaların Ontolojisi
252 Irak'ta Şehir ve Taşra
255 Irak'ta Kırsal Toplumun Yapısı: Aşiret Neydi?
258 Irak'ta Şeyhleri Tanımlamak: Rasyonel Dayatma Sonucu Değişen Romantik Bir Bakış
269 Sonuç

275 *12* Aşiretler ve Milliyetçilik: Irak'ta Aşiret Siyasi Kültürü ve Davranışı, 1914-1920
THAİR KARİM
275 Milliyetçi Tarihi ve Kahramanlarını Nitelendirme
279 Osmanlı İdaresindeki Irak'ta İngiliz İşgali
280 Aşiretlerin Değişen Siyasi Bağlılıkları
281 Savaş Zamanı Sosyo-Politik Parçalanma ile Milliyetçi Bilinç ve Uygulamalar
283 İngiliz İşgaline Karşı Değişen Tavırlar
284 1920 Aşiret İsyanı
285 Şii *Ulema*'nın Söyleminde Milliyetçilik
286 Ayrılıkçılık, Bölgecilik ve Aşiret İsyanı
287 Irak Yönetimine Yönelik İngiliz Planları
290 Aşiret İsyanının Ekonomi-Politik Sebepleri
295 Milliyetçilik Üslubu Bağımsızlığa Karşı
295 Gizli Milliyetçilik mi, Stratejik Bağımsızlık mı?
298 Bölgesel Bağımsız Tarihlerin, Ana Milliyetçi Tarih Olarak Yanlış Yorumlanması

301 Sözlük
307 Dizin

YAZARLAR

PIERRE BONTE

Paris'te bulunan Centre National de la Recherche Scientifique (Ulusal Bilimsel Araştırmalar Merkezi - CNRS) Araştırma Müdürüdür. Sahra toplumları üzerine çalışmaları vardır. Arap ve Müslüman dünyasına ilişkin pek çok eserin yazarlığını ve ortak yazarlığını yapmıştır. Eserleri arasında *La Tribu* (1991), *Le Marriage* (1994), *Le Sacrifice* (1999) ve *La Politique* (2001) sayılabilir. Ayrıca *Dictionnaire de l'antropologie et de l'ethnologie* (1991) ortak yazarı'dır.

KENNETH BROWN

1936 yılında doğdu ve İslâm Araştırmaları alanındaki doktora derecesini Los Angeles, California Üniversitesi'nden (UCLA) aldı. Şikago Üniversitesi'nde "Yeni Ulusların Karşılaştırmalı incelemeleri" başlıklı Komitenin üyesi olan Brown halen Paris'te, yılda iki kez yayınlanan *Méditerranées* dergisinin editörüdür. Yayınları arasında *People of Salé, The Social History of a Moroccan City (1830-1930)* ve Berberi şiiri, Müslüman şehirleri, Tunus'taki sosyal değişim ile İsrail-Filistin bölgesi üzerine pek çok makale bulunmaktadır.

MARTIN VAN BRUINESSEN

Utrecht Üniversitesi'nde ve Leiden'deki International Institute for the Study of Islam in the Modern World'de (Modern Dünyada İslam Araştırmaları Uluslararası Enstitüsü - ISIM) Karşılaştırmalı Din Araştırmaları Profesörüdür. *Agha, Shaikh and State: Social and Political Structures of Kurdistan* kitabının yazarıdır ve Kürtler üzerine sayısız makalesi vardır.

EDOUARD CONTE

Fransız Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezinde (CNRS) Antropoloji Araştırma Profesörüdür ve Paris'teki Collége de France'da Laboratoire d'Antropologie Sociale üyesidir. Arap araştırmaları alanındaki yayınları arasında *l-Ansab, La quête des origines: Anthropologie historique de la société tribale arabe* (Arabe, MSH, 1991), *Emirs et présidents* ve *Figures de la prenté et politique dans le monde arabe* yer almaktadır.

HOSHAM DAWOD

Fransız Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi'nde (CNRS araştırmacıdır ve Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux üyesidir. Sosyal antropoloji alanında doktora çalışmalarını sürdürmektedir. *Ethnicité et pouvoirs au Moyen-Orient, Le cas kurde, La société traditionnelle kurde* ve *Tribalisme et pouvoir en Irak* dahil olmak üzere genelde Orta Doğu toplumları üzerine yazmıştır.

TOBY DODGE

Londra Üniversitesi Şarkiyat ve Afrika Araştırmaları Bölümünde (SOAS) Orta Doğu Politikaları ve Uluslararası İlişkiler eğitimi vermiştir. Savaşın ve yaptırımların Irak toplumu

üzerindeki etkilerini araştırdığı Londra'daki Kraliyet Uluslararası İlişkiler Enstitüsü'nde (RIIA) halen araştırma görevlisidir. SOAS'daki Irak'ta 1914-1932 arası devlet-toplum ilişkileri üzerine yürüttüğü doktora çalışmasını bitiriyor.

NELIDA FUCCARO

Exeter Üniversitesi Arap ve İslâmi Araştırmalar Enstitüsü'nde Modern Orta Doğu Tarihi okutmanıdır. *The Other Kurds: Yazidis in Colonial Iraq* (Londra, IB Tauris, 1999) eserinin yazarıdır. Halen İran Körfezinin şehirleşme tarihi üzerine araştırma yapmaktadır.

FALEH A. JABAR

1946 yılında Bağdat'ta doğdu. Sosyoloji alanında doktorası bulunan Jabar Londra Üniversitesi, Birkbeck College'da Konuk Hocadır. *Religious Thought in Iraq* (1985), *The Classical Roots of the Theory of Alienation* (Beyrut, 1989), *State and Civil Society in Iraq* (Kahire, 1994), *Nationalism: Malady or Antidote?* (Londra, 1995) ve *The Impossible democracy* (Beyrut, 1995) eserleri başta olmak üzere genelde Irak üzerine yayın yapmıştır. Ayrıca *post-Marxism and the Middle East* (Londra, 1997) ve (Londra, 1997) ve *Ayatollahs, Sufis and Ideologues* (Londra, 2001) kitaplarının editörlüğü üstlenmiş ve Karl Marx'ın *Das Kapital* (Moskova, 1985-9) eserinin üç cildini tercüme etmiştir.

THAIR KARIM

Doktorasını Moskova Üniversitesi'nde Ekonomi Tarihi bölümünden almıştır. Stockholm'deki Vilunda Gymnasium'da Tarih ve Sosyal Bilimler eğitimi vermektedir. Yayınları arasında *An-Nahj, al-Tariq* ve *al-Thaqafa al-Jadida* üzerine pek çok makale yer almaktadır.

MADAWİ AL-RASHEED

Londra'daki Kings College'da sosyal antropoloji alanında kıdemli okutmandır. Mevcut araştırması Britanya'ya Arap göçü ve Londra'daki etnik ve dini azınlıklara ilişkin sorunlara eğilmektedir. Genelde Suudi Arabistan üzerine yazan al-Rasheed *Politics in an Arabian Oasis* (1991) ve *The Construction of Ethnicity: Iraqi Assyrian Christians in London* (1998) eserlerinin yazarıdır.

FARİAN SABAHİ

Cenevre'deki Uluslararası Araştırmalar Yüksek Enstitüsü'nde öğretim üyesidir. Londra Üniversitesi Şarkiyat ve Afrika Araştırmaları Bölümü'nde doktorasını aldıktan sonra Bologna Üniversitesi'nde bir yıl süreyle İran Araştırmaları için doktora sonrası çalışmaları yapmıştır. İngiliz ve İtalyan dergilerinde pek çok makalenin yanı sıra Şahseven kabileleri üzerine (İtalyanca) bir kitap yayınlamıştır. Doktora tezi 2001 yılında İsviçre'de yayınlanmıştır.

KEİKO SAKAİ

Durham Üniversitesi, Gelişmekte Olan Ekonomiler Enstitüsü'nde araştırmacıdır. Yayınları arasında *Ten years with Sanctions* (haz. S. Fukuda), *Politics, Economy and Sanctions in persian Gulf States in a Changing Environment* (IDE, Chiba, 2001) ve (Japonca) *Nationalism and Islam* (IDE, 2001) yer almaktadır.

Giriş

Ortadoğu aşiretlerindeki değişim ve dönüşümler üzerine yapılmış birçok antropolojik ve sosyolojik araştırmanın önemli bir özelliği, çizgisel (doğrudan doğruya soydan olan) bir yaklaşım benimsemiş olmalarıdır. Aşiretler hakkında çıkan bazı klasik eserlerde, bunların ve bunlara ait yapıların parçalanmaya devam ettiği ve merkezinde bireyselleşen vatandaşlar olan ulusal toplumların ortaya çıktığı, dönüştürülemez bir gelişim çizgisi tanımlanmıştır. Benzer bir bakış açısı milli, modern, siyasi veya entelektüel seçkin kesimlerin düşüncelerine de hâkim olma eğilimindedir.

Modernliğin birçok görünümü vardır. Bunlar arasında, büyük çaplı modern kurumların yükselmesi (güçlü ordulardan, düzenleme ve denetleme için ileri teknolojilere sahip, büyüyen bir bürokrasiye kadar), gelişen şehir yaşantısı (eski bağlarından kopmuş milyonlarca kimliği belirsiz göçebenin yaşadığı büyük şehirler), hızlı iletişim sistemleri (uçaklar, demiryolları, arabalar, telgraf ve telefon hatları bölünmüş alanları birleştirerek bu alanların ezeli yalnızlıklarını sonlandırır), modern, kazanç odaklı ve sözleşmeye dayalı ekonominin doğuşu, modern kültürün geçirdiği evrim (geleneksel kültürün yerini alan veya bu kültürü değiştiren milliyetçilik, sendikalar, liberalleşme ve diğer ideolojiler), bölümlere ayrılmış düzenleyici yönetimlerin ve kontrol sistemlerinin uygulaması yer alır. Modernliğin bu ve diğer yönleri, merkezi ya da ulus-devlet olsun, modern Leviathan'ın (Hak ve özgürlüklerin koruyucusu olarak devlet) her yerdeki varlığını ve her şeye gücü yeten konumunu güçlendirmeye hizmet eder, modern dönem öncesi sosyal düzenleme ve kültürü de zayıflatır.

Fakat 1990'ların gerçekleri, belki daha da öncesi, bazı Ortadoğu ülkelerinde aşiret faktörünün güçlenmekle kalmayıp aynı zamanda belirgin hale geldiği yönünde çokça kanıt sağlıyor. Aşiret örgütlenmeleri devam etmekle kalmayıp yeni ve çeşitli biçimler alıyor. "Gelişmek" için kararlı olan modern "sosyalist" veya "milliyetçi" seçkin kesimler ya da gözünü modernleşmeye diken liberal hükümdarlar, zaten aktif olan aşirete ilişkin değerler sistemini yeniden kurup, modern siyasi ve sosyal kurumları yeniden yapılandırma veya bu kurumlara bağlılığı harekete geçirme konusunda aşiret örgütlenmelerini kullanmıştır. Yüz yıldan daha kısa süre içinde göçebelikten yerleşik yaşama geçmeye ve sonra da şehirleşmeye zorlanan aşiretler biçim, yapı, liderlik özellikleri, çevre ve maddi veya sembolik sermaye bakımından değişim geçirmiştir. Aşiretler edilgin oluşumlar değildiler, bu süreçte dayanışma ağlarını ve değer-sistemlerini koruyup, hayali veya gerçek ortak soy ideolojisi, ortak çıkarlar, karşılıklı zorunluluklar, ortak yaşam (şehirde veya taşradaki kasabalarda) evlilikler ve ittifakların önemi gibi bazı konularda inanışlarını sürdürdüler. Aşiretlerin kolay uyum sağlaması, çeşitli esnek grup dayanışmasını ortaya çıkardı. Bunlar da sırasıyla, sosyal, ekonomik, siyasi ve kültürel eylem için gerekli ortamları yarattı. Bu ortamlar geniş ve karmaşık bir alana dönüştü ve bu ampirik gerçeklik de ortaya birçok soru çıkarttı.

İnsanlar, bugün ve bu çağda niçin büyük mahalli birimlerde veya aşiretlerde (gerçek veya hayali) yeniden gruplaşmaya eğilim gösterir, zorlanır ve hatta bu konuda teşvik edilirler? Aşiret sistemiyle yeniden oluşturulan hangi toplu ve bireysel çıkarlar bu insanları bir arada tutmaktadır? Egemen söylemin, yirmi yıldan uzun süredir dünya değişimi ve küreselleşme diliyle ifade edildiği bir zamanda, aşiret sisteminin bugünkü yeniden dirilişi ne anlama gelmektedir? Bugün, Ortadoğu bağlamında aşiret tam olarak nedir?

Sosyal bilimcilere göre toplumlar özeldir ve geçmişleri de her zaman kendilerine özgüdür, ama birçok durumda karşılaştırılabilir süreç ve modellerin çoğaldığı görülür: Aşiretler ve liderlikleri, farklı devirlerde ve birbiriyle hiçbir bağlantısı olmayan farklı toplumlarda yinelenir. Bu yinelemeyi görmek için yalnızca Afrika, Orta Asya veya diğer yerlerdeki mevcut sosyo-politik haritaya bakmak yeterlidir. Bu gerçeği kabul etmek tartışmanın standartlarını bir kenara bırakmayı gerektirmez, büyük evrim teorileri geçerli değilse bile, sosyal yapıların, yaşam biçimlerinin ve insan düşüncesinin tarih boyunca değiştiği ve değişmeye de devam edeceği halen doğrudur. Önemli olan, bu değişim ve tarihin mümkün olan en iyi şekilde yeniden inşasının nasıl yapıldığıdır.

20 yıldan uzun süredir büyük modeller arasında açık bir (olumsuz) yakınlaşma oldu; sadece üç büyük ideolojik akımdan söz etmek gerekirse, Marksizm (Sovyetler ve üçüncü Dünya ülkeleri örneklerinde), Liberalizm ve Modernizm. Devlet seviyesinin altında kalan bütün olguların önemini sürekli olarak küçümseyen bu öğretiler, ne siyasi güçle (özellikle de daha yüksek düzeyde siyasi güç) bir yerlere gelme amacını taşıyan mevcut akraba ilişkilerini ne de insanlar arasında gelişen yerel dayanışma ve etnik-kültürel farklılıkların yeni biçimlerini gösterdi.

Aşiretle ilgili olguların artışı, ilerlemenin çizgisel ölçeğinde apaçık gösterildiği gibi basit bir şekilde eski, sıradan gelenek/modernlik kategorilerine indirgeniyor. Fakat (ve son zamanlarda moda olan aşırı izafi Post modernizme düşmeden), eski sosyal yapıların modernleşme ve küreselleşme etkisi altında bozulmasının tahmin edilmeyen bazı sonuçlar ürettiğine dair çok fazla deneysel kanıt bulunuyor. Bu durumun önemli bir sonucu, çeşitli biçimlerde görünen aşiretteki *asabiye* (dayanışma), dini ve etnik bağların zayıflamak yerine güçlenmesidir.

Aşiret kavramının kökenini ve karakterini açıklayan teorilerde, "modernleştirici rasyonalizm"in tam tersi olarak, aşiretin arkaik niteliğinin içeriğinden kurtulmak önemlidir. Bu yaklaşımda tüm sosyal değişim gelenekselden moderne, basitten karmaşığa, "tikelcilikten", "evrenselciliğe" (Parsons'ın düşüncelerini tekrarlamak gerekirse) doğru bir geçişe indirgeniyor. Bu açıdan bakıldığında aşiret, "tikelci" veya "modern-öncesi" dünyaya aittir, modası geçmişin yanında yer alır ve bu yüzden "değişimin önünde engeldir" ya da "tamamlanmamış modernleşmenin" sonucudur. Böylece, başından itibaren önyargıyla yaklaşılan aşiret, teorisyenin çok az ilgisini çekmektedir. Kabileyle ilgili olarak, küreselleşme modernliğe yeni bir uyarıcı sağlamakta, marjinal toplumlara da modernist bir bakış açısı kazandırmaktadır. Bölünme süreciyle, ekonomik bütünleşmenin tam tersi yönde hareket eden siyasi ve kültürel seviyelere de şahit oluyoruz. Her biri, hem eski hem modern kimliğini ve meşruiyetini kabul ettirmeye çalışan yeni ulus-devletler ortaya çıkıyor ve çoğalıyor. İşte tam olarak bu noktada, devlet seviyesinin altında modernleşmenin kendi özüne ilişkin imgeyi geri dönülmez şekilde yok eden kabile duygusunun gerçek veya yeniden düzenlenmiş) yeniden canlanmasını gözlemliyoruz.

Aşiretler ve iktidar sorununu incelemek için araştırma grubumuz ICF tarafından Londra Üniversitesi Birkbeck Koleji Siyasal Bilimler ve Sosyoloji Fakultesi işbirliğiyle Mart 1999'da bir seminer düzenlendi. Seminere katılan antropolog, sosyolog, siyaset bilimci ve tarihçiler yeni düşünceler sundu ve

yararlı tartışmalar başlattı. Bu kitabın odak noktası, bölgede en çok incelenen Irak'tır. Diğerleri; Arabistan, Fas, Moritanya, İran ve Türkiye (Kürtlerle ilgili olarak) karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

Bu kitabın başında, Arap aşiretlerinin geleneklerindeki akrabalık bağlarının biçimleri ve anlamının değerlendirilmesiyle, genel teorik bir çerçeve sunuluyor. Edouard Conte'nin kapsamlı bir şekilde gösterdiği gibi baba tarafından akrabalık bağlarının aldatıcı görünüşüne rağmen, kan bağlarının yerine çoğunlukla sembolik soydaşlık ilişkileri geçmekte veya bu kan bağları çeşitli birleşmelerle yeniden üretilmektedir. Pierre Bonte ise farklı kesimlerin birbiri karşısında aşağı veya üstün olarak sıralandığı, hiyerarşi ve kıyasıya mücadele ile dolu olan *riyasa* (liderlik) mantığını yeniden inceliyor. Bonte ayrıca İbn Haldun'un aşiret-devlet döngüsünün geçerliliğini de sorguluyor. Bu bölümlerin her ikisi de akrabalığın genel çerçevesini tanımlıyor.

Bazı aşiretler dünya tarihindeki altı büyük medeniyeti yaratarak medeniyet için aracı rolü üstlendi. Fakat bunların çoğu, İbn Haldun'un şehir-devletlerine karşı, hakiki veya ıslah edilmiş direnme, fethetme döngüsünden geçerek hayatta kaldı.

Aşiretler ve aşiret üstü konfederasyonlar sanayileşmenin gerçekleştiği dönemlerde birçok rol üstlendi, bazıları Arabistan'da olduğu gibi siyasi yapılar geliştirip merkezi gücü ele geçirirken bazıları da böyle bir gelişmenin eşiğine geldi ama süreci tamamlayamadı. Birçok durumda bu aşiretler Hail'deki (Arabistan) Şemmar prensliği örneğinde görüldüğü gibi kendileri de Bedeviliğin ve püritenliğin bir karışımından ortaya çıkmış daha büyük güçler tarafından ezildi (Al-Rasheed, bkz. Kısım 4.9).

Bruinessen'in Irak ve Türkiye'deki Kürtler örneğinde gösterdiği gibi aşiretler, dil odaklı etnik kökenin (bkz. Kısım 3.6) veya Fuccaro'nun Yezidi Kürtleri üzerine çalışmasında belirttiği gibi dini topluluğun (bkz. Kısım 3.7) belirleyicileri de olabiliyor. Tahir Kerim'in ileri sürdüğü gibi tam da henüz olgunlaşmamış milliyetçiliğin temel mantığına karşı çıkabiliyor (bkz. Kısım 5.12) ya da Toby Dodge'dan anlayabileceğimiz gibi yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan ulus-devletin içine dahil olup sonradan gitgide yok olabiliyor (bkz. Kısım 5.11).

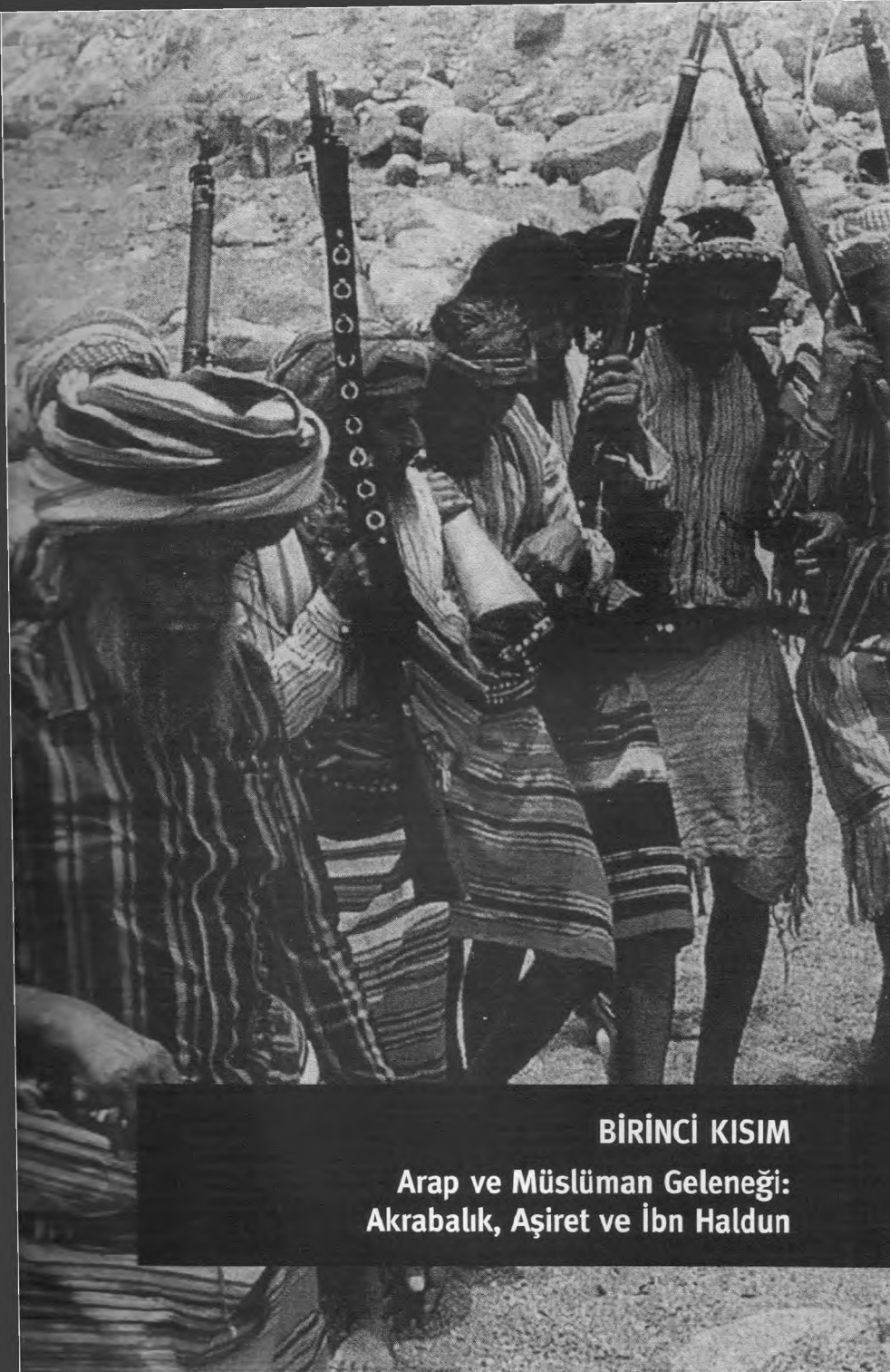
Kenneth Brown, "aşiret" sözcüğünün ve devlet-aşiret ilişkilerinin teorik anlamını Fas bağlamında ele alırken biz de (kendi ilgili bölümlerimizde) modern aşiretin yapısını daha geniş bir bakış açısıyla değerlendirmeye çalışıyoruz; Örneğin, Irak'taki totaliter devlet karşısındaki aşiretler (bkz. Kısım 2.3 ve 2.4)... Burada değerlendirme ölçütü *fahz*, kalça, *beyt*, ev, *hamule* veya

soy gibi aşiret-altı ve hatta kabile-altı oluşumlardır. Öte yandan, Keiko Sakai de kabile etmenini devlet kurumlarında, orduda, kabinede ve parlamentoda bir kontrol unsuru olarak değerlendiriyor (bkz. Kısım 2.5). Aşiret, tek neden-sonuç ilişkisini dışarıda bırakan, birçok etmen arasından bir tanesi olarak görünüyor. Ortadoğu bağlamında önemli herhangi bir sonuç çıkarmak gerekirse, aşiret ve iktidarlar birbirlerine karşı farklı biçimde direniyorlar ve bu durum, her tür şematik ayrıma karşı koyuyor.

Bu cilt, projemizin dördüncü cildidir. Birincisi, Arap milliyetçiliğini konu alıyordu ve sadece Arapça yayınlandı, ikincisi, post-Marksizm ve Ortadoğu, üçüncüsü, devlet ve din üzerineydi, beşinci de etnik köken ve devlet: Kürtlerin durumu ile ilgileniyor. Çeşitli kişi ve kurumların katkıları olmasa bu seminerleri gerçekleştirmek mümkün olmazdı. Bunlar arasında, Birkbeck Koleji Siyasal Bilimler ve Sosyoloji Bölümü ile Ortadoğu Araştırmaları Merkezi (SOAS) ilk sırada geliyor. Minnettar kaldığımız kişilerin isimlerini teker teker saymak oldukça zordur. Yine de katılımları, destekleri ve ICF projesine gösterdikleri ilgi için Sami Zubaida, Fred Halliday, Peter ve Marion Farouk-Sluglett, Eberhard Kienle, Maurice Godelier, Kate Soper ile Sarah Stewart'ı özel olarak belirtmek gerekiyor.

Ayrıca yazı işleri çalışmaları ve çevirilerle bu projeye katkıda bulunanlara da teşekkür ediyoruz: Wendy Christiansen ve Nadje el-Ali (devlet ve din ile ilgili çalışma) ve ayrıca bu çalışmadaki Kısım 1.2 ve 2.4'ün muhteşem çeviri ve düzenlemesini gerçekleştiren *Economy and Society Quarterly* dergisinin editör grubu üyelerinden Beverley Brown. Ve son olarak Londra'daki Irak toplumuna karşı da çok büyük bir teşekkür borcumuz var. Çalışmamızı destekleme konusunda gösterdikleri özverili çaba için hem kişilere hem de kurumlara minnettarız.

FALEH ABDUL JABAR - HOSHAM DAWOD



BİRİNCİ KISIM

Arap ve Müslüman Geleneği: Akrabalık, Aşiret ve İbn Haldun

Fotoğraf: Thierry Mauger

1

Soy Yanılsamaları: Arap Akrabalığında Seçim Unsuru

EDOUARD CONTE

> Bedeviler birçok şeyi gerçek soya göre anlamlandırırken, aslında, baba tarafından akrabalığın değil mevki bağlantılarının geçerliliğinden bahsederler (Peters, 1990, s. 46).

Arap akrabalığı en bilinen özelliğine, yani amca çocukları arasındaki evliliğe indirgenemediği gibi bu özelliği kapsayan aile içi evlilik ve soy söyleminden de sorumlu tutulamaz.[1] Fakat hem teoriler hem de Arapların bizzat kendileri akrabalığın üstünlüğünü vurgulamaya yatkındır. Aslında bu akrabalık da toplumsal cinsiyet ilişkilerinin belirgin asimetrisi ile öne çıkan bir sistemdir.[2] Bu ön yargı yerel soydaşlık ideolojisinin onayladığı sosyal uygulamanın bir parçasıdır ve baba tarafından (normalde sürdürmesi gereken) akrabalığın varlığını sürdürmediği durumlarda soy yanılsamasını devam ettirmek için kullanılan uyarlanabilir bütün gösterişli yöntemlerin sosyal ve sosyolojik ilişkisi konusunda, Arap toplumlarını içeriden ve dışarıdan uzun zamandır gözleyen pek çok kişinin sessiz kalmasına yol açar. Gerçekten de bunlar olmadan aşiret nedir ki?

Çağdaş etnografyanın yanı sıra klasik kaynaklardan da yararlanan bu bölüm, "kurgusal akrabalığın" ilginç belirtileri olarak açıklanıp geçilmeye hiç de uygun olmadığına inandığım yakınlık bağlarının tamamlayıcı yönünü vurguluyor. İfade etmek istediğim nokta, amca çocukları arasında evliliği kabul eden toplumlarda seçilmiş akrabalık bağları kurmak bir gerekliliktir, eğer bu şekilde gerçekleşmeseydi, basit bir ifadeyle, farklı köken grupları var olmadığı için bu evlilik türü dışardan unsurların katılımı olmadan kuşaktan ku-

1 Bkz. Örnek olarak, Bonte, 2000; Bonte (haz.), 1994 ve Dresch, 1998, s. 121-125.

2 Bkz. Örnek olarak, Abu-Lughod, 1993; al-Torki, 1980; Conte, 2000; Inhorn, 1994; Musallam, 1983; Peters, 1990; Tapper, 1990.

şağa tekrarlanamazdı (Copet-Rougier, 1994). Bu bağlamda, yapısal olarak teşvik edilmiş olmasına rağmen, eğer seçilmişse, hısımlık ilişkileri, hayatın çeşitli alanlarında incelikli geçişleri ve devamlılığı güvenceye alıyor, bu yüzden bunları, bireysel veya toplu, özel veya aleni, yerel veya siyasi olarak tanımlamak zor oluyor. Benzer şekilde, var olan bağların kopmasına yol açan ve tepki veren anlaşmalar, bölünme ve ayrışmayı beraberinde getiren yakın akrabalar arası ilişkilerdeki kopmaların ötesinde, ortak kimlikleri (özellikle aşiret kimliğini) etkin bir şekilde muhafaza ediyor. Böylece, büyük oranda gönüllü birleşmeyle, görkemli ve yazılı biçimde açıkça ilan edilmiş kardeşlikten meydana gelen "etkili *aşiret,* bazen geçici, bazen de kalıcı şekilde, sanki seçici akrabalığa giden yolu açmak istercesine yavaş yavaş hafızalardan silinen kan bağlarının önünde gelir" (Bédoucha, 1994, s. 214).

"KAN": KÖTÜYE KULLANILAN BİR BENZETME

Batılı şarkiyatçılar ve antropologlar geçmiş ve günümüz Arap toplumlarının sosyal akrabalık bağlarını tanımlarken sık sık kan benzetmesine başvuruyor. Eleştirel bir amaç güdülmeden kullanıldığında görünüş itibariyle "doğal" olan bu sözcük tercihi, akrabalık düşüncesi ve teriminin kök anlamı "kandaşlık"la ilgili olarak karmaşaya neden oluyor. İngilizcede bu asimilasyon açık olarak, yalnızca biyolojik doğruların bir yansıması olarak görünebilir: *Concise Oxford Dictionary*'de akrabalık, "kan bağı" şeklinde tanımlanırken, kan sözcüğü de "ırk, soy, nesil"-ile eş tutulmaktadır. Fakat Arapça konuşan insanların her zaman böyle bir anlayışı paylaştığı ve paylaşmaya da devam ettiğini ima etmek en iyi ihtimalle yazım hatası olarak ifade edilebilir.

L. H. Morgan'ın (1871) ardından ilk antropologlar akrabalık teorisini, *consanguinitas* (soydaşlık) ve *affinitas* (akrabalık) kavramlarına karşı çıkan antik Roma fikir ayrılığına dayandırdılar. Sırasıyla Batılı kültürel tarihçiler ve filologlar arasında "soy", "erkek soyundan gelen" (ama alternatif olarak, "benzerlik", "evlilik ilişkisi") şeklinde tercüme edilebilen Arapça *neseb* terimi, bir aydın kuşağından diğerine gizlice geçen bir yanlış anlamayı ifade etmeye başladı. Araplar da erkek atalarının isimlerini "zincirler" (*silsile*) veya "ağaçlar" (*şeceret en-neseb*) yoluyla kuşaklara göre düzenledi ve akrabalık bağlarının ataerkil temsili de muazzam kültürel ve siyasi bir ağırlıkla elde edildi. Ama bu tanımlama yöntemi, bireysel kimliğin "yaşamsal sıvı", kan ile aktarıldığı anlamına gelmiyor. Soydaşlık açısından ele alınan *şeceret en-neseb* bu bakımdan, Avrupalı soylular ve onların meclislerinde bilgece ayrıntılarına inilen kan bağı açısından kavramlaştırılmış *arbores consanguinitatis* ve *affini-*

tatis terimlerinden ayrılıyor (bkz. Klapisch-Zuber 2000). Hıristiyan din adamları tarafından, müstakbel eşler arasındaki yasaklanmış kan bağı derecelerine karar vermek ve ayrıcalık tanınabilecek özel durumlara izin vermek için başvurulan kilise hukukundaki paylaşılan töz düşüncesinin aydınlattığı, İslâmi evlilik yasaları (*ahkam en-nikah*) ise yasaklamaları şart koşmuyor (bkz. Conte, 2000; İbn Teymiyye, 1988).

Geleneksel Arap doktorları, tıpkı Yunan öncüleri gibi başlıca dört salgı (*al-ahlat*) arasında sınıflandırdıkları kan ile çok az ilgilenir.[3] *Dem* (kan), Arapça edebi ve hukuki kaynaklarda kalıtımsal özelliklerle geçen bir nitelik olarak tanımlanmıyor. *Hadis* derlemelerinde ya erkekler arasında gözlenen benzerlik ya da morfolojik veya psikolojik özelliklerin annenin veya sütannenin sütü aracılığıyla kazanılması anlamında *dem* (kan)'den bahsediliyor.[4] Yine de paylaşılan töz düşüncesi Arap söylemlerinde mevcuttur. Bu durum, *lehm* (et) teriminin kabile bölümlerini sınıflandırmak veya akrabalığı tanımlamak için ortak kullanılması, vücut bölümlerine (*batn* - göbek veya *fakhidh* - kalça) yapılan mecazi göndermelerle gösterilebilir. Fakat kan imgesinin üstünlüğü yoktur.

Kararsız, özünde ve özelliklerinde büyük oranda dişil olan *dem* (kan) ya fetüse yaşam veren besin ya da bir kirlilik (*hayzj*) kaynağı gibi görünüyor. Döküldüğü zaman da aynı şekilde belirsizdir, ya kurban etme aracıdır ya da koruyanların (mutlaka erkek) toplu onuru üzerindeki lekedir.[5] Bunun tersine, kişilik ve karaktere gönderme yapan, damarlarda akan kan[6] gibi tabirlerde belirtilen bireyselliğin ve ruhun bulunduğu yer olarak düşünülüyor. Ama güvenilir bir soyu olduğunu iddia edebilecek kadar şanslı Araplar, yani özgür ve soylular (*ahrar*) arasında soyun bir simgesi olarak geçen *Blut* (kan) kavramına sayısız gönderme yapılan Wilhelm döneminin anlambilimsel koduna, J. Wellhausen gibi tanınmış bir filolog da yem olmuştur. Wellhausen, mülteciye sunulan, ev sahiplerinin "gerçek akrabası olma" (*in das echte Blut hinein [zu]* wachsen) önerisinden bahsetmektedir (Wellhausen, 1900, s. 4). Benzer şekilde "tam akraba olmak" (*echtes Vollblut*) da kişinin anne ve baba tarafından akrabalarının (*mu'imm ve muhvil*) idealleşmiş konumu ve tam eşitliğinden türemiş bir durum

3 Bkz. İbn Manzur, (*sözcük altında*) DMM, KHLT ve MHJ.

4 Bkz. Muslim, *Sahih kitab al-nikah* ve Giladi, 1999.

5 Bkz. Smith, 1994 [1889], s. 314-18, 479-81.

6 Asil soy gerçekten de damar (*irk*, çoğul hali, *uruk*) mecazı aracılığıyla ifade edilir. Fakat *irk* kelimesinin temel anlamı 'köken' dir. Goldhizer *irk* sözcüğünü yine de 'kan' şeklinde tercüme ediyor (1889, cilt 1, s. 41-2). Fakat birisi hakkında *irkuhuzahir* dendiğinde, bu onun 'kökeninin', yani atalarının asil olduğunu gösterir (bkz. Kazmirski, 1860, cilt 1, s. 981). Bu terimi 'asil kan' şeklinde tercüme etmek '*irq*' sözcüğünün 'memedeki süt' anlamına geldiğini unutmaktır.

olarak tanımlanmaktadır (Wellhausen, 1893: 440). Avrupalı bir okuyucu için hiç şüphesiz birçok çağrışım yapmasına rağmen bu mecazlar kan (*dem*) ve soy (*neseb*) kavramlarının yalnızca kısmen örtüştüğü, Arap anlayışı ile uyum içinde değildir. Bir akrabasını öldüren kişi "kan keser" (*yakta'u ed-dem*) ve böylece anlamsal açıdan "akrabalığa" kandan (*dem*) daha yakın bir ifade olan "dölyatağı bağını kesmiş olur" (*yakta'u [silat] er-rahim*). Bunun tersine, evlat edinilen oğul, yani seçilmiş erkek kardeş, içinde doğmadığı bir akrabalık grubunun "kanına girer" (*yedhulu fid-dem*). Fakat bu durum, tözün kaynaşması değil, daha ziyade bağımlı veya misafir olması fark etmeksizin koruma altındaki seçilmiş bir akrabanın dökülen kam için intikam alma sorumluluğu dahiline "giren kişi" (*dahil*) ve onu kabul edenler arasında karşılıklı bir tanımadır. "Kanparası" olarak tercüme edilen *diya*, bu bağlamda kan (*dem*) kavramına gönderme yapmaz, genelde ya *dima* (*dem* kelimesinin çoğul hali) ya da "cinayet vakalarında" gereken cezadır. İntikam grubu üyeliği ve kan borcunun paylaşılması da her türlü akrabalık anlaşmasının dayandığı temeli oluşturur.

ŞARKİYATÇILARIN ANTROPOLOJİK ANLAYIŞLARI

Şarkiyatçılığın tanımı ve eleştirisinde sömürgeci antropolojinin mirasının kaçınılmaz bir şekilde kabullenilmesini, soy bilimi ve önceden belirlenmiş akrabalık biçimlerindeki değişken yapının geçmiş ve günümüz Arap sosyal yapısını anlama konusunda ne kadar gerekli olduğunu gösteren, klasik dönem araştırmacılarının kavrama yeteneğine borçluyuz. Bu bölümde W. R. Smith'in (1885) yanında, bence, kültürlerarası araştırmalara yaptıkları katkıların Edward Said (1978, s. 209) tarafından gözardı edildiğini düşündüğüm, I. Goldziher (1889), O. Proksch (1899), J. Wellhausen (1884, 1893) ve G. A. Wilken gibi 19. yüzyıl Alman filologlarından da bahsediyorum. Smith, Hz. Muhammed zamanına ilişkin olarak şöyle diyor:

> Arap yarımadasında sayısız yerel grup oluşturan Araplar, gösterişli bir siyasi örgütlenmeyle değil, *kan birliği olduğuna inandıkları, geleneksel bir birliktelik duygusu* (vurgu bana ait) ve aynı gruptaki üyeleri, diğer grup ve bu grupların üyelerine karşı birleştiren, karşılıklı sorumluluklar, sosyal görevler ve hakların tanınması ve uygulanmasıyla bir arada duruyorlardı (1885, s. 1).

Arap soy uzmanlarının teorisine göre, "grupların hepsi de erkek akrabalara dayanan, orijinal soyun bir alt bölümü olan, akrabalık sistemine göre oluşturulmuş ataerkil kabilelerdi (*a.g.e.*, s. 3)".

Proksch intikam ile ilgili 1899 yılındaki eserinde soy gruplarının ve bunlardan kaynaklanan dayanışmaya (*asabiye*) ilişkin olarak baba soyundan gelmenin üstünlüğünü şart koşan bir sosyal düzen teorisinin yeterliğini sorgulamaktadır (1899, s. 13-17). Kısas (*saer*) ve kan parası (*diyet*) konularında geçerli olan ortak sorumluluğun her zaman soy grubunun akrabalık açısından tanımlanan sınırlarıyla veya klasik anlamda *hayy* (aşiret) ile bağlantısı olmadığını gözlemlemektedir (İbn Manzur, HYW; Smith, 1885). Özellikle dayı (*hal*) ile kız kardeşin oğlu arasındaki bağ, kan davalarının çözümüyle son derece ilgilidir. Bu durum *neseb*'in (soy) ötesinde evlilik (*sihr*) ve kardeşlik ilişkilerini (*sıla-i rahim*) de aşan bir "birlikte yaşam" (*jiwar*) kuralının önemini vurgulamaktadır (Proksch, 1899, s. 26). Ayrıca savaş ve intikam da "kabile" veya "aşiret" (*hayy*) ile beraber belgelenmektedir. Üyeler arasındaki dayanışma, sırasıyla *hilf, sihr* ve *civar* bağlarıyla söz edilen siyasi, evlilik ve yerleşim yakınlığına değinilmeden, yalnızca *neseb* (akraba soyu) ile belirlenmez.

Yine de Smith, Arapların öncelikli olarak "soya ilişkin uygunluk", yani bir tarafta babalar, erkek kardeşler ve amcaları diğer tarafta ise fiilen sonraki nesilleri sıralayan "zincirler" ve "ağaçlar" arasında tam bir mütekabiliyetle ilgilenmediğinin altını çiziyor (1885, s. 41). Araplar, kuşaklar boyunca *kabileyi* korumakla ilgilenmişler. Tarihsel devamlılık ve coğrafi süreklilik açısından bakılırsa, P. Dresch'in (1989) incelediği Yemen kabileleri gibi bazı kabileler bu konuda başarılı olmuş. Şecerenin silinmesi, belirsizlik ve boşluklara rağmen, Arap siyasi örgütlenmesinin önemli bir özelliği halen, "kalıcı bir lonca veya sosyal birliğin o dönemdeki bütün üyeleri, söz konusu sosyal birliğin oğullarıdır" şeklindedir (Smith, 1885, s. 15). Bu esnek ortaklık düşüncesi, sürekliliği sembolik de olsa güvenceye almak için beklenmedik durumların ortaya çıkma ihtimalini azaltır. Zaman çizelgelerinden bu şekilde faydalanılması, Batılı yazarları etkilemiş olan *ibn* (oğul), *ahi* (erkek kardeş) ve *amm* (amca) terimlerinin geniş çaplı sınıflandırma amacıyla kullanımına önemli ölçüde bağlıdır.[7] Aslında *umma*'nın (ümmet) kendisi de "din kardeşleri" cemaati olarak adlandırılmaktadır. Baba tarafından akrabalık kuralının sosyal ve siyasi üstünlüğünü doğrudan sorgulamaksızın, maiyet, akrabalık ve seçici bağlar arasındaki incelikli geçişleri açıklamakta kullanılacak temel kavramsal

7 Örnek olarak, Cole, 1975, s. 84 ve Wellhausen, 1893, s. 480-81. *Hal* (dayı) sözcüğü anlamı genişletilerek çoğul halinde (*ahvâl*) bir kişinin anne tarafından akrabalarını anlatmak için kullanılır. Modern kullanımda ise terim, bir kişinin akrabalık veya üvey kardeşlik bağları kurabileceği komşular için kullanabilir. Ancak kişinin akrabalarını da içeren sosyal veya yerleşime dair bir birime uygulanamaz.

araç, aşırı semantik paralelliktir. Bu nedenle, akrabalığı vurgulayan bu tarz mecazlara mübalâğalı bir şekilde atıfta bulunmak düşüncesizlik olacaktır.

Blut (kan) terimini kültürel yönden uygunsuz kullanmasına rağmen, Wellhausen, "maiyetten" "camiaya" doğru yaşanan, genelde yavaş olan geçişin yapısal önemini iyi kavramıştır:

> Yerli kişi, yabancı bir insana, akrabasının evinde (*sippe*) konukluk etme hakkı verebilir, yerleşen kişi de akrabalığa kabul edilmesiyle birlikte onlardan biri (*nostrificirt*) olur. Bu yolla yalnızca kimsesiz erkekler değil bütün *akrabalar* ve kuşaklar dahil edilir ve bu durum sıkça yaşanır... Ama yeni gelenler giderek arttığı için (doğuştan ve dıştan) unsurlar arasındaki ayrım da sonsuza dek hüküm sürer. Akraba ve maiyet, kabileyi güçlü tutmak için birlikte çalışır, oysa bu ikisinin dışardan bağı yoktur. Soydaşlık (*Blut*) daha üstün ve güçlü olan ilkedir ve böylece maiyet de camia halini alacak şekilde gelişir (Wellhausen, 1900, s. 4).

Goldhizer ise daha önceden var olan ve akraba soyuna dayanmayan birleşme yöntemlerini kapsamlı bir şekilde açıklamak için *Afiliirung* kavramını türetmiştir. Bu açıdan ele alındığında yakın ilişki (*intisab*) kavramı, dışlanan veya baskı altına alınan kişilerin kalıcı güvence sağlanmak suretiyle hiyerarşik açıdan asimilasyonundan başlayıp "eşit kişiler arasındaki ortak soyun (*gemeinsame abstammung*) yerini alabilecek ciddi bir anlaşmaya" varana kadar, çeşitli yöntemleri kapsar (Goldhizer, 1889, s. 40). Böylece, antropolojik teorinin öncüleri, erkeklerden gelen soyun sosyal üstünlüğün ve akrabalığın yalnızca baba soyuna ilişkin terimlerle açıklanabileceği gibi yanlış bir şekilde anlaşılmaması gerektiğini fark ederek, aynı soydan gelme ve yakın akraba olma durumlarının yapısal tamamlayıcılığı üzerinde, bazı işlevselci haleflerinden daha fazla ısrar eder. Şarkiyatçılar bunu, çok farklı ölçüt ve düşünceler temelinde de olsa, değiştirmeye çalıştıkları Arap adetlerinde seçici akrabalık olmadan hiçbir soydaşlık ya da tersinin bulunmadığını iyi anlayan ilk İslâm doktorları ile paylaşırlar. *Ulema*'nın savunduğu eşitlik yanlısı ve teokratik bir toplumun yaratılması, bu bağın bozulmasına dayanır: İslâm inancında soy, anlaşma yoktur, herkes din kardeşidir.[8]

Hukukçular, erkeğin kadın karşısındaki ilahi üstünlüğünü kabul ederken (Kur'an 4, 34) akrabalığı üç bölüme (*esbab el-garabe*) ayırıyor ve bunları birbirleriyle ilişkileri bakımından inceliyor. Görüşlerinin karşılaştırılması bir dizi "yaratıcı belirsizliği" ortaya koyuyor (Conte, 1994a, s. 146-53). Akraba-

8 *e nesebe fi'l-İslâm, le fiha fi'l-İslâm.*

lık için kapsamlı ve tarafsız terim *garabe*'dir deniyor; ve bu terim, sosyal ya da mekânsal olarak "yakınlık" veya "akrabalık" şeklinde tercüme edilebiliyor. *Garabe* üç boyutludur, yani soy ile kıyaslanabilecek *neseb*, benzerliği işaret eden *musahara* ve emzirme ve bundan kaynaklanan ilişkiler anlamında *rıdâa* yönlerine sahiptir. 13. yüzyıl sözlük ve *Lisan el-arab* eserinin yazarı İbn Manzur, *qaraba* (akraba) kelimesini soy anlamına gelen *neseb* ile ilişkilendirirken yakın anlamlı *gurbe* terimi ile *rahim* arasında da en geniş anlamıyla akrabalık olduğunu tanımlamak (rahim) suretiyle bir benzerlik kurar. Bahsedildiği gibi *neseb* öncelikli olarak erkek tarafından olma, ama aynı zamanda akrabalık anlamını da içerir. İbn Manzur bu terimin, "özellikle erkek soyunda geçerli olduğunu" ... ama Lane'in de belirttiği gibi sadece bununla sınırlı olmadığını ileri sürmektedir (1863-93, NSB). *Nesib* terimi de (akraba ve/veya kayınbirader) kullanıldığı yere ve bağlama göre "soydaşlık" veya "yakınlık" anlamına gelir. *Lisan el-arab* eseri, prensipte "yakınlık" olarak anlaşılan *sihr* (*musahara* teriminin türetildiği) kavramını, *garabe*'nin eş anlamlısı olarak verir. Bunlar *sihr* (yakın-akraba) kayınlar veya akraba ya da bunların her ikisi tarafından mı sınırlanır? Kuzenler arası evliliklerin sıkça uygulandığı bir toplumda iki terimin duruma (ve soya) göre farklılık gösteren referanslarını değiştiren her yeni birleşme, bu soruyu yanıtsız bırakıyor. Konuyu toparlamak gerekirse, İbn Manzur şöyle diyor: "Kişi, kendini, birlikte yaşam (*civar*), soydaşlık (*neseb*) veya evlilik (tezevvüc) erdemleriyle kabilenin koruması altına sokarak ve kendini onlara bağlayarak o kabilenin müttefiki veya akrabası (*aşare*) olur" (SHR). Dolayısıyla, *esbab el-garabe* yani "yakınlık bağları"nın (pek akrabalıktan denemez) soylarının (*ensab*) gösterdiği kadar tek anlamlı olduğunu varsayımları yüzünden klasik Arap yazarlarıyla tartışılamaz. Peters (1990, s. 158) etkileyici bir şekilde, Goldhizer'in (1893) "Doğulu insanlar arasındaki soydaşlık masalı" hakkında söylediği kısa ama yerinde ifadeyle bitiriyor:

> Aslında soydaşlığın akrabalıkla pek ilgisi yoktur. Soydaşlık bağları siyasidir ve yalnızca belli amaçlar için Bedeviler tarafından, kavramsal olarak akrabalık masalı ile donatılmış, içinde akrabalık bakımından hiçbir ilgisi olmayan erkeklerin de olduğu erkekler grubunu birbirine bağlar.

Peters şöyle devam ediyor: "Soydaşlık, seçimin reddi ve sorumlulukların uygulanmasıdır. Oysa dünürlük, birbirine karşı yükümlü olan tarafların, çocukların doğumuyla akraba olmasına kadar zaaflığını korur" (*a.g.e.*, s. 160, 162). Böylece, "soydaşlık prensiplerinin, kandaşlık prensipleri veya anne tarafından kökenle çeliştiğinden bahsetmek de anlamsızdır" (*a.g.e.*, s. 109).

EVLAT EDİNME YOLLARI

"Evlat edinme" terimi "kan" sözcüğünden daha az olmakla birlikte, Arap geleneğinin ve İslâm hukukunun yorumlanmasında önemli belirsizliklere neden olmuştur. Bu konu, Kur'an'da geçen ve Zeyd ile üvey babası Hz. Muhammed arasındaki evlatlık bağını geçersiz kılan bir ayetle (33, 5), çoğunlukla tarafsız hale getirilir:

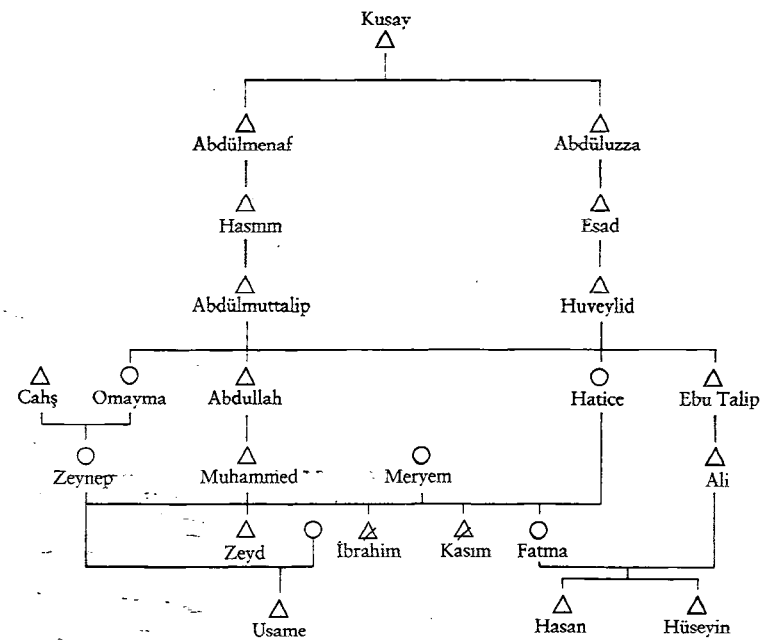
> Onları babalarına istinaden çağırın... Eğer babalarını bilmiyorsanız, onlar sizin din kardeşleriniz ve dostlarınızdır.

Bu ayet, peygamberin ilk önce Zeyd'le evlendirdiği halakızı Zeynep'le evliliğini de mümkün kılmıştır. Batılı yazarlar bu kararı, Hz. Muhammed'in eski bir Arap geleneği olan *tabanni*, yani evlatlık edinmeyi, yalnızca alımlı Zeynep'le evlenebilmek gibi bencilce bir nedenle değiştirmeye hazır olduğu konusunda bir kanıt olarak yorumladı.[9] Fakat Watt bu iddianın, "haksız bir çıkarım olduğunu" söylüyor (1962, s. 282-3). Aslında olayın kendine özgü şartları her ne olursa olsun (1962, s. 329-30), bu gelenek ihlali, kişisel yazılı hukukun İslâmi reformunun önemli bir unsurudur, yalnızca bu sebep yüzünden bile çoğunlukla bir fıkraymış gibi muamele görmekten daha iyisini hak ediyor. Watt, evlatlık edinmenin kaldırılması ve anneyle yapılan evliliğin cinsel ilişkiyle tamamlanmadığı durumlarda, üvey kızla evliliğe izin veren kural arasında bir benzerlik kuruyor (bkz. Kur'an 4, 23-7). Her iki olayda da asıl nokta bazı evliliklerin, F. Héritier'in (1994) "ikinci dereceden yakın akraba ile cinsel ilişki" (*inceste de deuxiéme type*) olarak adlandırdığı durumun, zararlı bir "özlerin birleşmesi" anlamına gelip gelmediğidir. Hz. Muhammed, eşinden boşanmış Zeynep ile evlendiği zaman Zeyd'in sosyal yönden babası kabul edilseydi bu durum, Peygamber ile Zeynep ve buna istinaden Zeynep aracılığıyla Peygamber ile "oğlu" arasında ensest ilişki olarak düşünülebilirdi. Benzer şekilde, aynı zamanda veya birbirini takiben olması fark etmeksizin bir kadın ve onun başka bir adamdan olan kızıyla cinsel ilişkiye kadar uzanan bir evlilik yapan erkeğin, üvey kızıyla ensest ilişki kurduğu düşünülürken, ortak eş aracılığıyla anne ile kızı arasında da sembolik bir ensest ilişkisi olduğu düşünülüyordu. Aksine Wellhausen'e (1893, s. 441, 3) göre, *bir ihtiyar kişinin* konumunun, *biyolojik babanın* konumundan daha yüksek olduğu (bkz. s. 17) bir toplumda, Medine'de yaşayan insanlar, Zeynep'le yapılan evliliği yakın akraba evliliği olarak değil, daha ziyade, sadece Hz. Muhammed'in kendi koyduğu yeni kurallara bir karşı çıkış olarak görmüştür. Vücut sıvılarının

9 Buhari, 1864, cilt 3, s. 417 ve İbn Sa'd, 1928, cilt 8, s. 73'te bahsedilen bu olayla ilgili olarak bkz. Smith, 1885, s. 44-50; Wellhausen, 1893, s. 441; Celhod, 1965, s. 44. Comp. (Ücretsiz) Watt, 1962, s. 328-29.

yapısına ilişkin inançlardaki farklılıklarla karar verilecekse, her iki tarafın da kendi yandaşları vardır (İbn Manzur; Conte, 1994b). Durum ne olursa olsun, Watt, gayet kesin bir şekilde, bireysel statünün İslâmi reformunun "belki de, 'sadece sosyal' dememiz gereken kurgusal ilişkilere genel bir saldırı" anlamı taşıdığı sonucuna varıyor (Watt, 1962, s. 283). Modern terimlerle söylenecek olursa, Kur'an yasaları, soydaşlık ve biyolojiyi uyumlu hale getirmeye mi çalışıyor?

Soy Yanılsaması 1



Zeynep'le yapılan evliliği tek başına bir olay olarak değil, Hz. Muhammed'in ilk eşi Hatice'yle yaşadığı 29 yıllık evliliği, Zeyd ve daha sonrasında Zeyd'in oğlu Usame'yle şefkatli ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, İslâm hukukunun akrabalık ilişkileri üzerinde uyguladığı kısıtlamaların geniş çaplı uzantıları daha da açık bir hale geliyor. Bu karmaşık ilişkiler dizisinin, seçim yapma ve uyumun hiçbir şekilde eksik olmadığı, modern Arap toplumlarındaki akrabalık ve evlilik kavramlarının dini ve geleneksel yönlerden farklılıklarını anlamamızla ilgili olduğunu düşünüyorum. Birbiriyle karmaşık ve kapsamlı şekilde ilgili olan eski ve yeni Arap sosyal uygulamalarını, bugünkü Avrupa

medeni kanunlarında anlaşıldığı haliyle "evlat edinme" gibi belirsiz bir başlık altında gruplandırmak ciddi bir tehlike oluşturuyor. Evlat edinme, hak sahibine yeni babasının ismini taşıma ve varisi olma hakkını sağlayarak "oğul olarak alma" (*ibn*) anlamındaki *tabanna* fiilinden türetilmiş *tabanni* kelimesi ile açıklanabiliyor. Fakat Arap geleneğinde baba-oğul ilişkisi kurulmasının büyük oranda karşılıklı bir durum olduğu da vurgulanmalıdır, baba anlamındaki *eb* isminden türetilen *ista'bba* sözcüğü birini *ihtiyar kişi* olarak tanıma anlamına geliyor. Latince *arrogare* sözcüğünü anımsatan *idda'a* fiili de, "bir kişiyi baba/oğul olarak çağırmak ve buna göre davranmak" anlamını ifade ediyor. Fakat örnek olarak "babası olmayan biriyle oğul ilişkisi kuran kişi" anlamındaki *da'i* sözcüğü de evlatlık oğlun yanı sıra gayrimeşru çocuğu, yani hem reddedilen hem de "o şekilde adlandırılan" kişiyi ifade ediyor. Aslında *da'i* kelimesi köle bir annenin çocuğu anlamında *hacin*, acıma veya dindarlıktan dolayı sorumluluğu üstlenilerek büyütülen terk edilmiş veya yetim kalmış bir çocuk anlamında, *İbn ez-zahire* ya da ölmüş veya bazı durumlarda, hayattaki bir akrabanın çocuğu da olabiliyor. *Istalhaga* sözcüğü de babalığı tanıma için bir kişinin soyağacına veya soyuna (*nasab*) katılma anlamına geliyor. Nitekim bir soya (*intisab*) katılmanın ve kendini başka bir soya ait bir birime (*indimac*) eklemenin çağrıştırdığı anlamlar çeşitlidir. Evlat edinme işlemini, vahiyde geçersiz kılınan iki yasal hakka (isim taşıma ve miras alma) indirgeyerek bu anlamlar, anlamsal ve tarihsel çeşitlilikleri içinde göz ardı edilmemelidir. Ayrıca Kur'an'ın inananlara yetim ve zayıfları korumayı emrettiği de akılda tutulmalıdır:

> Allah'a ibadet edin ve ona hiçbir şeyi ortak koşmayın. Ana babaya, akrabaya, yetimlere, yoksullara, yakın komşuya, uzak komşuya, yanınızdaki arkadaşa, yolcuya, elinizin altındakilere iyilik edin (4, 36).

Bu vahiy soydaşlık bağları dahilinde ve ötesinde oluşan akrabalık, yardımlaşma, ittifak ve asimilasyon örgüsünün alanını genişletir. Yetim kalan Hz. Muhammed[10] hem anne hem de babasından iki yaşındayken ayrılır, önce onu "oğlum" diye çağıran dedesi Abdul Muttalip ve dedesinin ölümünün ardından da bu kez amcası Ebu Talip tarafından evlat edinilir (İbn Hişam, 1990, cilt 1, s. 173; Guillaume, 1967, s. 73). Tüm bu erkekler tek bir isim, yani Kureyş kabilesinden Haşim İbn Abd Menaf ve varislerinin oğulları değil

10 Burada Madelung (1997, s. 4) Caetani'nin, Hz. Muhammed'in aslında Haşimi ve Kureyş kabilelerinden değil, Ebu Talib'in ailesine bilinmeyen bir kaynaktan yetim olarak getirildiği yönündeki görüşüne gönderme yapıyor. Bkz. Caetani, 1905-26, cilt 1, s. 58-75.

midir? Arap geleneğindeki evlat edinme ve yetiştirmeyi kişisel konular olarak görmek çok yanlıştır.

Zeyd İbn Harise'nin, Suriye bataklıklarındaki büyük ölçüde Hıristiyanlaşmış bir kabilede doğduğu söyleniyor. Sonradan Hz. Muhammed'in ilk eşi ve İslâm'a geçen ilk kişi, Mekkeli zengin, aristokrat bir tüccar kadın olan Hatice bin Hüveylid İbn Esed tarafından köle olarak alınıyor. Hatice, evlendikleri zaman ileride peygamber olacak Hz. Muhammed'den 15 yaş büyük (Watt, 1953, s. 32-39) ve soy bakımından da üstündü. Hatice'nin emriyle düzenlenen evlilikleri tek eşli, çok eşli (Hatice'nin açısından) ve içgüveyi bağlamında, erkeğin statüsü ve imtiyazlarına ilişkin belli Arap ideallerinden ayrılıyordu (Smith, 1885, s. 273-274).[11] Zeyd, Hatice tarafından Hz. Muhammed'e, yani genç eşine bir hediye olarak verildi. Zeyd'in kölelikten yeni efendisi Hz. Muhammed'in Hatice ile evlenmesiyle mi yoksa daha sonra mı kurtulduğu ise kesin olarak belli değildir (Watt, 1962, s. 282). Hangi şekilde olursa olsun evlat edinme süreci karşılıklı ve gönüllü olarak tamamlanıyor. Mekke'yi ziyaret eden kabile üyeleri Zeyd için fidye ödemeyi öneriyor ama *da'i* üvey babası ile kalıp onun azat ettiği bir köle (*mevla*) olmayı tercih ediyor (Guillaume, 1967, s. 714-15). Kureyş kabilesinin önde gelenlerine danışan Hz. Muhammed, onlar da evlat edinmeyi onaylayınca şöyle diyor:

> Şahitsiniz ki Zeyd benim oğlum ve mirasçımdır, tıpkı benim onun mirasçısı olduğum gibi. Babasının ruhu şad olsun! (İbn Hişam, 1858, cilt 2, s. 54).

Zeyd de bunun karşılığını İslâm'ı seçerek veriyor. Birçok kaynak Zeyd'i, Hz. Muhammed'in amcasının oğlu ve damadı Ali İbn Ebu Talip'ten sonra İslâm'a geçen ikinci kişi olarak gösteriyor. Bazı kaynaklar da ilk halife Hz. Ebubekir'den din değiştiren ilk kişi olarak söz ediyor. Fakat diğer birçok kaynak özgür bıraktığı kölesi (*mevla*) Zeyd İbn Harise'nin Peygambere inanan ve İslâm'a geçen ilk kişi olduğunu söylüyor" (Taberi, 1988, cilt 6, s. 86).

Zeyd ile Hz. Muhammed arasındaki ilişkinin duygusal yoğunluğu Peygamberin biyografisinde birçok ayrıntıda ifade ediliyor. Peygamberin putperest karşıtları ona *el-ebter* sıfatıyla, "o çocuğu olmayan, kısır bir adamdır,"[12] (İbn Hişam 1990, I: 356) diye hakaret ediyor. Hz. Muhammed'in Hatice'den iki oğlu olmasına rağmen ikisi de sütten kesilmeden ölüyor. Hatice'nin ölümünden sonra Hz. Muhammed'in evlendiği kadınlardan yalnızca esir eşi,

11 "Hypergamy" daha küçük sosyal konuma sahip kişilerle yapılan evliliktir.

12 *Bure raculun eltarun la'agibe letiu.*

Mâriye ona, Hz. İbrahim anısına İbrahim adı konulan bir erkek çocuğu veriyor (bkz. Conte, 2000b). Oğlu olmayan Peygamber için, Zeyd İbn Harise'nin bir süreliğine Zeyd İbn Muhammed olarak görülmesi anlaşılabilir niteliktedir. Hz. Muhammed, Mekke'den kaçtıktan sonra, göçmen dostları ve kendisine yardım eden Medineliler, Çöl Aslanı lakabı verilen amcası Hz. Hamza ile kölelikten azat edilen Zeyd İbn Harise'nin arasında kardeşlik bağı oluşturuyor. Hz. Hamza, Uhud savaşının yapıldığı gün vasiyetini Zeyd İbn Harise'ye açıklıyor ve (Guillaume, 1967, s. 234) Tabari (Madelung, 1997, s. 213'ten alıntı yapılmıştır) şöyle diyor:

> İşler kötüleşip de savaş narası her duyulduğunda, Hz. Muhammed ev halkından insanları (*ehl el-beyt*) ilk sıraya koyar ve dostlarını mızrak ve kılıçlardan korurdu. Böylece Übeyde, Bedir savaşında, Hz. Hamza, Uhud savaşında, Cafer (İbn Ebu Talip) ve Zeyd de Mut'a gününde öldürülmüştür. Peki, Hz. Muhammed şehit olan 'oğlu' Zeyd'i "ev halkından insanlar" arasında mı sayıyordu? Madelung, bu olayın "daha sonraki Şiilik tartışması ile oldukça farklı bir konu" olduğunu ekliyor (1997, s. 215, no. 5).

Watt şunları söylüyor, "Zeyd, Peygamber öldüğünde hayatta olsaydı, hiç zorluk çekmeden onun yerini alabilirdi (Kur'an 33, 40, Hz. Muhammed'in, Zeyd'in babası olduğunu açık bir şekilde reddetmesine rağmen)". Doğrusu dönemin kültürel yönü açısından ele alındığında *tabanni*, Hz. Muhammed'e inanan birçok kişiye amca ile yeğeni, yani Peygamber ile Hz. Ali arasında görülenden çok daha yakın bir bağ gibi görünmüş olabilir.

Hz. Muhammed'in Zeyd'e gösterdiği şefkat, Etiyopyalı köle bir anneden doğan Usame İbn Zeyd için de sürdü. Peygamber öldüğünde, Usame tartışmasız şekilde hayattaydı ve Şükran ile birlikte, Peygamberin cenazesini yıkama görevini üstlendi (Madelung, 1997, s. 27). Peygambere ait malların özel bir bölümü, Beni Haşim (Haşimoğulları) kabilesinden akrabaları tarafından istenmesine rağmen "yalnızca Hz. Muhammed'in eşleri, amcası el-Abbas, iki torunu ve Usame, normalde hak ettiklerinden daha fazla pay aldı (*a.g.e.*, s. 64). Peygamberin isteklerini yerine getirmek isteyen Halife Hz. Ebu Bekir, topraklarını genişletmek üzere hemen Suriye'ye bir sefer düzenlenmesini emretti ve genç ve deneyimsiz oluşu yüzünden birçok kişinin karşı çıkmasına rağmen Usame'yi ordunun komutanı olarak görevlendirme konusunda ısrarcı oldu (*a.g.e.*, s. 43).

Standart kaynaklardan derlenen bu olayları (hepsi de Peygamberin ölümünden çok sonra biraraya getirilmiştir) hatırlatırken amacım, Usame ve-

ya Zeyd'in yaşamları ve Hz. Muhammed'in halefi olmak için uygunlukları hakkında tahmin yürütmek değildir. Fakat bu biyografik ayrıntılar, geniş ve farklı yorumlanan İslâm'ın doğuş tarihinde üstü kapalı, tamamlayıcı anlatıların yapıcı unsurları olarak birlikte ele alındığında tam olarak evlat edinmenin dinî kurallara göre kaldırılması, "aynı kandan gelmeyen" Müslümanlar arasındaki yoğun babalık veya evlatlık duygularını engellemediğini ima ediyor. Üstelik bu tarz bir bağlılık Beni Haşim'e mensup, soy bakımından tanımlanan büyük ve küçük birimlerin statüsünü ve ayrıcalıklarını etkileyebiliyor. Benzer şekilde burada yapılan edebi alıntılarda, bir yandan Kur'an'daki emirlere saygı gösterilirken bir yandan da Arap geleneğinin duygusal bağlar ve sosyal donanımlarının yüzyıllar içinde geliştiğinin tarifi yapılıyor. Arap baba soyu ideolojisinin gücü ve gereksiz gösterişine rağmen bu uygulamalar soy kavramının bir neseb sorunu değil devam eden pazarlıkların bir sonucu olduğunu gösteriyor.

Arapların "evlat edinme" düşüncesinin altında, yaşamın ve özellikle de erkek çocuğunun yokluğunu telafi edecek, soyun tanınması veya meşrulaştırılmasının geniş çaplı sosyal kabul biçimleri olduğu söylenebilir. Evlat edinme, baba tarafından bağları başlatabilir veya yerine geçebilir, bu bağları oluşturup güçlendirebilir ve hatta yeniden kurabilir. Bununla ilgili kamu süreci, erkekler tarafından yürütülür ama yine de ciddi şekilde kadınların arabuluculuğuna bağlıdır. Söz konusu yöntemlerin genelde, yalnızca akrabalıkla ilişkili olduğu düşünülür. Bu yüzden evlat edinmenin kapsamını belirtmek için yarı hısımlığa dayalı farklı asimilasyon yöntemleri kısaca şu şekilde tanımlanabilir:

> H. Granqvist, ilk eşleri yalnızca kız çocuklar doğuran Hebron'dan bir adamın dokunaklı hikâyesini anlatıyor: ... daha sonraki eşi, adama bir oğlan çocuğu veriyor. Oğlan 15 yıl sonra, düğün yemeği için gereken malzemeleri getiren kamyonun altında kalarak, evliliğinden sadece birkaç gün önce ölüyor. Sürücü, zayıf bir aşirete üye olduğu ve intikam alınmasından korktuğu için polise sığınıyor. Sonrasında ise taraflar arasında tazminat olarak, babaya 330 Ürdün dinarı ödenmesine karar veriliyor. Bağışlama töreninin sonuna doğru yaşlı baba sürücüyü çağırıyor ve şöyle diyor, "Ah, oğlum! Bu dünyada ismimi taşıyacak bir oğlum olmadı. Tek oğlumu kader ve alın yazısı yüzünden kaybettim. Artık benim oğlum sensin. Oğlumun diyeti senindir (Granqvist, 1965, s. 128-29)". Ve *diyet*'i ona veriyor. Burada, bir cinayette zarar gören tarafa, sorumlu kişi tarafından bir eş verilmesini içeren "evlilikle kan tazminatı"na benzer şekilde "evlat edinmeyle kan tazminatı"ndan söz edilebilir (Granqvist, 1931-35, cilt 1, s. 140). Birinde, evlatlık durumunun tanınması, yaşamın telafisiyle intikamı engelliyor, diğerinde ise akrabalık doğuma giden yolu açıyor.

Azat etme yoluyla evlat edinmek, biyolojik baba olmanın sosyal ve hukuki yönden tanınmasıyla kölelik bağını ortadan kaldırıyor. Ebu'l farac el-Isfahani'ye göre, İslâm öncesi dönemde Araplar, köle annelerden doğan çocuklarını köle olarak görüyor ve ancak cesur olduklarını kanıtlamaları durumunda azat ediyorlardı (1935, s. 237; Thorbecke, 1868, s. 2-3). Arap edebiyatında meşruiyet kazanmak için uğraşan bir "piç"e dair en bilinen örnek hiç şüphesiz *Siret Antara*'dır. *Antara* soylu Şedda ile Etiyopyalı köle Zabiba'nın oğluydu. Sayısız yarışmadan galibiyetle çıktıktan ve tam olarak kabul görmesini engellemek için yanıltma taktikleri uygulayanları zekâsıyla alt ettikten sonra (annesi dahil olmak üzere) Antara yalnızca babasının *neseb*'ine (soyundan) kabul edilmekle kalmamış aynı zamanda amcasının kızı olan sevgili ablası ile evlendirilmiştir. Burada verilen örnek, idealleştirilmiş olsa da köleliğin halen geçerli olduğu ortamlarda mevcut evlatlık anlayışına dair önemli ayrıntılar sunuyor. Peters'ın (1990, s. 212) Bingazi'li Bedeviler arasında kaydettiği gibi, bir sahip tarafından ikisi de köle olan anne-babanın çocuklarına bile *İstilhak* tanınabiliyordu: "X köle bir kadının oğluydu; babası da köleydi, ama annesinin sahibi onu yetiştirdi, serbest bıraktı ve şimdi de kendi soyundan oğlu gibi yer verdi."

Evlat edinme durumu, benzer şekilde "vekil babadan olma oğlun" asıl baba tarafından tanınmasıyla da gerçekleşebiliyor; diğer pek çok isimle birlikte İbn Manzur da İslâmiyet öncesi dönemde *nikah el-istibda* olarak bilinen bu uygulamayı tanımlıyor. Bu uygulamada kendi konumundan daha soylu bir evlat edinmek isteyen bir adam, eşinden başka birisiyle nikahsız birlikte yaşamasını ister ve vekil babanın kendi eşiyle yaptığı çocuğu kendi çocuğuymuş gibi kabul eder (bkz. el-Tarmanini, 1989, s. 20-3).[13] Fakat söz konusu yöntem, İslâm dini tarafından fuhuş (zina) olduğu gerekçesiyle yasaklanmıştır ama bu uygulamanın dayandığı ihtiyar kişi/baba farkı, başlıca hukuki düşünce ekolleri tarafından farklı şekillerde yorumlanıyor (bkz. Linant de Bellefonds, 1965, cilt 2, s. 109-110). Bu konudaki farklılıklar, evrensel boyutta kabul gören ve baba her kim olursa olsun "çocuğu yatağın (yani eş veya cariyenin) sahibine veya efendisine" mal eden ve "zina yapan kişiyi de taşlara!" layık gören *el-veled li'l-firaş* sözünde ifade ediliyor. Aslında;

> Eğer bir koca çocuk yapma konusundaki yetersizliğinden dolayı ikna olduysa, üreme için akrabalarından birini, eşiyle birlikte olmak üzere görevlendirebiliyor. Koca olarak, bunu yapmak için yasal yetkisi ve eşinden ka-

13 Dikkatimi bu esere çeken Hosham Dawod'a teşekkür ederim.

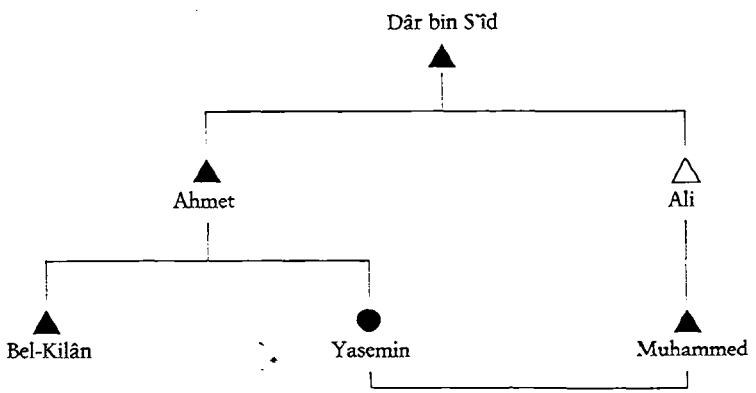
> bul etmesini isteme hakkı bulunuyor. Tek alternatif ise eğer "çocuksuz" ölmek istemiyorsa, erkek kardeşinden bir oğul "almak" ve bu oğlana karşı bir babanın taşıdığı sorumlulukları yerine getirmek. Hamile kalma yöntemi ne olursa olsun, baba tarafından kabul gören erkek çocuk, *sırf bu yüzden* ailenin üyeliğine kadar yükseliyor... (Peters, 1990, s. 193-4).

Evlilikle meşruluk kazanan üreme hakları bu şekilde yakın akrabalara veriliyor ve adı koyulmuş soyların devam etmesi güvenceye alınıyor. Vekâletle üreme yöntemine başvurmaya nadiren ihtiyaç duyuluyor, çünkü İslâmi hukuk *ikrar* (kabul, tanıma) olarak bilinen yöntem sayesinde, çocuğu olmayan kişilerin bilinmeyen bir soydan gelen (*mechul en-neseb*) çocuk, oğlan veya kızla evlat edinme (*benuvve*) ilişkisi kurmasına izin veriyor (el-Tarmanini, 1989, s. 199).

Seçilen üç örnek tam da baba olmanın ve evlat sahibi olmanın sosyal yapısını, Arap kültüründeki ayrıntılarıyla birlikte vurguluyor. Bu örneklerin hiçbiri, "çöl aslanı olmayan adam"ın yeni bir soyadı ve varis statüsü almasını yasaklayan Kur'an emrine karşı çıkmıyor. Tam aksine, üç yöntem de İslâm hukukunda tanımlandığı gibi babalık ve akrabalıkla ilgili ayrıcalıkları güçlendiriyor. Dolaylı yoldan olsa da Granqvist tarafından bildirilen, istisnai Ürdün örneğinde de oğul, biyolojik babadan sosyal babaya "transfer" oluyor, ama amaç haksız yere kasıtsız adam öldürme sonucu evladını kaybeden bir adamın soyunu yenilemesine yönelik bir tazminattır. Aslında birbirine muhalif iki hısımın onur borcunu, kişisel baba-oğul ilişkisini aşan sosyal bir gereksinimle yoluna koyulmaktadır. Esasında "Antara"nın örnek hikâyesi dikkatimizi meşruiyetin tamamlayıcı yönüne, yani aynı soydan olma ile akrabalık arasındaki karşılıklı etkileşime çekiyor. Evliliğin evlat edinme bağını güçlendirme konusundaki önemi zaten, Zeyd ile Zeynep'in sona eren birlikteliğinden anlaşılıyordu. Aslında babalık durumu uzun süreli, nesiller arası bir asimilasyonu başlatan yasal bir an haricinde çoğunlukla bir Tunus deyimiyle özetlenir: *dehalu bi'l-nisain*, yani "içeri kadınlarla girdiler" (Bédoucha, 1994, s. 195).

G. Bédoucha (1994, s. 194-5), Tunus'taki Büyük Sahra çölünde bir vaha olan el-Mansura ile ilgili hikâyesinde, "evlilik yoluyla evlat edinme" olayını tanımlıyor, uzun süre önce Cezayir'den gelen Dar ben S'id kabilesi burada zayıf bir grup oluşturuyor. Soyağaçları, S'id adlı liderin Ahmed ve Ali adlarında iki oğlu olduğunu gösteriyor. Ama daha yakından incelendiğinde Ahmed'in, S'id'in tek oğlu olduğu ortaya çıkıyor. Peki, bu durumda Ali nereli? Bu noktada, halen su haklarıyla donatılmış olmasına rağmen, azalan soy,

Soy Yanılsaması 2



yok olma tehlikesi ile karşı karşıyaydı. Tek varis olan Ahmed, mal varlığının tek oğlu Bel-Kilan ile tek kızı Yasemin arasında bölüneceğinden korkuyordu. Eğer Yasemin de bir "yabancı" ile evlenirse, onun payı da Dar ben S'îd'e geçer ve böylece, soy sadece Bel-Kilan'la ilerlerdi. Bu yüzden babası, Yasemin'i, Ali'nin oğlu Muhammed ile evlendirdi. Ali'yi de S'îd'in oğlu ilan ettiler, bu da onu, Ahmed'in "kardeşi" yapıyordu. Babasının adını koruyan Muhammed de S'id'in "torunu" ve Ahmed'in yeğeni oldu. Bunun ardından, Ahmed mal varlığını (*inter vivos*) oğlu Bel-Kilan ile Yasemin'in payını alan damadı ve aynı zamanda üvey yeğeni arasında paylaştırdı. Böylece Muhammed, S'id ve Ahmed'in soyuna biyolojik ve ekonomik yönden katılıyordu. Bu dolaylı asimilasyon yoluyla Muhammed, kendi soyunu kurma hakkından vazgeçti, ama bir eşi, serveti ve akrabaları oldu. Hiç şüphesiz bu durum, yalnızca yasal kurallar bakımından kabul edilebilir niteliktedir, ama soyun bazen şartlara "uydurulabileceğini", böylece bütün kuralların üstündeki kuralın, yani babalık hakkının hüküm süreceğine, kim itiraz eder ki?[14]

Burada evlilik, kurgu olduğu itiraf edilen *neseb*'e (soy) gerçeklik kazandırıyor. Tersine, seçici akrabalık ise *sihr* (akrabalık) yapısında değişiklik yapabiliyor. Bu bakımdan, mevcut anlamı itibarıyla "değiş-tokuş" veya "yerine geçen" anlamında bir terim olan *berdel* uygulamasına özel bir vurgu ya-

14 "Bir grup yok olma tehlikesiyle karşılaştığı zaman [...] bir soyun tamamlayıcı bir soy ile birleşmesi (ve bu süreçte kaynaklarını evlat edinen soy ile birleştirirler) veya sayısal yönden daha büyük olan grubun, diğer grubu güç kullanarak kontrol altına alması yönünde bir eğilim vardır (Peters, 1990, s. 93)".

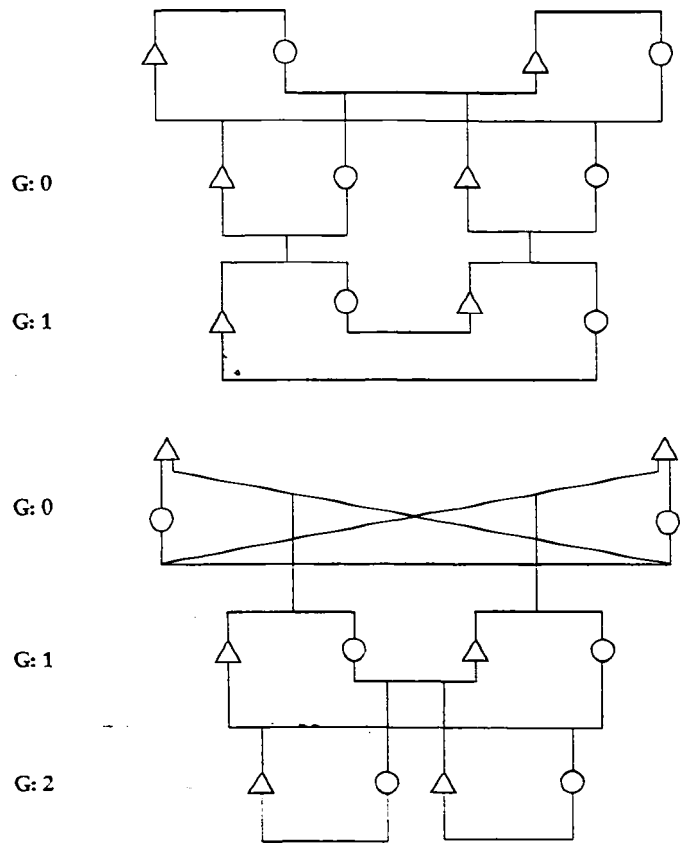
pılmalıdır. Bu uygulamada, bir adam vesayeti altındaki bir kızı bir başka adamla evlendirir, karşılığında da diğer adama kendi vesayeti altındaki bir kız çocuğunu evlenmek üzere verir. Ama Arap akrabalığı tartışmasında ortaya çıkan bir başka yanlış anlama, İslâm inancının *berdel* uygulamasını reddettiğidir.[15] Fakat *berdel* yasaklanmış mıdır? Sünni mezhebinden İmam Malik (d. 179/795) arada hiçbir başlık parası (*mehr*) olmadan bir adamın, başka bir adamın kızıyla evlenmek üzere kendi kızını o adama vermesiyle ortaya çıkan İslâmiyet öncesi dönemdeki *şigâr* (*berdel* değil) uygulamasına karşı çıkıyor (Malik, s. 535). Elbette doğrudan karşılıklı alış-veriş ile bedeli ödenen her evliliğin tamamlanması, eğer başlık parası ödenmez ya da en azından söz verilmezse kınanması gerekir. Bu yüzden *berdel* yasak değildir, ama sadece Kur'an'da tanımlanan çeyiz ödemesinden vazgeçilmesi karşılığında, bir hile olarak kullanılır. Bu kolayca atlatılan hükümle birlikte, *berdel* hiçbir yasal kural veya sosyal uygulamayı çiğnemez, peki o zaman nasıl uygulanır?

Birbiriyle akraba olmayan iki erkek, kız kardeşlerini değiştirdiği zaman bu evliliklerden doğan çocuklar hem anne hem de baba tarafından kuzen olur. Aslında bu kuzenlerin evliliğine de tamamen izin verilebilir, ama akrabalık bağlarında bir kadın unsuru olduğu için pek hoş karşılanmazlar. Kan bağından kaynaklanan hiçbir yasaklama bu tarz birleşmeleri engellemez, yine de sadece erkek tarafından akraba olan kuzenler arasındaki evliliklerin yapılmasını gerekli gören Arap soy uygulamaları ile tamamıyla uyumlu değildirler. Aksine akraba olmayan iki erkek, kızlarını değiştirdiği zaman bu birlikteliklerden doğan çocuklar kendi anneleri arasında soy bakımından yarı-kız kardeşlerin çocukları olur. Bu yüzden, aralarında evlilik olmaz. Dolayısıyla Malik'in terim seçimi antropolojik açıdan çok zekicedir, kız kardeşlerin değil, kız çocuklarının değiştirilmesine karşı çıkar. Fakat *berdel,* evlenmesi mümkün olan akrabalar arasında da uygulanır (İbn Manzur, Sh-Gh-R, Peters, 1990, s. 239-40) ve daha önceden var olan soy bağlarını güçlendirir.

Akrabalıkla ilgili olarak söylemde değerli olmasa da, kız çocuklarının değiş-tokuşunun engellenmesi haricinde *berdel* uygulamasına izin verilir ve bu uygulamayla oldukça sık karşılaşılır (bkz. Granqvist, 1931-35, cilt 1, s. 109-19; Tapper, 1990, s. 141-56 vd.). *Berdel*, verili kültürel tercihe göre farklı olmasına rağmen, nesilden nesle, dışa kapalı, yeni unsurlar dahil edilmeden kuzenler arası evliliklere izin verir (bkz. Copet-Rougier, 1994, s. 457). Erkek

15 *Berdel* terimi antropoloji alanında çoğunlukla, Arap kültüründe uygulanamayan, yerleşik kurallara ilişkin Lévi-Straussçu bir anlamı olan 'evlilik değişimi' olarak tercüme edilmektedir. (Bonte, 2000; Conte, 2000b; Lévi-Strauss, 2000).

Soy Yanılsaması 3



odaklı yerleşik gruba dışarıdan kadınların getirilmesini kolaylaştıran bu yöntem, yerel düzeyde evlenmeyi bekleyen kadın ve erkeklerin sayısındaki dengesizlikleri de telafi edebilir. Birbirini takip eden nesillerde de, sözde "Arap evliliğinin" üreyememe durumuyla ortaya çıkan "ikilemi" çözmeye yardımcı olur. Çelişkili olmanın ötesinde, bir tarafta baba tarafından akraba olan kuzenler arasında (*evlad el-'amm*), diğer tarafta ise yabancılarla (*garâib*) yapılan evlilikler, *berdel*'in farklı yöntemlerinde açıkça belirtilen devamlılığın kutupları olarak ortaya çıkıyor. *Berdel* kendi başına, "farklılığı kapsama konusunda başarısız olmasına" rağmen (Dresch, 1998, s. 124), toplu evlat edinme, paralel kuzen konumuna gelme ve yabancıların ideal eşlere çevirmesiyle soy-

ların birleştirilmesi veya biraderlik anlaşmalarıyla birleştirilebilir. Dolayısıyla bence "Arap evliliğindeki" önemli nokta, amca çocuklarının çok övülen birlikteliğinden ziyade yukarıda tanımlanan geniş çeşitlilikteki birleşmelerin sunduğu yüksek seviyede uyum sağlayabilme yeteneğinde yatıyor.

KUZENLER VE ERKEK KARDEŞLERİN SEÇİMİ

Fırat Deltasından Beni Isad Kabilesi

Selim'in Fırat deltasındaki göçebe, tarım-hayvancılıkla geçinen Beni Isad kabilesine ilişkin yaptığı ünlü araştırma, seçici akrabalık ve ailelerin daha büyük gruplara katılımı yoluyla bireylerin gönüllü bir araya gelişlerindeki yapısal devamlılığı anlama konusunda sanırım özel bir yere sahiptir. Ayrıca söz konusu araştırma, kabileler (*kaba'il* veya *aşa'ir*) arasında görülen, soyun çoğalması ve bir araya gelme gibi tamamlayıcı işlemler sayesinde sınırların yeniden tanımlanmasını da açıklıyor (1956-57, 1962). Iraklı yazar, yakın akrabalık alanını kapsamak için resmi soy simgelerinin ötesine bakıyor. Selim şöyle diyor:

> Her soyun (*fehz*) üyeleri baba tarafından gelen soylar (*en-neseb el-ebawi*) aracılığıyla birbiriyle ve soyun kurucu atalarıyla ilişkilidir. Fakat soy içindeki evlilik mübadelesiyle (aile içi evlilik) kurulan yüksek akrabalık (*el-nisbe el-âliye*), soydaşlık ilişkisi (*intisab*, akrabalık) ve anne ile baba tarafına ait müşterek ilişkiler arasında, baba tarafından akrabalığın oluşmasıyla uyumlu olmayan bir farklılık anlamına geliyor (Salim, 1956, s. 115-16).

Yazarın burada *neseb* veya baba soyundan gelme ve *nisbe*, yani akraba yakınlığı, arasında koyduğu ayrım da aile içi evlilikle, *civar* (birlikte yaşam) kuralına uygun olarak aile dışından getirilen bir eşin asimile olmasını gerektiren birliktelikler arasındaki karşıtlığı ortaya koyuyor:

> Babadan gelen soy üstün olduğu zaman, soyun erkekleri ve genç kızları arasında evlilik olmadığında bütün soy birbirinden farklı iki kategoriye ayrılır: bir tarafta dışarıdan gelen kadınlar ve diğer tarafta baba tarafından akraba olan, soyun diğer üyeleri. Soyun erkekleri grubun genç kızları ile evlendiği zaman, bu birliktelikler doğan soy üyeleri babalarından ayrı olarak dayıları ve aynı zamanda amcaları olan erkek üyelerle akrabadır. Bu koşullar altında akrabalık, *neseb*'in dayandığı genel kural, yani babadan gelen soy ile bir çelişkiye düşmeden, soydaşlık halini alır (*a.g.e.*, s. 116, no. 1).

Selim'in anlattığı toplumda, soyutlanmış bireylerin *hamule*'ye (aşiret) kabul edilmesi esasen evlilikle oluyor. Yine de akraba olmayan birinin kabileye alınması evlat edinme (*tabanni*) yoluyla da olabiliyor. Bu bireylerde nadiren uygulanıyor. Salim'in bulgularına göre, incelenen Chiyabish bölgesinde yaşayan 242 insan arasında sadece üç tanesi evlat edinilmişti. "Evlat edinmeye, bir yetim ailesiz (*beyt*) kaldığında veya anne-babanın her ikisi de meyvelerini daha sonradan toplumda kazandıkları saygı ile toplayacakları iyi bir iş yapmayı umduğu zaman başvuruluyor. Çocuğu olmayan çiftler de evlat ediniyor, ama bunların sayısı çok azdır... (*a.g.e.*, s. 76)" Evlat edinilen çocuğun üvey anne-babasından miras alamayacağı konusunda İslâmi kurallara saygı gösteriliyor, miras *ölümden önce yapılan* bir bağış olarak bırakılıyorsa istisnai bir durum oluyor (Chelhod, 1971; Jaussen, 1948: 23, s. 116). Bu şekilde evlat edinme, yani *ikrar*, sığınma yeri arayan yetişkini değil yalnızca yetim çocuğu ilgilendiriyor. Bu yetişkin, *kitba* adıyla bilinen bir başka katılım yöntemiyle devam eden akraba olma sürecinden de dışlanmamış oluyor. Bu yazılı, herkesin önünde görüşülen ve ilan edilen anlaşma (*mithak*), üçü de çok eskiden var olan kardeşlik (*mu'ahhat*), birlikte yaşama (*civar*) veya siyasi ittifak (*hılf, muhalefe*) anlaşmalarının farklı yönlerini bir araya getiriyor.

Selim'e göre *kitbe*, "özel bir belgeyi hazırlayıp imzaladıktan sonra, evlat edinme (*tabanni*) yoluyla bir soya veya kabileye katılan alt seviyedeki ya da bütün bir soyun üyeleri arasından gelen bir veya birden fazla sayıda insanın asimile olmasını (*indimac*)" anlatıyor. Bu sürecin doğal sonucu, ayrılan kişilerin soyunu etkileyen bölünme anlamındaki *fasl*'dır. Selim ayrıca şunları da ekliyor:

> Kabileler arasındaki savaşların yaygın olduğu dönemlerde... Diğer kabilelerin zayıf bölümleri, korunmak, bayrağı altında toplanmak ve evlat edinilmek yoluyla kendilerini bir yere ait hissetmek için güçlü, Beni Isad kabilesine sığınır. Kabileye evlat edinme yoluyla girenlerle başlangıçtan beri kabilenin üyesi olanları ayırt etmek kolay değildir. Buna rağmen, birçok soy ve kabilenin yabancı (*garibe*) olduğuna dair adı çıkmıştır. Son yıllarda ve özellikle de 1934'ten bu yana soylar ve soyların bölümleri arasında sınırsızca evlat edinilmiştir (*a.g.e.*, s. 138).

Selim, soya "giren kişinin"(*dahil*) aynı zamanda koruyucusunun "tamamen eşiti", "onun bir parçası" olduğunu öne sürüyor. Ama bu, asimilasyonun statüyü içerdiğini inkâr etmek anlamına gelmiyor, çünkü *ketbe*, Beni Isad kabilesi içindeki ev sahibi grupların siyasi ve ekonomik durumunu iyileş-

tirmeyi amaçlayan asimetrik bir işlemdir. Selim, hâkim konumdaki Ehl el-şeyh'ten "hiçbir soyun bir başka kabile tarafından evlat edinilmediğini" bildiriyor (*a.g.e.*). Çatışmalar genellikle toprak kullanımı ve miras paylaşımıyla ilgili anlaşmazlıklardan kaynaklanıyor. Böylelikle, *ketbe* şanssız veya toprağı olmayan kimseleri, toprak sahiplerinin güdümüne sokmak için cezp etmeyi amaçlıyor. Beni Isad kabilesinin tabiiyetlerinin yeniden ayarlanması gerektiği zaman ilgili taraflar, incitmemek veya aşırı kin yaratmamak için "kabilenin diğer üyelerine karşı büyük bir özen ve özel bir saygıyla hareket ediyor" (*a.g.e.*). Nezaket yokluğu, kabile (*hamule*) ya da aşiretin (*aşire*) bağlılığını ve böylece en nihayetinde Ehl el-şeyh'in hâkim konumunu tehdit edebiliyor. Usulen eşit olan bu soy birimlerinin hiyerarşik sıralaması, sosyal düzenin merkezi bir özelliğidir ve toplu evlat edinme olayı da bu eşitlikçi-olmayan bakış açısıyla değerlendirilmelidir.

Selim'in belgelediği 1944 yılındaki *ketbe*, sürekli ayarlanan soy kompozisyonu ve *kabile* içindeki sıralamanın düzenlenmesi sürecindeki hadiselerden sadece biridir. Bu örnekte Haddadiyyin veya "demirciler" kabilesine bağlı olan Elbu Mes'ud, hâkim durumdaki Ehl el-şeyh kabilesinin iki soyuyla anlaşma yapıyor. Bu anlaşmanın hiyerarşik yapısı, tarafların isimlerinde kendini gösteriyor, "Şeyh'in halkı", "demircileri' aralarına kabul ediyor. Bu düzenlemeyi onaylayan bütün bir kabile değil, yalnızca bu grubun içindeki iki soydur. Fakat bu soylar da sanki tek bir soymuş gibi davranıyor. Her biri kendi adını ve kimliğini koruyor ama diğeriyle güç birliğine gidiyor ve anlaşma içinde anlaşma yapıyor; "evlat edinme gibi önemli konuda iki soy birbirine sımsıkı bağlanıyor ve tek bir soy gibi davranıyor".[16] *Kitbe* işleminin evlat edinilen gruba garanti ettiği yüksek konum, karşılığında evlat edinen gruplar arasında var olan önceki dostluğu da pekiştirmeye yarıyor ve kabile içindeki ortak saygınlıklarını güçlendiriyor. Klasik *civar* veya *hılf* anlaşmalarıyla benzerlikler de burada fazlasıyla belirgindir.

Selim'in yeniden ortaya koyduğu sözleşmede bir madde şöyle diyor: "el-Hacı Savvad'dan Beni Isad ve Elbu Ziyu kabilelerinin adamları olarak bizler, adlarımızı yazdırdık ve Elbu Mes'ud kabilesinin adamlarıyla amcaoğlu (*dehalna enfusena bi-l-ammeti*) olduk." Daha sonra şöyle devam ediyor: "Kan bedelinin bize veya onlara düşen kısmını ödeyeceğiz ve Allah bizi sorumluluğu işleyene ait olan kötü günahlardan korusun! Ve bu bir tarafa, bizler kardeşiz [(*ihvan*) *a.g.e.*, s. 140]." Kelime kullanımına gösterilen özel ilgi, görünürdeki

16 Selim (1956, s. 139) şöyle yazıyor: *Yentesabani ba'dehuma intisaben vesikân.*

soya ilişkin yakınlığın iki farklı derecesi arasında bulunan ayrımdır. Kesin bir başlangıç için sınıflandırma niteliği taşıyan *benu-l-'amm* isimli sözleşmedeki imza sahibi grupların üyeleri arasında yaşanan birebir ilişkiler, kardeşlik bakımından yeniden düzenleniyor. Tüm bunlar sanki imzalayan tarafların, sadece söz ile akraba olan insanlar arasındaki mümkün olan en yakın akrabalık derecesinden kurgusal meşru bir ana, kan bağlılıkları bakımından kaderlerini birleştiren ve bir onur toplumu oluşturan bu bağa geçmeyi istiyormuş gibi gerçekleşiyor. Bu eşiği geçmek, yeni müttefikliğin hiyerarşik yapısını hem açıkça gösteriyor hem de en aza indirgiyor. Böylelikle, bir araya yeni gelen "kardeşler" arasında belirsiz bir üstünlük hakkıyla değersizleştirilen bu sözde eşitlik istekli bir ruh haliyle ifade ediliyor.

Yalnızca aile içi evlilikle etkin hale gelecek olan paylaşılan soyun (*neseb*) sonucu anlaşmaya yazılır. Kardeşlik ve kardeşlik yoluyla uygulanan toplu evlat edinme arasında organik bir bağ kuran ve kurgusal bir teminatla etkili bir soy geliştiren *berdel* bu birleşmeyi ciddi boyutta hızlandırabilir. Evlat edinilen grup toplu halde evlat edinenlerin akrabaları konumuna yükselir. Grup ev sahiplerinin ismini alarak zaman içinde başvuracakları bir cetleri olduğunu unutmaya (veya anımsamayı bırakmaya) başlayacaktır.

Atalardan kalma bir soyadı veya grup adı kullanma yerine, ayrımcı nitelikteki "gerçek" evlat edinme kriterine, evlat edinilen kişinin bir birey olarak üvey babasından miras edinme hakkı olduğu noktasında karşı çıkılabilir. Bu yaklaşım hukuk ve geleneğe göre yasaktır. Bu yüzden toplu evlat edinme işleminde taraf olan gruplardan birinin miras edinme yöntemlerini değiştirmesine neden olacak bire bir ilişki kurulmaz. Anlaşma sadece grubun bir bütün olarak dahil olduğu cezai konularda ortak sorumluluğu belirler ve anlaşmaya karşı işlenen onur kırıcı bireysel suçları hariç tutar. Fakat bu sebeplerden dolayı sözleşmeyi, basit ve kibar bir şekilde müşteri-satıcı metaforu olarak bir kenara itmek oldukça yanıltıcı olacaktır. Seçilen erkek kardeşlerin yaptığı evliliklerden doğan çocuklar, evlat edinenlerin yanı sıra evlat edinilen kişilerle de akraba olacak, yalnızca anlaşmaya taraf olarak katılanların değil onların akrabaları da dahil olmak üzere tek ve aynı kabilenin, baba tarafından varisler topluluğunun üyeleri olacaklardır. Tek bir neslin olduğu ortamda bu yöntem varislerin çeşidini artırabilir. Benzer şekilde toprağa erişimi de değiştirebilir. Bir sonraki nesilde imzalayan tarafların torunları arasındaki evlilikler hem anne (*mu'imm ve muhvil*) hem de baba tarafında "soylu" olarak görülecektir. Böylece konum ve zenginlik farklılıklarına karşın birbirine tamamen eşit taraflar arasında evlilik yapma idealine çok yaklaşan birliktelik-

ler için uygun şartlar oluşturulur. Diğer bir deyişle, kardeş torunlarının sırasıyla yaptıkları aile içi evlilikle zayıflayan baba tarafından kuzenler arasındaki evlilik bağı, sözde kurgusal akrabalığın tanınmasıyla seçici bir şekilde güçlendirilebilir. Seçilen şekil ne olursa olsun eğer soydaşlık efsanesi sürdürülmek isteniyorsa bunun önüne geçilemez. Peki, baba tarafından akrabalığın ötesinde sosyal sınırlar nerede başlar?

Osmanlı İdaresindeki Filistin'in Nazaret (en-Nâsıra) Kentinde Yaşayan Hıristiyan ve Müslümanlar

1850'ler Filistin'de zorluk yıllarıydı: 1854'te kıtlık, 1855'te ise su çiçeği salgını baş gösterdi. Özellikle de Nazaret en-Nâsıra kentinde yaşayanlar, Osmanlıların Sayda valisinin kontrol edecek durumda olmadığı sayısız hakaret ve saldırıya maruz kaldı. Böylece şehir halkı soydaşlık ilişkisine dayanandan daha geniş ve aynı zamanda daha kısıtlayıcı bir akrabalık (*garabe*) deyimiyle çözümlerini formüle etme konusundaki kararlılıklarını ifade ederek kendi başlarına hareket etmeye başladı.

1857 yılında en-Nâsıra'da yaşayan 5890 kişiden sadece 1500 tanesi Müslüman'dı. En büyük Hıristiyan toplumu Rum Ortodokslardı (2500 kişi). Bu cemaatin Romalı ve Rum Katolikler (sırasıyla 750 ve 550), Maruniler (370) ve yeni kurulan Protestan mezhebiyle (220) ilişkileri anlaşmazlıklar içeriyordu (Steppat, 1974, s. 241-42).[17] Bu topluluklar imparatorluk yetkilileriyle yaşadıkları hukuki ilişkilerde, üç dini grup (*tava'if*) olarak hareket ediyordu: Müslümanlar, Ortodokslar ve son olarak da Romalı Katolikleri (*Latin*), Katolikleri (*kathulik*) ve Protestanları (*brutistant*) bir araya getiren *ta'ife*. Dışarıdan gelen tehlikeler karşısında bu grupların liderleri kendi aralarındaki anlaşmazlıkları gidermeye çalışıyor ve *umumiyye* olarak tanımlanan ortak korunma ilişkisine giriyordu. Bununla bağlantılı olarak "soydaş akrabalık anlaşması" veya *'amm* kökünden türetilen ve türetme şekli bakımından klasik *mu'aha* yani "kardeşlik bağı" anlamındaki *mu'amma* üzerinde karar kıldılar. Anlaşma bir sözleşme (*ahd*) ile resmiyete döküldü:

> Hamd Allah'a, selamet Peygamberi üstüne olsun!
>
> 1. Zamanımızın rüzgârı [veya ruhu] yok olduğu, ışıkları söndüğü ve kötülükler arttığı, çaresizliklerin çoğalıp haksızlıkların yaygınlaştığı ve yozlaştıranların ahlaksızlığı her yeri kapladığı için... En-Nâsıra ve bu bölgenin

17 Seçici akrabalığa yönelik ilgimi bildiği için, bu bölümde verilen bilginin alındığı 1974 yılında yayınlanmış makalesini (Mansur 1924'e dayanır) bana verecek kadar cömert davranan Profesör Fritz Steppat'a minnettarım.

sakinleri de yönetimi etkisi altına alarak kendi istekleriyle kendi varlıklarını korumak için bir yol bulmaya karar vermiştir.

2. Böylece Büyük [Osmanlı] İmparatorluğu'na karşı isyan eden ve onlara karşı saldırıda bulunan soyguncular, haydutlar ve hainleri geri püskürtmek için hem baba tarafından akrabalık anlaşması[18] hem de tek bir akraba topluluğu olarak kendi aralarında kuzen olmaya karar vermişlerdir. Bu öyle bir şekilde yapılacak ki saldırıda bulunan veya bahsedilen şekilde kötülük yapmayı düşünen herkes önce [yapmaya çalıştıklarından] daha iyi bir yöntemle geri püskürtülecek ve eğer bunun üzerine çekip gitmezse öldürülecektir. Kan parası da (*diyet*) bu belgede adı geçen kişiler arasında paylaştırılacaktır.

3. Burada adı geçenler gerçekten amca çocukları olup onlara saldıranları caydırma konusunda akrabalardan oluşan bir topluluk kurup birlikte öldürdükleri kişiler için tazminat isteyenlere karşı, yasal sebep olmadan onlardan tazminat talep ettikleri için tazminat toplayacaklardır. Çünkü saldırıda bulunan kişi yasa dışı bir saldırgandır ve yasadışı saldırganlara da hukuki yönden tazminat ödemek gerekmez. [Zorunlu olduğu hallerde] tazminat en-Nâsıra ve çevresinde yaşayan yetişkin erkekler arasında toplanır.

4. Kardeşlik anlaşmasıyla bağlı bir kişi öldürüldüğünde ve onun için tazminat alındığında, tazminatın üçte biri kendi varislerine ve üçte ikisi de akraba topluluğuna kalır.

5. Önceki düzenlemeler şiddete maruz kalanlar için de geçerlidir. Eğer kuzen topluluğu üyelerinden biri topluluğa saldırmayan insanları öldürürse, o zaman suç işlemekten vazgeçmesi için katilin kendisi tazminat öder.[19]

Bu anlaşma, dış tehditler karşısında intikam grubu olarak hareket eden komşular arasında bir savunma anlaşmasıdır. Anlaşma "akrabalar topluluğu"nun onayı olmadan dışarıdan birilerini öldürenleri korumuyor, ama muhtemel saldırganlara karşı alınan koruyucu önlemlere göz yumuyordu. Burada akrabalık dili karşılıklı destek olma sorumluluklarını geçerli kılmaya yararken aslında sözün dışında, soydaşlık ve akrabalık fikrini önlüyordu. Çünkü en-Nâsıra'da yaşayan seçilmiş akrabalar, yani *muta'ammun*, kural olarak üyeleri evlenmeyen, farklı dini topluluklara aitti. Mezhebe bağlı aile içi evlilik ise "akrabalık sözleşmesini" akrabalık ilişkileri bakımından her türlü ilişkiden yoksun bırakıyordu. Steppat, bu sözleşmeyi kesin şekilde *sosyal sözleşme*, yani tarafların sosyal ve dini kimliklerini koruyan ve yerel topluluğun sınırları dahilinde huzur içinde birlikte var olma iradesini güçlendirmeyi amaçlayan bir sözleşme olarak tanımlıyor. Söz konusu amaçlar da ken-

18 *Vafeka re'yehumu el-hazime en yekunu muta'amine me'a ba'zihim ahden umumiyyeten ve muta'assibina asabeten vahideten.*

19 Bu metnin Arapça aslına (Almanca tercümesi ile birlikte) Steppat'ta yer verilmektedir.

di demografik önemi her ne olursa olsun bütün soya ait/dini ortaklıkların hukuki eşitliğini sağlayarak gerçekleştiriliyor.

Fakat anlaşmanın sınırlı alanı, belgede kullanılan önemli ifadelerin (kuzenlik, soydaşlar topluluğu) etkili bir söz sanatı yansıttığı anlamına gelmiyor, birlikte yaşamak (*civar*) soydaşlık (*neseb*) ve akrabalık (*sihr*) karşısındaki üstünlüğünü ifade ediyor. Böylece, *garabe* (akrabalık), sınırları ve sosyal alanı korumak gibi ortak bir çıkara dayanıyor, bu güvenlik olmadan toplumlar ve kimlikler arasındaki denge sürdürülemiyor. Nitekim Filistinlilerin kullandığı *mu'amma,* bununla bağlantılı terimi ama yine de benzeşmeyen Bedevi terimi *ben'amma*'dan farklı okunmalıdır. En-Nâsıra kentinde, ortak inanç olmadan "kuzenlik", *connubium* (evlilik değiş tokuşu sistemi, örn., iki kabile arasında) olmaksızın dayanışmayı simgeler. Kuzenlik durumunun Bedeviler arasında, Chilbaysh'da olduğu gibi onaylanması, aile içi evliliğin kardeşlik başlangıcı olarak kabul görmesi ve ecdatların birleşmesinin ihtimal dahilinde olduğu anlamına gelir. En-Nâsıra'da bile kan borcuna ilişkin ortak sorumluluk oluşturulması daha halen soydaşlık metaforuna başvurmayı gerektiriyor. Zayıf, daha sınırlı komşu dayanışma bağını güçlendirmek için kültürel olarak daha güçlü, daha geniş akrabalık dilinin sağlanması gerekiyor.

Bu açıdan bakıldığında en-Nâsıra sözleşmesi, Hz. Muhammed tarafından Medine'de yapılan ittifak anlaşmalarıyla ilginç bir benzerlik gösteriyor. Söz konusu anlaşmaların özel bir yönü, bunları yapan kabilelerin *dini,* Yahudi kabilelerin dininden farklı olmasıydı (Serjeant, 1978, s. 4). Akrabalık olmadan benzer olmanın, ortak atalara sahip olmadan kan-borcuna sahip olmanın farkına varılması, Ortadoğu'da varlığını sürdüren en geniş *garabe* (akrabalık) biçimlerinden birini meydana getiriyor. Lübnan'da kullanılan 19. yüzyıl *'ammiyye* sistemi yerel toplumu mezhepler arası temelde düzenleme girişimlerinin modern bir örneğini sunuyor (bkz. Harik, 1968). Fakat son yıllarda bu tarz anlaşmaların olmaması Lübnan'ın dışında başka nerde daha yıkıcı olmuştur? Bugün bile toplumlar arası evlilikler, din değiştirmeyi en baştan şart koşuyor ve bu da en azından çiftin biri için akrabalıktan ayrılmak anlamına geliyor. Sadece Lübnan'da değil bütün Ortadoğu'da medeni evliliğin olmaması, hiçbir seçici akrabalık biçiminin üstün gelemeyeceği topluluk içi evlilik biçimlerini idame ettiriyor.

ASİMETRİ, BENZERLİK VE SOY YANILSAMASI

Tek bir inancın hâkim olduğu yerlerde seçici akrabalığın kurulması üzerine uygulanan en üst düzey kısıtlama, tarafların uygunluklarını, sınıf ve konum

bakımından değerlendirmesinden kaynaklanıyor. Soya ilişkin kabul edilebilir uzlaşma derecelerini veya baba tarafından hakların düzgün kullanımını etkileyen sınırlamalar ancak daha sonraki aşamalarda araya giriyor ve "ev sahipleri" ile "yeni gelenler" arasında sürekli eşitsizliği yansıtabiliyor (Bédoucha, 1994, s. 196-99). Sosyal basamağın "aristokratik" kutbunda, İslâmiyet öncesi Arabistan dönemdeki bazı kabileler, "parlayan kor" olarak tanımlanıyordu; bunlar, mükemmel olduklarından o kadar emindi ki hiçbir anlaşmayı kabul edeceklerini düşünemiyorlardı (Lane, 1863-93: s.v. JMR). Bazı Araplar, anne ve baba taraflarından gelen soylarından, bir yabancının onlarla eşit olabileceğini kabul etmeyecek kadar çok gurur duyuyordu (Goldhizer, 1889, s. 131). Aşırı retoriklerin sosyal uygulamaların boyutunu yansıttığı durumlarda, akrabalık ötesi evlilik seçenekleri, özellikle kısıtlanmış olmalıydı. Buna rağmen, Smith (1885, s. 50-51; 1914, s. 314-18) ve Wellhausen (1884, s. 124, 127-129) tarafından tanımlanan ilk Arap akrabalık anlaşması, farklı soylardan gelen eşit kişilerin "kendi akrabaları arasından biriyle" evlenme arzusunu tatmin etmek için saygın ve erdemli bir yol açarken, bir anda akrabalık çemberini de genişletiyordu. Akrabalık kurgusu aracılığıyla, muhtemel eşlerin vesayeti altındaki çocuklar arasında "tamamlayıcı" nitelikte bir ilişki [berdel uygulaması] kurulabiliyordu. Aile dışından biriyle yapılan evlilik, böylelikle, kolay bir şekilde ortak atalar veya resmi eşitlik kisvesine bürünebiliyordu.

Fakat seçici akrabalık, çoğunlukla, ister bireyler isterse gruplar arasında olsun statülerinin asimetrisiyle birbirinden ayrılan taraflar arasında resmiyet kazanıyor. Eski bir söz "alıcı-müşteri ilişkisinin tıpkı baba soyundan gelen akrabalık (*neseb*) gibi bir çeşit akrabalık (*luhma*)" olduğunu hatırlatarak, dolaylı yoldan bu noktanın altını çiziyor. Fakat kabul edilebilir düzeydeki farklılığın kapsamı, "korunması gereken onur" gibi bir emirle sınırlanıyor. Farklılık da "daha üstün" tarafın, "katılan" tarafa sürekli üstünlük kurmasının dışında daha başka bir ilişkiyle yaklaşmasının mümkün olamayacağı düzeyde tutulmalıdır. Bunun tersine, sığınmayı kabul etmek de hamiliği küçümsemekle bağdaşmaz, çünkü bu hem "korunan komşunun" hem "ev sahibinin" itibarını düşürecektir. Asimetri, genelde soyunu değiştiren kişiyi ve koruyucusunu ilgilendirirken, her iki tarafın orijinal grupları eşit olarak kalır. Durumun çelişkisini koşullara ve yaşanan zorluğa yüklemek arasındaki ince çizgide durmak gerekir. Böylece, çoğunlukla kendi de evlat edinme üzerine kurulu olan akrabalıktaki eşitliğin gerçekleşmesine giden yollar da açık kalmış olur.

Baba soyu ve ataerkillik bağlamında hiyerarşik olan seçici akrabalık, baba tarafından soydaşlığın diğer tüm akrabalık çeşitlerinden üstün geldiği

şeklindeki yanılsamayı korurken akrabalık alanlarını yeniden tanımlamak için başvurulabilecek birkaç sosyal yöntemden biridir. Soydaşlık deyiminde soya bağlı statü zamansız ve soyuttur, birisi Kureyş kabilesinin oğluysa, bu asil soyu miras alırken başına hangi şanssızlık gelirse gelsin daima öyle kalır. Bu yüzden bir kişinin kendisine ait olmayan soya ilişkin bir konum elde etmesi, hiç şüphesiz akrabaların karşılıklı onayının ötesinde, dışarıdakileri bağlantının geçerliliğine ikna etme konusunda da belli bir çaba sarf etmesini gerektirir. Ve bu riske girmek kolay değildir. Dresch'in gayet doğru bir şekilde belirttiği gibi "erkekler kabileyi yalnızca baskı sonucu değiştirir", çünkü bir kişinin diğer insanların desteğini istemesi, akrabalığın bozulması ve toprak ile suya erişim gibi hayati kaynakların kaybedilmesi anlamına gelir (1989, s. 108). Sürüsünü veya akrabalarını kaybedince sefil kalmayan veya intikam tehdidi karşısında terk etmeyen adam, yalnızca kendi soydaşları arasında eşitlik için yaptığı meşru talebin saygı görmediğine ikna olunca akrabalığa yeniden kabul edilmeyi ister. Bédoucha'nın da (1994, s. 190-91) işaret ettiği gibi, seçici akrabalıklar kurulduğunda, soydaşlığa, soya ve soy ağacına meydan okuyor gibi baş gösterdiğinden çelişkilidir, bu tür akrabalıklar anıların seçici, daima geri alınabilir şekilde unutulmasına dayanır. Hassas nitelik taşıyan seçici akrabalıklar kötü niyetli, "dedikoducu kişilerce" tartışılır. Ortak olduğu ilan edilen seçilmiş atalar ("Ayrılmıştık, ama atamız birdir, *ceddine vahid*"), ecdat üzerine yapılan tartışmaların mevcut zamandaki yerleşmiş (ama belirsiz) düzeni tehdit etmeyi bıraktığı, geçmişe ait bir belirsizlik içinde, belgelerin sınırlarında veya ötesinde "yaşar". Böylece, yeni dayanışma bağları üzerinde anlaşılabilir.

A. Jaussen "[Eski Ürdün'deki] *Ganamet* kabilesinden Harravi isminde birinin şeyhe gelip, 'bana bir kadın ver ve ben de adımla, kanımla kabileden olayım (*semavi ve demavi*)' dediğini anlatıyor. Kendisi bugün kabilenin en önde gelen üyeleri arasında kabul ediliyor (1908, s. 116)". Bu görünüşte sıradan olan başarı hikâyesi, evlat edinilen yabancının soydaşlık bakımından asimile olması, bir evlatlık olma sürecinden farklı olarak yabancı bir soya (*neseb*) resmen başvurma anlamına geliyor, söz konusu asimilasyon yalnızca kan borcunun paylaşılmasını değil aynı zamanda er ya da geç içgüveyi olmayı da beraberinde getiriyor. Böylece Bingazili Bedeviler arasında doğal kaynaklara sahip olmayan *leff* yani "bağlanmış" veya "bağlantılı" olanlar "özgür ev sahipleriyle uzun yıllar birlikte yaşamış ve içlerinden biri de ev sahibinin kızlarından biriyle evlenmiştir, üçüncü bölünmede, yani soydaşlıkta belirsizliğin oluştuğu yerde soydaşlığa katılmışlardır... [Bu durum] yeni safları dahil et-

mek için manipülasyona izin vermektedir (Peter, 1990, s. 99)." Bunu tersine, Arabistanlı al-Murrah kabilesinde evlat edinme, "çoğunlukla soylar arası evliliklerin sonucunda ve genelde bir adamın deve eksikliğinden kaynaklanır (Cole, 1975, s. 88)". Yemen'de akrabalık talebini (*ta'lib el-muhva*) dile getiren, önce bir göçmen veya kaçak olarak, *neseb*'i (soy) veya oturumu tanınmadan, erkek bir kefile bağlı olmak şartıyla *nakil*, yani yer değiştiren olur. Akrabalığa geçiş, ev halkı liderlerinin toplantısında alınan bir kararla, toplu bir sözleşmeyle gerçekleşir: evlat edinmeyi onayladıkları zaman "akrabalık kurban eti" (*agirat el-muhva*), katılan bütün taraflar arasında paylaşılabilir.[20] *Nakil* daha sonra *mu'ah* olur ve toprak haklarına kavuşur (Dostal, 1985, s. 209-210), bu da onu yalnızca bir "akraba" (atalardan kalma ismi paylaşan) değil, bir "komşu" (*car*) ve böylece atalardan kalma toprakları paylaşan biri yapar (Dresch, 1989, s. 81). Her durumda, yabancı, öncelikli olarak üretim/yeniden üretim yollarına erişim anlamını taşıyan bir borç ilişkisine girmelidir. Böylece müşteri durumunda olmanın küçük düşürücü yanını da kabul etmiş olur, ama kabile içi evlilik yapan bir eş olarak kısa süre içinde, koruma yönetimine (*civar*) tabi olan, babası üvey bir akraba gibi değil, baba tarafından gerçek bir akraba gibi karşılanır. Hem evlilik yoluyla evlat edinme, hem de soy üyeliğinin müzakeresi, bir sonraki nesilde oluşacak akrabalık ilişkilerinin öncesinde gerçek seçici akrabalık bağını oluşturur.

Bu örnekler, kadınların daha düşük konumdan biriyle yaptığı evlilikler ile erkeklerin birey veya grup olarak kendilerininkinden daha düşük konumda bir soyun kabile üyeliğine kabul edilmek için yaptığı evliliklere karşı oluşan hoşnutsuzluk arasında bir benzerlik olduğunu akla getiriyor. Erkeklerdeki durum bir çeşit "kadınsı özellik kazanma" anlamına geliyor. Benzer şekilde *kafa'a*, yani eşler arasında eşitlik olmasının gerekliliği şeklindeki düşüncenin altında yatan cinsiyet hiyerarşisi, yetişkin bir kadının evlat edinilmesini neredeyse imkânsız kılıyor, çünkü vesayeti altındaki bir kadının kaybı, akrabalarına büyük bir utanç veriyor ve erkekliklerinin sorgulanmasına neden oluyor. Gerçekten de, "yetkiyi ailesi (akrabaları) vermesi durumunda bir kadın, yalnızca koruma altındaki bir akraba olarak kabul edilir (Wellhausen, 1889, s. 72)". Esasında kolayca biçimlendirilebilir bir kavram olan *kafa'a*'da, bir kadının normalde kabul edilebilir nitelikteki evliliğine bile, akrabalarını bir başka kişi veya grup karşısında istenmeyen bir borçluluk veya bağımlılık durumuna

20 Yeniden biraraya gelme ayinlerinde boğalar da kurban edilip paylaşılır. Bu ayinle, kabile kaçan bir adamı geri alır, böylece 'kanı kanla kaldırır' ve ayrılmanın önüne geçer (Dresch, 1989, s. 109-110).

soktuğu gerekçesiyle karşı olunabilir. Fakat erkeklerin eşit veya daha yüksek düzeyde kadınlarla yaptıkları evlilikler de vardır, yukarıda bahsedildiği gibi, asimilasyon da yabancı bir grubun içindeki konumu, başlangıçta şüpheli olmasına rağmen uzun vadede yakın akrabalarının konumunu güçlendirdiği görülen, kabile içi evlilik yapan bir adamın sosyal yükselişini güvence altına alır. Sığınacak bir yer isteyen adamla gelecekteki eşinin soyları arasında statü eşitliği öncelik kazanmaya başladığı zaman, müstakbel eşlerin sınıf ve servet bakımından farklılıkları, evlat edinmenin (*intisab*) ortaya çıkardığı baba tarafından akrabalık kurgusu ile kolayca gizlenebilir. Genel olarak bakıldığında seçici akrabalık kuralı bütün taraflarca bir kez kabul edildiğinde, konum ve servetlerin farklılıklarının sınırı da, inançlar yerine uygulamaya dayalı bir müzakereye tabi tutulur. Ayrıca kan davası gibi beklenmeyen olaylar, dünün kabul edilmiş eşitlik ölçütlerini bir anda geçersiz kılabilir. Bu yüzden, özgür kabilelerin dünyasında, kadınların daha düşük konumdan erkeklerle yaptıkları evliliklerin tanımını her zaman tehdit unsuru taşıyan bir beğeni konusu olarak hiç kuşkusuz iyi korunan bağlar dahilinde ele almak gerekir.

Bununla birlikte, seçici akrabalık, toplumsal sınıf düzeninin en düşük basamağında dışlanan kişiye yukarı doğru sosyal hareketlenme olanağı sunmuyor. Henninger'in (1939) incelediği Arabistan'daki sözde dışlanmış kabilelerden biri olan Suleyb kabilesi, "çöl köpekleri" ve "eşekler kabilesi" olarak adlandırılıyordu. Eşek yetiştiriciliği de yapan Suleyb kabilesi aynı zamanda avcı ve demirciydi. Bedevi deve çobanları ile ilişkilerinde ise evlilik ve dolayısıyla akrabalık da söz konusu değildi. Yaşamlarını ve mal varlıklarını yalnızca yıllık olarak ödedikleri vergi güvence altına alıyordu. Bu ikinci derecedeki konumları onları savaş alanından ve dolayısıyla onur kazanmaktan da muaf tutuyordu. Belli geleneklere göre bir Arap ile annesinin ensest ilişkisinden, soyun kesin olarak inkâr edilmesiyle doğan bu kabile, doğuştan aşağı derecede olduğu için kabile düzeninden kovulmuş ve aile içi evlilik yapmaya mâhkum edilmiştir. İsimleri bir hakaret sayılır. Bu, soydaşlığın, ortak bir baba soyundan gelen erkeklerin akrabalık ilişkileri açısından ele alındığında, tebaa için soylularla aynı anlamı taşıyamayacağı, iki farklı biçiminin tamamıyla farklı kalıplar içine yerleştirildiği gerçeğinin en uç göstergesidir (Peters, 1990, s. 55).

Seçici akrabalık, aile içi evliliğin kabul gördüğü ve mümkün olduğu yerlerde ortaya çıkabilir. Yine de kabul edilmesi, mutlaka mümkün olduğu anlamını taşımaz. "Gerçek evlat edinme" genelde evlilik yoluyla meşruiyet kazanırken, bir ittifakın (*hilf*) gerçekleştirilmesi ve akrabalık (*iha', mu'aha*) aracılığıyla güçlendirilmesi de katılan tarafların arasındaki ve kendi içindeki

evlilik yapısını değişikliğe uğratmaz. Tabiiyetteki değişiklikler, eşitliğin tanındığı ve kan dökülmesinin (prensip olarak) yasaklandığı sosyal alanı yeniden tanımlar. Böylelikle sınırların dönüştürülmesi (sembolik, soya ilişkin ve mekânsal) "akrabaların" ayrı kökenlerini "etkisizleştirerek" (ve dolayısıyla tanıyarak) gerçekleştirilir. Dresch (1989, s. 331), 1980 tarihli Yemeni anlaşması, "hiçbir ecdat farkı onları bölmeyecektir" diyor. Fakat anlaşmalar evlilikten özel olarak bahsetmez, ittifak ve benzerlikten kaynaklanabilir, ama akrabalığın teşviki hiçbir zaman bir hedef değildir.

Siyasi ve evlilikle ilgili ittifaklar arasındaki etkileşim ne etnografik ne de tarihsel açıdan yorumlanabilir. Kural olarak, bireyler birbiriyle "kardeş" olup gruba bağlandığında, çocukları arasında "amca kızları" ile yapılan evliliklerin yolunu da açmış olurlar. Fakat uzun süredir varlığını koruyan siyasi bir kimlik, mesela Yemeni kabilesinin kimliği incelendiğinde, bugün ortaklaşa bir şekilde o soydan geldiğini iddia eden gruplar arasındaki aile içi evlilikleri bir zamanlar destekleyen seçici akrabalık örnekleri artık tanım itibariyle unutulmuş veya konuşulmamaktadır. Tersine, yakın zamandaki akrabalık anlaşmasına şahit olacak veya bu anlaşmayı belgeleyecek kadar şanslı olan bir etnograf için saha çalışmasının süresi, evlilikle ilgili daha ileri düzeydeki uygulamaları tespit etmeye nadiren yeter. Ve seçici akrabalık ve evliliğin açık bir şekilde dile getirildiği gözlendiğinde (örnek olarak Bédoucha, 1994), söz konusu birlikteliklerin sürece dahil olan bölümlerin yeniden gruplanması üzerindeki daha geniş veya kalıcı etkisini değerlendirme zamanı çok kıttır. Fakat kişisel ve grup anlaşmalarının karşılaştırılması, bu seçici akrabalık yöntemlerinin yapısal benzerlikler sunduğunu ve tek bir bütünün parçası olduğunu göstermeye yeterlidir. Kişisel anlaşmaların toplu sonuçları olabilir ve bunun tersi bir durum da mümkündür, ama ikisi arasında hiçbir zaman kaçınılmaz bir nedensellik ilişkisi yoktur. Akrabalık üzerine etkileri daima tartışmaya açık ve hassastır. Bu hareket alanı aslında Arap sosyal düzeninin bir iç boyutudur. Resmî eşitliğin öne çıktığı, erkeklerin bu eşitliği genişletmeye veya yeniden tesis etmeye çalıştığı her yerde çelişkiyle karşılaşılırsa, seçici bağlar, baba soyunun sınırlarına göre düzenlenir. Böylece Arap akrabalığında tercih edilen unsur, soy yanılsamasını sürdürmek için gereklidir.

SEÇİCİ AKRABALIKTAN ÖZCÜLÜK ANLAYIŞINA DOĞRU MU?

Başlangıçta antropolojinin "Şarkiyatçı" öncüleri tarafından desteklenen Arap akrabalığının "seçilmiş" yönlerine karşı ilgi daha sonradan köken teorisi, bö-

lümlenme (toplumun, aileden, kuzen ve ailelerine doğru bölümler halinde örgütlenmesi) ve tercihli evlilik üzerine yapılan nispeten özel bir tartışmayla sertleşti. Bu ilgi şimdi, Arapların kimliğe dair algılamalarının yanı sıra kabile ve devlet örgütlenmeleri arasındaki ilişkilerin de kökten bir değişim geçirdiği bir zaman diliminde yeniden ortaya çıkıyor (ed. Bonte, Conte ve Dresch, 2001). Genişletilmiş (seçiciliği bir kenara bırakarak) akrabalık bugün, kentleşmenin bir veya iki nesillik zaman dilimi içinde kırsal nüfusun azınlık konumuna indirgendiği toplumlarda nasıl bir rol oynuyor? Bazı (nadir) durumlarda parlamentoların artan rolü, soya odaklanan tüzellikleri bölgesel ve ulusal düzeyde birleştirebileceği ve nüfuzlu kimseleri destekleyebileceği ya da devlet hizmetindeki hısımlardan destek arayabileceği yöntemleri ıslah ederek, akrabalık ve gücün birleşik uygulamasını etkileyebiliyor. Bu yaklaşıma ters yöndeki bir tepki olarak da yeni kalıtsal güç aktarımı biçimlerinden, yani aslında "cumhuriyetçi hanedanların" ortaya çıkışından bahsetmek mümkündür.

Bu değişen hukukî ve siyasi bağlamda, soy yanılsamasının yine de derin etkileri olduğu ortaya çıkıyor. Bu durum, A. Shyrock'un (1997) "soydaşlık milliyetçiliği" olarak ifade ettiği kavramın, bazıları tarafından "milli aile" kalkanıyla Ürdünlü Bedeviler gibi Arapların soy otantikliğinin lehine kullanıldığı bir kimlik dili olmasında kendini gösteriyor. Eski dönemlere ait soy kütüğünde bu tarz çabaların benzerleri muhtemelen bulunabilir, ama mevcut koşullar altında bu durum, açık bir özcülük olarak ortaya çıkıyor. Bu, en uç çağdaş biçimiyle soya ait mutlakiyetçilik, "kan ve toprak" retoriğini kullanıyor. Yerli Arap halkının ekonomik nedenlerden dolayı bazıları Müslüman, bazıları da başka dinlere mensup, ama çoğu alt sınıflardan gelen büyük yabancı gruplarla birlikte yaşadığı durumlar, "komşuluk" veya *civar* kavramlarının anlamını etkilemiştir. Evlilikle ilgili dışlamanın yeni sınırları belirginleşirken "soy uzmanları" da, mutlulukları ve evlilikleri "soy saflığını" gerektiren kişilerin rahatlamasını sağlamaya çalışıyor. "Kökleşmiş" olanları (*asliyyum*) "yabancılardan" (*garâ'ib*), işvereni işçiden ayırt etmek gerekir mi? Bu noktada, sıradan *alakat ed-dem* (kan bağları) ifadesi yeni anlamlar kazanıyor.

Doğurganlık ve üreme oranlarındaki hızlı değişimler bir anda kadın-erkek ilişkilerinde büyük değişimlerin habercisi oluyor. Arap olmayan birçok ülkede olduğu gibi inançlı doktorlar, yeni üreme teknolojilerinin ahlaki yanılsamalarını değerlendirirken ciddi kuşkularını dile getiriyor (Cem'iiyya, 1995). Yanlış kullanıldığı takdirde bu teknolojiler anneliği, genlerin sahibi ile taşıyıcı anne arasında bölerken bir yandan da meşru babalık hakkını kolayca geçersiz kılabiliyor (Conte, 2000, s. 296-304). Üstelik süt bankalarının kurul-

ması (uzun süredir var olan kan bankalarının tersine) *ihtilat el-ensab*, "soy bilgilerinin karışmasını" teşvik edemez mi (en-Neccar, 1986)? Modern dünyada *neseb* (soy) kavramını tehdit eden tehlikelerden bazıları bunlardır. Ayrıca sosyal devlet kurumlarının gelişmesi de medeni kanunların yavaş uyum sağlaması, dinî inançlar ve din adamlarının karşı çıkışlarına rağmen, *ikrar* ve evlatlık alma yoluyla, özellikle kentsel çevrelerde evlat edinmeyi kolaylaştırabilir (al-Azhary Sonbol, 1995). Bulunan çocuğa (*lakit*) gösterilen ilgi her durumda yeni bir önem kazanacaktır. Fakat giderek artan kabile sonrası özelliklere sahip bir dönemde soy milliyetçiliği kadın-erkek ilişkilerinin değişimini engellemeye yetebilir mi? Soy yanılsaması, ıslah edilen himayeyle varlığını hiç şüphesiz sürdürecekken, burada değerlendirildiği gibi "birlik" fikri de yavaş yavaş soya ait ilgisizlikte görünür olacaktır.

Kaynakça

Abu-Lughod, L., *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles ve Oxford, 1993.

Altorki, S., "Milk-Kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage", *Ethnology*, sayı 19, 1980, s. 233-44.

Bédoucha, G., "Le cercle des proches: la consanguinité et ses detours (Tunus, Yemen)", haz. P. Bonte, *Epouser au plusproche: Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée* içinde, Editions de l'EHESS, Paris, 1994, s. 189-219.

Bonte, P., "Maniére de dire ou maniére de faire: Peut-on parler d'un mariage 'arabe'?", haz. P. Bonte, *Epouser au plus proche: Inceste, prohibitions et straégies matrimoniales autour de la Méditerranée* içinde, Editions de l'EHESS, Paris, 1994, s. 371-98.

— "L'echange est-il universel?", *L'Homme*, 2000, s. 39-66, 154-55.

— *Epouser au plus proche: Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Editions de l'EHESS, Paris, 1994.

Bonte, P. et E. Conte, "Introduction - La tribu arabe: approches anthropologiques et orientalistes", P. Bonte, E. Conte, C. Hamés et A. W. Ould Cheikh, *al-Ansab: La Quite des origines, Anthropologie historique de la société tribale arabe* içinde, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1991, s. 3-48.

Bonte, P., E. Conte et P. Dresch (haz.), *Emirs et présidents: Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, CNRS-Editions, Paris, 2001.

al-Bukhari, Abu 'Abd Allah Muhammad ibn Isma'il (d. 256/870), *Kitab al-jami'al-salih*, Matba'at Dar ihya' al-kitab al'arabiyya, al-Qahira, cilt 4.

— 1864 *Kitab al-jami' al-sabih*, cilt 3, haz. Krehl, Leiden, E. J. Brill. Caetani, L., *Annali dell'Islam*, U. Hoepli, Milano, 1905-26.

Chelhod, J., "Le mariage avec la cousine paralléle dans le systeme arabe", *L'Homme*, V (3-4), 1965, s. 113-173.

— *Le Droit dans la société bédouine: Recherches ethnologiques sur le orfou droit coutumier*, Marcel Riviere, Paris, 1971.

Cole, D. P., *Nomads of the Nomads: The al-Murrah Bedouin of the Empty Quarter*, Harlan Davidson, Arlington Heights (Illinois), 1975.

Conte, E., "Le pacte, la Parenté et le Prophète: Réflexions sur la proximité parentale dans la tradition arabe", haz. F. Héritier-Augé et E. Copet-Rougier, *Les Complexités de l'alliance, IV: Economie, politique et fondements symboliques* içinde, Editions des Archives contemporaines ('Ordres sociaux'), Paris, 1994, s. 143-85.

— "Choisir ses parents dans la société arabe: la situation à l'avénement de l'islam", haz. P. Bonte, *Epouser au plus proche: Inceste, prohibitions et stratégies malrimoniales aulour de la Méditerranée* içinde, Editions de l'EHESS, Paris, 1994, s. 165-87.

— "Enigmes persanes, traditions arabes: Les interdictions matrimoniales dérivées de l'allaitement selon l'ayatollah Khomeyni", haz. J.L. Jammard, E. Terray, M. Xanthakou, *En stibtancei* içinde, Fayard, Paris, 2000, s. 157-81.

— "Filiations prophétiques: Réflexions sur la personne de Muhammad", P. Bonte, E. Conte et P. Dresch, *Emirs et présidents: Figures de la parenté et du politique dans le monde Arabe* içinde, CNRS-Editions, Paris, 2000, s. 55-78.

Copet-Rougier, E., "Le mariage 'arabe': Une approche théorique", haz. P. Bonte, *Epouser au plus procbe: Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée* içinde, Editions de l'EHESS, Paris, 1994, s. 371-98.

Dostal, W., *Egalität und Klassengesellschaft in Südarabien: Anthropologische Untersuchungen zur sozialen Evolution*, Verlag Ferdinand Berger & Söhne, Horn-Wien, 1985.

Dresch, P., *Tribes, Government, and History in Yemen*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

— "Mutual Deception: Totality, Exchange and Islam in the Middle East", ed. W. James ve N.J. Alien, *MarcelMauss: A Centenary Tribute* içinde, Berghahn Books, New York-Oxford, 1998, s. 111-33.

Giladi, A., *Infants, Parents and Wet Nurses: Medieval Islamic Views on Breastfeeding and Their Social Implications*, Brill, Leiden-Boston-Koln, 1999.

Guillaume, A., *The Life of Muhammad: A Translation of Ishaq's Sirat Rasul Allah*, Oxford University Press, Karachi, 1967.

Goldziher, I., *Muhammedanische Studien*, Halle an der Salle, M. Niemeyer, 2 cilt. 1889.

— "Die Fiktion der Blutsverwandtschaft bei orientalischen Völkern", *Globus*, LXIII, 1893.

Granqvist, H., *Marriage Conditions in a Palestinian Village*, Societas Scientiarum Fennica, 2 cilt, Helsingfors, 1931-35.

— *Muslim Death and Burial*, Societas Scientiarum Fennica, Helsingfors, 1965.

Harik, I. F., *Politics and Change in a Traditional Society: Lebanon 1711-1845*, Princeton University Press, Princeton, 1968.

Henninger, J., "Pariastämme in Arabien", *Festschrift zum 50jährigen Bestandsjubiläum des Missionhauses St. Gabriel* içinde, Sankt Gabrieler Studien, cilt 3, Missionsdruckerei St. Gabriel, Viyana-Modling, 1939, 501-35.

Héritier, F., *Les deuxsaurs et leur mére: Anthropologie de l'inceste*, Editions Odile Jacob, Paris, 1994.

Ibn Hisham, 'Abd al Malik ibn Ayyub al-Himyari (d. 213/834), *Sirat al-nabaieiyya*, Dar al-Manar, 2 cilt, Kahire, 1990/1410.

Ibn Manzur, Muhammad (d. 711/1311), *Lisan al-'arab*, Dar al-ma'arif, Kahire.

Ibn Sa'd, Abu 'Abd Allah (d. 230/845), *Kitab al-tabaqat al-kabir (fi l-nisa')*, Brill, cilt 8, Leiden, 1928/1231.

Ibn Taymiyya, Taqiyy al-Din Ahmad (d. 728/1328), *Ahkam al-zawaj*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrut, 1988.

Inhorn, M. C, *Quest for Conception: Gender, Infertility, and Egyptian Medical Traditions*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1994.

al-Isfahani, Abu-Faraj (d. 356/967), *Kitab al-aghani*, Matba'at Dar al-Kutub al-Misriyya, Kahire, 8 cilt, 1935.

Jam'iyyat al-'ulum al-tibiyya, *Qadaya tibbiyya mu'asira fi dhaw' al-shari'ah a al-islamiyya*, Dar al-bashir, Amman, 1995/1415.

Jaussen, A., *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Lecoffre, Paris, 1908.

Kazimirski, A. de B., *Dictionnaire arabe-français*, Maisonneuve, 2 cilt, Paris, 1860.

Klapisch-Zuber, C., *L'Ombre des ancêtres: Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, Fayard, Paris, 2000.

Lane, E. W., *An Arabic-English Lexicon*, Williams and Norgate, Londra ve Edinburgh, 1863-93.

Levi-Strauss, C., "Aprés la richesse et la diversité des articles ...", *L'Homme*, sayı 154-155, 2000, s. 713-20.

Linant de Bellefonds, Y., *Traité de droit comparé musulman comparé*, Tome II : *Le mariage. La dissolution du manage*, Mouton, Paris ve La Haye, 1965.

Madelung, W., *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Malik ben Anas (d. 179/795), *al-Muwatta'*, Matba'at Dar İhya' al-Kutub al-'Arabiyya, Kahire; Morgan, L. H., *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, Smithsonian Institution, Washington DC, 1871.

Musallam, B. F., *Sex and Society in Islam: Birth Control Before the Nineteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Muslim, Abu al Husayn (Muslim) ibn al-Hajjaj (d. 1261/875), *SahihMuslim [al-Jami'al-sahih]*, Matba'at Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyya, Kahire.

al-Najjar, 'Abd Allah Mabruk, *Mevkif al-islam min bunuk leben al-umahat*, A. Giladi, *Infants, Parents and Wet Nurses: Medieval Islamic Views on Breastfeeding and their Social Implications* içinde, Brill, Leiden, Boston ve Köln, 1999, s. 143-157. [*Mecalle el-ezher*, 1986, sayı 59, s. 447-55 kaynağından yeniden alınmıştır]

Peters, E. L., *The Bedouin of Cyrenaica: Studies in Personal and Corporate Power*, haz. J. Goody ve E. Marx, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Proksch, O., *Über die Blutrache beiden vorislamischen Arabern und Mohammeds Stellungzuihr*, B. G. Teubner, Leipzig, 1899.

Salim, S. M., *al-Chibayish: dirasat anthropolojiyya li-qaryafi ahwar al-'iraq*, Rabita, 2 cilt, Bağdat, (I:1956; II: 1957).

—, *Marsh Dwellers of the Euphrates Delta*, Althone Press, Londra, 1962 [ilkinin İngilizce kısaltılmış tercümesi].

Said, E., *Orientalism*, Pantheon Books, New York, 1978 [*Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, Metis Yay., İstanbul, 1999].

Serjeant, R. B., "The *Sunnah Jami'ahi* Pacts with the Yathrib Jews, and the *tabrim* of Yathrib: Analysis and Translation of the Documents Comprised in the so-called Constitution of Median", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XLI, sayı 1, 1978, s. 1-42.

Shryock, A., *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority In Tribal Jordan*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles ve Londra, 1997.

Smith, W. R., *Marriage in Early Arabia*, Cambridge University Pres, Cambridge, 1885.

—, *Lectures on he Religion of the Semites*, Cambridge University Pres, Cambridge, 1914 [1. baskı 1889].

Steppat, F., "Ein 'Contrat social' in einer palestinensischen Stadt, 1854", *Die Welt des Islams*, XV, 1974, s. 233-246.

Tabari, Abu Ja'far Muhammed ibn Jarir (d. 310/923), *The History of al-Tabari (tarikh al rusul wa l-muluk)*, State University of New York Press, Cilt VI, New York, 1988.

Tapper, N., *Bartered Brides: Politics, Gender and Marriage in an Afghan Tribal Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.

Tarmanini, 'Abd al-Islam, *al-Zawaj 'ind al-'arab fi l-jahiliyya wa l-islam*, Dar al-qalam al-"arabi, Halep, 1989 [1. baskı: 1984].

Thorbecke, H., *Antarah, des vorislamischen Dichters Leben*, F. Bassermann, Heidelberg, 1868.

Watt, W. M., *Muhammad at Mecca*, Clarendon Press, Oxford, 1953.

—, *Muhammad at Medina*, Clarendon Press, Oxford, 1962.

Wellhausen, J., *Reste arabischen Heidentums*, W. de Gruyter, Berlin ve Leipzig, 1884.

—, "Die Ehe bei den Arabern", *Nachrichten der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften und der Goerg-Augusts-Universität zu Göttingen*, sayı 11, 1893, s. 431-481.

—, *Ein Gemeinwesen ohne Obrigkeit*, Rede zur Feier des Geburtstages Seiner Majestät des Kaisers und Königs am 27. Januar 1900 im Namen des Georg-Augusts-Universität, Dieterisch'sche Universitäts-Buchdruckerei, Göttingen, 1900.

Wilken, G, A., *Het Matriarchaat bij de Oude Arabieren*, J. H. de Bussy, Amsterdam, 1884.

2

İbn Haldun ve Çağdaş Antropoloji: Mağrip'te Kabile ve Devlet Döngüleri ile İhtilaflı İttifaklar

Pierre Bonte

İbn Haldun, 14. yüzyılın ortasında, Mağrip'te yaşayan toplumlar üzerine yaptığı araştırmasından yararlanarak, kabileler ve devletler arasındaki ilişkilere dair, daha sonra Batılı bilim insanları arasında tanınacak olan ilk tutarlı teoriyi ileri sürdü. Buradaki amacım, bilim insanlarının, İbn Haldun'un modern sosyal bilime yaptığı katkılara ilişkin tartışmalarını tekrar ele almak değil. Benim üzerinde durduğum nokta, daha ziyade, bu teorinin o çağda nasıl konumlandırıldığı ve çağdaş kabile ve devletleri düzene sokan zihinsel kategoriler ile temsiller üzerine ne kadar önemli bir bakış açısı sunduğunu göstermek olacaktır.

İBN HALDUN TEORİSİNİN DÖRT ÖZELLİĞİ

Bir

'Asabiye (dayanışma) ve *neseb* (soy) gibi önemli kavramların İbn Haldun'un çalışmasında tuttukları yeri inceleyerek başlayalım. Daha sonra da göreceğimiz gibi, İbn Haldun'un eril boyutunu vurgulamamasına rağmen, *Neseb* kavramı ortak bir erkek ataya sahip olma düşüncesine dayanır. Bununla birlikte, *neseb* yalnızca soydaşlığı değil aynı zamanda "dayanışma" (*'asabiye*) ruhunu da paylaşan grupların birlikteliğini tanımlar. Birincil bir ilke olan *neseb* ile bu kavramın somut gerçeğe dönüşmesi olarak *'asabiye* arasında Aristotelesçi bir ilişki vardır.

> I.134 Soyun meyvesi ve sağladığı faydanın özellikle sosyal gurur ve ortak savunma duyguları yüzünden *'asabiye* kavramında yattığını gösterdik. (Fransızcadan tercüme: Hamés, 1987).

I.154 Saldırı ve savunma *'asabiye* ile düzenlenir, çünkü bu kavram, grup duyarlığının (*nu'ra*) kaynağına dokunur: Kabile üyeleri arasında aile onurunun korunması (*tezamur*) ve ölümüne fedakârlık ruhu (aynı kaynak).

'Asabiya kavramını, parçalı soy teorisindeki aşamalı soydaşlıkla geleneksel olarak bağdaştırılan birleşik grup kavramına benzetmek çekici olsa da, İbn Haldun'a göre *'asabiye* temelde güç ve rekabete bağlıdır.

İki

Yukarıdaki alıntılar, İbn Haldun'un teorisinde vurgulamak istediğim ikinci bir noktaya ışık tutuyor. İbn Haldun'a göre medeniyetin (*'umran*) ilk aşamasında (bunu Bedevilerin kırsal ve göçebe yaşam tarzıyla özdeşleştirmiştir), *'asabiye*, yani dayanışma grupları, kabiledeki ilk ve en yüksek konuma erişmeye engel olur. Asıl önemli olan nokta ise, bu yeniden gruplaşmanın, gruplar arasındaki güçlü rekabet ve liderliği (*riyase*) elinde tutan grubun gücü tekelleştirmesiyle mümkün olabilmesiydi. İbn Haldun, uzun ve çok önemli bir bölümde, daima Aristo'nun bakış açısıyla, bu rekabet sürecini, grup kimliğini bir tür dengeye ve tamamlayıcı muhalefet kurallarına dayanan soy katmanları sisteminin orantısına indirgenmenin imkânsızlığına bağlar: Tersine burada kastedilen hiyerarşidir.

I.326 Kabile ruhu karışıktır ve birbirleri arasında güç farkı bulunan aşiretlerin karışmasıyla ortaya çıkar. Sosyal örgütlenmenin (*ictima'*) ve ayrıca erkekler ile hanedanlıklar üzerindeki üstünlüğün özünde bu vardır. Başarının anahtarı, bütün kabileye hükmeden aşiretin, oluşma sürecindeki "yapıya" (*mizac*) uyum sağlamasıdır. Söz konusu yapı, aşiret unsurlarının karışımıyla oluşur. Daha önce gördüğümüz gibi aşiret unsurları eşit oranlardaysa karışma olmaz. Karışma işlemini gerçekleştirmek için bu aşiret unsurlarından biri diğerlerinden üstün olmalıdır. Aynı şekilde diğer aşiretleri birleştirmek ve tek bir ortak ruhta (*'asabiye*) kaynaştırmak için bu aşiretlerden birinin daha güçlü olması gerekir.[1]

1 İbn Haldun'a ait olan bu alıntı V. Monteil tarafından *Ibn Khaldun, 1967-68* eserinde tercüme edilmiştir.

Üç

'Asabiye kavramı görecelidir, sadece ortak bir *neseb* (soy) dayanışmasıyla değil, gücün bir grupta sınırlanmasından ortaya çıkan hiyerarşik dayanışmayla da ilgilidir. Bu da, İbn Haldun'un teorisindeki üçüncü temel bakış açısıdır. Kabile ruhu ve *'Asabiye* arasındaki rekabet, siyasi gücün (*mülk*) sınırlanması (devlet) ve hanedanlık devletinde (*devle*) somutlaşan ve küreselleşen daha üstün bir *'asabiya* anlamındaki *'asabiye el-kübra* kurulmasıyla birleşir. İbn Haldun'a göre Mağrip hanedanlıklarının oluşumu, tarihi bir yasanın açık göstergesiydi. İbn Haldun bu yasanın somut örneklerini, *Kitab el-iber* adlı eserinin II. ve III. ciltlerinde incelemişti.

Dört

Son olarak, İbn Haldun'un değerlendirmelerindeki dikkat çeken dördüncü bakış açısı da hanedanlık "döngüsü" kavramının, yani yönetimdeki hanedanlıkların tarihi yasalara göre belirli dönemlerde çökmesi (*fesad*) gerekliliğidir. İbn Haldun, bu tarz çöküşler için çeşitli açıklamalar getirmiştir. Söz konusu çöküşler, atalardan kalma erdemlerin yavaş yavaş çürümesiyle birlikte nesiller boyunca güç kullanımından kaynaklanır. İbn Haldun ayrıca devletin dışında yeni kabile ve kabile üstü dayanışmaların harekete geçirilmesini ve böylece Bedevilerin, zamanla yerleşik yaşamın getirdiği lüks ve güçle birlikte zayıflayan hanedanlıklara karşı koymasını sağlayan göçebe dayanışması (*'asabiye*) içindeki daha büyük rekabet ruhunu da hatırlatıyor.

Özet halinde olsa da İbn Haldun'un çalışması, modern antropoloji, tarih ve sosyoloji alanlarındaki öncü unvanını haklı çıkaracak şekilde, çağdaş sosyal bilimlerde böyle değerlendirilmiş ve ele alınmıştır. Fakat şimdi neredeyse standart sayılacak bu okuma, onun devasa eserinden anlaşılabilecek her şeyin içini boşaltır mı? İbn Haldun'un çalışmasının modern yönleri başka bir konu (Lacoste, 1966); dönemi araştırırken, dönemin siyasi mücadelesine karışan İbn Haldun'un amacı ise bir başka konudur. Çağdaş ya da geçmiş toplumlar üzerine çalışan antropologların yazar olarak amacını göz önüne almalıyız.

NESEB'İN BOYUTLARI: FARKLILAŞMA, DEĞİŞKENLİK, REKABET VE HİYERARŞİ

Mukaddime, İbn Haldun'un çalışması üzerine yapılan bilimsel düzeydeki çoğu Batılı açıklamada 'yok olmuş' küresel bir projenin önsözüdür. *Kitab el-'iber* eserindeki diğer bölümler, eserin ayrılmaz bir parçası olarak değil döne-

min olayları hakkında belgesel bir bilgi olarak addedilir. Bunun yerine *Kitab el-'iber* eserini, İslâm dünyası ve özellikle de Mağrip'teki kabileler, insanlar ve siyasi oluşumların çeşitliliğini açıklamak için dönemin ve daha önceki zamanların tarihine ilişkin standart bir girişim olduğu fikrinden yola çıkarak bir bütün olarak ele almamız gerekir. Bu çalışmanın amacı, tarihsel gerçeklerin tanımlarına dayalı düşündüğümüz tarihsel bir yaklaşım oluşturmak değildir. Kitap (Cheddadi, 1986), "köklerle" (soy, *neseb*) ilişkin olarak "doğru" (geçerli, gerçek, *sahih*) ve "yanlış" (bozulmuş, *fasid*) ölçütlerini oluşturma amacını taşır. Orta çağlarda İbn Haldun ve diğer pek çok tarih yazarının paylaştığı hedef budur. İbn Haldun'un asıl özgünlüğü ise bir başka noktada, yani "yöntemsel devrim"dedir. Bu yöntemsel devrimle, daha önce gördüğümüz gibi aslında *neseb* ve *'asabiye* kavramlarına son derece bağlı olan insan doğasındaki kurallarla birlikte, gerçekleri tutarlı olmaları ışığında değerlendirerek bir tür iç destek (*batin*) sağlamak için doğrunun ve gerçeğin ölçütlerini oluşturmaya çalışır. Bu kavramların içeriği de İbn Haldun'un sunduğu haliyle özellikle modern antropologlar için önemlidir.

Bunun önemi, İbn Haldun'un anlattığından daha farklı olmayan bir dünyada edindiğim Büyük Sahra deneyimi ışığında benim için de aşikârdır (Bonte, 1998). Moritanyalı geleneksel bir bilim insanı ve sömürgecilik döneminde Moritanya'nın Batı çalışmaları alanına katkıda bulunan Muhtar uld Hamidun, bu devamlılığı altı yüzyıl sonra örneklerle açıklamak için kendini Batı Sahra'nın tarihini yazdığı (tamamlanmamış) *Hayat Muritaniya* (Moritanya Yaşamı) eserine adamıştır. Bu çalışma birçok yönden İbn Haldun'un eseriyle karşılaştırılabilir. Burada, doğru ile yanlış arasındaki benzer bir ayrım ve evrensel olmasa da, "bütün" bir *neseb* tarihinin incelenmesiyle ilgili benzer bir istek görülebilir. Altı yüzyıllık bir aranın ardından aynı projenin devam ettirilmesi, İbn Haldun'un çalışmasındaki doğal boyutun altını çizmektedir.

Bu doğal temsil ve kategoriler arasında *neseb* en önemli olandır. Köklere yönelik bir araştırma olarak *neseb* (soy), tarihteki hiçbir modern kavrama yerleşmemiş görünüyor. Kuşak boyutları ve tarih yazarlarının kronolojik kaygısıyla geçici olarak kullanılmasına rağmen aslında soy kavramı, ataların yaptıklarını ve davranışlarını gösterme amacını taşıyan bir tür "tarihi değerdir". Aslında *neseb* her şeyin ötesinde bir sınıflandırma kuralıdır ve çeşitli özellikleri vardır:

Sınıflandırma Olarak *Neseb* (Soy)

Öncelikli olarak *neseb* kavramı, Arap soy uzmanlarının kabul ettiği gibi, kendini, soybilimin çizgisel ve egemen yorumu olarak sunar; tek bir kurucu (erkek) bireye uzanan, değişken kuşaklar aralığında, şecerenin birey ile soydaşlar arasında oluşturmak istediği mesafeye dayanan, erkek tarafındaki atalardan kalma (bağlar veya) zincirlerdir. Akrabalık derecesi, sınıflandırmada aranan kimlik ve farklılığın arzu edilen etkilerine uygundur. Böylece sınıflandırma, kabileyi oluşturan parçaları veya soyları dikkate alarak kabilenin "parçalara ayrılmış" yapısına uyar (Bonte, 1991a): Dolayısıyla *neseb*, uygun grupları sınıflandırarak grupların kimlik ve farklılıklarını oluşturur.

Alternatif olarak, sınıflandırma şeceresel zincirlere uygulanabilir. Örneğin Hz. Muhammed'in ev halkından (*beyt*) olmak, yalnızca *beyt* kimliğini vurgulamakla kalmaz, aynı zamanda kişinin Hasan veya Hüseyin'in soyundan gelmesine bağlı olarak iç farklılıklar yaratır ve böylece dini farklılaşmalar da örülmeye başlanır. Ya da Hicret sonrası,[2] Arap soylarının tekrar ayrıntılarıyla incelendiği dönemde sınıflandırma, Adnan ve Kahtan'ı yani kuzey ve güney Arapları birbirlerinden ayırır. Ayrıca bu sınıflandırmalar, Hz. Adem, Hz. Nuh ve diğerleri gibi kutsal kitaptan gelen atalara da gönderme yapar.

Neseb'in yaptığı bu sınıflandırma, esasında "canlı türü" veya insanlar arasında ayırt edici bir kuraldır: İbn Haldun'un en sonunda *Mukaddime*'de açıkladığı gibi insan dünyasının soyağacı (*ensab el-'alem*). İstenilen etki ise her zaman aynıdır: benzer olanları farklı olanlardan ayırmak, bir başka deyişle sınıflandırma işini gerçekleştirmektir.

İbn Haldun'un bazı iddialardan aşırı derecede şüphelendiğini dikkate almalıyız:

Neseb kavramını eski zamanlara kadar götürme imkânı (Peygamber soyu dikkate değer şekilde hariç tutularak) ve "halklar" ile "uluslar" arasındaki farklılıkları yalnızca farklı soyları referans alarak açıklamak. Bu yüzden, İbn Haldun da mıntıka ve çevrenin etkisini vurgulayarak, antik Yunan'daki iklim teorisinden ilham alan alternatif bir açıklama getirir. Bu da, İbn Haldun'un teorisinde modernleşmenin bir yönü olarak görülebilir.

Neseb'in (Soy) Değişkenliği

İkinci dikkat çekici özellik de, *neseb* dahilinde vurgulanan "tarihsellik" konusuna bizi geri götüren değişkenliktir. Bu noktada, modern antropologlar

2 Özellikle Emevi ve Abbasi hanedanlığı zamanında, bkz. örnek olarak, el-Kuteybe'nin çalışmaları.

arasında bazı yanlış anlaşılmalar (etnik merkezli ön yargıları bir kenara bırakarak) vardır. Bu yanlış anlaşılmalar antropologların "soy yöntemine" bağımlılıklarından[3] ve bu yöntemin, aynı soydan gelindiğine ilişkin "gerçekleri" somut hale getirmek için dallara ayrılmış soy ağacı imgeleri kullanmasından kaynaklanır. Bu antropologlar, kuşak bağlarının değişkenliğiyle karşılaştıklarında ise bölünmüş gruplar arasındaki ilişkilerin sürekli yeniden yapılandırmasını "iyileştiren", soya yönelik kullanımlara başvurur. Gerçeğe yaklaştıklarında ise bazen "üretken soydan" bahsederler. Fakat tüm bu süre boyunca soydaşlık gerçeklerinin yapısal sınırlamalarını sorgulamazlar. Dolayısıyla çıkara göre kullanılabilecek uzak soy bağları ile daha yakın soyların "ortak" yapısı arasındaki ayrımı sürdürürler.

Antropologların sevdiği bir imgeye dönülecek olursa, *neseb*'in (soy) biçimsel düzenini, bölümlere ayrılmış soy (düzenli kollara ayrılma) örneğinde olduğu gibi botanik bir metafor (soyağacı) yani *dallara ayrılmış talkım* olarak mı yoksa, gruplar arasındaki ilişkilerin hiyerarşik yapısı konusunda etkili olan ***karışık bir demet*** (karışık dallanma) olarak mı görmemiz gerekir. Belki de İbn Haldun'a geri dönmek daha iyi olacaktır:

> I. 128-129 *Neseb* gerçek değil, tasavvur meselesidir. *Neseb*'in faydası, yarattığı yakın ilişkiler ve sosyal bağların, *anlayış* bakımından doğal (tabi'i) gibi görünmesidir.
>
> I. 1.84 Doğa düzenine bağlı olmasına rağmen *neseb* yine de bir yanılsamadır (*vehm,* çev. Hamés, 1987).

Neseb, görüş birliği (*muta'araf*) sonucundaki bir sosyal ilişkidir. Bu ilişkinin doğal bir temeli olsa bile durum değişmez. Fakat doğa aynı zamanda bir tasavvur meselesidir; aslında öncelikle, sosyal ilişkilerden konuşma yoludur. İbn Haldun ortak bir soy (*neseb*) ve *'asabiye* ile bütünleşmenin yalnızca akrabalık ilişkisinden değil, aynı zamanda dış unsurların da bütünleşmesinden kaynaklandığı konusunda ısrar etmiştir. Buradaki dış unsurlar olarak, kabile içinden biriyle evlenen yabancılar, tebaa, özgür bırakılmış köleler vb. sayılabilir.[4]

---

3 Yani, akrabalık ilişkileriyle tanımlanan soydaşlık (ve akrabalık) alanındaki akrabalık terimlerinin, antropolojik akrabalık teorisinin kurucusu Lewis Henri Morgan'ın ilk kez ortaya koyduğu şekliyle değerlendirilmesi.

4 Günümüz Fas toplumundaki benzer bir durumu inceliyorum (Bonte, 1991a); bkz. Conte, 1994a.

I. 135 Muhtaçlar (*el-mevali*) ve dostlar (*el-mustana'un*) kendi *soy*'larını, sanki tamamen kendi bağlılıkları gibi, diğer soyun bağlılığı (*'asabiye)* ile birleştirirler. Böylece, bu dayanışma (*'asabiye*) örgütlenmesinin bir parçasını oluşturup, o örgütlenmenin soyun (*neseb*) içinde yer alırlar.

O zaman bu durum, soy ilişkilerinin mecazi ve dolayısıyla da yanıltıcı bir şekilde ele alınması sorunu mudur? İbn Haldun konuyu, Batılı yorumcuların tamamen yanlış anladığı çok daha karışık şekilde ortaya koyuyor. *Neseb* tarafından kurulan ilişkilerin yapısı nasıldır? Soya bağlı bir ilişki midir? Aslında İbn Haldun, kural olarak *neseb* değil de *neseb* kuralına canlılık kazandırıp *dayanışmayı* harekete geçirmek suretiyle bu kuralı "somutlaştıran", "ailevi sosyal gurur" ve "ortak savunma" duygularının yapısını çağrıştıran "akrabalık bağlarının" (*sıla-i rahim*) önemine gönderme yapıyor. *Neseb* terimi, Kur'an'da geçen *rahim* terimi ile bağlantılıdır ama V. Monteil (1967-68, cilt 1, s. 256-257), bu terimi çok yanlış bir şekilde "anne tarafından soy" olarak tercüme etmiştir. Terim, daha ziyade aynı soydan gelen ama dişil boyutu vurgulanan akrabalık kavramı ile ilişkilidir. Bu anlamdaki kullanım da E. Conte'un (1994b) belirttiği gibi Kur'an'ın başka bölümlerinde bulunabilir.

Baba tarafından soy ile ortak soy akrabalığı arasındaki karşıtlığı çözüme kavuşturmak için başka bir eserde (Bonte, 1994a) geliştirdiğim bir hipotezi öneriyorum. Bu teze göre *neseb* ve *'asabiye* kavramları, ortak soya dayanan akraba ilişkileri ve bu ilişkilere eşlik eden doğal duyguların (İbn Haldun'dan alıntılayarak), özellikle erkeksi dayanışmalara dayanan, erkeksi bir bakış açısıyla yorumlanmasıyla bağlantılıdır. İbn Haldun'un dile getirdiği bu yapısal karşıtlık, Arap sosyal teorisindeki erkeksi ve dişil kurallar arasındaki kesin bir ayrıma dayanmaktadır.

Neseb, Rekabet ve Hiyerarşi

İbn Haldun'un çalışmalarına dair yeni antropolojik yorum, *soy*un daha önceden bahsettiğim *asabiye* (dayanışma) ile arasında bulunan rekabete bağlı bu üçüncü özelliğini vurguluyor. Bu özellik, genel anlamda sosyal düzenin, özel anlamda ise akrabalık düzenin erkeksi bakış açısıyla yorumlanmasıdır ve *neseb* ile *asabiyenin* rekabeti arasındaki karşıtlığı açıklar. Şu anda Arap akrabalık ve ittifak sisteminin tam ortasındayız. Eril olan ile dişil olan arasındaki ayrım yapısal yönden belirleyicidir. İttifak/evlilik sistemi, akrabalık ve statü yakınlığının gerektirdiği evlilik (ki bu bağlamda, baba tarafından kuzenler arasındaki Arap

evlilikleri kültürel bir standarttır) ile birbirine uzak eşlerin evliliği arasındaki karşıtlığa dayanır (Bonte, 1994a). Erkekler arası rekabet alanı bu evlilik politikalarıyla sınırlanmıştır. Bir taraftan, erkekler kadınlar üzerindeki hakları paylaşır. Tıpkı daha genel anlamda akrabalık hakları, *veli* veya öğretmenlik[5] kurumu gibi, "kuzenin hakkı"[6] da erkeklerin kadınlar üzerinde uyguladığı bu sosyal denetimin belirgin bir yönüdür; diğer taraftan ise erkekler akrabalık yönünden uzak eşlerle evlenme riskini göze alabilir. Bu bir risktir, çünkü bu tarz evlilikler sınıf ve statü değişikliği anlamına gelir (Bonte, 1994b). Ama her iki uygulama da aynı mantığa sahiptir: Kadın sermayesinin sembolik ve evliliğe ilişkin olarak işletilmesi. Bu uygulama genellikle onur kavramı ile açıklanır ve onur betimlemeleri de sosyal ilişkilerin rekabete dayanan yönünü vurgular. Böylelikle, bölümlere ayrılmış soy topluluklarını düzenleyen *tamamlayıcı* karşıtlık kurallarının aksine, Arap kabile toplumunda sosyal ilişkileri düzenleyen *rekabetçi* karşıtlık kurallarını saptamış oluyorum. Bu iki sosyal örgütlenme örneği temel olarak birbirlerinden farklıdır. Soydaşlık rolü de bölümlere ayrılmış soy sisteminde yapısal yönden belirleyicidir[7] ama bu durum, Arap toplumunda geçerli değildir. Birinci sistemde evlilik/ittifak işlevi belirleyici değildir; örneğin, Nuer toplumunda aile dışı evlilik kuralı ve akrabalık grupları arasındaki küçükbaş hayvan dolaşımıyla, sülale yapısında değişiklikler yapmaksızın evlilik mümkündür. İkinci modelde ise evliliğin/ittifakın rolü belirleyicidir. Bu ikinci modelde evlilik/ittifak, akrabalık grubunu ve bunların hiyerarşik ilişkilerini, evlilikte yer alan grupların açılması veya kapanması ekseninde düzenler. Uzak veya yakın biriyle evlenmek, gruplar arasındaki rekabetin temel unsuruyken rekabetin bir başka yönü ise şiddet kullanımıdır (Bonte, 1998).

Dayanışmaya (*'asabiyat*) ilişkin erkeksi tanımın, bu dayanışmalara ve dayanışmaların soy içindeki toplumun bir kısmına yayılmasına dair bazı eşitlikçi görüşler taşıdığı doğrudur. Kabile, kurgusal bir şekilde baba tarafından akraba (*evlad 'amm*) olan tanıdıklar grubudur. Fakat erkekler eşittir, çünkü kadınlar üzerinde ortak hakları paylaşırlar ve bu haklar soya bağlı konumlarından doğmaz. Soydaşlık ise Arap temsilleri ve Nuer toplumunda aynı işleve sahip değildir!

Arap temsillerinde soydaşlık, hiyerarşiyi oluşturan bir sınıflandırmadır, öncelikle Louis Dumont'un kullandığı anlamda; bütünü oluşturan unsur-

5 Özellikle Malekite hukuk fakültesinde.

6 Amca çocuğu ile evlenmek.

7 E. E. Evans Pritchard tarafından Nuer Örneği'nde tanımlandığı ve E. Gellner tarafından Mağripli Berberi kabile sistemini değerlendirmek için kullanıldığı gibi.

ların bütünle olan ilişkilerine göre bir prensip (Louis Dumont, s. 104); ikinci olarak, farklı bir çizgide, hiyerarşik sosyal ilişkiler anlamında bir sınıflandırmadır. Mesela Büyük Sahra toplumlarında kabileler farklı düzenlere göre örgütlenir:

– *hasan,* emirliklerin kurucusu olan Arap savaşçıları ifade eder.

– *zevaya,* Müslüman ilişkileri ve dini ilişkiler yöneticisi anlamına gelir.

– *zanka,* Berberiler, vergi verenler, hayvancılıkla geçinenler ve çiftçilerdir.

MAĞRİP VE BÜYÜK SAHRA

Soydaşlığın bu farklılıklarda önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Aslında soydaşlık, Berberi soyundan gelen toplumun 14-16. yüzyıllar arasında Arap soyundan gelen bir topluma dönüşmesiyle ilgili siyasi bir ideolojidir. Berberi-*lamtuna* ailesi tarafından kurulan bir emirlik ailesinin[8] şimdi, "soya ilişkin kaygılardan çok, statü ve onura ilişkin bir terim olan *Arap*" olduğu düşünülmektedir. Örneğin, Mağrip gibi farklı yerlerde eşitlikçi temsiller, hiyerarşik temsillerden daha üstün gözükmektedir. Gellner (1969) de bu eşitlikçiliğin, bölünmüş soy topluluklarının tipik bir örneği olan Mağripli kabile toplumlarının bir özelliği olduğunu düşünüyor. Onun aksine ben bu eşitlikçiliğin yapısal olmadığını, şartlara bağlı bir özellik olduğunu düşünüyorum. Gellner'ı eleştiren diğer yazarlar, Mağrip toplumlarındaki dayanışma grupları (*'asabiyat*) ve sınıf farklarının yoğun rekabetini vurgulamıştır, zaten bu gruplar ve farklar da bu rekabetin sonucudur. Hammoudi (1974) ve Jamous (1981) şiddet kullanımının oynadığı role özellikle dikkat çeker. Aslında bu rekabetçi muhalefet modelinde sosyal ilişkiler, özellikle sınıf ve konum farkını onaylamak için genellikle de onur kavramı bakımından ifade edilen meydan okumaya dayanır. Ayrıca, evliliğe ve siyasete ilişkin stratejilerin gelişmesine, kısacası baba tarafından akraba olanlar olmak üzere bireyleri ve grupları etkileyen soya dair rekabete dayanır. Sonuç olarak, İbn Haldun'un gayet doğru bir şekilde anladığı gibi akraba dayanışmaları yüzyıllar boyunca kimlik ve farklılıkların gelişimci bir şekilde olgunlaşmasını teşvik eden rekabetin merkezi olmuştur.

İbn Haldun yalnızca yerli temsilleri açıklamakla kalmaz, aynı zamanda onları yorumlamak için açıklayıcı kategoriler üretmeye çalışır. Böylelikle, döngü fikri bu rekabetçi muhalefet kurallarının bir tercümesi olarak görüle-

8 Tagant emirliği, Arap emirliklerinin ardından 18. yüzyılın sonunda kuruldu.

bilir. Yeni soylar, yerelde düzenli olarak kendi güçlerini oluşturur, ittifaklarını genişletir, kabile ve bölge düzeyinde yeni dayanışmalar (İbn-i Haldun'un bahsettiği üstün dayanışma anlamına gelen *'asabiye el-kübra*) yaratır ve yeni hanedanlıklar kurarak merkezi gücü (Mağrip ifadesiyle *marhzen*[9]) ele geçirir. Aslında bu tablo, son on yüzyıldaki Mağrip tarihinin çerçevesidir.

Fakat bu değerlendirme önemli bir sorunu, bölgesel ve tarihi değişikliklere rağmen *marhzen*, yani Devlet'in uzun ömürlü yapısını çözmeden öylece bırakıyor. Gellner'ın teorisi bu soruna da bir çözüm öneriyor. Merkezi devletin tesis edilmesi, kabilenin bölümlere ayrılmış eşitlikçi grupları arasında olduğu gibi aynı güç eşitliği kurallarına tabidir. Bu kurallar, gücü arabulucu ve uzlaştırıcı güç olarak tanımlar. Aynı kural, M. Morsy'ye göre (1984) merkezi devletin yapısını ve Gellner'in araştırdığı (1969) Atlas Azizleri'nin gücündeki yerel işlevleri açıklar.

Fakat Büyük Sahra'daki siyasi duruma yönelik inceleme, Gellner'ın değerlendirmesini sorgular. Fas emirleri uzlaşmaya değil, açık bir şekilde sosyal hiyerarşiye bağlıdır. Emirler kabileler arasındaki mevkî farklılıklarını düzenler ve merkezde toplar. Böylece, bu mevki farklılıklarını sabitlemeye katkıda bulunurlar. Bunun için de Yunan şehir devletleri veya Roma İmparatorluğu'ndaki şehirlere benzeyen ve Fas'ta soya bağlı farklılıklarla meşruiyet kazanan bir düzenden faydalanırlar. Bunlar arasında korunma ilişkileri kurulur. Dolayısıyla eskiden Berberi olan ve vergi veren *znaga* silah taşımaz ve silah taşımadığı için de korunma amacıyla Arap savaşçılarına bağlıdır, bu vergiye sembolik olarak, iki grup arasındaki onur derecesi bakımından, farklılıkların altını çizen bir terim olarak *hurma* denir. *Znaga* toplu olarak *lehm* şeklinde de adlandırılır. *Lehm* ayrıca, baba tarafından akrabalık anlamındaki Arapça bir kelime kökü olan *luhma*'dan türemektedir. Evliliğe ilişkin ittifak politikalarında olduğu gibi *znaga* kabileleri de kadınlarını (eş olarak) verir ama karşılık olarak onlara kadın verilmez, bir bakıma dişil özellikler kazanırlar ve bir adam ailesini nasıl korursa *znaga* kabileleri de diğer kabile tarafından aynı şekilde korunur.

Mağrip'in tersine, Faslı emirliklerde *marhzen* (devlet) ile *saybe* (muhalefet veya kaos) arasında hiçbir bölgesel veya siyasi ayrılık yaşanmaz. Bu göçebe toplumlarında, çoğunlukla kişilerin veya kabilelerin sürgün edilmesiyle oluşan muhalefet, açık bir şekilde gücün yapısal özelliğidir. Bu yüzden emirliklerin, varlığını iki veya üç yüzyıldan daha uzun zamandır sürdürmesi, özel-

9 Mağrip dilinde "devlet".

likle emirin yerine geçecek kişinin belirlendiği ağır anlaşmazlık dönemlerinde, siyasi yaşamın içinden geçtiği istikrarsızlıkla belirgin bir çelişki içindedir (Bonte, 1982).

DEVLET VE KABİLELER

Mağrip ve Büyük Sahra arasındaki bu karşılaştırma ışığında İbn Haldun'un devlet ve kabileler arasındaki ilişkilere dair hanedanlık dönemlerinin değerlendirmesinin dördüncü boyutunu yeniden inceleyebiliriz. Mağripli kabilelerin eşitlikçi yönü, kısmen yanıltıcı olmakla birlikte öncelikle devlet (*mahzen*) içindeki gücün sabitlenmesinin sonucudur. Rekabet ve bunun sonucu olan anlaşmazlıklar devlet dışına aktarılır ve *marhzen* (devlet) ile *sayba* (muhalefet) arasındaki karşıtlığı belirler. Bu karşıtlık ve kabilenin eşitlikçi yönleri, devletin kabile yapısını, özellikle de kabilelerin kendi içlerinde ve aralarında yaşanan anlaşmazlıklar ve şiddet ilişkilerini manipüle etme kapasitesini ortaya çıkarır. Devlet ile kabile arasında arabulucular yaratan ve erkekler ile kabilelerin hükümdara bağlılığını bey'a (*biat*) sağlayan *şurafa', kayd* sisteminin[10] soy ideolojisi de siyasi sistemin önemli unsurlarıdır.

Aslında kalıcılığın sadece bir yönünü ele alacak olursak, devlet de soy ve dayanışmanın (*neseb* ve *'asabiye*) bazı boyut ve değerleriyle bütünleşmelidir. Antropologların genelde gözardı etmesine rağmen (Combs-Schilling, 1989 ve yakın zamanda Tozy, 1999 gibi istisnalarla birlikte) güç törenleri bu bütünleşme talebini açıkça ifade eder. Fas'taki Şerîfi hanedanlarından Sa'dianlar ve Aleviler ailevi ve kabile değerleriyle ilgili bir dizi geleneği aşama aşama özenerek tertip etmiştir. Peygamberin doğum günü olan Mevlit kandilinin muhteşem kutlaması Şerîfi hanedanlığının soyunu (*neseb*) vurgular. Kurban bayramı esnasında hükümdar, krallığın ilk kurban kesen kişisi olarak krallıktaki bütün evlerde kurbanlar kesilmesini başlatır. Böylece, ataları Hz. Muhammed ve Hz. İbrahim'in kurban kesme geleneğini yineleyerek bütün aile reislerinin başı olur. Evlilik geleneği daha da dikkat çekicidir, tören sırasında damat, Sultan adıyla çağrılır ve kendisine hükümdar gibi davranılır. Bu evlilik geleneği, yönetici ile yönetilen arasındaki sembolik rekabeti ve bağlılık (*bay'a*) aracılığıyla, güç mekanizmasına dahil edilen bir adamın aynı zamanda ailesinde de bir hükümdar olduğu gerçeğini ifade eder. Bugünkü Fas'ta evlilik geleneğinin dönüşümü, monarşinin anayasal evrimine benzer şekilde *bey'a*'nın eril ilişkisinden tebaanın cinsiyet ayrımı yapılmayan ilişkisine doğ-

10 *Kayd*, kabileler ile devlet arasındaki ilişkileri düzenlemek için *Mahzen* (Devlet) tarafından bu unvanın verildiği kabilelerin önde gelen kişilerdir.

ru geçişi ifade eder. Bu dönüşüm, Kral 2. Hasan tarafından kızlarının evlilikleri dolayısıyla onaylanmış ve ilginç bir şekilde kralın sarayı içinden televizyon yayını yapılmıştır. Düğün sırasında gelinin kullandığı giysi (dişil nitelikteki yedi elbise geleneği töreni) ve damadın azalan rolü de gelenekteki ve kralın tebaasındaki artan dişil yönü vurgular (Azizi, 1998).

Devletin bu şekilde babadan oğla geçen bir düzenle yönetilmesine rağmen, İbn Haldun'un hanedanlık devrine dair düşüncesi, Fas örneğinde geçerliliğini koruyor. Yeni bir hanedanlık kurulması yönündeki son girişim, 1920'lerde Şeyh el-Hiba ibn Şeyh Ma'al-'Ayneyn (Fransızların Mavi Sultan'ı) tarafından gerçekleştirilen sıradışı Büyük Sahra hareketiydi. Fransız sömürgeciliği nedeniyle zayıflayan Alevi hanedanlığı ve yabancı işgalinden kaynaklanan dini meşruiyet kaybı, bu hareketin başlangıcını oluşturuyordu, Şeyh el-Hiba kendini, Marakeş'te sultan ilan etti ama hanedanlık talebi sömürge birlikleri tarafından başarılı şekilde bastırıldı. Bu yaklaşım bugün hâlâ mümkün müdür? Bağımsızlık mücadelesi sırasında bölgenin tanınmış bir kişisi olan *Glavi*'nin, Atlas dağlarındaki dağ birliklerini toplamaya çalışması bunun hala makul bir talep olduğunu akla getirir. Anayasal değişime rağmen saygın bir hanedan olan 2. Hasan'ın bugünkü halefini önceden tahmin etmek sanırım zordur. Ortadoğu'daki devletlerin durumu ve krallarla cumhurbaşkanlarının yerini alacak kişilerin aile içinde kolayca belirlenememesi, Arap Müslüman hanedanlıkları tarihindeki gibi İbn Haldun'un değerlendirmesini örneklendirir. İlk olarak Emevi/Abbasi dönemlerinde ortaya çıkan *devle* kavramı, devleti anlatan bir terim olmadan önce "sırayla geçme" veya "benim sıram" anlamlarını taşıyordu.

Tahta geçme kurallarının olmaması, Arap-Müslüman hanedanlıklarının genel bir özelliğidir. Fas emirlikleri olgusunun aynısını bir başka eserde ele almıştım (Bonte, 1982). Güç, soy bağlantısıyla sınırlıdır ama ölen emirin oğulları ve kardeşleri arasındaki iç mücadeleler sürekli yaşanır ve ölümcül sonuçlar doğurur. Emir Ahmet, "Ayda"nın 1861'de ölümünün ardından oğullarından altısı ve kardeşlerinin de biri öldürülür. Emir'in ölümünün üzerinden on yıl geçtikten sonra, sonunda yerine torunu Ahmet uld Muhammet tahta çıkar. İbn-i Haldun'un terminolojisinde Faslılar bu dönemi, "Ehl Osman"ın (hanedanlık soyunun ismi) zayıf dönemi olarak adlandırıyor. Hiçbir halef olma kuralı bulunmuyor, çünkü soydaşlar arasındaki rekabet, Emir'in soyu dışında bırakılan akrabalar arasında yaşanandan daha zorlu geçiyor. Bu haleflik anlaşmazlıkları en sonunda siyasi ittifaklara kadar uzanan baba tarafından akrabalıklarda meydana geliyor.

İBN HALDUN'UN BUGÜNKÜ GEÇERLİLİĞİ

Belki de artık, İbn Haldun'un kendi çağına ilişkin, mevcut kabile ve siyaset düzeninin sadece bir boyutuyla anlamaya yarayan sosyal temsillerin antropolojik ifadelerini özür dileyen yorumlardan kurtarma zamanı gelmiştir. Fas deneyiminden, özellikle de bugünkü Moritanya'nın kuzeyindeki Adrar emirliğinden edindiğim birebir deneyimin verileri ışığında İbn Haldun'la iki noktada karşıt görüşteyim.

Din ve Hanedan Devleti

Öncelikle İbn Haldun, devlet gücünün dinle ilgili boyutuna belirgin ve ayrıcalıklı bir önem verir. Ona göre dinî değerler hanedan devletinin kurulması ve devamlılığı için gereklidir. Bu da muhtemelen Marinid hanedanlığı hariç tutulmak üzere, Mağrip tarihine dair şahsi tecrübesinin sonucuydu (Hamès, 1991). Faslı emirlikler örneği, dinî boyutun İslâm devlet gücünde mutlak bir tarihsel düzenlilik olmadığını vurgular. Emirlik hanedanlıklarının temeli, 17. yüzyılın[11] ikinci yarısı boyunca Senegal'de ve Moritanya'nın güneyinde, Mehdilik inancına sahip bir din devleti kurma girişiminde bulunan *zevâya*, Fransız marabutlarla, *hassan*, siyasi hırslar arasındaki anlaşmazlığın sonucudur, sadece savaşçı *hassan* düzeniyle sınırlı değildir. Kutsal değerlerin ve Müslüman kültürünün yöneticisi olan *zevâya*, *marhzen* (İslâm devleti) olarak değil *saybe* (muhalefet veya anarşi) olarak nitelenen *hassan*'ın siyasi gücüne muhalif bir duruş sergilemiştir. Özellikle Müslümanlardan alınan ve sağlanan korunma imkânıyla haklı gösterilen vergilerin ve vergi toplama hakkının, İslâm hukukunun aksine kadınları dışarıda bırakarak yalnızca erkekler arasında aktarılmasını (korunma imkânı sağlayan erkek imkânlarıyla uyumlu bir aktarım) kınamışlardır.

Soydaşlık İdeolojisi

İbn Haldun'un değerlendirmesinde görüş ayrılığına düştüğüm bir başka nokta ise muhtemelen siyasi nedenler yüzünden anne tarafındaki soyla yapılan ittifakın işlevini göz ardı ederek *neseb* ve *'asabiye* (soy ve dayanışma) arasındaki soydaşlık ideolojisine verdiği önemdir. İbn Haldun, soydaşlığa dayanan akrabalığın (*silat el-erham*) doğal yapısını uygun bir şekilde kuruyor ama bu tarz akrabalıkların sosyal ve siyasi niteliklerini unutuyor veya bilinçsizce gizliyor.

---

11 Bu siyasi-dinî hareket, başta Fula dilini konuşan toplumlarda olmak üzere Batı Afrika'daki *cihad* devrimleri serisinin ilkidir.

"İttifak" terimini öncelikle anne tarafından ittifakın kesin antropolojik bağlamı dahilinde kullanıyorum. Anne tarafından ittifakın cinsiyete göre şekillenen Arap toplumundaki rolünü başka bir eserde ele almıştım (Bonte, 1991b; 1994a; 1994b), şimdi ise daha önceki yayınlarımın bir özetine yer veriyorum. Baba tarafından kuzenler, yani erkek kardeş çocukları arasındaki "Arap evliliği" bu toplumlardaki evlilik politikalarından sadece biridir. Eşler arasındaki eşitlik ve kimlik benzerliği idealine uyan ve erkeksi soy ideolojisini ifade eden yakın akrabalar arası bir evlilik şeklidir. Fakat bunun haricinde kalan evlilik uygulamaları da vardır. Söz konusu gruptaki harici evlilikler, özellikle kadınların daha düşük konumdaki bir erkekle evlenmesini yasaklayan kuraldan kaynaklanan bu değerlerin hiyerarşik etkilerini ve dişil değerlerini yeniden ortaya çıkarır. Soydaşlık veya mevki açısından, uzak biriyle evlilik yapma riskini alan insanlar, kendi farklılıklarını kabul eder ve rekabet sürecini başlatır. Daha önce de değindiğim gibi bu farklılıklar onur bakımından ele alındığından dayanışma grubu içindeki evlilik ve insan kaynaklarının yönetilmesi olarak anlaşılır: Gruptaki kadınların cinsel yönden ve erkeklerin de fiziksel yönden sağlamlığı. Bu değerler, Fas emirliklerinde doğrudan doğruya kabilelerin güç anlayışı ile ilgilidir.

Fas'taki emirlik toplumunun örgütlenmesi, evlilik politikaları, bu politikaların hiyerarşik etkileri ve siyasi düzen arasında devamlılığı belirgin hale getirir. Kadınlar sosyal sınıflar arasında dolaşır ama bu durum karşılıklı değildir (Bonte, 1991b), kadınlarını (eşlerini) başka kabilelere eş olarak verenler daha aşağı bir seviyededir. Sosyal sınıflar arasında kadınların karşılıklı dolaşım dengesi aynı anda farklı grupların eşit dizilişini de ifade eder. Evlilik yoluyla elde edilen kadınları, savaş ganimetini ve kan bedelini paylaşmak anlamına gelen kader (*gisma*) birliği yeni dayanışmalar yaratır ve ittifaklarının çeşitlerini de genişletir. Bu bağlamda, kadınlarını (eşlerini) verenler kabilenin nüfus ve askeri potansiyelini güçlendirerek kabileye yeni erkekler kazandırabilir, *el-Ensab* eserinde incelediğim *Evlad Kaylan*'ın durumu böyledir (Bonte 1991b).

Genelde siyasi ittifaklar ve evlilik politikaları arasında güçlü bir devamlılık vardır. "Gruplaşma" terimini siyasi hedefleri kovalamak için kurulan istikrarsız ittifakları anlatma amacıyla kullanıyorum. Fas emirliklerinde emirin soyunda ve güçlü kabile düzeninde siyasi unvanın (*emir*) sınırlandırılması da hizipçiliğin doğasını ve hedefini belirler (Bonte, 1997). Bu sınırlama, emirlik gücünün uygulamasına ilişkin geniş bir ittifak ve bağlılık sistemidir. Bu sistem, esas olarak haraç ve vergilerden oluşan *beytü'l-mal*'ın yeniden dağıtılmasının bir sonucu olarak kısmen, emirler tarafından kullanılır. Sistemin

özellikle aktif ve değişken olduğu zamanlar ise hanedanın değişme dönemleridir: İttifaklar tahtı isteyen iki taraf arasında devamlı olarak yeniden düzenlenir ve eğer sonuç Ahmad Ayda örneğinde görüldüğü gibi eşitlik olursa karmaşa şiddetli ve uzun sürer. Fakat hizipçi karmaşalar emirin hanedanlığı sırasında da devam eder. Göçebe ve hayvancılıkla geçinen bu toplumda söz konusu siyasi rekabet sürgün (*zovga*) ve görüş ayrılığı ile sonuçlanır. Bu iki sonuç da aslında siyasi rekabetin açık belirtisidir. Hizipçi ittifakların özünde, tahtı talep eden herkesin anne tarafından ve evlilik yoluyla gelen akrabalık ağları vardır, bu akrabalık ağları hizipçilerin ve onların savaşçı tebaası arasında bulunan askeri liderlerin sahip olduğu ilişkilere benzer bir ağla genişletilmiştir (Bonte, 1997).

Bu çift yönlü, *marhzen* ile *saybe; emirlik gücü* ile *muhalefet* arasında karşıtlık, bana kalırsa bu kabile toplumlarındaki siyasi düzenin genel bir özelliğidir. Antropologlar bu özelliği doğru bir şekilde belirleyemediler. İstisnai tek antropolog ise söz konusu karşıtlık özelliğini, Bedevilerin "çift taraflı örgütlenmesi" olarak yanlış bir şekilde açıklayan Chelhod'dur (1965). Chelhod, Ortadoğu'daki farklı yerlerde görülen bu çift taraflı ittifak sistemlerini bazen kabilelerle çiftçileri ve köylüleri de dahil ederek araştırıyor. Bu bağlamda, ayrıca Mağrip'te görülen *leff* ve *soff*[12] sistemlerine de değinebiliriz (Montagne, 1930). Soyları ve kabileleri aşan bu eski çift taraflı ittifak sistemleri, Fransız sömürgeciliği döneminde azalmış ve neredeyse yok olma noktasına gelmiştir. Bu ittifaklar, özellikle *sayba* bölgesinde (Faslı Sus ve Rif kabileleri), siyasi bir düzen kurup kabileler arası rekabeti yönlendirerek ve *marhzen* (devlet) müdahalesi dışındaki sosyal düzeni sabitleyerek geliştirildi.

Emirliklerin siyasi örgütlenmesi üzerine yapılan araştırma, siyasi düzene dair bir başka genel özelliği açığa çıkarıyor: Sosyal temsil ve uygulamaların cinsiyete göre yapılanması. Fas emirliklerinde emirin kampı olan *hella*, iklim ve doğa koşullarının uygun olduğu ve yüzden fazla çadır bulunan gerçek bir göçebe başkentidir. *Hella*'da emiri destekleyen diğer emirler, tebaa, demirciler, şairler ve müzisyenlerin yanı sıra kesinlikle emirin soyuna ait olan kısraklar yer alır. Bütün göçebe kamplarında olduğu gibi *hella* da erkek oto-

12 *Leff*, nesilden nesile devam eden ve düzenli ayarlamalara tabi olup Mağrip'in geniş bölgelerinde yerel sosyal örgütlenmeye bir alternatif oluşturan, resmi ittifak sistemidir. Bunlar, soya dayalı kabile ilişkilerini izlemez, aksine kabilenin tam merkezinde, soy içindeki akraba gruplarına, bir bölüme, bir soya ve hatta aileye karşı çıkarak bütün kabile değerlerini üstünden geçer. Böylece, sonucu mutlak şekilde kabile değerlerini aşan bir yerel siyasi denge olan bu yeni ikili, sisteme kendilerini kabul ettirirler. Öte yandan *soff* ise aileleri ve kişisel ilişkileri işin içine karıştırırken soy grubu ve kabileleri uzak tutan bir başka kabile içi ittifak biçimidir.

ritesinin sembolü ve yine erkek otoritesinin uygulamadaki odak noktasıdır. Ayrı bir *hella* oluşturmak ise mevcut emire karşı muhalefet göstergesi ve gerçek bir savaş ilanıdır. Oğullarından birinin şerefine ayrı bir *hella* oluşturmak da halefinin seçimi konusunda emirin bir niyetiyse de uygulamada bu niyete çoğunlukla saygı duyulmuyordu.

Aksine çadır, dişil değerlerin simgesidir ama siyasi temsil ve uygulamalarda da önemli bir role sahiptir. Bu durum tahta kimin geçeceğinin zor belirlendiği durumlarda emirlik soyunda yaşanan pek çok zorunlu evlilikte[13] (ölen kardeşin dul eşi ile diğer kardeşin evlenmesi) görülür. Böylece oğlunu/yeğenini destekleyen eş-anne, tahta geçme sorununu amca ile yeğeni arasında halleder. Emirlik çadırının erkek kardeş veya oğul tarafından sembolik olarak işgal edilmesi, emirlik gücündeki dişil boyutun sahip olduğu gücü hatırlatır: Anneleri ve eşlerinin arasında dolaşan aslında erkeklerdir. Çadır, aynı zamanda bir sığınak ve korunma sembolüdür. Diğer temsillerde, kadınlar başka önemli siyasi roller oynar, örneğin emirlik gücünün bir başka önemli simgesi olan savaş davullarını çalanlar da kadınlardır.

Sonuç olarak, İbn Haldun'un çalışmalarını kendi döneminin kabile ve siyasi toplumunun sosyal kategorileriyle ilgili bir yansıma olarak ele almanın kendi başına etkileyici olmakla kalmadığını, aynı zamanda daha yakın dönemdeki benzer toplumları değerlendirmek isteyen antropologlara da bu toplumların iç yüzüne ilişkin kıymetli bakış açıları kazandırdığını öne sürdüm. Yine de bu eserde önemli bir unsur olan anne tarafından ittifakın rolü ve cinsiyet temsilleri yer almıyor. Kısmen bilinçsizce de olsa, bu eksik unsur, erkeğe özgü ideolojinin bakış açısından ele alındığında, sosyal örgütlenmenin saklı kalmış boyutudur ve belki de bilinçli şekilde, erkek tarafındaki güç kullanımının temel dürtüsünü açığa çıkarma tehlikesini ortaya koymuştur. *Kitab el-'Iber* tamamlandığında deneyimli bir siyasetçi olan İbn-i Haldun, Tunus'tan hemen ayrılmış ve Kahire'ye sığınmıştır.

Kaynakça

Azizi, S, "Cérémonies de mariage en changement dans le Grand-Agadir (Sous, Maroc)", *Thése de doctorat d'ethnologie et anthropologie sociale*, EHESS, Paris, 1998.

Bonte, P, "Tribus, factions, Etat, les conflits de succession dans l'émirat de l'Adrar", *Cahiers d'Études Africaines*, cilt 22, No 3-4, 1982, s. 489-516.

— "Ramages maures", *Journal des Africanistes*, cilt 55, No 1-2, 1985, s. 39-52.

— "Egalité et hiérarchie dans une tribu muare, les Awlad Qaylan de l'Adrar mauritanien",

13 Bir erkek ile merhum erkek kardeşinin eşi (yengesi) arasındaki evlilik.

P.Bonte, E.Conte, C. Hamés et Abdel Wedoud ould Cheikh, *al-Ansab, La quéte des origins, Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1991a, s. 145-199.

—, "Alliance et rang dans la société maure. Les fonctions du mariage arable", ed. F. Héritier-Augé ve E. Copet-Rogier, *Les comlexités de l'alliance II. Les systémes complexes d' alliance matrimoniale*, Éditions des archives contemporaines, Paris, 1991b, s. 29-60.

—, *Épouser au plus proche, Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, EHESS, Paris, 1994a.

—, "Les risques de l'alliance. Solidarités masculines et valuers féminines dans la société maure", ed. F. Héritier et E. Copet-Rougier, *Les complexités de l'alliance IV.Economie, politique et fondements symboligues*, Éditions des archives contemporaines, Paris, 1994b, s. 107-142.

—, "La constitution de l'émirat de l'Adrar: Essai sur les formations politiques tribales!", *Magreb Review*, cilt 22, no. 1-2, 1997, s. 40-54.

—, "Lémirat de l'Adrar. Histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara occidental", *Thése de doctorat d'État*, l'EHESS, Paris, 1998.

Chelhod, J., "Les structures dualistes de la société bédouiné", *L'Homme*, cilt 9, 1965, s. 89-112.

Combs-Schilling, M.E, *Sacred Performance: Islam, Sexuality and Sacrifice*, Columbia University Press, New York, 1989.

Conte, E, "Enter dans le rang: Perceptions arabes des origines", P.Bonte , E.Conte, C. Hamés et Abdel Wedoud ould Cheikh, *al-Ansab, La quéte des origins, Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1994a, s. 55-99.

—, "Le pacte, la parenté et Prophète. Réflexious sur la proximité parentale dans la tradition arabe", ed. F.Héritier-Augé ve E. Copet-Rogier, *Les complexités de l'alliance IV.Economie, politique et fondements symboligues*, Éditions des archives contemporaines, Paris, 1994b, 143-185.

Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus*, Palladin, 1970.

Gellner, E., *The Saints of the Atlas*, Chicago University Press, Chicago, 1969.

Hamès, C., "La filiation gènèalogique (*nasab*) dans la sociètè d'Ibn Khaldun", *L'Homme*, cilt 102, 1987, s. 99-118.

—, "De la chefferie tribale á la dynastie ètatique: gènèalogie et pouvoir á l'èpoque almohadohafside (XII-XIV siecles)", P.Bonte , E.Conte, C. Hamés ve Abdel Wedoud ould Cheikh, *al-Ansab, La quéte des origins, Anthropologie historique de la société tribale arabe*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1991, s. 101-137

Hammoudi, A., "Segmentaritè, stratification sociale, pouvoir politique et saintetè", *Hespèris-Talmuda*, cilt 15, 1974, s. 156-160.

Ibn Khaldun, *Discours sur l'histoirw universelle*, çev. V.Monteil, Sinbad, 3 cilt, Paris, 1967-68.

—, *Peuples et nations du monde, 'Ibar'dan seçmeler* A.Cheddadi'nin önsözüyle Arapçadan çevrildi, Paris, Sinbad, 1986.

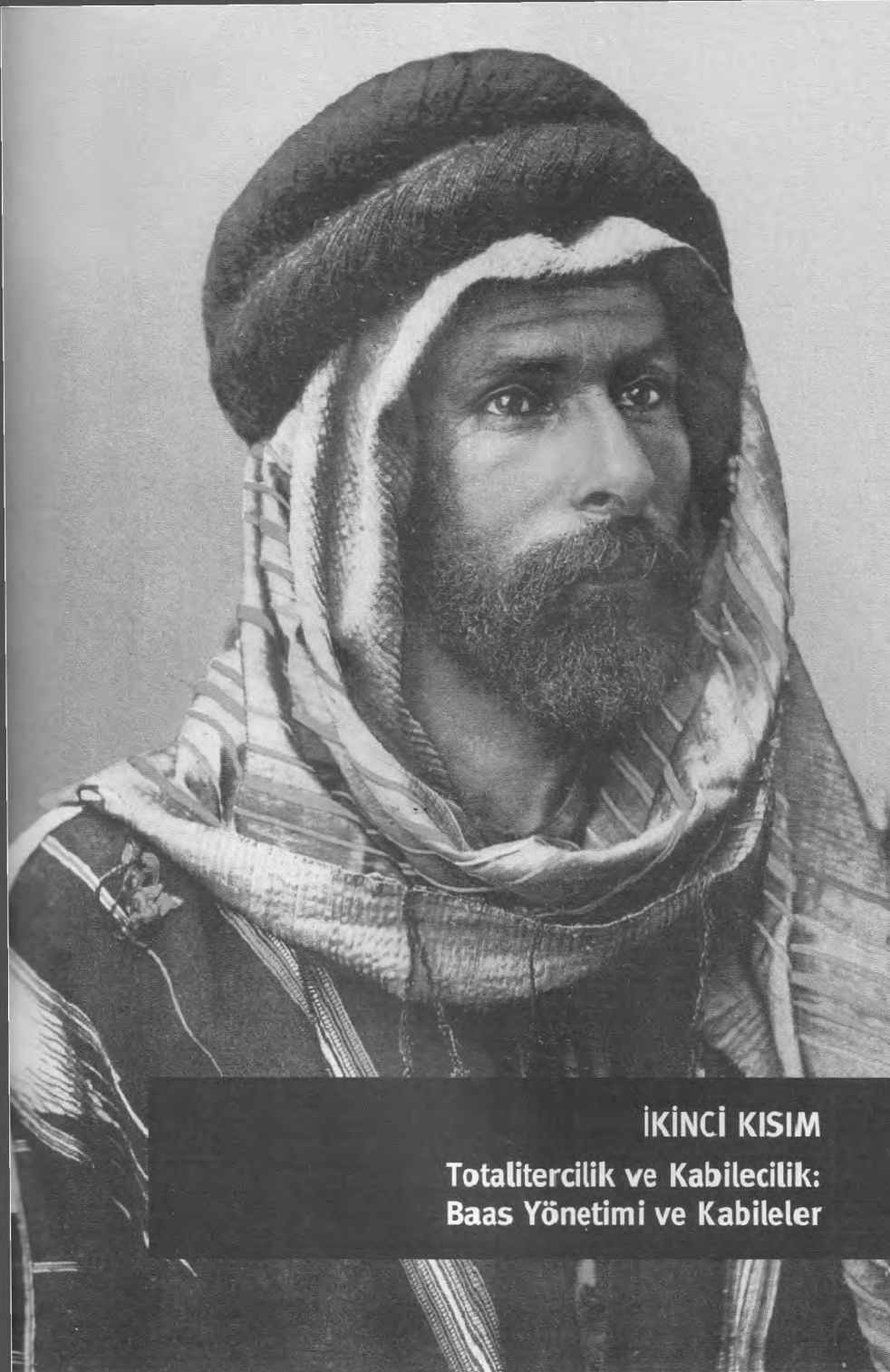
Jamous, R., *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge University Press et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Cambridge ve Paris, 1981.

Lacoste, Y., *Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire. Passè du Tiers-Monde*, Maspèro, Paris, 1966.

Montagne, R., *Les Berbéres et le Makhzen dans le sud du Maroc*, Alcan, Paris, 1930.

Morsy, M., *North Africa: 1800-1900*, Longman, Londra, 1984.

Tozy M., *Monarchie et Islam politique au Maroc*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1999.



İKİNCİ KISIM

Totalitercilik ve Kabilecilik: Baas Yönetimi ve Kabileler

Suriye'nin Palmyra bölgesinde bir bedevi şeyhi.

3

Şeyhler ve İdeologlar: Aşiretlerin Irak'taki Baba Tarafından Kalma Totalitercilik Altında Yapı Bozumuna Uğraması ve Yeniden Yapılanması, 1968-1998

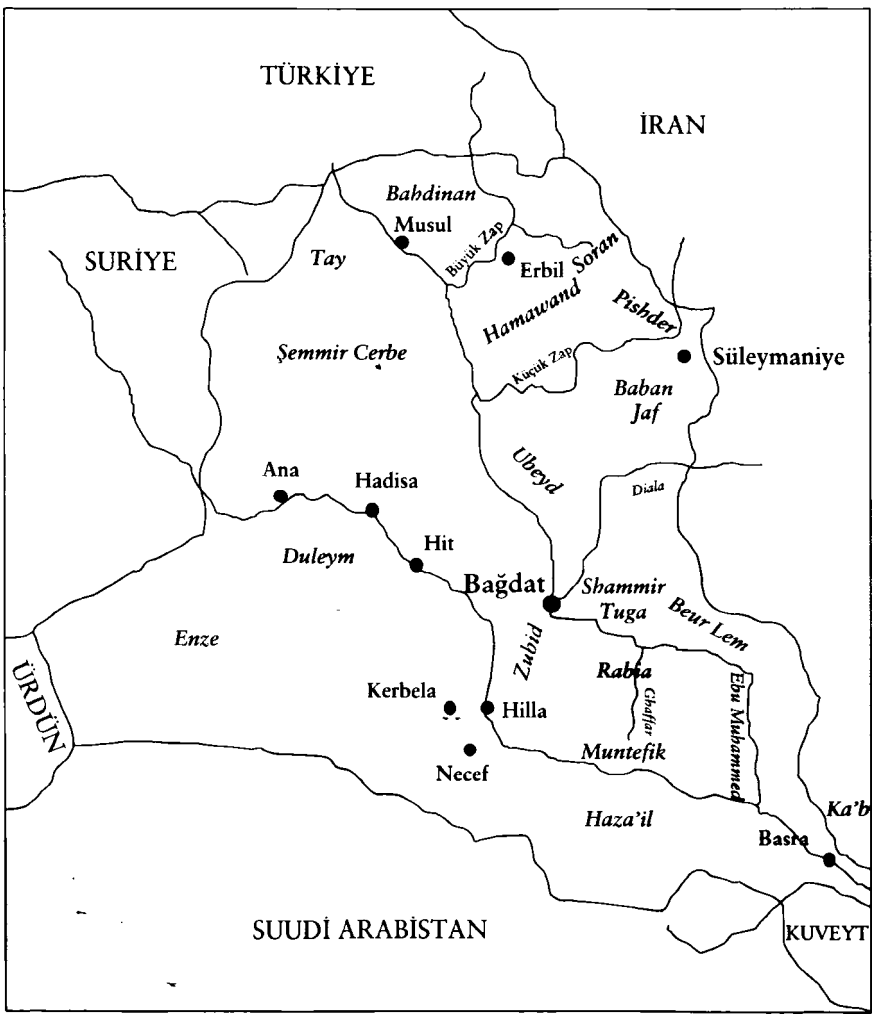
FALEH A. JABAR

Aşiretlerin ve aşiretçiliğin yeniden yapılandırılması ve kullanımı, başta Ürdün ve Irak olmak üzere, yakın dönem Ortadoğu politikalarında önemli konular haline geldi.

Bu bölüm, totaliter Baas yönetimi altında yaşayan Iraklı aşiretlerin yeniden yapılanmasını inceliyor. Bu yeniden yapılanma, yanlışlıkla, ya sıradan bir oluşum ya da 1990'lara özgü yeni bir olgu olarak ele alındı.[1] Burada öne sürülen bir görüş de bu tarz indirgemeci bir yaklaşıma karşıdır. Böyle düşünceler, farklı ve karşıt yapıdaki çeşitli oluşumları birbirine karıştırır veya kabile etmeninin siyasi ve sosyal yönden uzunca bir süreden, hatta Baas yönetiminin 1968 yılında iktidara gelişinden önceki dönemlerden beri etkin olduğu gerçeğini gözardı eder. Aşiretlerin yeniden yapılanması/yapı bozumuna uğraması çeşitli şekillerde gerçekleşmiştir. Baas yönetimi altında iki önemli model ortaya çıkmıştır, biri devletçi aşiretçilik ve diğeri de sosyal aşiretçilik olarak

1 Bkz. Baram, Amatzia, "Neo-Tribalism in Iraq: Saddam Hussein's Tribal Politics 1991-96", *International Middle East Studies*, sayı 29, 1997, s. 1-31. Baram'a göre yeniden kabileleşme sürecinde tek ve son etken devletken, aşiret pasif görünür. Antropolojik araştırmacı Hoşam Davut ise aşiretin sosyo-kültürel yönden tarihi gelişimini inceliyor. Bkz, Davut, Hoşam, *el-Haviye es-Shuyu'iya, el-'Aşhira val Sultat* (Komünist Kimlik, Aşiret ve Güçler), *El-Naş* Dergisi, sayı 53, 1997, s. 34; Dawood, Hosham, *el-Ashira, el-Akarib val Devle fi ba'dh Buldan eş-şark al-Avsat* (Bazı Orta Doğu Ülkelerinde Aşiret, Akrabalık ve Devlet), yayınlanmamış bildiri, 1995. İbn Haldun ve Ali el-Wardi üzerine yazdığım karşılaştırmalı eserde aşiretçilikten uzaklaşma konusunda, sosyal-ekonomik-kültürel-askeri ve siyasi dinamikleri birleştirmeye çalıştım. Bkz. Yazdığım makale *Sosyolojiyat al-Badave beyn "Ali el-Vardi ve Ibn Haldun* (Ali el-Wardi ile İbn Haldun Arasındaki Göçebelik Sosyolojisi), Nusus yıllık baskı, sayı 1, 1994, s. 5-18.

Aşiret Yerleşimleri



adlandırılabilir. Birinden diğerine geçiş sırasında, daha küçük boyutta üçüncü, yani askeri ve ideolojik aşiretçilik türü de gelişmiştir. Bu çeşitli modeller kültürel aşiretçilikte, yani parçalanan kabile ve aşiretlerdeki göçmen kesimlerin varlığını sürdürdüğü kentsel sosyal alanda kök salmıştır.

Devletçi aşiretçilik, kabileye ait soyların, sembolik ve kurgusal eski sistemlerin ve kültürlerin bazı zayıf ve savunmasız durumdaki seçkin devlet ke-

siminin gücünü arttırmak için devletle bütünleştiği bir oluşumdur. Bu oluşumda seçkin kesim, düzenleyici birim olarak devleti kendi içinde ve kendisi için kontrol eden belirleyici bir güç olarak nüfuzunu artırır. Böylece devletçi aşiretçilik devleti, devletin kendisiyle ilgili olarak yine devlet üzerine yoğunlaştırır. Ayrıca, seçkin kesimle ilişkili olan Arap, Sünni aşiretler ve gruplara yoğunlaşması bakımından da niteliği itibariyle dışlayıcıdır. Bu süreç, istikrarlı bir hükümet ve ulus inşa etmek için gerekli, yasal, katılımcı, herkesi içine alan ve bütünleştirici mekanizmaların bulunmadığı Irak devlet sistemindeki derin krizden kaynaklanır. Devletçi aşiretçilik, 1968'den sonra çeşitli aşamalardan geçmiş ve 1980'lerin sonu ile 1990'ların başında zirveye ulaşmıştır. Diğer etmenlerle birlikte baba tarafından totaliter devletin güçlenmesine katkıda bulunmuştur.

Sosyal aşiretçilik ise büyüyen, hareketli bir kentsel nüfusu idare etme konusunda gücünü büyük oranda kaybeden totaliter sistemdeki yeni bir dönemin başlangıcına işaret eder. Devletçi modelin tersine, sosyal aşiretçilik kısmen kültürel aşiretciliğin dirençliliğinden kaynaklanır, kısmen de toplum karşısında devleti güçlendirmek için kullanılır veya tasarlanır. Sosyal aşiretçilik devletin adli alanlar, vergi toplama, hukuk ve düzenin uygulanması gibi "normal" alanlardan mutlak surette çekilmesini ifade ederek, gücün devlet tarafından yerel düzeyde canlanan ve/veya yeniden yapılanan aşiret veya akraba kesimlerine dağıtılmasını içerir. Devlet otoritesinin ikinci sıradaki sosyal güç merkezlerine bu şekilde dağılımı veya devredilmesi, devletin kendine ait bir uzantısı gibi hareket eden, kabile ve aşiret gruplarının yeniden yapılandığı yeni bir hiyerarşik güç yapısına bağlıdır. Devletçi aşiretciliğin aksine bu model toplumsal ve etnik ayrım arasında geniş şekilde yayılmaktadır.

Devletçi aşiretçilikten sosyal aşiretçiliğe doğru geçiş, üçüncü küçük çaplı bir askeri-ideolojik aşiretçilik modeliyle ortaya çıkar. Bu modelde, Şii ve Kürt aşiret grupları 1980-88 arasındaki Irak-İran savaşı sırasında dış tehditleri karşılamak için silah altına alınmıştır. O yıllarda, savaşacak fazladan insan gücüne en az kültürel imleyiciler kadar ihtiyaç duyuluyordu, Şiiler İran askerlerinin oluşturduğu insan dalgasını durdurmak, Kürtler ise etnik bölünmenin her iki tarafında yer alan Şiiler arasındaki olası toplumsal birleşmeleri önlemek için gerekliydi. Bu örnek, bazı Şii ve Kürt aşiretleri ile sınırlı olan küçük, geçici bir modeldi.

Sosyal ve siyasi oluşumların bu yönlerini ele almak için öncelikle kabilenin anlamı veya Irak bağlamında aşiretin ve aşiretciliğin değişimi üzerinde durmalıyız. İkinci olarak, devletçi aşiretçiliğin, şartları ve yapısını inceleyece-

ğiz. Üçüncü sırada, sosyal aşiretçiliğin özünde var olan şartları, yapıyı ve gerilimleri değerlendirip son olarak da devlet-aşiret ve toplum-aşiret ilişkilerindeki bazı sıradan genellemeleri ele alacağız.

AŞİRETLER VE GÜÇLERİ: TANINMAYACAK BOYUTTA DEĞİŞİM

Belki de aşiret, Ortadoğu'daki en eski, en dayanıklı ve sorunlu sosyal varlıktır. Edebiyatın doğuşundan başlayıp tarım çağındaki merkezileşen devlet yönetimleri, sanayileşme ve ulus devletler çağına gelene kadar aşiret, değişen siyasi, askeri, ekonomik ve hatta zaman zaman topografik koşullara da tepki verip uyum sağlayarak sürekli olarak değişim geçirmiştir. Bu değişimin boyutu öylesine büyük ve çeşitli olmuştur ki aşiretin ne olduğuyla ilgili her türlü anlamlı ve uygulanabilir genellemeyi başarısız kılmıştır. Bu yüzden, "aşiret" terimi ve bunun yanında kabilecilik, *bedu* (göçerler), *hadar* (şehirliler), *fahd* (alt aşiret), *hamul, şeyh* ve *zira* (aşirete ait otlaklar) gibi bir dizi başka terimle birlikte örgütlenme, katılımcılar, liderlik modelleri, ekonomik işlevler ve sosyo-politik yapıların çeşitli örnekleri anlamına da gelebilir. İkilemin bir göstergesi, "aşiret" teriminin tanımı üzerine veya aşiretin siyasi gelişiminin döngüsel mi yoksa doğrusal mı, basitten karmaşığa doğru mu[2] olduğu ya da aşiretlerle aşiretçilik arasındaki fark üzerinde yapılan tartışma[3] konularındaki anlaşmazlıktır.

İbn Haldun

Bu noktada, 14. yüzyılda yaşamış sosyolog, İbn Haldun'a ve onun teorisine geri dönmemiz gerekiyor. İbn Haldun geleneğinde klasik kabile kavramını soya dayalı ve özerklikle dolu, sosyal, ekonomik, siyasi, askeri ve kültürel işlevlere sahip olan bağımsız bir sosyal örgütlenme olarak düşünebiliriz. Bu klasik kategori, tarım çağı veya sanayileşme-öncesi çağdaki *differentia speci-*

2 Tapper, Richard, "Tribe and State Formation in the Middle East" (Ortadoğu'da Aşiret ve Devlet Oluşumu), Khoury, Philip, S. Ve Kostiner, Joseph (haz.), *Tribe and State Formation in the Middle East*, I. B. Tauris, Londra, 1991, s 50-51; el-Raşid, Madhawi, *Politics in an Arabian Oasis*, Arapça baskı, I. B. Tauris, Londra, 1991, s. 24-8. Ayrıca bu ciltte bkz. Pierre Bonte ve Ken Brown.

3 Khaldun., *Sira 'el-Kabaliyya ve'l Dimukratiya, Halat el-Kuvait* (Aşiret ile Demokrasi Arasındaki Mücadele: Kuveyt Olayı), Dar al Saqi, Beyrut, 1996, s. 17-19. Aşiret ve aşiretçilik tanımının antropologlar arasında uzun süredir tartışılan bir konu olduğunu söylemeye gerek yoktur. Örneğin, bölünmüş soy teorisine büyük oranda karşı çıkılır ve tartışılır. Aşiretin "yapı" temelinde kavramsallaşması ayrı, 'yöntemler' bakımından tanımlanması ise ayrı bir konudur. Bir başka anlaşmazlık da soy veya akrabalık ideolojisinin önemi ile ilgilidir; gerçek mi kurgusal mı yoksa ikisinin birleşimi mi söz konusudur. Bkz. bu ciltte Kenneth Brown, Pierre Bonte ve Édouard Conte.

fica (ayırt edici özellik) durumundaydı. İbn Haldun'un kırsal ve tarımsal ayrımı, bu çağda iki karşıt ve tamamlayıcı yaşam örneği sunar: Biri, kabileler şeklinde örgütlenen göçebeler etrafında dönerken diğeri, merkezi şehir devletlerine sıkıca bağlanan kutsal imparatorluklardır. *'Asabiye* (dayanışma) ile bir araya gelen göçebe savaşçıların medeniyet merkezlerini fethettiği ve bir süreliğine gücü elinde tuttuğu ama daha sonra şehir duvarları arasında yok olduğu iki durum arasında dinamik bir denge vardı. İbn Haldun, *hadara* (medeniyet) ile *bedevi* (göçebelik) arasındaki bu karşılaşmayı insan varlığının özü olarak görüyordu.[4] Ona göre, kabileler sadece şehir veya şehir devleti karşısında anlam kazanıyordu. Şehir ve kabile şeklindeki bu iki kutup, İbn Haldun döngüsü olarak bilinen hareketli bir ortak yaşamda, sıkıntılı bir gerilim içinde yaşıyordu. İbn Haldun'un öne sürdüğü bu döngü kısaca şu şekildeydi: Kabileler, askeri bakımdan şehirden üstündü. Zayıf iş bölümü sayesinde, bütün erkek yetişkinler mutlak surette savaşçıydı. Hepsi de korkusuzdu, çünkü devletten bağımsız, deve veya at yetiştiriciliğine dayanan geçim kaynakları, büyük bir insan gücüyle desteklenen hareketli güçlerinin de aracıydı. *'Asabiye* ve dini coşkuları sayesinde dayanıklı bir güç oluşturuyor ve şehri[5] işgal edip kontrol altına alabiliyorlardı.

Şehir ele geçirildiği anda ise, zaten dayanışmaya (*'asabiye*) bağlı olan hâkim konumdaki askeri aristokrasiye dönüşmüş kabileyi içine çekip yok edecek karşıt mekanizmalar da harekete geçiyor: Daha büyük zenginlik ve kollara ayrılmış iş bölümü sayesinde şehir, göçebe işgalcilerin yapısını değiştiriyor, aralarında siyasi güç ve zenginliğin dağılımı konularında rekabet yaratıyor ve kendi sosyal sınıflarında aralıksız bölünme ve parçalanmalara neden oluyor. Şehir, bağlılığını kaybeden ve son dağılma aşamasına karşı koyamayan kabileyi üç kuşak içinde kentlileştiriyor. Mekanik dayanışma tamir edilemeyecek kadar bozulduğu için yeni ve bozulmamış bir kabile grubu, yeni bir feth et-yok ol döngüsü başlatmak için şehre geliyor.[6]

İbn Haldun bu oluşumu, sonsuz bir düzenlilik olarak görüyordu. Gözlemleri, bölgedeki geniş alanlarda az çok geçerliydi. Fakat paradoksal olarak, Irak tarihini (Mezopotamya) bu teoriden muaf tutmuştur.

İbn Haldun'un kendi ifadesiyle, Irak güçlü Pers ve Roma (daha sonra Arap) birlikleri tarafından korunan *'ulûc* (köylüler veya yerleşik tarım top-

4 Gellner, Ernest, *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, 1989, s. 86-9; İbn Haldun, *el-Mucaddima*, Kahire, s. 120, 150-4.

5 Wardi, Ali, *Mantiq Ibn Khaldun*, (İbn-i Haldun'un Mantığı), Kum, al-Maktabah al- Haydariya, 1997 (Bağdat, 1962); ayrıca *el-Muqaddima*, s. 136, 143-4.

6 Gellner, s. 88; *al-Muqaddima*, s. 131, 150, 152 ve 262.

lumları) ve *dehme* (şehirliler) sınıflarının yaşadığı bir ülkeydi. Bir dizi tarihsel değişiklik ise bu dünyayı alt üst etti. 1258 yılındaki Moğol istilası, Bağdat'taki emirlik merkezini yok etti. Kendileri de göçebe olan Moğollar, bilinçli veya bilinçsizce, gelişmiş sulama sisteminin yok olmasına neden oldu ve bu topografik değişim çölleşmeyle sonuçlandı. İmparatorluğun çöküşü, merkezi siyasi otoriteyi zayıflatırken çölleşme de yerleşik tarım toplumlarını güçsüz bıraktı. Son olarak da Arabistan, Anadolu ve İran'dan göç eden veya istilaya gelen göçebeler, tarihi Irak topraklarını İbn Haldun'un söz ettiği döngüye çevirdi. Bu süreç sosyoloji tarihinde *el-Med el-Bedevi* (Bedevi akımı) olarak bilinir.[7]

Böylece İbn Haldun döngüsü, en azından 13. yüzyıldan itibaren Irak'ta geçerlilik kazanmıştır.

İç Yapı ve Hiyerarşiler

Osmanlı valisi Mithat Paşa (1869-72) idaresinde modernleşme başlamadan önce, aşiretler atalarından kalma sağlam iç düzenlerini büyük oranda koruyordu. Her güçlü aşiret, savaşçı bir ailenin elinde tuttuğu ataerkil liderliği, askeri gücü, *arfa* (kelime anlamıyla "bilgili") ile korunan geleneksel yasaları, okur-yazarlığın olmadığı kültürü, *zira* (aşirete ait otlaklar) şeklindeki bölgeleriyle veya tarıma elverişli alanları, geçim kaynağını olarak hayvancılığı, ticaret ve istilaya dayalı ekonomisi ile minyatür nitelikteki hareketli bir devletti. Haraç almak, yaşamaları için en az hayvancılık veya savaş ganimetleri kadar önemliydi. Fakat aşiret içi savaşlar, devlet saldırıları ve doğanın merhameti yüzünden varoluşları son derece hassas dengelere bağlıydı.

Kabile, çoğunlukla bünyesindeki aşiretlerin aynı soy veya atadan geldiğini iddia ettiği, daha büyük bir birliktir. Bu aşiretler ayrı yaşadığı için kabilenin (veya kabile konfederasyonlarının) birliği çok zayıftır ve askeri ve siyasi bakımdan da kabileyle uyumlu değildir. Kabilelerin varoluş sebebi yalnızca dışarıdan gelen tehlikelerdir.

'Aşire (aşiret) ise sosyal düzenin ikinci seviyesidir. Bu amaç birliği, şeyh (veya şeyhin ailesi) tarafından oynanan birleştirici rol ve aşireti meydana getiren çeşitli alt-aşiretlerin (*fahz* veya efhâz) bölgesel yakınlıkları sayesinde vardır. *Efhâz* üçüncü seviyedir ve üretkenlik bakımından düşünüldüğünde, temel birimlerdir: Otlakları düzenlerler, su kaynaklarına sahiptirler ve güçlü bir bölgesel hâkimiyet duygusuna sahiptirler. Aslında *fahz*, ortak bir yaşam

7 Wardi, Ali, *Lamahat Ictima'iyya min Tarikh al-'Irak al-Hadis* (Modern Irak Tarihinin Sosyal Yönleri), al-Ma'araf yayınları, Bağdat, 1961, Cilt 1, s. 298; Wardi, Ali, *Dirasa fi Tabi'at el-Mujtama el-Iraki* (Irak Toplum Üzerine Bir Çalışma), Kum, al-Sharif al-Radhiy, 1981, s. 13, 117-8.

süren ve gerçek akrabalık grupları oluşturan *hamule* adındaki akrabalık gruplarından, yani büyük ailelerden meydana gelir, ama her *hamule* tekrardan daha küçük ev halklarına (*beyt*) ayrılır. Bazı antropolojik çalışmaların gösterdiği gibi ilk ikisi (yani kabile ve aşiret) siyasi ve askeri birimler olduğu halde diğerleri ekonomik, konaklama ve barınma birimleridir. En güçlü aşiret, kabilenin liderliğini ele alırken en güçlü alt-aşiretin (*fahz*) güçlü ailesi (*hamule*) de aşiretin liderliğini üstlenir. Kabilelerin birleştiği konfederasyon durumunda ise en güçlü kabile *şeyh el-meşayih* konumuna gelir.[8]

Kabileler arasında, değişen sayısal büyüklükleri ve askeri cesaretlerine uygun bir hiyerarşi sistemi gelişmiştir. Hiyerarşik sınıf düzeni, geçim yöntemlerindeki farklılıklarla belirlenir veya bu farklılıklara göre yerleşir: En üstte *ehl el-ibl* (deve yetiştiren kabileler), hemen altında *şaviye* (koyun yetiştirenler), daha aşağıda Harıâşe veya *felâlih* (köylüler) ve en altta *mi'dan* (manda yetiştiren ve bataklıkta yaşayanlar) yeralmaktadır. Deve yetiştirenler daha fazla hareketliliğe, daha üstün savaş tekniklerine ve yeteneklerine sahiptir. Deve yetiştirmeyen kabile ve aşiretler ise küçümsenir.[9] Tek kelimeyle efendiydiler ve kendilerini öyle görüyorlardı. Yerleşik tarım üstün hale geldiği zaman, pirinç üreticilerini zirveye taşıyıp *hudeyrî* (sebze yetiştiricileri) ile el sanatı ustalarını en sona atan bir başka hiyerarşi gelişti. Aile içi evlilik yasaktı veya bundan nefret edilirdi.[10]

Meslek bağlantılı bu tarz hiyerarşiler, ülkeden ülkeye değişiklik gösteriyordu ve her örnek, kendine özgü düzenlemelere sahipti.

On binlerce savaşçıdan oluşan kabile konfederasyonları, Osmanlı idaresindeki Memlûk döneminde ortaya çıktı. Herkesin birbiriyle savaştığı bu savaş dünyasında daha zayıf durumdaki kabileler, daha büyük olanlarla ittifaklar yaparak güvende kalmaya çalıştı.[11]

Bazı kabileler, siyasi yapılar geliştirip düzenli bir askeri güç (her zaman hazır olmayan) bulunduran emirliklere (eyalet) dönüşürken, diğerlerinin güçlü şeyhleri vardı.[12] Mesela Şeyh, Ağa, Emir ve İmam gibi unvanlar ilk siyasi yapıların farklı modellerinin geliştiği veya var olmadığı anlamına geliyordu.

---

8 Rasheed, s. 29-31; Vassiliev, A. *The History of Saudi Arabia*, Arapça baskı, çev. Khairi al-Dhamin, Progress Publishers, Moskova, 1986, s. 36-70.

9 Batatu, Hanna, *The Old Classes*, Princeton University Press, Princeton, 1978 ve 1982, s. 68; Pierre Bonte.

10 Vassiliev, s. 62-64; Wardi, 1981, s. 59-62.

11 Marr, Phebe, *Modern History of Irak*, West view Press, Boulder, 1985, s. 19-20. Longrigg, Stephen Helmsley, "Iraq, 1900 to 1950", *A Political, Social and Economic History*, 1956 [1953], Oxford University Press, Londra, s. 22-6; Batatu, *a.g.e.*, s. 66-67.

12 Bonte, Pierre; Rasheed, s. 61-65; Batatu, s. 69.

Bu dönemde aşiretler ve şehirler arasında belirsiz ve kanlı bir denge vardı. Birkaç şehir dışında, bazıları güçlü bazıları ise zayıf olan aşiretler bölgelerinde ve hatta bölgelerinin daha ötesinde yönetimi elinde tutuyordu. Irak'taki toprakların %90'ı, ulaşım sistemleri ve ticaret yollarını kontrol eden farklı kabile konfederasyonlarının denetimi altındaydı.[13] Aşiretlerin gücü, Irak'taki üç *vilayetin*[14] 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başındaki nüfus sayımı rakamlarından anlaşılabilir. Şehirler, toplam nüfusun sadece %9'una karşılık geliyordu. Göçebe, yarı-yerleşik ve yerleşik aşiretlerin sayısal üstünlüğünün, kabile üyelerinin çoğunlukla silahlı olduğu gerçeğiyle arttığı unutulmamalıdır. Oysa kent merkezleri korunma için yalnızca bölgelere ayrılmış silahlı çeteler ve az sayıdaki askerden oluşan Osmanlı askeri birliklerine sahipti. Her iki durumda da şehir duvarları hem savunmasızlık hem de güvenlik simgesi durumundaydı.[15]

Değişim

Gellner'm ifadesiyle[16] İbn Haldun'un döngüsü, "korkunç" Osmanlı yönetimi altında son buldu. Bu durum, büyük oranda oldukça istikrarlı bir merkezi güç bulunmasından kaynaklanıyordu ama daha da önemlisi, Osmanlılar ateşli silahlar çağına girmişti. Bu gelişim, şehir ile aşiretler arasındaki güç ilişkilerini değiştirdi. Fakat aşiretlerin asıl dağılma dönemi Mithat Paşa döneminde başladı.

İki önemli güç olan modern merkezi devlet ile pazar ekonomisi, aşireti tanınmayacak şekilde değiştiren süreçleri başlattı. Bu süreçler, Osmanlılar tarafından 1870'lerde başlatıldı, İngiliz mandası ve kurdukları monarşi yönetimiyle (1921-58) de aktif bir şekilde devam etti.

Bu sürece dair genel bir bakış açısı aşağıda verilmiştir:

1831'de, sona eren Memlûk dönemi boyunca daha büyük kabile konfederasyonları geliştirildi ve desteklendi. Güvenliği korumak, makul seviyede ticaret ilişkilerini devam ettirmek ve küçük şehir devletlerini yinelenen kabile istilalarından korumak için, siyasi yönden daha az sayıda güç merkeziyle uğraşmak daha kolaydı. Aşiretler, Memlûklar karşısında tebaa durumunda değildi, eşitler arasında eşitti. Bab-ı Ali, Memlûklara son verdiğinde ise bu politika tersine döndü.[17] Kollara ayrılmış bir merkezi yönetimin sistemi getirildi,

13 Wardi, 1981, s. 122-123; Longrigg, s. 54.

14 Wardi'ye göre (1981, s. 119), Bedeviler 19. yüzyıl sonunda nüfusun %76'sını oluşturuyordu.

15 Irak nüfusuyla ilgili Tablo 1 ve Batatu'nun Irak'taki büyük aşiretlerin yerlerine ilişkin haritasına bakın.

16 Gellner, s. 73.

17 Marr, s. 22.

hızlı ve güvenilir iletişim ve taşımacılık sistemleriyle (telgraf hatları, buharlı gemiler ve daha sonraları demiryolları) de güçlendirildi. *Tanzimat*'la birlikte toprak kullanım hakkı yeniden düzenlendi.[18] Aşiretlerin yerleşik tarıma geçmesi veya XIX. yüzyılda sırasıyla, Muntafik konfederasyonuna mensup Şeyh Şuvaynî ve Sadun ailesi *(beyt)* tarafından kurulan, Sûk el-Şuyûh veya Nasıriye gibi yeni ticaret şehirlerine yerleşmeleri teşvik edildi.[19] Yerleşik tarıma geçen daha büyük konfederasyonlar, askeri ittifak olarak önemini kaybetti ve şiddetli toprak ve su mücadelesi sonucunda dağıldı.

Savaşçı liderler (şeyhler ve ağalar), vergi toplayıcılara (mültezim) dönüştürüldü. Koyun yetiştiren, çiftçilik yapan zayıf aşiretleri, yarı-köle durumundaki köylülere dönüştürerek istediğini yaptırabilecek konumda olanlar artık deve yetiştiren aşiret liderleriydi. Böylece, askeri hiyerarşi, sosyal ve ekonomik üstünlüğe dönüştü. O güne kadar *ehl el-Ibl* (deve yetiştirenler) vergilerini zayıf aşiretlerden alıyor ve onları doğrudan doğruya zorluyordu. Fakat Osmanlı yönetimi altında vergi toplama işi iltizam sistemine dönüştürüldü. Değişim sadece ekonomik değil, daha ziyade siyasiydi. Aşiretlerin merkezi otoriteyi tanıdığı ve vergiyi onun adına topladığı bir ortamda bu değişim, güç ilişkilerinde siyasi değişim anlamı taşıyordu. Bu durum, karşılıklı bağlılığa neden oldu ve kabile liderlerini bağımsız savaşçılardan mültezim veya devletin tebaası, daha iyi bir ifadeyle de devlet memuruna dönüştürdü. Bir başka gelişme ise devlet toprağına sahip olma imkânlarının getirilmesiydi.

Bu yeni ekonomik-askeri güç, yabancı, zayıf ve alt seviyedeki (veya aşiret kurallarıyla küçük düşürülmüş) aşiretlere ne zaman uygulansa, 20. yüzyıldaki kabileler arasındaki ayrım, toprağı olan ve olmayan şeklinde birbirine düşman sosyal gruplar olarak ayrılmıştır. Aşiretteki daha zayıf alt-aşiretlere, aynı kabilenin en güçlü aşireti tarafından yeni efendi-köylü ilişkisi uygulandığı durumlarda, kabilenin ataerkil birlikteliği çökmüş ama ortak soy ve kültür, yeni sosyal bölünmeye nispeten karşı koymuştur.[20]

---

18 Kazimi, Nasir Said, *el-Hizb as-Shuyo'i ve'l Mas'ala el-Zirai'ya fil Irak*, (Arap Dünyasındaki Sosyal Araştırmaların Merkezi olan Irak'ta, Komünist Parti ve Tarım Sorunu), Beyrut, s. 45-49.

19 Karmali, *Lughat el-Arab*, Temmuz 1912 - Haziran 1913, Cemil el-Cuburi tarafından toplanmıştır, Haber Alma Bakanlığı, Bağdat, 1975, s. 245, 295; Hasan Abdul Rezzak, *el-Iraq Qadiman qa hadithan* (Irak: Dün ve Bugün), İrfan Press, Sudan, 1948, s. 138-139, 142.

20 Kırsal kesimlerdeki Iraklı öğrenciler arasında, toprak sahipliğinin çeşitli aşiret parçalanmaları ve köylü-toprak sahibi gruplaşmalarının değişik şekillerine neden olduğu yönünde genel bir kanı oluşmuştur, bkz, Batatu, 1982, s. 68-72, 79; Longrigg, s. 213-214; Kazımi, s. 93-5 ve diğerleri. Sluglett, Marion-Farouk ve Sluglett, Peter, *Iraq Since 1958, From Revolution to Dictatorship*, I. B. Tauris, Londra, 1990, s. 30-35.

Her durumda, yeni yaşanan şeyh-toprak sahibi değişimi, aşiretten bağımsız bir askeri gücü de beraberinde getiriyordu, toprak sahibinin isteklerini yerine getirecek *zilim* (silahlı adamlar) veya *hoşiye* (savunma birlikleri). Bu değişiklikler, 1933 yılında yasalaşan Çiftçilerin Hakları ve Görevleri Kanunu ve Toprak Yerleşim Kanunu ile kurumsallaştı ve anayasada yer aldı.[21] Bu durum, Irak'taki kırsal kesimlerin ulusal kanunlar ve yargı sisteminin denetiminden çıkarılmasıyla daha da sağlamlaştırıldı. Kabile Anlaşmazlıkları Kanunu 1958 yılına kadar yürürlükte kaldı.

Bu gelişme sürecine benzer şekilde bürokratik yapısını, askeri ve eğitim sistemini geliştiren devlet, zamanla aşiretlerin askeri, ekonomik, hukuki güçlerini geri aldı: Toprak kaydından mülkiyet hakları, su dağıtımı, yasaların uygulanması ve şiddet kullanımı tekeline kadar devlet kendi üstünlüğünü zorla kabul ettirdi.

Aşiret liderliği modeli de sürekli değişim geçirdi. Deve yetiştiren güçlü kabile şeyhleri, toprak sahiplerine ve zayıf aşiret üyeleri de köylülere dönüştü. Şeyh, ya toprağını kiraya verip uzakta yaşayan bir toprak sahibi ya da hasadın azalması ve köylülerin[22] toplu halde göç etmesi gibi ekonomik değişimlerle güçlükle başa çıkan küçük veya orta ölçekli bir toprak ağası haline geldi. Şeyhin, aşiret içinde kutsal değerlerin otoritesini temsil eden müttefikleri, yani *seyyid* ve Sufilerin önde gelenleri de eğitimin gelişmesiyle birlikte konumlarını kaybetti.[23] Dağılma, toprak sahibi şeyhlerin ve bunların tebaası olan köylülerin (*sirkal*) güç dayanağını yok eden tarım reformu ile tamamlandı.

Böylece, kendi kendine yeten bir sosyal örgütlenme olarak 19. yüzyıl aşiretleri ve kabile konfederasyonları tamamen yok oldu. Onların yerine *zira* (aşirete ait otlaklar) ve *hamule* (güçlü aileler), ekonomik ve yerleşim birimleri olarak canlılıklarını kısmen sürdürdü. Bu topluluklar, hâlâ aşiret isimlerini kullanabilmesine rağmen söz konusu isimler artık aşiretin ne olduğu konusunda herhangi bir anlam ifade etmiyor. Aslında *zira* ve *hamule*, klasik aşiret yapısındaki temel sosyo-ekonomik birimi ifade eder. Fakat yeni "tarımsal *hamule*", geçim ekonomisi yerine "pazar" ile bağlantılıdır ve çeşitli örgütlenme biçimleri vardır: *Hamule*, belirli bir aşiretle aynı soydan geldiğini öne sürebilir veya aynı yerde yaşam ya da evlilik yoluyla birbirine bağlanan farklı bölüm-

21 Sör Ernest Dowsen'ın bir değerlendirmesi için, bkz. Batatu, 1982, s. 116; Kazimi, s. 107; Longrigg, s. 214.

22 Kazimi, *a.g.e.*, s. 107-15.

23 Wardi, 1981,s. 246-7; Salim, Şakir Mustafa, (1970), *al-cibayish, Dirasa anthropologiya liqarya Iraqiya* (Irak Köylerinin Antropolojik Araştırması), Ani Press, 2. baskı, Bağdat, s. 125 ve Naqash, Yitzhak, 1994, *the Shi'is of Iraq*, Princeton University Press, Princeton, s. 46.

lerden oluşabilir. Ayrıca, bazı eski ve zayıf şeyhin ya da tebaanın (*sirkal*) yer alabildiği, gayrı resmi sosyal otorite modelleri de geliştirebilirler.

Sonuç olarak, bu topluluklar ya soy ya da evlilik ilişkileri ile aynı yerde yaşamaya veya bunların çeşitli birleşimlerine dayanıyordu. Ayrıca, ortak ekonomik çıkar ve ortak sosyal destek de belirleyici oluyordu. Bu köy toplulukları, bireyleri ve aileleri, sosyal, ekonomik ve kültürel güvenlik ağlarına kavuşturuyordu. Kültürel izlerini koruyor ve kentsel etkilerle de etkileşimi düzenliyorlardı. Fakat bunlar da yok olmaktan kurtulamadı. Belki de Amerikalı antropolog Robert Fernea, köylerin kültürel yönden çift taraflılığını tanımladığında bu gerçeği kavramıştır:

> Acemi bir kültürel antropolog olarak, bölgesel başkent Divaniye yakınından geçen Fırat'ın bir kolu üzerindeki küçük Daghara kasabası kenarında kurulmuş aşiret yerleşim yerinde 1956'dan 1958'e kadar yaşadım ve araştırma yürüttüm. Güney Irak'taki hayata dair görüşüm, yaşamları günlük var olma mücadeleleriyle uğraşmanın iki çok farklı ama ilginç yöntemi arasına sıkıp kalmış, küçük bir topluluk hakkında oldukça sağlam bilgiye dayanıyor. Yöntemlerden biri, doğum ve ölüm kayıtları, toprak kaydı, kimlik kartları, tıbbi yardım, sulama suyu, çocukların okula kaydolması, şikayetlerini bildirip cezalandırılmak için başvurmak zorunda oldukları devlet bürokrasisiydi. Yaşamlarının diğer yöntemi ise aşiret bilgisinin ortak anlayışları: sürekli olarak rekabet içindeki soy ve hiyerarşilere mal edilen uygulamalar-kimlikler, barış yapma ve intikam kaygıları ile evlilikler ve kan bağı nedeniyle birbirine karşı hissedilen sorumluluklar etrafında şekilleniyordu. Bu iki ayrı düşünce ve davranış biçimi sonucunda, devletin yöntemleri ve bu yöntemler karşısında aşiret yöntemleri aynı insanları çok farklı güç ve bilgi söylemlerine dahil ediyordu. Bu iki örgütlenme ve dünya görüşü arasındaki çekişme, 1950'lerde halen, Irak'taki günlük yaşamın bir parçasını oluşturuyordu.[24]

Zira veya *hamule* anlayışı kırsal alanlarda hala yaşıyor ama canlılığını büyük oranda göçmen toplumlar arasında tutarak yavaş yavaş da bitişikteki kasabalara ve daha büyük şehirlere kaymaktadır. Onlarca Irak kasabası ve şehri, Umare, Kut, Nasıriye, Divaniye, Felluce, Ramadi ve diğer birçok ör-

24 Fernea, Robert A., "State and Tribe in Southern Iraq: The Struggle for Hegemony before the 1958 Revolution", haz. Fernea, Robert ve Louis, Roger W., *The Iraqi Revolution of 1958, Old Social Classes Revisited* içinde, 1991, I. B. Tauris, Londra, s. 144-145. Ayrıca bkz. *The Shaykh and the Efendi, Changing Patterns of Authority Among the El Shabana of Southern Iraq*, Harvard University Press, Cambridge, 1970, s. 118. Batatu, Hanna, "Iraq's Shi"a, "Their Political Role and the Process of their Integration into Society", haz. Stowasser, Barbara *The Islamic Impulse*, Croom Helm, 1987, s. 209; Zubaida, Sami, 'Community, Class and Minorities in Iraqi Politics', haz. Fernea ve Louis içinde, 1991, s. 199-201.

nekte olduğu gibi ancak 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Başlangıçta aşiretlerin yerleşim yerleri olan bu bölgeler, daha sonra uygun kent merkezleri haline gelmiştir ama içlerindeki kentleşme süreci görünüşe bakılırsa çok yavaştır.

Şehirli aşiret göçmenleri arasında, aşiretlerin bazı eski önde gelenleri ve yaşlıları da hâlâ sosyal otoritenin merkezi olarak öncü bir rol oynuyor. Önde gelen bu kişilere, bazen *seyyid* ('Ali soyundan soylular)* ve hatta *molalar* (din adamları-molla) gibi diğer mevki sahibi gruplar tarafından yardım ve destek sağlanıyor. Bu alanlarda, aşiret örgütlenmesinden ziyade aşiret kültürü varlığını sürdürmeye çalışıyor ve bu insanları bir arada tutuyor. Bu durum, göçmen unsurların kendi aşiret adlarını, değer sistemlerini, yaşam biçimi ve her şeyin ötesinde dayanışma sözlerini (kan parası, hayattayken ve öldüğünde maddi ve manevi destek, kadınların değiştirilmesi, yani eşit sınıftaki kişiler arasında aile içi evlilikler vb.) koruyabildiği "kültürel aşiretçilik" olarak adlandırılabilir. Aşağıdaki örnek bu olguyu açıklamaya yetecektir:

Umara ve Kut'taki feodal şeyhlerden 1950'lerde kaçan Bağdat'lı köylü göçebeler, General Kasım döneminde (1958-63) Bağdat'ın doğusundaki kenar mahallelere yerleştirildi. Yaşadıkları varoş Medinet es-Sevra (Devrim Şehri), ara sokakların ve dar yolların kestiği paralel caddelerle bölündü. Her cadde veya sokak, New York'takine benzer şekilde numaralandırıldı. Fakat yaklaşık bir yıl içinde bu numaralar aşiret isimleri, çoğunlukla da *hamule* (büyük aile) isimleri ile yer değiştirdi. Devlet memurlarının yanı sıra taksi ve minibüs sürücüleri de yeni isimleri öğrenmek zorunda kaldı.[25] Kültürel aşiretçiliğin altında yatan ahlaki yapı, hem kentsel yaşamın etkisiyle hem de aşiret ortamından kısa süreli uzak kalmanın etkisiyle korunuyor. Aşiretleri parçalayan iş bölümü, ticarileşen ekonomisi, yabancı yaşam biçimi ve düşmanca çevresiyle kent yaşamına sosyal yönden yabancılaşma, kültürel aşiretleri güçlendiren birkaç etkenden biridir. Bazen göçmenlerin çıkar sağlama beklentileri dayanışma bağlarını güçlendirir. Örnek vermek gerekirse aile işine katılım veya devlette iş bulmak için aşiret bağlantılarını kullanmak sayılabilir.

Kültürel aşiretçilik tek başına olmasa da esasında kırsal *hamule* topluluğundan uzak ama onu tamamlayıcı nitelikte bir kentsel olgudur. Kültürel aşiretçilik sürekli olarak *hamule* topluluğundan beslenir ve Bağdat gibi büyük şehirlerde göçmen mahalleleri ve bölgelerinde bulunur; ayrıca taşradaki kasabalarda da belirgindir. Kültürel aşiretçilik öylesine uyum sağlayabilen ve es-

(*) "Seyyid" aslında Peygamber soyundan olanlara verilen isim. Burada yazar, Irak koşullarına ve şii geleneğe göre tanımlama yapıyor – yay.haz.n.

25 Kişisel gözlem ve deneyimlerime dayanıyor.

nek özelliklere sahiptir ki aşiretten uzaklaşmaya rağmen, başlıca özelliklerinin çoğunu koruyarak, en gelişmiş ideoloji ve sosyal hareketlerle, barışçıl bir şekilde yaşayabilir.

1950'ler ve 1960'larda kültürel aşiretçilik, İslâmcı Necef şehrindeki camilerle dinî gelenek ve törenlere uyum sağlayabildiği gibi komünizm önderliğindeki sendika hareketlerine de katılıyordu. Böylece ikinci kuşak göçmen köylülerin, kan paralarını veya avukatlara (*müctehid*) ödenen İslâmi vergiyi *Hums* (beşte bir) ödemenin yanı sıra sendika ücretlerini de ödedikleri görülebiliyordu.[26]

Baas yönetimi altındaki aşiretlerin, yeni siyasi sistem ve bu siyasi sistemin geliştirdiği sosyal değişimle başlatılan yeniden yapılanması da kültürel aşiretçilik kapsamındadır.

Kültürel aşiretçiliğin Baas yönetimi altında şu anki yüksek seviyesine erişmek için nasıl ve neden çalıştığını şimdi ele alacağız. Devletçi aşiretçiliğin, sosyal aşiretçiliği takiben ilk kez ideolojik ve askeri aşiretçilik ile birlikte ortaya çıktığını da unutmamamız gerekiyor.

DEVLETÇİ AŞİRETÇİLİK

Genel Bakış Açısı

Daha önce bahsedildiği gibi devletçi aşiretçilik hem siyasi bir sistem hem de ulusal bir varlık olarak, Irak devlet krizinden kaynaklanan bir oluşumdur ama bu oluşum, ancak kültürel aşiretçilik, kendi dayanma gücünü büyük oranda koruduğu zaman gelişebilir.

Bu devletin başlıca özellikleri arasında, askeri ilişkiler bakımından toplumdan ayrılması (1921-1950 arasındaki İngiliz sömürge desteği sayesinde) ya da sosyal zenginlikten kaynaklanan güç ilişkileri (1954'ten itibaren ve daha etkili olarak 1970'lerin başlarında gelen petrol geliri) yeralır. Güç ilişkileri, devletin sermaye ve mal sahibi sınıfları yok edebileceği veya azaltabileceği ve sosyal zenginliği kontrol ederek en sonunda ekonomik ilişkilerin siyasi hayattan ayrılmasını sağlayabileceği gerçeğiyle güçlendirilmiştir. Bu durum, temelde kurumsal güçlerin ayrılmasını gerektiren ve bununla birlikte etnik ve dini çeşitliliğe sahip bir toplumda siyasi işleyişin, yeni oluşan temsil ve katılım mekanizmalarını engelleyici otoriter isteklerini serbest bırakmıştır. Bu devlet, ön ayak olduğu ulus arayışını, monarşi yönetimi altında geleneksel gruplar aracılığıyla bir ulus

26 Orta ve Aşağı Fırat vadisinde yaşayan aşiretler ile görüşmeler.

meydana getirme ve katılım mekanizmalarıyla yürütüyordu ama yeni, modern ve gelişim aşamasındaki orta ve işçi sınıfına önem vermiyordu. Radikal yönetimler, monarşiyi devirdiği zaman bu anlayışı da tersine çevirdi. Orta sınıfın temsili ve konumu iyileştirilirken, etnik ve dinî grupların ulusal entegrasyonu, istikrarsızlığa yol açarak örselendi. Daha da kötüsü, parlamento ve üst meclis gibi ulus oluşumu için gerekli olan kurumsal yapıların dağıtılması oldu.[27]

Kurumsal şiddetle birlikte, güç paylaşan veya kullanan tek mekanizma olarak meşru şiddet yöntemlerini düzenleyen, sadece askeri nitelikte birimler vardı. Bu sınıfın çeşitli siyasi eğilimleri ve bölücü sosyal istekleri vardı. Bu durum, çok ciddi ideolojik politikalarla, komünist, sosyal Arap-birliği milliyetçisi ya da sadece Arap yanlısı veya Irak milliyetçisi görüşlerle şiddetleniyordu. Tamamen komplolarla dolu bir ortam, çoğunluğu taşralı, dar görüşlü olan yüksek mevki sahibi orta sınıf memurlar arasında yaşanan güç mücadelesinden üstün geliyordu. Devrim döneminde (1958-68) ülkeyi yöneten seçkin sınıf, eski başbakan Nuri Said'in, aralarındaki komploculardan birine yaptığı uyarının önemini fark etmişti ve şöyle söylemişti: "Eğer iktidara gelirseniz, Allah korusun birbirinizin boğazını kesersiniz."[28]

Thomas Hobbesçu mantıkla, herkesin birbiriyle savaşması barış ihtiyacını doğurdu ama Hobbes'un ortaya koyduğu sonucun tersine, kurumsal ve anayasal güç yapılarını yeniden kurmak için savaşan gruplar arasında hiçbir anlaşma girişimi söz konusu olmadı. Bunun yerine, devletin seçkin kesimini mücadeleci rakiplere karşı bir araya getirecek yeni kaynaklar arandı. Birbirini takiben ortaya çıkan kaynaklar veya bağlılık biçimleri yetersiz görüldü. Bu bağlamda, General Kasım (1958-63) askeri disiplin ve radyo aracılığıyla duyurulan kitlesel politikalara güveniyordu (Mısır'daki Nasır ve İran'daki Musaddık gibi); 1963'te yaşanan kısa süreli Baas yönetimi, parti taraftarı bir disipline dayanan tek parti modelini denedi; son olarak da Arif kardeşler (1963-68) askeri disiplini, aşiret ve kabile bağlılığıyla (*cumeylat*) birleştirdi. Devlet-seçkin sınıf kaynaşması için yapılan bu düzenlemeler yetersiz kaldı ve bazen de felaketlere neden oldu. Bu dönemde dört tane başarılı ve bir düzine de başarısız askeri darbe ulusu sarstı. Bu durum hiç şüphesiz askeri, bürokratik örgütlenmeler veya parti örgütlenmelerinde modern disiplinli yönetimlerin savunmasız olduğunu ortaya çıkardı. Temmuz 1968'de ikinci kez iktida-

27 Batatu, 1982, s. 807.

28 Bu metnin bir başka hali: "Eğer komplo girişiminiz başarılı olursa acımasız ve ayrılıkçı bir mücadele hepinize ölüme kadar karşı koyacaktır." Hopwood, Derek v.d., *Iraq, Power and Society*, 1993, St. Anthony's College için yayınlanmıştır, Ithaca Press, Oxford, s. 24.

ra gelen Baas yönetiminin kurucuları bu ikilemin farkındaydı ve çözüm getirmek için de kararlıydı.

Bu yeni seçkin sınıfın dört belirleyici özelliği vardı:

1. Dayanışmaların en güçlü olduğu yarı-Bedevi nitelik taşıyan küçük kasaba ve köylerden, kırsaldan geldikleri için aşiretçiliği anlayacak ve bundan faydalanacak konumdaydılar;
2. Bu grubun sivil kesimi askeri sınıfın güçlü rolünün kesinlikle farkındaydı ve askerlerin yıkıcı ve farklı yapısıyla ilgileniyordu.
3. Ayrıca modern örgütlenmeye değer veren kitle politikasının öncüsüydüler.
4. Grup aynı zamanda Irak toplumunun karmaşık yapısı göz önüne alındığında kendi bölünmüş ve ince yapısının[29] farkındaydı ve Baas üyelerinin sayıca 150 civarında, bazı tahminlere göre ise 300-400 arasında olduğunu biliyordu.[30]

Bu özellikler seçkin sınıfın niçin sürekli olarak güç kaybetme korkusu içinde olduğunu ve güvenilir bağlılık kaynaklarına ihtiyaç duyduğunu açıkça gösteriyor. Bu korkunun bir göstergesi de Saddam Hüseyin'in sözleridir: "Tanka binen üç-dört subayın gelip tekrar iktidarı ele geçirmesine izin veremeyiz."[31] Saddam ve Tarık Aziz'in yazdığı Sekizinci Parti Kongresi Raporu, "askeri aristokrasi" ve "Arif kardeşlerin aşiretçiliği" konularında küçük düşürücü ifadelerle doluydu.[32]

Bu bağlamda Baas partisinin öncüleri, partinin hayatını güvenli şekilde sürdürebilmek için gerekli olan kalıcı bir modeli biçimlendirmeye çalıştı. Bu hamle de halkçı, modern kitle politikaları, çalışmadan yaşama ve en eski dayanışma ağları üzerine kurulu bir totaliter model ortaya çıkardı. Bu model, tek parti ve tek aşiret sistemlerini bir araya getiren ataerkil bir yapıya sahipti. Bu karışım bir yönetim sistemi olarak Irak devletinde geleneksel-liberal monarşiden (1921-1958) veya modern-halkçı otoriter askeri yönetimlerden (1958-68) kesin şekilde farklı olan, yeni ve zorlu yapısıyla ayrılıyordu.

---

29 Jabar, Faleh, "The State, Society, Clan, Party and Army in Iraq: A Totalitarian State in the Twilight of Totalitarianism", *From Storm to Thunder, Unfinished Showdown Between Iraq and the US*, Gelişmekte Olan Araştırmalar Enstitüsü, Tokyo, 1998, s. 8-9.

30 Görüşme, Salih Ömer Ali.

31 El-Halil, Samir, *Republic of Fear*, California University Press, 1989, s. 26-27.

32 Baas Partisi 8. Kongre Raporu, Bağdat, Ocak 1974, s. 134-136.

Akrabalık Sistemi ve Gelişimi

Baas yönetiminin karşı karşıya kaldığı sorun, iç veya dış müdahaleler karşısında bir denetleme sistemi olarak devletin kendisinin nasıl denetleneceğiydi. Birbirine benzer iki uygulama başlatıldı, biri sekiz yıldan daha kısa süre içerisinde, birkaç yüzden on binlere ve en sonunda 1.800.000 civarında üyeye ulaşan parti aracılığıyla toplu seferberlik ve denetim imkânlarını artırmaktı;[33] diğeri ise aşiret ve aile örgütlenmelerini harekete geçirip bu örgütlenmeleri baskı ve şiddet kurumları, yani askeri birimler ve güvenlik birimleriyle birleştirmekti. Söz konusu örgütlenmelerin birincisi, partinin, askeri öğrencileri seçmekten ve ordudaki parti üyelerinin beynini yıkayıp örgütlemekten sorumlu olan askeri bürosuydu. Büro her zaman Beycat aşiretinin veya onların yakın müttefiklerinin etkisi altındaydı, bu büronun doğrudan kontrolü, Bekir, Saddam ve Yasin Ramazan'in elindeydi. Taha Yasin Ramazan, 1970'lerin başında, kısa süreliğine bu büroyu idare etti ama Musul bağlantıları şehirdeki çevresini ve askeri akademideki akrabalarını artırınca kısa sürede görevinden alındı.[34] İkincisi Saddam Hüseyin'in bizzat yönettiği ve tüm güvenlik hizmetlerinden sorumlu olan ulusal güvenlik bürosu, *Mekteb el-'alakat el-'amme* (Halkla İlişkiler Bürosu) idi. Üçüncüsü, Kabileler Kurulu'ydu (*Lecnet el-'Aşa'ir*). Bu kuruluşu, 1970'lerin başında Bölgesel Komuta ve RCC (Devrimci Komuta Kurulu) birlikte kurmuştur. Saddam Hüseyin ve yönetiminin girişimiyle bu kurul Suriyeli ve Iraklı Baas kanatları arasında şiddetli bir iç savaş yaşandığı dönemde muhtemelen Irak-Suriye sınırını koruma amacıyla, Sünni üçgenindeki kabile grupları arasında çalışacaktı. Suriye sınırına bitişik olan batı çölü, aslında, militanların, silah ve yazılı malzeme geçişini gerçekleştirildiği gizli güzergahtı. Saddam Hüseyin'in kendisi de 1959'da, General Kasım'a suikast girişimine katıldıktan sonra, Bağdat'tan kaçışı sırasında bu yoldan geçmişti. Kontrolü altındaki bu üç kurumu bir araya getiren Saddam, Sünni üçgenindeki yoksulluk içinde yaşayan değişik *hamule*, geniş aileler ve aşiretlerden tam anlamıyla insan "alışverişi" yapabiliyordu. Beycet aşireti, Cumhurbaşkanlığı Korumaları, Savunma Bakanlığı, Bağdat Garnizonu ve Hava Kuvvetleri gibi yüksek mevkideki bürokratlara koruma veya gizli servislere "koruma birimleri" sağlayan hassas güvenlik kurumlarında tercih ediliyordu.[35]

---

33 Jabar, s. 16.

34 Jaziri, Z., *Husain Kamel ve Kisat el-aile-eldevle* [Hüseyin Kamel ve Aile-Devlet Olayı], *Sakafe Cedide aylık dergisi*, sayı 269, Nisan- Mayıs 1996, s. 6-18.

35 Batatu, 1981, s. 109.

Ezelden beri var olan örgütlenmeler, seçkin devlet kesiminin dar bakış açısını genişletti, devlet mekanizmasını kontrol edecek oldukça büyük bir insan gücü sağladı ve güç yapılarına nispeten istikrar getirilmesine yardımcı oldu. Fakat en önemlisi de birleşme, bağlılık, disiplinli yönetim ve güç mücadelelerinin belirsizliğiyle dolu bir komplo ortamında geçen yaşamda, aşiret dayanışmaları güven kaynağıydı. Bu tür bağlılık, sadakat ve yaşam güvencesi modeli, grup dayanışması, yaşlılara bağlılık ve soya değer vermek gibi kültürel değerlerin harekete geçirilmesiyle ortaya çıkar. Fakat bu geleneksel ilişkinin yapısı, hizmet-para ilişkileri sayesinde bürokratik/müşteri sistemine dönüştürülür. Mantığa aykırı bir şekilde, devletçi aşiretçilik olarak adlandırdığım bu oluşumla devlet, aşirete ilişkin unsurları kendi yaşam alanlarından ayırır ve böylece kültürel aşiretçiliği yapı bozumuna uğratıp aşiretin niteliklerini kendi bünyesinde yeniden yapılandırır. Başlangıçtan beri olan örgütlenmeler de parti, yönetim ve askeri birimlerin bürokratik örgütlenmesi ile birleştirilir, böylece tamamıyla ekonomik ödüller, siyasi çıkarlar veya ideolojik ilişkilere dayanan modern, kuralcı yönetimleri güçlendirir. Bu bölünmenin öncesinde büyük aile reisi, parti lideri ve devlet başkanı koruyucu kişilerdir.

Devletçi aşiretçilik en azından ilk aşamasında, aşiret dayanışmalarını kendi bünyesine çeker ve onları tamamen yok etmeden parazitsel bir yaklaşımla onlar üzerinden gelişir. Öte yandan, aşirete ilişkin kültürel alanlardan çıkarılan unsurlar, devletin yeni örgütlenmesi içinde daha güçlü ve zengin bir hal alırken kendi aşiretlerinde de daha yüksek mevkilere gelir. Aslında aşiret de onları ekonomik ve siyasi güç için aracı olarak kullanır. Farklı aşiret grupları, cömert devlet sözleşmeleri elde eder ve yeni zengin sınıf saflarına katılarak, yukarı doğru hareket eder. Sayı bakımından 1958'de yirmi üç ve 1968'de iki yüzün altında kişiden oluşan üst milyonerler sınıfı, 1982'de sekiz yüz kişiye ve Irak-İran savaşı sonunda da üç bin civarında bir rakama ulaşmıştır. Bu alandaki ilk araştırma, Beycat aşireti ve müttefiklerinin bu üst *mukavvilân* (sözleşmeciler) sınıfına katıldığını belirtmektedir.[36] Bu yüzden, devlet değişik aşiretlerden faydalanırken bu sürece dahil olan aşiretler de bu yaklaşıma benzer şekilde karşılık veriyordu. Değişik ev halklarının elinde, aşiret bağlantıları yoluyla toplanan sosyal ve ekonomik güç, bu evlere mensup kişilerin otoritelerini, devlet zayıfladığı anda tekrar kazanmalarına imkân tanıyordu.

36 Chaudry, Kiren, "On the Way to Market", *MERIP*, sayı 170, s. 12-16.

İbn Haldun ve Karşısında Durkheim; ya da Aşiret ve Karşısında Parti

Halka yönelik modern politikalar ve aşiret örgütlenmeleri, modern ve eskiden beri var olan geleneksel ilişkileri bütünleştirmeyi amaçlamıştır. Sağlam, hemen hemen tek bir parçadan oluşan bir bütün oluşturmak için her iki ilişkiler zincirinden de birbirine bağlı güçler alınmıştır. Aslında bu güçler devletin merkezinde güçlü, birbirine bağlı bir alan oluşturmuştur ama bir yandan da birbiriyle çarpışarak bölünmelere neden olmuştur.

İki modern/organik ve geleneksel/mekanik dayanışma arasındaki çarpışma bir dizi sebepten ileri gelmektedir.

Durkheim'ın organik dayanışmaları, pürüzsüz uzmanlık ve iş bölümüne dayanır. Söz konusu dayanışmalar başarı eksenlidir, maddi ve manevi ödüllerle (sosyal sınıflar arasında yükselme, terfiler, çıkarlar, maaşlar, ün, tanınma) veya ceza sistemiyle (kınama, sansür, kovulma, çıkarların kaybı) desteklenen para-hizmet ilişkileri içeriğine sahiptir. Evrensel boyutta kapsamlı bir hukuk ve sözleşme sistemini temsil eder. Bu sistem, kendi tarafsız kurallarını (komuta zinciri), bağlılık (ekip çalışması, *esprit de corps*) veya itaat (düşük konumdakileri yüksek konumdakilere) kavramlarını üretir. Organik mantık topluma yayılırken, özel girişimlerden siyasi partilere, sendikalara ve hatta devlet kurumlarına varana kadar sosyal kurumlar ve modern örgütlenmelerde açığa çıkar.

İbn Haldun'un mekanik dayanışması ise bölümlere ayrılmış aşiret grupları (ve hatta akraba grupları) arasında etkili olur; farklılıktan ziyade benzerlikle nitelenir ve geleneksel kural ve değerlerin desteklediği kişisel bağlara dayanır. Akrabalık bağları grup üyeleri için önceden belirlenir, bu bağlar aile içi evlilik (ittifaklar) yoluyla değiştiğinde bile, kadınların eş olarak alınıp verilmesi, neredeyse değişmez şekilde, erkek üyelere alt gruplardan, yani eşit olmayanlardan (kadınlar bazı durumlarda istisnadır) biriyle evlenmeyi yasaklayan, bir tür eşit konumdakilerin alınıp verilmesi durumudur. Siyasi ve sosyal eşitliğe karşın, eskiden beri var olan bu tarz ilişkiler, modern örgütlenmedeki gibi kural, bağlılık ve itaat meydana getiren bir hiyerarşi içerisinde yapılanır. Fakat İbn Haldun'un mantığı, daha sonra göreceğimiz gibi tutarsızdır.[37]

Bu iki mantık bazen barışçı bir ortak yaşam sürer ama uzun vadede düşüncesizce karşı karşıya gelirler. Nitekim Baas yönetimi altındaki iki sistem de, düşmanlığa dönüşen, rahatsız edici ilişkiler içine girmeye mahkûm olmuştur.

---

37 İbn Haldun'un mantığı ile ilgili olarak bkz. Vardi, Mantiq, 1962, giriş ve Vardi, 1981, s. 20-25; Gellner, s. 20, 88. Durkeim mantığı için bkz. Durkheim, Emile, *Division of Labour in Society*, Macmillan, 1984; Lukes, Stenen, *Emile Durkheim*, Penguin, 1973, s. 144-145, 147, 148, 152-155.

İlginçtir, akrabaların ilk yıllarda devlet ve parti içinde yükselişi, modern partici deyimle açıklanıyor ve savaşçı ruh, devrime bağlılık, davaya adanmışlık, parti talimatlarının uygulanması ve bu uğurdaki fedakârlıklar haklı gösteriliyordu.[38]

Baas'ın iktidarının ilk dört yılında, aşiretteki akrabaların, çeşitli kurum ve bölümlere geniş çaplı yerleştirilmesine karşı herhangi bir muhalefet olduğuna dair en ufak bir işaret yoktu. Aslında partiyi tanıtma ve safları güçlendirme bakımından bu kadrolaşmanın iyi olduğu bile düşünülüyordu.

1970 yılında bile H. Batatu şu gözlemde bulunabiliyordu: "Tikritilerin rolü öylesine önem kazanmaya devam ediyor ki Baas partisinin Tikritileri değil de Tikritilerin, Baas partisini yönettiğini söylemek fazla ileri gitmek sayılmaz."[39]

Fakat çatışma kaçınılmazdı ve Baas iktidarının ilk on yıllık döneminde patlak verdi. 1973 ve 1979 yıllarındaki iki olay, başlangıçtan beri var olan bu akrabalık sistemine karşı, parti içinde başlayan isyanı anlatır. Birincisi, gizli servisin eski müdürü ve RC üyesi Nazım Gizar'ın Temmuz 1973'te gerçekleştirdiği başarısız darbe girişimidir. RC üyesi Muhammed Ayiş ve Adnan Hüseyin'in önderliğinde Saddam Hüseyin'e karşı Haziran 1979'da düzenlenen ikinci "komplo"ya 26 RC ve RCC üyesi katılmıştır. Her iki olayda da ilk adım, Beycat-olmayan liderlerden, aslında aşiretle ilgisi olmayan, orta sınıf, çoğunlukla Şii kökenli, eski parti üyelerinden gelmiştir. Muhalif görüşlerin arkasındaki birçok nedenin arasında, Saddam Hüseyin, Bekir, Adnan Tulfah ve Hamit Sihab dahil olmak üzere, Beycat aşiretinin aşırı güçlenmesinden kaynaklanan bir rahatsızlık vardır. Muhaliflere göre, aşiret bağlantılarının kötüye kullanılması güç ilişkilerini değiştirmiş ve neredeyse tartışmasız düzeyde güç merkezleri yaratmıştır. Sözün kısası, bu güç değişimine sadece kendilerini savunma amacıyla karşı çıkmışlardır. Modern sistemi savunmaktan çok, güçlü ve tekelci kabile gruplarıyla birlikte yaşamayı içeren, güç paylaşımını amaçlamışlardır.

1979 yılındaki olayda parti içi muhalefet daha dengeli bir güç paylaşımı oluşturmak için Beycat aşiretinin bir kısmını, yani Saddam ve üvey kardeşlerine karşı devlet başkanı Bekir'i görevlendirmeye çalıştı. Grubun, Bekir'in istifasına tepki gösterip Saddam Hüseyin'in başkanlığını desteklememesi de

38 Taşlama türünde bir makalede, Ceziri, Saddam'ın üvey kardeşi Berzen'in devrimdeki en 'genç' katılımcı olarak gösterilirken Uday'ın henüz çocuk olduğu yaşlarda elbiselerinin altında nasıl ilanlar taşıdığı anlatıyordu! Bkz, *Sakafe Cedide* dergisi, no. 6, 1993, s. 51.

39 Batatu, 1981, s. 1088.

bu yüzdendir.[40] Beycat aşireti ve müttefik aşiretlerinin başarısı İbn Haldun'un bilgeliğini de kanıtlamıştır: Liderlik, aşiret dayanışmaları, yani *er-Riyasafi ehl el-Asabiye* ile ele geçirilir.[41]

Beycat Aşireti: İç Bölünmeler

Bu noktaya kadar İbn Haldun'un ortaya attığı *'asabiye* (dayanışma) kavramının sadece bağlayıcı ve bir arada tutucu yönleri incelenmiştir. Bütün sosyal ortaklık biçimleri gibi İbn Haldun'un otomatik dayanışmaları da hiçbir şekilde tek parçalı değildir. Aslında bu dayanışma türleri de en vahşi, Macbeth'e özgü patlamalara, kırılma ve bozulmalara yatkındır. Güç mücadeleleri, karışık evlilik ittifakları, muhtelif ekonomik ve sosyal çıkarlar ilkel aşiret gruplarının başına bela olur ve onları parçalar.

Beycat aşireti, büyük çaplı ödül dağıtımı, geniş ağlar veya sert cezalar yoluyla üstünlüğünü, katı modernist bir ideolojik örtüyle gömdü. RCC, 1976 yılında aşiret unvanlarının kullanımını yasakladı. Buna karşı, partinin modernist, aşirete ait olmayan bölümleri 1980'lerin başında kabul edildiğinde, başkan, partisinin militanlarını, Beycat aşireti ve Macid (*hamoula*) ailesi özellikle olmak üzere tüm aşiret çevresini *ehl es-sika* (mütevelliler)[42] ve *'ehl el-hibra* (uzmanlar, yani teknokratlar, bürokratlar ve diğer kategoriler) diye iki kategoriye ayırdı. Körfez savaşının sonunda Macid'lerin devletin en yüksek kademelerine yükselişi herkesin gözü önünde gerçekleşti ve gizlemek için hiçbir çaba da gösterilmedi. Parti içi bir genelge, İbn Haldun'un önermesini açıkça ortaya koyuyordu: buna göre, Irak'taki şehirler doğası ve yapısı itibariyle ya kentli, kırsal ya da Bedevidir ve liderlik sadece Bedevi merkezlerin içinden çıkmıştır. "Bedevi" teriminin merkezinde saf Arap soyu olduğu için bu terim partinin ideolojik hedeflerine karşı çıkmak yerine Arapları birleştiren milliyetçi ideolojiye de tam uyum sağlayabilir.[43]

Beycat bir aşirettir ve aşiretler de tıpkı daha büyük birimler olan kabileler gibi dağınık sosyal örgütlenmeler olduğu halde, *efhaz* (alt-aşiretler) ve hatta *hamule* (soylar veya geniş aileler) en etkili birimlerdir. Özellikle devlet içindeki çekişmeler ve güç mücadeleleri, farklı aileleri birbiriyle karşı karşıya getirir. Beycat aşireti içindeki mücadeleye dair üç olayın önemini anlamak için bu kabiledeki önemli aileleri kısaca tanıtmamız gerekir.

40 Daha fazla ayrıntı için bkz. Slugletts, s. 160-4 ve 205-213.

41 İbn Haldun, *el-Muqaddime*, aynı kaynak, s. 119-120.

42 Görüşmeler, Salih Ömer Ali ve Hamid el-Cuburi. Ayrıca bkz; bana ait makale, "Le régime irakien dechiré par les luttes de clans", *Le Monde Diplomatique*, Mayıs 1997, s. 63-65.

43 Baas partisi kadroları ile görüşmeler.

Kabilenin soy (*neseb*) kayıtlarına göre Elbu Nasır, bir dönem Halep'i yöneten ve tarihte çeşitli dönemlerde emirlikler kuran ilk kabiledir. Modern kayıtlara göre bu kabile, Hz. Muhammed'in soyundan gelmektedir.[44] İngiliz istihbaratının daha önceki raporlarına göre Beycat aşireti, Anbar vilayetindeki Duleym kabilesinin çeşitli bölümlerinden gelen ve ortak soyu olmayan karışık bir gruptur. Aşiret, Yukarı Dicle vadisindeki Tikrit, Uca, Beyci ve Şirgat'ta yaşamış ve batıda, Yukarı Fırat vadisindeki Ana ve Heet'e kadar yayılmıştır. Batatu, bu aşiretin 1968-72 yılları arasında, Baas yönetimi altındaki nüfuzlarını incelediğinde, onları yanlışlıkla Tikritiler olarak tanımlamıştır. Aslında Tikritiler yalnızca daha büyük aşiret gruplarının küçük bir bölümüdür. Şekil 1'e göre, Tikrit'te bulunan kabilelerin karışımı üç farklı bölüme ayrılmıştır:

1. Elbu Nasır (kendi başına bir kabile).
2. Dört aşireti ve sözde "ilk ve tarihi Tikriti aşiretini" içinde barındıran Tikritiler, yani Dicle nehrine bakan bir kale/garnizon olduğu Roma zamanlarında, Tikrit şehrini kuranların torunları.[45]
3. Duleym soyundan gelen Hadisiyûn kabilesi.

Elbu Nasır Şekil 2'de gösterildiği gibi beş aşiretten oluşan bir kabiledir. Beycat aşireti muhtemelen bütün kabilenin öncü bölümüdür. Elbu Nasır kabilesinin diğer dört aşireti hakkında çok az şey bilinirken, Beycat aşireti akademik ilginin odak noktası olmuştur.[46] Beycat aşiretinin soy ağacı, Baram tarafından hazırlanmış ve birçok yönden çok başarılı olmuştur ama bu soyağacında iki sorun vardır. Birinci sorun, bütün bir birim veya kuşaklar bakımından aşiret boyutunu (Beycat), kabile boyutu (Elbu Nasır) ile karıştırmasıdır. İkincisi ise kuşakların ailelere (*hamule* ve aynı zamanda *finda* –Beycat lehçe-

44 El-Amiri, Thamir Abdul-Hasan, *Mavsu'at el'asha'ir el-Irak* (Iraklı Kabileler Ansiklopedisi), Bağdat, Dar al-Shu'oon al-thaqafiya al-amma, 1992, cilt I, s. 204.

45 Bkz. Hasani, 1948, s. 91; *al-Asha'ir wal Siyasa* (Kabileler ve Siyaset), Iraklı kabileler hakkındaki İngiliz gizli raporu, çeviri Dr. Abdul Celil Tahir, İran, Kum, 1413, s. 39; Yunus, el-Şeyh İbrahim el-Samara, *el-Asha'ir el-Iraqiya* (Iraklı Kabileler), el-Şark el-Cedid, Bağdat, 1989.

46 Ebu Nasir'in araştırması için bkz, Davut, Hoşam, "Tribalism and Powers in Iraq, The Case of Albu Nasir", yayınlanmamış bildiri; Idem, "Tribe, Kinship and State in Some Middle Eastern Countries", Paris, 1993, yayınlanmamış bildiri. Saddam'ın kabile politikaları için bkz, Baram, Amazia, "Neo-Tribalism in Iraq: Saddam Hussein's Tribal Politics 1991-96", *International Journal Middle Eastern Studies*, 29, (1997), s. 1-31. Baram ayrıca Beycat ve Macid ailelerinin ilk aşiret şemasını sunuyor ve bu çalışma da takdiri hak ediyor, bkz, Baram, Amatzia, *Building Toward Crisis Saddam Husayn's Strategy for Survival*, Politika Bildirisi sayı 7, Washington Yakın Doğu Politikası Enstitüsü, 1998, s. 14 ve 22-23.

sinde göğüs anlamı taşır– olarak adlandırılır) göre yapılandırılmamış paralel çocuk ilişkileriyle sunulmasıdır. Oysa sosyal örgütlenmenin temeli *hamule* veya *finda*dır. Bütün bunlar, Baram'ın ortaya koyduğu soy taslağının, türünde bir ilk olduğu, aşiret yapısını incelemeye yardımcı olabileceği ve muazzam derecede önem taşıdığı gerçeklerini değiştirmemektedir.

Beycat aşiretinin, burada dile getirdiğimiz *efhaz* ve ailelere ayrılması, Amiri'nin kitabına, sonra sırasıyla, gizli servis arşivleri ve dönemin iç işleri bakanı Vatban el-Hasan aracılığıyla doğrudan doğruya Beycat aşiretinin büyüklerine dayanıyor. Bu taslağın bir sorunu, ailelerin *efhaz* veya alt-aşiretlerle örtüşmüş olabileceğidir. Ama biz bunları yine de büyük aileler olarak kabul edeceğiz. Beycat aşireti, Şekil 3'te de görüldüğü gibi 10 aileden oluşmaktadır. Bu yüzyılın ilk yarısında geleneksel liderlik, Elbu Imar soyundan Nida ailesinindi (aile no. 1). Ahmed Hassan el-Bekir 1968'de devlet başkanlığı görevini üstlenince güç, Ebu Bekir'e, onun ölümüyle birlikte de üç aileye geçti: Macid'lerin soyundan geldiği Elbu-Gaffur ailesi, bir kolundan Tulfah ve oğlu Adnan Tulfah'ın geldiği Elbu Musallat ailesi ile Saddam'ın üvey kardeşlerinin bir bölümünden geldiği Elbu Hattab ailesi.

İbn Haldun'un aşiret anlayışıyla, Durkheim'ın modern sosyal örgütlenme anlayışı arasındaki çatışmadan daha önce bahsetmiştik. Şimdi ise İbn Haldun'un anlayışını ayrıntılarıyla inceliyoruz. Bu anlayışın ilk yönü, toplu dayanışma (*'asabiye*) ve liderliktir (*riyasa*). Teori ve uygulamada bildiğimiz bu anlayış çift taraflıdır. Dengeli bir anlayış değildir ama uygulamada bölücü ve çeşitlidir. Eski anlayışta *mülk* (güç ve zenginlik) elde edildiği anda bir kırılma süreci başlar ve üç kuşak içinde *'asabiye* (dayanışma) silinip gider. Şimdi İbn Haldun'un anlayışı, hızlandırıcı ve değiştirici faktörlerle, petrol satan modern bir ülke için işliyor. Zincirleme gelişen bir bölünme sürecinde bir dizi çatlama ve parçalanma gerçekleşiyor.

İlk ayrılık hareketi, küçük ama güçlü askeri ve sivil isimlerden oluşan Tikritilerin tasfiyesiyle geldi. Bu isimlerden bazıları arasında 1970'te görevinden alınan ve 1971'de Kuveyt'te suikasta uğrayan eski savunma bakanı Hardan Abdul Gaffar el-Tikriti ve önde gelen görevinden kovulup 1970 yılında ülke dışında (ABD'de) önemsiz bir diplomatik göreve getirilen eski RCC üyesi Salih Ömer el-Ali sayılabilir. Son olarak, eski petrol bakanı Murtada el-Hadisi, 1976 yılında bir akrabasıyla beraber işkence görerek öldürüldü. Dikkat çekildiği gibi Tikritiler, Beycat aşiretinin ikinci müttefikiydi ve halen de öyle. Beycat aşireti bölünmelerinde ikinci ve büyük olay ise, Devlet Başkanı Ahmed Hassan el-Bekir'in Haziran 1979'da istifaya zorlanmasıdır. Fakat her iki olay

da, akrabalık ve parti örgütlenmelerinin etkili olduğu, kuşaklar arası, askeri-sivil, hizipçi iç mücadeleler anlamına geliyordu. Bu iki olayda hem parti hem de aşiret birbirine karşı kullanıldı. Üçüncü bölünme, 7 Ağustos 1995'te Saddam Hüseyin'in iki damadı Mareşal Hüseyin Kamel ve Saddam Kamel, onların erkek kardeşleri, kız kardeşi ve babalarının kaçışıyla (bağışlanma, geri dönüş ve suikastı takiben) özetlenebilir.

Bu olayda en basit ifadeyle, aşiret kendine karşı mücadele etmiştir. Aslında mücadele iki noktada yaşanmıştır: Macid ailesi içinde ve el-Macid ile Elbu Hattab aşiretleri arasında.

Bekir sonrası dönemde, Devlet Başkanı Saddam Hüseyin, güvenlik ve istihbarat servislerini denetlemek için ağırlıklı olarak üç gruba güveniyordu. Birinci grup, üvey kardeşleri Bazen, Sab'awi ve Watban'dan (Elbu Hattab aşireti) oluşuyordu. İkinci grup, el-Macid soyundan geliyordu; Ali Hassan el-Macid, Hüseyin Kemal el-Macid ve erkek kardeşi Saddam Kamel el-Macid. Ali el-Macid, 1996 yılında gözden düşene kadar partinin (ve ordunun) Kuzey Kanadı ve askeri büro sorumluluğuyla, savunma bakanlığı görevlerini üstlendi. Hüseyin Kamel ise *Cihaz el-Hâs*, askeri sanayi bakanlığı, petrol bakanlığı ve savunma bakanlığından sorumluydu. Erkek kardeşi Saddam Kemal el-Macid de *Cihaz el-Has*'ın başkanlığını yürütüyordu. Üçüncü grupta, Saddam'ın gitgide yükselen iki oğlu Uday ve Kusay vardı.

Bir tarafta Macid ailesi, diğer tarafta ise el-Musallat ve Ebu Hattab arasında anlaşmazlıklar baş gösterdi. Devlet başkanının baba tarafından kuzenleri, Musallat ailesini savunma alanından (eski savunma bakanı Adnan Hayrullah Tulfah'ın 1989'da ölümüne neden olan gizemli helikopter kazası bu değişikliğin bir işareti olarak algılandı) ve Hattab ailesini de güvenlik ve istihbarat alanlarından (üç kardeş olan Berzen, Sab'vey ve Vel Hassan'ın görevden alınmasıyla) çıkardı. Giderek yükselen Uday ve Kusay, hem üvey kardeşlerini hem de Macid soyundan kuzenlerini açık açık veya dolaylı olarak ikinci sınıf görevlere gönderdi veya unutulmaya terk etti.[47]

Bu düşmanlıkların nedenlerinden bazıları, siyasi boyut taşıyan evlilik ittifaklarına uzanıyordu. Devlet başkanının iki oğlu ve üç kızı vardı. Bu çocukların evlilikleri, bütün ailelerin üstünlük, güç ve zenginlik için birbiriyle yarışacağı veya bu tarz evlilik planları yoluyla üstünlüklerini korumaya çalışacağı siyasi gücün yeniden dağılımını da içeriyordu. Devlet başkanı, kızları için soydaşlık modelini tercih etti. Rana ve Raghad, diğer grupların özellikle

47 Jabar, Faleh, "Le régime irakien dechiré par les luttes de clans", *Le Monde Diplomatique*, Mayıs 1997, s. 63-65; Jaziri, Z., 1996, s. 6-18 ve Jaziri, 1993, s. 51.

de kendini tehlike altında hisseden Elbu Hattab ailesinin korktuğu gibi Hüseyin ve Saddam Kamel'e verildi. Hüseyin Kamel'in küçük kardeşi, devlet başkanının üçüncü ve en küçük kızına talip olduğunda, Macid soyundan gelen diğer aileler bile üç erkek kardeşin ellerinde böylesine aşırı boyutta bir güç toplanmasına şiddetle karşı çıktı.

Devlet başkanı, oğulları için, Elbu Mun'im (Reşid ailesi) ve Dûri ailesiyle uzak ittifak yöntemini seçti.

Kamel ailesinin kanlı ölümü, yakın ailelerde şiddetli bölünmelere neden oldu. Bu durum da, aynı şekilde, Elbu Gafur soyundan gelen Majid ailesinin ikizi durumundaki Elbu Sultan ailesini de içine alacak şekilde, evlilik ittifakları yoluyla hazırlanan yeni bir güç dağılımı düzenlemesini teşvik etti. Devlet başkanının üçüncü ve en küçük kızına uygun damat, Elbu Sultan ailesinden geldi.

Bir sonraki muhtemel bölünme iki erkek kardeş Uday ile Kusay'ı kapsayabilir. Ortadoğu'da veraset modeli erkek kardeşleri ve kuzenleri içerecek şekilde yatay ya da oğulları içerecek şekilde dikey yönlüdür. Bu iki uygulama, yakın dönemde Ürdün'de olduğu gibi üst üste gelerek gerilime yol açabilir. Benzer soy bağlarındaki olası gerilimler Elbu Macid ve Elbu Sultan aileleri arasında bir anlaşmazlık yaratmak suretiyle elbette Irak'ta da alevlenebilir.

Daha geniş bir bağlamda maddi, manevi veya fiziksel kayıplar yaşayan Beycat aşireti veya diğer aşiretlerin aileleri potansiyel bölünme ve meydan okuma kaynaklarıdır.

SOSYAL AŞİRETÇİLİK: YENİ AŞAMA, YENİ ZORLUKLAR

Sosyal Aşiretçiliğin Yapısı ve İçeriği

Yukarıda gördüğümüz devletçi aşiretçilik, toplumu bölümlere ayıran ve aslında devleti kontrol altına almayı amaçlayan bir olgudur. Toplumdan ziyade devleti kontrol etme konusunda etkili olmuştur. Bu yüzden, güvenlik birimleri toplumu idare etmek için baskı uygularken devletçi aşiretçilik halkın rızasını almak ve kontrollü katılımı örgütlemek için kitlesel parti politikası ve petrol zenginliğinin dağıtımı ile tamamlanmıştır. Bu birleşim, Irak-İran savaşına kadar sürmüştür ama iki yıkıcı savaş ve sonrasında gelen yaptırımların etkisiyle duraksamaya başlamıştır. Daha önce de ele aldığımız gibi devletin ekonomik gücü azaldığı ve parti yapıları çöktüğü zaman sosyal aşiretçilik genel, güçlenmiş ve yeniden hayat bulmuş bir kültürel aşiretçilik biçimi olarak ortaya çıkmıştır.

Devlet bu aşiretçilik yöntemine müdahale etmekten çok, bunu ortaya çıkarmış ve kısa süre içinde tanıyarak kendi çıkarına kullanmak için elinden geleni yapmıştır. Devletçi aşiretçilik devletin kendisiyle olan ilişkisini ifade ederken, sosyal aşiretçilik devletin toplumla ilişkisini anlatır.

Eğer son on yıllık süre zarfında Irak'taki sosyal alanların hepsine yayılan sosyal aşiretçilik, sosyal alandaki nüfuzu genelleştirmenin ve devletin kültürel aşiretçiliği tanımasının sonucuysa, bu değişimin kaynaklarını araştırmak gerekir. Kültürel aşiretçilik canlılığını, korumanın ötesinde niçin, nasıl ve ne zaman artırmıştır?

Eskiden kalma-totaliter Baas yönetimi altında tek parti sistemi, oluşum aşamasındaki sendikaları, mesleki dernekleri, bağımsız yayın organlarını, sanayi ve ticaret odaları gibi bütün sivil toplum yapılarını ve kurumlarını egemenliği altına almış, yok etmiş ve kendi bünyesine katmıştır. Modern toplumlardaki bireyler veya gruplar, devletle, kurumlar aracılığıyla (mahkemeler, basın, baskı grupları, sendikalar vb. yüz yüze geldiği için her şeye gücü yeten ve her yerde var olan devlet hâkimiyetinin yarattığı boşluk, kültürel aşiretçiliğin (özü itibariyle *hamule* akrabalık bağları) rolünü, koruyucu bir zırh, bağlantı ve güvenlik ağı olarak etkinleştirmiştir.

Bu koşullar altında, gittikçe ticarileşen bir ortamda var olan belirsizlikler aynı zamanda sosyal güvenlik kaynakları olarak aşiretin etkinlik alanı ihtiyacını artırır. Devletin sosyal refahı zayıfladıkça bu ihtiyaç da güçlenir.

Bu etmenlerin aksine, Şiilerin Muharrem ayındaki Aşure toplantıları gibi törensel olaylarda bile, toplum tarafından geleneksel olarak uygun görülen rolleri üstlenen aşiret liderleri durumundaki *seyyid*ler, aşiretin önde gelenleri veya kırsal kesimdeki şeyhler gibi toplum liderlerinin geleneksel modellerini, parti bürokrasisi ve devlet yönetimiyle yerinden oynatmaya ve zayıflatmaya yönelik bir eğilim vardı.

Bu devlet ve parti müdahalesi, aşiret hiyerarşisini çeşitli alanlarda rahatsız etti. Alt sınıftaki aşiretlerden (örneğin *hudeyrî* veya bataklıkta yaşayanlar) gelen parti kadroları daha üst sınıftan gelen aşiret bölümlerini yönetirdi. Fakat bu müdahale daha önce bahsedilen kültürel aşiretçiliğin artan işlevlerini azaltmadı, yalnızca liderlik rollerini geçici bir süre için değiştirdi.

Irak-İran savaşı sırasında ise durum değişti. Toplu halde askere alınan parti üyeleri bu aşiret ortamlarında etkisiz kaldı. Ekonomik zorluklar, sosyal baskılar ve savaşın etkileri kırsal alanlara ve kırsal göçmenlere çok büyük zararlar verince, kültürel aşiretçilik de daha fazla güç kazandı. Eski liderlik modelleri bile gitgide eski biçimlerini aldı.

Savaş sırasındaki kültürel bir akım bu gelişim çizgisini sağlamlaştırdı. Medya, *husa*'dan *ebusiya* ve *dermi*'ye varana kadar aşirete ait en gözde savaş şiirlerinin propagandasını yaptı. Çoğunluğu aşiretlere mensup askerler, General Cabbar Muhsin komutasındaki Savunma Bakanlığı'nın Propaganda Bölümü'yle, hükümetin iletişim araçları tarafından, erkekçe cesaret, askeri kahramanlık, mertlik, intikam ve onur gibi, aşiret konsepti olan kavramlarla hedef alındı.[48]

En güçlü darbe ise ikinci Körfez Savaşı ile geldi. Devlet, ekonomik, askeri ve güvenlikle ilgili alanlarda gücünün büyük bölümünü kaybetti. Gelirlerinden mahrum kalan devlet, sosyal hizmetler alanından çekildi; maaşlı orta ve alt sınıfa mensup şehirli ve kırsal nüfus, hiper enflasyondan ve yeni getirilen ağır vergilendirme sisteminden çok olumsuz etkilendi. Kayıt dışı ticari etkinlik yoksullukla birlikte arttı.

Denetim ve yönetim aracı olarak devlet de ağır zarara uğradı. Irak toplumu daha gelişmiş denetim ve idare mekanizmalarına ihtiyaç duyan, büyük oranda kentli bir toplum haline gelirken denetim organlarını zayıflatan ters yöndeki akımlar harekete geçti: ordu savaş öncesi durumunun üçte birine indirildi, parti bölündü ve güvenlik birimleri Mart 1991 ayaklanmaları sırasında ve sonrasında ağır kayıplar verdi. Bunları derin bir otorite boşluğu takip etti.[49]

Bu bağlamda kültürel aşiretçilik totaliter bir yönetimden arta kalan boşlukları dolduracak durumdaydı. Bu süreçte, kültürel aşiretçilikten, özerk sosyal otoritenin yeni hiyerarşileri gelişti. Elbette bu gözlem, devlet etkisinin en zayıf olduğu Şiiler arasında daha güçlü olmak üzere, Şiiler ve Sünnilerin yalnızca kırsal ve taşralı kent ortamları için geçerlidir.

Bir Keşfin Başlangıcı

Daha önce tanımlandığı şekliyle sosyal aşiretçiliğin kendine özgü bir yaşam şekli vardır ve devlet tarafından icat edilmeyip keşfedilmiştir. Bu keşif, 1980'lerin ortalarında İran'la Basra ve Umara cephelerinde yapılan şiddetli çatışmalar sırasında kendiliğinden başladı. Kurna bölgeleri ve bataklıklardaki Arap kabileleri 1982-85 yılları arasında İran birliklerine kendiliğinden direndi. Bu olay, Baas yönetiminin dikkatli gözlerinden kaçmadı ve yönetim kısa sürede, askeri kabileciliği daha iyi bir şekilde seferber etmek için harekete geçti. Bu tarz askeri aşiretçilik, hükümetin milliyetçi peşmergelere [Kürt taraf-

48 Halk ozanı Dr. Haşim Ikabi ile görüşmeler.

49 Hazelton, Fran haz., *Iraq Since the Gulf War, Prospects for Democracy*, ZED, Londra, 1994, s. 97-117.

tarları] karşı savaşmak için Herki, Zibari ve Surci aşiretlerinin hizmetlerinden yararlandığı Kürt bölgesinde bir gelenekti. Milliyetçi Kürt dilinde *caş* (eşek) olarak bilinen bu paralı askeri birlik, Kürt soyundan gelen Fatımi liderinin anısına, Selahaddin Birlikleri adı verilen 150-200 bin yarı zamanlı askerden oluşuyordu. Bu birlikler, İran'a karşı yürütülen savaşta orduya yardım etmek için paralı askeri birlik durumundaki sınır muhafızları olarak görevlendirildi. 1960'ların başındaki Kürt milliyetçi hareketiyle başlayan karışıklığın ortaya çıkışından beri, askeri hizmetlerin bu şekilde satın alınması modeli, peş peşe gelen Irak hükümetleri için siyasi gelenek olmuştu.

Buna karşıt, Arap Şii askeri aşiretçiliği yeni unsurlar içeriyordu: Kendiliğinden gelişen Irak milliyetçisi bir yapıdaydılar.

Selahaddin Birlikleri, Parti Kuzey Bölgesi sorumluluğu görevini yürüten Ali Hasan el-Macid kontrolünde olduğu için, güneydeki Şii kabileleri ve aşiretler yerelde kendi başlarına hareket ediyorlardı. Yukarıdan gelen bir emirle devlet başkanının yeğeni ve yaveri olan Rokan Gafur el-Macid, devlet başkanının bizzat kendisine bağlı olan bir irtibat subayı olarak görevlendirildi.[50]

Arap Şii aşiretleriyle görüşüldü, aşiretler askere alındı ve Basra, Umara, Kut cepheleri ve bataklıklarda ulusal savunma gücü olarak silahlandırıldı. Kürtlerde öncelikle askeri cesaret aranırken, Arap Şii aşiretlerinde ideolojik etmen olağanüstü öneme sahipti. Arap Şiilerin, İranlı Şiilerden kültürel ve etnik yönlerden ayrılması da ayrıca önemliydi. İran'daki Şiiliğin Pers ve daha sonra İran milliyetçiliğinin önemli bir bileşeni olduğunu da vurgulamak gerekir. Sufi, Persli kıyafetleriyle İran'daki Şiilik, aşirete özgü bir yapısı bulunan Irak'taki kırsal Şiiliğin yapısından kültürel yönden farklıdır.[51] Arap-Pers etnik rekabeti veya düşmanlığı, Necef'teki dini sınıfın varlığına bile damgasını vurmuştur.[52] Bu etnik ayrım, Arap bataklık kabileleri arasında da hissediliyordu. Yönetimin düşündüğü gibi, İranlılarla olası Şii birleşmesini engellemek için bu özellikler, çıkarcı bir yaklaşımla takdir ediliyordu. Bu dönemde yayınlanan birçok parti genelgesinde aşiretler cesaret, mertlik, yiğitlik ve as-

50 Uday'ın eski özel sekreteri Abbas Canabi ile görüşme.

51 Bu kültürel farklılık *Lamabat* (1961) ve *Dirasa* (1982) adlı eserlerinde Vardi'nin odak noktası olmuştur. Onun tartışmaya açtığı noktalar Abdul Halim Ruhaimi'nin *Tarık el-Haraka el-Islami fil Irak, 1900-1924* (Irak'ta İslâmi Hareketler Tarihi), Beyrut, al-Dar al-Alamiya, 1985, bölüm 1, s. 79-114 ve Nakaş'ın *The Shi'a of Iraq*, bölüm 5, s. 141-162 eserinde olduğu gibi daha sonraki bilim insanları tarafından takip edilmiştir. Bugün bile Iraklı Şii bilim insanları, yazarlar ve eylemciler İran'daki Persli Sufi yapıya karşın Irak'taki Şiiliğin "Bedevi" ve "Arap yanlısı" yapısını vurgulamaktadır.

52 Nakaş, *a.g.e.* ve Ruhaymi, *a.g.e.*

keri kahramanlıkları vurgulayan kültürel değerleri için övülüyordu.[53] Suriyeli Baas teorisyeni Zeki Ersuzi zamanından beri aşiretler, Baas ideolojik öğretileri arasındaki eski bir konu olan saf, katkısız Arap milliyetçiliğinin gerçek deposu olarak değerli görünüyordu.[54] Bu aşiretler arasındaki Arap milliyetçiliği temaları da ideal özellik konumuna yükseltildi ve Baas, etnik milliyetçiliğinin modern, ideolojik sistemi içine kolayca dahil edildi.

Askeri aşiretçilik aşaması kısa sürede gözden kaybolan bir dış tehdit karşısında muhtemel bir kuvvet olarak gözükmüştü ama önceki bölümde tanımladığımız, yeni gelişen kültürel aşiretçilik tarafında yer aldı.. Savaş ve 1991 ayaklanması, partinin güç kaybettiğini ve yerel yetki yapılarının yeniden güçlendiğini açığa vurduğu için Baas yönetimi yöntem değiştirdi ve yükselen güç ile ittifak kurma yolları aradı.

Devletin Sosyal Aşiretçiliği Tanıması ve Kurulan İttifak

Aşiret liderlerinin önemli bir temsilcisi, hem Irak'ın ikinci Körfez Savaşı'nda yenilmesinin hem de ardından patlak veren ayaklanmaların son bulmasıyla Irak'ın modern tarihinde ilk kez, 29 Mart 1991'de, başkanlık sarayına kabul edildi.[55] O andan itibaren aşiretleri temsilen elçi üzerine elçi geldi. Bu ziyaretlerde yöneticilere özgü İslâmi bağlılık yemini (*bey'a*) edildi ya da devlet başkanına destek verip itaat etmek için aşiret şerefi üzerine anlaşma (*'ahd*) yapıldı. Her elçi, aşiret sancağını göndere çekiyor ve tam bağlılığın bir nişanı olarak saraya hediye ediyordu. Bir gözlemcinin sözleriyle:

> Aşiret sancakları (*bayrak*) indirilip devlet başkanının ayağına seriliyordu. *Bayrak* her aşiretin sembolünü taşıyordu ve sanki mini-devletmiş gibi, özerkliklerinin bir ifadesiydi. Fakat sancağı hediye etmek, daha yüksek konumdaki taraf devlete diplomatik güvencelerini sunmaya benziyordu.[56]

Bu törendeki sembolik davranış önemlidir, incelemek gerekir. Birçok unsura sahiptir. *Husa* (savaş beyitleri) ve erkek başlığının (*'ikal*) çıkarılması temel simgelerdir.

Husa veya savaş beyitleri genelde *hamule* tarafından gerçekleştirilen bir aşiret geleneğidir ve daha büyük bir birim olan kabile içindeki küçük

---

53 Baas partisi kadrolarıyla yapılan görüşmeler.

54 Arsuzi ile ilgili olarak bkz George Tarabishi'nin *Mathabat el-Turath* (Soyun Yok Oluşu), Saqi Books, Londra, 1992.

55 Irak televizyonunda haber yorumu ve Baram, 1997, *IJMES*, s. 11 ve not 60.

56 Iraklı kabilelerin önde gelenleriyle görüşmeler, Ürdün, 1996.

grupların dayanışmasını ifade eder. Bu, grubun kabilenin geri kalanından ayrı olduğunu gösterir ve gruba kahramanlık veya cesur bir davranış kazandırır. Fakat kabileye bağlılık da sürdürülür. Bu durumda *husa,* daha düşük veya küçük gruptan daha yüksek veya büyük bir gruba doğru yönlendirilir. Şeyhler, bu tarz *husa* durumlarında genellikle saygı merkezidir. Başkanlık Sarayındaki *husa* olayında ise bu etkinliği şeyhler ve beraberindekiler gerçekleştirmiştir. Bu gösteri şeyhlerin devlet başkanım en yüksek konum olan *şeyh el-meşayih,* yani "şeyhlerin şeyhi" seviyesine yükselterek kendilerini daha düşük bir konumda tuttuğu hiyerarşiyi simgeler.

Bu sembolik gösterinin bir başka yönü de *'ikal*'in (erkek başlığının) çıkarılmasıdır. Kabileye ait bu başlık, iki halka şeklinde dokunmuş ve başörtüsü *kafiyya*'nın üzerine sabitlenen siyah, kalın bir şerittir. Bu başlık zorla çıkarıldığı zaman kişinin onuru lekelenir ve bu lekeyi temizlemek için de kan dökülmesi (*gasl el-'ar*) gerekir. Fakat eğer *'ikal* isteyerek çıkarılırsa kişinin hakarete meydan okumayı kabul ettiği anlamına gelir. Aynı şekilde, onuru temizlemek için kan dökülmesi gerekir. Her iki durum da eskiden beri var olan geleneksel temsili içerir. Fakat başkanlık sarayında şeyhler ve beraberindekiler, isteyerek ve onurlarına herhangi bir meydan okuma söz konusu olmadan başlıklarını (*'ikal*) çıkarmıştır. Bu hareketle devlet başkanı için kendi onurlarından vazgeçmeye hazır olduklarını ve onurlarını kaybetmenin aksine daha büyük onur kazandıklarını ifade ettiler. Bu davranışla devlet başkanının varlığının bile, gönüllü olarak kaybettikleri onurun çok ötesinde bir onur kaynağı olduğunu anlatmış oldular. Bu kayıp/kazanç kabile toplumu önünde değil kameralar aracılığıyla bütün ulusun dikkatli bir şekilde izlediği halka açık yayınla gerçekleştirilen karşılıklı bir onur koruma bağıdır.

Bu sembolik davranış, bazı saiklerde kabilelerin onurlarını ve sancaklarını devlet başkanınınkilerle birleştiren kurgusal ortak bir soy yaratır. Devlet başkanının en büyük şeyh olarak tanınması imgesel bir eşitlik alanı, kabiledeki eşitler arasında bir anlaşma ile onur ve hedef birliği yaratır.

Öte yandan bu sembolik eylem, imgesel ve gerçek bir güç hiyerarşisi sergiler; kabile şeyhinin merkezi gücün bir uzantısı olarak devlete hizmet ettiği, anlamını ve gerçekliğini devletten aldığı bir uygulamaya yönelik düzenleme oluşturur ve bu düzenlemeyi haklı gösterir.

Daha önceki görüşmelerinden birinde devlet başkanı, toprak sahibi şeyhlerin güçlerini yok eden eski tarım reformları için özür dilemiştir.[57] Üç

57 Hazelton, s. 115, *el-Hayat daily,* Londra, 30 Temmuz 1991.

toprak reformundan ikisinin Baas yönetimi altında 1970 ve 1971 yıllarında gerçekleştiği unutulmamalıdır. Zararlarını karşılamak için toprakların yeniden dağıtılmasına başlanmıştır.

1992'den itibaren Iraklı gazeteler, aşiretlerin haklarını geri aldıklarını çeşitli yollardan ifade etmiştir. Öğrenciler, işçiler veya diğer birlikler ve topluluklar gibi modern örgüt ve derneklerin sıradan telgraf desteği yerine aşiret şeyhleri öne çıkmıştır.

Bu olay, seferberlik ve denetim gibi modern parti yöntemlerine güvenmenin yerine yeni-eski bir sosyal oyuncunun tanınmasına doğru giden yön değişikliğini gösterir; şeyhler ve aşiret üyeleri. Ayrıca toplumdaki güç hiyerarşilerinin değişimini ve devletin kendi toplumu karşısındaki zayıflığını telafi etmek amacıyla bu durumu çıkarlarına uygun şekilde kullanma eğilimini de gösterir.

Liderlik ve Sosyal İşlevlerin Yapıları, Alanları ve Modelleri

Aşiretlerin, alt-aşiretlerin ve aşiretteki geniş ailelerin yeniden yapılanması birçok şekil almış, kesin bir yapı belirlemiş ve çok fazla liderlik modeli üretmiştir. Bu yönler üzerinde biraz düşünmek gerekir.

Araştırılan rastgele birkaç olayda,[58] aşiret içindeki aileler ve gruplar, kendi eski yaşam biçimlerini yeniden inşa etmek için yeterli unsurlara sahipti. Aşirete önderlik yapan tanınmış bir ailenin varlığı ve eski aşiret veya kabile üyelerinin nüfuz alanı bakımından yakınlığı, gerçek bir aşiret grubunun etkili örgütlenmesi ardındaki belirleyici etmenlerdi. Fakat bu etmenler bir yerden diğerine değişiyordu.

Bazı durumlarda ilk adım, güç ve servet kazanmak için girişimde bulunarak bir oluşum başlatan ama lider-olmayan ailelerden geliyordu. İlk adımın zayıf olduğu yerlerde, devlet, önde gelen üyeleri girişken olmaları konusunda verdiği resmi desteklerle göklere çıkarıyordu. Diğer durumlarda ise hükümetin yaptığı atama belirleyici etkendi.

Hît (Enbar vilayeti), Halis (Diyala) ve Bağdat'tan bazı örneklerin[59] gösterdiği gibi aşiret isimleri ya kullanımdaydı ya da eski aşiret veya bazen de *hamule* isimleri arasından rastgele seçiliyordu. Aşiret isminin hiçbir gerçek soy veya ittifak bağlantısı taşımadığı uydurma durumlar da vardı.

Bütün bu görevlendirme örneklerinde aşiret grupları ya otantikti ya da

58 Avrupa, Ürdün, Suudi Arabistan ve Kuzey Irak'ta yaşayan Iraklı kabile üyeleriyle yapılan görüşmeler ve bu kişilerden gelen mektuplar.

59 Görüşmeler ve mektuplar, aynı kaynaktan alınmıştır.

sonradan oluşturulmuştu. Otantik derken, çeşitli etmenler sayesinde belli bir aşiret veya alt-aşiretin gerçek güçten yoksun kalsa bile yönetici özünü korumasını veya karşılıklı yardım ve sosyal bağlantılarını belli derecede sürdürmesini kastediyoruz. Aşiretlerin bu otantik biçimi, kırsal bölgelerde ve küçük köylerde bolca bulunur, ama kasabalarda ve o kadar olmamakla birlikte Bağdat gibi büyük şehirlerin bazı mahallelerinde de gözlenebilir.

Fakat çoğu durumda, mevcut kabile ve aşiretlerin dağılması öyle bir noktaya ulaşmıştı ki gerçek bir yeniden yapılanma başarılamayacak kadar zordu. Göç, farklı ekonomik ve sosyal çıkarlarla yaşam biçimlerinin ve değer sistemlerinin değişimi, aşiret veya kabilelerin eski kültürel-bölgesel belirleyiciliğini neredeyse silip götürmüştür. Bazı aileler eski aşiret isimleri ve sembollerini göstermelik olarak korumuştur. Aşiret reislerini tanımak ve güçlendirmek için sunulan yeni fırsatlar, aslında göstermelik aşiret liderlerini, çoğunlukla birbiriyle uyumsuz unsurlardan oluşan yerel bir topluluk oluşturmasını, eski bir aşiret adını bu topluluğa vermesini ve bu topluluğu, grubun yanı sıra azalan sosyal ve güç tabanını genişletmek isteyen devletin hizmetine sunmasını teşvik etmiştir.

Halk, güçlü ve otantik aşiret liderlerine büyük saygı gösterirken sonradan üretilen veya sahte liderleri küçük görür. Bu yalancı aşiret yaratıklarını alaya almak için küçük düşürücü bir terim türetilmiştir: "Tayvan malı şef" olarak adlandırılır.[60] Bu alay etme yönteminin tam anlamını kavramak için Japon arabaları ve elektronik eşyalarının Irak'taki zenginler için ithal edilmesinden, yoksul sınıfların ise Tayvan'da yapılan daha ucuz lisanslı ürünlerle yetinmek zorunda kaldığından bahsetmek gerekir. Böylelikle "Tayvan şeyhleri" *sahte karakterler*, taklit veya daha düşük değere sahip ikinci el kopyalardır.

Sahte veya otantik, yeniden yapılandırılmış ve güçlendirilmiş aşiretlerin eski aşiretle çok az ortak noktası vardır. Yeni aşiret genelde şehre bağlıdır. Artık tarıma dayalı değildir; şeffaf veya bölgesel bir topluluğu da yoktur. Liderler çoğunlukla eğitimli orta sınıf, meslek sahibi, devlet memuru konumundaki insanlardan oluşur. Aşiretin sosyal yaşamının geleneksel merkezi olan konukevi *muzif*'in yerine yeni liderler, aşiretin güç merkezini dayanışma grubu sınırlarının belirsiz olduğu ve sorunlu hale geldiği, aşiret açısından heterojen bir alan olan modern bir daire kiralar.

Yeni aşiret, hukuk ve düzeni yerel düzeyde sağlar, üyeleri arasındaki ve üyelerinin diğer aşiretler veya en geniş anlamda toplumla yaşadığı anlaşmaz-

60 Görüşmeler ve mektuplar, aynı kaynaktan alınmıştır.

lıklarla ilgilenir ve bunları çözüme bağlar.[61] Böylece bu yeni aşiret, bağımsız bir topluluk olur. Anlaşmazlıklar kan parası ödemesi dahil olmak üzere ticari suçlardan adli suçlara kadar çeşitlilik gösterir. Örneğin, çeşitli suçlardan dolayı, Bağdat'taki bir grup aşiretin, üzerinde karar kıldıkları para cezaları aşağıdaki listedeki gibidir:

> Aşiret tazminatlarını kabul eden aşiretler şunlardır: Elle yapılan fiziksel saldırı 75.000 ID (Irak Dinarı), yaralanmaya neden olmayan tahta sopayla saldırı 100.000-150.000 ID, bacak veya herhangi bir diğer uzvun kaybı olmaksızın keskin bir aletle saldırı 200.000-300.000 ID. Eğer ölüm ile sonuçlandıysa kan parası kurbanın cinsiyeti, yaşı veya işine göre milyonlara çıkabilir... Bu anlaşmayı dört aşiret imzalamıştır; Daraci, Kaabi, Miahi ve 'Ubudi. Diğer aşiretler de anlaşmaya dahil olabilir.[62]

Hukuki kurumlar ve mahkemelerin yozlaşmasıyla birlikte, güçlü ve etkili aşiretlerden anlaşmazlıkları çözmeleri veya korunma sağlamaları bekleniyor. Bu hizmetler gelir de getiriyor. Tazminatlar, haraçlar, cezalar, vergiler ve diğer kaynaklarla birlikte aşiretlerin nüfuzunu sürdürmek ve genişletmek için bağımsız bir ekonomik temel yaratılıyor.

İşlevsel Farklılaşma

Devlet-aşiret ilişkilerini titizlikle düzenlemek için Mayıs 1996'da bir önlem alındı. O güne kadar aşiretler ya İçişleri Bakanlığı'na bağlıydı ya da Rokan Gafur aracılığıyla, bağlantı noktası ve koordinasyon merkezi olarak Başkanlık Sarayı'na doğrudan erişime sahiptiler.[63] Bunun için hazırlanan taslak plan devlet karşısında aşiretlerin görevlerini ve haklarını tanımlayan aşağıdaki paketi önerdi:

1. Aşiret Şefleri Yüksek Kurulu (HCTC) kurulacak. Devlet başkanına doğrudan erişime sahip olacak.
2. Şeyhlerin görevleri: (a) Devlet başkanına mutlak bağlılık; (b) bölgelerinde (50 civarında şeyhliğin ismi geçiyor) güvenliği ve istikrarı sağlamak; (c) anlaşmazlıkları çözmek için hukuki güç kullanmak; (d) hükümet adına vergi toplamak ve ceza kesmek için ekonomik güç kullanmak.

---

61 Görüşmeler ve mektuplar, aynı kaynaktan alınmıştır.

62 *Nabdh el-Shabab*, Bağdat, 6 Nisan 1998.

63 Avrupa, Ürdün, Suudi Arabistan ve Kuzey Irak'ta yaşayan Iraklı aşiret üyeleriyle yapılan görüşmeler ve bu kişilerden gelen mektuplara dayanmaktadır.

3. Görevleri karşılığında şeyhlerin sahip olacağı haklar: (a) Devletin sağladığı hafif silahlar ve cephane, elektronik haberleşme cihazları, araçlar ve diğer lojistik malzeme; (b) arazi parçası (eğer daha önceki toprak reformlarında kamulaştırıldıysa); (c) özel hükümet kumanyası; (d) diplomatik pasaportlar ve (e) askerlik hizmetinden muafiyet.[64]

Güvenlik, hukuki uygulama, adli ve ekonomik yargılamaya ek olarak diğer ulusal güvenlik görevleri de belli aşiretlere bırakıldı. Bu durum, Kasım ve Aralık 1998'deki Irak-ABD güç gösterisi sırasında gözlendi. Sivil giyimli ve aşiret başlığı takan silahlı aşiret birlikleri acil durum planlarını uygulama konusunda özel güvenlik güçlerine yardımcı olmak için Bağdat ve diğer şehirlerdeki önemli noktalara yerleştirildi. Böyle eylemler eskiden paralı askerlerin, yani Halk Ordusu'nun (yedek parti askerlerinin) göreviydi. Eldeki veriye bakınca, devlet-aşiret bağlantılarını sağlayan üç model olduğu görülmektedir: Birincisi İçişleri Bakanlığı aracılığıyla, ikincisi Devlet Başkanlığı Sarayı aracılığıyla (Rokan) ve üçüncüsü de Ulusal Güvenlik Bürosu (Kusay) aracılığıyla.[65]

Bütün aşiretlerin bu üç modele göre mi birbirleriyle bağlandığı yoksa bu bağlantı biçimlerinin, bazı aşiretlerin ulusal güvenlik görevlerinde, bazılarının hukuki uygulama ve düzenlemede, kalanların da yerel yönetimde görevlendirilmesi gibi aşiret görevleri için işlevsel bir ayrım anlamına mı geldiği açık değildir. Bu muhtemel iş bölümü, aşiretlerin bağlılık derecelerine göre, Sünni aşiretlerin önemli görevlere yerleştirilmesi gibi, farklılaştırılmasıyla ilgili olabilir.

Düzenlemenin yapısı her nasıl olursa olsun, merkezi gücün gerçekten de yerel, özerk otoriteye terk edilmesini içeriyor. Bu uygulama, halka yakın, yeni bir sosyal otorite hiyerarşisine dayanan bir yerel güç paylaşımıdır, çünkü daha önceki mekanizmalar ya yok olmuştur ya da işleyemeyecek kadar zayıf kalmıştır.

Gerilim Alanları

Yeni aşiretlerle yapılan ittifaklar devleti güçlendirmiş olmakla beraber yeni gerçeklik tek taraflı gelişemeyecek kadar karmaşıktır. Aslında bu gerçeklik güncel ve potansiyel istikrarsızlık eğilimleri ile doludur. Gerilimler, toplumun aşiretleşmiş ve aşiret-olmayan bölümleri veya farklı aşiretler arasındaki ya da

64 *El-Shark el-Evsat daily*, Londra, 14 Nisan 1998.
65 Bağdat'tan bilgi veren görgü tanıklarıyla görüşme.

aşiretlerin kendi içindeki ilişkilerden ortaya çıkmaktadır. Bu gerilimler, genel olarak devlet ile aşiretler arasındaki ilişkileri ve özel olarak da kurumlar üzerindeki etkiyi bozar. Şimdiye dek en az dört önemli çatışma alanı gözlenmiştir.

AŞİRETLEŞENLER AŞİRETLEŞMEMİŞLERE KARŞI

Sosyal gerilimin yaşandığı ilk ve en şiddetli alan Irak toplumunun aşiretleşmiş ve aşiretleşmemiş veya aşiretle ilgisi olmayan bölümleri arasındadır. 1958'den önce geleneksel kırsal hukuk yalnızca kırsal çevrede meşrulaşmıştı. Aşiret Anlaşmazlık Kanunu şehirde geçerli olan devlet kanunları ve kurallarıyla aynı güce sahipti. Tıpkı Max Weber'in ifadesiyle, şehrin feodal bölgelerden fiziksel çizgilerle ayrılması gibi, hukuki yönden ikili olma durumu da alan bakımından (kırsal-kent) birbirinden ayrılıyordu.

Yeniden yapılanan aşiretler artık bir kır, taşra ve kent olgusudur. Daha önce bahsedilen, eski günlerde aşirete ait gücün ve sosyal etkileşimin merkezi olan *muzif* (konuk evi), şehirdeki dairelerde yeniden kuruldu. Aslında bu durum kendi içinde bir ikilemdir çünkü *muzif* sözcüğü beraberinde her zaman kırsal bir anlam taşır. Aşiretler, kent sosyal yaşamını çeşitli şekillerde bölen, kent-kırsal şeklindeki eski ikililiği yeniden yaratan, aşiret ve aşiret dışı yaşamdan gelen karışık şehirli komşularının yaşamlarını rahatsız eden, örf ve adetlerini ve kurallarını kentsel ortamda uygulamaya başlamıştı. Örf ve adetlerin bu şekilde yayılması öyle bir boyuta gelmiştir ki toplumun aşiretleşmemiş bölümleri arasında karmaşa ve güvensizlik hissine neden olmuştu.

Aşiret çeteleri, aşiretten olmayanlar için başka bir gerilim kaynağıydı. Bazı aşiret grupları da yağma ve gasp işleri ile uğraşıyordu. Sayısız örnekten biri, Duleym aşiretinden bir grubun Bağdat-Amman seferini yapan uçaktaki yolcuları dehşete düşürmesidir. Araçlar ve otobüsler aşiret çetelerinden gelen saldırılardan korunmak için güpegündüz konvoy halinde ilerlemek zorunda kalmaktaydı. Kanunsuzluğun karamsar bir görüntüsünü aktaran resmi basın ve muhabirler yinelenen bu olayları da bildiriyordu. Bu da, yeniden yapılanan ve güçlenen aşiretlerin hem kendi liderleri hem de hükümet için hangi oranda kontrol edilemeyen bir yapı oluşturduğunu gösterebilir.[66]

Adi suç oranı böylesine hızlı artınca, bu durum hem kanunları uygulayan birimler hem de güçlenen aşiretler için bir utanç kaynağı olmuştur. Sonuç olarak, aşiret yaşantısına sahip olmayanlar ya aşiret oluşturup güçlü aşiretlerden koruma talep etmek ya da muhalifliklerini ideolojik bir üslupla yapmak

66 Iraklı aşiret önde gelenleriyle görüşme, Ürdün.

durumunda kalmışlardı. Bundan ötürü, yeniden aşiretleşmeye karşı partiden gelecek birçok tepki de, ideolojik değil sosyal kırılmayı anlatır.[67]

Irak toplumunun aşiret niteliğinden ne kadar uzaklaştığını ölçmek veya buna ölçülü bir kesinlikle karar vermek zordur. Fakat küçük bir örnek, duruma içeriden bakış açısı sağlayabilir. Divaniye'nin güneyindeki bir köy olan Daghara'dan Eş-Şebane aşireti, 1950'lerin sonlarında yaklaşık 3.000 kişiden oluşuyordu. Aynı aşiretin 1990'ların ortasında Saddam'a gönderdiği bir telgraf ise aşiret şeyhinin yanı sıra 300 erkeğin imzasını taşıyordu.[68] Bu aşirette telgrafa katılmayan başka yetişkin erkek grupları olup olmadığını ise bilmiyoruz. Bu 300 kişinin kaç tane çekirdek aileyi temsil ettiğini veya her erkeğin temsil ettiği aile bireylerinin ortalama sayısını hesaplamak için hiç bilgimiz yok. Fakat 1958 ile 1995 arasındaki yaklaşık kırk yıllık sürede yaşanan aşiret nüfus artışı hakkında da elimizde hiç ayrıntı yok. Her iki taraftaki artışları göz ardı edersek oran 1/30 olarak çıkar. Bu durumda Eş-Şebane aşireti için aşiret niteliğinden uzaklaşmanın sürekli bir gelişim çizgisi olduğunu varsayabiliriz. Ayrıca Eş-Şebane aşiretindeki büyük çoğunluğun, alanla ilgili şartlardan, yani kırsaldan/tarımsala kentselden/ticarete doğru yaşanan geçişten dolayı aşiret olmaktan çıktığını varsayabiliriz. Bu alandaki saha araştırması halen eksiktir ve Irak basını ile muhabirleri buzdağının sadece görünen yüzünü göstermektedir. Gerçek ise, Irak toplumunun çok derin yapısal değişiklikler geçirdiği ve bunların sonuçlarının en iyi sosyolojik veya antropolojik hayal gücünü bile aşabileceğidir.

Aşiretler Arası İlişkilerde Gerilimler

Mevki, güç, büyüklük, hâkimiyet, zenginlik ve yer bakımından kabile ve aşiretler bir kural olarak dengesizdir. Bazıları küçük, orta boyutta veya büyük; kırsal, kısmen şehirli veya şehirli; taşralı veya merkezde; toprak sahipliğine dayanan veya milyarlara koşan işletmelerin içinde; orduda, bürokrasi veya partide güçlü dayanak noktaları olan veya bu bağlantıların hiçbirine sahip olmayan, bazıları da hükümet karşıtı geçmişe sahip bir konumdadır.

Klasik aşiretlerin eski hiyerarşisi gibi, yeni aşiret yapıları da içinde rekabetin hiç eksik olmadığı ve ittifakların sürekli olarak değiştirdiği bir hiyerarşi meydana getirmiştir. Bu grupların üyeleri kendi başına hareket edemeyeceği için bireysel anlaşmazlıklar aşiret boyutuna ulaşmakta veya tersi bir durum söz konusu olmaktadır. Belirsiz bir denge vardır ama bu denge zayıf,

67 Baram, *IJMES*.
68 *El-Hayat*, Londra, 6 Nisan 1998.

saldırıya açık ve en şiddetli düşmanlıklara maruz kalan bir konumdadır. Ortak dış tehdit birleştirici bir neden sunar ama taraflı veya ayrım yapan tehditler bölücü etkenlerdir. En üstteki yönetici aşiret veya konfederasyonlara uygulandığında bu durumun siyasi önemi vardır. Daha alt sınıftaki ve küçük aşiretlere uygulandığında ise sosyal öneme sahiptir. İkinci grup sonu gelmeyen bölgesel savaşlara girebilir veya kalacak yer arayabilir. İttifaklar kurulur ve karşılıklı bağlayıcı nitelik taşıyan anlaşmalara varılır. Örneğin Bağdat'taki bazı aşiret kesimleri devletten bağımsız şekilde ödül ve ceza sistemine dayanan bir işbirliği oluşturmuş ve böylece aralarındaki dengesiz güç dağılımından kaynaklanan anlaşmazlıkları da çözmüştür. Bu süreçte ilkel birimlerin kullanmaktan hoşlandığı sosyal güç, sivil toplumun gelişmiş toplumlarda sahip olduğu gücü hatırlatır. Bölümlere ayrılmış yapılarına karşın *heyet hassaniyye*'nin 1960'ların sonu ve 1970'lerin başında İran Şahı yönetimi altında yaptığına benzer şekilde gelişebilir veya etkili olabilir. Bu birimlerin parçalı yapısı ortadan kalktığında, kendi kendilerini yönetebilme mirası Irak toplumunun özerklik doğrultusundaki enerjisini güçlendirebilir. Bunun için de sosyal refah gücünün siyasi alandan uzak tutulması gerekir.

Aşiret ve Devlet Karşı Karşıya

Bir başka gerilim alanı devlet ile aşiret arasındadır. Sosyal otoritenin ve ceza kanunlarının ikili yönü, devlet kurumları ile aşiret gücü arasında çatışmalara neden olmuştur. Aşiretler neredeyse her yerde aktif hale geldikçe, karmaşa, evrensel bir boyut kazanmış ve devlet kuruluşları ile parti örgütlenmesinin işlevlerini tehdit etmiştir. Herhangi bir aşiret bağlantısı olmayan veya gücü yalnızca bürokrasiye dayanan görevliler, tehlike sinyalleri göndermiştir. Çatışmaların ulaştığı boyut devlete veya parti görevlilerine karşı aşiret tazminatı ve hatta kan bedeli talep eden yasal veya aşirete ait davaların açılmaya başlandığı bir hale gelmiştir.[69] Farklı davalarla ilgilenen polisler, güvenlik görevlileri, hâkimler ve devlet memurları, aşiret grupları tarafından tehdit edilmiş veya intikam amacıyla öldürülmüştür. Başka davalarda ise bu tarz devlet memurları hakkında aşiret liderleri tarafından, aşiret üyelerinden birine zarar verdiği gerekçesiyle dava açılmıştır. Hatta bu aşiret üyelerinin, firari, şüpheli veya hükümlü olduğu durumlar da vardır. Mart 1997'de RCC, 24. önergeyi yasalaştırmak için harekete geçmiştir. Bu önerge aşiretlerin, görevlerini yaparken yaralanma veya zarara neden olduklarında bile devlet memurlarını reddetme (davalardan), hakla-

69 *El-Shark el-Evsat*, Londra, 30 Mart 1997.

rında dava açma veya herhangi bir girişimde bulunmasını yasaklamıştır. Metin şu şekildedir: "Daha üst bir otoriteden gelen veya kanunu uygulama amacı taşıyan emirlerle harekete geçen kişiye karşı aşiret talepleri öne süren her şahıs, üç yıldan az olmamak kaydıyla hapis cezasına çarptırılacaktır."[70]

Resmi basın söz konusu kararın, "devlet gücünü ve aşiretlerin oynadığı rolü birbirine karıştıran bazı olumsuz etkileri kontrol etmek için alındığını" açıkladı.[71]

Çift Taraflı Kurumsal Gerilimler ve Bölünmeler

Devlet ve aşiretin birleşimi, kısır döngüye sahip olan bir aşiret/kurum anlaşmazlığı yarattı. Bu örtüşme, devletçi ve sosyal aşiretçilik etkilerinin etkileşiminin doğal sonucuydu. Devletçi aşiretçilik olarak adlandırılan sürecin ilk aşamasında, kendi aşiretlerine ait yaşam ortamından koparılan gruplar ve bireyler, sosyal aşiretçilik zirveye çıktığı zaman, aşiretlere ait bu alanlara yeniden bağlandı.

Söz konusu bağlantı, aşirete ilişkin her türlü anlaşmazlığın olası bir kurumsal anlaşmazlık yaratabileceği veya tam tersi bir durumun yaşanabileceği hassas ve belirsiz bir örtüşme yaratmıştır. Bu durumun kesinlikle, yönetici aşiret gruplarında ve hatta ikincil konumdaki gruplarda bile geçerli olması mümkün. Güçlü Elbu Nimr aşiretinin (Duleym) üyesi, Tuğgeneral Mazlum el-Duleymi, bu konuda iyi bir örnek oluşturur. Duleymi'nin idam edilmesi, memleketi Ramadi'de, kitlesel gösteriler ve protestolarla karşılanırken, bazı akrabaları da söylentiye göre, Ebu Garib askeri üssünde askeri ihtilal girişimine hazırlanıyordu. Bu olayın ardından Savunma Bakanı Ali Hasan el-Macid görevinden alınmıştır.[72] Buna benzer diğer örnekler, boyut ve çarpıcılık bakımında değişiklikler gösterir ama yine de Hamid Cuburî veya el-Macid kardeşlerin ilticası gibi, her iki olay da güçlü bir aşiretsel nüksetme olduğundan, benzer nitelikteki bu sorunu özetlemektedir.[73]

SONUÇ

Bu bölümde aşiretçiliğin üç farklı biçimi ele alınmıştır: Devletçi, askeri ve sosyal. Devletçi aşiretçilik kavramıyla, zayıf, cılız ve güçsüz bir seçkin kesimin, ulusal bir sistem olarak devlet mekanizmasında kendi kontrolünü sağlamlaş-

70 Irak Haber Ajansı, 29 Mart 1997.
71 *A.g.e.*
72 *El-Vasat weekly*, Londra, 26 Haziran 1995.
73 Görüşmeler.

tırmak için aşiret ağlarını birleştirmeye çalışması kastedilmiştir. Bu biçim, kurumsal meşruiyetten yoksun, her zaman bölünmüş bir yapı sergileyen seçkin kesimin, kriz yönetimi, güç paylaşımı veya temsil mekanizmasının üstesinden gelmek için, bir yönetim ve kontrol aracı olarak tamamlayıcı özellikte etkin bir rol oynamıştır. Paradoksal olarak, bu aşiretçilik türü devletin toplum üzerinde üstünlük kurduğu koşullar altında gelişmiştir. En az bu durum kadar acı olan nokta ise bu yöntemin, bireyleri, kendi aşiret ortamlarından koparark aşiret gücünü devletin içine çekmesi, böylece aşiretleri iç bağlılık ve grup dayanışması bakımından daha zayıf ama zenginlik ve güce erişim bakımından daha güçlü hale getirmesidir.

Bunun tersine, sosyal yönden yeniden aşiretleşme, iki önemli gerekçenin sonucu olmuştur; bunlardan biri, sivil toplum kuruluşlarının içe çekilmesi veya yok edilmesinden kaynaklanan sosyal boşluktur; diğeri ise hem güvenliği hem de sosyal hizmetleri sağlayan bir varlık olarak devletin kendi çöküşüdür. Aşiretler, devlet tarafından yenilenmiş bir sosyal oyuncu olarak tekrar keşfedilmeden çok önce de aktifti. Bu yeniden aşiretleşme modeli, aşiretler için sosyal güç hiyerarşilerinin yeniden örgütlenmesinin gerçekleşmesi demek iken, devlet adına ise devletin bir bütün olarak güçsüzlüğünün kesin şekilde belli olduğu bir anda, merkezi gücün gerçek, kurgusal veya yapay olarak hazırlanmış aşiret örgütlenmeleri ve gruplara dağıtılmasını içermektedir.

Fakat yeniden aşiretleşme, çelişkili sonuçlar da yaratmıştır: Devlet ile aşiretler arasında; toplumun aşiretleşmiş ve aşiretleşmemiş bölümleri arasında ve aşiretlerin kendi arasında uyuşmazlıklar içermiş; son olarak, tıpkı devletin kurumsal rekabetleri, aşiretler üzerinde etkili olduğu gibi, aşiret rekabetleri ve yaşanan yarış da devlet içinde kurumlar arası çatışmalara neden olmuştur. Nihai sonuç tutarsızdır ve Frankenstein hikâyesi benzeri bir gelişim gösterebilir.

Aşiretlerin ataerkil, totaliter Baas yönetimi altında yeniden yapılanmasının, yanlışlıkla, salt devlet oluşumları olmasa bile bilinçli devlet politikalarından kaynaklandığı sanılmıştır. Bu kavramsal çerçevede yeniden aşiretleşme basit haliyle, farklılaşmamış bir oluşum olarak görünmektedir. Bu yaklaşım indirgemecidir; kavramın bazı yönleri ne kadar zengin olursa olsun, üç önemli nokta eksiktir. Birincisi, aşiret ile aşiretçilik veya aşiretçiliğin farklı boyutları arasında, yani devletçi aşiretçiliği, tezat oluşturan işlevlere ve kendine özgü yapılara sahip askeri veya daha sonra gelen sosyal aşiretçilikten ayıran, kesin bir kavramsal ya da gerçek ayrım söz konusu değildir. Böylece, bütün aşiretçilik ve yeniden aşiretleşme biçimleri eleştiriye uğramadan tek bir

başlık altında karışmış olur. İkinci olarak, 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında bildiğimiz halleriyle kıyaslanınca, aşiretlerin neredeyse bir buçuk asırdır aralıksız parçalanması sonrasında, 20. yüzyıl sonundaki Irak'ta, aşiretin ne olduğuna dair kesin bir fikir yoktur. Üçüncü olarak ise, aşiretin kendisi, bütün güç düzenlemeleri ve etkinliği devlete mal eden, böylece devlete ne kadar bağımlı olduğuna veya olacağına bakmaksızın, kendi bağımsız yaşamı olduğu gerçeğini gizleyen pasif bir oyuncu gibi sunulmaktadır.[74]

74 *IJMES*'DE Baram, Not 46 ve Davut.

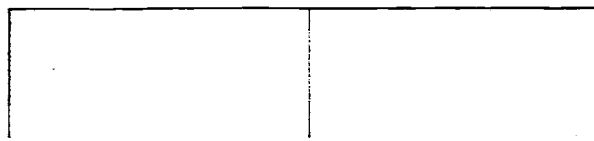
EKLER

TABLO 1
Kırsal ve Şehirli Bedevi Nüfusu, 1867-1905

Yıl	Vilayet	Bedevi nüfusu (1000'ler)	Toplam içi %'si	Kırsal nüfus	Toplam içi %'si	Şehirli nüfus (1000'ler)	Toplam içi %'si	Toplam
1867	Musul	70	26	140	52	55	22	265
	Bağdat	115	23	170	39	206	41	491
	Basra	260	50	215	41	49	9	524
	Toplam	445	35	525	41	310	24	1280
1890	Musul	93	23	223	55	85	22	40
	Bağdat	65	13 •	340	59	270	28	675
	Basra	275	37	400	53	75	10	750
	Toplam	433	25	963	50	430	25	540
1905	Musul	153	28	254	47	133	25	540
	Bağdat	70	7	468	78	317	15	855
	Basra	170	19	602	72	83	9	855
	Toplam	393	17	1324	59	533	24	2250

Kaynak: Muhammed Hasan, *Irak'ta Ekonomik Gelişme* (Arapça), Beyrut, 1960, Bölüm I, s. 53.

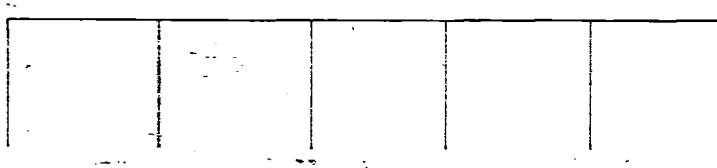
ŞEKİL 1
Tikriti Kabilesi ve Aşiretler



Hadisiyûn	Tikritiler	Elbu Nasır
Duleym kabilelerinden çeşitli grupların yerleştiği köyler ve kasabalar: Rava, Ana ve Hadise'den gelen göçmenler	a. Göçmen Aşiretler 1. Üveysat 2. Şiyeyşa 3. Elbu Kruen 4. Elbu Bezzun b. Asıl Tikritiler (Kabile olmayan)	Başlarındaki Beycat aşiretiyle birlikte altı aşiretten oluşan kabile

Kaynak: T. Amiri, V. I. s. 204-5

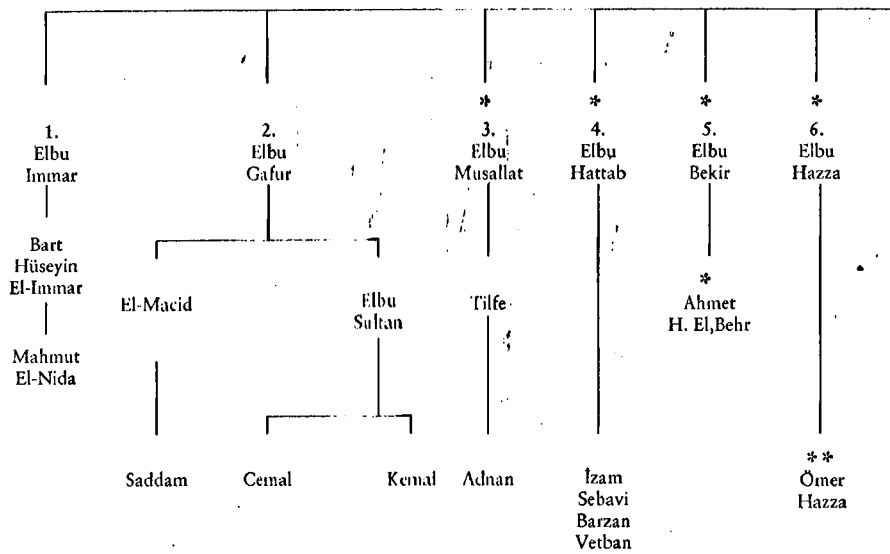
ŞEKİL 2
Elbu Nasır Kabilesinin Aşiretleri



1. Beycat aşireti 10 alt aşiret	2. Elbu Feyaz 11 alt aşiret	2. Elbu Feyaz 11 alt aşiret	3. Elbu İhmeyyid 7 alt aşiret	4. El-Lutey-fat 8 alt aşiret	5. El Ca'efra 3 alt aşiret

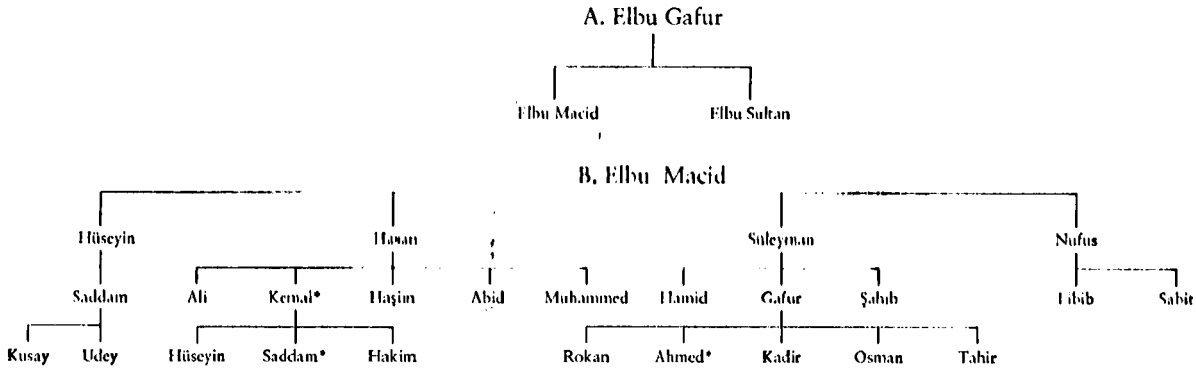
ŞEKİL 3

Beycat (Beikat) Aşiretlerinin Devletin ve Partinin Önde Gelen İsimleriyle Alt-Aşiretlere ve

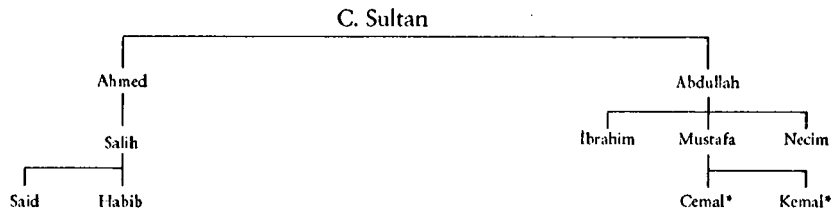


* Yanında asteriks bulunan alt-aşiretler görevden alınmış veya yetkileri kısıtlanmıştır.
1. Elbu Immar liderlik görevini 1960'ların başına kadar sürdürmüştür.
2. Elbu Gafur uzun süre lider konumunda kalmıştır.
5. Elbu Bekir liderlik rölünü 1968'den sonra devralmış ve 1975 yılında tamamıyla kaybetmiştir.
** İdam edilen ya da suikaste uğrayan kişiler.

ŞEKİL 4
Elbu Gafur Alt-Aşiretinin Erkek Yapısı



* İsmi yanında asteriks bulanan kişiler Hüseyin Kemal olayında öldürülmüştür



* İsmi yanında asteriks bulananlar, 1998'den sonra en etkili kişilerdir

4

Aşiretin "Devletleşmesi" ve Devletin Aşiretleşmesi: Irak Örneği

HOSHAM DAWOOD

> Daha üst düzey bir otoriteden alınan veya kanunu uygulama amacı taşıyan emirler üzerine harekete geçen kişiye karşı, aşiret taleplerini öne süren her şahıs, üç yıldan az olmamak kaydıyla hapis cezasına çarptırılacaktır. Karar resmi gazetede yayınlandıktan sonra kanun olarak yürürlüğe girecektir.
>
> Devrimci Komuta Kurulu (RCC)
> Önerge No 24, *INA*, 10 Mart 1997, Bağdat

Günlük *el-Cumhuriyye* gazetesi bu RCC önergesini sevinçle karşılamış ve kararın alınma gerekçelerini şu şekilde sıralamıştır:

> Devlet gücünü ve aşiretlerin oynadığı rolü birbirine karıştıran bazı olumsuz etkileri kontrol altında tutmak, devlet organlarının işlevlerini engellemek ya da halkın çıkarları doğrultusunda hizmet veren güçleri zayıflatmak için ortaya çıkabilecek her türlü etmene son vermektir. Devlet aşiretlerin, önemi yalnızca devlet ile bütünleşebildikleri oranda ortaya çıkabilen belirli sosyal katmanlar olduğunu ifade etmiştir. Devlet, aşiretlerin Irak'ı savunma konusundaki rolünü kabul edip onları sosyal bütünün parçası olarak algılarken aynı zamanda bu aşiretlerin örgütlenme ve kültür yapıları yüzünden ulusa liderlik yapmaktan uzak olduğuna inanmıştır.[1]

1 RCC, 25 Mart 1997 tarihinde 24. Önergeyi çıkardı. Buna göre aşiretlerin, görevini yerine getirirken herhangi bir zarara sebebiyet veren devlet memurlarını (davalardan) reddetmesi, haklarında dava açması veya onlara karşı her türlü hukuki eylemde bulunması yasaklanıyordu. Irak gazeteleri bu gelişmeyi, RCC'nin "aşiretler arası anlaşma" sağlamayı hedefleyen ünlü aşiret mahkemelerinin (*Fasl 'Aşairi* – bu mahkeme tazminat ve diğer cezaları da içerir) kullanılmasını daha önceden

Saddam Hüseyin'in siyasi gücünü ve daha geniş anlamda Irak'ta 1968'den beri var olan Baas yönetimini inceleyen bu bölüm, bölge üzerine yapılmış antropolojik araştırmaların bir "bilânçosunu" sunmayı hedeflememektedir. Bunun yerine, amacım, antropolojik kaynakları yeniden ele alarak hem kendi çalışmamda hem de diğer Ortadoğu araştırmacıların kaynaklarında kullanılan bazı önemli terimleri geliştirmektir. Bu konular, kabile ve Irak toplumunun bir bölümünün şu anki yeni aşiretleşme süreci (Irak bu konuda çok da özgün değil) ve insanların bugün niçin aşiretler (gerçek veya kurgu) gibi geniş toplumsal birimlerde gruplaşma eğilimi taşıdığı, zorunda bırakıldığı ve hatta teşvik edildiği sorusuyla ilgilidir.

SOSYAL BİLİMLER ALANINDA IRAK TOPLUMUNUN YERİ

Irak Çalışmaları: Kısa Bir İnceleme

Bu açılış önerileri açısından bakıldığında Irak toplumu üzerine sosyal bilimler alanında yapılan araştırmaların mevcut durumu nedir? En azından çok tuhaf ve ikilem yaratan bir durum olduğu söylenebilir: Bu toplum, dünya medyasında adı en çok geçen uluslardan birisidir (özellikle de 1991'deki Körfez Savaşı'ndan beri) ama halen gizemli ve büyük oranda yanlış anlaşılmıştır. "Sosyal bilim" adını eldeki çalışmaların (burada belli örneklerine yer verilecek) gerçekten çok az bir kısmı hak etmektedir.[2] Bu durum bazı anahtar başarısızlıklar açısından açıklanabilir.

Gördüğüm ilk başarısızlık, Körfez Savaşının doğrudan ve yumuşak bir dille söylemek gerekirse tuhaf sonucudur. Irak hakkında yazılan siyasi kaynaklar muazzam boyuttadır ama aynı kaynaklar bilgi bakımından şaşırtıcı derecede sınırlıdır.[3] Bir tarafta özür dileyenler: Irak'ın romantik veya Bonapartçı geç-

yasakladığına dikkat çekerek bildirdi. *Fasl 'Aşairi* son yıllarda yaygın bir olgu haline gelmişti ve bu da yerel basının sonlandırmak için mücadeleye girişmesine neden olan bir gerçekti (*el-Hayat* gazetesi, Londra, 26 Mart 1997).

2 Sıra Irak'a geldiği zaman bazı Batılı araştırmacıların, içeriği siyasi-askeri liderler tarafından belirlenen ve bir takım bölge veya dünya güçlerinin gizli servislerinin finansmanıyla hazırlanan, çoğunlukla gizli amaçları veya sonuçları bulunan raporlara sık sık mahkum edildiği defalarca belirtilmiştir.

3 Halk arasında Saddam Hüseyin kendisini, Mezopotamya veya İslâm ya da Arap/Üçüncü Dünya tarihinden alınan birçok isimle özdeşleştirmektedir. Örneğin kendini bazen Babil kralı Nabukadnezar'ın soyundan gelmiş gibi gösterir; başka örneklerde ise Hz. Muhammed ve onun kuzeni ve damadı Hz. Ali'nin kabilesi olan Beni Haşim'in soyundan geldiğini söyler. Hatta doğduğu köyü (Tikrit yakınındaki el-Uce) Um el-Kura (Arapların Peygamber zamanında Mekke için kullandıkları isim) olarak adlandıracak kadar da ileri gitmiştir. Allahü Ekber sözünü Irak bayrağına yazdırmıştır. Ayrıca Saddam Hüseyin kendine El Mansur Bi Allah adını da vermiştir (Endülüs Emevilerin fatihi halife Muhammed İbn Ebi Amir'in unvanı; "muzaffer" veya daha kesin ifadeyle

mişinin cazibesi, halihazırda Iraklı siyasi otoriteler için zengin bir bağlılık nedenidir. Bunlar, başta Avrupalı ve Amerikalı antropologlar olmak üzere "Şarkiyatçı" gelenekte yer alan araştırmacıların[4] kayrılmasına ve onlara tanınan ayrıcalıklara dönüşür.[5] Diğer antropolog, sosyolog ve siyaset bilimcilerin aynı bölgeye girmelerine ise izin verilmez. Diğer taraftan, Yeni (Batılı) Dünya düzeninin medenileştirme görevi coşkuyla karşılanır. Bu durum, bugünkü sosyal antropolojinin (teori ve uygulamalarını arıtıp etnik olarak merkezsizleştirilmesinden sonra bile), Afrika ve Asyalı toplumların gözünde niçin şüpheli ve sömürgecilikle lekelenmiş muamelesi gördüğünü açıklar. Elbette antropolojiyi Batı'dan, kendi doğduğu topraklardan, "uzaklaştırma" işi her zaman eksik kalır.[6] Bugün bile birçok Arap-Müslüman toplumu, çağdaş sosyal antropolojiyi (haksız şekilde) sadece bir sömürgecilik bilimi olarak görür. Her şeye rağmen, Ortadoğu üzerine yapılan antropolojik araştırmanın yetersizliği bu tarz ideolojik-siyasi suçlamalarla açıklanamadığı gibi, aynı derecede etnologların (ülkeye ait olmayan kişiler olarak) uğraşmak zorunda kaldığı kötü yönetim ve polisin işe karışmasıyla da açıklanamaz. Diğer gerekçeler ise araştırılmalıdır. Hiç şüphesiz, en önemli gerekçeler Irak toplumunun kültürel hacminde bulunacaktır. Neolitik çağdan bu yana aralıksız şekilde birbiriyle karışmış halk, bin yılı aşkın süredir var olan ama sürekli değişen, aynı zamanda tarihsel yönden daha eski yerlilerle birlikte süregelen Müslüman toplum, tarihin ağırlığını taşıyan, hızlı kentleşen (ve diğer değişim etmenleri) karmaşık bir toplumdur.[7]

"Allah'ın zafer nasip ettiği kişi" anlamına gelir). Bunun da üzerinde ve Allah'ın 99 ismini tanıyan dini İslam metinlerini takiben, resmi Irak medyası Saddam Hüseyin'e 99 isim atfeder! Iraklı, Arap ve Avrupalı yazarlara ait yüzlerce kitap, makale, film vb. bu girişimi haklı çıkarmaya adanmıştır. Halk ve uzmanlar tarafından çok az bilinen (siyasi ve Saddam Hüseyin'in kendi ailesine özgü nedenlerden dolayı yayın yasaklandı ve Irak kütüphanelerinden toplatıldı) bir örnekten burada bahsediyorum: al-Sayid Ahmad el-Recebi el-Huseyni, *el-Nücum el- zevahir, Fi shajarat el-sayid el-amir Nasir*, Dar al-Houriya lil-tiba'a, Bağdat, 1980.

4 Büyük Fransız tarihçi ve Şarkiyatçı Jacques Bergue'ün Saddam Hüseyin'in siyasi suç ortaklığı bir yana, siyasi sistemine atfettiği göz yummadan, bahsetmek de çok üzücü ve tamamıyla bulgu niteliğindedir.

5 Körfez Savaşı ve 1990'dan beri yaşanan Irak-ABD düşmanlığından çok önce, çoğu Arap yazar ve aydın (özellikle Mısır ve Mağrip'ten) insani yönden savunulması mümkün olmayan resmi Irak politikalarını açık bir şekilde herhangi bir eleştirel ön şart olmadan savunmuş, böylece alenen uygulanan şizofren politikaları da onaylamıştır. Burada yalnızca aklımda kalan ve Batı dünyasında, Avrupa'nın kültürel vesayetinden kurtulma yönündeki çabalarıyla bilinen bazı isimlere yer veriyorum: Tunuslu tarihçi Hüsam Cahit ve Faslı düşünür Muhammed Abid el-Cabiri.

6 Bkz. Maurice Godelier, "Is social antropology indissolubly linked to the West, its birthplace?", *International Social Science Journal*, sayı 143, 1995, s. 141-159.

7 Jean-Pierre Dignard ve Carmaine Bernand, "De Tehran á Tehuantepec: L'ethnologie au cribles des aires culturelles", *L'antropologie sociale: état des lieux*, Le Navarin livres de poche, Paris, 1986, s. 54-77.

İkinci zayıf nokta, sosyal bilim yöntemleri alanındadır: aşiret ve aşiretçilik; yurt, ev, akraba, akrabalık ve Arap evliliği, güç ve buna benzer terimlerin ve kategorilerin sabit ve basit olmadığı ortamda karşılaştırma yapma sorunu.[8]

Üçüncü bir sorun ise ele alınan sosyal olgularla ilgili elde herhangi büyük çaplı bir veri olmaması. İzlenecek yolda karanlık noktalar olması doğal olabilir ama eldeki toplam güvenilir bilgi çok yetersiz.[9]

Dördüncü sorunu saptamak nispeten daha zor, çünkü istediğimiz açıklamanın yapısıyla ilgili. Daha net ifade etmek gerekirse, bir sosyal olgunun yeniden ortaya çıkışını nasıl açıklayabiliriz? Evrimsel olduğu gibi, yozlaşmayla ilgili olgular da var mıdır? Eğer geri döndürülemez olgular veya süreçler varsa o zaman gerçeğin geri döndürülebilir bazı yönleri de var mıdır?[10] Bu

8 Irak'taki Şii toplumu üzerine ender Fransız uzmanlardan biri olan tarihçi Pierre-Jean Luizard'ın yeni çıkan eseri hiç şüphesiz önemli olmasına rağmen, konu, ev, aile, liderlik, akrabalık ve hatta aşiret (*la maison; la famille; la chefferie; la parenté; et même la* tribu) gibi kavramlar arasındaki önemli sosyal yapılara ve ilişkilere geldiği zaman belirgin bir özensizlik, tahmin ve aşırı boyutta kavramsal karmaşa yaşıyor! Bunlar, Arap-Müslüman toplumları üzerine çalışan bütün çağdaş araştırmacıların paylaştığı basit bir deyimle genel karışıklıklar değildir. Örneğin, akrabalık ve "Arap evliliği" ile ilgili iki öğretici ve eleştirel çalışma yayınlanmak üzere. Bunlardan birincisi Levi-Strauss'un "Arap-İslâm dünyasına" ilişkin olarak öne sürdüğü değişim ve karşılıklı olma teorilerinin evrensel değerini sorgulayan Pierre Bonte tarafından yazılmış kitaptır. Kitapta, Bonte, baba tarafından soyun birleşmesine dayanan "Arap evliliğinin" değişim ve karşılıklı olma durumuna değil de, bunların ötesinde, aydın soydan gelen erkekler arasındaki bölünme sistemine dayandığını vurguluyor. Edouard Conte ise Françoise Héritier'in Arap ve İran gelenekleri bakımından evliliğe ilişkin yasaklamaların ve bedensel aktarımlarla bunların yansımalarına ilişkin antropolojik yaklaşımını üstü kapalı ama son derece önemli bir şekilde gündeme getiriyor. Bkz. Pierre-Jean Luizard, *La formation de l'ırak contemporaïne*, CNRS, Paris, 1991, özellikle bölüm C, s. 62-80; Pierre Bonte, "L'échange, est-il universal?" *L'Homme, Revue franaise d'antropologie*, No. 154-155, 2000, s. 39-66; Edouard Conte, "Enigmas persanes, traditions arabes, les interdictions matrimoniales dérivées de l'Allaitement selon l'Ayatollah Khomeyni", haz. Jean-Luc Jamard, Emmanuel Terray ve Margarita Xanthakou, *En substances textes pour Françoise Héiriter* içinde, Fayard, Paris, 2000, s. 155-81; Françoise Héritier, "Identité de substance et parenté de lait dans le monde arabe", haz. Pierre Bonte, *Epouser au plus prôche* içinde, L'EHESS, Paris, 1994, s. 149-164; Françoise Héritier ve aynı konu hakkında, *Les deux soeurs et leur mére*, Odile Jacob, Paris, 1994, özellikle bölüm 2, "Que disent la sagesse grécque, la Bible at le Coran", s. 55-87.

9 Irak'taki aşiretlere ilişkin gerçek araştırmalar arasında en azından kısmen değerli olduğunu düşündüklerim şöyle: Amin al-Hassan, *el-hala el-ictimaiyya li'al-asha'ir al-iraqiyya* (Iraklı aşiretlerin sosyal durumu), Bağdat, 1929; Abbas al-Azzawi, *Asha'ir al-Iraq* (Irak'taki Aşiretler), Bağdat, 1937, 3 cilt; Şakir Mustafa Selim, *Ech-Chibayish: An anthropological study of a Marsh village in Iraq*, Londra Üniversitesi, Doktora tezi, 1955 (Bu tezin iki versiyonu Bağdat'ta 1956 ve 1970 yıllarında Arapça yayınlanmıştır); Ali al-Wardi, *Lamahat ijtima'iyya min tarikh el-Iraq el-hadis*, Bağdat, 1972, 6 cilt; Abd al-jalil al-Tahir, *el-Asha'ir el-iraqiyya* (Irak'taki Aşiretler), Bağdat, 1972 ve yakın zamanda, başta İç İşleri ve Aşiret İşleri Bakanı olmak üzere Iraklı yetkililerin talimatlarını takiben bir ansiklopedi yayınlanmıştır: Thamer 'Abd al-Hassan al-Amiri, *Mawson'at el-'asha'ir el-'iraqiyya* (Irak'taki Aşiretler Ansiklopedisi), 9 cilt, Bağdat, 1992-95.

10 Bkz. Maurice Godelier, "Afterword: Transformations and lines of evolution", Maurice Godelier, Thomas R. Thrautman ve Franklin E. Tjon Sie Fat, *Transformations of Kinship*, Smithsonian Institute Publications, Washington ve Londra, 1998, s. 386-413.

konu aynı toplumda iki farklı güç örgütlenmesi ile karşılaşan Edmund Leach, Maurice Godelier, Jonathan Friedman ve diğer kişiler tarafından ortaya atılmıştır. Dolayısıyla bu güçlerden birinin diğerinden gelişmiş/evrimleşmiş olup olmayacağını sorgulamışlardır.[11]

Çağdaş Irak Toplumu: Bazı Dönüm Noktaları

1920 ile 1958 arasında çok hızlı bir şekilde gerçekleşen sosyo-politik ve ekonomik değişiklikler, Irak toplumunun daha önce bağımsız bir devlet çatısı altında hiçbir yakın ilişki kurmamış unsurlardan meydana geldiği gerçeğini gizlememelidir.[12]

Ayrıca şimdi olduğu gibi nüfus (1997 yılında yaklaşık 22 milyon) da sosyal ve etnik kökene, dini mezheplere, meslek, bölge ve aşiret soyuna bağlı olarak çeşitli ama birbiriyle örtüşen kategorilere ayrılmıştı.

Bugün, yani üçüncü binyılın başında, durum o zamanlardan çok daha faklı görünmektedir. Büyük oranda Ortadoğu "uzmanlarının" etkisiyle, oldukça basit bir Irak toplumu imgesi[13] ortaya çıkmıştır: Bir tarafta Saddam Hüseyin'in Sünni yönetimini destekleyen Sünni Araplar; diğer tarafta ise ateşli bir şekilde muhalif durumdaki, bir şekilde pek de gerçek Araplardan olmayan (İran'a daha yakın) Şiiler, Kürtler ise tamamıyla farklı bir konumda. İslâm duygusunun canlanması, İran devrimi, Irak-İran savaşı ve Soğuk Savaş hep birlikte, dini hassasiyetlerin yeniden hayat bulması ve iddialı bir konuma gelmesinde önemli etken oldu.[14] Fakat aslında, bu etmenlerin en belirleyicisi (en azından siyasi boyutta), ortak bir bölgeden gelen ve yerel grubun merkezinde yer alan aynı aşiret üyeleri arasındaki bir tür dayanışma (*'asabiye*) ruhu ile hizipçi bağlılığın devam

11 Edmund Leach, "Virgin Birth", The Henry Meyers Lecture, Proceedings of the Royal Antropological Institute, 1996, s. 39-49; Maurice Godelier, "Afterword...", sayı 19; haz. Jonathan Friedman ve M. J. Rowlands, *The Evolution of Social Systems*, Liverpool, Duckworth, 1977, s. 201-76; Jonathan Friedman, "System, Structure and Contradicton in the Evolution of 'Asiatic' Social Formations", *Social Studies in Oceania and Southeast Asia.*

12 Hanna Batatu, *The Old Social Classes and Revolutionary Movements of Iraq*, Princeton University Press, Princeton, 1978, özellikle bölüm 6, "The Sheikhs, Aghas and Peasants" (Şeyhler, Ağalar ve Köylüler), s. 63-152 ve 465-82. Hanna Batatu'nun eserine ek olarak ve eleştirel bir bakış açısıyla, bkz. Robert A. Fernea ve Louis W. Roger (haz.), *The Old Social Classes Revisited*, I. B. Tauris, Londra ve New York, 1991. Modern Irak devletinin temelleri ve ilk yıllarına ilişkin ayrıntılı bir çalışma için bkz. Peter Sluglett, *Britain in Iraq 1914-1932*, Ithaca Press, Londra, 1976.

13 Marion Farouk-Sluglett ve Peter Sluglett, "L'Irak et le Nouvel Ordre Mondiale", *La pensée*, sayı 285, 1992, s. 7-28.

14 Benzer şekilde, başka koşullar altında Saddam Hüseyin'i desteklemeyen Sünni nüfusunun geniş kesimleri, aşırı tutucu bir Şii yönetimi korkusuyla böyle yapmak zorunda kalmış olabilir. Ayrıca kutsal Kerbela ve Necef şehirleri dışında birçok "laik" Şii de muhtemelen bu korkuları paylaşıyor ve yönetimi benzer nedenlerle destekliyordur.

etmesi ve yenilenmesi olmuştur.[15] Dolayısıyla sorulması gereken soru, bu bağlılık türlerinin devam etmesinin, İslâm'daki siyasi "yeniden canlanmayı" sağlamlaştırmaya yarayıp yaramayacağıdır. Bunun ardından, aşiret yapılarına en iyi uyum sağlayan mezhep Şiilik mezhebi mi yoksa Sünni mezhebi midir?[16]

Yukarıdaki bölümde, çağdaş Irak toplumunun, etnik, dini, sosyal (sosyal sınıf ve ayrıca diğer sosyal-mesleki gruplanmalar), kırsal ve şehirsel olmak üzere birçok konuda bölündüğünü göstermiştik. Aslında göçebe dünyanın yok oluşu ve toplumun iki kutba indirgenmesi çok yakın dönemde gerçekleşmiştir. Diğer bütün Arap toplumları gibi Irak toplumunun da üç tane birbirine bağımlı ama ciddi biçimde düşman gruplara ayrılması da aynı şekilde kısa süre önce yaşanmıştır; göçerler, çiftçiler ve şehirliler. Hızlı ve büyük çaplı devrim, çok kısa bir süre içerisinde (birkaç on yıl), 19. yüzyılda toplam nüfusun % 35'ini temsil eden göçerlerin 1957 yılına gelindiğinde % 4'e gerilediği ve bugün ise % 1'den daha az bir kesimi ifade ettiği anlamına gelir. Bu hızlı azalmaya rağmen, Bedevi kabile modeli, kırsal nüfusla birlikte Mezopotamya ovasına, batı ve güney bölgelerdeki küçük ve orta büyüklükteki kasabalara yeni yerleşen nüfusu da hem sosyal örgütlenme hem de düşünme yöntemleri bakımından temelden etkilemiştir. Bu özellik ve aşiret yapısı, kırsal kesimdeki Arap-Irak dünyasını, Ortadoğu, Mısır, Suriye ve hatta Kuzey Irak'taki diğer köylü sınıflardan çok keskin bir şekilde ayırır. Genel olarak, çölle doğrudan temas halindeki Batı ve Orta Fırat'ta yaşayan aşiretler kendi geleneklerinden bazılarını, yerleşik halkla çok uzun süredir iç içe yaşayan Doğulu aşiretlerden daha uzun süre sürdürmüştür (elbette her zaman istisnalar vardır. Örneğin, Beni Lam büyük kabile konfederasyonu). Saddam Hüseyin'in yararlandığı sembolizm, Batı Iraklı Bedevi modelini (giysi, küçük bir deve sürüsü, çölle ilişkiyi sürdürme vb.) neredeyse karikatür derecesinde öylesine taklit eder ki Doğu ve Güney Iraklı köylüleri

15 Bir toplumun siyasi dünyasını nasıl inşa ettiği (Fas örneğine bakarak), güçle arasındaki ilişkiyi nasıl düşündüğü ve bağlılık mekanizmasını nasıl sürdürdüğü konularında çok ilginç bir anlatı için, bkz. Mohamed Tozy, *Monarchie et Islam, politique au Maroc*, Presses des Sciences Politiques, Paris, 1999. Faslı antropolog Abdella Hammoudi'nin eseri halen çok faydalıdır. Bkz. "*Master and Disciple: The cultural foundations of Moroccan authoritarianism*", Chicago University Press, Chicago ve Londra, 1997.

16 Başlangıçtan itibaren ve evrensel bir din olarak İslam, çelişki ile karşı karşıya kalmıştır. Böylece bu dayanışma türlerinin onaylanması, başta kırsal bölge olmak üzere, Arap-İslam bilincinde derinlere gömülmüş bir değerler sistemi ve yaşam biçimlerinin yükselmesiyle birlikte hareket eder. Fakat Irak'taki Şii örgütlerinin de daha büyük bir zorlukla, aşiretlere ilişkin gerçeklere uyum sağladıkları doğrudur: bkz. Ayatullah Muhammed Sadık es-Sadr tarafından verilen seminerler (1999 yılında Irak güçleri tarafından suikasta uğramasından birkaç yıl önce). Bu seminerler bir araya getirildi ve kitapçık halinde basıldı, ama yasaklandığı için gizlice dağıtıldı. Başlığı şöyledir: *el-Fiqh el-ashairi* (Aşiret Hukuku).

gerçekten küçümser (kullanılan küçük düşürücü kelime 'Medan'dır). Göçebe dünyanın çöküşüne ilişkin ikinci bir önemli etki de (burada temel sosyal morfoloji seviyesinde) şehir ile kırsal arasındaki karşıtlığı ortadan kaldırmak için sosyal ilişkilerde ve eski sosyal yapılarda girişilen hızlı dönüşümdür.

Buradaki iç etmenlere (birçok dış etmen olduğunu da belirterek), bağlılığa ve artık yeni bir eksende işleyen dayanışma (*'asabiye*) ruhuna dair değerlendirmemizi daha temelden ve keyfi şekilde kısıtlayan etkiler ise iki tarihi noktada ve iki karşıt nedenden dolayı güçlenmiştir. İlk önce Irak'ta (bu noktada Bertrand Badie'nin devlet ve uluslararası ilişkilerdeki yeni olgulara ilişkin tezini reddederek)[17], kabile ve aşiret yapılarının belli biçimlerini sürdürme, destekleme ve ileriye götürme konularında en önemli taşıyıcı güç (öncelikle 1970'ler ve 1980'lerde) bir evrensel devlettir. Çünkü keyfi hareket eden bir devlet karşısında, bireysel gücün ve aracı sosyal kurumların (bunlar olmadan sadece Hobbes'un ortaya attığı saf evrensel devlet vardır, diğer durumda ise Weber modeli bir devletten bahsedilir) yokluğu, insanları, hem kendilerini korumak hem de aynı devlette, siyasi ve sosyal açıdan yükselmek için, etnik kökenlerinin ve devletin ötesinde olmaya yönlendirmiştir. Irak'taki merkezi güç de, bir siyaset yapma yöntemi olarak sık sık akraba ilişkileri ve aşiret unsurlarına başvurarak bu durumu pekiştirmiştir. İkinci neden ise (ve ikinci tarihi an), Irak'taki "hâkim" devletin, özellikle (1990'lardan beri) halkın güvenliğini sağlama ve ülkenin toprak bütünlüğünü güvenceye alma konularında mutlak surette zayıf olmasıdır. Bu noktada sorun, etki altındaki bireyleri devlet-altında bir düzeye dönecek şekilde yönlendirmede devletin sergilediği yetersizliktir. Böylelikle Bertrand'ın "boş sosyal alanlar" (*espaces sociaux vides*) kavramı yani devletin otoritesinden kurtulan sosyal alanlar,[18] bana göre ulusal bağlamda ve yenidünya bağlamında devredilmiş bir güç biçiminden hiç farklı değildir. Irak'ta bu tarz katmanlara başvurmak bir aşiret, bölge veya belli bir aileyle güçlü işbirliği anlamına gelir. Böylece Irak'taki merkezi güç (dünün gücü veya bugünün zayıflığı), farklılığın üretilmesine ve yükselmesine, en az yok oluşuna olduğu kadar katkıda bulunmuştur.[19]

17 Bertrand Badie, *L'État importé, l'occidentalisation de l'ordre politique*, Fayard, Paris, 1992, s. 249-52; bkz. ayrıca, "Ruptures et innovations dans l'approche sociologique des relations internationales", Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée (RMMM), cilt 68-69, sayı 2-3, 1993, s. 65-74.

18 Bertrand Badie, *La fin des territoires, essai sur le désordre international et sur l'utilitié sociale du respect*, Fayard, Paris, 1995 ve ayrıca yine kendisine ait *Un monde sans souveraineté, les Etats entre ruse et responsabilité*, Fayard, Paris, 1999, özellikle bölüm 4, "Les souverainetés déchues".

19 Sanırım Saddam Hüseyin'in siyasi gücünü yalnızca aşiret boyutuna indirmek, özellikle de aşiret grubu, aile (*maison*) ve akrabaların (*parentéle*) devlet içinde belirleyici bir konumda bulundu-

IRAK'TA AŞİRET NEDİR?

Aslında bu çift taraflı bir sorudur: Irak'ta aşiret örgütlenmesinin yapısı nasıldır, bugün yeniden etkinleşmesinin gerekçesi nedir? Bugünkü uluslararası basının, aşiret olgusuna ve bu olgunun Irak toplumunun örgütlenmesindeki yerine (devlete bağlı ama gene de gerçek) ne kadar dikkat ettiği dikkat çekici bir konudur. Bazıları da, aşiret etmenini yeniden canlandırıp kullanmanın, Saddam Hüseyin'in siyasi yönden hayatta kalabilmesinin gizli silahlarından birini oluşturduğu tezini öne sürmektedir. Bir antropolog için, bu tür sorgulamaların hem teorik hem de pratik kerteriz noktası vardır. Aşiret örgütlenmesi, aşiret, soy, ev (*maison*), akraba (*parentéle*) gibi kavramları tartışmaya açmak ve bunların Irak'taki siyasi ve sosyal yaşam için gerçek veya kurgusal uygulamalarının değerlendirmesini yapmak.[20]

---

günu dikkate alınca yanlıştır. Siyasi sistemin örgütlenmesi hâlihazırda birbiriyle örtüşen üç düzeyin bileşimini içeriyor (bkz. Ek 1): dini mezhep-siyasi düzey; ikincisi, aşiretçi-dini düzey (bu konuya bu çalışmanın ikinci yarısını ayırdık); üçüncü düzey de mevcut makalede herhangi bir derin değerlendirmenin hedefi olmayan siyasi-kurumsal düzendir. Fakat bu düzeyler kendilerini gerçekte tamamen ayrı sergilemezler. Örneğin, siyasi-kurumsal güç sekiz ayrı merkez ekseninde dile getirilir: (i) resmi anlamda en önemli Irak siyasi kurumu olan RCC; (ii) Saddam Hüseyin'in güvenliğinden sorumlu olan ve devlet başkanının kendi yakın akrabasının (küçük oğlu Kusay) emrine verilen Özel Başkanlık Muhafızları (yaklaşık 14.000 kişi); (iii) genelde Elbu Nasır aşireti (Saddam Hüseyin'in aşireti) üyeleri veya Tikrit köyünden birinin komutasındaki 35 civarındaki özel olarak seçilmiş adamdan oluşan askeri birlik, Cumhuriyet Muhafızları; (iv) yedekler iki bölümden oluşur; birincisi çok daha önemlidir ve rejim ya da Saddam Hüseyin'in *fedaileri* (Komandolar) olarak 60,000 adamdan oluşurken diğer bölüm ise yine 60.000 civarında adamdan oluşan bir çeşit Parti birliği durumundaki Halk Ordusu, 'el-ceyş eş-Şaa'bi'dir. Komandolar, devlet başkanının büyük oğlu Uday tarafından 1994'te kurulmuştur. Diğer görevlerin yanında güçlü mevkilerde bulunanların güvenliğinden de bu birlik sorumludur. 1996'da Uday'a karşı gerçekleştirilen ve ciddi yaralanmalarla sonuçlanan bir suikast girişiminin ardından bu birliği artık Kusay kontrol ediyor. Kusay'ın bu göreve yükselişi de onaylanmış görünüyor: iç güvenlikle ilgilenen yeni ordunun *"Umm el-ma'arik"* (bütün savaşların anası) sorumluluğu ve orduların Ortak Başkomutanı (babası ile ortaklaşa) görevlerine getirilmiştir. Halk Ordusuna gelince, o da, Saddam'ın eski bir arkadaşı ve çevresindeki esas grubun bir üyesi olan Taha Yasin el-Cezravi'ye emanet edilmiştir. (v) Beşinci karar alma merkezi İstihbarat ve Gizli Servislerdir; (vi) altıncısı Ba'th partisinin bölgesel komutası; (7) yedincisi ordu ve (8) sekizinci de Hükümettir. Elbette tüm bu merkezler aynı önem derecesine sahip değildir. Örneğin RCC'ye ait ve Baas Partisi yönetimi altında olmak, Saddam Hüseyin'in yakınında olmayı tamamen garanti etmez. Fakat yakın akraba olmak veya aynı ev ya da kabileden gelmek ve Özel Başkanlık Muhafızları'nda görev almak yönetim hiyerarşisinde çok önemli bir mevkiyi garantileyebilir. Bkz. Faleh A Jabbar, "The State, Society, Clan and Army in Iraq: A totalitarian state in the twilight of totalitarianism", Faleh A. Jabbar, Ahmed Shikara ve Keiko Sakai, *From Storm to Thunder: the unfinished showdown between Iraq and the US*, Tokyo, Gelişmekte Olan Ekonomiler Enstitüsü, 1968, s. 1-27.

20 Irak ve Mağrip ülkelerindeki göçebe kültür için bkz. Ali al-Wardi, *Lamahat*; Mesud Zahir, *el-Maşrek el-arabi el-muyasir, min el-badeva ila ed-davla el-hadida* (Çağdaş Arap Mağrip: Göçerlikten modern devlete), Mahad el-inma el-arab, Beyrut, 1986 (özellikle bölüm 2), s. 203-239.

Öncelikle Irak'ın Arap bölgelerinde halen kullanımda olan aşiret örgütlenmesine dair bazı terimleri inceleyerek başlayalım. Üzerinde düşünülebilecek birkaç örnek şunlardır: *saab* - "küçük aşiret" (*peuplade*) (yani uzak bir ortak soydan gelen, örnek olarak Güney Arabistan'daki Arapların Kahtan soyundan gelenler ile Kuzeyden gelenlerin Adnan soyu); *kabile* - bir kabileyi ve kabileler konfederasyonunu anlatan kapsamlı terim; *'imara* - alt-kabile yapısı (eski zamanlarda mecazi olarak vücudun bölümlerini anımsatan ve nadiren kullanılan terim; *sadr* - göğüs, *unuk* - boyun ve ayrıca *'imara* sözcüğü de "gelişmekte olan" anlamında kullanılmaya başlamıştır); *aşire* - alt-kabile veya kabile (Türkler ve Kürtler için *aşire*, aşiret anlamına gelir); *batn* - aşiret (eski İbraniceye göre bu terim mide anlamındaki terimden türemiştir ama Yahudi veya Arap kökenli diğer gruplar için *batn* aynı zamanda "rahim" (Robertson Smith'in evrimci görüşünde *batn* bu yüzden baba soyundan gelme dönemi öncesinde, anne soyundan gelmeyi ifade eder) anlamına da gelir;[21] *fahz* - bu terim Irak'ın kuzeybatı bölgelerindeki Arap kabileler için baba tarafından aşiret (Arapçada gerçekten "kalça") anlamına gelirken, diğer Arap toplumlarının kabileleri olarak Iraklı güney kabileleri için de *fahz* terimi soy kavramına gönderme yapar; *fasıla* - büyük bir ev/aile (*maison*) ve aynı zamanda mecazi vücut diline göre de bacağın alt bölümüdür; *firka*[22] - soy; *hamoula* - aile (*maisonnée*) veya kuzeybatı kabileleri için soy; *beyt* - (*maison* veya ev halkı); *meşayih* - liderlik. Irak'ta bu terimlerden yalnızca *aşire, fahz, hamule* ve *beyt* halen canlılığını korumaktadır. Bölgeye özgü kullanımda diğer bazı terimler de şu şekildedir; *elbu, fenda, el-gurmeh*.

Aşire, fahz, elbu, fenda, hameule, bayt terimleri kırsal nüfusta olduğu kadar şehirli nüfusta da Iraklı sosyal aşiret örgütlenmesini oluşturan temel ilişkileri tanımlar. Her biri bireylerin sosyal sistemde kendine yer edinmesine izin veren belli bir ilişkiler düzenini anlatır. Bu noktadan bakıldığında, daha önceki aşiret örgütlenmesine ilişkin olarak devamlılık nasıl düşünülmelidir? Bu evrimin yerini, devlet gücü ile aşiret gücü arasındaki karşıtlık/tamamlayıcılık bakımından nasıl belirlemek gerekir? Çağdaş aşiret örgütlenmesi daha önceki modellerden hangi özel yönlerle ayrılır?

Yerel kültürel kullanımda *aşire* terimi (aşiret) aynı dili ve lehçeyi konuşan, sayısız alt gruba ayrılmış bireyler ve gruplar topluluğu anlamında kula-

21 Robertson W. Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Beacon Books, Boston, 1966 (1903), s. 38.

22 Daniel Marin Varisco, "Metaphors and Sacred History: the Genealogy of Muhammed and the Arab tribe", *Anthropological Quarterly*, Sayı 68, No. 3, 1996, s. 139-156.

nılır: birçok *fahz*,[23] birçok *hamule*,[24] birçok *beyt* ve her *beyt* içinde, kendilerini tam olarak değil, hak iddia ettikleri bir soy ile tanımlayan değişik sayıda ve büyüklükte birçok aile. Bir aşiretin üzerinde hak iddia ettiği (miras, fetih, geleneksel kullanım hakkı veya merkezi güçle) ve güç kullanarak savunmaya

---

23 *Fakhith* terimi Iraklılar tarafından genel kullanımda akbalık bağlarının dört veya beş kuşağa kadar uzandığı bir soy kuralının uygulanmasından ortaya çıkan, baba tarafından akrabalık gruplarını ifade eder. Böylece *fahz* ortak bir atadan gelip baba tarafından akraba (ev*lad 'am*) olduğunu düşünen erkek ve kadınlar grubudur. Fakat gerçekte, bu terim etrafında bir belirsizlik vardır: *fahz* sözcüğünün kullanımı bölgeye bağlı olarak uzun zamandır çok çeşitli olmuştur. Bu durumu 1930larda Abbas al-'Azzawi, sayı 18, cilt 1, s. 52-54 fark etmiştir. Azzawi'ye göre bu tarz yapıları anlatmak için başka kelimeler de bulunmaktadır: *bdida*, çoğul: *bedayid* veya *fenda*, çoğul: fened. Thamer Abdul-Hassan al-'Ameri ise *Encyclopaedia of Iraqi Tribes*, sayı 19, Cilt 1, s. 30'da *fahz* ve aşiret sözcükleri arasında bir benzerlik bulmuştur. Buna göre söz konusu sınıflandırmada *fenda* sözcüğü soy kavramının (güney Iraklı kabilelerde kullanılan terim) karşılığı olmuştur. Dilbilimsel açıdan *fahz* terimi daha önce belirtildiği gibi "kalça" anlamına gelirken *fenda* terimi de kemiksiz et anlamında, but demektir. Her *fahz* kendi liderine sahiptir ve çoğunlukla kendine özgü bir adı ve tek bir köy ve hatta köyün bir bölümüyle ilgili belirli bir bölgesel konumu vardır.

24 *Hamule* (soy) sözcüğü Arapçada "götürmek" anlamına gelir. *Hamule* kökü aynı soydan gelen erkeklerin birbirine yapması gereken karşılıklı yardımı hatırlatır. Iraklı Arap toplumuna ait olmayan bu sözcük aynı sosyal yapıyı yansıtmaksızın şehirde yaşayanlar arasında olduğu gibi kırsal kesimde de kullanılır. Antropologlar arasında *hamule* konusunda bir görüş birliği yoktur. Örneğin Şakir Mustafa Selim, kendi tezi *Ech-Chibayish*'te (sayı 18, s. 128-133) *hamule* sözcüğünü baba tarafından soydaş bir aşireti anlatırken kullanıyor. Selim'e göre *hamule* birçok soydan oluşur ve sosyo-politik ve sayısal önemi nedeniyle yalnızca aile içi değil aynı zamanda birçok *fakhith* oluşumunu da kapsayan bir siyasi birimdir. Aksine kendi çalışmalarında, *hamule* kavramını ne Abbas al-Azzawi ne de Thamer 'Abdul-Hassan al-'Ameri gerçekten açıklamaya çalışmıştır. Aynı şekilde, Filistinli köy halkları arasında çalışan antropologlar önemli bir soydaşlık grubu olsa da *hamule*'nin uzunca bir süre soydaşlık bağı oluşturmadığını gözlemledi. Onlara göre aynı soyadını taşıyan köy gruplarına tek bir soydan gelen yapının bölümleri ve doğrudan soya ilişkin bağlarıyla çoğunlukla yanlış bir şekilde Bedevi *soyu* gibi davranılıyordu. Böylece, *hamule* soydaşlık söylemi içinde telaffuz edilen bir gruptur ve soy ağacının baba tarafından soy ile dört veya beş kuşak geri götürebildiği gerçek veya kurgusal bir ortak atayı hatırlatan değişken sayıda soy birimlerinden meydana gelir. Evlendikten sonra kadın yaşamak için evlendiği kişinin babasının evine ve *soydan* bir komşusuna ya da eşinin evine gider. *Soyun* büyüklüğü çok değişken olabilir. Onlarca veya yüzlerce bireyin sayıldığı küçük *soy*lar ve binlerce kişiye kadar ulaşabilen büyük *soy*'lar vardır. Bir *hamule*'yi (soy) oluşturan sayı ve boyut da soyun gücünü belirlerken önemli bir etmen haline gelir. Bu etmen, siyasi güç (yerel ve ulusal güce erişim) ve maddi zenginlik ile bir araya gelir. Eğer büyük bir soy fakirse ve yerel, bölgesel ve ulusal boyutlardaki diğer büyük soylar ile ilişki kurmayı başaramadıysa gücünü ve sosyal saygınlığını ne köyde veya şehirli çevrede ne de bunun sonucunda, merkezi güç alanında güvenceye alabilir. Bkz. Scott Artan, "Hamoula organization and Masha'a tenure in paletsine", *Man*, Sayı 21, 1986, s. 271-295; Antoun, A., *Arab Village*, Bloomington, Indiana University Press, Indiana, 1972; Rosenfeld, H., "Social and economic factors in explanations of the increased rate of patrilineal endogamy in the Arap village in Israel", haz. Bristiany, J., *Mediterranean Family Structures*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976; Mohammad Murad, "al-nitham al-qarabi wa 'asabiyat al-sulta fi al-Mashrek al-'arabi al-mu'asir", Le systéme parental et l'Assabyia du pouvoir dans le Machrek arabe contemporain, *al-Fikr al-Arabi*, sayı 77, 1994, s. 169-200; Şakir Mustafa Selim, *a.g.e.*, s. 128-133.

hazırlandığı bir bölgeyi kendine mal etmesi de bir özelliktir. Aslında *aşire* denilen şey belirli bir bölge üzerinde geniş veya sınırlı egemenliğini sürdüren sosyo-politik bir varlıktır. Kabile yapılarının çeşitliliğini tanımlarken, gerçek veya kurgusal olması fark etmeksizin, akraba ve soydaşlık ilişkilerinin, kişiler arasındaki hakları, bağlılıkları ve zorunluluklarını açıklama noktasında nasıl öncelikli hale getirildiği fark edilir. Bazı aşiretler, aşiretin iç ilişkilerini düzenleyen ve aşireti bir bütün olarak temsil edip diğer gruplar ve merkezi güçle ilişkilerinde aşiretin çıkarlarını savunan bir şeyhin etrafına binlerce kişi toplar.[25] Bugünkü Iraklı aşiretlerin yapısal değişikliğini belirleyen şey, çoğalmak için devlete bağlı olması ve bu yüzden, daha geniş bir siyasi ve bölgesel egemenlik alanının kaybıdır. Açıkçası bugünkü aşiret olguları, Irak'taki merkezi devletin gücünden ayrı olarak anlaşılamaz.

Aşiretin siyasi alanını devlete bağlılığı yoluyla yeniden şekillendirmekten ayrı olarak, Irak'taki eski ve yeni aşiret yapılanmaları arasındaki diğer önemli farklar nelerdir? İngiliz sömürgecilik hareketlerinden önceki dönemde aşiretlerin çoğu, en yüksek konumdaki lider olarak *şeyh el-meşayih* (bir tür liderlik) önderliğinde ve büyük kabile konfederasyonları (*aşâir*) bünyesinde kendilerini yeniden gruplandırma süreci içindeydi. Teoride her aşiretin şeyhi babadan kalma güce sahip değildi. Bunun yerine, bir bütün olarak grubun birliğini sürdürmek için liderlik özelliklerini ve siyasi yeteneğini kullanarak, aşiret içindeki düzeni sürdürmek veya güç kullanımı konusunda manevralarının uyumluluğu veya yeteneğiyle, dış dünyada saygınlık kazanmak amacıyla aşiret üyelerinin onayını alabilmek için uygun olduğunu gösterirdi. Bu yüzden, bir aşiretin üyeleri şeyhin kontrol ettiği bölge ve bu bölgedeki kaynaklara bağlıdır. Yine de, oğlun yeni şeyhin konumundan beklenen şekilde yaşaması ve olası rakiplere karşı kendini savunabilmesi durumunda şeyh unvanının babadan oğla geçmesi tamamen yasak değildir. Eğer bu şartlar sağlanmazsa, aynı evden veya bir başkasından gelen biri de o şeyhin iddiasına son verip unvanı kendi üzerine alma hakkına sahiptir. Bunun için, çok önceden, belli ayrılıkçı söylemlerin öne sürdüklerinin aksine,[26] güç unvanını elde et-

25 Irak örneğinde, merkezi gücü aşiretlere bağlayan ilişkiler temel olarak üç yoldan geçer. Bizzat Saddam Hüseyin ve küçük oğlu Kusay'ın yönettiği Aşiret İlişkileri Bürosu, çeşitli siyasi-güvenlik temsilcileri aracılığıyla İçişleri Bakanı ve gizli servisler, yarı askeri birlikler ve ordu aracılığıyla Baas partisi.

26 Ayrılıkçı söylemler ve değerlendirmeler için, bkz. özellikle Middleton, J. Ve Tait, D., *Tribes without Ruler*, Routledge, Londra, 1952; Gellner, E., *The Saints of Atlas*, Chicago University Press, Chicago, 1969; Hart, D., "Dadda Atta and his Forty Grandsons: the Socio-Political Organization of the Ait Atta of Southern Morocco", MENAS, Cambridge, 1981; haz. Akbar, S. ve Hart, D., *Islam in Tribal Societies: From the Atlas to Indus*, Routledge, Londra, 1984. Ayrılıkçı teori hakkın-

mekteki avantajın, bu unvanı isteyen diğer kişilere karşı, belli bir evin yani şeyhin evine ait olması, prensipte kabile yapısı içinde geçerli görünen "eşitlikçi" imaja karşıdır.

Söz konusu "eşitlikçi-olmayan" durum, 19. yüzyıl sonundan başlayarak 20. yüzyıl boyunca Irak'ın yaşadığı sosyo-ekonomik değişimlerle daha da güçlendi. Klasik *aşira* (Bedevi türünde veya Bedevi ideolojisine göre işleyen), 19. yüzyıldaki Osmanlı reformlarından bu yana köklü değişimlerden geçti. Bab-ı Âli tapuların, o toprakta 10 yıllık dönem için çalışmış olanlara verilmesi zorunluluğunu getirdi. Bu kullanım hakları, devletin kullanılmayan toprakları geri alma hakkını korumakla birlikte, vergilendirme muafiyetini de beraberinde getiriyordu. Bu reform, köylülerin özel mülk sahibi olduğu bir yönetim ortaya çıkardı ve aşiretin merkezinde ve dış dünyayla ilişkilerinde geçerli olan sosyal ve siyasi ilişkileri değiştirdi. İngiliz mandası altında İngilizler, Osmanlı kanunlarını kaldırdı ve siyasi yönden birçoğu, şeyhlerin gücünü destekleyen daha kökten önlemler getirdi. Şeyhler artık seçilmiyor, bunun yerine zenginlikleri ve siyasi ittifakları yoluyla güçlerinin tanınmasını zorunlu kılıyordu.

Sonuç olarak, aşiret üyeleri arasındaki dayanışma bağları yok olmasa da tamamen zayıflamış ve şehirlere olan muazzam kırsal göç de, aşiret üyelerini *hamule* ve evlerine yöneltmişti. Bu bölünme köylülere çeşitli teknik yardım, kaynak ve toprak dağıtmayla özel mülkiyet hakları veren ve böylece köylü sınıfını daha özerk hale getiren 1958 ve 1970 yıllarındaki tarım reformları ile teşvik edilerek hızlandırıldı. Yerleşikliğin ülkeyi "aşiretten uzaklaştırmayı" hedeflediği bu kısa dönemde, tamamen veya kısmen soy dayanışmalarına dayanan, yeni siyasi birleşme biçimleri ortaya çıktı. Bu eğilim, aynı zamanda hanelerden oluşan şehirli sosyal yapıyı da ortaya çıkarttı. Böylelikle, yerel siyasi gücün bir kısmı (özellikle kırsal kesimde) aşiret ve şeyhlerden devlete geçti. Devletin gelişimi, daha başlangıçta, varlığını sürdürmek için karar verme konusunda belli bir özgürlüğe ihtiyaç duyan, politik bir yapı olan aşiret örgütlenmelerinin yok oluşuna neden oldu. Yerel düzeyde köy toplumları, klasik aşiret örgütlenmesine az ya da çok benzeyen belli yöntemlerle (iç dayanışma düzeyinde) gelişmiş veya varlığını sürdürmüştür ama daha büyük bir bölgeye veya komşu topluluklara kendi siyasi gücünü dayatmadan yerel denetimi sağlamaları açısından farklıdırlar.

Böylece, genel olarak sömürgecilik-sonrası gelişen ve zuhur eden devlet, aşiretlerin, varlığını sürdürmesine ve ayrıca, çoğunlukla şiddet kullanmak

---

da daha fazla bilgi için bkz. Kenneth Brown'un bu kitaba katkıları.

suretiyle etnik ve aşiret çeşitliliğine sahip bir devlet düzenine kendilerini öyle ya da böyle dahil edişine tanık olmuştur. Yakın dönem Irak tarihinde, devlet, nüfusu kontrol etmeye çalıştıkça veya uzun süredir var olan bir aşiret korumasına girmeye (faydacılık veya korku yüzünden) özendirildikçe, belli grupların, birbirini takip eden nüfus sayımlarında keyfi olarak "aşiretlere" dönüştüğünü görmek mümkün olmaktadır.

Aşiret bağının bu şekilde geniş çaplı kullanımını açıklayan diğer etmenler de var tabii ki. Kuzey Irak'taki saha çalışmamızda, 1990'ların başından beri savaş, sürgün, baskı, göç ve geniş alanların toprak değerindeki kayıpların (diğer koşullar altında: Sanayileşme, küreselleşme vb.), hepsinin, aşiretlerin, diğer bağlılık türlerinin ve yeni aşiretlerin (Bahdinan bölgelerindeki aşiretlerin yeniden ortaya çıkışındaki aynı olguya dikkat çekmiştik) tekrar ortaya çıkışmasına yardım ettiğini belirtmiştik. Fakat bu etmenlerin çift yönlü ve karşıt bir etki oluşturduğunu gözlemek de ilginçtir. Bir taraftan bireyleri, ait oldukları grup bağlarından özgürleştirerek eski aşiret gruplaşmalarının etki alanındaki temelleri zayıflatmış, diğer taraftan ise eski aşiretlerin henüz kontrol altına alamadığı yeni sosyal gerçekler ortaya koymuştur. Bu sosyal ve sembolik maddi artışların dağılımı ve niteliği, ülkenin siyasi ve ekonomik mekanizmalarına doğrudan katılma talebinde bulunan yeni kabileciliği besleyen kültürün enerji kaynağı haline gelmiştir. Bu durumda asıl soru şudur: Bu aşiret kimliği türleri (bulunmuş, dağılmış veya yeniden harekete geçmiş olması fark etmeksizin), sosyal ilişkileri tamamıyla parçalanmış ve bozulmuş bir toplumda hayatta kalabilir mi?

Konuyu bu şekilde ele almak aşirete ait bütün gerçekliğin veya aşiretçiliğin sadece sömürgeciliğin (dün) veya sömürgecilik-sonrası devletin (bugün) bir buluşu olduğu yönündeki düşünceyi kabul etmek değildir. Aşiret olgusunu yeniden güçlendiren modern akıma rağmen bu kurumun, etnik, dinî, mezhep, sosyal ve siyasi-askeri ilişkilerden oluşan karışık bir sistem içinde uzun bir geçmişi vardır. Hatta Irak'ta bugün var olan bazı aşiretler yüzyıllarca geriye giden etkin bir geçmişe sahiptir. Ayrıca aşiretler ve yerel gruplar kendilerini tamamen siyasi güç kazanmaya adamamıştır, büyük ve önemli aşiretlerin arasındaki ilişkiler genelde günlük sosyal yaşamla sınırlıdır. Geriye bakıldığında şeyhler ve önemli aileler düzeyinde akrabalık, soy ve ittifak bağları oldukça farklı bir hal almıştır. Hiç şüphesiz seferberlikleri ve merkezi güce yakınlıkları, aşirete çeşitli menfaatler sağlayıp üyelerinin toprak, silah, ekonomik imkânlar ve yüceltici konumlardan yararlanmalarına yönelik taleplerinin başarısını artırabilir ve siyasi-sembolik öneme sahip belli mevkilere (örneğin yönetimin seçkin askeri

birliklerine, askeri-sanayi birimlerine giriş) erişmelerini (kendileri veya çocukları için) güvenceye alabilir. Aslında bu tarz uygulamalar, aşiret üyeleri üzerinde karşılıklı bir bağlılık baskısı ve şeyhlere ve onlar arcılığıyla da merkezi güce oransız bir borçları olduğu duygusu yaratmaktadır.[27]

Bu koşullar altında devlet gücüne yakın olan çeşitli aşiretler arasındaki ilişkiler, nispeten barış içinde veya tersine, şiddetli anlaşmazlıkların gölgesinde gerçekleşebilir. Çoğu durumda mücadeleler, genelde eski yerleşik gruplarla, kendine siyasi bir rol arayan yeni gruplar arasında yaşanır. Bu gruplar arasında, herhangi bir sert rekabet olmaması durumunda yeni aşiretlerin hissedilir boyutta bir güç elde etme şansı yoktur. Başarılı bile olsa, her yeni aşiretin konumu uzun vadede istikrarsız ve kırılgan olma eğilimindedir. Eski grupların gücü, devletteki çeşitli yüksek seviyeli mevkilerin kaybedilmesiyle azalmamıştır. Örneğin, 1968 yılında Baas Partisinin iktidara gelişinden önce, Irak'taki merkezi gücü destekleyen veya bu güce katılan, Irak'ın kuzey batısında, Sünni üçgeninde yaşayan aşiretlerin çoğu halen siyasi, askeri ve ulusal arenada varlığını büyük oranda sürdürmektedir. Bu durum, yönetici gruba yakın bir aşiretin ortaya çıkmasının, neden çok ciddi sosyal ve siyasi anlaşmazlıklarla sonuçlanabileceğini açıklamış olur. Fakat benzer şekilde karar alma sürecine katılan aşiret sayısının artışı kadar, azalması da siyasi-sosyal dengeyi bozabilmektedir.

AŞİRETÇİLİK VE İKTİDAR

Şimdi de 1968'den beri Irak Devleti'ndeki önemli görevlerde yer alan Ebu Nasır, Saddam Hüseyin ve diğer kişilerin durumuna yoğunlaşarak güçler ve çağdaş aşiret yapısı arasında görülen ilişkileri ele alalım.

1. Siyasi güç isteyen herhangi bir grubun etkinliği, her şeyin ötesinde büyüklüğü ve siyasi önemi ile belirlenir. Bu da, Duleym, Cubur, Ubeyd veya Şammar gibi büyük kabilelerin, yönetimler değişmesine rağmen önemli görevlerini ve güce olan yakınlıklarını niçin koruduklarını açıklar. Sıra devletin merkezindeki aşiretlere geldiğinde o zaman onlarca veya yüzlerce aktif aşiret üyesi söz konusu olabilir. Saddam Hüseyin'in aşireti (Elbu Nasır) başlangıçta büyük bir engelle karşılaşmıştı, çünkü aşireti, evi (hatta çekirdek ailesi bi-

27 Bu asimetrik borç, *hibe* alınması mantığını takiben ve bu mantık üzerine ayrıntılı şekilde düşünen Saddam Hüseyin kendini birkaç yıl boyunca *Şeyh el-Meşayih* (Şeyhlerin Şeyhi) olarak tanıtmıştır. Bu yeni unvan birçok zengin aşiret ve aileye Bağdat'ın varoşları ve diğer şehirlerde, *Şeyh el-Meşayih* yani Saddam Hüseyin adıyla pek çok "konuk evi" *Muzif* inşa etmeyi önermiştir.

le) aktif üyelerinden oluşan bir çekirdek kadro "sağlamaya" yetecek boyutta değildi. Bu yüzden, aşiretin etki alanı siyasi güce uzanan yolda, uzak akrabaları, aynı bölgeden arkadaşları, sevilen kişileri ve eski dostları içine alacak şekilde büyüdü.[28] Aşiretin bu sayısal zayıflığı, önemli mevkilerin Elbu Nasır'ın soyundan gelenlerin ellerinde, neredeyse tamamen bir tekel gücüne dönüştürüldü. Bu süreç yıllar içinde öyle bir boyuta ulaştı ki, Saddam Hüseyin, aşiret, aile ve akrabaların ilk koruma halkasını oluşturduğu karmaşık bir iktidar yapısı inşa etmeyi başardı. Saddam Hüseyin'in ikinci en önemli adam olması, bu gelişmelerden çok önce, 1968 askeri darbesinde, Baas yönetiminin ilk devlet başkanı ve Saddam'ın da uzaktan akrabası olan kuzeni Ahmed Hasan el-Bekir (aynı aşiretten ama başka bir aileden Elbu Musallat, Saddam'm annesinin ve Elbu Hattab' da dört üvey kardeşinin evidir) sayesinde gerçekleşmiştir. Saddam Hüseyin, bu şekilde kuzeninin gölgesinde, 1979 yılında iktidara gelmiştir.

Babasını kaybeden Saddam Hüseyin, annesinin ailesi (özellikle dayısı Hayrullah Tulfah) yardımıyla ilerleme imkânı bulmuştur. 1963 yılında dayı kızı (Sacide Hayrullah Tulfah) ile evlenen Saddam'ın iki erkek ve üç kız olmak üzere toplam beş çocuğu olmuştur. Doğal olarak kuzenler ve üvey kardeşler çok kısa sürede önemli görevlere gelmiştir. Kayınbiraderi ve dayı oğlu Adnan Hayrullah Tulfah, albay rütbesinden Savunma Bakanlığı'ndaki bir göreve hızla geçiş yapmış ve Irak'daki en üst düzey iktidar organı RCC'de birkaç askeri üyeden biri olmuştur. Annesinin ikinci evliliğinden olan üç üvey kardeşi ve kuzenlerinden İbrahim Hasan (Ebu Hattab ailesinden) 1974 yılından beri, başta güvenlik alanı olmak üzere önemli görevlerde bulunmuştur. Anne tarafından kuzenlerin ve üvey kardeşlerin bu sıkıntı veren sorumluluğu, 1980'lerin ikinci yarısından itibaren, baba tarafından gelen kuzenlerin (öncelikle Ebu Abdul Gafur soyundan ve el-Macid ailesinden) büyük oranda devreye girmesiyle dengelenmiştir. Bunların en ünlüsü, Baas partisi bölgesel yönetiminin üyesi, bir süre savunma bakanı ve ülkenin kuzey bölgelerinin (Kürt bölgesi) ve bugünkü güney bölgelerin (çoğunlukla Şii) askeri ve güvenlik sorumlusu olan Ali Hasan el-Macid'di. Anne ve baba tarafından gelen iki gru-

28 1968 yılında Baas partisinin çok az aktif üyesi vardı ve halkın arasında, devletin işlerini idare etmeye hazır durumdaki memurları seçip alacak bir siyasi taban yoktu. 1968'deki askeri darbenin ardından güçlü adamların büyük çoğunun aynı aşiretten (Ebu Nasır), aynı köyden (Tikrit), aynı bölgeden (Kuzeybatıdaki Sünni üçgeni), aynı dini mezhepten (Sünnilik) ve aynı etnik altyapıdan (Arap) gelmesi bu sebeptendir. Bkz. Marion Farouk-Slugglett ve Peter Sluglett, "From Gang to Elite: The Iraqi Ba'th Party's Consolidation of Power, 1968-1975", Uluslararası Siyasi Bilimler Birliği'ne sunulan bildiri, Paris, 15-20 Temmuz 1985.

bun iktidar paylaşımı için rekabete başlaması da fazla uzun sürmedi. Çünkü bağların aşiret ve aile gibi uzak bağlar olmasına ve bu kolektif katılım imajına rağmen, belirleyici kararlar, Ortadoğu'nun samimi "birliktelik" kavramı ile ters düşen bir şekilde son derece otoriter ve kaba bir tavırla alınır. Bu yüzden Saddam Hüseyin, iki kızının sonradan kendi kabilelerindeki adamlar tarafından öldürülen amcaoğulları Hüseyin Kemal el-Macid ve Saddam Kemal el-Macid'le evliliğine karşı çıkan üvey kardeşlerini, 1980'lerin ortasında tamamen ortadan kaldırırken tereddüt etmemiştir.

İkinci iktidar halkası, birbirlerine yardım etmesini bildikleri Birinci Dünya Savaşı arifesinde, İngiliz kontrolündeki orduya daha o zamandan sayısız adam yerleştiren Tikritiler etrafında oluşmuştur. Tikritiler gizli servislerde de çok iyi temsil edilmiştir. Saddam Hüseyin 1970'lerin sonlarından geçerli olmak üzere, Tikritiler'in güçlerinin zirvede oldukları dönemde, bir bölge isminde kişinin soyadının kullanımını yasaklayan bir karar almıştır. 1973'ten sonra da kendini Saddam el-Tikriti olarak adlandırmayı bırakarak babasının soyadı olan Hüseyin'i kullanmıştır. Saddam'ın üçüncü iktidar halkası, en yakın dönemde oluşturulan, Sünni üçgeninden Duley mi, Cuburi, Ubeydi ve Azzavi aşiretlerini içerir. Aynı şekilde, Saddam çeşitli nedenlerden dolayı korkması için bir sebep olmayan uzun süreli sadık kişileri, RCC'nin merkezinde ve Baas Partisinin bölgesel yönetimi başta olmak üzere, kendine yakın bir konumda tutmuştur.

2. Aşiretin etkinliği aynı derecede iç ilişkilerine de bağlıdır. Bugün her aşiretin gündeminde en ciddi sorun, aşireti oluşturan akrabalık zeminiyle (*l'armature parentéle*), baba tarafından kuzenler (uzak ve yakın), aynı ailenin üyeleri ve evlilik yoluyla bir araya gelen üyeler arasındaki ilişkidir.[29] İkinci sı-

29 *Parentéle* terimi (İngilizce/Türkçe "akraba") başta İngiliz olmak üzere antropologlar arasında onlarca yıldır birçok tartışmaya neden olmuştur. John Freeman'a göre akraba (Arapçaya *Ehl* olarak tercüme edilebilir) bir kişinin bilinen ortak bir soydan gelen bütün soydaşları anlamına gelir. Böylece başlangıç için akraba genellikle "kişinin" (Ego) (yaşayan) soydaşlarından meydana gelir: anne ve babanın soyundan gelenler. Bununla beraber bu durum kişinin anne tarafından akrabalık bağlarını çevreleyen türde soydaşlarla sınırlı değildir. Bir akrabalık grubunun üyeleri mutlak surette "birbirine bağlı değildir" ama hepsi de ilişkilidir (*apparenté*). Kişi, topluma ve çıkarlara göre değişen bir dizi akrabalık ilişkisine sahiptir. Yardıma çağrılabilecek biri varsa o kişinin akrabası vardır (*parentéles d'entraide*) ya da aynı kişinin miras akrabası (*parentéles d'héritage*), din akrabası (*parentéles de rituel*) ve siyasi akrabası da (*parentéles* politiques) olabilir. Bu esneklik ortaya geniş bir bireysel strateji yelpazesi koyar. Kişi, belirli koşullar altında belli bir akraba üyesine veya farklı bir durumda evlilik yoluyla akrabaları, komşuları veya akrabalık ağını güçlendiren arkadaşlarına yaklaşır. Akrabalığın içinden bakıldığında birey muhtemel ilişkilere sahipmiş gibi görülebilir. Akraba grubunun içindeki seçim şansı çoğunlukla yerel grupların bütün çehresini belirlediği için kişinin bu ilişki-

radakilere (Elbu Nasır soyundan olmayanlar), asıl ve saf akrabalıkların (*akrabalık*) tersine dışlanmış aşağı konumu verilir. Fakat bu durum muhtemelen siyasi anlayış üzerinde büyük bir etkiye sahip değildir: Maddi ve siyasi çıkarlar, çoğunlukla kan bağı olmayan ilişkilerin tercihlerini şekillendirme konusunda genelde daha önemlidir. Bu sebepten, birinci dereceden akrabalara genellikle liderin kişisel hizmetçileri ve koruması görevi verilir, böylece lider üzerinde gayrı resmi nitelik taşıyan tamamlayıcı bir etkiye sahip olmalarına da izin verilir.

Soyun özüne ve bu özün kuşaklarla birlikte yenilenmesine bağlı olarak aşiret üyelerinin sınıf, mevki ve işlevine ilişkin her türlü değişiklik ilk kuşakta yer alanlara ciddi bir tehdit oluşturabilir. Aşiretin siyasi bir varlık olarak ortaya çıkışının üzerinden en az 15 veya 20 yıl geçmiştir ve grubun merkezindeki anlaşmazlıklar çözülmediği taktirde, aşiret daha fazla darbeyi kaldıramayacaktır. Bu durum, 1970'lerin sonunda eski devlet liderinin (Elbu Musallat'ın uzaktan kuzeni ve soydaşı) ve çevresinin, Saddam'ın (Elbu Gafur'un ailesinden) ailesi tarafından siyasi ve daha sonra da fiziksel olarak yok edilmesiyle çok açık bir hal almıştır. İkinci yenilenme (yine şiddetli) de, üç önemli grup arasında kurulan ince dengenin bozulduğu 1990'larda gerçekleşmiştir: Birinci grup, sonradan damat olan amcaoğullarından (Elbu Gafur'un soyundan gelenler [Elbu Nasır, onun alt-aşiretleri ve aileleriyle ilgili olarak bir önceki bölümde yer alan rakamlara başvurun]); ikinci grup, Elbu Hattab ailesine bağlı olan üvey kardeşlerden; üçüncü grup ise aslında temel aktif grubu

leri nasıl kullandığı önemlidir. Kişi akrabalarını bir kez açığa çıkardığı zaman, muhtemel stratejileri en üst düzeye çıkarmak durumundadır. Bu stratejiler ise akraba grubunun yoğunluğuna bağlıdır. Bu tarz stratejiler, soy ve köken kavramlarını doğrusal olmayan (baba soyundan gelen) bir sisteme indirgeyecek derecede birbirinden ayırt eden bir sistemin olmadığı her toplumda (Irak gibi) son derece önemlidir. Kişinin akraba grubu daima nüfuz sahibi olanlar tarafından seçilen stratejilere (ve bunların öncesindeki seçimlere) ve kişinin dayanışma ağıyla kendi adına kurduğu bağlantılara bağlıdır. Evlilik dönemine kadar tamamıyla aynı akrabalara sahip olan erkek kardeşler haricinde her birey şartlara ve yaşamın içindeki anlara göre değişebilen kendi akrabalarını belirler. Bu yüzden akrabalık sürdürülmediği veya ilgilenilmediğinde (özellikle uzak akrabalarda geçerli olmak üzere) kaybedilebilen, özü itibariyle "akraba potansiyelidir" (*un potential de relations*). Kısacası akrabalık, kişinin aile biçiminde bir grup oluşturacak gücü olmadığında bile açık ve hareketli üyelikleri seçmesine izin veren (hiçbir engel veya belli sınırlamalar yoksa), o kişi etrafındaki açık ve uygun ilişkilerdir. Bu tartışmanın yararlı bir özeti için bkz. Francis Zimermann, *Enquête sur la parenté*, Paris, Presses de l'Université de France, 1993, s. 140-44. Ayrıca bkz, Meyer Fortes, "Descent, affiliation and affinity", *Man*, Sayı 59, 1959, s. 208-212; Maurice Freeman, "On the Concept of Kindred", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Sayı 91, 1961, s. 192-220; Peter R. Goethals, "Personal Kindred and Community: An Indonesian example", Amerikan Antropoloji Derneği'nin 58. Yıllık Toplantısında sunulan Bildiri, Washington DC, 1958; Mitchell, E. William, "Theoretical problems in the concept of 'kindred'", Amerikan Antropoloji Derneği'nin 58. Yıllık Toplantısında sunulan Bildiri, Mexico City, Meksika, 1959.

(iki oğlu ve özellikle büyük olan Uday) oluşturan Saddam'ın doğrudan akrabalarından oluşur. 30 yıllık stratejik ittifak ve evlilikler, anlaşmazlık ve yok oluşlardan sonra çıkarılabilecek tek sonuç, bütün aşiretleri ve aileleriyle birlikte üyelerini, merkezi güç etrafında birleştiren Elbu Nasır aşireti üyeleri değildir. Aşiretin etnik yapısı (hayatta kalan veya canlanan) aşireti içeriden bir arada tutsa bile, en ön sırada duran bugün de akrabalardır. Fakat, aşiretin ve ailenin aslında akrabaların yararına zayıflaması, bağlayıcı gücünü ve akraba grubuna ait olan insanların mutlak hakimiyetini azaltır ve böylece en sonunda grubun yeterliliğini etkiler. Çünkü akrabalar siyasi, hukuki veya sosyal yapılar ya da akrabalık ve aşiret örgütlenmesinin yerine geçmez.

3. Bir aşiretin siyasi başarısına katkıda bulunan bir başka önemli konu da liderinin kişiliğidir. Eski büyük aşiretlerde liderin hataları kısmen de olsa yakın çevresinin yetenekleriyle geçiştirilirdi; önemli bir siyasi görevi olan yeni aşiretlerde ise liderlik rolünü zayıf bir kişiliğe vermek basit bir ifadeyle mümkün değildir (örnek olarak, liderdeki zayıf kişiliğin, yabancıların desteğiyle güçlendirildiği bazı Afrika ülkeleri ve Arap-İran körfezi haricinde). Bundan dolayı, dışarıdan gelen birinin böyle bir mevkiye ulaşması her zaman kısa sürer.[30]

Yeni bir şefin liderlik görevine geçme anı, aşiretin eski veya yeni olmasına bakmaksızın her türlü olumsuz sonuçla ilişkilendirilir. Eğer eski gruplar için gücün aktarım yöntemleri nispeten ayrıntılarıyla belirlenmiş olmasa, yeni üyelerin büyük çoğunluğu liderlerinin kaybıyla birlikte dağılır. Örneğin Idi Amin veya J. B. Bokassa aşiretlerinde yaşanan durum budur. Aksine kökleri Orta Çağa kadar uzanan Batı Afrika aşiretlerinin veya Fas'taki 2. Hasan'ın ve Arabistan'daki İbn Suud hanedanlığının soyundan gelenlerin uzun ömürlü olma rekoru, 17. yüzyıldan beri izlenen aktif siyasi rollerini kanıtlamaktadır.

Fakat benzer şekilde aşiret içinde de liderlik değişimi sırasında yaşanan hem eski hem yeni hizipleşmelerin saldırıya açık hali, liderin isteyerek veya is-

30 Devletin himayesi altında siyasi göreve sahip bir aşiret için en hassas sorun, gücün grup içinde kabul edildiğinden emin olmak ve böylece veraseti başarıyla gerçekleştirerek iç karışıklıklardan uzak durmaktır. Birkaç örnek vermek gerekirse Suriye, Ürdün ve Fas örnekleri ilişkilerin, görünüşteki bir "geleneği" erkek kardeşler, kuzenler ve onların çocukları üzerinde doğrudan akraba üstünlüğü sağlayarak yerleştirecek derecede yönlendirilebileceğini gösteriyor. Ama bu süreç o kadar da kolay gerçekleşmiyor: Suriye'de Rıfat el-Esad'ın, gücün merhum kardeşinden (Hafız el-Esad) oğluna (Beşer) geçişine karşı çıkması; Ürdün'de Prens Hasan'ın, Kral Hüseyin ve Kral II. Abdullah'ın oğulları lehine kovulması ve Irak'ta da, Muhafızlar Kurulunun kurulması ve Saddam'ın üvey kardeşlerinin, iki oğlunun hizmetinde geri dönmesiyle birlikte, son birkaç ay içinde gücün el değiştirmesine yönelik hazırlıklar hızlanmıştır.

temeyerek "büyük tablo" uğruna, bu grupların ailelerini yok etmek zorunda kalacağı gerçeğinden ortaya çıkar. Liderin ayrılması, ciddi yüzleşmeler ve "ödeşme" olmadan doldurulamayan özel bir boşluk yaratır. Aşiret bünyesindeki gruplaşmaların bir araya gelmesi de yalnızca önemli siyasi başarılar söz konusuyken denenir. Bir grubun lideri, devletteki en üst mevkiye yükseldiği sırada çevresiyle birlikte akrabalarının tarzı ve yapısı da ciddi oranda değişir.

Bu aşamada aşiret veya gruba ait birliği bozan sıradan bahaneler, akrabalar arasındaki anlaşmazlık ve bazı kurallar ile temel aşiret geleneklerinin küçümsenmesidir.

4. Aşiretin siyasi başarısı için gerekli olan bir başka özellik de liderin çevresindeki kadın unsurudur. Kültürel geleneğin, anneleri ve eşleri tam olarak ikinci sınıf bir konuma attığı toplumlarda bile liderlerin eşleri ve hatta annelerinin durumları her zaman önemlidir. Irak Devlet Başkanı Saddam Hüseyin'in eşi Sacide Hayrullah Tulfah (dayısının kızı) ve Sabiha Tulfah (annesi) Saddam'ın siyasi kariyerine açıkça yardımcı olmuştur. Liderin eşi ve annesi, günlük yaşamda etkilerini hissettirir; güvenli siyasi işlerin gizli şifreleri ile temas halindedirler. Belli geleneklere ve böylece iç birlikteliğin devamına karşı saygıyı sürdürmek, aynı zamanda büyük oranda *Reis*'in hanımının iletişim yöntemine ve becerisine bağlıdır. Liderin eşi, kadınlar arasındaki ilişkilerde uygun tavrı sergiler ve aile anlaşmazlıklarını çözmeye çalışır. Saddam Hüseyin'in, başlangıçta başarısız bir şekilde olsa da kuzeni ve damadı Hüseyin Kemal'in Ürdün'e kaçtığı ama en sonunda 1996 yılında bir grup ayrılıkçıyla iç anlaşmaya vardığı olay esnasında uyguladığı yöntem de, tam olarak bu tarz bir yaklaşımdır.

Diğer kültürler ve toplumlarda, anne tarafından evlilik stratejileri siyasi başarı konusunda önemli bir rol oynamıştır. Bu bağlamda, eşleri veya annelerinin akraba bağları sayesinde siyasi başarıya ulaşan Filipinlerdeki B. Aquino, Pakistan'daki Z. Butto ve tüm dünyadan diğer pek çok isim sayılabilir. Bu durumun sebebi, bu tarz stratejilerin, bu grupların hızlı bir şekilde genişlemesi için özellikle faydalı koşullar yaratmasıdır. Bilhassa çok eşli evlilik kısa süre içinde aşiretin soy yapısını ve bununla ilgili alt yapıları oluşturmayı mümkün kılar ve sosyal hiyerarşinin farklı bir seviyesine girişi güvence altına alır. Bir nesilde, grup, sosyal yönden seçkin sınıfın tam göbeğinden olduğu gibi, daha alt sosyal yapılardan bağlantılar sistemi oluşturacak derecede dallanıp budaklanmış olabilir. Bu ilk adımı attıktan sonra, yeni sosyal aşiretler, hızlı bir şekilde, yüksek mevkilerine dışarıdan girmenin çok zor olduğu klasik aşiretlerden ayırt edilemez hale gelirler.

Bir kez daha Saddam Hüseyin ve Elbu Nasır örneğine dönecek olursak, yüksek mevkilere dışarıdan girme etkeni burada yoktur: Onun yerine, ("Arap evliliği" adı verilen) daha düşük seviyeden ittifak stratejilerine başvurulduğunu görüyoruz.

Bu tarz erkek egemenliğindeki bir aşiret toplumunda, kadınların oynadığı rolün hâlâ çok değerli ve büyük oranda yanlış anlaşıldığı doğrudur. Bir yandan liderlerin eşleri ve annelerine bile ikinci sınıf roller veren yerel bir gelenek vardır. Yine de, siyasi gücün daha yüksek konumlarında (bkz. eşdeğer) bu roller çok önemli hale gelir.

Diğer tarafta ise ve halen aşiret mantığını takip etmek suretiyle, Saddam Hüseyin ile ilişkilendirilen grubun arasında ("Arap evliliği" adı verilen) daha düşük seviyeden ittifak stratejilerine çok fazla başvurulduğunu görebiliriz. Bu durum kadınlara büyük bir sıklıkla grup gelişimi bakımından atfedilen olumsuz rol ile açıklanabilir. Çünkü eğer liderin anne tarafından bağları aşırı derecede fazla ve geniş çaplı bir hale gelirse, kadınların tarafını tutmak, aşiret içindeki oyunun kendine özgü kurallarını gizleyebilir ve böylece bütünleşmiş bir grup olarak hareket etme imkânını da azaltır. Grubun bozulması korkusu, Irak Hava Yolları Genel Müdürü'nün (Elbu Nasır aşiretine dışarıdan gelen) eski eşi Samira Şabandar'ın 1989 yılında, bütün Ebu Musallat ve Ebu Hattab soylarının ve özellikle de Tulfah ailesini yerinden edip, Savunma Bakanı Adnan Hayrullah Tulfah'ın (Saddam Hüseyin'in dayıoğlu ve damadı) ortadan kaldırılmasına neden olduğu olaylarda net bir şekilde yansıtılmaktadır.

5. Birçok aşiretin istikrar ve birliği, çeşitli kültlerle güçlendirilir; liderin yüceltilmesi, somut bir grubun ve sosyal çevrenin üyeleri üzerinde ideolojik etki uygulamanın en yaygın biçimlerinden biridir. Bu tarz kültler, aşiret topluluğunu nüfusun geri kalan kısmından dini ve siyasi yönlerden ideal biçimde ayırt etmeye ve soyutlamaya yarar, böylece hayattaki en büyük değer olarak akrabalık bağlarına dayalı dayanışma yani *'asabiye* kavramını da doğrular. Grup üyeleri üzerinde nüfuz tekelini sürdürmek için çoğunlukla diğer, belli başlı dini uygulamalar (örneğin hayır kurumları) yardımcı olmasına rağmen aşiret hiyerarşisine duyulan özlem diğer yönlerden de fark edilebilir. Bu nedenle, dinî gelenekleri eksiksiz biçimde Nakşibendî tarikatına bağlı olan Bahdinan bölgesinde (Kuzey Irak), bu durum, üyelerin büyük ve küçük çaplı bütün sorunlarında, karar alma sürecinin merkezileşmesi ve Barzani liderliğinden kaynaklanan siyasi otoritenin mutlaklaşmasında büyük oranda meşruluk kazanır ve yerleşir. Bu dinî-siyasî meşrulaştırmaların uygulanması, grup üye-

leri arasında yalnızca onları diğerlerinden ayıran farklılıkları değil aynı zamanda üstünlüklerini de doğrulayan bir başka ideolojik etki yaratır. Örneğin, çeşitli Şii gruplarının, saygın atalarla (Hz. Muhammed, Hz. Ali vb) doğrudan soydaşlık bağları olduğu şeklindeki hayali inançları da, siyasi grubun, nesnel olarak kavgacı halini açıkça dile getirir.

6. Son olarak, siyasi oyuna katılan kabilelerin ve aşiretlerin hayatta kalabilme olasılığı, temel uğraş alanları dışındaki etkinliklerinin artışıyla birlikte fark edilir derecede büyür. Bu büyüme, grup üyeleri tarafından yönlendirilen göçle birlikte aynı derecede, yakın akrabalar ve/veya farklı kesimden yurttaşlarla olan bağların etkin hale getirilmesini de içerir. Ekolojik yönden uygun olan yeni yer, kabile/aşiret yapılarının nüfus bakımından sayısal evrimine oldukça faydalı olasılıklar yaratır. Toplumun kenar kesimindeki etnik bölgeleri başkente ulaşmak için terk eden gruplar, özellikle belirgin dönüşümlerden geçer. Sorumluluk gerektiren mevkiler, yabancı yerlere seyahat ve aşiret üyelerinden birine ait olan merkezileşmiş mal dağıtım sistemine erişim, bütün alt yapılar için sosyal iyileşme (eşit olmasa da) açılımları sunar. Göç etmenin bir diğer sonucu, lider değişimlerinden kaynaklanan, bölümlere ayrılmış grup ağlarının ortaya çıkışıdır. Eğer bu değişiklik diğer bölgelere yerleşmeyi içeriyorsa, lider her yeni alanda taraftarlarının iletişimi sürdüreceği yeni bir bağlılık alanı edinecektir. Bu nedenle, yönetici konumdaki seçkin sınıfa ait güçler arasındaki başkentlere yoğunlaşmış ilişki, yalnızca resmi terminoloji değil çevrede sürdürülen aşiret bağları ile de belirlenir.

Siyasi gruplara (aşiret, büyük aile veya bölgesel grup) ait bütün bu özellikler, kurgusal boyuttaki soyut düşünceler değildir. Aksine bunlar, kısa ve orta vadede aşiret gruplarının hayatta kalabilmesine dair önemli göstergelerdir. Hem yapıcı hem de yıkıcı unsurlar aşiret gruplarının evrim sürecinden belli dönemler halinde ortaya çıkacaktır.

TABLO 1
Irak Rejimi: Grup İlişkilerine Göre Güç Dağılımı

İsim	Mevki	Saddam Hüseyin'in akrabası	S. H.'yi doğrudan takip edenler	Elbu Nasır aşireti	Takrit soyundan	Devrim Konseyi komutası	Baas Bölgesi komutası	Askeri makam	Özel rütbe	Ordu	İstihbarat servisi	Cumhuriyet muhafızları	Başka önemli aşiret	Iraklı Arap etnik grup	Iraklı Kürt etnik grup	Diğer önemli etnik grup	Sünni grup	Şii	Hıristiyan	Toplam
Kusay Saddam Hüseyin	Ordu komutanlarından biri	+	+	+	+			+	+	+	+	+		+			+			11
Uday Saddam Hüseyin	Milletvekili	+	+	+	+									+			+			6
Ali Hassan el-Macjd	Güney Bölgesi Başkanı	+		+	+	+	+			+		+		+			+			9
Abed Hemûd	Saddam Hüseyin'in özel sekreteri	+	+	+	+				+	+	+	+		+			+			10
Sultan Haşim	Güvenlik Bakam			+	+							+		+			+			5
Barzan İbrahim el-Hassan	Üvey kardeş	+		+	+									+			+			5
Watbani İbrahim el-Hassan	Üvey kardeş	+		+	+									+			+			5
Sab'awi İbrahim el-Hassan	Üvey kardeş	+		+	+									+			+			5
Arşad Yasin	Üvey oğul	+		+	+									+			+			5
Muhammed el-Zübeydi	Orta Fırat Bölgesi Başkanı					+	+						+	+				+		5
S'adun Hammadi	2. Başbakan													+				+		2
İzzet el-Duri el-Samara'i	2. Başkan		+			+	+						+	+			+			6

TABLO 1 (devamı)
Irak Riejimi: Grup İlişkilerine Göre Güç Dağılımı

İsim	Mevki	Saddam Hüseyin'in akrabası	S. H.'yi doğrudan takip edenler	Elbu Nasır aşireti	Takrit soyundan	Devrim Konseyi komutası	Baas Bölgesi komutası	Askeri makam	Özel rütbe	Ordu	İstihbarat servisi	Cumhuriyet muhafızları	Başka önemli aşiret	Iraklı Arap etnik grup	Iraklı Kürt etnik grup	Diğer önemli etnik grup	Sünni grup	Şii	Hristiyan	Toplam
Tarık Aziz Han	2. Başbakan					+	+									+			+	4
Taha Yasin Ramazan	2. Başbakan					+	+	+		+			+		+		+			7
Latif Nesayif Casim	Bakan					+	+						+	+			+			5
Muhammed Ziman el-Sadun	İçişleri Bakanı					+	+	+			+		+	+			+			7
Emir Muhammed Raşid el Ubey	Petrol Bakanı												+	+			+			3
Taha Mohyi el Din Maruf	2. Başkan														+		+			2
Muhad Umul	Sağlık Bakanı														+		+			2
Tahad el Şagra	Eğitim Bakanı					+							+	+			+			4
Munter el Şavi	Adalet Bakanı				+								+	+			+			4

5

Irak'ta Devletin Kontrol Aracı Olarak "Aşiretleşme": Ordu, Kabine ve Ulusal Meclis Üzerine Gözlemler

KEİKO SAKAİ

Irak'ta aşiretlerin ve aşiretçiliğin yeniden hayat bulması, iktidar yapılarının başta geldiği bir dizi etmenin sonucudur. Biz de buradan başlıyoruz:

Irak'ta 1968'den bu yana, tek partili Baas yönetimi altında, otoriter ve totaliter hegemonik yapılar sosyal ve siyasi alanlara nüfuz etmiştir. Devlet, bütün sosyal ve siyasi örgütlenmelerin kontrol edilmesi ve diğer rakip siyasi grupların ortadan kaldırılması yoluyla toplum üzerindeki üstünlüğünü, bir yandan baskı araçlarını, orduyu, istihbarat ve güvenlik birimlerini mükemmelleştirip onlara egemen olarak, bir yandan da özerk sosyal dernekleri, otorite ve güç merkezlerini kontrol altına alarak kabul ettirmiştir.[1] Sendikalar, öğrenci birlikleri, kadın dernekleri, mesleki dernekler yeniden yapılandırılarak, devlet-parti gibi iktidar yapılarıyla bütünleştirilmiştir. Fakat bu üstünlük güdüsü, hem modern dernekler hem de güç ve otoritenin geleneksel soysal ve ekonomik merkezlerine karşı yönelmiştir. Temel kural, toplumu, sorgulanmayan, her yerde var olan, her şeye gücü yeten bir devlet kontrolü altına sokmaktır. Buna göre, yalnızca rakip sendikalar veya dernekler değil aynı zamanda ulema, dini okullar, dini bağışlar, aşiret şeyhleri ve önde gelen diğer yerel kişiler gibi geleneksel yapı ve otoriteler de egemenlik altına alınmıştır.

Paradoksal gibi görünse de, Baas yönetimi bir taraftan özerk, sosyal yapıları zayıflatırken diğer taraftan da modern, medeni bir toplumun olmaz-

1 Devlet üzerinde partinin sahip olduğu güç ve savaş makineleri üzerindeki kontrolüyle ilişkili olarak bkz. Fatih Abdül Cabbar, *el Devle, el muctema el medeni ve'l-tahavvul el demokrat fil- Irak*, Ibn Haldun Merkezi, Kahire, 1995.

sa olmazı olan bireylerin atomizasyonunu, aile, lonca veya aşiretten ayrılmasını hızlandırmıştır.[2]

Fakat 1980'lerde Baas partisi, geleneksel değer sistemlerine ve yapılara ilişkin fikrini değiştirdi. Bu değişiklik, parti hiyerarşisine dayanan bir kontrol sisteminden, Saddam Hüseyin tarafından yönlendirilen tek kişilik bir kontrol sistemine geçişin sonucuydu. 1980'lerin ortalarından sonra Saddam, kendi güç ağını, geleneksel, sosyal bağları kullanarak partinin ötesine taşıdı. Geleneksel sosyal ilişkileri kurarak veya yeniden canlandırarak hem modern hem de geleneksel anlamda, kendini, bu koruma ve sadakat ağının merkezine "mutlak otorite" olarak yerleştirdi. Örneğin, "eski geleneksel bağlılığın bu şekilde canlanması" da "yeniden doğan Babil olarak Irak" veya "Nabukadnezar'ın yeniden vücut bulmuş hali Saddam" gibi düşüncelerin ortaya çıkmasına neden oldu.[3]

Saddam Hüseyin için geleneksel sosyal örgütlenmeler ve kimliklerden faydalanmak, kendi güç tabanını genişletmek ve otoritesine yönelik riski en aza indirgeyerek daha büyük kitleleri harekete geçirmek için bir araçtı.

Aşiretçiliğin, Saddam yönetimi altında yeniden hayat bulması, ilk kez 1980'lerin ortasında aşiretleri konu alan edebiyatın güçlenmesi ile gerçekleşti. Bunun çok öncesinde, ilk olarak 'Abbas el-'Azzavi'nin 1950'lerin ortalarında yayınlanan ünlü klasik eserleri *Iraqi Tribes*[4] gibi kitaplar Baas yönetimince yasaklanmıştı. Parti, aşiretlerin "geleneksel", modern dönem öncesi bir sosyal etmen ve "devrimci" gelişme için "utanç verici" olduğunu öne sürerek aşiretleri konu alan bu tarz araştırma eserlerini kısıtlamaya çalıştı.

Aşirete ait değerlerin yeniden doğuşuna dair ilk işaretler arasında, Dr. Yusuf el-Şeyh İbrahim el-Samarri'nin Kuzey Irak'taki Iraklı aşiretlerle ilgili olarak 1985'te yayınladığı eseri[5] ve daha sonra da 1989 yılında *Iraqi Tribes* adını taşıyan iki ciltlik daha geniş kapsamlı çalışması[6] da sayılabilir. El-Samarri'nin eserlerini diğer aydınların çalışmaları izledi, 1990'da Orta Dicle ve

2 Isam Khafaji, "War as a Vehicle for the Rise and Demise of a State-Controlled Society: The case of Baas Iraq", *Amsterdam Middle East Papers*, Uluslararası Ekonomi Politik ve Yabancılar Hukuku Araştırmaları Merkezi, Amsterdam Üniversitesi, sayı 4, Aralık 1995, s. 28.

3 Bkz. Amatzia Baram, *Culture, Histroy and Ideology in the Formation of Baas Iraq, 1969-1989*, St. Martin Press, New York, 1991.

4 Abbas al Azzawi, *Asha ir el-iraqi*, Sharikat el-ticare ve'l-tiba'a al-mahduda, Bağdat, 1956.

5 Yusuf al Shayk Ibrahim al-Samarra'i, *el-Qaba'il ve'l-buyutat ve'l-a'lam fi shamal el-'iraq*, Matba'at al-umma, Bağdat, 1985. Aynı yazardan, *el-Qaba'il ve'l-buyutat elhashimiya fil-'iraq*, Matba'al-umma, 1986.

6 Yusuf al-Shaykh Ibrahim al-Samarra'i, *el- Qaba 'il al-'iraqiya*, Maktabat el şark, el-Cedid, Bağdat, 1989.

Yukarı Fırat bölgelerindeki Iraklı aşiretlerle ilgili iki cilt yayınlandı.[7] 1992 yılında el-Meşedani kendi aşireti hakkında, el-Maliki de, Meysan vilayetlerindeki aşiretlerle ilgili bir kitap yayınladı.[8] Bu eserlerin çoğu 'Azzavi'nin araştırmasına dayanmaktadır ama bilinenlere ekledikleri en dikkat çekici verilerden biri *seyyid* yani asil soyundan geldiğini öne süren, Saddam'ın aşireti Elbu Nasır hakkındaki bilgiydi. Hiç şüphesiz 1980'lerin ikinci yarısında görülen aşiretlerle ilgili bu yayın patlaması, aile tarihinin bir tür "yeniden yazımı" olarak da kabul edilebilir.

Bu değişim, aşiret kimliğinin güçlenmesini destekleme yolunda bir hazırlık adımıydı. Aşiretçiliğin ve aşiretçilik ağlarının 1980'lerin sonunda ve 1990'larda Irak'taki siyaset sahnesinde yeniden belirmesi de bu durumun en büyük göstergesidir. Fakat bu noktada asıl soru, yönetimin uyguladığı politikanın, var olan aşiretçiliğin güçlenmesini mi hızlandırdığı yoksa modernleşmenin başlamasından önce var olandan farklı, yeni bir kabile kimliği mi yarattığıdır. Bir başka önemli soru da yönetimin aşiret gruplarını kullanma niyeti ile aşiretin kendi siyasi beklentileri arasındaki muhtemel fikir ayrılığı ile ilgilidir. Diğer bir deyişle, yenilenmiş aşiret değerleri, tamamıyla devlet tarafından mı kontrol edilmektedir, yoksa devlet kontrolünden ayrı herhangi bir özerk yönünü koruyabilmiş midir? Bunlar ve bunun gibi diğer sorular birçok yönden incelemeyi gerektirir, öncelikli olarak ise Irak'taki aşiret toplumunda görülen değişiklikler, seferberlik ve askere alma durumlarında gerekli olan aşirete ait ve diğer ağların ordu, kabine ve Ulusal Meclis'te kullanılması incelenmelidir.

MODERN IRAK'IN SİYASİ TARİHİNDE AŞİRET ETMENLERİ

İlk Aşiret Toplumu

Modern dönem öncesi Irak (ya da daha yerinde bir ifadeyle Mezopotamya ve Arap Yarımadası) güçlü bir merkezi hükümetin olmadığı uzun bir tarihe sahipti. Benzer şekilde, Osmanlı döneminde de Muntafık, Şammar, Duleym ve Hazâil konfederasyonları gibi güçlü kabile grupları vardı. Bunlardan bazıları, diğer Körfez bölgelerindeki gibi *Imara* veya vilayet şeklinde özerk konumlara sahipti. Merkezileşme süreci ise Midhat Paşa'nın 1870'lerdeki reformlarının ardından, Osmanlı döneminin sonlarında başladı. Osmanlıların getirdi-

7 Khashi 'asl- Mu'adaidi, *A'ala el-rafidayn*, Dar al-shu 'un al-tagafiya, Bağdat, 1990.

8 Muhammed Casim el-Maşadani, "Ashira el-Mushadada, Cami al-Mustansiriya", Bağdat, 1992, 'Aqil 'Abd el-Hüseyn el-Maliki, *Mayson ve 'asha'irha*, Matbaat el Cehiz, Bağdat, 1992.

ği toprak reformları aşiret şeyhlerine toprağın kullanım haklarını verdi ve bu kapsamda birçok şeyh büyük toprak sahipleri haline geldi. Şeyhlerin, aşiret üyeleriyle olan ilişkileri toprak sahibi-köylü ilişkisine döndükçe ve yaşadıkları toplumda askeri ve siyasi liderler olmaktan uzaklaştıkça, aşiret toplumundaki konumu da değişti. Güçlü kabile konfederasyonlarına karşı düzenlenen Osmanlı seferleri ve bu konfederasyonlara idari görevler teklif edip birleştirme politikası sonucunda kabile liderleri merkezi otoriteye gittikçe daha fazla boyun eğdi ve üyeler arasındaki güçlerini kaybetti.

Fakat bazı aşiretler devlet yönetimine karşı çıktı. Bu durum, Birinci Dünya savaşı sırasında, İngiliz Mandası altında veya yeni kurulan monarşi yönetiminde apaçık şekilde ortadaydı. Bu uzlaşmaz aşiret grupları, yeni yönetimin uyguladığı merkezileştirme politikasına, özellikle de 1930'lardaki modern orduda zorunlu hizmet sisteminin getirilmesine aktif şekilde karşı çıkıyordu.[9] 1920 yılında, İngiliz karşıtı direnişteki önemli güçler arasında, Prens Faysal'ın Arap Krallığını kurmak için yürüttüğü bağımsızlık hareketini destekleyen kuzeydeki Şammar kabile konfederasyonunun (Şammar Cerba olarak da bilinir) yanı sıra, Orta Fırat'taki aşiretler ve Şii *ulema* ile *sayyid* de yer alıyordu.[10] Eski aşiretler üstünlüklerini, yeni kurulan ulusal ordunun kontrolü altına girdikleri 1930'larm sonlarına kadar kullandılar. Bunun dışında, çoğu aşiret lideri, monarşinin aristokratik feodal sınıfının bir parçası olarak yeni yönetim tarafından kabul edilmişti. Güneydeki aşiret liderlerinin birçoğu topraklarını kiraya verip bölgeden ayrıldı ve seçkin siyasi sınıfa katılarak parlamento, üst meclis ve bakanlar kurulu üyesi oldu. Aşiret şeyhlerine yönelik İngiliz politikası onları yönetimle bütünleştirmek ve böylece, hükümet karşıtı ya da devrimci güçlerden ayırmaktı. 1958'den sonra sıra devrim zamanına geldiğinde, bunların çoğu yüksek idari görevlerinden tasfiye edildiği gibi toprak ve ayrıcalıklarını da kaybetti.

Orduda Aşiretçilik

Geleneksel aşiret sistemi, hem Osmanlı hâkimiyetinin son döneminde gerçekleşen merkezileşme hareketi hem de monarşi ile zayıflatılmasına rağmen, aşiret üyeleri arasındaki gayri resmi ve duygusal bağlar, modern örgütlenmelerde de varlığını sürdürür.

---

9 Muhammed A. Tarbush, *The Role of the Military in Politics: A case study of Iraq to 1941*, Kegan Paul International, Londra, 1982.

10 Keiko Sakai, "Social Networks and State Formation in Iraq", *Social Identity and National Formation in the Arab World [Japonca]*, Ekonomik Geliştirme Enstitüsü, Tokyo, 1993.

Yeni inşa edilen ulus-devletin bütünlüğünü sürdürmek için hızla genişleyen ordudaki askeri öğrenciler, 1930'larda çoğunlukla üst düzey hükümet yetkililerinin kişisel bağları aracılığıyla askere alınmıştır. Zaten ordu da eski Osmanlı subaylarından oluşan bir çekirdek kadro etrafında kurulmuştur. Özellikle bu grup, Kral Faysal'ı Suriye'de Arap Krallığı kurma çalışmalarında destekleyen ve neredeyse tamamıyla Sünni Arap kesimden gelen "Şerifeyn Subayları"ndan oluşmuştur. Ordudaki üst düzey mevkiler Sünnilerin (hem Arap hem de Kürt) denetimindeydi ve bu Sünni subaylar ve üst düzey hükümet yetkilileri altında Sünni bölgelerden gelen çok sayıda yoksul insan orduya akın etmiştir.

Bu durumun en iyi örneği ordudaki Tikriti kabilesiydi. Tikrit'te yaşayanlar geçimini bölgenin *kelek* (nehirde ulaşım ve ticaret amaçlı sal) yapımına dayanan geleneksel üretim sanayisinden sağlamaktaydı. Fakat nehir ulaşım sistemi modernleştikçe bu sanayi kolu da 19. yüzyılın sonunda önemini yitirdi. Bu küçük kasabadan gelen çok sayıda genç, yeni iş umuduyla Bağdat'a akın etti. Kral Faysal ve Nuri el-Said ile yakın bağları olan, en önemli Şerifeyn subaylarından ve monarşinin siyasetçilerinden Mevlüd Muhlis bu gençleri orduya aldı. Muhlis, Musul'da doğmuştu ama anne ve babası Tikritliydi. Ayrıca 1968'de kurulan Baas yönetiminin ilk devlet başkanı Ahmed Hasan el-Bekir ile akrabalık ilişkisi vardı.[11]

Akrabalık ve yerel örgütlenmeler aracılığıyla askere alımlar, diğer yerel grupların bulunduğu örneklerde de belirgindir. Monarşi yönetiminde kabinede yer alan iki eski Şerifeyn subayı, Yukarı Fırat bölgesindeki el-Cumeylat aşiretindendi ve aşiret üyelerini orduya yazılma konusunda teşvik etmişlerdi. Ayrıca Yukarı Fırat bölgesindeki küçük bir Sünni kasabası olan Rava'nın farklı kısımlarından gelen aşiret üyelerini ordu ve hükümetin üst düzey görevlerinde bulmak mümkündü; Dördüncü Ordu komutanı İbrahim el-Ravi, Ulaştırma Bakanı Cemil el-Ravi, Savunma Bakanı Raşid el-Havca. Yukarı Fırat bölgesi sakinleri aynı geçim sıkıntılarını çekiyordu ve tıpkı Tikritiler gibi onlar da başkente göç etti. Monarşinin son yıllarında ordudaki alt ve orta düzey subayların büyük çoğunu bunlar oluşturuyordu.

Böylece monarşi yönetiminde ordunun yapısı, 1958 devrimine kadar siyaset sahnesine hâkim olan eski Şerifeyn subaylarının aşiret ve yerel ağları-

11 Ordudaki Tikritlerin sayısının yukarı çıkması üzerine bkz. Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, Prinston University Press, New Jersey, 1978, s. 1088-1089. İncelemelerinden alınanlar içinde ayrıca, al-Jumayli ve al-Rawi arka planındaki alaylar da bulunmaktadır. s. 1034, 322-323.

nı yansıtıyordu. Fakat ortak yerel/aşiret alt yapısına sahip bu tarz grupların varlığı, ordu içinde kurumsal bağlara ve komuta yapısına ters olan bir takım gayrı resmi kişisel örgütlenmelerin güçlenmesine neden oldu. 1930'larda ordunun siyasileşmesi ve politikaya katılmasına paralel şekilde, gücü ele almak mı yoksa hükümetin kontrolünü sağlamlaştırmak mı sorusu karşısında askeri isimler büyük oranda kendi yerel/aşiret örgütlenmelerine güveniyordu. "Arif Kardeşler" yönetimi (1963-68), büyük oranda kendi kabileleri olan el-Cumeylat'tan Cumhuriyet Birlikleri Komutanı Sa'id Suleybi, Askeri İstihbarat şefi İbrahim el-Davud veya Abdul Rezzak el-Nayif gibi üyelere güveniyordu. 1963 yılında kurulan ilk Baas yönetimi Ahmed Hassan el-Bekir ve diğer isimlerin yerel örgütlenmeleri aracılığıyla Tikrit'ten gelen ordu subaylarına güveniyordu. Fakat ordu içindeki her hizip, yönetimin el değiştirmesiyle birlikte iniş çıkışlar yaşıyor ve şanslarını veya şanssızlıklarını başlarındaki koruyucularıyla paylaşıyordu.

Tikrit'teki el-Beycat (Begat) ve el-Şiyeyşa alt-aşiretlerinde olduğu gibi bazen aynı yerel grup içinde bile anlaşmazlıklar yaşanıyordu. El-Beycat, Ahmed Hassan el-Bekir'in alt-aşireti ve el-Şiyeyşa da 1986 yılında kurulan ikinci Baas yönetiminin Savunma Bakanı Hardan Tikriti ve 1960'ların başlarında Baas sempazitanı olan Tahir Yahya'nın yerel grubudur. Tahir Yahya, danışmanı Abdul Rahman ile birlikte Temmuz 1968'de görevinden düşürülürken, ikinci Baas yönetiminin ilk savunma bakanı olan Hardan Tikriti kovuldu ve daha sonra 1971 yılında Beycat aşiretinin üyesi olan genç lider Saddam Hüseyin'in emriyle suikasta uğradı.

Böylece aşiret ve yerel örgütlenme mekanizmaları ordu aracılığıyla siyasi sahneyi etkilemeye başladı. Yönetimin, aşiret/yerel ağlara devam eden bağlılığı, meşruiyet eksikliğinin, etkili kitlesel seferberlik yöntemlerinin ve ordudaki aşiret benzeri grupların arkasında siyasi destek olmamasının bir sonucudur.

BAAS YÖNETİMİNDEKİ YENİ POLİTİKA

Saddam Hüseyin'in Baas yönetimi, ilk dönemlerinde çift taraflı bir politika izledi. Bir taraftan ordunun doğrudan etkisini azaltmaya çalışan Saddam, orduyu Baaslaştırmaya, partideki sivil organların denetimine sokmaya çalıştı. Askeri kariyeri olmadığı ve siyasi rakipleri de Ahmed Hasan el-Bekir'le yakın ilişkileri bulunan çoğunlukla yüksek mevki sahibi subaylardan oluştuğu için, Saddam Hüseyin, partinin sivil ve askeri bölümleri arasındaki rekabetten faydalandı ve askeri kanadın güç tabanını yıkmak için harekete geçti.

Saddam Hüseyin, Genel Sekreter Yardımcılığı görevine yükselmeden önce, Tikriti kabilesinden gelen subaylar hem devlet hem de parti içindeki en üst düzey örgütlenmelere hâkim olmuştu. Fakat bu göreve geldikten sonra Saddam asker-olmayan, Tikriti-olmayan parti kadrolarını (Tarık Aziz, Sadun Şeker, Hasan Ali, Naim Haddad gibi), kendisine kişisel sadakatlerinden başka güvenecek hiçbir güç bırakmayacak şekilde en üst düzey sivil görevlere yükseltti. Ayrıca devrim politikası adına *lakab* (aşiret lakabı) veya *nisbe* (soy ismi) kullanımını yasaklayarak, aşiretlere, gruplara veya saygın ailelere dayanan "nesil soyluluğu" gibi aristokratik etmenlerin ortadan kalkmasını savundu. Böylece Saddam, rejimin yüzeyinde, hükümet ve parti görevlerini orduya yerleşmiş önemli kabile/yerel gruplar arasındaki rekabetin parçası olmayan kişilere açmış oldu.

Diğer taraftan da kendi aşiretinden isimleri görevlendirmek ve orduya almak için elinden geleni yaptı ve ailesini güvenlik, istihbarat servisleri ve ordu gibi zorlu kurumlara kadar genişletti. Dayısının oğlu ve damadı Adnan Hayrullah, üvey kardeşi Barzan İbrahim ve amcaoğlu Hasan el-Macid kariyerlerine 1970'lerde sırasıyla Savunma Bakanı, İstihbarat Şefi ve Güvenlik Ofisi Müdürü olarak başladı. Adnan Hayrullah haricinde hepsi de parti politikasının resmi sahnesinden oldukça uzak kaldı ve 1980'lerin ortasına kadar "gizli işlerle" uğraştı. Yükselmeleri açık bir şekilde Saddam Hüseyin ile kişisel akrabalıklarına dayanıyordu.

Baas Yönetimi Altında Kabinelerin Yapısı (1990'a kadar)

Gücün dayanak noktası, RCC ve örgütlenmiş şiddet organları olmasına karşın, daha az önem taşıyan idari ve yürütmeyle ilgili bir kol olarak hükümet de bir başka rekabet, koruma ve aşiret örgütlenmesi alanıydı. Kabinedeki bakanların atanması, siyasi katılımı genişletme aracı, ordunun gücünü zapt edecek bir yol ve bir bakıma gücün Şiiler, Kürtler, Hıristiyanlar veya Baas partisinin çeşitli bölgesel veya aşiret grupları arasında eşit dağıtıldığı yönündeki dış görüntü için bir vitrindi.

Bu bakımdan Saddam Hüseyin'in politika değişikliklerini takip etmek için kabinelerin dağılımını bölümler ve gruplar bakımından incelemek gereklidir (bkz. Tablo 1).

Daha önce bahsedildiği gibi, ilk yıllarda askeri kökenli Tikritiler devlet ve parti sistemine egemendi; Saddam hâlâ oldukça güçsüzdü ve koruduğu akrabalarını kabineye yerleştiremedi. Fakat güçlü Tikriti ve askeri rakiplerini tasfiye ettikten sonra bir taraftan, partideki üst düzey yönetici mevkileri ge-

TABLO 1
Baas Partisi Yönetiminde Bakanlık Dağılımı

	Devlet Başkanı Bekir		Devlet Başkanı Saddam Hüseyin		
	Dönem 1 7/68 – 4/74	Dönem 2 6/74 – 6/79	Dönem 1 7/79 – 6/82	Dönem 2 7/82 – 12/86	Dönem 3 1/87 – 90
Toplam bakan sayısı	48 (100)	60 (100)	39 (100)	38 (100)	41 (100)
Etnik / Mezhep					
Arap / Sünni	25 (52,1)	28 (46,7)	18 (46,2)	20 (52,6)	22 (53,7)
Arap /Şii	7 (14,6)	11 (18,3)	7 (17,9)	8 (21,1)	8 (19,5)
Kürt	7 (14,6)	8 (13,3)	8 (20,5)	7 (18,4)	6 (14,6)
Hıristiyan	- (-)	1 (1,7)	1 (2,6)	2 (5,3)	1 (2,4)
Mesleki altyapı					
Önceki yönetimde görev alan	18 (37,5)	9 (15,0)	3 (7,7)	2 (5,3)	1 (2,4)
Parti çalışanı	19 (39,6)	31 (51,7)	21 (53,8)	16 (42,1)	15 (36,6)
Teknokrat	9 (18,8)	19 (31,7)	13 (33,3)	13 (34,39	18 (43,9)
Yerel meslek	- (-)	7 (11,7)	4 (10,3)	6 (15,8)	6 (14,6)
Doğum yeri					
Orta Dicle	9 (18,8)	8 (13,4)	5 (12,8)	7 (18,4)	9 (21,6)
Tikrit	6 (12,5)	4 (6,7)	3 (7,7)	4 (10,5)	6 (14,6)
Samarra	3 (6,3)	4 (6,7)	2 (5,1)	3 (7,9)	3 (7,3)
Yukarı Fırat	5 (10,5)	10 (16,6)	6 (15,4)	4 (10,5)	3 (7,3)
'Ana	3 (6,3)	5 (8,3)	2 (5,1)	- (-)	- (-)
Öteki Yukarı Fırat	2 (4,29	5 (8,3)	4 (10,3)	4 (10,5)	3 (7,3)
Musul	3 (6,3)	3 (5,0)	4 (10,3)	8 (21,1)	7 (17,1)
Saddam taraftarları	- (-)	6 (10,0)	6 (15,4)	7 (18,4)	12 (17,1)

Kaynak: el-*Sevra, 1968-1989; el-Vaka'i el-'ırakiye, 1968-89.*

nişletebiliyor, (Bölgesel Liderlik - BL) diğer taraftan, ulusal düzeydeki en üst düzey karar alma kurumuna (Devrim Komuta Kurulu) girecek bütün BL üyelerine (genelde Saddam Hüseyin tarafından özel olarak seçilen siviller) izin vermek için geçici anayasayı düzeltebiliyordu. Bu süreçte birkaç hedefe birden ulaştı: Birincisi, partinin devlet kurumları üzerindeki resmi denetimi; ikincisi, partinin devlet kontrolünü artırma görüntüsü altında kendi taraftarlarını önemli görevlere atamak ve son olarak da hem Tikriti gruplarını hem de Baas partisinden subayları zayıflatmak.

Bu politikanın bir başka özelliği, Şii ve Kürt bakanları daha küçük görevlere atamaktı. Körfez Savaşı ve ardından yaşanan geniş çaplı Şii katılımının görüldüğü halk ayaklanmalarından sonra, Saddam, Şii partisinin ünlü bir

üyesi olan Sa'dun Hammadi'yi tıpkı Nuri el-Said'in 1940'ların sonlarında yaptığı gibi Başbakan olarak atadı. Eğer kabine atamaları iktidarın gerçek doğasını gizlemek için bir vitrinse, dengeli mezhep/etnik temsil oranları ötesinde kabinelerin dağılımını incelememizin önemi nedir?

Öncelikle, mutlak iktidar tabanını oluşturma sürecinde, bazı yerel/aşiret gruplarına yönelik eğilimini gizleme amacıyla kabineyi, Sünni üçgenindeki başlıca yerel grupları birbirine düşürmek için kullandı. Bu yöntem, aşiret akrabalarını bakanlık görevlerine açık bir şekilde terfi ettirmekten çekinmeyen Bekir'in politikasından farklıydı. Bu politika yüzünden birinci Bekir döneminde (1968-74) Tikriti kabilesinden gelen bakan oranı (% 12,5) diğer yerel Sünni gruplarla kıyaslandığında yüksekti. Fakat Saddam başkanlık görevini üstlenmeden önceki ikinci Bekir döneminde (1974-79), Tikritilerin genel oranı % 8'in altına düştü. Saddam Hüseyin yönetiminde ise (1987-1990) bu oran tekrar % 14,6'ya yükseldi. Böylece, Kabine'deki Tikriti hakimiyetinin yalnızca 1970'lerin başı ve 1980'lerin sonunda yaşandığını açıkça söyleyebiliriz.

Sünni üçgeninden gelen diğer yerel grupların oranına bakınca, Yukarı Dicle (genelde Musul), Orta Dicle (Tikrit, Samarra ve Dur) ve Yukarı Fırat ('Ana, Rava, Ramadi ve diğer şehirler) bölgelerinden gelen yerel aşiret grupları arasında belli bir denge olduğunu fark edebiliriz. Bekir yönetiminin ikinci ve Saddam'ın birinci döneminde ise Yukarı Fırat'tan gelenlerin oranı diğer grupları aşmıştır. Bu durum tamamıyla bu gruplara bağlı olan Arif yönetimine karşı yapılan askeri darbe başarılı olduğunda, Baas partisinin Yukarı Fırat'tan gelen yerel gruplara dayandığı gerçeğinden kaynaklanabilir. Fakat 1982'den sonra ve özellikle Sa'dun Geydan'ın istifasının ardından, Yukarı Fırat'tan gelenlerin oranı hissedilir derecede düşmüştür. Onların yerine, Musul ve Yukarı Dicle bölgesinden gelen gruplar ağırlığını artırmıştır. Orta Dicle bölgesindeki kabilelerin temsil payının, Sünni üçgeni grupları arasında, Bekir'in birinci ve Saddam'm üçüncü dönemleri haricinde, en büyük olmadığından da bahsetmek gerekir.[12]

Bazı yerel grupların ve aşiret gruplarının, 1958'den beri siyasete karışmış etkili askeri subaylar aracılığıyla, bir şekilde, siyasi erişime sahip olduğunu göz önüne alınca, bakanlık dağılımı, muhtemel rakiplere hükümette yer alma şansı tanındığını, bir tür taviz verildiğini ortaya koyuyordu. Yönetimin, belli sayıda Tikritiyi koruyup diğer iki yerel rakip grup olan Yukarı Fırat ve

12 Keiko Sakai, "Irak'ta Tek Parti Yasasından Tek Adam Yasasına: Başkanlık Sistemindeki Dönüşüm", Manabu Shimizu, *Crisis in Arab Socialism and its Perspective [Japonca]*, Ekonomik Geliştirme Enstitüsü, Tokyo, 1993.

Yukarı Dicle aşiretlerini birbirine düşürerek, Sünni gruplar arasında bir çeşit yerel birleşme sağlaması gerekiyordu. Bu tarz düşünceler, üst düzey siyasi sınıfın görevlendirilmesine de yansıyordu. Partinin Genel Sekreter Yardımcılığı görevi Tikrit ve Samarra kasabalarına komşu olan küçük ed-Dur kasabasından İzzet İbrahim'e verildi. Bu arada Samarra da, Tikritilere meydan okuyan birçok siyasi rakip yetiştirmişti. Musullu Taha Yasin Ramazan'a bakanlar kurulunda en önemli görevlerden bazıları verilmişti. Yukarı Fırat bölgesinden Sadun Gaydan, 1982'ye kadar kendi yerel grubu için temsilci gibi çalışıyordu, onun kovulmasından sonra bu gruptan birkaç kişi terfi ettirildi. Bunun yerine, Yukarı Fırat bölgesinden bazı aşiret üyeleri de 1980'lerin sonunda, orduda, Cumhuriyet Muhafızları Komutanlığı gibi üst düzey görevler aldı.

Bir başka tipik özellik de profesyonel parti çalışanlarının 1982'den sonra giderek azalmasıdır. Onların yerine, bu dönemde, teknokratların ve yerel yönetimlerde çalışmış olanların oranında bir artış görebiliyoruz. Parti üyelerinin daha az katılımına yönelik eğilim, ayrıca Ulusal Meclis'in dağılımındaki değişimde de görülebilir.

Kabine dağılımıyla ilgili bir diğer özellik, Saddam'ın devlet başkanlığı görevinden önce ve sonra kendisine hizmet eden eski meslektaşları ve taraftarlarını ayrı ayrı atamayı tercih etmesidir. Bu bağlamda sayılabilecek örnekler arasında, Ticaret Bakanı Muhammed Salih, Maliye Bakanı Ömer Muheylif (1980'lerin ortası) ve Körfez Savaşından (1991) sonraki Başbakan Ahmed Hüseyin yer alır.

Bu durum Saddam'ın, yönetimdeki üçüncü döneminden (1987-1990) beri oldukça belirgin olan akraba yanlılığı politikasına uymaktadır. Tikritilerin kabinedeki oranı bu dönemde artmıştır ama bu eğilim, yapısı itibariyle Bekir yönetiminin ilk döneminden ayrılır. 1970lerin başlarında, Tikritilerin hükümette ve parti içindeki yükselişi, ordudaki ve 1968 darbesindeki nüfuzlarının bir yansımasıydı; hâlbuki 1980'lerin sonundaki üstünlükleri, siyaset sahnesini arkadan kontrol eden Saddam'ın aile üyeleri arasında olmalarının doğrudan bir sonucuydu. Bu nokta, açık Parti kontrolü ve gizli güvenlik ve istihbarat servisleri aracılığıyla gücü korumaya yönelik iki yüzlü politikanın da sonunu temsil ediyordu. Böylece, güvenlik alanındaki siyasi aktörler açıkça merkez sahnede ortaya çıktılar.

Ulusal Meclis (*el-Meclis el-Vatani*) 1984-1989

Ulusal Meclis anayasal yönden bir yasama organı olmasına rağmen, aslında en yüksek yasama-yürütme organı RCC'di. 1968'de iktidara gelişinden, Saddam

Hüseyin'in 1980'deki başkanlığına kadar Baas yönetimi, parlamenter demokrasiyi "burjuva safsatası" olduğu gerekçesiyle reddetmişti. 1980'de meclis kurulduğunda ve seçimler yapıldığında (22 yıllık bir aranın ardından), bütün muhalif gruplar, düzenleme yasaları ve uygulamalarıyla ya "ayrılıkçı" (Kürtler ve bazı Şiiler), "düşman işbirlikçisi" (bütün gruplar dahildir) ya da "1968 devrimine inanmayan insanlar" (liberaller, komünistler ve Baas dışındaki Arap milliyetçileri) oldukları gerekçesiyle seçime girme hakkından mahrum bırakılmıştı. "İktidar partisi", resmi tek parti sistemi, oylama sürecinin aday gösterme, kampanyalar ve diğer yönlerini sıkı bir şekilde kontrol etmişti.

Devlet Başkanı Bekir'in istifası ve partinin önde gelen 22 üyesinin idam edilmesinin ardından Ulusal Meclisin 1980 yılında yeniden kurulması, Saddam Hüseyin'in halkın gözündeki meşruiyetini koruma planının bir parçasıydı. Ama 1988 yılında, Ulusal Meclis'in konumu bir şekilde değiştirildi. Bu bağlamda meclis, kabinenin karşısında bir denge unsuru olarak işlev görecek şekilde, bakanları geri çağırma ve kabineyi inceleme konusunda yetkilendirildi. Meclisin, ayrıca, partideki üst sınıfın onaylamak istemeyeceği önergeleri geçirmesine izin verildi ve böylece eski parti komiteleri karşısında bir denge unsuru haline geldi.

Bunlara ek olarak, 1989 seçimleri, Irak-İran savaşı sonrasındaki dönemde daha ileri boyutlarda "demokratikleşme" için bir işaret olarak karşılandı. Meclis yeni bir anayasa onaylayacaktı. Bu anayasa, Temmuz 1990'da açıklanan ana plana göre, RCC'nin kaldırılması, yeni bir devlet başkanlığı seçim sistemi, sınırlı sayıda çok partili bir sistemin kabulü ve buna benzer "demokratikleşme" amaçlı önlemler içeriyordu.[13] Bu şekilde Meclis, belli muhalefet gruplarının süreçten halen dışlanmasına rağmen, mevcut siyasi sistemle uzlaşmayan gruplara dikkatli bir şekilde açılıyordu.

Güçlü bir sansür sistemi, sıkı istihbarat kontrolü ve süreç üzerindeki doğrudan parti gözetimiyle (İzzet İbrahim'in başkanlık yaptığı Gözlem Komitesi), sonuç, yönetimin istediğinden farklı olamazdı. Adayların sosyal ve siyasi özellikleri, yönetimin kendi tabanını genişletme isteğini yansıtmaktadır ve toplumun hangi kesiminin donatıldığını, hangi kesiminin engellendiğini gösterir.

Ulusal Meclis 1980-1984

1980'de seçilen Meclis üyeleri şöyle tanımlanıyordu: "Baas kadrolarında yer alan, orta ve hatta tercihen üst-orta sınıftan, 35 ile 42 yaşları arasında, ço-

13 29 Haziran 1990'daki hükümet duyurusuna göre.

günluğu Kâsım'a karşı yürütülen mücadele döneminde partiye katılmış" ve "lise-sonrası eğitimi alanlar" ve çoğu "partide veya devlet hizmetinde" bulunmuş veya "orta okul ve liselerde öğretmen olarak çalışmış kişilerin şansı oldukça yüksektir". Bağdat seçim bölgesindeki adayların tanıtım sürecine gelince, çoğunluk vilayetlerde doğan ve parti hiyerarşisindeki ilk adımlarını kendi vilayetlerinde atanlardı.[14] Bu uygulama, 1980'lerin başlarına kadar bakanlık görevleri üstlenen parti üyelerinin içinden geçtiğine benzer bir modeldi.

Adayların genel görüntüsü 1984 seçimlerinde de genel olarak aynıydı.[15] Adayların % 40'ından fazlası partiye kabul edildi (parti destekçileri dahil olmak üzere) ve bunların yarıdan fazlası da parti örgütünün çeşitli kademelerinde sorumluluk sahibi konumlardaydı. Adaylarm % 9,4'ü parti çalışanı ve % 6,6'sı da devlet memuruydu (bkz. Tablo 2). Adaylarda en yoğun karşılaşılan mesleki geçmiş eğitimle ilgiliydi (adayların % 27,3'ü); yarıya yakını üniversite eğitiminden daha üst düzey eğitime sahipti. Bu şekilde aydın tercihi, Irak'ta, Meclisin kuruluşundan beri yaygındı ve hükümetin bakanlık görevlerini doldurmak için 1970'lerden beri uyguladığı, siyasi eğilimi olmayan teknokratları işe alma politikasını yansıtmaktaydı. 1980 seçiminden süregelen bir başka nokta, Meclisin ve ayrıca Kürt Özerk Bölgesi (Kürt Meclisi - % 10) yasama kurulunun eski üyelerinin yüksek oranıdır.

1989 SEÇİMLERİNE GENEL BİR BAKIŞ

1984 yılının tersine, 1989 seçimlerinde, partiden gelen adaylarm sayısında sert bir düşüş vardı (toplam adayların % 27'si). Çoğu aday partide herhangi bir sorumluluğu ve hatta tam üyeliği bile olmayan düşük konumlardaydı. Profesyonel parti çalışanlarının oranı da benzer şekilde 1984'teki oranın üçte birine düştü. Kadın Kolları, Çiftçiler Birliği veya mesleki dernekler (öğretmenler, avukatlar vb.) gibi yarı-parti örgütlenmelerinde aktif olan adaylar da 1984 yılı ile karşılaştırıldığında azalmıştı. (Toplam oran 1984'teki % 28,6'dan 1989'da %19,5'e düştü.) Daha önce Meclis üyesi olan adayların oranı da önceki seviyenin yarısına geriledi. Daha yüksek bir akademik kariyer tercihine gelince, bu ölçüt de biraz aşağı indi. Bunun yerine, 1970'lerin

14 Amatzia Baram, "Irak Ulusal Meclisindeki 1980 seçimleri: Denetlenen Demokraside bir deneme", *Orient*, Eylül 1981.

15 1984 ve 1989 seçimlerindeki milletvekili adaylarının ısınıflandırılması yazar tarafından, adayların seçimlerden önce ve sonra verdikleri Irak gazetelerindeki demeçleri göz önüne alınarak yapılmıştır. Referans alınan gazeteler şöyledir: *el-Savra*, Ekim 3-13, 1984, *el-Cumhurriye*, Mart 13-21, 1989. Bkz. Keiko Sakai, "Parti Elitinden Yerel Elite" [Japonca], sayı 36, cilt 4, 1995.

TABLO 2
1989 Seçimlerinde Adayların Oranı ve Sosyal Alt Yapıya Göre Seçim Olasılığı
(olasılık = Ca/C/Ea/E; Ca= özellikleri ile aday (a); C= adayların toplam sayısı; Ea= özellikleriyle kazananlar (a); E= toplam kazananlar)

	Adayların oranı		Olasılık	
Sosyal geçmiş	1984	1989	1984	1989
Parti kariyeri				
Parti üyesi	40,6	27,0	1,8	1,5
(Parti kadrosu)	24,3	7,3	2,7	2,5
Meslek				
Parti örgütü	9,4	3,5	2,6	2,8
Hükümet	6,6	2,0	1,4	0,8
Sosyal sektör	9,9	2,4	0,8	0,8
Yerel yönetim	5,7	2,3	1,3	1,4
Eğitim	27,3	23,9	1,1	1,4
Hukuk	6,8	6,7	0,8	1,2
Tıp	3,0	2,5	0,7	1,6
Mühendislik	1,9	2,3	0,4	0,5
Özel sektör	2,7	4,1	0,0	0,6
Tarım	8,4	10,0	0,9	1,0
Savunma	5,6	11,8	0,5	0,7
Sosyal katkı				
Gözde işler	11,0	4,2	1,8	1,8
Entelektüel işler	17,6	15,3	1,0	1,0
Yerel işler	17,7	11,3	0,6	1,1
Ulusal Meclis eski üyesi	9,9	4,3	2,5	2,1
Akademik kariyer				
Üniversiteden yüksek	44,9	37,8	1,1	1,4
Resmi eğitimi olmayan	3,3	5,5	0,5	0,7
Diğer etmenler				
Lakap/Soy ismi (lakab/nisbe) taşıyanlar	6,5	50,6	1,4	1,1

Kaynak: el-*Sevra*, 3-13 Ekim 1984; el-*Cumhuriyye*, 13-21 Mart 1989.

sonlarında yönetimin teşvikiyle partinin düzenlediği okuma-yazma kampanyalarına katılma dışında resmi bir eğitimi olmayan adayların oranı yükselişteydi. Devlette veya sosyal sektörlerde çalışan aday oranındaki (1984'teki oranın üçte biri veya dörtte biri) düşüşe paralel olarak, özel sektörde çalışanların oranı arttı.

Böylece, adayların 1989 seçiminde mensup oldukları alan dağılımı, bakanlar ve partideki seçkin sınıfa benzer şekilde, 1980 ve 1984'te görülenden büyük oranda farklıydı. Bu değişim, Meclisi, partiye ve devlet düzenine

bağlı siyasi bir organdan, Saddam'ın parti yapısını atlatmak için kullanmaya çalıştığı daha bağımsız bir kuruma dönüştürme isteğini gösteriyor.

1989 Seçimlerinde Aşiret Kimliğinin Ortaya Çıkışı

1989 Seçimindeki Özelliklerin Ayrıntılı Değerlendirmesi

Adayların mesleki dağılımında değişiklikler, yönetimde söz sahibi olmak isteyen insanların siyasi tavrını da yansıtıyor. Bir bakıma, belli sosyal özelliklere sahip adayların sayısındaki artış, o grubun, siyasi bilincindeki artış ve görüşlerinin mevcut sistem tarafından kabul edileceğinin farkına vardıkları anlamına geliyor. Oranı azalan gruplar ise sosyal özelliklerine yönetim tarafından artık ihtiyaç duyulmadığını fark ediyor. Parti üyelerinin sayısındaki düşüş de, adayların parti görevlisi olarak yükselmenin etkisizliğini fark edip bunun yerine yükselmenin veya kendilerini desteklemenin başka yollarını aradıklarını gösteriyor. Diğer bir deyişle, adayların gözünde eskiden parti/devlet hiyerarşisinin altında kalan Ulusal Meclis, mevcut hiyerarşiye daha az uygun olduğu düşünülen kişilere daha açık bir hale geliyordu.

Meslek gruplarındaki artış (mühendislik, tarım ve özel sektör), yönetimin kamu sektörü ve 1980'lerde getirilen resmi adıyla "sosyalist" sektörler pahasına özel sektörü destekleme politikasını yansıtıyor.[16] Askeri kariyere sahip adaylardaki artış, orduyu ve İran'a karşı yürütülen ulusal mücadeleye katılan insanları yatıştırma politikasını ortaya koyuyor. Yeni ortaya çıkan bu gruplar, partide, ya daha düşük mevkilerdeydi ya da partiden olmayan bireylerdi.

Sonuncusu ve en önemlisi, adaylar arasında kabile *aşiret* (*lakab*) veya *soy ismi* (*nisbe*) kullananlar arasında muazzam bir artış olmasıydı. Daha önce değinildiği gibi, *lakab* veya *nisbe*'nin resmi kullanımı 1970'lerin başlarında yasaklanmıştı. Ve 1984 seçimlerinde neredeyse hiç *lakab* veya *nisbe* kullanımı yoktu. Fakat bazı bakanlar veya parti üyeleri 1980'lerin ortalarında resmi müdahale olmadan *lakab* veya *nisbe* kullanmaya başladı. Bu uygulama hızla yayıldı. 1989 seçimlerinde ise adayların yarıdan fazlası *lakab* veya *nisbe*'yı resmi olarak kullanarak aşiretini veya soyunu belirtiyordu. *Lakab* veya *nisbe* ya kabile, aşiret ya da memleket ile ilgiliydi. Bu da, siyasi yönden bilinçlenen insanların yönetime katılma konusunda etkili olacağına inanarak aşiret veya yerel alt yapılarını vurgulamaya başladığı anlamına geliyor.

16 Devletin 1980'lerdeki özelleştirmelerine göre tarım ülkedeki en özel sektörlerden biri haline geldi. Ülkedeki tarım işçileri ve tarım mühendisleri, sektörün sosyalist devlet tarafından korunduğu günlere nazaran daha yükselişte ve farklı bir konumdadır.

Lakabı Kim Kullanıyor?

1989 yılında, Ulusal Meclis'e girmek isteyen adaylarda, büyük çaplı belirgin aşiret veya bölge yoğunlaşmaları yok gibi görünmesine rağmen, bazı büyük *lakab/nisbe* sahibi grupların kimliği kendi aralarında saptanabilir. Tablo 3'e göre lakap sahibi en büyük grup, Cuburi kabilesidir. Tablodaki kabile veya saygın aşiret-aile geçmişi olan 18 büyük grup içinde yalnızca Tikriti ve Duri kabileleri bölgesel gruplardır. Bu büyük gruplar, birden fazla vilayette bulunur ve geniş alanlarda güçlü bir etkileri vardır. Büyük olanlar haricinde, çoğu aşiret grubu, oran bakımından küçüktür ve sadece kendi yerel vilayetlerinde

TABLO 3
1989 Seçimlerinde *Lakab* Taşıyanlar

	Aday sayısı (olasılık)	Seçim için aday olduğu vilayet	Sosyal altyapı
Ee-Cuburi	27 (0,7)	Niveva / Selahaddin / Tamin / Necef / Bağdat	Zübeyd Konfederasyonu
el-Duleymi Konfederasyonu	15 (1,1)	Bağdat / Babil / Diyala	Zübeyd Konfederasyonu
el-Cenabi	11 (0,3)	Bağdat / Babil / Diyala / Kadisiye	Zübeyd Konfederasyonu
el-Maşadani	11 (1,4)	Bağdat / Selahaddin / Ninewa	Seyyid
el-Şammari	11 (1,0)	Wasit / Babil / Diyala / Necef / Kadisiye / Anbar	Şammar Konfederasyonu
el-Nueymi	9 (1,7)	Bağdat / Selahaddin / Tamin / Nineva / Duhok	Seyyid
el-Tikriti	9 (1,7)	Bağdat /Selahaddin / Tamin / Nineva / Duhok	Yerel grup
el-Burvari	8 (0,5)	Duhok	Kürt
el-Barzani	8 (0,5)	Süleymaniye /Erbil / Nineva / Bağdat	Kürt, Seyyid
el-Ta'y	7 (0,7)	Erbil / Duhok / Tamin / Babil / Nineva / Diyala	Şammar'ın asıl kabilesi
el-Bayati	6 (1,3)	Tamin / Selahaddin / Babil / Diyala / Nineva / Bağdat / Tamin	Rabi'a konfederasyonu veya Türkmen
El-Duri	6 (-)	Süleymaniye / Diyala	Yerel Grup
El-Jaf	6 (0,6)	Basra / Vasıt	Kürt
El-Sa'dun	6 (1,3)	Bağdat / Babil / Diyala / Nineva	Muntafik Konfederasyonu
El-'Ubaidi	6 (2,5)		Zübeyd Konfederasyonu
El-Azzavi	6 (1,3)	Diyala / Vasıt / Bağdat	Saygın aile
El-Hamdani	6 (-)	Tamin / Bağdat	Zübeyd Konfederasyonu
El-Ma'muri	5 (0,8)	Babil / Necef	Zübeyd Konfederasyonu ?

Kaynak: Tablo 2 ile aynı.

etkilidir. Diğer bir deyişle, otoriteleri veya köklerinin soyluluğu ülke çapında kabul görmez, sadece kendi memleketleriyle sınırlıdır.

Tablo 3'te sıralanan, potansiyel olarak etkili bu kabile grupları, Irak'ın kuzey ve batı bölgelerinde yaşayan Sünnilerdir. Tarihi gerçekler Irak'taki aşiret dağılımının yalnızca Sünni veya kuzey/batı bölgesinde yoğunlaşmadığını, daha ziyade, güney ve Kürt bölgelerinde güçlü bir oluşum olduğunu gösteriyor. Fakat 1989'daki Ulusal Meclis adayları arasında, ulusal çapta etkiye sahip olan güney Irak bölümünden hiçbir aşiret grubu yoktur. Bu konuda tek istisna ise Muntafik konfederasyonunda, Sünni *şeyh* ailesi olan el-Sadun ailesidir. Bu önde gelen aile, Osmanlı döneminden beri, güneydeki Şii köylü-aşiret üyeleri üzerinde uygulanan Sünni şeyh-toprak sahibi kontrolünün tarihi rolünü simgeliyor.

Vilayete göre sınıflanmış adaylar arasındaki *lakab/soy ismi* taşıyanların oranı incelendiğinde (Tablo 4), bu oran Yukarı Dicle bölgesinde nispeten daha yüksek ama Kerbela gibi doğu bölgeleri ve en güneydeki Bataklık alanlarının (Zi Kar, Musanna ve Meysan vilayetleri) yanı sıra, Kuzey Irak'ta daha düşüktür. Bu alanlar onlarca yıl boyunca, hükümet karşıtı eylemlerin, deyim yerindeyse, yuvası olmuştur ve bu bölgelerde *lakap/nisbe* taşıyanların siyasi istekleri, mevcut yönetim sistemi içinde olsa bile desteklenmez; aksine siyasi katılım baskı altına alınır. Bu durum, söz konusu bölgelerden (Vasıt, Meysan ve Musanna vilayetleri gibi) gelen adaylar arasındaki parti üyeleri oranının halen oldukça yüksek olmasının bir sonucu olabilir.

Böylece, büyük kabile gruplarının siyasi alanda var olmasının Irak'taki sosyal koşulları tam olarak ve doğru şekilde yansıtmadığı, bunun yerine, yönetimin Sünni Üçgen'deki belli kabile gruplarına yönelik tavrı ve bunlara olan bağlılığını gösterdiği sonucuna varılabilir.

Sünni Üçgen'deki büyük kabile gruplarının, siyasi farkındalığını artırmasına izin verilen tek grup olmasının sebebi, 1970'lerin sonları ve 1980'lerin başında, kabile/yerel koalisyon benzerinin Saddam yönetimine etkisiyle yakından ilgilidir. Adaylar arasındaki en büyük kabile grubu olan el-Cubur kabilesi, çoğunluğu Şii kökenli olan Babil vilayetinde yaşayan dikkate değer sayıdaki üyeleri haricinde, esasen Nineva, Selahaddin ve Sünni yoğunluğu olan Yukarı ve Orta Dicle bölgelerinde yaşar. İkinci büyük grup, çoğunlukla yukarı Fırat bölgesinde yaşayan Duleym kabilesindendir. *Lakab/soy ismi* taşıyan üç büyük grup (al-Cubur, ed-Duleym, el-Canabi), el-'Ubeyd ve el'Azza gibi büyük gruplarla birlikte, Zübeyd kabile konfederasyonundandır. Fakat bu birlikteliğin oluşması, Şammar veya Muntafik kadar sıkı olmamıştır. Be-

şinci büyük grup ise, Suriye'nin doğu kısmı ve Ürdün ile Suudi Arabistan'ın bazı kısımlarının yanı sıra Irak'ın kuzey ve batı bölümlerindeki geniş alanları kontrol eden Şammar kabilesidir.

Burada önemli olan nokta, İran'a karşı yürütülen uzun süreli savaşta, ordunun büyütülmesi gerekli olduğu zaman, bu grupların, Baas yönetimi altında, orduya, özellikle de 1980'lerin ortalarında Cumhuriyet Muhafızları'na katılmış olmasıdır. el-Cubur kabilesinin liderlerinden biri, yönetimin, 1982-83 yıllarından başlayarak, el-Cubur ve el-Duleymi gibi büyük kabilelerden, ve çoğunlukla da Tikrit, Beyci ve Şergat kasabalarından olmak üzere, kabile üyelerini askere almaya başladığına dikkat çekmiştir.[17] Bu kabilelerin bazı üyeleri 1980lerde bakanlık görevlerine atanmıştır (örnek olarak el-Duleym kabilesinden Haberleşme Bakanı Latif Cassim ve el-Cubur kabilesinden Dışişleri Bakanı Hamid Elvan).

Kabine oluşturulurken, Sünni bölgelerinden gelen yerel gruplar arasında gözetilen denge, bu grupların Meclisteki siyasi farkındalığını hızlandıran etmenlerden biri olabilir. Bu yerel gruplar, parti veya hükümetteki resmi siyasi görevlerde değil, yönetimi destekleyen ordu gibi kurumlarda, Cumhuriyet Muhafızları, güvenlik güçleri ve Saddam'ın özel koruma birlikleri gibi zorlu örgütlerde askere alınırken, yönetimin yürüttüğü nüfuz sahibi bölgeler arasındaki dengeyi sürdürme politikasından faydalanarak aslında resmi siyaset alanında yönetime erişmek için çaba gösteren akrabalarının yükselme araçlarıydı. Bu şartlar altında resmi-temsil sisteminde yer almak için daha büyük umutlar taşımaları, onlar adına son derece doğaldı. Bakanları, koalisyon benzeri yönetimde, kendi yerel gruplarının temsilcisi olarak gördükleri için grup kimliğini bir kenara bırakmak gibi bir ihtiyaç hissetmediler. Aslında bu gruplar genel seçimlerde kendi *lakab*'ını kullanan ilk gruptu, çünkü adaylar arasında *lakab* taşıyanların oranı, diğer kabileler veya aşiretlerde ortaya çıkmadan çok önce, 1984 seçimlerinde Anbar ve Selahaddin vilayetlerinde (Yukarı Fırat ve Orta Dicle bölümleri) zaten yüksekti (bkz. Tablo 4).

KABİLE GRUPLARI İLE YEREL GRUPLAR ARASINDAKİ İLİŞKİ

Irak siyasetinde kabileciliğin yeniden canlanması, kabile gruplarıyla yerel grupları, birbirine eşit, siyasi oyuncular olarak ortaya çıkardı. Ortak yaşam alanı ve aile içi evliliğe dayanan yerel gruplarla, ortak soya dayanıp *'asabiye* (dayanışma) ile bir araya gelen kabile grupları, doğal olarak yapı itibariyle

17 Mash 'anal-Juburi ile röportaj, *The Independent*, 20 Ağustos 1995.

TABLO 4
Lakap/Soy İsmi Taşıyanların Adaylar Arasındaki Payı ve Olasılığı, 1989 Seçimleri

	Adayların payı %		Olasılık	
Vilayetler	1984	1989	1984	1989
Dohuk	0,0	73,0	0,0	1,1
Erbil	10,0	28,1	0,9	0,6
Süleymaniye	0,0	24,4	0,0	0,6
Nineva	3,7	57,1	2,3	1,1
Tamin	0,0	59,0	0,0	0,6
Diyala	4,5	59,7	3,4	1,0
Selahaddin	21,7	62,5	1,7	1,0
Anbar	21,3	31,1	1,4	1,2
Bağdat	1,9	54,3	0,8	1,3
Babil	12,1	56,9	0,0	1,2
Kerbela	9,1	42,3	2,2	1,0
Necef	0,0	57,1	0,0	1,2
Kadisiye	37,5	64,0	1,8	1,0
Vasıt	0,0	76,2	0,0	1,1
Maysan	8,7	40,0	1,4	0,6
Zi Kar	19,4	28,6	0,8	0,8
Musanna	0,0	36,4	0,0	1,1
Basra	0,0	50,9	0,0	1,1
Ortalama	6,5	50,6	1,4	1,1

Kaynak: Tablo 2 ile aynı

farklıdır. Yukarı Fırat bölgesinde nüfusun çoğu, el-Duleym kabilesiyle öyle ya da böyle akrabadır, durum Orta Dicle bölgesinde de belli bir noktaya kadar böyledir. Bunun aksine, Yukarı Dicle bölgesindeki Musul halkı ve diğer şehir sakinleri kolay kolay belli bir aşiret grubuna bağlandırılamaz. Çoğunlukla aşiret farklılıkları, yerel grupların bütünlüğünü bozar (Tikrit'teki Şiyaşa ve el-Beycat) ve yerel farklılıklar da aynı kabile grubu içinde bölünmelere neden olur (örneğin, Duleym'deki el-Ravi ve el-'Ani. Ravi kabilesi kendi kabile üstünlüklerini, *seyyid* geçmişlerini kanıtlayarak meşru hale getirirken, el-'Ani kabilesi de tarihsel konumlarıyla gurur duyuyor).[18]

Buna rağmen aşiret de, yerel gruplar da aynı siyasi dinamiklere göre işlev görür. Bu eğilimin dikkat çekici bir özelliği, aşiret grupları arasındaki *saer* (intikam) geleneğinin yalnızca ortak kabile kökenden gelenlerle sınırlı olmayıp yerel grupları da içermesidir. Bu gelenek daha sonra göreceğimiz gibi, ordudaki çeşitli aşiret grupları arasında kanlı karşılaşmalar yaşanmasına se-

18 el-Rawi kökenine ilişkin detaylar için bkz. elMu'adidi.

bep olan siyasi bir öneme sahiptir.[19] Bu bağlamda Duleym kabilesinden bazı astsubayların üst rütbeli subaylarından birinin idam edilmesi nedeniyle intikam almak için Mayıs 1995'te başlattıkları ayaklanmadan bahsedebiliriz.[20] Bu nedenle, yönetici seçkin sınıfın yerel Tikriti gruplarından biri olduğu algısı, diğer aşiret gruplarını da intikam almak için (*saer*) harekete geçiriyor.

Yönetimin Yükselen Gruplara Yönelik Tercihi

Adayların dağılımı yönetimin muhtemel destekçilerinin siyasi farkındalığını gösteriyorsa da, yönetimin bu grupları tercih ettiği anlamına gelmiyor. Seçim sonuçlarının büyük oranda yönetimin isteğini yansıttığını varsayın, her sosyal grubun seçimde başarılı olabilmesi, adayların, hangi oranda gerçekten yönetim tarafından uygun destekçiler olduğunu gösterir. Burada "olabilirlik", belli sosyal özellikleri bulunan bir adayın diğer adaylardan daha kolay seçilebileceği anlamına geliyor.[21]

1984 ve 1989 seçimlerinde, parti üyeleri için geçerli "olabilirlik", diğerleriyle kıyaslandığında oldukça yüksek olmasına rağmen bu oran, 1989'da biraz azaldı. Bu rakamlar, yönetimin parti üyelerine halen diğer sosyal gruplardan daha fazla ihtiyaç duyduğunu gösteriyor. Öte yandan, *lakab/nisbe* (lakap/soy ismi) taşıyan adayların sayısında hissedilir bir artış olmasına rağmen bu kişilerin "olabilirliği" artış göstermemiştir; hatta aslında azalmıştır. Devlet memurları ve eski meclis üyelerine gelince, onların "olabilirliği" tıpkı adaylar arasındaki oranları gibi azalmıştır. Bu grupların önemli bir rol oynamaya yönelik siyasi hırsları azalırken, rejimin de onları, mecliste temsil için önemli görmediği açıktır. Parti görevlilerinin siyasi etkinlikleri azalmasına rağmen, rejim hâlâ onlara bağlıdır. *Lakab/nisbe* taşıyanların ise meclisteki siyasi hırsları artıyorken, bu girişimleri, rejim tarafından henüz gerçek anlamda hoş karşılanmıyor.

"Olabilirliğini" yükselten sosyal gruplar, mesleki derneklerde yer alanlar ve özel sektörle belli yerel işlerde çalışanların yanı sıra eğitim, hukuk ve tıbbi işlerde çalışan aydınlardır. 1980'lerdeki seçimler ve bakanlık dağılımlarından beri meslek gruplarına ilginin arttığı, yani, rejimin devlet kurumlarında, siyasi yönden tarafsız olan aydınları tercih ettiği görülebilir.

---

19 al-Juburi ve Takritiler aşiretleri arasındaki anlaşmazlıkların detayları için bkz. *el-Shark al Evsat*, 25 Eylül 1992; *el-Hayat*, 13 Mart 1993.

20 Ayrıntılar için bkz. *el-Shark el-Evsat*, 17 Haziran 1995.

21 "Olabilirlik" şunlarla hesaplanabilir: Ca= adaylar (a); C= adayların toplam sayısı; Ea= kazananlar (a); ve E= kazananların toplam sayısı. Sonra olabilirlik şunu verebilir Ca / C / Ea / E. Eğer bu sayı 1'den büyükse, bu (a) ile gösterilen adayların diğerlerine göre daha kolay seçilebileceğini gösterir.

Özel sektör ve yerel işlerden gelen adaylar, mevcut hiyerarşiyle daha az ilgilidir ve partiyi tehdit etme ihtimali bulunan herhangi bir örgüte bağlı değildir. Halk komiteleri veya halk seferberlik kampanyaları gibi yerel işlerle meşgul olanlar, bir bakıma partinin gözetimi altındadır ama cazibeleri daha ziyade, geleneksel sorunları ele alma ve sıradan insanların yaşamlarını siyasi otoriteyle birleştirme konularında yerel, geleneksel saygınlıklarına dayanır.[22] İşlerinin özelliği erişim alanlarının küçük bir alanla sınır olmasıdır. Böylece rejim, yerel topluma, parti kolları yerine bu gruplarla nüfuz etmeyi daha güvenli bulur ama bu grupların çalışmalarını ülke çapında genişletmesini teşvik etmez.

Şimdi de *lakab/nisbe* taşıyan başarılı adayları inceleyelim. İlginçtir, daha yüksek bir seçilme olasılığına sahip *lakab* ve *nisbe* taşıyanlar belirli aşiretlerin, yani el-Ubeyd (Osmanlı döneminden beri Bağdat'ta yaşayan saygın aileleriyle ünlü bir aşiret), Tikriti ve Nueymi (Musul, Huvayca ve Bağdat'ta yaşayan saygın bir *seyyid* ailesi) kabilelerinin üyeleridir. Bu grupların Sünni olmaları dışında hiçbir ortak paydası yoktur. En büyük grupların (el-Cubur, el-Cenabi veya Şammar) olabilirliği yüksek değildir.

Hangi tür *lakab/nisbe* taşıyanların seçilme olasılığının daha yüksek olduğu konusunda genelleme yapmak zordur. Tek istisna ise Tikritilerdir. Fakat belli bir *lakab* ve *nisbe* taşıyanların siyasi isteklerindeki artışla rejimin onlara olan ilgisinin uyuşmadığı sonucuna varılabilir. Sünni yerel gruplardan oluşturulan, yönetimin gayrı resmi koalisyon benzeri sisteminden esinlenen, kuzeybatı bölgelerinde oldukça uzun bir özerklik ve bütünleşme tarihine sahip bazı aşiret bölümleri, kendi kökleriyle ilgili bilinçlidir. Fakat yönetim Cubur ve Şammar gibi bu aşiretlere açık siyasi temsil izni verme konusunda oldukça dikkatlidir. Yüksek siyasi istekleri olan aşiretlerin, yakın zamanda orduya ve diğer baskıcı kurumlara katıldığı bilindiği için, Saddam'ın, özerklik talepleri geliştirip ordunun, rejime karşı ayaklanmasıyla sonuçlanabilecek aşiret/yerel dayanışmasının artmasından korkması doğaldır.

Rejimin, yükselen aşiretleri kullanma konusundaki dikkatli olmasının bir başka göstergesi de, yeniden aşiretleşme ve aşiretleri sınıflandırmak gibi ideolojik bir uygulamadır. Bunun bir örneği, Saddam'ın aşireti olan Elbu Nasır'ı *seyyid* (soylu) olarak tanımaktır. Bu sınıf farklılığı dinî ve toplumsal

22 Halk Komiteleri (*el-şeb meclisi*), yerel yönetimler seviyesinde kurulmuş bir organdır. Üyeler atamayla gelir. Komiteler, Nüfus Yapılandırma Bürosu direktörlüğü altında çalışmalarını yürütür, fakat diğer komitelere (Kadın ve Ticaret Birliği) oranla bunların üzerinde partilerin etkisi daha zayıftır.

soyluluğa dayanır. Önemi ise, Seyyid'in tarihi rolünün aşiret anlaşmazlıklarında araya girmek olduğunu hatırladığımızda ortaya çıkar.

Dini değerler yanında, temel bir Baas ideolojisi olarak Arap milliyetçiliği, aynı zamanda aşiret gruplarını bir hiyerarşi içinde farklılaştırmak için de uygulanır. Maşadani'nin kendi aşireti ile ilgili eserinde (bkz. not 8) yazar şöyle diyor:

> Arap kabilelerinin soy ismine (*nisbe*) gösterilen saygı... Arap olma durumunu, Araplığın kökenini ve *Şuubiyye*'den gelen saldırılara karşı varlığını korumak, Arap düşüncesi hareketini yürüten liderlerin omuzlarına yüklenen bir sorumluluk haline gelmiştir.

Şuubiyye terimi Baas partisi üyelerinin bazı Şiilerin Araplıklarını reddetmek ve onları rejimin "İran ajanı, Irak düşmanı" olarak algıladığı şekilde, İran kökenli gibi tanımlamak için kullanılan ünlü bir ifadedir. Bu yüzden, kabile kimliği, Arap milliyetçiliği yapan Baas ideolojisine dahil edilirken aynı zamanda Arap ve Iraklı kimlikleri devamlı reddedilen Şiileri dışlamak da amaçlanıyor.

KÖRFEZ SAVAŞI SONRASINDA GELİŞMELER

Siyasi istekler ve rejimin tercihleri arasındaki fark, yakın dönemde anlaşmazlıklara neden olmuştur. 1989 seçimleri esnasında aşirete ilişkin siyasi isteklerle rejimin tercihi arasında ortaya çıkan fark o kadar belirgin değildi. Fakat 1991'deki Körfez Savaşından sonra rejimin, aşirete ait değer sistemine dayandığı daha belirgin ve açık bir hale geldi. Saddam Hüseyin 20 yıl önce reddettiği "nesil soyluluğu" kavramını kabul etti ve 1991 yılında Hz. Muhammed'in doğum günü nedeniyle yaptığı konuşmada şunları söyledi:

> İyi bir soydan... Ve iyi bir aile geçmişinden gelmeyen bir kişinin Baas partisi yönetimine girmesine izin verilmemelidir".

Hatta Saddam, Baas partisini de "kabilelerin kabilesi" olarak tanımlıyordu.[23] Ulusal Meclis'e girmek için Mart 1996'da yapılan son seçimlerde *lakab/nisbe* taşıyan aşiret adaylarını artırmaya yönelik daha önceki girişim, daha büyük bir ivme kazandı. Örneğin Cubur kabilesinden gelen adayların sayısı 1989'da 27'den 1996'da 31'e; Duleym kabilesinin 15'den 26'ya; Şammar

23 Körfez Savaşı'ndan sonraki bu gelişmeler için bkz. Amatzia Baram, "Neo-Tribalism in Iraq 1991-1996", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 29 Şubat 1997, s. 1-31.

kabilesinin 11'den 15'e; Nuaeymi'nin 9'dan 13'e; Ubeydi kabilesinin 6'dan 17'ye; Azzavi kabilesinin de 6'dan 15'e çıkmıştır. Tikrit'ten gelen adayların sayısında da ilginç şekilde bir değişiklik vardır: burada sayı önemli bir şekilde 9'dan 5'e düşmüş ve "olabilirlik" oranları da 1,7'den 1,3'e (dört adaydan ikisi) gerilemiştir. Bunlara ek olarak, Tikritilerin tarihi rakipleri olan Samarray'ler dört başarılı adayla görünmüştür.[24]

Fakat rejimin aşiretçiliğin yeniden doğuşunu hızlandırması, görünüşe bakılırsa, iki ucu keskin bir durum ortaya çıkarmıştır. Hükümet öncesi aşiret grupları aracılığıyla halkı seferberliğe çağıran yönetim, karşısında kendi kontrolü dışında çalışan ve oldukça büyük çapta güç talep eden, gittikçe daha fazla sayıda aşiret grubu bulmuştur. Bazı aşiretlerin siyasi alanda yükselmesi, siyasi istekleri olan aşiret gruplarıyla mevcut ayrıcalıklı gruplar arasında silahlı çatışmalarla sonuçlanmıştır.

1992 yılında ordudaki Cubur ve Tikriti kabilelerinin mensupları arasında, Cubur kabilesinin Körfez savaşı öncesinde bir askeri darbe girişiminde bulunma planlarına katıldığı gerekçesiyle çatışmalar patlak verdi. Bu olayı, Cubur kabilesine mensup subayların arka arkaya tutuklanması ve idam edilmesi izledi. Gelişmeler, Cubur kabilesinden eski Dışişleri Bakanı Hamid Elvan'ın 1993 yılında Irak'tan iltica etmesine kadar sürdü. Bu olay, yönetimin Cubur kabilesindeki bazı kesimlerin desteğini kaybetmesiyle sonuçlanabilirdi. Daha sonra, Duleym kabilesinden gruplar da yönetime meydan okudu. Bu süreç, akrabalarından biri olan General Mazlum el-Duleymi idam edildiğinde zirveye çıktı ve 1995'te hükümet karşıtı bir gösteri gerçekleştirildi. Yukarı Fırat bölgesinde yaşayan el-Cumeylat, el-Anis, er-Ravis ve el-Kubaysis gibi diğer büyük kabileler ve yerel gruplar, bu meydan okuma gösterisinde, Duleym kabilesinin yanında yer aldı.[25] Tablo 3'te yer verilen diğer aşiret grupları da bu grubun içindedir. Örneğin, Ubeydi aşireti üyeleri 1990 yılında, Cubur aşiretiyle yukarıda bahsedilen askeri darbe girişimine katılmıştı ve daha sonra, sonuçlarına katlanmak zorunda kaldılar.

Tüm anlaşmazlıklar, Tikritiler'le, öteki aşiret grupları arasındaki rekabetin şeklini almıştır. Bu rekabet, diğer grupların mevcut yönetimden daha fazla siyasi temsil ve daha geniş ekonomik ve sosyal çıkarlar istemesinden kaynaklanmıştır ama mevcut koşullar altında yönetime karşı bir tür muhalefet hareketine dönüşmüştür. Şu anda *şeyh* ailesinden olduğunu öne süren ve Cubur aşiretindeki etkili kişilerden olan Maş'an el-Cuburi, sürgündeki muhalefet ha-

24 *el-Cumhuriyye*'deki habere göre, 23 ve 26 Mart 1996.

25 Ayrıntılar için bkz. *el-Vasat*, 11 Haziran 1995.

reketinde etkilidir. Anlaşmazlık ve tasfiyeler diğer yerel gruplar içinde de yaşanmaktadır: Tikriti kabilesi önderliğindeki koalisyonun uzun süreli ortakları olan el-Duri aşireti, 1994 yılında, bazı akrabaları Gizli servis ve partideki[26] yüksek görevlerinden uzaklaştırılınca yönetime karşı güven kaybı yaşamıştır.

Nitekim Saddam'ın aile ve akraba ağı, özellikle orduda ve güvenlik güçlerinde bazı kesimlerin desteğini kaybetmiştir. Aşiret ve yerel düzeydeki birliklerde oluşan bu çatlaklar, rejimin, yerel gruplarda yükselen siyasi isteklerini kontrol etme konusundaki beceriksizliğiyle birlikte, egemen aile içinde de bölünmelere neden olmuştur. Böylece, bu parçalanma süreci devlet başkanının damadı ve yönetimdeki üçüncü adam olan Hüseyin Kemal'in Ağustos 1995'te iltica etmesi ve Şubat 1996'da geri gelince de öldürülmesine katkıda bulunmuştur.

Yeniden aşiretleşme politikalarının arzu edilen boyutlardan öteye gittiğini fark eden Saddam Hüseyin, "demokratikleşme" sürecini destekleyerek resmi kurumsal kontrolü ayarlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda 1996 yılında ezici bir "zaferle" kazandığı devlet başkanlığı referandumunu gerçekleştirmiş ve yeni yönetimini, parti hiyerarşisinden ziyade halkı baskı altına alarak sağlamlaştırmıştır. Nihayet Mart 1996'da, geç kalmış Ulusal Meclis seçimleri gerçekleştirilmiştir. Bu seçime, pek çok partinin katılımına izin verilmiş ve yönetim bazı Kürt isimleri, eski Komünistleri ve eski Arap milliyetçilerini siyasi "çoğulculuk" görüntüsü sunma amacıyla davet etmiştir. Fakat demokratik bir görüntü oluşturmaya yönelik bu çabalar sadece eski çift yönlü kontrol modeline dönüşün sinyalini vermiştir. 1996 sonunda, Uday'a suikast girişiminde bulunulması ve Barzan Tikriti'nin, 1998'de Cenevre'den zorunlu dönüşü, egemen aile içinde devam eden iktidar mücadelesinin belirtisi olabilir. Saddam'ın ailesinde gerçekleşen sık toplantılar ve 1996 yılında önemli aile üyelerinin evde göz hapsine alındığı yolundaki söylentiler, yeniden aşiretleşme politikasının geri teptiğini göstermiştir.

SONUÇ

Aşiret dayanışmasını teşvik politikası, 1980'lerde tedbirli bir şekilde desteklenmiştir ama Körfez Savaşının ardından, Sünni aşiretlerden yayılarak kontrol edilmesi çok daha zor olan Şii ve Kürt bölgelerine yayılmıştır. Güvenlik güçleri artık merkezi otoriteye uymayan aşiret üyelerini kolayca tutuklayamıyor ve insanlar aşiret liderlerine başvuruyor.[27] Genel anlamda aşiretler, ulus-

26 Bkz. *el-Hayat*, 21 Mayıs 1994.

27 Irak'ın güneyinde yaşayan *Sheikh* ailesiyle 1997'de yapılan röportaja göre.

lararası ekonomik izinler altında, yerel ekonomilerde daha büyük güçlere sahip bir konumdadır.

Gittikçe büyüyen aşiret gücü karşısında yönetim de aşiretlere karşı geleneksel politikayı uyarlamaya çalışıyor; yani, değişik aşiretlerin içinde birbirine karşı olan aşiret içi gruplaşmalar (genelde *şeyh* ailesi grupları) yaratmak. Bir aşiretteki belli gruplara askeri ve ekonomik destek sunarak, rejim, en büyük *şeyhin* seçimine dışarıdan müdahale ediyor.[28] Rejimin, aşiret grupları arasındaki ayrımcılığı ve esas grubun dışındaki daha küçük aşiret gruplarını tercih etmesi de büyük aşiretlerin birliğini bozmaya yönelik isteğini sergiliyor. Yakın dönemde Duleym ve Cubur gibi büyük aşiretlerin muhalefetiyle karşı karşıya kalan rejim, bu aşiret gruplarını yeniden düzenlemeye ve *şeyhleri* hükümet yanlısı aşiretlerden atamaya çalışmıştır. Ayrıca, rejim, çeşitli aşiret gruplarının bağlılığını yeniden doğrulamaya çalışmış ve Saddam'a *bey'a* yemini eden ülke çapındaki "sadık aşiretlerin listesini" yayınlamaya başlamıştır.[29]

Yeniden aşiretleşme, yalnızca ülke içindeki aşiret gruplarını değil yabancı düşman güçlerini de etkilemektedir.

Örneğin, Körfez Savaşının ardından Irak'tan iltica eden siyasi isimler arasında kimliklerini aşiret ve ailelerinin soyluluğuna dayandıran pek çok siyasi grup ortaya çıkmıştır. Bunlar çoğunlukla, siyasi isteklerini Sünnilerden daha farklı bir yolla, yani muhalefet hareketi ile artıran Şii aşiret gruplarıdır. 1958 devrimi öncesindeki anayasal özgürlük ortamında kendilerine düşen rolü yeniden değerlendiren bazı gruplar, aşiret otoritelerine dayanarak vatansever bir bilinç geliştirmiş gibi görünüyor. Böyle bir gelişim güneydeki memleketlerinin aslında yönetimin yanı sıra muhalefet grupları ve uluslararası güçler tarafından bile terk edildiğini fark etmeleriyle birlikte kolaylaşıyor. Bazıları, Irak'ta, muhalefet kaynağının yalnızca aşiret toplumu olabileceğine ve mevcut ideolojik siyasi güçlerden çok daha etkili sonuçlar vereceğine inanıyor.[30]

---

28 Ekim 1992'de, örneğin aşiretlerin etkisinin yoğun olduğu Wasit şehrinde rejim sonrası ordunun ve devletin gücünün yükselmesiyle ortaya çıkan *th'ar* örgütlenmesi, *FBIS Ortadoğu ve Kuzey Afrika*, 21 Ekim 1992.

29 Irak Haber Ajansı'ndaki 12 Mayıs 1993 ve Babil'deki 30 Haziran 1994 tarihli yazılara göre. Yazılarda geçtiğine göre Saddam seçim kampanyası süresince Shammari aşiretinden tehdit aldı. Ancak Saddam o zaman da, sonrasında da başka aşiretlerden; Necef, Anbar, Di Gar ve Ninewa'dan aldığı tehdit ve uyarılara rağmen aynı seçim kampanyasını yürütmeye devam etti. *El-'Iraq*, 27 Ağustos 1998.

30 Yazarın Sami el-Ma'jown ile yaptığı röportaja göre (Londra'da yaşayan bu kişi, Islah partisine karşı olan liderlerden biridir ve aşiret yasalarına göre yaşamaktadır).



ÜÇÜNCÜ KISIM

Kürt Aşiretleri ve Devletler: Aşiretçilik, Etnik Köken ve Milliyetçilik

20. yüzyılın başında
yerel giysileriyle üç kürt aşiret reisi.

6

Kürtler, Devletler ve Aşiretler

MARTIN VAN BRUINESSEN

Tarihsel açıdan bakıldığında Kürt toplumu çoğu zaman iki veya daha fazla komşu devletin sınır boylarında yaşamış ve bu devletlerin arasında tampon bölge olarak işlev görmüştür. Yaklaşık 1500 yılı dolaylarından Birinci Dünya Savaşı'na kadar bu devletler, batıda Osmanlı İmparatorluğu ve doğuda önce Safeviler, daha sonra Kaçar hanedanlığı ve İran'dı (Rusya ve İngiliz İmparatorluğu bölgeye kuzey ve güneyden yavaş yavaş sokuluyordu). Birinci Dünya Savaşı'nın ardından bölge, bu devletleri takip eden dört modern ulus-devlet arasında bölündü ve her devlet için, sınırdaki ve çoğunlukla güvenilmeyen bir yer haline geldi. İmparatorluk veya ulus-devlet olması fark etmeksizin bu devletlerin hepsi, Kürt toplumunun sosyal ve siyasi örgütlenmesi üzerinde derin bir etkiye sahip olan, çeşitli dolaylı yönetim biçimleri uyguladı. Farklı tarihsel dönemlerde, Kürt toplumunda var olan belli aşiret oluşumları, birçok açıdan bu devletlerin Kürt toplumu ile yaşadığı etkileşimin ürünleriydi.

DEVAMLILIK VE DEĞİŞKENLİK

Geçen dört yüzyılda yazılmış çeşitli kaynaklarda bahsedilen Kürt aşiretlerinin isimlerini karşılaştırınca, bazı aşiretler yok olup yenileri ortaya çıkmaya devam ederken birçok büyük aşiretin zaman içinde göze çarpan bir devamlılık gösterdiği anlaşılır.[1] Bu aşiretlerin büyüklüğü ve karmaşıklık derecesi zaman-

1 Kürt aşiretleri ile ilgili önemli kaynaklar şu şekildedir: *Şerefnâme* (Kürt emirlikleri tarihi üzerine 16. yüzyıl sonunda yazılmıştır), Türkay 1979 (Osmanlı belgelerinden aşiretlerle ilgili olarak toplanan veriler), Hurşid Paşa 1997 [1860] (1848-52 yılları arasında İran-Osmanlı sınırını çizen ko-

la önemli ölçüde değişmiştir, bu yüzden örneğin 1950 yılındaki Milli veya Caf kabilesinin 1850 veya 1999 yıllarında aynı adı taşıyan aşiretlerle önemli yönlerden benzer olduğu varsayılamaz.[2]

Hakkında az çok güvenilir tanımlar bulunan aşiretler (farklı dönemlerden kalma), örgütlenme büyüklüğü ve karmaşıklığı bakımından çok farklıdır.[3] Bazıları kırsal göçmenlerdir ya da yakın zamana kadar öyleydiler; bazıları yerleşik tarımı, mevsimsel göç ve hayvancılık ile birleştirir; diğerleri ise yerleşik köylü çiftçilerden meydana gelir. Bugün, birçok aşiretin büyük bir bölümü, bazı yönlerden avantaj sağlayabilen aşiret değerleri ve örgütlenmesini tamamıyla terk etmeden kentsel yaşama geçiyor. Özellikle İstanbul ve Ankara'da, eski şehirli sınıflar göz önüne alındığında, Kürtlerin bu şehirlere geçen on yıllar boyunca kitleler halinde göç etmesi aile, aşiret veya bölgesel ilişkilerin hüküm sürmesi anlamında, hem yerel siyasetin hem de devlet siyasetinin "aşiret" kontrolüne girmesi gibi bir etkiye yol açmıştır.

Başta küçükler olmak üzere, bazı aşiretler gerçek soy gruplarına yakın olmasına rağmen, hakim soyla akrabalık ilişkisi belirsiz olan veya sadık ama akraba olmayan üyeler olarak kabul gören çıkarcılar da hemen her yerde bulunur. Akrabalık ideolojisi önemli olmasına rağmen, büyük aşiretlerde, siyasi ilişkiler ve ortak liderlik ya da lider soya bağlılık konuları daha açık bir şekilde yer tutar. Kürtler, Arap aşiret üyelerinin ünlü olduğu, soylarına kendini kaptırma duygusunu paylaşmaz; bu yüzden, büyük Kürt aşiretlerinde bile bütün üyelerin ortak bir soydan geldiği yönündeki inanç, bir aşiretin siyasi bir koalisyonda ilk kez ortaya çıkmasından sonraki birkaç kuşak içinde kendini kabul ettirebilir.

Büyük aşiretlerin çoğu, lider sülale, bir grup kentli aşiret/soy, yanaşma soylar ve aşiretten olmayan bağlı köylülerle birlikte hiyerarşik bir yapıya sahiptir. Bu aşiretlerin bazıları, kendilerini oluşturan parçaların farklılığını açık bir şekilde kabul eder (bu nedenle bazı yazarlar bu aşiretleri konfederasyon olarak adlandırır). Böylece, 19. yüzyıldaki büyük Milli aşireti (Urfa ile Mardin arasındaki geniş bir alanda), Yezidi ve Sünni Müslüman grupların yanı sı-

misyondaki Osmanlı temsilcilerinden biri), Jaba 1860, Sykes 1908, Mayevski 1330/1914, Noel 1990, Gökalp 1992 (1920lerin başlarında yazılmıştır), Azzavi 1937-1956, Razm-ara 1320, Hütteroth 1959 ve yazarı bilinmeyen *Aşiretler Raporu* (muhtemelen 1970lerde gizli servislerden biri tarafından yazılan, Türkiye'deki Kürt aşiretlerinin en kapsamlı listesi).

2 Oldukça kısa bir zaman diliminde gerçekleşen bu tarz değişikliklere bir örnek olarak, bkz. Van Bruinessen 1983 (Şikak aşireti üzerine).

3 Bkz. Van Bruinessen, "Aşiretler, Aşiret Reisleri ve Aşiret Olmayan Toplumlar", Kuzey Irak'taki aşiret örgütlenmesi türlerine dair daha ayrıntılı bir inceleme, 1992.

ra Kürt ve Arap alt-aşiretlerini de içeriyordu. Benzer şekilde, Tur Abdin'den Heverkan kabilesi de Sünni Kürt ve Hıristiyan soyları yanında Yezidileri de bünyesine alıyordu.

Kürt toplumunun özerk dinamizmini küçümsememek gerekse de, aşiretlerin karmaşıklık derecesi ve içsel tabakalaşma, başlıca iki dış etmene bağlı gibi görünüyor; kullanılabilir kaynaklar ve bölgedeki devlet müdahalesinin boyutu.

DOLAYLI YÖNETİM VE AŞİRET YAPISI

Bu ilişki, devletin (Osmanlı, Safevi veya Kaçar) resmi olarak tanıdığı, babadan oğula geçen hanedanlıkların yönettiği Kürt emirlikleri (eskiden konfederasyon olan ve halen birçok durumda belli aşiretlerin bulunduğu aşiret başkanlıkları) tarihinde çok iyi açıklanıyor. Bu emirliklerden ilk kez, Bitlis'in Kürt lideri Şeref Han'ın 1597'de tamamladığı *Şerefnâme* eserinde bahsediliyor. Şeref Han, saygıdeğer bir çağı, emirliklerin büyük çoğunluğuna atfetmesine rağmen anlattıklarının hiçbiri Karakoyunlu dönemine kadar somutlanmıyor ve açıklamaları, Kürt aşiretlerinin Karakoyunlu, Akkoyunlu, Safevi ve Osmanlılardan gördüğü muameleler arasındaki farkları vurguluyor. Emirliklerin yapısı, bir hükümdarın dengede tuttuğu, sağ kanat ve sol kanat olarak kurulan Türkmen imparatorluklarının yapısına benziyor. Her aşiretin soya bağlı bir lider ailesi vardı (bazı durumlarda liderlik görevini değişerek yürüten iki rakip aile); bu ailenin oğulları ve diğer yakın akrabaları aşiretleri kontrol altında tutma amacıyla, emirin sarayında yaşamak zorundaydı.

Osmanlı zamanlarında bilinen Kürt dağ göçebeliğinin ilk önce, Türkmenlerin uzun mesafeli, yatay yönlü göçebeliği ile Kürtlerin aslında kısa mesafeli, dikey yönlü mevsimsel göçünün kültürel bileşimi olarak ortaya çıktığı (X. de Planhol tarafından) öne sürüldü. Osmanlı zamanlarında Kürt-Türk aşiret konfederasyonlarının var olduğunu biliyoruz (Boz Ulus bunların en önemlisidir).[4] En azından birkaç tane Kürt emirliğinin, Türkmen-Kürt karşılaşmasından ortaya çıkmış olması da tamamen imkânsız değildir. Her halükârda emirlikler resmi özerklik tanınarak devlet gücünün izin verdiği ölçüde otoritesini destekleyen Osmanlı imparatorluğuna katılmalarının ardından istikrarlı hale geldi ve sağlamlaştı. Osmanlı devleti ile etkileşim sürecinde, Kürt emirlerinin sarayları da gittikçe Osmanlı sarayının daha küçük modelleri haline geldi.[5]

4 Bkz. Demirtaş, 1949; Gündüz, 1997.

5 Bkz. Bitlis, Baban ve Cezire emirlikleri ile ilgili gözlemler, van Bruinessen, 1992, s. 161-180.

Emirliklerin her biri ayrı bir Osmanlı idari birimi haline getirildi ve idarenin büyük kısmı veya tamamı için emirler yetkilendirildi. Bazı emirler vergilerini bir defada öderken, bazıları bunu bile yapmadı. Bütün emirlerin Osmanlı devletine karşı taşıdığı tek yükümlülük, bölgedeki askeri seferler sırasında askerlik yapmaktı. Özerk emirler, vergi toplamanın zaten çok masraflı olacağı, coğrafi yönden en dış kesimlerde bulunuyordu. Kent merkezlerinin yakınındaki üretici tarımsal bölgeler ise merkezi yönetim tarafından atanan valiler ve diğer memurlar aracılığıyla doğrudan yönetiliyordu (Bitlis, büyük bir ticaret yolu üzerindeki önemli stratejik konuma hükmeden ve zanaatçılar ile tüccarlardan oluşan çok büyük bir halka sahip olan tek büyük emirlikti).

Geniş göçebe aşiretlerin statüsü, daha küçük emirliklerinkine benziyordu; geniş çapta özerklik ve devlete tek seferde ödeme yapan veya hiçbir şey vermeyen bir idarecinin, vergi toplamayla ilgili bütün görevlerde yetkilendirilmesi.[6] Ne emirlikler ne de büyük göçebe aşiretler gerçek anlamda Osmanlı devletinin eseriydi. İlk mali incelemeler yapıldığında, bu sosyal oluşumlar zaten vardı. Ama Osmanlı merkezi yönetimi tarafından tanınmaları ve yetkilendirilmeleri, Kürt bölgesindeki devlet ilişkilerini sabit hale getirmiş ve onları siyasi birimler olarak güçlendirmiştir.

Aşiretlere yönelik Safevi politikasının Osmanlılardan farklı olduğunu da belirtmek gerekir. Osmanlılar kendileriyle iş birliği yapmaya istekli bir halde buldukları bu aşiret oluşumlarını sağlamlaştırırken Safeviler, birçok örnekte başarılı olmak üzere birbirinden farklı kökenlerden gelen çok sayıda küçük gruptan yeni ve büyük aşiret grupları oluşturmaya çalışmıştır. Kürtlerin örneğinde ise devletin başlattığı dikkat çekici bu tarz, aşiret oluşumunun en göze çarpan örneği Şah Abbas'ın Özbek saldırılarına karşı İran sınırını korumak için 1600 yılı civarında, kuzey Horasan'a yerleştirdiği, Anadolu ve Kafkaslardan gelen bir iddiaya göre 40 bin kişiden oluşan Çemişgezekli aşiretidir. Bu aşiret, merkezden atanan *ilhan* ile birarada tutulmuştur; daha sonra her biri merkezden atanan ama bundan böyle babadan oğula geçen *ilhan* yönetiminde üç büyük *ilhanlı*'ya ayrılmıştır.[7]

Bazı emirlikler, 18. yüzyılda ve 19. yüzyıl başında, Osmanlı merkezi gücünün zayıflamasına kendi kontrolleri altındaki sınırları genişleterek ve daha önce hazinenin payına düşen vergiye el koyarak yanıt verdi. Fakat II. Mahmud (1808-1839) ve Abdülmecid (1839-1861) dönemlerinde gerçekleş-

6 Tur Abdin bölgesi ile ilgili 16. yüzyıl Osmanlı kaynaklarında açık bir şekilde belirtilmektedir, bkz. Göyünç ve Hütteroth, 1997.

7 Van Bruinessen, 1978, s. 215-220; Tavahhudi, 1359-1981.

tirilen askeri reformlar ve merkezileşme girişimleri son özerk emirlerin sonunu haber veriyordu. Emirlerin yerini merkezden atanan valiler aldı ama bu valiler, bölgelerindeki aşiret reisleri ve önde gelen kişileri kontrol altında tutmak için gereken geleneksel meşruiyete sahip değildi; sonuç olarak aşiret liderlerine büyük oranda özerklik vermeye zorlandılar. Böylece, daha önceden emirliklerin parçası olan aşiret veya konfederasyonlar en önemli sosyal ve siyasi birimler haline geldi. Aşiret liderleri her yerde kendi güçlerini ve nüfuzlarını diğer aşiretler pahasına artırmak için çabalar gösterdi. 19. yüzyıl ortasında bölgeye giden misyonerler ve diğer gezginler bölge insanlarının dile getirdiği, emirliklerin kaldırılmasından beri güvenliğin ciddi şekilde azaldığı ve sonu gelmeyen kan davaları bulunduğu yönündeki iddiaları tekrarlıyordu. Kürt sosyal örgütlenmesinin parçalanmış yapısı, o dönemde görünüş itibariyle emirliklerin yönetiminde olduğundan çok daha belirgindi.

İdari reform ve merkezileşmeye yönelik her yeni girişim sırasında, merkezi hükümetin temsilcileri bölgeye daha da fazla sokuldu. Merkezden atanan her yeni memur nesli, aşiret ortamıyla bir uzlaşma noktası bulmak durumundaydı ve hepsi de, daha düşük idari seviyelerde de olsa dolaylı şekilde yönetebiliyordu. İdari merkezileşmenin birbirini izleyen her aşamasında kendini gösteren aşiretler aynı zamanda daha küçük, daha az karmaşık ve soy bakımından daha türdeş bir hale geliyordu: Emirlikler aşiret konfederasyonlarına, konfederasyonlar büyük aşiretlere ve büyük aşiretler de daha küçük aşiretlere boyun eğdi.[8]

GRUPLAR ARASI İTTİFAK VE DÜŞMANLIK / YABANCILARLA İTTİFAK

Antropoloji alanında ünlü olan gruplar arası ittifak ve düşmanlık modeli, birçok Kürt aşiret üyesinin kafasında yer alan sosyal gerçeklik haritasına çok benzer. Haber kaynağımın bir aşiretin ne olduğunu ve nasıl işlediğini göstermek için kullandığı en gözde örnek ise kan davasıydı. Belli oranda ideal kurala göre ilerleyen kan davası örneklerinin nispeten küçük ve soy bakımından türdeş aşiretleri ilgilendirip, aşiret liderlerinden ziyade sıradan aşiret üyelerinin öldürülmesini içermesi belki de tesadüf değildir.

Saha çalışmasında karşılaştığım kan davasına ilişkin "en saf" örnek, her birinde aynı aşiretten farklı sülalelerin yaşadığı bölgelerden oluşan, Türk-Irak sınırı yakınındaki küçük bir köy olan Uludere yakınında gerçekleşti. Kan

8 Bu süreç van Bruinessen 1992, s. 192-195'te daha ayrıntılı bir şekilde ele alınıyor.

davası bir kız kaçırma olayı ile başlamıştı; bu esnada bir adam kazara öldürüldü. Sonuçta kan davası iki sülaleyi birbirine karşı seferber ederek yıllarca sürdürülmüştü.

Fakat egemen aileler içindeki veya arasındaki anlaşmazlık durumlarında, bölünmeler, gelişen ittifak modelinin belirleyici kurallarından yalnızca biridir. Aşiret ideolojisinin gösterdiği gibi aşiret liderleri bulundukları mevkiye soy, karakter (mertlik, cömertlik, cesaret) ve aşiret üyeleri arasındaki görüş birliğinin bir araya gelmesiyle erişir ve mevkilerini bu bileşenlerle korur. Fakat uygulamada, bulundukları konumlar, siyasi becerileri ve dışarıdaki müttefiklerinin desteğine bağlıdır. Aşiret liderinin başlıca işlevlerinden biri, aşiret ile diğer aşiret ve devletlerin en önemli oyuncular konumunda olduğu, dış dünya arasında bir köprü oluşturmaktır. Aşiret liderinin devlet tarafından tanınması bulunduğu konuma verilebilecek en iyi destektir. Bu destek, emirlikler örneğinde, pahalı atama kaftanları ve güzelce yazılmış yetki belgeleri şeklini almıştır; şimdi ise bölge jandarma komutanı ile en düşük seviyede gizli anlaşma halindedir.

Aşiretin egemen ailesi içindeki, örneğin, en yüksek liderlik için iki rakip arasında sık karşılaşılan anlaşmazlık durumlarında söz konusu anlaşmazlık, iki grubun en yakın akrabalarının çok ötesine sıçrayıp bütün aşireti içine alarak parçalanmaya neden olabilir. Her iki rakibin de en güçlü dış odaklarını, yani komşu aşiretlerin ve özellikle bölgedeki güçlü bir devletin desteğini sağlamaya çalışması olağandır. Kürt bölgesi, diğer birçok sınır bölgesinden, her zaman aşiret liderinin ittifak kurabileceği birden fazla yakın devlet olması yönüyle ayrılır.

Böylece 1600 yılı civarında büyük Mukri Konfederasyonunun liderlik adayı olan iki yakın akraba sırasıyla, Safeviler ve Osmanlılarla ittifak kurmasından dolayı şiddetli bir şekilde iki düşman gruba bölündüğünü görüyoruz. Özellikle bir çatışmada aşiretin bir bölümü Osmanlı tarafında savaşırken, diğer bölümü Safeviler tarafında savaşıyor. Aşiretin nasıl bölündüğüne dair kesin bilgimiz olmamasına rağmen, rakipler yakın akraba olduğu için düzgün bir bölünme modeli izlenmiş olması uzak ihtimaldir.[9]

Kürt bölgesinin birden fazla devlete yakın olması, Kürt aşiret şeflerinin bir devleti diğerine karşı kışkırtmasına veya en azından birine karşı diğerinden korunmaya imkân tanımıştır. *Şerefnâme,* soylu Kürt ailelerinin destekçi olarak sultan ile şah arasında gidip geldiğine dair pek çok örnek içeriyor. Bu

9 Malcolm, 1815, s. 541-2. Mukri aşiretini içeren daha sonraki ancak benzer bir olay için bkz. Eskander Beg Monshi, 1978, s. 1015-9.

eserin yazarı Şeref Han da Bitlis'e dönüp Osmanlılar tarafından onurlandırılmadan önce, yaşamının dikkate değer bir bölümünü Safevi hizmetinde geçirmiştir.

Daha yakın zamanda güney Kürt bölgesindeki İngiliz siyasetçiler, Birinci Dünya Savaşı öncesinde birçok büyük aşirette, İngilizlere sadık (İngiliz yetkililerle işbirliği yapmaya istekli), hukuk ve düzen taraftarı, bir lider bulunduğunu gözlemlemiştir. Fakat söz konusu aşiretin içinde, yakın akrabalar arasından çıkan, genelde "asi" olan bir veya birden fazla rakip lider de bulunuyordu.[10] Bir aşiret liderinin "isyanı", mevcut hükümetten hoşnut olmamaktan çok, aşiretinin lider ailesi içindeki bir anlaşmazlıktan (veya komşu aşiret ile yaşanan bir anlaşmazlıktan) çıkıyordu.

1960'ların başından beri Kürt milliyetçileri, merkezi hükümete karşı silahlı mücadele yürütmektedir. Bu mücadelede her iki taraf da, Kürt aşiretlerini, birbirine karşı karmaşık bir ittifak ve düşmanlık modeli içinde harekete geçirmiştir. Pek çok büyük aşiretteki bazı önde gelen üyeler, Kürt hareketi içinde aktif biçimde yer alırken, bazı kişiler de hükümetle işbirliği yapmış ve hatta aşiretlerindeki bazı grupları devlet yanında asker olarak görevlendirmiştir.

Aynı durum-PKK'nın merkezi yönetim ve Kürt "işbirlikçilerine" karşı yürüttüğü şiddetli silahlı mücadelenin yaşandığı 1980ler ve 1990larda Türkiye'de görülebilir. Birçok önde gelen Kürt ailesinin devlet hizmetinde birkaç ferdi vardı ve PKK içinde de aktif üyeleri bulunuyordu.[11]

Bunların en çarpıcı örneği uzun zaman önce devlet yanlısı ve Kürt milliyetçisi gruplara bölünen Bucak aşiretiydi. Faik Bucak, 1965 yılında Türkiye'de kurulan KDP'nin kurucularından biriydi. Bucak, karanlık koşullar altında muhtemelen bir kan davası sonucu öldürüldü; o zamandan beri çocukları Kürt hareketinde önemli konuma geldi. Bunlardan biri olan Serhat PKK ile yakın ilişki içindeydi. Ailenin, Mehmet Celal Bucak ve halefi Sedat Edip Bucak tarafından yönetilen bir başka kolu ise devletle yakın bir işbirliğine girmiştir. PKK 1979 yılında, Kürt "işbirlikçilere" yaptığı ilk sembolik

10 Pek çok örnek için bkz. Edmonds, 1957; en çarpıcı örnek ise muhtemelen Pizdhar aşireti ile ilgilidir, s. 217-220 ve 228-259.

11 Bu olay, Türkiye'deki Sanayi ve Ticaret odaları için 1995 yılında hazırlanan ilginç bir raporda açığa çıkıyor. Türkiye'nin siyasi ve ekonomik yaşamı ile gayet iyi bir şekilde bütünleşmiş, çoğu bölgesel anlamda tanınmış kişilerden oluşan Doğu bölgesindeki 1267 katılımcıya PKK içinde akrabaları ve tanıdıkları olup olmadığı soruldu. Katılan kişilerin 2/3'ü soruyu cevaplamayı reddetti, ancak % 15'i (ya da yanıt verenlerin % 45'i) PKK'da bir akrabası olduğunu söyledi (TOBB, 1995, s. 19).

saldırıda, Mehmet Celal Bucak'ı hedef almıştır. Bu saldırı, Bucak ailesinin bu kolu ile PKK arasında uzun süren bir kan davasına neden olmuştur. Sedat Edip Bucak, PKK'ya karşı yürütülen savaş için kurulan ama daha ziyade komşu aşiretler üzerinde egemenlik kurmak için kullanılan, büyük bir "köy korucusu" gücünü yönetmiştir. Geçen yirmi yılda Bucak aşireti üyeleri, her iki tarafta savaşırken öldürülmüştür.[12]

Aşiretlerin veya lider ailelerin hükümet yanlısı veya karşıtı gruplara ayrılması, her zaman aileyi bölen, ciddi bir anlaşmazlığı yansıtmaz. Bazı durumlarda bu ayrılma, sermayeyi kediye yüklememek için alınan bilinçli bir kararın sonucudur; yani seçkin ailelerin her yerde uyguladığı eski ve geçerli bir stratejidir.

AŞİRET ASKERLERİ

Devletin aşiret toplumu üzerindeki etkisi, özellikle aşiret askerlerini örgütlediği dönemlerde yoğun olmuştur. Kürt kökenli aşiret askerlerinin ilk örneği, Sultan II. Abdülhamit tarafından 1891'de Rus Kazakları örnek alınarak kurulan, Hamidiye alayıdır. Hem Osmanlılar hem Safeviler, daha önceden aşiret halinde yaşayan tebaalarından büyük oranda askeri birlikler olarak yararlanmıştı. Bunu da birlikleri, imparatorluğun yeni fethedilen veya tehlike altındaki çok uzak bölgelerine otoriteyi pekiştirme amacıyla göndererek yapıyorlardı. Fakat Hamidiye alayı, düzen ve işlev bakımından farklıydı. Mevcut Sünni Kürt aşiretler (tek bir Karapapak aşireti ve birkaç tane de Arap aşireti ile birlikte), kendi aşiret liderlerinin komuta ettiği düzensiz süvari alaylarına dönüştürüldü. Bir alay, 500 ile 1150 adamdan oluşuyordu; bazı büyük aşiretler ise birden fazla alay oluşturabiliyordu (örneğin Milli aşireti dört alay çıkardı). On yılın sonunda, toplam 55 tane alay vardı.[13]

Hamidiye alayları düzenli ordunun komuta yapısı dışında kalıyordu ama bütün alay komutanları, Erzincan'daki 4. Kolordu komutanı Zeki Paşa yetkisindeydi. Hamidiye alayının görünürdeki görevi, sınırı yabancı saldırılara (örneğin Ruslar) karşı korumak ve İmparatorluğun doğu vilayetlerindeki Ermeni nüfusunu kontrol altında tutmaktı. Bu alaylar, Sultan için düzenli bürokrasi ve ordudan yoksun Doğu bölgelerinde benzer nitelikte bir kontrol sistemini temsil ediyordu; çünkü Sultan, bu bölgeye tam anlamıyla güvenmiyor-

12 Bucak aşireti ile ilgili olarak bkz. Şahin, 1995. Sedat Edip Bucak kontrgerilla güçleri, sağcı politikacılar ve organize suçun kazançlı ama yasadışı işbirliğini ortaya çıkaran Susurluk skandalındaki önemli rolü nedeniyle büyük ün kazandı.

13 Kodaman, 1987, s. 21-66; Duguid, 1973.

du. Hamidiye alayları yüksek derecede hukuki ayrıcalığa sahipti ve bu yüzden alaylar neredeyse bağımsız birimlere dönüşmüştü. Ne sivil idare ne de düzenli ordu hiyerarşisinin bunlar üzerinde otoritesi vardı ve hiçbir mahkeme, Hamidiye alayı üyeleri tarafından işlenen suçları yargılayacak yetkiye sahip değildi. Komutanları, yalnızca kendi aşiretlerinin kontrolünü sağlamlaştırmakla kalmıyor aynı zamanda Hamidiye alaylarında yer almayan komşu aşiretler pahasına kontrol alanını genişletiyordu. Hamidiye alaylarının kurulması yeni aşiretlerin oluşturulmasını da beraberinde getirdi ve ayrıca, var olan bazı aşiretleri ekonomik ve siyasi yönden komşuları pahasına güçlendirip iç işleri bakımından daha hiyerarşik yaptı. Ayrıca onlarca yıl sonra, gün yüzüne çıkacak olan aşiret çatışmalarının tohumlarını da ekmiş oldu.[14]

Hamidiye alaylarını 1909 yılında, Sultan Abdülhamit'i tahttan indiren Jön Türkler yönetimi dağıttı ama birkaç yıl sonra bir başka isim altında yeniden canlandılar. Kürt aşiret alayları, Birinci Dünya Savaşı'na katıldı ve savaşın ardından Osmanlı İmparatorluğu ile beraber yok oldu. Irak'taki İngilizler, aşiret güvenlik gücünü kısa süreliğine denemeye aldı ama bu zorla toplanan konuşlandırılmış askerlerin İngiliz işgalini Kürt toplumunda makbul hale getirmekten ziyade, aşiret anlaşmazlıklarını şiddetlendirdiğini fark ederek kısa sürede vazgeçtiler.

Kürt milliyetçi gerillalara karşı kendi yöntemleriyle savaşmak için seferber edilen yeni bir tür aşiret askeri, Irak'ta ilk olarak 1960'larda ortaya çıktı. Kürt milliyetçileri ile Irak ordusu arasında ilk silahlı çatışmalar 1961 yılında çıkmadan önce bile Barzani ve komşu aşiretler, özellikle de geleneksel rakipleri olan Zibari, Bradost ve Lolan aşiretleri arasındaki ilişkiler hızla kötüleşmiş ve sık sık çatışmalar yaşanmıştı.[15] 850 Barzani askerinin Sovyet sürgününden dönüşü de, yerel güç dengesini değiştirmiş ve bu komşu aşiretler tarafından ciddi bir tehdit olarak algılanmıştı. Barzani ailesi, merkezi hükümetin, Kürtleri bölünmüş bir halde tutmak amacıyla diğer aşireti kışkırttığına inanıyordu. Ne olursa olsun, Molla Barzani ve KDP, merkezi hükümetle açık bir şekilde savaşta olduğu sırada, hükümet, Barzani ailesine düşman olan aşiretleri etkin biçimde destekledi ve onları gerilla savaşında kullandı.

Başlangıçta hem Barzani ailesi hem de onların Kürt düşmanları savaşı, geleneksel aşiret savaşı gibi sürdürüyordu; her iki taraf da herhangi bir

14 İlk önce (1970) kendi aşireti olan Alevi Hormek'in, Sünni Ciran aşiretine kızıp 1925 yılındaki Şeyh Said isyanına nasıl karşı çıktığını anlatıyor. Sünni Ciran aşireti isyanda önemli bir rol oynamış ve geçmişte, Hamidiye alaylarında Hormek aşiretine baskı yapmıştır.

15 Olayların kronolojik sıralaması ve aşiretlerin rolü için bkz. Kinnana, 1964, s. 59-81; Dann, 1969, s. 198-199, 332-347; Jawad, 1981, s. 50-4, 65-85; McDowall, 1996, s. 302-313.

resmi askeri örgütlenmeye sahip değildi. 1963'ten sonra hükümet, aşiret güçlerini ordunun komuta yapısı içine düzensiz süvari alayları (el-Fursan) olarak yerleştirerek düzenlemeye çalıştı. Fursan (süvari) olarak yetiştirilen aşiretlerin sayısı yıllar içinde gittikçe arttı.[16] Aşiretler, silahları kabul edip hükümete ödeme yapmaktan mutlu olmasına rağmen, çatışmaya katılmaları, merkezi hükümetin aldığı politik kararlardan çok Barzani ailesi (ve Barzaniler ile ittifak kuran diğer Kürtler) ile kendi yaşadıkları ilişkilere dayanmaya devam ediyordu. Fursan'a (milliyetçilerin lakabı ile *caş*, veya "sıpa") katılan aşiretler, milliyetçi harekete ve onun aşiret müttefiklerine her zaman düşman değildi; milliyetçiler, silah ve cephanelerinin bir kısmını gizlice "caş" aşiretlerinden aldıklarını iddia ediyordu. Ayrıca, aşiretlerin birçok kez hükümetin ve Kürt hareketinin zenginliğine bağlı olarak taraf değiştirdiğine dair raporlar da vardı.

Böylece Kürt savaşı, aşiretlere (ya da aşiret liderlerine), çok büyük hükümet yardımları için gerekli fırsatı sundu ve bu aşiretlere, siyasi ve sosyal örgütlenme biçimi olarak yeni bir özellik sağladı. Süvari birliklerine girmenin aşiretleri nasıl etkilediğine dair somut bir tanım olmasa da, hükümetin ilişki kurduğu aşiret liderlerinin ve aşiretlerin genel olarak güçlenmesiydi. Bu askeri alaylarla toplu olarak ilgilenildi; bütün silahlar, para ve emirler aşiret liderleri aracılığıyla aktarıldı. Bu da, aşiret örgütlenmesinin eşitlikçi, parçalı yönleri yerine hiyerarşik, merkeziyetçi yönlerini güçlendirerek aşiret liderlerinin, aşiretler üzerindeki kontrolünü güçlendirici bir etki yarattı.

Başlangıçta, mevcut aşiretler süvari alaylarına dönüştürüldü, daha sonraları, gerektiği şekilde aşiret olmayan (ortak soy ideolojisine sahip sosyo-politik oluşumlar anlamında) ve aşiret liderleri yerine etkili kişiler tarafından kontrol edilen, benzer birimler oluşturuldu. 1970'lerin sonu ve 1980'lerin başında, Sufi Kadiriye tarikatı şeyhinin köylü taraftarları da aynı soydan gelmemelerine rağmen, aşiret gibi hareket eden bir süvari (Fursan) alayı oluşturdu.

İran-Irak savaşı sırasında, (1980-88) Kürt nüfusunun önemli bir bölümü milis kuvvetlerine alındı; bu girişim askerlik hizmeti yerine düşünüldü ve bu yüzden genç erkeklerin ön cepheden uzak durmasına izin verildi. Ordu komutanları ("*müsteşar*" adıyla), bütün adamları için, hatta çoğunlukla komutaları altındaki gerçek asker sayısından daha fazlası için gönderilen silahları

16 Zibari, Bradost ve Lolan'ın yanı sıra daha önceden Barzani ailesi ile anlaşmazlıkları bulunan güçlü Herki ve Surçi aşiretleri de Fursan (süvari) olarak ilk askere alınan gruplar arasındaydı. Bunların ardından katılan diğer aşiretler ise savaşta daha sönük bir rol oynamıştır.

ve maaşları alıyordu. Ayrıca komutanlara belli bir düzeyde özerklik de sağlandı. Çöl Fırtınası operasyonunun ardından, Irak birliklerini Kuveyt'ten çıkaran ve Mart 1991'de büyük Kürt ayaklanmasını başlatanların bu komutanlar *müsteşar* olması da önemlidir. Kürt milliyetçi partileri, Kuveyt'in işgali sırasında, sivil halka karşı misilleme yapılabileceği korkusuyla pek dikkat çekmeyip ayaklanma karşısında şaşkınlık görüntüsü vermiştir. Partiler liderlik konumunu yeniden kazandıktan sonra bile eski *müsteşar* ile güçlerini paylaşmak zorunda hissetmiş ve durum, 1990'lar boyunca böyle sürmüştür. Birbiriyle sürekli bir rekabet içine giren iki öncü parti için mümkün olduğu kadar çok sayıda *müsteşar* ile ittifak kurmaktan başka bir seçenek kalmamıştır. Bu durum komutanların (*müsteşar*) bölgenin ekonomik kaynaklarından büyük bir bölümünü kontrolleri altına almaya yaramış ve kendi bölgelerini yönetmeye devam etmişler. 1990'ların ortasında, yabancı bir gözlemcinin Kürt partilerini "aşiret konfederasyonları" şeklinde tanımlaması biraz abartılı da olsa bu tanım, büyük aşiretlerin Irak'taki Kürt bölgesinde oynamaya başladıkları önemli rolün anlaşıldığını gösteriyor.[17] Bu kumandanların yönettiği aşiretler, daha az eşitlikçi gibi görünüyor ve akrabalık yerine güçlü çıkar bağlarıyla bir arada duruyor.

Türkiye'deki yetkililer de, PKK tarafından 1984'te başlatılan silahlı saldırılara 'köy korucuları' adını taşıyan benzer nitelikte, Kürt askeri birlikleri oluşturarak karşılık verdi. Köy korucularına ilk alınanlar, PKK'nın ilk askeri eylemlerini gerçekleştirdiği bölge olan Türkiye-Irak sınırının kuzeyindeki kesimlerde yaşayan aşiretlerdendi. Bu aşiretlerden biri de, bir grup askeri öldürdükten sonra yıllardır kanun kaçağı durumunda yaşayan Tahir Adıyaman'ın lideri olduğu yarı-göçebe Jirkan aşiretiydi. Adıyaman, PKK militanlarının aşiretine ait topraklardan geçmesine engel olması şartıyla affedildi. İlk korucu birlikleri sınırın nerede ve nasıl geçileceğini herkesten iyi bilen ünlü kaçakçı aşiretlerdi. Böylece devlete sundukları askeri hizmetlerin karşılığında cezalandırılmadan kaçakçılık yapmaya devam ettiler.[18]

Köy koruculuğu sistemi zamanla genişletildi. PKK eylemlerinin gerçekleştiği her yerde köylüler silahlanıp korucu olmaya ikna edildi ve bazen de buna mecbur bırakıldı. Böylece, korucu sayısı devamlı olarak arttı; 1990'ların sonuna gelindiğinde resmi sayı 65.000-70.000 arasındaydı. As-

17 Wimmer, 1997. Eski müsteşar ve Kuzey Irak'taki mevcut yöneticilerin ekonomik ve siyasi rolleri üzerine gözlemler için bkz. Leezenberg, 1997.

18 İlk Korucu aşiretler ve yetkililerle ilişkileri için, bkz. Dağlı, 1989; Aytar, 1992; Wiessner, 1997, s. 298-302.

lında bazı aşiret liderleri, resmi sayının çok üzerinde özel silahlı güçler bulunduruyordu.[19]

İlk aşamada, köy korucularından sadece PKK militanlarının kendi bölgelerinden geçişine veya bu bölgelere girişlerine engel olmaları isteniyordu. Bu koruculara silah, aylık maaş ve öldürdükleri her "terörist" için ödül verildi. Daha sonraki yıllarda, PKK'ya karşı yürütülen askeri operasyonlara da katılmaları beklendi. Korucu birlikleri kendi aşiret liderlerinin (adamlarının silah ve maaşlarını alarak konumlarını büyük oranda güçlendirdiler) emrindeydi ve jandarmanın komuta yapısı içine gevşek bir şekilde yerleştirilmişlerdi. Sivil yetkililerin bunlar üzerinde herhangi bir yetkisi yoktu ve bölge jandarma komutanı yerine, daha üst rütbeli komutanların emrindeydiler. Tahmin edilebileceği gibi bu durum onlara kendi çıkarları için şiddet kullanma, baskı, yağma, tecavüz ve komşularını öldürme hakkına sahip olma gibi ayrıcalıklar sağlıyordu. Karşılığında, komşular da bir araya gelip aşiret dayanışmalarını yeniden oluşturmak zorunda kaldılar. "Köy koruculuğu" sisteminin çarpıcı bir etkisi de, Türkiye'nin güneydoğusunun yeniden aşiretleşmesidir denilebilir.

AŞİRETİN BİR BAŞKA DAYANAK NOKTASI: SEÇİM SÜRECİ

Türkiye'deki Kürt toplumunun yeniden aşiretleşmesi yalnızca köy koruculuğu sisteminin sonucu değildir; bu oluşum söz konusu sistem uygulamaya koyulmadan çok önce başlamıştır. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Türkiye serbest seçimlerin yapıldığı çok partili demokrasiye geçtiği zaman aşiret örgütlenmesi de yeni bir işlev kazanmıştır. Türkiye, her ilin meclis için belli sayıda vekil seçtiği bir bölge sistemini tercih ettiğinden, rekabet halindeki siyasi partilerin halk arasında güçlü bir şekilde temsil edilmesi zorunlu hale gelmiştir. Bu yüzden her parti çok sayıda oy getirebilecek yerel çalışanlar ve adaylar aramıştır. Kürtlerin yaşadığı illerde de (Hakkari, en çok aşiret olan bölge) büyük partilerin adayları çoğunlukla ya aşiret liderlerinin kendileri ya da onların vekil olarak öne sürdükleri kişilerdi.

Bir siyasi partiyle yakınlaşmak, aşiret liderleri için birçok sebepten do-

19 Resmi olarak yalnızca 350-400 tanesi köy korucusu gibi görünen 10.000 kişilik özel bir orduya sahip Sedat Edip Bucak'ın (yukarıda not 12) durumu en ünlüsüdür. 10.000 kişilik silahlı adam sayısı Türk basınında da sık sık yer almıştır (örneğin Sedat Bucak'la yapılan bir röportaj, *Aktüel,* sayı 136, Şubat 10-16, 1994; Saddam Hüseyin, s. 18-24.) Başsavcı Kutlu Savaş'ın Başbakan Mesut Yılmaz için 1997 yılında hazırladığı bir rapor Bucak'ın bu askeri birliği Siverek bölgesinde başta eski rakipleri Kirvar ve Karakeçili aşiretleri üzerinde üstünlük kurmak için kullandığını belirtiyor. Bkz. Internationaler Verein für Menschenrechte der Kurden, 1998.

layı oldukça kazançlıydı. Partileri iktidara geldiği zaman yerel destekçilerini başta altyapı yatırımları ve iş anlaşmaları gibi çeşitli yollarla ödüllendirebiliyordu. Muhalif partide bile olsa seçilen vekiller yerel çıkarlar için en iyi savunuculardı. Aslında bu vekiller zamanlarının büyük bir kısmını çeşitli isteklerde bulunan seçim bölgelerinden insanları kabul ederek geçiriyordu. Dolayısıyla, siyasi partilerin parti programlarının ne olduğuna bakmaksızın, onlara katılmaya oldukça istekli olan birçok aşiret lideri buluyordu.

Birbiriyle çatışma veya rekabet içindeki aşiret liderleri tabii ki farklı partilere katılıyor ve böylece, siyasi partiler arası yarış, aşiret içi anlaşmazlıklar ve rekabetle iç içe geçiyordu. Bu koşullar altında yapılan seçimler, il düzeyinde ve yerel düzeyde önemli kaynakların yeniden dağılımı (hükümet koruması şeklinde) için bir fırsat haline geliyordu. Hiçbir aşiret meclise kendi başına bir vekil gönderecek kadar büyük değildi; bunu gerçekleştirmek için diğer aşiretler ve/ya çıkar gruplarıyla bir araya gelmek şarttı. Bu seçim süreci, aşiretlerin işleyiş biçimindeki önemli yanları şekillendirmeye başladı.

Bu şekillenme işleminin en belirgin olduğu yer, en küçük ve aşiretlerin en hâkim olduğu il durumundaki Hakkari'ydi. Hakkari'den çıkacak tek milletvekili için, uzunca bir süre sadece iki büyük parti yarıştı. Önde gelen iki aşiret bunlardan biriyle yakınlaşıyor ve diğer aşiretler de, bu iki aşiretle aralarındaki anlaşmazlık veya ittifaklara göre tercihini belirliyordu. Böylece, sadece, bir aşiret grubunu, müttefiklerinin haricinde diğer tarafa geçmeye zorlayan yeni anlaşmazlıklar olduğu zaman meydana gelen küçük değişikliklerin gerçekleştiği bir dama oyunu düzeni oluşmuştu. Hakkari, mecliste çok uzun süre tek bir koltuğa sahip olduğu için seçimlerdeki risk yüksekti. Bunun sonucunda, rekabet eden aşiretler arasındaki gerilim, yeni seçimlerin öncesindeki dönemlerde önemli ölçüde artıyordu. Aynı dönemlerde aşiret dayanışmaları da arttı (ya da bir başka deyişle bütün aşiret üyelerinin bu dayanışmayı seçim pusulalarında ifade edebilmesi için sıkı bir kontrol uygulandı) ve aşiretler arasındaki sınırlar keskin bir şekilde ayrıldı.

Kürtlerin yaşadığı illerde seçim tercihi büyük oranda partilerin açık siyasi programlarından bağımsız gidiyordu. Bir aşiret lideri bir başka partiye geçebilir ve bu arada müttefiklerini, onların destekçilerini de beraberinde getirip, rakiplerinin de eş zamanlı bir şekilde parti değiştirmesine neden olabilirdi. Türk siyasi sistemine bu şekilde katılan Kürt aşiret liderleri ek kaynakların kontrolünü ele geçirdi ve kendi aşiret çevrelerindeki mevkilerini sağlamlaştırdı. Sonuç olarak, seçim politikaları, resmi modern politikayla son derece uyumlu olduğunu kanıtlayan aşiret toplumunu yeniden canlandırdı.

KAÇAKÇILIK VE AŞİRETÇİLİK

Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı'nın ardından parçalanması, Kürt bölgesini kesen bir dizi yeni sınırla sonuçlandı. Birçok temel ve lüks eşyanın fiyatı bölgeler arasında her zaman farklılık göstermişti; yeni politikalara sahip yeni devletlerin ortaya çıkışı, sınırlar arasında daha fahiş fiyat farklarıyla sonuçlandı. Geçmişte yasal ticaret olan birçok uygulama, şimdi ticaretten daha karlı olan kaçakçılık halini alıyordu. Birçok Kürt, uluslararası sınırlar arasında çay, şeker veya hayvan kaçakçılığı yaparak büyük gelirler elde etti.

Sınırlar etkili bir şekilde korunmadığından, bölgeyi iyi bilen bütün herkes eşit fırsatlara sahipti ve kaçakçılık da, ekonomik dengelenmeye katkıda bulunmuş veya en azından dikey bir sosyal hareketliliğe imkân tanımış olabilirdi. Etkili bir denetim söz konusu olduğunda, kaçakçılık özel yetenekler gerektiriyordu. Söz konusu yetenekler de, bu kaynağın birkaç kişinin elinde toplanmasına neden oluyordu. Hiçbir mayını patlatmadan mayın tarlasından nasıl geçileceğini bilen uzmanlara büyük talep vardı (Suriye-Türkiye sınırında) ve sınır bölgelerindeki yüksek dağları en iyi bilen çobanlar da yasadışı sınır ticaretinden kendi paylarına düşen büyük dilimi aldı. Fakat en kârlı yöntem sınır polisi ve yerel jandarma ile kâr paylaşma anlaşmaları yapmaktı. Yalnızca belli konumdaki insanlar bu ayarlamaları, bir kez bile anlaşılmadan yapabiliyordu. Aşiret liderleri bunun için biçilmiş kaftandı.

Devlet memurları ve özellikle de Kürt bölgesindeki görevlere atanan hukukçular, kısa süre sonra, en azından bir tür geleneksel otoriteye sahip bazı insanların işbirliğini sağlamadan işlerini yapamayacağını fark ediyordu. Eğer yerel halkla uğraşırken bu otoriteleri atlamaya çalışırlarsa, toplumu görmelerini engelleyen sessiz duvarları aşamıyorlardı. Kısa süre içinde, rehber olarak yerel aşiret liderlerinden bir veya birkaçına güvenerek daha fazla iş yapabileceklerini öğreniyorlardı. Dolayısıyla, neredeyse kaçınılmaz bir şekilde, sonu gelmez anlaşmazlık ve rekabetlerin yaşandığı aşiret toplumundaki güç oyununun içine sürükleniyorlardı. Oysa güvenilir bir aşiret lideri, bir kaçakçı veya soyguncuyu (birçok durumda rakip birisi çıkan) tutuklamalarına yardım edebilir, bir başka işi halledebilir ve böylece, kendi çıkarlarını kolaylaştırarak, düşmanlarının çıkarlarına da zarar vermiş olurdu.

Devlet memurları ile çoğu aşiret lideri olan geleneksel otoriteler arasında karşılıklı yarar sağlayan ilişkiler gelişmiştir. Önemli bir konu da, memurların yerel aşiret politikalarının parçası haline gelip, birçoğunun bu politikalarda aktif biçimde yer almasıdır. Bu koşullar altında birçok memurun rüşvet

almaya ve ayartılmaya hazır olduğu ortaya çıkmış ve karşılıklı çıkar işbirliği kolayca hukukun ötesinde gelişmiştir. Söz konusu memurlarla kazançlı anlaşmalar yapan aşiret liderleri, kaçakçılık alanında gittikçe artan büyüklükte bir payı kontrolüne almaya başlamıştır. Böylece aşiret içindeki konumlarını güçlendirip yönetimlerini merkezileştirmeye imkân tanıyacak önemli ekonomik kaynakları kendi kontrolleri altına almışlardır.

1980'den sonra kaçakçılık ticareti hızla gelişti. Geleneksel kaçakçılık mallarına (hayvan, çay, alkol ve elektronik eşyalar) tehlikeyi ve aynı oranda kâr payını artıran uyuşturucu ve mülteciler de eklendi. PKK'nın yürüttüğü gerilla savaşı ve devletin oluşturduğu köy korucularının asker olarak görevlendirilmesi, daha büyük karışıklıklar yaratarak mevcut aşiretlerin dışında gelişen yeni ağ türlerinin ortaya çıkmasına neden oldu. Bu ağların işleyişi ise bilinen nedenlerden dolayı gözlerden saklanmaktadır. Fakat bu etkinliklerin bazıları zaman zaman gün ışığına çıkmıştır. Kısmen ortaya çıkarılan bu ağların en dikkat çekicisi ise adını Türk-İran sınırı yakınındaki ilçeden alan Yüksekova çetesidir. Bir korucu aşireti, pek çok jandarma subayı ve eski PKK militanı kontrgerilla idaresi ile eroin ticareti ve bölgedeki rakiplerden (haracı PKK'nın aldığı izlenimi verilerek daha sonra PKK'ya destek vermekle de suçlanabileceklerdi) haraç almayı birleştiren kazançlı bir girişimde yer almıştır.[20]

SONUÇ

Kürt aşiretleri, büyüklük ve iç örgütlenme biçimleri açısından öylesine şaşırtıcı bir çeşitlilik sunuyor ki hepsinden aynı terimle bahsetmek yanıltıcı olabilir. Yine de ortak soy, aile içi evlilik (kuzenler arası) ve gruplar arası ittifak veya düşmanlık gibi ortak ideolojileri paylaşırlar. Bu kurallar aslında, daha küçük alt-aşiret seviyesinde işler ama aynı kurallar bu alt-aşiretleri daha büyük gruplarla bütünleştiren siyasi ittifak ve otorite ilişkileriyle ters düşmektedir. Daha büyük aşiretlerde, sık sık kabilenin çoğunluğunu oluşturan, ortak soylarla uzaktan akraba olan lider soylar bulunur ve bu soyların otoriteleri de çoğunlukla beraberindeki silahlı bir grup ve/ya en sonunda yine şiddet anlamına gelen, devlet tarafından tanınma ile desteklenir.

Aşiretlerin boyutu ve oluşumundaki karmaşıklığın yanı sıra kendi içlerindeki otorite ilişkileri de iki önemli değişkene göre çeşitlilik gösterir. Söz konusu değişkenlerin ilki, ilgili devlet veya devletlerin aşiretlere izin verdiği dolaylı yönetim biçimi ve derecesidir (zaten bu uygulama devlet ile toplum arasında

20 Yüksekova çetesi ile ilgili bilgiler 1997 yılında basında yer aldı. Başlangıç niteliğinde bir ön hazırlık için, bkz. Berberoğlu, 1998, s. 143-171.

sürekli devam eden bir görüşme sürecinin sonucudur); öteki ise uygun ekonomik ve ekolojik kaynaklardan oluşur. Dağ otlakları, sulanabilir topraklar ve köylü nüfusu hiçbir zaman eldeki tek uygun kaynak olmamıştır; tıpkı askerlik hizmeti gibi kervan yolları da (en ünlüleri Hamavend olmak üzere pek çok kabile kervanları koruma veya soyma konusunda uzmanlaşmıştır) bir başka değişken olmuştur. Modern, merkezi devletlerin kurulması aşiretlerin dağılmasına neden olmamıştır, çünkü bu modern devletler aşiretlerin sömürebileceği yeni kaynaklar sunmuştur. Yeni aşiretler kaçakçılığı önemli bir gelir kaynağı haline getirirken, aşiretler de iç dayanışmaları ve aşiret liderinin diğer üyeler üzerindeki güçlü otoritesi nedeniyle bu işten yararlanacak uygun örgütlenmeler olarak ortaya çıkmıştır. Seçim politikaları, gücün ulusal düzeyde yeniden dağılımı için önemli bir mekanizma haline gelmiştir ve bariz nedenlerden dolayı aşiret liderleri siyasi partiler için cazip ortaklardır. Siyasi koruma, aşiretleri güçlendirmiş ve liderlerin aşiret içindeki konumlarını sağlamlaştırmıştır.

Modernleşme ve merkezileşme amacı taşıyan yönetimler (en süreklileri Kemalist Türkiye ve İran'da Pehlevi yönetimi) Kürt toplumunu, bazen aşiret liderlerini güç kullanarak uzaklaştırma ve bazen de bütün bir aşireti sürgüne gönderme gibi yöntemlerle aşiretçilikten uzaklaştırmaya çalışmıştır. Bu önlemlerin başarısı ise geçici olmuştur. Silahlı milliyetçi isyanla karşılaştığında, hem Irak hem de Türkiye, çok fazla güç verdiği, böylece bazı aşiretleri canlandırıp aşiret içi çatışmaların yeniden doğmasına neden olduğu Kürt birliklerini kurmuştur.

Kürt aşiretleri hem savaş hem de barışta büyük esneklik sergilemiştir ve 1990'larda Kuzey Irak'ta yarım yüzyıl öncesine göre daha önemli sosyal ve siyasi roller oynadıkları da muhtemelen doğrudur.

Kaynakça

Anon, *Aşiretler Raporu*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1998.

Aytar, Osman, *Hamidiye Alaylarından Köy Koruculuğuna*, Medya Güneşi, İstanbul, 1992.

el-Azzavi, Abbas, *Ashair al-Iraq*, 4 cilt, Bağdat, 1937-56.

Berberoğlu, Enis, *Kodadı Yüksekova: Susurluk, Ankara, Bodrum, Yüksekova fay hattı*, Milliyet Yay., İstanbul, 1998.

Bruinessen, M. van, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, Zed Books, Londra, 1992.

— "Kurdish Tribes and the State in Iran: The case of Simko's Revolt", haz. Richard Tapper, *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan* içinde, Croom Helm, Londra, 1983, s. 364-400.

Dağlı, Faysal, "Aşiret Alayları", *İkibin'e Doğru*, 12 Kasım 1989, s. 8-13.
Dann, Uriel, *Iraq under Qassem: A Political History, 1958-1963*, Praeger, New York, 1969.
Demirtaş (Sümer), Faruk, "Bozuluş Hakkında", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, sayı 7, 1949, s. 29-60.
Duguid, S., "The politics of unity: Hamidian policy in Eastern Anatolia", *Middle Eastern Studies*, sayı 9, 1973, s. 139-156.
Eskandar, Beg Monshi, *History of Shah 'Abbas the Great (Tarik-e Alamara-ye Abbasi)*, çev. R. M. Savory, 2 cilt, Westview Press, Boulder, 1978.
Fırat, M. Şerif, *Doğu illeri ve Varto Tarihi*, 3. baskı, Ankara, 1970.
Gökalp, Ziya, *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, haz. Şevket Beysanoğlu, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1992.
Göyünç, Nejat ve Wolf-Dieter Hutteroth, *Land an der Grenze: Osmanische Veneialtung im Heutigen Türkisch-syrisch-irakischen Grenzgebiet im 16. Jahrhundert*, Eren Yay., İstanbul, 1997.
Gündüz, Tufan, *Anadolu'da Türkmen Aşiretleri: Bozulus Türkmenleri, 1540-1640*, Bilge, Ankara, 1997.
Hurşid (Paşa), Mehmed, *Seyahatname-i Hudud*, çev. Alaattin Eser, Simurg, İstanbul, 1997 [1860].
Hutteroth, Wolfgang, *Bergnomaden und Yaylabauern im mittleren kurdischen Hütteroth, Wolfgang, Taurus*, Geographisches Institut der Universität, Marburg, 1959.
Internationaler Verein für Menschenrechte der Kurden, *Bandenrepublik Türkei? Der Susurlukbericht des Ministerialinspektors*, haz. Kutlu Savas, IMK, Bonn, 1998.
Jaba, Alexandre, *Recueil de Notices et de récits Kurdes*, St.-Petersbourg, 1860.
Jawad, Sa'd, *Iraq & the Kurdish Question, 1958-1970*, Ithaca Press, Londra, 1981.
Kinnane, Derk, *The Kurds and Kurdistan*, Oxford University Press, Londra, 1964.
Kodaman, Bayram, *Sultan II. Abdulhamit Devri Doğu Anadolu Politikası*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 1987.
Leezenberg, Michel, "Irakische Kurdistan seit dem Zweiten Golfkrieg", Carsten Borck vd., *Ethnizitdt, Nationalism us, Religion and Politik in Kurdistan* içinde, Lit Verlag, Münster, 1997, s. 45-78.
McDowell, David, *A Modern History of the Kurds*, I.B.Tauris, Londra, 1996.
Malcolm, J., *The History of Persia*, Londra, 1815.
Mayevski, Van, *Bitlis Vilayetleri Askeri İstatistiki*, Matba'a-i askeriye-Süleymaniye, İstanbul, 1330/1914.
Noel, J. B., *Notes on Kurdish Tribes: On and beyond the Borders of Mosul Vilayet and Westward to the Euphrates*, Government Press, Bağdat, 1919.
Razm-ara, Ali, *Jughrafiya-yi nizami-yi Iran, Adharbayjan-i Bakhtari, Kurdistan, Kirmanshahan, Pusht-i Kuh*, S. I., Tahran, 1320/1941.
Sharaf Khan b. Shams al-din Bidlisi, *Sharafnama*, haz. V. Véliaminof-Zernof, 2 cilt, St. Petersbourg, 1860-62. Fransızca çeviri, M. Charmoy, 4 cilt, St-Petersbourg, 1868-75.
Sykes, Mark Percival, "The Kurdish Tribes of the Ottoman *Empire*", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, sayı 38, 1908, s. 451-486. M. Sykes, *The Caliph's Last Heritage: A short history of the Turkish Empire* içinde, Macmillan and Co., Londra, 1915.
Şahin, Osman, *Fırat'ın Sırtındaki Kan: Bucaklar*, Kaynak Yay., İstanbul, 1995.

Tavahhudi "Awghazi", Kalimullah, *Harakat-t' tarikhi-yi Kurd bi-Khurasan dardifa'az istialal-i Iran*, Mashhad, 1359/1981.

TOBB Doğu sorunu: *Teşhisler ve Tespitler. Özel Araştırma Raporu*, Ankara, 1995.

Wiessner, Gunnar, Grundfragen aktueller politischer und militärischer Entwicklungen in den kurdischen Provinzen der Türkei, *Orient*, sayı 38, 1997, s. 289-310.

Wimmer, Andreas, "Stammespolitik und die kurdische Nationalbewegung im Irak", Carsten Borck vd., *Ethnizitdt, Nationalism us, Religion undPolitik in Kurdistan* içinde, Lit Verlag, Münster, 1997, s. 11-43.

Yalçın-Heckmann, Lale, *Tribe and Kinship among the Kurds*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1991.

7

İlk Dönem Modern Irak'ta Yezidi Aşiretleri, Din ve Devlet[1]

NELIDA FUCCARO

Irak'taki Yezidi Kürtleri, Musul şehrine yerleşmiş, çiftçilik yapan ve hayvancılıkla uğraşan (hâlâ da devam eden) bir gruptu. Iraklı Yezidilerin büyük çoğunluğu Cebel Sincar ve Şeyhhan yerleşim bölgelerinde yaşardı. Bu bölgelerin ilki, Cezire'nin kuzeybatı kesiminde ve öteki de Musul şehri ile güneydeki Kürt bölgesinin dağlık arazileri arasındaydı. İstisnai coğrafi konum ve Yezidi Dağı'nın ekonomik kaynakları göz önüne alındığında, Cebel Sincar toplumu yüzyıllar boyunca güçlü yerel kimliğini koruyabilmişti. Cebel Sincar, kurak Cezire platosunun ortasında bulunmasına rağmen çevresinden nispeten soyutlanmıştı ve bol yağış alırdı. Cebel Sincar'ın nüfusu, aşiretler şeklinde örgütlenen köylü toplumlarını da içerirdi. Dağ'da yaşayanların çoğu, özellikle aşiret sistemi içinde yaşayan Yezidilerden oluşurdu. Daha az aşiretleşmesine ve daha fazla çeşitlilik içermesine rağmen, Şeyhhan bölgesi, Yezidilik inancının dini merkezini simgelerdi. Zaman içinde, yerel Yezidi toplumu, Yezidi inancıyla sıkı bağlar kurmuştu; çünkü toplumun en büyük dinî lideri olan Yezidi Mir dahil olmak üzere, bölgedeki Yezidi erkeklerinin çoğunluğu burada yaşardı. Iraklı Yezidiler'de, dinî kimlikle aşiret kimliği sıkı bir şekilde iç içe geçmişti ve

1 Bu bölüm büyük oranda, yazarın Yezidi toplumu üzerine yayınladığı esere dayanmaktadır. Bkz. N. Fuccaro, *The Other Kurds: Yazidis in Colonial Iraq*, IB Tauris, Londra, 1999); "Ethnicity, State Formation and Conscription in Post-Colonial Iraq: The Case of Yazidi Kurds of Jabal Sinjar", *IJMES* 29/4, 1997, s. 559-80; "Die Kurden Syriens: Anfänge der nationalen Mabilisierung unter französischen Herrschaft", haz. C. Brock, E. Salversberg ve S. Hajo, *Ethnizität, Nationalisms, Religion und Politik in Kurdistan*, Lit Verlag, Münster, 1997, s. 301-26; *Yazidi: Bibliografia Analitica e Studi*, Mezuniyet Projesi, Venedik Üniversitesi, 1998.

toplumun seferberliği için dil ya da ırk ilişkisinden daha ilgiliydi. Yezidi inancı, öğretilerinin temeli Zerdüştlük ve Düalizmden etkilenen karışık bir mezhep olmakla birlikte, gelenekleri ve dini uygulamaları kuzey Irak'ın parçalanmış toplumsal yapısında, diğer gruplarla yaşanan günü birlik etkileşimin bir sonucu olarak Hıristiyan ve İslâm kökenlidir. Fakat Yezidi-Müslüman düşmanlığı, Yezidi dinî kimliğinin en önemli simgesi durumundaki Melek Tavus'un, Yezidilerin İslâm'dan ayrılışının en somut sembolü olmasıyla ortaya çıkar. Çünkü İslâm çevrelerinde bu sembolün şeytanı ifade ettiğine inanılır.

İngiliz sömürgeciliğinin etnik mobilizasyona etkisi, Musul vilayetinde, özellikle 1918'den sonra, Büyük Britanya tarafından kurulan sömürge devletinin gerçekleriyle karşılaşan farklı dini, ırki ve sosyo-ekonomik gruplarda belliydi. Irak'ın kuzeyine, Osmanlı'nın Avrupa ile başta askeri seferler ve elçilik temsilleri olmak üzere ilişkiler kurduğu zamandan beri çeşitli mezheplerden Hıristiyan toplumları (Katolikler, Suriyeli Katolikler, Keldaniler ve Nesturiler veya Asurlular) yerleşmişti. Manda döneminde, Musul vilayetindeki etnik mobilizasyon, ulus-oluşturma sürecinin merkezindeydi. Asurlu ve Kürt sorunlarının gelişiminden görüldüğü üzere, mandanın, İngiliz-Iraklı ilişkileri üzerinde derin bir etkisi oldu. Türkiye'nin doğusuna, İngiltere koruması altında yerleşmiş olan çok sayıda Süryani mültecinin, Birinci Dünya Savaşından itibaren Musul kentine gelişi, yerel anlaşmazlıkların ve toplumun değişik kesimleri arasındaki siyasi ayrılıkların ortaya çıkması veya şiddetlenmesi gibi sorunların temelini oluşturmuştur. Asur sorununun büyümesi, eyaletlerin ayrı ayrı yönetilmesini siyasallaştıran "böl ve yönet" politikaları uyguladığı için İngilizlere karşı yöneltilen suçlamaları büyük oranda doğrulamaktadır. Bölgedeki İngiliz varlığı, yerel Kürt nüfusunun değişik kesimleri arasında yeni siyasi isteklerin ortaya çıkmasıyla da yakından ilgiliydi. İngilizler Musul'u 1918 sonlarında işgal ettikten kısa süre sonra, olası bir Kürt devletinin hayatta kalabilme ihtimalini değerlendirmek için şehrin aşiret bölgelerine bir İngiliz subayı gönderildi. Güneyde İngiliz himayesi altında bir Kürt konfederasyonu kurma planı, İngilizler ile yerel Kürt lideri Şeyh Mahmud Barzinji arasındaki işbirliğinin uzun süreli olmadığı ortaya çıktıktan sonra çökmüştü. Buna rağmen, Kürt-İngiliz ilişkileri, Büyük Britanya ile Türkiye arasında Musul *vilayeti* için yaşanan anlaşmazlığın büyümesinde Kürt sorununun oynadığı önemli rolde görüldüğü gibi, Irak'taki ulus-oluşumu sürecinde oldukça etkiliydi.[2]

2 Irak'ın gelişimini etnik bir bakış açıyla inceleyen tek yayın L. Lukitz tarafından yazılmıştır: *Iraq: The Search for National Identity*, Cass, Londra, 1995. Sömürge dönemiyle ilgilenen Irak siyaseti

Kürt ve Asur sorunları belli bir tutarlılık ile değerlendirilmesine rağmen, Yezidi Kürtleri genelde bölgesel ve toplumsal politikaların gelişiminde önemsiz olarak düşünülür. Iraklı Yezidilerin Irak'taki siyasi gelişimde Kürtler veya Asurlular kadar güçlü bir etkisi olmadığı reddedilemese de hem grup seferberliği hem de İngiliz sömürge politikalarının toplum üzerindeki etkisi bakımından, Irak'ta etnik bilincin gelişimi için çok ilginç bir örnek çalışmayı simgelerler. Öncelikle, Yezidilerin aşiret ve dinî bağlılıkları, özellikle Yezidilerin yerleşim bölgesi Cebel Sincar'la ilgili güçlü bölgecilik duygusuna sıkıca bağlıdır. İkinci olarak, Yezidiler etnik Kürt kökenli olmalarına rağmen, Kürt siyasi seferberliği bir yana, kendilerini Sünni Kürt toplumuyla tanımlamakta bile her zaman başarısız olmuşlardır. Buna karşın toplumun üyeleri, kendilerini sosyal ve siyasi yönden, liderleri 1920'lerde bölgesel ve ulusal politikalara büyük oranda katılan yerel Hıristiyan gruplarla özdeşleştirmiştir.

ETNİK KÖKEN, ETNİK GRUPLAR VE İNGİLİZ SÖMÜRGECİLİĞİ[3]

Modern örneğinde etnik köken, modern ulus-devletlerin kurulmasıyla yakından ilgili bir diyalektik yüzleşme sürecidir. Böylelikle, etnik köken öncelikle

ve toplumu üzerine faydalı eserler şunlardır: A. Atar, *The Minorities of Iraq during the Period of Mandate, 1920-1932*, Doktora Tezi, Columbia Üniversitesi, 1967; H. Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, Princeton University Press, Princeton, 1978; C. J. Edmonds, *Kurds, Turks and Arabs*, Oxford University Press, Londra, 1957; A. H. Hourani, *Minorities in the Arab World*, Oxford University Press, Oxford, 1947; J. Joseph, *The Minorities and their Muslim Neighbours*, Princeton University Press, Princeton, 1961; C. Kutschéra, *Le mouvement national Kurde*, Flammarion, Paris, 1979; H. C. Luke, *Mosul and its Minorities*, Hopkinson, Londra, 1925; D. McDowell, *A Modern History of the Kurds*, I.B. Tauris, Londra, 1996; R. Olson, *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Shaikh Said Rebellion, 1880-1925*, Texas University Press, Austin, 1989; P. Sluglett, *Britain in Iraq, 1914-1932*, Ithaca, Londra, 1976; R. D. Stafford, *The Tragedy of the Assyrians*, Allen&Unwin, Londra, 1935.

3 Bu bölüm etnik köken ve milliyetçilikle ilgilenen teorik çalışmalara ve denemelere dayanmaktadır. En önemlileri şöyle sıralanabilir: B. Anderson, *Imagined Communities*, Verso, Londra, 1983; F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*, Allen & Unwin, Londra, 1969; L. Chabry ve A. Chabry, *Polique et minorités au Proche-Orient*, Misoneuve et Larose, Paris, 1984; P. Chatterjee, *The Nation and its Fragments*, Princeton University Press, Princeton, 1993; M. J. Esman ve I. Rabinovich (haz.), *Ethnicity, Pluralism and the State in the Middle East* Ithaca, Cornell Üniversitesi Yayınları, 1988; E. Gellner, *Nations and Nationalism* Oxford, Blackwell, 1983; C. Geertz (haz.), *Old Societies and New States*, Collier Macmillan, New York, 1963; R. Owen, *State, Power and Politics in the Making of Modern Middle East*, Routledge, Londra, 1992; R. A. Schermerhorn, *Comparative Ethnic Relations. A Framework for Theory and Research*, Chicago University Press, Chicago, 1978; H. Sharabi (haz.), *Theory, Politics and the Arab World: Critical Responses*, Routledge, New York ve Londra, 1990; E. Tonkin, M. Macdonald, M. Chapman (haz.), *History and Ethnicity*, Routledge, Londra, 1989; J. Hurchinson, A. D. Smith (haz.), *Ethnicity*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

etnik seferberlik olarak anlaşılır, yani, genelde modern siyasi ve sosyo-ekonomik kurumların varlığıyla ilgili bir olgudur. Bu bağlamda etnik seferberlik, sosyal, siyasi ve kültürel bir kaynaktır. Bu yolla gruplar değişen siyasi ve sosyo-ekonomik koşullara uyum sağlama yolu olarak kendi taleplerini ve tepkilerini iletir. Böylece hem bir özellik hem de analitik kavram olarak etnik köken, yalnızca karşıt ve göreceli durumlarda var olan ve grup davranışının sosyal ve siyasi yönlerden belirlenen yapısını vurgulayan bir kavramdır.

Irak'ta sömürgecilik ile etnik bilincin gelişmesi arasındaki ilişki, Ortadoğu'daki diğer yerleşim yerlerinde olduğu gibi aslında karmaşıktır. Kral Faysal'ın, Irak devletini somut hale getiren parlamenter monarşinin başına getirildiği 1921 yılında, Büyük Britanya modern Irak devletini kurmuş oldu. Kral Faysal, sıkı İngiliz gözetimi altında üç eski Osmanlı vilayeti olan Bağdat, Basra ve Musul'da valilik yapmıştı. Bu bölümde etnik köken ve sömürgecilik konularını, Irak'ta geliştiği haliyle, biraz farklı bir bakış açısıyla ele alacağım. Etnik seferberliği, hızlı modernleşmenin teşvik ettiği ani bir kırılmadan ziyade geçmişin devamlılığı bakımından Manda dönemindeki bir oluşum olarak düşüneceğim. İngiliz sömürgeciliği yeni kimliklerin ortaya çıkışını teşvik edip grup bağlılıklarının uyarlanması, yeniden biçimlenmesi ve dönüşüm sürecini başlatmasına rağmen, İngiliz yönetimi, 1920'lerde özellikle kırsal bölgelerde kökleşmiş olan modernizm-öncesi dönemin sosyo-ekonomik ve siyasi gerçeklerini kabullenmek zorunda kaldı. Geçmişle büyük oranda bağlantının devam ettiğine dair bir gösterge, sınıfların, grupların ve siyasi ilişkilerin oldukça yavaş bir şekilde ortaya çıkması ve çoğu durumda da Manda'nın 1932 yılında sona ermesinden sonra belirginleşmesiydi. Irak, resmen bağımsız olmasına rağmen sömürgecilik-sonrası dönemdeki siyasi gelişimi, devlet kurumlarına nüfus etmiş bir danışmanlık sistemiyle Büyük Britanya tarafından yakından denetleniyordu.

Geç Osmanlı dönemiyle Manda döneminin devamlılığı, etnik kökenin yalnızca modern bir olgu olmadığı ve bu yüzden de Büyük Britanya tarafından yaratılmadığı izlenimini yansıtır. Sosyo-kültürel gruplar olarak etnik gruplar veya etnik toplumlar, Kuzey Irak'ta yüzyıllardır Osmanlı şemsiyesi altında yaşamıştır. Grup bilinci, din, dil, akrabalık bağları, fiziksel yakınlık ve sosyo-ekonomik uzmanlıkla pekiştirildiği için etnik farklılık, yöreye sıkıca yerleşen en eski ilişkilere dayanır. İnsanlar genelde güç ve otoritenin yerel kaynaklarıyla belirlenmiş ve bunlara tepki vermiştir; yani devlet ile yerel toplum arasında çoğunlukla aracı olarak çalışan şehrin önde gelenleri, köy ve aşiret liderleri ve dinî liderler. Ortak kültürün unsurlarını paylaşan grupların

varlığı, dayanışma duygusu ve grup içi ilişkileri ve bireyler ile devlet arasındaki ilişkileri tanımlayan ortak geçmişin efsaneleri olarak etnik köken, hiçbir şekilde sömürgecilik dönemine ait bir yenilik değildi. İngiliz Mandası sırasında yerel düzeydeki etnik farklılık ve yerleşik grup liderliği modelleri, etnik seferberliğin Kuzey Irak'ta yeni siyasi koşullar altında geliştiği temelleri oluşturuyordu. Sömürge devletindeki Arap-Sünni üst sınıfa karşı, büyüyen etkisiyle çeşitli Kürt ve Hıristiyan milliyetçiliği biçimlerinin ortaya çıkması, bu noktada yerinde bir örnektir. Siyasi seferberlik de bu grupların geleneksel liderliğiyle desteklenmiştir, çünkü söz konusu gruplar meşru vatandaşlığın yeni kavramlarını şekillendirmek için eski toplum dayanışmaları ve dinî sembolleri geniş çaplı bir şekilde kullanmıştır.

Ulusal kültür gelişiminin modern bir örneğini, Irak'a, tıpkı etnik köken gibi uygulamak oldukça zordur. Ernest Gellner'in milliyetçilik teorisinde belirtildiği üzere, modernizm-öncesi dönemdeki grup bilincinin değişmeyen ve atfedilen yapısı, modernleşme sonucunda yaşanan devlet oluşumu sürecinde grup seferberliğinin hareketli ve dikey yönlü gelişimiyle zıttır. Irak'ta modernleşme, Manda döneminin ayrıcalığı değildir, çünkü modernleşme çalışmaları Osmanlı hâkimiyetinin son yüz yılında, özellikle de Sultan Abdülhamit'in (1876-1909) Panislâmizm politikaları altında devam eden yenilikçi Tanzimat (1839-1876) döneminde başlamıştı. Bu dönemde Osmanlı yönetimi, İmparatorluğun Arap vilayetlerindeki yönetimi Avrupa çizgilerine uygun hale getirmek ve merkezileştirmek için sürekli olarak çaba gösterdi. Tanzimat reformları, Osmanlı yönetiminin yapısını değiştirmekten çok, mevcut siyasi sistemi güçlendirmeyi hedeflediği halde, hükümetin yeni politikalarından rahatsız olan birçok gruptan görülmemiş bir tepki geldi. Aynı dönemde, devletin aldığı yeni önlemlere karşı, grup kimlikleri aktif ve etkili hale geldi. 1920'lerde görülen grup seferberliği, belli bir noktaya kadar geçmişten kesin bir kopma değil, reformların hızına daha hızlı ve daha kusursuz bir uyum sağlama süreci olarak görülebilir. Osmanlı'daki merkezileşme politikası özellikle Sultan Abdülhamit'in desteklediği Panislamizm hareketi bağlamında düşünüldüğünde, Yezidi toplumları üzerinde büyük bir etkiye sahipti. Merkezileşme, Sincar ve Şaygan'da yaşayan Yezidi toplumlarına karşı geniş çaplı zorunlu askerlik hizmeti ve din değiştirme mücadelesini beraberinde getirdi. 19. yüzyılın son çeyreğinde birçok Yezidi, Şeyhhan bölgesinde öldürüldü ve Yezidi toplumunun dinî lideri de İslâm inancına geçti. Sincar'da ise zorunlu askere alımlar, dinî eziyetler ve Osmanlı hükümetinin yerel aşiretler arasındaki daha aktif varlığı, yeni aşiret birleşmelerini ve dini geçmişe sahip ünlü aşiret

liderlerinin güce kavuşmasını destekledi. Bu liderler, Manda yönetimi sırasında Yezidi ilişkilerinde önemli bir rol oynadı ve halkla Manda yönetimi arasındaki asıl elçiler haline geldi. Osmanlı idaresinin son yüzyılı Cebel Sincarlı Yezidiler için de çok önemli ekonomik gelişmeler getirdi. 19. yüzyılın ikinci yarısında Yezidi Dağı, Musul vilayetindeki tarımın giderek artan ticari niteliğinin bir yansıması olarak yavaş yavaş pazar eksenli bir ekonomiye dönüştü. Sincar'da temsilcileri bulunan Musullu tüccar sınıfı, büyük miktarlarda sermayeyi tarım ve hayvancılığa yatırdı. Sincar'daki bu dönüşüm, yörenin bölgesel ve ulusal ekonomideki gittikçe artan öneminden de anlaşılabileceği gibi daha sonra 1920ler ve 1930larda da devam etti.

YERELCİLİK VE ÖZCÜLÜK[4]

Cebel Sincar gibi kırsal kesimlerde dini bağlılıklar ve aşiret bağlılıkları, Osmanlı döneminde güçlü bir yerelcilik duygusuyla birlikte hayatta kalmış ve ulus-oluşumu sürecinin önündeki en zorlu engellerden biri halini almıştır. Daha şehirleşmiş bölgeler ve özelikle de Musul şehri, sömürge politikalarının asıl hedef noktaları haline gelmesine rağmen, İngilizlerin kırsal bölgelere nüfuz etmesi zordu ve yerel toplumlar, yavaşça ve çoğunlukla isteksizce devlet oluşumu sürecine dahil oldu. Bunun bir göstergesi olarak Irak devleti, zorunlu askerliğin uygulamaya girmesinin ardından, hükümetin ulusal orduda askere almaya çalıştığı Yezidilerin ulusal meselelere doğrudan katılımını öngören ilk çabayı ancak 1936 yılında gösterdi.

Yerelciliğin Manda döneminde başlayan siyasi ve sosyo-ekonomik modernleşme bağlamında devam etmesi, modern anlamda etnik köken gelişimi için gerekli olduğu düşünülen, toplumlar ile devletler arasındaki dinamik karşıtlığı çok iyi aydınlatıyor. Bu açıdan bakıldığında Iraklı Yezidiler gibi birbirine bağlı toplulukların değerlendirilmesi, kırsal kesimleri etkileyen gelişmelerin İngiliz sömürge politikalarının tanımında çoğunlukla son derece önemli bir yeri olduğu için ulus-oluşumunun iç yüzüne dair önemli bir bakış açısı sunuyor. Ülkedeki güvenliği tehlikeye sokan 1920 yılındaki aşiret olayları, 1921 yılında Irak Krallığı'nın kurulmasıyla sonuçlanan ucuz ve daha dolaylı bir sömürge yönetim şekli geliştirme gereksinimi konusunda İngiliz hükümetini ikna etmiştir. Kürt bölgesindeki aşiret alanlarında yaşanan siyasi

4 Bu bölüm yerelcilik konusuyla ilgili olarak Gellner'in eserinden çok sayıda başlık taşıyor: *Nations and Nationalism*, s. 8-18. Irak tarihine yönelik özcü yaklaşımların eleştirisi için bkz. S. Haj, *The Making of Iraq 1900-1963, Capital, Power and Ideology*, State University of New York Eyalet Press, Albany, 1997.

gelişmeler Irak'taki İngiliz siyasetinin yönünü oldukça etkiliyordu; çünkü kuzey bölgelerdeki Kürt ayrılıkçılığı, İngiliz kontrolündeki Irak devletinin varlığını sürdürmesini tehlikeye atıyordu. İngiliz sömürgeciliğinin getirdiği değişiklikleri küçümsemeksizin, eski dayanışmaların halen sürdüğü en fazla kırsal bölgelerde fark edildiği için, Irak tarihinin Bağdat-merkezli bir yaklaşım olmadan yazılması, geçmişten gelen devamlılıkları aydınlatma ayrıcalığı sunuyor. Yerelci yaklaşım aynı zamanda birçok grubu da ulusal gelişmenin odak noktasına getiriyor.

Modern Irak'la ilgili araştırmaların ulus oluşumunun Irak toplumundaki diyalektik zıtlaşmalardan (Kürt/Arap, Sünni/Şii, kent/kırsal, aşiret/devlet) ortaya çıktığı fikrini savunmaları nedeniyle, Irak'ın sosyal ve siyasi gelişimiyle ilgili olarak, çoğunlukla özcü olduğu düşünülür. Bu kategorilerin dikkate alınması, görünüşte emperyalist güçlerin sosyo-ekonomik ve siyasi yapılanması olan "şarkiyatçı" tarih yazımının bir yansıması gibi düşünülür. Fakat etnik yaklaşım da kültürel ve sosyal sınırlarıyla tanımlanan gruplar üzerine yoğunlaştığı için kendiliğinden özcü gibi görünür. Üstelik etnik yaklaşım, sosyal ve siyasi gelişmelerle ilgili bütünsel bir bakış açısı benimsemektense parçalanmayı analiz eder. Sömürgecilik dönemiyle ilgilenen araştırmacılar siyasi ve sosyal gerçekleri kendi amirane yöntemiyle açıklama eğilimine sahip olan İngiliz sömürge yönetiminden gelen çeşitli kaynakları nasıl yorumlayacakları konusunda bir ikilemle karşı karşıya kalır. Fakat etnik sorunun gelişimiyle ilgilenen bilim insanları için bu kaynakların, özcülük karşıtlarının da sık sık belirttiği gibi zayıflıktan ziyade gücü simgelemesi gerekir. Elbette sömürge yapısının gücünü kabul etmek, özellikle de bu yapılar onları gerçekten sağlamlaştırmaya çalışan politikalarla desteklendiği zaman önemlidir. Fakat sosyo-ekonomik veya etnik ayrımları belirten kategoriler kendiliğinden ortaya çıkmaz, yeniden düzenlenir. Örneğin, Yezidi Kürtler ile Müslüman Araplar arasındaki düşmanlık hiçbir şekilde sömürgeciliğin eseri değildi; İslâm ile İslâm'a aykırılık arasında zaten var olan çatışmanın üstüne geldi. Bu çatışma, Osmanlı döneminde İslâmi niteliğe sahip bir devletin uyguladığı gerçeklerle uyumlu olması bakımından Yezidi-Müslüman karşıtlığını ifade ediyordu. Bunun tersine, İngiliz politikalarının herkesi içine alan bir Kürt milliyetçi hareketinin gelişimi için gerekli temelleri oluşturmasına rağmen sömürgecilik döneminde Irak'taki Yezidiler arasında Kürt olma duygusu ortaya çıkmamıştı.

Irak'taki Yezidi toplumunun, özellikle özcü klişeye uygun bir araştırma konusu olduğu doğrudur. Bu toplumun geçmişi, Yezidilerin devlet gücünden soyutlandığını ve güçlü toplumsal bağlarının, özellikle Cebel Sincar böl-

gesinin coğrafi yönden toplumdan uzak olması sayesinde güçlü kaldığını vurguluyor. Aşiret-devlet çatışması, yerel Yezidi toplumu tarihinin, aslında Yezidi aşiretleri ile Osmanlı devleti arasındaki savaşlarla yazıldığı Cebel Sincar hikâyelerinde belirgin bir şekilde öne çıkıyor. Osmanlı'nın son dönemleri ve sömürgecilik yıllarına ait yeni kanıtlar oldukça farklı bir tablo çizmesine rağmen, devlet otoritesine karşı çıkış halen Yezidi aşiret kültürünün önemli bir özelliğidir. Cebel Sincar toplumu, cemaatlere göre örgütlendiği için hiçbir şekilde Yezidilere özel değildi: Yezidi aşiretleri aynı zamanda Sünni Müslüman ve Şii grupları içeriyordu ve bölgede yaşayan Müslüman, Hıristiyan ve aşiret toplumları arasında yakın sosyo-ekonomik ve siyasi bağlar bulunuyordu. Toplumlar arası yakınlaşma ve komşu gruplarla karşılıklı din değişimi, birçok Müslüman ve Hıristiyan geleneğinin benimsenmesinde de görüldüğü gibi, yaşamın kabul edilmiş bir gerçeğiydi. Aslında Yezidi kimliği kuzey Irak'taki parçalanmış toplumun yüzyıllardır süren birleşmesini yansıtıyordu.

YEZİDİ BAKIŞ AÇISINDAN DEVLET OLUŞUMU: İNGİLİZ POLİTİKALARI

Türkiye ve Suriye arasında 1919 yılında oluşturulan geçici sınırlar (Cebel Sincar'daki asıl Yezidi yerleşim bölgesine çok yakın), geliştirilen İngiliz aşiret politikaları, 1921 yılı sonundan itibaren hava kontrolünün benimsenmesi ve yerel düzeyde yeni sömürge devleti yönetiminin kurulmasına rehberlik eden anlayış, özellikle, İngiliz manda kontrolü altında geliştirilen Yezidi bölgesiyle ilgili olarak, İngiliz sömürgecilik politikasının bakış açısıyla alakalıdır.

Hem Türkiye hem de Suriye ile ulusal sınırların belirlenmesi, Irak'ın kuzey bölgelerindeki ulus-oluşum sürecinin merkezinde yer alıyordu ve bu kesinlik, bölgedeki İngiliz, Türk ve Fransız nüfuz alanlarının genel olarak sınırlandırılması sürecinin de bir parçası haline geldi. Cebel Sincar 1919'dan itibaren İngiliz idaresindeki Musul vilayetinde yer almasına rağmen, Türkiye ve Suriye ile aradaki sınırların geçici olarak sınırlandırılması (imzalanan uluslararası anlaşmalarla 1925 ve 1932 yıllarında kesinleştirildi), yerel Yezidi aşiretlerinin ve bu aşiret liderlerinin desteğini, İngiliz yönetiminin ulus-oluşturma politikalarında gerekli hale getiriyordu. 1920lerde Suriye sınırının geçici olarak belirlenmiş olması özellikle sorunluydu, çünkü Cebel Sincar bölgesi, Yezidilerin yasal olarak yaşadığı toprakların üçte birini Suriye egemenliğine bırakan geçici bir sınırla, 1920'den beri ikiye bölünmüş durumdaydı. Fakat bütün Cebel Sincar bölgesi fiilen Musul'daki İngiliz yetkililer tarafından yönetiliyordu. 1920 ile 1932 arasında sınır sorunları giderek sıklaşmaya başla-

dı. Bu sorunlar, genellikle de belirsiz sınır anlaşmasından yararlanmaya çalışan yerel Yezidi aşiretleri ile Bedevi gruplarını içine çekiyordu. Bedeviler, Yezidi köylerini yağmalayıp sonra tekrar Suriye sınırlarına çekiliyordu. Hem İngiliz birlikleri hem de Irak polisi teorik olarak Suriye egemenliğindeki topraklara müdahale edecek bir konumda değildi. Batı Sincar bölgesindeki sınır anlaşmazlığı Yezidilerin ekonomik kayıplarından ayrı olarak, Yezidi nüfus ile bu nüfusun çıkarlarını koruyamadığı düşünülen yerel Irak hükümeti arasındaki ilişkiler için de önemli anlamlar taşıyordu. Fakat Cebel Sincar'ı ikiye bölen uluslararası bir sınırın varlığı, bölgedeki Yezidi liderlere Irak devletiyle yeni bir pazarlık gücü veriyordu. Yezidi liderler, birçok kez, aşiretleriyle birlikte Suriye'ye göç etme tehdidinde bulunuyordu.

Sınır meselesi, Yezidi aşiretleriyle ilgili İngiliz politikasını da etkiliyordu. Bu politikalar manda yönetiminin kırsal kesimlerde benimsediği gayrı resmi bir kontrol sistemini yansıtıyor ve devletler karşısında özcü aşiret düşüncesini öne sürüyordu. İngilizler, ilk kez 1916 yılında yasalaşan Aşiret Anlaşmazlıkları Düzenlemeleri ile Irak'taki aşiret bölgeleri için özel bir idari ve hukuki sistem geliştirdi. Bu sistem belli aşiret bölgelerini, şehirleşmiş ve yerleşik yaşama geçmiş bölgelerden ayırıyordu. Cebel Sincar'ın Irak'taki "İşgal Edilmiş Topraklar'a dahil edildiği 1919 yılı başında Büyük Britanya, *Fuqara'* [Fukara] aşiretinin lideri olan yerel Yezidi lider Hamu Şiru'ya maddi destek yapmaya başladı. Şiru, aylık 300 Rs. maaşla idari işler ve kamu güvenliğinden sorumluydu. Cebel Sincar'daki İngiliz aşiret politikaları büyük oranda başarısız oldu ama Hamu Şiru, bölgedeki İngiliz çıkarların, 1933 yılındaki ölümüne kadar savundu. Hamu Şiru, Cebel Sincar'da yaşayan bütün aşiretleri birleştirip başarılı şekilde kontrol edecek bir konumda değildi, çünkü aşiret grupları siyasi yönden çok parçalanmıştı ve farklı dinî liderlerin ve aşiret liderlerinin otoritesine bağlı olmayı sürdürüyorlardı. Yezidi aşiretçiliği 17. yüzyıldan beri, temelde Irak ve Türkiye'den gelen birçok Kürt grup için önemli bir göç noktası haline gelen Cebel Sincar'ın sosyo-ekonomik ve nüfus yapısı bakımından gelişimine bir yanıt olarak gelişmişti. Gerçekte, Yezidi aşiretleri, yakın zamanda Yezidi Dağı'na gelen, farklı geçmişlere ve dinî ilişkilere sahip aşiret kesimlerinin (*bavik*) bulunduğu küçük aşiret konfederasyonlarıydı. Bu aşiret kesimleri, zayıf otorite altında yarı bağımsız siyasi birimlere dönüşürken, üyeleri de bağlılıklarını koşullara göre hızla değiştirme eğilimindeydi. Hamu Şiru'nun 1920'lerde Sincar'ın en yüksek konumuna atanması, aşiret düzeyindeki daha eski bağlılıkları aslında etkilemedi. Bu durumun en iyi örneği Fukara aşiretinin lideriyle, onun 1880'lerden beri eski

bir düşmanı olan Mihirkan aşiretinin lideri, Davut el-Davut arasındaki mücadelenin, bu atanmadan sonra bile devam etmesidir. Fakat hem Türkiye hem de Suriye ile yapılan belirsiz sınır düzenlemeleri, aşiretlerin kendi içindeki ve aşiretler arasındaki siyasi otoriteyi daha da bölüyordu. Karşıt güçler sınırın diğer tarafında destek arayışı içindeydi. Bu durum, zorunlu askerlik hizmetinin çıkarıldığı 1930'ların sonlarına kadar sürdü. Davut el-Davut ve Şeyh Halef Haskani beraberindekilerle birlikte Suriye'ye göç ederken, Hamu Şiru'nun halefi ve oğlu Hudayda, Irak yönetimi ile anlaşmaya varmak için Sincar'da kaldı.

Cebel Sincar'daki İngiliz sömürge politikalarının anlaşmazlık yaratan yapısı, idari alanlarda daha belirgin hale geliyordu. Bölgede devlet yönetiminin gelişmesine ilişkin politikalar, Yezidi toplumundaki ilişkilerin gelecekteki gelişimi üzerinde uzun süreli bir etkiye sahipti. Hamu Şiru, hükümetten, Sincar'ın En Büyük Şeyhi olarak mali destek almasına rağmen, İngilizler, 1921 yılında, Yezidi Dağı'nda Irak İçişleri Bakanlığına bağlı daimi polis güçlerinin yardım ettiği bir Irak yönetiminin kuruluşunu destekledi. 1921'den sonra, İngiliz yetkililer artık Yezidi bölgelerinde yürütme gücüne sahip değildi ama Manda yönetimi, Hamu Şiru'yu desteklemeyi sürdürdü. Iraklı meslektaşlarının yerel ilişkilerde daha belirgin bir siyasi rol üstlenmesiyle İngiliz personelinin gücü 1929'da daha da azaldı. Sincar'daki yeni idari düzenlemeler, ulusal düzeyde, Manda yönetimi tarafından üstlenilen idari ve siyasi otoritenin kademeli olarak Irak hükümetine dağıtılmasını yansıtıyordu. Fakat Cebel Sincar gibi sınır bölgeleri halen tamamıyla çözülmemiş sınır anlaşmazlıkları yüzünden, Sünni kontrolündeki Irak devletinin kurumsal yapısıyla hızlı bütünleşmeleri için daha fazla baskısıyla karşı karşıya kalıyordu.

Yerel halk ile Irak hükümeti arasında elçi olarak çalışan Iraklı bir memur, İngiliz korumasındaki Hamu Şiru'yu, yerel aşiret politikalarında, basit bir rakip rolüyle sınırlandırdı. Sincar'da hükümet otoritesinin kurulması da, Hamu Şiru'nun asıl müttefikleri olan yerel Hıristiyan cemaati üyelerini olumsuz yönde etkilediği için toplumsal ilişkilerde önemli etkilere sahipti. Daha önceki yıllarda, Cebel Sinjar'ın kapitalist tüccar sınıfını temsil eden yerli Hıristiyan tüccarlar, 1850'lerde, Musul vilayetinde başlayan tarım ve hayvancılığın hızla ticarileşmesi süreci kapsamında, Fukara aşireti liderine, ekonomik ve siyasi gücünü artırması amacıyla yardım etmişti. Sincarli Hıristiyanlar, Yezidi aşiret sistemi dışında yaşayan ve genellikle, Hamu Şiru tarafından kontrol edilen büyük şehirlerde (Yezidi Dağı, Jaddala ve Bardahali'nin asıl idari merkezi Beled Sincar) yoğunlaşmış, oldukça kompakt bir toplum oluşturu-

yordu. Bu toplum ayrıca, Yezidi Dağı'nın kuzeyinde yer alan Mardin ve Nusaybin bölgelerinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun uyguladığı dinî eziyetlerin sonucu olarak, 1914-1915 yıllarında Sincar'a gelen mülteci gruplarını da içeriyordu. 1920'lerin ortalarında Müslüman Birliği olarak bilinen ve bazı Iraklı memurların destek verdiği, yerel düzeydeki bir gizli servis, yerli Hıristiyan toplumuna karşı hem Hamu Şiru'nun hem de Büyük Britanya'nın Yezidi Dağı'ndaki konumuna zarar verme amacıyla bir korku politikası uygulamaya başladı. Birliğin propagandası Irak milliyetçiliği olarak nitelendirilemese de, Sincar halkının belirli kesimleri arasında, Irak yönetimiyle özdeşleşme amacıyla açık bir şekilde, İslâm'ı kullanmaya çalışmıştır. Bu propaganda, Beled'de faaliyet gösteren, tanınmış Müslüman tüccarların desteğini bir yere kadar kazanmış gibi gözükürken, Yezidi aşiretleriyle bütünleşen Müslüman Kürtler arasında pek fazla anlaşılmamıştır. Yerel yönetimle Sincar halkının büyük kesimleri arasında giderek artan sürtüşmelerin bir sonucu olarak, 1931 yılında, o dönemde Irak'taki Manda yönetimini bırakmakla meşgul olan Büyük Britanya, Sincar için kalıcı bir idari düzenleme yapmaya çalıştı ama başarısız oldu. Bu düzenlemeye göre, Hıristiyan memurlar, uygun Yezidi adayların olmadığı durumda, Yezidi Dağı'nda kalıcı şekilde hizmet verecekti. Bu yaklaşım, özellikle Osmanlı İmparatorluğunun, son dönem Panislamizm politikalarından sonra, Osmanlı yönetiminin hakimiyetinin son yüzyılında desteklediği Yezidiler ve Hıristiyanlar arasında uzlaşmanın tarihi ve sosyo-ekonomik gerçeklerinden yararlanarak, sömürgecilik döneminin sonuna doğru, Sincar'lı Yezidiler arasında, Büyük Britanya'nın Iraklı kimliğini sağlamlaştırmaya yönelik isteğini gösteriyordu. Açıkça görüldüğü gibi, Irak yönetiminin yavaş yavaş, en fazla yerel başkent Beled Sincar'da göze çarpan saldırısı, Sincar yönetimiyle ilgili büyüyen, Müslüman-Hıristiyan karşıtlığının da gösterdiği gibi, çıkarları şehirde bulunan gruplar arasında gittikçe artan anlaşmazlıkların yaşandığı yeni bir siyasi arenanın gelişmesinden yanaydı.

1921'den sonra Sincar üzerindeki İngiliz kontrolü oldukça zayıf olmasına rağmen, Manda yönetimi, bölgedeki çıkarlarını Kraliyet Hava Kuvvetleri ile korumayı sürdürdü. Manda yönetiminin Ekim 1922'de benimsediği Hava Planı, Büyük Britanya'yı Irak'ın iç güvenliği ve dış savunması konularında sorumlu hale getiriyordu. Bu plan, kırsal huzuru korumakla sorumlu bir güç sağlayarak, Britanya'nın kuzey bölgelerdeki aşiret politikalarını destekliyordu. Yerel polisin, geçici sınırların dışından gelen İngiliz-karşıtı propagandayı engelleme ve Büyük Britanya'nın bölgedeki stratejik konumunu sürdürme bakımından başarısız olduğu bir dönemde, Cebel Sincar'daki

RAF (Kraliyet Hava Kuvvetleri) uçakları, aşiret sorunlarını bastırma konusunda oldukça yararlı olduklarını kanıtladı. RAF'nin varlığı ayrıca Musul'daki İngiliz subaylarına, Yezidi aşiret ilişkilerini yakından takip etme imkânı sağladı. Bağdat'taki RAF komutasında bulunan yerli muhbirler ağı, yani Özel Hizmet Subayları da Sincar halkı arasında düzenli bir şekilde çalıştı. Bu subayların gönderdiği raporlar, bölgedeki İngiliz politikalarının oluşumunda belirleyici bir etkiye sahipti. Hava Planı'nın uygulamaya koyulması, Sincar aşiretleri ile ilgilenen İngilizlerin elinde genelde patlamaya hazır bir bomba olarak ortaya çıktı. Eğer bu plan, bir yanda kamu güvenliğinin korunması ve hayati önem taşıyan istihbarat alımının devam ettirilmesini güvenceye aldıysa da, diğer yandan RAF uçaklarının güvenlik görevleri için kullanımı, bombalamaların yarattığı yıkıcı etkiler düşünüldüğünde, aşiret üyelerinin manda yönetimine karşı çok olumsuz etkiler yarattı. Bu durum, Musul sorununun çözümü için gelinen önemli noktada, RAF'nin Yezidi aşiretlerine karşı Nisan 1925'te gerçekleştirdiği askeri operasyonlardaki isteksizliğinde açık şekilde görülüyor. Irak ile Türkiye arasında Musul için yaşanan anlaşmazlık, Haziran 1924'te Milletler Cemiyeti'ne bırakıldığı için Musul vilayetinin geleceği, Ortadoğu'da Manda yönetimlerinin kurulmasına da öncülük eden özgür irade kuralına göre yerel halkın isteklerine bağlanıyordu. Açıkçası, Milletler Cemiyeti'nin son kararından önce, Sincar'daki İngiliz askeri müdahalesi, yerli nüfusun İngiliz ve Irak yönetimini kabul etmesini ciddi şekilde tehlikeye attı.

YEZİDİ SEFERBERLİĞİ: AŞİRETLER, TOPLUMLAR VE DİNÎ BAĞLILIKLAR

1921 yılından sonra, Beled Sincar'da Irak hükümetinin daimi temsilcilerinin bulunması ve artan toplumsal çatışmalar, Yezidi aşiretlerinin yaşadığı kırsal bölgelerdeki aşiret ilişkilerinin gelişiminde önemli etkiler yarattı. 1924-1925 yıllarında kamu güvenliğini tehlikeye sokan ve RAF müdahalesini gerektiren, büyük kargaşalar ortaya çıktı. İlginçtir, aşiret öfkesi, hükümete değil, bölgede yaşayan aşiretler ve aşiret liderlerine karşı sergilediği zorba tavrı, 1921'deki idarî düzenlemenin ardından kötüleşen, Hamu Şiru'ya karşıydı. Fukara aşireti liderine karşı, askeri seferberlik niteliği taşıyan karışıklıklar sırasında İngilizlerin ve yerel yönetimin, düşmanlıkların büyümesi konusunda oynadığı rol, sömürge politikalarına ortak olan aşiret liderleri tarafından gittikçe artan bir şekilde hissedilmesine rağmen, aşiret üyeleri, hükümet otoritesinin ne olduğuna dair fikirleri olmadığını açık bir şekilde gösterdiler. Birçok Sincar

sakini, hükümeti halen vergilendirme ve zorunlu askerlik hizmeti uygulayan ikincil bir güç olarak görüyor ama İngiliz subaylarının, Aşiret Anlaşmazlıkları Düzenlemeleri'nin hükümlerine uygun olarak, aşiret anlaşmaları ve aşiret içi taleplere giderek artan müdahalesine rağmen, hükümeti aşiret düşmanlıklarının artmasında önemli bir etken olarak görmüyordu.

Yezidi aşireti ilişkilerinin Manda yönetimi dönemindeki gelişimi, 1900lerin başlarında gerçekleştirilen, önemli aşiret düzenlemelerinden halen büyük oranda etkileniyordu. 1916 yılına gelindiğinde, yalnızca Yezidi din adamları ve Fukara' aşireti lideri Hamu Şiru'nun önderlik ettiği Yezidi dirilişini içeren bir birim olarak Fukara' aşiretinin ortaya çıkışı sonucunda, Cebel Sincar'daki aşiret politikalarını şekillendiren bir din bilinci vardı. Hem din adamları hem de Hamu Şiru, Abdülhamit döneminde, Osmanlı hükümetinin izlediği dinî politikalarla dolaylı yoldan yükselmişti. Bunun sonucunda, "Yezidi" ve "Müslüman-yanlısı" koalisyonunun ortaya çıkmasında görülebileceği gibi, aşiret rekabetleri gittikçe artan bir şekilde, dinî terimlerle ifade edilmeye başladı. Sincar aşiret politikaları bağlamında, "Müslüman-yanlılığı", Müslüman kesimlerin herhangi bir siyasi egemenliğini göstermekten çok, aşiretlerin Osmanlı hükümeti karşısında takındığı belli bir tavır anlamına geliyordu. Diğer bir deyişle, "Müslüman-yanlısı" ifadesi belli aşiretlerin, yerel aşiret otoritesine karşı hükümetin desteğini kullanma yönündeki eğiliminin belirtisiydi. Hamu Şiru, 1920'lerin başlarında, Kiran ve Samuka'da yaşayan aşiretlerin büyük bölümü tarafından desteklenen "Yezidi" koalisyonunun lideriydi. Rakibi ise, ailesi, Yezidi aşiretleri arasındaki nüfusunu artırmak için Osmanlı hükümetinin desteğini arayan, "Müslüman-yanlısı" koalisyonun lideri Davut ed-Davut'tu. Sinjar'ın kuzeydoğusunu kontrol eden Davut, yine bu bölgelerde yaşayan Haskan ve Muskura aşiretleri tarafından destekleniyordu. Manda yönetimi sırasında sadece Beled Sincar'da yaşayan ve Hamu'nun iktidara gelişiyle şehirdeki en yüksek konumunu kaybeden, Habbabat aşiret liderleri, taraf değiştirmişti. Fukara' aşireti lideriyle ilişkileri bozuldu ve rakibi Davut el-Davut'u desteklemeye başladılar. 1925 yılındaki çatışmalar, bu iki koalisyonun karşı karşıya gelmesiyle büyüdü. Aşiret içi tedirginlik, Sincar aşiretçiliğinin parçalı yapısını açıkça gösterdiği için, Osmanlı döneminde anlatılandan çok farklı değildi. Kargaşa esnasında, aynı aşiretlerden gelen bölümler bağlılıklarından ayrılarak karşıt grupların tarafında yer aldı. Örneğin, Kirani aşireti lideri Şeyh Hıdır sürekli olarak Fukara' liderini desteklemesine rağmen çatışmalar sırasında, aynı yerde yaşayan Kiran aşiretinin iki farklı grubu, sırasıyla Hamu Şiru ve Davut el-Davut'la taraf oldu. Davut'un öncülük yaptığı eski Müslüman-yanlı-

sı koalisyon, Hamu'nun aldığı devlet yardımını Mihirkani liderine aktarmak için, başarısız girişimlerde bulunan Irak hükümetine hiç destek vermeden, Fukara' liderine karşı harekete geçti. İngiliz ve Iraklı subayların Sincar aşiret ilişkilerine giderek daha fazla karışması, ödüllerin manda yönetimini destekleyen aşiret liderlerine dengesiz şekilde dağıtılması (Hamu Şiru'dan başka lidere devlet desteği ödenmedi) ve Aşiret Anlaşmazlıkları Düzenlemeleri'nin ünlü 40. maddesi kapsamında İngilizlerin, önemli liderleri Sincar'dan uzun süreli dönemlerle uzaklaştırma uygulaması, iki koalisyon arasındaki anlaşmazlıkları daha şiddetli bir hale getirmiş ve en sonunda da Davut'un, Irak hükümetiyle her türlü görüşmeyi reddetmesiyle sonuçlanmıştı. Bu süreç, Davut'un 1936'da Suriye'ye kaçmasıyla noktalandı. Hem toplumsal hem de aşiret içi düzeylerde Yezidi seferberliği, özellikle Manda döneminin sonuna doğru belirgin hale gelen değişken siyasi ortamın bir yansıması olarak aslında dikkate değerdi. Yezidi siyasi seferberliği esasında, süryani sorunu bağlamında, Kuzey Irak'taki Müslüman-olmayan toplumları saran çok miktarda siyasi etkinliğin bir yansıması olarak gelişti. Üstelik Yezidilerin Şeyhhan yerleşim bölgesi, gittikçe, Yezidi Mir Said Bey'le çok etkili hale gelen Musul'daki Iraklı subayların kontrolüne giriyordu. 1920'lerin sonuna doğru, Yezidi dini lideri, Arap milliyetçisi unsurlarla özdeşleşmeye başladı. Bu arada Said Bey'in, Yezidilik inancının asıl kutsal mekanı olan Şeyh Adi bin Musafir türbesinin, Müslüman vakıfa dönüştürülmesini onayladığı yönünde söylentiler dolaşıyordu. Bütün dini Yezidi kurumlarının varlığını tehlikeye atan bir görüntü içindeki Şeyhhan Mir'i ve ailesinin Müslüman-yanlısı, Arap-yanlısı eğilimleri karşısında, Sincar'dan bazı aşiret liderleri, Yezidi Dağı'nda Yezidiliğin yeni merkezi olarak gelişecek emirlik karşıtı bir kurum tasarlamaya başladı. Aynı zamanda, Hamu Şiru ve Halef el-Haskani gibi Yezidi aşiret liderleri, Asur toplumunun desteklediği siyasi etkinliklerde gittikçe artan bir şekilde yer alıyordu.

İngiliz mandası sırasında, Birinci Dünya Savaşı'nın başında, Türkiye'den Irak'a gitmiş olan Nesturiler arasından Süryani etnik kimliğinin oluşturulması, Kuzey Irak'ta, İngiltere ve Milletler Cemiyeti desteğiyle, geniş çaplı politikleştirme ve primordializm[5] hareketinin geliştiğine dair aydınlatıcı bir örnektir. Süryanilerin, bölgesel milliyetçilik ve ırksal terimlerle ifade edilen ulus üzerine şekillenmiş özerklik düşünceleri gittikçe daha geniş bir Süryani milleti içinde yer alan Iraklı Yezidileri etkilemeye başlıyordu. Sivil ve dini Asur liderleri, 1922'den bu yana, Türkiye'ye geri dönmenin artık imkânsız olduğunu anladı.

5 Ulusları tarihsel/doğal bir fenomen olarak gören görüş – ç.n.

Böylece, Kuzey Irak'taki gayrimüslimlerin desteğini kazanmanın da bölgede bir Süryani vatanı kurulması yolunda hayati önem taşıdığını fark ettiler; Büyük Britanya veya muhtemelen Milletler Cemiyeti koruması altında özerk bir bölge. Siyasi özerklik elde etmek için ise Süryani isteklerini diğer gayrimüslim grupları da içine alacak, daha geniş bir özerklik hareketinin parçası olarak sunmak için yeni bir efsanenin, yani bölgenin etnik, kültürel ve dini bütünlüğünün yaratılması gerekiyordu. Bu bağlamda Süryani milleti esas olarak siyasi nedenlerden dolayı, daha büyük bir "Hıristiyan milleti" ile özdeşleştirilmeye başlandı. Süryani propagandası, bu milleti, tarihsel yönden Kuzey Irak'ta yaşayan Doğu Hıristiyanlarının temsil ettiği Sami kökenli, bütün etnik grupları içine alan bir millet olarak sunuyordu. Süryaniler ile yerli Hıristiyanlar arasında yakınlık olduğu yönündeki iddialar büyük oranda asılsızdır. Irak'a yeni gelen Süryaniler, yerli halkla hiçbir şekilde kaynaşmayan ayrı bir sosyo-ekonomik birimi temsil ediyordu; çünkü çok sayıda Asurlu mülteci, İngiliz kontrolündeki zorunlu askerlik yapılan orduda asker ve subay olarak çalıştırılıyordu. Diğer Hıristiyan gruplarla dinî öğretiler bakımından açık benzerlikler olmasına rağmen, 18. yüzyıldaki Keldani hizipleşmesinden sonraki dinî propaganda faaliyetleri, Musul vilayetinde yaşayan Hıristiyan toplumlarını kapsamayan Asur Kilisesi, bağımsız bir kurum oluşturdu. Hıristiyan cemaatine üyelik de, diğer Müslüman olmayan gruplara ve özellikle de Irak'ın kuzeyinde yaşayan en büyük ikinci Müslüman olmayan azınlık durumundaki Yezidilere kadar uzanıyordu. 1920'lerin ilk yarısında, Süryanilerin Musul şehrindeki özerklik planlarını tasarlayıp halka anlatan Süryani askeri lider, Ağa Petros Ellow, 1923 yılında, sadece Hıristiyanlar değil aynı zamanda Yezidiler ve Yahudiler de dahil olmak üzere bölgedeki bütün halkların Süryani kökeninden geldikleri gerekçesiyle etnik birlik olduğu iddialarını ortaya koymuştur. Süryani ifadesi, Kuzey Irak bölgesinde M.Ö. birinci bin yılda hüküm süren Asur İmparatorluğu'nu ifade ediyordu. Kuzey Irak'taki Müslüman olmayan nüfus ile eski Asurlular arasında doğrudan bir bağlantı olduğu efsanesi, açık bir şekilde, bölgede zaten var olan inanışlardan esinlenen yeni bir ulusal kültürün oluşturulmasıydı. Görünüşe göre, eski Kildani papazları, Yezidiler ile Musul ovasındaki büyük Hıristiyan köylerinde yaşayan Keldaniler arasında var olan yakın ilişkilerden kalkarak, Yezidilerin de "Asurlu-Kildani" ırkından olduğu fikrini fazlasıyla duyurmuştu. 1840'larda İngiliz arkeolog Henry Layard, bazı İngiliz misyonerlerle birlikte bu düşünceyi, Avrupa'da yaydı. Layard ayrıca, Cebel Sincar'da yaşayan Yezidileri, Asur kabartmalarında resmedilen kafalarla fiziksel benzerlik taşıdıkları gerekçesiyle eski Asurluların muhtemel torunları arasında gösterdi.

Asurluların siyasî seferberliği, ilk önce Ağa Petros Ellow'un hem İngiliz hem de Milletler Cemiyeti çevrelerine aktif şekilde katılması ile birlikte, 1922-1923 yıllarında gelişti ve ardından Manda yönetiminin sonuna doğru Asur Piskoposu tarafından sürdürüldü. Piskopos eskiden Ağa Petros'a benzetilen, Musullu Kildani Hıristiyan Hormuzd Rassam'ın faaliyetlerini destekledi. Ağa Petros, 1930'da Iraklı Azınlıkları (gayrimüslim) Kurtarma Kurulu'nu kurdu. Bu kurul Londra merkezli bir hayır örgütüydü ve İngiliz Mandasının 1932'de sona ermesinden kısa süre önce Asurluların siyasi istekleri için bir tartışma ortamı olarak kullanılıyordu. Asurlu propagandası hem 1922-23 hem de 1930-32 dönemlerinde, yerel Yezidi liderlerinin halen Hıristiyan toplumlarla yakın iletişim içinde olduğu Yezidi bölgeleri ve özellikle de Cebel Sincar'da yayılmaya başladı. Hamu Şiru ve Sincar'ın Davut el-Davut haricindeki en tanınmış Yezidi liderleri, 1923'ten beri bu hareketin etkinliklerinde yer alıyordu. Fukara' aşireti lideri de, geçmişte yakın ekonomik ve siyasi ilişkiler geliştirdiği ve Yezidi Dağı'ndaki konumu, Irak yönetiminin faaliyetleri dolayısıyla 1921 yılından beri zayıflayan Sincari Hıristiyanları arasında saygınlığını yeniden kazanmanın bir yolu olarak genellikle Asurlu propagandasını kullanmıştır. İlginç şekilde 1930 yılında Iraklı Azınlıkları Koruma Kurulu'nu destekleyen önemli eylemcilerden birisi, Cebel Sincar'da önemli ekonomik çıkarları bulunan ve Hamu ile yakın ilişkileri olan Musullu Hıristiyan tüccar, Abdul Kerim Karakulla'ydı. Genel olarak, Sincar'daki Yezidi aşiret liderleri, Asurluların siyasi faaliyetlerini, Milletler Cemiyeti ile iletişimde bir bağlantı aracı olarak kullandı. Böylece 1930 ile 1932 arasında, Kurul tarafından sunulan belgelerin bir parçası olarak bir dizi talepte bulundular. Bu isteklerin içeriği Irak hükümetinin Sincar'daki tacizleri üzerine yoğunlaşıyor ve Hıristiyanlara önemli görevler verecek yeni idari düzenlemelerin gerekliliğini vurguluyordu. Açıkça görüldüğü gibi, İngiliz subaylar, yerel, bölgesel ve ulusal düzeydeki idari düzenlemelerden dolayı toplumsal ilişkilere artık karışamadığı için, 1929'dan itibaren Milletler Cemiyeti ile bağlantılar çok büyük bir önem kazanmıştı.

Asur hareketine katılmayla paralel olarak, Cebel Sincar liderleri, dinî Yezidi kimliğinin temellerini sarstığı düşünülen Mir'in, Iraklı milliyetçilerle ilişkisi sonucunda kurulan dini Şaygan birliğine karşı hoşnutsuzluklarını dile getirmeye başladı. 1931-32 yıllarında artan toplumsal gerilim, Hamu Şiru'nun, Sincar'da yeni bir dini otorite merkezi kurma girişimleriyle sonuçlandı. Bu durum, Sincarlı Yezidi liderlerin sömürgecilik döneminin gelişmelerini takiben, Shaikan dinî otoritelerinden ne kadar bağımsız hale geldiklerini

açık bir şekilde göstermiştir. Hamu Şiru, kendini, Yezidi toplumunun dinî çıkarlarının bekçisi olarak tanıtmasına ve Yezidi dinî reformunu savunmasına rağmen, Mir karşıtı gelişmeler sırasında, Hamu Şiru'nun büyük çaplı ekonomik çıkarlarının tehlikede olduğu açıkça ortaya çıkmıştır: Said Bey'in görevden alınması, Mir kontrolündeki zekâtlardan gelecek payı güvenceye alabileceği anlamına geliyordu. Böylece, İngiltere'nin bölgedeki azalan etkisiyle aşiret ve topluluk bağlamında konumu olumsuz yönde etkilenen Fukara aşiret lideri, saygınlığını ve maddi kaynaklarını çoğaltmak için dinî bağlılıklardan faydalanmıştır.

SONUÇ

Irak'taki Yezidi Kürtleri, Asurlularla yeni ırksal benzerlikler kurulmasının ve dini temele sahip toplumsal gerilimlerin büyümesinin bir yansıması olarak sömürgecilik döneminden hiç şüphesiz belirsiz kimliklerle çıkmıştır. Yezidilerin, Irak devletine karşı oluşu önemliydi ve toplum içinde de yapısal ve kültürel uyarlamalarla sonuçlandı. Sincar liderlerinin Şaygan'a karşı desteklediği dini reform hareketi ve Asurlu hareketinin siyasileşmesi bağlamında Hristiyan kimliğinin dayatılması, bu özel bağlamda düşünülebilir. Bununla birlikte, Yezidi etnik yapısı, özellikle Kürt sorununun giderek siyasileştiği bir dönemde, Yezidilerin birçok geleneksel Kürt toplumuyla ilişkilerini sınırlayan İslâm'ın rolü incelendiği zaman, Osmanlı geçmişinden süregelen devamlılıklar bakımından da, toplumlararası seferberlik bağlamında görülebilir.

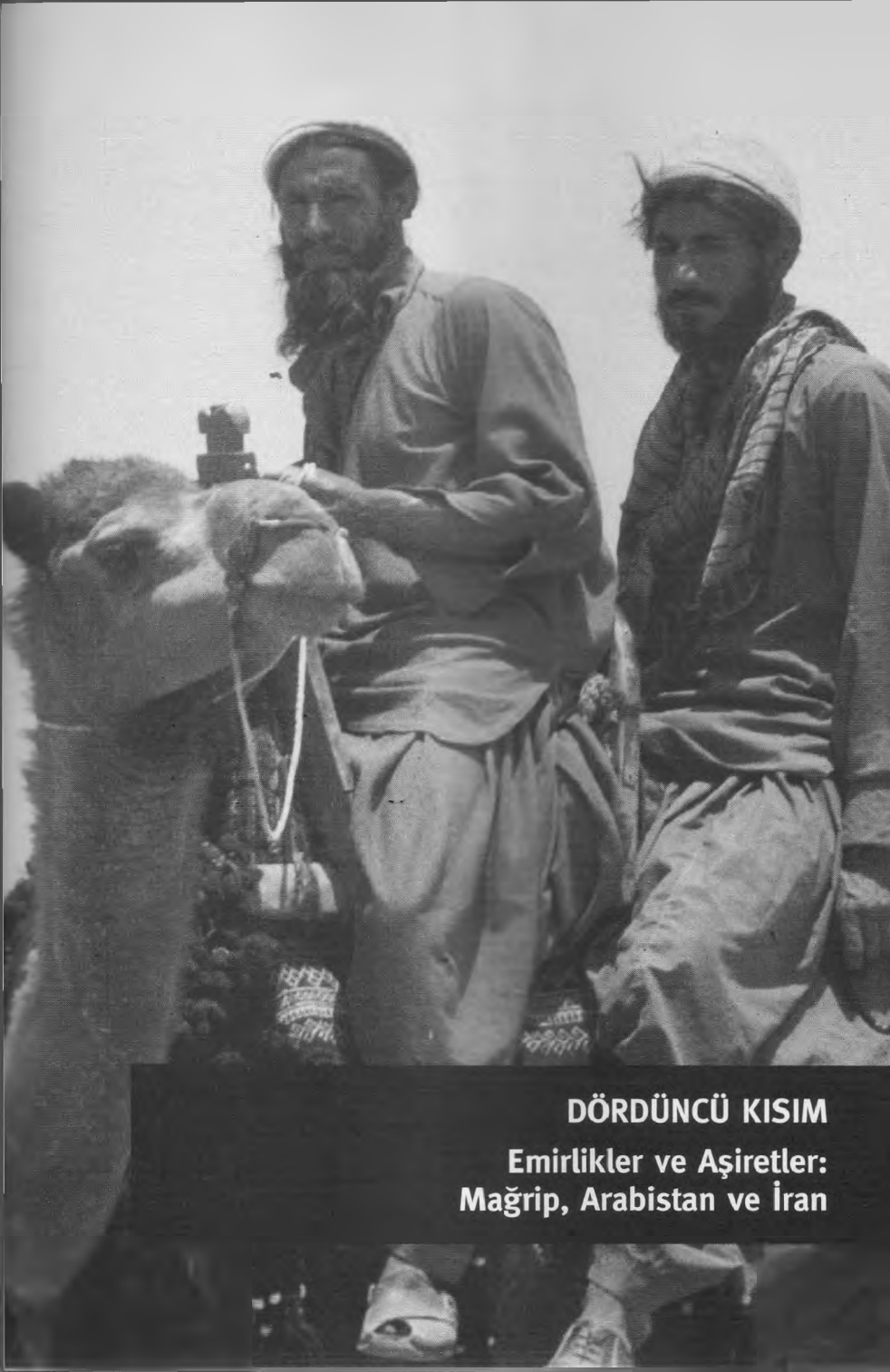
Aşiret yapıları ve dinî yapılar, sömürgecilik döneminde hayatta kalmış ve çoğunlukla anlaşılmaz amaçlar taşıyan İngiliz politikaları yüzünden de büyük oranda güçlenmişti. Yukarıda tartışılan özcülük konusunu, sömürge yönetiminin tutarsız yapısı aracılığıyla belki daha da açığa kavuşturabilmek mümkün olur. Toplum etnik ve toplumsal ayrım çizgileri boyunca daha fazla kutuplaşmıştır; bunun sebebi de İngilizlerin orada bulunup yeni gerçekler ortaya çıkarması değil, Manda yönetiminin her ne kadar karşıt olsa da iki benzer güç merkezinin gelişimini desteklemesidir; sömürge devleti ve Irak devleti.

Yezidi örneği şu noktaları açıklığa kavuşturuyor:

1. Manda sistemiyle belirlenen İngiliz politikalarının çelişkili yapısı;

2. Tıpkı 1920'den sonra, devlet gücünün giderek artan bir şekilde bölgesel kontrolle özdeşleştirilmeye başlaması gibi kırsal alanların (ve buralarda yaşayanların) ulus-oluşum sürecinde üstlendiği önem;

3. Osmanlının son dönemleri ve Manda yönetimi arasında, yüksek düzeyde bir devamlılık vardı. 1920'ler, Osmanlının son dönemleriyle karşılaştırıldığında, birçok yönden Irak'taki kırsal nüfusun büyük bölümü için daha hızlı bir reform sürecine uyum yıllarıydı.



DÖRDÜNCÜ KISIM

Emirlikler ve Aşiretler: Mağrip, Arabistan ve İran

İran'da Belucistan bölgesinde
aşiret mensupları.

8

20. Yüzyılda Fas'taki "Kabile" ve "Devlet" Üzerine Bazı Düşünceler

KENNETH BROWN

20. yüzyıldaki "aşiret" ve "devlet" kavramlarını sömürgecilik-öncesi, sömürgecilik ve sömürgecilik-sonrası dönemlerdeki Fas bağlamında anlamaya çalışmak, sosyal ve siyasi yapıları, güç ve otoritenin meşrulaştırılma yollarını ve bunların nasıl sürdürüldüğü veya dönüştürüldüğüne dair ayrıntılı incelemeyi gerektiriyor. Bu bölüm, yalnızca bu konuların ve özellikle de "aşiret" kavramının birkaç yönüne ilişkin taslak bir sunum yapmayı amaçlıyor.

1912'den 1956'ya kadar Fas Sultanlığı, Fransa ve İspanya himayesi altındaydı. Bağımsızlığını ve egemenliğini geri kazandığından beri Sultanlık, anayasal demokrasinin bazı yönlerinin yeraldığı bir monarşiye, yani Fas Krallığı'na dönüştü. Yine de geçmişteki Sultan gibi bugünün Kralı da, Müminlerin Komutanıdır ve bu sıfatla, en üst düzey siyasi ve dini otoriteye sahiptir. Sömürgecilik döneminin başında, Sultana bağlı tebaanın % 90'ı kırsal kesimdeydi. Bunun çoğu veya tamamına yakın kısmının kabileler şeklinde örgütlendiği söyleniyordu. Bugün kırsal nüfusun toplam nüfus içindeki oranı % 40 civarındadır. Kabile üyeleri olarak ifade edilen kimlikleri, tıpkı onları tanımlamak için kullanılan terminoloji gibi sorunludur.

Kuzey Afrika ve Ortadoğu ile ilgili antropolojik eserlerde kabile olarak tercüme edilen Arapça terimin anlamı genelde şu şekildedir: Bireylere ait hakların büyük oranda sülaleler gibi toplu soy gruplarına üye olmakla belirlendiği, özerk, soya göre yapılanmış grup. Fas üzerine yazılan bazı yazılar bu tanımın geçmişin yanı sıra günümüz için de geçerli olduğunu öne sürüyor. Böyle-

ce, Benu X veya Evlad Y, X veya Y'nin oğulları gibi grup isimleri, üyeler arasındaki ortak soyu ifade eden bir görüntü veriyor. Fakat "Ehl A", yani kelime anlamıyla "A Halkı" örneğindeki gibi grupları nitelendirmek için kullanılan diğer terimler, ortak soydan gelme anlamına sahip değil gibi görünüyor. Kırsal kesimdeki Faslılar arasında önemli araştırmalar yapan bazı bilim insanları, oradaki sosyal gruplar için "kabile" teriminin kullanılmasını yanıltıcı buluyor. Bu yüzden, örneğin edebiyatı derinlemesine araştıran Dr. Eickelman, Fas'tan bahsederken kabilenin soya adını veren bir atadan türemiş, ataerkil soy anlamından ziyade bölgesel bir kavram olarak tanımlandığını öne sürüyor. Onun bakış açısıyla Fas'taki "kabile" kavramı; temelde birbirinden oldukça farklı olan kökenlerinin tamamen farkında olan bireylerin üstündeki bölgesel ve idari bir varlıktır. Sonuç olarak, Fas'ta "kabile", sosyal ilişkilerden kurulu bir yapıdan çok bu tarz sosyal ilişkiler stratejisidir.

Bu terminoloji ve kavramsallaşma konusuyla ilgili olarak C. Geertz, H. Geertz ve L. Rosen'e göre etnograflar kısmen kendi mesleki tarihlerinin kurbanı olmuştur. Bu yüzden de, üzerinde çalıştıkları belirli toplumları tanımlamaya uygun olmayan, yapısal düzenlilikleri ve pratik davranış sonuçlarını vurgulayan terimleri ("kabile", "soy", "akraba" veya "yerleşim yeri" gibi terimler) kullanmışlar. Konuyla ilgili olarak, kabile gruplaşmaları ve iç içe geçmiş ittifakları, çoğunlukla hükümetsiz toplumlarda düzeni sürdürmeye yarayan sosyal oluşumlar gibi gören bir açıklama, siyasi antropoloji geleneğinden M. Gluckman'dan geliyor. Bununla birlikte, Gluckman, Bedeviler arasında E. Peters tarafından yapılan bir araştırmaya dayanarak kan ve evlilik bağıyla kurulan akrabalığın eski zamanlardan beri varmış gibi göründüğü, anlaşmazlık yaşayan toplumlarda ortak soyun tahrif edilebileceğini, örneğin, sülale bölümlerinin soya ilişkin gerçekler yerine doğrudan topografik ve çevresel gerçekleri yansıtabileceğini öne sürüyor. Bu yaklaşım, kabileleri yapılar yerine stratejiler olarak görmek değil, bu yönde bir açılımdır.

Fas toplumuna ilişkin ortak soy ve gruplaşma kuralı, J. Berque, E. Gellner, D. Hart ve R. Jammous'dan E. Doutte, E. Durkheim, R. Montagne, E. Evans-Pritchard ve E. Westermack'a kadar uzanan modern sosyal antropolojinin bazı kurucuları gibi bilim insanlarının yaptığı yeni ufuklar açan çalışmaları bilgilendirmiştir. Bunların hepsi belli bir oranda "gruplaşma teorisi" şeklinde adlandırılabilecek yaklaşımın taraftarları olarak düşünülebilir. Bu teorinin diğer sahipleri veya taraftarları arasında 15. yüzyıl tarih felsefecisi İbn Haldun ile J. Wellhausen ve G. Levi Della Vida gibi önemli Şarkiyatçılar da yer alıyor. Fas toplumunun, özellikle tarih ve politik sosyolojinin ge-

niş bakış açısıyla yapılmış çağdaş araştırmaları, kabilecilik kavramını ve şimdiki, kaçınılmaz olarak gruplara ayrılmış soy modelini eleştirir veya bunlardan faydalanır.

Bana göre, Fas'ta görülen, gerçek veya kurgusal ortak soya dayalı "kabile" bağlılıklarını sürdürmeye yönelik eğilimi açıklayan üç etmen var: birincisi, İslâmi hukuk (*şeriat*) veya geleneksel hukuka (Arapça *'örf*; Berberice *azerf*) dayanan miras; ikincisi, intikam ve kan parası; üçüncüsü de devletin merkezi gücüyle vergi toplaması. Bu etmenler fikir birliği ve/veya baskılardan kaynaklanabilir. Tüm bu konularda kabile ilişkileri önemli ve aynı zamanda yumuşak olabilir. Böylece, örneğin, güney Fas'ın Oued Dra'a bölgesinde, A. Hammoudi, kabilenin mali bir birim, yani o gruptan vergi toplama hakkını alan veya bu hakkı kendisine tahsis edilen bir *kaid* ya da liderin kontrolü altındaki bireylerden oluşan bir grup olduğunu göstermiştir. Kabilenin, özellikle de soylarının iç örgütlenmesi, toprak ve su hakları, vergi ve intikamla belirlenecek ya da bunların bir işlevi olacaktır. Katılımcılar tarafından sunulan soy kategorileri, zaman, mekan, koşullar ve muhataplara bağlı olacaktır. Böylece, araştırmacılara iletilen örgütlenme modelleri gerçeklerin tarafsız ifadeleri gibi görülmemelidir. Hammoudi, gerçek dünyada gerçek bir kabile yapısı veya örgütlenmesi modeli olmadığına dikkat çekiyor.

"Kabile kimlikleri" söyleminin Fas tarihi boyunca ve hatta günümüze dek sürmesi her durumda dikkate değerdir. Kabile kavramı, gerçek ve hayal, yapı ve stratejinin bir karışımı; gerçek olasılıklar için belli koşullar altında bir araya gelmiş karışımdan oluşan bir yapı gibi görünüyor.

İsimle ilgili simgelerin (adlar ve kimlikler) belirli amaçlar için oluşturulabileceği veya gereklilik yüzünden uygulamaya koyulabileceği, çeşitli Fas hikayelerinden açıkça görülüyor. Faslı antropolog H. Rashiq bu durumu, babasının kendi ismini-kimliğini yaşamı süresince nasıl ve niçin pek çok kez değiştirdiğini gösterip kendi soyadının birkaç nesil içindeki gelişmesini takip ederek ortaya koyuyor.

Bir başka uyarı: Fas toplumu ve tarihinden birçok öğrencinin gruplara ayrılmış bir model olarak düşündüğü, İbn Haldun'un Ortaçağ'da Mağrip'teki sosyal yapıya ilişkin kategorileri kırsal (ortak soyun getirdiği dayanışma [*'asabiye*] ile nitelenir) ve şehirli (şehir kültürüne [*'umran hadari*] ortak katılım ile nitelenir) nüfus arasındaki iki karşıt gruba bölünmeyi içerir. Yine de N. Cigar 17. ve 18. yüzyıllardaki şehirli Fez nüfusunu tanımlayan yazılı kaynaklara dayanarak, şehrin aşağıdaki kabile ve bölgelerden (*kabail* ve *cihat*) meydana geldiğini belirtmiştir; Peygamberin soyundan gelenler, Eşraf kabile-

si (*kabail el-Eşraf*), şehrin ilk sakinlerinin soyundan gelenler (İslâm'a geçenler?), "Bildiyyin", "Lamtiyyin" ve "Endelusiyyin" kabileleri (sonuncusu topografi, yani şehrin mahalleleri ile özdeşleştirilir). Aynı zamanda şehri çevreleyen gruplar da Sultanlık tarafından yetkilendirilen veya tanınan kendi "reis"ine (ka'*id*) sahip "kabile" olarak adlandırılır.

Fas'ın güneybatısında, Berberi dilinin konuşulduğu Cebel Beni bölgesinde, kendi yaptığım araştırmadan, soy modelinin Eşraf kabilesine nasıl uygulandığını öğrendim. Böylelikle Hz. Muhammed'in kızı Fatma ve Halife Hz. Ali aracılığıyla Peygamberin soyundan geldiğini öne süren bir kişi bana köklerini ve 'Assa vahası yakınlarında bulunan türbesi her yıl hac amaçlı olarak ziyaret edilen "mübarek adam" Sidi Azza bin İhda ile akrabalığını kanıtlamak için bir seferinde yazılı bir soy ağacı gösterdi. Sidi Azza'nın soyundan gelenler, Cebel Beni dolaylarına yayılmıştır. Haber kaynağım, bölgedeki 22 Eşraf aileyi kapsayan Id İbrahim kabilesine ait bir köyden geliyordu; bu ailelerin reislerine, Sidi Azza kabilesine soy bakımından yakınlıklarına dayanarak, Berberi dilinde "mübarek adam" anlamına gelen *igurramn* terimiyle hitap ediliyordu. Tarihsel bakımdan bu soyun bölgeyi 'Id İbrahim kabilesinin fethinden önce işgal ettiğini öğrendim. Sonradan, 'Id İbrahim kabilesi üyeleri, bazı mallarına el koyduktan sonra kalmalarına izin verdikleri Sidi 'Azza kabilesinden mübarek adamlar haricinde, bölgede daha önceden yaşayan herkesi buradan çıkardı. Fas'ın karmaşık geçmişi, beraberindeki kabileciliğe yol açan sonuçlarla birlikte bu tarz örneklerle doludur.

Kırsal kesimde nüfusun, Sultan-devletinin (*Mahzen*) siyasi güç merkezleri durumundaki şehirlere doğru ve şehirlerden dışarı yönlü tarihi göç hareketleri çok karmaşık konulardır. Bu özet niteliğindeki bölümde, geçen yüzyılda yaşanan devlet-kabile ilişkilerinin başlıca özelliklerine dair genel bir bakış açısı sunmak istiyorum. Bu dönem, Fas'ın Fransız ve İspanyol himayesine (1912-56) girişinden birkaç yıl öncesiyle yaklaşık yarım yüzyıllık bağımsızlık dönemini kapsıyor.

Fas toplumunda kabilecilik ile ilgili görüşümü yeniden belirteyim: burada kabileler, büyük oranda ortak soy gruplarına, yani sülalelere üyelikle belirlenen haklara sahip bireylerden oluşan özerk, soy bakımından farklı, yapılanmış gruplar şeklindeki klasik antropoloji tanımına uymaz. Faslı kabileler genelde, soy bakımından değil bölgesel yönleriyle öne çıkmıştır ve üyeleri de farklı köklerine ilişkin çok az bilince sahiptir ya da hiçbir şey bilmiyordur. Yine de, gerçek ya da kurgusal olsun soylar zaman zaman önemli, hatta geniş çaplı olmuştur. Kabile ilişkileri temelde yapılardan ziyade stratejilerdir.

Fas devleti ve hükümeti Mahzan himaye öncesinde, 17. yüzyıldan beri Peygamberin, Halifenin ve Müminlerin Kumandanı *Emir el-muminin* soyundan gelen Alevi hanedanlığının etkileyici, teokratik sultanı tarafından yönetiliyordu. 1956 yılındaki bağımsızlıktan beri resmi terimler, Kralın (sırasıyla V. Muhammed, II. Hasan ve şimdi VI. Muhammed) yönettiği devlette (Arapça *devle* terimi *Mahzen*'ın yerini alırken) sultanlıktan monarşiye dönüştü. R. Bourqia, 19. yüzyılın ortasında, Zayan ve Zemmour kabileleri gibi göçebe yaşamı ve yerleşik tarımı bir araya getiren, Sultanlığın sınır bölgesinde yaşayan kabilelerin devletle bütünleşip boyun eğebileceğini ve çoğunlukla da durumun böyle olduğunu ama bazen de birleşmeye ve boyun eğmeye karşı çıktıklarını belirtmiştir. İlişkiler, devletle kabileler arasındaki bir tür karşılıklı uzlaşma şeklini almıştır. Mahzen devleti, bir kurumun yanı sıra işleri halletme yolu ve bir yaşam biçimiydi. Bu devlet genelde, baskıyla yönetmedi; her zaman olmasa da genellikle topraklarının tamamında veya tamamına yakın kısmında askeri ve idari kontrolünü sürdürüyordu ve dini otoritesi de her yerde kabul görüyordu. M. Tozy'nin "Halifelik Modeli" olarak adlandırdığı şey, kulluk, bağlılık, atanma, karmaşa korkusu (*fitna*) ve huşudan (*hayba*) oluşuyordu.

Mahzen, sembolik gücü merkezde topluyordu. Sultan hem laik hem de dinî liderdi. İslâm dini, hükümdar ve tebaasının birlikte paylaştığı bir evren ve sistemli bir kültür dili sağlıyordu. Fas devleti, geleneksel sembollerle popüler dini düşünceler ve uygulamaları kendine mâl etti. Sultan, halkın dini ve laik seçkin sınıfının temsilcilerinden yetkisinin tanındığını belirten bağlayıcı bir sözleşme (*beya*) aracılığıyla talep ediyor ve alıyordu. Sultan'ın Peygamber soyuyla ilgili kurallar ve faaliyetleri, Müminlerin Kumandanı olarak otoritesine meşruiyet kazandırmıştır. Ülkedeki Sufi camiası ve kentsel işbirliklerin yanı sıra Eşraf kuzenlerinin varlığı da Fas halkını kendi hükümdarlığı altında bir arada tutma konusunda önemli roller oynamıştır.

Oldukça güçlü ve otoriter bir devlet olarak Mahzen, otoritesini ve meşruiyetini Sultanın soylu saygınlığına borçluydu. Bu saygınlığın kalıcı olduğunu göstermek gerekiyordu ve bu gösterinin yolları ve yöntemleri ayrıntılı ve genellikle de ikna ediciydi. Bunlar arasında, C. Geertz'in, krallık topraklarındaki soylu ilerleyiş olarak adlandırdığı yıllık keşif seferlerinde (*harka* ve *mahalla*) yer alıyordu. Bu geziler, güç sembollerini görünür kılıyor ve askeri birlikleri seferber edip vergi toplamaya yarıyordu. Aynı anda, gezici ve şehirlerde merkezileşmiş bir ordusu ve saray halkı bulunan teokratik bir devlet, dört başkentten (Fez, Meknes, Rabat ve Marakeş) ve dört üst düzey şehir kül-

türü (Fez, Rabat, Sale ve Tetouan) merkezinden oluşuyordu. Devlet egemenliği, şehirlerde ve bölge liderlerinin başlattığı isyanların bazen özerklik elde etmeyi başardığı kırsal kesimdeki geniş, tam tanımlanmamış sınırlarda derin köklere sahipti.

Daha zor erişilebilen kesimler bazen devlet kontrolünün hakimiyetinden çıkıyordu (fikir ayrılığına düşüyordu - *siba*) ama bu durumlarda bile dağların ve çöllerin kırsal kesimlerinde çeşitli kurumlar, güvenli-geçişi mümkün kılıyordu. Bunlar çoğunlukla, *tata, zetata, mezrag* ve *'ar* olarak bilinen, Berberi dili konuşulan bölgelerde korunma sistemleriydi. Çoğunlukla Yahudi olan tüccarların güven içinde yolculuk yapabileceği büyük ticaret yolları imkânları sağlıyorlardı. Bu isyanlar ve korunma kurumları genelde kabilecilik üslubu içinde tanımlanıyor.

Sömürge idaresinin Fas üzerindeki etkisi ve sonuçlarına, böylesine kısa bir makalede ancak üstü kapalı değinmek mümkündür. E. Burke'nin belirttiği gibi, Fas devletinin sömürgecilik yönetimi altında modernliğe geçişine, aydınlar tarafından edebiyat alanında çok az dikkat edilmiş ve hatta "seçici unutkanlık" gösterilmiştir. Fransız ve İspanyol devletlerinin himaye politikaları, yerleşik saygın kişiler ve kurumlar aracılığıyla dolaylı-yönetim fikirlerine neden olmuştur. Fas, yönetici kurum, yani *Mahzen* adına "pasifleştirilmiştir"; bu süreçte devletin egemenliği, sömürge güçleri tarafından daha önce hiç görülmemiş ve kalıcı yöntemlerle genişletilerek güçlendirilmiştir. Aynı zamanda, büyük devletler, modern bir yönetimin uygulamalarını yerleştirerek örgütlemiştir., Çağdaş, bağımsız bir devlet ve ülkenin siyasi, ekonomik ve sosyal yaşantısına etkisi çok derin olmuştur. Bu durum, yukarıda belirtilen, sınırlar boyunca mutlakiyetçi bir devletten, yarı-anayasal ve demokratik monarşiye ve modern bürokrasinin kurulmasına doğru giden henüz tamamlanmamış bir geçişi de içerir. Sömürgecilik döneminden bu makalenin yazıldığı zamana kadar, Sultan-Kral varlığını sürdürmüş ve gücünü korumuş, belki de artırmıştır. Bazıları, dayanıklılığın, Şerifeyn hanedanlığı ve devletinin temel amaç ve anlayışı olduğunu öne sürmektedir. Bu amaç, hiç şüphesiz, sömürgeciliğin ortaya koyduğu merkezileşme ve modernleşme sayesinde büyük oranda gerçekleştirilmiştir.

1956 yılında elde edilen bağımsızlıktan bu yana, monarşi ve hükümetin uyguladığı baskı, hukuk ve konsensüsle yönetmek kolay olmamış ve yönetimin varlığını sürdürmesi bazı durumlarda mucizevi bir durum olmuştu. Yönetim, bölgesel "kabile" ayaklanmaları ve askeri darbe girişimlerini atlatmış; isyanları sert bir şekilde bastırmış; geniş çaplı tutuklamalar gerçekleştir-

miş; siyasi muhalifleri kaçırıp öldürtmüş ve solcu ve İslâmcı hareketler büyük oranda evcilleştirilmiştir. Bu yönetimin sürekliliği, birçok Faslı yönetici ve halk için acı verici ve maliyetli olmuştur ama esasen yöneticiler için daha da acı olmuştur. Ayrıca modern dünyanın birleştirici etmenleri de ülke üzerinde derin etkiler yaratmış, toplumun şehirli ve kırsal kesimlerdeki çeşitlilik ve sınıf farklılıklarının bölgesel ve dilbilimsel gerçekleri yarattıkları değişik sonuçlarla, insanların siyasi bilinci ve kimlik anlayışı üzerinde baskı oluşturmuştur.

Bazı gerçekler değişimi gayet etkili bir şekilde ortaya koyuyor. 1960 yılında kırsal nüfus ülkedeki toplam nüfusun % 71'ini meydana getiriyordu. 1982'deki nüfus sayımına göre 20 milyonun üzerindeki nüfusun % 52,3'ünü kırsal nüfus oluşturuyor; 1990'ların sonlarında ise kırsal nüfusun 30 milyon civarındaki toplam nüfusa oranı % 40'a düşmüştür. Böylece, kırsaldan çok büyük çapta toplu göç, hızlı kentleşme, yeterli ekonomik alt yapı eksikliği ve sosyal rahatsızlık 20. yüzyıl sonundaki Fas görüntüsünün ana hatları haline gelmiştir.

Bu şartlar altında, kabile kimlikleri ne anlama gelmektedir? Elbette, özellikle konunun yakın ve uzak geçmişteki karmaşık ve ikilem yaratan yapısı ışığında genelleme yapmak gereksiz bir risk olacaktır. Yine de Fas toplumunun bazı deneyimli gözlemcileri, göreceli bir düalizm olduğuna dikkat çeker: örneğin geçmişteki bazı kurumlar belli durumlar için yeniden oluşturulmuştur; kabilelerle bağlantılı azizlerin mezarlarındaki dini kutlamaların yanı sıra kabile bağlantıları ve ittifakları da siyasi, ekonomik veya sosyal çıkarları ve ayrıcalıkları korumak veya artırmak için kullanılmıştır. Bazılarına göre kabile, onları diğerlerinden ayıran kültürel bir çerçeve ve evlilik, toplu kutlamalar ve seçimler için de pratik sonuçlar anlamına gelmiştir. Belki de, kabile kimliğinin stratejik yönü her zamankinden daha güçlüdür. Bu tarz düşünceler, belki de hükümet uygulamalarıyla güçlendirilmiştir. Böylelikle, İçişleri bakanlığının bağımsızlıktan beri kırsal yönetimin temeli olarak geleneği, yani *kaidal* ve kabile modelini yeniden keşfettiği söylenebilir.

Sonuç olarak, Fas'taki, uzak akrabalığa dayanan en eski duyarlılıklara ve kabile kavramıyla ilgili stratejik keşifler ve yeniden-keşiflere dayanan kabilecilik, koşullar ve olasılıklarla gelişmeye devam edebilir. Yeni bir kral, belki de yeni bir monarşi şekliyle ve şu anda sosyalist bir muhalefetin önderliğinde alternatif bir parlamenter koalisyon hükümeti sayesinde, siyasi yaşamın değişen ölçütleri ve kuralları kaçınılmaz şekilde etkilenecektir.

Kaynakça

'Abdelraziq, A., *Usul el-hukm fi-l-islâm*, Kahire, 1925.

Bennani, M., *Soumis et rebelles. Les jeunes au Maroc*, CNRS, Paris, 1994.

Brown, K. L., "The Curse of Westermack", *Ethnos* içinde, cilt 47, sayı 3-4, 1982, s. 197-231.

Bourqia, R ve S. G. Miller (haz.), *In the Shadow of the Sultan. Culture, Power and Politics in Morocco*, Harvard University Press, Cambridge ve Massachusetts, 1999.

Cigar, N., "Societé et vie politique à Fés sous les premiers 'Alawites (ca 1660/1830)", *Hésperis-Tamuda* içinde, cilt XVIII, 1978-79, s. 93-172.

Djait, H., *La Grande Déordre*, Gallimard, Paris, 1989.

Eickelman, D., *The Middle East and Central Asia: An Anthropological Approach*. Üçüncü baskı, Prentice Hall, New Jersey, 1998.

Geertz, C. ve L. Rosen, "Meaning and Order in Moroccan Society," *Three Essays in Cultural Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Gellner, E., *Saints of the Atlas*, University of Chicago Press, Chicago, 1969.

Gellner, E. ve C. Micaud (haz.), *Arabs & Berbers*, Duckworth, Londra, 1973.

Gluckman, M., "Political Institutions", Evans-Pritchard, E. E., *The Institutions of Primitive Society* içinde, 1. baskı, Blackwell, Oxford, 1956.

Hammoudi, A., "Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté. Réflexions sur les theses de Gellner", *Hésperis-Tamuda*, cilt XV, 1974, s. 147-77.

Hart, D., *Dadda Atta and his Forty Grandsons: the Socio-Political Organisation of Ait 'Atta of Southern Morocco*, MENAS, Cambridge, 1981.

—, "The Rgaybat: Camel Nomads of the Western Sahara", *Journal of North African Studies* içinde, Londra, Kış 1998, s. 28-54.

—, "The Penal Code in the Customary Law of the Swasa of the Moroccan Western Atlas & Anti Atlas", *a.g.e.*, s. 55-67.

—, "Ibn Khaldun and the Beginnings of Islamic Sociology in the Maghrib", *Arab Historical Review for Ottoman Studies* (AHROS) içinde, sayı 7-8, Ekim 1993, s. 39-58.

Joffe, E. G. H ve C. R. Pennel (haz.), *Tribe and State*, MENAS, Cambridge, 1991.

Kably, M., *Societé, pouvoir et religion au Maroc des Méridines aux Wattasides* (XIV-XV), Paris, 1984.

Leveau, R., *Le Fellah marocain: Defenseur du throne*, Presse de la Foundation Nationale des Sciences Politiques, Paris, 1976.

Levi Della Vida, G., *Les Sémites et leur role dans l'histoire religieuse*, P. Geuthner, Paris, 1938.

Mahdi, M., *Pasteurs de l'Atlas: Production pastorale, droit et ritual*, Casablanca, 1999.

Maspero, F. (haz.), *Abd el-Krim et la Republique du Rif*, Paris, 1976.

Montagne, R., *The Berbers: Their Social and Political Organisation*, Frank Cass & Co., Londra, 1973. İlk olarak 1931 yılında la Société de l'Afrique Française tarafından "La vie sociale et la politique des Berbéres" adıyla yayınlanmıştır.

Mottahadeh, R., *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*, Princeton University Press, Princeton, 1980.

Pascon, P., *Le Haouz de Marrakech*, 2 cilt, Editions marocaines internationals, Tanger, 1977.

Robertson Smith, W. *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Beacon Press, 1. baskı, 1903.

Seddon, D., *Moroccan peasants: A Century of Change in the Eastern Rif, 1870-1970*, Dawson, Folkestone, 1981.

Tozi, M. *Monarchie et Islam populaire au Maroc,* Presses de sciences PO, Paris, 1999.
Valensi, L., *On the Eve of Colonialism: North Africa Before the French Conquest, 1790-1830,* Africana Publishing Co., New York, 1977. İlk baskı *Le Maghreb avant la prise d'Alger,* Flammarion, Paris, 1969.
Waterbury, J., "Bargaining for Segmentarity", E. G. H. Joffe ve C. R. Pennel içinde, 1991.
Wolf, E. *Peasant Wars of the Twentieth Century,* Faber ve Faber, Londra, 1969.

9

Orta Arabistan'daki Kabile Konfederasyonları ve Emirlikler

MADAWİ AL-RASHEED

Siyasi merkezileşmenin üç tarihi örneği haricinde (Yemame, Benu Ukayzir ve Suudi emirlikleri), Orta Arabistan pek de devlet-dostu gibi algılanmaz (Cook, 1988, s. 676). Bu bölüm, Orta Arabistan'da siyasi merkezileşme için gösterilen çabaları incelemektedir. Bunu geçekleştirmek için de önce Arap toplumunun temel özelliklerini açıklamak gerekir.

Arap nüfusunun kabilecilik ve göçebeliğe indirgenmesi, yakın dönemdeki antropolojik ve tarihi araştırmalar sayesinde kısmen düzeltilen bir yanlış algılamaydı. Arap nüfusu, sosyal ve ekonomik özellikleri itibariyle karmaşık ve çeşitliydi. Kabileler pek çok sosyal kategoriden yalnızca biriydi. Ayrıca tek bir göçebelik biçimi, hiçbir zaman kabileler arasındaki tek üretim şekli olarak var olmamıştı. Arap nüfusunun çeşitliliği en iyi şekilde, çölde ve vahalarda yaşayan sosyal grupları değerlendirmek suretiyle açığa çıkarılabilir.

Yerel terminoloji, nüfusu *bedv* ve *hazar* olmak üzere iki gruba ayırır. *Bedv* terimini hayvancılıkla geçinen göçebeler olarak tercüme etmek çok basitçe olacaktır. Göçebelik, *bedv* kavramının önemli bir parçası olmasına karşın, bir grubun bu şekilde sınıflandırılabilmesi için gereken belirleyici etmen değildi. Arabistan bağlamında bütün çobanlar *bedv* oluyordu ama her *bedv* hayvancılıkla geçinen göçebe değildi. Bazı *bedv*lar vahalara yerleşiyor ve yine *bedv* gibi tanınmayı sürdürüyordu. *Badu* terimi, hem hayvancılıkla geçinen hem de yerleşik düzene geçen göçerleri içine alan bir kültürel kategoriyi işaret ediyordu. Her iki grup da kabile kökleri, değerleri ve özellikleri bakımından bir dizi simgeyi paylaşıyordu. *Bedv* genelde, uzak bir geçmişte kalmış ataları

tanımlayan soy ağaçlarını detaylandırıyordu. Soyluluklarını (*asl*) ve kanlarının saflığını vurguluyor, aile dışından kişilerle yapılan evliliklerle kirlenmediklerine inanıyorlardı. *Bedv,* ideal yaşam tarzıyla ilgili olarak da bazı değerler taşıyordu. Aşağılayıcı ve uğursuz olarak düşündükleri mesleki uzmanlaşmadan nefret ediyorlardı. Gerçek *bedv*, yüksek mevkisini, yani soyluluğunu bazı nitelikleri kazanarak sağlamlaştırabilen kişiydi. Bu başarılmış nitelikler olmadan soylu (*asl*) olmak, bireyleri ve grupları hemen *bedv* kategorisinin dışına çıkarıyordu. *Bedv*, bağımsızlığına değer veriyor ve daha yüksek bir otoriteye itaat etmekten hoşlanmıyordu.

Badu, her biri önemli bir şeyhin önderlik ettiği soylara ayrılmıştı. Şeyhler liderlik konumuna, dış tehditler karşısında soyu korudukları için yükseliyordu. İyi konuşma yeteneği, hakemlik yapma, zekâ ve cömertlikle ün kazanmaları, soyun üyeleri arasındaki otoriter konumlarını sürdürmelerine katkıda bulunuyordu. *Bedv*, kendi şeyhinin otoritesini tanımasına rağmen bu otorite, baskıcı, bağlayıcı veya mutlak itaat gerektiren bir yapı olarak algılanmıyordu.

Bedv kategorisi içinde iç ayrılıklar da gözlenebiliyordu. Şammar, Anizah, Zafir, Murrah, Kahtan ve Harb gibi deve yetiştiricilerinden oluşan gruba *asil bedv* ismi veriliyordu. Develerin yağmalamalar sırasında sağladığı askeri üstünlükle katlanan bu soyluluk, hiyerarşi bakımından onlara en yüksek mevkiyi sağlıyordu. Koyun ve keçi yetiştirenler de *bedv* olarak niteleniyordu ama askeri üstünlüklerini gösterecek ve bağımsızlıklarını koruyacak imkânlardan yoksun oldukları için *asil badv*'den daha aşağı seviyede bir grup oluyorlardı. Genelde bağımsızlıklarını, aşağı seviyedekilerden koruma vergisi (*huva*) alan *asil bedv*'e kaptırıyorlardı. Bu vergiyi ödemek, ödeyen grubun aşağı konumunun bir göstergesiydi.

Bedv, göçebelikle yaşamasma rağmen tamamıyla buna bağlı değildi. Bazı *bedv* kabile şeyhlerinin vahalarda tarım arazileri vardı. Bu topraklar çoğunlukla, vaha çiftçileri ve kölelerin işlediği hurma bahçelerinden oluşuyordu. Şeyhler vahaları, ürün toplamak ve yerel pazarlarda ticaretle ilgilenmek için ziyaret ediyordu. Vahalar, *bedv* için özellikle kuru mevsimde, iyi bir dinlenme yeriydi. Bazı kabile şeyhleri vahalarda çok uzun süreli kalırken, sürüleri de, soylarından üyelerle birlikte yakındaki çöllere otlamaya gönderiliyordu.

Bedv'nin yalnızca deve, keçi ve koyun otlatan insanlar olduğu şeklindeki yanılgı, Arap toplumu söz konusu olduğunda kabul edilemez. *Bedv* terimi kısmen ekonomik üretim yöntemine bağlı olan, yine de büyük oranda sosyal değerlerden etkilenen kapsamlı bir kültürel kategoridir. Bu bakımdan

grupların sosyal kimliğini ifade eden bir terimdir. Ekonomik boyut ise bu kimliğin sadece bir yönüdür.

Arap nüfusunun bir kısmını tanımlayan, ikinci kategori ise *hazar*'dı. Bu terim, Necd, Asir, Hicaz ve el-Hasa vahaları, kasabaları ve köylerinde yaşayanları anlatıyordu. Bu kategori, buranın sakinlerini, özellikle de çölde deve yetiştirmeyi bırakanları kapsıyordu. Yerleşik yaşama geçen *bedv* ile *hazar* arasındaki asıl fark, *bedv* göçebe akrabalarıyla soy ve sosyal bağlantılarını korumaya devam ederken, *hazar* bu tarz bağlantıları kaybedip yerleşim yerine uyum sağlıyordu. Ayrıca *hazar*, çiftçiler, zanaatkârlar ve tüccarlar gibi iyi bilinen bir kabileyle bağlantısını kaybetmiş, kabile ile ilgisi olmayan grupları da içine alıyordu. Genelde vahalar ve kasabalardaki mahallelerde bulunan küçük aileler halinde yaşıyorlardı. El-Hasa vahasındaki Şi'a halkı, bu kabileolmayan *hazar* kategorisine giriyordu. Shi'a aileleri, kabile dayanışmalarının zayıflamasına ve soylarının belirginleşmesine neden olan uzun bir yerleşik hayata sahiptir (al-Hasan, 1993, cilt 1, s. 7-10). Buna ek olarak, el-Kasım'daki bir vaha olan Unayzah'ın kabile-olmayan nüfusu, Kadiri olarak biliniyordu; Kadiriler, özgür bir şekilde doğan ama çeşitli nedenlerden dolayı tanınmış kabile kökenleri bulunmayan *hazar*'lardı (Altorki ve Cole, 1989, s. 24). Kabile olmayan bu nüfusun varlığı, genelde Arabistan üzerine yürütülen bilimsel çalışmalarda göz ardı edilir. Kabile gruplarına ilişkin edebi eserler çoktur ama toplumun bu önemli kesimini göz ardı eden bir görüntü verirler. Bu durum, kabile olmayanların siyasi ve sosyal yönlerden marjinal olmasıyla ilgilidir. 19. yüzyılda Arabistan'da seyahat edenler, çoğunluğu göçebe olan *bedv*'lerin cesaret ve mertliğiyle büyüleniyordu. Bu yüzden, bu edebiyat türünde, söz konusu sosyal grubun ekonomik, sosyal ve siyasi örgütlenmesiyle ilgili ayrıntılı tanımlar yer alır. Ancak Kadiriler sosyo-politik dışlanmaya rağmen ekonomik yönden hareketliydiler. Çiftçiler, zanaatkarlar ve tüccarlar da bu gruba yöneliyordu. Kabileye özgü değer sisteminin dışında oldukları için, genelde *bedv*'nun fazla önem vermediği önemli bir ekonomik konumu doldurabiliyorlardı. Bu bakımdan tarımsal üretim, imalat ve ticarete yaptıkları katkılar küçümsenemez.

SİYASİ ÖRGÜTLENME VE EMİRLİK OLUŞUMU

Arap siyasi örgütlenmesi iki yol izliyordu. Zayıf kabile konfederasyonları hem göçebe hem de yerleşik hayata geçmiş kesimlerde görülürken, emirlik olarak bilinen merkezileşmiş ve vahaya bağlı yönetimler de Necd, Hicaz, Asir ve el-Hasa'nın çeşitli yerleşim yerlerindeki yerleşik nüfus içerisinde görülü-

yordu. Bu iki siyasi örgütlenme türü birbirine bağımlıydı. Kabile konfederasyonları bir taraftan, ekonomik çıkarların gerektirdiği değişen siyasi ittifaklar sonucunda emirliklerin yükselişi veya çöküşüne katkıda bulunurken diğer yandan, bir emirlik, askeri ve ekonomik yönden güçlendiğinde kabile konfederasyonları arasındaki ittifakların durumunu etkileyebiliyordu. Konfederasyonlar, emirlikler tarafından ya dağıtılıyor ya da boyun eğdiriliyordu. Suudi devletinin 1932 yılında kurulmasından önce, Arabistan'daki emirlik oluşumu bu iki siyasi örgütlenme şekli arasındaki bir etkileşimdi. Söz konusu etkileşimin özünde, bir vahadaki merkezileşmiş yönetimle, Necd, el-Hasa, Hicaz ve Asir kabilelerinde görülen, merkezden uzaklaşmış siyasi gruplaşma arasındaki gerilim vardı.

Kabile Konfederasyonları

Kabile konfederasyonları, grup birliğini sağlamanın bir gerekçesi olarak yapılandırılan, akrabalık ve ayrıntılı soy üslubuyla bir arada tutulan, büyük siyasi birimlerdir. Genelde çekirdek bir merkez ve bu merkezin çevresinde toplanan gruplardan meydana gelirler. Merkez, çoğunlukla ismi ve destansı bir atası bulunan bir grubu bünyesinde barındırır. Grup, hepsi de ortak bir soydan geldiğini öne süren daha alt bölümlere ayrılmış kabile olarak ifade edilir. Arap nüfusu içinde bu tarz birkaç kabile belirlenebilir. Anizah, Şammar, Mutair, Kahtan, Acman, Murrah ve Benu Halid en ünlü konfederasyonlar arasındadır. Bu kabilelerin bazı grupları vahalarda yaşamasına rağmen, hepsi de kendini *badv* olarak nitelendirir. *Bedv* içindeki bazı kesimlerin vahalara yerleşmesi, ['Necd] kabileleri arasında sık görülen bir durumdur. Kentleşmenin daha fazla ilan edildiği Hicaz'da, Ataiba ve Harb gibi *bedv*'ler göçebe olarak Mekke, Medine ve Cidde arasındaki bölgelerde sıkışıp kaldılar. Belli bir bölgenin kaynaklarına toplu halde sahip olduklarını iddia etmeleri bakımından ele alındığında, kabile grupları aynı zamanda bölgesel birimlerdi. Kaynaklar arasında kuyular, otlaklar ve çoğunlukla da bir bütün halinde vahalar yer alıyordu. Bir bütün olarak kabile, tüm bu kaynakların ortak sahibiydi. Vahalardaki pazarlara sık sık gidiyor ve ellerindeki hayvan ürünlerini satarak tarım ürünleri ve imal edilmiş eşyalardan alıyorlardı. Genel olarak kabile bölgesi, kesin coğrafi sınırlarla belirlenmemişti ama konfederasyonun değişim gücüyle değişiyordu. Kabile bölgesinin iç işleri ise sabit kalıyor ve gelenek ve göreneklere göre belirleniyordu.

Kabilenin içindeki her kesim ayrı bir şeyh tarafından yönetiliyordu. Burada şeyhlere arabulucu, siyasi lider, hâkim ve diğer gruplarla müzakereci

gibi roller düşüyordu. Şeyhler zekâ, askeri yetenekler ve cömertlikle özdeşleştirilen soylu sülalelerden geliyordu. Şeyhin yerini alacak kişi konusunda belirgin bir kural yoktu. Belli bir soyun üyeleri, liderlik rolünü üstleniyordu ama bu onların tekelinde değildi. Bir şeyh egemenliğini, çevresindekilerle görüşürdü. Buradaki görüş birliği, görevinde kalması için önemliydi. Bir kabile içindeki farklı kesimlerden gelen şeyhler genelde göç yolları, ekonomik kaynaklar ve siyasi ittifaklar gibi bütün kabileyle ilgili konuları tartışmak için bir araya geliyordu. Arada sırada ünlü bir soyun şeyhi, güç kazanıp bütün kabilenin liderliğini üstlenebiliyordu. Anizah'tan el-Şaalan ve el-Reşid, kabilenin lideri olarak, kendi kabile gruplarının ötesinde güç kazanan şeyhlerdi. Bir şeyhin otoritesi, gelenek ve baskının birleşimine dayanıyordu. Şeyh olmak için tanınmış saygın bir soydan gelmek şeklindeki gelenek, bir soy üstünlüğü sağlıyordu ama kendi başına soy, bir kişinin egemenliğini tesis etmesi için yeterli değildi. Şeyhin savaştaki askeri yetenekleri, çoğunlukla kan bağlarından çok daha büyük önem taşıyordu. Kabile şeyhinin rolü belli bir konfederasyonun üstünlüğünü kabul ettirmek için çok önemliydi. Böyle güçlü şeyhlerin varlığı, Hicaz kabilelerine nazaran Necd kabileleri arasında daha yaygındı. Örneğin Hicazlı Harb kabilesi, Cidde-Mekke yolunu kontrol ediyordu ama bütün kabile gruplarını kontrol edecek en yüksek konumda şeyhleri yoktu. Bu anlamda Hicazlı kabileler, geniş bir hiyerarşik örgütlenme modeline de sahip değildi (Alangari, 1998, s. 53).

Kabile konfederasyonlarının önemli bir özelliği değişkenlikleriydi. Akrabalık ve soydaşlıktan kaynaklandığına inanılan kabile dayanışmalarını ön plana çıkarmak, bu konfederasyonlara ilişkin olarak uzun süredir var olan bir yanılgıdır. İbn Haldun'un *bedu asabi* (dayanışma) tanımı, belki de kabile dayanışmasının övülmesinin arkasındaki, 1950'lerin antropoloji eserlerinde hâkim olan bir varsayımdı (İbn Haldun, 1987). Kabile içi ilişkilerin tarihsel bir değerlendirmesi, Arap kabilelerinin katı birimler değil, genelde sadece ekonomik ve siyasi çıkarların peşinde koşarken soy birliğini gözden kaçıran, zayıf örgütlenmiş gruplar olduğunu gösteriyor. Bu kabilelerin yaptığı ittifaklar, her zaman gruplaşma kuralları ve altta yatan akrabalık bağları ile belirlenmiyordu. Akraba dayanışmasına değer verilmesine rağmen, bu kavram tarihsel açıdan, kabileyi oluşturan çeşitli kesimler adına çıkarcılık duygusunu gizleyen bir söz sanatı olarak kalmıştı. Kabile için ilişkilerin tarihi bağlamı, akraba dayanışmasından çok daha önemliydi. Siyasi eylem, ideal hale getirilmiş dayanışma yerine, ekonomik gereklilikle hareket ediyordu. Siyasi ittifakları belirlerken dış etmenler, genelde çok daha önemli bir konumdaydı. Bir

kabile grubunun dışarıdan bir güçle ittifak kurması ve böylece bütün kabilenin varlığını tehlikeye atması yaygın bir durumdu. Kabile grupları çoğunlukla diğer gruplarla birlikte daha kazançlı ittifaklara yönelirken, bu durum kabile konfederasyonunun zayıflamasıyla sonuçlanıyordu.

Şeyh ile çeşitli kabile grupları arasında ortak çıkar bulunduğu durumlarda, bu konfederasyonlar daha da sağlamlaşıyor ve kabile örgütlenmesinin altında yatan bölünme tehdidine karşı koyabiliyorlardı. Üstelik bu gruplar, bölgelerini genişletebilme yeteneğine kavuşuyor ve böylece daha kalıcı olmasa da, kabile konfederasyonundan daha dayanıklı bir siyasi yapının ortaya çıkmasına neden oluyorlardı. Burada söz konusu edilen siyasi yapı, vahaya yerleşmiş merkezi bir yönetimi bulunan, emirlik olarak anılıyordu.

Emirlikler

İbn Haldun'un öne sürdüğü hanedanlık idaresinin hem kabile dayanışması hem de dini bir ideolojinin meşrulaşmasına ihtiyaç duyduğu yönündeki varsayımın aksine, Arabistan'ın karışık bir örnek sergilediğini görüyoruz. 1900 yılında Arabistan'da iki tür emirlik vardı: Öncelikle, güçlü bir kabile konfederasyonunun desteğine dayanarak kurulan, dolayısıyla burada "kabile emirlikleri" adıyla bahsedilenler ve ikinci olarak da, yalnızca dini gerekçeler temelinde kurulan ama daha sonra kontrol ve genişleme (İbn Haldun'un bahsettiği türde) için kabile unsuruna ihtiyaç duyanlar. Bunlara da "dinî emirlikler" adı veriliyor.

Reşidi Emirliği (1835-1921) kabile türüne bir örnektir. İlk Suudi Vehhabi emirliği (1744-1818) ve Riyad'da kurulan ikinci emirlik de (1824-1891) dinî türe dair örneklerdir. Hem kabile emirlikleri hem de dinî emirlikler, güçlenmek için kabile konfederasyonlarına bağımlıydı. Tek fark ise, yönetimin dayandığı otorite kaynağıyla ilgiliydi. Kabile emirlikleri, kabilenin üstünlüğüyle ilgili, dinî meşruluk formülüne başvurmadan destekleniyordu; mesela, Raşidiler örneğinde Şammar kabilesi düşünülebilir. Yenilikçi Vehhabi hareketi, kabile konfederasyonuyla güçlü bir özdeşleştirmenin olmadığı, 18. ve 19. yüzyıllardaki Suudi gücünün arkasında yatan gerekçeyi temsil ediyordu.

Otorite kaynakları haricinde, hem dinî emirlikler hem de kabile emirlikler ortak özelliklere sahipti. Bunlar, Arap toplumundaki birbirine bağımlı iki kesim, yani *bedv* ve *hazar* arasındaki etkileşimden kaynaklanan siyasi yapılardı. Siyasi bir yapı durumundaki emirliğin, zaten var olan bağımlılığı onaylamak için ortaya çıkmasının nedeni, *bedv* ile *hazar* arasındaki çok eskiden kalma ekonomik, sosyal ve akrabalık ilişkilerine dayanan ortak yaşam-

dır. Emirlik oluşumu, yanlışlıkla birbirinden ayrı gibi gösterilen, toplumun iki kesim yani *bedv* ve *hazar* arasındaki bağlılıklarla belirlenen, zaten yerleşmiş bir tarihi gerçeği onaylamak için verilen siyasi bir yanıttı.

Arap Emirlikleri büyüklük ve güç bakımından çeşitlilik gösteriyordu. 18. ve 19. yüzyıllarda bazı emirlikler, pek çok yerleşim yerini ve kabile konfederasyonlarını birleştirerek bölgesel güç merkezleri (örneğin Mekke, Deraiyya/Riyad ve Hail) haline geldiler. Bazıları ise, tek bir yerleşim yeri ve kabile soyunun sınırları içerisinde, yerel otorite örgütlenmeleri olarak kaldı (örneğin Uyayna, Buraydah, Unayzah ve Abha).

18. ve 19. yüzyıllardaki Suudi-Vehhabi emirlikleri (1744-1818 ve 1824-1891), kurulmalarını, aynı derecede önemli iki etmene borçluydu; birincisi, vahada kurulan bir liderliğin varlığı ve ikincisi de, koruyucu bir dini ideolojinin varlığı. Deraiyyalı Suudi liderler, kabile konfederasyonunun desteğine dayanan bu vahanın ötesinde, hiçbir liderlik iddiası taşımıyordu. Liderlik konumuna yükselişlerine dair hikayeler, 1744 öncesinde, Deraiyya bölgesinde, yerel yöneticiler olarak hüküm sürdüklerini vurguluyordu. Bu bakımdan, Necd'deki çeşitli yerleşim yerleri arasında liderlik görevini üstlenen, birçok vaha emirine benziyorlardı. Örneğin Uyayna, Riyad, Sarmada ve Harc gibi komşu vahalarda şu hükümdarlar (*emir/reis*) vardı; Osman İbn Muammerr, Dadham İbn Dawas, İbrahim İbn Selman ve Zeyd İbn Zamil (Cook, 675; el-Cuhani, 1983, s. 189; Lam al-Shihab, s. 36). Kanıtlar, Vehhabi hareketi öncesinde, Deraiyya'nın; ün, kültürlülük ve zenginlik bakımından komşu yerleşim yeri Uyayna'dan daha küçük olduğunu gösteriyor (el-Cuhani, 1983, s. 252).

Belli emirlerin ve soyların vahalarda liderlik konumlarına nasıl yükseldiği, elimizdeki yetersiz tarihi kanıtlarla kolay cevaplandırılamayacak karmaşık bir konudur. Vaha liderliğinin ortaya çıkışı, belki de, ekonomik, sosyal ve siyasi etmenlerin bir araya gelmesiyle belirleniyordu. Görünüşe bakılırsa, yerleşim yerleri, buraları kuran soylara aitti. Bazı soylar, vahadaki ekili alanları ele geçirmeleri sonucunda ünlü oluyordu. Eğer bu durum yerel ve bölgesel ticaretle ilgilenmekle gerçekleştiyse, ün kazanmak için daha fazla dayanak noktası oluşturulması gerekiyordu. Ticaretten gelen zenginliğe ve toprağa sahip olmak, bir yerleşim yerinin sınırları içindeki soyları birbirinden ayırıyordu. Bazı soyların otoritesi, ekonomik zenginlikle büyüyordu. Tarım veya ticaretten kaynaklanan en küçük fazlalık, bir soyun vahada seçkin/soylu kategorisine girme şansını artırıyordu. Fakat tek başına ekonomik zenginlik, vahadaki bir soyun siyasi liderliği nasıl üstlendiğini açıklayamıyordu. 19. yüz-

yılda el-Kasım'ın vahalarında, zengin tüccar aileleri vardı. Kabile emirliklerindeki bu ailelerin çoğu, maddi zenginliğini siyasi liderliğe dönüştüremiyordu. Unayzah vahasındaki tüccarlar, buna bir örnekti (Altorki ve Cole, 1989). Vaha liderliği, mutlaka, siyasi ve askeri niteliklerini kullanarak diğer grupların üzerine yükselebilme yeteneğine bağlı olmalıydı (el-Cuhani, 1983, s. 179). Vahada yaşayan çeşitli gruplar arasında arabuluculuk yapma gücü, yerleşim yerini diğer yerleşim yerleri ve kabile konfederasyonlarından gelecek saldırılardan korumak ve daha da önemlisi, yerleşim yerindeki diğer gruplara baskı yapma gücü, vaha liderliğinin sağlamlaşmasının ardındaki çok daha önemli etmenlerdi. Kısacası, vaha emirleri, gruplar arasında arabuluculuk yaptıkları veya kendi soylarından üyeler dahil olmak üzere, diğer grupları baskı altına aldıkları için emir olabiliyordu. Baskı kurmanın, ekonomik artı değere sahip olmadan mümkün olmayacağı da öne sürülebilir. Fakat Arabistan vahalarında baskı, hem maddi hem de sembolik sermayeye dayanıyordu. Maddi sermaye, eldeki mevcut zenginliği, liderliği sağlamlaştırmak ve sahip olunan nüfuz alanını, tek bir yerleşim yerinin ötesinde genişletmek için, hepsi de önemli olan, silahlar, köleler ve rüşvetlere dönüştürmekten meydana geliyordu. Sembolik sermaye, soy ve toplumda değer verilen özelliklerle, ünlü olmanın birleşmesiyle oluşuyordu (el-Reşid, 1991, s. 90). Sembolik sermaye olmadan, tek başına ekonomik zenginliği temel alarak liderliğe yükselmek zordu. Dönemin Arap toplumu yeni zenginlere hiç anlayış göstermiyordu. Bu yüzden, zenginlik, kendiliğinden siyasi değerlere dönüşmüyordu.

Deraiyya, çiftçiler, tüccarlar, zanaatkârlar, ikinci dereceden ulema ve kölelerden oluşan karışık nüfuslu küçük bir yerleşim yeriydi (Lam al Shihab, s. 145). 1744 yılında, Muhammed İbn Suud, yerleşim yerini kendi otoritesi altında tutan emirdi. Halk onun otoritesini, farklı etmenlerin bir araya gelmesiyle tanıdı; vahada yaşaması ve tarım arazilerine (hurma ağaçları), hayati kaynaklara (kuyular) ve *hayme*'ye sahip olması ve ayrıca yerleşim yerinin çevresindeki toprakları koruması. Bunlar, Deraiyya'daki Suudilerin otoritesi için maddi temeli oluşturuyordu. Arabuluculuk yapmak gibi, siyasi güçler ve yerleşim yerini diğer emirler ve kabile şeyhlerine karşı korumak da önemli tamamlayıcı özelliklerdi. Yerleşim yeri sakinlerinden alınan vergi karşılığında vaha emiri, aralarında kendi kölelerinin de yer aldığı, askeri bir güç olarak hizmet eden, yerleşim yeri sakinlerinin koruyucusu oluyordu. Bu verginin toplanması, siyasi liderliği güçlendiriyordu; böylece emiri ve onun soyunu, yerleşim yerindeki diğer soylardan ayırıyordu. Tek bir yerleşim yerinin, duvarla çevrilmiş bir mahallede yaşayan, her biri kendi tanınmış emir/reisine sa-

hip, iki veya üç farklı kesimden oluşması, yaygın olarak karşılaşılan bir durumdu. Belli bir gerilim ve çekişme döneminin ardından, hırslı bir emirin liderliğindeki kesim, diğerlerinden üstün geliyor ve onları vergiye bağlıyordu (el-Cuhani, 1983, s. 175).

Deraiyya'daki Suudi liderliği en iyi, o dönemde Arabistan'daki birçok yerleşim yerinde yaygın olan geleneksel bir yönetim biçimi olarak tanımlanır. Dini reformcu Muhammed İbn-i Abdul Vehhab, komşu Uyayna vahasında vaaz vermeye başladığında Deraiyya emiri yerleşim yeri üzerinde sınırlı bir otoriteye sahipti. Vergi toplaması haricinde, vaha hükümdarının idari yetkisi zayıftı, çünkü kararlarını ve özellikle de, yerleşim yerindeki diğer önde gelen ailelerin çıkarlarına ters olanları uygulayacak güçlü bir askeri güce sahip değildi (al-Juhany, 1983, s. 179).

Görünüş itibariyle Suudi liderliği iki düzeyde eksik kalıyordu: Birincisi, bir kabile konfederasyonuyla güçlü bir ilişkiyi güvence altına alacak tartışmasız derecede soylu bir kabile kökeni; ikincisi de, otoritenin diğer yerleşim yerleri üzerine genişletilmesi için imkân tanıyan muazzam bir zenginlik. Es-Suud kabilesi, yalnızca 15. ve 16. yüzyıllardan beri Deraiyya'da değil, bunun öncesinde, uzunca bir süreden beri de el-Hasa vahasında yerleşik yaşama geçmişti (al-Juhany, 1983). Yerleşim yerinden topladıkları vergi nedeniyle biraz fazla zengin olmaları, Suudi yanlısı Necd kayıtları dahil olmak üzere, tarihi kayıtlar buna dikkat çekmediği için, pek de fark edilebilir bir özellik gibi görünmez.

Suudi liderliğinin sınırları göz önüne alındığında (kabile birliği ve zenginlik olmaması), Vehhabi reform hareketinin, alternatif meşruiyet kaynağı olarak Muhammed İbn Suud'a başvurması şaşırtıcı değildir. İbn Suud da bu hareketi benimsemiştir, çünkü hareket, hükümdarlığının sınırlamalarını telafi edecek bir fırsat sunmuştur.

Vehhabi dini reformcusu ile Deraiyya hükümdarı arasındaki tarihi ittifak, Orta Arabistan'da dini bir emirliğin ortaya çıkışı için gerekli ortamı hazırlamıştır. Vehhabizm olmadan, Deraiyya ve liderliğinin Orta Arabistan'da herhangi bir siyasi önem kazanacağını hayal etmek zordur. Her şeyden önce, yerleşim yerinin ötesinde herhangi bir genişlemeyi destekleyecek kabile konfederasyonu yoktu. Yerleşim yeri de, diğer vahaların veya kabile bölgelerinin fethedilmesine ön ayak olmak için yeterli insan gücüne sahip değildi. 18. yüzyılın ortasında Deraiyya, güney Necd'deki diğer yerleşim yerlerine benzer şekilde, el-Hasa'daki güçlü kabile konfederasyonu Benu Halid'in etkisi altındaydı. Suudi-Vehhabi genişlemesinin ilk günlerinden itibaren önemli olan hedefi, hem yerleşik hem de göçebe nüfus arasında Vehhabi İslâm öğretilerine

inananların sayısını artırmaktı. Bu artış, belirgin bir "Suudi" kabile konfederasyonunun olmadığı başka bölgeleri fethetmek için, kabile benzeri bir konfederasyon kurulmasıyla sonuçlandı.

Vehhabilik temelde, siyasi merkezileşmenin yaşandığı yeni bir oluşum sağlamasına rağmen, Suudi-Vehhabi emirliği, Arabistan'da önceden var olan yapısal özellikleri sergiliyordu. Fetih yoluyla genişleme, emirliklerin bulundukları yerleşim yerlerinin sınırlarından kurtulmaları için uygun olan tek yöntemdi. Suudi Vehhabi emirliği de, bu kurala dahildi. Vehhabilik, yeni toprakların fethedilmesini haklı gösteren bir meşruiyet formülü sunuyordu. Dini Vehhabi çağrısının etki alanını genişletmesi, Arabistan'ın geleneklere karşı olan dindarlık biçimlerinden temizlenmesi ve Arap toplumuna şeriat hukukunun uygulanması, Vehhabi hareketinin temel talepleriydi.

Suudi tarihi hikayeleri, Dereiyya emirinin, yakın zamanda Uyayna'dan kovulan reformcu Vehhabi liderliğini, bu talepleri yerine getirmeyi kabul ettiği için, kendi koruması altına aldığını vurguluyor. Fakat Suudi liderliğinin o dönemde yaşadığı sınırlamaları hesaba katmayan bu vurgu yanıltıcıdır. Aslında Vehhabilik, Suudi egemenliğinin pekişmesinde ve genişlemesinde çok önemli olduğu anlaşılan yeni bir güç aşılamıştır. Vehhabilik, bu liderliğe, aksi taktirde Arabistan'ın fethinin mümkün olamayacağı, siyasi ve dini otorite şeklinde ve maddi ödüllerle açık çıkarlar sağlama sözü vermiştir. Oysa Suudilerin bu hareketi benimsemesi, Vehhabiliğin Arabistan'da genişlemesi için önemli değildi, çünkü liderlik bunu yapacak imkânlardan yoksundu. Vehhabiliğin, bölgedeki diğer çağdaş vaha liderliklerinin arasından yükselen Suudi liderliğini sağlamlaştırdığını belirtmek daha yerinde olacaktır.

Suudi-Vehhabi krallığının Deraiyya ötesine genişlemesi, bu reformcu hareketi ve Suudi siyasi egemenliğini yaymak için hazır bekleyen savaşçı bir gücün askere alınmasına bağlıydı. Vehhabiliği ve kâfirlere karşı yaptığı cihat çağrısını, ilk kez güney Necd'deki vaha halkı destekledi. 18-60 yaşları arasındaki yerleşik hayata geçmiş Necd halkı, bu krallığın askerleri, yani Suudi-Vehhabi gücünün temel direğiydi. Bazıları Vehhabiliği ikna olduğu için, bazılarıysa korkudan kabul etti. Vehhabi din uzmanları (imamlar, ulema ve kadılar) çağrıyı yaymak için vahalara gönderildi. Vehhabiliği gönüllü bir şekilde kabul edenler, gelecekteki vahşetten muaf tutuldu. Bu hareketi kabul etmek için Vehhabiliğin dini-siyasi liderliğine bağlılık yemini etmeleri (*bay'a*) ve dava uğruna savaşmayı kabul ederek, sadakatlerini göstermeleri ve temsilcilere zekât ödemeleri gerekiyordu. Harekete karşı çıkanlar ise ölümcül saldırılara maruz bırakıldı.

Aynı dahil etme yöntemi, kabile konfederasyonları arasında da kullanıldı. Vaaz verme ve saldırılar, Suudi liderliğine bağlılık yenimi etmeyle eş zamanlı olarak ilerliyordu. Vahalar üzerindeki kontrolü sürdürmek daha kolayken, çeşitli Arap kabilelerinin bağlılığını sürdürmek son derece zor oldu. Kabileler, göçebe yaşam tarzı ve özerklik geleneklerinden dolayı, merkezi otoriteden kurtulma konusunda daha tecrübeliydi. Fakat bir kez boyun eğdirildikten sonra, Vehhabilik öğretilerini yaymak için, önemli bir savaşçı güç olduklarını kanıtladılar.

Suudi-Vehhabi emirliği, merkezi dini-siyasi liderlikle, kabile konfederasyonları arasındaki dengenin korunmasına dayanıyordu. Liderlik, çeşitli kontrol mekanizmaları getirerek, halk üzerinde sıkı bir kontrol yaratmaya çalıştı. Suudilerin karma silahlı gücü, uzun vadeli saldırıda, uzun süreli işgalden daha iyiydi (Cook, 1988, s. 671). Bu özellik göz önüne alındığında, uzak yerleşim yerleri ve toprakların, sağlam olmayan bir şekilde kontrolü, cezalandırma amaçlı saldırılar, düzenli vergiye bağlama ve çeşitli maddi ve maddi-olmayan ödüllere başvurularak güvenceye alınıyordu. Gerçek İslâm krallığının dışında kaldığı düşünülenlere karşı yapılan saldırıların vahşeti, halk arasında korku yayıyor ve Suudi-Vehhabi yönetiminin kabul edilmesini teşvik ediyordu.

Fakat Suudilerin 18. yüzyıl sonunda elde ettiği genişlemeyle aynı boyutta bir genişleme, tek başına baskıyla sağlanamazdı. Vehhabilik, yalnızca bu dünyada değil, uzak bir gelecekte de kurtuluş sözü veriyordu. Bu noktada, saf bir dinî inanca geri dönüşü güvence altına almayı amaç edinen siyasi liderliğe boyun eğmek için teşvik edici bir niteliğe sahip olan dinî etmen küçümsenemez. Vehhabilik öğretilerini isteyerek kabul edenler için, dini nedenlerin boyutunu reddedemeyiz. Vehhabi İslâmiyet öğretilerine bağlılık, yalnızca vahşetten hemen kurtulmayı değil, ruhsal ödülleri de vaat ediyordu. Suudi-Vehhabi liderliğine düzenli ödenen zekât, siyasi bağlılığın bir simgesi ve ayrıca dini görevlerin yerine getirildiğinin de ifadesiydi. Bu dini görev, kabile konfederasyonları arasında güçlü olmasa da, Suudi liderliğine karşı bağlılığı daha sağlam temellere dayanan, güney Necd'deki vaha nüfusu arasında kesinlikle belirgindi. Vehhabiliğe geçen bu grupların dini farkındalığı/isteği, emirliğin genişlemesini tamamıyla açıklamaya yetmese de, önemsiz gibi de gösterilemez. Suudi-Vehhabi emirliğinin, Arabistan'daki ezelden gelen ayrılıkçı isteklere karşı sağlam yapısını açıklamak için, gelişmiş Vehhabi *fıkh*'ında (hukukunda) kendi pratik sorunlarına yönelik gerçek çözümler bulan, yerleşik hayata geçmiş, Necdlilerin dinî gerekçelerine vurgu yapılması gerekir.

Ayrıca kabile konfederasyonlarına, özellikle de, göçebe kesimlere *tevhid* öğretisinin uygulanmasına dikkat çekebiliriz. Bu göçebe kesimlere, İslâm kuralları veya İslâm hukuku, yerleşik nüfusa olduğu kadar çekici gelmemiş olabilir (çünkü anlaşmazlık ve suçlara karşı kendi kabile gelenekleri vardı) ama *tevhid* öğretisinin onlar arasında gerçekten etkili olduğunu da söyleyebiliriz. Yani bu öğretiye kesinlikle tepkisiz kalınmadı. Suudi-Vehhabi'nin siyasi gündemine karşı mücadele eden kabile konfederasyonları bile, *tevhid*'e karşı koyamadı. Örneğin, siyasi Vehhabiliğe şiddetle karşı çıkışına rağmen, Şammar kabilesi 18. yüzyılda *tevhid* öğretisini kabul etti.

Böylelikle, dini sebeplerle güçlenen ilk Suudi-Vehhabi emirliği, Arabistan'da genişlemeye başladı. Bu süreci kolaylaştıran dört neden vardır. Birincisi, yerel vaha emirleri arasındaki ayrılık ve rekabet, Suudilerin onları teker teker yenebileceği anlamına geliyordu. İkincisi, vahalardaki egemen grupların üyeleri arasındaki aile içi anlaşmazlıklar, dirençlerini zayıflattı ve istilacıların, amaçlarına ulaşmak için, görüş ayrılıklarını kullanmasına imkân tanıdı. Üçüncüsü, Arap kabilelerinin Irak ve Suriye'deki daha verimli bölgelere göç etmesi, fetih sürecine yardımcı oldu. Ve dördüncü olarak da, Vehhabiliğin bazı gruplar tarafından barışçı bir şekilde benimsenmesi, daha genişlemeye başlamadan halk desteği sağladı (Abdul Rahim, 1976, s. 73).

İlk Suudi-Vehhabi emirliğinin genişlemesi, değişken sınırlara sahip bir siyasi krallığın ortaya çıkışıyla sonuçlandı. El-Suud'un soyundan gelenlere, Vehhabi meşruluğu altında kalıcı bir siyasi liderlik sağlandı. Fakat ne yönetimin ne de sınırların devamlılığını güvenceye almak için saldırılardan başka hiçbir mekanizma yoktu. Bu siyasi sistem sayesinde, kabile konfederasyonları, Suudi-Vehhabi otoritesine karşı çıkma gücünü korudu. Zekât ödemesini yapmamak ve Suudi-Vehhabi nüfuzu altındaki bölgelere ve gruplara karşı saldırılar düzenlemek, bu otoriteye karşı, tekrarlanan meydan okuma girişimleriydi. Emirlik içindeki siyasi, ekonomik ve dini ilişkileri resmileştirmeye yönelik, tam anlamıyla gelişmemiş bazı çabalar olmasına rağmen, bunlar halkı bir arada tutmak için yetersiz kaldı. İslâmî ümmete (*umma*) ait olmanın belirsiz farkındalığı vardı ama bu durum, daha kesin olan kabile/bölge kimliklerine bağlılığın önüne geçemedi. Emirlik, kendini sürekli saldırılar ve yağmayla canlandırmak zorunda olan siyasi bir birimdi. Saldırılar, krallığa, özellikle dağılmanın eşiğinde olduğu zamanlarda taze kan aşılayan yenileme törenleriydi. Bu saldırılar, başlangıçta genişlemeyi güvenceye alırken, halk saldırıların yıkıcı etkilerinden rahatsız olduğu için daha sonraları siyasi devamlılığa zarar vermeye başladı. Osmanlı İmparatorluğu, Suudi-Vehhabi savaş

ilanına, Muhammed Ali'nin birliklerini, 1811 yılında, Arabistan'a göndererek karşılık verdiğinde, Suudilerin cezalandırıcı saldırılarından daha önce çok acı çeken kabile konfederasyonları yabancı birliklerin, yani Osmanlıların tarafına geçerek tepkilerini gösterdi. İlk Suudi-Vehhabi emirliğinin dağılma süreci, başkent Deraiyya'nın 1818 yılında yıkılması ve Suudi lider Abdullah'ın, İbrahim Paşa tarafından yakalanmasıyla tamamlandı.

Suudi-Vehhabi otoritesini yeniden kurmaya yönelik ikinci girişim, 1824 yılında, Turki bin Abdullah, eski başkentin güneyindeki Riyad'da emirliğini ilan ettiğinde başladı. Turki, 1830 yılında, Suudi otoritesinin, el-Hasa bölgesinde tekrar tanınmasını sağlamak için çaba gösterdi. Kurallara çok bağlı bir Vehhabi imam olmasına rağmen, hacı kervanlarının güvenliğini sağlamak için halen Hicaz'da bulunan Osmanlı-Mısır birliklerini kışkırtmama konusunda dikkatliydi. Fakat Turki'nin otoritesine yönelik en büyük meydan okuma, kendi ailesi içindeki bir anlaşmazlıktan geldi. Turki, 1831'de, Manfuha valiliğine atadığı kuzeni, Mişari'nin meydan okumasıyla karşı karşıya kaldı. 1834 yılında, Suudi birlikleri Katif ve Bahreyn'le savaşta oldukları sırada, Turki'ye karşı başarıyla sonuçlanan bir suikast gerçekleştirildi ve Turki, Cuma namazı sonrasında camiden çıkarken öldürüldü. Bunun üzerine oğlu Faysal da Riyad'a dönüp Mişari'yi yenilgiye uğrattı ve 1865'teki ölümüne kadar emirliğin başında kaldı. Faysal'ın ölümünün ardından dört oğlu, Abdullah, Suud, Muhammed ve Abdurrahman liderlik için birbiriyle yarıştı. Bu mücadele, Arabistan'daki Suudi liderliği için çok zararlı oldu. En büyük oğul Abdullah, Riyad'da imam oldu ama üvey kardeşi Suud yetkilendirilmemesine kızıp, kardeşinin otoritesini yıkmak için bir mücadele başlattı. Bu bağlamda, Suud, Asir ve Arid yöneticileriyle bağlantıya geçti ve ayrıca Murrah, Acman ve Devasir konfederasyonlarıyla ittifak kurdu. Bu kabile konfederasyonları, Abdullah'ın rakip kardeşiyle ittifak kurarak kendi özerk konumlarını korumaya çalışıyordu. Suudi kardeşler arasındaki iç çekişme, kendilerini Suudi hakimiyetinden kurtarmak isteyen konfederasyonların isteğiyle artıyordu (Abu Aliya, 1969, s. 156-97). İkinci zayıf Suudi-Vehhabi emirliği, 1891 yılında, Hail'in Raşidi Emirliği tarafından son buldu.

İlk Suudi krallığının dağılması, kısmen Osmanlı İmparatorluğunun müdahalesine mal edilirken ikinci krallık, iki nedenden dolayı çöktü. Birincisi, 19. yüzyılın ikinci yarısındaki zayıf Suudi liderliği, Suudi ailenin üyeleri arasındaki iç çatışmalardan bezmişti. İkincisi ise, Suudi bölgesinin kuzeyinde, rakip durumunda, merkezi bir Arap emirliğinin artan gücü, Suudi hâkimiyetini, Suudilerin kendi aralarında siyasi liderlik için çekiştikleri bir dönemde

sarstı. 1891 yılında, Suudi kralı Abdurrahman, Raşidiler tarafından Riyad'dan sürgün edildi. Abdurrahman, ilk önce, Murrah kabilesine sığındı ve sonra da, es-Sabah'ın himayesinde ve Osmanlı hükümetinin bağladığı aylıkla, Kuveyt'e yerleşti. 1902 yılında, Abdurrahman'ın oğlu ve bugünkü devletin kurucusu, Abdul Aziz Arabistan'da yeniden ortaya çıktı ve Riyad'ı yeni yöneticileri, Raşidilerin elinden aldı. Riyad'ın ele geçirilmesi, bugünkü Suudi idaresinin başlangıcını belirtir.

Suudi-Vehhabi emirlikleri, merkezi bir dini-siyasi liderlikle, yarı-özerk ya da özerk kabile konfederasyonlarının bir arada bulunmasıyla öne çıkan, dini nitelikte bir yönetim biçimleriydi. Merkezdeki daha güçlü bir liderlik, kabile konfederasyonlarını zayıflatarak kendi artan gücüne boyun eğmelerini istiyordu. Daha zayıf bir merkezi liderlik, kabile konfederasyonlarının giderek artan meydan okuma gücüyle orantılıydı. Emirlik ile konfederasyonlar arasındaki gerilim, baskı yöntemine başvurarak çözülüyordu. Bu yöntem, merkezi gücün geçici olarak yeniden oluşturulmasını güvenceye alıyor ama uzun süre devam ettiremiyordu. Konfederasyonlar her zaman ittifakları değiştirip, Suudi-Vehhabi emirliklerine açıkça meydan okuma güçlerini korudu. Bu durum, liderlikle halk arasında güvensiz bir ilişkiye yol açtı. Yönetenlerle yönetilenleri birbirine bağlayan ne siyasi ne de sosyal kaynaşma sağlandı. 18. yüzyılın sonuna doğru, Suudi-Vehhabi egemenliği zirveye ulaştığında bile, dini ideoloji, tek başına bu bağlılığı yaratamıyordu. Emirliklerin genişlemesi, konfederasyonlar ve uzak bölgeler üzerinde etkili bir denetim yaratmaktan çok nüfuz alanları yaratıyordu. Açıkça görüldüğü gibi, din üstünlük sağlıyordu; meşrulaştırma için bir gerekçe, ekonomiyle Suudi-Vehhabi ordusu için de örgütlenme mekanizmasıydı. Fakat bağımsız yönetime geçmek isteyenlerin gücü kolayca alt edilemiyordu. Alternatif kabile/bölge kimlikleri, liderliğin zayıf olduğu zamanlarda ortaya çıkmaya devam ediyordu. Bu kimlikler, emirliklerin hayatta kalma olasılığını azaltıyor ve en sonunda da çöküşlerine neden oluyordu. Bu çöküşe, Muhammed Ali'nin, 19. yüzyıl başında, Arabistan'da yaptığı sefer esnasında gerçekleşen yabancı müdahalesi ve daha sonra da, 19. yüzyılın ikinci yarısında liderlik seviyesinde yaşanan yarış ve rekabet yardımcı oldu.

RAŞİDİ EMİRLİĞİ (1836-1921)

Suudi-Vehhabi dini emirliklerine ek olarak, Orta Arabistan, yalnızca kabile temeline dayanan siyasi merkezileşme girişimleri yaşamıştı (el-Reşid, 1991). Reşidi emirliği, meşruiyetini ve gücünü Arabistan'ın büyük kabile konfede-

rasyonlarından biri olan Şammar'dan alan bir yönetim şekliydi. Merkezileşme isteği ise, kuzey Necd'de bir vaha olan Hail'e yerleşmiş, vaha temelli, Reşidi liderliğinden geliyordu. Reşidiler, Şammar kabilesi üyelerinin karma nüfusu, Beni Tamim yerleşik çiftçileri ve tüccarları ile kabileden olmayan ustalar, zanaatkârlar ve kölelerin emirleri olarak hüküm süren soylu bir kabile sınıfını temsil ediyordu. Reşidilerin vahadaki varlığı, kabilelerin buradaki hak talebinin bir sonucuydu. 19. yüzyıl ortasından beri Hail, Reşidilerin Kuzey Arabistan ve Güney Necd'e yayıldıkları bir merkez olarak hizmet ediyordu. Suudi-Vehhabi emirlikleri dini bir meşruluk bayrağı altında genişlerken, Reşidiler diğer vahalar ve kabile konfederasyonları üzerindeki nüfuzlarını, kendi kabilelerinin desteğine dayanarak genişlettiler. Reşidi emirliğinin fetihleri, aslında, Şammar egemenliğini, diğerleri üzerine yaymak için bir mekanizmaydı. Bu genişleme, 19. yüzyılın ortasında hız kazandığında, başlangıç aşamasında, Hail emirleri önderliğinde kabile dayanışması olarak ifade edilen ve askeri bir güç sağlayan Şammar kabilesi üyeleri tarafından planlanmıştı. Şammar kabile grupları, kabile bölgesi dışındaki vahaları fetheden gücün bel kemiğiydi. Ayrıca daha zayıf kabile konfederasyonlarını yenerek tebaa haline getirdiler. Reşidiler örneğinde emirlik ve konfederasyon, ilk başta, tek bir yönetim biçimiydi. Bu da, Reşidi otoritesini kuzey Necd'deki komşu Suudilerin otoritesinden ayıran önemli bir etmendi. Reşidiler, Şammar üyelerini, kendi davalarına döndürmek zorunda değildi ama kabilenin egemenliğini yaymak için onlarla birlikte hareket ettiler. Reşidi emirleri de kabileden geliyordu ve kabileye evlilik ittifaklarıyla bağlıydılar. Aksine Riyad'daki Suudi liderliği kabile derinliğine sahip değildi, bu yüzden, Muhammed İbn Vehhab ve yandaşları ile yaptıkları ittifaka bağlıydılar.

Şammar kabilesinin Reşidi önderliğinde toplanma isteğini, 19. yüzyıl ortasındaki Arabistan ekseninde ele almak gerekir. Konfederasyonların bu yeni oluşan liderliğe verdiği desteğin ardındaki tek harekete geçirici gücün, kabile dayanışması olduğunu öne sürmek basite kaçmak olacaktır. Şammar desteği, o dönemdeki korkularından kaynaklanmıştır. Kabile, Şammar birliklerini yenerek, 18. yüzyılın sonuna doğru Mezopotamya'ya göç etmeye zorlayan ilk Suudi-Vehhabi emirliğinin büyümesine tanıklık etmişti. Ayrıca 1818 yılında Şammar kabilesi, bölgelerini Suudi toprağı sanan, Osmanlı-Mısır birliklerinin saldırısına uğradı. Mısırlıların Arabistan'daki varlığı, Şammar kabilesi arasında, bu birliklerin kendilerine hükmetme isteğini hissetmelerinden dolayı belirsizlik yarattı. Reşidileri destekleyen Şammar kabilesi aslında, yerli ve yabancı rakipler karşısında güvenlik ve özerkliklerini güvence altına alan

bir liderlik arıyordu. Kabile konfederasyonu soy bakımından, Şammar kabilesinin Abde koluna bağlı olan Reşidileri destekleyerek savunmasını düzenlemek ve eskiden ortak köken ve kabile dayanışmasına bağlı olan birliği güçlendirmek için gerekli temelleri oluşturmuştu. Gücün Reşidilerin elinde merkezileşmesi, Arabistan'daki bu siyasi karışıklık, askeri karmaşa ve yabancı müdahalesinden kaynaklanmıştı. Akabinde, Şammar kabilesi kendi topraklarında Mısırlı birliklerin ve Riyad'da yeniden kurulan Suudi-Vehhabi emirliğinin saldırılarına karşı koyabilmişti (el-Reşid, 1991, s. 47).

Reşidi liderliğinin güçlenmesi ile birlikte emirler, Şammar kabilesine daha az, vahadan gelen kölelerin ve zorunlu askerlik yapanların oluşturduğu karışık güce daha fazla güvenmeye başladı. Bu durum, liderliğin kendi kabile grupları üzerinde düzgün bir denetim sağlama konusundaki yetersizliğinden kaynaklanan bir gelişmeydi. Kabileden olmayan, kalıcı bir askeri güce yönelik kısmi değişim, emirlerin gücündeki değişimin de göstergesiydi. Başlangıçta emirler, diğer Şammar şeyhleri ile kıyaslanabilen kabile şeyhleriydi ama daha sonra, kendi siyasi hırslarına sahip, yerleşik düzende yaşayan soylu bir sınıf haline geldikçe güçleri de arttı. Bu model, emirliğin tarihinde Orta Arabistan'a doğru genişlemeyi daha önce hiç görülmemiş bir seviyeye ulaştıran Muhammed İbn Reşid (1869-1897) önderliğinde sağlamlaştı. İbn Reşid'in toprakları, Halep ve Şam sınırlarından Basra, Umman ve Asir'e kadar genişlemişti (A. Musil, 1928, s. 248). El-Kasım bölgesi ve Suudi-Vehhabi başkenti Riyad da bu topraklara katıldı. Fethedilen alanlara, temsilciler ve valiler atandı.

Reşidi emirliği, Arabistan'daki yayılmacı seferleri için dört gruba güveniyordu. Birincisi, Reşidi liderliği, bütün kabilenin düşmanları olarak tanımlanan rakiplere karşı savaşacak yerleşik ve göçebe Şammar üyelerini bir araya getiriyordu. Şammar gruplarına karşı çatışmalar, bu kabile gücünü harekete geçirme konusunda Muhammed İbn Reşid'in işine yarıyordu. İkincisi, kabileden olmayan diğer konfederasyonlar, ganimete katılma olasılığıyla seferlere katılıyordu. Üçüncüsü, emirin köleleri ve korumaları, askeri güçte sağlam bir merkez oluşturuyordu. Ve dördüncü olarak da Cebel Şammar'ın kasabaları ve vahalarından gelen askerler, genişleme amacıyla düzenli olarak kullanılan, güvenilir bir askeri güç sağlıyordu. Bunların katılımı, hem ekonomik hem de siyasi yönden Hail'in üstünlüğünü güvenceye alıyordu.

Fakat bu genişleme, sıkı bir denetimi beraberinde getirmedi. Ulaşım altyapısının zayıflığıyla birleşen bölgedeki yetersiz kaynaklar, bu bölgelerin tek bir birlik halinde tam olarak bütünleşmesine engel oldu. Böylelikle bu ge-

nişlemeyi, fethedilen bölgelerde, doğrudan kontrol yerine nüfuzun yayılması olarak tanımlamak daha doğrudur. Bu bakımdan Reşidi emirliği, birinci ve ikinci Suudi-Vehhabi emirliklerinde baskın olana benzer bir model sergilemiştir. Her iki yönetim biçimi de, fethedilen bölgeleri uzunca bir süre elinde tutamadan saldırı ve fetih politikası izlemiştir. Emirliğin merkezindeki kontrolü sürdürmek oldukça kolay olmasına karşın, fethedilen bölgeler, düzenli kontrolü ve bütünüyle birleştirilmesi zor sınır kesimlerini temsil etmiştir. Suudi-Vehhabi emirliklerine zekât verilmesi, grubun otoriteye boyun eğdiğinin bir göstergesiyken, Reşidilere hava (vergi) ödenmesi gruplar üzerindeki denetimlerini güvenceye alıyordu. Söz konusu vergi, toplayan yönetimin kendi toplumundan değil, özerkliğini az çok koruyan fethedilmiş bir gruptan alınır (A. Pershit, 1979, s. 149-156). Fakat her iki liderlik de, zekât veya hava ödemesini güvenceye alan bir yöntem olarak düzenli saldırılara başvuruyordu.

Başlangıçta liderlik ile Şammar kabile konfederasyonu arasında tam bir bütünleşme ile tanımlanan Raşidi emirliğinde, büyümeyle birlikte, merkezi güç ve çeşitli gruplardan oluşan, yarı-özerk bölge arasında sürekli bir gerilim ortaya çıktı. Reşidi halkı, Şammar kabilesine ek olarak, diğer zayıf kabile konfederasyonları ve geleneksel kabile toprakları dışındaki vahaların halklarını da içine alıyordu. Asi kabilelere karşı sık sık düzenlenen saldırılar, gücü koruma stratejisi olmaya devam ederken, gelirin yeniden paylaşıldığı bir ekonomi uygulamaya koyuldu. Hail emirleri, zayıflayan gruplardan, sadakat ve askeri seferlere katılmanın ödülü olarak, diğer gruplar arasında dağıtılmak üzere vergi topluyordu. Hail'deki mevkilerini korumak isteyen Reşidiler, yandaşlarına bolca para harcıyor ve çeşitli hediyeler veriyordu. Kabile şeyhleri, vahayı ziyaret edip nakit olarak veya farklı şekillerde sadaka alıyordu. Kurulan devlet yardımı sistemi, zenginliğin toplumdaki her kesimde dolaşması için bir mekanizma olarak işliyor, böylece, maddi kazançların karşılığında sadakat istiyordu. Merkezden sınıra doğru giden devlet yardımları, Hail liderliği ile halk arasında ekonomik bütünleşme yaratıyordu. Daha da önemlisi, siyasi alana dahil edilen yerleşik ve göçebe nüfus arasında devlet gelirlerine bağlılık yaratıyordu.

Liderlik ile halk arasındaki ekonomik bütünleşme, Reşidi emirliğinde kısmen başarıldı ama askeri ve siyasi bütünleşmeyi yaratmak ve uzun bir süre devam ettirmek zordu. Hava ödeyen kabile konfederasyonları özerkliklerini biraz korudu. Hail emirleri, otoriteleri altında yaşayan çeşitli konfederasyonların askeri gücünü kırmak zor olduğu için, baskı yöntemleri üzerinde kendi tekelini oluşturamıyordu. Kabilelerin askeri gücü, bazen saldırılar ve

devlet yardımları ile etkisini yitiriyordu, ancak uzun vadede bu stratejiler bağlılığı güvenceye almaktan uzaktı.

Cebel Şammar'daki vahalarda kontrolü sağlamak da başka bir sorundu. Emirliğin kentsel merkezi olan Hail, Reşidiler onun çıkarlarını koruyabildiği sürece, Reşidi liderliğine sadık kaldı. Reşidi liderliği, ticaret ve hacı kervanlarının güvenli geçişini güvenceye alıp böylece Hail ile dış dünya arasındaki ticaret akışının sürmesine izin verdiği için tüccarlar, zanaatkârlar ve çiftçiler tarafında destekleniyordu. Otoritesini çöldeki kabile konfederasyonlarına kadar genişleten bir emir, Arabistan'ın ticaret pazarları arasında seyahat için güvenli koşullar yaratmış, böylece yerleşik hayata geçen toplumlardaki tüccarlar ve sanatçılara faydalı olmuştur. Vaha nüfusunun bağlılığı büyük oranda bu etmene bağlıydı. Hail nüfusu, 20. yüzyılın ilk çeyreğindeki Reşidi liderliğinden desteğini,1902 yılından sonra artan Abdul Aziz İbn Suud etkisi yüzünden koruma kalkanını vaha sınırlarının dışına genişletmekte yetersiz kaldığı için çekti. Hail halkından bazı kesimler, ekonomik baskılar altında Reşidilerin rakipleriyle görüşüp taraf değiştirdi. Bu baskılar, Reşidiler ile çevresindekiler arasında rahatsız edici ekonomik ilişkilerle sonuçlandı. İbn Suud'un, 1921 yılında, Hail'e uyguladığı askeri ve ekonomik kuşatma esnasında, vahanın dini ve ekonomik seçkin sınıfı, yeni yükselişe geçen Suudi gücü ile müttefik oldu. Bu strateji, diğer etmenlerle birlikte, Reşidi emirliğinin çöküşüne yol açtı.

Reşidi yönetiminin çöküşü pek çok etmene bağlanabilir. İngiltere ile Osmanlı İmparatorluğu arasında Arabistan'da yaşanan rekabet, yerel Arap güç merkezlerinin alt üst olmasıyla sonuçlanmıştır. Pek çok kabile konfederasyonu ve yerel emir, İngiltere tarafına geçtikten sonra bile Reşidi emirleri, Osmanlılarla ittifak yapmayı sürdürmüştür. Osmanlılar, Birinci Dünya Savaşı'nı kaybettiği için, yerli Reşidi müttefikleri, İngiltere ile sağlam bir ittifak kuran Suudilerin artan baskısını hissetmiştir. Fakat bu etmen tek başına, Reşidi gücünün 1921 yılında yok oluşunu açıklayamaz. Ama çeşitli Reşidi grupları arasındaki iç rekabette kendini gösteren Reşidi liderliğinin istikrarsızlığı, Arabistan'daki dezavantajlı durumlarının üstüne gelmişti. Zayıf bir liderlik, daha güçlü Suudilerle ittifak yenileyen çeşitli kabile konfederasyonlarının bağlılığını korumakta zorlanıyordu. Böylece emirlik, sınır bölgelerindeki kontrolü kaybetti ve liderlik, geri isteyemediği sınırlarının küçülmesine tanıklık etti. Reşidilerin baskı uygulama konusunda tekele sahip olmadığı gerçeği, özerk ve yarı-özerk konfederasyonların, bu liderliği zayıflatma yeteneklerini koruduğu anlamına geliyordu. Bu konfederasyonlar, ya doğrudan Reşidi otoritesine meydan okuma ya da dış tehdit zamanlarında ihtiyaç duyulan

desteği çekmek suretiyle, pasif bir şekilde karşı koyma isteklerini kapsayan bir mekanizmanın yokluğunda, potansiyel bir tehlike olmayı sürdürüyordu.

Emirlik hem yerleşik hem de göçebe grupları bünyesinde barındırdığı için, bu iki kesimin ekonomik çıkarlarını korumak, ikisinden birine karşı çıkmadan çözülemeyen çelişkiler yaratıyordu. Vahaların zenginliği, güvenli ticareti sağlamak için göçerleri etkisizleştirmeye dayanıyordu. Fakat göçerleri etkisizleştirmek, bu insanların, kervanlardan koruma vergisi almalarını veya onlara saldırmakla elde ettikleri ek gelir kaynaklarını kesmek anlamına geliyordu. Öte yandan, göçerlerin ihtiyaç duyduğu her iki etkinlik de vahalardaki yerleşik nüfusun ekonomisindeki canlılığa zarar veriyordu. 19. yüzyıl sonundaki güçlü Reşidi liderleri, bu çelişkiyle etkili bir şekilde mücadele etti. Göçerler, bu dönemde saldırı ve rüşvetle etkisiz hale getirildi. Fakat 20. yüzyıla gelindiğinde, güçlü Suudi liderliğinin, Reşidilere uyguladığı ekonomik ve siyasi baskılar karşısında bu stratejiler artık mümkün değildi.

Suudi-Vehhabi ve Reşidi emirlikleri, meşrulaşma yöntemleri bakımından değişiklik göstermesine rağmen, her iki yönetim biçimi de, merkezi bir güç ile merkezden bağımsız, ekonomik ve siyasi kabile altyapısının birlikte var olmasından kaynaklanan gerilimle uğraşıyordu. 1900 yılına kadar Suudi ve Reşidi liderlikleri bu gerilimi, benzer stratejilere başvurarak çözmeye çalıştı ama her ikisi de, emirliğin merkezi ile sınırları arasındaki siyasi bütünleşmeyi sağlamayı başaramadı. Her iki Necdi emirliği de, sürekli değişen sınırlarıyla politik kırılganlıklarını koruyorlardı.

Orta Arabistan emirliklerinin yükselişini, geçmişte belgelenen ve 20. yüzyılın sonlarına kadar da sergilenmeye devam eden iki kesin olgu açısından ele almayı öneriyorum. Bunlar yerleşik/göçebe yaşam etkileşimi ile *bedv/hazar*'ın kültürel, siyasi, ekonomik ve sosyal yönlerden ayrılmazlığıdır. Nüfus, dini, askeri ve ekonomik etmenleri küçümsememekle birlikte, bir emirliğin yükselişi, her şeyin ötesinde, *bedv* ile *hazar* arasındaki dayanışmanın işlevinin yerine gelmesiydi; emirlikler aslında, yüzyıllardır var olan, zaten yerleşmiş ortak yaşam üzerinde birleştirici bir siyasi şemsiye oluşturma girişimleriydi.

Emirliklerin güçlenmesi ve çökmesi, kendi aralarında ve diğer emirliklere karşı savaşlar yapması ve saldırıların yaygın oluşu, Arabistan'da karmaşanın bir göstergesi olarak yorumlanmıştır. Bugün, modern devletler üstünlüklerini şiddete başvurarak yeniler. 20. yüzyılın son on yılındaki ABD ve Irak, düzenli, abartılı şiddetin, bu tarz uygulamaların kontrol altına alındığı sanılan bir çağda bile, gücün sağlamlaşmasına nasıl katkıda bulunduğuna dair açık bir örneğidir. Eğer şiddet kullanımı karmaşanın göstergesiyse, o za-

man, bugünkü Arabistan sosyal, siyasi, dini ve ekonomik çeşitlilik çağı olan emirlikler çağı sırasında yaşadığından daha karmaşık bir siyasi yaşamı, 20. yüzyılın sonunda yaşıyor.

Kaynakça

Abdulrahim, A., *al-Dawla al Saoudiyya al Oula, 1745-1818,* Kahire, 1976.

Abu, 'Aliya, *Tarikh al-dawla al Sao'udiyya al Thaniya, 1840-1891,* Riyad, 1969.

Abu Hakima, *Lam' al-Sbihab fi Sirat Mohammad ibn Abdul Wahab,* Beyrut, 1967.

Alangari, H., *The Struggle for Power in Arabia,* Ithaca, Londra, 1998.

al-Hasan, H. *al-Ski'ia fi al Mamlaka al 'arabiyya al Saoudiyya,* I. ve II. cilt, Mu'assasat al-buqai' li ihia' alturath, 1993.

al-Juhany, U., *The History of Najd prio rto the Wahhabis: A Study of Social, Political and Religious Conditions in Najd during three Centuries,* Doktora tezi, University of Washington, Washington, 1983.

al-Rasheed, M., *Politics in an Arabian Oasis,* I.B. Tauris, Londra, 1991.

Altorki, S. ve D. Colt, *Arabian Oasis City: The Transformation of Unayzah,* University of Texas Press, Texas, 1989.

Asad, T., *The Bedouin as a Military Force: Notes on some Aspects of Power Relations,* haz. C. Nelson, *The Desert and the Sown* içinde, Institute of International Studies, University of California, Berkeley, 1973.

Cook, M., *The Expansion of the First Saudi State,* haz. C. E. Bosworth, *The Islamic World from Classical to Modern Times* içinde, Darwin Press, Princeton, 1989.

Facey, W., *Dirriyya and the First Saudi State,* Stacey International, Londra, 1997.

Ibn-i Khaldun, *The Muqqadimah,* çev. F. Rosenthal, Princeton University Press, Princeton, 1987 (1967).

Lorimer, J., *Gazeteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia,* I. and II. cilt, Kalküta, 1908.

Musil, A., *Northern Neged,* AMS Press, New York, 1978, 1928.

Pershit, A., *Tribute Relations in Political Anthropology: The State of Art,* haz. S. Seaton ve H. Claessen, the Hague, 1979.

Vassiliev, A., *The History of Saudi Arabia,* Saqi Books, Londra, 1998.

Wallin, G., *Narrative of a Journey from Cairo to Medina and Mecca by Suez, Araba, Twaila, al-Jauf, Hail and Negd in 1854,* Journal of the Royal Geographical Society, cilt 24, s. 115-201.

10

Beyaz Çadır Programı: Muhammed Rıza Şah Yönetiminde Aşiret Eğitimi

FARİAN SABAHİ

Bu bölüm İran'da 1953-1979 yılları arasında, Musaddık'ın devrilmesinden İslâm devrimine kadar süren, sonrasında da beyaz çadırın üzerindeki bayrağın alınmasıyla devam eden, göçerlere eğitim imkânı getiren, Beyaz Çadır programını inceliyor.[1] 1950'lerde göçerlerin arasına gönderilen bu şehirli öğretmenler, hasta olduklarında muayene edecek bir doktorun olmadığı, kış otlağından yaz otlağına taşındıkları çadırda yaşamaya alışamadı. İran hükümetine göre, göçebe yaşam, köylerdekinden daha zorluydu; bu tarz zorluklarla sadece göçebeler baş edebiliyordu ve bu yüzden kendi aşiretlerinde sadece göçebeler öğretmen olabilirdi.[2] Bununla birlikte, yabancı ziyaretçiler, göçebeler arasında, etkin bir açık hava yaşantısı, kabul edilebilir düzeyde temizlik koşulları ve çok az hastalığa tanık olmuştu:

> Her sabah tencere ve tavalar nehre taşınıp kumla ovuluyor ve sonra da birkaç dakika kaynatılıyordu. Süt soğurken üzeri örtülüyordu ve ocağın kül kısmı, ot süpürgelerle gün içinde pek çok kez süpürülüyordu. Her gün yıkanmayan tek kap ise yoğurt kültürünün koyulduğu taş kaptı.[3]

---

1 Bu bölüm *The Literacy Corps in Pahlavi Iran (1963-1979): Political, social and literary implications* başlığını taşıyan doktora tezimin, Temmuz 1999, School of Oriental and African Studies'de tartışılan bir kısmına dayanmaktadır, Editrice Sapiens, Lugano, 2001.

2 Eğitim Bakanlığı, *Tribal Education in Iran*, Tahran, 1978, s. 2.

3 J. ve F. Shor, "We dwelt in Kashgai Tents. An Adventurous American Couple Shares Everyday Life in Camp and Saddle with Nomad Shepherds of Iraq", *National Geographic Magazine* içinde, Ocak, 1952, sayı 51, s. 829.

Göçebe eğitimini bu bağlamda incelemek için, bu konuda tarihi bir öncü olan Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Aşiret Mekteb-i Humayunu'ndan göçebe eğitimindeki ilk adımlara, ABD Dördüncü Nokta ve Beyaz Çadır Programı'na kadar birbirini izleyen planları araştırmak gerekiyor.

Programın uygulaması, sonuçları ve değerlendirmeleri de ayrıca ele alınacaktır. Okur yazarlık birimlerine gelince, öğrencilerden çok öğretmenler üzerindeki etkisi üzerine yoğunlaşacağım. Daha sonraki sayfalarda alıntı yapacağım yazılı belgeler, Paris'teki UNESCO arşivlerinde büyük bir şans eseri bulundu. Aslında arşivcilerin "eski ve faydasız" diyerek atmak üzere olduğu birçok belge bana verildi.

Başlangıç olarak terminolojik belirsizlikleri açığa kavuşturmamız gerekiyor. Kelimelerle uğraşmak bir mayın tarlasında yürümeye benzer. "Aşiret" değişken bir kavramdır.[4] Akademisyenler ve hükümetler belirsiz ve şaşırtan bir terminoloji kullanır. Örneğin, Pehlevi hükümeti, muhtemelen tanıtım mekanizması aracılığıyla iletişim dilini kontrol ettiği ve 1960'lardan beri göçebelerin varlığını reddettiği için, birçok resmi belge, aşiretler kavramından göçebeler anlamına gelecek şekilde bahsediyor.[5] Fakat aşiretler her zaman göçebe değildir. Fars bölgesindeki Kaşkay aşireti hem göçebelik hem de aşiretçilikle nitelenirken, Memeseni aşiretinin aşiret yapısı vardır ama yerleşik yaşam sürer ve dolayısıyla göçebe değildir. Aşiret örgütlenmesi olmadan göçebe bir yaşam süren Kirman bölgesindeki Komaçi halkı, ün kazanma çabasında olmadığı için devletin dikkatini çekmemiş ve bu yüzden varlıklarını korumalarına izin verilmiştir.[6]

Aydınlar ve İranlı yetkililer, dil ve/ya varsayılan köken ya da şehir ve/ya sosyo-politik yapılara dayanarak, etnik yakınlıkla sınıflandırdıkları birçok aşiret listesi yayınlamıştır.[7] İngilizce sözcükler diğer kültürlere kolayca uygu-

4 G. R. Garthwaite, "Tribes, Confederation and the State: An Historical Overview of the Bakhtiari in Iran", haz. R. Tapper, *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan* içinde, St. Martin's Press, New York, 1983, s. 136.

—, "Khans and Kings: Dialectics of Power in Bakhtiari History", haz. M. E. Bonine ve N. R. Keddie, *Continuity and Change in Modern Iran* içinde, State University of New York Press, Albany, 1981, s. 159-172.

5 R. Tapper, "Change, Cognition and Control: Reconstruction of Nationalism in Iran", haz. C. M. Ham, *When History Accelerates: Essays on Rapid Social Change, Complexity and Creativity* içinde, Athlone Press, Londra, 1994, s. 189-190.

6 Bradburd, D., *Ambiguous Relations: Kin, Class and Conflict among Komachi Pastoralists*, Smithsonian Institute, Washington DC, 1990. "Being There: the Necessity of Fieldwork", Washington DC, 1998.

"Size and Success: Komachi Adaptation to a Changing Iran", M. E Bonine ve N. R. Keddie, 1981 içinde, s. 123-137.

7 R. Tapper, *Frontier Nomads of Iran: A Political and Social History of the Shavesan*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, s. 11.

lanamamasına rağmen, "aşiretin ilkel toplumla kabaca eşitlendiği, birçok farklı 'aşiret' tanımları, dünyanın birçok bölgesinde, sömürgecilik-öncesi dönemdeki halklara" uygulanmıştır.[8]

İkinci bir tanıma göre aşiret, "basit avcı gruplar ile daha karmaşık devletlerarasındaki özel bir tür ara toplumdur." Ve son olarak aşiretin üçüncü tanımı da aşireti, "bölgesel sınırlarla ve iç anlaşmazlıkların çözümü için kabul edilmiş mekanizmalarla belirlenen siyasi bir grup" olarak tanımlar. Bu araştırmanın amaçları için, aşiretin Richard Tapper tarafından ortaya atılan tanımını kullanacağım: Merkezi bir devlete temelde karşı olan bir ruh hali, inşa edilmiş bir gerçeklik, bir eylem modeli ve bir sosyal örgütlenme biçimi.[9]

Sayılara gelince, 1965 yılında İran'da yayınlanan resmi bir belgeye göre, 400.000 insan göçebe anlamında aşiret olarak sınıflandırıldı. Bu 400.000 insan arasında, okul çağında 50.000 çocuk ve 15-45 yaş arası okuma yazma bilmeyen 250.000 yetişkin vardı. Her dört kişiden üçü, kış mevsiminde, Fars'ın güney bölgelerine yaz mevsiminde, bölgenin kuzey kesimindeki dağlara ve tepelere doğru göç ederken, ilkbahar ve sonbaharda iki otlak arasında kamp kuruyordu.[10] Fakat bu resmi rakamlar, Lois Beck tarafından İslâm devriminin hemen öncesinde sağlanan bilgilerle karşılaştırıldığında, tamamıyla güvenilmez görünüyor: Tahmini aşiret nüfusu (göçebeler hariç), 3 milyon Kürt, 2 milyon Beluci, 570.000 Bahtiyari, 500.000 Lur, 400.000 Kaşkayı, 315.000 Türkmen, 300.000 Şahseven, 150.000 Arap, 20.000 Besseri ve 200.000 diğer gruplardan oluşuyordu.[11]

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA AŞİRET MEKTEB-İ HÜMAYUNU

19. yüzyıl sonunda Osmanlı İmparatorluğu, Balkan krizinin ve Berlin Anlaşmasının (1875-1878) bir sonucu olarak topraklarının 2/5'ini ve tebaasının da 1/5'ini kaybetti. Etnik azınlıklar daha fazla ayrılık tehdidinde bulunurken, göçebe aşiretler de merkezi devlet için büyük bir tehlikeydi.

8 R. Tapper, *a.g.e.*, s. 5. İlk tanım günlük İngilizce kullanımında yaygındır, ikinci tanım M. Sahlins, *Tribesmen*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1968 eserinden türetilmiştir ve üçüncü de E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1940 eserinden alınmıştır.

9 Tapper, 1997, s. 9.

10 Eğitim Bakanlığı, *Tribal Education in Iran*, Tahran, 1965, s. 1.

11 L. Beck, "Revolutionary Iran and its Tribal People", MERIP, sayı 78, Mayıs 1980 içinde, s. 16. Bu nüfus tahminlerinin bir kısmı R. Weeks, *Muslim Peoples: A World Ethnographic Survey*, Westport, CT, 1978 eserinden alınmıştır.

> Zorunlu askerlik ve vergi ödemeden kaçmanın yanı sıra, aşiretler, hazineyi üç yoldan boşaltıyordu: Çiftçilere ve şehirlilere yapılan saldırılar üreticilerin vergi ödeme imkânını daraltıyor; saldırı korkusu ekili alanları azaltarak ve ticareti kısıtlayarak ekonomik üretkenliği düşürüyor ve son olarak da, saldırıları engellemek için sağlanan güvenlik güçleri yüksek maliyetli olduğu halde, daha hareketli aşiretlere karşı ancak zaman zaman başarılı olabiliyordu.[12]

Merkezi Osmanlı hükümeti ayrılıkçı hareketleri, Panislâmizm ve Osmanlıcılık (Tanzimat döneminde ortaya çıkan Osmanlı vatanseverliği) yaklaşımlarını öne çıkararak engellemeye çalışıyordu. Bu tarz çok milliyetli ideolojilerin yukarıdan zorla dayatılması, aşiret halklarını kandırmazken, Aşiret Mekteb-i Hümayunu'nun kurulması, "kabile toplumlarını devletin siyasi hayatına çekmek" için büyük bir girişimdi ve içinde kurulduğu belirsiz sosyo-politik ortam düşünüldüğünde, İran'daki Beyaz Çadır programının öncüsüydü.[13]

Aşiret Mekteb-i Humayunu, Sultan II. Abdülhamit'in emriyle, Ekim 1892'de kuruldu ve 1907 yılında kapatılana kadar "toplumun en yabancılaşmış kesimlerinden biri olan imparatorluğun aşiretleri arasında, Osmanlı devletine bağlılığı geliştirmeyi amaçlayarak" Arap vilayetlerinin sınırlarından, Doğu Anadolu'dan ve Kürt bölgelerinden çocukları okula kaydetmeye çalıştı. Aşiretlerin önde gelen isimlerinin çocuklarına Osmanlı eğitimi vermek için 12 ile 16 yaş arasında erkek çocukları, devlet ile aşiretleri arasında aracı olarak yetiştirilmeleri için beş yıllık yatılı okulda eğitildi. Bu grubun esin kaynağı, daha önce aynı şekilde, şehirdeki saygın kişilerin çocuklarından oluşturulan, İstanbul'da eğitilip daha sonra Osmanlı devletinde görevlendirilen ve devlete sadık bir grup oldu.[14]

İRAN'DA GÖÇEBE EĞİTİMİNE DOĞRU İLK ADIMLAR

Hem Muhammed Rıza Şah hem de babası, aşiretlere, bağlılık duygularını aşiret liderlerinden egemen ve merkezi hükümete aktararak, boyun eğdirmek, göçebeleri de, "devletin ulusal bütünlüğüne karşı bir tehdit" ve "kültürel hata" olmaktan çıkarıp sadık vatandaşlara dönüştürmek için yerleşik yaşama geçirmeyi hedefliyordu.[15] 1920'lerde aşiret liderlerini öldüren ve yandaşlarını silahsızlandıran Rıza Şah, etkisizleştirme ve aşiret kimliğinden uzaklaştırma

12 E. Rogan, "Ashiret Mektebi: Abdulhamid II's School for Tribes (1892-1907)", *International Journal of Middle Eastern Studies* içinde, sayı 28, 1996, s. 84.

13 *A.g.e.*, s. 83.

14 *A.g.e.*

15 Tapper, 1997, s. 191.

politikaları yürütüyordu. 1928 yılında aşiret giysisi kanunla yasaklandı ve kanuna uymayanlar ağır şekilde cezalandırıldı. Daha sonra Pehlevi hükümeti genç aşiret üyelerini askere aldı ve uzak bölgelerde çalışmalarını şart koştu. 1930'larda yerleşim veya çiftçilik için hiçbir imkân sağlamaksızın zorunlu yerleşik yaşama geçmeyi öngören acımasız bir politika uygulandı. Ordu, dağlardaki geçitleri kapatarak göçebelerin yazlık ve kışlık otlaklar arasında göç etmesini engelledi; göçebeleri ağır kayıplardan yalnızca rüşvet vermek ve geceleri yapılan tehlikeli göçler kurtardı. 1941'de Muhammed Rıza Şah'ın Taht-i-Tâvus'a (Tavus kuşu Tahtı) oturmasını, göçebe hayvancılığa geri dönüş izledi. Ama 1950 ile 1970 yılları arasında, Kansız İran Devrimi kapsamında başta yerleşim politikası olmak üzere otlakların millileştirilmesi, ekonomik ilgisizlik, yoksulluk ve sonucunda kentsel alanlara kitlesel göç gibi yöntemlerle göçebe aşiretlere tekrar saldırıldı. Örneğin 1963'te:

> Hükümet Kaşkay ve Kürtler dahil olmak üzere en kalabalık aşiretlerden bazılarını silahsızlandırmaya başlamıştır. Devrimci reformun yankıları kentsel alanlarda da duyulabilir.[16]

Ve:

> İran Silahlı Kuvvetleri önemli bir denemeden geçirilmiştir. Fars'taki silahlı aşiret karışıklıkları Mart ayında başlamış ve birliklerden 16 tabur gönderilerek karşılık verilmiştir. Hükümetin politikası ve seferin askeri yönetimi her zaman iyi idare edilmemiştir, yine de asi aşiretler yenilmiş ve durum şimdi dengede görünmektedir. Birlikler en sonunda görevlerini sadece küçük fikir ayrılıklarıyla ve herhangi bir çekilme bildirmeden gerçekleştirmiştir.[17]

Aşiret liderleri çoğunlukla sürgüne gönderiliyordu. Örneğin Kaşkay aşiretinin varis şeflerinden biri olan Melik Mansur ülke dışında sekiz yıl geçirmiştir. Muhteşem bir binici ve nişancı olan Mansur İngiltere'de Reading Üniversitesi Ziraat Koleji'nden mezun olmuş ve sonra da Oxford'da hukuk eğitimi almıştır. 1950'lerin başlarında Mansur'un hikâyesi, kahvaltı için havyardan başlayıp bir kutu kırılmış buz içindeki Coca-Cola'ya varana kadar

16 Tahran'daki Amerikan Büyükelçiliğinden S. W. Rockwell'in Dışişleri Bakanlığı'na gönderdiği NARA'da (Amerikan Ulusal Arşivler ve Kayıtlar Kurumu) tutulan 9 Şubat 1963 tarihli gizli not, sayı A-507, Konu, "Quarterly Progress Report on Internal Defence Plan for Iran" (İran'daki İç Savunma Planının Üç Aylık İlerleme Raporu).

17 Tahran'daki Amerikan Büyükelçiliğinden J. C. Holms'un Dışişleri Bakanlığı'na gönderdiği NARA'da (Amerikan Ulusal Arşivler ve Kayıtlar Kurumu) tutulan 27 Ağustos 1963 tarihli gizli not, sayı A-507, Konu, "Reliability of the Iran Officer Corps" (İran Subay Birliklerinin Güvenilirliği).

aşiret yaşamının zenginliğini sunarak İran'da konuk ettiği Amerikalı bir çift tarafından *National Geographic Magazine*'de yayınlanmıştır.[18]

Pehlevi ailesinin aşiret boyun eğdirme ve yeni nesli şekillendirme girişimleri arasında eğitim en uygun yöntem olarak düşünülüyordu. Farsça ve İran tarihi, aşiret toplumunu sarsabilecek milliyetçilik duygusunu yaymak için eldeki araçlardı. Bu bağlamda, Beyaz Çadır programı iki amaç taşıyordu: Genç insanları İran'ın önemli bir sanayileşmiş ülke haline gelmesine yardım edebilecek yararlı insan gücüne dönüştürmek için eğitmek ve ikinci olarak da, hayvancılıkla geçinen göçebeleri, göçebe hayvancılığa yeni bir seçenek sunarak yerleşik hayata geçirmek. Fakat o dönemde okuryazarlık göçebe yaşamı için önemli değildi: Evlilik gibi törenlerin gerçekleşmesi için gerekli eğitim öngörülüyor diğer bütün sözleşmeler normalde sözlü olarak gerçekleştiriliyordu.[19]

Beyaz Çadır programının uygulamaya koyulmasından sadece birkaç yıl önce, 1948'de göçebe çocukları için Fesa, Firuzabad ve Şiraz'da üç yatılı okul kuruldu. Fakat ekonomik sorunlar yüzünden program iki yıl sonra sona erdi. 1949'da, "İran Hükümeti'nin Yedi Yıllık Kalkınma Planı Düzenlemesi"ne katılan Amerikalı danışmanlar, göçerler için gezici okulları önerdi. 1951 yılında Fars'taki "Point Four" (Dördüncü Nokta) Eğitim Danışmanı Glen Gagon, aşiret liderinin eğitimini tamamlamış oğlu, Muhammed Behmenbegi ile tanıştı ve onu Dördüncü Nokta kadrosunun başına getirdi.[20]

ABD "POINT FOUR" YARDIMLARI

"Point Four", Amerika Birleşik Devletleri'nin teknik işbirliği için ilk gelişim programıydı. 20 Ocak 1949'daki açılış konuşmasında Başkan Truman, Amerikan dış politikasındaki dört önemli konuyu işaret etti. Konuşmasındaki dördüncü ve son nokta Amerika Birleşik Devletleri'nin, Amerikan bilimsel ve sanayi başarılarını "daha iyi bir yaşam isteklerini gerçeğe dönüştürmek için" az gelişmiş ülkelerle paylaşmayı amaçlayan bir program başlatması gerektiğini belirtiyordu.[21] "Point Four"a yönelik tepkiler değişiklik gösteriyordu. Tu-

18 Shor, 1952, s. 832, 805.

19 P. Barker, "Tent Schools for Qashqai: A Paradox of Local Initiative and State Control", M. E. Bonine ve N. R. Keddie içinde, 1981, s. 110-11. Eski bir Barış Birliği Subayı olan yazar 1973-1975 arasında Şiraz'daki Aşiret Lisesi'nde öğretmendi ve Muhammed Bahmanbegi ile Aşiret Eğitim Bakanlığı'na yakındı.

20 Barker, 1981, s. 118. Gagon 1956 yılında halen Brigham Young Üniversitesi'nde bulunduğu sırada, *A Study of the Development and Implementation of a System of Elementary Education for the Ghasghi and the Basseri Nomadic Fars Otsan, Iran* başlıklı yüksek lisans tezini yazdı.

21 W. E. Warne, *Mission for Peace: Point Four in Iran*, Indianapolis, 1956, s. 16 (yeniden baskı 1999, Ibex, Bethesda).

deh partisi, "Komünizmden ilham alan yabancı karşıtlığı" anlayışıyla yardım programlarının reddedilmesi gerektiğini söylerken, Başbakan Musaddık, "Point Four"u oradan oraya atlayan, hiç kimseyi ısırdığı bilinmediği halde insanları korkutan İran tarantulasına benzetmiştir.[22]

Daha sonra "Point Four" olarak bilinen program birçok farklı yönetimden geçmiştir. Program başlangıçta, ABD Dışişleri Bakanlığı'na bağlı Teknik İşbirliği İdaresi tarafından yönetilmiştir. 1953 yazında, Dışişleri Bakanlığı'ndan bağımsız çalışan, Yabancı Operasyonlar İdaresi'ne aktarılmıştır. İki yıl sonra, 30 Haziran 1955'te, Yabancı Operasyonlar İdaresi kaldırılmış ve yeni kurulan yarı-özerk, Uluslararası İşbirliği İdaresi "Point Four"un yönetimini almıştır.

Yine de bu alandaki insanlar söz konusu değişikliklerden çok az etkilendi.[23] "Point Four"un İran üzerinde doğrudan bir etkisi olduğunu ise söylemeye gerek yoktur. Tahran'daki Abayaz Sarayında, 19 Ekim 1950'de, Büyükelçi H. F. Grady ve İran Başbakanı General Ali Razmara arasında bir anlaşma imzalandı. Anlaşma, kırsal kesimin gelişmesi için ortak bir İran-Amerikan komisyonu oluşturulmasını öngörüyor ve Amerikan uzmanlarının sağlık, eğitim ve tarım koşullarının geliştirilmesi için İran köylerinde yer almasına yönelik bir programda işbirliği gerektiriyordu.[24]

1952'den 1955'e kadar İran'da "Point Four" müdürlüğü yapan William E. Warne'ye göre, programın İran'daki asıl başarısı eğitim sisteminde yaşandı. Aslında faaliyete geçtikten sonraki ilk dört yıl içinde, "Point Four", kırsal kesimdeki okullar için 12.000 ilk ve ortaokul öğretmeni ile 55 müdür yetiştirdi. Ayrıca gösteri amacıyla, "Point Four", pencereleri, tahtaları, sağlık imkânları sağlanan 200 köy okulu inşa etti ve kötü durumdaki 200 okulu yeniledi.[25]

"Point Four", Beyaz Çadır programıyla da ilgiliydi, çünkü Temmuz 1951'de Behmenbegi, Brigham Young Üniversitesi, Amerikan mezunlarından oluşan Eğitim Bölümü ile göçebe eğitimi konusunda işbirliği yapmaya başladı. Gagon, göçebelerle birlikte hareket edecek gezici okullar için çadır ve sınıf malzemeleri sağlarken Behmenbegi de, öğretmenleri ve 117 zengin Kaşkay ai-

22 C. Hendershot, "White Tents in the Mountains: A Report on the Tribal Schools of Fars Province" (Dağlardaki Beyaz Çadırlar: Fars Vilayetindeki Aşiret Okulları Raporu), ABD Yardımı, Tahran, 1965, s. 8, 21, S. Şahşahani içinden alıntı yapıldı, "Tribal Schools of Iran: Sedentarization Through Education," *Nomadic People* içinde, 36/37, 1995, s. 154.

23 Warne, 1956, s. 12.

24 *A.g.e.*, s. 18.

25 *A.g.e.*, s. 180-181.

lesi tarafından ödenen maaşları ayarlama işiyle ilgilendi.[26] Fakat aşiretler arasında 100 öğretmen bulmak kolay bir iş değildi ve böylece Behmenbegi aşiret bölgelerindeki bazı köylerden de öğretmen seçmek zorunda kaldı.[27]

AMAÇLAR

Bir röportajında Behmenbegi, "öğretmenler haricinde öğrencilerimize, yaşamda yolunuzu çizerken kendi insanınıza geri *dönmeyin*, onlara dönüp *bakmayın*. Onlara yardım edecek gerçek güç siyah çadırlarda değil, para ve kararların olduğu yerde, yani devlette, sanayide, meslek sahibi olmada. Bunları hedefleyin ve zamanla insanlarınız da daha iyi bir yaşama kavuşacaktır diyorum", şeklinde bir açıklama yapmıştır.[28] Dolayısıyla eğitim, göçebelere ve aşiretlere karşı ilgisizlik ve önyargıyla bakan, onları "daha faydalı ve üretken vatandaşlar" haline dönüştürmek isteyen devlet planlamacılarının amaçları doğrultusunda yerleşme anlamına geliyordu. Resmi bir belgeyle de gösterildiği gibi, Beyaz Çadır programıyla Eğitim Bakanlığı şunları sağlamayı amaçlıyordu:

> Aşiret nüfusunun gizli yeteneklerini ve üretkenliğini artırma yöntemi olarak eğitim için temel fırsatlar ve faaliyet alanı ile ufuklarını yerleşik hayatın sosyal ve ekonomik faydalarının farkına varmalarına yetecek seviyede artırmak.[29]

Aynı belgenin 2 ve 3 numaralı maddelerinde, "eskiden liderin ayrıcalığı olan eğitim, Farsçanın geniş çaplı kullanımı ile güçlü ulusal birlik bağları oluşturmak için bütün göçebe halk arasında yaygınlaştırılmalıdır" deniyordu. "Aşiret üyelerinin yaşam standartlarını, öz güvenini ve ekonomik üretkenliğini bilim ve teknolojinin yararlarını anlama ve kullanma gücü yaratarak artırmak" 4. maddede dile getiriliyordu. Ve son olarak da, 5. madde, "feodal güç ve devlet-karşıtı bireysel isteklerden kalan izlerin" yok edilmesini amaçlıyordu.[30] Çeşitli kaynakların bu hikâyeye ilişkin biraz farklı uyarlamalar anlattığını söylemeye bile gerek yok.

Şiraz yakınındaki aşiret bölgelerini 1960 yılında ziyaret eden bir UNESCO uzmanına göre göçebe eğitiminin ilk amacı okuryazarlıktı. Oysa,

---

26 Hendershot, s. 7-9.
27 Hendershot, s. 90.
28 W. Graves, "Iran: Desert Miracle", *National Geographic Magazine* içinde, 1975, s. 40.
29 Eğitim Bakanlığı, *Tribal Education in Iran*, Tahran, 1965, s. 5, 7.
30 *A.g.e.*, 1965, s. 7.

köylerden daha zor olduğu varsayılan aşiret yaşamı koşullarında yerleşik yaşama geçiş, uzun vadeli bir hedef olarak görülüyordu:

> Aşiret okulu, basit bir sosyal araştırma programı aracılığıyla hem öğrencilerin yerleşik köy veya şehir toplumundaki alışkanlık, gelenek ve davranış biçimlerine yavaş yavaş uyum sağlamasını güvence altına almaya hem de İran kanunları ve anayasasına bağlılık ve saygı duygusu aşılamak için çabalıyor.[31]

Fakat kıraç bir tepenin zirvesinde at binen göçebe çocukların görüntüsü, UNESCO uzmanını Beyaz Çadır programının amaçlarından şüphelenmeye yöneltti ve sonunda şu sözleri söylemesine yol açtı: "Allah aşkına, bu insanları yalnız bırakın!"[32]

PROGRAMIN UYGULAMASI

1950'lerin başlarında kurulduğu zaman ile 1979 İslâm Devrimi arasında, Beyaz Çadır programı 111,819 öğrenciye (32.406 kız ve 79.413 erkek) eğitim verdi.[33] Program aşiretlerin huzursuz olduğu ve örneğin Kaşkay aşiretinin özerklik için mücadele ettiği bir dönemde başlatıldı. Anlaşmazlıkların bir kısmı, Fars'ta 1920'lerin sevilen belediye başkanı olarak hatırlanan ve 1951-1952 arasında başbakanlık yapan, Musaddık tarafından yumuşatıldı. İran milliyetçiliğini yabancı etkisi ve ekonomik sömürüye karşı yücelten Musaddık, aşiret karşıtı yaklaşımından her zaman korkulan, Şah'ın olası alternatifi olarak düşünülüyordu.[34] Musaddık'ın iktidardan düşüşünün ardından Behmenbegi, Kaşkay aşiretinin olası bir ayaklanmasına karşı hazırlık yaptı. Bu son olay ve Bahmanbegi'nin Amerikan programında yer alması, aşiret üyelerinin en sonunda ekonomik desteği geri çekmesinin nedenleri arasındaydı.[35]

1 Ağustos 1953'te 109 öğretmen, Şiraz'da altı haftalık bir eğitim kursuna katıldı ve 105 tanesi bu kursu tamamladı. Şehirli erkeklerin baş edemeyeceği düşünülen göçebe yaşamının zorlukları yüzünden, yalnızca göçebe aşi-

---

31 J. W. Dunhill, *A Report on a Visit to Tribal Schools in the Shiraz Area*, yayınlanmadı, 1960, s. 1. Bu rapor 9 Kasım 1960 tarihli bir mektupla Paris'teki UNESCO merkezine gönderilmiştir. Mektup artık raporla birlikte saklanmıyordu.

32 *A.g.e.*, s. 3.

33 Eğitim Bakanlığı, *Census*, Tahran, 1977-78 akademik yılı (1356-57), S. Shahshahani tarafından alıntı yapılmıştır, 1995, s. 145. S. Rassekh'e göre (Planlama Örgütü Ekonomik İlişkiler Bölümü Sosyal İlişkiler Birimi Müdürü - *Education Third Plan Frame*, Tahran, Ağustos 1961, s. 8) çadır okullara o tarihe kadar yalnızca 6.000 çocuk kayıt yaptırmıştır.

34 Barker, 1981, s. 114-15.

35 S. A. Wright, *Identities and Influence: Political Organization in Dosman Ziari, Mamasani, Iran*, Doktora tezi, Lincare College, Oxford, 1985, s. 333.

retlerin üyeleri işe alındı. Daha önce biraz eğitim almış olanlar seçildi, bir yıl süreyle eğitim verildi ve sonra görevlerine atandı. Ocak 1954'te de 73 çadır okulda eğitim vermeye başladılar. Eylül 1954'te 78 okulda, 1164 öğrenci okula kaydedildi.[36]

Aşiret Öğretmenleri Yetiştirme Okulu'na devam eden öğrencilere, aylık 600 *tümen* maaş veriliyordu. Mezun olduktan sonra eğer Fars'ta eğitim verirlerse maaşları yıllık 15.000 *tümen* ve ülkenin bir başka bölgesinde görevlendirilirlerse de 19.000 *toman*'a yükseliyordu.[37] Wright'ın Doşman Ziyari, Memeseni bölgesini kapsayan raporuna göre ilk öğretmenler, önemli aşiret ailelerinden geliyordu:

> İlk yıl, Kara Papak aşiretinden Seyyidler kursu tamamladı ve Kara Papak aşiretinin uydu köyü Ka'idan'da aşirete ait bir ilkokul kurdu. Sonraki iki yılda, Kara Papak'dan iki Seyyid, Ka'idan köyü liderinin oğlu, Meşayih köyü liderinin oğlu, bir aşiret liderinin (*han*) oğlu, Belutek ve Derre Gorg'dan birer tane erkek, aşiretin okuryazarlık öğretmenleri oldu.[38]

Köy lideri (*kethüda*), aşiret liderinin (*han*) köydeki temsilcisiydi. 1890'lardan 1959'a kadar her ailenin ürününe değer biçmekten sorumluydu ve aşiret liderine ait olan % 20, reisin vergi memuruna ait olan % 5 ve kendisine ait olan %10'luk oranı topluyordu. 1959'dan sonra, Tarım Bakanlığı vergi toplama işini kendi yetkisine aldı. 1963 yılından sonra mevkilerini kaybeden köy lideri (*kethüde*) ile aşiret liderinin (*han*) yerini merkezi hükümetin temsilcileri olan jandarmalar aldı.[39]

1962 yılında Aşiret Öğretmenleri Yetiştirme Okulu'na kadınlar da kabul edildi ve 11 yıl sonra 270 kadın öğretmen mezuniyet derecelerini aldı. 1978 yılında, 3834 öğretmen mezun oldu ve okula halen 1,000 aşiret üyesi erkek ve kadın devam ediyordu.[40] Kadın öğretmenler hakkında türlü söylentiler yayıldı: "Eğer bir kız eline kalem alırsa dünyanın sonu gelirdi; eğer Ka'idan köyünden bir kız Şiraz'a giderse, arabayla kaçırırlardı."[41]

---

36 G. S. Gagon, *A Study of the Development and Implementation of the Elementary Education for the Ghasghi and Basseri Nomadic Tribes of the Fars Otsan, Iran*, yüksek lisans tezi, Brigham Üniversitesi, 1956, s. 91-92. Barker, 1981, s. 120. Eğitim Bakanlığı, 1965, s. 5 farklı bir veri sunuyor: altı haftalık eğitim kursuna 112 öğretmen katıldı ve bu eğitimi 106 tanesi tamamladı.

37 Wright, 1985, s. 335-336.

38 *A.g.e.*, s. 334.

39 *A.g.e.*, s. 58, 339.

40 Eğitim Bakanlığı, *Tribal Education in Iran*, Tahran, 1978, s. 2-3.

41 Wright, 1985, s. 334.

Behmenbegi, 1967'de Şiraz'da, şahın fermanıyla hayata geçirilen ve ilkokul mezunları arasından seçilen 40 öğrenciyi kaydeden Yatılı Aşiret Lisesi'ni kurdu. Bu öğrencilerin dört tanesi bir ortaokulda öğretmenlik yapmaya başladı ve 34 tanesi de üniversiteye girdi. 1974'te 64 öğrenci final sınavından geçti ve 58 tanesi üniversiteye başladı. 1975'te ise bütün öğrenciler çalışmalarını başarıyla tamamladı ve parlak performanslı 52 kişiden 50 tanesinin üniversiteye kabul edilmesini sağladı.[42]

1978 yılında lisedeki ve rehberlik bölümlerindeki aşiret öğrencilerinin toplam sayısı 916'ya ulaştı. Ayrıca 442 öğrenci de, yerleşik yaşama geçen bazı aşiretler arasında kurulan yedi rehberlik okuluna devam ediyordu; Doşman Ziyari, Cavid Memeseni, Amale Kaşkayı ve Arap kabileleri. Çizim teknikleri, daktilo kullanımı, temel oto-mekaniği, radyo, televizyon ve telefon tamiri, fotoğrafçılık ve film çekimi öğretilen derslerden sadece birkaçıydı.[43]

SONUÇLAR

Eğitim Bakanlığı'nın bildirisine göre, Beyaz Çadır programının başarısına dokuz etmen katkıda bulundu. Burada diğer resmi bildirilerde olduğu gibi, "aşiret" ifadeleri "göçebe" olarak anlaşılmalıdır:

1. Öneri, aşiret üyelerinin (göçebelerin) kendi saflarından gelmiştir. Aşiret (göçebe) nüfusunun yaşlıları, programa tam destek sağlamış ve işbirliği yapmıştır.
2. Yaşanan tecrübeler, en iyi sonuçların daha az vasıflı olmalarına rağmen öğretmen olarak aşiret (göçebelerin) üyelerinin kullanımıyla elde edilebileceğini göstermiştir. Öğretmenler için benimsenen politika da bu deneyimin sonuçlarına dayanmaktadır.
3. Kalıcı okul imkânları, aşiret (göçebe) yaşamının özellikleriyle başa çıkamaz. Bu yüzden, aşiret üyelerinin (göçebelerin) göçmen yaşam şekline uygun gezici okullar kullanılmıştır. Okul imkânlarının dörtte biri giderek kalıcı hale gelmiştir. Bu kalıcı birimler, son çare olarak ve diğer okullara personel desteği olarak kullanılmaktadır. Söz konusu kalıcı birimler, aşiret (göçebe) yaşam tarzına istikrar getirmektedir, çünkü aşiret (göçebe) nüfusunun bir kısmını yerleşik hayata geçmeye ikna etmişlerdir. Kalıcı okullar ve yerleşik nüfustan alınan sonuçlar, yerleşik hayatın sosyo-ekonomik faydalarını orta-

42 Eğitim Bakanlığı, *Tribal Education in Iran*, Tahran, 1978, s. 6.
43 *A.g.e.*, s. 5-6.

ya koyduğunda, diğerleri için de onların örneğini takip etmeyi gerektiren etkili sebepler olarak işlev görmektedir.

4. Öğretim ve eylem planı, aşiret üyelerinin (göçebelerin) hareketlerine uyarlanmıştır. Bu nedenle, tatiller normal okullardaki gibi yaz mevsiminde yapılmamaktadır. Okul tatili genelde en aktif oldukları ilkbahar mevsiminde olmaktadır.
5. İşe yeni alınanların ve geçiş yapanların oranı çok düşüktür. Bunun sebebi de öğretmenlerin genellikle seçildiği aynı aşiretlerde (göçebe gruplar) eğitim vermek durumunda olmalarıdır. Bu yolla öğretmenler, aşiret toplumunda iyi tanınmaktadır. Sorumluluk da kolayca saptanabilmektedir. Aşiretin (göçebe grubun) sabit bir simgesi olduğunu ve kendi yurdunda olduğunu bilen öğretmen, işinde daha bilinçli olacaktır. Ebeveynlerin, öğretmenin onurunu paylaştığı gerçeği bu isteği güçlendirecektir.
6. Aşiret (göçebe) öğretmeni, kendi memleketinde yaşadığı için bağımsız yaşamanın masraflarından kurtulmaktadır. Böylece aylık 500 *tümen* olan maaşının önemli bir bölümünü biriktirecek konumdadır.
7. Öğretmenlerin yüksek verimlilik seviyesine ve okul çocuklarının öğrenme için sergilediği dikkat ve derin sevgiye katkıda bulunan en önemli etmen belki de etkili gözetim araçlarıdır. Çadırlarda gerçekleştirilen bütün dersler, yıl boyunca ziyaret edilmektedir. Bütün çocuklar gördükleri tüm derslerden sınava girmektedir. İncelemelerin sonuçları da bütün aşiret (göçebe) halkına duyurulmaktadır. Öğretmenin başarısı aşiret (göçebe grubun) üyelerini onurlandırmaktadır. Ortalama değerlerin altında kalanlar ise soydaşlarına utanç vermektedir.
8. Sıkı çalışmayı daha da teşvik etmek için, en iyi okullardan gelen öğretmenler ve öğrenciler üç günlük Şiraz ziyaretine davet edilmektedir. Bütün aşiretler (göçebe gruplar) bu olaya büyük bir onur kaynağı olarak bakmaktadır.
9. Daha önceden değinildiği gibi hiçbir fiziksel ceza yoktur. Bireysel erdem duygusuna büyük saygı gösterilmektedir. Manevi destek ve aralıksız teşvik en üst seviyeye kadar hüküm sürmektedir. Sınıf ortamı, derslerde öylesine samimi ve etkileşim içindedir ki birçok çocuk tatil zamanında beyaz çadırlara gelmektedir.[44]

44 Eğitim Bakanlığı, *Tribal Education in Iran*, Tahran, 1978, s. 9, 11.

Yukarıdaki tanıtım aşiret eğitiminin bazı değerlerine dikkat çekmiştir. Okur yazarlık birimleri gibi diğer eğitim programlarıyla karşılaştırıldığında, Beyaz Çadır projesinin kesinlikle bir üstünlüğü vardı; öğretmenler yazlık ve kışlık otlaklar arasında göç ederek kendi aşiretlerinde eğitim veriyor ve yaşamlarını sürdürüyordu. Öğretmenler normalde kendi aileleri ile yaşadıklarından, aylık 500 *tümen* maaş da aşiret ekonomisine katkıda bulunuyordu. Kadın aşiret öğretmenlerinin durumunda ise ödeme çoğunlukla babasının gelirini geçiyordu; sınıfa bakmak ve anne-babalarla görüşmek için yetiştirilmişlerdi. Bazen de eşleri veya erkek kardeşlerinin her zaman eşlik etmesi suretiyle uzak aşiretlerde yaşıyorlardı. Sonuç olarak, kadın öğretmenlerin tutumları daha doğrudandı, saygınlık ve karar verme gücüne sahiptiler. Bir yandan da, "gelirleri onlara toplumda yeni bir yer veriyordu ve bazıları evlerindeki erkek toplantılarına katılıyor ve bu toplantılarda söz alıyordu."[45]

Aşiret öğretmenleri kendi insanlarının alışkanlıklarını ve geleneklerini herkesten daha iyi biliyordu. Bu bilgi "insanların ekonomik durgunluk ve yoksulluktan oluşan kısır döngüyü ancak eğitimle kırabileceğini fark eden" Behmenbegi'ye de güç veriyordu.[46] Behmenbegi bu programın uygulanmasından çok önce, 1945'te, *Orf va adat dar ashayer-e Fars* (Fars Aşiretleri Arasındaki Örf ve Adetler) adlı eserini,[47] Fransız eğitiminin bakış açısıyla yorumladığı kişisel deneyimlerine dayanarak yazmıştı. Eserde aşiret yaşamının farklı yönlerini tanımlıyor ve aşiretleri yerleşik yaşama geçirecek aydınlanmacı bir politikanın sağlık hizmetleri, yollar, okullar ile genel ve saygı duyulan bir af sağlayacağını öne sürüyordu.[48]

Fakat Beyaz Çadır pek çok sorunla karşılaştı. Birincisi, aşiret bölgelerinde kentsel müfredatı uygulamak, öğrenme zorluklarıyla sonuçlandı. Aşiretler zorunlu yerleşik hayat politikasına halen karşı çıkıyordu ve hükümet yetkililerine pek meraklı değildi. Hayvancılık yöntemleriyle ilgisi olmayan eğitim konularını ele alan program, aşiretlerin yerleşik hayata geçmek durumunda olduğunu, aksi takdirde, modern bir ülkeye uyum sağlayamayacakları düşüncesini iletiyordu. Aşiretteki aileler belli bir süre boyunca, normal bir öğretmen maaşından düşük olan öğretmen maaşlarını ödemek zorunda kaldı. Bu durum, hem göçebeler hem de öğretmenler arasında öfkeye neden oldu.[49]

45 Wright, 1985, s. 34.

46 Eğitim Bakanlığı, *Tribal Education in Iran*, Tahran, 1978, s. 3.

47 M. Bahmanbegi, *Orf va adat ashayer-e Fars*, Tahran 1324 (1945) [Fransızca çev. V. Monteil, *Les tribus du Fars et la sédentarization des nomades*, Paris, 1966].

48 Monteil, 1966, s. 136-137.

49 J. S. Szyliowicz, *Education and Modernisation in the Middle East*, Londra, 1973.

DEĞERLENDİRMELER

Beyaz Çadır programı çok büyük ilgi uyandırmıştır. 16 Eylül 1971 tarihinde, *The International Herald Tribune*, Şiraz'dan Naomi Barry'nin yazdığı, *A Nomad Who Put Schools in Tribal Tents* (Okulları Aşiret Çadırlarına Getiren Göçebe) adlı makaleyi yayınlamıştır. Makale Bahmanbegi'nin, *Doğu Masalı*'yla başlamıştır: "Göçebe çocuklarının yolda yürür gibi okuma-yazma öğrenmesi ve aritmetik problemlerini çözmesi gerektiğine karar veren dev gibi bir adam vardı."[50]

Barry, aşiretler yerleşik düzene geçene kadar eğitim verilemeyeceği yönündeki geleneksel Pehlevi görüşüne Behmenbegi'nin nasıl karşı çıktığını açıklıyordu. Behmenbegi ilk önce 1946 yılında, Eğitim Bakanı'na, "aşiretlerin eğitilmesi, cehaletleri, ülkeye tehlikeli olduğu için gereklidir" diyen bir mektup yazmıştı. Behmenbegi mektubuna yanıt alamadı, ve daha sonra farklı bir yöntem izlemeye karar verdi. Bunun için öncelikle Eğitim bakanını, zorlu koşullarla mücadele edemeyen şehirli mezunlar yerine, aşiret öğretmenlerini hazırlayıp işe almaya ikna etti ve sonra da, programın masrafını karşılamak için 100 aşiret ailesinden aylık 20 dolar topladı. Son olarak da "Point Four" yönetiminden, kara tahta, tebeşir, kalem ve defter gibi malzemeler istedi.

Barry, Behmenbegi'nin 10 ile 13 yaşlarındaki 27 göçebeden oluşan bir sınıfı incelediğini bildiriyordu. Bu çocuklar arasında, 10 yaşında, kendine cesurca güvenen ve güzel bir çocuk öne çıkıyordu:

> Uzun çiçekli etek, baskılı önlük ve siyah saçları, beyaz, yarı saydam başörtüsünden oluşan geleneksel giysiyi giyiyordu. Farsçadaki özel bir sözcüğün anlamı soruldu. O da doğru cevabı verdi ve aynı kökten gelen dört sözcük daha söyledi. Sonra da peçenin kanunen kaldırıldığı günü anlatan bir şiiri yüksek sesle okudu.

Barry'nin makalesi, aşiret öğrencilerinin daha ileri aşamalardaki eğitime sınırlı erişimi hakkında üzücü derecede gerçekçi bir yorumla sona eriyor: Şiraz'daki yeni Aşiret Lisesi'ne başvuru yapan 700 kişiden sadece 110 tanesi kabul ediliyordu. Gazeteciler ve UNESCO uzmanları, aşiret yaşantısından ve doğal ortamdan büyülenmişti:

> At sırtında üç saat veya daha fazla süren zorlu bir yolculuktan sonra dağın yamacından inip, aşağıda bir otlağın ortasındaki derenin yakınında kurul-

50 N. Barry, "A Nomad Who Put Schoold in Tribal Tents", *The International Herald Tribune* içinde, 16 Eylül 1971, s. 5.

> muş siyah çadırların yer aldığı bir İncil sahnesi ve tam bir zıtlık içinde, tepesinde dalgalanan ulusal bayrakla okulun beyaz çadırını gördük. Vadinin her iki tarafında koyun, keçi, eşek, deve ve at sürüleri seyrek bitkilerin arasında otluyordu. Hayvanlarla tek ilgilenen muhtemelen küçük bir kız çocuğuydu ve her zamanki gibi yeni doğmuş bir bebek veya kuzu ile ilgileniyordu. [51]

Ve yabancı gözlemci, genç bir Kaşkay kızını görünce yine aynı şekilde hayrete düştü:

> Soylu bir devenin sırtındaki, yerden oldukça yüksekte duran kocaman eşya yığınının tepesine oturmuş, uzun kervan dizisi otlaklara doğru ilerlerken bir elinde kitabını okuyup diğeriyle de deveyi yönlendiriyordu.[52]

Bu son iki alıntı, UNESCO uzmanı J. W. Dunhill tarafından 1960'ta yazılan, *A Report on a Visit to Tribal Schools in the Shiraz Area* (Şiraz Bölgesindeki Aşiret Okullarına Gerçekleştirilen Ziyaret Raporu) belgesinden alınmıştır. Bildiğim kadarıyla Beyaz Çadır programı ile ilgili sadece bir rapor daha yazılmıştır; H. Varlet'in Aralık 1974'te yazdığı *L'éducation pour les tribus en Iran* [İran'daki Aşiretler İçin Eğitim]. Yukarıda bahsedilen raporların yazıldığı farklı dönemler, durumun hangi oranda değiştiğini görmek için bir fırsat sunmaktadır.

Dunhill'in raporu, öğretmenlerin aşiret çadır okulları için yaptığı hazırlığa dönük bir incelemedir. Bu rapor Şaristan Liderler Konferansı dolayısıyla yazılmış ve tarafsız olmaktan çok, yazarın İskoç oluşundan etkilendiği belirtilmiştir. Bazı Sa'adi ve Ferdousi şiirlerini dinledikten sonra Dunhill, "bu aşiret çocuklarının gerçekleştirdiği başarılar, muhtemelen hayatta gördüğüm en şaşırtıcı eğitim başarısıdır," diyordu.[53] Daha sonra da aşiret eğitiminin mütevazı koşulları ile bazen öğretmenlerin, alıştırma kitaplarındaki kâğıdın kalitesinden şikâyet ettiği, sanayileşmiş ülkelerde kullanılan gelişmiş ve pahalı araç-gereç arasında bir karşılaştırma yaptı. Gelişmeler çok küçük bir fazladan maliyetle gerçekleştirilebileceği için Dunhill, fazladan ekonomik destek ile ilk yardım kutusu ve aşağıdaki malzemelerin bulunduğu bir maddi yardım tavsiyesinde bulundu:

> Her okul için koruyucu kutusunda kullanışlı, hafif, taşınabilir bir karatahta, geliştirilmiş bir karma ders kitabı, radyolar, boya ve fırça malzemeleri,

51 Dunhill, 1960, s. 2-3.
52 *A.g.e.*, s. 8.
53 *A.g.e.*, s. 5, 7.

> bu aşiret çocuklarının kısıtlı deneyimini artırmak için duvar haritaları ve resimler ile yaratıcı ifadeyi teşvik etmek için el işi araçları.[54]

Özellikle mevsimlik göçler sırasında pek çok malzeme taşınma açısından uygun olmayacağı için Dunhill, düzenlemelerin aşırı ayrıntılı yapılmasının akılcı olmayacağını fark etti. Bunun yerine, yaratıcılık için el sanatları ve modelleme alanında daha fazla fırsat verilmesini, dersler sırasında aşiret yaşamı ve çevreyle bağlantıyı, kızların okula devam etmesinin teşvik edilmesini, aşiret ve yerleşik kesimden gelen öğrenciler arasında oyunları, yarışmaları ve fabrikalar, devlet kurumları ve müzeler gibi kent yaşamının diğer yönlerine eğitim amaçlı geziler gibi sosyal etkinliklerle iletişim kurulmasını tavsiye etti.[55]

Dunhill, raporunda ayrıca ortaöğrenim, mesleki eğitim, teknik eğitim ve yetişkin eğitimini de tavsiye etti. Ayrıca öğrencilerin, Şiraz ve İsfahan gibi şehirlerde iyi yönetilen oteller veya iyi, sağlıklı ailelerin yanındaki onaylanmış yerlerde kalacak yer bulma ihtimalini de önceden düşünüyordu.[56]

Son ama aynı derece de önemli bir nokta olarak da Dunhill, zeki bir yaklaşımla, aşiret öğretmenlerinin tarihçilere ilginç bir malzeme sunma amacıyla her gün düzenli şekilde günlük tutması gerektiğini önermiştir.[57]

İkinci bir UNESCO raporu da, 1974 yılında Henri Varlet tarafından yazıldı. Varlet aşiret eğitimiyle ilgili İran programının, maliyetleri üç sebepten dolayı çok dikkatli bir şekilde düşünülmesi gereken önemli bir başarı olduğunu düşünüyordu.[58] Aşiretlerdeki nüfus artış hızı yüksek olduğu için ilerleyen yıllarda artan sayılarla başa çıkmak ve dolayısıyla ilköğrenimi bütün aşiretler arasında yaygınlaştırmak zor olacaktı. İkinci olarak, müfredatın aşiret yaşamına daha da fazla uyumlu hale getirilmesi gerekiyordu. Son olarak da çobanlık, otlaklar, hayvan ve insan yaşam alanlarının birbirinden ayrılması, tüketim için su depolanması ile beden ve yiyecek temizliği gibi konular öncelikli olmak üzere yetişkin eğitimi de ele alınmalıydı.[59]

Saha çalışmasını, eğitim reformlarının uygulamaya koyulmasından önce 1974'ten 1976'ya kadar Şiraz'ın batısındaki Doşman Ziyari, Memeseni aşiret bölgesinde yapan Wright'a göre, köylerdeki aşiret liderinin (*han*) evinde köy öğretmenleri vardı ve yalnızca, babası aşiret lideri olan çocukla-

54 *A.g.e.*, s. 54.
55 *A.g.e.*, s. 9.
56 *A.g.e.*, s. 7, 10.
57 *A.g.e.*, s. 10.
58 Varlet, 1974, s. 19-20.
59 *A.g.e.*, s. 17-19.

rın bu eve girip eğitim almasına izin veriliyordu. Daha küçük bir aşiretten gelen Behmenbegi, eğitim programını görüşmek için dört Kaşkayı kardeşe gitti. Fakat bu programın Behmenbegi'nin kişisel konumunu yükseltip aşiret sistemi karşısında devlet sistemini destekleyeceğini düşündükleri için Beyaz Çadır programına katılmayı reddettiler. Böylece, Bahmanbegi de öğrencileri daha küçük aşiretlerden seçti. Öğrencilerin okula giderken hiçbir tereddüdü yoktu, hepsi de okula devam etti, sonra sınavlara girdi ve Öğretmen Yetiştirme Okulu'na girdi.

Beyaz Çadır programının bir sonucu olarak, göçebe toplumu da değişimden geçiyordu. Okur yazarlık Birlikleri örneğinde olduğu gibi esasen öğretmenler ve aileleri üzerine yoğunlaşıyorum. Aşiret eğitiminde çalışan genç erkekler ve kadınlar aynı maaşı aldığı ve hayvancılık, üzüm bağları ve çiftçilikle uğraşan anne-babalarından genellikle çok daha fazla para kazandıkları için, ekonomik bağımsızlıklarını elde ederek aşiret ilişkilerinde etkili hale geliyordu.[60]

Göçebe öğretmenler ile okur-yazarlık birlikleri arasında bir karşılaştırma yapınca ilk grup için ekonomik ve sosyal etki daha büyük olduğu halde, görüşmelerde görüldüğü, gibi bazı okur yazarlık eğitmenleri için kırsal deneyim, radikal siyasi görüşler oluşmasına neden oldu. Aslında okuryazarlık eğitmenleri, genelde şehirli orta sınıf ailelerden geliyordu; bu birliklere kaydolmak orduya bir alternatifti ve aylık maaş da, göçebe hayvancılıkla uğraşmayan ama genelde kentsel ekonomiyle bütünleşmiş olan ailelerinin gelirine çok büyük oranda bir katkıda bulunmuyordu. Üstelik bu iki eğitim programı farklı bir siyasi etkiye sahipti. 1979 İslâm devrimi, büyük oranda kentsel bir olgu olduğu ve devrimci olayların örgütlenmesi öncelikle Şii camileri ve şehir pazarlarında gerçekleştiği için, göçebeler sadece küçük bir rol oynamıştı. Göçebe öğretmenler, devrimci politikalarda şehirli öğretmenlerden daha az yer almış olabilir.[61] Şehir çevrelerinde siyasete erken karıştıkları ve kırsal kesimde çalıştıkları zaman boyunca boş zamanlarında diğer meslektaşlarıyla yaşadıkları ilişkilerle eleştirel görüşleri daha da geliştiği için bazı okur-yazarlık eğitmenleri, 1978-1979 olaylarında önemli bir rol oynamıştır.

Kadın öğretmenlerin durumunda ise, ekonomik bağımsızlıklarına ek olarak, tıpkı kadın okur-yazar birliklerinde olduğu gibi geleceklerine karar verebilmeleri için daha geniş bir alan vardı. 1970'lerin ortalarında, öğretmen

60 Dunhill, 1960, s. 6.

61 L. Beck, "Tribes and the State in 19th and 20th Century Iran", haz. P. S. Khoury ve J. Kostiner, *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, The University of California Press, Berkeley, 1990, s. 208-209.

olarak çalışan kadınların, çocukluktan beri nişanlı oldukları erkeklerle evlenmek istemediği bir dönem oldu. Bunun nedeni de kadın öğretmenlerin, öğretmen eşleriyle birlikte taşınmaları koşuluyla farklı yerlerde çalışmalarının beklenmesiydi. İhtiyar (kendi başına karar verme yetkisi) kavramı halen kocanın ellerindeydi. Wright'ın anlattığına göre müstakbel eşin sorusu şuydu: "Kocam bana ne kadar ihtiyar verecek?" Ve en olası yanıt da şuydu: "Eğer kocası öğretmense, muhtemelen daha fazla." Evlenmek için eğitimli bir kadın bulmak zor olduğundan bu durum erkeklerin de öğretmen olması için müthiş bir teşvik yaratıyordu.

DAHA SONRAKİ GELİŞMELER

Program okuma-yazma bilmeyen yetişkinleri de kapsayacak şekilde genişletildi, aşiret eğitimi, Fars bölgesi dışında da uygulandı ve seçkin öğrencilerin daha ileri seviyede eğitim alması için fırsat tanındı. 1972 yılında, Aşiret Eğitimi bakanlığına, bu programı İran'ın bütün aşiret bölgelerine genişletme imkânı verildi. 1978'de, 3.375 aşiret öğretmeni ülkenin farklı kesimlerinde işe alındı ve 90.151 öğrenci beyaz çadırlarda eğitim görüyordu. Öğretmenler bazen kendi aşiretlerinden uzağa gönderiliyordu. Böyle durumlarda eğitim veriminin daha yüksek olduğu söyleniyordu çünkü, aşiret ve kişisel işlerin olmaması, öğretim görevlerine kararlı bir şekilde yoğunlaşma imkânı tanıyordu. Fakat gurur da önemli bir etkendi, ve kendi aşiretlerinde eğitim veren öğretmenler "görevlerini yakın aşiretlerdeki öğretmenlerden daha iyi yapmaya çalışıyordu."[62]

Aşiret eğitiminin sağladığı bir diğer gelişme de, Planlama Örgütü, Eğitim Bakanlığı, Silahlı Kuvvetler, Pehlevi Üniversitesi ve bazı vakıfların katıldığı ortak bir programla en iyi öğrencilere burslar verilmesiydi. Burada amaç, öğrencilerin yüksek öğrenime devam etmelerini ve en sonunda da "aşiret üyelerine hizmet eden doktor, ebe ve avukat" olmalarını sağlamaktı. 1973 yılında, İran Sosyal Hizmet Kurumu ve Pehlevi Üniversitesi'nin ortak programı, Aşiret Okulu'ndan mezun olan bazı öğrencileri seçerek yardımcı tıp personeli ve veteriner olarak yetiştirdi. 1978'de, bunların 60 tanesi aşiret bölgelerinde çalışıyordu ve ayrıca, 30 tanesi veterinerlik alanındaki çalışmalarını tamamlamıştı. 1977 yılında, Dünya Sağlık Örgütü'nün Ortadoğu'daki Sağlık Sorunları Kongresi, Şiraz'da düzenlendi. 1978'de ise Fars aşiret bölgesinden 5 kadın ebe olarak mezun oldu.[63]

62 Eğitim Bakanlığı, *Tribal Education in Iran*, Tahran, 1978, s. 12.
63 *A.g.e.*, s. 10.

1972'de, Aşiret Eğitimi Bakanlığı, Şiraz'da ilk sermayesini sağlayarak yardım ettiği bir halı dokuma okulu kurdu. Yaşlı aşiret kadınları eğitmen olarak işe alındı ve aşiretlerden her yıl, yaklaşık olarak 50 genç kız kayıt yaptırdı. Kızlar 12 aylık bir dönemde, yünü nasıl eğirip boyayacaklarını, geleneksel yöntemlere göre aşiret halılarını, kilimlerini, çantalarını ve diğer el sanatlarını nasıl dokuyacaklarını öğreniyordu. Bu eğitimi tamamladıktan sonra da ailelerine geri dönüp kendi atölyelerini açtılar.[64]

Pehlevi yönetiminin aşiretleri yerleştirme politikası kapsamında, Aşiret Eğitimi Bakanlığı 1972 yılında, Şiraz'da her yıl 100 erkek öğrenci kabul eden bir yatılı meslek okulu kurdu. Bu çocuklar, iki yıl süreyle duvarcılık, marangozluk, tornacılık, elektrik, oto-mekaniği, metal işçiliği ve su tesisatçılığı alanlarında eğitildi ve böylece yerleşik hayata geçmiş bir köye gerekli olan beceriler kazandırıldı.[65] Ayrıca aşiret bölgelerine hizmet etmek için seyyar kütüphaneler de kuruldu.[66]

Son olarak 1975'te, Fars Genel Valisi, aşiret halklarının ürünlerini tüccarların verdiğinden daha iyi fiyatla satıp, eşya alabilecekleri seyyar dükkânlar kurdu.

SONUÇ

Özetle, İran'daki aşiret eğitimi programı, dağınık göçebe ve yarı-göçebe nüfusu daha geniş kapsamlı ulusal yaşamla bütünleştirmeyi amaçlıyordu. Program, başta öğretmenler arasında olmak üzere, sosyal değişimi kolaylaştırdı ve onların, sosyal ve siyasi görüşlerini etkiledi. Bu bütünleşmenin bir göstergesi, Muhammed Rıza Pehlevi'nin monarşi yönetimini yıkan devrim sürecinde, aşiret nüfusunun oynadığı roldü. Fakat aşiret nüfusunun devrim saflarına, sadece sürecin en sonunda katıldığını da belirtmek gerekir. İlginç şekilde bazı eğitimli ve mesleki yeterliğe sahip aşiret gençleri solcu görüşleri paylaşmış ve devrim eylemlerine katılmıştır. Özellikle de, Amerika Birleşik Devletleri'nin güneybatı İran'da desteklediği aşiret eğitim programında yeralan bazı öğretmenlerin açıkça sol eğilimleri olduğu bildirilmiştir.

64 *A.g.e.*, s. 9; Varlet, 1974, s. 8.
65 *A.g.e.*, s. 9.
66 *A.g.e.*, s. 9-10.



BEŞİNCİ KISIM

Aşiretler, Sömürgecilik ve Milliyetçilik

1816'da Fas'da Sultanın şehre girişini
temsil eden bir çizim. (Henry Colburn)

11

Son Dönem Sömürgeciliğin Sosyal Ontolojisi: Irak'ta Aşiretler ve Manda Devleti[1]

TOBY DODGE

> Anlaşılması güç olan bürokratları, çağın ruhunun bir ifadesi olarak ele almanın geniş kapsamlı metafiziksel anlamları vardır. Bu yaklaşım, insan davranışıyla edinilmiş haklar yerine edinilmiş fikirlerin büyük belirleyiciler olduğu anlamını taşır. Böylece insanların toplum, ekonomi, politika gibi karmaşık şeyleri, bunların karmaşık yansımalarını açıklamak için ayrıntılı teoriler kullanmaksızın, "olduğu gibi" görebileceğini reddeder ve pragmatistlerin son sığınağı olan sağduyuyu, düşük seviyedeki bir ideoloji olarak yok sayar. Buna göre sağduyu, unutulmuş düşünürlerden toplanan değersiz düşünceler topluluğudur. Entelektüel yaylı sazlar eşliğinde dans eden kuklalarla dolu bir evren, özgür iradesini ortaya koyan kahraman bireylere veya üretim yöntemindeki değişikliklere tepki gösteren kahraman halklara çok az yer bırakır.[2]

GİRİŞ

Modern Irak devleti, 1914'ten başlayıp en azından Irak'ın resmi bağımsızlığını kazanarak Milletler Cemiyeti'ne girdiği 1932 yılına kadar geçen dönemde, Iraklı siyasetçilerin işbirliğiyle, İngiliz sömürge memurları tarafından kurul-

1 Bu bildirinin daha önceki örnekleri Ortadoğu Tarih Semineri, Şarkiyat ve Afrika Araştırmaları Okulu, Orta Doğu Araştırmaları Derneği 32. Yıllık Toplantısı, Orta Doğu ve İslâm Araştırmaları Merkezi, Chicago, Durham Üniversitesi ve Ortadoğu Araştırmaları Forumu, Birkbeck College'da sunulmuştur. Clare Day, Nick Hostettler, Roger Owen, John Sidel ve Charles Tripp'in yorumları yanında bu toplantılardaki katılımcılara da teşekkür ediyorum.

2 Clive Dewey, *Anglo-Indian Attitudes: The Mind of the Indian Civil Service*, Hambledon Press, Londra, 1993, s. vii-viii.

muştur. Irak toplumunu hakimiyeti altına alan devlet kurumları ve bu kurumların aşiret toplumuyla yaşadığı ilişkinin yapısı İngiliz koruması altında önce şekillendirilmiş, sonra da yönlendirilmiştir. Bu yüzden İngilizlerin aşiretlere ilişkin düşünceleri, Irak yönetim şeklinin gelişmesinde ve devletle ilişkilerinde çok önemli bir rol oynamıştır. İngiliz aşiret politikasının yakından incelenmesi, bu sömürge memurlarının geldiği İmparatorluk topraklarında, İngilizlerin aşiretlerdeki sosyal yapıya karşı takındığı tavır yanında, Irak'taki devlet-toplum ilişkilerinin geçirdiği evrime de ışık tutmaktadır.

İngilizler (yeni kurulan Irak devletinin merkezinde) ile aşiretler (kırsal bölgelerde) arasındaki etkileşim üzerine daha önceki çalışmalar, iki genel ve birbirini tamamlayan yaklaşıma ayrılabilir. Manda yönetimini konu alan geleneksel tarih yazımı, İngiliz emperyalizmini sorunsallaştırmayan bir anlayış etrafında düzenlenmiştir. Zorlu bir savaşın sonunda İngiliz devletinin kaynakları kısıtlıydı. Bu yüzden masraflarını en aza indirecek, böylece Irak içinden, Ortadoğu'daki bu yeni fethedilen bölgeyi kontrol etmesine imkân tanıyacak işbirlikçiler bulması gerekiyordu. Belirleyici etmen olan sömürge devleti kendi sınırlarının farkındaydı ve Irak toplumu içinde gönüllü yardımcı rolünü oynamaya en uygun grubu tanıyacak kadar da anlayışlıydı. İngilizler bu rol için aşiret şeyhlerini seçti. Şeyhlerin modernleşme karşısında uzun zamandır devam eden düşüşünü, onları yeniden kırsal kesimdeki toplum içinde yerel gücün önemli unsurları konumuna getirerek durdurdular. Bu konudaki geniş incelemelere, dönem hakkında yazılan çoğu eserde değişik boyutta ayrıntılarla yer verilir.[3]

İngiltere'nin Irak'taki rolünü yalnızca stratejik çıkarların peşinde koşma olarak açıklamak cazip bir seçenektir. Fakat çeşitli ve ayrıntılı arşiv malzemesini yorumlamak için böylesine dar bir bilgi çerçevesinden bakmak, İngilizlerin aşiret yapılarına karşı tavırlarının ve bu yapılar üzerindeki etkilerinin indirgemeci ve tek yönlü anlaşılmasına neden olur. Daha yakın dönemde-

3 Bu düşünce ekolünün en ayrıntılı ve tartışmalı ifadesi Hanna Batatu'dan gelmiştir, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists and Free Officers*, Princeton University Press, Princeton, 1989, s. 88. Ayrıca bkz. Helmut Mejcher, *Imperial Quest for Oil: Iraq 1910-1928*, St Antony's College için Ithaca Press, Oxford, 1976, Mohammed A. Tarbush, *The Role of the Military in Politics: A Case Study of Iraq to 1941*, Routledge, Kegan Paul PLC, Londra, 1985, s. 25, 41 ve Marion Farouk-Sluglett ve Peter Sluglett, "Iraq Before the Revolution of 1958", Marion Farouk-Sluglett ve Peter Sluglett, *Iraq Since 1958, From Revolution to Dictatorship* içinde, I. B. Tauris and Company, Londra, 1990, s. 32-33. Belli bir noktaya kadar bunun istisnası Peter Sluglett'in, *Britain in Iraq 1914-1932* eserinde bulunabilir, St Antony's College için Ithaca Press, Oxford University, Londra, 1976.

ki araştırmalar, manda devleti yönetimindeki sosyal sınıflandırmanın açılımına yönelik olarak, Foucault'ya özgü yenilikçi bir yaklaşımın etkisini gösterir.[4] Irak toplumunun vesveselerinin modern niceliksel yöntemlere aşırı derecede bağlılık olarak algılanması, araçsal aklın tek boyutlu yansımasını ölçülü hale getirdi. Bu da etnik, dini ve aşiret ayrımları çevresinde, değişmez sosyal sınırların oluşmasına yol açtı.[5] İngilizlerin Irak'a dayattığı zorunlu çağdaşlık, kesinlikle dönüştürücü bir niteliğe sahipti ama sonuçları her zaman bu politikayı ortaya koyan ve uygulayanların hedeflediği sonuçlar olmadı.

Bu yaklaşım, Britanya'nın Irak'taki rolüne ilişkin çıkarların, nasıl tanımlandığına bakmaksızın devam ettirilmesini sosyal ve tarihi bağlamına yerleştiren bir açıklama geliştirerek temellendirilebilir. Manda yönetimindeki devletin aşiretlere karşı tutumunu, devlet kurumlarında çalışan ve bu kurumların politikalarını oluşturan kişilerin sosyal bakış açısını belirlemeye çalışarak tarihselleştirebiliriz. Böylece bu kişilerin hem bilinçli hem de bilinçdışı aracılıklarını daha iyi anlayabiliriz.

SOSYAL UYGULAMALARIN ONTOLOJİSİ

Sosyal uygulamalar, ne bunları uygulayıp sürdürmekten sorumlu olanlar ne de bunların sınırlarına sıkışıp kalanlar için nadiren anlaşılırdır.[6] Modern dünyadaki aracılar, kontrolleri ve anlayışları ötesindeki düşünsel ve maddi söylemsel yapılarla kısıtlanır. Irak'taki Hindistan ve Sömürge Bakanlığı memurlarının düşünce ve hatta eylemleri, İngiliz başkenti ve İmparatorluk prizması aracılığıyla içinde sosyalleştikleri toplumların çarpık kopyalarının bir yansımasıydı.

Bu memurların yaklaşımı Gramsci'nin terimleriyle değerlendirilebilir. Bu bağlamda, söz konusu bakanlık memurlarının algılarını şekillendiren söylem, algılarının içine nüfuz etmiştir. Yabancı bir toplumla hareket etmek durumunda kalan bireylerin varsayılan "sağduyusu", yakından incelendiğinde karmaşık ve çelişkiler taşıyan bir söylemdir. Bu söylem, herhangi bir zamanda sosyal dünyanın farklı yönlerini açıklamaya çalışırken, görüşler arasında

4 Bkz. Samira Haj, *The Making of Iraq, 1900-1963, Capital, Power and Ideology*, State University of New York Press, New York, 1997 ve Roger Owen, "Class and Class Politics in Iraq Before 1958: The Colonial and Post-Colonial State", haz. Robert A. Fernea ve Roger Louis, *The Iraqi Revolution of 1958, The Old Social Classes Revisited* içinde, I. B. Tauris, Londra, 1991. Haj'ın durumunda Foucault'nun etkisi Hint tarih yazımının Madun Çalışmaları ekolü, Owen'ın durumunda ise Timothy Mitchell'in eseri ile aracılık yapmış gibi görünüyor.

5 Hac, aynı kaynak, s. 146-147 ve Owen, *a.g.e.*, s. 158.

6 Bu durum her türlü koşul altında farklı bireyler ve gruplar arasındaki güç ilişkilerinde belirgin farklılıklar olduğu gerçeğini göz ardı etmek değildir.

karmaşık bir simetri içinde ontolojik indirgemecilikle salınan rekabetçi tasavvurlara tutunabilir.[7] Irak örneğinde, sömürge memurlarının çoğu bölgeyi az gelişmiş veya modernleşmemiş gibi algılıyordu ve bu yüzden sosyal yapıları kendi yapılarından farklı görüyordu. Topluma dair ortak bir ontolojik görüş hâkim olabilirdi, çünkü kırsal kesimlerdeki Irak (Avrupalı söylem içinde), bireyselleşmeye giden çağdaşlık ilkesinin değiştirmediği, modernleşme öncesi bir dünyayı temsil ediyordu.[8]

Bunun karşısındaki görüş, Irak toplumunu en evrensel kategoriler içinde görebiliyordu: Mantıklı bir şekilde kendi çıkarlarını en üst düzeye çıkarmaya çalışan bireyler. Ortak sosyal yapıları şiddetle savunanlar, bu bakış açısıyla, yalnızca çağdışı olarak değil, zaten kısmen ve engellenemez bir parçalanma sürecinin içinde olunduğuna dayanılarak yargılanıyordu. Kurulma sürecine katıldıkları bu devlet, daha sonra bu sürece yardım etmek ve Irak'ın kırsal bölgelerinden kişilerle doğrudan bağlantılar kurmak zorunda kalmıştı.

Aşiret topluluklarına yönelik İngiliz politikası, ortak yaklaşım (yani ülkenin şeyhler ve aşiret yapıları ile yönetilmesi) ile bireyci yaklaşım (zaten zayıflayan toplumsal dayanışmaların yok edilmesi) arasında sert gerilimler taşıyordu. Bireyci yaklaşım için ortak yapıların ortadan kaldırılması, bireyselleşme ve hükümetin artan gücüne dayalı, modernliğe doğru normal geçiş için bir ön şart haline geliyordu.

IRAK'TA ŞEHİR VE TAŞRA

İngiliz kurmaylarının Irak toplumunu anlayışı, büyük oranda katı sınırların dayatılmasına bağlıydı. Yeni ortaya çıkan yönetim şekli anlayışlarını öncelikli olarak yapılandıran, şehirli-kırsal ayrımıydı. Şehirli efendi ile kırsal aşiret üyesi arasındaki uçurum, toplumun algılanışının asıl düzenleyici istiaresiydi. Örneğin ulema yalnızca İranlı olduğu için değil, aynı zamanda özellikle "şehirli" olduğu için de suçlanıyordu.[9] Necef kenti, kentleşme korkularını bilinçaltında üstü kapalı dile getiren ve Dickens romanlarında sıkça rastlanan tas-

7 Bkz. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. ve çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, Lawrence and Wishart, Londra, 1971, s. 327-330 [Hapishane Defterleri, çev. Ekrem Ekici, Kalkedan Yay., 2011] ve Stuart Hall, Bob Lumley ve Gregor McLennan, "Politics and Ideology: Gramsci", Gregor McLennan ve Çağdaş Kültürel Araştırmalar Merkezi editör grubu, *On Ideology* içinde, Hurchinson and Company, Londra, 1977, s. 49.

8 Afrika örneğindeki iddianın kullanımı için bkz. Tim Youngs, *Travellers in Africa British Travelogues, 1850-1900*, Manchester University Press, Manchester, 1994, s. 5, 41-31, 201.

9 Stephen Hemsley Longrigg, *Iraq, 1900 to 1950: A Political, Social and Economic History*, Oxford University Press, Oxford, 1953, s. 10.

virlerle anlatılıyordu. Çizilen tabloda yoksulluk ve ezici zenginliğin yan yana yaşadığı kalabalık şehirler vardı.[10]

Bu kentleşme-karşıtlığı kısmen, Bağdat'ın Irak'taki Arap Milliyetçiliği için ana merkez olmasıyla açıklanabilir. Fakat düşünsel açıdan bakıldığında, şehirlerin ve içlerinde yaşayan insanların korkutucu etkisi, İngiltere'de de görülebilir.[11] Kırsal yaşamın popüler İngiliz söylemlerinde 1800'lerde yükselişi ve Birinci Dünya Savaşı'ndan sonraki büyük etkisi, şehirli Iraklılara böylesine ateşli bir nefret duyan Sömürge Bakanlığı memurlarının kültürel altyapısını oluşturuyordu. Benzer yaklaşım ve tavırları, hem Hindistan hem de Afrika'daki sömürgecilik söylemlerinde bulabiliriz. Tüm "savaşçı ırklar" kavramı, çağdaşlığın ve şehrin hadım edici etkilerinden korunan askerlerin erkeksi özellikleri etrafında şekillenmektedir.[12]

Avrupa'nın haksızlıklarına karşı koymak için Rousseau'nun ortaya attığı "Asil Vahşi" (Noble Savage) kavramı, erkeğin doğal yeteneklerini yok eden ve onu karmaşa ve düzen aracılığıyla hapseden çağdaşlığın etkilerini görenler tarafından kolayca uyarlanmıştır.[13] Başlangıçta Avrupa toplumunun öz eleştirisi olarak biçimlendirilen kavram, fiziksel şeklini İngilizlerin Bedevilerle etkileşimlerinde buldu.[14] Esasında kapitalizm, istikrarı ve geleneği yok edip insanın özünü bencil ve metalaşmış bir dünyaya hapseden bir olumsuzluk olarak görülüyordu.[15] İngilizlerce, bugünün koşullarıyla olumsuz olan her şeyden uzak duran asil Bedevi, çağdaşlığın ayartmalarına saplanıp kalmış gibi görünen şehirliler ile tam bir tezat içinde duruyordu.

Irak'ta bu şehirli karşıtı söylem hâkimdi. Manda yönetiminde en uzun süre çalışan Sömürge Büyükelçisi Sör Henry Dobbs, kendi yaklaşımını şekillendiren ilkeleri gözden geçirirken Irak'ın şu nedenle eşsiz olduğunu öne sürüyordu:

---

10 Devlet Arşivleri Ofisi (PRO) Sömürge Bakanlığı (CO) 696/1, Cilt 1, Mezopotamya'daki İşgal Edilen Kesimler ve Bölgelerin 1918 Yılı için İdari Raporları, Shamiyah Bölgesi Yıllık İdari Raporu, 1 Ocak - 31 Aralık 1918, s. 65. Ayrıca bkz. PRO Havacılık Bakanlığı Denizaşırı Kuvvetler (AIR) 23/382, I/30, İç Politikalar hakkında İstihbarat Raporları, Bağdat, 1930-1932, s. 26a.

11 Bkz. Martin J. Wiener, *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit 1850-1980*, Penguin Books, Londra, 1992, s. 6.

12 Bkz. V. G. Kiernan, *The Lords of Human Kind. European Attitudes to the Outside World in the Imperial Age*, Penguin Books, Middlesex, 1972, s. 55.

13 Bkz. Kiernan, *a.g.e.*, s. 23.

14 Bkz. Kathryn Tidrick, *Heart Beguiling Araby, The English Romance with Arabia*, I. B. Tauris and Co., Londra, 1981, s. 30 ve James Morris, *Farewell the Trumpets, An Imperial Retreat*, Penguin Books, Londra, 1978, s. 264.

15 Bkz. Youngs, *a.g.e.*, s. 89.

> Köylerde yaşayan insanlar dahil olmak üzere taşralıların neredeyse tamamı, Mısır, Hindistan ve hatta İran'daki çiftçilerin aksine aşiretiyle yaşıyor... Bu bakımdan Afganistan dahil olmak üzere dünyadaki başka herhangi bir ülkede, koşulların Irak'taki koşullara benzeyip benzemediğini merak ediyorum.[16]

Tıpkı Irak'taki personeli gibi Dobbs'un da, aşiretlerle özdeşleştirdiği yapı, çağdaşlığın sadece hafifçe dokunduğu bir toplumu gösteriyordu. Aşiret sistemi hala egemendi, çünkü kapitalizmin ülkeye girişi sınırlıydı. Kırsal Irak kavramı, kentleşmenin kötülükleriyle karşıt bir haldeydi. Bu tartışmalı görüş, iki dünyayı ayıran farklılığı vurgulamak suretiyle sürdürülüyordu. Irak toplumu milliyetçi bir ruha sahip değildi çünkü, efendi-aşiret ayrımıyla bölünmüştü.[17] Toprak sahibi ve muhafazakâr sınıflar kabile üyelerini, vahşilerden biraz daha farklı[18] gördüğü ve aşiret üyeleri yetkili Arap efendilere karşı neredeyse doğuştan var olan bir düşmanlık beslediği için bu ayrım karşılıklı ve güçlüydü.[19]

İngilizlere göre, şehirler efendi sınıfı ve kırsal kesimler de aşiret üyeleri ile iyice karışmıştı. Bu tarz bir yapının sürdürülemezliği bir yana, bölünmeyi doğrulamanın da deneysel açıdan zor olduğu yönünde sağlam kanıtlar vardı. Bağdat nüfusunun hızlı artışı nedeniyle, bazıları aşiret geleneklerini ve sosyal örgütlenmesini halen sürdüren "birçok şehirli, yakın dönem aşiret kökenliydi".[20]

Irak üzerinde daha önce yapılan bir çalışma, İngilizlerin aklındaki Irak fikrinin merkezinde yer alan, şehirliler ile kırsal toplum arasındaki bölünmeye dikkat çekmiştir[21] ama bu yaklaşım, toplumu egemenlik altına almayı kolaylaştıran bilinçli bir sınıflandırma ve bölme çabası olarak yorumlanmıştır. Fakat arşiv malzemelerinin daha sıkı incelenmesi, bu görüşü desteklemez. İlgili memurlar bölünmeyi gerçek gibi görmüş ve sürekli olarak, mevcut ve gelecek Irak hükümetleri üzerindeki etkisi hakkında endişelenmiştir.[22] Bu me-

16 Henry Dobbs'tan Sömürge Dışişleri Bakanı Louis Amery'e, 4 Aralık 1918, kutu 427/13/127, *The Sudan Collection,* Durham Üniversitesi Kütüphanesi, s. 4.

17 PRO CO 730/40, CO 33280, 4 Temmuz 1923, *Local forces in Iraq*, Minutes Meinertzhagen'den, 10 Ekim 1023, s. 734.

18 PRO CO 730/1, Cilt 1, Gönderi 9829, Mezopotamya İstihbarat Raporu No. 4, tarih 31 Aralık 1920, Bakanlar Kurulu Tutanakları.

19 Kutu 303/1/67, Sudan Arşivleri, Durham Üniversitesi Kütüphanesi, s. 8253/19, Mezopotamya Sivil Komiseri'nden Dışişleri Bakanlığı'na gönderi, No. 344436/75/19, Bağdat Sivil Komiser Ofisi, 15 Kasım 1919, s. 7.

20 Bkz. Batatu, *a.g.e.*, s. 13 ve bu kitaptaki Faleh A. Jabar'a ait bölüm.

21 Bkz. Batatu, *a.g.e.*, Hac, *a.g.e.*, s. 146 ve Owen, *a.g.e.*, s. 158.

22 Bkz. örnek olarak PRO CO 730/14, s. 189, *Report by His Britannic Majesty's Government on the Administration of Iraq for the period April 1923-December 1924*, H. M. Stationary Office (HMSO) tarafından 1925'te yayınlandı, Londra, Sömürge No. 13, Bölüm 28, İngiliz hükümetinin 1925

murların birçok yeni politika girişimi, daha önce bahsedildiği gibi, parçalanmış bir toplumun kırılmalarını azaltma çabaları taşıyan bir sonuca sahiptir. Bu tarz bölünmeleri bilinçli bir şekilde ortaya çıkarmaya çalışmanın ötesinde, bunları sosyal ilişkilerin önceden var olan ama olumsuz bir gerçeği olarak görmüşlerdir. Irak toplumunun bölünmüş yapısına ilişkin düşünceleri bilinçli bir idari politikadan çok, tartışmalı bir şekilde biçimlenmiş olan kendi anlayışlarının bilinçaltı ürünüydü.

İngiliz söyleminin merkezindeki şehirleşme karşıtlığı, kapitalizmin kırsal bölgelere doğru nüfuz etmesi konusunda ciddi bir rahatsızlıkla birleşiyordu. Bu nüfuz etmenin aracı, şehirde yaşayan ve çiftçinin (*fellahin*) mutluluğuyla hiç ilgisi olmaksızın, kazancına göre hareket eden ve ticaret yapan toprak sahibidir. Bu kişi, kırsal Irak'ta egemen olan aşiret yapılarını en sonunda yok edecek araç olarak görülüyordu. Duleym Bölge Danışmanı'na göre, burada zaten yerleşmiş olan büyük kapitalistler, çiftçinin emeğini küçümseyen aşiretlere karşı konum alan, toplum içindeki parazitlerdi.[23] Muntafik'taki toprak sorunlarıyla ilgili sonu gelmez karışıklık, Midhat Paşa'nın ticari mülk hakları ve toprak sahiplerini zorla kabul ettirmesi üzerine yoğunlaşıyordu. 1920'den sonra bu toprak sahipleri, aşırı uçlardaki kişiler ve entrika çevirmedeki yeteneğiyle bilinen şehir tüccarlarıyla ittifak kurumuştu.[24] Dobbs, Sadun aşiretinin niçin Muntafik konfederasyonundaki huzursuzluğun asıl nedeni olduğunu açıklarken, bu aşireti, "asla aşiretle ilişkisi olmayan", "şehirli" ve son olarak da Sünni "şehir derebeyleri" olarak tanımlıyordu.[25]

IRAK'TA KIRSAL TOPLUMUN YAPISI: AŞİRET NEYDİ?

İngiliz yöneticilere göre aşiret ve kırsal çok sık bir şekilde aynı kategoriye giriyordu. Kırsal nüfusun aşiret yapısı, anlaşılan ilk ve hâkim olan kategorisiydi. Sömürge valisi ve sonra da Defterdarlık Baş-müfettişi olan Stephen

yılı için Irak Yönetimi hakkında Milletler Cemiyeti'ne Raporu Sömürge No. 21, Sömürge Bakanlığı H. M. Stationary Office (HMSO) tarafından yayınlandı, Londra 1926, s. 138, CO 730/1 Irak Cilt 1 Gönderi No. 9829, CO 730/40, CO 33280, 4 Temmuz 1923, Dobbs'tan Devonshire'a mektup, 20 Haziran 1923, s. 739, CO 730/57, CO 3271 Dobss'tan Devonshire'a mektup, 10 Ocak 1924, sayılabilecek örneklerden birkaçıdır.

23 PRO CO 730/5, CO 50265, 10 Ekim 1921, Dulaim Bölge Danışmanı Raporu, 15 Ağustos - 31 Ağustos, s. 245.

24 Bağdat Yüksek Komisyonu Dosyaları (BHCF), Hindistan Ulusal Arşivi, Yeni Delhi, Dosya No. 19/1, Cilt No. IV, İstihbarat Raporu No. 16, Bağdat 15 Ağustos 1922.

25 BHCF, Dosya No. 6/34/55, Finans: Maliye, D. O./8165, Müdüriyetten Yüksek Komiser S. H. Longrigg'e, 14 Temmuz 1926, s. 57.

Longrigg'e göre aşiret bağlılıkları her yerde üstün geliyordu. Irak'taki ikinci Yüksek Komiser A. T. Wilson, Irak'ın "kendine özgü karmaşıklığını" fark etmiş ama daha sonra bu durumu, kırsal aşiretler, yani aşiret soylarına göre örgütlenen, kısmen göçebe kısmen de yerleşik hayata geçmiş gruplar bakımından tanımlamaya devam etmiştir.[26] Irak'taki aşiret üyelerinin sayılarına dair resmi tahminler, Yüksek Komiser'in 1919 yılında, nüfusun üçte biri şeklindeki tahmininden, Kinahan Cornwallis'in (İçişleri Bakanlığı'nda aşiret politikalarını denetlemekten sorumlu) 1926 yılında, "yerleşik hayata geçmiş aşiretler, kırsal Irak nüfusunun, pratikte tamamını meydana getiriyor" tahminine kadar değişiklik göstermektedir.[27]

Çeşitli kesimlerden oluşan bir toplumun kavramsal olarak birbirine benzetilmesi, İngiliz personelin birlikte çalıştığı ortak sosyal ontoloji varsayımlarıyla yürütülüyordu. Foucault'nun yaklaşımını takiben, anlaşılabilir bir "doğrunun", diğer rakip doğru iddialarını bastırmak suretiyle meydana getirildiği görülebilir. İçinde farklılık içermeyen aşiret kategorisi de daha belirsiz öteki kategorilerin dışarıda bırakılması ile anlamlandırılmıştır. Irak'taki İngilizlerin sosyal görüşü içindeki bu tarz bir kategorinin kapsamı, aynı zamanda şehirli "öteki", yani şehirde yaşayan kabile üyesi tarafından da sınırlandırılmıştır. Böylece aşiret, şehirli olmayan her şeyin yuvası haline gelmiştir.[28]

Layne, bugünkü antropoloji yazını içinde bu tarz bir özcü kategori oluşumu belirlemiştir[29] ama biz aynı olmasa da benzer uygulamaların Irak'ta 1920'lerde ortaya çıktığını görmekteyiz. Layne'nin, kimliğin "çekmece modeli" olarak adlandırdığı kavram, sömürgeci zihniyetinde etkindi. Değerlendirme birimleri, bireyleri ortak kimlik modelleri içinde çerçeveleyerek, açık ve belirgin olmak zorundaydı. Çerçevenin değişmezliği ve diğer çerçevelenmiş gruplarla karşılaştırılabilir olması, birden fazla gruba ait insanlar tasavvur etmeyi zorlaştırıyordu. Layne gruplamanın kaynağını, 17. ve 18. yüzyılların bilimsel devrimi olarak belirleme konusunda haklıydı. Fakat

26 Longrigg, *Iraq, 1900-1950, a.g.e.*, s. 8 ve A. T. Wilson, *Loyalties, Mesopotamia*, Cilt II, 1917-1920, *A Personal and Historical Record*, Oxford University Press, Londra, Haziran 1931, s. 78.

27 Kutu 3030/1/67, Sudan Koleksiyonu, Durham Üniversitesi Kütüphanesi, P 8253/19, Mezopotamya Sivil Komiseri'nden Dışişleri Bakanlığı'na gönderi, 15 Kasım 1919. Ayrıca bkz PRO CO 730/95, Irak 1926, Cilt No. 4, Ağustos'tan Eylül'e kadar gönderile, Dobbs'tan Amery'e Gizli, Eylül 1926.

28 Michel, Foucault, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, Barnes and Nobles Books, New York, 1993, s. 48-49.

29 Bkz. Linda L. Layne, *Home and Homeland. The Dialogies of Tribal and National Identities in Jordan*, Princeton University Press, Princeton, 1994, s. 6.

Irak'taki son dönem sömürgecilik söylemi, bu sabit anlayışa, romantik bir içerik aşılamıştır.

Bu yaklaşımın etkileriyle, kentsel alanların dışındaki tek bir kategoriye uymayan bireyler veya gruplar, uğraşılması çok zor olan ve bütünleşmesi ya da göz ardı edilmesi gerekenler anlamına geliyordu. Yüksek Komiser, personeli ve Bağdat'taki hükümetin danışmanları, Irak çapındaki ekonomik ve sosyal koşulların farklılıklarını kabul ediyordu. Fakat kırsal toplum yapılarına uygulanan katı tanım her yere nüfuz ediyordu. Aşiretin parçalandığı tespit edilmesine ve önemli bir tartışma konusu olmasına rağmen, kırsal bölgelerin katı bir şekilde sınıflandırılması, bu parçalanmanın yeni ortak gruplaşmaların ortaya çıkışı şeklinde anlaşılmasına neden oldu. Çoğunluk 1932 yılına kadar, aşiret parçalanmasının, aşırı bireyselleşmenin gelişimiyle değil, daha küçük aşiret birimlerinin oluşumu ve yalancı şeyhlerin artışıyla sonuçlanacağını düşünüyordu.[30] Kırsal nüfusun aşiret sisteminden ayrılmış sayıldığı nadir durumlarda bile, Mezopotamya'nın gelecekteki yapısını planlayanlar, bu halklara "aşiret bölgeleri gibi" davranılabileceği sonucuna vardı.[31]

Aşiret düşüncesi, aslında bu birime dışarıdan verilen bir tanımlamaydı. Birimin var olduğu, toplumun şehirli kesimlerine ve daha somut olarak, toprak ve devlet kaynakları için rekabet eden diğer aşiretlere karşı olduğu kesindi ama ortak birimin yapısı ve iç uyumuna ilişkin sınırlı araştırma vardı.[32] Ortak kardeşlik gibi duygusal bir konu, aşiret yaşamı ve kimliğinin tanımlanmasına göre gözden geçiriliyordu. A. T. Wilson, "sofistike olmamış" Arap, Kürt ve İranlıların aile ve aşirete yönelik derin bağlılığını tanımlarken tanıdık bir uyarıda bulunuyor. Pratik, eksiksiz ve ölüme dek aralıksız olmasına rağmen, bu bağlılık, Wilson'a mantık ötesi, "bireylere yönelik anlayış veya hayranlıktan büyük oranda soyutlanmış" ama "yaşam felsefelerine birlik ve düzen" katan bir şekilde görünüyordu.[33] John Glubb, hem göçebe hem de yerleşik yaşam süren Arapların gündelik yaşamına, Irak'taki bütün sömürge memurları arasında en yoğun ve uzun süreli maruz kalandı. Aşiret bağlılığına ilişkin ifadesi doğal olarak daha ayrıntılı ve deneyimlere dayalı olmasına rağ-

30 Bkz. örnek olarak PRO CO 696/1, *Iraqi Administration Reports 1917-1918*, s. 10. Bu rapor Samarra çevresindeki nehir kenarında yaşayan aşiretlerin, "bu 64 numaralı bölgede ikâmet eden bütün aşiretlerde... birbiriyle ya da dışarıdan aşiretlerle herhangi bir bağlılık veya bağlantı olmadığı için kendi kendine yeten minik topluluklar yığını" oluşturduklarını anlatıyor.

31 India Office Library (Hindistan Bakanlığı Kütüphanesi - IOL) L/P&S/10/756, Siyasi Şube, Hindistan Bakanlığı, 1 Kasım 1919, B. 335, *The Future Constitution of Mesopotamia*, s. 79, C. C. Garbett.

32 Longrigg, *Iraq, 1900 to 1950*, *a.g.e.*, s. 23.

33 Wilson, *a.g.e.*, cilt 2, s. 71.

men, anlayışı halen duygusallık doluydu. Glubb'un yazılı eseri de onur ve erkeksi özelliklere dayanan, daha soylu ve ölümün eşiğindeki bir yaşam biçimi için uzun bir konuşma olarak okunabilir.[34]

Aşiret, demokratik bir eşitlik sistemi olarak tanımlanıyordu. Liderler, doğal olarak, kişiliklerinin gücü temel alınarak seçiliyordu. Birey, ortak yapı aracılığıyla anlam kazanıyordu. Fakat örgütlenme bozulduğu zaman üyeleri yozlaşıyor ve benlikleri zayıflıyordu. Sömürge valisi yardımcısı Mylles, Duleym kabilesi üyelerini, Agadat üyeleri ile karşılaştırırken onları "her şeyden önce aşiret örgütlenmesi halen güçlü olduğu için", "iki kat daha erkeksi" olarak tanımlıyor. Agadat üyeleri zarar görmüştür, çünkü "aşiret ruhu", Türkler tarafından tahrip edilmiştir.[35]

Bu gruplaşmaların var olduğu sosyal alan, İngilizler tarafından anarşinin yapılandırdığı bir alan olarak algılanıyordu. Eğer aşiretin iç yaşamı, saygı ve işbirliğiyle nitelendiriliyorsa o zaman dış dünya yapısı itibariyle Hobbes'un düşüncelerine daha çok benziyordu. Aşiretler arası ilişkiler, düzeni güvence altına alacak hâkim bir devlet yapısının eksikliğiyle tanımlanıyordu. Osmanlı hükümetinin zayıf yapısı, bu gruplaşmaları, varlığını sürdürmek için ortak güvenliğin bir teminat olduğu, vahşi bir ortamda evrim geçirmeye terk etmişti.[36] Örgütlenmenin dış yapısını güvence altına alan da içerideki bağlılıktı. Aşiretler dışarıdan gelen otoritenin zorlamasıyla serbest kalmıştı. Bu da, onları kendi doğal güçleri ve dostlarının dayanışmasına bağımlı yapmıştı.

IRAK'TA ŞEYHLERİ TANIMLAMAK: RASYONEL DAYATMA SONUCU DEĞİŞEN ROMANTİK BİR BAKIŞ

Kırsal Irak'ın hâkim görüşü aşiretse, o zaman bu belirsiz ve korkunç yapı ancak kendi şeyhi bakımından anlaşılabilir. Britanya İmparatorluğu, kendi tu-

34 Buna mükemmel bir örnek için bkz. John Glubb, *Arabian Adventures: Ten Years of Joyful Service*, Cassell, Londra, 1978, s. 79.

35 Ulu şeyhi Abdul Kerim Paşa en Nicris olan Agadat veya Aşayedat, Elbu Kemal aşiretleri batıda Dayir el Zor'a kadar uzanarak Fırat'a bağlıydı. Bkz. IOL, L/P&S 10/621, P6705, *Notes on the Tribes and Shaiks of Anah-Albu Kamal District*, Yazan C. C. Mylles, APO 1920, s. 7. Benzer bir düşünce Binbaşı C. F. MacPherson'un 1917 yılında Hillah bölgesindeki Bani Hasan aşireti tanımında bulunabilir: "Çok kötü ve alt sınıftan Araplardır." Bu sınıflandırmaya destek olarak "bağımsız ve birbirine bağlı olmayan sayısız küçük birimlere ayrılmışlardır." *Administrative Report by Major C. F. MacPherson, Political Officer, Hillah District, 1917*. PRO CO 696/1, *Iraq Administration Reports, 1917-1918* içinde, s. 106. Ayrıca bkz. John Glubb, *Arabian Adventures*, a.g.e., s. 65, eserinde yarı yerleşik Duleym kabilesini Anayzi kabilesiyle karşılaştırırken "Duleym köylüleriyle kıyaslandığında Anayzilerde tarif edilemez bir soyluluk havası vardı" yorumunu yapıyor.

36 Bkz. örnek olarak, PRO CO 696/1, *Iraq Administration Reports, 1917-1918*, s. 119, Hillah Bölgesi, *Review of District Administrative Reports*, 1 Ocak - 31 Aralık, 1918.

tarsız oluşumlarıyla yönetmeye çalıştığı Irak toplumunun maddi gerçekleri üzerine, bu toplumun nasıl olması gerektiğine dair romantik görüsünü dayatmaktadır. Şeyh imgesinin içinde de bu dayatmadan kaynaklanan güçlü çelişkileri buluyoruz. Herkesin onayıyla otorite olarak görülen şeyh aracılığıyla politikasını dayatmaya çalışan İngilizler, bireyin, toplumun geri kalan kısmı karşısındaki konumunu kökten bir şekilde değiştirmiştir.[37] Durumun ironisi ise kırsal alanla ilgili, hâkim, muhafazakâr İngiliz söyleminin, Irak toplumundaki maddi gerçekleri, mantıklı idari yöntemler ve hava gücünün en modern zorlayıcı teknolojilerini kullanarak değiştirmiş olmasıdır.

Bu tutarsız görüş, üstünlük kurmaya yönelik değildi ve bu yüzden de otorite ve düzenin aşiret sistemi aracılığıyla aktarılıp aktarılamayacağı konusunda devamlı ve bazen de şiddetli bir tartışmaya neden oluyordu. Bazı insanlara göre şeyhin konumu, bütün anlamını İngiliz birliklerinin bölgeye ayak bastığı 1914 yılından çok önce kaybederken, kimilerine göre söz konusu zayıflık, 1920 isyanıyla ve bazı şeyhlerin yüz kızartıcı şekilde, kendi nüfuz alanlarından İngiliz kontrolündeki şehirlere geçmesiyle somut hale gelmişti. Fakat ortak duygusal söylemin gücü, Sör Henry Dobbs tarafından savunulan görüşün kazandığı anlamdan geliyordu. Bu görüş, kırsal toplumun temel taşı ve pasif kırsal bir hayat demek olan şeyh üzerine yoğunlaşıyordu. Güçlü düşünsel yapı ile temel maddi gerçekler arasındaki uyumsuzluk, İngiliz politikasının devamlı sapmalar ve çelişkiler ortaya koyması demekti. Fakat Dobbs'a ait yaklaşımın galip gelerek, Irak toplumunun yeniden yapılanmasına neden olması, maddi çelişkiler karşısında düşünsel uyum sağlama gücünün gerekliliğiydi.

İngilizlerin Irak'taki kırsal kesime ait bir gerçeklik kavramı yaratmasını sağlayan romantik görü, şeyh imgesi üzerine yoğunlaşıyordu. Şeyh, aşireti, aşiretin gerçekliğini ve niteliğini temsil ediyordu,[38] sosyal hiyerarşide kendinden alt seviyede bulunan aşiret üyeleriyse İngiliz algısı veya politikasında yer almıyordu. Bu durum bir açıdan yetenekle açıklanıyordu: Sosyal hiyerarşiyi alçaltanlar, basit bir ifadeyle danışmaya değer bir görüşe sahip değildi. Sıra aşiret halklarının görüşlerini değerlendirmeye geldiğinde, "devletçilik deneyimi, tıpkı kapı komşularının başarısı gibi söylentilerle sınırlı olan aşiret üyeleri, çobanlar, bataklıkta yaşayanlar, Fırat ve Dicle'deki pirinç, arpa ve hurma

37 Bkz. Batatu, *a.g.e.*, s. 77, 99, 110.

38 D. G. Hogarth, *Arab Bulletin, Bulletin of the Arab Bureau in Cairo*, sayı 1, 1916, sayı 32, 26 Kasım, Archieve Editions, 1986, s. 489, eserinde Anazeh aşiretinin bütünlüğünün ancak "Tayyar ailesinin Şeyhine saygıyla" tanımlanabileceğini öne sürüyor.

yetiştiren sınıfa"[39] danışma düşüncesi gülünç görülüyordu. Bunun yerine Bell, bu grupların liderlerine danışmayı tavsiye ediyordu.[40]

Aşiret olarak adlandırılan halklar, belli bir şeyhe sahip olmadığı zaman, hem Iraklılar hem de İngilizler için sorunlar doğuyordu. Iraklılar için bu durum, kendi sorunlarının devlet görüşü içinde yer almadığı ve devlete erişemediği anlamına geliyordu. İngilizlere göre, bu gruplar kötü, kontrol edilemez bir istikrarsızlık kaynağı olarak görünüyordu:

> Mayıs başında 5.000 çadırdan oluşan, Muntafik konfederasyonuna mensup farklı aşiret üyelerinden oluşan geniş bir grup, Kut Bölgesinden Sirah Nahiyah'a geçti. Aşiret üyeleri silahlı olduğu ve tanınmış bir liderleri olmadığı için sorun yaşanacağı tahmin ediliyordu.[41]

Tanınmış konumda bir şeyhi olmayan aşiret, standartların altındaydı ve özerk olarak ele alınamayacak kadar yetersizdi.[42]

İngilizlere göre gerçek veya ideal bir aşiret, hiyerarşik açıdan üç kategoriye ayrılıyordu. Aşiret otoritesinin başında ve Bağdat'la asıl temas noktasında, teorik olarak bütün aşiret konfederasyonunu kontrol eden ulu bir şeyh vardı. Örnek olarak, Yukarı Fırat bölgesinde Dulaym kabilesini yöneten Ali Süleyman veya Zafir aşiretinin şeyhi olan İbn Suveyt gösterilebilir. Bu konumun aşiret geleneğine uygun olarak miras kaldığı varsayılıyordu.[43] Ulu şeyhin altında, "büyük şeyhler" veya konfederasyonu oluşturan aşiretlerin şeyhleri ve onların altında da, alt-aşiret kesimlerinin lideri vardı. Bu iki kategori, her aşirette geçerli değildi. Bazı aşiretlerin şeyhleri yoktu ve alt-lider rolü çoğunlukla, *sarkalın* (kiracı veya tarım faaliyetlerini düzenlemekle sorumlu kişi) rolüyle karıştırılıyordu.[44] Bu iki mevki de ulu şeyhten konum olarak daha

---

39 Gertrude Bell, *Mesopotamia, Review of the Civil Administration*. PRO Dışişleri Bakanlığı (FO), 371/5081, E13898, s. 150.

40 Bell, *a.g.e.*, s. 197.

41 BHCF, Dosya no 19/1, Sayı 5, *Intelligence Report* No. 11, Bağdat, 1 Ocak 1923, s. 4, paragraf 412. Bu kontrol eksikliği, lideri olmadığı sanılan aşiret halkına hava saldırısı tehdidiyle sonuçlandı. Benzer bir olay ve tepki için bkz., PRO AIR 23/546, tarih 4 Haziran 1923, Basra, Amarah ve Nasıriye'deki Operasyonlar, Bölüm II.

42 Dobbs Mayıs 1920 tarihinde "gerçekten önemli aşiretler ve önde gelen kesimlerinin çok iyi bilindiğini" öne sürüyordu. Bkz IOL, L/P&S/18 B. 342, Mesopotamian Constitution, Hindistan Hükümeti Dışişleri Sekreteri Bay H. R. C. Dobbs'un bildirisi, Bonham-Carter Komitesinin önerileri üzerine, 26 Mayıs 1920, s. 3.

43 IOL, L/P&S/10/761, P. 2581, Nasıriye Bölgesindeki Sömürge Valisi'nden gelen 5 Aralık 1920 tarihli Bildiri, sayı 7442.

44 Şeyh ve sarkalın altındaki kategoriler İngiliz tanımlamalarında farklı rolleri ve yetkilerine göre ayrılıyor. Sarkal ekonomi ve mantıkla daha ilgili ve böylece aşiret içinde daha az yetkili görülüyor.

düşüktü. O kadar ki Yüksek Komiser, bölgede İngiliz personel, Irak hükümeti ve alt-aşiret grupları arasında, küçük ilişkiler haricindeki bütün temasları engellemek için her çareye başvurdu.

Bu idealleşmiş aşiret örgütlenmesinde, zayıf bir demokrasi şekli, aşiretin üç seviyesine de yayılıyordu. Şeyh aşirete hâkimdi ve bu yapıyı, kişiliğin ve doğal zekanın gücüyle temsil etmeye başlıyordu. İngilizler, bütün toplumun, çıkar toplulukları etrafında örgütlendiğini görüyordu.[45] Böylece, şeyhin bu konumuyla desteklenebilir ve hayran kalınabilirdi. Diğer pek çok kişiyle birlikte Bell de bu gruptan, sık sık "büyük kişilikler" ve "aristokratlar"[46] olarak bahsederken, sistem genelde, "doğal bir denge" içinde sürdürülüyordu.

Şeyhlerin çocukları yalnızca yönetmek için doğmamıştı, aynı zamanda Irak devletinin yeni kurulan ordusundaki yerlerini almaya da fiziksel olarak daha uygundular. 1919 yılında Irak ordusu için asker alımı yapan Genel Müfettiş, Askeri Okul için Asurlu aşiretinden gelen genç erkeklerin araştırılmasını rica etmişti. Bu erkekler, adayın şeyh veya aşiret liderinin oğlu olduğunu belirten, mevki olarak Kaymakam'dan aşağı olmamak üzere bir yetkili tarafından tamamlanmış, sosyal mevkilerini gösterir belgeyi yanlarında getirmek durumundaydı.[47]

Böylece şeyh ve akrabaları, sömürgeci duygusal görünün muhafaza edilmesini sağlıyordu. Bu durum Yüzbaşı Holt'un, Şeyh Mahmud'un Mayıs 1931'de İngiliz birliklerine teslim olmasıyla ilgili olarak yaptığı tanımda belirginleşiyordu. Yüksek Komiser'e (ölümüne kadar Gertrude Bell'in sürdürdüğü görev) uzun süre Şarkiyat Sekreterliği yapan Holt, Irak'tan İngiltere'ye

---

Sarkalların Irak'taki tarımsal üretimde oynadıkları rolün ayrıntılı bir araştırması için bkz, Albertine Jwaideh, "Aspects of Land Tenure and Social Change in Lower Iraq During Late Ottoman Times", haz. Tarif Khalidi, *Land Tenure and Social Transformation in Middle East* içinde, American University of Beirut, Beyrut, 1984, s. 343-349.

45 Bkz. Sluglett, *a.g.e.*, s. 240. Diğer örnekler için bkz, BHCF, Dosya numarası 6/34/22 Konu Bay S. H. Longrigg'in Irak'taki Maliye Politikası üzerine notu. Yüksek Komiser'in notu, 10 Temmuz 1926, s. 43-44. Bu notta Dobbs bir şeyhin kendi aşiret üyelerini baskı altına alma isteğine "kabile geleneğinin çok daha etkili bir şekilde karşı çıkacağını" öne sürüyor. "Aşiret şeyhinin konumu aşiret üyelerinin rızası ve iyi niyetine öylesine bağlıdır ki onları baskı altına almaya veya belli bir sınırın ötesinde eziyet etmeye gücü yetmez."

46 Bkz. örnek olarak, *Bell's letter to Sir Valentine Chirol*, 29 Ocak 1918, Kutu 303/4/189, Sudan Arşivi, Durham Üniversitesi.

47 Bkz. BHCF, Dosya no 4/75, Irak Ordusu, sayı CRIA/423(A)2. 34/2, Irak Ordusu Karargahı, 23 Haziran 1929, Irak Ordusu Genel Müfettişi tarafından imzalanmıştır, s. 14. Ayrıca bkz BHCF, Dosya 4/14/19 II. Konu: Irak Ordusu Personeli, Karışık, s. 4. Savunma Bakanlığı, 13 Nisan 1932, Sayı 3147, Irak Ordusu Genel Müfettişinden Yüksek Komiser F. H. Humphrys'e. Şu anda temel ihtiyaç eğitim değil, cesaret ve kişiliktir ve bunlarda en büyük olasılıkla çöl veya Kürt şeyhlerinin ve muhtemelen Asur subaylarının oğullarında bulunmaktadır.

ve Hindistan'a bilgi dağıtımı ve politika oluşturulmasında önemli bir rol oynuyordu. Diğer taraftan, Şeyh Mahmud, İngiliz ve sonra da Irak devletinin, 1920'den beri Kürt bölgesindeki egemenliğine karşı çıkan başlıca unsurdu.[48] Mahmud'un yakalanması üzerine, Holt, onun geçmişini ayrıntılarıyla ele alan bir not yazdı; bu not geçmiş zamanlar için ağıtlarla vurgulanmış duygusal hayallerle doluydu.

Holt, Mahmud'un Nisan 1915'teki Şuaybiye savaşı sırasında Türk birlikleriyle yaşadığı ilk karşılaşmayı anlatıyor. Tıpkı eski soydan gelen diğer birçok aşiret lideri gibi Mahmud da yabancı işgalcilerle savaşmak için kendi topladığı feodal askerleriyle gelmişti. Ve duaların ardından:

> Mertlik çağının hâlâ kendi yanlarında olduğuna manarak, düşmanlarını ait oldukları yer olan denize geri püskürtmek için neşeyle süslenmiş atlarının üzerinde ileri atıldılar. Hâlâ görünmeyen düşmana alaylar ve meydan okumalarla seslendiler ama cevap veren sadece şarapnelin çığlığıydı. Bir düzine semer boş kalırken yirmi kadar at yere düştü. Heyecan kırılmış, ev, zaferden daha sevimli ve dünyadaki hayat da Cennet umudundan daha mutlu bir hale geldi ve atlılar dağıldı; her adam, yaralı Türklerden aldığı en az iki tüfek kadar daha zengindi.[49]

Mahmud'un İngilizlere nihai teslim oluşunu anlatırken, Holt'un bu adam ve temsil ettiği değerlerin geçip gidişine karşı duyduğu hayranlık şu coşkulu yazısında belirgindir:

> Pencvin'de teslim oluşunun ardından acıma esaretine doğru sürerken, Kürtler tepenin üzerindeki köylerden onun etrafında toplanmak ve elini öpmek için akın ediyordu. Ona elveda derken birçoğunun gözleri yaşlarla doluydu.
>
> Onun zorbalığı zalim bir hükümdarın isteğidir ama bir prensin cömertliğiyle yumuşar. Eğer zalimse, şahitler nerede? Ne yenilgi anında elini öpmek için etrafını saran köylüler arasında ne de ona karşı savaşan ve hepsi de onu rahatlatmak için neşeli bir söz söylemeye istekli olan Kraliyet Hava Kuvvetleri subayları (ve iki tanesi de onun esiri olmuştur) arasında zalim olduğunu söyleyecek şahit vardır.
>
> Şu nokta şüphesiz ki, tıpkı Garibaldi ve Mustafa Kemal gibi, kanun kaçağı bir çeteci. Fakat her iki taraf da söyleyeceklerini söylediği zaman, belki de en akılcı yargı, Mahmud'un en büyük hatasının bir asır geç doğmuş olduğudur.[50]

48 Aralıksız isyanı hakkında daha ayrıntılı bir açıklama için Sluglett, referanslar.

49 PRO, CO 730/163/6, 1931 Irak, Sayı 88069 (Bölüm 2) Şeyh Mahmud. Ekim 1930-Mayıs 1931 arasında Şeyh Mahmud'a karşı Güney Kürdistan'da yürütülen operasyonlarda Irak'a komuta eden Havacı Subay'ın raporu, Şeyh Mahmud hakkında Yüzbaşı V. Holt'un notu, s. 44-77.

50 *A.g.e.*, s. 77.

Bu noktada, Whitehall Sarayı ve Yeni Delhi'ye kadar geniş bir alanda dolaşan resmi bir raporda, eski zamanların mert kahramanı için yazılan duygusal ağıtı buluyoruz. Mahmud çağdaşlık ve ilerlemenin olumsuz güçlerine karşı, ortak terbiye ve cesaretle savaştığı Sherwood Ormanı'na yakışan bir figür olarak tasvir ediliyor. Bu romantik hale getirilmiş aşiret şeyhi imgesi, İngilizler'in, kırsal Irak yaşantısına dair bakış açılarına uyumluydu. Irak toplum yapısına dair bu hakim anlayış, en güçlü etkisini, İngilizlerin askeri güç ve ekonomik cömertliklerini nasıl kullandıkları konusunda gösterdi. Şeyh, yabancı bir dünyanın anlaşılmasını ve maddi düzeni sağlıyordu. Manda devletinin acil hedefleri ve uzun vadeli politikaları, Irak üzerinde, şeyhin sosyal gücü aracılığıyla uygulandı. Irak'a yönelik İngiliz yaklaşımını hareket ettiren de işte bu romantik görü ve mantıklı yöntemin birleşimiydi.

Bu duygusal söylem aracılığıyla yönetime karışan gerilimler, aşiret şeyhlerinin resmi olarak tanınması için gereken mekanizmalarda ve yönetimin bu şeyhleri kendi mevkilerinde güvenceye alma çabalarında görülebilir. Aşiret şeyhleri, sömürge memurları tarafından, "sembolik" ve "tanınmış" olarak ikiye ayrılıyordu. Organik ve otantik sosyal yapıların doruk noktası olduğundan, her iki şeyh kategorisi de belirli bir bölgeyi kontrol etmek için ihtiyaç duyulan sosyal saygınlık derecesine sahip görülüyordu. Fakat resmi tanınma kişinin, İngiliz idari düşüncelerine uyan ve düzeni sağlayan bir tavır içinde yönetebilmesine bağlıydı. Böylelikle iki tür şeyh belirlendi ve her ikisi de Irak toplumundan çıkmasına rağmen, İngilizlerin desteklediği, kendilerinden beklenenleri yapanlardı ve romantik imgeler olarak göklere çıkarıldılar.

Bir şeyh için hükümet tarafından tanınmak, beraberinde sorumluluk, ödül ve saygınlık getiriyordu. Aşiretin veya belli bir bölgenin iyi davranışını güvencede tutmak için şeyh aylık yardım alıyordu ve bazı durumlarda, bütün Bedevilerin kendi belirlenmiş bölgesinden çıkarak, pazarlara ve şehir merkezlerine doğru hareketini düzenleme hakkına sahipti. Örneğin Fahd Beg İbn Haddal, aylık 12.000 ruble yardım alıyordu.[51] Şeyh unvanının İngilizler tarafından tanınması, konumunu açığa kavuşturup güçlendiriyordu, çünkü en yakın rakiplerine, devlet müdahalesi tehdidi altında, onun otoritesine boyun eğme emri verilmişti. Bu hiyerarşi içinde ancak onun otoritesini kabul etmeleri durumunda tanınıp bir yer sahibi olabilirlerdi:

> Dahamşah'tan Ceyd ibn Micland'a, Fahâd Bey ve oğlu Mahrut'un huzurunda Fahad'ın, Dahamşah aşiretinin de üye olduğu Emarat konfederasyo-

51 BHCF, Dosya numarası 19/1 Cilt 6, *Intelligence Report* Sayı 23, 1 Aralık 1923, s. 6, paragraf 851.

> nunda ulu Şeyh olarak tanındığı ve erzak alımı için izin verme hakkına sahip olduğu bildirildi. Jaid'den Krala sadık kalması, Fahad'ın üstünlüğünü kabul etmesi, İbn Suud'la hiçbir ilişkisi olmaması ve Hükümete karşı yükümlülüklerini yerine getirirken Fahad'a yardım etmesi bekleniyor. Kendisine Dahamşah Şeyhi gibi davranılacak olmasına rağmen, Fahad ile barışmasının gerçek olup olmadığı görülene kadar resmen tanınmayacak. Cezza' al Miclad, 5.000 ruble teminat karşılığında serbest bırakıldı ama şimdilik Bağdat'tan ayrılmasına izin verilmeyecek.[52]

Bir idare yöntemi olarak akılcılık, duygusal olarak düzenlenmiş ortak örgüt kategorilerini tanımlamak için kullanılıyordu. Irak'taki devlet, ülkeyi, yerli kurumlar olarak görülen oluşumlar aracılığıyla idare etmesine rağmen, bu kurumlardan yararlanma girişimiyle onları değiştiriyordu. Eskiden belirsiz topluluklar olan gruplar artık katı bir şekilde tanımlanır hale gelmişti.[53] Şeyhin rolünü kesinliğe kavuşturmak ve şeyh ile aşiret üyeleri arasında etkili bir ilişki talep etmek suretiyle, şeyhin rolü ister istemez değiştirilmişti.

Cömert ekonomik ödüllerle bile, ağırlığı olan tanınmış şeyh mevkisinin "doğal" adaylarını belirlemek şaşırtıcı derecede zordu. 1923 yılındaki bir istihbarat raporu, devletin zorlayıcı gücünün, tutarsız Irak görüşüne maddi gerçeklik kazandırmak için nasıl kullanıldığını ayrıntılarıyla açıklıyor. Barkat aşiretinin sembolik şeyhi Kaşan el Cezi', Kaymakam'ı görmek için Semavah'a çağrıldı.[54] Kendi köyü dahil olmak üzere aşiretinin herhangi bir bölümü için sorumluluk almayı sert bir şekilde reddetmesi, bölgedeki sorumluluk alabilecek diğer kişiler de benzer şekilde davranınca kuşkuyla karşılandı:

> Aşiret tarafından yalnızca hükümetin amaçlarını öğrenmek için gönderilmiş olması muhtemeldir...[55]

> Ayın 24'ünde, Sufran aşireti Şeyhi Azzarah el Mecun hazır bulundu. Atavac ve Fellaha bölgeleri için sorumluluk almayı reddetti ama diğer talepleri yerine getireceğini söyledi[56]

52 *A.g.e.*, s. 6, paragraf 852.

53 Bkz. Sudipta Kaviraj, "On the Construction of Colonial Power. Structure, Discourse and Hegemony", Fagmar Engels ve Shula Marxs, *Contesting Colonial Hegemony: State and Society in Africa and India* içinde, British Academic Press, Londra, 1994, s. 21-32.

54 Barkat aşireti, 1920 ayaklanmasında büyük bir rol oynayan Beni Huceym konfederasyonunun bir parçasıydı. Semavah bölgesi (*kadha*), Muntefik eyaletinde (*liva*) Semavah ve Felluce arasında Fırat boylarında yaşıyorlardı.

55 BHCF, Dosya numarası 19/1 Cilt 6, *Intelligence Report*, Sayı 24, 15 Aralık 1923, s. 4-5, paragraf 875.

56 *A.g.e.*

> Dayatılan şartlara uymaya çalışmadığı düşünülüyordu. 30 Kasım'da bombardıman başladı ve 1 Aralık'ta Sufran lideri geri gelerek şartları kabul etti.[57]

Kaymakam tarafından çağrılan "sembolik şeyh", hükümet taleplerini reddederken, yalnızca zalim değil, gereken türde düzeni sağlayamamış da olabilirdi. Hava bombardımanının şokunu yaşadıktan sonra halkın, hükümet tarafından liderleri olarak belirlenen kişileri göndermekten başka çaresi yoktu. Daha sonra, bu kişiler, hükümet ve aşiret arasında aracılık yaptı. Şeyh, aşiretindeki her üyenin davranışından sorumlu gösterildi. Karşılığında da aşiret içindeki asıl mevkisi ne olursa olsun, hükümet kaynaklarını aktaran bir iletim hattı haline geldi. Dolayısıyla, bir kişiye verilen otorite, hava kuvvetleri ile yürürlüğe konuldu. Romantik aşiret hayatı görüsüyle, bu görünün şeyh imgesi aracıyla uygulaması arasındaki gerilim, İngiltere'nin aşiretlere yaklaşımını yönlendiriyordu. Irak toplumunun ortak algılanışı bilinçaltıydı ama Irak'ın nasıl yönetilmesi gerektiği konusundaki bilinçli politikayı şekillendiriyordu.

Şeyh veya sarkal olarak belirlenen kişiler, asi veya sorunlu hale geldiğinde daha uygun adaylarla değiştirildi. Ama araçsal kaygı söylemsel kavramayla şekillendirildiği için, bu değişiklik de şeyhlerle ilgili sosyal tabakadan gelmek zorundaydı. Örneğin el-Hasan'dan Hamudah, kanun kaçağı olduğunda, topraklarına yeğeni yerleştirildi. Hamudah daha sonra hükümetle barış yapmak istediğinde ise ortaya bir sorun çıktı:

> Karakteri ve geçmişi eski görevine geri getirilmesine olanak vermezken, onu acı bir kederle ve topraklarından ayrı bırakmak da gelecekteki bazı sorunların tohumlarını ekmek olurdu.[58]

Hükümetin tanımasına rağmen şeyhler halkı kontrolleri altında tutamazsa, aşiretlerinin tanınmaması ve topraklarının başkalarına paylaştırılması riskini de göze alıyordu.[59] Yanlış olan aşiret örgütlenme sistemi veya şeyhe ait güç değil, "kusurlu" şeyhlerin birbirinden ayrı kişilikleri ve aşiretlerinin

---

57 *A.g.e.*

58 BHCF, Dosya numarası 19/1 Cilt 6, *Intelligence Report*, Sayı 12, 7 Temmuz 1923, s. 1, paragraf 432.

59 1920 yılında Şeyh Sultan'a, aşiretinden bir kişi bir devlet memurunu kovduğu için 50 tüfek ceza verildi. Askeri Vali ve Sömürge valisi Yarbay F. C. C. Balfour, "eğer şartlara uyulmazsa aşiretlere sert davranılmalıdır. Sürekli kanunsuzlukları yüzünden hiçbir önemi olmayan insanlardır ve bence tamamen dağıtılarak Ebu Guraib'deki toprakları ellerinden alınmalıdır" yorumunda bulunuyor. PRO, FO 371/5072, s. 75.

aşiretle ilgisi olmayan yapısıydı. Açıkça görüldüğü gibi, sosyal gerçekler tabanda oluşuyordu. Bu gerçekler, Şeyh Sultan örneğinde, kanunsuzluk yüzünden aşiretin dağıtılması ve üyelerinin bir başka aşiret içinde karışıp kaybolma tehlikesiydi.

Irak devleti daha yerleşik olup parayla ilgili sıkıntı daha da büyüdükçe, devlet yardımlarının yerini toprak hibeleri aldı. Belirlenen şeyhler, kendilerinden ne beklendiğini ve İngilizlerin önemli çıkarlarını kendileri için nasıl kullanabileceklerini hızla öğrendi. Duleym kabilesinin ulu şeyhi Ali Süleyman, devlet yardımının kesileceğini öğrendikten sonra, kendisini endişelendirenin parasal değer olmadığını ama hükümetin değerli bir hizmetkarı gibi görünme konusunda sağladığı saygınlıktan dolayı yardıma değer verdiğini öne sürdü.

> Daha geniş bir bakış açısıyla yaklaşarak, aşiretlerin, gördüklerine göre hüküm verdiğini ve geçmiş hizmetlerinden dolayı tanınma olmaksızın ödeneğin kesilmesinin, elbette kendisi bu konuda rahat olmasına rağmen, aşiret üyeleri tarafından artık hükümetin güvenini taşımadığı şeklinde anlaşılacağını açıkladı. Saygınlığı da benzer şekilde zarar görecek ve tavsiyeleri o kadar istekli dinlenmeyecekti. Birçok aşiretin memnun olmadığından ve Türk yetkililerin geri dönmesinin, mevcut yönetim için bir gelişme olacağı yönünde dikkate değer boyutta söylenti bulunduğundan, hükümetin haberdar olduğunu varsayıyordu. Dünyada istediği en son şey *sevra'ydı* ve bunu engellemek için bütün nüfuzunu kullanırdı. Yine de bu bölgedeki hükümet güçlerinin çıkabilecek herhangi bir karışıklıkla baş etmek için küçük olduğunu düşünmekten kendini alamıyor ve sonuçta, kendi nüfuzunun azalmasına yol açan her şeye endişeyle bakıyordu.[60]

Şeyh otoritesinin sığ temelleri, 1920 isyanının yarattığı karmaşa yatıştıktan sonra gittikçe artan bir şekilde belirgin hale geldi. Ali Süleyman örneği, yalnızca Irak'taki daha büyük sorunun değil, aynı zamanda Manda yönetimi içinde aşiret yapılarının algılanması konusundaki ayrılıkların da altını çiziyordu. Bölge danışmanı Yetts, 1922 yılında Süleyman'ı hükümet kontrolünün muhtemel yandaşı olarak görüyordu: "Eğer siyasi alanda Şeyh Ali Süleyman'ın temsil ettiği tarzda bir yer bulunabilirse, hakları açık bir şekilde tanımlanan bu sınıfın gönülden desteğine güvenilebilir."[61]

---

60 BHCF, Dosya numarası 7/22/15I, İçişleri Bakanlığı: Duleym Liva, Konu: Duleym kabileleri reisi, Şeyh Ali al Süleyman, D. O. Sayı: 203, Gönderen: L. M. Yetts, Tümen Danışmanı Ofisi, Alıcı: Cornwallis, 30 Ocak 1922, s. 11-12.

61 BHCF, Dosya numarası 7/22/15I, Başlık: İçişleri Bakanlığı. Alt başlık: Duleym Liva, Konu: Duleym kabileleri reisi, Şeyh Ali al Süleyman, D. O. Sayı: 203, Gönderen: L. M. Yetts, Tümen Danışmanı Ofisi, Alıcı: Cornwallis, 30 Ocak 1922, s. 11-12.

Ama 1924 yılında, Ali Süleyman'ın, Duleym kabilesindeki üyeler üzerinde İngilizlerin ihtiyaç duyduğu tarzda nüfuzu bulunduğu şüpheliydi. 1920 ayaklanmasından sonra, pek çok bölgesel lider, karışıklıklarda kendi adlarına İngilizlerin ceza vermesini engellemek için Süleyman'ı ulu şeyhleri olarak tanımıştı. Yine de Ali Süleyman, dört yıl sonra hükümet desteği olmadan sarkal'lardan gelir toplayamıyordu. Duleym'deki İdari Müfettiş, Süleyman'ı devlet kontrolüne çok az etkisi olan veya hiç olmayan bir engel olarak görüyordu.

> Ali Süleyman, Bağdat'ta Duleym konfederasyonunun ulu şeyhi olarak algılanabilir ama Liwa otoritelerine göre mevkisini korumak için Hükümet desteğine giderek daha fazla güvendiği ne yazık ki apaçık ortadadır. Aşiret sisteminin parçalanmasıyla birlikte, hem Şeyh hem de Sarkal için, Duleym Konfederasyonunun sayısız kurumları içinde yer bulmanın giderek zor olacağı açıkça görünüyor. Sarkal, Şeyhi, uzun zamandan beri, er ya da geç üzerinden atacağı bir yük olarak görmüştür. Şu anda hükümetten gelecek bir işaret bekliyor.[62]

İçişleri Bakanlığı danışmanı Cornwallis, bu görüşü destekliyordu. Süleyman'ın, Suriye sınırı yakınında düzenin korunması için gerekli olduğu yönündeki Yüksek Komiser Henry Dobbs'un görüşüne karşı çıkarak, Duleym konfederasyonundaki asıl hukuk ve asayiş gücünün uzun zamandan beri Liva polisi olduğunu belirtti.[63]

Yüksek Komiser bu politika yorumuna büyük bir hevesle yanıt verdi:

> Benim görüşüm, çöl yollarını güvenli yapma amacıyla Ali Süleyman'ın, aşiretindeki *bedu* kesimi üzerindeki otoritesini korumanın gerekli olduğu ve aşiretin daha yerleşik kısmı üzerindeki otoritesi sarsılırsa, bu hedefi gerçekleştirmenin neredeyse imkânsız olacağı yönündedir. *Bedu* kesimi üzerindeki etkisini kaybetmeden yerleşik kesimin gözünde kendi geliriyle yaşayan basit biri haline gelemez; çünkü bu gruplar arasında açık bir ayrım çizgisi yoktur. Yerleşik kesim üzerindeki otoritesini azaltmamanın bir başka nedeni de Duleym konfederasyonunu, Suriye ile ilişkilerimiz açısından son derece önemli olan Akaidat aşiretleriyle ilişkilerinde kontrol etmek için Şeyhlik makamından başka yeterli bir mekanizmamız olmayışıdır.[64]

62 BHCF, Dosya numarası 7/22/151, Başlık: İçişleri Bakanlığı. Alt başlık: Duleym Liva, Konu: Duleym kabileleri reisi, Şeyh Ali al Süleyman, Duleym Bölgesi İdari Müfettişi'nin 27 Ağustos-13 Kasım 1924 dönemine dair Maliye Raporundan bölüm, s. 89-90.

63 BHCF, Dosya numarası 7/22/151, Başlık: İçişleri Bakanlığı. Alt başlık: Duleym Liva, Konu: Duleym kabileleri reisi, Şeyh Ali al Süleyman, Sayı: C/2779, Alıcı: Yüksek Komiser Sekreterliği, gönderen: İçişleri Bakanlığı Danışmanı Cornwallis, 9 Aralık 1924, s. 92.

64 BHCF, Dosya numarası 7/22/151, Başlık: İçişleri Bakanlığı. Alt başlık: Duleym Liva, Konu: Duleym kabileleri reisi, Şeyh Ali al Süleyman, Gönderen: H. Dobbs, Alıcı: Cornwallis, Danışman, İçişleri, 17 Ekim 1925, s. 103-105.

Dobbs'a göre Ali Süleyman'ın gücü, aşireti içindeki konumunun doğal bir yönüydü. Dolayısıyla, Süleyman'ın gücündeki herhangi bir azalmaya dış etkiler neden oluyordu. Bu durumda Dobbs, bunu devlet müdahalesinin doğrudan bir sonucu olarak görüyordu. Bu nedenle, polisin Duleym konfederasyonunda yaşanan cinayet haricindeki bütün olaylardan uzak tutulması gerektiğini savunuyordu. Bunun haricindeki her şeyin çözümü için Süleyman'a başvurulması gerekiyordu, böylece Süleyman'ın aşiret şeyhi olarak gücü de çağdaşlığın, devlet çalışanı olarak ortaya çıkan olumsuz baskılarına maruz kalmadan kendi doğal seviyesine geri dönebilirdi.

Şeyhlere maddi yardımda bulunma politikası tekrar tekrar Irak kabinesinin saldırısına uğradı. İngiltere, Irak hükümeti üzerine katı bütçe kısıtlamaları getirdiği için, şeyhleri güvenceye almaya harcanan para tartışmalı bir konu haline geldi.[65] Cornwallis bu uygulamanın ve politika için taşıdığı sonuçların farkındaydı:

> Asıl nokta, bütün şeyhlerin otoritesini sürdürmek ve bunu polisi güçlendirmek için kullanmaktır. İdari Müfettişler ve benim her zaman benimsediğimiz politika budur. Kasabada yaşayan her Arap'ın onayladığı bir politika değildir ve görünüşte, bir gereklilik olarak kabul edilmesine rağmen, daima buna karşı çıkacak girişimler gözlenebilir.[66]

İngiliz danışmanlar ile şehirli siyasetçilerin bakış açıları arasındaki çatışmanın gerekçesi, bu ve diğer birçok konuda şehir sakinlerinin ilgisizliğine ve kendi kentsel alanları dışındaki her şeyden korkmalarına bağlanıyordu. Bu durum, şehirli-kırsal ayrımını abartan ortak sosyal ontolojiden kaynaklanıyordu. Cornwallis ve Dobbs'un, devletteki alt kademede yer alan oyuncuların gücünü veya bütçeler hakkındaki kabine endişelerini hükümsüz bırakmalarına izin veren de işte buydu.

Henry Dobbs ve personeli, Irak toplumuyla ilgili düşünsel anlayışlarına, aşireti, şeyhleriyle özdeşleşmiş eşitlik taraftarı oyuncular topluluğu olarak

---

65 Bütçe 23 Nisan'daki bir sonraki toplantıda ayrıca görüşüldü. Aşiret şeyhlerine yapılan devlet yardımlarının ödeme önceliği konusunda biraz ateşli bir tartışma yaşandı. Yasin Paşa her türlü devlet yardımına karşı çıkanların öncüsüydü ve bu konuda, Nuri Paşa ile Naci Bey'den destek alıyordu. Abdüllatif Paşa da aynı görüşe sahipti, ama meselenin İçişleri Bakanlığına bırakılması gerektiğini söyleyerek noktayı koydu. Bakan, Abdul Muhsin Bey, "Irak Hukumeti'nin devlet yardımlarını kaldıracak bir konumda olmadığı" görüşündeydi. BHCF, Dosya No. 19/1, Cilt 5, *Intelligence Report*, Sayı 9, 1 Mayıs 1923, s. 2, paragraf 315.

66 BHCF, Dosya numarası 7/22/15I, Başlık: İçişleri Bakanlığı. Alt başlık: Duleym Liva, Konu: Duleym kabileleri reisi, Şeyh Ali al Süleyman, D. O. Sayı: C/3079, Gönderen: Cornwallis, Alıcı: Dobbs, 21 Ekim 1925, s. 108-9.

romantikleştiren bir söylem aracılığıyla ulaştı. Bu düşünceyi Irak'a istikrar getirmek için kullanarak, maddi gerçekliğini temelden değiştirdiler. Aşiretin romantik görüsünü mantıksal açıdan tanımlayarak da belirsiz ve aşırı belirlenmiş bir yapıyı numaralanmış ve sabit bir şekilde tanımlanmış bir yapı haline getirdiler. Şeyh ise aşiretin araç olarak kullanımında, kilit nokta halini aldı. İngilizler tarafından belirlenmeden önceki rolü her ne olursa olsun artık kırsal toplum ile manda devleti arasında en önemli muhatap olmuştu. Kendisine verilen görevleri gerçekleştirme konusunda başarısız olursa, devletin zorlayıcı gücü ona ve daha da önemlisi aşiretine haddini bildirmek için harekete geçiriliyordu. Hava Kuvvetleri, İngilizlerin orada zaten önceden var olduğuna inandığı gerçekleri yaratmak için kullanıldı.

SONUÇ

Irak'taki aşiret örgütlenmesinin tahmin edilen geleceği, bu sosyal yapıların nasıl algılandığının da güçlü bir göstergesidir. Örneğin Manda döneminin en ünlü tarihçilerinden ikisi olan Batatu ve Sluglett, aşiret parçalanmasını tanımlarken, sürekli gelişim yanlısı fikirlerini, Irak'a ve ima yoluyla da daha geniş Batılı-olmayan dünyaya atfetme eğilimindedir. Sluglett, aşiret parçalanmasını kaçınılmaz ve yerleşik hayata geçiş sürecinden kaynaklanan doğal güçlerin sonucu olarak görüyor.[67] Batatu, aşiret bağlılıklarının aşınma gerekçelerini, nehir ulaşımı (1859), telgrafın gelişi (1861), bunların beraberindeki İngiliz ekonomik etkisinin derinleşmesi ve Irak'ı kapitalist dünyaya bağlaması, devlet okullarının açılması (1869'dan beri), basının gelişmesi (özellikle 1908'den sonra) ve Türk devlet yetkililerinin her türlü güç aracını kendi ellerinde toplamak için 1831 ile 1914 arasındaki yinelenen girişimlerini de içerecek şekilde önemli ölçüde genişletiyor.[68]

Her iki yaklaşımın ortak çıkarımı, aşiretlerin bir gruplaşma veya taraf sız sosyal örgütlenmeye karşı ayrı ayrı bağlılığını çağdışı olarak görmekti. Hem Sluglett hem de Batatu için bu örgütlenmeler, çağdaşlık ve kapitalizmin ilerlemesi karşısında muhtemelen hayatta kalamazdı. Bu yüzden, her ikisi de aşiretçiliği, kaçınılmaz şekilde kapitalizm-öncesi sosyal ilişkilerle bağlantılı ve yok olmaya mahkûm olarak görüyordu.

İlginçtir, İmparatorlukta devlet hizmetinde çalışanların çoğu, aşiretlerin ilerleme karşısında kaçınılmaz şekilde yenilmeye mahkûm olduğunu düşünüyordu. Aşiret örgütlenmesinin büyük destekçisi Lord Lugard, toplumla-

67 Sluglett, *a.g.e.*, s. 239.
68 Batatu, *a.g.e.*, s. 22.

rın nasıl geliştiğine ilişkin olarak katı bir evrimci görüşe sahipti. Ona göre, Afrika toplumu üç gruba ayrılabilirdi. Gelişmeye giden evrimsel yolun bir ucunda "ileri toplumlar" ve diğerinde de lider tanımayan ve hâlâ sosyal örgütlenmenin ataerkil aşamasındaki "ilkel aşiretler" vardı.[69] Bu iki ucun arasında da Lugard'ın Afrika'daki sosyal yaşam için en iyi temel olarak gördüğü örgütlü kabileler vardı. Lugard'ın nefret ettiği "Avrupalılaşmış Afrikalılar", bu kademeli gelişim modelinden dışlanıyordu, çünkü onlar normalden uzaktı; olayların doğal düzeninden çıkmışlar, çok hızlı ilerlemeye çalışmışlar ve bu süreçte gerçekliklerini kaybetmişlerdi.

O zaman Lugard'a göre, aşiret parçalanma süreci acınacak halde ve gelişimi de yavaş olmasına rağmen en sonunda kaçınılmazdı. "Bu doğal evrim süreçleri, tarihte bilinen her medeniyette görülebilir."[70] En sonunda, bu evrim süreçleri, aşırı bireyselleşmenin yanı sıra "aşiret otoritesi ve kurumları ile aşiretin yerli yaşam koşulları üzerinde parçalayıcı bir etkiyle sonuçlandı".[71]

Afrika'yı evrimsel tarihin genel akışından farklı yapan nokta, Avrupa müdahalesiyle aşırı hızlı hareket eden bir süreçti. Böylece süreci mümkün olduğu kadar düzenlemek ve kendi yarattıkları dinamik bir süreç üzerinde baskı uygulamak, Avrupalılara kalıyordu.

Buna benzer çeşitli görüşler, 1914'ten 1932'ye kadar Irak'ta kalan sömürge personeli arasında da bulunabilir. Şeyh ve aşiretin en ateşli savunucusu Sör Henry Dobbs'dan, toprak uzmanı ve bireyselleşmenin tutkulu destekçisi Sör Ernest Dowson'a varana kadar "aşiret"in ömrü kaçınılmaz şekilde sınırlı görülüyordu. Bu çöküş sürecinin nedenleri ve iyi bir şey olup olmadığı, Irak'takilerin görüşünü ikiye bölüyordu.

Irak'taki İngiliz müdahalesinin ilk aşamalarında, aşiret parçalanmasına neden olarak görülen Osmanlı İmparatorluğu'nun politikalarıydı. Zayıf ama sinsi Osmanlı devleti bir zamanların büyük aşiret federasyonları arasına parçalanma tohumları ekmişti.

> Türkler, şeyhlerin gücünden faydalanmak yerine daha önceden var olan bu tarz yerli düzen unsurlarının yok olması suretiyle kendi konumlarını güçlendirmek şeklindeki klasik politikalarını izliyordu. Yerli hâkimiyeti tanıyıp onu kendi hizmetine sokmak Türk anlayışının dışındaydı ve yerli hâki-

69 Lord Lugard, *The DualMandate in British Tropical Africa*, Frank Cass & Co. Ltd, Londra, 1965, s. 75.

70 Lugard, *a.g.e.*, s. 281.

71 *A.g.e.*, s. 215.

> miyetinin rahatsız edici konumu için söylenebilecek en iyi şey onu korumayı başarmasıydı.[72]

Osmanlı devleti, yanlarında, çağdaşlığın kirletici etkilerini getiren zayıf Türk vergiciler ile özdeşleştiriliyordu. Sonuç, kabileler arasında sonu gelmez tartışmalar ve dengeleme, bölünme, parçalanma isteğiydi.[73] Longrigg'e göre bu durum, yaşamlarını yeni ve yabancı duruma uyarlamaya çalışan aşiret üyelerinin yaşam şeklinde ve kişiliğinde gözle görülür bir düşüşe yol açtı.

Manda devleti kurulduktan sonra, ileri yönlü çağdaşlık yürüyüşünün durdurulamaz olduğunu İngiliz personel de anladı. Irak'taki varlıklarının, yanlarında getirdikleri düzen ve istikrarın en sonunda, Irak toplumunu değiştireceği açıkça görünüyordu. Bunun olacağı konusunda geniş çaplı bir mutabakat olmasına rağmen, sürece yönelik tavırlar ve değişimin ne kadar süreceğine dair tahminler aynı değildi. Aynı şekilde, bu konu üzerindeki görüş ayrılıkları, farklı yorumları şekillendiren sosyal ontolojiye bakarak sınıflandırılabilir. Örneğin Sör Ernest Dowson, Irak'ta seyahat edip toprak kullanım hakkı sistemleri üzerine raporunu yazarken aşiretlerdeki artan genel bir yerleşik hayata geçiş süreci ile azalan aşiret bağlılığı ve otoritesini saptamıştır. Bunu da, doğrudan doğruya hükümet otoritesinin yayılmasına bağlamıştır:

> Tavsiye edilen her yerde aşiret parçalanması hızlanıyordu, her yerde aşiret üyeleri bireyselci anlayışı benimsiyor ve kendi kişisel toprağını istiyordu.[74]

Dowson'a göre, bu olumlu bir süreçti; aşiret sisteminin baskılarından kurtulan mantıklı birey, artık modern bir devlet ve medeniyetin onlara tanıdığı özgürlükle kendi hayatını yaşayabilirdi. Bütün yaşanmış olanlar, modern dönem öncesi dünyanın kısıtlamalarıydı ve bireyin omuzlarından kalkarak gelişmesine izin veriyordu.[75]

---

72 Gertrude Bell, *Mesopotamia: Review of Civil Administration*, 9 Kasım 1920, PRO FO 371/5081, bildiri E13898, s. 94 [Mezopotamya'da 1915-1920 Sivil Yönetim, çev. Vedii İlmen, Yaba Yay., İstanbul, 2004].

73 Longrigg, *Iraq, 1900 to 1950, a.g.e.*, s. 25.

74 BHCF, Dosya numarası 6/34/65, Açılış tarihi Ocak 1931, Konu: Sör Ernest Dowson'un Irak'taki toprak yerleşimleri ve müttefik ırak hükümeti hakkındaki raporu. Sör Ernest Dowson'un Toprak Kullanım Hakkı ve İlgili Sorunlara dair Araştırması ile birlikte Reformun Başlatılması için Önerileri, s. 20.

75 Bu görüş, ülkedeki ilerlemenin mantıklı düşünce ve bireysel eylemin desteklenme seviyeleriyle belirlenebildiği James Mill'in Hindistan hakkındaki görüşünde olduğu gibi aynı felsefi mirastan geliyor. Bu aşiret parçalanması düşüncesi, Manda dönemi boyunca destek buluyor. Örneğin, "parçalanma zaten başlamıştır ve aşiret konfederasyonunun zorbalığına açıkça karşı çıkan bu insanların isteğini yansıtmaktadır". Şamiyah Bölgesi, Yıllık İdare Raporu, 1 Ocak-31 Aralık 1918, Cilt 1,

Dowson'un zıttı olan görüş, John Glubb tarafından çok iyi temsil ediliyordu. Glubb, aşiret sisteminin çöküşte olduğunu fark etmişti. Glubb'a göre bu ölümcül hastalığın nedeni de teknolojinin gelişiydi. Aşiret sistemini öldüren, araba, yol ve uçaktı.[76] Fakat bunu gelişimin hoş geldin etkisi olarak görmenin ötesinde, Glubb "ataerkil sistem" olarak adlandırdığı yapının geçip gidişine üzülüyordu. Glubb'a göre, ataerkil kavramına Avrupalıların aşağılayarak bakmasına rağmen, bu kavramın birçok faydası vardı. Temelde yöneten ile yönetilenin karşılıklı sevgisi üzerine kuruluydu.[77]

Birçok meslektaşı gibi Glubb da neden olduğu karışıklıktan son derece rahatsızdı. Nisan 1923 tarihli bir günlük yazısında, Asya ve Afrika uluslarının kendi geçmişlerinden kesin bir şekilde kopması ve bir anda Batı demokrasilerinin düşünce yapısını ve geleneklerini benimsemesi gerektiğini talep etmeyi sürdüren" İngiliz gazeteci ve siyasetçi, Woodrow Wilson'a ağzına geleni söylüyordu. Glubb yazısını şöyle sonlandırıyordu:

> Bu ulusları, kendi kendilerini, kendi istedikleri şekilde yönetmeleri için yalnız bırakmak daha pratik, aynı zamanda daha kibar olmaz mıydık?[78]

Glubb ve birçok meslektaşına göre, Irak'a getirdikleri miras, yani aşiret sistemini yok eden çağdaşlık, arkasında olumsuz olduğuna inandıkları birçok sonuç getirirken dürüst olmaktan da uzaktı.

Fakat yukarıda ayrıntılarıyla açıklanan çeşitli yorumlar, ortak bir sonuçta birleşiyordu: Aşiretin kaçınılmaz yok oluşu. Bugünkü Irak'a gelişigüzel bir bakış bile, nasıl tanımlanırsa tanımlansın, aşiret dayanışması ve şeyh imgesinin ölümünün ilanının ne kadar erken olduğunu gösteriyor.[79] Farklı gö-

Mezopotamya'daki İşgal Edilen Kesimler ve Bölgelerin 1918 Yılı için İdari Raporları, PRO CO 696/1, Irak İdari Raporları 1917-1918, s. 72. Ayrıca "geçen iki yılın olaylarından sonra ulu şeyhin kendi imkânlarına bırakılırsa, ululuğunu hızla kaybedeceği konusunda hiç şüphe yoktur. Aşiret üyeleri çok insancıldır ve çoğu durumda düşmanları olan ve hemen her seferinde topraklarının bir kısmını isteyen biri tarafından dikta yönetimi dayatılmasına karşı çıkıyorlar". Sük el Şuyuh'un 1921 yılı İdari Raporu, haz. bölge danışman yardımcısı Bay G. C. Kitching, CO 696/4, Irak İdari Raporları 1921-1922, s. 56.

76 Bkz. örnek olarak J. B. Glubb, *The Story of the Arab Legion*, Londra, Hodder ve Stoughton, Londra, 1946, s. 8 ve *Arabian Adventure, a.g.e.*, s. 65. Hâkim görüş aşiret sisteminin modernliğin etkileri ve "medeniyet" ile şehirleşmenin artmasıyla yok edildi yönündeydi. Bkz. örneğin, *Report on Iraq Administration*, Ekim 1920-Mart 1921, His Majesty's Stationary Office, Londra, s. 19 ve IOL L/P&S/10/619, Dosya numarası: P433 1919 2 Aralık 1918, *The Future of the Tribal System by the Assistant Political Officer*, Hillah, s. 526.

77 Glubb, *Arabian Adventures, a.g.e.*, s. 65.

78 Nisan 1923 tarihli günlük yazısı, Glubb'dan alıntı yapılmıştır, *a.g.e.*, s. 73.

79 Bkz. örnek olarak, Amatzia Baram, "Neo-Tribalism in Iraq: Saddam Hussein's Tribal Policies, 1991-96", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 29 (1997), s. 1-31.

rüşlere sahip çeşitli aydınları ve sömürge memurlarını, aşiretlerin sosyal gruplaşmalar ya da kimlik tanımı ve bağlılık için bir hedef olarak sürdürülemeyeceği konusunda hemfikir olmaya yönlendiren neydi?

Yukarıda belirtilen her iki genel yaklaşım da ontolojileri bakımından, indirgemeciydi. Kullandıkları kavrama (bu durumda aşiret kavramına) anlam yüklemek amacıyla, diğer kategoriler, ya aşiret kavramının içinde eritildi ya da bu kavramın hâkimiyetine alındı. Örneğin Dowson, bireyi, değerlendirmenin nihai ve hâkim birimi olarak görüyordu. Bireyin aracılığı, o bireyin eylemlerini ve bu insanların parçası olmayı seçtiği sosyal gruplanmaları açıklıyordu. Dowson ve Batatu'ya göre, bu model için, Irak'taki aşiret birimleri ve bağlılıklarında ısrar edilmesi yanlıştı. Kapitalist sistemdeki mantıklı bireyler, görüşlerinin, sosyal etkileşimleri düzenleyen aşiret yapısıyla sınırlanmasını tercih etmiyordu. Dowson'a göre aşiretler, bireylerin özerklik talepleriyle ayrılarak yavaşça ve değiştirilemez bir şekilde parçalanıyordu. Diğer yandan, Batatu, Irak'ın dünya kapitalist sistemiyle bütünleşmesiyle, bu çağdışı aşiret yapıların neden yok olmadığına ilişkin açıklama için İngilizlere bakıyor. Kapitalizmin gelişimci ilerleyişini durduran ve kendi çıkarlarını düşünerek, şeyhleri ve aşiret sistemini yapay bir şekilde güçlendirmek için müdahale eden de sömürge devletiydi.[80] Bu sömürge devleti, Irak'ın gelişimini, Manda yönetimi sona erdikten çok sonra da engelleyen bir sistem olacaktı.

Aşiret yapılarının yok oluşunu değerlendirmenin diğer yolu, hem Glubb hem de Dobbs tarafından ifade edilen yoldur. Burada, sosyal bir birim olarak aşiret, nihai nedensel yapıydı. Irak'taki bireyler daha geniş bir birimin sınırları içinde, kendi temsil yetkilerini kazanıyordu. Bu birim, belirsizliğe hiç yer bırakmadan kesin şekilde tanımlandı. Layne, bu yaklaşımın aşiret üyelerini "ayrı ve eşsiz bir sosyal tür" olarak şekillendirdiğini ve "kültürün bir vücuda benzetildiği organik bir kültür modeli açısından bakıldığında, eğer bu unsurlardan biri, örneğin, çadırda yaşam eksik olursa, kültürün sakat kalacağını" belirtmişti.[81]

Dobbs ve onun sosyal görüşünü paylaşanlara göre aşiretin özü, yalnızca kırsal ortam ve ortak örgütlenmesi değil, aynı zamanda modernizm-öncesi, kapitalizm-karşıtı yaşam biçimiydi. Dobbs ve İngiliz yönetiminin büyük çoğunluğu çağdaşlaşmanın kaçınılmaz zaferini kabul etmesine karşın, bunu pek hoş karşılamadı. Şeyh, aşiret ve Irak'ın özü, onlara göre modern dünyanın ölümcül sıradanlığını yudumladıkça yavaş yavaş yok olmaya, işte bu yüz-

80 Bkz. Batatu, *a.g.e.*, s. 24, 82, 87, 88-99.
81 Layne, *a.g.e.*, s. 13.

den mahkumdu. Böyle görülen aşiret sistemi değişemezdi, sabitti, eğer kendini içinde bulduğu şartlara tepki verirse (zaten vermeliydi), en sonunda yok olmak durumundaydı.

Aşiret kavramını, bireyin rolünü ve çağdaşlığın etkilerini ele almanın üçüncü bir yolu, sosyal yapıları ve bireysel temsil yetkisini birbirinden ayrı ve çok farklı kavramlar olarak görmek olacaktır. Sosyal yapılar, kesinlikle parçaların yani bireylerin toplamından büyüktü ve bu yüzden onlara indirgenemezdi. Fakat aynı zamanda bireylerin, içinde doğdukları yapıyla ilgili olarak (sınırlı da olsa) göreceli bir özerkliği olduğu da açıktı. Iraklı bireyin kendini içinde bulduğu toplum, –her zaman, zaten– o bireyden önce var oluyordu. Yine de bu durumda aşiret içinde hareket eden birey, söz konusu yapılar kendi kendini kopyalarken onları değiştirme olasılığına sahiptir:

> ... (Eğer) toplum çoktan oluşturulduysa, o zaman herhangi bir somut insan praksisi ya da eğer isterseniz nesnelleştirme eylemi, toplumu sadece değiştirebilir; bu tarz eylemlerin bütünlüğü toplumu devam ettirir veya değiştirir.[82]

Hangi kategorinin gerçeklerle ilgili olarak daha kesin olduğu kararına varmaya çalışmak, (birey veya aşiret) yanlış türde bir soru sormaktır. Toplum kendi etkilerinden, yani insanların eylemlerinden ayrı olarak düşünülemez ama sosyal yapıların maddi bir boyutu vardır ve bu sosyal yapılar, bağlı oldukları insan bilincine indirgenemezler. O zaman, gücü ve önemine ilişkin açıklamaya zarar vermeden, aşiret hakkında tarafsız bir yapısal ilişki olduğu hükmü verilemez. Irak toplumu değişirken, aşiret de kafa karıştırıcı ve hızla değişen bir dünyadaki belirgin sosyal kesinliğin yansıması olarak, aynı derecede önemli hale geliyordu. Aşiret bağlılıkları, aşiretlerin, örgütlenmiş yapılar olarak ortak rolü yanında, insanların kendilerini nasıl gördüğüne de bağlı olduğu için, bu kimliklerin oluşturulduğu yapısal çerçeve yeni yapısal gerçeklerle değiştirildikten çok sonra da insanların yaşamında dikkat çekti ve varlığını sürdürmeye devam etti.

82 Roy Nhaskar, *Reclaiming Reality, A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*, Londra, Verso, 1989, s. 76.

12

Aşiretler ve Milliyetçilik: Irak'ta Aşiret Siyasi Kültürü ve Davranışı, 1914-1920

THAİR KARİM

Bu bölüm, 1914-1920 yılları arasında, Irak'taki aşiretçilik politikası ile milliyetçilik karşıtlığını yeniden incelemektedir. Araştırma, daha sonradan birçok eserde milliyetçiliği etkileyen bir isyan olarak tasvir edilen, 1920 yılındaki Orta Fırat bölgesi aşiretlerinin isyanı başta olmak üzere, modern Irak tarihini şekillendiren tarihi olayların yeniden değerlendirmesini içermektedir.

Bu bölümde öne sürülen asıl görüş, söz konusu dönemdeki milliyetçilik kavramının, belirsiz bir ideolojik oluşumdan başka bir şey olmadığıdır. Bu oluşum, dönemin olaylarına, kısmen Irak devletinin kurulması sırasında ama çoğunlukla da kurulmasından sonra yansımıştır. Birçok sosyal bilimci, gazeteci ve siyasi eylemci, bu hikayenin milliyetçi sunumunu eleştirmeden kabul etmiş olsa da bu araştırma, bu tarz milliyetçi bir söylemi, tarihsel bir bakış açısıyla yapı bozumuna uğratma girişimidir. Açıkça görüldüğü gibi bu girişim, güç-doğrultulu ve güç-odaklı diğer çağdaş milliyetçi söylemler için de çıkarımlara sahiptir.

Bu çalışma, İngilizlerin, devleti şekillendirme planlarının çoktan uygulamaya koyulduğu bir dönemde, orta düzeydeki Fırat liderleri tarafından maksatlı bir şekilde başlatılan 1920 isyanının, siyasi-ekonomik konum için bir tür aldatmaca olduğu görüşünü ileri sürmektedir.

MİLLİYETÇİ TARİHİ VE KAHRAMANLARINI NİTELENDİRME

Hemen hemen bütün Iraklı siyasi eylemciler ve sosyal bilimciler 1920 devrimine, Iraklıların İngilizlere karşı savaştığı ve böylece Irak devletini ortaya çı-

kardığı ilk tarihi eylem olarak bakar. Özellikle de milliyetçi tarih yazımı, 1920 yılındaki sorunlu olayları yorulmadan tekrar tekrar anlatmış, en sonunda da milliyetçi simge ve milliyetçi tarih için gözde olan basmakalıp bir örnek ortaya koymuştur.

Iraklı olmayan birçok modern Irak tarihi öğrencisinin yanı sıra çoğu Iraklı yazar ve aydın aynı şekilde, 1920 yılı yaz ve sonbahar mevsimlerinde, İngilizlere karşı yaşanan olayları, Irak devletinin kurulmasına neden olan milliyetçi ve devrimci ruhun özü olarak nitelendiriyordu. 14 Temmuz 1958 askeri darbesi ve Saddam'ın "tarihi eylemleri" haricinde, bu ülke tarihinde hiçbir olaya, 1920 isyanı kadar saygı duyulmamış gibi görünüyor. Bu görüşü benimseyen yazarlar arasında sadece, özellikle Marksist yazarların ve siyasi eylemcilerin, duygusal gurur ve tarihi övgüleri için kapıları sonuna kadar açan Sovyet tarihçi Kotolov değil, aynı zamanda, emperyalizm-karşıtı özgürlük isyanlarına aşırı değer vermeyi tercih eden ve isyanı destekleyen Batılı yazarlar da yer almaktadır.

Ünlü İngiliz subayı T. E. Lawrence, 1920 isyanını Irak'taki milliyetçi isteklerin bir ürünü olarak tasvir eden belki de ilk kişiydi. Lawrence'ın görüşü, esasında kendisi ile Irak'taki ilk memurlar olan Hindistan Sömürge Bakanlığı'nın önde gelen isimleri (en başta Arnold Wilson) arasındaki siyasi çizgilerin kesinleşmesiyle belirlendi. Lawrence, Wilson ve Sör Percy Cox'un desteklediği görüşlerin yanlışlığını açığa vurarak kendini haklı çıkarmakla, siyasi ve saygınlık kazanacağı çıkarlara sahip oldu. Bu ikili, Lawrence'ın ilişki içinde olduğu Kahire'deki Arap bürosunun savunduğu görüşlere şiddetle karşı çıkıyordu. Görünüşe bakılırsa aşiret isyanlarının nedenleri ve yapısına ilişkin olarak Lawrence'ın yaptığı açıklama, bu tarz isyanları sömürgecilik karşısında yeni yeni ortaya çıkan milliyetçi hareketlerin ifadesi olarak gören entelektüel bir ortamda kolayca benimsenmişti. Aslında bazı yazarlar 1920 isyanını, ırk, kan ve tarihten gelen etnik gurur, bazıları da iddiaya göre, Bedevilerin özelliği olan özgürlük aşkı bakımından tanımlayacak kadar ileri gidiyordu (Ireland, 1937, s. 144).

İsyanın liderleri, kendi kişilik ve eylemlerini metheden ideolojik bir görüşü desteklemek için birçok girişimde bulunuyordu. Örneğin, isyan hakkında pek çok eser yazan tarihçi Abdullah Fayyad'ın babası da olaylara siyasi yönden karışmıştı (Fayyad, 1975, s. 266). 1920 ayaklanması ve buna yol açan olaylar, milliyetçi ve oldukça ahlaki dersler veren ifadelerle sunulduğu zaman, şu veya bu grup ya da kişi tarafından oynanan role mümkün olduğunca çok ağırlık ve önem yüklemek için farklı aracılar tarafından aralıksız

çaba gösterildi. Bu yeniden yazım süreci, Irak devletinin başlangıcından sonra yoğunlaştırıldı, çünkü isyanda devletin doğuşuyla sonuçlandığı varsayılan önemli rollerin üstlenilmesi, aynı zamanda yönetimdeki yüksek siyasi mevkilere erişim ve terfi için de ahlaki talepler anlamına geliyordu.

Örneğin, olaylara katılan ve sonra bunları yazan Faruk el-Mizhir el-Fir'oun kendi aşireti el-Fatla liderlerinin oynadığı, eşsiz, farklı ve öncü olarak görülen rolü vurgulamaya çalışıyordu. El-Firun, kendi aşiret liderlerini "bağımsızlık devriminin" tek kahramanları olarak tasvir ediyordu (al-Fir'oun, 1952, s. 7). Bunun aksine, Bağdatlı tanınmış bir milliyetçi lider olan Ali el-Bezirgan, El-Firun'un sadece kişisel görüşler olarak gönderme yaptığı birçok belgeyi reddederek, aynı şevkle El-Firun'un bütün hikâyelerini inkar etmeye çalışıyordu (al-Bazirgan, 1954, s. 7). el-Firun'un aksine Ali el-Bezirgan, kendisi de dahil olmak üzere Bağdat seçkinlerinden özellikle belli kişilerin oynadığı öncü ve aydın rolü göstermek için çabalıyordu. Bu seçkin kişileri, 1920 devriminin "düşünen dinamosu" ve "beyni" olarak tanımlıyordu.

Muhammed Mehdi el-Basir ve Muhammed Hayrreddin el-Ömer gibi Iraklı tarihçiler, devrimi başlatma konusunda siyasi partilerin oynadığı sıra dışı rolü daha önceden methetmişti. Kendisi Şii olan el-Basir, Bağdat'taki el-Ahd (Akit Birliği) ve *Hâris el-Istiklal* (Bağımsızlık Muhafızları – bir grup ünlü Şii bu partide etkindi) partilerinin rolüne dikkat çekmiştir. Bunu tersine, Sünni Müslüman olan el-Ömer, Akit Birliği'nin Musul kolunu, ülke ve ülkenin bağımsızlığı için sergiledikleri vatansever kahramanlıklara büyük övgüler dizerek vurgulamaya çalışmıştır (al-Basir, 1924; al-Umari, 1925).

Özellikle Şii geçmişe sahip diğer yazarlar, kutsal şehirlerden gelen ünlü Şii din adamlarını, bu olaylarda hem entelektüel hem de ahlaki yönden en dikkat çekici rolü oynamış gibi tanıtıyordu. Bu din adamları arasında, o dönemde Kerbela'da bulunan büyük mücahit el-Şirazi ve Bağdat'taki Muhammed es-Sadr gibi diğer Şii mücahitler de vardı.

Bu tarz yorumlar, olumlu veya olumsuz olması fark etmeksizin Irak devletinin gelişimindeki farklı boyutları anlamaya ve aşiretlerin bu süreçteki rolüne ciddi şekilde zarar vermiştir. Bu yorumlar üzerine görüşlerini açıklayan Ali el-Wardi, "yeni nesilleri milliyetçilik konusunda bilgilendirme işinde başarılıydılar ama bu tarz yorumlar bilimsel araştırma alanında işe yaramaz," demiştir (el-Verdi 1977, s. 342).

Tarihçi Abdur-Rezzak el-Hasani de olayların özünde tamamen yerel olduğunu kanıtlamak amacıyla, aşiret isyanlarının önde gelen bazı kahra-

manlarını sorguya çekmeye çalıştı. Bu görüşü, Muhsin Ebu Tabih ve çeşitli isimler dahil olmak üzere, çoğu aşiret lideri ve saygın kişi tarafından doğrulandı. El-Hasani, Irak isyanının büyük Arap devrimiyle hiçbir ilgisi olmayan yerel bir olay olduğunu ve devrimin, isyancıların, para, askeri malzeme ve diğer kaynakları devreye sokmasıyla başlatıldığını göstermek için bir kitap yazdığını ve araştırma yaptığını söyledi (al-Hasani, 1935, s. 145).

El-Hasani'nin bütün çalışmasında görülen, devrimin temel nedeninin, siyasi bağımsızlık arayışı olduğudur. Hasani, 1920 isyanının, Fırat sakinleri tarafından özellikle hazırlanan bir bağımsızlık isyanı olduğunu ve bu yüzden bir Fırat isyanı olduğunu öne sürüyordu. Onun bakış açısıyla, diğer bölgelerdeki birçok aşiret, hepsinin ötesinde de Duleym gibi Sünni kabileler katılsaydı, o zaman bu bir Irak devrimi olurdu (al-Hasani, 1935, s. 56).

Asi aşiret liderlerinin asıl amacının Irak'ın bağımsızlığı olduğu şeklindeki varsayım, yalnızca o dönemdeki aşiretin siyasi kültürel gerçeklerine, hayal gücüne veya davranışlara ters düşmekle kalmaz, aynı zamanda bu devrim öncesindeki olayların gerçek oluş sırasına da ters düşer. Bu varsayım, özellikle İngilizlerin isyan patlak vermeden önce Irak'taki Arap devletinin kuruluşunu zaten onayladığı ve yetki verdiği gerçeğiyle tutarsızdır. Böylece el-Hasani'nin açıklamaları, asi aşiret liderlerinin öne sürdüğü, özellikle daha sonraki bütün seçenekleri eleştirmeden kabul eder.

1920 isyanını düşman dış güçler tarafından düzenlenen komplolara mal eden, üçüncü bir yorum vardır. Binbaşı Bray gibi bazı İngiliz istihbarat subayları, aşiret isyanlarını Alman, Kemalist veya Sovyet entrikalarına bağlıyordu (Attiya, 1988, s. 462) ama İngiliz Dışişleri Bakanlığı, bu değerlendirme anlayışını onaylamadı ve bir bütün olarak komplo teorisi, temelsiz olduğu gerekçesiyle daha sonraki araştırmalarda kullanılmadı. Irak'taki Yüksek Komiser Yardımcısı Albay Wilson'un benimsediği komplo açıklaması da aynı şekilde başarısızdı. Wilson, Irak, Suriye ve Bereketli Hilal'in (Mezopotamya) tamamını içine alan federal bir Arap devleti kurma girişimi için Şerifeyn subaylarını ve Suriye'de Kral I. Faysal'ın kısa hükümdarlığında kurulan, Arap hükümetini suçluyordu. Wilson'u konu alan kitabında John Marlow da bu açıklamayı doğrulamaya çalışır. Ayrıca Iraklı Ahd (Akit) subayları ve Suriye tarafından, başta Kerbela ve Necef olmak üzere, Orta Fırat bölgesindeki asilere, büyük miktarlarda silah ve para sağlandığını söyler. Fakat sözde dikkat çekici büyüklükteki bu tarz yardımı kanıtlamak için ikna edici bir kanıt veya gerçeklere dayanan yeterli veri sunmaz.

OSMANLI İDARESİNDEKİ IRAK'TA İNGİLİZ İŞGALİ

Şimdi Irak'taki İngiliz işgalini, işgalin sınırlarını ve aşiretler ile aşiret konumları ve davranışı üzerindeki etkisini inceleyelim.

Birinci Dünya Savaşı'nın başlamasının üzerinden bir yıl geçmeden önce ve Türkiye'nin Almanya ve Mihver* devletleri yanında savaş ilan etmesinin hemen ardından, Hindistan'daki İngiliz birlikleri, Basra'ya ayak bastı ve Şuaybiye savaşından sonra, Basra 15 Nisan 1915'te düştü. Bu işgali iki ay içinde Umare şehri izledi. İngiliz birlikleri, Fav-Umare-Nasıriye üçgeninin tamamını ele geçirdi. Birlikler, işgal edilen şehirlerdeki konumunu sağlamlaştırdıktan sonra, 1915 sonunda, Kut'a doğru ilerledi. Fakat bir dizi askeri etmen yüzünden, sevk edilen İngiliz gücünün yalnızca o zamana kadarki başarılı ilerleyişi durdurulmakla kalmadı, aynı zamanda Türk orduları tarafından kuşatılan birlik nihayet 29 Nisan 1916'da kayıtsız şartsız teslim oldu (Longrigg 1953, s. 30).

Bu başarısızlık, bölgedeki İngiliz politikasının geleceği için muhtemelen önemli sonuçlara sahipti (ayrıca el-Nefisi, Abdullah, 1973, s. 107; Yapp, 1987, s. 517). Kısa süre sonra, Bağdat'a doğru bir saldırı için hazırlık yapma kararı alındı. Yeni atanan Kumandan General S. Maude, ordularına Dicle nehrinin güney kıyısını geçme emri verdi. İngiliz birlikleri, Türk kuvvetlerini, Bağdat'ın güneyindeki çoğu bölgeden zaman kaybetmeden çıkarabildi ve nihayet 11 Mart 1917'de Bağdat ele geçirildi. Kasım 1918'deki ateşkes anlaşmasından önce İngiliz birlikleri, Musul şehrinin güney yollarına ulaşmıştı. Böylece, Bağdat ve Basra vilayetleriyle birlikte Musul vilayeti de İngiliz işgali altına girdi.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna dek, idari bakımdan üç vilayetin parçası olmayan önemli bölgeler İngilizlerin yetki alanında değildi. Bu bölgeler arasında, İran ve Türk sınırları boyunca Kürtlerin yaşadığı dağlık bölge, Bağdat'ın güneyinden Nasıriye'ye kadar uzanan Orta Fırat bölgesi ve Necef ile Kerbela gibi iki Şii kenti de yer alıyordu (Marr, 1985, s. 33).

İngilizler, Orta Fırat bölgesinin, Fırat nehrinden gelen kanallarla sulanan önemli bir tahıl yetiştirme bölgesinin merkezi olduğunu ve bu yüzden hiçbir şekilde göz ardı edilemeyeceğini kısa sürede fark edince, bölgedeki sınırlı nüfuzlarının yarattığı sorunlu durumu da anladılar. (Sör Cox, 1927, s. 517). Halkın ve ordunun yiyecek ihtiyacı, özellikle 1917 sonunda öylesine acil bir hale geldi ki Fırat Havzası daha da artan bir önem kazandı. Bunun

(*) İkinci Dünya Savaşı'nda Almanya, İtalya, Japonya, Doğu Avrupa Blok'u ile Habeşistan, Tayland, Hindistan, Filipinler ve Irak'ın oluşturduğu blok – yay.haz.n.

üzerine, İngiliz sömürge valileri, Necef ve Hilla'ya komşu olan Şamiye bölgesindeki Kerbela ve Kûfe'ye gönderildi (Bell, 1927, cilt 2, s. 518).

AŞİRETLERİN DEĞİŞEN SİYASİ BAĞLILIKLARI

Birinci Dünya Savaşı sırasında, aşiret liderleri birbirinden farklı olarak, savaşan iki gruptan biriyle taraf oldu. Bazıları İngilizlerle yakın ilişkiler kurarken bazıları da Türklerle ilişkileri sürdürmenin daha akıllı olduğuna karar vermişti. Bu gruplaşmalardaki belirleyici etken, öncelikle şeyhlerin ve liderlerin yetkililerle geçmişteki alışverişleri ve bu işlemlerin o zamanki sonuç bilançolarıydı. İkinci ve daha önemli etken ise her iki tarafla yapılan gruplaşma neticesinde beklenen siyasi-ekonomik çıkarlardı. Son olarak da ilgili taraflar, kendi menfaatlerini ve mevcut güç dengesini göz önüne alıyordu. Aslında sonuç itibariyle farklı şeyhlerin peşinde koştuğu en yüksek kişisel çıkarlar, farklı aşiretlerin aldığı gerçek konumları belirliyordu.

Örneğin, çıkarlarına veya nüfuzlarına daha önceden Osmanlı yetkililerinin zarar verdiği şeyhler ve liderler, çoğunlukla İngiliz güçleriyle dostluk kurmaya hazırdı. Aynı zamanda mevki, otorite ve güç konusunda kendi eşitleriyle yaşadıkları rekabet nedeniyle baskı altında olan şeyhler ve liderler, genelde rakiplerinin koruyucusu karşısında yer alan grupla taraf oluyordu. Üstelik şehirlerin, başlıca ulaşım hatlarının ve önemli nehirlerin yakınında yerleşmiş aşiretler, o zamanki egemen gruba bağlılıklarını sunmaları veya oyunun galibiyle kumar oynamaları için onları hızla ikna eden bir tür çıkarcı yöne sahipti. Kut'un kuşatılmasını ve sonrasında İngiliz güçlerine teslim olmasını, taraf seçimindeki bu bağlılıklarda görülen bir değişiklik takip etti. Beni Malik'in lideri Bedr er-Rumeyz, Şeyh Falih es-Sa'dun'un oğulları Abdullah ve Abdul-Kerim'in yanı sıra, İngiliz ordusuyla rahat veya tarafsız ilişkileri olan diğer aşiret liderleri de Türklerle işbirliği yapmak için hızla sözünden döndü (Arab Bulletin [Arap Bülteni], no. 81, s. 79 v.d.). Fakat bu şeyhlerin çoğu, İngiliz birliklerinin Bağdat'a doğru ilerlemesiyle tekrar geri dönmüştür.

Dolayısıyla, önemli bir siyasi güç olan aşiret liderlerinin çoğu kendi çıkarlarına göre hareket ediyordu. Pek çok örnekte bütün şeyhlerin, esasında daha fazla toprak elde etme ve daha geniş nüfuza sahip olma şeklindeki kendi hedefini güçlendirmek için taraflardan herhangi birinin desteğini arıyordu (el-Cevahiri, 1978, s. 288).

Diğer taraftan, çoğu şehirli grup, Türk birliklerine karşı pasif kalıyor ve İngilizlere karşı Osmanlılarla işbirliğinden kaçınıyordu. Yerli milliyetçilerin oluşmaya başlayan grupları bile cihat veya kutsal savaş çağrısına sözde bağlı-

lık gösteriyordu. Türk idaresi ve yanlış yönetimine karşı duyulan nefretin yanı sıra, özellikle saygın kişilerin, tüccarların ve toprak sahiplerinin İngilizlerle daha iyi anlaşma umudu ve ülkenin altyapısında beklenen gelişme, insanların ilgilendiği esas noktalardı. Elbette böyle bir model Irak'a özgü değildi. Örneğin, Mısır'daki Osmanlı yöneticileri, İngilizlere karşı Mısırlıları kışkırtıp karşı karşıya getirmede tamamen başarısız olmuştu. Basit bir ifadeyle Türkler, milliyetçi çıkarlarla hareket etmek bir yana, İngiliz güçlerine karşı savaşmak için bile aşiretleri birleşik ve etkili bir seferberlik içine sokamıyordu (Yapp, 1987, s. 272). Türk subaylarının koruması altında hızla bir araya getirilen aşiret ordusu, 1915 yılında, Şuaybiye savaşındaki Türk yenilgisinin ardından kısa sürede parçalandı. Bu yenilgi için Türklerin suçladığı Muntafik aşiretleri dahil olmak üzere bazı yerli aşiretler, Hammar bataklığı kıyılarındaki geri çekilen Türk birliklerine saldırıp savaşta yenilmiş Türkleri öldürerek ve yağmalayarak bu haksız muameleden öfkesini çıkardı (en-Nefisi, 1973, s. 90).

Görünüşe bakılırsa, İngiltere'nin izlediği politika, ilgili şeyhin düzeni ve denetimi sürdürme noktasında kendi aşiret üyeleri üzerine uyguladığı gerçek nüfuzla orantılı olarak şeyhlere destek sunmaktı. Bu politika, birçok aşiret liderinin, şehirdeki saygın kişilerin ve diğer kişilerin konumunu güçlendirme veya aşağı düşürme konusunda etkiliydi. Toprak sahipliği ve haklarıyla ilgili anlaşmazlıkları çözerken, İngilizler unvan sahibi olduğunu öne süren toprak sahipleri ve önde gelen şeyhlerden çok, toprağın gerçek kullanıcısı durumundaki şeyhler ve aşiret üyelerinin tarafını tutuyordu (Haldane, 1922, s. 23). Basra'da Talib en-Nakib, Necef'te ve diğer şehirlerde, el-Kammuna gibi yerel nüfuz ve güç isteyen liderler, şeyhler ve önde gelen kişiler, işgal edilen bölgelerde doğrudan hükmetme şeklindeki İngiliz planlarıyla hayal kırıklığına uğradı. Ayrıca Kerbela ve Necef gibi iki kutsal şehirdeki yerli sivil ve dini seçkin kesimler, kutsal mekânların özgürlüğüne saygı duyulacağı yönündeki yinelenen güvencelere rağmen, işgal edilmiş bölgelerdeki özerk bir yerleşim bölgesine yönelik İngiliz hoşgörüsüzlüğüyle dehşete düştü (Attiya, 1988, s. 298).

Özetle, dönemin ekonomik ve siyasi çıkarları bir yana, aşiret liderlerinin hangi tarafla işbirliği yaptığına dair tutarlı bir anlayış yoktu.

SAVAŞ ZAMANI SOSYO-POLİTİK PARÇALANMA İLE MİLLİYETÇİ BİLİNÇ VE UYGULAMALAR

İngiliz yetkililerin, Irak'ın gelecekteki hükümet şekli üzerine 1918 yılında gerçekleştirdiği halk oylamasına kadar ortada hiçbir milliyetçi bilinç ve uygulama yoktu. Hiçbir yerli siyasi hareket de yoktu, bu yüzden, savaşa karşı sesini

yükseltebilen, savaşın mantığını ve amacını sorgulayan ya da herhangi bir Irak vilayetinin ve sakinlerinin katliama sürüklenmesine karşı çıkabilecek bir grup yoktu. İnsanları açıkça tanımlanmış milliyetçi bir zemine toplayabilecek tek bir grup yoktu.

Irak'ta yeni oluşan milliyetçi grupların genelde dört özelliği vardı: Birincisi, bu gruplar çoğunlukla, İstanbul, Mısır veya Suriye'de kurulan partiler veya derneklerin ya da sadece bu tarz girişimlerin taklidi tarafından başlatılan veya bunların talimatlarıyla bölgelerde kurulan şubelerdi. İkincisi, üyelik, sıradan insanların nadiren dahil edildiği, mutlak surette seçkin ve zengin bir alt yapıdan geliyordu. Üçüncüsü, otorite ve insanlar ya da arzu edilen siyasi ve ekonomik sistemin yapısı ve belirlenen hedeflere erişme yolları arasında tutarlı bir ilişki eksikliği çeken genel düşünceler haricinde, bu grupların açıkça tanımlanmış programları yoktu. Dördüncü olarak da bu dernekler sınırlı sayıda kişiden oluşan birkaç grup arasındaki koruma ve rekabet ilişkileri temelinde örgütleniyordu.

Yerli seçkin kesimlerin 1914'ten önce ortak bir anlayış oluşturmaya girişmek için yetersiz olması ve en eski bağlılıklarla parçalanmaları, birleşmiş ve birleştirici bir liderlik oluşturulmasını zorlaştırıyordu.

İlgisizlik, birbirine karşı genel bir nefret ve yapısal benzerlikten yoksunluk, yerli seçkin kesimlerin, en azından milliyetçilik politikalarını şekillendirmeye çalışanların siyasi varlığını niteliyordu. Bu durum, milliyetçi grupların herhangi bir planlanmış eylem yürütmedeki başarısızlıklarını da açıklayabiliyor. Gerçekte ortak bir eylemle ortaya çıkmak bir yana, ne Şii din adamları ne de Bağdat, Basra ve Musul'un şehirli seçkin kesimleri az ya da çok birleşik bir milliyetçi hareketle eyleme geçiyordu. İngiliz işgali sırasında ve işgalin hemen sonrasında bile mevcut yerli seçkin kesimlerin veya halkın ya vilayetler arasında ya da kendi aralarında ortak bir eyleme giriştiğine dair kanıt yoktur. Üstelik, Irak'taki askeri işgalle başlayan birleştirici milliyetçi bir hareket olarak tanımlanabilecek hiçbir işaret de yoktur. 1914 ile 1918 arasındaki yıllar, yalnızca Osmanlılara ve daha az olmakla birlikte İngilizlere karşı çok kısıtlı ve büyük oranda kendiliğinden oluşan muhalif tavırlarla niteleniyordu. Şerif Hüseyin'in Türklere karşı 1916 yılında Hicaz'da başlattığı isyan haberlerinin bile, Irak'taki çeşitli bölgelerden aşiret liderleri ve üyelerinin desteğini almak bir yana, çok küçük bir heyecanla karşılandığı yönündeki İngiliz istihbarat raporlarını görmezden gelmek zordur (Arab Bulletin [Arap Bülteni], no. 20, s. 235). Sonuç olarak, yerel boyuttaki siyasi eylemin en yaygın özelliği, kent merkezleri, kutsal Şii mekânları veya aşiret bölgelerinde olması fark

etmeksizin, devamlı surette, milliyetçi siyasi bilinç eksikliği yanında salt yerel bağlılıklardan ve çıkarlardan kaynaklanan mevkilerdi (Attyia, 1988).

İNGİLİZ İŞGALİNE KARŞI DEĞİŞEN TAVIRLAR

Sıradan insanların tüm siyasi ilgisizliği yanında, savaş kurbanları haline gelmenin doğal korkusu da mevcuttu ve Türk kuvvetlerinin yok edilmesi ile Osmanlı egemenliğinin sona ermesinin yarattığı genel bir memnuniyet vardı. İngiliz işgaline boyun eğildiğinin geniş çaplı göstergeleri ile birlikte birçok kişinin, aşiret liderinin ve şehir halkının işgal birlikleriyle işbirliği yapması da dönemin siyasi gerçekleri arasındaydı.

Osmanlı hükümetinin Cihad çağrısına, Necef ve Kerbela sakinlerinin verdiği biraz hevesli yanıt ve ardından İngilizlere karşı savaşmak için Şuaybiye'ye giden Türk birliklerine katılması bile, Türk birliklerinin çabuk yenilgisiyle kısa sürede unutulup gitti. Şiiler ve Türk hükümeti arasındaki gergin ilişkilerle birleştiğinde, bu yenilgi, bir anda halkın, Türk yetkililerine karşı genel bir içerlemesi ve nefretiyle sonuçlanarak bazı Şii din adamları dahil olmak üzere birçok gönüllünün geri çekilmesi ve evine geri dönmesine yol açtı.

Dış etmenlerin etkisi altında, 1917 yılından sonra yeni bir milliyetçi söylem belirmeye başladı. Bu etmenler arasında şunlar vardı; İngiliz hükümetinin ülkeyi işgalini Mezopotamya halkını Türklerden kurtarma şeklinde tanımlayan General Maude'nin 1917 bildirisi ve ayrıca Başkan Wilson'un 1918 yılında Milletler Cemiyeti'nde yaptığı konuşma, özellikle de yenilen İmparatorluktaki insanların kendi geleceğine karar verme hakkı konusundaki 12. madde İngiliz temsilcileri, açıkça ifade edilen bu ilkelerdeki ruhun, Doğuya gittikçe daha fazla yayıldığını görüyordu (Sir Cox, 1927, s. 522). Osmanlı İmparatorluğu'nun tebaasına kendi kendini yönetme ve eyalet olma hakkı veren 1916 tarihli İngiliz-Fransız bildirisi de aynı derecede önemliydi. Bu bağlamda, söz konusu dış etmenler, bazı seçkin kişileri, kendi taleplerini ileri sürmek için tahrik ve teşvik ediyordu.

1920 isyanına katılan öğrenciler, isyanın kısa süre öncesindeki bazı siyasi-sosyal olaylardan genelde, Orta Fırat bölgesindeki ayaklanmanın habercileri veya nedenleri olarak söz ediyor. Ayaklanmanın nedeni olarak özellikle de 1917 yılında Necef şehrinde gerçekleşen olaylardan bahsediliyor. Bu olaylar, genelde, bağımsızlık mücadelesinin milliyetçi tonlarıyla tasvir ediliyor ve yerel şartlar ile gerçek nedenler üzerine ayrıntılara girme girişiminde bulunulmuyor (el-Cuburi 1978, el-Mahbuba, hicrî takvime göre 1353).

1920 AŞİRET İSYANI

İsyana neden olan olaylar, Beni Hecim aşiretinden Zavalim aşiretinin şeyhi Şa'lan Ebu el-Jün'un, işgal yetkililerine vergi ödemeyi reddettiği için tutuklanmasıyla alevlendi. Ebu el-Jün, daha sonra isyan eden diğer şeyhlerle birlikte, bir kanal kazmak için İngilizlerle sözleşme yapmıştı. Bu kazıda, aşiret üyelerinin liderliğini üstlenecekti. Birçok kabile lideri, İngiliz gözetimi altında, kendi aşiret üyeleriyle birlikte çalışmayı küçük görüyordu.

Ebu el-Jün'un tutuklanması, aşiretteki akrabalarını, onun hapsedildiği karakola saldıracak kadar öfkelendirdi; birkaç polisi öldürüp onu serbest bıraktılar. Ebu el-Jün, kısa süre sonra aşiret üyelerini "Araplardan ve İslâm'dan nefret eden kâfir düşmana" hizmet etmemek için ikna etti (el-Hasani, 1935, s. 56). Muhammed Mehdi el-Basir, Abdullah Fayyad ve diğer milliyetçi yazarlar, isyanın öncesinde veya sonrasında herhangi bir siyasi etkinliği bilinmeyen yerel bir lider durumundaki Ebu el-Jün'un tutuklanmasında, koşullara bağlı olan özel ekonomik konuyu göz ardı etmeye çalıştı.

İsyandaki birçok liderin akranı olan Şeyh Ali el-Şarki, Ebu el-Jün ve onun tutuklanması sorununa ilişkin olarak, bu tutuklamanın, yalnızca yerel bir durum olduğunu vurgulayarak, devrimci eylemlerin ne önceden düşünüldüğünü ne de tasarlandığını yazdı. Orta Fırat bölgesi aşiretleri ile işgal otoritesi arasındaki anlaşmazlıkları kontrol etmenin genel kuralı, silah kullanmaktan ziyade, barışçıl anlaşmalar yapmaya çalışmaktı (Akt. el-Vardi, 1977, s. 233).

Her durumda, savaşın başlamasından sonraki birkaç güç içinde, askeri seferberlik her iki tarafta da kuvvetliydi. İngiliz tarafındaki askeri birimler, isyancı aşiretlerin olası kuşatması ve imhasına karşı, bölgede dağınık bulunan küçük garnizonların nöbetini devralmak için hızla toplandı. Aşiret tarafında ise İngiliz birliklerine azami zararı vermek ve mümkün olduğu kadar çok askeri ve maddi ganimet elde etmek için çok sık hareketlilik vardı. Bu savaşlar, vur-kaç şeklindeki klasik aşiret örneği şeklindeydi. Asi aşiret üyeleri, askeri yetkililerin yaptığı hatalardan ve bölgelerindeki İngiliz birliklerinin azalan varlığından yararlanma konusunda oldukça başarılıydı.

İki hafta içinde, binlerce silahlı aşiret üyesi ve yüzlerce İngiliz birliği, küçük Rumaitha bölgesine dağıldı (Haldane, 1922, s. 75). 23 Temmuz'da İngiliz komutası, birliklerini harekete geçirip el-Kifil'e sevk etmeye karar verdi. Bu karardaki amaç, el-Hindiya setinin, aşiretlerin eline geçmesini engellemek ve tekrarlanan İngiliz geri çekilişlerini kontrol etmekti. İngilizlere göre bu geri çekilişler, aşiretleri isyanı genişletme konusunda teşvik ediyordu. Fakat asiler, el-Rüstem'den ilerleyen İngiliz birliklerini, Hilla ile Kifil arasında kuşatmayı ba-

şardı ve geride, her iki taraf adına çok sayıda kayıp bırakan korkunç bir çarpışmaya girdi. El-Fatla, el-'Avabid, el-Hamidat ve diğer aşiretlerden gelen asiler, çok miktarda hafif silah ve bazı askeri donanımı ele geçirdi. Aşiret savaşçıları, el-Cunur, Elbu Sultan, Haface, el-Yaşar ve bazı el-Fatla savaşçıları tarafından kuşatılan Hilla'yı ele geçirmek için hazırlanıyordu (el-Hasani, 1935, s. 90). Bu savaş, isyanda en başarılı bölümdü ve çok miktarda ganimet getirdi. İngilizlere karşı yürütülen isyanın, en azından aşiret üyeleri için son derece çekici kılan kapsamlı bir propaganda konusu olması da bu yüzdendir.

17 Ağustos günü, Kerbela'da bulunan, mücahit Mirza Muhammed Taki el-Şirazi öldü. El-Şirazi'nin ölümü üzerine Sör Arnold Wilson tarafından gönderilen uzlaşma mektubunu kabul etmesi için, yeni büyük mücahit Şeyh el-Şeria al-Asfahani'ye, etrafındaki dinî seçkin kesimin güçlü üyeleri, yoğun baskı uyguluyordu. Karşıt dini baskılar, el-İsfahani'yi İngilizlerle barışma ve görüşmeden vazgeçirdi. Özellikle, zaten huzursuz olan bazı aşiret şeyhleri bu duruşu överken, verilen yanıt tarafsız şeyhlerin durumunu dikkate almadığı için diğer aşiret liderleri, memnuniyetsizlik gösteriyordu (Haldane, 1922, s. 333-335).

İngiliz birlikleri, Kasım ayı ortasında, Küfe'yi ele geçirerek buradaki garnizonu aylar süren kuşatmadan kurtardı. Son olarak, şehirden bir temsilciler kurulunun teslim olmanın şartlarını belirleyen belgeyi imzaladığı 20 Kasım'da, Orta Fırat bölgesinine kilit noktası Necef, İngilizlerin oldu. Suriye ve daha ötesine kaçan bir grup insan haricinde, liderlerin çoğunluğu İngilizlerin tarafına geçti. Birkaç ay hapiste tutulan liderler, Kral Faysal tahta çıkınca serbest bırakıldı.

Şİİ ULEMA'NIN SÖYLEMİNDE MİLLİYETÇİLİK

Ulema, 1920 yılında "Irak ulusu" terimini ilk kullanan sosyal aktörler arasında olmasına rağmen, hükümdarın özellikle Müslüman olarak tanımlanması haricinde, öngörülen yönetim şekli büyük oranda belirsiz kaldı. Irak'ın bu müstakbel Müslüman hükümdarı Mekkeli Şerif'in oğluydu. Şii ulema, Sünni ya da Şii olması fark etmeksizin ne yerli bir isim önerdi ne de onayladı. Ne Şii bir siyasi sistemi tasarladılar ne de gerçekleştirilebilir ortak bir hedef için amaçlı bir şekilde diğer dini ya da laik kuvvetlerle işbirliği yapmaya çalıştılar.

Necef ve Kerbela'daki İslâm hukukçuları, tıpkı Şii aşiretlerinin geleneksel ritüel ve değerleriyle kendi dünyalarına gömüldüğü gibi, politikaya katılmama geleneklerini de sürdürdü. Aşiretler, dine ancak kendilerine bir şey verdiği, onlara ve değerlerine uygun olduğu zaman karşılık veriyordu. Dinî li-

derler, başta büyük mücahidin etrafındaki stratejik merkez olmak üzere, beklenmedik bir şekilde üstlenmeleri gereken siyasi sorumluluklar sonucunda utanç verici bir ikilem içindeydi. Bir taraftan kendi ahlaki ve dini rollerini, Orta Fırat aşiret şeyhlerinin talepleri ve yakınmaları dahil olmak üzere, Şiileri ilgilendiren bütün konularda öne sürmek önemliydi. Dinî liderlerin sorumluluk alma veya almama durumu, otoriteleri ve mevkileri üzerinde doğrudan ahlaki ve siyasi bir etkiye sahipti. Aşiret liderleri ve asi aşiretler kendi radikal taleplerini dayatırken, en azından teoride Şiiler tarafından büyük saygı duyulan bu stratejik konumdaki seçkin kişilerin bu durumla hiç ilgilenmemesi, yüzyıllar içinde biriken bu sembolik kazancın muhtemelen aşınması anlamına geliyordu. Diğer taraftan din adamları, büyük aşiret hareketlerini yönetme yöntemlerine veya modern, güçlü askeri mekanizmalara karşı saldırgan isyanlara yön vermeye alışık değildi. Ayrıca arzulanan hedefleri gerçekleştirmek için barışçıl bir yol arama, yüksek mevkideki din adamları için çok önemliydi.

Kerbela ve Necef gibi kutsal şehirlerdeki durumla da doğrulandığı gibi, eylemleri eşzamanlı kılmak ve bir amaca yönlendirmek için birleşik bir liderlik yoktu. Ayrıca aşiret cephesinde seçkin ve birleştirici bir lider yoktu. Bu özellik, aşiret yapılarının özünde vardı.

İngiliz işgali, farklı bir siyasi kültürün unsurlarını taşıyan yeni bir dilin gelişimi için uygun bir hava yaratıyordu. Kerbela ve Necef'teki mücahitlerin siyasi söylemi, Arap birliğinden ziyade yeni bir milliyetçilik kavramıyla dolu olan İslami birlikti. Örneğin, mücahit eş-Şirazi 1920 yılında yazılan bazı mektuplarında "eziyet edilen Irak ulusu", "baskı altındaki Irak halkı" v.b. göndermeler yapıyordu. "Iraklılar" ve "Irak ulusu" gibi terimleri, dönemin dinî ve laik siyasi söylemine Şii ulema ve özellikle de el-Şirazi getirmişti.

AYRILIKÇILIK, BÖLGECİLİK VE AŞİRET İSYANI

Diğer bölgelerde yaşayan kabileler ve aşiretler, Orta Fırat'ın asi aşiretleriyle herhangi bir dayanışma içinde değildi. Aslında Orta Fırat'ın ötesindeki bölgelerin çoğunda pasif bir tavır hâkimdi. Bu bölge dışındaki İngilizlere karşı çıkan aşiret isyanları geleneksel yapıdaydı ve belli bölgelerle sınırlıydı.

Ayrıca Orta Fırat bölgesindeki bütün Şii aşiretleri, İngiliz güçlerine karşı savaşmıyordu. İngilizlere fiili ve açık destek sunan bazı aşiretler vardı. Örneğin Muzzier el-Firun önderliğindeki el-Fatla aşireti, iki yüz güçlü İngiliz garnizonunun Ebu Suheyr'den çekilmesine yardım etti. El-Şatra'nın en güçlü aşiretlerinden biri olan Abbuda aşiretinin lideri, Hayun el-Ubeyd huzursuz aşiretleri yatıştırmak için zahmete katlandı ve bazı aşiretler ile İngiliz yetkili-

ler arasında arabulucu rolünü üstlendi. İngilizlere karşı, her türlü silahlı eyleme katılmayı kesinlikle reddediyordu.

Bunlarla paralel, Kerkük ve Revanduz gibi bölgelerdeki diğer isyanların tamamıyla kendi bölgesel nedenleri ve öncelikleri vardı. Her aşiret sıkça kendi bölgesi içinde ve bazıları da rakip aşiretlere karşı savaşıyordu (Longrigg, 1953, s. 442). Basra, Bağdat ve Musul gibi başlıca Irak şehirlerinde, Orta Fırat'taki olayların, bu şehirlerdeki yaşam koşullarını kökten etkileyebileceği ve böylece asilerle etkili bir dayanışma meydana getireceğini belirten hiçbir gösterge yoktu. Kut, Garraf, Umara ve Muntafık gibi diğer başlıca Şii bölgeleri veya Fırat boyunca, Bağdat'a kadar uzanan bölgeler ve güney şehirleri yanı sıra Muntafik konfederasyonu içindeki önemli Şii aşiretleri bir tarafa, Beni Lam, Rabia, Abbouda, el-Izayric ve Hussaynat gibi bilinen Şii aşiretleri de asilerle herhangi bir gerçek dayanışma işareti veya amaç ve eylem birlikteliği göstermiyordu. Aslında özellikle Basra'da olmak üzere, bazı saygın şehir sakinleri bu harekete karşıydı.

Aşiret isyanlarına geniş katılım olmayışı, İngilizlerin Dicle bölgesindeki aşiretlere verdiği rüşvetlere bağlanıyordu. Bu örnek belli durumlarda geçerli olabilirdi ama büyük sosyal grupların açıkça, milliyetçi stratejik özellikte olan silahlı siyasi mücadeleye yönelik pasif tavrını açıklamak için yeterince güçlü bir iddia oluşturmuyordu. Şii aşiret üyelerinin kendi aralarındaki birlik eksiği, çeşitli aktörlerin kendi çıkarlarını fark ettiği ve tanımladığı sosyal, ekonomik ve siyasi koşullar altında açıklanmalıdır.

Şehirli siyasi partileri ele alalım. Örneğin el-Ahd Partisi, aşiret isyanını, milliyetçi stratejik eylemlerle birleştirmeyi veya isyanın bölgesel kapsamını genişletmeyi ya da nüfusun daha geniş kesimlerini siyasi yönden kullanmayı başaramadı. Hâris el-İstiklal Partisi, 1919 yılında toplumsal ayrım konusunda işbirliği kurmak için böyle bir girişimde bulundu. Parti programı, din ve mezhep ilişkilerine bakmaksızın Irak ulusal birliğine duyulan ihtiyacı vurguluyordu. Bu tarz çağrıları başlatanlar geleneksel parçalanma ötesinde, milliyetçi kimliği geliştiren Iraklı seçkin siyasilerin ilk kuşağı olabilirdi. Fakat el-Hâris, bu ilkeyi gerçeğe dönüştüremedi. Tıpkı diğer ekipler gibi bu parti de farklı sosyal grup güçlerini bütün yönleriyle temsil etmedi ve edemedi.

IRAK YÖNETİMİNE YÖNELİK İNGİLİZ PLANLARI

Bağdat'ın 1917'de işgaline kadar, Irak'taki hükümet şekline ilişkin ayrıntılı bir plan yoktu. Yerli halkın kendi hükümetine sahip olma hakkını gözetmek için özel bir plan oluşturuldu (Busch, 1984, s. 54).

1917 sonu ve 1918 başında İngiliz hükümeti, halk arasında mümkün olduğu kadar geniş bir popüler temeli bulunan bir Arap hükümeti kurulmasını tercih ediyordu. Ülkenin geleceğine dönük olarak, Iraklıların görüşlerini araştırmak için bir halk oylaması gerçekleştirildi.

Halk oylaması fikri bile, Bağdat'ta ve diğer şehirlerde bulunan yerli seçkin kesimleri ulusal politikalara aktif şekilde katılmak için harekete geçirmişti. Şii ve Sünni Arap seçkin kesimlerin, başta Bağdat olmak üzere, bazı şehirlerdeki siyasi etkinliği daha hızlı bir hale geldi. Çoğu seçkin yerli, artık, ortaya çıkmakta olan merkezi güç içinde yer almaya hevesliydi.

Bağdat, Musul ve Basra şehirlerinde gerçekleştirilen halk oylaması ortaya üç soru attı: Birincisi, Iraklıların, İngiliz denetimi altında, Musul vilayetinin kuzey sınırından İran körfezine kadar uzanan birleşik bir Arap devleti isteyip istemedikleri; ikincisi, bir Arap prensi veya Şerif (Sharif) tarafından yönetilen bir devlete sahip olmak isteyip istemedikleri; üçüncüsü, eğer öyleyse de devletin lideri olarak kimi istedikleriydi.

Yalnızca bu soruları Irak halkının çeşitli kesimlerine sormak bile tamamen farklı bir siyasi bilinç ve uygulama geliştirmeye yardımcı oldu. Hem seçkinlerin hem de halkın siyasi kültürü ve hayal gücü yeni bir görüntü kazanmaya başlıyordu. Daha önce böyle bir halk oylaması hiç yapılmamıştı. Bağdat'taki Kadiriye Sufi geleneğinin lideri Abdurrahman el-Nakib, insanlara sahip olmak istedikleri yönetim şekli ve yönetici hakkında ilk kez doğrudan danışıldığını kabul ediyordu. Halk oylaması, siyasi görüşlü insanları örgütlenmiş bir akımın içinde harekete geçirmek için büyük bir fırsat sunuyordu (Bell, 1927).

Öte yandan, sorulara halktan nasıl yanıtlar beklenebilirdi? Bölgesel çıkarlar ve bunun sonucunda ortak kimlik duygusunun tamamen yok olmasıyla oluşan siyasi bilincin parçalanmış yapısı, birleşmiş bir ulusal karaktere tepki vermeyi imkânsız kılıyordu. Orta Fırat bölgesinden önde gelen dini liderler ve aşiret liderlerinin bir karara varması için Necef'te yapılan toplantıda olanlar iyi bir örnektir. Bir grup, İran'la birleşmeyi dile getiriyordu (ünlü ulemanın bakış açıları dahil olmak üzere); bir başka grup Arap olmayan bir prens talep ediyordu. Üçüncü grup doğrudan İngiliz yönetimini savunurken, dördüncü grup cumhuriyetçi bir sistem istiyor ve beşinci grup da Arap asıllı bir prens bekliyordu. Fakat katılımcılar Musul'dan İran körfezine kadar İngiliz korumasını sürdürme konusunda aynı fikirdeydi (en-Nesifi, 1973, s. 119).

Görünüşe bakılırsa, Sör Arnold Wilson, doğrudan İngiliz yönetimi ile ilgili kendi öngörüsünü destekleyen görüşlere dikkat çekmeleri için sömürge

valilerine baskı yapıyordu. 1918 yılındaki İngiliz-Fransız bildirisinin ve Suriye'de Kral Faysal yönetiminde bir Arap devleti kurulmasının ardından, Irak için Arap bir prens veya hükümdar olması seçeneği öne çıkıyordu. Bir yıl içinde (1919) partiler ve dernekler aktif bir şekilde tekrar tekrar kuruluyordu. Sör Arnold Wilson, Bağdat, Kerbela ve Necef haricinde, Mezopotamya halkının da İngiliz yönetimine ihtiyaç duyduğu konusunda aynı fikirde olduğunu bir telgrafla belirttiğinde üstlerine doğru bir tablo çiziyordu (Marlow, 1967, s. 197).

1920 yılı başında İngiliz hükümeti, Şerif Hüseyin'in oğlu Prens Abdullah'ı ülke için muhtemel bir hükümdar olarak düşünüyordu. Ayrıca bu konuda, hakkında oluşan kamuoyu görüşündeki olası değişiklikleri de göz önüne alıyordu. Aslında 17 Haziran 1920 tarihli bir genelgede İngiliz hükümeti, seçilmiş temsilcilerden oluşan genel bir meclis toplamak için talimatlar yayınlamıştı. Meclis ilgili yöntemleri ayrıntılarıyla hazırlayan, seçmenleri tanımlayan ve seçmenle ilgili kayıtları hazırlayan bir seçim kanununu takip edecekti (el-Hasani, 1935, s. 53). Aşiret isyanının patlak vermesinden kısa süre önce, 20 Temmuz 1920'de Irak'ta bir Arap devleti, halkın özgürce seçtiği bir Arap devlet konseyi, devletin Arap asıllı bir lideri ve bir temsilci meclisi olması ve diğer düzenlemeler için bir anayasa yapılması kararı alındı. Dolayısıyla bu adımları, ulusal bağımsızlık devriminin sonucu olarak görmek zordur.

Yine de arzulanan ulusal yapıları ortaya koyarken, İngiliz yavaşlığı olarak algıladıkları yaklaşım-yüzünden kovulan çok sayıda devlet memuru ve askeri subay, acı ve öfkeyle doluydu. Bu insanlar çoğunlukla, Türk, Arap ve Kürt kökenli Sünnilerdi. Öte yandan, İngiliz kontrolündeki yönetimde işe alınan çok sınırlı sayıda yerli devlet memuru da vardı. Ağustos 1920'de yüksek idari görevlerde yüzde 4'ten daha düşük bir orana karşılık gelen, yalnızca 20 yerli devlet memuru vardı (Irelans, 1937, s. 146). İngiliz sivil yönetimi, daha fazla yerli devlet memuru işe alınmamasına, yetişmiş Iraklı açığının sebep olduğunda ısrar ediyordu. Elbette bu görüşe itiraz etmek zordu. Sık sık dile getirilen bir başka neden, eski devlet memurları ve askeri personelin verimsizliğiydi. Bu kişiler, ülkenin idari düzeni ve onları içine alacak bir ordu kurulmadan asimile edilemiyordu. Yüksek rütbeli bir subay ve dönemin ünlü bir politikacısı olan Yasin el-Haşimi'ye göre, bu durum bazı İngiliz yanlısı Iraklı subayları, konumlarını değiştirip İngiliz Mandasına karşı çıkmaya yetecek kadar kızdırmıştı (Akt. Attiya, 1988, s. 387). Birçok subay kendini Suriye'de bulunca, düşmanlık daha da arttı. Suriyeli subaylar da gittikçe artan bir şekilde Suriye'nin Suriyelilerde kalmasını ve askeri görevlerde önceliğin Suriyelile-

re verilmesi gerektiğini savunuyordu (Haldane, 1922, s. 26). Osmanlı hükümetine hizmet etmiş, toplam 15.000 Iraklı devlet memuru ve subay esaretten geri göndü. Bağdat'taki Wilson yönetimine karşı ilk hareketi başlatıp yöneten de bu görevlilerdi (el-Vardi, 1977, s. 92).

AŞİRET İSYANININ EKONOMİ-POLİTİK SEBEPLERİ

Silahlı isyan eylemi, sakinleri çoğunlukla aşırı dinci kişiler olan, coğrafi yönden yakın bir bölgede yoğunlaşıyordu. Fakat bu kişilerin istekleri her zaman aynı değildi. Ekonomik çıkarlara ve siyasi mevkilere dayanan ortak istekler ve nedenler olmasına rağmen referans noktaları farklıydı.

Birçok aşiret lideri örneğinde İngilizlere karşı çıkış, bu liderlerin, toprak veya mevki üzerine şiddetli anlaşmazlıklar yaşadığı rakip şeyhlerden aldığı destekle belirleniyordu. Bu tarz düşmanlıklar, Osmanlı dönemindeki rekabetlerden geliyordu.

İsyanda askeri eylemlerin her zaman öncü ve komutanı olarak tanımlanan lider Abdul-Vahid el-Hac Suker, İngilizlerden hoşlanmıyordu, çünkü 'Elvan el-Yâsiri'ye göre İngilizler, Suker'in bir akranını liderliğe eşit bir seviyeye atadı ve Rak el-Hasva bölgesi ile Mişhab bölgesinin diğer yerlerinde bulunan, kendi aşiret üyeleri ve akrabalarına ait toprakları ele geçirmek için gösterdiği ısrarlı çabalara karşı çıktı (Attiya, 1954, s. 166).

İsyanın bir başka ünlü lideri Muhsin Ebu Tabih, Haza'il aşiretinin lideri Şa'lan el-Selman ile Diyaniye'deki Hamas bölgesinde bulunan arazi üzerine uzun süreli bir anlaşmazlık yaşadı. İsyanın üçüncü lideri Marzuk el-'Avad, kuzeni Abdul-Hamza el-Ifrit'in Şamia'daki el-Salahiya'da bulunan topraklar üzerindeki taleplerini reddediyordu. Hâdi Zuvain, el-'Abuda aşireti ile Ebu Suheyr'deki Caara bölgesinin toprakları ve orkideleri üzerine fikir ayrılığı yaşıyordu. El-Fatla aşiretinden Mizhir al-Far'oun ile oğulları Sartib ve Farik arasında yaşanan anlaşmazlık öylesine şiddetliydi ki Sartib, erkek kardeşlerinden biri tarafından öldürüldü. 'Elvan el-Yasiri de kendi kardeşleri, özellikle de Seyyid Cevad ve aşiret lideri Abdul-Sada el-Gisad ile vergiler ve toprak üzerine tartışıyordu. Abadi el-Hüseyin ise Beni Hassan el-Cerrah aşireti lideri Hasan el-Şamhi'nin el-Mahannaviya nehri yakınındaki toprak ve suya yönelik iddialarına karşı çıkıyordu. Bu olaylar, Vaddayi el-Attiya tarafından bildirilenlerin yalnızca küçük bir parçasıdır ve kendi de kabul ettiği gibi, bahsedilen toprak ve vergi anlaşmazlıkları buzdağının yalnızca görünen yüzüydü (Attiya, 1954, s. 166).

Tüm bu örneklerden, ekonomik çıkarlar ile mevki ve siyasi nüfuza göre hareket eden rekabet anlayışının, bu olaylarda çok önemli bir rol oynadığı

sonucu çıkarılabilir. Irak'taki ticari tarım, toprak kaydı kanunlarının ve özel mülkiyetin kısmen serbest bırakılmasının ardından çok büyük bir gelişme yaşadı. Tarım alanlarının 1860 yılında 125.000 dönümden, 1913 yılında 1,6 milyon dönüme (400.000 hektar) çıktığını söylemek bu noktada yeterlidir (Yapp, 1987, s. 15). Yine de savaş, Irak'ın orta ve kuzey kesimleri üzerinde korkunç bir etkiye sahipti. Bu bölgelerdeki halk, Osmanlı savaşını uzunca bir dönem sürdürmenin ağır yükünü taşımak zorunda kaldı. Aksine Irak'ın güney bölgesinde, Hindistan'la ticaret devam ettiği ve Basra limanını yeniden düzenleyip demiryolları, köprüler, yollar, elektrik ve su altyapısı inşa eden İngiliz kuvvetleri tarafından ciddi boyutta istihdam olanakları yaratıldığı için refah hüküm sürüyordu. İşgücünün önemli bir bölümü ve et gibi bazı temel maddelerin hareketini neredeyse tamamen kontrol altında tutan aşiret şeyhleri de bu gelişmelerden büyük kazançlar elde ediyordu (Arab Bulletin [Arap Bülteni], sayı 72, s. 491; Yapp, 1987, s. 213).

Fakat savaş sona erdiğinde sömürge yönetimi tarafından sağlanan bütün vergi muafiyetleri sonlandırıldı. Özellikle de Büyük Britanya, Irak'taki varlığının masrafını azaltmaya çalışırken, bakanlıklar nakit para veya diğer türlerdeki vergi gelirlerini artırmak için planlar yapıyordu. Bu bağlamda hedef alman bölgeler, özellikle pirinç, hurma ve tahıl üretiminin önemli derecede arttığı Orta Fırat'ın yanı sıra, daha önce vergilendirilmeyen veya merkezi hükümetin ulaşamadığı büyük yiyecek üreticisi bölgelerdi. Irak'ın öteki bölgelerinde siyasi ve idari denetimi ciddi olarak güçlendirmek için adımlar atılıyordu. Basra'daki deneyimleri ışığında İngilizler, zirai vergilendirmeyi siyasi denetimin en iyi aracı olarak görüyordu. Genelde aşiretlerin de vergi toplanmasını, merkezi hükümetin varlığına ve bu hükümete bağlılığa dair açık bir işaret olarak gördüğüne inanılıyordu. Ayrıca Orta Fırat bölgesindeki tarım ürünleri, orduyu çok daha düşük bir maliyetle yerli kaynaklardan besliyordu.

Bu yüzden, Rumeysa'daki (aşiret isyanının burada başladığı söylenir) Beni Huceym gibi bazı Fırat aşiretleri, 1919 yılında, tarihte ilk kez ağır vergiler ödemeye başladı (Ireland, 1937, s. 118, 248).

Bir tarafta hükümet yanlısı saygın şehirliler ve şeyhler ile diğer tarafta, birçok Orta Fırat aşiret lideri arasındaki siyasi mevki ve ekonomik çıkar eşitsizlikleri, Fırat'taki aşiret liderlerinin göz ardı edemeyeceği kadar büyüktü. Bu bölgedeki aşiretler, ekonomik ve siyasi kaynakların dağılımı ile güç ilişkilerindeki olası değişikliklere karşı zaten son derece hassastı. İngilizlerle işbirliğinden yararlanan en yüksek şeyhler arasında, Aniza aşiretinden Fahad ibn Hidhal, Zubeyd aşiretinden Acil Paşa Samarmand, Beni Rabi'a kabilesi lide-

ri el-Emir Muhammed el-Seyud ve Ebu Muhammed aşiretinin tanınmış şeyhleri, Falih el-Sayud ile 'Ureybi bin Vadi vardı. Bu şeyhler, İngiliz desteğiyle topraklarını, kişisel güçlerini ve ayrıcalıklarını artırdı. Birçoğu, isyanın kendi bölgelerine sıçramasını engellemek için caydırmak veya engellemek görevine katıldı ve aslında İngilizlere isyanı bastırırken yardımcı oldu.

Büyük aşiret liderleri, İngiliz politikası sayesinde kendi maddi güçlerini ve sembolik çıkarlarını artırırken, orta ve küçük seviyeli liderler gelecek fırsatlarından yoksun bırakıldıkları hissine sahipti. İkinci grubun kaybetme duygusu, kendi bölgeleri Orta Fırat'ın, ekonomik olarak önem kazanması karşısında, reis ve liderlerinin çoğunun siyasi yönden dışlanması gibi bir ironik durumdan dolayı şiddetlenmişti. İngilizlerle işbirliklerinden yararlanan hükümet yanlısı aşiret liderleri, taraftarlarını artırmak için kendi güç ve mevkilerini ilerleten stratejik bir politika izliyordu. Sonuç olarak, bölgedeki diğer küçük aşiret şeyhleri, bu tarz büyük şeyhlere karşı son derece hassas bir hale geldi ve aşirete ilişkin, sosyal-ekonomik-politik sınıflaşma kalıplarındaki eşitsizlikten son derece rahatsız oluyorlardı. Waterbury'nin benzer durumlarda belirttiği gibi, "güç dengesindeki en küçük değişiklikler bile gözden kaçmıyordu." (Waterbury, 1970, s. 65).

Toprak anlaşmazlıkları ve taleplerinin çözülmesiyle ilgili olarak birçok İngiliz askeri ve sivil yönetici, genelde üyeleri gerçekten topraktan mahrum kalan aşiretlerin şeyhlerini destekleyen, büyük oranda çıkarcı bir politika benimsedi. Fakat bütün İngiliz politikası, orta ve küçük sınıfların zarar etmesi pahasına daha güçlü aşiret liderlerinin tarafındaydı (Batatu, 1978, s. 123).

Örneğin Fahd bin Hizal, kendi ismini, Orta Fırat ilişkilerinde ilk otorite olarak duyuruyordu. Sör Cox, Bell ve diğer İngiliz yetkililerle birçok konuşmasında gelecek planları üzerinde duruyor ve Sör Cox'un bütün aşiret sorunlarında, Hidhal'in tavsiyesine güvenmesi ve bunun dışındaki konular için de Nakib ile önde gelen diğer iki yaşlı sarıklı kişinin görüşüne başvurması gerektiğinde ısrar ediyordu (Bell, 1927, s. 567). Büyük şeyhlerin aşiret üyeleri pahasına kendi çıkarlarını güvence altına almakla ilgilendiğini bilmesine rağmen, İngilizler bu büyük şeyhlere verilen desteği, düzeni güçlendirmenin en uygun yolu ve askeri işlerin düzgün yürümesine hizmet eden bir araç olarak görüyordu. Bu çelişki, İngilizleri hayret verici bir ikilemle karşı karşıya bırakıtı (Haldane, 1922, s. 31). Küçük şeyhlerin ve saygın kişilerin çıkarlarına daha az önem vermek suretiyle, güçlü şeyhlerin çıkarlarını desteklemeyi tercih ettiler. Ortalama büyüklükte toprak sahipleri arasında Hadi Zueyn, 'Elvan Seyyid Abbas, Elvan el-Yesiri, Nur el-Yesiri, Hedi el-Mugotar ve Muhsin Ebu

Tabih gibi *seyyidler* de vardı. İkinci kategorideki çoğu üyenin büyük toprak sahipleri sınıfına katılması da ilginçtir. Bu noktada, General Haldane ve Bell, bir gerçeği kabul eden en etkili subaylar arasındaydı: Bazı aşiret şeyhlerinin gördüğü kötü muamele ile Divaniye valisi Vali Daly gibi düşüncesiz ve deneyimsiz sömürge valilerinin gelişigüzel çalışmaları, bazı aşiret liderlerine geniş toprak alanları ve sabit özgürlükler verilmesine yol açmış ve diğer şeyhlerin İngilizlere karşı dargınlığını ateşlemişti. Kut ve Umara gibi çoğunlukla Şii şehirlerinde, özellikle maliye bakanlığından sorumlu olan Henry Dobbs tarafından yürütülen İngiliz politikası, siyasi çıkarlara göre yönlendiriliyordu. Albay Stephen Longrigg gibi diğer subayların isteğinden farklı olarak Dobbs, İngiliz yönetimine verilen desteği sürdürmenin yolunu, daha küçük üreticiler yerine, önde gelen aşiret ailelerinin güçlü üyelerini ve büyük toprak sahiplerini desteklemekte görüyordu (Haj, 1997, s. 28-31).

Sonuç olarak daha güçlü kesimlere yağdırılan ayrıcalıklar, Orta Fırat'ta yalnızca hissedilir derecede endişe ve kıskançlık değil aynı zamanda dengesizliği düzeltmek için yerli şeyhleri siyasi eyleme teşvik ederek hoşnutsuzluk da uyandırıyordu. Üstelik İngilizlerin o dönemdeki gerçek askeri gücünü göz ardı eden bu şeyhler, İngilizlerin zayıflığına ve isyancı aşiretleri bastırmadaki yetersizliklerine güvenerek kendi güçlerini, aşirete özgü geleneksel yöntemle abartıyordu. Öte yandan, Bell'in de mektuplarında tekrar tekrar dikkat çektiği gibi, İngilizler Fırat aşiretleri ve bu aşiretlerin şaşkın karmaşaları hakkında bilgi sahibi değildi.

Aslında İngilizler 1917 yılına kadar, Simava, Şamiye ve Hille gibi önemli Fırat şehirlerine hiçbir sömürge valisi göndermemişti. Bölgenin, erzak sağlama ve giderek artan, etkili ve düşmanca bir hale gelen Türk propagandasının yuvası olarak önemini, ancak 1917 sonbaharında, Necef'teki karışıklıkların ardından anladılar (Arab Bulletin [Arap Bülteni], sayı 85, s. 117). İsyanın bir başka nedeni, bazı aşiretleri hükümet dairelerine saldırmaya iten geleneksel saldır-yağmala-kaç âdetiydi. Böylece, sıradan aşiret üyeleri için isyanın güçlü bir nedeni de savaştan elde edilen muhtemel ganimetlerdi.

Fakat bu farklılıklar, çıkarlar ve gerilimler, eş zamanlı olarak aşirete ve liderine bağlılık değerlerini harekete geçirerek, kâfirlere karşı tarihi savaşlarında Müslümanların kahramanca başarılarını ve İslâm değerlerini anımsatan, ideolojik bir kalıp içinde sunuluyordu. Bu derin siyasi belirsizlik içinde, her aşiret lideri, şu anda ayaklanmanın kendi bölgeleri dışında bile daha fazla zenginlik, otorite ve güç anlamına geldiğinin farkındaydı.

Bu ortamda, özellikle Fırat'ın bir kolu olan Şamia kanalına bitişik böl-

gelerdeki aşiret liderleri ve *seyyidler*, tarla gelirleri azaldığında etkin bir İngiliz-karşıtı seferberliğe girişti. Bu azalma için, Şamia ve Hilla kanallarındaki su dağılımını kötü yöneten İngilizler suçlanıyordu. Söz konusu kötü yönetim, bu liderlere zarar veriyordu ve Hilla kanalı etrafındaki aşiretlere faydalı olmuyordu. Fakat Fırat aşiret liderleri ve *seyyidler*, İngilizlerle ilişkilere zarar verirken, Orta Fırat'la sınır komşusu bölgelerde çalışan sömürge yönetiminin valileri, bu grupları hükümet otoritesinin yokluğunda neşeli olan, isyankâr, kibirli bireyler olarak görüyordu.

1917 yılı ortasında, Orta Fırat bölgesindeki bir şehrin İngiliz sömürge valisi, bu gerilimlerin bazılarını açıkça anlatan bir rapor yazdı. Raporda şunları söylüyordu; bu insanlar, İngiliz yetkililerin devlet gelirlerini kaçınılmaz şekilde toplayacağının farkındaydı ama bu hesaplaşma gününü mümkün olduğu kadar ertelemeye çalışıyorlardı. Rapor, iki yıl içinde vergi toplama konusunda hiçbir engelin olmayacağını öngörüyordu (Arab Bulletin [Arap Bülteni], sayı 63, s. 283).

Elbette raporda öngörüldüğü kadar kolay olmasa da aşiretlerden toplanan vergi gelirlerinde bir artış vardı. Örneğin Muntafik aşiretindeki gelir vergisi çok fazla arttı; alınan vergi 1916 yılında kişi başı beş rupiden, 1919 yılında beş şiline çıkmıştı. Muntafik, Divaniye ve Şamia gibi, üç Şii bölgesinden toplanan devlet geliri, benzer durumdaki 14 idari bölgeden gelen toplamın % 25'ine karşılık geliyordu. Genelde 1918 yılında toplanan gelirler, ortalama olarak 1911 yılında toplanan miktarın iki katı olduğu halde, demiryollarının ödediği hariç tutulmak üzere, 1920 yılındaki gelirler, 1911 yılında Türk yönetimi altında toplanan miktarın 3,3 katıydı (Ireland, 1937, s. 118, 145). Rüşvet veya güç yoluyla vergi kaçırma artık eskiden olduğu kadar kolay değildi.

Aşirete ilişkin büyük tabloyu özetlemek gerekirse, büyük toprak sahipleri, aşiret şeyhleri ve Kürt ağaları, 1920 isyanına katılmasa da Hindiya, Şamia, Ebu Suheyr ve diğer bölgelerde ortalama ve küçük mülkleri bulunan şeyhlerin çoğunluğu bu isyana katıldı. Bu şeyhler, İngiliz-karşıtı eylemin bel kemiğini oluşturuyordu (Batatu, 1978, s. 82).

1920 isyanı, ne köylü ne de büyük toprak sahibi isyanıydı. Bu isyan, Orta Fıratlı seçkin Şii kesimlerin, Orta Fırat'ı siyasi ve ekonomik yönden Irak'm geri kalan kısmıyla bütünleştirme yönündeki İngiliz çabalarına karşı gösterdiği, duygusal ve şiddetli bir tepkiydi. Bu birleştirici süreç, siyasi yönden dışlanmış diğer kesimlere gereken ilgiyi göstermeden, ünlü aşiret liderleri ve şehrin önde gelenleri gibi dar kesimlere uzanan seçici korumayı da içeri-

yordu. 1920 isyanı, toprak ve mahsule uygulanan tam bir sömürgeci vergilendirmeye karşı da bir tepkiydi.

Böylece isyanın ardındaki temel varsayım, Fırat aşiret bütünlüklerinin yeni ortaya çıkan merkezi güçle bütünleştirilme şartlarını, özellikle daha fazla güç, zenginlik ve saygınlık talep etmek için değiştirmekti.

1920 isyanının sonucu olarak ortaya çıkan ikilem, bir yandan Fırat bölgesindeki ekonomik ve siyasi çıkarların seçkin kesimler ve liderler tarafından daha hızlı bir şekilde fark edilmesi, diğer taraftan bu çıkarları ifade eden açık bir üsluba sahip olmamaktı. Aşirete ve dine ilişkin kültürel sembollerini milliyetçi söylemle birleştiren Fırat seçkinlerinin bu kuşağı, İngilizlerin açıkladığı hedefler ile temeldeki gerçek uygulamalar arasındaki boşluktan, kendi siyasi-ekonomik mevkisini yükseltmek veya en azından hükümet yanlısı şeyhlerle bir denge kurmak amacıyla yararlanmak istiyordu.

MİLLİYETÇİLİK ÜSLUBU BAĞIMSIZLIĞA KARŞI

O zaman 1920 isyanı ve öncesindeki yıllar, aşiret ilişkin siyasi kültür ve davranış ile milliyetçi siyasi kültür ve davranış arasındaki bağlantı hakkında bize ne anlatıyor? Özellikle sosyo-politik oluşum olarak aşiret, sosyal hayatı yapılandırmanın belli bir yolunu gösteren siyasi bir ideoloji ve sosyo-politik örgütlenmenin tarihsel bir çerçevesi olarak, milliyetçiliğe gönderme yapmak için, akrabalığın farklılaşmış kültürel geleneklerini nasıl açıkça belirtip seferber ediyor? Aşağıdaki bölüm, bu soruları 1920 isyanı çerçevesinde yanıtlamak için bir girişimdir.

Gizli Milliyetçilik mi, Stratejik Bağımsızlık mı?

Yanıtın önemli bir bölümü, ele alınan tarımsal dönemde aşiret ve aşiretçiliğin, anlamını tanımlayıp millet ve milliyetçilik ile yan yana getirmektir. Farklı antropologlar, Ortadoğu araştırmaları temelinde, aşireti soy bakımından tanımlar; bazıları bölgesel ayrım ve liderler önderliğinde siyasi birlik ekler; ayrıca ortak soy ideolojisini de dahil ederler (Tapper, 1991, s. 52 vd.). Aşiretler aynı zamanda göçebelik ve hayvancılık ile eş anlamlı geçim birimleri olarak da algılanır. Aşiretler siyasi ve kültürel terimler içinde, gerçek bir değişmez sosyal yapı veya bir artık değer sistemi olarak ele alınır.

Fakat aşiret şekil itibariyle, sosyal kimlik ve siyasi bağlılık oluşturulması ve seferber edilmesi için yapılanmış bir referans mekanizmasıdır. Mevcut aşiret yapısının, örneğin büyük çaplı siyasi ve ekonomik yapıların artışı (modern ordular, bürokrasi, ekonomik örgütlenme gibi) sonucunda en ufak bir küçül-

mesi, sosyal kimliğin ve siyasi bağlılığın aşirete ilişkin mekanizmalarındaki işleyişte bir çöküş olarak görülür. Yine de bazı durumlarda sosyal kimlik ve siyasi bağlılık için bir referans çerçevesi olarak aşiret, kentsel ortamlarda varlığını sürdürmüştür. Büyük çaplı yapılar, sosyo-ekonomik bir örgütlenme olarak aşireti zayıflatmasına rağmen durum böyledir (Tibi 1991, s. 128). Aşirete ilişkin sosyal oluşumlar, ekolojik çevre ve merkezi güç arasındaki karşılıklı ilişkiler, aşiret ve aşiretçiliğin her tanımında önemli yönlerdir. Bu görüşe göre, aşiretleri, sınırlı kaynakların kontrolünde ve dağıtımında aracı olan, akrabalık bağları ve bağlılıklar yoluyla sosyal çoğalma süreçlerini idare eden ve üyelerinin, diğer mezhep, din, şehir veya daha büyük gruplaşmalarda karşılaşılan sosyal oluşumlarla sosyo-ekonomik ve siyasi etkileşimini düzenlemek için bir plan sunan, bir çeşit sosyal örgüt ve sosyal çoğalma olarak görüyoruz.

Bunun tersine, bir ideoloji olarak milliyetçilik, "içinde bulunulan yerin doğrudan tecrübesinin ve başka milletlerin ötesinde, bağlı yatay bir topluluk, bağlı bir bütün" olarak düşünülüyor (Anderson 1983, s. 15f, 19). Bu önermeyle, milliyetçilik, aşirete ilişkin ideolojiyi veya yukarıda tanımladığım aşiretçilik yapısını hükümsüz kılıyor. Aşiretçilik esasen, "geniş çaplı siyasi yapıları kendi kaynaklarıyla" destekleyemiyor ya da "parçalı muhalefetin sağladıklarının ötesindeki iç siyasi meselelerle başa çıkamıyor" (Barified, 1983, s. 166). Aşiretçiliğin doğasında, Irak örneğinde olduğu gibi, partizanlık (hizipçilik), parçalanmış bağlılıklar ve küçük çaplılık varken, Michael Billig'in dikkat çektiği gibi milliyetçi ideoloji de, "insanlar, yer ve devletin birlik içinde birbirine bağlanması gerekiyor" (Billig, 1995, s. 74, 77). Üstelik aşiret ideolojisinin aksine, bir ideoloji olarak milliyetçilik, "çeşitliliğin etrafını çeviren devamlılık ve türdeşlik" ile ilgileniyor (Handlar, 1988, s. 6). Milliyetçilik, milletleri var olmadıkları yerlerde keşfedebilirken, aşiretçiliğin kendi içyapısıyla ilgili sınırlamaları, aşirete ilişkin siyasi oluşumların, milliyetçiliğe dönüştürülmesini düşünülemez hale getiriyor. Yalnızca teorik değil aynı zamanda deneysel olarak da milliyetçilik ve aşiretçilik, yaşam tarzları ve değer sistemlerinin çeşitli biçimleridir ve bu araştırma bağlamında, son derece önemli bir şekilde, siyasi kültür ve örgütlenmenin de çeşitli biçimlerini oluşturur.

Söz konusu bu çeşitliliğe karşın, aşiretçilik ve milliyetçilik aslında bazı noktalarda çakışabiliyor. Çeşitli kültürel ve siyasi oluşumların temsilcileri, bir söylemin çekiciliği keşfedildiği zaman, ötekinin ideolojik söyleminden kolayca bir şeyler alabiliyor. Böylece, aşiret politikaları, milliyetçiliğin ideolojik söyleminden faydalanıp bu söylemi kendi çıkarları için kullanabilirken aynı zamanda milliyetçi ideoloji de kabile değerlerini kullanabiliyor.

Aşiretçilik ile milliyetçiliği ayırt etmek için yardımcı olacak üç etkenden birincisi, bu iki kavramın seferberliğin boyutu ve sürekliliği yanında, kimlik oluşumunun ve siyasi bağlılığın seferberlik mekanizmalarındaki yapısıyla da birbirinden ayrılmasıdır. Aşiretçiliğin aksine milliyetçilik, bilinmeyen kişilerle işbirliği yaparak daha şeffaf bir seferberlik için geniş olasılıklar sağlar. İkincisi, doğaları gereği, bölgesel yayılma ve sosyal kompozisyon düzeyinde farklılık gösterirler. Daha büyük çaplı sosyal-siyasi örgütlenmeler, aşiretçiliğin bölgesel ve düşünsel sınırlamaları ötesinde, hayatta kalmak için en azından teorik olarak aşiretlerle her türlü ilişkisini reddetmeli ve kendilerini partizanlık, parçalanmış bağlılıklar ve kimlikleri geçersiz kılan terimlerle tanımlamalıdır. Uluslara mensup insanların aynı zamanda bölgesel bağlılıkları olduğu doğrudur ama asıl soru, bölgesel bağlılıkları olan insanların kendi siyasi kültürleri, ortak eylemleri ve sosyal örgütlenme biçimleri tarafından tanımlandığı şekliyle, ulusal aidiyet duygularını sürdürüp sürdüremedikleridir. Ulus-devletler, grup, toplumsal öğeler ve statü grupları silsilesi, başta siyasi sistemler olmak üzere çeşitli işlevsel sosyal alt sistemlerin yavaş yavaş ortaya çıkmasıyla yeniden bir bağlama oturur. Üçüncüsü, milliyetçilik ile aşiretçilik arasındaki temel ve daha sistematik bir fark da, aşiretçilik çoğunlukla bütün bir aşiret sistemini oluşturan üyeler ile karşılıklı etkileşim gerektirirken, ulusal toplum ise genelde birbirini kişisel olarak bilmesi gerekmeyen insanları içerir ve birbirinden farklılaşmış sosyal alt sistemleri oluşturabilir. Milliyetçi politika ve eylem bağlamında o eylemi kimin gerçekleştirdiği sorunu, o eylemin kendi yapısına ilişkin sorundan daha önemsiz görünüyor. Bu durumun sebebi de kabile işleyişinin aksine, milliyetçi işleyişin çoğunlukla onu gerçekleştiren bireylerden soyutlanmasıdır. Sonuç olarak milliyetçilik, onu meydana getiren partizanlıktan daha farklı sosyal ayrıntıların oluşturduğu bir birlik sistemi meydana getirir. Bu gözlemin içindeki gizli anlam, geniş çaplı siyasi eylem sorunu ile doğrudan ilgilidir. Özellikle milliyetçi eyleme katılım, ayrılıkçı grup üyeliği veya ilkel özelliklerin belirlediği bir sisteme dayanmaz. Sosyal hareketlerin eylemlerini birleştirmesini hiçbir pratik veya soya ilişkin olası kısıtlama (soy, mevki, aşiret veya hane) engelleyemez.

Sonuç olarak, değerlendirmeye alınan dönemde milliyetçilik, ne şehirli seçkin kesimler (Bağdat, Musul veya Basra'daki resmi ve ilk aydınlar sınıfı) ne de köylü aşiret liderleri veya önde gelen din adamları arasında pek anlamlı bir düşünce değildi. Milliyetçilik, sosyal yönden tutarlı ve/veya açıkça belirtilecek geniş çaplı çıkarlar için bir yol olarak görünmüyordu. Bu yüzden, dönemin siyasi kültürünü ve davranışını niteleyen de sosyal aktörlerin çıkarlarını doğrudan ilgilendiren, yerelleşmiş tepki stratejileri ve partizanlıktı. Yine de

bağlayıcı bir güç ve aşiretin hayal gücünün ötesine geçen, kurgulanmış bir anlam içinde bir strateji ve toplu bir nesil kimliği olarak milliyetçilik, kolektif eylemin milliyetçi çerçevesi ve milliyetçi kimliğin icat edilmesi gerekiyordu.

Bölgesel Bağımsız Tarihlerin, Ana Milliyetçi Tarih Olarak Yanlış Yorumlanması

Aşirete özgü askeri harekâtlar, yabancı güçlere veya işgalcilere karşı yönelirken, var olma haklarının tarihini savunan devrimci projeler olarak, bu tarz projelerin gerçek niteliği, sebepleri ve büyüklüğünü dikkate almaksızın, kolayca daha romantik bir hava içinde sunulabiliyor. 1920 isyanı şunu gösteriyor; aşiretler, geleneksel olarak aşirete ilişkin kan davalarının üstünde tutulan dini liderlerden belirleyici bir ideolojik destek alıyordu. Dini liderler de bu desteğin karşılığını alıyorlardı. Kilisenin olanakları aşiret seferberliğinde kullanıldığında, geleneksel vur-kaç taktiklerine dayanan İngiliz-karşıtı askeri operasyonlar yeni bir görünüm kazanmıştı. Bu operasyonlar gerçekte olduğu gibi düzensiz, kesik kesik, kısa süreli, kısa ve hızlı saldırılar olarak değil, sürekli, yoğun, şiddetli, bağlantılı ve sistemli devrimci eylemler olarak tasarlanıyordu.

Modern zamanlarda, sömürgeciliğin popüler ve uluslararası kınanmasıyla uyumlu bir milliyetçi tarih yazımı, örneğin, bütün yerlilerin devrimci coşkusunun dışavurumu gibi, milliyetçi ve sömürge karşıtı olarak tasavvur edilen bu tarz eylemlere fazladan renk katıyor. Bu süreçte milliyetçi tarihçiler, yabancı varlığına karşı olan devrimci eylemleri hem odak alıyor hem de yeniden değerlendiriyor. Bu tarz olayları, yerel vakaların gittikçe açığa çıkarılma sürecini ve özelliklerinin bağlamını tartışarak ve böylece somut zenginliklerini daraltarak odak haline getiriyorlar. Söz konusu yeniden değerlendirme, tikelliği daha geniş, ortak, daha kalıcı ve dolayısıyla şartlara daha az bağlı sebepler veya çıkara dönüştürmek suretiyle gerçekleştiriliyor (Appadurai, 1997, s. 11 içinde Tambiah, S. J.). 1920 yılında, İngilizlere karşı devrimci aşiret operasyonlarında aktif bir rol oynayan ve isyanlarını yerli direniş ve isyan geleneklerine özgü eylemler olarak gören failler, daha son geriye dönüp bakıldığında, gerçekten bütün Iraklıların ülküsü için, erdemli İslâm ve Arap hakları için, atalarının geçmişi için ve daha genel olarak da Irak Devleti'nin kurulması için savaştıklarını iddia ettiler. Milliyetçi tarihçiler, aşiret ayaklanmasını ısrarlı bir şekilde milliyetçi terimlerle tanımlıyordu; bu ayaklanmaya, Irak'ı, İmparatorluğun bir başka sömürgesi yapma yönündeki İngiliz planlarına bir son vermek amacıyla, devrimci aşiret güçleri tarafından yürütülen milliyetçi bir eylem gözüyle bakıyorlardı.

KAYNAKÇA

Arapça

al-'Azawi, Abbas, *Tarih el-Iraq beyn Ihtilelayn, Sharikat al-tijara almahduda,* Cilt 7 ve 8, Bağdat, 1955.

al-Basir, Mohammed Mahdi, *Tarih el Kadhiya el'Irakiya*, iki cilt, Bağdat, 1924.

al-Bazirgan, Ali, *el Vaka'ik el Hakikiya fi el Savara al 'Irakiya*, Bağdat, 1954.

Al-Fir'oun, Mizhir, *el Haka'ik al-Nasi'a fi el Savrah el Iraqiya Senat 1920 ve Nata'ijiha*, Al-najah Liltibaa, Bağdat, 1952.

al-Hasani, Abdul-Razzak, *Tarih el Savra el Irakiya*, Sydon, 1935.

al-Jawahiri, 'Imad Ahmad, *Tarih Muşkilat El Arazi fi el Iraq*, Wizarat al-thaqafa wal funun, Bağdat, 1978.

al-Jubouri, Karml, Salman, *Safahat min Mulhekkarat Sa'id Kamel ed Din, Ehd Rical el-Savra el Irakiya 1920,* al-Ani Publishers, Bağdat, 1978.

al-Mahbuba, Ja'far Baqir, *Mazi el Nacafve Haziriha*, Sayda, 1953.

al-Nafisi, Abdullah, *El Shi'a fi Tarih al Irak*, Dar el-Nahar, Beyrut, 1971.

al-Umari, Mohammed Khairuldin, *Tarih Mukaddirat el Irak el Siyasiya*, Bağdat, 1925.

al-Wardi, Ali, *Lamahat ictima'iya min tarih el-Irak el-hadis*, al-Shaab Publishing House, cilt 5, Bağdat, 1977.

al-Za'im, Abbas Ali, *El Savra el 'Irakiya*, Bağdat, 1950.

Attiya, Ghassan, *el-Irak, Tekvin el-Devle 1908-1921*, çev. Ata Abdul-Wahab, Londra, 1988.

Attiya, Wadye, *Tarih el Divaniya, Kadiman ve Hadisan*, el-Haydarca (el-haidarja), Necef, 1954.

Fayyad, Abdullah, *el-Savra el-Irakia el-kubra 1920,* Dar al Salam Publishers, Bağdat, 1975.

Kotolov, L. N., *Savrat el-'ishrin el-İaharuriyafi el-Irak* çev. Abdul-Wahid Karam, Bağdat, 1971.

İngilizce

Arab Bulletin 1986, *Bulletin of the Arab Bureau in Cairo,* 1916-1919 [Kahire Arap Bürosu Bülteni, 1916-1919], Archive Editions, Cilt 1, 2, 3, 4, Redwood Burn LTD, Trowbridge.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, Verso, Londra, 1983.

Appadurai, Arjun, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis ve Londra, 1997 (1996).

Barified, Thomas J., "Tribe and State Relations: The Inner Asian Perspective", haz. Khoury, Philip S. and Kostiner, Joseph, *Tribes and Stale Formation in the Middle East* içinde, I. B. Tauris, Londra, 1991.

Batatu, Hanna, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements in Iraq*, Princeton University Press, Princeton, 1978.

Beck, Lois, "Tribes and State Formation in the Middle East" Khoury, Philip S. and Kostiner, Joseph (haz.), *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde. Londra, I.E. Tauris, 1991.

Bell, D. B. E. (haz.), *The Letters of Gertrude Bell*, Penguin, Harmondsworth, 1927; Billig, Michael, *Banal Nationalism*, Sage, Londra, 1995.

Bourdieu, Pierre, *The Logic of Practice*, Stanford University Press, Stanford, 1990.
Busch, Briton C., *Britain, India and the Arabs 1914/1921*, Londra, 1971.
Cox, Sir Percy, "Historical Summary" haz. Bell, D. B. E., *The Letters of Gertrude Bell* içinde, Penguin, New York, Harmondsworth, 1927.
Haj, Samira, *The Making of Iran, 1900-1963, Capital, Power, and Ideology*, State University of New York, New York, Albany, 1997.
Haldane, A. L., *The Insurrection in Mesopotamia, 1920*, Edinburgh, 1922.
Handler, Richard, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, University of Wisconsin Press, Madison, 1988.
Hart, David M., "The Tribes in Modern Morocco: Two Case Studies", haz. Gellner, Ernest and Micaud, Charles, *Arabs and Berbers* içinde, Duckworth, Londra, 1972.
Ireland, W., *Iraq: A Study in Political Development*, Londra, 1937.
Longrigg, S. H., *Iraq, 1900 to 1950, A Political, Social and Economic History*, Oxford University Press, Londra, 1953.
Marlow, John, *Late Victorian, The Life of Sir Arnold Talbot Wilson*, Londra, 1967; Moberly, F. J., *The Campaigns in Mesopotamia*, Cilt 1, 2 ve 3, Londra, 1924.
Marr, Phebe, *The Modern History of Iraq*, Westview, Boulder, Londra, 1985.
Richards, Alan and Waterbury John, *A Political Economy of the Middle East*, Westview Press, San Fransisco ve Oxford, 1990 (1979).
Sluglett, M. F. ve Sluglett, "Sunnis and Shi'is Revisited: Sectarianism and Ethnicity in Authoritarian Iraq", haz. Hopwood, D., Ishow, Habib and Kozcinowski Thomas, *Iraq: Power and Society* içinde, Ithaca Press, Reading, 1993.
Sluglett, Peter, *Britain in Iraq*, Ithaca Press, Londra, 1976.
Tapper, Richard, "Introduction", haz. Tapper, Richard, *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan* içinde, St. Martin's Press, Londra, Groom Helm ve New York, 1983.
— "Anthropologists, Historians, and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East", haz. Khoury, Philip S. and Kostiner, Joseph, *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, I.B. Tauris, Londra, 1991.
Tibi, Bassam, "Old Tribes and Imposed Nation-States in the Modern Middle East", haz. Khoury, Philip and Costiner Joseph, *Tribes and State Formation in the Middle East* içinde, I. B. Tauris, Londra, 1991.
Waterbury, John, *The Commander of the Faithful*, Weidenfeld and Nicolson, Londra, 1970.
Wiarda, Howard J., "Toward a Non-ethnic Theory of Development: Alternative Conceptions from the Third World", haz. Wiarda, Howard J., *New Directions in Comparative Politics* içinde, Westview, Boulder ve Londra, 1985.
Wicker, Hans-Rudolf, "Introduction: Theorizing Ethnicity and Nationalism", haz. Wicker, Hans-Rudolf, *Rethinking Nationalism and Ethnicity: The Struggle for Meaning and Order in Europe* içinde, Berg, Durham, 1997.
Yapp, M. Y., *The Making of the Modem Near East, 1792-1923*, Longman, Londra ve New York, 1987.

Sözlük

Arapça	Türkçe
A	
abtar	çolak (oğlu olmayan)
ahkam al-nikah	evlilik yasaları
akhlat	başlıca huylar
'ahd	sözleşme, anlaşma
ahl al-bayt	ev halkı
ahl al-ibil (ahlil-bil)	deve yetiştirenler
ahrar (sing, hurr)	soylu (özgür)
akh (çoğul ikhwan)	erkek kardeş
albu (al)	alt-aşiret, aile
amir	prens, komutan
amir al-mu'minin	inananların komutam
'ammiya	Lübnan'da sosyal sistem
'amm (çğ. 'amam)	amca
anfusana	kendimiz
ansab	soylar, soy ağaçları
ansab al-'alam	insan soyu
'aqirat	kurbanlık hayvan
'asaba	dayanışma/bağlılık grubu
'asabiyya (çğ. 'asabiyyat)	bağlılık
asbab (tekil. sabab)	yönler (ayrıca nedenler, etmenler)
'asha'ir (tk, 'ashira)	aşiret veya kabile
ashraf (tk. sharif)	peygamber soyundan gelenler, ayrıca soylu
asliyyun	köklü
awlad al-'amm	amca çocukları
'ayd (al-Kabir)	kurban bayramı
'aylaqat al-dam	kan bağları
azef (Berberi)	örfi hukuk
B	
banu-l-'amm	amca çocukları
badal	yedek, değişim, berdel (evlilikte)
badawa	göçebelik
badu	göçebeler
batin	iç
batn (aşiretin bir bölümü)	aşiretin merkezi
bay 'a	bağlılık
bayraq (çğ. bayariq)	aşiret sancakları veya bayraklar
bayt	aile, hane
bayt al-mal	devlet kasası

Arapça	Türkçe
bdh' (istibdha')	erkek, eşinden daha soylu biriyle evlilik dışı birlikte olarak soylu bir oğul vermesini ister (İslâm-öncesi)
baldiyyin	şehrin ilk sakinleri (Fas)
Brutistant	Protestan
bunuwwa	bir çocukla akraba olma, evlat edinme (ibn: oğul kökünden türemiştir)
D	
da'i (fiil. idda'a)	davacı, alacaklı
dam (çğ. dima')	kan
dakhil (veya dakheel)	dahil olan
dawla	durum, sıraya girmek
dira	aşiret kamp yeri, otlakları veya mülkü
diyet	kan parası
E	
ekhtiar (Farsça)	seçim özgürlüğü
emirate	emirlik
F	
fakhidh (çoğul afkhadh)	kalça
fasad	çöküş, çürüme
fasila	bacağın alt bölümü (geniş ev halkı)
fasl	parçalanma, anlaşmazlıkların çözümünde ödenen bedel
fenda	göğüs (alt-aşiret bölümü, Irak)
filalih (hirratha)	köylüler
firaş	kelime anlamıyla yatak, eş veya cariye
firqa	ekip (alt-aşiret bölümü, Irak)
fitna	karmaşa
G	
ghariba	kadın yabancı
ghar'ib	yabancı
glawi	bölgesel soylu (Fas)
H	
hadhar	şehirliler
hadhara	medeniyet
hadhari	şehirli
hajin	köle bir annenin çocuğu
hamula (çğ. hamulat)	aşiret veya alt-aşiret, ya da soy
harka ve mahalla	yıllık seferler (Fas)

Arapça	Türkçe
hayba	korku, huşu
haydh	kirlilik sebebi
hayy	aşiret
hella	emirlik kampı
hilf (muhalafa)	siyasi ittifak
hurma	kadınlar (gerçekte: yasaklanmış)
husa	aşiret savaş türküsü, ayrıca karmaşa
I	
ibn	oğul
ibn khal	dayıoğlu
ikha' (bkz: mu'akhat)	karmaşa, karışma
ikhtilat	sosyal örgütlenme
ijtima'	eyalet (bkz Emirlik)
imara	alt-aşiret yapısı (Irak)
'imara	bir başka akraba soyuna geçiş
indimaj	birim
intisab	soydaşlık
iqrar	evlat edinme, kabul edilme
ista'bba	(abb: baba kökünden türemiştir) birini baba olarak tanıma
istalhaqa	katılmak
J	
jai	komşu
jar thul-qurba	akraba
jash (jahsh) (Kürtçe)	eşek
jad	dede, ata
jihad	cihat
jihat	kışla
jiwar	komşuluk, birlikte yaşam
K	
kadu khuda (Farsça)	kumandan
kafa'a	eşler arasında eşitlik
Kathulik	Katolik
khal (çğ. akhwal)	dayı
khan (Farsça)	lider
khudhairi	çiftçiler, sebze yetiştirenler
khums	beşinci, dini vergi
kitba	belgelenmiş, yazılı
kübra	üstün

Arapça	Türkçe
L	
laff (veya leff)	Bağlanmış, bağlantılı, bir tür kabile bağlılığı
lahma	Et
laqab	Unvan, kabile adı
laqit	Bulunmuş çocuk
Latin	Latince
luhma	Akrabalık bağı
M	
mahr	Çeyiz
majhul	Bilinmeyen
makhzan	Merkezi güç, hanedanlık (Fas)
malak tawus	Melek Tavus
mawla	Özgür bırakılan köle
mawali	Bağlı olanlar
mi'dan	Bataklıkta yaşayanlar (Irak)
mithaq	İlan edilmiş anlaşma
mizaj	Huy, mizac
mu'imm	Baba tarafından üstündekiler
mu'amma	Kardeşlik (kuzenlik) anlaşması
mu'akhat	Kardeşlik
mujtahid	Dini hakim
mukhwa	(bir tür mu'akhat)
mukhwii	Anne tarafından üstündekiler
mulk	Siyasi güç
mulla	Din adamı, molla
muqawiloon	Sözleşme yapanlar, taraflar
musahara (bkz: sihr)	Akrabalık yapılması
mustana'un	Yapay
muta'ammun (bkz: mu'amma)	Kuzenlik
N	
naqil	Nakledilmiş, yeri değişmiş
nasab (çğ. ansab)	Akrabalık, soydaşlık, soy, yakınlık, köken
nasab abawi	Baba tarafından soy
nasib	Baba tarafından akraba veya kayınbirader
nikah	Nikâh, evlilik
nisba	Aile içi akrabalık, ayrıca köken
nisba 'uliya	Daha yüksek akrabalık
niswan (günlük konuşmada Nissa')	Kadınlar
nu'ra (veya Na'ra)	Grup duyarlılığı

Arapça	Türkçe
Q	
qabila	kabile
qaraba	Akrabalık, yakınlık, benzerlik
qa'id	Lider
qayed (bkz. Glawi)	Bölgesel soylu
R	
rahim (çğ. arham)	merhamet eden
ridha'a	Meme emen bebek
riyasa	Emaret
S	
sadr	Görüş (aşiret bölümü)
sahih	Doğru
sarkal (veya sirkal)	Köy lideri (Irak)
sayba (ayrıca: siba)	Aşiret bölgesi, görüş ayrılığı (Fas)
sayyid	Soylu (bkz. Ashraf)
sha'ab	Küçük kabile (ayrıca: halk)
shari'a	İslâmi hukuk
shawiya	Çobanlar, koyun yetiştiricileri
shajarat al-nasab (bkz: ansab)	Soy ağacı
shajarat al-ansab (çoğul) sheikh	Aşiret şeyhi
sheikh al-mashayikh	Ulu şeyh
shu'ubiya	Arap olmayan veya Arap karşıtı hareket
sihr	Akrabayla ilgili, akraba
silsilat al-nasab	Soy zincirleri
silat	İlişki, akrabalık
sıla-i rahim	Anne tarafından akrabalık
shigharr	Karşılıklı evlilikte babaların kızlarını değiştirmesi
soff (bkz. laff)	Karşılıklı ittifaklar
sunna	Sünnet
T	
tabbana	Evlat edinmek, oğul olarak almak
tabbani	Evlat edinme, akraba edinme
tadhamur	Aile onurunun korunması
taqbilt (Berberi)	Kabile
tarikh	Tarih
tazawwuj (zawaj)	Evlilik
ta'ifa	Dini ayrılık, bölünme
talib	Talep eden, talep
tawa'if	Dini ayrılıklar, bölünmeler
tha'r	İntikam

Arapça	Türkçe
U	
'ulama'	Ulema
umma	Toplum (din kardeşleri)
'umran	Medeniyet
'umumiya	Karşılık korunma anlaşması
'unuq	Boyun (alt-aşiret bölümü)
'urf	Örfi hukuk
V	
vilayat (Türkçe)	Vilayet
W	
wahm	Yanılsama
Walad	Oğul, evlat
Weli	Vasi
Wall	Vali
Wilaya	Vilayet
Y	
Yadkhulu	İçeri/içine girmek
Yakta'u	Kesmek, sonlandırmak
Z	
Zanqa	Haraç, haraç veren
Zawaya	Zaviye
Zina	Zina

Dizin

Abbas el-Azzavi 118, 134
'Abdelraziq, A. 204
'Aqil 'Abd el-Hüseyn el-Maliki 135
'Ureybi bin Vadi 292
Abbas Canabi 91
Abdul Aziz İbn Suud 224
Abdul Celil Tahir 85
Abdul Halim el-Ruhaimi 91
Abdul Kerim Paşa 258
Abdul Muhsin Bey 268
Abdul Muttalip 18
Abdul Rahim 218
Abdul Rezzak el-Nayif 138
Abdullah Fayyad 276, 284
Abdulrahim, A. 226
Abdul-Sada el-Gisad 290
Abdul-Vahid el-Hac Suker 290
Abdurrahman el-Nakib 288
Abdur-Rezzak el-Hasani 277, 278
Abdülhamit, II. 181, 189, 230
Abdülmecid, Sultan 162
Abed Hemud 130
Abu Aliya 219, 226
Abu Hakima 226
Abu-Lughod, L. 9, 40
Acil Paşa Samarmand 291
Adnan Hayrullah106, 139
Adnan Hüseyin 83
Adnan Tulfah 83, 86
Ahmad Ayda 59
Ahmed Hasan el-Bekir86, 123, 137, 138
Ahmet H. El-Behr 106
Ahmet uld Muhammet 56
Akbar, S. 119
al-'Azawi, Abbas 299
Alangari, H. 211, 226
al-Basir, Mohammed Mahdi 299
al-Bazirgan, Ali 299
Al-Fir'oun, Mizhir 299
al-Hasan, H 226
al-Hasani, Abdul-Razzak 299
Al-Isfahani, Abu-Faraj 42
Ali el-Bezirgan 277
Ali el-Şarki 284
Ali el-Wardi 65, 112, 277
Ali Hasan el-Macid 87, 91, 101, 123, 130
Ali İbn Ebu Talip 19
Ali Razmara 233
Ali Süleyman 266, 267, 268
al-Jawahiri, 'Imad Ahmad 299
al-Jubouri, Karmel, Salman 299
Al-Juhany, U. 226
al-Mahbuba, Ja'far Baqir 299
al-Nafisi, Abdullah 299
Al-Najjar, 'Abd Allah Mabruk 42
Al-Rasheed, Madawi XII, 207, 226
Al-Sayid Ahmad el-Recebi el-Huseyni 111
Altorki, S. 40, 209, 214, 226
al-Umari, Mohammed Khairuldin 299
al-Wardi, Ali 2999
al-Za'im, Abbas Ali 299
Amin al-Hassan 112
Anderson, Benedict 179, 296, 299
Anon 174
Appadurai, Arjun 298, 299
Aquino, B. 127
Arşad Yasin 130
Artan, Scott 118
Asad, T. 226
Asurlular 191, 192
Aşiret Mekteb-i Hümayunu 229, 230
Atar, A. 179
Attiya 281, 289, 290
Attiya, Ghassan 299
Attiya, Wadye 299
Aytar 169
Azizi, S. 56, 60

Badie, Bertrand 115
Baram 99
Baram, Amatzia 65, 134, 144, 153, 272
Barified, Thomas J. 299

Barker 235
Barry, N. 240
Bart Hüseyin El-Immar 106
Barzan İbrahim el-Hassan 130, 139
Başkan Wilson 283
Batatu, Hanna 71, 72, 73, 74, 75, 80, 83, 113, 137, 179, 250, 254, 259, 269, 273, 292, 299
Beck, Lois 229, 243, 299
Bedoucha, G. 10, 23, 38, 40
Bedr er-Rumeyz 280
Behmenbegi, M. 237, 239, 240
Bell, D. B. E. 293, 299
Bell, Gertrude 260, 271
Beni Haşim (Haşimoğulları) 20, 21
Beni Isad Kabilesi 27, 29
Bennani, M. 204
Berberoğlu,Enis 173, 174
Bergue, Jacques 111
Berlin Anlaşması 229
Bernand, Carmanie 111
Berque, J. 198
Biourqia, R. 204
Billig 296
Bonte, Pierre 68
Bonine, M. E. 228, 239
Bonte, P. 55, 56, 58, 60, 61
Bonte, Pierre xi, 4, 9, 25, 39, 40, 45, 49, 52, 55, 56, 71, 112
Bourdieu, Pierre 300
Bradburd, D. 228
Bristiany, J. 118
Brock, C. 177
Brown, Beverly 5, 129
Brown, K. L. 204
Brown, Ken 68
Brown, Kenneth xi, 4, 197
Bruinessen, Martin van xi, 159, 160, 161, 162, 163, 174
Bucak, Mehmet Celal 165, 166
Bucak, Sedat Edip 165, 166, 170
Buhari 168
Busch, Briton C. 287, 300
Butto, 127
Caetani 18
Cafer İbn Ebu Talip 20
Celhod 16
Cem'iiyya 39
Cemal 106
Ceyd ibn Micland 263
Chabry, A. 179
Chabry, L. 179
Chadry, Kiren 81
Chapman, M. 179
Chatterjee, P. 179
Cheddadi 48
Chelhod 59
Chelhod, J.28, 40, 59, 61
Cigar, N. 204
Cole, D. P. 13, 36, 41, 209, 214
Colt, D. 226
Combs-Schilling, M. E. 55, 61
Conte, Edouard xi, 4, 9, 11, 14, 17, 25, 39, 40, 41, 50, 61, 68
Cook, M. 213, 217, 226
Copet-Rougier 10,26, 41
Cornwallis, Kinahan 256, 267, 268
Cox, Percy 276, 279, 283, 292, 300

Dadham İbn Dawas 213
Dağlı, Faysal 169, 175
Dann, Uriel 167, 175
Davut el-Davut 186, 189, 192
Dawod, Hosham xi, 22, 65, 109
Day, Clare 249
Demirtaş, Faruk 161, 175
Dewey, Clive 249
Dignard, Jean-Pierre 111
Djait, H. 204
Dobbs, Henry 253, 254, 259, 261, 268, 270, 273, 293
Dodge, Toby xi, 4, 249
Dostal, W. 36, 41
Doutte, E. 198
Dowod, Hosham 5
Dowsen, Ernest 74
Dowson, Ernest 270, 271, 272, 273
Dr. Haşim Ikabi 90
Dresch, P. 9, 13, 26, 36, 38, 39, 41

Duiguid, S. 166, 175
Dumont, Louis 52, 53, 61
Dunhill, J. W. 235, 241, 242, 243
Durkheim, Emile 82, 198
Düalizm 178

Ebu Abdul Gafur 123
Ebu el-Jün 284
Ebu Hattab 128
Ebu Musallat 128
Ebu Nasır 122
Ebu'l farac el-Isfahani 22
Edmonds, C. J. 165, 179
Eickelman, D. 204
El-Abbas 20
El-Amiri 85
el-Azzavi, Abbas 174
Elbu Abdül Münim 106
Elbu Bekir 106
Elbu Gafur 88, 106, 107, 125
Elbu Gati 106
Elbu Hattab 106
Elbu Hazza 106, 125
Elbu Immar 106
Elbu Kemal 258
Elbu Macid 88, 107
Elbu Mes'ud 29
Elbu Muna (Raşid) 106
Elbu Musallat 106, 125
Elbu Nasır 85, 128, 135
Elbu Necm 106
Elbu Sultan 88, 106, 107
Elbu Ziyu 29
El-Cuburi 283
El-Cuhani 213, 214
El-Firun 277
El-Halil, Samir 79
el-Hasani 285, 289
El-Hayat 99
el-İsfahani 285
El-Kuteybe 49
Ellow, Ağa Petros 191, 192
El-Macid 106
El-Mahbuba 283
el-Nefisi, Abdullah 279, 281
El-Raşid, Madhawi 68
El-Reşid 214, 220, 222
El-Tarmanini 23
Elvan el-Yesiri 292
Elvan Seyyid Abbas 292
el-Vardi 290, 384
Emir Ahmet 56
Emir Muhammed Raşgid el Ubey 131
Engels, Fagmar 264
En-Neccar 40
Ersuzi, Zeki 92
Eskandar, Beg Monshi 164, 175
Esman, M. J. 179
Evans-Pritchard, E. E. 198, 229

Facey, W. 226
Fahad el-Şagra 131
Fahd Beg İbn Haddal 263, 291
Falih el-Sayud 292
Falih es-Sa'dun 280
Farouk-Sluglett, Marion 5, 113, 123, 250
Faruk el-Mizhir 277
Fatih Abdül Cebbar 133
Fayyad, Abdullah 299
Fazil Barrak 106
Fernea, Robert A. 75, 113, 250
Fırat, M. Şerif 175
Fortes, Meyer 125
Foucault, Michel 251, 256
Franklin E. Tjon Sie Fat 112
Freeman, Maurice 125
Friedman, Jonathan 113
Fuccaro, Nelida xii, 4, 177

Gagon, Glen 232, 236
Garthwaite, G. R. 228
Goldziher 14
Geertz, C. 179, 198, 201, 204,
Geertz, H. 198
Gellner, Ernest 52, 53, 54, 61, 69, 72, 119, 179, 181, 198, 204
General Cabbar Muhsin 90
General Kasım 78, 80
General S. Maude 279, 283
Giladi, A. 41

Glubb, J. B. 258, 272, 273
Gluckman, M. 198, 204
Godelier, Maurice 5, 111, 112, 113
Goethals, Peter R. 125
Goldziher, I. 11, 12, 34, 41
Gökalp, Ziya 175
Göyünç, Nejat 175
Gramsci, Antonio 252
Granqvist, H. 21, 25, 41
Graves, W. 234
Guillaume, A.19, 20, 41
Gündüz, Tufan 175

Hacı Savvad 29
Hadi Zueyn 292
Hafız el-Esad 126
Haj, Samira 182, 251, 293, 300
Hajo, S. 177
Haldane, A. L. 284, 285, 290, 293, 300
Halef el-Haskani 190
Hall, Stuart 252
Halliday, Fred 5
Ham, C. M. 228
Hames, C. 45, 50, 61
Hamid el-Cuburi 84
Hamid Elvan 154
Hamidiye Alayları 166, 167
Hamit Sihab 83
Hammoudi, Abdella 53, 61,114, 204
Hamu Şiru 185, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 193
Handlar 296
Handler, Richard 300
Hardan Abdul Gaffar el-Tikriti 86
Harik, I. F. 33, 41
Hart, David M. 119, 204, 300
Hasan Abdul Rezzak 73
Hasan el-Macid 139
Hasan el-Şamhi 290
Haşim İbn Abd Menaf 18
Hatice bin Huveylid İbn Esed 17, 19
Hayrullah Tulfah 128
Hayun el-Ubeyd 286
Hazelton, Fran 90, 93
Hedi el-Mugotar 292
Hendershot, C. 233, 234
Henninger, J. 37, 41
Heritier, Françoise 112
Hoare, Quintin 252
Hogarth, D. G. 259
Hopwood, Derek 78
Hostettler, Nick 249
Hourani, A. H. 179
Humpryhs, F. H. 261
Hurchinson, J. 179
Hurşid (Paşa), Mehmed 159, 175
Hutteroth, Wolf-Dieter 175
Hutteroth, Wolfgang 175
Hüsam Cahit 111
Hüseyin Kamel el-Macid 87, 88
Hüseyin Kemal 155
Hz. Adem 49
Hz. Ali 20, 129, 200
Hz. Ebu Bekir 20
Hz. Hamza 20
Hz. İbrahim 20
Hz. Muhammed 16, 17, 19, 20, 21, 24, 33, 85, 129, 200
Hz. Nuh 49

Ibn Taymiyya 42
İbn Hisham 41
Ibn Manzur, Muhammad 42
Ibn Sa'd, Abu 'Abd Allah 42

II. Hasan 56, 126, 201
II. Mahmud 162
Inhorn, M. C. 42
Ireland, W. 291, 294, 300
Irelans 289
İbn Haldun 4, 7, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 55, 57, 60, 61, 65, 68, 70, 72, 82, 84,198, 199, 211, 212, 226
İbn Manzur 11, 13, 17, 25
İbn Sa'd 16
İbn Teymiyye 11
İbrahim el-Davud 138
İbrahim İbn Selman 213
İdi Amin 126
İlmen, Vedii 271

İzam Sebavi Barzan Vetban 106
İzzet eil-Duri el-Smara'i 130
İzzet İbrahim 143

J. B. Bokassa 126
Jaba, Alexandre 175
Jabar, Faleh A. xii, 5, 65, 79, 80, 87, 116, 254
Jamard, Jean-Luc 112
Jamous, R. 53, 61, 198
Jaussen, A.28, 35, 42
Jawad, Sa'd 167, 175
Jaziri, Z. 80
Joffe, E. G. H. 204
Joseph, J. 179
Jwaideh, Albertine 261

Karim, Thair xii, 275
Kaviraj, Sudipta 264
Kazimi, Nasir Said 73, 74
Kazimirski, A. de B. 42
Kazmirski 11
Keddie, N. R. 228, 232
Keldaniler 191
Kemal 106
Khafaji, Isam 134
Khashi 'asl-Mu'adaidi 135
Khoury, P S. 243
Kienle, Eberhard 5
Kiernan, V. G. 253
Kinnane, Derk 167, 175
Kitching, G. C. 272
Klapisch-Zuber, C.11, 42
Kodaman, Bayram 166, 175
Kostiner, J. 243
Kotolov, L. N. 276, 299
Kral Faysal 137
Kral Hüseyin 126
Kral II. Abdullah 126
Kur'an 18, 20, 21, 51
Kusay Saddam Hüseyin 130
Kutschera, C. 179

Lacoste, Y. 62
Lam al-Shihab 213
Lane, E. W. 42
Latif Nesayif Casim 131
Lawrence, T. E. 276
Layne, Linda L. 256, 273
Leach, Edmund 113
Leezenberg, Michel 175
Leveau, R. 204
Levi Della Vida, G. 198, 204
Leviathan 1
Levi-Strauss, C. 25, 42
Linand de Bellefonds, Y. 42
Longrigg, Stephen Hemsley 72, 74, 252, 256, 257, 261, 300
Lorimer, J. 226
Louis, Roger W. 75, 251
Lugard, Lord 269, 270
Luizard, Jean-Pierre 112
Luke, H. C. 179
Lukes, Stenen 82
Lukitz, L. 178
Lumley, Bob 252

Macbeth 84
Macdonald, M. 179
MacPherson, C. F. 258
Madelung, W.18, 20, 42
Mahdi, M. 204
Mahir Raşit 106
Mahmut El-Nida 106
Malcolm, J. 164, 175
Malik ben Anas 42
Mansur 31
Mâriye 20
Marlow, John 289, 300
Marr, Phebe 71, 72, 279
Marxs, Shula 264
Marzuk el-'Avad 290
Mash 'anal-Juburi 149
Maspero, F. 204
Maş'an el-Cuburi 154
Mayevski, Van 175
Mazlum el-Duleymi 101, 154
McDowell, David 167, 175, 179
McLennan, Gregor 252
Mejcher, Helmut 250

Melek Tavus 178
Melik Mansur 231
Mevlüd Muhlis 137
Miller, S. G. 204
Milletler Cemiyeti 192, 249
Mithad Ümid 131
Mithat Paşa 70
Mohammad Murad 118
Molla Barzani 167
Montagne, R. 62, 198, 204S
Monteil, V. 239
Morgan, Lewis Henri 50
Morris, James 253
Morsy, M. 54, 62
Mottahadeh, R. 204
Muhammed Abid el-Cabiri 111
Muhammed Ali 219, 220
Muhammed Ayiş 83
Muhammed Casim el-Maşadani 135
Muhammed es-Sadr 277
Muhammed Hasan 104
Muhammed Hayreddin el-Ömer 277
Muhammed İbn Abdul Vehhab 215, 221
Muhammed İbn Reşid 222
Muhammed İbn Suud 214, 215
Muhammed Mehdi el-Basir 277, 284
Muhammed Rıza Şah 227, 230, 231
Muhammed Sadık es-Sadr 114
Muhammed Ziman el-Sadun 131
Muhammed el-Zübeydi 130
Muhsin Ebu Tabih 278, 290, 292
Mukaddime 47, 49, 84
Musaddık 227, 233, 235
Musallam, B. F. 9, 42
Musil, A. 226
Muslim, Abu al Husayn 11, 42
Muzzier el-Firun 286
Münter el-Şavi 131
Mylles 258

Naci Bey 268
Naim Haddad 139
Naqash, Yitzhak 74
Nhaskar, Roy 274
Noel, J. B. 175
Nur el-Yesiri 292
Nuri Paşa 268
Nuri Said 78

Osman İbn Muammer 213
Osmanlı İmparatorluğu 228, 229
Owen, Roger 179, 249, 251, 254

Ömer Muheylif 142
Ömer Hazza 106

Parsons 3
Pascon, P. 204
Pennel, C. R. 204
Pershit, A. 223, 226
Peters, E. L. 9, 23, 24, 25, 36, 37, 42, 198
Prens Abdullah 289
Prens Hasan 126
Pritchard, E. E. Evans 52
Proksch, O. 13, 42

Rabinovich, I. 179
Rasheed 71
Rashiq, H. 199
Rassam, Hormuzd 192
Raşid el-Havca 137
Razm-ara, Ali 175
Rosen, L. 198, 204
Robertson Smith, W. 204
Rockwell, S. W. 231
Roger, Louis W. 113
Rokan Gafur el-Macid 91
Rosenfeld, H. 118

S'adun Hammadi 130, 141
Sa'dun Geydan 141
Sab'awi İbrahim el-Hassan 130
Sabahi, Farian xii, 5, 227
Sabiha Tulfah 127
Sacide Hayrullah Tulfah 127
Saddam Hüseyin 79, 80, 83, 87, 106, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 119, 122, 123, 124, 127, 128, 135, 138, 139, 142, 155

Saddam Kamel el-Macid 86, 87, 88
Sadun Şeker 139
Said Bey 190, 193
Said, Edward 12, 42
Sakai, Keiko xii, 4, 116, 133, 136, 141
Salih Ömer Ali 79, 84
Salim, Şakir Mustafa 42, 74
Salverberg, E. 177
Sami el-Ma'jown 156
Schermerhourn, R. A. 179
Seddon, D. 204
Selim 29
Serjeant, R. B. 42
Sharabi, H. 179
Sharaf Khan b. Shams al-din Bidlisi 175
Shikara, Ahmed 116
Shor, F. 227, 232
Shyrock, A. 39, 43
Sidel, John 249
Sluglett, Peter 113, 123, 179, 250, 261, 269
Smith, A. D. 34, 179
Smith, Geoffrey Nowell 252
Smith, Robertson W. 117
Smith, W. R. 11, 12, 13, 43
Soper, Kate 5
Stafford, R. D. 179
Steppat, F. 31, 32, 43
Stewart, Sarah 5
Stowasser, Barbara 75
Stuglett, M. F. 300
Stuglett, Petier 300
Sultan Haşim 130
Suudi kralı Abdurrahman 220
Süryaniler 191
Sykes, Mark Percival 175
Szyliowicz, J. S. 239

Şahin, Osman 175
Şakir Mustafa Selim 118
Şerif Hüseyin 289
Şeyh el-Hiba 56
Şeyh Hıdır 189
Şeyh Mahmud 261, 262, 263

Tabari, Abu Ja'far Muhıammed ibn Jarir 43
Taberi 19, 20
Taha Mohyi el-Din Maruf 131
Taha Yasin Ramazan 80, 131, 142
Talib en-Nakib 281
Tambiah, S. J. 298
Tapper 9, 25, 295
Tapper, N. 43
Tapper, Richard 68, 174, 228, 229, 300
Tarabishi, George 92
Tarbush, Muhammed A. 136, 250
Tarık Aziz 79, 139
Tarık Aziz Han 131
Tarmanini, 'Abd al-Islam 43
Tavahhudi "Awghazi", Kalimullah 162, 172
Terray, Emmanuel 112
Thamer 'Abd al-Hassan al-Amiri 85, 112, 118
Thorbecke, H. 22, 43
Thrautman, Thomas R. 112
Tibi, Bassam 296, 300
Tidrick, Kathryn 253
Tilfe 106
Tonkin, E. 179
Tozy, M. 55, 62, 201, 205
Tozy, Mohamed 114
Tripp, Charles 249
Turki bin Abdullah 219

Uday Saddam Hüseyin 130
UNESCO 235, 240, 241, 242
Useme İbn Zeyd 20

V. Monteil 51
V. Muhammed 201
Vaddayi el-Attiya 290
Valensi, L. 205
Varisco, Daniel Martin 117
Varlet 242, 245
Vassiliev, A. 71, 226
Vatban el-Hasan 86
VI. Muhammed 201

Wallin, G. 226
Warda, Howard J. 300
Wardi 71, 74, 82, 91
Wardi, Ali 69, 70, 72
Warne, W. E. 232, 233
Watbani İbrahim el-Hassan 130
Waterbury, John 292, 300
Watt, W. M. 16, 19, 43
Watterbury, J. 205
Weber, Max 98
Wellhausen, J. 11, 12, 14, 16, 34, 43, 198
Westermack, E. 198
Wicker, Hans-Rudolf 300
Wiener, Martin J. 253
Wiessner, Gunnar 169, 176
Wilken, G. A. 12, 43
William, Mitchell E. 125
Wilson 290
Wilson, A. T. 256, 257
Wilson, Arnold 276, 288, 289
Wimmer, Andreas 169, 176
Wolf, E. 205
Wright, S. A. 235, 236, 239, 242

Yalçın-Heckmann, Lale 176
Yapp, M. Y. 291, 300
Yezidiler 177, 178, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193
Yılmaz, Mesut 170
Youngs, Tim 252, 253
Yunus, el-Şeyh İbrahim el-Samara 85
Yusuf al Shayk İbrahim al-Samarra'i 134
Yüzbaşı Holt 261, 262

Zahir, Mesut 116
Zeki Paşa 166
Zerdüştlük 178
Zeyd İbn Harise 16, 17, 19, 20, 21, 23
Zeyd İbn Zamil 213
Zeynep 16, 17, 23
Zimermann, Francis 125
Zubaida, Sami 5, 75

Ortadoğu'da egemen olan aşiret örgütlenmeleri üzerine yapılmış birçok antropolojik ve sosyolojik araştırmanın, özellikle klasik olarak kabul edilen kimi eserlerin ortak olarak vardığı sonuç; aşiret yapılanmasında parçalanmanın devam edegeldiği ve bireyselleşen vatandaşların ulusal toplumların biçimlenmesini sağladığı şeklindeydi. Oysa 1990'lı yıllardan 2010'lı yıllara uzanan dönemde -belki daha da öncesi- Ortadoğu ülkelerinde güçlenen ve yeni biçimler alan bir aşiret faktörü canlılığını korumakta ve toplumların siyasal hayatını biçimlendirmektedir.

Bunun kanıtlarını son olarak hâlâ "süren" Arap Baharı'nda da görüyoruz. Bu ülkelerde iktidarı elinde tutan güçler, 'gözünü modernleşmeye dikmiş' krallar, emirler, yöneticiler, askerler vb. her zaman aktif olan aşiretin değerler sistemini yeniden kurup, aşiret örgütlenmelerini kendi yönetim biçimlerine göre kullanarak, değiştirmeye başladı. Göçebelikten yerleşik yaşama geçen ve daha sonra da şehirleşmeye zorlanan bu aşiretler çevre ve maddi koşulları farklı biçimde kullanırken, kendi grup dayanışmalarını, hayali ya da gerçek olan soy ideolojilerini, ailesel ve dinsel inanışlarını alışık olmadıkları bu yeni ortamda da sürdürdü. Bu ise göçebeyken yaşadıklarının çok dışında farklı toplumsal, ekonomik, siyasal ve kültürel ilişkiler ağını yaratırken, beraberinde birçok soruyu da araştırmacıların gündemine soktu.

İşte Londra Üniversitesi ve Birkbeck College öğretim üyesi Faleh A. Jabar ile Fransız Ulusal Bilimsel Araştırmalar Merkezi'nde(CNRS) araştırmacı olan Hosham Dawod'un derledikleri bu eserde, bugün Ortadoğu ve Kuzey Afrika bağlamında aşiretin tam olarak ne olduğu, nasıl bir geçmiş ve kökten gelerek bugün ulaştığı modern ilişkilerin iktidara yansımaları inceleniyor.

PIERRE BONTE KENNETH BROWN **MARTIN VAN BRUINESSEN** EDOUARD CONTE **HOSHAM DAWOD** TOBY DODGE **NELIDA FUCCARO** FALEH A. JABAR **THAIR KARIM** MADAWI AL RASHEED **FARIAN SABAHI** KEIKO SAKAI

Sosyoloji

Kapak fotoğrafı: **Coşkun Aral.** Libya yanlısı Çad birlikleri içinde savaşan Tuaregler(1983)

ISBN 978-605-399-271-4

www.bilgiyay.com

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları