

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Erdal Gezik

Dinsel, Etnik ve Politik
Sorunlar Bağlamında

Alevi Kürtler



ERDAL GEZİK • Alevi Kûrtler

ERDAL GEZİK Dersim-Ovacık kökenli olup 1980'den beri Hollanda'da ikamet etmekte. Tarih ve ekonomi eğitimi sonrası sözlü tarih, Alevilik ve Kürdoloji alanlarında birçok çalışması yayımlandı; yayınlarının ana kaynağını Dersim bölgesinde yapılan alan çalışmaları oluşturdu. Gezik'in namus cinayetleri hakkında da çalışmalar bulunmaktadır. *Alevi Hafızasını Tanımlamak* adlı kitabı da 2016 yılında İletişim Yayınları tarafından yayımlanmıştır.

Kalan Yayınları, 2000-2004 (2 baskı)

İletişim Yayınları 1823 • Araştırma-Inceleme Dizisi 307

ISBN-13: 978-975-05-1123-3

© 2012 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM

1-3. Baskı 2012-2016, İstanbul

4. Baskı 2020, İstanbul

EDİTÖR Kıvanç Koçak

DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Oben Üçke

BASKI Ayhan Matbaası • SERTİFİKA NO. 44871

Mahmutbey Mahallesi, 2622. Sokak, No: 6/31 Bağcılar 34218 İstanbul

Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CILT Güven Mücüllit • SERTİFİKA NO. 45003

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırım Caddesi, Gelincik Sokak,

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

İletişim Yayınları • SERTİFİKA NO. 40387

Cumhuriyet Caddesi, No. 36, Daire 3, Seyhan Apartmanı,

Harbiye Mahallesi, Elmadag, Şişli 34367 İstanbul

Tel: 212 516 22 60-61-62 • Faks: 212 516 12 58

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

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

ERDAL GEZİK

Dinsel, Etnik ve

Politik Sorunlar Bağlamında

Alevi Kürtler



İÇİNDEKİLER

Üçüncü Baskı İçin Önsöz	7
Birinci Baskı İçin Önsöz	17
BİRİNCİ BÖLÜM	
ALEVİ-KÜRT ARAŞTIRMALARINA GENEL BİR BAKIŞ	19
Etnik tanımlamanın sorunları:	
Kırmanc, Dersim, Zaza, Kürt, Dımili, Kırdas...	26
Dinsel tanımlamanın sorunları:	
Alevi, Kızılbaş, Ali İlahi, Ehl-i Haq...	32
Kürtlerde dîni çeşitlilik	38
Kitabın içerigine dair	41
İKİNCİ BÖLÜM	
ŞEYH SAİD İSYANI GÖLGESİNDE KÜRTLERDE ALEVİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİ	45
Kürtler: Aşiret ve tarikat arası bir topluluk	51
Aleviler ve Sünniler: Sınırdaki muğlaklık	55
Aleviler	61
Dersim: Aktif bir Alevi merkezi	63
“Kürtlük” ve “Kürdistan”:	
Alevi ve Sünni Kürtlerin ortak kavgası (?)	73

Cibran, Hormek ve Şeyh Said: Yakınlaşma ve çatışma	82
Dersim ve Şeyh Said	90
Sonuç	98

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

BİR KATLIAM: KOLEKTİF HAFIZA, TARİH YAZIMI VE KİMLİK ÇATIŞMALARI	105
Alevi Kürtlerde köken arayışları	105
1938'e giden yol: Olayların kısa bir tekrarı	109
Hatırlamak ya da "mutsuz tarih"e dair yorumlar	118
Türk ulusal tarihi ve "Kürt" hayaleti	126
"Kürt" hayaletin yansıması: Mehmet Şerif Fırat ve ekolü	137
Ölke: Ya da hatırlanana dair yorumlar	148
Unutabilmenin toplumsal dayanakları	151
Bir dilin tarih karşısında yenilgisi	162
Sonuç	168

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

HACI BEKTAŞ-I VELİ VE KÜRT MESLEKTAŞLARI	181
Hacı Bektaş ve onun görmediği çocuğu: Bektaşilik	184
Dersimli Seyitler ve aşiretçi Talipleri	189
"Yol kardeşliği"nden rekabete: Dersimli Seyitler ve Bektaşiler	192
İnançsal farklılıklar	200
Örgütsel farklılıklar	203
İktidarla ilişkilerde farklılıklar	208
Etnik farklılık	213
Sonuç	219

EK

AŞİRETLER	223
------------------------	-----

KAYNAKÇA	233
-----------------------	-----

Üçüncü Baskı İçin Önsöz

Alevi Kürtler adlı çalışma bundan on dört yıl önce kaleme alınmıştı. Aradan geçen zamandan sonra yeni bir baskı için kitabı muhakkak gözden geçirmek ve bu sürede yayımlanan çalışmaları dahil ederek güncellemek gerekiyordu. Böyle bir çaba ikili bir girişimi kapsıyor: 1) Kitabın konusu dahilinde çıkmış çalışmaların değerlendirilmesi 2) Bunların uzantısında kitapta yapılan tespitlerin ne ölçüde geçerliliklerini koruduklarının sınanması.

Bu yönde bir güncelleme kitabın akışı içinde ve dipnotlar aracılığıyla yapılabilirdi. Bunu uygun görmedim. Çünkü her kitap aynı zamanda döneminin ruhunu yansıtan bir belge niteliği taşır ve bu yüzden bir süre sonra kendisi bir tarihsel belgeye dönüşür. Kısmen kendi zamanının sorunlarını anlamaya dönük böylesi bir tarihsel çalışma için bu durum fazlasıyla geçerli olduğundan müdahalede bulunmak, onun eksiklikler ve artılarıyla tarihsel bir belge olma özelliğini hiçe saymak anlamına gelirdi. Fakat daha da önemlisi, kitabı yeniden gözden geçirdiğimde küçük düzeltmeler dışında böyle bir müdahaleye gerek olmadığı sonucuna vardım. Yeni ça-

lışmalar, bu kitabın ana teması olmayan bazı tarihsel konular dışında, yapılan tespitleri destekler nitelikteydi. Bu sonuca açıklık getirmeden önce, alınan yorumları da hesaba katarak, çalışmanın hangi dışınsel ortamda yazıldığını kısaca izah etmem gerekiyor.

Geçen yüzyılın 90'lı yıllarında kimlik ve milliyetçilik tartışmaları yapıldığında, Frederik Barth'ın 80'lerin başlarında ne sürdüğü tez ilgi odağı olmuştu. O zamana kadar sabit tanımlamalar çevresinde tarif edilen kimlik olgusu, Barth'la birlikte dinamik bir çerçeveye oturtulmuştu. Barth, bir kimliğin tanımı için, onun sosyal sınırlarına, onu çevreleyen kimliklerle buluştuğu alanlara bakılması gerektiğini önermekteydi: "Bu açıdan bakıldığında araştırmanın kritik noktası, grubu belirleyen, ona içerik kazandıran kültür değil, etnik sınırlar olmalı. Her ne kadar bu sınırların tekabül ettiği coğrafya olsa da, dikkatlerimizi yönlendirmemiz gereken sınırlar tabii ki sosyal sınırlardır."¹

Barth'ın bu önermesinden çıkarak Alevi Kürtlerin 20. yüzyılda yaşadıkları kimlik sorunlarını irdelemeyi onları çevreleyen komşu gruplarla kurdukları ilişkiler üzerinden yapmaya karar verdim. Bir kimliğin sosyal, ekonomik veya politik sınırlarıyla uğraşmak, onun iç özelliklerinin göz ardı edilmesi anlamına gelmiyor. Tam aksine etnik kimliklerle ilgilenme, bir zorunluluk olarak kimliğin yapısal özellikleriyle sürekli bir muhasebeyi gerektiriyor; fakat burada bakış açısı içeriden değil, öteki kimliklerle buluştuğu ortamlara kayıyor. Kimliklerin birbirleriyle olan temasını coğrafı, politik ve ekonomik şartlar bağlamında izlemek, kimlik olgusuna çok daha esnek bir yapı olarak bakmak anlamına geliyor.

Barth'ın ne sürdüğü dinamik bakış açısı beni daha çok tarihsel boyutuyla ilgilendirdi. Politik veya ekonomik ter-

1 Barth, F. (1982), "Introduction", Barth, F. (der.), *Ethnic Groups and Boundaries (The social Organizations of Culture Difference)*.

cihler aksine bireysel müdahale olanağının olmadığı tarihsel veriler, çok daha eski kolektif süreçlerin sonucu olarak ortaya çıkmaktadırlar. Bir antropolog olarak Barth, makalesinde kimliklerin tarihle ilişkisinin dinamik ortamda nasıl olabileceğini irdelemiyor; fakat konumuz açısından bakıldığında bu, tarihsel boyut üzerinden birkaç cümleyle geçilemeyecek kadar önemlidir.

Aslında teorik tartışmaların ötesinde, bu çalışmada tarih ve kimlik olgularının buluşması biraz da alan çalışmalarının bir sonucuydu. Meşgul olduğum grubun üyelerinin kimlik konusunda –eşine herhalde başka topluluklarda az rastlanan türden– çok zıt pozisyonlar alabileceklerine ve bu bağlamda yoğun iç tartışmalar yaşadıklarına yabancı değildim. Bazen bir aile içerisinde bile farklı (ve zıt) kimlik beyanları, kimlikler arasında kategorik ayrım yapamama durumu ve sonu gelmeyen yorucu tartışmalara şahit olabilirsiniz: Kimileri için “asıl” Türk, kimilerine göre Kürt, kimileri için sadece Alevi, kimileri içinse sosyalistlik olarak beyan edilen kimlik tanımları söz konusu olabiliyordu. Bu tarz geçişler ve odaklanmalar belki bir yere kadar Barth’ın yaklaşımıyla açıklanabilirdi. Fakat sorun burada bitmiyordu. Bu kitabın hazırlık aşamasında bu bireylerle sohbetler yaparken çalışmaya yön verecek iki durum dikkatimi çekti.

1938 yılında Dersim’de yaşanan katliamın nasıl yorumlandığı ve sonraki kuşaklara nasıl aktarıldığı hakkında konuştuğum bazı kişilerin tarih algılarında bu katliamın hiçbir yerinin olmadığını tespit etmek beni şaşırtmıştı. Ailelerini kırım sırasında kaybetmiş veya büyüklerinden hayatları boyunca 1938 olaylarını dinlediklerini varsaydığım bu kişiler nasıl oluyordu da bu tarihsel dönemeç konusunda bu kadar “umursamaz” bir tutum sergileyebiliyorlardı?

Yanı sıra bu bireylerin 1938’e karşı takındıkları tutumla sahiplendikleri kimlik arasında da bir ilişkiyi tespit et-

miş olmam, meseleyi biraz daha karmaşık hale getirmekteydi. Geçmiş, kimlik seçimini haklı çıkartmaya yönelik bir araç olarak kullanılmakta ve çoğu kez modern aklı zorlayan hikâyeler eşliğinde aktarılmaktaydı. Burada 1938 gibi önemli bir dönemeç, beklentimin aksine, sabit bir veri değildi ve konuştuğum kişiler için önemli bir kırılma noktası olmaya biliyordu. Son derece merkezî ve acımasız yürütülmüş operasyonlar dizisinin sonucu olan 1937 ve 1938 olaylarıyla ilgili başvurulmuş açıklamalar da bir o kadar şaşkınlık yaratan cinstendi. Bu “absürd” anlatılara yalnızca 1938 ile ilgili sorularda karşılaşılmıyordu. Örneğin kendisini Kürt olarak görmeyen kişiler, bunu her seferinde Seyit Rıza ve Şeyh Sait arasında geçtiği varsayılan bir buluşmayla izah ediyorlardı. Yine Alevilik ve Alevilik içi tarihsel oluşumların izahında, sıkça birbirleriyle uyumsuz efsanelere başvurulmaktaydı.

Sosyo-ekonomik durumları, eğitim ve politik geçmişleri birbirlerine yakın bu kişilerde tarih algısı ve bilinci nasıl oluşmuştu? Neden kendini Türk olarak görenler hep aynı tarihsel hikâyeler ve dönemeçleri kullanıyordu? Ya da bir Alevi'nin tarih algısının neleri içermesi gerektiği nasıl şekillenecekti? Bireylerin kendileri için bir geçmiş yaratma çabalarında bu hikâyelerin tam da komşu kimliklerle olan ilişkilerde kendilerini göstermeleri, ister istemez Barth'ın sosyal sınırlar vurgusunu yeniden hatırlatmakta ve şu soruyu sormama vesile olmaktadır: Dinamik kimlik yaklaşımı, bu değişken tarih algılarını açıklamak için de kullanılabilir miydi?

Başlangıçta Barth'ın yaklaşımından çıkarak “Alevi Kürtler” başlıklı bu çalışmayı yalnızca Alevi Kürtler ile Sünni Kürtler ve keza onlarla Alevi Türkler arasındaki ilişkiler bağlamında yürütmek istemiştik. Fakat duyduğum aktarımların kimler tarafından ve hangi ortamlarda yaratıldıklarına ilginç kaydığınan, ister istemez devlet olgusunu dahil etmek gerektiğine kanaat getirdim. Çünkü cumhuriyet Tür-

kiyesi, yalnızca bir kimlik dayatmakla yetinmemiş, gerektiği yerde yerel efsaneler, hikâyeler ve mitolojiye el atmak, onları değiştirmek (veya sıfırdan yaratmak) konusunda da oldukça faal kurumlar oluşturmuştu.²

Bu kurumların yaratmaya çalıştıkları kimliğin izlerini, kendisine yeni sistem içerisinde yer arayan Alevi Kürt topluluğun zihinsel dünyasının her alanında görmek mümkündür. Bu bağlamda elinizdeki çalışma, bir azınlık topluluğun tarihsel kimliği ve güncel tercihler ve dayatmalar arasında bilinç şekillenmesini izleyen bir çalışmaya dönüştü. Çıkış noktasında her ne kadar Barth'ın teşvik edici soruları rol oynamış olsa da, bu girişim, bilgi kaynaklarımızın sınırlı oluştundan ötürü, onun teorisini test etmek amacı taşımamaktadır. Aksine onun modeli, tarihsel boyut dahil edilerek belki bir nevi genişletilmiştir. Tüm yazılarda arka planda olan soru aynıdır: Kişiler bulundukları şartlar doğrultusunda kimlik “tercihi” yapabilirler, fakat bu onlara dahil oldukları grubun geçmişi, kolektif hafızası ve tarihsel değerleri konusunda da bireysel tercihler yapma hakkı veriyor mu?

Bu soru eşliğinde tarih, toplumsal dönüşümler, kimlikler, kurgular ve devlet müdahalelerin iç içe geçtiği bir bütünlüğün farklı halkalarının analiz edildiği bir çalışma ortaya çıktı. Bu bağlamda yazıların ortak sonucu şu oldu: Tercih edi-

2 Dersim bölgesinde tanınmış bir kutsal mekân olan Munzur Baba ziyareti ve çevresinde anlatılan efsane de bu çabadan pay alanlardandır. 1986 yılında Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları arasında Hatice Gülensoy tarafından hazırlanan resimli *Tunceli'de Munzur Efsanesi* adlı çocuk kitabında şu ifadeler yer alıyor: “O yörenin insanları Tanrı'ya daha yakın olabilmek için, Orta Asya'dan gelen ataları gibi, mezarlarını çevrenin en yüksek tepelerine yaparlardı... Başını kaldırıp, çınarların dua eder gibi gökyüzüne uzanan dallarına baktı. Bu çınarları Orta Asya'dan gelen atalarının Anadolu'ya ilk göçleri sırasında kim bilir hangi adsız bir alperen getirip dikmişti.” Bölgeyle ilgili bu tür görüşlerin bolca yansıtıldığı şu çalışmalar da dikkate değerdir: Aydın, A. (2008), *Trakya ve Anadolu'da Erenler Bahçesi: Alevilik-Bektaşılık Araştırma ve Gezi Notları*; Aytaş, G. (der.) (2010), *Bingöl, Muş/Varto Yörelerinde Ocaklar, Oymaklar ve Boylarla İlgili Araştırma Sonuçları*.

len kimlikle uyumlu bir tarih şekillendirmek sanıldığı kadar kolay olmuyor. Ne kadar sorunlu ve sancılı olduğunun örneklerini bu çalışmada okumak mümkün olacaktır.

Araştırma süresince topluluklar arası mutlak sınırlar, ayrımlar veya bütünlükler varsayımından çıkarak sorunların analiz edilemeyeceğini fark etmek zor olmadı. Bu yüzden, Alevi ve Sünni Kürt ilişkilerini irdelerken ilgi dinsel dogmalara değil, “sınır tanımayan” aşiret olgusuna kaydı. Alevi Kürtlerle Bektaşiler arası ilişkilerin analizinde ise varlıkları 20. yüzyıl Alevi yazımında göz ardı edilen gezgin Dersimli seyitlere odaklanıldı. Yine Ankara ile bölge nüfusu arası ilişkilerin son perdesini oluşturan 1938 olayları, bu dönemin sayısız ve adsız kurbanlarından değil, hayatta kalmayı başarmış ve geçmişlerini Ankara’dan yürütülen siyasetle uyumlu bir hale getirmek isteyenlerden yola çıkılarak ele alındı. Her üç konuda tarihsel kurguların ve tarih yazımına müdahalelerin nasıl şekil aldığını izlemek öğretici ve bir o kadar da şaşırtıcıdır.

Bu kitabın yazıldığı dönemde Türkiye’de Alevi ve Kürt çalışmaları henüz erken dönemlerini yaşadıklarından, ciddi kaynak sorunu vardı. Bu sorun kısmen sözlü tarih yöntemiyle aşılmaya çalışıldı. Aradan geçen zaman içerisinde nitelikli tarihsel çalışmalar ve alan derlemeleri sayıları az da olsa her geçen gün artıyor.³

3 Bu ilgiyi ve konumuza dair tartışmaları yansıtan bir çalışma için bkz. Aslan, Ş. (der.) (2010), *Herkesin Bildiği Sır: Dersim*. Şüphesiz bu önsöz yazısında anılacak çalışmaların hepsi aynı nitelikte değildir. Konumuza dair ilginin kısa geçmişi, çok fazla seçici olma olanağı sunmaz. Bu yüzden anılacak çalışmalar amatör veya profesyonel olmanın ötesinde konuya katkılarından çıkılarak ve örnek olmaları niyetiyle verilmiştir. Alevi araştırmalarının –halen geçerliliğini koruyan– genel bir eleştirel değerlendirmesi için bkz. Bozarslan, H. (2004), “Araştırmanın Mitosları ya da Aleviliğin Tarihsel ve Sosyal Bir Olgu Olarak Değerlendirilmesi”, *Kırkbudak* 1. Artan ilgi yalnızca dinsel yapıyla sınırlı değildir; Kürt toplumunu oluşturan katmanlar da eskisinden çok daha fazla farklı kesimlerden araştırmacıların ilgi odağı olmaktadır. Örnekler için bkz. Kaya, M.S. (2011), *The Zaza Kurds of Turkey: a Middle Eastern Minority in a Globalised World*; Türkdoğan, O. (2010), *Türk Toplumunda Zazalar ve Kurmanclar*.

Bu çalışmaların ağırlıklı bölümü Dersim 1937 ve 1938 olaylarına odaklanmıştır. Bu grup ikiye ayrılabilir. Birincisi, 1937 ve '38 yıllarını yaşamış kişilerle yapılan röportajları içermektedir. Bu çalışmalar arasında Çem, Algör, Aygün ve Taş gibi araştırmacıların eserleri sıralanabilir.⁴ Bu çalışmalar bize bölgede yapılan operasyonların yıkıcılığını göstermesi açısından oldukça önemli veriler aktarmaktadır. Özellikle Cemal Taş tarafından hazırlanan *Dağların Kayıp Anahtarları* adlı kitap, 1938 öncesi toplumsal yapının sorunları hakkında da çok çarpıcı bilgiler sunmaktadır. Aktarımlar 1938 tarihinin her düzeyde neden önemli bir kırılma noktası olduğunu ve bunun kimlik ve hafıza üzerinde ne tür etkileri olabileceğini göstermesi açısından önemli olup, bu kitaptaki ana saptama ve tespitleri birçok açıdan desteklemektedir.

1937 ve 1938'i esas alan ikinci grup çalışmalar ise daha çok siyasi tarih çalışmalarını kapsamaktadır. Bu çalışmaların önemli bir bölümü devlet söylemi veya bölgeye yapılan müdahalenin gerekliliğini haklı çıkartma hedefini taşımaktadır. Buna rağmen bu kategorideki çalışmaların, resmî arşiv kaynakların aktarımıyla konumuza önemli katkıları olabilir.⁵

Geçen dönem içerisinde yayımlanan araştırmaların bir bölümü dinsel ve toplumsal yapıya dairdir. Alan çalışmalarını ve derlemeler sayesinde özellikle dinsel yapı hakkında on dört yıl öncesinden çok daha ileri bir yerdeyiz. Her şeyden önce bu çalışmalar, bölge Aleviliğinin yapısal özellikleri ve Alevi toplulukları içerisindeki yeri hakkında daha gerçek-

4 Bkz. Çem, M. (1999), *Dersim '38 Tanıkların Diliyle*; Algör, I. (yay. haz.) (2010), *Ma Sekerdo Kardaş - N'etmişiz Kardaş: Dersim 38 Tanıklıkları*; Taş, C. (2010), *Dağların Kayıp Anahtarları: Dersim 1938 Anlatıları*; Aygün, H. (2011), *0.0.1938: Resmiyet ve Hakikat*; Aygün, H. (2011) *Dersim 1938 ve Zorunlu İskan*. Ayrıca bkz. Demir, H. (2011), *Dersim'den Tunceli'ye 38 Katliamı Tanıklıkları*; Findık, Ö (2012), *Kara Vagon: Dersim Kırım ve Sürgün*; Gündoğan, N., Gündoğan, K. (2012), *Dersim'in Kayıp Kızları-Tertele Çenequ*.

5 Örnekler için bkz. Yeşiltuna, S. (2012), *Devletin Dersim Arşivi*; Akekmekçi, T.-Pervan, M. (2012), *Dersimlilerden Mektuplar 1941-1953*.

çi tespitler yapmamıza olanak sunmuştur. Dersim merkezli Aleviliğin kendi içinde bir bütünlük taşıdığı ve yanı sıra farklı bir kültürel miras üzerinden şekillendiği bu çalışmaların önemli sonuçlarındanıdır.⁶ Bu konularla ilgili çok sayıda makale çıkmıştır.⁷ Yapılan alan derlemeleri sayesinde Aleviliğin Kürtçe (Kırmancki ve Kurmanci) boyutu hakkındaki bilgilerimiz de artmıştır.⁸

Bu bölüme tarihsel bilgilerimizi gözden geçirmemize vesile olmuş az sayıda nitelikli eseri de dahil etmek gerekmektedir. Bunlardan bir kısmı, bölge Aleviliğinin taşıdığı özellikler ile Antikçağ kültürleri ve inançları arasındaki bağları keşfetmeye yönelik olmuştur. Gürdal Aksoy'un "Mithra'dan Bava Duzgin'a: Dersim'de Antik Dönem İnançlarının Sürekliliği Üzerine" başlıklı makalesi ve Ertuğrul Danık'ın *Öteki Tanrılar* adlı çalışması Aleviliğin tarihsel arka bahçesi hakkında ipuçları vermektedir.⁹ Alevilik ve Antikçağ arası bağlantılar çevresinde öne sürülenlerin spekülâtif değeri yüksek olsa da, bu alanda önümüzdeki yıllarda daha fazla üretimin yapılmasını olanaklı kılacak birikim ortaya çıkmaktadır.

Tarih çalışmaları içerisinde yakın dönem açısından önemli bir dizi çalışmayı da anmak gerekiyor. Ayfer Karakaya-

6 Örnekler için bkz. Çem, M. (2009), *Dersim Merkezli Kürt Aleviliği: Etnisite, Dini İnanç, Kültür ve Direniş*; Munzuroğlu, D. (2004), *Toplumsal Yapı ve İnanç Bağlamında Dersim Aleviliği*; Deniz, D. (2012), *Yol/Re Dersim İnanç Sembolizmi Antropolojik Bir Yaklaşım*; Gültekin, A.K. (2004), *Tunceli'de Kutsal Mekan Kültü*.

7 Bu bağlamda 2000 yılından itibaren 3-4 aylık periyotlarla yayımlanan *Munzur Dergisi*'ni anmak yerinde olacaktır. Bu dergide bölgeyle ilgili tarih, din ve folklor alanında çok sayıda makale yayımlanmıştır. Özellikle Seyfi Muxindi, Hüseyin Çakmak, Doğan Munzuroğlu, Mesut Özcan ve Mehmet Yıldırım gibi araştırmacıların çalışmaları bölge hakkında önemli veriler aktarmaktadır.

8 Örnekler için bkz. Muxindi, S. (2012), *Alevi Kürtler'de Dua ve Gulbenkler*; Gezik, E./Çakmak, H. (2010), *Raa Haqi - Rıya Haqi: Dersim Aleviliği İnanç Terimleri Sözlüğü*; Cengiz, D. (2010), *Sey Qaji: Dizeleriyle Tarihe Tanık Dersim Şairi 1860-1936*.

9 Aksoy, G. (2000), "Mithra'dan Bava Duzgin'a: Dersim'de Antik Dönem İnançlarının Sürekliliği Üzerine", *Munzur Dergisi* 2; Danık, E. (2006), *Öteki Tanrılar: Alevi ve Bektaşî Mitolojisi*.

Stump, Alevi ailelerinin ellerinde bulundurdukları belgelerin analizi sayesinde Alevi ocaklarının oluşum süreci ve Alevi-Bektaşî ve Safevi ilişkileri hakkında önemli bir katkı sunmuştur.¹⁰ Anadolu Aleviliğın şekillenmesinde Vefailiğın oynadığı role dikkat çekmiş olması, Alevi tarihini Ahmet Yesevi ve Bektaşilik üzerinden yazan geleneğın iddialarını ciddi şekilde sarsmaktadır. Bu bulgular, Kürt Alevi ocaklarının tarihselliğı ve otonom yapıları hakkında da önemli ipuçları vermektedir.¹¹ Ayrıca bu çalışmalar Alevi tarihinin, 16. yüzyıldan itibaren bir geri çekilme ve Cumhuriyet'le birlikte bir kurtuluş süreci yaşama türünden basit ve tek düzelı bir formıa yazılamayacağını da göstermektedir. Alevi tarihi ne Osmanlı dönemi boyunca yalnızca bir muhalif tarih olarak yazılabilir ne de Cumhuriyet dönemi onun kurtuluşu olarak yorumlanabilir. Bu hem Aleviler hem de Bektaşiler için geçerlidir.¹²

Bölge tarihi için önemli bir kategori ise aşiretleri kapsamaktadır. Maalesef bu alanda şimdiye kadar yeterli düzeyde çalışma yapılmamıştır. Az sayıda eser, bu yönde girişimlerin ne kadar önemli olabileceğini göstermektedir. Örneğın Koçgiri bölgesi ve aşiretleri hakkında Baran'ın çalışması iyi bir örnektir.¹³ Yine Zeriği aşireti hakkında yapılmış bir çalışma bize bu tür araştırmacılığın sunabileceğı eşsiz katkıları

10 Karakaya-Stump, A. (2008), "Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and Transformation of the Kizilbash/Alevi Communities in Ottoman Anatolia", Harvard (yayımlanmamış doktora tezi). Yazılı Alevi kaynakları artırarak ilgi odağı olmaya devam etmektedir. Bu açıdan öğretici bir çalışma için bkz. Kaplan, D. (2010), *Yazılı Kaynaklara Göre Alevilik*.

11 Bkz. Gezik, E. (2012), "Rayberler, Pirlar ve Murşidler: Alevi Ocak Örgütlenmesine Dair Saptamalar ve Sorular", *Munzur* 37; Güler, S (2010), "Dersim Alevi Geleneginde Bir Tarihsel Ocak: Ağuçanlar", Aslan, Ş. (der.), *Herkesin Bildiğı Sır: Dersim*; Tee, C. (2010), "Holy Lineages, Migration and Reformulation of Alevi tradition: A study of Derviş Cemal Ocak from Erzincan", *British Journal of Middle Eastern Studies* 37-3.

12 Bkz. Kûçûk, H. (2002), *The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle*.

13 Baran, M. (2002), *Koçgiri: Kuzey-batı Dersim*.

göstermektedir.¹⁴ Karakaya-Stump'un Sinemilli aşireti hakkındaki makalesi¹⁵ ve Hüseyin Çakmak'ın Kemerozel köyü ve Kureşan ailesi hakkındaki çalışmalarını da bu alanın öğretici örnekleridir.¹⁶ Aşiret tarihçiliğinin önemli bir halkası da Kürdoloji alanında yatmaktadır. Kürt aşiret ve aşiret üstü birlikliklerin araştırılması bölgedeki oluşumların geçmişi hakkında verebileceği bilginin yanı sıra, Alevi ve Sünni Kürtler arası ilişkiler açısından da son derece önemlidir. Elazığ ve Diyarbakır bölgesinde etkin bir aşiret olan Mirdasiler hakkında yapılmış bir çalışma, bu açıdan ilginç veriler aktarıyor.¹⁷

Toparlayacak olursak *Alevi Kürtler* adlı kitap, henüz yeni tanımlanan bir alanda bir erken dönem ürünü olarak nitelenebilir. Böylesi bir araştırma şimdilerde yapılmış olsaydı öne sürülen kimi iddialar çok daha güçlü temellendirilebilir veya nüanslar daha iyi vurgulanabilirdi. Buna rağmen bu çalışma iki konuda hedefine ulaşmıştır: Birincisi, araştırmacıların bu gruba olan ilgisini çekmek ve bu bağlamda sözlü tarih yöntemini teşvik etmek;¹⁸ ikincisi, konumuza dair yeni sorular ve bakış açıları geliştirmek. Sanırım mutlak saptamalar ve cevaplar yerine yeni sorular ve metodik çözümlemeler geliştirmek, henüz şekillenmekte olan bölge araştırmacılığına nitelik açısından çok daha önemli katkı sağlamıştır.

Ekim 2012, Amsterdam

14 Bkz. Zeri, Y. (2011), *Sivas-Qoçgiri Bölgesindeki Aşiretler ve Zerişiler*.

15 Karakaya-Stump, A. (2006), "Sinemilliler: Bir Alevi Ocağı ve Aşireti", *Kırkbudak* 6.

16 Çakmak, H. (2001), "Tarihi, İnancı ve Doğasıyla Kemorobel", *Munzur* 2-8. Köy bazlı anı çalışmaları için ayrıca bkz. Köksal, Y. (2001), *Dersim'de (Tunceli) Bir Köy Dırban (Kızılkale)*.

17 Bkz. Aydın, N. (2011), *Diyarbakır ve Mirdasiler Tarihi: Piran, Gil, Çermog, Pale*.

18 Kitabın birinci ve ikinci baskılarının sonunda sözlü tarih çalışmalarıyla ilgili rehber niteliğinde bir bölüm bulunuyordu. Ancak son dönemde bu alandaki çalışmaların gün geçtikçe artması ve sözlü tarih anlayışının geldiği nokta böyle bir eki gereksiz hale getirdi. Dolayısıyla bu yeni baskıda, söz konusu kısımları kitaba almadım.

Birinci Baskı İçin Önsöz

Aleviler ve Kürtlerle ilgili çalışmalarına 1994 yılının sonlarında başladım. Geçen zaman içerisinde bu konularla ilgili değişik makaleler yazdım. Bunlardan bazıları, Batı Avrupa'da yayımlanan dergilerde çıktı. Bu kitapta bunları ve 1998-99 yıllarında yazdığım diğer makalelerin önemli bir bölümünü bir araya getirdim.

Makalelerde ele alınan konular özel olarak Alevi Kürtlerle ilgili olsa da verilen bilgiler ve öne sürülen tezler birçok yerde bu topluluğun bağlı olduğu iki grubu da (Aleviler ve Kürtler) kapsamakta. Yazılar, ilk etapta, bu grupların yaşadıkları, sıklıkla gündeme getirilen sorunları kavramaya yönelik deneysel çabalar olarak görülmelidir. Aynı zamanda bu yazılarda, güncelle geçmiş arasında zamana bağlı olmayan evrensel ilişkinin, ele alınan topluluk açısından aldığı somut biçimi izlenmeye çalışılmıştır. Sanırım, böylesi bir çabanın tartışmalara neden olabileceğini belirtmeme gerek yok; bu çalışmayla amaçlanan şeylerden birisinin de bu olduğu gibi.

Elinizde olan biçimiyle bu kitap, 1999 yılının Mayıs ayı

başlarında bitti ve elimden çıktı. Benden kaynaklanmayan nedenlerden dolayı, kitabın okura ulaştırılması gecikti. Kitabın 1999 içerisinde yayımlanacağını beklediğim için, birçok yerde “bu yüzyılda” veya “geçen yüzyılda” gibi terimler kullandım. Bunlardan ilkinin artık geçen yüzyıl, yani 20. yüzyıl ve ikincisinin de 19. yüzyıl olduğunu okura hatırlatmam gerekiyor. Ayrıca geçen son bir yıl içerisinde konuyla ilgili çıkan çalışmaları da, sayıları fazla olmasa dahi, bu kitapta işleyemememin bu gecikmeden ötürü kaçınılmaz bir eksiklik olduğunu maalesef belirtmem gerekiyor.

Son olarak bu kitabın oluşmasında, kaynakların bulunmasından yazıların düzeltilmesine, Kırmanski (Zazaca) çevirilerden benim bu arada kısmen Kırmanski’yi de öğrenmeme, ayrıca başka birçok alanda yardımcı olan dostlarıma ve her şeyden önce geçen zaman içerisinde bana hafızalarını açan Dersimli yaşlılara teşekkürlerimi sunuyorum. Onların yardımı ve katılımları olmaksızın kitabın sıkıcı ve dar bir kaynak derlemesi ötesine gitme şansı olmayacaktı.

17 Nisan 2000, Amsterdam

ALEVİ-KÜRT ARAŞTIRMALARINA GENEL BİR BAKIŞ

Geçen yüz elli yıllık dönem süresinde Osmanlı İmparatorluğu ve takipçisi Cumhuriyet'in sınırları içerisinde yaşayan Alevi Kürtler ve özellikle onlar arasında 1930'lu yıllara kadar kendi yapısını korumasını bilen Dersimliler üzerine yapılan çalışmalar,¹ politik merkezler veya akımlarla ilişkili üç ana grubun ürünü olarak ortaya çıktı.

Bunlardan ilkin, 1850'lerden 1920'lere kadar imparatorluk içerisinde faaliyetlerde bulunmuş Batılı misyonerler, resmî görevliler ve araştırmacı-gezginler oluşturmaktadır.²

- 1 Bu bölümde verilecek kaynakların hepsi bütünüyle Alevi Kürtlere veya Dersimlilere ayrılmış çalışmalar değildir. Adı geçenlerin bir bölümünde bu grup hakkındaki bilgiler, Aleviler veya Kürtler bağlamında verilmiştir. Bunlar dışında bölgede bulunmuş birçok seyyahın çalışmasında da bu gruba dair birkaç cümlelik bilgi bulunabilir.
- 2 Şu kişilerin çalışmaları özellikle anılması gerekenlerdir: Anglo-Sakson dünyasından Taylor, Molyneux-Seel, Sykes, Riggs, Noel, Trowbridge, ve 1850'lerden sonra bölgede bulunmuş Dunmore, Barnum, Herrick gibi Amerikalı Protestan misyonerler (bu grubun yazılarının önemli bir bölümünü Bayrak'ın *Alevilik ve Kürtler* adlı çalışmasında bulmak mümkündür); Fransızlardan Grenard, Cui-net ve Gilbert; Almanlardan Dr. Blau, Luschan, Butyka, Banse ve Grothe; Rus Avyarov ve Ermeni Auranik. Bu çalışmalar, geçen yüzyıl ve bu yüzyılın başlarında bölgedeki gelişmeler ve toplumsal yapı hakkında bilgiler içerirler.

İslâmi bir topluluk olarak tanıdıkları Osmanlı'da Alevi gruplarıyla karşılaşmaları, bu kişilerde şaşkınlığa yol açmış, bu durum doğrudan gözlemlerini aktardıkları yazılarına yansıtmıştır. Alevilerin, Sünni inançla bağdaşmayan yaşamları ve bu inanç sahipleriyle açıkça tespit edilebilir mesafeleri Batılı gözlemciler tarafından sürekli vurgulanmıştır. Onlar, bu farklılığı uzun süre grubun ırksal ve dinî kökeniyle açıklamaya çalışmışlardır. Alevi inanç ve ritüellerinde –kendilerince– tespit ettikleri kimi Hristiyan motifleri ve Alevi grupların Sünnilerin aksine Hristiyanlara yakın duruşları, onları şu sonuca götürmüştür: Aleviler, Anadolu'nun yerli halklarının ve büyük ihtimalle yakın bir zaman öncesine kadar Hristiyan olan toplulukların kendilerini “Müslüman” adı altında korumaya çalışan takipçileridir.³ Alevilere bir Hristiyan tarihi yazma çabasının Batılı güçlerin Osmanlı içerisin-

3 Kimi örnekler: Luschan, s. 232-2: “Yukarı Mezopotamya'da ve Tarsus'un Maraş taraflarında Kürtler ve Arapların arasında garip bir topluluk yaşıyor. Kendilerine 'Kızılbaş' diyorlar, fakat aralarında kızıl saçlı olanların oranı komşularınkinden daha da fazla değil... Batı Kürdistan'daki Yezidilerle ortaklık gösteriyorlar... Ben bunlardan 189 kişinin ölçülerini aldım... Fizyolojik olarak bu Kızılbaşlar komşuları Kürtler ve Araplardan farklılar. Ama Yezidi, Tahtacı, Bektaşî ve Nusayrilerle ortaklık gösteriyorlar. Muhtemelen tüm bu inanç gruplarının taraftarları eski Anadolu topluluklarının devamıdır. Dinlerinin kapalılığı ve dışarıyla evliliğin yasaklanması sayesinde kendi eski fiziksel özelliklerini korumuşlar.”

Grenard, s. 520-1: “Özet olarak şunu söyleyebiliriz: Kızılbaşlar, tıpkı yakın oldukları Nusayriler gibi, Hristiyan inancını Ali kültü ve hikâyeleriyle karıştırmış özde bir Hristiyan mezhebidir. Onlar Hristiyanlarla olan yakınlıklarının bilincindeler ve Hristiyanlara karşı da genelde olumlu ve güvenilir bir tavır içindedirler. Bunu bizzat kendim yaşadım.”

Riggs, s. 741-2: “İnsan bu garip ve çekici dini yakından tanıdıktan sonra, daha fazla soru sormaktan kendisini alıkoyamıyor: Bu dinin kaynağı nedir ve bu basit ve ihmalkâr insanların tarihleri nedir ki, komşularından daha fazla bilgiye sahipler? Cevap kendisini fazla geciktirmiyor... Dersimin genelinde birçok yıkılmış kilise ve manastır görürsünüz ve Kürtler, Türklerin aksine, bu yerleri kutsal olarak görürler... Dersim Kürtleri, İslâmı kabul ederken dinleri Hristiyanlığı kısmen bıraktılar. Geliştirdikleri din, İslâm adı altında önemli ölçüde Hristiyanlığın ruhunu barındırırken, halen ona ait kimi motifleri de koruyor.”

de taban bulmaya yönelik girişimlerinden soyutlanamayacağı açıktır. Bu yüzden, bu girişimlerin sonucu olarak ortaya çıkan yazılar kaynak olarak kullanıldığında, bu özelliklerinden kaynaklanan tek yönlü vurgulamalar içerdikleri unutulmamalıdır.⁴ Buna karşın bu ürünlerin konumuz açısından önemli izlenim ve bilgiler içerdiği de göz ardı edilmelidir. Bu kaynaklar, genelde Aleviler ve özellikle de kapalı Dersim'in taşıdığı dinsel ve toplumsal nitelikler hakkında yararlanabilecek bulgular içerirler.

İkinci grup, 1910'lardan sonra konuya kendi ulusal çıkarları çerçevesinde ilgi duyan Türk milliyetçiliğinin taraftarlarını içermektedir. Bunlar resmî raportörler, araştırmacılar ve ideologlardan oluşmaktadır.⁵ Bu çevreler tarafından Aleviler, Orta Asya'dan günümüze Osmanlı kültürü üzerindeki tüm Arap ve İran etkisine rağmen Türk ulusal karakterini koruyan topluluk olarak görülmekteydi. Dolayısıyla Alevilere ait tüm özellikler coğrafi köken olarak Anadolu veya Ortadoğu yerine Orta Asya ve etnik olarak da Türk olgusuna bağlanmaktaydı. Bu yüzden, söz konusu çalışmalarda Aleviler tarafından kullanılan Türkçe dışındaki diller göz ardı edilmekte ve inanç düzeyinde her farklılık Türk Şamanlığıyla ilişkilendirilmekteydi.⁶ Bu anlayışla yapılan çalış-

4 Bu tür tespit ve çalışmalara bir ilk eleştiri için bkz. Hasluck, s. 125.

5 Örnekler için bkz. Baha Sait, Refik, Atalay, Tankut, Ulug, Sevgen ile 1920'li ve 1930'lu yıllarda Dersim hakkında bölge müfettişliği tarafından hazırlanan raporlar (bu raporları Bulut ve Kalman'ın çalışmalarında bulmak mümkündür). Bu raporlardaki bilgi ve görüşlerin toplamı Jandarma Komutanlığı tarafından 1932 yılında çıkartılan *Dersim* kitabında da bulunabilir. (Bu kitap 2010 yılının İletişim Yayınları tarafından *Dersim Raporu* adıyla yayımlandı.)

6 Bu konuda ilk yol açıcı ve kapsamlı çalışma Köprülü tarafından yapılmıştır. Köprülü, 1919'da çıkarttığı *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* adlı eserinde, Dr. Jacob ve Babinger gibi Aleviler konusunda Anadolu tezini savunanlara Orta Asya'ya başvurarak cevap vermektedir. Köprülü'nün düşünceleri kısa zamanda birçok popüler ve politik amaçlı ürünlerde tekrarlanacaktı. Örnekler için bkz. Baha Sait, s. 22, 24: "Artık Aleviler; Türklüğünü, ulusunu, İslâm kisvesi altında koruyan Aleviler, geh Celali, geh Cemili, geh Zındık oldular... Uygun bir bölümde açıklanacağı gibi, bu zümrenin tören ve yaşam yolu Oguz

malar, Cumhuriyet’le birlikte devlet ideolojisi haline dönüşen Türkçülüğe ve Kürt kimliğinin eliminasyonuna yönelik çalışmalara tarihsel bir zemin sunmuş oldukları için, konumuzla ilgili olarak ancak büyük bir dikkatle kullanıldıklarında işlev kazanabilirler. Bu akımın temsilcilerinin yalnızca Türk kökenli araştırmacılarla sınırlı olmadığını belirtmek gerekiyor. Bunlar arasına sonradan Batılı⁷ ve bölge kökenli⁸ yazarların da katılması, bu teorilerin arkasındaki ideolojik-etnik şekillenmenin tespitini kimi zaman zorlaştırmaktadır.

Son grubu 1984 sonrası belirginleşen Kürt ulusalcılığının etkisinde çalışmalar yapan değişik düşün çevreleri oluşur.⁹ Ankara’nın Kürt politikasına karşı bir gerilla hareketi olarak başlayan Kürt tepkisi, kendisine tüm Kürtler içerisinde taban buldukça, sahiplendiği Alevi Kürtler için de politik-etnik bir tarih yazımına yönelmesi fazla gecikmedi. Bu yönelimin konumuzla ilgili çalışmalara iki etkisi oldu: İlki, bölge Aleviliğinin araştırılmasında Türk versiyonuna karşı

töresidir. Şaman Türk çadırının tıpkısıdır. Başka değildir.”; 1926 yılında Diyarbakır valisi Cemal Bey’in raporundan akt. Bulut, s. 128: “Dersim seyyahatında Türkçe bilmeyene ve Kürt tipine rastlamadım. Sünniler Alevilere Kürt; Aleviler Sünnilere Türk derler. Kürtlerle komşu Dersim Alevilerinde Türkten başka bir millet oldukları kanaati olmakla beraber memurlar da bu hataya düşmüşlerdir.”

Özellikle Dersimlilerle ilgilenen araştırmacı-ideolog Tankut da (1932, s. 440) bu tür fikirleri raporlarında alan çalışmalarını desteklemeye çalışmıştır: “Bütün bunlar Dersim Alevilerinin Şamani olduğuna inandıran deliller değil midir? Şaman dininin milli Türk dini olduğunu yukarıda izah etmiştim.”

7 Bunlardan Melikoff (1994, s. 104), Türkiye’de saha çalışmaları sırasında karşılaştığı Koçgiri yöresindeki Alevilerin “Kürt” olarak adlandırılmalarını, “Kürt” kelimesinin zaman içerisinde tıpkı “Kızılbaşlık” gibi aldığı “asi dinsiz” anlamlarına kaymasıyla açıklamaktaydı. Yazara göre, Koçgirililerin gelenekleri tartışma götürmez biçimde Orta Asya’ya kadar uzanan Türk töreleriyle aynıydı. Yine bu akımın etkisinde kalan bir başka kişi de, Kehl-Bodrogi’dir. Bodrogi (s. 92), Anadolu Alevilerini işleyen geniş çalışmasında Kürt Alevilere yalnızca birkaç cümleyle klişe yaklaşımları tekrarlayarak değinmiştir.

8 Mehmet Şerif Fırat, Burhan Kocadağ, Baki Öz, Hıdır Öztürk vd. bu gruba dahil olanlardır. Bu kesime Üçüncü Bölüm’de yeniden dönüleceğinden burada örnekendirilmeyeceklerdir.

9 Bkz. Bender, Düzgün, Comer, Bayrak, Çem, Xemgin, Fırat (G.) ve Ceviz.

bir Kürt versiyonu oluşturma çabasının sonucu olarak, bölge kökenli yazarların kendi tarihlerini yazmak için ilgilerini yeniden Mezopotamya-İran-Anadolu halkasına çevirmeleri; ikincisi ise yaydığı ulusalcılıkla birlikte, özellikle Batı Avrupa'da yaşayan Dersimliler içerisinde kendi kültürel kökenlerine yönelik ilginin yeni bir ivme kazanmasıydı.¹⁰ Kısa bir geçmişi olan bu akımın yarattığı ürünlerin zayıflığı bir kenara, ulusalcı Türk tarihçiliği ve Türk milliyetçiliğine bir tepki olarak doğmasına rağmen, onun kimi özelliklerini barındırdığı da vurgulanması gereken bir husustur. Tıpkı Türk milliyetçiliğinin kendisine uygun şekilde yaratmak istediği Alevi tarihi gibi, Kürtler de her şeyi kendi bölgelerinde ve Kürt etnisinde arama eğilimine girdiler.¹¹ Türklerle karşılaştırıldığında daha rahat kullanabilecekleri zengin ve uzun bir antik tarihe sahip bölgenin sakinleri olmaları, Kürt tarihçilerinin bu tür çabalara yönelmeleri kadar, yanılgılara düşmelelerini de kolaylaştırmaktadır.

Son on yılda Türkiye ve Batı Avrupa'da yaygınlık kazanan Alevi araştırmaları, her üç çizginin de izlerini taşır. Bunlardan Türk versiyonlu Alevi tarihçiliğinin sayısal, tarihsel ve

10 Batı Avrupa'da yayımlanan ve çoğu Dersimlilerin yazılarıyla doldurulan *Zülfikar*, *Ware*, *Desmale Sure* ve *Vate* gibi dergilerde bu ilgiyi farklı açılardan işleyen örnekler bulunabilir. *Vate* dışında bu dergilerin tümünün kısa ömürlü olduğunu eklemek gerekmektedir.

11 Bkz. Bender, s. 11-2: "Kürt halkı dünyanın yaratılışından günümüze tüm inançların pek çoğunu yaratmış ve tek tanrılı dinleri de sayarsak bunların tümünü de yaşamış bir halktır... İslâmı kabul ettikten sonra Kürt halkı, dedesi Zerdüşti olan İmam Ebu Hanife'den başlayarak o güne kadar bir şekil dini görünümünde olan bu inancı, kökeni Zerdüştlüğe inen sofiliğin birsellik tinsel zenginliği içinde yoğunmuş ve sekizinci yy.dan başlayarak kendi mezhep ve tarikatlarının temellerini atmıştır."

Xemgin, s. 248: "Alevi ismi ile anılan dini inanca mensup olan halk kesimi arasında bir araştırma yapılırsa Mazda inancı ve Zerdüşst öğretisi kültürel değerlerinin hemen hemen hepsinin bilinçli veya bilinçsiz yaşatıldığı görülür."

Doğan: "... muhtemelen bugünkü haliyle Anadolu Kızılbaşlığının kaynağı, İran'da Dersimlilerin atalarının eski yurdu olan Deylem, Anadolu'da da Dersim'dir."

Bu görüşlerin eleştirisi için bkz. Çiya (1995) ve G. Aksoy.

sahip olduğu olanaklar açısından yaygın etkisinin olduğunu belirtmek gerekiyor. Buna karşı bir tepki olarak doğan Kürt tarihçiliği ise kısa geçmişinden ötürü, henüz Türk versiyonuyla boy ölçüşebilecek olanaklara ve ürünlere sahip değildir. Türkiye içerisinde bu tür araştırmalara olanak sunulmaması, Dersim ve civarında yaşanan yaygın savaşın yarattığı nüfus ve kültür erozyonu ve bu grubun üyelerinin büyük bölümünün Batı Avrupa'da çalışmalarını sürdürmek zorunda olmaları, onları alan çalışmaları yapmalarını engellemekte ve bu da ürünlerin nitel zayıflığına yol açmaktadır.¹² Ayrıca, Kürt toplumunu oluşturan değişik dilsel ve dinsel grupların üyelerinin kendilerini böylesi bir süreçte tanıma ve tartışmaya başlamış olmaları da, bu tür çalışmalarda öne sürülen iddiaları bulanıklaştırmaktadır.

Hangi grup adına yapılırsa yapılsın, bu çalışmaların hepsi belirtilmesi gereken ortak yöntem ve yaklaşım hatalarını barındırmaktadır. Her şeyden önce, birkaç istisna çalışma dışında, bu ürünlerin büyük bölümünü halen köken arayışı yaklaşımından kurtulmuş değildirler. Ortadoğu'nun kolektif düşünsel-dinsel ürünü olan tasavvuf akımlarının uzantısında değerlendirilecek Alevilik, bu çalışmalarda etnik köken arama alanı olarak ele alınmıştır. Dinsel (teolojik) açıdan bakıldığında Alevi grupların sahiplendikleri kavramlar, 8. ve 13. yüzyıllar arası Irak ve İran dünyasında çıkmış akımların ürettiği düşüncelerin bir devamı olarak görülme-lidir. Eğer onları yaratanlara bir etnik köken aranacaksa, bu daha çok İran ve Arap ikilisiyle sınırlıdır. Çünkü buna ne Kürtlerin ne de bölge tarihine ancak 10. yüzyıldan sonra ka-

12 Böylesi bir deneme 1994 yılında Gülsün Fırat tarafından yapılmıştır. Fırat, araştırmalarını 60 kişilik nüfusa sahip Nazmiye'nin bir köyünde konumlandırılmış 80 kişilik bir askerî gücün kontrolüne takılmamaya çalışarak yapmaya çalışmıştır. Yazar, çalışmasında (s. 33-37) bölge içinde ve dışında bu gruba üye insanlara yönelik sosyolojik araştırmaların farklı sorunlarına da değinmektedir.

ılmaya başlamış Türklerin düşünsel düzeyde ciddi bir katkıları olmamıştır.¹³ Onlar ancak kendi folklorik-etnik değerlerini de katarak bu tür mistik düşüncelerin 13. yüzyıldan başlayarak kitleselleşmesi ve daha geniş bir alana yayılmasında bir rol oynamışlardır. Burada Türklerin Kürtlere göre daha da etkin bir konumda olmaları, hem Türk nüfusunun yayılma alanının genişliğinden hem de bu akımların –Bektaşilik örneğinde göreceğimiz gibi– uzun dönemler Osmanlı Devleti’nin desteğini almış olmalarından kaynaklanıyordu.

Bu araştırmalarda dar bakış açısının ürünü olan bir başka özellik de, karşılaştırmaların sınırlarıyla ilgilidir. Türkiye dışında yaşayan Alevi veya formel İslâm dışı gruplar bu çalışmalarda hemen hemen hiç işlenmemektedir. Günümüzde halen varlığını sürdüren Nusayriler, Dürzüler, Ehl-i Haklar, Yezidiler ve Haksarlar gibi gruplar veya 13. yüzyıl öncesinde bölgede yaşamış Paulikanlar veya Xoremitler (Hurremiyye) gibi değişik Mazdakçı-Manici gruplarla bugünkü Aleviler arasındaki tarihsel ilişkilerin henüz sistemli bir analizi yapılmamıştır. Bunun yerine genel tanımlamalar ve sorgulanmadan kabul edilmiş varsayımları bolca bulmak mümkündür.

Son eksiklik, daha çok genel metotla ilgilidir. Alevi araştırmaları Türkiye’de birbirini tekrarlayan eserler olarak çıkmaktadır.¹⁴ Çok az çalışma bizzat yerinde tespit edilmiş ve sınanmaya açık gözlemlere dayanmaktadır. Ürünlerin büyük bölümü, aynı temalar çevresinde dönen klişe tarih anlayışı ve kavramlarla genel bir Alevi tarihi vermenin ötesine gitmemektedir. Antropolojik açıdan yapılan çalışmalar ise

13 Kürt ve Türk araştırmalarında sıkça tekrarlanan Kürt Ebu’l Vefa ve Türk Hoca Ahmed Yesevi gibi adların Mansur, Cüneyt, Bistam, Gazali, Arabi, Suhrawerdî, Rumi, Tebrizi gibi düşünsel katkıları tartışma götürmez kişilerin yanında yerleri nedir? Anadolu ve İran tarikatçılığında etkin bir ad olan Vefa’nın yarattığı tarikatın kuraldışı olgulara açık olduğu ve Ahmed Yesevi’nin de Orta Asya’da Türklerin İslamlaşmasında önemli bir yeri dışında tasavvuf akımlarına herhangi bir fıkırsel katkıları olduğu bilinmemektedir.

14 Geniş bir eleştiri için bkz. Ocak (1996).

yine aynı milliyetçi etkiden dolayı etnik farklılığa ve çeşitliliğe kapalıdır. ¹⁵ Oysa Alevi grupların en önemli özelliği – keza onlar arasındaki ayrılıklara neden olan durum–, değişik grupların etnik ve bölgesel kökenden kaynaklanan geleneksel halk inançlarını genel inanca entegre etmelerindeki özgünlükten kaynaklanmıştır. Bu yüzden bu tür çalışmalar, bu grupların detaylı inanç tablosunu, farklı ibadet biçimlerini ve burada kullanılan motifler ve dilleri göz ardı ettikçe, Alevilik araştırmalarına katkıları son derece sınırlıdır.

Bu sorunların tümü, çalışmanın ana konusunu oluşturan Alevi Kürtler açısından fazlasıyla geçerlidir. Grubun son eli yılda etnik ve dinsel açıdan uğradığı değişiklikler, onu bu yüzyılın ilk çeyreğine kadar tanıdığımız yapısından bir hayli uzaklaştırmıştır. İçine sürüklendiği birçok sorundan dolayı sürekli kendisini yeniden şekillendirmek zorunda kalması, grubun bugün ayakta kalan üyelerini değişik açıdan birbirleriyle zıtlaşan bir sorunlar yumağı haline getirmiştir. Öyleyse şu soruyu sormak yerinde olacaktır: Kendisiyle bu kadar geç süreçte ilgilenmeye başlamış ve karmaşık sorunsal özellikler taşıyan Alevi Kürtler hakkında sağlıklı ve ciddi tespitler yapabilmek mümkün mü?

Etnik tanımlamanın sorunları:

Kırmanc, Dersim, Zaza, Kürt, Dımılı, Kırdas...

Alevi Kürtler ya da onların yakın zamana kadar merkezi olan Dersim iki açıdan ilginç bir konuma sahiptir. Birincisi, yukarıda belirtildiği gibi Alevi toplulukları araştırma bağ-

15 Türkiye’de Aleviler hakkında yakın zaman önce Türkdogan tarafından yapılan sosyal-antropolojik araştırma buna örnek olarak verilebilir. Türkdogan (s. 166), Akhisar’da yaşadığı bir olayı şöyle aktarır: “Zazaların Temsilcisi Hasan Efendi, Tunceli’de kendilerinin horlandığını ve bu yüzden Türklüklerini gizlediklerini acı bir dille açıkladı. Benim kendilerini ‘Türk Boyu’ kabul ettiğimi belirtmem üzerine boynuma sarıldı, ağlamaklı oldu.”

lamında; ikincisi ise Kürt toplumunun oluşumu ve taşıdığı farklılıklar açısından sahip olduğu konum itibarıyla. İlk konuyla ilgili olarak buraya kadar işlenenlerin yanı sıra şu soru sorulmalıdır: Gerçekten de, Dersim merkezli Alevi Kürtler Alevi, Ghulat, Kızılbaş ve Heterodoks gibi adlar altında anılan topluluklar içerisinde ayrı bir grup olarak nitelendirilmeleri için yeterli özelliğe ve bütünlüğe sahip midirler? Eğer öyle ise onları hangi ad altında anmak kabullenebilir olacaktır?

İlk soruya cevap, bu kitapta yer alan değişik makaleler aracılığıyla verilmeye çalışılmaktadır. Alevi Kürtlerin kendilerini çevreleyen etnik, politik, dinsel grup ve merkezlerle ilişkileri, bu merkezlerle karşı en azından yakın zamana kadar koruyabildikleri bütünsel yapıları ve bunun 20. yüzyılda geçirdiği değişimler işlenmeye çalışılmıştır. Burada karşımıza çıkan soru, bu bütünselliğin tarihi mi, yoksa halen geçerliliğini koruyabilen bir olgu mu olduğudur. Makalelerde bu sorunla da kısmen ilgilenilmiş ve günümüzde Alevi Kürtlerin sahip olduğu karmaşık yapının nasıl oluştuğuna dair tespitler yapılmaya çalışılmıştır.

İkinci soru ise kitapta ayrı bir başlık altında işlenmeyeceğinden burada üzerinde durmam gerekiyor. Çünkü bu sorunun irdelenmesi, aynı zamanda Kürt toplumsal yapısının analiziyle de çakışmakta ve hızlı bir bakışla da olsa ilginç sonuçlara götürecektir.

Her şeyden önce burada işlenen ve ağırlıklı olarak Dersim, Erzincan, Bingöl, Sivas, Malatya, Maraş, Erzurum ve Muş bölgesinde yaşayan, *Kırmancki* (Zazaca) ve *Kurnanci* (Kırdaşki) konuşan ve Alevi inancına mensup aşiretleri bir ad altında anmanın yanlış olmayacağını belirtmeliyim. Üç önemli veri bu sonuca varmamı olanaklı kılıyor: Birincisi, bu toplulukta öne çıkan Kırmanc tanımlaması ve bunun bölgede hâkim olan etnik farklılaşmaya “Türk-Kürt” veya ken-

di dillerinde “Türk-Kırmanc” boyutuyla geçmiş olması; ikincisi, bu topluluğun temel sosyal yapısını oluşturan aşiretlerin hepsinin kendi atalarını Dersim’e bağlamaları ve bu bilinci yakın bir zamana kadar korumuş olmaları ve sonuncusu, toplumsal yapının ikinci temel taşı olan dinsel bütünlüğün Dersim merkezli Seyitler aracılığıyla sağlanması ve bunun tüm dış müdahalelere karşın (Alevi Türkler içerisinde önemli bir merkez olan Bektaşî örgütlenmesi de bu müdahale odaklarına dahildir) korunabilmiş olması.

Öte yandan Dersim merkezli bu oluşumun kendi içinde bir bütünlüğe sahip olup olmadığı da ayrı bir sorudur. Hem aşiretler düzeyindeki parçalanmışlık hem de dil düzeyinde birbirini anlamayacak kadar farklı iki dil kullanılıyor olması¹⁶ bu bütünlüğü ne kadar etkilemiştir?

Aşiretler ve iki dillilik konusunda şu genel tespit yapılabilir: Alevi Kürt topluluğun sosyal (aşiretsel) parçalanmışlığı ve dilsel farklılığı uzun süre sorun olarak yaşamamış olmasındaki en önemli neden, yukarıda verilen üç etkenin onları birleştirme anlamında daha da öncelikli bir yere sahip olmasında yatmaktaydı. Nitekim bu yüzyılın başından itibaren onları çevreleyen gruplarla sınırlar muğlaklaştıkça, ilk önce aşiretler ve 1980’lerin sonlarından itibaren de dil düzeyinde ayrışmalar başlayacaktı. Ayrıca iki dillilik konusunda şu-

16 Kürtçenin tanımlaması konusunda değişik yaklaşımlar ve süregelen tartışmalar vardır. Burada ve diğer bütün yazılarda dil konusunda “lehçe-dil” tartışmasına girilmeden, Mehrdad Izady’nin şu saptamaları benimsenmiştir: “Eğer Kürt dil grubunu Romen dilleriyle karşılaştıracak olsaydık, Kurmanci [Kurmanci ve Sorani kapsayan grup adı veriliyor-E.G.] ve Pahlawani [Zazaca ve Goraniceyi kapsayan gruba Izady’nin verdiği adlandırma-E.G.] arası ilişki, Fransızca ile İtalyanca arası ilişkiye benzerdi. Tıpkı bu Romen dillerinin Latince’nin değişik evrim göstermiş modern dalları olduğu gibi, Kürt dilleri de şimdilerde kaybolmuş bir arkaik dilin, buna belki ‘Medçe’ veya ‘Proto-Kürtçe’ diyebiliriz, devamlarıdır. Günümüzde Kurmanci ve Pahlawani, tıpkı Fransızca ve İtalyanca gibi, bir dilin lehçeleri değil, rahatlıkla iki dil olarak görülebilirler. Birbirleri arasındaki farkın büyüklüğü, onları bir dilin lehçeleri olarak gruplaştırmayı mümkün kılmıyor.” (Izady, s. 167-170)

nu da eklemek gerekiyor: Yarı-göçebe bir topluluk olan Alevi Kürtlerde hiçbir zaman güçlü bir dil bilincinin olmaması ya da onu oluşturacak araçların yaratılamaması, dilin sözlü kullanımının ötesine geçmesini mümkün kılmamış; iki dililikten kaynaklanabilecek sorunların aşılması doğal sürecin akışına terk edilmiştir. Örneğin, birbirleriyle yan yana veya iç içe yaşadıkları yerlerde bu, çoğu kez aşiretlerin her iki dile hâkim olmalarına; yine talipleri arasında her iki dili konuşan Seyitlerin her iki dili de öğrenmelerine yol açmıştır. Dolayısıyla bu grubun etnik tanımlamasını yalnız dil bağlamında yapmak en azından son beş yüzyıllık tarihsel ve toplumsal gerçeklikleri oldukça zorlayacaktır. Dil eksenini etrafında geliştirilen kimliklerin geleneksel bağların dağıtılması sonrası ve özellikle son yirmi yılda Batı Avrupa'ya göç etmiş kişiler içerisinde başlaması da, bu saptamaya ayrı bir kanıt oluşturmaktadır.¹⁷

Öyleyse Kırmancî ve Kırdasî konuşan bu topluluğun kendisi için kullandığı *Kırmanc/Kurmanc* kelimesini bir genel niteleme olarak kabul etmek ne ölçüde bu topluluğun hem etnik hem de dinsel karakterini temsil edebilecektir? Bu niteleme geçerliliğini, Türk nüfusuyla yan yana yaşa-

17 Alevi ve Sünni Zazalar arasında dile dayanan bağımsız etnik gruplaşmanın ilk örnekleri 80'li yılların sonunda Batı Avrupa'da küçük gruplar arasında oluşmaya başladı. Kısa zaman içerisinde dil ve din arasında ağırlık noktası konusunda tartışmalar başladı. *Desmale Sure, Ware, Tija Sodir* gibi yayınlar Alevi-Kırmanc (Dersim) eksenini etrafında seçimlerini yaparken, *Piya ve Kurmeşkan* gibi dergiler Sünniliği dışlamayan Zaza akımını temsil ettiler. Başından itibaren bu akımların temsilcileri Zazalar için 80'li yılların çok öncesine gidebilecek bir tarih yazmaya çalıştılar. Başlangıçta Ortaçağ İran'ında yaşamış Deylemlerle varsayılan ilişkiyi heyecanla işlediler. Şimdilerde biraz arka plana düşen bu köken arayışı, yerini daha çok kültür ve dil koruma faaliyetleri yönünde çalışmalara bırakmış görünüyor. Salt dil bazında veya dilin belirleyici faktörlerden birisi olarak etnik tanımlamada öne çıktığı bu yeni oluşumların belirgin bir şekil alması ve geniş bir taban bulması, kökensel farklılığı keşfetmeye yönelik tarihi çabaların başarısından önce karmaşık aktüel gelişmelerin ağına takılmışı benziyor. Grubun genel olarak karşılaştığı sorunlar kitabın Üçüncü Bölümünde kısmen işlenilmeye çalışılmıştır.

yan ve Türklerin Sünni, Kürtlerin ise Alevi oldukları yerlerde tümüyle korumaktadır. Bu tür özdeşleştirmenin, Erzin-can, kuzey ve batı Dersim, Sivas, Malatya ve Maraş yöresinde her iki karakteri sorunsuz ve doğal olarak yansıttığı bilinmektedir. Bu yörelerde Kırmanc veya Kurmanc kelimesi Kürt ve Alevi anlamı taşır ve etnik gruplar açısından da böyle kabul edilir.

Sanırım bu tespitin geçerliliği, ilgi alanımız iç bölgele-re kaydıkça zorlanmaya başlamaktadır. Bilhassa aynı dili konuşan fakat farklı dinlere mensup olan bölgelerde, veya hem farklı dil hem de farklı inanca mensup bölgelerde “Kırmanc” kelimesinin kapsamı daralmaktadır. Örneğin, kendilerini Kurmanc olarak adlandıran fakat Sünni olan Karakoçan aşiretleriyle birlikte yaşayan Alevi aşiretler için “Kurmanc” kelimesi halen “Kürt” ve “Alevi” anlamı taşıyabilir mi? Ya da Zazaca konuşan Alevi aşiretlerin yanı sıra Sünni olan ve Kurmanci konuşan aşiretleri de barındıran Varto bölgesinde öne çıkan tanımlama ne olacaktır? Her iki örnekte de dinsel tanımların belirleyici karakter olarak öne çıktığını ve grupların kendilerini adlandırmada kullandıkları terimlerde bu farklılığın derin izlerini görmekteyiz. Bu yörelerde Aleviler tarafından Sünni Kürtler için “Kurr” kelimesi kullanılmaktadır ki, bu kelime aşağılayıcı bir anlam içermektedir. Keza Dersim’de Kırmancı (Zazaca) konuşanların kendileri için Zaza kavramını kabul etmeyip, bunu yalnızca Sünni Zazalar için kullanmaları da benzer bir aşağılamayı içermektedir. Buna karşın Sünni Kürtlerin, kendilerini *Kurmanc* ve kendilerinden görmedikleri Aleviler için keza küçük düşürücü anlam taşıyan *Kızılbaş* ve *Zındık* kelimelerini kullanmaları ve bu yöre Alevilerinin kendilerini Kırmanc yerine Alevi veya *Kızılbaş* olarak nitelemeyi tercih etmeleri, *Kırmanc* tanımlamasının ikili karakterinin bu bölgelerde geçerliliğini bir hayli zorlamaktadır.

Tanımlamada yaşanan karışıklığın boyutu biraz daha genişletilebilir: Sınır yerlerini terk edip, yalnızca Alevi ve Kırmanc aşiretlerin yaşadığı Dersim'in iç bölgelerine kaydığımızda, *Kırmanc* kelimesinin sorunsallığına sosyo-dinsel bir boyutun dahil olduğuna tanık oluyoruz. Burada kendilerini *Kırmanc* olarak niteleyen aşiretlere karşın, Seyit aileleri bu terimi aşiretlerin yanında kullanmaktan uzak dururlar. Onlar, İmam soyuna bağlı olduklarına ve aşiretler üstü bir kastı temsil ettiklerine inandıklarından, kendileri için *Ewlad-ı Resul*, yani "Peygamber'in Çocukları" nitelemesini tercih eder ve *Kırmanc* kelimesini bir tabaka düşük olarak gördükleri dünyevi aşiretler için kullanırlar.¹⁸

İçinde taşıdığı tüm sorunlar ve tartışmalara rağmen, bu çalışmada işlenen grup için *Kırmanc* kelimesi kullanılacaktır. Bu tercih iki nedenden dolayı yapılmıştır: 1) Bölgede var olan kimlik şekillenmesinin ağır basan halkasını, en azından son beş yüzyıllık dönem için, Türklerle olan ilişkiler belirlemiştir. *Kırmanc* kelimesi bu bağlamıyla sorunsuz ve ikili kimliği (Alevi ve Kürt) ifade ettiğinden en geniş kullanım sahasına sahiptir 2) *Kırmanc* kelimesinin sorunsallığı, özellikle son yüzyıllık süreç içerisinde Kürt toplumunun dinsel çelişkileri üzerine yapılan analizlerde kendisini göstermektedir. Bu ilişkilerin dinsel düzeyde sahip oldukları sorunsallığı 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaşanan gelişmelerin başlattığını ve Cumhuriyet Türkiye'sinde derinleştiğini unutmamak gerekiyor. 19. yüzyılın sonuna kadar halen etkinliğini sürdüren aşiret formasyonlarında dinsel kutup-

18 *Kırmanc* veya *Kurmanc* kelimesinin farklı kültürlerle ilişkilerde etnik, iç ilişkilerde de sosyal bir anlam taşıyabileceği durumu geleneksel Kürt toplumunun genelinde yaşanan bir olgudur. Kimi yerlerde bu kelimenin köylü tabakası için kullanıldığı, kimi yerlerde de yalnızca Kurmanci konuşanlar için kullanıldığı bilinmektedir. Bkz. Bruinessen (YY, s. 151-2). Tartışmanın konumuzla ilgili somut yönü için bkz. Selcan; Çem (Deng); G. Fırat, s. 140-5; Malmisanij (Deng); Çiya (1996).

laşmanın sınırlarının şimdiki kadar mutlak olmadığını, Alevi ve Sünni Kürtler arası ilişkilerin irdelendiği bölümde bulmak mümkündür. Bu yüzden, karışık bölgelerde aşiretler arası dinsel tanımlamanın öne çıkmasını daha yakın ve değişime açık bir sürecin ürünü olarak görmek gerekiyor.

Kırmanc kelimesinin pratik işlevi konusunda yaşanan karışıklık, sorunun yalnızca bir boyutunu temsil ediyor. Bu kelime üzerine yapılabilecek tartışmalar, grubun dinsel adının saptanması konusunda da yapılması gereken gecikmiş bir tartışmanın kapısını açmamızı zorunlu kılıyor.

Dinsel tanımlamanın sorunları:

Alevi, Kızılbaş, Ali İlahi, Ehl-i Haq...

Geçen yüzyılda Alevi Kürtlerle ilk karşılaşan Batılılar, onlar için “Kızılbaş”, “heterodoks”, “Alevi” ve “Şia” sıfatlarını kullanırlar. Ayrıca az karşılaşılrsa da, kimi gezginler “pagan” (putperest) tanımlaması da yapmıştır. İlk dönem Türk yazarların çalışmalarında da, genelde “Kızılbaş”, “Alevi” ve “Rafizi” tanımlamalarını görmekteyiz. Sık olmasa da bunlardan kimileri, Köprülü’nün kullandığı “Köy” ve “Kent” Bektaşileri ayrımını Dersimliler için de kullanmıştır. Son dönemlerde ortaya çıkan Kürt ve Dersimli araştırmacılar da, mensubu oldukları topluluğu genellikle “Alevi” ve “Kızılbaş” olarak nitelerler. Yine bu kesim tarafından artarak kullanılan “Kızılbaş Aleviliği” nitelemesi de dikkate değerdir. “Kızılbaş Aleviliği” terimi, özellikle Türkiye’de etkin olan ve devlete yakınlığıyla kendilerince eleştirilen “Bektaşî Aleviliği”ne karşı, sol ve muhalif bir anlam verilerek kullanılmaktadır.

Her üç kesime mensup yazarlardan da Dersim’de yaşanan Aleviliğin genel Alevi grupları içerisindeki yeri hakkında kimi saptamalar yapılmıştır. Bu yazarların birçoğu, Der-

sim Alevilerinin Anadolu Kızılbaşlığı veya Bektaşılığı'ndan ayrı özelliklere sahip olduğu¹⁹ ve Alevi gruplar içerisinde Ehl-i Haqlar'a (Ali-llahi) yakın olduğu yönünde fikirler öne sürmüşlerdir. Bu görüşün Türkiye'de ilk savunucusu, uzun dönem Alevi Kürtler hakkında çalışma yapmış araştırmacı-ideolog Hasan Reşit Tankut'tur. Tankut, 1928 yılında yazdığı bir raporda, Dersimlilerin dinlerinin "Ali-llahi" olduğunu belirtir.²⁰ Tankut, bu adlandırmayı onlar için neden kullandığını izah etmez, fakat bunun Dersimlilerde yaygın olan Ali'nin Allah'ın tecellisi olduğu inancından kaynaklandığı açıktır. Tankut sonrası bir dizi kişi de, Dersim Aleviliği için bu adı fazla bir açıklama yapmaksızın kullanmıştır. Bunlardan Hançerlioğlu, *İnançlar Sözlüğü* adlı çalışmasında Ehl-i Haq inancının Türkiye'nin Sivas, Tunceli ve Antep yörelerinde taraftarları olduğunu belirtmiştir.²¹ Bilal Aksoy, *Tunceli Tarihi*'nde Dersim Şiiliğinin Ehl-i Haq grubundan olduğunu kısa bir açıklamayla vurgulamıştır.²²

Keza bazı yabancı yazarlar da Dersimliler ve Ehl-i Haqlar arasındaki yakınlığa işaret etmişlerdir. Örneğin, Dr. Blau 1862 yılında yazdığı bir makalede, Dersim bölgesinde birçok aşiretin Ali Allahi olduğunu belirtmiştir.²³ Rus yazar Fronze da, 1929 yılında Dersimli Kürtlerin Ali ilahi olduklarını

19 Özellikle her iki grubu yakından tanıma olanığı bulmuş Türk yazarlar da bu ayrımı vurgulamadan geçememişlerdir. Örneğin Tankut (1928, s. 516) Dersimlileri Bektaşilere benzetmenin "azim bir hata olduğunu" belirtir: "Bektaşilik, Melamilik felsefi birer tarikat olduğu halde, Ali-llahilik bir dindir. Öyle bir din ki aralarında aşk ve muhabbeti hariciler için kin ve nefreti telkin eder. Ve Ali-llahi'nin bildiği bir tek haraççı vardır. O da dün Osmanlı idi, bugün Türk'dür."

Baha Sait, Dersim Aleviliğini hepsinden daha Rafizi olarak nitelendirir (s. 32). Kemali ise Dersimlilerin dinlerinde halen belirgin Mazdeizm teorilerinin izleri olduğunu yazar (s. 152).

20 Tankut, 1928, s. 515.

21 Hançerlioğlu, s. 161.

22 B. Aksoy, s. 219.

23 Blau, s. 615.

ve “Kızılbaş” diye adlandırıldıklarını yazmaktadır.²⁴ Yine Nikitin, Dersim Kızılbaşlarının Ali İlahilerin bir kolu olduğunu belirtir.²⁵ Kızılbaş ve Bektaşiler üzerine araştırmalarıyla tanınan Melikoff, Anadolu'nun doğusunda Alevilerin Ehli-i Haq öğretileriyle ortaklık gösterdiğini vurgular.²⁶ Heterodoks Şii gruplarla ilgili geniş bir çalışması olan Moosa da, Kızılbaş Kürtlerin yalnız Dersim’de olmadığını, İran’da Kermanşah ve Kirind bölgelerinde de yaşadıklarını ve burada onlara Ehl-i Haq dendiğini aktarır.²⁷ Ayrıca Van Bruinessen de değişik çalışmalarıyla Ehl-i Haqlar ile Dersimliler arasındaki benzerliklere işaret etmiştir.²⁸ Aynı şekilde Izady de, Ehl-i Haq ve Dersim Aleviliğini bir değerlendirip, “Melekler Kültü” adı altında ortak geçmiş ve özelliklerini işlemektedir.²⁹

Batı İran’da köken olarak Goranice konuşan Kürtlere ait bir din olarak bilinen Ehl-i Haq (genelde “Hakikatin Çocukları” olarak çevrilir) inancıyla Dersim inancı arasında yapılan bu benzetmeler temelsiz değildir. Halen Goranlar arasında yaygın olan bu inançla Dersimliler arasında sistematik bir karşılaştırma burada yapılmayacak. İki grup arasında hem inanç düzeyinde hem de dinsel örgütlenme düzeyinde göze çarpan önemli benzerlikler vardır.³⁰ Rahatlıkla saptanabilecek bu benzerliklerin ötesinde, iki grup arasında tarihsel ilişkilerden söz edilebilir mi?

Bu soruya sağlıklı bir cevap verebilmek için konu hakkında hemen hemen hiçbir kapsamlı çalışmanın yapılmamış

24 Akt. Hasretyan, s. 57.

25 Nikitin, s. 412.

26 Melikoff, s. 23.

27 Moosa, s. 432.

28 Bruinessen (YY, s. 142-4) ve Bruinessen (1991 ve 1995).

29 Izady, s. 137-145.

30 Guranlar hakkında Minorsky'nin makalesine; Ehl-i Haqlar hakkında da Hamzeh'ee'nin kapsamlı çalışmasına bakılabilir. Her iki çalışmada da Ehl-i Haq/Guranlar ile Alevi Kürtler/Zazalar arası yakınlığa kısmen değinilmiştir. Konu için ayrıca bkz. Ivanow; Bruinessen (1995).

olduğunu belirtmem gerekiyor. İlk dönem kaynakları arasında yalnızca Trowbridge bir makalesinde –fazla üzerinde durmadan– bu ilişkinin varlığını aktarır. Trowbridge, Antep yöresinde bir Kürt dedesiyle yaptığı röportajında, dedenin, kendi dinsel merkezlerinin Dersim olduğunu ve Dersim’deki Seyitlerin de Kirind’e bağlı olduklarını söylediğini belirtir.³¹ Kirind, Kirmanşah’ın 40 km. kuzeybatısında önemli bir Ehl-i Haq merkezidir. Oldukça ilginç bir aktarım olmasına karşın, böylesi bir ilişkiden ad vererek bahseden başka bir otantik kaynak yoktur.

Ehl-i Haqlar ile Alevi Kürtler arasındaki bir diğer önemli benzerlik, kendilerini tanımlamada kullandıkları kelimeye aranabilir. Bu yönde devam edebilmem için şu belirlemeyi yapmam gerekiyor: Bir grubun dayandığı toplumsal ilişkileri yansıtan isimler, bu ilişkilerin değişimine paralel farklılaşmalar gösterebilirler. Önceki paragrafta grubun hangi bölgelerde dinsel tanımlamayı öne çıkardığını aktarmıştım. Alevi Kürtlerin de şimdilerde kendileri için kullandıkları “Alevi” ve “Kızılbaş” terimleri, bu topluluğun üyelerinin çevre gruplarla ilişkileri sürecinde kullanımını yaygınlaştırdıkları adlardır.³² Bu yüzden Türkler ve Sünni Kürtlerle yakın olan yerlerde bu terimlerin kullanıma girmeleri, Dersim’le karşılaştırıldığında çok daha önceki bir dönemde başlamıştır. Özellikle Dersim’in iç bölgeleri için bu savı öne sürmek yersiz değildir. Kendisine yabancı gruplarla ancak 1938 sonrası strüktürel düşünsel ve toplumsal ilişkilere başlamış bu bölgede, acaba daha farklı tanımlamalar kullanılmış mıdır?

31 Trowbridge, s. 343.

32 “Alevi” ve “Kızılbaş” sözcüklerinin doğuşlarının da ve kullanımlarının yaygınlaşmasının da çok eski bir tarihi yoktur. “Kızılbaş” kelimesinin Şah İsmail taraftarlarına verildiği ve bunun bazen Türkmen boyları, bazen de İranlılar için kullanıldığı; “Alevi” sözcüğünün ise ilk olarak 19. yüzyılda, muhtemelen Nusayrilerden alınarak kullanıma girdiği tahmin ediliyor. 16. yüzyıldan itibaren bu grup için “Rafizi” ve “Caferi” terimlerinin de kullanıldığını aktaran kaynaklar da vardır. Bkz. Melikoff (1994, s. 33); Kehl-Bodrogi, s. 9, 50, 55.

Bu bölge insanının da kendisi için “Alevi” kelimesini benimsemesi ve daha önce de belirttiğim gibi “Kırmanc” kelimesinin dinsel ve etnik anlamlarla yüklü olması, araştırmacıyı ilk etapta bunun ötesinde bir şeyler aramaya zorlamıyor. “Kırmanc” kelimesinin neler ifade ettiğini konuştuğum Dersimli G., eskiden kendi dinleri için başka bir kelime kullandıklarını bana anlatana kadar, yaşlı Dersimlilerle yaptığım birçok röportaj esnasında da böyle bir soru aklıma gelmemiştir. Hafızası güçlü bu kadın da ancak uzun bir sohbet ve benim tekrar tekrar zorlamamla bizzat kelimenin kendisini hatırlayacak ve kendilerine çok öncelerden “Ewlad-ı Rae” dediklerini aktaracaktı. *Ewlad-ı Rae*, G. tarafından, bazen “Yol’un Çocukları”, bazen “Yol Evlatları” ve bazen de “Yol Uşakları”³³ olarak çevrilmekteydi. Burada “Yol” ile kastedilen, kendilerini ebediyen mensubu olarak gördükleri tarikatlarıdır.

Bu kelimenin sınanması, Dersim’in değişik yörelerinden gelen yaşlılarla yapılan röportajlarla oldu. Konuşmamın başında eskiden kendi dinleri için ayrı bir kelime kullanıp kullanmadıklarını sorduğum ve olumsuz cevaplar aldığım Dersimli yaşlılara, yeniden dönüp G.’den aldığım bu kelimeyi hatırlattığımda, büyük bölümü, gerçekte eski zamanlarda büyüklerinden bu türden kelimeleri duyduklarını belirtiyorlardı. Yine bu kelimeyle sohbete başladığım bir pir, bölgedeki tanımlamanın yalnızca bununla sınırlı olmadığını anlatacaktı. Derviş Cemalli Pir R.’ye göre, “Ewlad-ı Rae” yalnızca tarikat üyesi olan ve ömür boyu bu kutsal yolu izlemek zorunda olan aşiret üyeleri için kullanılmaktaydı. Buna karşın onların, yani Seyit ailelerinin, “Ewlad-ı Rae” yeri-

33 “Ewlad” kelimesinin sıkça “Uşak” olarak çevrilmesi özellikle Batı Dersim Şıx Hesên aşiretleri içinde yaygındır. Onlar kendi aşiretlerini Türkçe adlandırdıkları zaman “Uşak” kelimesini de kullanırlar. Örneğin kendi dillerinde “Ewlade Şıx Hesên” dediklerini “Şeyh Hasan Uşağı” ya da “Ewlade Abbasi”, “Abbas Uşağı” olarak çevirirler.

ne kendileri için “Ewlad-ı Haq”, yani “Hakikatin Çocukları” dediklerini aktaracaktı. Böylesi bir ayrımın katı bir ayrım olduğu ve gerçeği yansıtmadığını Demanlı M. anlattı. M. her iki terimin de geçerli olduğunu; “Ewlad-ı Rae”nin kendileriyle diğer Müslüman gruplar arasındaki farkı göstermek için kullanıldığını; “Ewlad-ı Haq”ın ise kendilerinin Tanrı ile olan mutlak ve ebedi ilişkisini ifade ettiğini belirtti. Ayrıca o, Seyitlerin kendi soylarını belirtmek için “Ewlad-ı Resul” terimini kullandıklarını söyledi. M.’nin koyduğu sınırlamalar, sonradan birçok Dersimli tarafından onaylanacaktı.

Aslında Dersimlilerin kendilerini buna yakın adlarla andıklarına ilişkin verileri kimi Batılı gezginlerde de bulmak mümkündür. Bu yüzyılın başlarında bölgede bulunmuş üç kişi bu yönde bilgiler aktarır. Bunlardan Molyneux-Seel, Türklerin Dersimlilere Kızılbaş dediklerini ama onların kendileri için “Yol Uşağı” tanımlamasını kullandıklarını yazar. Molyneux-Seel, “Yol Uşağı” kelimesini İngilizceye “Gerçek Yolun Çocukları” olarak çevirir.³⁴ Alman Banse de, Türklerin Dersimliler için bir küfür manası taşıyan “Kızılbaş” kelimesini kullandıklarını ama Dersimlilerin kendilerine “Yol Uşağı” dediklerini belirtir.³⁵ Keza aynı dönemden Riggs, çevre halkının Dersimlileri Müslüman gördüklerini fakat Dersimlilerin kendilerini “Müslüman” yerine “Ehl-i İman”, yani “İnancın İnsanları” olarak nitelediklerini aktarır.³⁶

Bu aktarılanlar esas alındığında, en azından yakın bir zamana kadar, Dersim’de “Alevi” kelimesinin yanı sıra kullanılan ve kendi inançlarını yansıtmaya bakımından onlara daha yakın olan bir kelimenin var olduğu ve bunun da Dersimlilerle Ehl-i Haqlar arasında isim düzeyinde de bir benzerli-

34 Molyneux-Seel, s. 52.

35 Banse, s. 217. Banse tam olarak “Yol Auscheri” yazar ve bunu da “doğru yolun çocukları” olarak çevirir.

36 Riggs, s. 737.

ge işaret ettiği sonucu çıkartılabilir. Fakat böylesi bir sonuç, konu hakkında karşılaştırmalı araştırmaların yetersizliğinden ve burada yapılan tespitler yalnızca Dersim'in bir kesimini kapsadığından, acele ve zayıf bir tespit olmanın ötesine gitmeyecektir. Bu çalışmada da, bu yüzden, grubun dinsel tanımlaması için en kapsayıcı ve üyeleri tarafından da sorsuz genel kabul gören *Alevi* kelimesi tercih edildi. *Ewlad-ı Rae* veya *Ewlad-ı Haq* gibi kelimeler, önemli ölçüde kullanımdan çıkmış ve hatta unutulmuş oldukları için ve yine onların kullanımını haklı çıkartmak için çok daha fazla tarih ve alan araştırması gerekli olduğundan, burada yalnızca belirtmekle yetinildi.

Ne olursa olsun bu saptama bile bize, Kürt Alevilerle ilgili çalışmalarda bu konularda ne kadar yetersiz kalındığını ve klişe derlemelerin ötesine gidilemediğini bir daha hatırlatıyor. Bu kitapta yer alan iki makalede yeni bakış açılarının neden gerekli olduğu, tarihsel veriler dahil edilerek, sunulmaya çalışıldı. En az bunun kadar yeni bir bakı açısı ve olguların değerlendirilmesinde varoluş biçimlerinin tüm yönleriyle irdelenmesi gereken bir başka alan da, çeşitlilikle karakterize olan Kürt toplumunun iç sınırlarının belirlenmesidir.

Kürtlerde dinî çeşitlilik

Kürtlerde dinî çeşitlilik (heterojenite) dendiğinde akla ilk gelen topluluklar, çoğunluğu oluşturan Sünni Kürt grubun kuzey batısında konumlanan Aleviler, güney batısında yaşayan Ehl-i Haqlar ve Orta Kürdistan'ın değişik yerlerinde küçük adacıklar halinde yaşayan Yezidiler olmaktadır.³⁷ Genelde bu farklılaşmanın kritik döneminin 16. yüzyıl olduğu ve

37 Kürtlerin dinsel yaşantıları için bkz. Nikitin, Kreyenbroek, Izady, Driver, Mokri.

inançlar arasındaki şekillenmenin bu tarihten itibaren belirlendiği kabul edilmektedir.

Bunun, hem toplulukların kendilerinin hem de onların birbirleriyle olan ilişkilerinin analizinde geçerli bir yaklaşım olamayacağı, Alevi ve Sünni Kürtler arasındaki ilişkilerin işlendiği makalede gösterilmeye çalışılmıştır. İki noktada yapılacak ilgi kaydırması bu tür yaklaşımların yanlışlıklarını rahatlıkla ortaya koyabilir: 1) Vurgulama Kürt aşiret hayatı bazına kaydırıldığında 2) Kırsal bölgelerdeki Sünniliğin tahmin edilenden de çok heterojen öğeleri yakın bir zamana kadar taşıdığı gerçeği hatırlandığında.

Bu tespite iyi ve uç bir örnek, bu yüzyıl içerisinde kendilerini oldukça katı Sünni olarak tanıtan Palu-Bingöl Zazaları oluşturmaktadır. Belirtilen makalede, onların bu yüzyılın başlarına kadar yaşattıkları inançlarında ne kadar aykırı motifler bulunduğu birçok gezginin gözlemlerine dayanılarak verilmiştir. Zazalarla ilgili bu tür veriler “aykırı dinlerin” tarihsel yayılışlarıyla ilgili olduğu kadar, bu kategoride yer alan gruplar hakkında da yeni değerlendirmeler yapılmasının zorunlu olduğunu göstermektedir. Yalnız bahsedilen Zaza gruplar hakkında bu izlenimler esas alındığında şu soruyu sormamak mümkün değildir: Eğer onların Müslümanlaşma süreci bu kadar geç bir tarihe denk geliyorsa, o zamana kadar yaşattıkları dinleri ne idi?

Böylesi bir soruya hızlı bir cevap arayışı, bizi spekülatif değeri yüksek olmasına karşın ilginç sonuçlara götürebiliyor. Birkaç veri, Zazalar ile İran Kürdistanı'ndaki Goranlar arasında Ehl-i Haq dönemi öncesindeki bir zamanı-mekânı ve 8. ve 9. yüzyıllar arası Orta Zagros ve çevresinde etkin olan, öğretilerinde Mazdakçı inançlar barındıran Xoremitleri (Xoremme, Huremmiye) yeniden hatırlamamıza neden oluyor. Daha çok Babek liderliği altında 816-838 tarihleri arasında yaptıkları son büyük isyanlarıyla tanınan

bu grubun eşitlikçi ve toprak bölüşümünü hedefleyen anlayışları taşıdığı ve özellikle topraksız köylülerle zanaatkarlar arasında taraftar sahibi olduğu biliniyor. Grubun adını, ya Mazdak'ın eşi Xorem'den ya da Fars dilinde "hoş, rahat" anlamına gelen "hurram"dan aldığı yönünde tahminler yapılmaktadır.³⁸

Oysa güney Zazacasında (Palu-Bingöl-Diyarbakır yörelerinde konuşulan) "Xorem" kelimesi halen kullanılmakta ve doğrudan "toprak" manasını taşımaktadır. Xoremitlerin en önemli özelliğini ifade eden bu anlam, kelimenin kökeni için çok daha anlaşılır olmaktadır. İki grup arası ilişkinin yakınlığı bununla sınırlı değildir. Babek isyanı sonrası katliamdan kurtulan Xoremitlerin, Bizans bölgelerine kaçtıklarını bildiren kaynaklar vardır. Örneğin kimi Suriye kaynakları, 820'lerde Xoremitlerin, Yukarı Mezopotamya'da, Dicle kaynaklarının doğusunda, yani bugünkü Zazaların yaşadıkları yerlerde aktif taraftarlarının olduğunu aktarıyor.³⁹ Bu veri, bilhassa Xoremitlerin etkin oldukları ve isyan ettikleri bölgeler arasında "Zazayn" adında bir yer isminin geçtiğini bildiğimiz zaman daha da ilginç olmakta.⁴⁰ Acaba bugün yalnızca Palu-Bingöl kesiminin kendisini "Zaza" olarak adlandırması bu bölgeden gelen toplulukların getirdikleri bir ad mı? Ayrıca Zazaca ile Goran dili arasındaki yakınlık da sıkça dile getirilmiş bir konudur. Bu benzerliğin özellikle Güney Zazacası (Palu-Bingöl-Diyarbakır) için daha fazla geçerli olduğu da bunu destekleyen bir başka olgudur.⁴¹

38 Bkz. Madelung ve Amoretti.

39 Poladyan, s. 45.

40 Hamzeh'ee, s. 47.

41 Goran diliyle Zazaca arası benzerlik birçok kişi tarafından dile getirilse de, şimdiye kadar bu iki dilin sistemli bir karşılaştırılması yapılmamıştır. Benim burada yaptığım tespit, tamamen kendi amatör dil bilgime dayanmaktadır. Bu, MacKenzie'nin *The Dialect of Awroman* (Kopenhag, 1966) ve Harun Turgut'un Palu yöresi Zazacasını işleyen *Türkçe Açıklamalı Zazaca Dilbilgisi* (Bremen, 1988) çalışmalarına dayanılarak yapılmıştır.

Bu bilgiler ister istemez bizi bir soruya daha götürüyor: Acaba 19. yüzyılda Nakşibendilikle tanışmaya başlayan Zazalar ondan önce 12. yüzyıla kadar Kürdistan'da adları geçen Xoremitlerin yazılmamış uzun tarihlerinin bir parçasını mı oluşturuyorlardı? Bu çalışmada ne bu soruya ne de bunun peşi sıra gelebilecek başka sorulara cevap aranacaktır. Buna rağmen bu örneğin verilmesi, konumuz dahilinde tarihsel, sosyal ve dil bilimin değişik alanlarında yapılması gereken birçok çalışmanın olduğunu göstermeye yetmektedir.

Kitabın içeriğine dair

Bu kitap, 1997-1999 yılları arası kaleme alınmış makalelerden oluşuyor. Makalelerin amacı, Alevi Kürtlerin bugünkü şekillenişlerini ve sorunlarını anlamaya yönelik. Bunun, yalnız Alevi Kürtleri işlemek suretiyle değil, onlarla çevrelerindeki gruplar arasındaki ilişkiler bağlamında yapılması, yaşanan sorunların kaynaklarının bu ilişkilerin bir uzantısı olarak görülmesinden. Bütün makalelerin girişleri bu ilişkileri değişik biçimiyle yansıtmakta ve çoğu kez sorunsal ve tanımlanabilen bir örnekle başlatıldı. Yazılar bu boyutlarıyla güncel gelişmelerden soyutlanamayacak tarihçiliğin örnekleri olarak görülmeli. İşlenen tüm konu ve sorunlar bugünle alakalıdır ve tarih yalnızca onların oluşumlarını anlamak için başvuru bilgi kaynağı olarak ele alınmıştır. Konumuzun baş figürü olan grubun içinde bulunduğu durum, bu yöntemin seçilmesini zorunlu kıldı.

Konuların zor yapısı ve karmaşık olgularla iç içe oluşları, değişik araçlarla aşılmaya çalışıldı. Kaynaklar konusunda yaşanan eksikliklerin, sözlü tarihe başvurularak giderilmesi denendi. Kaynaklar sorunu işlendiğinde, onların güvenilirliğinin sınanmasının yanı sıra, bölgede tarih yazımı ve hafızanın şekilleniş süreçleri üzerinde de duruldu.

Bütün eksiklik ve karmaşıklığına rağmen, bu çalışma üç düzeyde bir hedef taşımakta: 1) İşlenen konular hakkında var olan kaynak, bilgi ve sorunları (okura) aktarmaya çalışmak 2) Klişe kavramlar ve önyargılara dayanan tarihyazımı hakkında bilgi vermek, bu tarihyazımını eleştirmek ve bunun yerine değişik konularla ilgili olarak farklı bakış açıları, yeni bilgiler ve tartışma konuları sunmak 3) Sonuçtan fazla umutlu olmamakla birlikte bölgede yaşanan dinsel ve etnik çatışmaların akılcı yoldan aşılmasına yönelik düşünsel bir katkıda bulunmak.

Yine de bu çalışmada eksik kalmış birkaç yan var: Örneğin, yukarıda belirtilen gruplarla ilgili karşılaştırmalar yapılmadı. En azından Dersimliler ile Ehl-i Haqlar, Yezidiler ve Ermeni Pavlikanlar⁴² arasında karşılaştırmalar içeren yazıla-

42 6. yüzyıldan itibaren Sivas-Malatya ve Erzurum-Muş hattında aktif olan ve taşındıkları inançlarla bugün bu bölgelerde yaşayan Alevi Kürtlerle benzerlikleri olduğu sıkça tekrarlanan Ermeni Pavlikanlar hakkında en kapsamlı karşılaştırma Moosa tarafından yapılmıştır. Moosa'dan önce birçok kişi bu ilişkiye işaret etmiştir. Moosa, *Extremist Shiites* adlı çalışmasında "Kızılbaş Kürtlerin İnancında Ermeni Motifleri" adlı başlıkta (Bayrak'ın *Aleviler ve Kürtler* adlı çalışmasında bu bölümün çevirisi verilmiştir) kendisinden önce öne sürülen tezleri de alarak sonuca gitmeye çalışmıştır.

Ermeniler ile Dersimliler arasında kökensel birlikteliği ilk dönem Amerikalı misyonerler ve Dersim'i 1860'larda gezen ve geniş bir çalışma bırakan Britanya konsolosu Taylor vurgulamışlardır. Onlardan sonraki tüm Batılılar'da bu tür abartılı, tek taraflı ve eksik izlenimlere dayanan görüşler tekrarlanmıştır. Yakın dönem içerisinde bu tür kaynaklara dayanarak sentezler üretmeye çalışan kişi Müller olmuştur. Müller'in 1967 yılında yayımladığı çalışması, kullandığı kaynakları eleştirisiz işlediğinden, büyük hatalar içermektedir. Müller'den önce bu tür iddiaları, daha çok Ehl-i Haqlar ile Pavlikanlar düzeyinde Ivanow yapmıştır. Ivanow bunu Ortaçağ kaynaklarına dayanarak yapmaya çalışmış ve Müller'den daha sağlam tezler öne sürmüştür. Belirttiğim gibi, bu tür benzerliklere Moosa'nın 1992 yılında çıkan çalışmasında yer verilmiştir.

Bu tür iddiaların tümüne karşı yalnız şu hatırlatmaları yapmakla yetineceğim: 1) Ermenilerin nüfus olarak Kızılbaş Kürtler içerisinde karışmaları bölgedeki diğer topluluklar içerisinde karışmalarından ne az ne de fazla olmuştur ve bu karışmanın aksi yönünün de olduğu unutulmamalıdır 2) Dersimlilerin inançlarında tespit edilen Batıniliginin salt Ermeni kalıntıları olarak yorumlamak tamamen yanlıştır: Aksi durumun geçerli olabileceğini Abeghian'in Eri-

rın eklenmesi çalışmanın kapsamını genişletebilirdi. Bu tür konuların giriş bölümüne sıkıştırılması, olanaklarımın sınırlılığına ek olarak bu konuların güncel önemlerinin diğerlerinden daha az olmasına inanmamdan kaynaklandı. Bir başka eksiklik de, gruplar arası ilişkilerle ilgili olarak verilen tarihsel bilgilerin 13. yüzyılın öncesine gitmemesidir. Bu yapılmış olsaydı, dinsel oluşumlar konusunda daha iyi bir tablo oluşturabilirdi. Fakat hem bilgi yığını altında kaybolmak hem de gruba mensup kişilerin aktüel hafızalarının, kimi olaylar hariç, bu dönemden öteye gitmemelerinden dolayı böyle bir sınırlama yapmak zorunda kaldım.

Ayrıca üzerinde durmadığım bir başka sorun da işlediğim grupla ilgili terminolojiyle ilgili. Yazım dünyasında Alevis hakkında kullanılan *heretik*, *heterodoks*, *eklektik*, *ghulat* (aşırı) gibi nitelemelerin Sünni İslâm açısından bakılarak veya popüler yaklaşımlardan çıkılarak üretildiğini; yine coğrafi anlamda kullanılan *Anadolu*, *Mezopotamya* veya *İran* gibi terimlerin tam olarak hangi sınırları içerdiği ve hangi kültür birleşimini ifade ettikleri konusunda var olan muğlaklıkların bilincindeyim. Bu tür terimleri elden geldigince az kullanmaya çalıştım. Buna rağmen günümüz literatüründe yaygınca benimsenmiş olmaları onları –böyle bir çalışmada tartışmaya açmaksızın– popüler anlamlarıyla yazılara dahil edilmesini kaçınılmaz kılıyor.

Aynı karışıklığın zaman zaman *Kızılbaş*, *Alevi*, *Dersim*, *Zazaca*, *Kırmancki*, *Kürtçe* gibi terimler için de geçerli olduğunu da belirtmeliyim. Mümkün olduğu kadar terimlerin sınırlarını açık kılmaya çalıştım. Buna rağmen, birçok yerde

van yöresinde geçen yüzyılın sonlarında Ermeni Batıniligi üzerine yaptığı çalışmada bulmak mümkündür. Abeghian (s. 7), Ermenilerde var olan bu tür inançların tam aksine İranî kökenli olduğunu belirtmiştir. Aynı şey Pavlikanlar için de geçerlidir. Onlarda da İranî-Mani etkisi her zaman dile getirilmiştir (Bkz. Garsoian, s. 119, 184). 3) Tıpkı diğer konular gibi bu tür iddiaların da daha kapsamlı çalışmalara ihtiyacı vardır.

Özel vurgulama yapmadan kullanmış olmam okuru rahatsız edebilir. Ama burada da yukarıdaki nedeni tekrarlamaktan başka bir açıklama getiremediğimi belirtmem gerekiyor. Bu tür sorunların çözümü ancak daha fazla alan araştırmasıyla mümkün olabilir.

ŞEYH SAİD İSYANI GÖLGESİNDE KÜRTLERDE ALEVİ-SÜNNİ İLİŞKİLERİ

“1925 yılında Şeyh Said isyana başlamadan önce iki elçisini, Seyit Rıza ile görüşmeleri için Dersim’e gönderdi. Amaç, Dersimlilerin planlanan isyana katılmalarını sağlamaktı. Seyit Rıza elçileri kabul etti ve onlar için bir kurban kestirtti. Seyit’in misafirleri için hazırlattığı et, elçiler tarafından geri çevrildi. Gerekçe olarak, ‘bir Kızılbaş’ın kestiği kurbanın yenmesinin dinlerince kabul görülmeyeceğini’ gösterdiler. Bunun üzerine Seyit Rıza, kendi elinden yemek yemeyenlerin nasıl olur da kendileriyle birlikte savaşmasını bekleyebileceklerini söyledi ve misafirlerine bu işin olmayacağını belirttikten sonra, onlara başarılar dileyerek uğurladı.”

Yukarıdaki aktarım, Dersimli yaşlıların kendileriyle Sünni Kürtler arasındaki ilişkilerin neden uyuşmaz olduğu sorusuna verdikleri cevapta sürekli kullandıkları bir anekdot. Bununla genelde iki grup arasındaki mesafenin neden aşılamayacak türden olduğunu ve bunun da sebebinin kendileri olmadığını anlatmaya çalışırlar. Gerçekten yaşanmış olduğu varsayılan bu buluşmanın değişik versiyonları vardır. Bir

anlatımda Dersim'e gelen ve Seyit Rıza'nın yemeğini kabul etmeyen, elçiler değil bizzat Şeyh Said'in kendisidir. Şeyh'in buraya yiyeceklerini de kendisiyle birlikte getirmesi, görüşmelerin başlamadan önce olumsuz sonuçlanmasına neden olmuştur. Başka bir anlatımda sorunlar geri çevrilen yemek olayından önce kendisini gösterir. Elçiler sabahleyin yüzlerini yıkamak istediklerinde Seyit'in adamlarından birisi onların ellerine su dökmek ister ama bu, yukarıdaki neden öne sürülerek geri çevrilir. Yine sık duyulmasa da farklı sayılabilecek bir anlatı daha vardır: 1924 yılında Seyit Rıza, Şeyh Said'in kişiliği ve amacını öğrenmek için iki adamını onun yanına gönderir. Bunlar Şeyh'in çadırında konaklarlar. Said sabahleyin yüzünü yıkarken Rıza'nın adamları onun eline su döker. Şeyh bu kişilerin Alevi olduklarını öğrenince, yüzünü yeniden yıkamak zorunda kalır.

Hangi varyantıyla olursa olsun, aktarım özünde iki grup arasındaki ilişkilerin boyutunu göstermesi açısından ilgiye değer. Her şeyden önce Dersimlilerin büyük bir bölümünün katılmadıkları bu isyanı, kendileriyle Sünni Kürtler arasındaki uyuşmazlığın nedeni için çıkış noktası olarak kullanmaları, beklentiye cevap vermeyen bir içerik taşır. Genelde Şii-Sünni kutuplaşmasını tarihi anlamda haklı çıkarmak için verilebilecek birçok sarsıcı örnek varken, ki tüm Ortadoğu ve İslâm tarihi bu açıdan kullanılabilir, aktarımdaki motifler oldukça pasif ve yumuşak olarak yorumlanabilir. Buluşma, yalnızca iki grup arasında dinsel öğretilerden esinlenen önyargıların kendisini göstermesiyle sınırlı ve şiddet içermeyen yanılla da olumlu bir örnek olarak da görülebilir.

Said İsyanı'nın Dersim'de öne çıkması tesadüf değildir. İsyanın erken Türkiye Cumhuriyeti tarihinde de önemli bir yeri vardır. Kemalistlerin kendi iktidarlarını kurma ve politikalarını yürürlüğe koymalarında başkaldırının önemli bir katalizatör ve uygulamaları meşrulaştırıcı işlevi olmuştur.

Bu yüzden yakın Türkiye tarihi içinde Şeyh Said özellikle dinsel yanıyla öne çıkmıştır.¹ Ayrıca isyan, Kürdoloji açısından da, 1920 ve 1938 yılları arası Kürt başkaldırıları ve direnişleri arasında üzerinde en fazla çalışma yapılmış olanıdır. Geniş bölgesel yayılımı, kitlesel katılımın yoğunluğu ve içinde barındırdığı değişik gruplar açısından ayaklanma, geleneksel Kürt eylemliliklerinin analizinde bir proto-tip olarak alınmaktadır. Burada isyanın dinsel özelliği, sosyal tabanı, organizasyonu ve gelişimi kadar, etkili olduğu bölgedeki çelişkiler de araştırmaların ilgi odağını oluşturur.²

Bu bağlamda, isyana katılan Sünni Kürt aşiretlerle katılmayan Alevi aşiretler arasında bazı bölgelerde yaşanan çatışmalar, iki grup arası ilişkilere yönelik yapılan yorumları destekleyen en önemli veri olarak geçmektedir. İsyancılara karşı Varto-Kiğı-Hınıs üçgeninde Hormek ve Lolan gibi Alevi aşiretlerin ordu birlikleriyle bastırma harekâtına katılmaları, genelde var olduğu sanılan Alevi-Sünni zıtlığının doğal bir ürünü olarak görülmüştür.³

Şunu da belirtmek gerekir ki, konu hakkında şimdiye kadar özel bir çalışma yapılmamıştır. İki grup arası ilişkilere değinen tüm araştırmacılar, çatışmalar sırasında Hormek

- 1 Örnekler için bkz. Cemal ve Toker: İki yazar da Said İsyanı'nı gerici bir karşı ihtilal olarak nitelerler. Batılı Türkologlar'da da isyanın dinsel yanı vurgulanır; örnek için bkz. Lewis (1961, s. 261).
- 2 Bkz. Jwaideh, Olson (1989a), Behrendt, Bruinessen (YY, 1992), Hasretyan (1985), Aydın.
- 3 Örnekler için bkz. Behrendt, s. 372: "Alevi aşiretler tam anlamıyla isyana karşı olmanın yanı sıra, Cıbranlılar'la kanlı bir kavgaları vardı." Bruinessen (1992 s. 31): "Güçlü bir İslâmi söylemi olan 1925 Şeyh Said Kürt İsyanı'na, bölgedeki Alevi aşiretler tarafından fiili olarak karşı çıkılması şaşırtıcı değildir." Olson (1989a, s. 12): "Toplumda bir Kürt ulusal bilinci başladığında, bu büyük oranda bir Sünni meselesiydi. Aleviler Halifelîğin kaldırılmasıyla fazla bir şey kaybetmemişlerdi." Zürcher (1994, s. 178): "Alevi Kürtler şiddetle Sünni ayaklanmacılara saldırdılar. İsyanın düalist karakteri onların bu davranışını anlaşılır kılıyor." Izady (s. 61-2): "... Alevi Kürtler, Sünniler tarafından yapılacak yeni bir baskı ve katliam dönemine girecekleri korkusundan, büyük oranda Atatürk'ün seküler Cumhuriyeti'nin yanında yer aldılar..."

aşiretinin temsilcilerinden olan Mehmet Şerif Fırat'ın olayları anlattığı ve ilk baskısı 1948 yılında yapılan *Varto Tarihi* adlı çalışmasını kaynak almış ve buna kısmi nüanslar getirerek aktarmışlardır.⁴ Bizzat isyana katılan kesim içerisinde olayların farklı izahını veren kaynakların olmayışı ve bu grup içerisinde bu yönde “sözlü tarih” çalışmasının yapılmamış olması, Fırat'ın yorumunun geçerliliğini korumasında önemli bir etken olmuştur.

Varto Tarihi adlı çalışmada en açık temsilcisini bulan bu görüşe göre, bölgede Aleviler ve Sünniler arasındaki sürtüşme 16. yüzyılda başlamıştır. Sünni Osmanlı ile Kızılbaş (Şii) Şah İsmail arasındaki savaş, değişik boyutlarıyla en fazla iki gücün sınırını oluşturan Kürt coğrafyasına yansımıştır. Şah İsmail'e sempati duyan Osmanlı sınırları içindeki Alevi grupları bunun bedelini, savaş öncesi ve Şah İsmail'in yenilgisiyle bitecek savaş sonrası dönemde ağır ödemişlerdir. Onlara karşı bu süreçte girişilen katliamlar ve bir bütün olarak Yavuz'un İran'a karşı başarısında, Osmanlı'nın yanında yer alan Sünni Kürt beyliklerinin de önemli rolleri olmuştur.

16. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşanan bu olaylar, bölgede ilk kez geriye dönüşü olmayan bir Sünni-Alevi ayrışımını da yarattı. Sürekli baskı altında kalacak olan Aleviler, bundan sonra kendilerini ancak geri çekildikleri dağlık ve izole bölgelerde koruyabildiler.

19. yüzyılın sonlarında iki grup arasındaki sürtüşmeler, İslamcı Sultan Hamid döneminde yeniden başladı. Hamid'in Sünni Kürt aşiretlerinden oluşturduğu Hamidiye Alayları, bölgedeki Alevi aşiretleri üzerindeki baskıyı arttırdı. Hamid,

4 Hangi ortamda ve neden yazıldığı konusuna girmeksizin, bu makalede de Şerif Fırat'ın bu çalışması sıkça kullanılacaktır. Onun aktardığı bilgiler, sayıları sınırlı diğer kaynaklarla da karşılaştırılmaya çalışılacaktır. Bilhassa, aynı aileden olayların bir başka tanığı olan Mehmet Halit Fırat'ın anılarını aktardığı ve şimdiye kadar konuyla ilgili olarak ilk kez kullanılacak *75 Yıllık Derbeder Bir Hayat Hikayesi* çalışmasına burada başvurulacaktır.

alaylara destek verdikçe baskılar devam etti. 1908'de sultanın politik gücü ilk kez sarsılmaya başladığında, bu birliklerin konumları da bundan etkilendi. 1923'te kurulan cumhuriyet ise bu birlikler ve onlara dinsel liderlik yapan şeyhlere bir daha eski özel statülerine dönemeyeceklerini gösterdi. 1925'te patlak veren Şeyh Said İsyanı bu grupların memnuniyetsizliklerinin bir ifadesiydi. Amaçları, kendi konumlarını ve bunun teminatı olan sultanın politik gücünü restore etmekte.

İsyancılar, hedeflerine ulaşabilmek için bölgedeki Alevi aşiretleri de isyana katmaya çalıştılar. Fakat bütün girişimleri sonuçsuz kaldı. Aleviler, Cumhuriyet'in oluşumunu ve önderliğini yapan Mustafa Kemal'i başından itibaren desteklemişlerdi. Onlar, Cumhuriyet'te, dört yüzyıllık dinsel baskıdan kurtulabileceklerinin umudunu görmüşlerdi. Geriye dönmek fikrinde samimi olduklarını 1925 olaylarında gösterdiler. Yakın bir zamana kadar kendilerini baskı altında tutan bir sistemi yeniden canlandırmaya yönelik ayaklanmaya, bizzat Cumhuriyet'in yanında aktif yer alarak karşılık verdiler.

Buraya kadar kısa bir özet aktarılan bu popüler tarih yazımının detaylarını, belirtildiği gibi Şerif Fırat ve başka birçok yazarın çalışmasında bulmak mümkündür.⁵ Bu çalışmalarda, Alevi ve Sünni aşiretler arasında 1925'te yaşanan çatışmanın kaçınılmazlığı, yüzyıllar öncesine kadar giden bir tarihle açıklanır. Oldukça rahat benimsenen bu yaklaşımın, hem birçok soruyu cevapsız bıraktığından hem eksik ve yanlış bilgiler taşıdığından, isyandan yetmiş üç yıl sonra yeniden irdelenmesi gerekmektedir.

1925 isyanı dinsel sürtüşmeler bazında ele alındığında, hedeflerinin ya da önderlerinin motiflerinin araştırılması da kaçınılmaz oluyor. Said isyanı, Fırat tarzında şeriat lehine

5 Örnekler için bkz. Kocadağ, Halit Fırat, Öz, Birdoğan (1990).

yapılmış bir başkaldırı olarak yorumlandığında, Alevi aşiretlerinin böyle bir eyleme katılmayacakları ve onları etkisi altına alma çabalarına karşı da muhalefet gösterecekleri sonucunu çıkarmak pek zor olmasa gerek. Ama isyanda dinsel motifleri aşan veya en azından onlar kadar etkili olan başka olgular varsa –örneğin Kürt ulusalcılığı gibi– bölgedeki Alevi aşiretlerin buna yaklaşımı ve çatışmaların geniş bir alana yayılmamış olmasında bunun ne derecede bir etken olduğu sorulabilir.

Yine iki grup arası ilişkiler ele alındığında 1925 ve onu hazırlayan dönem, yalnızca bu kesimler arasında gelişen bağımsız olgular olarak algılanamaz. Burada sürekli hesaba katılması gereken üçüncü bir faktör vardır: Osmanlı'dan Cumhuriyet'e, dinsel sürtüşmelerin kaynağı olduğu kadar, aktif bir yönlendirici rolü de oynayan merkezî otorite. Bu gücün her iki grupla 1925 öncesine kadar kurduğu ilişkiler ve bu grupların ona karşı tutumları irdelenmeksizin, 1925'te Aleviler ve Sünniler arasında yaşanan olaylar yeterince açıklanamaz.

Bu bölümde Alevi ve Sünni Kürtler arasındaki ilişkinin boyutu ve bunun 1925 İsyanı'ndaki seyri yeniden irdelenecek. İki grubun bilinen ve birbirlerinden farklı olan dinsel öğretilerinden kaynaklanan prensiplerini⁶ işlemek yerine, bizzat günlük yaşamlarında bu kimlikler arasında muhtemel bir çatışmayı güçlendiren ve engelleyen yanları üzerinde durulacak. Aşağıdaki üç soruya bu doğrultuda cevap aranmaya çalışılacak:

1) Aleviler ve Sünniler arası dinsel kutuplaşma ve sınırlar, bilhassa yakın komşu olarak yaşadıkları yerlerde, bu yüzyılın ilk çeyreğinde gerçekten de sanıldığı kadar mutlak mıydı?

2) Bölgedeki Yezidi ve Hıristiyan toplulukların aksine Aleviler, azınlık dinler aleyhine gelişen bu dönemde, kendi-

6 Konuyla ilgili şu çalışmalara bakılabilir: Yalman, Kehl-Bodrogi, Türkdogan ve genel anlamda Yann.

lerini nasıl koruyabilmiş ve dahası yaşadıkları alanları nasıl genişletebilmişlerdi?

3) 1925 İsyanı'nda yaşanan ve Şerif Fırat'ın bize tüm detaylarıyla aktardığı Hormek ve Cibran arası çatışmaları genel bir Alevi-Sünni sürtüşmesi olarak algılamak ne ölçüde geçerli bir saptama olabilir?

Kürtler: Aşiret ve tarikat arası bir topluluk

Kürtler, İslâmla ilk tanışan Arap dışı halklardan olmalarına rağmen, dinin değişik kollarının bu dağlık ve geniş coğrafyada yaşayan kırsal tabakalarca en azından nominal anlamda benimsenişi, 11. ve 15. yüzyıllar arasında bölgede yaygın faaliyetlerde bulunan tarikatlar aracılığıyla oldu. Aşırı dindar olmasıyla ünlenmiş bu halkta, 19. yüzyılın ortalarına kadar, genelde toplum hakkındaki son söz dinî liderlerde değil, aşiret reisleri ve bunların üstlerinde olan Mirler'de idi. Reisler ve Mirler'in merkezle olan ilişkilerini belirleyen en önemli etken, kendi topraklarındaki denetimi garantiye almak ve iç işlerinde özerk konumlarını korumaktı. Bununla paralel gelişen sosyal ve politik örgütlenmede din, daha çok bu işlevi yerine getirmek için gerektiğinde öne çıkan önemli bir faktör olabiliyordu.⁷

En kargaşalı dönem olan 16. yüzyılda da bu olgu geçerliliğini korudu. Şii Şah İsmail ile Sünni Sultan Selim arasında seçim yapmak, başlangıçta Kürt beyleri açısından bakıldığında bir Sünni veya Şii seçimi değildi. Bölgelerinde denetimi ele ge-

7 "Kürtlerin kendi aralarındaki iç mücadelelerde, düşman aşiretinin ne camileri, ne mollaları, hatta ne de Kuran'ı savaş kudurganlığının dışında kalmakta; aşiretin çıkarı, hemen bütün dinsel kaygıların da, Müslüman kardeşliği düşüncesinin de üstünde yer almaktadır." Nikitin, s. 373. Jwaideh, s. 85-6, aşiret hissi yanında dinin o denli belirleyici olmadığı saptamasını, bu yüzyıla kadar kimi yerlerde Hristiyan ve Müslüman aşiretlerin ortak hareket edebildikleri örneğiyle destekler. Aşiret olgusunun önemi için ayrıca bkz. Gökalp, s. 75.

çiren İsmail olduğunda, onların yapacağı tek şey tıpkı atalarının her zaman yaptıkları gibi, yeni imparatorun huzuruna çıkıp ona bağlılıklarını bildirmektir. Onlar, atalarından devraldıkları bu geleneği uyguladılar ama İsmail kendisinden önceki hükümdarlar gibi davranmadı. Kürtlere güvensizliğinden, giden on dört kişiden on ikisini tutuklattı. Tutuklananlar arasında Şah İsmail'in Osmanlı karşısındaki yenilgisinin önemli bir örgütleyicisi olan Bitlis Beyi İdris de vardı. Tıpkı 16. yüzyıl tarihçisi Şerefhan'ın –ki kendisi Bitlisli İdris'in torunuydu– belirttiği gibi, eğer Şah İsmail de kendisinden önceki imparatorlar gibi bölgeyi işgal etmek yerine yalnızca sembolik bağlılığı istemekle yetinseydi, bölgedeki yenilgisini hızlandıracak böylesi bir davranışta bulunmazdı.⁸

İdrisi Bitlisi, İsmail'in gözetiminden kaçıp bölgesine döndüğünde ilk işi, İran seferi için hazırlıklarla meşgul olduğunu haber aldığı Sultan Selim'le ilişkiye geçip, tüm Kürt beylerini Şah İsmail'e karşı örgütlemek oldu. Selim, İsmail'in yaptığı türden sonradan pişmanlık doğuracak davranışlardan özenle kaçındı. Sultan, belki de 16. yüzyılda erişilebilecek en büyük özerkliği Kürtlere verdi ve karşılığında da birliktelik ve savaş sırasında asker vermenin ötesinde bir bağlılık istemedi. İdris, beylerin bu konuda onayını almakta zorlanmadı. İlan edilen bağlılığın ebedi olmadığını taraflar bilmekteydi. Osmanlı İmparatorluğu ile İran arasındaki sürtüşmelerde Kürt beyleri, konumlarını koruyabilmek için sürekli kendi pozisyonlarını yeniden belirlemek zorundaydılar. Birçoğu, bilhassa sınır bölgelerinde olanlar, Osmanlı ile sorun yaşadıklarında, İran şahlarının kapısını çalmakta tereddüt etmediler. Bunu yapanlar arasında İdrisi Bitlisi ve onun çocukları da vardı.⁹

⁸ Şerefhan, s. 527.

⁹ *Şerefname* bir bütün olarak Kürt beylikleri ve özel olarak Bitlisi ailesi hakkında bu yönde birçok bilgi içerir. Şerefhan, beylerin bu tutumlarını yorum yapmadan aktarmakla yetinir: “[16. yüzyıl Erdelan Beyi için] ...Bazen Kızılbaşlar'a bazen Rumlar'a karşı eğilim gösterdi.” (Şerefhan, s. 116) veya Dınbili aşi-

Hiçbir zaman tam bağımsızlığı hedeflemeyecek Kürt beyleri,¹⁰ 19. yüzyıla kadar Osmanlı ve İran arasında bu oyunlarını sürdürdüler. Bu yüzyıldaki gelişmeler ilk önce onların ve sonra onlara bağlı aşiretlerin özerk yapılarını hızla ortadan kaldırdı. Mirler'in 16. yüzyılda kazandıkları statülerine, Osmanlı reformcusu II. Mahmut'un başarılı saldırıları son verdi. Son beyliklerden birisi olan Bedirhanlar da 1840'larda yenilgiye uğratıldıktan sonra, Kürdistan'da Mirler'in dönemi hemen hemen kapanmış olacaktı.

Yıkılan Mir otoritesinin yerini yeni bir güç dolduramadığından, bölgede kısa zaman içinde büyük bir kaos oluştu. Aşiretler arasında sürekli artan sürtüşmeler, 19. yüzyılın ilk çeyreğinde Süleymaniye'de faaliyette bulunan Nakşibendi tarikatına mensup Mevlana Halit'in bölgeye gönderdiği halifelerinin öne çıkmasını sağladı. Şeyhler, kutsallıkları ve aşiretlere olan mesafeleriyle aşiret çatışmalarını durduracak aracı ve hakem rolünü üstlendiler. Onların öne çıkmasını kolaylaştıran bir başka önemli neden de, dönem boyunca bölgede Ermeniler ve Asuriler arasında artan Hristiyan faaliyetleri ve bunun Müslüman nüfusta yarattığı yeni yönelimler oldu.

Nakşibendi tarikatı içinde Mevlana Halit ile başlayan "Ha-

reti için, "Rum ve Kızılbaşlar arasında tereddüt etti." (Şerefhan, s. 389). Şerefhan "Rum" kelimesini Osmanlılar, "Kızılbaş"ı da yalnız Safevi İranlılar için kullanır. Ayrıca bkz. Özoglu, s. 15, 27; Bruinessen, 1992, s. 255, 260.

- 10 Temel sosyal yapısı aşiret çoğulculuğuna dayanan bir toplumda bunu gerçekleştirmek o kadar kolay olamazdı. Kürtlerin bu özelliği değişik zamanlarda onları gözlemlemiş kişilerce de vurgulanmıştı. Şerefhan (s. 26), III. Murad müderrisi Mevlana Sadeddin'in Kürtler için şunları söylediğini aktarır: "Her biri dağ doruklarında ve vadi derinliklerinde tek başına ve özgür olarak yaşamayı tercih ederek, keyfince ve münferit yaşama bayrağını kaldırır. Allah'ın birliğini ifade eden Müslümanlıktaki kelime-i şahadetten başka, onları birbirine bağlayan bir bağ yoktur." Bundan üç yüzyıl sonra Kürtler arasında bulunmuş Hay'ın da gözlemi farklı değildir (s. 36): "Bir ırk olarak politik birlikleri yoktur. Onlar hiçbir birliği olmayan bir aşiret toplamıdır. Bir birlik için de en ufak arzuya sahip değildirler."

lidiye" kolunun gelişimi, genel olarak bu yüzyılda Batılı Hristiyan gücünün bölgede etkisinin artmasına bir tepkidir. Müslüman dünyasının ve değerlerinin tehdit altında olduğu inancının arttığı tüm Ortadoğu'da Halit, katı şeriatçılarıyla bilinen tarikata daha militan bir karakter vererek Müslüman nüfusun beklentilerine cevap oldu. Ayrıca tarikat bu militan özelliğiyle Osmanlı halifelerinin bu yüzyıl boyunca artan şekilde benimseyecekleri İslâmi politikalarının da güçlü bir müttefiki oldu. Tarikatın yayılışı, Osmanlı politikalarıyla çakıştığı yerlerde imparatorluk tarafından desteklendi. Böylelikle, Halit'in Kürtler arasına gönderdiği halifeler –ki bunların da merkezden bağımsız olarak kendilerinin halife atama yetkileri vardı– kısa zamanda gittikleri yerlerde Nakşibendiliği yaymakta zorlanmadılar.¹¹

Osmanlı'nın bölgede Hristiyan etkisine karşı İslâmcılığı geliştirmesi, yalnızca bu şeyhler aracılığıyla olmadı. II. Abdülhamit'in yönetimi devralmasıyla daha fazla öne çıkan panislâmist politika, ilk defa bu temelde, o zamana kadar devlet idaresine yanaşmayan aşiretleri de kendisine bağlayabildi. Bölgede, "Hamidiye Alayları" adı altında yalnızca Sünni Kurmanc aşiretlerin bir kesiminin katılım gösterdiği askeri birlikler oluşturuldu.¹² Bu birlikler 1890'lardan sonra Hristiyan nüfusa ve kimi yerlerde bunlarla birlikte hareket eden Yezidilere karşı aktif bir şekilde kullanıldı.¹³ Hamidiye Alay-

11 Tarikat hakkında özet bilgi için bkz. Algar. Mevlana Halid'in yeri hakkında bkz. Hourani. Özel olarak Kürtler içerisinde gelişimi için bkz. Bruinessen (YY): Bölüm 4.

12 Bkz. Avyarov, s. 131-140; Aytar, s. 72; Duguid, s. 145.

13 Kürt Alevilerin aksine dağınık bölgelerde yaşayan Yezidilere çok yönden baskı yapılmaktaydı. Hem Müslümanlar hem de Hristiyanlar onlara "ateşperest", "inançsız" ve "mum-söndüren" suçlamaları yapıyorlardı. 1832 ve 1844 yıllarında Bedirhan Bey onları kendisine bağlayabilmek için büyük katliamlar yapmıştı: bkz. Düchting/Ateş, *Stirbt der Engel Pfau?*, 1992, s. 184, 200-3, Köln. Yezidiler 19. yüzyıl boyunca artan şekilde zorunlu Müslümanlaşmaya ve askerliğe tâbi tutuldular. Sultan Hamid döneminde bu çabalar daha da yoğunlaşacaktı. Kendilerini bundan korumak için Hristiyan misyonerlerle iliş-

ları her zaman kontrollü bir şekilde yönlendirilemedi; geçmiş dönem aşiret sürtüşmelerini, sahip oldukları yeni konumlarıyla, alaylara alınmayan Alevi ve diğer Sünni aşiretlere talan ve baskılarla sürdürmeye devam ettiler.¹⁴

Böylelikle imparatorluğun son elli yılı Kürt toplumunda önceden karşılaşılmayan boyutta İslâmlaşmayı yarattı. Kürtler, artık İslâmist Hamid'in en güvenilir çocukları olarak görülmekteydiler. Onların padişahları adına "kafirlerle" ve "inançsızlara" karşı yaptığı savaşlar, Kürt coğrafyasında büyük bir etnik ve dinsel homojenlik yarattı. 1918'lere gelindiğinde Kürtlerle birlikte her zaman yaşamış ve nüfusun önemli bir bölümünü oluşturan Ermeni, Asuri ve Yezidi topluluklarından geriye fazla bir nüfus kalmadı. Orta ve kuzey Kürt coğrafyası büyük oranda "temizlenmiş" sayılırdı. Arta kalan küçük grupların ise Müslüman nüfusu yeniden tehdit edecek gücü oluşturabilme ihtimali yoktu.

Bu uzun dönemin sonunda, bölgede Sünni Müslümanların yanında tek büyük grup olarak, en az Yezidilik kadar aykırı bir din sayılabilecek, Dersim merkezli Alevi topluluğu kalmıştı. Alevilerin, bu kargaşalı ve yıkıcı dönemden neden etkilenmediklerini ya da Kürt İslâmcılığının bu gruba yönelmeyişi açıklayabilmek için Kürtlerde politik İslâm'ın gelişimi kadar, Aleviler ve Sünnilerin komşu olarak yaşadıkları bölgelerdeki ilişkileri farklı boyutlarıyla izlemek gerekiyor.

Aleviler ve Sünniler: Sınırdaki muğlaklık

Kürtlerin sultana bağlı İslâm ordusunun en ateşli üyeleri oldukları dönemde bile, onların tarikat temelinde şekillenen Müslümanlıklarında, dinin genel ve kesin prensipleriyle

kiler aradılar: bkz. Guest, *Survival among the Kurds: a History of Yezidis*, 1993, s. 132-3, Londra.

14 Bkz. Aytaç, s. 104-5; Avyarov, s. 138-40; Şerif Fırat, s. 126; Sykes, s. 406.

uyum içinde olmayan ögelerle karşılaşmak mümkündür. Geçen ve bu yüzyılın başlarında bölgede bulunan tüm gezginler bunu destekler birçok veri aktarırlar.

1918 ve 1920 yılları arasında Kürdistan'da bulunmuş İngiliz Hay, Kürtlerde katı Müslümanlığın gelişmesinin arkasında Türklerin politik çıkarlarının yattığı yorumunu yapar. Hay, dağlık bölgelerdeki Kürtlerin ya da Kürt köylülerin dinî prensipleri ihmal ettiklerini, ancak şehirli Kürtlerin dinî sorumluluklarını yerine getirmede titiz olduklarını belirtir. Yazar ayrıca, peygamber soyundan gelen şeyhler ve mollaların bu fanatik olmayan Kürtlerin hayatında önemli yer edindiklerini de vurgular.¹⁵ Hay'ın Güney Kürtleri için yaptığı tespitler daha fazla irdelenmesi gereken üç önemli noktaya işaret etmektedir.

Birincisi, Kürt Müslümanlığındaki fanatizmin Türkler tarafından geliştirildiği tezidir. Daha önce de belirtildiği gibi, Kürt İslâmcılığı'nın gelişmesiyle imparatorluğun Doğu topraklarını Hristiyan topluluklara kaptırmama politikası arasında doğrudan ve güçlü bir ilişki vardı. Bu ilişki, Hristiyan tehdidinin olup olmaması bir yana, bilinçli bir şekilde canlı tutulmaktaydı.¹⁶ Tüm makalede, değişik yerlerde işlenecek bu konu hakkında burada şunlar söylenebilir: İslâmi politika yalnızca Sultan Hamid dönemiyle sınırlı kalmadı. Ondan sonra yönetimi ele geçiren seküler İttihatçılar ve 1918 sonrasında bunların uzantısını oluşturan Kemalistler de, Kürtlere yönelik politikalarında dinî motifleri en az Hamid kadar etkili bir şekilde kullanmaya devam ettiler.¹⁷

15 Hay, s. 38.

16 Bu tür politikaların bir başka amacına Sykes vurgu yapar. Sykes, Kürtlerin Müslümanlaştırılmasıyla Türk kimliğini daha da rahat kabul ettiklerine ve böylelikle sultana bağlılıklarının arttığına tanıklık etmişti (s. 345, 347, 405-7).

17 Örneğin bkz. Zürcher (1994b, s. 13): "1923'e kadarki Kurtuluş Savaşı İslâm'ın mobilizasyonundan başka bir şey değildir." Mustafa Kemal'in Kürtlere yönelik dinsel faaliyetleri için bkz. Arslan ve Ekrem Cemil Paşa, s. 50, 56.

İkinci olgu, Kürtlerde şehirli tabakayla kırsal nüfus arasında dinî şartları uygulamada görülen farklılıktır. Kürt köylüsünde ve daha çok da göçebe gruplarda dinsel öğretinin zorunluluklarını yerine getirmede gösterilen ihmal-kârlık, 1950'lere kadar bölgede bulunan tüm gezginler ve araştırmacılar tarafından belirtilmektedir. Kürtlerde İslâmi inançlar yerine daha çok eski, batıl inançlarla karşılaşıldığı ve Sünni Kürt olarak bilinen dağlık nüfusun Müslümanlığının sözde olmanın ötesine geçemediği vurgulanmaktadır.¹⁸

Geleneksel inançların dağlık ve izole olan bölgelerde kendilerini daha uzun zaman yaşatmaları sık karşılaşılan bir olgudur. Konumuzla ilgili dönemde ve bölgede de bunun geçerli olduğunu görmekteyiz.¹⁹ Genelde Kürt Batını-

18 Şu tespitler bu savı destekler niteliktedir. Christoff (s. 50): "Kürtler Sünni olsalar da, onların göçer yaşamı dinin zorunluluklarını yerine getirmelerini engelliyor. Her şeyi kapsayan Tanrı onun için bir formel gerçekliktir; pratikte batıl ve doğaüstü güçlere ihtiyaç duyuyor. Kurbanlar keserek işlerinin yolunda gitmesini diliyor."; Arfa (s. 20): "Kürtler dindar olmalarına rağmen tüm İranlılar gibi bireyseldirler. Spekülatif olgulara eğilimleri vardır. Büyük çoğunluğu Sünni İslâm'ın Şafii kanadındadırlar ama, sık sık mezhep ve derviş tarikatlarının kurulmasına ilgilidirler."; Barth da (s. 82-3) Kürtler arasında ortodoks dışı İslâm'ın en büyük göstergesi olarak yaygın dervişçilik ve tekkeciligi görmektedir. Türkiye'de 1944 yılında Ahmet H. Koylan tarafından hükümet için yapılan bir araştırmada da şu tespitler yer alır: "Şunu da eklemek gerekir ki, Doğu vilayetlerimizde oturan Kürtler'de dini duygular çok zayıftır. Bunlar kalın bir cehalet perdesi içinde bulunduklarından en basit dini bilgiye dahi vakıf değildirler. Çoğunluğu oruç tutarsa da içlerinde namaz kılanların son derece azdır. Kürt köylerinde cami ve mescit yok denecek derecede azdır."; Bayrak (1993, s. 44). Ayrıca bkz. Gilbert, s. 393, 395; Driver, s. 197; Noel, s. 69; Rambout, s. 19; Izady, s. 158-9.

19 Şehirleşme ve Kürtlerin İslâmi normlara bağlanması arasındaki ilişki için bkz. Nikitin: Bölüm 6. Kreyenbroek (s. 104): "Kürt inancı kendisini kırsalda gösterir, şehir Kürt olmayanındır." Djewad (s. 335), kırsal bölgelerdeki aşiretlerin İslâmi kadı hukuku yerine geleneksel hukuka daha bağlı olduklarını yazmaktadır. Kürtlerin bu özelliği komşuları Türklerin atasözleri ve türkülerine de yansımıştır: "Kürt, gavura göre Müslümandır." (bkz. Nikitin, s. 374). 1920'li yıllarda derlenen bir Tahtacı türküsünde şu sözler dikkat çekicidir: "Hacılar Hacca gider hacı olur/ Demirciler demir döğer tunç olur/ Kürt'ten İslâm olmak güç olur..." Bayrak (1994, s. 301). Ayrıca genel açıdan bkz. Trimmingham, s. 218.

liğı vurgulanırken,²⁰ özellikle Erzurum, Muş, Bingöl ve Elazığ gibi yerlerde yaşayan Sünni Zazalarda –ki Şeyh Said İsyanı'nın önemli bir kesimini bu grup oluşturmaktaydı– bu türden inançların daha canlı olduğuna dair gezginlerin ilginç izlenimleri vardır.

1890'larda bölgede bulunmuş olan Lynch,²¹ onların Bingöl-Erzurum arası dağlık alanda yaşayan bir topluluk olduğunu belirttikten sonra, liberal bir dine sahip olduklarını ve Hristiyanlarla Müslümanlar arasında bir grup sayılabileceklerini yazar. Lynch'den on yıl sonra bu yerleri gezen Sykes, Zazaların Müslüman olsalar da, gerçekte bu konuda hiçbir bilgiye sahip olmadıklarını, kısa bir dönem önce kendi inançlarını terk ettiklerini, Mutki Zazalarının ne Hristiyan ne de Müslüman olarak görülebileceklerini ve Elazığ'ın güneyindekilerinin de dinsiz olduklarını yazar. Sykes ayrıca, askerlik döneminde Müslümanlaştırılan Zazaların geçmişlerinden utançla bahsettiklerini de aktarır.²² Zazalar hakkında bu türden bilgileri dönemin İstanbul'daki Ermeni Patrikhanesi'nin bölgedeki dinsel gruplar hakkında verdiği tabloda da görmek mümkündür. Burada Kızılbaş, Hristiyan, Müslüman toplulukları yanı sıra Zazalar da ayrı bir dinsel grup olarak geçmektedir.²³ Keza erken Cumhuriyet döneminde bölgede devlet adına yaptığı araştırmalarıyla tanınan Tankut

20 Burada Kürtler arasında var olan Alevi, Yezidi, Ehl-i Haq, Sarlı ve kırsal Sünni gruplarında karşılaşılan inançlardan bahsedilmektedir. Bois, bu grupların hepsinde güneş, ateş, kaynak ve ağaç tapınması ve cin-peri gibi motiflerle karşılaşıldığını belirtir (s. 98-109). Ayrıca bkz. Nikitin: Bölüm XI ve Kreyenbroek. Bu inançlar, Kürtlerin komşuları Ermeniler arasında da yaşatılmaktaydı (bkz. Abeghian); düşük oranda Anadolu'daki Hristiyan ve Müslüman topluluklarda da (bkz. White, 1918 ve Hasluck).

21 Lynch, s. 393, 430.

22 Sykes, s. 366, 569-70. Bu yalnızca Zazalar için geçerli değildir: "Kürtlerin eskiden majusi –ateşe tapan– olmaları tüm Kürtlerin utanarak bilincinde oldukları gerçektir." (Sykes, s. 425).

23 Bkz. Toynbee (1916), s. 661.

da Zazaları üç gruba ayırır: Kızılbaşlar, Şafiiler ve ne oldukları bilinmeyenler.²⁴

Dinin Kürtler üzerindeki etkisinin zayıflığını gösteren başka bir olgu da, kadınların diğer İslâmi topluluklarla karşılaştırıldığında sahip oldukları özgür konumdur. İslâm dininin bu konuda oldukça belirgin şartları olmasına rağmen, Kürt kadınlarının –en azından kırsal bölgedekilerinin– yüzlerini kapamadıkları, yabancılarla rahat diyalog kurdukları, savaşımlara katıldıkları ve eşleriyle eşit durumda oldukları tüm gözlemcilerin dikkatini çekmiştir.²⁵ Yine bu gözlemciler, bu olgunun, yerleşik hayata geçen ve Türk idaresiyle ilişkide olanlarda geçerliliğini yitirdiğini, bu kesimlerde kadınların daha çok kapandıklarını da vurgularlar. Sykes bu konuda, Zaza kadınlarının diğer Kürt kadınlarından daha özgür olduklarını da belirtir.²⁶

Kürtlerin dinlerini uygulamada takındıkları rahat tutumları, onların değişik dinlere karşı sergiledikleri hoşgörünün de nedeni olarak verilir. Buna rağmen geçen yüzyılın ikinci yarısından itibaren katı Müslüman olarak tanınmalarının nedenini, İslâmi tarikatlar ve bunlara bağlı şeyhlerle artan

24 Tankut, 1932, s. 416. Keza aynı dönemin resmî belgelerinde de bu türden saptamalar bulmak mümkündür. 1928 yılında yazılmış Türk Ocakları Şark Mıntıkâ Müfettişliği'nin raporundan: "Ahlak kavaidine karşı laubali, din amelinde fevkalade mukassidirler." (Bayrak, 1993, s. 514. Yine de Tankut, konuyla uğraşmış en ileri kişilerden birisidir: "İddia edebilir ki Zaza, fısıks ile taassubu kolayca ve hoşça birleştirebilen Müslümanlar'ın başında gelir. Şafiiisi Kuran'dan yalnız içkiyi meneden ayeti okumuş ve Müslümanlık işareti olarak da sakal ve bıyık şeklini öğrenmiştir." (bkz. Bayrak, 1994, s. 424)

25 Birçok kaynakta bu yönde bilgi bulunabilir. Değişik tarihlerden birkaç örnek vermek gerekirse: 1836 yılından: "Kürdistan kadınlarının durumu Türkiye ve İran'dakinden çok daha iyidir; onlar eşleri tarafından eşit muamele görüyorlar..." (Rich, s. 320); 1856'dan: "Kürt kadınları erkeklerinden geri değildirler." (Kock, s. 164); 1912'den: "Kürt kadınları diğer hiçbir Müslüman ırkta görülmeyen bir mevkiye sahiptirler." (Soane, s. 395-7). Soane, bu yıllarda büyük bir aşiret olan Cafların liderliğini yapan Avdela Hanım ile tanışma fırsatı da bulmuştu. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Nikitin, Christoff, Jwaideh, Hay.

26 Sykes, s. 364, 369 ve 342, 404-5.

ilişkilerinde aramak gerekiyor. Hay'ın da belirttiği bu üçüncü karakter, başka birçok gözlemci tarafından da aktarılmıştır. 1900'lere doğru bölgede bulunan Cuinet, konu hakkında şunları yazar: "Aslında Kürt, büyük oranda yaratılışından kaynaklanan bir dinsel hoşgörü taşısa da, bilgisizliği (cahilliği) ve basitliğinden ötürü rahatlıkla fanatizme kayar; bu olgu doğaüstü şeylere olan güçlü inancıyla desteklenir." Keza bu dönemden bir İngiliz idareci, Kürdün genelde dindar olmadığını fakat onun "basitliği ve batıl inançlara olan eğilimi, onu, iyi veya kötü olsun, kutsal bildiği Şeyhler'in etkisine açık kılar" diye ekler.²⁷

Soylarını Peygamberin yakınları ya da ünlü sufilere bağlayan bu şeyhler, varlıklarının tehdit altında olduğuna inanan ya da inandırılan Kürt bireyinin yaşamında önemli bir boşluğu doldurdular. Şeyhlerle başlayan İslâmlaşma yarıgöçebe, geleneksel doğal inançlarını kolay kolay terk etmeyen Kürde rahat bir politik kimlik kazanma zemini sunduğu kadar, onun yaşam koşullarına uygun, kolay ve basit bir dindarlığın gelişmesini de sağladı: Yılda en az bir kez şeyhe yaptığı ziyaretlerle ve ona bildirdiği bağlılıkla birçok dinî sorumluluğu gerçekleştirmiş oluyordu.²⁸

Şeyhleri yaratan koşullar geçerliliklerini korudukça, onlar ve Kürt taraftarları arasındaki ilişkiler de gelişti. Bu sık sık, formel İslâm'ın kabul etmediği bir tarzla, şeyhlere atfedilen kutsallık ve keramete dayanan bir tapınmayla kendisini göstermekteydi.²⁹ Güçlü aşiretlerüstü konfederasyonların dönemlerini tamamladıkları 19. yüzyılda bu bağlılık, şeyh-

27 Her iki alıntı için bkz. Jwaideh, s. 138-9.

28 Jwaideh (s. 130), şeyhlere bağlılığı ve onların hızlı yükselişlerini Kürt karakterinde arar: "Sürekli dua, oruç ve sergiledikleri alçakgönüllülükler ile tanıyan bu dindar kişilerin, kanunsuz ve zevklerine düşkün yaşayan dağlı Kürtler'i etkileyemeyecekleri düşünülemez."

29 Formel İslâm açısından bir eleştiri için bkz. Bozarslan, M. E. (1964), *İslamiyet Açısından Şeyhlik ve Aşılık*, Ankara.

lerin politik bir öncü olarak öne çıkmalarının da zeminini oluşturdu. Başlangıçta yalnız Hristiyan tehdidine karşı yönelecek bu Osmanlı destekli girişim, kısa zamanda yine aynı şeyhlerin öncülüğünde Osmanlı'ya karşı etnik bir temele dayanarak kendisinden söz ettirecekti.

Peki, bu İslâmlaşma süreci Sünni Kürtler ile doğrudan komşuları olan Alevi Kürtler arasındaki ilişkileri ne düzeyde etkilemişti? Ya da, bu gelişmeler karşısında bölgedeki Alevi aşiretler seyirci veya kurban olmanın ötesinde bir varlık gösterebilmişler miydi?

Aleviler

Kürtlerde batıl (ve Batını) inançların etkinliğini destekleyen verileri, bu grubun batı ve kuzeybatı komşuları olan Türkler arasından bulunmuş gözlemcilerin çalışmalarında da bulmak mümkündür. Maraş, Malatya, Sivas, Erzincan ve Erzurum gibi Kürtlerle Türklerin yan yana yaşadıkları yerlerde etnik ve dinsel ayrım iç içe geçmiştir. Bu bölgelerde yaşayan Kürtlerin büyük bir bölümü Alevi olduğundan, Alevi kelimesi Kürt olmakla özdeşleştirilirken, Türk kelimesi de Sünni olmakla eşanlam taşımaktadır. Buralarda küçümsenmeyecek bir Alevi Türk ve kısmen Sünni Kürt nüfusunun varlığı, Kürt Aleviliği'nin gölgesinde kalmıştır.³⁰

Bu bölgelerde bulunmuş Batılı gezginler, bundan yola çıkarak Alevilerin Kürtler içerisinde oldukça kabarık bir sayıları olduğu tahminini yapmışlardır.³¹ Diğer yandan, 1920'li

30 Olgu yakın zamana kadar geçerliliğini korudu. Melikoff (s. 26, 104), bu özdeşleştirmeye Sivas yöresinde karşılaşmıştı. Ona göre, ilkönce Kızılbaş ve sonra Alevi kelimesinin "Kürt" ile eş kullanılması, "Kürt" kelimesinin taşıdığı "asi ve dinsiz" anlamıyla açıklanmalıydı. Melikoff, Koçgirililere bu yüzden Kürt denildiği sonucunu çıkartmıştı; Aynı özdeşleştirmenin bazı bölgelerde halen geçerli olduğuna dair örnekler için bkz. Türkdogan, s. 65.

31 Bkz. White, 1918a, s. 243; Tozer, s. 260; Trowbridge, s. 266; Grothe, s. 148; Chater, s. 489.

ve 30'lu yıllarda bölgede görev yapan Türk idarecileri de, Erzincan gibi yerlerde önlem alınmadığı taktirde kısa zamanda tüm Türk Alevilerin Kürtleşeceği uyarısını yapıyorlardı.³² Çünkü onlara göre, bölgedeki Kürtler, Aleviliğin Kürtlere has bir inanç olduğu propagandasıyla Türk Alevilerini hızla Kürtleştirmekteydiler. Başka birçok kaynakta da, bölgedeki Aleviler arasında da bu görüşün yaygın olduğu ve onlar için Müslüman kavramının yalnızca Türk veya Osmanlıyı içerdiğini okumak mümkündür.³³

Bu bölgelerde Alevi Kürtlerin kurdukları etkinliğin geçmiş, onların en yoğun yaşadıkları ve 20. yüzyılın 30'lu yıllarına kadar devlet otoritesinin etkisinin asgari düzeyde olduğu Dersim bölgesinde ve buranın diğer yerlerle olan ilişkisinde yatıyor. Dersim tarihi, yalnızca bu bölge Alevilerinin konumlanışları hakkında bilgi vermiyor; aynı zamanda şimdiye kadar Anadolu Alevilerinin tarih yazımını belirleyen 400 yıl boyunca ezilen bir topluluk yaklaşımının her yerde ve her zaman geçerli olmadığını da gösteriyor.

32 Genelkurmay Başkanı Fevzi Çakmak'ın 1930 yılı raporundan: "Erzincan merkez ilçesinde 10 bin Kürt vardır. Bunlar Alevilikten faydalanarak mevcut Türk köylerini Kürtleştirmeye ve Kürt dilini yaymaya çalışmaktadırlar. Birkaç sene sonra Kürtlüğün bütün Erzincan'ı istila edeceğinden endişe edilebilir. Örfen Türk, fakat Alevi olan birçok Türk köyleri Aleviliğin Kürtlüğü ifade ettiği zihniyeti ile ana lisanlarını terk ederek Kürtçe konuşmaktadırlar.": Hallı, 351. Ayrıca bkz. Kemali, s. 76, 298.

33 1928 Türk Ocakları Şark Mıntıka Müfettişliği raporundan: "Ve Ali-İlahi'nin [Dersim Alevileri kastedilmekte-E.G.] karşısına bazen zalimle ve fakat daima hakimane bir tür halile dikilen Müslüman Türk olduğu için Türk'ün hem kendisinden hem isminden nefret eylemiştir. Bilhassa bir vakitler Türkler'e Osmanlı denilmesi bu düşmanlığı kuvvetlice canlandırmış, alevlendirmiş ve bir sönmez hale getirmiştir." Bayrak, 1993, s. 515. "Bir Ermeniye, Yezit dedikleri Sünni Türklerle tercihe kadar varmışlardır." (Ağar, s. 44). "Kızılbaşlar 'İslâm' kelimesini nefret ettikleri Türklerle bağdaştırırlar." (Molyneux-Seel, s. 64). "... Kızılbaş, Türk ile Sünni ve Kürt ile Kızılbaş kelimesini aynı telakki eder." (JUK, s. 39)

Dersim: Aktif bir Alevi merkezi

Tıpkı Sünni Kürtlerde olduğu gibi, Alevi Kürtlerin de dinsel kökenleri, Ortaçağ'ın ikinci yarısının başlangıcından itibaren şekillenen tasavvufi akımlar ve onların 12. ve 15. yüzyıllar arasında popülarize olan kollarında yatar.³⁴ Sünni İslâm'a muhalif bir akım olarak gelişen ve İslâm'ın ne ölçüde bir mezhebi sayılabileceği tartışma konusu olan bu dinin bölgede yayılımı, tarikatçılıkta yaygın olan tekke örgütlenmesinin aksine, kutsal aileler aracılığıyla gerçekleşmiştir. Kendilerini Peygamberin kuzeni Ali soyuna bağlayan bu ailelerin (Seyitler) bölgeyi etkilerine alabilmeleri, burada etkin olan aşiret yapısıyla uyum içinde ve geleneksel inançları kabullenerek mümkün olmuştur. Bu yüzden özellikle dağlık Dersim'de yakın bir zamana kadar en az Alevi kavramlar ve merasimler kadar, geleneksel inançlar ve motiflerle de karşılaşmak mümkündür.³⁵

Seyit ailelerin ne zaman burada çalışmaya başladıkları tam olarak bilinmiyor. Fakat süreç içerisinde bölgedeki tüm Alevi Kürt aşiretlerini karmaşık bir organizasyonla kendilerine

34 Heretik Şii akımların Kürtler arasında ne zaman yaygınlaştığı konusunda herhangi bir çalışma yoktur. Burada aktarılan zamanlama Trimmingham'ın verdiği sufiliğin tarihsel aşamalarına dayanmaktadır. Olgunun Kürtler arasında yaygınlığı çok daha eskilere dayanır. Örneğin, 7. ve 13. yüzyıllar arası Kürdistan'da aykırı dinlerin faaliyetleri ve isyanları için bkz. Poladyan, A., *VII-X Yüzyıllarında Kürtler*, 1991, Ankara. Ortaçağ'ın ikinci yarısında da Kürdistan, Şii, Süfî ve Gulat gruplarının önemli bir bölgesi oluyor: bkz. Mazzaouzi, M.M., *The Origins of the Safawids: Siism, Sufism and the Gulat*, 1972, Wiesbaden, s. 5, 63.

35 Kimi gezginler, Dersimlilerde fazlasıyla görülen doğal inançlardan çıkarak onların özde putperest olduklarını belirtirler. Örnekler için bkz. Sykes, s. 251; Chater, s. 497; Nuri Dersimi'nin (1988, s. 22) konu hakkında yorumu farklıdır: "... seyitlerin bütün mesailerine rağmen, Dersimlilerin esas Ari dini kültürü tahrip ve tebdil edilememiştir." Konu aynı zamanda bir başka tartışmanın nedenini oluşturur: "... eski dinlere ait kuralların oldukça canlı biçimde korunup uygulanması, ister istemez Aleviliğin İslâm'ın bir mezhebi olmadığı, onun, İslâmiyetten de esinlenen ayrı bir inanç sistemi olduğu görüşüne güç kazandırıyor." (Çem, s. 11). "Bilindiği gibi Alevilik tek tanrılı, Dersim inancısı ise çok tanrılıdır. Ama yine de Dersimliler Alevisiği Dersim inancına ustaca uygulamışlardır." (Comerd, s. 71). Ayrıca bkz. Düzgün, 1988, s. 39.

bağlamakta başarılı oldular. Bu ailelerden en önemlileri Baba Mansur, Kureyşan, Derviş Cemal ve Ağuçan Seyitleri (ve diğerleri) aşiretlerle kurdukları seyyit-talip ilişkileri yanı sıra, kendi aralarında ve içlerinde de bu temelde bir örgütsel ağ oluşturmuşlardı. Ayrıca, “dinin yalnız doğuştan üyesi olunabilir” kuralıyla, dışarıya karşı göreceli olarak aşılması güç bir bütünlük yaratılmıştı.

Bu halk tarikatçılığı, şartlarını gereken şekilde yerine getirmede ama kabul ettiği Kuran dışında, bizzat kendi dinsel uygulamalarını kapsayan kutsal bir kitap yaratamadı.³⁶ İnançlarındaki temel prensipler, Ortaçağ boyunca gelişen tasavvuf öğretilerinin sadeleştirilmiş türemeleriydi. İyilik ve hakikat temelinde algılanan Tanrı'ya sevginin mümkün olabileceği ve onun tüm kullarında kendisini yansıttığı fikri temel alınmaktaydı. Birbiriyle doğrudan ilişkili bu iki ana öğretiye sadık kalmak yalnızca mensubu oldukları tarikatlarla ve bunun temsilcilerine bağlılıkla mümkündü. Bu bağlılık, üçlü bir sisteme dayanmaktaydı. Her üyenin en altta, yakınında oturan ve sık sık danışabileceği bir *Rehber*'i, bunun üstünde yılda en az bir kez görebileceği ve inançta en merkezi konumda olan *Pir*'i ve bunun üstünde denetleyici konumu olan *Murşid*'i vardı. Tüm Kürt Alevileri, dinsel örgütlenmelerinin merkezi olarak Dersim'i kabul etmekteydiler.³⁷

Bu üç kutsal kişinin hangi Seyit ailesinden geleceği kişinin özgür seçimine bırakılmamıştı. Tıpkı kendisinin doğuştan aldığı dini gibi, yaşamı boyunca bağlı olacağı Seyit aileleri de atalarından ona aktarılan bir bağlılıktı. İstisnai du-

36 1870'lerde bölgede bulunan Schweiger-Lerchefeld (s. 113), Kürdistan'ın en haydut kesimi olarak nitelendirdiği Dersimli Kızılbaşları, “kendilerine ait kitaplarının olmayışı, Müslümanlar gibi Kuran'ı saymaları onları Yezidilerin uğradığı katliamdan” koruduğunu yazar. Riggs de (s. 365), Dersimlilerin tüm farklılıklarının bilinmesine rağmen çevredeki İslami nüfus tarafından Müslüman olarak görüldüklerini bildirir.

37 Dersim'in merkezî konumu için bkz. Trowbridge, s. 345; Oberhummer, s. 394-5; Hasluck, s. 147; Dersimi, 1988, s. 46-71; Bumke, s. 513.

rumlar dışında, bu ilişki, kolay kolay terk etmedikleri inançlarının temel bir unsuruydu. Seyit aileleriyle taraftar aşiretler arasındaki ilişki ağı, aşiretlerin değişik nedenlerden dolayı çevre bölgelere yayılmalarıyla genişlemeye başladı. Mesafe, zaman ve siyasal gelişmeler uzun bir süre bu aşiretlerin en azından dinsel anlamda merkezleri saydıkları Dersim ile ilişkilerini koparamadı. Merkezleriyle ilişkiler yalnızca var saydıkları aşiret kökeni veya dinsel temsilcilerinin buradan gelmesiyle sınırlı değildi. En az bunun kadar önemli olan bir başka neden de, çevre aşiretlerin Dersim bölgesinde binlerle ifade edilen savaşçı aşiret güçlerinden aldıkları koruyucu destekti.³⁸ Bölgenin bu gücü oluşturabilmesi ve bunu tüm Osmanlı dönemi boyunca koruyabilmesinin 16. yüzyıla kadar uzanan bir geçmişi vardır.

Osmanlı-Safevi sürtüşmesinde Çemişgezek merkezli Dersim bölgesi de aktif oyunculardan birisiydi. Şerefhan'ın aktardığına göre, Çemişgezek beyliği Kürt beylikleri içerisinde en ünlü olanlarındandı. Öyle ki, bu dönemde *Kürdistan* denilince akla ilk gelen Çemişgezek beyliği oluyordu. Beylik bu ününü uzun dönem bağımsızlığını koruyabilmiş olmasından almaktaydı. Çemişgezekliler, Şah İsmail'den önceki tüm istilalara karşı başarılı bir şekilde ülkelerini savunmuşlardı. Şah İsmail, Doğu Anadolu'yu denetimine geçirdiğinde, Çemişgezekliler ona karşı besledikleri dinsel sempattan dolayı bölgelerini sorunsuz bir şekilde onun halifelerinden Nur Ali'ye açtılar.³⁹ Tıpkı diğer Kürt beyleri gibi, Çemişge-

38 Rus yetkililer 1911 yılında Dersim'in en az 15 bin silahlı gücü olduğunu tahmin ediyorlardı: bkz. *Dersim Kızılbaşları*, s. 357. Türk yetkili Şükrü Kaya 1931 yılında bu gücü 18-20 bin arasında verir (Bulut, s. 151). Dersim'de var olan silahlı güçler uzun dönem idarenin bölgeyi denetleme çabalarını da boşa çıkartabilmişlerdi. Bu yüzden bölge, Kürt yazımında "yigıt", "boyun eğmeyen" ve "bağımsızlığına düşkün" gibi terimlerle çizilir. Örnekler için bkz. Zeki, s. 21; Dersimi, 1988, s. 75; Silopi, s. 152.

39 Buna rağmen Şerefhan Çemişgezeklileri suçlayıcı kelimeler kullanmaz. Yezidiler için "iğrenç" nitelemesinde bulunan bu yazar (s. 148), Kızılbaş Şah İs-

zek Beyi Hacı Rüstem de bağlılığını bildirmek için Şah İsmail'in yanına gitti. Şah İsmail, yerel beylerin güçlerini kırma politikasını Hacı Rüstem'e karşı da uyguladı ve onu Irak'ta bir bölgeye yönetici olarak atadı.

Nur Ali, bölge idaresini devraldıktan sonra baskıcı bir politika izledi. Uygulamalarının ilk kurbanları Hacı Rüstem ailesi ve diğer aşiret reislerinden birçok kişi oldu. Baskılara karşı bölge halkı kısa süre sonra ayaklanıp, Hacı Rüstem'i geri istedi. Bu dönemde Hacı Rüstem, Çaldıran Savaşı'nda Şah İsmail'in birlikleri içindeydi. Yenilgiden sonra Rüstem, Selim'den affını istedi. Fakat o, Rüstem'i, Kemah Kalesi'ni kendisine karşı savunduğu ama Şah İsmail'e direnç göstermeden açtığı için, kırk kişilik ailesiyle birlikte ölümle cezalandırdı. Rüstem'in oğlu Pir Hüseyin, kısa bir zaman sonra yeniden Selim'den af istediğinde, onun isteği kabul edildi. Hüseyin bölge aşiretlerini örgütleyip, halen Safevi ordusunca işgal altında tutulan ülkesini Osmanlı askerleri gelmeden kurtardı. Hüseyin, Çemişgezek'i otuz yıl boyunca yönettikten sonra, oğullarına devretti.⁴⁰

Selim'in bu dönem boyunca, Çaldıran seferi öncesi ve sonrası daha çok İç ve Güney Anadolu bölgesinde yaptığı Alevi katliam ve sürgünleri, Dersim bölgesinde de uyguladığını belgeleyen kaynak yoktur.⁴¹ Pir Hüseyin'in, Selim'in

mail'e beyliğini devreden Hacı Rüstem için "en doğru yolda olan" tanımını yapar (Şerefhan, s. 210).

40 Bölge tarihi için bkz. Ünal; Şerefhan, s. 207-222; Özoğlu, s. 19-20.

41 Sohrweide'nin konuyla ilgili çalışmasında Çemişgezek bölgesinin adı geçmez. Imber'in (s. 258), 1565-1585 arasında Anadolu Kızılbaşlarına yönelik baskıları araştırdığı yazısında da Çemişgezek yöresinden gelen şikâyetlere rastlanmıyor. Yalnız bir kez Kürt Kızılbaşlarından Şarki-Karahisar'dan gelen bir şikâyetten bahsediliyor. Burada da doğrudan müdahale edilemiyor, çünkü onlar serbest topraklarda oturuyorlar. Keza Evliya Çelebi de (s. 1115), Selim'in Çaldıran seferine giderken, Diyarbakır halkının yol kesip Müslüman askerlerine Tercan, Bayburt, Harice yollarında hayli zarar verdiklerini ve bu yüzden Selim'in [bizzat kendisi değil de-E.G.] Diyarbakır hükümdarından bu "zararlı Kürtleri" yola getirmesini istediğini yazıyor.

onayını alarak, kendi beyliğini Kızılbaş Safevilerden kurtarması, bölgenin savaş sonrasında bu türden uygulamalardan uzak tutulmasında etkili olmuştu. Ayrıca bir Kürt beyliği olarak Çemişgezek beyliği de, İdrisi Bitlisi'nin yaptığı anlaşma doğrultusunda, Diyarbakır eyaletine bağlı sancak statüsüne, resmî bir özerklik kazanmıştı. Saray tarafından talep edilen sembolik bağlılığı Çemişgezek beyleri gösterdikleri sürece, içişlerine karışılmadı. Böylelikle beylik sınırları içinde yaşayan Alevi aşiretler, faaliyetlerini ayrıcalıklı konumları sayesinde sürdürebildiler.⁴²

16. yüzyıl ve sonrasında, Anadolu Alevilerinde yenilgi sonrası görülen geri çekilme ve pasifleşmenin aksine, Dersimli Aleviler farklı bir gelişim gösterdiler. 17. yüzyıldan itibaren Dersim aşiretleri yeniden çevre bölgelere yayılmaya başladılar.⁴³ Büyük olasılıkla bu göçe, bölgenin 16. yüzyıl boyunca bir kaçış yeri olarak, birçok aşireti çekmiş olmasından kaynaklanan nüfus artışı neden olmuştu. Yaşam alanlarının genişlemesi yalnızca göçlerle sınırlı kalmadı. En azından 18. ve 19. yüzyıllarda, Dersimli aşiretlerin, çevre bölgelerdeki Sünni ve Ermeni köylerine, Osmanlı ile işbirliği yaptıklarından dolayı baskınlar yaptıkları ve bundan dolayı yerleşik nüfusun göçe zorlandığını bildiren kaynaklar da vardır.⁴⁴

42 Bkz. Safrastian, s. 41.

43 17. yüzyıldan itibaren Doğu bölgesine (Bingöl ve Muş) yayılım için bkz. Fırat, s. 102; Şeyh Hasanlılara bağlı Koçgirililerin 18. yüzyıldan itibaren Sivas'a akınları için bkz. Sakaoglu, s. 37-41.

44 1755'lerde Dersimlilerin baskınlarından dolayı Keban Madeni'nin işleyişi durma noktasına geliyor (bkz. Sakaoglu, s. 38). 1875'te Erzurum Rus konsolosu şunları yazar: "Şimdi Dersim Kürtleri, büyük gruplar halinde kendilerine hem hudut olan Egin, Arguvan, Divrik şehirlerine gelerek halktan geçen on-on beş yıla ait vergiyi talep ediyorlar. Türk hükümet memurları böyle bir zulme karşı hiçbir önlem almamışlardır.": aktaran Avyarov, s. 206. Tozer (s. 255), 1881'de Dersimlilerin tüm bölgenin korkusu olduğunu yazıyor. Grenard (s. 513): "Kızılbaşlar arasında yalnızca Dersim'in liderleri kendilerine baskı yapılmasını engellediklerinden önemli sosyal pozisyonlarını koruyorlar." Sykes (s. 366): [Elazığ/Palu yöresinde-E.G.] "Kürtler ile Ermeniler arasında sorunlar yok. Her ikisi de zapt edilmiş insanlardır ve anlaşıldığı ka-

19. yüzyılda bölgedeki Mirler'in özel statülerine şiddetle son verilmesi, geç de olsa Dersim'de de kendisini gösterdi. Bölgenin son beyi Şah Hüseyin'in, 1860'ların başında Osmanlı'nın kendisini tamamen bağlı kılma çabalarına karşı direnci, yenilgiyle sonuçlandı. Onun 1863'te ölümü, İstanbul'un istediği idareyi oluşturabilmesini olanaklı kılmadı. Şah Hüseyin sonrası Dersim içinde liderliğe oynayan ve Osmanlı idaresini tanımaya yanaşmayan birden fazla aşiret reisi çıktı. Bunlar İstanbul'a muhalefetleri kadar, kendi aralarındaki sürtüşmeleriyle de bölgenin hızla derin bir anarşiye sürüklenmesine sebep olacaktı.

Sünni Kürtlerde Mirler sonrası yaşanan ve onlarda şeyhlerin öne çıkmasını sağlayan aşiretler arası kaos Dersim'de de yaşanmasına rağmen, bu, yöredeki Seyitler'in bir aracı tabaka olarak konumlarını güçlendirmeleri yerine, tersi bir süreci başlattı. Seyitler'in bu yüzyılda sürekli artan aşiret sürtüşmelerinden kendilerini uzak tutamayıp, tarafsız bir güç olarak bir üst grup oluşturamamalarının arkasında birden fazla neden yatıyordu.

Her şeyden önce Seyitler, sürekli bölgesel büyüme ve artan kabile ve aşiret sayısı karşısında kendi içlerinde ve aralarında bunları denetleyecek sınırlı sayıyı koruyamadılar. Aşiret sayıları arttıkça ve bunlar içinde bölünmeler çoğaldıkça, Seyit aileleri de kendi içlerinde bunlar üzerindeki hâkimiyeti bölüştüler.⁴⁵ Bölüşüm, ruhani ailelerin kendi aralarında ve içlerindeki uyumsuzluğu derinleştirdi. Süreklileşen aşiret sürtüşmeleri karşısında, Seyitler'in kendilerine doğrudan bağlı olan aşiretlerin ötesinde bir yaptırım gücü kalmamıştı.

dar büyük kıskançlıkla, bağımsız durumda olan Dersimlilere bakmaktadırlar." Dersimlilerin tüm çevre ilçeleri baskı altında tuttukları ve buralarda sık sık talanlar yaptıklarını Türk idarecilerin raporlarında da okumak mümkündür. Bkz. Bulut, s. 119-162.

45 Düzgün (1992, s. 28), kaynak vermeden Dersim'de Pir ve Rehberlerin sayısının 1.000 civarında olduğunu yazar.

Ayrıca devlet denetimi çevre illerde geliştikçe, merkez Dersim'in buralardaki Alevi aşiretlerle var olan dinsel ve aşiretsel ilişkisinde sıkça aksamalar görülmeye başlandı.

Böylesi bir sürecin yaşanmasında Seyitler'in ekonomik olarak bağımsız bir yapıda olmamaları ve bizzat aşiretlere bağlı olmalarının büyük payı vardı. Seyitler'in aşiretlerle ilişkilerinin temelinde, onlardan aldıkları maddi katkıların da önemli bir yeri vardı. Aşiretlerin ekonomik zorluklar çektikleri dönemlerde ise, bu, doğrudan Seyitler'e yansımaktaydı. 1908 sonrası Dersim çevresinde devlet kontrolü geliştikçe, aşiretlerin eskiden, ekonomik kriz dönemlerinde bu çevre yerlerde yaptıkları talanları tekrarlamaları kolay olmamaktaydı. Kendi geçimlerinde zorlanan aşiretlerin ise bundan sonra, ruhani liderlerine aktaracakları katkıları daha düşük oldu.⁴⁶ Bunun yanı sıra, çevre illerde devlet otoritesinin gelişmesi, Dersim'de oturan Seyitler'in bu yerlerdeki taliplerinin maddi katkılarını alabilmelerini de engelliyordu.

Konumlarının gerilemesine neden olan bir başka etken de, Seyitler'in, gelişen politik ve toplumsal olaylar karşısında kalıcı çözümler üretememeleriydi. Doğuştan sahip oldukları statülerini olağan durumlarda özel bir çaba sarf etmeksizin gelecek kuşaklara aktarırken, bölgelerinin kendi dışındaki sorunların içine çekilmesi ve bunlardan etkilenmesiyle başlayacak süreç karşısında bilgileri ve tecrübeleri yetersiz kaldı.⁴⁷ Böylece sistem içerisinde beliren genel gerileme, kendi

46 Dönemin tanığı Nuri Dersimi (1992, s. 126), Seyitlerin bağımlılaşması hakkında şunları yazmaktadır: "... seyitler Dersim silahlı aşiretlerinden korktukları için bu silahlı aşiretin keyfine mutabık ifadeler beyan etmekle beraber vaz ve nasihatte bulunmakla iktifa ederler. Ve hem de herhangi silahlı bir aşiret efradının ve hatta zalim gaddar bir aşiret reisinin vereceği 'Çiralık' denilen hediyeyi de almaktan geri kalmazlar." Kureyşan Seyit ailesinin yanı sıra silahlı bir aşirete dönüşmesi arkasında aynı ekonomik sorunlar yatar; bkz. Dersimi, 1992, s. 144). Ayrıca bkz. Birdogan, 1995, s. 161.

47 Bu yüzden Nuri Dersimi (1992, s. 124-150), tüm Seyit ailelerinin bilgisizliklerini özellikle vurgular.

İçlerinden dinsel motivasyonları yenileyerek taraftarları harekete geçirecek, politik liderliğe oynayan ruhani liderlerin çıkmasını da olanaklı kılıyordu.

Kendi dayanak ve gelişimini içinde bulunduğu aşiretlerin gücünden alan bu dinsel yapı, bu gücün parçalanıp yıpranmasına paralel gelişen çözülüşünün önüne geçemedi. Bu süreç, önceden de belirtildiği gibi, 1908 sonrası devlet otoritesinin artan şekilde kendisini hissettirmesiyle hızlanacak ve sonucunda genel olarak Dersim'in çevre bölgelerdeki Alevi ve Sünni kesim üzerindeki etkisinin azalmasına neden olacaktı.

Çözülme sürecinde Dersimli aşiretler merkezî otoritenin denetim girişimlerine karşı her zaman düzenli bir muhalif tavır içerisinde olmadılar. Bu kaygan zeminli politik dönemde, otorite müdahalesine karşı geleneksel tepkicilikle, otoritenin sunduğu yeni olanaklar arasında sürekli seçim yapmak zorunda kaldılar. Bu nedenle, bütünsel bir direnişten veya bir aşiretin sabit bir tutumundan söz edilemez. Örneğin, bölge aşiretleri 1877-78 Rus-Osmanlı Savaşı'nda Osmanlı'ya asker vermezken, 1890'larda kurulan Hamidiye birliklerine ilgi gösterdiler. Bu birliklere kendilerinin de dahil edilmesi için başvurular yaptılar. Başlangıçta Osmanlı yönetimi buna olumlu yaklaştı. Bu yüzden aşiret alaylarına yönetici yetiştirmek için kurulan Aşiret Mektebi'nin ilk öğrenim devresine Dersimli gençler de alındı.⁴⁸ Fakat zaman içerisinde idare içinde bölge aşiretlerine güvenilemeyeceği fikri ağır bastığı için onlar uzak tutuldu. Dersimli aşiretlerden kimilerinin bu tutuma karşı ayaklanmalarla cevap vermeleri, istemlerinde ne kadar ısrarlı olduklarını gösteriyor.⁴⁹

Osmanlı yönetiminin Dersim Alevilerine karşı siyasetin-

48 Rogan, s. 90.

49 Aksoy s. 203; Aytar, s. 55.

de dinin ne kadar belirleyici olduğu tartışmalıdır.⁵⁰ Sarayın bölgeye yönelik politikası uzun vadede dinsel bağıllığı yaratmaya yönelikti fakat politik-askerî gelişmeler kimi dönemler her şeyden daha fazla aşiretleri kendisinden soğutmamayı mecbur kılmaktaydı. Yönetim, tüm 19. yüzyıl boyunca var olan Rusya tehdidi ve bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren gelişen Ermeni ulusalcılığına karşı Kürt aşiretlerini kullanmayı veya onlardan kaynaklanabilecek cephe arkası saldırıları önlemeyi esas almak zorunda kaldı.

Aşiretler, 1908 sonrasında İttihatçılar ile başlayan Türkçülük politikasına ve bunların Birinci Dünya Savaşı boyunca bölgedeki yıkıcı faaliyetlerine rağmen, tutumlarını değiştirmediler. Nitekim yeni rejim, 1915 Ermeni katliamında ve Büyük Savaş'ta, Aleviler ve Sünniler arasında kendisiyle işbirliği yapacak aşiretleri bulmakta zorluk çekmedi.⁵¹ Yönetimin her iki grubu kendi politikaları için kullanabilmesi, bizzat bu grupların bağlı oldukları dinsel yapılar üstündeki etkisi aracılığıyla gerçekleşmekteydi.

Bu, Aleviler içerisinde Bektaşî tekkesiyle ilişkide olan Ağuçan Seyitleri aracılığıyla oldu. Bektaşî tarikatı, kimi dönemler hariç, Osmanlı yönetimiyle uyumlu ilişkiler içindeydi.⁵² Babalar bu sayede Anadolu Alevilerinin bir kısmını kendi tarikatlarına bağlayabilmişlerdi. Batı Kürt Alevileri (Malatya, Sivas, Maraş) içinde etkili olan Ağuçanlı Seyit-

50 Sohrweide (s. 163), 16. yüzyıldaki Alevi katliamlarının, inancın kendisinden çok, grubun doğrudan politik tehdit oluşturmamasından dolayı yapıldığını yazıyor. Lewis de (1953, s. 62) sekter grupların ancak politik otoriteye yöneldiklerinde basınıldıklarını, aksi takdirde bu grupların aykırı inançları da olsa, tolere edildikleri ve kendileri için Müslüman statüsü kullanma haklarının olduğunu belirtir. Yine bu tür grupların dinlerini gizli tutmaları, birçok yazar tarafından korku ile açıklanır. Gramlich (s. 145), bunun yalnızca korkudan değil, tarikatçılıkta yaygın olan gizlilik ve "sır" ilişkisini hesaba katmak gerektiğini bildirir. Mokri, s. 677. Ayrıca bkz. Bruinessen, 1992, s. 263-4 ve Laçiner, s. 238.

51 Varto yöresi için bkz. Şerif Fırat, s. 151-4 ve Kocadağ, 1987, s. 150. Dersim için bkz. Dersimi, 1992 s. 49-53; Kalman, 1994, s. 135 ve Allen, s. 459.

52 Bkz. Melikoff, s. 216-234.

ler'in⁵³ bu politikada rol almaları, onların Bektaşî merkezi-
ne en yakın oturan Seyit ailesi olmalarından kaynaklanıyo-
du. Ayrıca Dersim'in bu bölgeler üzerindeki hâkimiyetinin
19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren azalması, Bektaşîle-
rin Ağuçanlar üzerindeki etkisine de derinlik kazandırdı. Bu
yüzden, Bektaşîler ile 1908 sonrası yönetimler arası ilişkiler
arttıkça,⁵⁴ bunun Kürt Alevilerine yansması, ileride görece-
ğimiz gibi Ağuçanlılar aracılığıyla olacaktı.

Kürtlere yönelik Osmanlı politikasının, onları dış tehdit-
lerin yanı sıra, içten gelecek ayrılıkçı akımlara karşı da kul-
lanabilme fikrine dayandığı belirtildi. Ermeni ulusalcılığı-
nın eliminasyonu sırasında bu politika başarıyla uygulan-
dı. Kürtleri bir bütün olarak İslâm dünyası içinde görmek
ve böylelikle kendisine bağlamak, aykırı bir dinî grup olarak
görülen Aleviler için de geçerliydi. Aleviler belki "kafir" ni-
telemesiyle rahatlıkla Sünnî Kürtlerin hedefi haline getirile-
bilirdi; fakat dönemin politik hesapları bu nitelemeyi yalnız
Hristiyan nüfusla sınırlı tuttu. Kürt İslâmcılığı'nın okları bu
yüzden bu yöne çevrildi. Kurulan büyük dinsel ittifak, bir o
kadar da, Kürtlerin ileride tüm dinsel farklılıkların üstün-
de yaratabilecekleri olası bir ulusalcı örgütlenmenin önüne
geçmeyi hedefliyordu. 1908 sonrası gelişen Kürt ulusalcılı-
ğının amaçlarından birisi de bu ittifakı aşip bizzat Kürtler
içinde bir birlikteliği yaratmaktı. Dolayısıyla ulusalcı politi-
kanın başarısı, her şeyden önce otoriteyle değişik Kürt grup-
ları arasındaki bağları koparmaktan geçiyordu.

53 Ağuçanların aynı zamanda kendi aralarında bir halka örgütlenmesine sahip Kürt Seyit aileleri içinde de Murşid konumları vardı. Bu da onların tüm bölge Alevileri içinde saygın bir konumlarının olmasını sağlıyordu.

54 Tekke, 1826'da Yeniçerilerle birlikte saray tarafından dağıtıldı. Yönetim için-
de sahip olduğu etkinliği hiçbir zaman tam anlamıyla kırılamadığından,
1850'lerde eski gücünü onardı. Genç Türkler'le birlikte üyeleri yeniden poli-
tik faaliyetlerine başladılar. Bu yüzden, 1908 sonrası Genç Türkler'in Cumhu-
riyet'le sonuçlanacak başarısı, aynı zamanda Bektaşîler tarafından kendi başa-
nları olarak görülür. Bkz. Birge, s. 80-84 ve Ramsaur.

“Kürtlük” ve “Kürdistan”:

Alevi ve Sünni Kürtlerin ortak kavgası (?)

Şüphesiz, Aleviler ve Sünniler arası ilişkilere yalnızca bu grupları ayıran veya ortak kılan dinsel faktörler açısından bakılamaz. Tüm Ortadoğu’da dinin geleneksel kimliği belirleyen en önemli faktörlerden birisi olduğu bilinir. Genel hatlarıyla Kürtler de bu kuralın dışında değildir. Fakat önceki sayfalarda izah edildiği gibi, dinin Kürtlerin günlük yaşamlarında o kadar mutlak algılanılmadığını da görmek mümkündür. Alevi ve Sünni gruplar arasında saptanılan muğlak sınırların yanı sıra, geleneksel örgütlenmelerini belirleyen aşiret oluşumlarında, kimi yerlerde iki grubun iç içe geçtiği durumlara tanıklık mümkündür.

Birçok aşiretin bir araya gelmesiyle oluşan konfederasyonların sonuncularından birisi, kuzeybatı Kürtleri arasında güçlü bir birlik olan Viranşehir merkezli Milli (Milan) konfederasyonu idi. Hamidiye Alaylarına alınması sayesinde aşiret gücünü yeniden örgütleyebilmiş olan Milan, bu dönemde İbrahim Paşa’nın liderliği altındaydı. Kendisini tüm kuzeybatı Kürtlerinin lideri olarak gören bu ünlü Hamidiye Paşası, bölgedeki Dersimli Kızılbaşlardan güneydeki Sincar Yezidilerine kadar herkesin özde birbirlerinden o kadar farklı olmadıklarını ve hepsinin Milan’a bağlı olduklarını, 1906 ve 1907 yıllarında bölgede bulunmuş İngiliz Sykes’a anlatır.⁵⁵ Sykes, gerçekten de bu bölgedeki aşiretler arasında İbrahim Paşa’nın saygın bir yeri olduğunu gördüğünü ve hatta isyancı Dersim’de tek silahsız gezebilecek kişinin de İbrahim olduğunu yazar. Sykes, ayrıca İbrahim Paşa’nın Milan aşiretinin geçmişi hakkında anlattığı hikâyeyi Dersim’de de dinlediğini belirtir.⁵⁶

55 Sykes, s. 319.

56 Sykes, s. 368 ve 574-5. Milan için ayrıca bkz. Dersimi, 1992, s. 14; Kemali, s. 157-8.

İbrahim Paşa, yakın geçmişiyle ilgili Sykes'a aktardığı başka bir anısında, iki grup arası ilişkileri dolaylı olarak örnekler. 1870'lerde Osmanlı tarafından arandığında, Maraş bölgesinde yaşayan büyük bir Alevi aşireti olan Sinemelliler –bunlar da kendilerini Milan'a bağlamaktaydılar– arasında saklandığını ve onların yardımıyla kendi bölgesine geçtiğini anlatır.⁵⁷ Buna benzer bir başka örnek de Şerif Fırat tarafından verilir. Hormek liderlerinden Zeynel Bey, 1906 yılında bir başka Hamidiye birliği olan Cibranlılarla girdiği çatışmalardan dolayı aranmaya başlandığında, yakınlarının oturduğu Dersim yerine, İbrahim Paşa'nın yanına sığınır. İbrahim Paşa, Zeynel'i bir yıl boyunca yanında korur. 1907 yılında sultandan onun affını ister, kabul edilmeyince Zeynel, Dersim bölgesine geçmek zorunda kalır.⁵⁸

Bu grupların 1900'lerde liderliğini bir Hamidiye paşasının yaptığı bir örgütlenme altında bir arada bulunmaları, bize dinsel farklılıkların yanı sıra henüz kaybolmamış bir ortak geçmiş inancının var olduğunu gösteriyor.⁵⁹ Doğruluğunun derecesini ya da etkisinin diğer faktörler yanında ne boyutta olduğunu tam olarak bilmediğimiz bu olgu, 1908 sonrası kendisinden daha fazla söz ettirecek Kürt ulusalcılığının da çıkış noktası oldu.

İlk Kürt derneklerinin kurulmaya başlandığı 1908 yılından itibaren, kurucular arasında –büyük çoğunluğu oluşturan Sünni kökenli Kürt seçkin ve aydınları dışında– sayıları sürekli artacak Alevi kökenli kişileri de görmekteyiz. 1914'e kadarki dönemde bu tür faaliyetler içinde kimi Alevi köken-

57 Sykes, s. 323.

58 Şerif Fırat, s. 140.

59 Bir aşiret federasyonunda buluşabilen farklı inançlara bağlı aşiretlerin yanı sıra, birçok aşiretin –en azından aynı adı taşıyan– hem Sünni, hem de Alevi kolu da olabiliyordu. Örneğin Haydaran, İzoli, Alan, Şadilli, Atma gibi. Noel (V603, s. 6-7), 1919'da karşılaştığı Atmalılar'da bu farklılığın sorun yaratmadığını yazıyor.

li isimlerle Nuri Dersimi'nin çalışmalarında karşılaşyoruz. O, bu yönde girişimlerine, ilk olarak 1908 yılında Elazığ'da "Kürt Talebe Birliği"ni kurarak başladıklarını yazıyor. Birliğin öncülüğünü yapan Dersimli Necip ile sonradan İstanbul'a taşındıklarında, burada 1910 yılında kurulan "Kürt Teali ve Terakki Cemiyeti" (KTTC) ve 1912'de kurulan "Kürt Talebe Birliği"nin de aktif üyeleri olduklarını aktarıyor. İstanbul'da bu türden faaliyetler içinde olan başka Dersimliler de yine Dersimi'den öğreniyoruz: Sarı Saltık ocağına mensup Molla Hıdır'ın 1912 yılında kurduğu "Kürdistan Muhriban Cemiyeti"; İstanbul Kürt örgütlenmeleri içinde adıyla sürekli karşılaştığımız İstanbul polis şefi Dersimli Miralay Halit Bey ve bu dönemin ünlü düşünürlerinden birisi olan Atma aşireti kökenli Abdullah Cevdet.⁶⁰

Önemli ve etkin ilk Kürt politik örgütlenmesi 1918 Aralık ayında kurulan "Kürdistan Teali Cemiyeti" (KTC) oldu. Bu oluşum içinde de bildiğimiz kadarıyla Sünni Kürtlerin yanında, tek farklı grubu Alevi Kürtler oluşturuyorlardı. Gölbaş'ın KTC üzerine yaptığı çalışmasında tespit ettiği KTC üyeleri arasında, büyük çoğunluğu Dersimli olan 12 Alevi kökenli kişi yer alıyor.⁶¹ Yine KTC'nin Kürt bölgelerinde örgütlenme yapabildiği yerler arasında da Koçgiri (Ümraniye), Hozat⁶² ve Dersimlilerin etkili olduğu Elazığ gibi Alevi bölgeleri bulunuyordu.

KTC'nin bu bölgelerdeki örgütlülüğüne rağmen, Kürtler içindeki Alevi-Sünni olgusuna ve bunlar arasındaki sorunlara yönelik özel ilgisi olmadı. Dersimi'nin aktardığına göre, bizzat kendisinin bu yönde bir delegasyon oluşturma fikri cemiyet tarafından kabul görmemişti. KTC yöneticileri bu

60 Dersimi, 1988, s. 60); Dersimi, 1992, s. 32-34.

61 Gölbaş, s. 39-45.

62 İstiklal Arşivi'nde KTC'nin Dersim şubesinin 25 Haziran 1919'da kurulduğu belirtiliyor. Bkz. Özkaya, s. 177.

hususun önemli bir sorun yaratmayacağı kanısındaydılar.⁶³

KTC içinde Kürtlerin geleceği konusunda farklı fikirler temsil edilmekteydi.⁶⁴ Sonunda cemiyet içinde bölünmeye neden olacak bu görüşlerin temsilcileri, Kürt kültürünün korunup geliştirilmesinin gerekliliği ve asgari düzeyde bunun bir politik statüye ulaşması konusunda hemfikir sayılabilirlerdi. Cemiyetin bu yönde Kürt bölgelerindeki örgütlenmeleri, başından itibaren bölgede yeniden denetimi ele geçiren ve Kürtleri dinsel temelde arkasına almaya çalışan Türk idarecileri tarafından engellendi. 1922'de derneğin varlığına bilfiil son verilmeden önce, 1920 yılında Kürt bölgelerindeki tüm şubeleri kapatıldı. Toplam iki yıla varmayan bir çalışması olan cemiyetin, kısa zamanda ulusal, bağımsızlıkçı fikirlere yabancı⁶⁵ bir topluluk üstünde küçümsenemeyecek etkisi oldu.

Kürt toprağında gelişen milliyetçilik, ağırlıklı olarak kültürel motiflerle şekillenen İstanbul merkezli ulusalcılığın aksine, bir zorunluluk izi taşır. 1918 sonrası politik otoritenin belirsizliği, uluslararası sınır değişiklikleri ve büyük güçlerin azınlıklar lehine beyan ve kararları, Kürtler arasında kimi aşiret reislerini bu akımlara yöneltti. Tüm toplumsal iç çelişkilerin ve derin bölgesel bağların hâkimiyetini yansı-

63 Dersimi, *Hatıratı*'nda (s. 104) bunları yazar. Oysa, *Kürdistan Tarhinde Dersim* (s. 26) adlı çalışmasında Kürt hocaların Aleviler aleyhindeki konuşmalarının "Sünni Kürt aydınları arasında bile şüphe ve tereddüt meydana getirmeye, Alevi Kürt kardeşlerine kötü gözle baktırmağa muvaffak" olduklarını da belirtmişti. Dersimi, bunun Kürtler arasında ayrılığa yol açmamış olmasını her iki grubun anadilleri Kürtçeyi korumuş olmalarına bağlıyordu.

64 Geniş bilgi için bkz. Gölbaş, s. 189-208.

65 Bu, Kürtlerin kendi kimliklerine ilgisiz oldukları anlamına gelmemelidir. Burada söz konusu olan güçlü lokal kimliklerini aşabilecek milli fikirlere mesafeli duruşlarıdır: "Kürt, kuralını en yüksek yasa olarak gördüğü aşiret potasında yoğrulmuştur. O, kişiliğini, dilini, örf ve adetlerini aşirete borçludur; aşiretten aynı zamanda dar bir zihniyet almıştır. Aşiret sınırları içine çakılı olan bu zihniyet, onun devamlı bir ulusal devlet tasarlamasına ve gerçekleştirmesine engel olur." Nikitin, s. 307.

tan bu hareketlenmelerde ulusalcılık derecesini ve katılımcıların hangi ölçüde bundan etkilendiklerini saptamak kolay değildir. 1918 ve 1925 arasında en önemli isyanı örgütleyen Alevi Koçgiri buna örnek olarak verilebilir. Bir KTC dönemi isyanı sayılabilecek Koçgiri’de, ulusal bütünlüğün boyutunu tespit edebilmek için, modern tarihte ilk Kürt motifleri taşıyan Ubeydullah hareketini hatırlamak gerekiyor.

Bir Nakşibendi Şeyhi olan Ubeydullah⁶⁶ liderliğindeki ayaklanma, 1880 yılında Hakkari bölgesinde yaşandı. Şeyh, kendisine bağlı aşiretlerden oluşturduğu ordusunu ilk önce zayıf bulduğu İran’a yöneltti. Kürt bölgelerinde hızlı başarılar sağladı. Amacı, burayı ele geçirdikten sonra Osmanlı topraklarına yönelip, Osmanlı-İran arasında bir Kürdistan yaratmaktı. Ancak İran’daki başarısı kısa sürdü. Bölgesine geri çekildiğinde ise Osmanlı tarafından yakalanıp sürgüne gönderildi. Şeyh, bağımsızlık hedefini açıkça deklare etmedi. Çalışmalarının bu yönde olduğu, İngilizler ve diğer yabancılarla yaptığı yazışma ve görüşmelerinden çıkıyor. İsyanın yayıldığı alanlar Alevi Kürtlerin yaşadığı yerlere uzak kaldı ve Şeyh’in hayal ettiği bağımsız Kürdistan’a bunları ne derecede dahil ettiği açık değildir.⁶⁷ 1880 yılında İngilizlere gönderdiği bir mektubunda, Kürtlerin kendilerine ait farklı gelenek, yasa ve dinleri olduğunu yazmıştı. Şeyh’in farklı dinden kastı, Şii İran ve Hanefi Osmanlı’nın aksine, Kürtlerin Şafii mezhebine bağlı olmalarıydı. Şeyh, etkili olduğu bölgede varlıkları bilinen Yezidiler ve muhakkak ki tanıdığını varsayabileceğimiz Alevi Kürtleri kendi Kürdistanı’nda

66 İlk ulusalcı isyanın bir şeyhin önderliğinde yapılmış olması tesadüf değildir. İki erken Kürt ulusalcı ideologu, Kurmancide Ahmedi Xani (1650-1706) ve Sorancada Qadir Koyi (1817-1897), dîni kökenli insanlardı. Bkz. Hassanpour, s. 24. Yine Zaza dilini ilk kaleme alan Ahmedi Xasi’nin de bir melle olduğunu unutmamak gerekiyor. Bkz. Malmisanij, s. 53.

67 Yalnız İzady (s. 57), kaynak belirtmeden, Ubeydullah’ın Müslüman olmayan Kürtlere karşı baskılar yaptığını ve Alevilerin de bundan pay aldığını yazıyor.

belirtmeyi uygun görmemiş, yalnızca tarikatı ve mezhebiyle sınırlı bir Kürdistan'la yetinmişti.⁶⁸

Çıkışında Ubeydullah'tan daha geniş bir Kürtlüğe önyak olmaya çalışan Koçgiri, aynı zamanda 1908 sonrası gelişen Kürt ulusalcılığının Kürt topraklarında eyleme dönüştüğü ilk alandır. Bunun da ötesinde Koçgiri, Alevi Kürtlerin modern tarihte politik eylemliklerinin ilkidir.⁶⁹ Bu yanıyla da, 1925 Said İsyanı'nda konu olan Alevi-Sünni ilişkilerinin tersten bir örneğini oluşturmaktadır. Koçgirililer, henüz Kürtlerin önemli bir bölümünün Türklerden ayrılmayı düşünmedikleri bir dönemde, kendi bölgelerinde "Kürdistan" adına ayaklanmışlardı. Bölge, KTC ile ilk tanışan ve cemiyetin Ümranlı'da açılan şubesiyle, Kürtlük fikrinin ilk yayıldığı yerlerden birisiydi. Bir aşiretler federasyonu olan Koçgirililerin başında Alişan ve Haydar Bey adlı iki kardeş bulunmaktaydı. Bunlar, Osmanlı'nın Kürtlerle ilişki geliştirmek için unvanlar dağıttığı 1890'larda paşa statüsüne yükselen Koçgiri reisi Mustafa'nın eğitimli çocuklarıydı.⁷⁰

68 Jwaideh (s. 228), Ubeydullah'ın farklı dinsel grupları göz ardı etmesinde dış dünyaya karşı Kürtlerin bir bütün olarak Türkler ve Perslerden ayrı olduklarını vurgulamak istediğini yazıyor. Olson (1989, s. 17) ise Ubeydullah'ın bununla Yunan ulusalcılarınca vurgulanan Ortadoks kimliklerini, Kürtler için de sağlamayı amaçladığını belirtir. Ubeydullah, tüm çabalarına rağmen Sünni Kürtleri örgütlemeye de pek başarılı sayılmazdı. Avyarov (s. 128), Ubeydullah gibi birinci derecede mukaddes bir kişinin bile Kürtlere milliyetçiliği kabul ettiremediğini aktarır; isyan sırasında Sünni Celali aşireti, Şii İran'la birleşip Ubeydullah'ın askerlerine karşı savaşmıştı.

69 Alevilerin başından itibaren bir bütün olarak Cumhuriyeti destekledikleri fikri Kehl-Bodrogi (s. 56-58), Öz ve Bruinessen (YY, s. 366) –ayrıca bkz. İkinci Bölüm– gibi araştırmacılarca belirtilir. Bu saptamanın Kürt Alevilerini kapsamadığını Kieser (1994) ve Çem'de okumak mümkündür. Ayrıca dönemle ilgili var olan resmi kaynaklarda da bölge Alevilerine güvenilmediği ve bunlardan gelebilecek saldırılara karşı her zaman birlikler tutulduğu aktarılır. Örnek için bkz. Karabekir, 1951, s. 117.

70 Ertuna s. 53. Önderliğini Koçgiri federasyonunun yaptığı bu isyana, ona bağlı olmayan Canbegan, Şadan ve Kurmeşan gibi aşiretler de başından itibaren katıldılar. Bkz. Dersimi, 1988, s. 126.

Koçgirililer örgütlenmelerine 1919'da başladılar. Bölgele-
rinde şubelerini açtıkları KTC'nin merkeziyle 1920'ye kadar
ilişki halindeydiler. Ayaklanmanın hazırlık aşamasında ilk
görüşükleri kesim Dersim bölgesi aşiretleri oldu. Bunlar-
dan güvence alındı ve 1920 Kasım ayında Ankara'ya, bağım-
sız Kürdistan istemini belirten ilk uyarı niteliğindeki telgraf
Hozat'tan çekildi. İlk çatışmalar, 1920'nin son aylarında baş-
ladı. 1921 ilkbaharında kısa süren başarıdan sonra, isyancı-
lar hızla geri adım attılar. İsyan başarısızlığa gittikçe, isyan-
cılar hem politik istemlerinde hem de bunu kapsayan bölge-
lerde sınırlamalar yaptılar. Başlangıçta istemler tüm Kürt vi-
layetlerini kapsarken, kısa zamanda Dersim ve çevresindeki
Alevi bölgelerini aşmayan bir daralmaya gitti.⁷¹

Liderliğini aşiret reislerinin yaptığı Koçgiri başkaldırısın-
da din, istemlere kendisini doğrudan yansıtmadı, fakat hare-
ketin altyapısının hazırlanmasında önemli bir rol oynadı. İs-
yan öncesi hazırlık süresince yapılan en önemli toplantı, bir
dinî merkez olan Hüseyin Abdal Tekkesi'nde yapılmıştı. Bu-
rada değişik aşiretler arasında bağımsız Kürdistan için varı-
lan ittifakta, Dersimi'ye göre, tekkenin ve buna bakan aile-
nin katılımının önemli etkisi olmuştu.⁷² Yine ne derecede
başarılı olduğunu bilmesek de, isyanın liderleri eylemleri-
ne Türk Alevilerinin de katılımını sağlamaya çalıştılar.⁷³ İs-
yancıların Dersim'le olan ilişkisini de daha çok aşiretsel bağ-
lar belirledi. Dersim içerisinde ilişkiler, Koçgirililerin de da-
hil oldukları Batı Dersim Şeyh Hasan aşiretleriyle oldu. Baş-
langıçta bunların hepsinden söz alınırken, isyan sırasında

71 İsyanla ilgili genel bilgi için bkz. Kemali, Dersimi (1988, 1992), Ertuna, Olson
(1989b) ve Müslüm, E., *La Revöte de Koçgiri, Memoire de Diplome de l'EHEX*,
1991, Paris.

72 Dersimi, 1988, s. 126.

73 Dersimi (1988, s. 126) onlardan da katılanların olduğunu sayı vermeksizin
belirtir. Kemali (s. 127), yalnızca, isyancıların Alevi Türkleri dahil etme çaba-
larının da olduğunu aktarır.

yardım daha çok Ovacık yöresi aşiretlerinden geldi.⁷⁴ Doğu Dersim, isyana tamamen uzak kaldı. İsyancılar yenildiklerinde Doğu Dersim'e kaçmak istediler, fakat bölgede etkili olan Seyit ailesi Kureşanlılar tarafından Dersim'e girmeleleri engellendi.⁷⁵ Bunun üzerine isyancılar Sivas'a geri döndüler ve burada önemli bir bölümü ordu birliklerine teslim olmak zorunda kaldı.

İsyancıların doğrudan Sünni Kürt aşiretleriyle ilişki aramaları, Arapgir Drejan aşiretiyle sınırlı kaldı. İsyanın etkili olduğu alanda bundan başka Sünni aşireti yoktu. Drejanlar, isyana katılma sözü verdiler fakat tıpkı bölgedeki nüfuzlu Alevi Atmalılar gibi, isyan sırasında bunu yerine getirmediler. Koçgirililerin, Sünni Kürtlerle politik ilişkileri daha çok KTC aracılığıyla gelişti. İsyancılar, eylemlerini başlattıklarında tüm Kürtlerin, KTC'nin girişimleriyle kavgalarına destek verip, kendileri gibi ayaklanacaklarına inanıyorlardı.⁷⁶ Bu yöndeki beklentileri gerçekleşmedi.⁷⁷ Tam aksine, henüz isyan hazırlıklarının yapıldığı 1920 yılında, Ankara, Dersimliler de dahil tüm Kürtlerle ilişkilerine kurulan Meclis aracılığıyla yeni bir boyut kazandırmıştı.

Ubeydullah ile karşılaştırıldığında, Koçgiri'de ulusalcılık daha ileri bir seviyede temsil edilir. Buna rağmen burada da isyanın harekete geçirebildiği toplumsal tabanı geleneksel bağlar belirlemiştir. Bu yüzden, yenilgisine sebep olan etkenler, kendisinden önceki ve sonraki isyanlardan farklı değildir. İsyanların görünürde yansıttıkları dinsel homojen-

74 Ovacık aynı zamanda isyancıların Dersim'deki merkezleriydi. Bkz. Dersimi, 1988, s. 128, 143.

75 Dersimi, 1988, s. 154. Oysa isyanın liderleri bir bütün olarak Dersim'den 45 bin kişilik yardımın geleceği planlarını yapmışlardı (Dersimi, s. 126). Dersim'e olan bu güven, önceki paragrafta belirttiğim bölgenin yüksek itibarını kanıtlayan başka bir veridir.

76 Dersimi, 1988, s. 130.

77 Bruinessen'e göre (YY, s. 346), Sünni Kürtler isyanı bir Alevi ayaklanması olarak gördüklerinden desteklememişlerdi.

lik, pratikte bölgesel aşiretsel bağlar ve bunlar arası sürtüşmelerle ve aşiretlerin otorite merkezleriyle olan ilişkilerinden dolayı görece bir değer kazanır. Hiçbir isyana ne Aleviler, ne de Sünniler bir bütün olarak katılım gösterdiler. Çoğu kez, isyanın önderliğini yapan kişilerin tabanla var olan ilişkilerinin boyutu, katılım sınırlarını belirledi. Yine 1925'e kadar olan isyanlarda Aleviler ve Sünniler bir arada olmadılar ama bir isyan anında dinsel temelde karşı karşıya geldiklerini gösteren herhangi bir örnek de yoktur. Isyanların başarısız sonuçlarında da bu yüzden, gruplar arasındaki uyuşmazlıktan çok, grup içi çelişkiler her zaman daha önemli yer edindi.

Bu, 1925 öncesi gelişen "Kürtlük" ve "Kürdistan" fikirlerinin, toplum içerisinde var olan aşiret ve tarikat bağlılıklarını aşan, birleştirici üst fikirler olarak yeterli derecede gelişmemiş olmasından kaynaklanıyordu. Ulusalcılık, yalnızca göreceli olarak her ikisinin yanına eklenen, onlar kadar belirgin ve güçlü bir zemini olmayan bir olgu olarak kaldı. Bu nedenle ulusalcı fikirler Kürtler arasında ancak bu yapıların öncülerini etkileyebildiği ya da onların çıkarlarıyla birleştiği oranda kendisinden bir toplumsal hareket gücü olarak söz ettirdi. Bundan dolayı aşiret ve tarikat yapılarında var olan çoğulculuk, doğrudan bu isyanlarda da yansımaları buldu; isyanların başarısızlığı bu sosyal olguların ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir.

Kürt toplumsal yapısında süreklileşen iç çelişkiler, Osmanlı ve Cumhuriyet yöneticilerinin çoğu kez özel bir çaba sarf etmeksizin bu topluluk içerisinde dayanaklar bulmasını kolaylaştırmaktaydı. Bu da yalnızca bir isyan sırasında devletle işbirliği yapan (arayan) gruplar aracılığıyla değil, bunlar kadar isyanı örgütleyen kişi ve grupların (aşiretlerin) taşındıkları geçmişleriyle de mümkün olabiliyordu.

Yukarıda yapılan saptamaları ve dönemi tüm özellikleriyle yansıtan kişilerden birisi de, Şeyh Said İsyanı'nın örgütsel temelini atanlardan Cibran aşiret reisi Halit Bey'di. Halit'in 1919'a kadar bildiğimiz hayatı, Sultan Hamid'in yaratmak istediği Kürt tipine tamamen uygundur.⁷⁸ Cibranlılar, Varto-Hınıs bölgesinde seçilen Hamidiye Alaylarından birisidir. Halit, sonradan miralay unvanıyla Cibran alayının başına geçmesi için aşiret mektebinde yetiştirilen çocuklardandır. Birinci Dünya Savaşı'nda, Osmanlı'nın sadık bir askeri olduğunu Doğu Cephesi'nde yaptığı kahramanlıklarla gösterir.

Cibranlılar ve Halit bölgede bu yanları kadar, aşiretler üstünde hegemonya oluşturmak için yaptıkları baskınlarla da tanınırlar. Bu baskınlar onları, Varto yöresinde nüfusun önemli bir bölümünü oluşturan Alevi aşiretlerle de (Hormek, Lolan, Çarek ve Abdalan gibi) karşı karşıya getirdi. Alevi aşiretler içinde etkili konumda olan Hormekliler ile çatışmaya girmesi de bu yüzden çok gecikmedi.⁷⁹

Hamidiye Alayları ile birlikte bölgenin genelinde aşiretler arası gerginlik ve çatışmaların arttığı bilinir. Hormek ve Cibran çatışmaları da bunun bir parçasıdır. Alayların kuruluşuna kadar birkaç kez karşı karşıya gelen iki aşiret, bundan

78 Zınar Silopi (Kadri Cemil Paşa), Birinci Dünya Savaşı'nda Erzurum cephesinde Cibran ve Hasenan aşiretleri arasında bulunmuştu. 1925 Said İsyanı'nda rol oynayan her iki aşiretin bu dönemki durumları hakkında şunları aktarır: "Bu aşiret subayı arkadaşlar İslâm Halifesine büyük bir sadakatle bağlı olduklarından Kürtlerin millî meselelerine ait hiçbir şey dinlemek istemiyorlardı." (Silopi, s. 45).

79 Varto yöresindeki sürtüşmeler her iki gruptan öne çıkan aşiretlerin lider aileleri olan Ferrolar (Hormek) ve Mola Suer-Xalid (Cibran) adıyla anılır. Hem Halit Fırat hem de Şerif Fırat baskıların daha çok Hormek üzerinde toplandığını aktarırlar. Varto dışında Hamidiye Alayları ve Alevi aşiretler arası sürtüşmelerden bahsetmezler.

sonra sürekli çatışma halinde oldular.⁸⁰ Burada iki aşiret arası sürtüşmeyi derinleştiren dinî ayırım dışındaki bir nedenden daha söz etmek gerekiyor. İki grup arasında kısa bir zaman öncesine kadar süregelen sosyo-ekonomik farklılıktan kaynaklanan bir sürtüşme de vardı. Alevi aşiretler daha fazla yerleşik ve tarımcıyken, Cibranlılar 19. yüzyılın ortalarına kadar göçebe hayatı yaşayan bir aşiretti. Göçebe aşiretlerin vurguncu karakteri ve tarımcı köylüleri hâkimiyetleri altına alma çabaları, Varto'da Cibran-Hormek çatışmasıyla yansımasını bulmuştur. Bu da onlar arasında dönem dönem gerginlikler yaşanmasına neden olmaktaydı.⁸¹

Cibranlılar, önceden kuramadıkları hâkimiyetlerini, şimdi imparatorluktan aldıkları güvence ve silahlarla gerçekleştirmeye çalışıyorlardı. Onların bu yöndeki saldırılarına karşı Alevi aşiretler güçlü muhalefet gösterdiler. Alayların konumlarının sarsılacağı 1908 yılına kadar bu çatışmalar, kısa aralıklarla, artarak devam etti. Sultan Hamid'in politik etkisinin kırıldığı bu yıldan sonra, iki grup arasında daha az kanlı çatışmalar yaşandı. Karşılıklı güvensizlik devam etse de, her iki grubun üyeleri Birinci Dünya Savaşı sırasında aynı cephede, Ruslara ve Ermenilere karşı savaştılar. Bölgede bu iki tehdit unsuru yok olduğunda, aşiretler eski sürtüşmelerini devam ettiremediler. 1918 yılında, bunlarla birlikte, iç

80 "... bilhassa eskiden düşman ve Kızılbaş bildikleri ve kendisinden çekindikleri Hormek aşiretini yok etmeye yönelerek..." (Şerif Fırat, s. 128-9).

81 Hormeklilerin Varto liderleri Ferrolar 1786 yılında diğer Dersim aşiretleriyle girdikleri çatışmadan sonra Nazmiye'den Kığı'ya taşınmak zorunda kalıyor. 1794 yılında Varto'da Cibran, Lolan ve Hormekliler İran ordusuna karşı savaşa katılıyorlar. Ferro reisi Mustafa, 1826'da Varto Hormeklilerinin istekleri üzerine Varto'ya yerleşiyor. Aynı yıl Cibran ve Hormekliler birlikte Erzurum'da baş gösteren Yeniçeri isyanını bastırmada Osmanlı'ya yardım ediyorlar. Cibranlıların kış aylarında Hormek köylerinden faydalanma istemleri yeni ve güçlü lider Mustafa tarafından kabul edilmediğinde, ilk çatışmayı yaşıyorlar. Şeyhlerin araya girmesiyle barış sağlanıyor ve Cibranlıların yerleşik hayata geçmeleri bu yıl başlıyor. İki aşiretin 19. yüzyıl boyunca değişken ilişkileri için bkz. Şerif Fırat, s. 103-122.

çatışmaları besleyen ve bir ölçüde belirleyen Osmanlı İmparatorluğu'nun bir güç olarak ortadan kalkması, yeni arayışları da başlatmış oldu.

Bölge nüfusunun büyük çoğunluğu gibi Hormekliler de henüz savaşın yaralarını sarmakla meşgulken, tecrübeli ve başarılı bir asker olan Halit, KTC'nin bir temsilcisi olarak,⁸² 1919'dan itibaren bölgede Kürtçülük faaliyetlerine başladı. İlk kez 1919 yılında, Kürt kıyafetleriyle Varto köylerinde gezip, Kürt dilinin ve tarihinin görkemini anlattı. Böylelikle bölgede örgütlenmeye başlayan Mustafa Kemal'e karşı Kürt cevabını oluşturmaya çalıştı. Halit, henüz çalışmalarının ilk aşamasında olduğu bir dönemde Alevi aşiretlerin kapısını da çalmayı gerekli bulmuştu. Şerif Fırat'ın 1920, Halit Fırat'ın ise 1919 olarak verdiği tarihte, Varto'nun Karaç (Qerraç) köyünde bir toplantı yapıldı. Amaç, yaşanan tüm olumsuz geçmişe rağmen iki grubu "Kürt" ve "Kürdistan" fikri altında birleştirebilmektir.

Toplantıyla ilgili Şerif Fırat ve Halit Fırat farklı anılar aktarırlar. Şerif Fırat, toplantının bir Lolan köyü olan Karaç'ta Cibranlı Halit, binbaşı Kasım, Lolan ve Hormek ileri gelenlerinin katılımıyla gerçekleştiğini yazar. Halit, burada yaptığı konuşmada bölgedeki Alevi ve Sünnilerin aynı soydan geldiklerini, şimdiye kadar sebepsiz yere birbirlerine düşman olduklarını ve artık buna son vererek birleşip, Sevr gereğince vaat edilen Kürt haklarını Türklerden alma zamanının geldiğini belirtir. Alevi temsilcilerin öneri hakkındaki cevapları hazırır: "... Biz Kürt değiliz... Bizim size itimadımız yoktur. Siz Hamidiye Alayı oldunuz, yıllarca birbirimizi kırdık. Bu defa sultan olmak isterseniz, biz de size kul olamayız."⁸³

82 Göltaş, s. 42; Dersimi (1992, s. 53). Ekrem Cemil ise (s. 40) Cibranlı Halit'in ismini 1919 yılında Mustafa Kemal'e destek veren Kürtler arasında sayar.

83 Şerif Fırat, s. 157.

Halit Fırat ise kendisinin de hazır bulunduğu bu toplantıya, Cibranlılar adına Kasım Bey dışında kimsenin katılmadığını aktarır. Yukarıda Cibranlı Halit'in konuşması olarak verilen özet, Halit Fırat'a göre, Kasım bey tarafından, Cibranlı Halit adına olduğu belirtildikten sonra yapılmıştır. Ayrıca Kasım Bey, Alevi temsilcilerinden İstanbul'a telgraf çekerek, bölgedeki kimi reislerin Mustafa Kemal'in tesiriyle Türk-Kürt birlikteliğini onaylayan beyannamelerin geçersiz olduğunu bildirmelerini ve bunu Dersim'deki aşiretlere yaptırmak için onlarla da ilişkiye geçilmesini istemiştir. Halit Fırat, bu tekliflere, kendi aralarında yaptıkları kısa bir toplantıdan sonra, şu cevabı verdiklerini yazar: "Bizler öteden beri sizlerden ayrı bir zihniyetle yaşamış ve bu uğurda da hesapsız kurban vermiş kimseleriz. Bu işte sizinle birleşmeyiz ve Mustafa Kemal'in doğru yolda olduğunu da Hacı Bektaş Veli önderimizden gelen Delil'ler bizlere anlatmışlardır."⁸⁴

Şerif Fırat ve Halit Fırat aktarımları arasındaki farklılıklar bir yana, Cibranlı Halit'in böylesine erken bir süreçte, henüz KTC içerisinde bile Alevi-Sünni sorunu dikkate alınmazken, Alevilerle ilişki araması ve Alevi aşiretlerin de ilk etapta buna cevap vererek buluşmayı kabul etmeleri, savaş sonrası Varto bölgesinde iki grup arası ilişkilerin yumuşak bir seyirde olduğunu gösteriyor. Halit'in, kendi aşiretinin yakın zaman öncesine kadar Alevi aşiretlerle yaşadığı çatışmalara değinmeksizin, herkesin ortak geçmişini öne çıkarma çabası, yalnızca isyan sırasında Alevi aşiretlerle yaşayabileceği sorunların önünü almak niyetine bağlanamaz. Son yıllarda bizzat kendisinin de içinde yer aldığı olaylar ve genel gelişmeler, onun bu adımı attığında olumlu sonuç alacağına dair beklentilere sahip olduğunu göstermektedir.

Önceden de vurgulandığı gibi, her iki grup da 1914-18 savaşının yıkıcılığını eşit ölçüde yaşamış ve saldırılara kar-

şı ortak cephede savaşmıştı.⁸⁵ Bu savaşın bölgeden çıkarttığı en büyük kahramanlardan birisi de Halit olmuş ve bu yanıla Alevi aşiretlerinin de saygısını kazanmıştı.⁸⁶ 1918'de Ovacık bölgesinde sorunlar yaşandığında devlet, Cibranlı Halit'in bu saygın konumunu kullanarak, idarenin yeniden inşası için bölgeye onu göndermişti.⁸⁷ Nuri Dersimi, Ovacık aşiretlerinin Halit'i saygıyla karşıladıklarını ve onun politik ağırlığını ve tavsiyelerini dikkate aldıklarını yazar.⁸⁸ Yine 1918 sonrası İstanbul'da gelişen KTC –ki Halit de bu cemiyetle ilişki halindeydi– her iki grubun içerisinde taraftar bulmuş ve yaşadıkları bölgelerde örgütlenebilmişti. Bu olgular, yaşanmış tüm olumsuzluklara rağmen, Halit'i Alevi aşiretlerle ittifak oluşturma çabalarında cesaretlendirmiş gözükmektedir.

Onun girişimlerinin ilk etapta tamamen sonuçsuz kaldığı söylenemez. Olumsuz geçen toplantı sonrası yalnızca bir kez silahlı bir sürtüşme yaşanır. Halit Fırat, Cibranlı Halit'in Alevi köylerinde propagandasına devam ettiğini ve Alevi Abdalanlı Çavuş Bey ile iyi ilişkiler geliştirdiğini aktarır.⁸⁹ Ayrıca ilişkileri yumuşatma yönündeki girişimlere örnek olarak, 1922 veya 1923 yılında Cibranlı Halit'in kuzey-

85 Örnekler için bkz. Kocadağ (1992, s. 150-2).

86 Halit'e övgüler Fıratlar tarafından da yapılır. Halit Fırat (s. 17), Cibranlı Halit'in bilgi ve temiz ahlak açısından "çağımızda emsali olmadığını" yazmaktadır. Ayrıca bkz. Şerif Fırat, s. 143-151.

87 Sünni kökenli Kürtlerin, Alevi Kürtler arasında görevlendirilmeleri ilk değildi. 1912'de Dersim mutasarrıflığına Bedirhanlardan Mithat Bey atanmıştı. Dersimi, bununla bir Kürt başkaldırısının önünü almanın hedeflendiğini yazıyor. Yine 1916 yılında Dersim'de isyan sırasında yaşanan olayları yatıştırmak için Hozat mutasarrıflığına Diyarbakırlı Cemil Paşa oğlu Ziya atanıyor. Ayrıca 1921 Koçgiri'de de aracı olarak Bitlisli Şefik (Temiziye Mahkemesi Başkanı) görevlendirilmişti. Bkz. Dersimi, 1988, s. 93, 104, 144.

88 Dersimi, s. 120. Oysa Cibranlı Hamidiye Alay 1908'de Dersim'de baş gösteren ayaklanmayı bastırmada da görevlendirilmişti. Bkz. Kemali, s. 115; Dersimi, 1988, s. 84.

89 Halit Fırat, s. 27.

ni ve Hormek liderlerinden Haydar Bey arasındaki evlilik de verilebilir.⁹⁰

İsyan hazırlıklarının hızlanacağı 1924 yılına kadar iki grup arasındaki ilişkilerde özel bir sorun yaşanmaz. Alevilerde etkili olan ihtiyatlı yaklaşım, bu dönem boyunca devam eder. Onların 1925 Said İsyanı'na karşı alacakları tutum, isyanı hazırlayan ve Cibranlı Halit'in kurucularından birisi olduğu Azadi örgütü içinde 1924 yılında yaşanan ve isyanda Sünni kimliğini doğrudan temsil eden kişilerin öne çıkmasını sağlayan iki gelişmeden kaynaklandı. Birincisi, Halit'in Kürt bağımsızlığı için aşiretleri arkasına alma çabalarında yalnız kendi saygınlığının yetmediğini gördüğünde, tıpkı kendisinden önce Mustafa Kemal'in başarıyla gerçekleştirdiği gibi, dinsel liderlere yönelmesiydi. Bu yönde ilk ilişki aranan kişi de, kendisiyle aile bağı olan ve bölgedeki aşiretler üzerinde etkinliği bilinen Şeyh Said oldu.

Şeyh Said, yörenin Nakşibendi tarikatına üye en ünlü şeyhlerindendi. Tarikat, geçen yüzyılın ortalarında dedesi Şeyh Ali tarafından bölgeye getirilmiş ve burada, Palu merkez alınarak, halifeler aracılığıyla bilhassa Zazalar arasında yayılması sağlanmıştı. Şeyh Said'in Azadi örgütüyle ilk teması 1923 yılında gerçekleşir.⁹¹ 1924'te örgütün ilk kongresine katıldığında ateşli bir Kürt milliyetçisi izlenimi bırakır. Said'in örgütle ilişkisinin gelişmesinde, Ankara'nın Kürt kimliğinin yanı sıra, özellikle dinsel kurum ve kişilerin gücünü kırmaya yönelik 1924'te aldığı bir dizi karar da etkili oldu.

90 Bilgi özel bir kaynaktan alınmıştır. Her iki Fırat kitaplarında bundan bahsetmezler.

91 Buna rağmen Şeyh Said'in adı Beytüşşebap İsyanından kaçan subaylarca verilen Azadi üyeleri listesinde geçmemektedir. Ayrıca bu, Şeyh Said'in Kürtçülük düşünceleriyle ilk kez 1923 yılında ilgilendiği anlamına gelmemeli. 1925 isyanının önemli bir örgütleyicisi olan Said'in büyük oğlu Ali Rıza'nın KTC üyeleri arasında ismi geçmektedir. Bkz. Göltaş, s. 44. Yine isyanın Elazığ cephe komutanı Şeyh Şerif de 1919 yılında Diyarbakır'da kurulan Kürt derneği üyelerinden birisidir. Bkz. Ekrem Cemil Paşa, s. 33.

Keza 1924 yılında yaşanan ikinci bir gelişme ise Azadi'nin kurucularını ve askerî kadrosunu saf dışı bırakmıştı. 1924 Eylül ayında Beytüşşebap'ta Azadi üyesi subayların yanlış anlaşılardan kaynaklanan erken başkaldırıları, örgütün askerî öncüsünün önemli bir bölümünün Irak'a kaçmasına neden oldu. Ayaklanma sonrası yapılan ihbarlar, Ankara'nın dikkatini Azadi'ye yöneltti ve Aralık ayında iki üst sorumlusunun (Cibranlı Halit ve Yusuf Ziya) tutuklanmalarına yol açtı. Böylelikle 1924 yılının son ayında Azadi örgütünden geriye bölgedeki tüm aşiretler üzerinde otorite sahibi sayılabilecek tek kişi olarak Şeyh Said kaldı.⁹²

1924 yılında Azadi'nin yönetici kadrosunun niteliğini değiştirecek bu gelişmelerin, bölge Alevilerini de hareketlendirdiği anlaşıyor. Şerif Fırat, ilk defa bu yıl olayların kendileri tarafından Ankara'ya ihbar edildiğini yazıyor. Halit Fırat böyle bir ihbardan bahsetmiyor fakat olası bir isyana karşı 1924 yılında örgütlenmeye başladıklarını bildiriyor.⁹³ Alevi aşiretler, 1925 Ocak ayında Said'in isyan öncesi son kez onlarla yapmak istediği anlaşma çağrısına da cevap vermiyorlar.⁹⁴ Isyan Şubat'ın ikinci haftası başladığında, çarpışmaların olduğu beş cepheden dördünde sorumluluk şeyhlerin elinde bulunuyordu.

Alevi aşiretlerle çatışmalar, Mazgirt-Peri ve Varto-Kığı-Hınıs bölgesini kapsayan cepheler içerisinde yaşandı. Şerif Fırat ikinci bölgedeki olayları aktarırken, daha çok Hormeklilerin isyancılara karşı faaliyetlerini öne çıkartmaktadır. Özellikle Kığı'da yaşayan birçok Alevi aşiretin tutumları

92 Beytüşşebap ve sonrası olayların kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Gündoğan, s. 169-178.

93 Halit Fırat, s. 21. Halit ihbarcılığın Binbaşı Kasım tarafından yapıldığını tekrarlıyor.

94 Böyle bir çağrının yapıldığını yalnız Şerif Fırat (s. 171) aktarıyor, oldukça fazla dinî motif içeren bu mektubu kitabında veriyor. Aydın (s. 68) ise böyle bir mektup olayının gerçek olamayacağını, bunun Fırat tarafından yapılmış bir düzmece olduğunu yazar.

hakkında bilgi vermemektedir. Kiğı'da 20 Şubat ve 28 Mart arasında kısa aralıklarla çatışmalar yaşanır ve Fırat, isyancıların bu bölgede zorlanmalarında Hormekli lider Mehmet'in önemli rolü olduğunu belirtir. Bizzat kendisinin de içinde olduğu Varto-Hınıs cephesinde ise Hormek, Lolan ve Çarekanların adı geçmektedir. Burada Abdalanlar isyancılarla birlikte çalışan tek Alevi aşiretidir. Abdalan reislerinden Çavuş Bey ve kırk adamı Cibranlıların yanında çatışmalara katılırlar. Varto'ya saldırı 11 Mart gecesi başlar ve 12 Mart'ta kasaba isyancıların eline geçer. Halit Fırat, isyancıların Varto'yu kısa zamanda almalarında Abdalanların rolü olduğunu belirtir.⁹⁵ Şerif Fırat, Varto kasabasının savunmasında Alevilerin büyük direniş gösterdiklerini ve kasaba ele geçtikten sonra isyancıların bölgedeki lideri Şeyh Abdullah'ın Alevilerle yeniden diyalog aradığını yazmaktadır. Fırat konu hakkında yalnızca Lolan ve Abdalanların buna cevap verdiklerini aktarmakla yetinir.⁹⁶

Alevi aşiretlerin isyancılara karşı, Şerif Fırat tarafından izah edilen muhalefetlerini, yayımlanmış Genelkurmay kaynaklarında bulmak mümkün değildir.⁹⁷ Bu kaynaklarda, detayları verilmeksizin, Kiğı savunmasında yer alan milislerden bahsedilmektedir. Şerif Fırat'ın Varto savunmasında çizdiği büyük direnişin aksine, askerî kaynaklar, kasaba halkının asilere katılmasından dolayı Varto'nun birkaç saatte isyancıların eline geçtiğini aktarırlar. Ordu kaynakları ayrıca, ancak yenilginin kesinleştiği Nisan ayında "asiler arasında Sünnilik ve Şiilik kavgalarının baş gösterdiğini" belirtmektedir.⁹⁸

95 Halit Fırat, s. 27.

96 Şerif Fırat, s. 186.

97 Burada kullanılan kaynak Hallı (Reşat) tarafından kaleme alınmış çalışmadır. Ayrıca, Cemal ve Toker gibi kişiler de böylesi bir Alevi muhalefetinden söz etmezler.

98 Hallı, s. 135. Konuyla ilgili dolaylı bir veri de Şerif Fırat'ın yayımlanmamış anılarında bulunabilir. Şerif Fırat, 1926 yılında ailesinin de bir iftira nedeniy-

Dersim ve Şeyh Said

İsyanın Elazığ cephesinde yaşanan gelişmeler, Dersim bölgesini de içine almaktadır. Ankara'nın politikası, her şeyden önce Dersim'i isyandan uzak tutmaya yöneliktir. Her ne kadar 21 Şubat 1925 tarihinde ilan edilen sıkıyönetim bölgesi Dersim'i de kapsasa, bölge aşiretlerinin yumuşak yöntemlerle kazanılması esas alınır.⁹⁹ Buna karşılık, isyancıların da bu bölgeyi hareketlerine dahil etme yönünde çaba içerisinde olduklarına dair sınırlı bilgiler var.¹⁰⁰ Onlar, bu sayede hareketlerini kuzeye yayabilmenin yanı sıra isyancı Dersim'in katılımıyla, bölgelerindeki Alevi aşiretlerin kendilerine karşı olumsuz tutumlarını da değiştirebileceklerini hedeflemiş olmalılar.

Azadi örgütünün Dersimlilerle ilişkide olduğuna dair ilk haberler, 1920 yılında çıkar. Ermeni *Troşnak* gazetesinin Ağustos sayısında yayımlanmış bir yazıda, Azadi'nin Dersim'le ilişkide olduğu bildirilir.¹⁰¹ Örgütün Dersim ilişkisini destekleyen ikinci bir veri de, 1924 Beytüşşebap olaylarından sonra Irak'a kaçan Kürt subaylardan gelmektedir. Onların örgüt hakkında İngilizlere verdikleri bilgilerde Azadi'nin Dersim temsilcisi olarak Kangozade Ali Haydar adında bir kişinin adı geçmektedir.¹⁰² Bu kişinin ne düzeyde Dersim'i temsil ettiği ve Azadi çalışmalarını Dersim'e aktarabil-

le devlete muhalif olmak suçlanmasıyla sürgüne tâbi tutulduğunu aktarıyor. Bkz. Fırat, A., *Açık Mektup (Hormek'den Notlar)*, 1987, Ankara, s. 13.

99 Kısmen başarılı olacak olan bu yöntem, yalnız Dersim bölgesiyle sınırlı tutulmamıştır. İsyanı katılmayan Beyazıt, Mardin, Midyat, Savur, Nusaybin, Cizre, Bitlis, Siirt bölgelerindeki önemli Sünni aşiretler üzerinde de uygulanmıştır. Bkz. Hallı, s. 124. Ayrıca birçok şeyh ailesi de Said'e karşı devletle işbirliği yapmak-taydılar. Bkz. Abdül Melik Fırat ile röportaj, *Özgür Politika*, 4 Kasım 1996.

100 18.02.1925 tarihli Ordu Müfettişliği raporundan: "... asilerin büyük ümitleri-nin Dersim'de olduğu ve ilk evvel Dersim'in isyanının kararlaştırıldığı..." : bkz. Bayrak, 1993, s. 261.

101 Sasuni, s. 171.

102 Olson, 1989a, s. 171.

diği yönünde başka bir kaynak yoktur.¹⁰³ Onun adının verilmesi, Azadi üyelerinin örgütlerinin tüm Kürtler arasında taraftar sahibi olduğunu gösterme çabasına bağlanabilir.

Azadi ve Dersim arasında böyle bir ilişkinin varlığı gerçek varsayılsa bile, Beytüşşebap olayları sonrası gelişmeler, bu ilişkinin örgütün yeni sorumlularına aktarılmadığını gösteriyor. Şeyh Said'in yakalanmasından sonra ele geçen yazışmalar da bu tespiti destekler bilgiler içeriyor. Said, Elazığ cephesi komutanı Şeyh Şerif'e yazdığı bir mektubunda, Dersim'le ilişkinin kurulup kurulmadığını ve Dersim'in durumunun ne olduğunu soruyor.¹⁰⁴ Bu, 1925 yılının başında isyancıların Dersim'le ilişkilerinin henüz kesinlik kazanmış olmadığını gösteriyor.

Dönem boyunca Dersim'de bulunan Nuri Dersimi de böyle bir ilişkinin 1925 yılından önce var olduğundan bahsetmez. İlk ilişki, Şerif kuvvetleri Elazığ'ı ele geçirdikten sonra, bu şehirde oturan eski Dersim milletvekili Hasan Hayri aracılığıyla kurulur.¹⁰⁵ Dersimi, Şeyh Şerif'in Hayri'nin evinde kaldığını ve onun aracılığıyla Hozat'a, Batı Dersim aşiretlerine telgraf çekildiğini ve telgrafta yakın zamanda bir he-

103 Var olan kaynakların ikisi de yapılmış ihbarlardan ibarettir. Dönemin Genç mebusu Hamdi Bey, 9 Haziran 1923 tarihli bir ihbarında Cıbranlı Halit'in ilişkide olduğu iller arasında Dersim'i de saymaktadır. Bkz. Bayrak, 1993 s. 216. Ayrıca İstanbul Emniyeti'ne üye Celal kod adlı bir kişinin 4 Ekim 1924 tarihinde, Azadi'nin İstanbul ilişkilerini sağlayan Kôr Sadi ile yaptığı görüşmede, Sadi'nin ona Dersim'le de ilişkilerinin olduğunu aktardığını belirtiyor. Bayrak, 1993, s. 131.

104 Mumcu, 1993 s. 139. Hallı da Şeyh Said'in özellikle Dersim ve Muş beylerini kendi tarafına çekmeye çalıştığını ve bu maksatla adam gönderdiğini yazıyor. Hallı'ya göre, eğer Şeyh Said isyana sadece Kürdistan bağımsızlığı adına ve daha önce girişmiş olsaydı, bu bölgeleri kazanabilirdi: Hallı, s. 119. Aynı yorum için bkz. Cemal, s. 63.

105 Genç mebusu Hamdi Bey, 28 Mayıs 1924 tarihli bir ihbarında Hasan Hayri'nin adını Azadi propagandacıları arasında veriyor (Bayrak, 1993, s. 218). Hayri'nin adı askerî kaynaklarda da geçiyor (Bayrak, 1993, s. 280). Şeyh Said, mahkemedeki ifadesinde, Şeyh Şerif'in Dersimlilerle haberleşmesini, Harput'u aldıktan sonra, posta teşkilatı olmadığından giden gelenler aracılığıyla, mektuplarla yapıldığını söylüyor (Bayrak, 1993, s. 301).

yetin Dersim'e geleceğinin yazıldığını aktarmaktadır. Elazığ'da isyancılar aleyhine gelişen olaylar, böyle bir görüşmenin gerçekleşmesini engeller. Dersimi ayrıca, Şerif kuvvetlerinin Elazığ'dan sonra Malatya'ya saldırıya geçtiklerinde, Seyit Rıza'nın da Erzincan ve Koçgiri üzerine yürüyeceğine dair planlarının olduğunu yazmaktadır.¹⁰⁶

Aslında isyan süresi boyunca Dersim'deki gelişmeleri Doğu ve Batı Dersim olarak ikiye ayırmak gerekiyor. Kısıtlı bilgiler, bu iki bölgede isyana yönelik farklı tutumlar sergilendiğini göstermektedir.

Doğu Dersim'deki gelişmeler, Şeyh Şerif'in Elazığ yenilgisi sonrası geri çekilişinde, Peri bölgesinde Alevi aşiretlerle¹⁰⁷ girdiği çatışmayla biliniyor. Yenilen isyancıların bölgelerine girmelerini engellemenin ötesinde, olayların bizzat silahlı sürtüşmeye varmasında farklı nedenler de vardır. Her şeyden önce Doğu Dersim, Sünni bölgelere sınır bir bölge olduğundan, yöredeki Sünni Kürtlerle daha fazla karşı karşıya gelmekteydi. Önceki sayfalarda kısaca belirtildiği gibi, yakın zaman öncesine kadar Dersimli aşiretler bölgedeki Sünni halk üzerinde baskı uyguluyor ve talanlar yapıyorlardı.¹⁰⁸ 1916 yılında Dersimli aşiretler ayaklandıklarında, Osmanlı bu durumdan faydalanarak, bölgedeki Sünnileri, bilhassa

106 Dersimi, 1988, s. 186-7. Kemali (s. 302), Kığı'da da bu tür söylentilerin olduğunu; ilçe aşiretlerinin isyana katıldıkları takdirde, isyanın Dersim ve Erzincan ve hatta Zara'ya kadar yayılabileceği korkusunun yaşandığını ve bunu engellemek için özel tedbirler alındığını aktarıyor.

107 Halit Fırat (s. 25), bunları Hıran, İzol, Demen ve sair Dersim aşiretleri olarak veriyor. Şerif Fırat (s. 178), yalnız Hıran ve İzol aşiretlerinden bahsediyor. Nuri Dersimi (1988, s. 187), Şadan, Hıran, Lolan, İzol, Suran adlarını veriyor. Bumke (s. 177), baskıncıların Hıran, İzol ve Şadan olduklarını yazıyor. Hallı ise (s. 107), Doğu Dersim ve Mazgirt'in gönüllü aşiretleri olarak veriyor; Lolan ve Demen dışındaki verilen aşiretlerin hepsi, bugünkü Mazgirt aşiretleridir.

108 Örneğin, 1900'lerin başlarında bölgede bulunan Ermeni Atranik, Dersimlilerin Sünni Kürtlere ve Ermenilere Osmanlı ile ilişkide oldukları için baskılar yaptıklarına tanıklık etmişti. Aktaran: Kalman, 1995, s. 62.

Zazaları, ayaklanmayı bastırmak için milis olarak kullanmıştı.¹⁰⁹ Bumke, bundan yola çıkarak, 1925'te Alevi aşiretlerin bunun intikamını aldıkları yorumunu yapıyor.¹¹⁰

İkinci bir neden olarak, Ankara'nın var olan dinsel farklılıkları isyancılar aleyhine kullanmasından söz edilebilir. Ankara, bu yöreyi bir bütün olarak isyandan uzak tutmaya ve mümkün olan yerlerde isyancılara karşı milis olarak örgütlemeye çalıştı. Aşiret reislerini vaat ve hediyelerle kazanmak ve dinsel ayrılıkları aktifleştirmek, uygulanan politikanın temelini oluştuyordu.¹¹¹ Bunun uzantısında 1924'te bölgede Ağuçanlı Hüseyin Dede, başarıyla sonuçlanacak çalışmalarına başladı. Hüseyin, isyanın şeriat lehine ve Alevilere karşı olduğunu ve Alevilerin bu yüzden Cumhuriyet'i desteklemeleri gerektiği propagandasını yaptı. 1925'te isyancılara karşı saldırılarda, bu bölgedeki Alevi aşiretlerin başında bizzat kendisi de yer aldı.¹¹² Bu türden çalışmalar yalnızca Doğu Dersim'le sınırlı değildi. İsyanın devam ettiği dönemde Bektaşî dedesi Seyit Mehmet, Sivas'tan gelerek, Varto'da Alevi aşiretler arasında isyancılar aleyhinde faaliyetlerde bulundu.¹¹³ Halit Fırat, onun isyancıların yanında yer alan Ale-

109 Özkök, s. 48.

110 Bumke, s. 177.

111 Bu yönde çabalar için bkz. Cem, s. 28-47; Sasuni, s. 187; Hasretyan, 1995, s. 102; Dersimi, 1988, s. 192. Uluğ (s. 141), 1925 isyanı boyunca Dersim ağalarının "okşandığını" belirtiyor. Bu tür yöntemlere ilk kez başvurulmadığını Kazım Karabekir, Kurtuluş Savaşı ile ilgili anılarında yazmaktadır: "Bu işin temini için [Dersim bölgesindeki isyanları önlemek kastediliyor-E.G.] yüksek münevverlerimizden bir miktarını, iyi Kürtçe öğreterek ve dini mahiyette isim ve kısve vererek ve namlarına Seyyid'i ekleyerek halk arasına karıştırmalıdır..." Karabekir, Eğin yöresinde bir askerin bu yöntemle sağladığı başarıları da aktarmaktadır: bkz. Karabekir, 1990, s. 91.

112 Seyit Hüseyin'in yanı sıra burada, Dersim kökenli Subay Hıdır önemli rol oynuyor. Bkz. Halit Fırat (s. 25) ve Dersimi (1988, s. 187). Öztürk (s. 28) bunların komutanlığı altında 3.000 kişilik bir Dersimli kuvvet olduğunu aktarıyor.

113 Bektaşîlerin Mustafa Kemal'in desteklenmesi yönünde Varto Alevilerine gönderdikleri ilk mektupları, 25 Nisan 1923 tarihlidir. Bkz. Halit Fırat, s. 25.

vi Abdalanlar aleyhine şiirler yazdığını ve ordu birliklerine yardım eden aşiretlere moral verdiğini aktarmaktadır.¹¹⁴

Son olarak Varto-Hınıs bölgesiyle Doğu Dersim'deki aşiretler arası ilişkilere göz atalım. Bu yöredeki büyük Alevi aşiretlerin hepsi (Hormek, Lolan, Çarekan ve Abdalan), 17. yüzyıldan itibaren Doğu Dersim'den (Nazmiye-Pülümür) bu yerlere göç etmiş aşiretlerden oluşmaktaydı. Göç sonrası dinsel ilişkilerin yanı sıra, Dersim'le olan aşiret bağları da canlı tutuldu. Bundan dolayı, Varto'daki gelişmelerin bu yöreye de aktarılması olasılığı daha da yüksekti. İsyan öncesi dönemde de bu tür girişimlerin olduğunu Halit Fırat aktarır. Kendisinin de yer aldığı bir Hormek grubuyla 1924 yılında Doğu Dersim, Kiğı ve Karlıova'da çalışmalar yaptıklarını ve Alevi aşiretlerin Gazi'ye ve onun prensiplerine bağlı olduklarını tespit ettiklerini yazmaktadır.¹¹⁵ Bu girişimlerin etkisinin 1925 İsyanı'nda ne düzeyde olduğunu tespit etmek kolay değildir. Mazgirt dışında, Nazmiye ve Pülümür gibi yerlerdeki aşiretlerin hangi oranda aktif milis olarak isyancılara karşı hareket ettikleri bilinmiyor. Örneğin, Hormeklilerin Nazmiye kolu, Halit Fırat'ın 1924 gezisinde uğradığı ailelerden birisi olmasına rağmen, Said'e karşı herhangi bir çalışma içinde yer almadı.

Doğu Dersim'deki anti-Said koalisyonunun en fazla Mazgirt yöresi aşiretlerini içermesi, Bumke'nin konuyla ilgili yorumunu desteklemektedir. Gerçekten de, 1916 isyanına aktif katılan bölgelerden birisi olan Mazgirt yöresi,¹¹⁶ yenilgi sonrasındaki tahribattan da en fazla etkilenen bölge oldu.¹¹⁷ Bu da yöre aşiretlerinin, kendilerine karşı 1916'da ya-

114 Halit Fırat (s. 30): "Hormekli doğuşür merdi merdana/Lolanlı yalvarır şahı merdana/Kör olasin Abdalanlı nankör/Nasıl uydun melun Yezit mervana."

115 Halit Fırat, s. 21.

116 Bkz. Özkök, s. 35-69.

117 İç Anadolu'nun Çorum ve Amasya yörelerinde oturan Alevi Kürtlerin bir bölümü 1916'da Mazgirt yöresinden sürülmüşlerdir.

pılan bastırma hareketinde milis olarak yer alan Sünni Zazalara karşı 1925 yılında daha rahat örgütlenebilmelerini sağladı.

İsyan bölgesine uzak olan ve tamamen Alevi aşiretlerin yaşadığı Batı Dersim’de, isyan aleyhine herhangi bir somut tavır gelişmedi. Tam aksine, Ordu Müfettişliği’ne gelen raporlarda, Batı Dersim aşiretleri arasında isyanla ilişkili devlet karşıtı gelişmelerden söz edilmektedir. Bu raporların ilkinde, 10 Şubat 1925’te, yani Piran olayından üç gün önce, Batı Dersim aşiretlerinin Diyar Ağa öncülüğünde toplandıkları bildiriliyor. Yine 28 Şubat ve 1 Mart tarihinde de aşiretlerin şüpheli hareketler içinde olduklarına dair daha geniş bilgiler verilmektedir.¹¹⁸ Mart ayında alınan hızlı yenilgilerle ilk defa Batı Dersim aşiretlerinde tutum farklılığı görülür.¹¹⁹ 16 Mart tarihinde Seyit Rıza hariç tüm reisler, Diyarbakır’a giderek hükümete bağlılıklarını bildirdiler.¹²⁰

Bu dönemde sürpriz sayılabilecek tek gelişme, 20 Mart’ta Qozu (Koç Uşağı) aşiretinin Çemişgezek’e yaptığı baskın oldu. Seyit Rıza ile yakın ilişkileri olduğu bilinen bu aşiretin¹²¹ yaptığı baskın için isyanı desteklemek amacıyla yapılan veya var olan kargaşalı durumdan faydalanan bir aşiret davranışı olduğu yorumları yapılabilir. İsyanın genel olarak yenilgiye gittiği ve diğer Batı Dersim aşiretlerinin hükümete bağlılıklarını bildirdikleri bir dönemde, Koç Uşağı aşiretinin böy-

118 Bu raporlarda Batı Dersim aşiretlerinden Karabal, Ferhat ve Abbasların, Hozat ve Pertek’i basmak niyetinde oldukları bildiriliyor. Bkz. Bayrak, 1993, s. 264, 280.

119 Cemal (s. 63), Dersim beylerinin isyana katılmamaları hakkında Halli’nin verdiği açıklama yanı sıra iki neden daha veriyor: İsyanlıların Diyarbakır’daki başarısızlıkları ve hükümetin aldığı katı tedbirler. Hasretyan (1985 s. 33), Dersim Kürtlerinin büyük bir bölümünün isyanın başarısına inanmadıkları ve yenilgi sonrası ezilme riskini göze almak istemediklerinden uzak durdukları açıklamasını veriyor. Konu için ayrıca bkz. Bayrak, 1993, s. 287.

120 Hakkı Ulug, s. 50.

121 Koç Uşağı aşiretini Koçgirili isyancıları barındıran aşiretlerden olduğu da unutulmamalıdır (Dersimi, 1992, s. 119).

le bir baskına girişmesi, ilk yorumu destekler niteliktedir.¹²² Ayrıca, 1926 sonbaharında Koç Uşağı aşiretine karşı yapılan harekâtla Said İsyanı arası bağlantılar, resmî yetkililerce de kurulmaktaydı. Harekât sonrası İstiklal Mahkemeleri'nde yargılanan 96 Dersimli'ye Said İsyanı'na katıldıkları suçlaması da yapıldı ve bu gruptan Birinci Meclis üyesi Hasan Hayri'nin de içinde olduğu 7 kişi idam edildi.¹²³ Rışvanoğlu, 1926 yılında Koç Uşağı olaylarına Said İsyanı'ndan kaçıp Koç Uşağı ile birleşenlerin sebep olduğunu yazmaktadır.¹²⁴

Erken Cumhuriyet tarihinde 1938'de yaşanan son Kürt olaylarına kadar, Alevi ve Sünni Kürtler arasında iki önemli ilişki daha görünüyor. 1930'un Ekim ve Kasım ayları Pülümür yöresinde yaşanan olayları, Ağrı İsyanı'nın uzantısı olarak yorumlayanlar vardır. Ağrı İsyanı'nın örgütlenmesinde rolü olan, 1927 yılında Türkiye dışında kurulmuş Kürt Hoybun teşkilatının Dersim'de de bu isyana paralel çalışmalar içinde olduğu söylenmektedir.¹²⁵ Hoybun'un Dersim yö-

122 7 Nisan 1925'te Başbakan İnönü de parlamentoda yaptığı konuşmasında, 20 Mart Çemişgezek ve Siverek baskınlarıyla olayların ilk defa genişleme tehlikesi gösterdiğini ve bu ilçelerin düşmemesi için özel birlikler gönderildiğini söylüyor. Bkz. Hallı, s. 134. Said İsyanı sonrası Dersim'de yapılan sürgünler de bunu desteklemektedir. Bkz. Özkan, s. 71.

123 Hasretyan, 1995, s. 172. Bunu Dersim üzerine bu yıllarda hazırlanmış resmî raporlarda da görmek mümkündür: 02.02.1926 tarihli Mülkiye Müfettişi Hamdi Bey raporundan: "Cehaletin, maiyet darlığının, dahili ve harici teşkilatın, Kürtlük eğiliminin son irtica hareketinin tedipten doğmuş intikam hissiyatının..." (Bulut, s. 126). Yine 1926 senesinden Vali Cemal Bey'in raporundan: "... gerçekten de o sırada azgınca hareketlerinden dolayı ve bilhassa Şeyh Sait isyanı sırasında aldıkları vaziyet dolayısı ile Koç Uşaklılar üzerine 1926 senesinde bir hareket tertip olundu." (Bulut, s. 130). Birinci Umumi Müfettiş İbrahim Tali'nin 21.12.1931 tarihli raporundan: "Şeyh Sait kıyamının bastırılmasından sonra halkta büyük bir yılgınlık vardır." (Bulut, s. 132). Ayrıca İngiliz Elçisi Lindsay'in 6 Ekim 1926 yılında gönderdiği raporunda da bu yönde bilgiler vardır: "Şeyh Said yenilgisi sonrası uygulanan baskılar Dersimlilere tesir etmedi fakat, onlar da bu son isyancıların tüm duygularını paylaşıyorlar ve bu yüzden kuşku ve güvensizlik içindeler." (Şimşir, s. 78).

124 Rışvanoğlu, s. 737.

125 Bu tür iddialar yalnızca Türk yazarları tarafından öne sürülmektedir. Bkz. Akgöl, s. 85.

resinde çalışmaları veya ilişkileri olduğunu destekleyen kaynak yoktur. Nuri Dersimi, Hoybun adını vermeden, kendi girişimleri sonucu Pülümür ve Erzincan yöresinde yaşanan aşiret saldırılarının Ağrı'yı desteklemek için yapıldığını yazmaktadır.¹²⁶ Dönemin Erzincan Valisi Kemali ise Ağrı İsyanı sırasında Dersimlilerin, tüm zor dönemlerde olduğu gibi, fırsattan yararlanıp küçük gruplar halinde eşkıyalık yaptıklarını ve 1930 Pülümür harekâtının bundan dolayı yapıldığını bildirir.¹²⁷

İki grup arası ilişkilere –dolaylı da olsa– 1937 yılında Dersim'de Seyit Rıza önderliğinde dört aşiretin katılım gösterdiği direniş sırasında da karşılaşmaktayız. Yoğun çatışmaların yaşandığı 1937 yazında, Şeyh Said'in Suriye'de bulunan kardeşi Şeyh Abdurrahim'in bölgeye yardım etmek için başarısız bir girişimi olur. Abdurrahim, Dersim'e ulaşmadan, Batman yakınlarında girdiği bir çatışmada öldürülür. Şeyhin üzerinde Dersim'le ilgili notlar bulunur.¹²⁸ Yine bu yıl, Dersim'e karşı girişilen harekâtın durdurulması için yalnızca Iraklı Kürtler girişimlerde bulunurlar. İranlı General Arfa'nın yazdığına göre, Dersim'e karşı yürütülen bastırma harekâtı sırasında Irak Kürtleri uluslararası kurumlara başvurarak, Dersim'deki soydaşlarına yönelik kırımın son bulmasını ve yöreye bir heyet gönderilmesini isterler.¹²⁹

126 Dersimi, 1988, s. 256.

127 Kemali, s. 177.

128 Bilgi, Diyarbakır Valisi Cihat Ökmen'in 1943 yılında yazdığı bir rapordan gelmektedir. bkz. Mumcu, s. 203. Ayrıca Dersimi, 1988, s. 318.

129 Arfa (s. 44), bu bilgileri 11 Ağustos tarihli Irak gazetesi *Rabilah-el-Arabiya*'tan almaktadır. Başvuruyu yapan İmam Qasem ve İsmail Hakkı, Dersim'de kimyasal gaz kullanıldığını iddia etmektedirler. Arfa ayrıca Suriye'de yayımlanan *Al-Akhbar* gazetesine dayanarak, Şam Kürtlerinin de 19 Kasım 1937'de Kürt Camisi'nde ölen Dersimli önderler ve insanlar için ayinler okuttuklarını aktarır. Suriye'de Dersim'e yönelik yapılan çalışmalara Nureddin Zaza da değinir: Zaza, *Bir Kürt Olarak Yaşamım*, 1994, s. 122-4.

Sonuç

Alevi ve Sünni Kürtlerin birbirleriyle olan ilişkilerine statik ve klişe periyodizasyonlar ve kavramlar aracılığıyla bakmak 1925 yılında dil, aşiret ve dinsel boyutta çoğulcu özellikleri olan kompleks bir toplum içinde yaşanan olayların anlaşılmasını olanak tanımamaktadır. Bu yüzden, bu çalışmada iki grup arası uyumsuzluğun tarihsel nedenleri, dinî öğretilerin temellerinin atıldıkları dönemlerde değil, bizzat bu öğretilerin gerçek anlamda konuyla ilgili olan toplulukların kimliklerinde belirleyici bir faktör olarak görülmeye başlandıkları zaman sürecinde arandı. Aynı zamanda Kürt kimliğinin şekillenişini karakterize eden heterojen ve dinamik özellikler, ilk bakışta homojen yapı olarak algılanan dinsel oluşumları da etkisiz kılmamıştır. Şeyh Said İsyanı sırasında iki grup arasında kimi bölgelerde çatışmaya varan olaylarla ilgili, giriş bölümünde sıralanan üç soruya bu açıdan bakılarak cevaplar verilmeye çalışıldı.

Alevi ve Sünni Kürtler arası dinsel kutuplaşmanın tarihsel zemini ve yayılımı, şimdiye kadar sanılanın aksine, o denli mutlak ve geneli kapsayacak seviyede değildi. İki olgu bu tespiti desteklemektedir. Birincisi, dinsel farklılıkları pratikte muğlaklaştıran Kürt Batıniligi'nin güçlü etkisiydi. Formel dinî uygulamaların ötesinde doğal inançlar ya da Kürt Batıniligi'nin etki alanı Alevi, Yezidi ve Ehl-i Haq gibi heretik inançları aşmakta; en az bu gruplar kadar Sünni olarak bilinen kırsal Kürt aşiret nüfusunu da kapsamaktaydı. Bu yüzden, gelişmelere damgasını vuran farklılık dinsel karakterlerden çok, dinî grupların temsilcilerinin otorite merkezleriyle olan güç ilişkisinde aranmalıdır.

İkincisi, bu yüzyılın başlarında yaşanan Alevi ve Sünni Kürtlerin katılım gösterdiği politik eylemliliklere dayanmaktadır. Kürt ulusalcılığının her iki grup arasında taraftar

bulması ve onlarda toplumsal hareketlenmelere yol açması, ilişkilerin dinsel kutuplaşmanın ötesinde bir boyutunun varlığına da işaret etmektedir. Her ne kadar dinsel bağlılıkların sınırlarını aşmayı başarmamış olsalar da, Alevi Koçgiri ve Sünni Şeyh Said, aynı milliyet kavramlarının farklı inanç zemininde kullanıldığı iki örnektir. Her ikisinde de (bu 1930 Ağrı ve 1937 Dersim için de geçerlidir) dinî motiflerin belirgin olması, toplumsal yapılarının doğal bir yansımasıdır. Bunun ötesinde yapılabilecek dinsel ağırlıklı yorumların, iyimser bir yaklaşımla, olayların yalnızca bir boyutunun anlaşılmasından öteye bir işlevi yoktur.

Yine Kürt Alevilerin kendilerini koruyabilmelerinin nedeni olarak Dersim'in onu çevreleyen bölgelerde sahip olduğu etkili rolünü de görmek gerekiyor. Tüm Alevi Kürtlerin Dersim ve bunu çevreleyen yerlerde bir arada yerleşik olmaları, yalnızca onların merkezleriyle olan ruhani ilişkilerini kolaylaştırmıyor, aynı zamanda merkezdeki güçlü aşiret birliklerinin onları etkili bir şekilde sahiplenmesini de sağlıyordu. Dersim'deki savaştı aşiret güçlerinin gelebilecek saldırılara karşı caydırıcı gücünün olduğuna ve aşiretlerin sık sık bunun da ötesinde çevreyi kendi çıkarları için baskı altında tuttuklarına ve yayılmacı özelliklerine tanık olunabiliyordu. Bölgenin, güçten düşürülmüş Anadolu Alevi topluluklarından farklı bir yapı oluşturup koruyabilmesinin arkasında, 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu içinde tüm diğer Kürt bölgeleriyle paylaştığı, kendisine özerklik sağlayan idari tarihin yattığı da unutulmamalıdır.

Bu yüzden, dinsel ayrılıkların Said İsyanı sırasında iç çatışmalara yol açabilecek noktaya varmasının nedenlerini, 19. yüzyıldan geriye gitmeyen bir zaman dilimi içerisinde aramak gerekiyor. Bu yüzyıldaki gelişmeler Sünni Kürtler içerisinde o zamana kadar politik bir rol oynamayan ruhani grubu ve bunların temsilcileri olan şeyhleri, hızla toplum

içinde en büyük ittifakları yaratabilecek liderler konumuna getirmişti. İktidarla ilişkili gelişen bu yükselme, yüzyılın başlarına gelindiğinde, dağlı Kürtlerde o zamana kadar rastlanmayan belirgin bir Sünni kimliğin yaratılmasını sağlamıştı. Bu, belki onun günlük yaşamındaki dinsel dünyasını o denli etkilememişti ama politik eylemliliği de artık şeyhler olmadan düşünülemezdi. Sünni Kürtlerde yaşanan bu sürecin aksine, Alevi Kürtler içinde bu dönemde artan şekilde parçalanın ve etki alanı daralan Dersim aşiret gücü ve bununla paralel güç kaybına uğrayan Seyitler'le karşılaşılır.

Varto bölgesinde Hormek ve Cibranlıların sembolize ettiği ve 1925 yılında da kendisini tekrarlayan çatışma, 19. yüzyılda başlayan gelişmelerin bölgesel yansımasının son örneğini temsil eder. Burada Hormek ve Cibran arasında geçmişte var olan aşiretsel ve sosyal sirtüşmelerin, yeni gelişmeleri ve olanakları da içine alarak kendisini uzun süre ayakta tuttuğu görülür: Hamidiye Alayları ile Osmanlı'ya bağımlılaşmış ve bu sayede gücünü yenilemiş, bir o kadar da Sünnileşmiş Cibran ve bunun karşısında, bağılı ve korumasında olduğu Dersim'in bir bütün olarak güçten düşüşünü yaşadığı bir dönemde, hızla yeni Cumhuriyet'te koruma bulan bir Alevi aşireti olarak Hormek durmaktadır.

Çatışmaların Mazgirt-Peri halkası, dinsel sirtüşmeden çok bölgesellikle sınırlı geleneksel aşiret reflekslerinin kendisini tekrarlaması olarak yorumlanabilir. Burada, yenilgi sonrası Dersim'e sığınmak isteyen Yado ve Şeyh Şerif kuvvetlerine saldıran Mazgirt aşiretleri, 1916 yılında yaşanan olayların "intikamını" aldıkları gibi, isyancıları koruyarak devletin hedefi durumuna düşmekten kurtulmuşlardır. Olaylar, bu yönüyle, 1921'de Dersim'e sığınmak isteyen Koçgirililere, Pülümür aşiretlerince verilen reddin daha belirgin bir tekrardır.

Mazgirt ve daha sınırlı bir anlamda Varto bölgesindeki çatışmaların dinsel boyut kazanması, bir o kadar da Anka-

ra'nın isyanı bastırma ve yayılmasını engellemek için bölge halkının katılımını sağlamaya yönelik politikalarıyla doğrudan ilişkilidir. Varto bölgesinin aksine, Mazgirt'te isyana karşı Alevi aşiretlerinin mobilizasyonu kendiliğinden değil, resmî idareciler ve bunlarla çalışan Alevi liderlerin doğrudan isyancılar aleyhine etkili çalışmalarıyla mümkün olmuştur. Ankara'nın başarısında, imparatorluktan bu yönde aldığı miras kadar, Kürt ulusalcılarının devletle Kürtler arası geleneksel motiflere dayanan bağları aşmada yetersiz kalmalarının da rolü vardı.

1925 isyanında iki grup arası çatışmalar bu iki bölgeyle sınırlıdır. Diğer bölgelerde Aleviler ve Sünniler arasında ne önceki dönemde, ne de 1925 yılında herhangi bir sürtüşmeyle karşılaşmıyoruz. Tam aksine, Batı Dersim'de isyan süresince yaşanan kimi olaylar bölge Alevilerinin isyancılar lehine takındıkları duruma işaret ediyor. Yine Varto bölgesi içinde Alevi Abdalanların, Cibranlılar ile birlikte isyana katılmaları, ilişkilerde böylesi dönemlerde bile görülebilen ilginç bir örnektir.

Bir bütün olarak yakın tarih çerçevesinde bakıldığında, Alevi ve Sünni Kürtler arası ilişkiler, dağlı Zazaların şehir merkezlerini ele geçirmeye yönelik ilk büyük politik isyanları sırasında bir paradoksu yansıtır. Aslında ulusalcılık boyutuyla ele alındığında, ilk defa iki grubu aynı politik amaç doğrultusunda bir araya getirme çalışmaları en yoğun ve en somut şekliyle Said İsyanı öncesinde yapılıyor. Ama bir isyan sürecinde Alevilerle Sünnilerin çatışması da ilk defa 1925'te oluyor. Bizzat Cibranlı Halit Bey'in 1919 yılından itibaren Hormeklilerle sembolize edilen Alevi aşiretlerine yönelik ittifak girişimlerinin sonuçsuz kalması ve bunun isyan üzerinde yarattığı olumsuz etkiye neden aranacaksa, bunun için Hormeklilerin Cumhuriyet'le ilişkilerine değil, Halit'in unutturamadığı Osmanlı-Hamidiye geçmişine bakmak

gerekir. Yakınlaşma ve çatışmanın bu kadar iç içe gelişmesi, geleneksel Kürt toplumunun sürekli taşıdığı bir iç karakter oluyor. Bu da yalnızca değişik dinsel gruplar arası ilişkilerde değil, aynı zamanda her grubun kendi iç ilişkilerinde de sürekli kendisini gösteriyor.

Bizzat Şeyh Said'in Dersim'e yönelik işbirliği girişimlerini kanıtlayan hiçbir belge yoktur. Şeyh Said'in bu görevi Elazığ cephesi komutanı Şeyh Şerif'e verdiği ele geçen yazışmalardan anlaşılıyor. Buna rağmen Şeyh Said ve Seyit Rıza arasında meydana geldiği varsayılan bir buluşmayı aktaran hikâyenin Dersimliler tarafından sıkça tekrarlanması neye bağlanabilir? Cevabı, Osmanlı döneminden çok, Cumhuriyet'le gelişen tek ulusçu sistem altında Alevi ve Sünni Kürtlerin kendilerini, onlara yönelik baskı nedeni olabilecek etnik kökenlerinden uzaklaştırmak için seçtikleri farklı entegrasyon yollarında aramak gerekir.

Asimilasyon ve şehirleşmeyle Kürt gruplarının geleneksel etnik değerlerinden uzaklaşmaları, onları birbirlerine yakın kılan faktörlerin de ortadan kalkmasına neden oldu. Dağlarını terk eden Kürtler, şehirlerde kendilerini hızla sistemle barışık hale getirme çabasına girdiler. Alevi Kürtlerin seçimleri burada daha çok Kemalist CHP'yle ilişkili laikçilik olurken, Sünni Kürtler yönlerini aşırı Sünni dindarlığına çevirdiler. Her iki grubun artan şekilde anadilleri Kürtçeden uzaklaşması, onlara ortak duygu verebilecek önemli bir faktörü de işlevsiz kılıyordu. Böylesi bir süreç içerisinde birbirleriyle karşılaşan bu gruplara mensup kişiler, iki aşırı ucu temsil etmenin verdiği doğallıkla, birbirlerine karşı oluşturdukları önyargıların haklılığından başka bir sonuç çıkartmıyorlardı.

İşte Mehmet Şerif Fırat'ın *Varto Tarihi* çalışması, bu sürecin başlangıcında yapılmış müdahaleler dizisinden biri ve girişte alıntı yaptığım aktarım da, kanımca, bunun toplum-

sal hafızada yarattığı bir ürün olarak görülmelidir. Fırat'ın kitabının her şeyden önce bir misyoner özelliği vardır: Konuyla ilgili verilen tüm bilgiler, mensubu olduğu grubun Ankara'yla ilişkilerini derinleştirmeye yöneliktir. Bu yanıyla *Varto Tarihi*, yukarıda çizilen entegrasyon dönemine ait muhafazakâr Alevi tarihçiliğinin önemli bir örneğidir. Konuyla ilgili araştırmalar için birincil derecede bir kaynak olarak kullanıldığında, çalışmanın bu özelliğinden kaynaklanan göreceli değeri göz ardı edilemez. *Varto Tarihi*'nin 1925 isyanıyla ilgili aktardığı bilgilerin yalnızca Halit Fırat'ın verdiği bilgilerle karşılaştırılması bile, olayların daha farklı bir yorumunun olabileceğini gösteriyor.

Dersimli yaşlıların aktarımı ise, özünde karşılıklı önyargıları haklı çıkartmayı hedeflese de, dolaylı bir şekilde, ilişkilerin bu makalede çizilen boyutunu da yansıtır. Said ve Rıza'nın buluşmaları ya da bu yöndeki çabaları, en azından 1925 öncesi ilişkilerin o kadar da düşmanca olmadığını göstermektedir. Ama, buluşmanın dinsel önyargılara kurban gitmesi, aynı zamanda, son yüzyılda derinleşen toplumsal önyargıların ne kadar güçlü olduğuna da işaret ediyor. Bu da Kürt grupların, dayanağı ve çerçevesi ne olursa olsun, birbirlerine karşı oluşturdukları yargıları korumayı toplumsal politik yenilgilerden daha fazla önemsediklerinin kanıtını oluşturur – ki Şeyh Said isyanında yaşananlar, bu saptama için, Kürtlerin yenilgilerle dolu tarihlerinden verilebilecek yüzlerce örnekten yalnızca birisidir.

**BİR KATLIAM:
KOLEKTİF HAFIZA, TARİH YAZIMI
VE KİMLİK ÇATIŞMALARI**

Alevi Kürtlerde köken arayışları

C. kardeşlerle 1995 yılında Batı Avrupa'nın bir şehrinde karşılaştım. Çok az Türkçe konuşabilen bir Dersimli anne ve babanın, 33 ila 45 yaşları arasındaki dört erkek çocuğuydular. Kardeşlerden en büyüğü, hararetli bir şekilde asıllarının Türk olduğunu söylemekteydi. Sonradan tanıştığım çocukları ise 10 yıl öncesinde Kürt gecelerine ilk kez babaları tarafından götürüldüklerini ve şimdi de kendileri bu tür etkinliklere katılmaya devam ettikleri için onunla büyük sorunlar yaşadıklarını anlatmaktaydılar. İkinci kardeş, kendisini herhangi bir etnik kökene bağlamayı tercih etmiyordu. Anne ve babasının Kürt olduğunu belirtiyor ama bunun kendisi için bir şey ifade etmediğini söylüyordu. İkinci C., başkalarının kendisini "solcu bir dünyalı" olarak tanımlarını istiyordu. Kardeşlerden üçüncüsü, Kürt olduklarını savunuyor ve diğer kardeşlerini inkarcılıkla suçluyordu. En küçük C. ise "Alevi" olduğunu belirtiyor ve bunun kendisine bir millete bağlı olmanın ötesinde bir bütün olarak yeterli "yaşam felsefesi" sunduğunu söylüyordu.

C. kardeşler, aynı anne ve babadan dört farklı kimliğin doğabileceğinin mümkün olabileceğini gösteren çarpıcı bir örnek. Dört kardeş de savundukları kimlikler arasında nitel farklılıklar görmüyordu. Her biri kendi seçimini diğerlerinden üstün tutmakta, bunu öteki kardeşlere dayatmakta ve bu da onlar arasında sonsuz tartışma ve kavgınlıklara yol açmaktaydı. Aslında tablo bu yanıyla Alevi Kürt¹ topluluğunu bilen birisi için o kadar da yabancı değildir. Bu grup içerisinde bölgeler, kuşaklar, cinsiyetler ve hatta örnekte görüldüğü gibi kimi zaman da kardeşler arasında farklı kimlik oluşumlarına tanık olunabilir. Yine buna paralel olarak bu gruba mensup birçok kişide kısa sayılabilecek zaman dilimleri içerisinde kimlik değiştirme gibi bir olguyla da karşılaşılır. Yakın bir zaman öncesine kadar “solcu” veya “Alevi” olarak tanıdığınız kişi, kısa zaman sonra ateşli bir “Kürt ulusalcısı” veya bir “halis Türk” olarak karşınıza çıkabilir. Ya da geçmişte etnik ve dinsel olguları göz ardı eden “sol” kimlikli kişiler, şimdi “Alevici”, “Kürtçü” veya son etapta “Dersimci-Zazacı” olabilir ve beklentinizin üstünde bir kararlılıkla yeni kimliklerini savunabilirler.

Burada en az kimlik seçimindeki çeşitlilik ve değişkenlik kadar, kişilerin yeni kimliklerini destekleyecek, birbirinden farklı tarihsel verilere başvurmaları ve bunları kullanmakta gösterdikleri katı tutum da ilgiye değerdir. Konunun izahı için yeniden C. kardeşlere dönelim.

En büyük kardeş, Türklüğünü kanıtlayabilmek için sürekli 16. yüzyıla atıfta bulunmaktaydı. Ona göre kendileri, bu yüzyılda Yavuz Sultan Selim’in baskılarından kurtulmak için dağlık Dersim bölgesine sığınan, Horasan kökenli Alevi Türkmen aşiretlerinden gelmekteydiler. Aradan geçen dört

1 “Alevi Kürt” olarak nitelendirdiğim grup içerisinde birçok kişinin kendisini “Kürt” olarak görmediğini belirtmeliyim. Burada işlenen sorunları kapsayan daha uygun bir sıfat bulunmadığı için bu kullanılmıştır. Konu makalenin akışı içerisinde açıklığa kavuşacaktır.

yüzyıl içerisinde dilden sosyal yapıya kadar değişen hiçbir şey onun öz kimliğine kayda değer bir şey katmamıştı. İkinci kardeş için geçmiş, lokal düzeyde yaşanan olaylardan çok, bölgesel ve evrensel sosyal isyanlar ve devrimci kişilikleri tanımakla başlamaktaydı. Örneğin Şeyh Bedrettin, Pir Sultan, Fransız Devrimi ve 20. yüzyılın sosyalist devrimler tarihi her şeyden önce bilinmesi ve aktarılması gereken konulardır. Bu aktarımın hangi dille yapıldığı da o kadar önemli değildir. Kürt olan C.'nin tarih kuramının merkezini, 1938 yılında ailesinin ve tüm Dersim bölgesinin toplumsal yapısını derinden etkilemiş olan olaylar oluşturmuyordu. Sözü edilen yıl bölgede yaşanan kanlı gelişmeler, kendilerinin Türk veya yalnız Alevi olmadıklarını ispatlamak için yeterliydi. Ayrıca atalarının Kürtçeden başka bir dil bilmemeleri de, onun Kürt olduklarını kanıtlamak için sıkça vurguladığı bir başka olguydu. Alevi olmakla yetinen dördüncü kardeş ise tarihini, 680 yılında Kerbela'da yapılan katliamla başlatmaktaydı. O, bu tarihten itibaren mensubu olduğu Şii-Alevi topluluğun egemen Sünni İslâm'la girdiği sürtüşmede aldığı şekil ve bunun tekrarlanan tarihsel çatışmalarını bilmek ve anlamakla yetinmekteydi.

Kendisini Kürt olarak adlandıran C. hariç, diğer kardeşlerin, "seçtikleri" kimlik için aktardıkları tarihsel veriler içerisinde, onlara en yakın olan ve doğal olarak en fazla etkilennemeleri gereken Dersim tarihinin anılmaması ve yine her üç kardeşin anadillerine karşı gösterdikleri ilgisizlik şaşırtıcıdır. Yukarıda da belirtildiği gibi bu ilginç tutum C. kardeşlerle sınırlı değildir. Özgeçmişlerine ve kültürlerine karşı aynı davranış biçimlerine, değişik varyantlarıyla tüm Alevi Kürtlerde rastlanılabilir. Bu yazıda da, Dersimliler bazında bu grup içerisindeki kimlik gelişiminde tarihin ve toplumsal hafızanın rolü, bunların oluşum biçimleri ele alınacak. Burada, 1938 yılında Dersim'de yaşanan olaylar ve bölge halkı-

nın bu olaylara yaklaşımı yazının kritik noktasını oluştura-
cak. 1938 yılı, bu topluluğun yakın geçmişinde yaşadığı bir-
çok yönüyle sarsıcı sorunlarla eşanlam ifade etmesinden do-
layı seçildi. Yazı, kendi tarihlerini kimlik seçiminde düşünce
dışına iten Dersimlilerin geçmişleriyle olan ilişkilerinin ev-
rimi ve bu evrimi etkileyen faktörler üzerinde durmakta.²
Aynı zamanda C. kardeşlerde somutlaştırdığımız, bir toplu-
luk ve aile içinde zıt kimliklerin nasıl ve neden mümkün ol-
duğuna en azından tarihsel ve hafıza boyutuyla açıklık geti-
rilmeye çalışılacak.

Kimlikte tanıklık ettiğimiz dinamizmin gelişim ve algılan-
ma noktasında uğradığı değişimleri anlayabilmek için her
şeyden önce bu grubun son yüzyıllık süreçte yaşadığı top-
lumsal değişimlerin politik ve sosyo-kültürel boyutu, bu de-
ğişimlerde rol oynayan olguları ve bunların tarihi yorumla-
ma üzerindeki etkilerinin işlenmesi gerekecek. Şunu da be-
lirtmem gerekiyor ki, burada irdelenmeye çalışılan olgular
oldukça az yazılı geçmişi olan bir toplumun düşünsel dün-
yasıyla alakalı olduğundan, sorularımız hakkında kabul edi-
lebilir sonuçlara varabilmemiz için dolaylı ve farklı nitelik-
ler taşıyan kaynaklara başvurulacak. Değişik başlıklar altın-
da verilecek bilgilerin birbirleriyle kopuk görünümünü okuru
şaşırtmamalı.

Makalenin akışını bundan sonra üç konu belirleyecek: 1)
1938 olaylarının resmî (yazılı) ve resmî olmayan (sözlü) ak-
tarımı 2) 1938 bağlamında tarihyazımının yazıda ve hafıza-
da şekillenişiyse bunların birbirlerini doğrudan ve dolaylı et-
kileyişleri 3) Tarihyazımı ve sözlü hafızanın yapısıyla sosyo-
kültürel olgular arası ilişkiler.

2 Öncelikle bu makale kendisini "Kürt", "Dersimli" veya "Zaza" olarak gören,
tarihlerini bu çerçevede sahiplenene ve biçimlendirmeye çalışan kesimleri kap-
samamaktadır. Bu çevrelerin geçmişleriyle uğraşma yöntemleri ayrı bir yazı-
nın konusu. Buna rağmen, bu makalede yapılacak tespitlerin bir kısmının bu
kesimler için de geçerli olduğunu belirtmek gerekiyor.

1938'e giden yol: Olayların kısa bir tekrarı

1938 yılında Dersim bölgesinde yaşanan “tedip ve tenkil” operasyonlarının ilk tasarımı 1925 Şeyh Sait İsyanı sırasında yapılır. 1925 isyanı, Cumhuriyet’in kurulmasından iki yıl sonra başlamış ve beklenmedik hızla yayılmıştır. Şeyh Said liderliğinde Kürtler, Ankara’daki yöneticilerin bölgelerinde sosyo-kültürel (dinsel) ve etnik değişiklikler yaratmaya yönelik girişimlerini kabul etmediklerini ilan etmekteydiler. Politikalarında ısrarlı olan Mustafa Kemal ve yandaşları, Şeyh Said isyanını bir uyarı olarak algılamış ve bundan sonra da bölgeden gelebilecek tepkilere karşı özel tedbirlerin alınmasını kararlaştırmışlardı. Bu doğrultuda, 26 Mayıs 1925 tarihinde bölgede genel temizlik yapılmasına karar verildi. Şeyh Said İsyanı’na doğrudan katılmamış olmasına karşın Dersim’de temizlik yapılması gereken bölgeler arasında yer almaktaydı.³ Buraya yönelik yapılan planlama gereğince ilk önce Koç Uşağı (Qozu) aşireti, sonra sırasıyla Hozat, Ovacık ve Doğu Dersim’de muhtemel muhalefet odakları ortadan kaldırılacaktı.

Böylelikle Cumhuriyet sonrasında Dersim bölgesiyle ilgilenme 1925 yılından itibaren resmen başlamış oluyordu. Geleneksel isyancı aşiret yapısının kendisini koruduğu ve etkin bir Alevi-Kürt (Kırmanc)⁴ kimliğiyle tanınan bu bölgede, politikaları uygulamaya koymanın sorunsuz olmayacağı ve bölgenin isyancı karakterinin başlı başına bir tehlike

3 Hallı, s. 145, 147. Hallı’nın Genelkurmay yayınları arasında çıkan çalışması bizzat olayların gelişimi ve resmî düzeyde algılanışı hakkında iyi bir kaynaktır. Bu paragrafta büyük orantıda bu çalışmadan yararlanılacaktır.

4 Dersim ve çevresinde Kırmanc (Zazaca) ve Kırdışki (Kırmanci) konuşan Aleviler kendilerine Kırmanc/Kırmanc derler. Bu terimin, onları çevreleyen Sünni topluluklar bağlamında ele alındığında, hem etnik hem dinsel anlam taşıdığı açıktır. “Kı(u)rmanc” kelimesinin “Kürt” olarak Türkçeye çevrilmesi tartışma konusudur. Farklı görüşler için bkz. Selcan, Çiya (1996), Çem (Deng), Malmisanij (Deng).

oluşturacağı tahmin ediliyordu. Bu konuda Dersim üzerine Osmanlının son elli yılında yapılan yarım kalan veya başarısız harekâtların doğurduğu sonuçlar bilinmekteydi. 1925 yılında Mülkiye Müfettişi Hamdi Bey tarafından hazırlanan Cumhuriyet döneminin ilk resmî raporunda bundan çıkarak öneriler yapılıyordu.

Hamdi Bey, Dersim'i "Cumhuriyet Hükümeti için bir çiban" olarak niteliyor ve tedbirler alınmadığı takdirde Kürtçülüğün hızla yayılacağı uyarısında bulunuyordu. Tecrübelerden yola çıkarak, köklü bir askerî temizlik yapılmadan bölgenin iktisat, eğitim, sağlık açılarından ve idari yönden "medenileştirilmesini" imkânsız görüyordu:

"Silah toplamak, her türlü karşı koyma araçları ve savunmadan tecrit etmek, bunun için en uygun olan mayıs ve haziran aylarında sevk edilecek düzenli askeri kuvvetle ötekilerle temas kaybetmeyecek bir suretle bir kuşatma ve tarama harekâtı yapmak, görecekları baskı üzerine dağlara çekilecek silahlı halkı da, kara ve hava kuvvetleriyle yok etmek harekette dikkat edilecek en mühim esastır."⁵

Hamdi Bey ancak böyle bir ıslahatın gerçekleştirilmesi ve bölgedeki ağa, reis ve seyitlerin uzak vilayetlere sürülmesinden sonra "25 sene devam etmek şartıyla idealist unsurları memur göndermek ve bunlara misyonerlik yaptırarak bölgedeki Kürtleri Türkleştirmek" gerektiğini öneriyordu.⁶

Dersim hakkında hazırlanan 1925 tarihli ilk rapordan, dönemin başbakanı İsmet İnönü'nün Dersim harekâtına başla-

5 Jandarma Umum Kumandanlığı (JUK, s. 200), *Dersim*. Dersim üzerine bu yıllarda yazılan raporlar Bulut (s. 124-162) ve Kalman'ın (s. 125-169) çalışmalarında da bulunabilir. Raporların orijinalleri 1932 yılında yayımlanan *Dersim* kitabından alınmıştır. Burada yapılan alıntılar için "JUK" kaynak gösterilecektir. Alıntıların bugünkü Türkçeye çevrilmesi Bulut ve Kalman'a (1995) dayanarak verilmiştir. Daha önce değinildiği gibi İletişim Yayınları da 2010'da *Dersim Raporu* adıyla kitabı tekrar yayımlamıştır.

6 JUK, s. 201.

ma kararını aldığı 1935 yılına kadar bölge hakkında başka idareciler tarafından da detaylı çalışmalar yapıldı. Bunlardan 1926 yılında Diyarbakır Valisi Ali Cemal'in Ankara'ya verdiği rapor, Koç Uşağı aşireti üzerine bir harekâtın yapılmasında etkili olacaktı. 1928 yılında, Genel Müfettiş Dr. Tali Öngören'in raporu, özellikle Dersim içinde Kürtlük faaliyetleri ve aşiretlerin toparlanmasına yönelik çalışmalar yapan kişiler hakkında bilgiler vermektedir. Genel Müfettişlik, Kürt illerine yönelik politikaları belirlemek ve bunları koordine edilebilir bir şekilde yürütebilmek için 1927 yılı Kasım ayında kurulmuştu.⁷

1930 yılında yaşanan Ağrı İsyanı'nın da Dersim hakkında yapılan çalışmaları hızlandırdığı görülür. 1930 yılının Eylül ayında Genelkurmay Başkanı Fevzi Çakmak tarafından Dersimlilerle ilgili uyarılarla dolu rapor, aynı yıl içerisinde Pülümür yöresinde birtakım aşiretlere yönelik askerî harekâtın yapılmasına neden oldu. 1930 ve 1931 yılında İbrahim Tali Öngören ve Fevzi Çakmak bölgeyle ilgili ikinci raporlarını verdiler. Çakmak, bu raporunda, Dersim'i "bir koloni olarak ele almayı" önerirken;⁸ İbrahim Tali, yeni bir harekâtın öncekiler gibi yarım kalmaması konusunda uyarmaktaydı:

"1926 da Koç uşakları üzerine yapılan tedip neticesinde bu aşiretin tamamen imha edildiğini işitmiştim. Fakat bir sene sonra yine üç kazada bu aşiretten takriben 500 hane halkının mevcudiyetini gördüm."⁹

7 Resmî söylemde Genel Müfettişlik'in kuruluş nedeni olarak şu verilir: "... sorunları birbirine benzeyen vilayetlerde, fikir, düşünce, idare ve işbirliği tesis etmek... Emniyet, asayiş ve idare amirleri arasında çalışma birliğini sağlamak..."

Beşikçi (1991, s. 34), Genel Müfettişlik hakkında şu değerlendirmeyi yapar: "... Genel Müfettişliklerin kurulmasının nedeni tamamen siyasidir. Kürt ulusal varlığını yok etmek, Kürt kişiliğini ortadan kaldırmak için girişilecek, ideolojik, politik ve askerî eylemleri koordine etmek için teşkil edilmiştir."

8 JUK, s. 219.

9 JUK, s. 211.

Yine 1931 yılında Halis Paşa –kendisi Pülümür harekâtını yöneten kişiydi–, halkın kolaylıkla kazanılabileceğini, asıl hedefin olaylara sebep olan Seyit ve ağalar olduğunu belirtiyordu:

“Seyit ve ağaların çok zalimane olan tasallut ve tecavüzünden kurtarılabilse en muti ve çalışkan bir halk kazanılmış olacaktır.”¹⁰

Raporlardan sonuncu ve en kapsamlısı dönemin İçişleri Bakanı Yardımcısı Şükrü Kaya tarafından 1931 yılında bölgeye yaptığı ziyaret sonrasında verildi. Şükrü Kaya’nın raporu, kendisinden önce yazılmış raporların sistemleştirilmiş ve genişletilmiş bir özetidir. Kaya, Dersim’in talancı yanıyla yalnızca kendisine değil onu çevreleyen bölgedeki iktisaden faal diğer topluluklar üzerinde de yıkıcı bir etkiye bulunduğunu vurguluyor ve durumun böyle devam edemeyeceğini belirtiyordu. Kaya, tüm olayların sebebi olarak Dersim’deki silahlı aşiret yapısını görmekteydi. Eğer Dersim’in bir daha rahatsızlık yaratması istenmiyorsa, burada hâkim olan toplumsal yapı tümüyle çözülmeliydi. Bu da askerî bir hareket yapılmadan gerçekleştirilemezdi. Kaya, üç yıl sürecek askerî uygulamaların yanı sıra idari, iktisadi ve sosyal tedbirlerin de yürürlüğe konulması gerektiğini vurgulamaktaydı. Ancak böyle bir girişimle Dersim’in bir daha sorun yaratamayacağını, bu yüzden 1932 yılında zaman kaybetmeden uygulamaların başlatılmasını önermekteydi.¹¹

Tüm istemlere rağmen Dersim’e yönelik harekâtın sürekli ertelenmesinin ana nedeni Ankara’nın Dersim dışında tehlike oluşturan Kürt bölgelerine öncelik vermesiydi. İbrahim Tali, 1931’deki raporunda bu politikayı şöyle ifade ediyordu:

10 JUK, s. 219.

11 JUK, s. 233.

“İçte genel isyan beklenemez. Tehlike, hudut dışından gelen silahlı saldırılarla evvela hudut halkı ayaklandırılarak kendilerine katıp, yakın hükümet merkezlerini işgal etmek ve genel bir isyan ortaya koymaktır... hudut bölgesinde silahtan arındırmak işi Dersim’in ıslahından önce yapılmalıdır... Dersim hakkında kati bir tedbir alınmak lüzumu var ise evvelki işarlarında teklif ettikleri esaslar dahilinde Dersim işini kökünden halledecek kuvvet ve kudrette bir harekete taraftar olduklarına ve mamafih müfettiş umumilik mıntıkası dahilinde Dersim işinden evvel temizlenmesi lazım gelen Sasun ve Mutki gibi mühim mıntikalar olduğu mütalaa olarak bildirilir.”¹²

Dersim harekâtı için nihai karar, dönemin başbakanı İsmet İnönü tarafından, 1935 yılında, Doğu illerine yaptığı bir ziyaret sonrasında alındı.¹³ İnönü, Dersim harekâtının artık ertelenemeyeceğini, aksi takdirde kısa sürede Erzincan gibi Türk yerleşim alanlarının “Kürt merkezleri” haline dönüşebileceği uyarısını yapıyordu. Üç yıllık bir dönem zarfında bölgenin tüm yetkilerle donatılmış bir vali tarafından idare edileceği özel bir yönetimin inşasını ve o ana kadar yapılmamış Türkçe eğitimin gerçekleştirilmesini istemekteydi.¹⁴ Bu öneriler aynı yılın son ayında “Tunceli Vilayetinin İdaresi Hakkında Kanun” adı altında resmîleştirildi. 2 Ocak 1936 yılından itibaren yürürlüğe giren kanun, 1

12 JUK, s. 215.

13 İnönü'nün ziyareti 1934 yılının Haziran ayında çıkartılan İskan Kanunu sonrası gerçekleşmişti. 29 maddelik İskan Kanunu, Türk kültürüne bağlı olmayan grupların, Türklerin yoğun olarak yaşadığı bölgeler içerisinde dağıtarak Türkleştirilmesini hedeflemekteydi. Bkz. Beşikçi, 1977 s. 132-154.

14 Gelişmeleri detaylı bir şekilde aktaran ve bizzat İnönü ile gezilere katılmış kişi Naşit Hakkı Ulug'dur. Ulug, 1925 yılından itibaren Dersim'le gazeteci ve milletvekili sıfatıyla ilgilenmiştir. Bkz. Ulug, 1939. Ayrıca bkz. Mumcu, 1993, s. 118-9.

Ocak 1940'a kadar geçerli kaldı. Dersim, yeni adıyla Tunceli, 6 Ocak 1936'da kurulan ve sorumluluğuna General Abdullah Alpdoğan'ın getirildiği (Bingöl, Erzincan ve Elazığ'ı da kapsayan) 4. Genel Müfettişlik bölgesine dahil edildi.¹⁵

Tunceli Kanunu'nun arz ettiği uygulamalar hızla gerçekleştirilmeye başlandı. Askerî abluka altında 1936 yılı boyunca silah toplama, aşiret nüfuslarının tespiti, istihbarat, askere alma ve vergilendirme gibi faaliyetlerin yanı sıra bölgenin denetimini kolaylaştıracak yol ve karakol yapma işlerine de başlandı. 1936 yılında Dersim'in dağlık iç bölgeleri hariç, her yerde, özellikle silah toplama, yol ve karakol yapma işleri başarıyla gerçekleştirildi. Dağlık alanlarda yürütülmesi gereken çalışmalar 1937'ye bırakıldı. Devlet otoritesinin en az etkili ve silahlı aşiretlerin en yoğun olduğu bu bölgelerde aynı işlemlerin yapılmasının sorunsuz olmayacağı tahmin ediliyordu.¹⁶ Nitekim hedef konumunda olan aşiretler ve liderleri, kendi etnik ve sosyal varlıklarını hedef alan bu *temizlik* hareketine karşı 1936'da çalışmalar başlatmışlardı.

Yukarı Abbasan aşiretinin reisi Seyit Rıza'nın öncülük yaptığı bu çalışmalar, aşiretler arasında geniş ittifak yaratmayı ve gerekirse silahlı bir direnişi başlatmayı hedeflemekteydi. Aşiretler arasında yaşanan sorunlar büyük bir koalisyonun yaratılmasını olanaklı kılmadı. Altmışın üzerinde aşiretin yaşadığı Dersim'de, Seyit Rıza ve yandaşları yalnız iç Dersim'in Haydaran, Demenan ve Bahtiyaran aşiretleriyle bir direniş cephesi kurabildiler.¹⁷ Başlangıçta bu güce dahil

15 *Tunceli Kanunu*'nun yapılışı ve uygulanışıyla ilgili gelişmeler için bkz. Beşikçi, 1991.

16 Bkz. Hallı, s. 377. Bu bölgelerdeki aşiretler hakkındaki uyarılar 1920'li ve 30'lu yılların başlarında hazırlanan raporlarda da yapılmaktaydı. Örnekler için bkz. JUK, s. 193, 206, 240.

17 Dersim'deki gelişmeleri, duygusal ve kimi yerde abartılı bir tarzla yazsa da, en iyi aktaran kişi Dersimî'dir; bkz. Dersimi, 1988, s. 259-321. Kendisi, 1926'dan itibaren bizzat Dersim içinde yaşamamış olması ve 1937 Eylülü'nde yurtdışına çıkmasına rağmen, olayları yakından izlemeye devam etmiştir. Kitabının

olan Yusufan ve nüfuslu Kureşanlar, 1937 yılında, içlerindeki küçük gruplar dışında tarafsız kalmayı tercih edeceklerdi. Seyit Rıza'ya yakınlığıyla bilinen Hozat ve Çemişgezek yöresinde yaşayan isyancı Qozu (Koçan) aşiretinin 1926 harekâtından aldığı darbeler ve nüfus kaybından dolayı ciddi bir katkısı olmadı. Ovacık yöresinde bu cepheye katılabilecek Kalan aşireti ise Seyit Rıza ile olan sorunlarından dolayı 1936 yılında silahlarını önemli ölçüde teslim etti ve 1937 harekâtı karşısında tepkisiz kaldı.

Ordu birlikleri 1937 ilkbaharında yeniden çalışmalarına başladıklarında Demenan ve Haydaran aşiretine mensup kişiler 20-21 Mart akşamı kendi bölgelerine girişi sağlayan Harçık Köprüsü'nü yıkıp, telefon hatlarını tahrip ettiler.¹⁸ Ordunun ulaşım ve iletişim araçlarını hedefleyen eylemler kısa süre sonra başka yerlerde de gerçekleştirildi. Bizzat askerî hedeflere yönelik ilk eylem, 26 Nisan günü Sin bucağında bir karakolun tahribiyle başladı. Mayıs ve Haziran ayı boyunca direnişçiler askerî hedeflere yönelik saldırılarını sürdürdüler. Mazgirt gibi ilçelerin ele geçirilmesi ancak yoğun askerî önlemlerle engellenebildi.

İlk olaylardan sonra bölgeye sürekli yeni askerî birlik ve araçlar gönderildi. Yapılan geniş çaplı hazırlıklar sonucu, 22 Haziran'da ilk askerî harekât başlatıldı. 1937 yılında yapılan operasyonlar, bizzat saldırıları yapan dört aşiret ve bunların sorumlularını yakalamaya yönelikti. Seyit Rıza'nın yakalandığı 10 Eylül'e kadar sürecek operasyonlar, bölgedeki direnişçi aşiretlerin silahlı gücünü ve liderlerini önemli ölçüde etkisiz hale getirdi. Son olarak Seyit Rıza'nın ele geçmesiyle, 12 Eylül'den itibaren merkezî harekâtın durdurulması, tak-

taşıdığı en önemli eksiklik, gelişmelerin daha çok Batı Dersim halkasını işlemiş olmasıdır. Olayların Doğu Dersim boyutu için bkz. Dr. Şıvan Kırmızıtoprak, s. 89-100; TKSP; Çem, 1995, s. 160-186; Kalman, 1995, s. 245-342.

viye edilen birliklerin geri çekilmesi ve meselenin bölge valiliğine ve onun komutanlığı dahilindeki askerî güçlere bırakılması kararı alındı.¹⁹

Büyük çaplı operasyonlar yerini lokal düzeyde rutin tarama işlerine bıraktı. 1937 sonbaharı boyunca bu tür faaliyetler devam etti. Askerlerin keyfi uygulamaları ve genel tedirginlik, Ocak 1938'de Ovacık'ın Mansur köyünde Kalan aşiretine mensup kişilerin beklenmedik saldırılarına neden oldu. Bu olayda 9 askerin ölmesi, Genelkurmay'ın ilkbahardan itibaren Dersim geneline yönelik yeni bir harekâtın yapılması kararını almasına yol açtı. Mart ayından itibaren asker takviyeleri yapıldı ve 12 Haziran'da ilk harekâta başlandı. Harekâtın birinci hedefi isyana yeni katılan Kalan bölgesi aşiretleri ve yanı sıra "Haydaran ve Demenan aşiretlerinden geri kalanları temizlemek" olarak belirlenmişti.²⁰

Harekât yoğun uçak saldırıları ve köy yakmalarla başladı. Hedefteki aşiretlerin kırım korkusundan teslim olmaya yanaşmamaları, korunmak için saklandıkları vadileri terk etmemeleri ve az sayıdaki silahlı mensuplarıyla askerî saldırılara cevap vermeleri, bölgede istenilen "temizliğin" gerçekleşmesini engellemekteydi. Bunun üzerine 30 Haziran'da Başbakan Celal Bayar, "Dersim meselesini kökünden halletmek için orduya görev verileceğini" Meclis'e bildirdi.²¹ 14 Temmuz'da Genel Müfettişlik'in, "Demenan ve Kalan haydutlarının imhasını" istemesinden sonra ilk toplu katliamlar yapılmaya başlandı.²² Buna rağmen, hedef halinde olan aşiretler –ki bunlara Qozu aşireti de katılmıştı– teslim olmak yerine, 1938 yılında ilk kez karşı tarafa artan sayıda kayıplara neden olacak saldırılara başladılar.

19 Hallı, s. 407-8.

20 Hallı, s. 417.

21 Hallı, s. 431.

22 Hallı, s. 434.

27 Temmuz 1938'de Genelkurmay Başkanlığı bütün Tunceli yöresini kapsayacak iki harekâtın daha yapılmasına karar verdi. 10-17 Ağustos ve 6-16 Eylül arası yapılması planlanan bu harekâtların dış bölgelere kaçışları engellemek için bütün Tunceli ilinde aynı anda başlaması, kısa zamanda ve kesin bir şekilde yapılması isteniyordu. Temizlik harekâtının tespit edilen iki yasak mıntıkada (birincisi Kalan-Demenan, ikincisi Qozu bölgesi) derinlemesine ve diğer bölgelerde genel yapılması emrediliyordu. Yine önceki harekâtlar süresince Tunceli il sınırları dışına çıkmış veya kaçmış Der-simlilerin de toplanması ve geldikleri bölgelerdeki sorumlu ordu birliklerine teslim edilmesi istenmekteydi. Ayrıca operasyon bölgesindeki, özellikle ağa ve seyit ailelerini içeren beş ila yedi bin insanın batıya sürülmesi kararlaştırılmıştı.²³

Toplam 17 gün sürecek bu operasyonlarda bölge hiçbir zaman tanık olmadığı katliamları görecekti. Yasak mıntika olarak ilan edilen yerlerde bu zaman içerisinde tespit edilen ve ele geçen insan kabileleri neredeyse tümünden yok edildi. Yine hedef halinde olan aşiretleri barındıran veya saklayan köyler ve aileler de aynı akıbete uğradılar. Bunun dışında olaylara karışmayan bölgelerde de beklenmedik bir şekilde, bir veya birkaç aile olmak üzere –genelde bölgenin ileri gelen seyit ve ağa aileleri– tümünden yok edildiler.

Genelkurmay'ın 19 Eylül'de yayımladığı bir bildirgede son iki harekâtın başarıyla sonuçlandığı, artık tüm Tunceli yöresinde bir daha genel isyan tertipleyecek aile, kişi ve böyle bir cesaretin kalmadığı ilan edilmekteydi. Genelkurmay kaynakları, yalnız 17 gün süren son iki operasyonda, 7.905 kişinin ölü ve sağ ele geçtiğini bildirmekteydi.²⁴

Toplam iki yıl süren askeri harekât sırasında öldürülen ve yine harekât sonrası sürgüne gönderilen insan sayısı hak-

23 Hallı, s. 438.

24 Hallı, s. 478.

kında güvenilir bir kaynak ve belge yoktur. Askerî kaynakların, yalnızca, “arama ve taramada buralarda saklanan haydutlarla yapılan müsademelerde 300 kadar imha edildi” ya da “haydutlara öteden beri yataklık ve şerirlik eden Zımbık, Hiç, Kırnık ve Bornak köylerinde 395 haydudu ölü olarak ele geçirildi” olarak aktardığı²⁵ sayıların arkasında yaşananlar, ancak olayların tanıklarının hafızalarına başvurularak daha fazla aydınlatılabilir.

Hatırlamak ya da “mutsuz tarih”e dair yorumlar²⁶

1. “Biz Sarı Saltıklar’danız. Hozat’ın Karaca köyünde kalırız. Dersim’de küçük bir aileyiz ve burada sayılı ailelere pirlilik yaparız. Asıl taliplerimiz Erzincan, Sivas ve Erzurum’dadır... Bizim olaylarla hiçbir alakamız yoktu. Zaten dinî vasıflarımız ve inançlarımız, bizlerin silah bulundurmasını da yasaklıyordu. Aşiretler arasındaki sorunlarda bize başvurulur ve biz de bunları kanlı çatışmalara dönüşmeden çözmeye çalışırdık...

Ailemizin Seyit Rıza ile arası iyiydi. Seyit Rıza birkaç kez köyümüze gelmiş ve ben de onu görmüştüm. Oldukça güzel bir soydandı...

1938’de askerin köyümüze doğru geldiğini duyduğumuzda, ailemin de içinde yer aldığı bir bölüm köyü terk etme kararı aldı. Bir bölüm ise köyde kalmayı tercih etti. Onlar, olaylarla ilişkileri olmadığından askerlerin kendilerine bir şey yapmayacaklarına inanıyorlardı. Köyümüzün insanları Türkçe de bildiklerinden, kendilerine inanılacağını zannediyorlardı. Biz, köye yakın bir ormanda saklanıyorduk. Aradan bir gün geçtikten sonra büyüklerden biri-

25 Bu ve bu türden diğer örnekler için bkz. Hallı, s. 429-477.

26 Bu paragrafta yapılan aktarımlar, eğer kaynak verilmemişse, özel kayıtlara dayanmaktadır.

si gizlice köye gitti. Geldiğinde üzücü haberi getirdi. Köyde kalan 33 kişi süngülenerek öldürülmüş ve köyün aşağısında bir tarlaya bırakılmışlardı. Süngüyle öldürmelerinin sebebi ise çevredeki köylerin ve dağdakilerin duymamasıydı. Ağlamalar sızlamalar günlerce sürdü. Yanımızda ekmek de yoktu. Aşağıımızdan askerler geçtiğinde çocukların ağlama sesleri duyulmasın diye, ağızları sıkıca tutulurdu. Dağlarda 10 güne yakın aç-susuz kaldık. Sonra aşağı köylülerden birisi geldi ve operasyonların durduğunu, askerlerin geri çekildiğini ve af çıktığını söyledi. Köyümüze geri döndük.

Öldürülen kişiler, o tarlada toplu bir şekilde gömülmüşlerdi. Söylendiğine göre, bir ihbardan dolayı öldürülmüşlerdi. Köyümüzün seyitleri bölgenin ileri gelen aşiretlerine 'devlete karşı gelmeyin' dememişler diye bu kırım yapılmıştı. Aynı şeyler, Hozat'ta Ağuçan ve Kureşan seyitlerine karşı da yapıldı. Ağuçanlardan bir kısım evlerinde yakılarak öldürülürken, Kureşanları ise Hozat Deresi'nde vurdular...

Sonra sürgünler başladı. Bizden amcalarım için Eskişehir'e sürgün kararı çıkmıştı. Onlar daha Elazığ Kesiri'de beklerken –tren buraya kadar geliyordu–, kendilerine bir takım eşya vermek için yanlarına gitmiştik. Orada çok insan bekletilmekteydi. Tüm kadınlar tıraş edilmişlerdi; kendilerine bitlenmeye karşı yapıldığı söylenmişti. Saçlar kenarda bir yerde toplanmıştı; kadınlar ise utançlarından yüzlerini kapatıyorlardı."

2. "Yaz ayı idi. 300-400 kişilik bir Haydaranlı erkek grubunu bizim köyümüzün önünden Mazgirt'e doğru götürdüler. Biz, Nazmiye'nin Qıl köyünde otururduk. Aradan kısa bir zaman geçtikten sonra bir o kadar büyük kadın ve çocuktan oluşan grubu bizim köyümüze yerleştirdiler. Qıl'da her aileye birkaç Haydaranlı düşmüştü. Bunlar eşya ve davarlarıyla gelmişlerdi. Sürgüne gideceklerini söylüyorlar-

dı. Dediklerine göre, erkekler yerleşmek ve aileleri için hazırlık yapmaları için önceden götürülmüşlerdi. En güzel elbiselerini giyinip gelmişlerdi; herhalde gerçekten de inanıyorlardı. Yedi veya sekiz gün bizim köyde kaldılar. Normal hayatlarını sürdürdüler. Sonra başka yerlerden de birkaç kabile insan getirip, bizim köydeki Haydaranlılarla birlikte alıp götürdüler. Çok zaman geçmedi; Qıl'ın aşağısındaki tepenin arkasında bulunan dere ağzında hepsini kurşuna dizdiler. Onların bağırımları gökyüzünü çatlatıyordu. Havada yalnızca insan ve elbise parçaları gözüktüyordu... Ölüleri orada bıraktılar. Kimse yanaşmaya cesaret etmiyordu. Bir ay kadar orada kaldılar ve kokudan kimse oradan geçemiyordu. Haydaranlıların çoğunu böyle 'sürgüne gideceksiniz' diye teslim alıp kırdılar. Dediklerine göre, önce götürülen erkekler de Mazgirt tarafında kurşunlanmışlardı."²⁷

3. "1937 yılında Mercan bölgesinde bir tek silah bile patlamadı. Olaylar bizim aşağıımızda, Seyit Rızagillerin tarafında oldu. Biz yalnızca çatışmaları duyuyorduk. Kış geldiğinde bizim yöredeki insanlar arasında bir tedirginlik başladı. Silah toplama ve askere alınma işleri her bölgede beş-on kişilik jandarma birlikleriyle devam ediyordu. Kimileri ilkbahar geldiğinde bu yörede de kırım yapılacağını söylüyordu. İşte böyle bir an da, herhalde Ocak ayındaydı, Keçel Uşağı'na ait Mansur köyünde, askere alma işini yapan dokuz askerin öldürüldüğü haberi geldi. Askerler köyde bir evde yemek yerken köylülerin saldırısına uğruyorlar. Bu saldırıyı da köylüler silahları olmadığından balta ve kazma gibi şeylerle yapıyorlar. Keçeller buradan aldıkları silahlarla başka olaylar da gerçekleştirdiler. Birkaç yerde devriye gezen jandarmaları durdurup soydular. Sonra daha fazla silah ele geçirebilmek için Diz karakoluna baskın düzenlediler.

27 Hollanda Dersim Vakfı arşivinden alınmıştır.

Askerlerden bir onbaşı hariç hepsi teslim oluyor. Yalnız o onbaşı korkusundan kendi üzerinde bir el bombası patlıyor. Karakol denen şeyi de zaten beş-on jandarma bekliyordu. Sonra Diz karakolunu kurtarmak için Ovacık'tan gelen bir bölük asker Haremi Deresi'nde pusuya düşürüldü. Bunlardan da altı tanesi öldürüldü. Diz'de teslim olan askerler bölgedeki Pirlerin araya girmesiyle öldürülmeyip, Ovacık'ta hükümete teslim edildiler. Bu arada aşiretler de birbirleriyle görüşüp ittifaklar yapıyorlardı...

Ovacık'ın en büyük karakolu Zeranik'teyti. Bütün silahların orada toplandığını söylüyorlardı. Nisan ayının ortalarındaydı, karlar erimeden orayı da basma kararı aldılar. Yüze yakın adamla, çoğunluk Keçel uşağındandı, gidip orayı bastılar. Elleri en fazla yirmi silah vardı. Başarısız oldular ve Kürtlerden önemli bir silahşor burada vuruldu. Askerin gelmesi an meselesiydi...

Mayıs'ın on biriydi. Askerler birden Mercan Boğazı'nın girişinde olan Hopik köyünde göründüler. Artık kaçmanın zamanı gelmişti. Aslında babam ve bana kalsaydı biz bölgeyi çok öncelerden terk edecektik. Fakat ne annem, ne de bizden şüphelenen isyancı aşiretler buna müsaade ediyorlardı. Annem dizlerine vurup, malını, evini ve akrabalarını bırakamayacağını söylüyordu. Aşiretler ise bizim gidip teslim olacağımızı ve askerın önüne düşüp yer göstereceğimize şüpheleniyorlardı. Ama asker artık Hopik'teydi. Böyle durumlarda aşiretlerin savaşçıları, aileleri ve malvarlıklarını korumaya almak için dağlardaki vadilere gönderiyorlardı. Olayları yapanlar Axfanoz Vadisi'ne çekiliyorlardı. Bizler de Munzur Dağları'na çekilmeye başladık. Asker gözümüzle görebileceğimiz bir mesafeden bizi izliyordu. Henüz bir metreyi aşkın kar vardı ve onlar pusulardan korktukları için ağır tempoyla, bölgeyi tarayarak ilerliyorlardı.

Bizler yola düştüğümüzde yanımızda elliye yakın hane vardı. İlk yaylaya vardığımızda beş yüzün üzerinde insan olmuştu. Çoğunluk kadın ve çocuk. Günde de ancak üç veya dört kilometre yürüyebiliyoruz... Üçüncü gündü ve Erzincan yaylalarına gelmiştik. Munzur Dağları'nın tam ortasıydık. Grup iki kafiye ayrıldı. Küçük bir bölüm Koçgiri dağlarına doğru yola çıktı. Biz ise Erzincan'ın Munzur eteğindeki Sürbahan, Ergen gibi köylere gidecektik. Henüz sabahı ve durduğumuz yere bir elçi geldi. Bizim kafiye kalan İsmail Ağa göndermişti. İsmail Ağa babamı istiyordu. Bir grup oluşturup, bizi izleyen askerlerle görüşmeye gitmek istediğini ve babamın da bu gruba katılmasını istiyordu. Babam kabul etmedi ve çok kızdı. Buranın artık Mercan olmadığını ve İsmail Ağa'nın ağalığının da burada geçerli olmadığını söyledi. Elçi geri döndü. İsmail Ağa on iki kişilik bir grup oluşturdu. Grubunda biraz Türkçe bilen birisi de vardı. Bu kişi zamanında Erzincan'da çobanlık yapmış ve Türkçeyi burada öğrenmişti. Bir de, nereden bulmuşsa, İsmail Ağa'nın elinde bir Türk bayrağı vardı. Askerlerin önünde yol gösteren Dile Xelê İsmail, Ağa'nın kirvesi oluyordu. Herhalde Ağa ona da güveniyordu. İsmail Ağa, kirvesi ve elindeki Türk bayrağı aracılığıyla askerlere, kendisinin olaylara karışmadığını ve ehl-i muti olduğunu söyleyip, köyünde kalan eşyalarını almasına izin verilmesini isteyecekti. O zamanlar devlete karşı gelmeyenlere 'ehl-i muti' diyorlardı. Babam, 'kendisinin bayrağı ve askerinin önünde gezen kirvesi var, bizim neyimiz var?!' diye kızıp durdu... O gün fazla yol alamadık. Sabah olduğunda aşağımızdan gelen silah sesleriyle uyandık. İsmail Ağa ve adamlarını kurşuna dizmişlerdi. Babam, hızla toparlanmamız ve hemen yola çıkmamızı söyledi. 'Eğer asker bizi bu dağlarda yakalarsa, hepimizi öldürür' diyordu. Bir an önce Erzincan köylerine ulaşmak için yola çıktık...

İlk köylere ulaştığımızda, oraların da askerler tarafından tutulduğunu gördük. Veli Dede vardı, ağlamaya başladı. 'Bizi kıracaklar' diyordu. Kadınlar da ağlıyordu. Askerler, bizim çıkacağımız tepeyi tanıyorlardı. Çaresizdik. Hızla bir karar alındı: İlk önce genişlemesine davarları tepeye sürecektik. Böylelikle bizim sıradan köylü olduğumuza inanabilirlerdi. Biz malı sürdük. Tepeye ulaştığımızda gerçekten de ateş kesildi. Hayvanlar dereye indiler. Babam da küçük kardeşimi kucağına alarak dereye indi. O, kafilemizde Türkçe bilen iki kişiden birisiydi. Bir süvari birliğiyle buluştular. Onu arkalarına alıp götürdüler. Bizi de toplayıp Ağbaba köyü önüne getirdiler. Bir saat sonra babam ve askerler yanlarında ekmek ve yemekle geldiler. Günlerin açlığını çekiyorduk. Babam askerlere, bizim sıradan köylü olduğumuzu, olaylarla alakamız olmadığını ve bizim de eşkıyadan kaçtığımızı söylemişti...

Bizleri civar köylere dağıttılar. Üç-dört ay kadar orada yaşadık. Büyükler, Erzincan'da yapılmakta olan demiryolunda çalışıyorlardı. Sonra, herhalde Eylül ayıydı, askerler gelip bizi toplamaya başladılar. Geldiğimiz köylere geri gitmemiz gerektiğini söylüyorlardı. Babam şüphelenmiş olacak ki, beni sakladı; herhalde neslimiz tükenmesin diye yapmıştı. Fakat dayanamadım, ben de peşlerine takıldım. Değişik yerlerdeki insanları Sürbahan'da topladılar. 'Zini Gediği'nden köylerinize gideceksiniz' diyorlardı. Bizden sorumlu yüzbaşı merhametli bir adamdı. Herhalde bir bildiği vardı. Her on dakikada bir mola verdirtiyordu. Son molada Sürbahan karakolundan atlı askerler bize ulaştı ve müjde istediler. Kimileri şaşırmışlardı. Kırım bitmiş, bizlere af çıkmıştı. Sonradan bizden önce götürülen grupların Zini Gediği önünde öldürüldüklerini duyacaktık. Bizi doğrudan Erzincan'a getirdiler. Buradan da trenin geldiği Iliç'e. Oradan da sürgüne; biz ve bir başka Mercanlı aile Çankırı'ya gidecektik."

4. "Xormekliler (Hormekliler), Nazmiye'nin Cıwrak köyünde otururlar. Aşiret tarihi, Varto, Bingöl ve diğer yörelerdeki Xormeklilerin hepsinin Cıwrak'tan dağıldığını söyler. Dersim içerisinde küçük bir topluluk geriye kalmıştır. Aşiret üyelerinden Süleyman, bu yüzyılın başlarında bölgenin güçlü ağalarından Muhammed ve Çarekanlı Mustafa Ağa'nın haraç alma girişimlerine karşı duruşuyla ün yapar. Aşiret içerisinde sıyrılması da buna bağlanır. Ailenin ekonomik gücü de bundan sonra oluşur. Artık 'Ağa' olarak adlandırılan Süleyman'ın kardeşlerinden Hasan ve Bertal, ticaretle uğraşmaya başlarlar. Cıwrak tarıma elverişli olmadığından, hayvancılık temel geçim kaynağıdır. Hasan Ağa ticarete, fazla ürünlerini Elazığ'da satmakla başlar. Onun ölümünden sonra Bertal bu faaliyetleri genişletir. Katırlarla Mazgirt, Malatya ve Diyarbakır gibi yerlere tuz, yağ, peynir götürür ve buralardan da buğday, arpa gibi ürünler getirip Dersim ve Bingöl'de satar. Bertal Ağa'nın Elazığ'da ortaokul okumuş olması onun bu çalışmalarını kolaylaştırır. Yirmili ve otuzlu yıllarda bölge genelinde artan isyanların ve ekonomik zorlukların yarattığı güvensizlik ve soygunculuk, ticaretin de önemli ölçüde gerilemesine sebep olur...

Bertal Ağa ve Nazmiye Hormekleri bölgedeki politik faaliyetlerden hep uzak durmalarına rağmen, 1937 yılı ve sonrası gelişmeler onları da içine çekecektir. Cıwraklı aileler de diğer köylüler gibi yol ve köprü işlerinde mecburi çalışmak zorundadırlar. 1937'nin yaz başlangıcından kışın düşmesine kadar, baskı altında sürdürülen bu zorunlu çalışmaya her aileden bir kişi katılır. Bu dönemde bölgedeki askeri birlikler, ihtiyaç duydukları kimi şeyleri Bertal Ağa'dan kiralar veya satın alırlar. 1938 yılının Ağustos ayında, yoğun askeri faaliyetlerin olduğu bir dönemde, Bertal Ağa Nazmiye merkezine gider. Burada jandarmalar tarafından alınıp kışlaya götürülür. Sorumlu binbaşı Bertal'a, tüm sülalesiyle sürgün-

ne gönderileceklerini söyler ve kendisinden, köydeki ailesine hazırlık yapmaları yönünde mektup yazmasını ister. Bertal Ağa, istemi yerine getirir: 'Kimse kalmasın. Bir annem kalsın. Her şeyi toplayıp gelin... Bizi sürgün ediyorlar. Kon-ya'da yer vermişler...' Aynı zamanda Nazmiye'ye çağrılan muhtarlar aracılığıyla da 'tüm köylülerin 24 saatte yaylalar-
dan inip, köylerinde sürgün için hazır olmaları' istenmiştir.

Askerler mektupla köye geldiklerinde herkes hazırdır. Askerler hemen köye girmezler. Üç gün boyunca köyün et-
rafını sarar ve beklerler. Dördüncü günün akşamı yüzbaşı ve beraberinde bir tabur köye girip, Bertal Ağa'nın evine gi-
derler. Bertal Ağa'nın evinde tüm ailesi ve yakınlarını top-
lar ve onlara mektubu verirler. İnsanlar tereddüt ve şüp-
he içerisindedir ama yazı Bertal'ın yazısı olduğundan karşı
koymadan uyarlar. Hızla son hazırlıklarını yaparlar. Yalnız
Bertal Ağa'nın 100 yaşını aşkın annesi Dakoye geride kala-
caktır. Sabah erken Bertal Ağa ve erkek kardeşlerinin aile-
leri yanlarına alabildikleri eşyalarıyla jandarmalar eşliğin-
de yola çıkarlar.

Nazmiye-Cıwrak arasında Derê Remedani'de ilk önce in-
sanların üzerindeki değerli eşyalar alınır:

'Babamın evini götürüp kırdıklarında ben kocaday-
dım. Silemanê Çe Api, öldürülen Sileman, bizim kapı-
nın önünde ihtiyar kayınbabamın yanına oturdu. De-
di ki, 'Bertal Efendi'nin ailesinin hepsini kökten gö-
türdüler.' Tabii onlar biliyorlardı zaten, bana söyleme-
mişlerdi. Ben ağladım, yola çıktım. Dediler ki, 'Götür-
düler, gitti, tew!'... Cexi'deki bu Heso da birlikte git-
mişti. O ve Memê Kuriçi birlikte gitmişlerdi, çevirmiş-
lerdi. Demişlerdi ki, 'Çekip gidin! Siz bunlardan değil-
siniz, sizi beraber götürmeyiz.' Mela Qali bana anlattı.
Dedi ki, 'Erkeklerin hepsini halatlarla bağladılar. Ka-

dınları-kızları öne sürdüler. Onların hepsi mallarını, eşyalarını attular. Çocuklarla birlikte o derenin içine soktular. Artık ben gitmedim. Tüfek, silah sesleri gelince ben korktum, ödüm koptu. Çıglıklar atarak yere yuvarlandım.' Diyorlardı ki, Süleyman Ağa On İki İmamların Duası'nı okumuş. Demiş ki, 'Hepimizi götürüp İmamlar gibi şehit edecekler.' Onları götürüp kırdıkları dereye 'Derê Remedani' diyorlar. Onları kırdıklarında kimse oraya gitmedi. Yok, yok, yok...Kimse gitmedi kardeş! Her yer karakollarla doluydu. Bırakmıyorlardı ki kimse Kimsor'a gitsin..'

Derê Remedani de, Xormeklilerin iki ileri gelen ailesinden, büyük çoğunluğu çocuk olmak üzere, toplam elli üç kişi öldürülür ve cesetler üzerlerine gaz dökülerek yakılır. Bertal Ağa'nın kendisi Nazmiye'de öldürülür. Olayları duyan anne Dakoye aynı akşam intihar eder. 'Hemê Suri diyordu ki, 'Getirip üst üste atmışlar, iki kişi de hâlâ yaşıyordu. Yaralıydılar, daha ölmemişlerdi. Bir kadınla bir erkekti. Erkek yaralıydı, topallıyordu. Bir de esmer bir kadın, o da yaralıymış, daha sağlamış. Üst üste atmışlar, gazlamışlar, ateşe vermiş ve çekip gitmişler... Artık kimse gitmedi. Sel mi götürdü, ne oldu kimse bilmiyor.'²⁸

Türk ulusal tarihi ve "Kürt" hayaleti

Nazmi Sevgen 1937 ve 1938 yılında Dersim'de görevli askeri yetkililerden birisiydi. 1937 yılında yapılan harekât sırasında daha çok istihbarat ve kontra faaliyetleriyle tanınır. En önemli başarısını, o dönemde Dersim'de yaşayan, sayılı bilge kişi-

28 Hormeklilerin Nazmiye'de yaşadıklarının detaylı bir aktarımı Bertal Şiwan'ın "Xormek Aşireti ve Bertal Ağa" adlı yayımlanmamış çalışmasında vardır. Burada kısaca verilen olaylar ve doğrudan yapılan alıntılar tamamen bu çalışmaya dayanmaktadır.

lerden birisi ve direnişin lideri Seyit Rıza'nın yakın danışmanı olarak bilinen Alişir Efendi'yi (ve eşi Zarife Hanım'ı), yine Seyit Rıza'nın kuzeni olan Rayber aracılığıyla öldürtmesiyle sağladı. Rayber, görevini gerçekleştirdiğinin kanıtı olarak Alişir'in kesik başını Nazmi Sevgen'e götürdü. Kanlar içindeki başın fotoğrafını da büyük olasılıkla yine Sevgen çekti.

Sevgen, bu fotoğrafı ilk kez 1950 ve 1951 yıllarında *Tarih Dünyası* adlı dergide Dersimlilerle ilgili yazdığı makalelerinde yayınladı. "Yakın tarihin esrarla örtülü hadiseleri ve Koçgirili Alişir", "Yaşayışları şimdiye kadar gizli kalmış bir aşiret: Zazalar" gibi başlıklar altında yazdığı makalelerinden, Dersim'de olduğu süre boyunca askerî faaliyetler dışında, yoğun etnografik ve tarihi çalışmalarıyla da meşgul olduğu anlaşılıyor.²⁹ Sevgen, Dersim'de topladığı bilgi ve belgeleri, yazılarında, Kürtlerin Türk ırkına mensup olduklarını kanıtlamak için kullandı.

Kürt bölgelerinde görev yaptıktan sonra tarih alanında çalışma yapan ilk asker Sevgen değildir. Kendisinden önce aynı çizgide, 1932 yılında Tuğgeneral Süleyman Sabri Paşa, *Van Tarihi ve Kürt Türkleri Hakkında İncelemeler*; 1933 yılında Albay M. Rıza, *Benlik ve Dilbirliğimiz*; 1937'de Kurmay Binbaşı Burhan Özkök *Osmanlı Devrinde Dersim İsyanları*; keza askerî okul mezunu Kadri Kemal Kop 1938 yılında *Araştırma ve Düşüncelerim* adlı kitapları yazmışlardır. Bu çalışmalarda bölgenin genelinde 1920'li ve 30'lu yıllarda yapılan ve bizzat kendilerinin de tanık oldukları askerî harekâtlar ve sonuçları hakkında herhangi bir bilgi bulmak mümkün değildir. Bunun yerine bu çalışmalar, Kürt olarak bilinen topluluğun aslen Türk olduğunu iddialar ve bunla-

29 Sevgen'in konuyla ilgili adı geçen ve diğer yazıları için bkz. *Tarih Dünyası* 8-13, 21. Sevgen'in görüşlerinin toplamını 1945 yılında "Zazalar ve Kızılbaşlar" başlığıyla sunduğu raporunda da bulmak mümkündür (bkz. *Alevi Araştırmaları*, 1). Sevgen hakkında verilen bilgiler, kısmen Mehmet Bayrak'ın Dersimi'nin *Hatıratım* adlı kitabına hazırladığı notlardan (s. 257) alınmıştır.

rı halka benimsetmek için uygulanması gereken yöntemler hakkında fikirler içermektedir.

Bu yazarlar Kürtleri, Zaza ve Kurmanc olarak iki kola ayırmak gereğine inanıyorlardı. Onlara göre, dil ve kültür düzeyinde birbirinden önemli farklılıklar gösteren bu iki grup ya dolaylı olarak Türk kökenlilikleri kanıtlanmış olan Sümer, Urartu, Haldi, Hitit, Gutı ve Part-Sasaniler'den ya da doğrudan 11. yüzyıl sonrası Horasan'dan göç eden Türkmen aşiretlerinden gelmekteydiler. Dilleri ve geleneklerinde barındırdıkları eski Türkçe kelimeler ve halen yaşattıkları Şamanist inanç ve gelenekler bunun en önemli kanıtlarını oluşturmaktaydı:

“Zazalar, Lo Türklerinden Dumbeli Yezidi soyundan ve Hati-Halti ülküsünü yaşatan eski Türkler'dendirler. Dilleri de aslını değiştirmemiş çok eski bir Türkçe, birbirinden çeşitli lehçeleri vardır.”³⁰

Zaza ve Kurmancların Türklükten uzaklaşmaları Osmanlının politikaları sonucuydu. Osmanlıların baskıcı ve bölgeye yönelik yanlış politikaları onların dağlara çekilmeleri ve burada inançlarından ötürü İran ve Arap kültürünün etkisine girmelerine ve Türkçeden uzaklaşmalarına sebep olmuştu. Bilhassa 16. yüzyılda Yavuz Sultan Selim'in Alevi Türkmenlere karşı politikası, onları dağlara ve İran'a yakınlaştırmıştı. Yine 19. yüzyılda imparatorluğun bölgede ayrılıkçılığı teşvik eden politikaları –Hamidiye Alayları olgusu gibi– onların bu politikadan pay almak için kendilerine Kürt demelerine sağlamıştı:

“Sonraları tedbir olarak ‘Ne Türküz, ne Türkmeniz, ne Osmanlıyız’ demek zorunda kalmışlar; ‘Kürdüz’ deyip bir yana çekilmişlerdir. Gerçi böylelikle hayatlarını kurtarmış-

larsa da, buna karşı benliklerini kısmen de olsa kaybetmişlerdir.”³¹

Her ne kadar bu topluluklar, cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte Türklüklerini hatırlamaya başlamışlarsa da, Türk kültüründen yüzlerce yıl ayrı kalmış olmalarının getirdiği sorunları aşabilmek için kültürel ve sosyal alanlarda daha sıkı çalışmak ve halkı bu konularda sürekli aydınlatmak gerekiyordu. Bunun için onlara Türkçe öğrettikten sonar tarihleri de yeniden öğretilmeliydi. Bunu da gerçekleştirebilmek için ilk önce onları Türk kültüründen uzak tutan aşiret yaşımlarıyla ağa ve seyitlerin hükümünden kurtarmak şarttı.³²

Askerlerin 1930’lu ve sonrası yıllarda yaptıkları bu tür çalışmalar, aynı zamanda cumhuriyet ideolojisinin temellerini de oluşturacak, yüzyılın başlarından itibaren kendisini toplum üzerinde artan etkisiyle gösterecek iki gelişmenin ürünüdür. Bunlardan ilki İttihat ve Terakki ile birlikte Batıcı (reformcu) ordu mensuplarının kendilerini devletin varlığının tek teminatı olarak görmeleri ve doğrudan imparatorluğun geleceğini yönlendirme çabaları; ikincisi ise bu çabaların artan şekilde gelişen Türk milliyetçiliği fikirlerinin etkisine girmesidir. 1911 yılında kurulan ve Türk milliyetçiliğinin gelişiminde önemli düşünsel ve politik rol oynayacak *Türk Ocakları* adlı derneğin Mekteb-i Tıbbiye Askeriye öğrencileri tarafından kurulması, bu karşılıklı etkileşimin henüz başlangıç döneminde somutlaşan bir örneğidir.³³

31 Süleyman Sabri, s. 29.

32 Bir örnek için bkz. Rıza (s. 28): “Sünnilerde tarikat şeyhleri, Kızılbaşlar’da da dede denilen bir sürü bilgisiz ve mutaassıp topluluk asırlarca ahiret ve cennet vaatleriyle halkı soymuş, hükümet içinde ruhani birer gizli hükümet kurmuşlardı.”

33 Bkz. Zürcher, 1987, s. 142. Hanioglu (s. 212), Türkçülük fikirlerinin subay-ordu içinde taraftar bulmasını 1906’ya kadar götürür. Ona göre, Türkçülük akımındaki devrimci (müdahaleci) karakter, reformcu asker ve entelektüellerin buluşmasıyla oluşmuştu.

İmparatorluğun dağılmasından sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasına öncülük yapan Mustafa Kemal, bu süreci bizzat kendisinde temsil etmekteydi. Kemal, henüz genç bir subayken, İttihat ve Terakki'nin en aktif taraftar kitlesini bulduğu ordu içinde Türk milliyetçi fikirleri savunan radikal kanada mensuptu.³⁴ 1918 sonrası süreçte politik gücünü sağlamlaştırdıkça, bu yönlü fikirlerini de somutlaştıracaktı. Cumhuriyet içinde tek otorite olduğunda, tarih çalışmalarına da el atarak, Türk Ocakları bünyesinde uzun zamandır dile getirilen fikirlerin sistemleştirilmesi için başlangıç yapılmasını isteyecekti. Bizzat kendisinin yönlendirmesiyle oluşturulan "Türk Tarihi Tetkik Heyeti" (1935'ten itibaren "Türk Tarih Kurumu" adını alacaktır), 1930 yılının sonlarında *Türk Tarihinin Ana Hatları* adlı ürünü yaratacaktı.³⁵ *Türk Tarih Tezi* olarak tanınan bu tezle, tarihte bilinen tüm geçmiş medeniyetler ve bunları yaratan halklar Türklerle (Orta Asya'ya) bağlanacaktı. *Tarih Tezi*'nden kısa bir süre sonra buna paralel olarak geliştirilen *Güneş-Dil Teorisi* ile de medeniyet dillerinin hepsinin, özellikle Hint-Avrupa dilleri olarak adlandırılan Ari dillerinin kökenlerinin Türkçe olduğu ispatlanacaktı.³⁶

Kökenleri 1910'lara kadar giden bu teorilerin 1920'li yılların sonunda sistematikleştirilmesindeki amaç, din yerine dil üzerine kurulmuş bir kimliği benimseyen; o sıralarda kendisiyle çok yönlü bir hesaplaşmanın yapılmakta olduğu İslami-Osmanlı geçmiş yerine Batı medeniyetiyle ırksal ve tarih-

34 Zürcher, 1987, s. 98.

35 Bkz. Üstel, s. 336-7; Mustafa Kemal'in tarihe olan ilgisi ve bu çalışmalarda belirleyici rolünü Afet İnan anılarında aktarır. Bkz. Berktaş, s. 51 ve Alıcı, s. 222.

36 Her iki tezin oluşumu ve uygulanışı hakkında ilk eleştirel çalışma Beşikçi'ye (1986) aittir. Daha pozitif yaklaşımlar için bkz. Alıcı (s. 221): "... insanlara ortak ve tarihsel bir kültür inancı vermek için bir çaba" ve Berktaş (s. 50, 53): "... Türklerin geçmişini Anadolu ile bağlantılı yapabilmek için bir savunma tezi olarak ve Türklerin Anadolu öncesi yaşamlarının barbar olmadığını kanıtlamak için geliştiriliyor."

sel köken birliğinin bilincine varmış ve bu yüzden Batılılaşmaya açık, kendi medeniyet kökenlerinden gurur duyabilecek bir Türk vatandaş tipini yaratmaya yönelikti:

“Bununla, milletimizin yaratıcı kabiliyetinin derinliklerine giden yolu açmak, Türk deha ve karakterinin esrarını ortaya çıkarmak, Türkün özellik ve kuvvetini kendine göstermek ve milli gelişmemizin derin ırki köklere bağlı olduğunu anlatmak istiyoruz.”³⁷

Türk Tarih Tezi bu çabaların bir ürünü olarak oluşturuldu ve dışarıdan bakıldığında gerçek dışı niteliği rahatça görülebilecek bu anlayış, basit algılamalara müsait bir sunumla ve sürekli tekrar yoluyla, eğitim alanı başta olmak üzere çok yönlü çabalarla topluma aktarılmaya başlandı.³⁸

Çıkış olarak doğrudan Kürtleri hedeflememesine rağmen,³⁹ pratikte bu tezlerin en büyük kurbanı, Türkiye sınırları içerisinde yaşayan ve Türk olmayan yerli nüfusun çoğunluğunu oluşturan Kürtler oldu. Bunu olanaklı kılan ve kolaylaştıran birbirleriyle ilişkili üç önemli neden vardır. Birincisi, Kürtlerin Osmanlı ve Cumhuriyet’in onları değişik açıdan biçimlendirme girişimlerine karşı muhalefetlerinde hep başarısızlığa uğramış olmalarıydı. Kürtler, 1800’lerden bu yana sürekli ayaklanmalarına rağmen, hiçbir zaman imparatorluğu veya cumhuriyeti ciddi tehdit edecek askerî ve siyasi örgütlen-

37 *Türk Tarihinin Ana Hatları*, s. 25.

38 Bu tür teoriler bilhassa eğitim aracılığıyla genç nüfusa değişik biçimleriyle aktarılmaktadır. Tezlerin, bunun yanı sıra Türkiye’deki politika ve Türk kimliği üzerinde de derin etkisi vardır. Bu konular hakkında detaylı bir çalışma için bkz. Copeaux; ayrıca bkz. Beşikçi, 1986, s. 237-249; Alıcı, s. 230 ve Berktaş, s. 60.

39 Beşikçi (1986, s. 82-4)), bu teorilerin Kürtlerin adlarının resmen silinmesinden sonra ortaya çıktığını belirtir ve amaçlarının da, “Kürtleri kendi tarihlerinden utandırıp Kürtlüğü reddetmeleri ve Türkleşmeleri” olduğu yorumunu yapar. Beşikçi’ye göre, Güneş-dil tezleri de aynı amacı Kürt diline karşı taşıymaktaydılar.

meyi yaratamamışlardı. İkinci neden, geleneksel Kürt kimliğinin aşiret olgusuyla olan derin birlikteliği idi. Kürt kimliği aşiret ortamı dışında etkisini yitirmekte, kısa zaman içerisinde dış olguların etkisine girmekte ve onlarla uyumunu çoğu kez geçmiş kimliği kendisine yabancılaştırmakla sağlamaktaydı. Bu olgu, geleneksel Kürt yapısı içerisinde yükselen veya ayrıcalıklı olan ağa ve seyit-şeyh gibi tabakaların kendi geçmişlerini farklı ırksal kökenlere bağlamalarında sık sık görülmekteydi.⁴⁰ Her iki olguyla ilişkili son neden ise Cumhuriyet yönetici ve düşünürlerinin, daha fazla toprak kaybetmemek için, Misak-ı Milli sınırları içerisinde yaşayan Müslüman olmakla birlikte Türk olmayan toplulukları, özellikle Kürtleri, Türkleştirilebileceklerine olan güçlü inançlarıydı.

Türkleştirme fikirlerinin filizlendiği İttihat ve Terakki döneminden, bunların resmî devlet politikası haline gelecekləri Cumhuriyet dönemine geçişte bu yönde çalışmalarıyla tanınan iki düşünürü anmak gerekiyor. Bunlardan ilki, Kürt kökenli olmasına rağmen Türkçülük düşüncesine önemli katkılar yapacak Ziya Gökalp'ti. Gökalp, bizzat kendi şahsında, bir ulusa bağlı olma hissinin terbiye ve yetiştirmeyeyle geliştirilebileceği örneğini vermektedir. 1923'te yazdığı bir makalesinde bu durumu şöyle ifade etmekteydi: "... atalarımın Kürt veya Arap bölgelerinden geldiğini keşfetseydim bile, Türk olduğuma olan inancım sarsılmazdı. Çünkü sosyolojik eğitimim bana, ulus olgusunun yalnızca terbiyeden (yetiştirmeden) ibaret olduğunu öğretmiştir."⁴¹ Düşünsel boyutta Gökalp kadar olmasa da, Kürtler üzerine yazdığı bir kitapla anılacak insanlardan birisi de, ITC sonrası ilk Türkçülerden olan Naci İsmail Pelisten'ti. Pelisten, 1918 yılında Dr. Friç (Fritz) adı altında çıkan *Kürtlerin Tarihi ve İçtimai*

40 Daha çok kendini Arap soylarına bağlamakla gösteren bu olguya örnekler için bkz. Şerefname; Nikitin, s. 262; Christoff, s. 18; Djewad, s. 326-7.

41 Gökalp, 1959, s. 44.

Tetkikat adlı kitabın yazarıydı.⁴² Pelisten, kitabında Kürtçe denilen dilin ne kadar karma bir dil olduğunu, kelimelerin çoğunun başta Türkçe olmak üzere Arapça ve Farsçadan alındığını iddia etmekteydi. Pelisten, tezlerinin etkisini arttırmak için bir Batılı adıyla yazma yöntemine başvurmuştu. Onun Dr. Friç adı altında yazdıkları, kendisinden sonra konuyla ilgilenmiş aynı akımın takipçileri tarafından tartışılmaksızın sürekli alıntı yapılan bir kaynak olacaktı.⁴³

Gökalp ve Pelisten'in fikirleri, 1920'li yıllarda milliyetçi politikacılar, düşünürler ve askerler tarafından mutlaklaştırıldı. Said isyanı sonrası, 1925 yılında hazırlanan Şark İslahat Planı etrafında yapılan tartışmalar ve sunulan raporlarda bu fikirlerin politikalar üzerinde ne kadar etkili olduğu görülmektedir. Dönemin Meclis Başkanı Abdülhalik Renda raporunda yürütülecek politikayı şöyle ifade etmekteydi:

"Elimizde kalan Türkiye arazisinde iki milletin aynı ırktan ve selahiyetle hâkim bulunması imkânını katiyyen görmüyorum. Binaenaleyh bütün memlekette Türk nüfuz ve nüfusunu hâkim kılmağı farz ve zaruri görüyorum."⁴⁴

Benzeri görüşler Türk Ocakları'nın 1926 kurultayında İshak Rifat tarafından da tekrarlanacaktı:

"Kürdün tarihi yoktur. Kürdün tarihi Türk tarihi ile karışmıştır. Kürtçe denilen lisan yoktur... Kürdün lisanı, tarihi, ananesi olmadıktan sonra ve yalnız bol bol vahşeti olduktan sonra Kürdü temsil etmenin ne ehemmiyeti var. Kürtler gayet kolay temsil edilebilirler."⁴⁵

42 Pelisten hakkında bilgiler için bkz. Bayrak, 1997, s. 10.

43 Bir örnek için bkz. Süleyman Sabri (s. 61): "Dr. Fritz esasına uygun olan bu hükmüne göre, mevcut Kürtçe kelimelerin üçte ikisi eski Türkçe ile Osmanlıcaya aittir."

44 Renda, s. 458.

45 Üstel, s. 202.

Dönem boyunca Türk Ocakları bu misyonu gerçekleştirebilmenin yöntemi üzerine fikir üreten ana merkezlerden birisi oldu. 1928 yılında Yahudi asıllı Mois Kohen'nin (Tekin Alp) Türk Ocakları'na sunduğu "Türkleştirme" adını taşıyan raporu, *gayr-i Türk unsurların asimilasyonu* konusunda geliştirilmiş saptamalar içermektedir. Kohen, vatandaşların millileştirilmesinin başka ülkelerde gerçekleştirildiğine göre, Türkiye'de de gerçekleştirilebileceğine inanmaktadır. Ona göre, Türk olmayan toplulukların Türkleştirilebileceklerinin en iyi örneğini yakın zaman önce Türkiye'ye gelen Balkan kökenli göçmenler oluşturmaktaydı. Türklerle Müslümanlıktan başka paylaştıkları hiçbir ortak yanları olmayan bu grupların, kısa zaman içerisinde kendilerini Türk olarak nitelemeleri, Türkiye'de yaşayan Kürtler, Araplar, Çerkezler ve Lazlar gibi topluluklar içinde geçerli olmayıydı. Kohen, kişinin milliyet değiştirmesinin ancak eskisinin cehalet ve geri olduğu fikrini benimsemesiyle mümkün olduğunu ve bunu geliştirecek zihniyetin de derin bir terbiyeyle gerçekleşebileceğini belirtmekteydi. Ona göre, dile burada önemli bir görev düşmekteydi. Türkçenin resmî dil olmanın ötesinde, onu bu gruplarda anadil haline getirmek gerekmektedir.⁴⁶

Kürt bölgeleri, Türk Ocakları'nın özellikle ilgilendikleri alanlar arasındaydılar. Ocaklar, bu vilayetlerde 1927 yılında kurulan Umumi Müfettişlik bünyesinde çalışmalar yaptılar. Türk Ocakları'nın 1927'den 1931 yılına kadar bölgedeki çalışmaları Aleviler, Kürtler ve bilhassa Dersim ile ilgili yazılarıyla tanınacak Prof. Hasan Reşit Tankut sorumluluğunda yapıldı. 1891 Elbistan doğumlu Tankut, Türk Ocakları Bölge Müfettişi sıfatıyla bu görevi sürdürdü. Tankut, 1931 yılından itibaren milletvekili olmasının yanı sıra Türk Tarih

46 Kohen'in ve dönemin diğer birtakım önde gelen düşünürlerin konu hakkında görüşleri için bkz. Bayrak, 1993, s. 524-574.

Tezi ve Güneş Dil Teorisi'ni yaratan ekip içerisinde Kürtler konusunda uzman sayılabilecek az sayıda kişiden birisiydi.

Tankut, Şark Mıntıkası Türk Ocakları Müfettişliği adına Umumi Müfettişliğe ilk raporunu Temmuz 1928'de "Türkleştirme" adı altında sundu. İlk kez resmî bir raporda, Kürtleri oluşturan Zaza ve Kurmanc toplulukların karakterleri, bunlar arasında ve içindeki farklılıklar sistemli bir şekilde işlendi. Kürtlerin yaşadıkları bölgelerin yapılarına göre kategorize edildikleri bu çalışmada, onların farklı kesimlerinin nasıl Türkleştirilebilecekleri üzerine de fikirler verilmektedir. Daha ilk raporunda bile Tankut'un, "Zazalar" adı altında işlediği Dersimlilere olan özel ilgisi dikkati çekmektedir. Konuyla ilgili genel fikirlerini birçok kez tekrarlayacak olan Tankut'un Dersimliler hakkındaki düşüncelerini 1932 yılında Jandarma Umum Kumandanlığı tarafından yayınlanan *Dersim* adlı kitapta ve 1935 yılında İsmet İnönü'nün bölgeyle ilgilenmesi üzerine, ona gönderdiği *Zazalar Hakkında Sosyolojik Tetkikler* adlı çalışmasında bulmak mümkündür.⁴⁷

Tankut, tüm yazılarında ısrarla Zazaların Kurmanclardan tamamen farklı oldukları ve Kurmanclardan çok daha erken Türkleştirilebilecekleri fikrini savundu. Tankut'a göre, Zazaların kullandıkları "kıрма dillerinde" Türkçenin belirgin etkisi; dinsel ve sosyal geleneklerinde eski Türklerin değerlerinin halen korunması; onların, özellikle de dinsel ayinlerinde halen Türkçeyi kullanan Alevi Zazaların, Türklükten çok uzak bir zaman önce ayrılmadıklarını göstermekteydi.⁴⁸ Görüşlerini detaylı tarihi ve folklorik bilgiler-

47 *Dersim* adlı çalışma dışındaki yazılar için bkz. Bayrak, 1993 ve 1994.

48 Örneğin bkz. Tankut (1961, s. 229): "Okul tamamıyla layık olmalıdır. Dersimli çabuk uygarlaşır, tab'an medenidir, çabuk Türkleşir çünkü dili Türk fonetiğine uyar."

Bu tür görüşleri, Dersim üzerine aynı dönemlerde başkaları tarafından hazırlanmış raporlarda da görmek mümkündür. Bkz. Renda (s. 457, 461), Va-

le destekleyen Tankut, son yüzyılda artan şekilde Kürtlüğe kayan bu topluluğu, yeniden “ilmen ve harsen fethetmek gerektiğini”⁴⁹ savunuyordu:

“Cumhuriyetin feyzi ile bunların vicdanlarında az çok bir milliyet heyecanı başladığına şüphe yoktur. Gençleri biraz samimi, yaşlıcalar sahtekar, kendilerinin Horasanlı Türk olduklarını Cumhuriyet idaresi sayesinde bu hakikata erdiklerini sık sık söylerler.”⁵⁰

Bu “Dağlı Türklere” tarih bilincinin verilmesinin önemi-ne değinen Tankut, onlara, ilerleyen bir medeniyete bağlı olmakla kendi geri durumları arasındaki farkın da sürekli hatırlatılması gerektiğini öneriyordu:

“Maksada hadım ilmi tarihi eserler için ikramiyeli müsabakalar tertüp edilmelidir. Mesela Zazaların veya Oğuz Türkmenlerinin seyr-i tarihlerini, yaşanmış medeniyetlerini, isticalelerinin sebeplerini bilmek, Kızılbaş Zazaların ruhunu terennüm etmek elbette ki çok faydalı şeylerdir... Türk Ordusunun kudretini, Türk memurlarının hışmını daha doğrusu Türkiye’nin bu dağlıklardan ibaret olmadığını gösterir milli kalemleriyle mücehhez seyyar sinama aletleri kullanmak ve sonra bir de kendi hayatlarını filme çekerek kıyase ettirmek.”⁵¹

Tankut, bu fikirlerini, hazırladığı raporlar yanı sıra, Türk Ocakları’nda yapılan konferanslar aracılığıyla da yaydı.

li Cemal ve İbrahim Tali’nin raporları (*Dersim*, s. 202 ve 213). Genelde Zazalar hakkında bu tür fikirleri öne süren ilk kişi, bildiğimiz kadarıyla Ziya Gökalp’ti. Gökalp, Cumhuriyet öncesi dönemde Kürtler hakkında yazdığı kitabında, Zazaların “milli harşlarının zayıf olmasından” dil ve kültür alanında yeni ortamlara kolay uyum sağladıklarını belirtiyordu (Gökalp, 1975, s. 27).

49 Tankut, 1928, s. 521.

50 Tankut, 1928, s. 517.

51 Tankut, 1928, s. 521-2.

Onun düşünceleri, 1930'lu yıllarda Dersim ve Zazalar hakkında askerler tarafından yazılan kitaplarda tekrarlandı. Bu yıllarda genel Kürt politikasını belirleyen ve uygulayan ordu olduğundan, Kürtlerin tarihlerini yazmak da askerlere düşmekteydi. Nazmi Sevgen de bu tarihçilerin ikinci kuşak grubunda yer almaktaydı. "Üstadı" olarak andığı Tankut'un, onu ne kadar etkilediğini 1950 ve 1951 yıllarında Dersimli hakkında yazdığı yazılarında görmek mümkündür.⁵²

Hem Sevgen, hem de kendisinden önceki askerî yazarlar tarih yazmayı, –Schieder'in saptamasıyla– bir ulusal görev olarak algıladıklarından ulusal çıkarları korumak için kullandılar.⁵³ Bu yüzden, bizzat içinde yer aldıkları operasyonların toplu kırım boyutları hakkında hiçbir şey yazmadılar. Onlar için bu harekâtların amacı, Cumhuriyetin olanaklarından yararlanmak ve medenileşmek isteyen bölge halkını bunlardan uzak tutan, onu korku ve şiddet aracılığıyla kendi çıkarları için kullanan ağa ve seyitlerden kurtarmaktı. Çalışmalarında sıkça tekrarladıkları bu fikirlerin etki alanı yalnızca ordu elemanları ve yöneticilerle sınırlı kalmadı.

"Kürt" hayaletin yansıması: Mehmet Şerif Fırat ve ekolü

Sait Kırmızıtoprak 1938 yılında Derê Remedani'de öldürülen Hormekli Bertal Ağa'nın ailesinden kurtulan az sayıda kişiden birisiydi. Annesi (Bertal Ağa'nın kızı) bir başka köyde evli olduğundan öldürülen grubun içinde yer almamaktaydı. Dedesi Bertal Ağa ve ailesi öldürüldüğünde Sait Kırmızıtoprak üç yaşındaydı.

Hormekli Sait, öğrencilik döneminde Kürt ulusalcılığı ve sol düşüncelerle tanıştı. 1959 yılında "49'lar" adıyla anılan

52 Bkz. Sevgen, *Tarih Dînyası*, 11, s. 466.

53 Schieder, s. 7.

grupla birlikte tutuklandığında, değişik sosyal ve siyasal kökenli kişilerden oluşan grup içerisinde sol kanatta yer almaktaydı. Hapisten çıktıktan sonra 49'lar grubuna mensup kişilerin büyük bölümünün yaptığı gibi, ulusalcı çalışmaları terk etmedi; hekimliğinin yanı sıra politik çalışmalarına devam etti ve Mustafa Barzani tarafından yürütülen isyana destek için Irak'a geçti. Burada Barzani hareketinin başarısının etkisiyle, Türkiye'de de silahlı bir Kürt direnişini örgütleyebilecek bir parti yaratmaya çalıştı. 1971'deki öldürülüşünden bir yıl önce Dr. Şivan adıyla, *Kürt Millet Meselesi ve Irak Kürdistanı İhtilali* adlı bir kitabı çıktı. Kitabında, Cumhuriyet'in Kürt politikasını sert bir dille eleştiren Kırmızıtoprak, genişçe işlediği Dersim 37'yi "Kürt milli direnme hareketi", 38'i ise bir "jenosit" olarak nitelendirmektedir.⁵⁴

Yakın Kürt tarihinin önemli kişilerinden birisi olmasına rağmen, Dr. Şivan'ın bir Hormek aşireti üyesi olduğu ve Hormeklilerin Nazmiye'de 1938 yılında yaşadıkları kırım fazla kişi tarafından bilinmez. İlk baskısı 1948 yılında yapılan, Hormek aşiretinin ve bölgenin Alevi aşiretlerinin tarihinin işlendiği *Doğu Illeri ve Varto Tarihi* adlı çalışmada da, Hormeklilerin Nazmiye kolunun 1938'de yaşadıklarından bahsedilmez. Oysa *Varto Tarihi*'nin yazarı Mehmet Şerif Fırat'ın aşiretinin bu kesimiyle yakın ilişkileri olduğu bilinmektedir.⁵⁵ Kısa zamanda üne kavuşan ve şimdiye kadar beş baskı yapan bu kitapta da, aynı şekilde 1921 Koçgiri, 1926 Koç Uşağı, 1930'da Pülümür'e yapılan harekâtlara hiçbir şekilde değinilmemiştir. 1937-38 yılında Dersim'de yaşanan olaylar hakkında ise birkaç cümlemin ötesinde herhangi bir

54 Kırmızıtoprak, 1975, s. 89, 98. Dr. Şivan'ın yaşamı hakkında bilgiler için bkz. Bertal Şivan ve Dr. Şivan'ın kitabının 1997 Stockholm baskısı.

55 Fırat, Bertal Aga'ları 1925 yılı Şeyh Said isyanına karşı örgütlemeye çalışmıştı. Bkz. Halit Fırat, s. 21.

bilgi bulmak mümkün değildir. Buna rağmen kitabın ününün kaynağı nedir?

Mehmet Şerif Fırat, 1930'lı yıllarda sistemleştirilen Türk Tarih Tezi'ni bölge kökenli bir Alevi olarak *Varto Tarihi* çalışmasıyla tekrarlayan ilk kişidir.⁵⁶ Fırat, kitabının önsözünde bu etkileşimi açıkça yansıtmaktadır:

“Tarihin ilk devirlerinden başlayarak, en çok Selçukiler çağından 1928 yılına kadar doğu illerimizde cereyan eden tarihi olayları içine alan bu kitabı yazmağa beni zorlayan biricik ülkü, gerçekte asil Türk kanını taşıyan ve Türk oğlu Türk olan Varto halkıyla doğu illerimizin çeşitli bölgelerinde oturan Türk ve Türkmen boylarına mensup halkın, bu çiftçi köylümüzün halen Kormanci ve Zaza dil hamurlarıyla konuşmaları derdi olmuştur. Ben bu eserimle, bu yurttaş ve kandaşlarımin fikirlerini daha fazla aydınlatacak ve onlara gerçek soy ve dilleri hakkında geniş bilgiler sunmaya çalışacağım... arslanlar yatağı doğu illerimizin, dünyanın kuruluşundan beri Türk'ün özyurdu olduğunu tarihi kaynaklara ve gerçekliğe dayanarak ispat etmiş bulunmaktayım.”⁵⁷

Fırat'ın kitabında bölge insanının Türklüğüne dair verilen teoriler, 1930'lı yıllarda konu hakkında yazılmış kitapların özetinden ibarettir. Bunun için *Varto Tarihi* adlı çalışma-

56 Mehmet Şerif Fırat'tan önce, bu tezlerin etkisini yansıtacak ilk Kürt Dr. Şükürü Mehmed Sekban'dır. 1908-1923 arası faal olan Kürt ulusalcı örgütlenmelerde adı sıkça duyulan Sekban, cumhuriyet sonrası bu faaliyetlerinden uzaklaştığında, bu yalnızca bir siyasi fikir değiştirme olarak kalmayacaktı. Sekban, 1933 yılında yazdığı bir broşüründe, bu değişimin eski bir Kürt aydınında ne kadar köklü olabileceğini de gösteriyordu. Artık Kürtlerin ve Türklerin aynı ırktan olduğuna inandığını aktaran Sekban, kendi amaçlarının da Kürtleri cehaletten kurtarmak olduğunu ve bunun ise şimdi kardeş bir dil olan Türkçe ile yapıldığını ve bu yüzden bunun desteklenmesi gerektiğini savunmaktaydı. İleride başka Kürt kökenlilerce sıkça tekrarlanacak bu fikirlerin, geniş bir tavrı için bkz. Sekban.

57 Şerif Fırat, s. XVIII.

da kullanılan kaynaklar ve yapılan alıntılara bakmak yeterlidir. Mehmet Şerif Fırat kitabında bölge halkının tarihini yoğun şekilde Kadri Kemal Kop ve M. Rıza gibi asker kökenli kişilere; Besim Atalay, Ahmet Refik gibi Türk Tarih Tezi'ni yaratan grup içinde yer alan araştırmacılara ve *Türk Tarihi'nin Ana Hatları* adlı çalışmaya başvurarak vermektedir. *Var-to Tarihi*'nde, Türk Tarih Tezi'nin katıksız bir şekilde tekrarlanmış olması, onun en önemli özelliğidir. Bu bağlamda, kitapta ilk önce bölge halkının Türklüğü kanıtlanmıştır: "Miltattan yarım asır önce, Bahteriyân ve Belh havalisinden akan Part Türkleri, bugün Zaza-dümbeli dediğimiz dağlı Türklerin atalarıdır. Zazaların bir kısmı da 'Eti' Türklerinden İran hudutlarına çıkan boylara mensuptur".⁵⁸ Sonra sarsıyla bu Türkmen aşiretlerinin İslâm kolları içerisinde Aleviliğe yönelmelerinin sebebi, Yavuz Sultan Selim döneminde uygulanan dini baskılardan dolayı dağlara sığınmaları ve nihayet Sultan Abdülhamit döneminde Kürt adını neden benimzedikleri aktarılır:

"Sultan Hamid devrine kadar Kürtlük bu aşiretlerin hatır ve hayalinden geçmemiş, ancak Sultan Hamit, doğudaki Kormanço şubesine Hamidiye alayları, kaymakamlık ve paşalık rütbelerini dağıtırken, Aleviler de bu payelere imrenerek Erzincan'a yakın olan birtakım aşiretler, 'biz de Kürdüz' demişlerdir."⁵⁹

Bu toplulukların milli benliklerinden uzaklaşmalarının suçunun tamamen Osmanlı yönetimine verilmesi, *Var-to Tarihi*'nin, yukarıda verilen çalışmalarla paylaştığı ikinci önemli özelliğidir. Burada da Cumhuriyetçilerin sürekli vurguladıkları bir ikililik uygulanmaya çalışılmıştır. Osmanlı, gerilik ve Arap kültürünün etkisini taşıyan ümmetçiliği tem-

58 Şerif Fırat, s. 6.

59 Şerif Fırat, s. 25.

sil ederken; Cumhuriyet, ilerlemeyi ve Türk kültürünün ve insanının yeniden değer kazanması ve doğuşunu temsil etmektedir. Türk milliyetçilerinin Alevilerle buluşması da bu anlayışın uzantısında gerçekleşmiştir. Türk kültürünün toplumsal ve tarihsel dayanaklarının aranmasına yönelik çalışmalarda Fuat Köprülü, Besim Atalay, Ahmet Refik ve Hasan Reşit Tankut gibi kişiler Türk tasavvufu ve bunun temsilcilerinden birisi olan Bektaşiler ve bunlara yakın Kızılbaş-Alevi topluluklarıyla karşılaşmışlardır. Bu grupların, Arapça ve Farsça yerine Türkçeyi din ve edebiyat dili olarak yaygınca kullanmaları, Osmanlı ile olan politik sorunları ve yaşam tarzı olarak Cumhuriyetçilerin yaratmak istedikleri vatandaş tipine açık olmaları, onları idareciler ve araştırmacılar nezdinde birçok yönden çekici kılmıştır.⁶⁰

Şerif Fırat bölgesindeki Alevileri tamamen bu bilinç uzantısında işlemiştir. Fırat, Bektaşiler ve Doğu Alevileri arasında bilinen sorunlu ilişkiler ve önemli farklılıklara rağmen⁶¹ her iki grubu bir tutmaktadır. Fırat, bir yandan kendi bölgesindeki Alevilerin ibadet ve geleneklerini eski Türk gelenekleriyle ilişkilendirirken, bölge insanı tarafından kullanılan Zazaca ve Kurmancinin de yerini en aza indirmeye çalışmaktadır:

“Varto'daki Aleviler Zazaca konuştukları son çağlarda bile kurdukları ayin-cem meydanlarında Türkçe sözleşir, bu meydanlarla Türkçe şiir, nefes, mersiye, koşma, deyiş gül-

60 Alevilerle ilgili günümüzde yapılan çalışmalar da bu anlayışın etkisinden kurtulamamışlardır. Örnekler için bkz. Fuat Bozkurt, *Aleviliğin Toplumsal Boyutları*, 1990, İstanbul; Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, 1992, İstanbul; Irene Melikoff, *Uyur Idik Uyardılar*, 1994, İstanbul; K. Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş-Alevieten: Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, 1988, Berlin. Bu yaklaşıma eleştiriler için bkz. Yaşar Ocak, *Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Bakışlar*, 1996, İstanbul; Çem, 1995 ve Çiya, 1995.

61 Konu hakkında kimi bilgiler için bkz. Çem (1995) ve Gülsün Fırat.

benkler birbirini kovalar, ayin-cemin manzarasında; eski Türk atalarının birçok adet ve inanışları göze çarpardı. Ayin-cemde ince sazların ötüşü ve çeşitli makamlarla okunan Türkçe deyiş nefes ve gülbenklerin bir Türk edeb-erkânı içinde gönüllere verdiği ruh sevgisi, insanları vecde sürükler, ilahi ve insani sevgiler milli ve ruhani birlik burada kendini gösterir...”⁶²

Fırat, daha da ileri giderek, bu dillere karşı tutumunda aşağılayıcı terimler kullanmaktan da sakınmaz. “Bugün hiçbir kıymet ve mana ifade etmeyen bu söz yığını diller” olarak gördüğü Zazaca ve Kurmanciyi, “dağlı Türk kardeşlerinin ulu soylarına” yakıştıramadığını ve onlardan bir an önce bu dilleri “kendilerinden söküp atmalarını” ister.⁶³

Varto Tarihi’nin sonuncu önemli özelliği ise bir bütün olarak Ankara ile politik düzeyde barışık bir Alevi tarihi verme çabasıdır. Kitapta işlenen ana konulardan birisi olan Şeyh Said İsyanı tamamen bu çizgi uzantısında yazılmıştır. Şerif Fırat, isyan sırasında Muş bölgesindeki gelişmeleri aktarırken Hormek ve diğer Alevi aşiretlerin isyana karşı tutumlarını, onlarla Cumhuriyeti kuranlar arasında başından itibaren var olduğunu ileri sürdüğü derin birlikteliğin doğal sonucuna bağlamıştır.⁶⁴ Bu yüzden, bu tabloyu bozacak bölge Alevileri ile Cumhuriyet arasında çatışmaların yaşandığı Koçgiri, Koç Uşağı ve Pülümür olayları *Varto Tarihi*’nde işlenmemiştir. 1937 ve ‘38 Dersim olayları hakkındaki yorumu da bir cümleden ibarettir ve gelişmelerin nedeni açıktır:

“Aşiret ağaları ve babalar müşterek menfaatlerini korumak için daima birlik olmuşlar, genel durumda aşiret eratını, halkı hükûmetten, Türklükten ürküterek onları şekavet ve

62 Şerif Fırat, s. 200.

63 Şerif Fırat, s. 17.

64 Detaylı bilgi için bkz. “Şeyh Said İsyanı Gölgesinde..” başlıklı bölüm.

soygunculuğa sevk ederek son milli hükümete karşı ayaklanmaya ve felaketlerine sebep olmuşlardır.”⁶⁵

Varto Tarihi’nde görülen bu üç özellik, sonradan bölge kökenli birçok yazarın çalışmalarında tekrarlanmıştır. Bunlardan bir bölümü, bölgenin etnik yapısı ve 1937-38 Dersim olayları hakkında hiçbir şey yazmamışlardır. Mehmet Şerif Fırat’ın kardeşi, Mehmet Halit Fırat’ın 1968 yılında çıkarttığı *75 Senelik Derbeder Bir Hayat Hikâyesi* adlı biyografik çalışması; 1972 yılında Süleyman Öztürk’ün “Tunceli’de Alevilik” adlı tezi ve 1995 yılında *Tunceli Kültürü* adlı Ali Kaya’nın imzasını taşıyan çalışmalar bu tarzın örneklerindendirler.

İkinci bir grup, Mehmet Şerif Fırat gibi yalnızca Dersim olayları hakkında kısa açıklamalar vermekle yetinen kişilerden oluşmaktadır. Hıdır Öztürk, 1984’te yayınladığı *Tarihimizde Tunceli ve Ermeni Mezalimi* adlı çalışmasında Cumhuriyet’in, bölge insanının geriliğini aşma ve çok yönlü gelişimini sağlama yönünde sarf ettiği çabaların önemini vurgular ve Dersim olaylarını bölgesel sorumluların tutumlarına bağlar: “Tuncelilileri bu elim akıbete uğratan Tunceli aşiret reisleri ile bazı mülkiye amirinin insaf dışı raporları olmuştur.”⁶⁶ 1940’larda kaleme alındığı belirtilen, ancak ilk basımı 1994’te gerçekleştirilen Mehmet Zülfü Yolga’nın *Dersim (Tunceli) Tarihi* kitabında, Dersimli ağalar ve seyitler olayların suçlusu olarak verilmektedir.⁶⁷ Burhan Kocadağ ise 1987 yılında yayınladığı *Lolan Oymağı ve Yakın Çevre Tarihi* adlı çalışmasında 1937 ve 38 yıllarındaki olayları işlememesine rağmen, olayların yorumu konusunda dikkat etmek gerektiğini vurgulama ihtiyacı duymuştur:

65 Şerif Fırat, s. 27.

66 Hıdır Öztürk, s. 38.

67 Yolga, s. 74-5. Yolga’nın çalışması Türk Tarih Kurumu tarafından yayına hazırlanmıştır ve okuyucuya bölge kökenli bir otantik çalışma olarak sunulmaktadır. Kitapta öne sürülen tezler birçok yerde, kaynak verilmemiş olsa da, 1930’lu yıllarda konuyla ilgili resmi çalışmaların kopyasıdır.

“Alevi kesimindeki tek ayaklanma olan Dersim harekâtı ise ideolojik olmayıp sadece jandarma zulmüne karşı olan ve aynı zamanda kimi çevrelerce yanlış anlaşılan, mevzii iken toplumsal hüviyete büründürülen bir başkaldırıdır.”⁶⁸

Bu yazarlar dışında bölgede cumhuriyetle birlikte baş gösteren olaylar hakkında birkaç cümleden daha fazla yer ayıran araştırmacılar da vardır. Bunlar, askerî harekâtların insanı sınırları aşan boyutunu kabul etmekle birlikte, olayların asıl sorumlularını Cumhuriyet’in yöneticileri dışında aranması gerektiğini belirtmektedirler. Baki Öz, *Kurtuluş Savaşı’nda Alevi-Bektaşiler* adlı çalışmasında Dersim olaylarının nedeni için Şeyh Said isyanından kaçıp Dersim’e sığınanları gösterir:

“Sığınmalar sonucu zaman zaman olaylar yaratıldı. Bunları kovuşturmak ve yakalamak için bölgeye jandarma girdi ve baskı yaptı. Özgür yaratılışlı, belli kurallara gelemeyen Dersim Alevileri jandarmaya tepki duydu. Bölgedeki feodal yapının korunması, aşiretler arası çekişmeler, çağdaş olanakların ve kalkınmanın bölgeye girmeyişi Dersim olayını doğurdu.”

Yazar, yapılan tüm kırımlara rağmen bölge halkının, asıl suçluları bildiğini de belirtmektedir:

“Aleviler halk ayaklanmasının şiddet kullanılarak bastırılmasında ve kıyımlardan dolayı Atatürk’e dargın ve kırılgan değildir. Bu olayla Atatürk’ün ilgisi olmadığı kanısındalar. Olayı baskı, zulüm ve kıyım biçimine dönemin başbakanı Celal Bayar’ın dönüştürdüğünü düşünmektedirler. Bu ara Atatürk hastaydı ve devlet işleriyle ilgilenmiyordu. Olayın bir kıyıma dönüştüğünde Atatürk’ün haberi olmamıştır, demektedirler ki doğruluk payı büyüktür. Bu anlayışla-

68 Kocadağ, s. 31.

rı Atatürk'e karşısınırırsız bir sevgi, bağılılık ve tutkularından kaynaklanıyordu.”⁶⁹

Konu hakkında bir Bektâşî-Alevî dergisi olan *Cem*'de, Süleyman Cem adlı yazarın da Baki Öz'e yakın görüşler içeren bir yazı dizisi yayımlamıştır. “Dersim Tarihi” adı altında 1994 ve '95 yılında yayımlanan makaleler, 1935 Tunceli Kanunu'na kadarki gelişmeleri içermektedir. Yazar, 1937 ve 38 yılındaki olayların askerî sonuçlarını işlememesine rağmen, bu yıllara ilişkin aşiretler arası iç çatışmaları verme gereği duymuştur. Cem, Dersim olaylarının geçmişini üniversiteli Kürt gençlerinin 1908 sonrası ulusalcı örgütlerle girdikleri abartılı ve sorumsuz davranışlarına kadar götürür.⁷⁰ Ayrıca ona göre, Dersim'de Diyar Ağa gibi başından itibaren doğrudan Atatürk'le ilişkili ve Dersim aşiretleriyle Ankara arasında uzlaştırmacı rol oynayan bir kişinin 1932'de ölmesi ve yerinin doldurulamaması, politikaların “beceriksiz, sorumsuz, ferasetsiz, oldukça ön yargılı asker, sivil yetkililer tarafından sürdürülmesine” neden olmuş ve olayların olumsuz gelişiminde etkili olmuştu.⁷¹ Cem, bu yıllarda Dersim üzerine hazırlanan raporların bu tip idarecilerin ürünleri olduğunu ve olayların büyümesinde önemli rol oynadıklarını belirtmektedir:

“Oysa daha yurtsever, daha demokrat ve uygar davranış aksi halde, Dersim'de çok şeyi değiştirir. Ve mutlaka sömürü büyük ölçüde sona ererdi. Aşiret ağalarının eline ve insafına teslim edilen mazlum halk, biraz da kendisi için üretmenin, tüketmenin ve her bakımdan özgürlüğün mutluluğuna varabilirdi.”⁷²

69 Her iki alıntı için bkz. Öz, 1989, s. 22.

70 *Cem* (42), s. 43.

71 *Cem* (43), s. 48.

72 *Cem* (47), s. 50.

Yazar, yazısının son bölümünde bizzat '38 olaylarını işle-
meyişini şu şekilde açıklamaktadır:

"Bugün bile son derece büyük ızdırap duyduğumuz, so-
rumlularını hiçbir zaman asla ve asla affetmeyeceğimiz 38
olayını, başka amaçlar için kullanmak isteyenlere de da-
ha fazla hoşgörölü davranmanın kimseye bir yararı ve hele
hele Dersim'e en küçük bir yararı olmadığı düşüncesinden
yola çıktım. Ayrıca, 100 yılı aşkın Dersim olayını 38 olayı
ile sınırlamak ve o noktada yoğunlaşmak isteyenlerin asıl
amaçlarında adres yanılışı olup olmadığının tartışılmasını
amaçladım. Olayı bilerek veya bilmeden çarpıtanların önü-
nü kesmekten çok, karanlık ve tehlikeli yolun yolcularına
bir mum ışığı ile naçizane yardımcı olmak istedim."⁷³

1938 olaylarıyla ilgili bir Cumhuriyetçi sol yorumu da Ve-
cihi Timuroğlu, *Dersim Tarihi* adlı çalışmasında vermekte-
dir. Timuroğlu, gelişmeleri, yaşanan kırımların bilinci ve
Cumhuriyet'in öncülerinin laik ve anti-feodal eğilimlerine
duyduğu sempati arasında yorumlamaya çalışmış ve olayla-
rın gelişimi için bu yönde bir dizi neden vermeye çalışmıştır:
Seyit ve ağalara dayanan Dersim'deki azgelişmiş feodal yapı
ve bu grupların çıkarları; var olan hoşnutsuzluktan yarar-
lanmaya çalışan emperyalist güçler ve onların Dersim'e gön-
derdiği ajanlar; koyu bir şoven olan Fevzi Çakmak'ın etkisi;
1934'ten sonra CHP'nin içinde Celal Bayar aracılığıyla bur-
juvazinin gücünü arttırması ve bu grubun 1937 sonbaha-
rında yönetime geçmesi; Dersim müfettişliğine "demokratik
olmaktan uzak" Abdullah Alpdoğan'ın getirilmesi ve niha-
yet hükümet kararlarını uygulamayan askerler 1938'in kanlı
bir biçime dönüşmesine sebep olmuşlardır: "Hükümet Der-
sim'deki feodal yapıyı kırmayı amaçlıyor. Ama uygulamada-
ki görüntüler, hiç de umulanı vermiyor."⁷⁴

73 Cem (54), s. 24.

74 Timuroğlu, s. 82.

Bu çalışmalarda, Mehmet Şerif Fırat'ın *Varto Tarihi*'nde sergilediği yaklaşımların, eleştirilmeksizin, değişik düzey ve dozajda yeniden tekrarlandıkları görülmektedir. Buna rağmen, *Varto Tarihi* adlı kitaba ve yazara, yine aynı aileden olan iki kişi tarafından ciddi tepkiler gösterilmiştir. 1961 yılında *Varto Tarihi* kitabının, dönemin devlet başkanı ve başbakanı orgeneral Cemal Gürsel'in önsözünde ikinci baskısının yapılması üzerine Sait Kırmızıtoprak, *Yön* dergisinde kitabın hangi ortamda yazıldığı ve yazarının geçmişi hakkında bilgi içeren bir yazı yazdı. Mehmet Şerif Fırat'ı bir "aşiret ağası ve mezhep düşmanı" olarak nitelendiği yazısında Kırmızıtoprak, *Varto Tarihi*'ni de "tarihî delil diye sunulan uydurmasyonlarla" dolu bir kitap olarak görmekteydi.⁷⁵ Kitaba ikinci eleştiri, Şerif Fırat'ın yeğeni Mehmet Selim Fırat tarafından 1986 yılında *Kürdistan Press* adlı dergide, "Bir Hain: M. Şerif Fırat ve İhanetin Ortaya Çıkardığı Bir Kitap" adı altında yayımlanan iki bölümlük makalede yapılmıştır. Selim Fırat, amcası Şerif Fırat'ı "Türkiye Cumhuriyeti'nin sadık bir kölesi"; *Varto Tarihi*'ni ise "Kürdistan'ın sömürgeleştirme tarihinin bir parçası" olarak nitelemektedir.⁷⁶

Her iki eleştiriye cevap, Mehmet Şerif Fırat'ın oğlu Atilla Fırat tarafından *Açık Mektup (Hormek'den Notlar)* adlı broşürle verilmektedir. Atilla Fırat, babasına ve eserine yapılan saldırıları "bölücülük yararına yapılan çalışmalar" olarak görmekte ve asıl hainlerin Türk olan Hormek aşiretinin üyesi olup da, "aşlını inkâr edenler" olduğunu belirtmektedir.⁷⁷ *Açık Mektup (Hormek'den Notlar)* adlı broşür 1987 yılında Türk Tarih Kurumu tarafından yayımlanmıştır.

75 Kırmızıtoprak, 1962, s. 14-5.

76 M.S. Fırat, s. 12.

77 A. Fırat, s. 27.

1. “Oğul, bu işleri yazıp ne yapacaksın. Hepsi cehalet, cahil... Bilgili insan yoktu. Yazılı bir şey de yoktu ki, millet okusun. Zaten dinin kitabı da yok. ‘Buyruk’ var diyorlardı ama, Buyruk piyasada yoktu. Kimse görmemişti. Pir, Rayber demek, yol göstermek demek. Nerede? Öğrenim, eğitim yok, nereden bilsinler... Adam gözünü açmış, o dere-de büyümüş. Gökyüzünü görmüş. Onu da bu dağların arkasında bittiğini zannediyor. Hayatı bu! Tek yaptığı iş iyi silah kullanmak. O da mavzer. Gerilla hesabı. Askere karşı cephe yok. Gecedен pusu kuruyor, vurup kaçıyor. Mermiler de dışarıdan...”

2. “Otuz sekizin çıbanı Keçelanlar’dır. Dersim meselesinin tüm kabahati onlardadır. Rahat durmadılar. Devlet yaza kadar hep mektup gönderdi. ‘Yapmayın’, dedi. ‘Rahat durun’, dedi. ‘Eğer bir defa ordu gelirse kırım yapar’, dedi. Gelen mektupları biz kendi gözlerimizle gördük. Dünyanın her tarafında öyledir. Ordu gelirse, kırım yapar. Böyle de oldu. Ağustos ayında ordu geldi, kırdığını kırdı, kaçan da kurtuldu. Sonradan yakaladıklarını da sürgüne gönderdi.”

3. “En büyük haksızlık yine fakir fukaraya oldu. O eşkıyalık-talanlık yapanlar saklanabildiler. Onların cezasını fakir halk çekti. Vurgunculuk yapanlar ise bir sene sonra gelip teslim oldular. Onlara Bursa, Aydın, Adana gibi en iyi yerleri verdiler. Biz ise muhacir gittik, muhacir geldik.”

4. “Demenanlar ve Haydaranlar rahat durmadılar. Devlet işlerin bu hale gelmemesi için çok çaba sarf etti. Sonunda çare kalmadı, vurdu. Askerler gelmeden yaşamından, ma-

78 Burada verilen yorumlar 1938’i yaşayan veya arifesinde doğmuş olan Dersimlilerle yapılan özel röportajlardan alınmıştır.

lından emin değildin. Gelip çalışıyorlardı. Demenan ve Haydaranlar qol yapıyorlardı. Yani beş-on kişi birleşip talana çıkıyorlardı. Çok yazık oldu ama, ne yapacaksın bizimkiler rahat durmuyorlardı.”

5. “Dersim’i en çok devlete karşı getirenler Koçgirililer’di. Koçgirili Dılo, Nuri vardı. Qozoların yanında kalıyorlardı. Bizimkiler cahildi. Tek Erzincan yollarını biliyorlardı, ara sıra orada talan yapıyorlardı. Bu Koçgirililer onları Sivas, Gümüşhane’ye kadar götürüyorlardı. Onlar Türkçe de biliyorlardı. Sonra bir de Koçgirili Alişir vardı. Alişir Efendi diyorlardı. Bilgili adamdı. Onlar ta yirmilerde isyan edip Kürt hükümeti kurmak istemişler. Alişir, Dersim’de Seyit Rıza’nın yanında kalıyordu. Demeler söylüyordu: ‘Seyit Rıza der ki ağalar durunuz/Deyneklerinizi yere vurunuz/Hasan Hayri gelende gözünüzle görünüz.’ Yani burada Alişir aşiretleri uyarıyordu; ‘Sizi de Hasan Hayri gibi asacaklar’ diye. Bir sözü daha vardı. Babam Türkçe biliyordu. Uzun bir şiirdi. Sonraları bize hep okurdu. 34 veya 35 senesinde yazmış: ‘Ol Yezidin fikri Dersimi vura/Silahlar toplanıp çöllerre süre/Zalimler zannetme bu size kala/İnşallah bir eroğlu meydana gele/Hak yolunda intikam ala.’ İşte Alişir Efendi zamanında olacakları görmüş ama milleti kışkırtmaktan da geri durmamış. Yani ‘Siz pes etmeyin, intikamınız alınacak’ demiş.”

6. “Aslında Dersim olaylarını hep Celal Bayar planlamış. O kafir, Alevileri hiç sevmiyormuş. Atatürk kırım olduğunda hastaymış. Onu da yanlış bilgilendirmişler. Fevzi Çakmak işe el atmayıp, kırımı durdurmasaymış, Celal Bayar bizim soyumuzu kurutmaya niyetliymiş.”

7. “Hasan Ağalar vardı. Çuxur Ağaları da diyorlardı. Hasan Ağa ve 35 kişilik ailesini 38’de sürgüne gideceksiniz di-

ye götürüp, Mazgirt'te öldürdüler. Kimileri anlatırdı: Komutan daha yoldayken Hasan Ağa'ya, 'Senin kızın bana helal olsun mu?' diye sormuş. Hasan Ağa da, 'Eğer senin karın bana helal olursa, benim de kızım sana helal olsun' diye cevaplamış. Komutan da kızmış, hepsini öldürme emrini vermiş. Başkalarına göre ise Hasan Ağa'nın ailesinin başına gelenler, Çé Qırré Meveliye Bodinlerin bedduasından dolayı imiş. Hasan Ağa bu aileye yıllar önce çok haksızlıklar yapmış. Hatta kimileri kırımından önce rüyalarında Hasan Ağagillerin başlarına kötü şeyler geleceğini görmüşler."

8. "Bir bayrak altında yaşıyoruz. Sen asker vermiyorsun, vergi ödemiyorsun, hükümeti tanımıyorsun, kanunu bilmiyorsun; peki bu halde devlet sana ne yapabilir?"

9. "Jandarmanın keyfine kalmıştı. Bir gelip asker topluyordu, bir gelip vergi istiyordu. Zaten insanlar korkuyorlardı, ortam gergindi. Askere giden, ne zaman geri döner belli değil. İnsanlar dil bilmezdi, hayatında köyü dışına çıkmamış, nereyi tanırdı ki. Ne yapsınlar, çekememezlik vardı, kıskançlık vardı. Bir defa adın çıkmışsa, kimse seni kurtaramazdı. Asker gelir silah isterdi. Verirdin. Aradan bir hafta geçtikten sonra, ihbar gitmiş diye yine gelir silah isterdi. Sana zaman verirdi. Sen de yoksa, gidip başkasından parayla alacaksın. Maksat başka kişilerdeki silahları da çekmek. Paran da yoksa, artık kimse seni kurtaramazdı. Derdini kim anlatacaksın. Asker hem hakim, hem savcı. Köylere geliyorlardı, hep baskı. Kadınlara, kızlara sarkıntılık yapıyorlardı. Zaten olaylar da bu sarkıntılık meselesinden başladı. Namus var. Mansur'daki öldürme bu sebepten oldu. Sonra da işler kızıştı."

10. "Şimdiki gençler Seyit Rıza diyip duruyorlar. Seyit Rıza dedikleri kimmiş? Cahilin birisiymiş. Babam anlatırdı.

37'de bizim köye uğradığında aç susuzmuş. Babam kendisine yemek vermiş. O da diğerleri gibi Dersim'in ağası olmak istemiş. Maksat herkes ona çalışsın."

11. "Dersim halkı en çok birbirini kırmış. Dışarda yalnız talancılık, hırsızlık yapmış. Hep aşiret kavgası, birbirini kırma. Dersimin on iki aşireti birleşseydi bu başlarına gelmezdi. O dağlarda bir kişi bir mavzerle orduları günlerce oyalayabiliyordu. Ama birleşemediler. Bunun yerine, hep birbirlerini şikâyet ediyorlardı, ihbarlıyorlardı. 'Şunda silah var, şu eşkıyaya yardım ediyor' diye yalancı şahitlik yapıyorlardı. En ufak güven yok. Ama ne dersin. Bu toplumda okul yok, kitap, yazı yok. Hepsi aşiret, hepsi ağa, hepsi kendi başına kral. Birlik yok, din yok. Hiç akıllanmadılar; garptan döndüklerinde, yine eski düşmanlıklarını devam ettiler. Ne yapularsa kendilerine yaptılar."

12. "Bir dede olarak barıştan yana işler yapmak zorundayım. Eğer bu olaylar düşmanca yazılırsa, gelecek nesil hep kinle kalır, hep düşmanlık besler."

Unutabilmenin toplumsal dayanakları

Tüm yaşanan olaylara rağmen, Dersimliler için barışçıl tarih yazmak mümkün müdür? Bütün zorlamalar ve istemlere karşın, bunun o kadar da kolay olmadığını yine Dersimli yaşlıların –ve dördüncü altbaşlıkta işlenen Dersimli yazarların– olaylarla ilgili anlatımları ve yorumları arasında kolaylıkla saptanabilecek çelişkilerde görülebilir. Her şeyden önce, biçim ve boyutu ne olursa olsun, 1938 yılında yaşanan katliamın ve olayların bir şekliyle bölge insanını uğraştırdığı görülmektedir. Burada bireylerin bizzat olayların tanığı olmaları gerekmemektedir. Yaşanılan katliam ve ardından gelen sürgünler, kurbanlarıyla doğrudan ilişkili olan ve

olmayan tüm Dersimlilerin üzerinde derin bir iz bırakmıştır. Yapılan toplu kıyımlar bölge insanının sohbetlerinde sürekli olarak canlı tuttuğu konulardandır. Katliamın büyüklüğü ve acımasızlığını vurgulayabilmek için yöre insanı tarafından kırk binden yüz bine kadar varan ölü sayısı verilmektedir. Yine Dersimli yaşlıların kullandıkları tarihî çizelgede de bu yılın doğal bir şekilde miladi bir işlev görmesi, bu tespiti desteklemektedir.⁷⁹

Aynı kişilerin olaylarla ilgili yorumları ise kendileri tarafından çizilen acılı tabloyla ilk bakışta pek uyuşmamaktadır. Belirttikleri on binlerce insanın büyük bölümünün, kurban olmanın ötesinde gelişmeler içerisinde hiçbir rolleri yokken, “sosyal gerilikleri” ve “yanlış davranışlarıyla” suçlu olarak yine onlar gösterilmektedir. Ankara’daki politik merkezin rolü, bölge insanının etnik farklılığını ortadan kaldırmaya yönelik kapsamlı politikası, hemen hemen hiç anılmamaktadır. Anıldığı yerde de bir ikircili tutum sergilenir: Bir bütün olarak suçlama yerine, yönetim içerisindeki –Atatürk hariç– kimi kişilerin adları verilir. Olaylarda rol oynayan “kötü” yöneticilerin adları verildiğinde buna, katliamın daha korkunç boyutlara erişmemesini yine bazı “merhametli” yöneticilerin engellediği ilave edilir. Sıradan insanların bu yaklaşımlarıyla daha önce değinilen bölge kökenli yazarların yorumları arasında büyük ölçüde benzerlik vardır. Aralarında görülebilen tek farklılık ise göreceli bir değer taşır. Yaşlılar, yalnızca tanıdıkları insanlarla yaptıkları sözlü sohbetlerde, yapılan katliamlar hakkında daha açık bir tutum gösterirler.

Onların geçmişlerine yönelik yaptıkları yorumlarda görülen bu paradoksal duruş, içinde yaşadıkları politik sistemle

79 En fazla yaşlılarla konuştuğunuzda bu yaklaşımla karşılaşsınız. Onlar çoğu kez olayların tarihlerini yalnızca “38 öncesi” ve “38 sonrası” diye zamanlamaya çalışırlar. Anlatılan olayların tam tarihlerini öğrenmek istediğinizde bu türden genel cevap alırsınız.

uyuşum mecburiyetinin bir yansıması yanı sıra bölge insanının 1938 yılını yalnızca bir katliam yılı olarak algılamamasından da kaynaklanmaktadır. Bu yıl içerisinde bir kırımın yaşandığı, hiç kimsenin bir bütün olarak inkâr edemeyeceği –her ne kadar boyutları ve nedenleri tartışmaya açık olsa da– bir tarihsel olgudur. Sorun burada değildir. 1938 yılının, bu insanlar için, kırımın ötesine geçen ve istisnasız herkesi kapsayan ikinci bir yanı daha vardır; o da bir bütün olarak bu yılın, bölgenin toplumsal ve bununla doğrudan ilişkili etnik farklılığına son verildiği, her iki düzeyde de her yönüyle yeni bir yaşamın başladığı tarihi içermesindedir.

Her şeyden önce 1938 yılı toplumsal örgütlülük düzeyinde geleneksel yapının sonu olmuştur. Cumhuriyet'in kendi yasalarını bölge üzerinde hâkim kılma çabası ve tek uluslu devlet yaratma hedefi doğrultusunda yürüttüğü *Türkleştirme* politikaları, bölgede bizzat etnik farklılığın temelini oluşturan iki olguyu, aşiret yapısı ve bununla uyumlu dinsel örgütlülüğü etkisizleştirmeye yönelmiştir.⁸⁰ Toplumsal yapının ve aynı zamanda kimliğin iki belirleyici direk taşı, Ankara'nın bilinçli yönelimleri sonucu bir bütününü güçten dü-

80 Dönemle ilgili resmî yazılarda daha çok öne çıkan yanı, Dersim'deki sosyodinsel örgütlenme yapısı olmuştur. Resmî yetkililer bu yapıyı etnik farklılığın ana nedeni ve koruyucusu olarak görmüş ve saldırılarını ilk etapta bunun temsilcileri olan ağalar ve seyitlere karşı yöneltmişlerdir. Aynı zamanda, kendi "ilerleme" fikirlerini haklı çıkartmak için kullanılan bu olgu, 1920'li ve 30'lu yıllarda hazırlanan tüm raporlar ve yazılarda da tekrarlanmıştır. Örneğin gazeteci ve CHP milletvekili Naşit Hakkı Ulug'un bu konuda ilginç saptamaları vardır: "Toprağa bir ot gibi bağlı adama 'Kürt' derler. 'Kürt' toprakla alınıp satılır, toprağa sahip olanın malıdır... Bir Türk köyünün üzerine çökebilmek için onu önce 'Kürtleştirmek' şarttır... asırlarca evvel kurdukları köylere Türk atlarını koyan ve Türk töresiyle yaşayan bu insanlara, şeyh ve derebeyi el ele vererek 'Kürt' damgasını vurmuşlardır." (Hakkı Ulug, 1932, s. 17)

Elazığ'da bir ortaokul öğretmenini olan Agar'ın da yazdıkları da, bir siyasetçinin yaklaşımından farklı değildir: "Türk olan Alevi Dersim, Türk Sünnilerle neden birleşmiyor? Bunu Seyyidin, Reis ve Ağanın mel'ânetinde aramalıdır. Bu zamanda Türk'ün Türk'ü eritmesi bir facia, milli istikbalimiz için, elim bir kayıptır." (Agar, s. 4).

şürülmüş ve bir daha onarımı mümkün olmayacak parçalanmaya tâbi tutulmuştur. Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren yürütülen bu politikanın diğer bölgelerde olduğu gibi burada da başarıyla sonuçlanması ancak yoğun şiddet ve yaptırımlarla mümkün olmuştur. 1938 sonrası Dersim, yeni adıyla Tunceli, artık Ankara'da alınan kararların uygulanabileceği bir bölgeye dönüştürülmüştür.⁸¹ Bu yüzden, bundan sonra toplumsal yapının değişimine neden olacak politik ve sosyal faktörlerin, bütün karmaşık ve çarpık özellikleriyle etnik yapının değişiminin zeminini yarattıkları ve ona derinlemesine biçim vermeye çalıştıkları gözden kaçırılmamalıdır.

En az politik faktörler kadar etnik değişimin temposunu ve biçimini belirleyen diğer bir olgu da, Dersim toplumunun genel yapısı ve 1938'den önceki otuz yıllık dönemde bu yapının beliren sorunlar karşısında artan şekilde ortaya çıkan yetmezliği olmuştur. Onları çevreleyen Sünni Osmanlı-Türk gücü karşısında Alevi-Kırmanc kimliklerini koruyabilen Dersimliler, 1908 sonrası kendilerinin dışında gelişen olayların etkisine girdikçe bu durum, Kırmanc kimliğinin bütünselleştirici gücünün zayıflamasını ve yerine aşiret kimliğinin öne çıkmasını sağladı.⁸² Cumhuriyet'le birlikte bu toplumsal yapı üzerindeki dış gücün etkisi onu doğrudan yönlendirmeye kadar vardığında, dışarıyla ilişkilerini asgari düzeyde tutarak yaratılmış yapı, gelişmeler karşısında iç harmoniyi koruyabilme ve toplu muhalefet yapabil-

81 Nikitin, 1940'larda bunun nereye gidebileceğini görmüştür: "Aşiret yapısı yavaş yavaş çözülmekte ve bir sonraki aşama olan yerleşmede Kürt, eğer dilini ve folklorunu korumazsa, gerçekten, şimdi Türkiye'de nitelendirildiği gibi, 'dağlı Türk' haline ya da İran'daki basit rayet haline dönüşebilir." (Nikitin, s. 258).

82 Gülsün Fırat, 1990'lı yıllarda Dersimlilerde kimlik şekillenmesi üzerine yaptığı araştırmasında, yaşlılarla sohbetlerine dayanarak, 1938'e kadar yalnız aşiret kimliğinin hâkim olduğunu ileri sürmektedir. Fırat'a göre, ancak bu tarihten sonra bölge insanın dünyasına dinsel ve etnik kimlik kavramları girmişti (G. Fırat, s. 141, 145).

me yeteneğini kaybetmişti. Ayrıca artan ekonomik sıkıntılar ve aşiretlerin resmî yöneticiler tarafından sistemli bir şekilde birbirlerine karşı kullanılması, dışa karşı bütünlüğü koruma yerine, kendilerine karşı çalışan bir aşiretler ve liderler yığını ortaya çıkarmıştı. Geleneksel yapı içerisinde toplumsal barışı ve sürekliliği sağlayan kutsal aileler de, dünyevi liderler karşısında kaybettikleri konumları ve gelişmeler karşısında geleneksel bilgilerinin işlevsizliği yüzünden, bu bölünmelerin üstesinden gelme konusunda etkili olamamışlardı.⁸³

Toplumsal bütünlüğün parçalanmasındaki son evre ise 1938 yılı ve sonrası gelişmelerin zorlaması ve kısmen doğal sonucu olarak, aşiret bütünlüğünden ailenin ve bireyin esas alındığı sosyal yapıya geçmeyle gerçekleşmiştir. Her iki değişimin de 1938 olaylarıyla ilgili yapılan yorumlarda etkisi olmuştur. 1938 öncesinde büyük oranda statik ve egaliter bir köylü toplumu üyesi olabilecek bölge insanı için geçiş yıllarında yaşanan tüm acılara rağmen, yeni dönemde, etnik geçmişinden uzaklaştığı oranda, hiçbir zaman tanımadığı yükselme, zenginleşme ve bilinçlenme olanakları doğmuştur. Sosyal mobilitayla Türkiye toplumuyla tanışma ve uyum iç içe geliştiğinden, kişinin bu toplumla buluşma ortamı ve bunun derinliği onun öz kimliğinden uzaklaşmasının boyutunu da belirlemiştir.

Bu buluşmanın ilk ve en önemli durak noktalarından birisi eğitim olmuştur. Ticari ve ekonomik faaliyetlerin sınırlı olduğu bu bölgede, doğal olarak köylü çocukları için tek yükselme olanağı okuldu. Kısa zamanda yaygın kullanılan bir yöntem haline dönüşen bu araç, devlete bağımlı değişik kategorilerde memurlar (eğitimciler başta olmak üzere) tabakası yarattı. Böylelikle, küçük ama, her yönüyle örnek

83 Dersim içi gelişmelerin en güvenilir tanığı olan Nuri Dersimi de, bu tür sorunları çalışmalarında sıkça işlemiştir. Örnek için bkz. Dersimi, 1992, s. 125-6.

alınması gereken ve toplum tarafından da kabul gören yeni bir “üst” grup, 1950’li yılların ortalarından itibaren yaratılmaya başlandı.⁸⁴ Bu gruba üye bir kişinin, ilk bakışta göze çarpan birtakım özellikleri vardı: Anadili yerine Türkçe konuşmayı tercih etmektedir; kendisine öğretilen aydınlanmayı hayatın her alanında uygulamaya çalışmaktadır; geleneksel her şeye ve kendi tarihine karşı akıl aracılığıyla mesafe yaratmasını bilecektir ve bütün bu özellikleri ve sahip olduğu maddi olanaklar arasındaki ilişkinin bilincini sürekli vurgulayacaktır.⁸⁵

Tarihsel kader olarak algılanan köylülükten (ve ezilmişlikten) bu araçla kurtulan bireyin başarısında, kişisel çaba ve yeteneği dışında, yalnızca ailesinin yardımı ve devletin sunduğu olanaklar yatmaktadır. Toplumsal geçmişinin hiçbir özelliği ve devraldığı miras bu gelişimde rol oynamamıştır. Burada yazılan tarih, artık bireysel bir tarihtir; burada ne aşireti ne atalarının dili ve ne de bağlı olduğu seyit aileleri bir rol oynamaktadırlar. Tam aksine, onlardan uzaklaşıldık-

84 Süleyman Ceviz, uygulanan eğitim sistemini Osmanlı’da uygulanan “devşirme” sistemiyle eş tutmaktadır. Ceviz’e göre, çocuk yaşta uygulanmaya başlayan bu eğitim sistemi aracılığıyla Türkleşme ve Kemalizm kısa zamanda Dersim’de kök salmıştı. Bkz. Ceviz, s. 179. Rothkopf, Dersim’de öğretmenlerin eskiden Seyitlerin sahip oldukları saygın konumu devraldıkları tespitini yapıyor. Rothkopf, s.134. Ayrıca bkz. Ferber-Grasslin, s. 134; Konu hakkında genel bilgiler için bkz. Rohat, s. 32-45; Rumpf.

85 Bu süreçle ilgili ilgiye değer bir biyografik çalışma, 1939’dan itibaren Elazığ’da kız çocukları için yatılı bir okulda görev yapmış Sıdika Avar’dan gelmektedir. Avar, isyan sonrası Dersim, Elazığ ve Bingöl bölgesinde, okul için hangi şartlarda –bizzat kendisinin– kız çocuklarını topladığını ve bunların kısa bir eğitim aldıktan sonra geldikleri bölgede gördükleri işlevi kitabında birçok örnekleriyle anlatmaktadır. Kendisini bu bölgede bir “Türk misyoneri” olarak gören Avar, bütün olanaksızlıklara rağmen yürüttüğü çabalarının kaynağı olarak şunu aktarmaktadır: “Atatürk, bu dağ köylerinde bütün yoksullukların Türkçe bilmemekten ileri geldiğini söylemiş, bunu isyan sebeplerinden biri olarak görmüştü. Onun için Türkçe’nin bu köylere ‘ana’ ile sokulmasını arzu etmişti. Bu en köklü öğretim idi. Tarihte örneği vardı. Rumeli vilayetlerinden ilk kız sultanisinin açıldığı bir ilden pek çok siyaset adamı yetişmişti. ‘Buraya da Türkçeyi ‘ana’ ile sokmalıyız’ diyorlardı.” (Avar, s. 32).

ça başarıya yakınlaşmıştır. Yeni tabakada görülen özellikler, kısa bir dönem içerisinde zorunlu değişimler yaşayan bir toplumun, bu değişimleri algılayıp, onlarla uyum içerisinde yaşamak mecburiyetinin bilinçte yaptığı değişikliklerle doğrudan ilişkilidir.⁸⁶

1938'e kadarki kolektif bilinç tamamen geçmişten esinlenen, onu kutsamayı esas alan bir özelliğe sahiptir. Birey her şeyden önce ancak doğuştan üyesi olabileceği bir aşiretin ve bununla iç içe olan bir tarikatın üyesidir. Üyelik ve bunun mecbur kıldığı töreler, ne onun kişisel seçimi ne de onun değiştirebileceği şeylerdir. Kendisine, yalnızca, atalarından devredilen bu kutsal değerlere bağlı kalmak ve gelecek kuşaklara aktarmak sorumluluğu düşmektedir. Bunları gerçekleştirdiği ölçüde hayatına bir anlam verebilir ve topluluk içerisinde bir değer kazanabilirdi. Soyut değerlerin ancak kolektif hareketle oluşturulduğu bu toplumda, bireyin geçmişle olan ilişkisindeki süreklilik de yılın belirli zamanları yine grup halinde gerçekleştirilen dinsel ritüeller ve bunları çevreleyen sözlü mitsel anlatılarla sağlanırdı. Grup halinde yapılan cemler, bağlı olduğu tarikatın ve seyyit ailesinin geçmişini ona hatırlatırdı. Onun için, yaşamın "kutsal bir yol" olarak algılandığı bu anlayışa ömrünün sonuna kadar bağlı kalmak, aynı zamanda kendi atalarına bağlılığın bir parçası sayılmaktadır. İnanca göre, insan ruhu, bir vücutta 1.001 kez şekil almaktadır. O, her ilkbaharda andığı ölülerinin

86 Burada, makalenin çerçevesini aşsa da, bilinç değişimiyle maddi değişim arasındaki tempo farkının yaratacağı sorunlara işaret etmek gerekiyor. Genel olarak kolektif bilinç değişimi, toplumsal (maddi) dönüşümleri geriden izleyen ve onunla uyumu arayan bir çizgiye sahipken, bu toplulukta 1938 sonrası bilinç değişimi toplumsal değişimlerin temposunu aşan ve çoğu kez bunlarla sorunlu (zıt, çatışmalı) bir ilişki çizgisi göstermiştir. Kuşaklar ve sosyal gruplar arası çarpık ve toplumsal değeri çoğu kez sıfır olan bu çatışmaların, bilincin ve kişiliklerin deforme olmasında önemli rolü olmuştur. Bu tür özellikler gösteren kişi ve grupların geçmişlerine ilgisizliğinde, sürekli bir hal kazanan bu dengesiz gelişimin rolü de, üzerine daha fazla düşünülmesi gereken konulardandır.

kendi bedeninde yeniden şekillenen ruhlarının, yaşamında, tanrısal kökenli olarak gördüğü insana ve doğaya göstereceği sevgiyle olgunlaştığına ve böylelikle her neslin hakikate, yani geldiği mutlak doğruya, daha yakınlaşacağına inanırdı.

Geçmiş ve bugünün iç içe yaşandığı bu toplumda, Şii inancında var olan gelecek Mehdi anlayışı arka plana itilmişti. Toplumsal yapının durağanlığıyla açıklanabilecek bu durum, geleceği, tarikatın varsayılan dört kapısı arasında parçalayarak, kutsal geleneklerin bir tekrarı haline dönüştürmüştür.⁸⁷ Böyle bir anlayışın ancak kendi sınırlarını korudukça yaşayabileceği açıktır. Bu sınırlar, 1908'den sonra zayıfladığında, toplumsal sorunlarla birlikte geçmişi kutsayan anlayış da zayıflamaya başlamıştır. 1938'de bunun dayandığı sosyal yapının parçalanmasıyla başlayan dışa açılım ve eğitimle hızlı bir "akılcılaşma" (rasyonelleşme) yaşanmıştır. Rasyonelleşmeyle geleneksel toplumsal yapıdan uzaklaşma ve böylelikle, geçmişin kutsallığı üstünde gelişen geleneksel bilince karşı çeşitli açılardan düşünsel bir saldırı başlamıştır. Artık kolektif hafıza, sürekli ivme kazanan yeni mantığın (akılcılığın) kurbanı olmaktan kendisini kurtaramayacaktır.

Dinin toplum üzerinde etkisini yitirdiği süreçte, hafıza da buna denk bir tempoyla dünyalaştırılmıştır.⁸⁸ 1938

87 Tasavvuf anlayışını temel alan formel tarikatlarda birey ve Tanrı arası mesafe, ancak bireyin bütünsel çabaları ve yoğunlaşmasıyla aşamalı bir halde giderilebilirken, bu, bir halk tarikatı özelliği taşıyan Kürt Aleviliğinde kalıtsal bağlılıklarla sağlanmaktadır. Birey burada kendi girişimlerinden çok, dinsel aşamaları temsil eden Rayber, Pir ve Murşid'ine bağlılığını süreklileştirerek, bu görevi yerine getirdiğine inanmaktadır. Bu kişiler aynı zamanda "Tarikat", "Marifet" ve "Hakikat" olarak adlandırılan aşamaları (kapıları) da temsil etmektedirler. İlk aşama olan "Şeriat"ın bu topluluklarda pratik bir etkisi yoktur.

88 Le Goff, busüreci hafızanın sekülerleşmesi olarak nitelendirmektedir. Hafızanın, Tanrının güdümünden kurtulmasının tarihin çözülmesi açısından önemli olduğunu fakat bu tür geçişler yapan toplulukların manipülasyona, hafızalarının yönlendirilmesi tehlikesine açık olduklarını da belirtmektedir. (Le Goff, s. 65, 98).

öncesi hâkim olan bilinç böylelikle düşünsel ve yaşamsal düzeyde toplumsal yapıyla da zıt bir konuma düşmüştür. Sosyal mobilitéyle geleneksel toplumsal yapı arasında var olan ters ilişki, rasyonelleşmeyle geçmişin bilinci⁸⁹ arasında da ters bir ilişki yaratmıştır. Gelecek düşüncesinden yoksun eski toplumsal yapısı içerisinde birey, geçmiş bütünlüklerin yalnızca kulu olabilirken, yeni yaşam ona yükselme, değişme ve değiştirme fikrini ve olanağını vermiştir. Bunu büyük oranda bireysel çabalarıyla gerçekleştiren kişinin aktardığı tarih de, büyük oranda ailesi ve kendisini merkez alan⁹⁰ ve onu etkileyen düşüncelerin ve politik yapının derin izlerini taşıyan ve bunlarla zıt olmamaya özen gösteren bir tarihtir.

Toplumsal yapının ve hafızanın bir bütün olarak kolektifizmden sübjektivizme kaydığı bu süreç, politik gelişmeler üzerine somut ve çarpıcı ilk etkisini 1937 yılında direnişin örgütlenmesi sırasında göstermiştir. Kendilerine ait dinsel ve sosyal sistemin sonu olacak gelişmelere karşı, bütün çabaların aksine, ancak dört aşiret muhalefet etme kararı almış ve çatışmalar boyunca hemen hemen hiçbir çevre bölgeden ve aşiretten destek almamışlardı. 1937 direnişi ve ye-

89 Bu terim, Schieder'in, "geçmiş" ve "tarih" kavramları arasında koyduğu farka (ilkinin mistik bir anlayışla ikincisinin rasyonelleşmeyle ilişkili olması) dayanır. Schieder'e göre, bilimsel tarihyazımının görevi tarih üzerinde var olan mistik perdeyi kaldırmak (*demystification*), olguları anonimite ve komplekslikten kurtarmakta yatar. Schieder, s. 2-3.

90 Bu tespit, iki açıdan izlenebilir. Birincisi, kişilerin küçülen hafızalarında: sözlü geleneğin yakın bir zamana kadar korunduğu bu toplumda, kişiler şaşılacak derecede geçmiş kuşaklardan uzaklaşmışlardır. Konuştuğum insanların ancak küçük bir bölümü kendilerinden iki nesil önceki kuşakların (dede ve nenelerinin) hakkında doyurucu bilgi ve ilgiye sahiptiler. Büyük çoğunluğunun yaşlılardan geri kalan izlenimleri sıradan ve muğlak bir değer taşımaktadır. İkincisi, -ki birinci tespitte görülen yetmezliğe karşın- istisnasız herkesin geçmiş hakkında kendi bilgilerini esas alması ve mutlaklaştırmasıdır. Kişiler, kendilerine aktarılan basit aile ve aşiret tarihlerini, bölge genelinin tarihi olarak sunar ve bunda da tahmin edilmeyecek kadar ısrarlı bir tutuma girerler. Oysa birçoğu kişisel bilgileri aşmak için özel bir çaba sarf etmezler.

nilgisi bütünüyle bu dört aşiretin tarihi olmuştur. Bu yüzden, yalnız direnişe katılan aşiretlerin yaşamda kalan üyeleri 1937 tarihini bir kimliği koruma çerçevesinde gerçekleştirmiş bir “eylem” olarak görür ve sahiplenir.

Aşiretlerin ezici çoğunluğu ise aşiret çıkarlarını öne çıkarmış ve olaylara karışmamakla en az zararla bu dönemi atlatacakları hesabıyla hareket etmişlerdi. Bundan dolayı, direnen aşiretlerin ailelerine, gözleri önünde yapılan toplu kırımlara birçok yerde seyirci kaldılar. Direnişe katılmayan büyük çoğunluk için 1937 özel bir anlam taşımaz. Tam aksine, eğer 1938 yılında yapılan askerî operasyonların kurbanları içinde aileleri ve yakınları varsa, bunun suçlusu olarak önemli oranda 1937 olaylarına sebep olan aşiretleri görmektedirler. Bir kısmı bunu açıkça ifade ederken, bir kısmı da bunu dolaylı yöntemlerle yapmaktadır. Bu kesimler, olaylarla ilgili anılarını aktarırken, sürekli olarak direnişi örgütleyen aşiretlerden kaynaklanan iç çatışmalara ve talanlara vurgu yaparlar.⁹¹

Bu topluluk içerisinde kendi tarihlerine karşı oluşan ve temeli çok kritik bir dönemde atılmış olan derin düşünsel farklılaşmanın en önemli kanıtlarından birisi de, 1937 ve 38 olayları üzerine yazılmış bölgeye ait ağıtlarda da görülmektedir. Direnişi örgütleyen “kahramanlar” üzerine söylenenlerde, şimdiye kadarki yorumlarda göremediğimiz bir tarih anlayışı, toprak bilinci ve bu bilince ters düşün “ihanet” ol-

91 Bunun bir başka kanıtı da anılan insanların niteliğinde örnek mümkündür. Bu gruba mensup olanlar, 1938 ve yakın sonrası döneme ait şahsiyetleri anıldıklarında genelde devlet düzeyinde itibarlı olan kişileri öne çıkarır, onlardan saygıyla bahsederler. Bu kişiler, çocuklar için her zaman başarının örneği olarak gösterilir. Collard, “sosyal hafıza”nın işlevini Yunan tarihi örneğinde araştırdığı yazısında, Yunanlarda tersi bir davranışı tespit eder; günümüz Yunanlarında kendi statü ve prestijleri için aile kökenlerini Osmanlıya karşı 1821 tarihinde başlatılan bağımsızlık savaşının öncülerine kadar götürme eğilimi olduğunu belirtir. Collard’a göre bu tarz tarih anlayışı, aktüel hafızanın her şeyden önce günün ihtiyaçlarını karşılamak dürtüsünden kaynaklanır. (Collard, s. 96.)

gusuna değinilmektedir.⁹² Kırmancı yapılan bu ağıtsal yorumların, Dersimi yalnız katliam ve sürgün boyutuyla ya-

92 Örneğin Dersim direnişinin lideri Seyit Rıza'nın asılmasından sonra yazıldığı tahmin edilen bir ağıtta, son yirmi yıllık tarihin ve yenilgilerin hesabı yapılmaktadır:

"Ey vah, ey vah, ey vah bakın şu başa gelene/Aşiretler, evi yanasıcalar! Gelin birlikte direnin devlete/Zalim Gazi Paşa'ya/Bu zalim suçlusudur ölenlerinizin/Oruz iki padişahı yıkuktan sonra/döndü Koçan ve Koçgirililere/Ey vah Koçan ve Seyit Rıza'nın başına gelenler/(...) Dersim Dağı'nın büyükleri ve Seyidlerini/Zalim Hüseyin Abdullah Paşa yok etti/Bunlardan bazılarının başını da/Arınagan diye gönderdi Mustafa Kemal Paşa'ya/Aşiretler, evi yanasıcalar!/(...) Allah kimsenin kapısına komasın/Bu kez Ermenilerin kıssası gibi bizimki de/Hayır kazanı, bir top kefen, bir kalıp sabun/Kimseye nasip olmadı/Ah, Ah, hiç kimsenin ölülere geürilmez oldu evinin önüne/Teneşire uzatılıp yıkanmaz oldu bundan böyle/Cenabı Hak dileğimizi kabul ederse/On yedi düvel birleşip bir günde basarlar Ankara'yı/Ezerler bu zalimin başını!"

Yine aşiretler arası ilişkilerin ne kadar bozuk olduğu ve direnişi desteklemeyenlerle ilgili bir yorumun en çarpıcı örneği Haydaran ve Demenan hattında yaşananlarla verilmektedir:

"Halimiz yamandır yaman/Asker sökün etmiş etrafımız çevrili/Kimse kem söyleyemez Demenan ve Haydaran yiğitliğine/Lakin fazladır, geçit vermiyor Türk askeri/Dövüşüyoruz alın alına/(...) Yansın Laç Deresi/Yıvısı'ım geçittir/Dövüşün kardeşler dövüşün/Bu aşiret kavgası değil/Kırmancılarla zalim Türklerin savaşı/Çekingenlik göstermeyin sakın/El bize kötü söylemesin/(...) Bu zalimin askeri çok/Dünyayı kızgın bir saca çevirmiş tepemizde/Ocağı sönesi aşiretler/Ölümümüzü tevî eylemişler paraya pula/Unutmayın/Düşman bizim işimizi bitirince/Yarın sıra gelecek size/Sizin de haliniz dönecek tıpkı Ermenilerinkine/Gözümüz açık gitmez bizim/nasıl olsa aldık intikamını atalarımızın/Bu dağda ölmenin mutluluğu ise cabası."

Son olarak 1937 direnişini örgütleyenlerin kendilerini, topraklarını savunan kişiler olarak gördüklerine dair bilgiyi, direnişin bir başka lideri olan Şahan üzerine yazılan bir ağıtta edinmek mümkündür: "Hozat'ı sorarsan otomobil caddesi/Ocağı sönsün Abdullah Paşa'nın/Kökünü kazıyor yiğit adamların/Şahan diyor 'Canınızın kıymetini bilin, başımızda dolaşan kafirin kanunu'/(...) Şahan bir grup almış yanına/Geçmiş Munzur'un yakasına/Arkadaşlar döneklık euneyin' diyor/Birlikte yedik Hızır kurbanını/(...) Hozat'ı sorarsan Qerexlan'dan beridedir/Miste Kor'un [Mustafa Kemal] kanunlarını sorarsan/Aman ne berbat şeylerdir/(...) Şahan'ım sana elkar olmasın/Hasan intikamını aldı/Ah oldu, olan Şahan'ıma oldu/Şahan'ım öldü öleli/Söndü yıldızı Kırmanc ülkesinin/Vur Şahan'ım vur/Miste Kor'un askeri gelmiş bizi kırmaya/Vur yiğidim vur!"

Kırmancı dilinde söylenen bu ağıtlar (ve çevirileri) için bkz. Düzgün, 1992, s. 69, 80, 86. Konu hakkında bir başka çalışma için de bkz. Çem, 1995, s. 223-247. Çem, halk türkülerini kişilerin yorumlarından daha objektif-gerçekçi bir değer taşıdıklarını iddia ediyor.

şayan aşiret üyelerinin ve 1938 sonrası Dersimli kuşakların üzerinde minimum etkisinin oluşu, hafızanın kırılmasında anadilin üstlendiği rol üzerine kimi saptamaların yapılmasını zorunlu kılmaktadır.

Bir dilin tarih karşısında yenilgisi

Sosyal ve dinsel yapılanmalar, kişiyle geçmiş arasındaki ilişkinin sürekliliğini sağlayan olguların bir bölümünü kapsar. Geçmişin gündemleşmesini sağlayabilecek ikinci önemli bir olgu da, kişinin geçmişiyile kurduğu ilişkide anadilin üstlenebileceği roldür. Bireyin doğal şartlar altında kendisine en yakın ve en sadık hissedebileceği ortamda öğrendiği anadili, ona yalnızca kendi geçmişini hatırlatmakla kalmaz, aynı zamanda içinde taşıdığı özel terimler ve değerlerle bireysel olduğu kadar, kolektif geçmişle bugün arasında duygusal boyutlu bir ilişki de kurar. Hafızanın büyük oranda sözlü aktarımla inşa edildiği geleneksel toplumlarda, dilin bu özellikleri daha fazla öne çıkmaktadır. Bu yüzden geçmişe karşı tutumla, anadile karşı tutum arasında doğrudan bir ilişki olduğu görülmektedir.

Hem Dersimliler hem de tüm Alevi Kürtlerin anadilleri bölge ve aşiretlere göre Kırmancki (Zazaca) ve Kırdışki-den (Kurmanci) oluşur. Sadece Dersim esas alındığında toplumun yüzde yetmişlik gibi büyük bölümünün anadili Kırmanckidir. Bundan dolayı Kırmancki, Dersim adıyla özdeşleşmiş bir dildir. Dersim de yaşayanlar dahil bütün Alevi Kürtlerin toplamı temel alındığında, Kırdışki konuşanların oranı yüzde elliye yaklaşır. Malatya, Maraş, Sivas ve kısmen Elazığ ve Erzincan gibi yörelerde yaşayan ve dinsel açıdan kendilerini Dersim'e bağlı gören yoğun Kürt Alevi kitlesinin dili Kırdışkidir. Dinsel ve kültürel bütünlük, Alevi Kürtlerin kullandığı Kırdışkiyi Kırmanckiye yakınlaştırmıştır. Bu

yakınlaşma, ikisi arasında ortak kullanılan kelimelerin çokluğu ve Kırdışkinin, Kurmancinin aksine, Kırmanckiye daha yakın olan fonetiğiyle kendisini gösterir.

İki dillilik, bildiğimiz kadarıyla, kendisini Kırmanc (Kurmanc) olarak adlandıran Alevi topluluk içerisinde herhangi bir soruna neden olmamıştır.⁹³ Farklılık, tarihsel süreç içerisinde doğal çözümünü yaratmıştır. Birbirlerine sınır oldukları yerde bu, birbirlerinin dillerini öğrenmelerini getirmiştir. Bundan dolayı, bu bölgelerde, her iki dili kullanan aşiretler bulmak mümkündür. Dil etkileşimini en iyi şekilde aşiretlerin dinsel sorumluları olan Seyit ailelerinde görebiliriz. Burada da Seyitler kendilerini taraftarlarının dillerine göre şekillendirmişlerdir. Taraftarları arasında iki dil konuşuluyorsa, bu Seyit ailelerine de yansımıştır. Bunun, kimi zaman bir Seyitin her iki dili konuşmasını getirdiği gibi, kimi zaman da aynı Seyit ailesinin kolları arasında yalnızca Kırmanc ve Kırdışki konuşulmasını da yaratmıştır.⁹⁴

Kırdışki ve Kırmanc konuşan Alevilerin dilleri açısından sergiledikleri en büyük benzerlik dillerini yalnızca sözlü olarak kullanmaları ve yazıya dökmemiş olmalarıdır. Bildiğimiz kadarıyla, bu topluluk, soy ağaçlarını veren Arapça yazılmış şecerele dışında, Kırmanc ve Kırdışki dilinde sahip oldukları dinsel ayinler, ağıtlar ve söylencelerini yakın bir zamana kadar yazıya geçirmemişlerdir. 1938 sonrası kimlik zayıflığının önemli nedenlerinden birisi sayılabilecek bu durum yalnızca Cumhuriyet'le başlayan *Türkleştirme* politikası çerçevesinde, Türkçe dışındaki bölgesel dillere karşı sürdürülen bilinçli eliminasyon çabalarının sonucu olarak açıklanamaz.⁹⁵ Bu dillerin bağlı oldukları topluluğun sahip

93 Bkz. G. Fırat, s. 143-5.

94 Bkz. "Aşiretler" eki.

95 Kürt diline resmî düzeyde uygulanan yasaklar dışında (bkz. Rumpf), 1920'li ve 30'lu yıllarda dilin tarihsel mirasını yok etmeye yönelik birtakım çalışmalar yapıldığını Tankut ve Sevgen gibi kişilerden öğreniyoruz. Tankut, Türk

olduğu özellikler, onların 20. yüzyıldaki gelişmeler karşısında zayıf düşmelerinde, en az Ankara'nın çabaları kadar belirleyici rolü olmuştur.

Dilin gelişiminde ait olduğu toplumun özellikleriyle politik kararların etkisinin birleşik sonuçları, Türkiye Kürtleri arasında kullanılan Kırmancinin durumuna bakılarak daha rahat izah edilebilir.⁹⁶

Ağırlıklı olarak Yukarı Fırat havzasında konuşulan ve Türkçede "Zazaca" olarak tanınan Kırmancinin yakın dönem tarihi, dilin yaşam bölgesi ve kullanımı açısından sürekli bir sınırlama (izolasyon) ve marjinalleşmeyle ifade edilebilir. Kolektif bilincin (hafızanın) dil düzeyinde aktarımının salt sözle gerçekleştirildiği bir toplumda, dilin marjinalleşme süreci, bilincin sürekliliğini kıran toplumsal ve politik değişimlerin etkisini de derinleştirmiştir. Kırmancinin bir yazı dili olarak 1938'den önce kendisini güncelleştirememesi bu sürecin önemli bir nedeni olmuştur.⁹⁷ Dilin gösterdiği bu yetmezlik, onun dayandığı topluluğun sosyal ve dinsel coğrafyasının sınırları ve iç parçalanmışlığıyla doğrudan iliş-

Ocakları'nın 1930 yılında yapılan kurultayında sorumluluğu altında olan Doğu bölgesinde "ecnebi lisanlarla yazılı birçok kitabı topladıklarını" bildiriyor (Bkz. Üstel, s. 333). Sevgen ise Alishir'in öldürüldüğü yerde kendisine ait birçok belge ve yazının (destanların) ele geçirildiğini yazıyor. (Sevgen, *Tarih Dünyası*, s. 395). (Bundan, her şeye rağmen bu dilde var olabilecek yazılı kaynakların hepsinin bu yönelimlerin kurbanı oldukları sonucu da çıkıyor.)

96 Burada Kırmanci için verilen özelliklerin büyük bir bölümünün Kırdasği konuşan Aleviler için de geçerli olduğunu sanıyorum. İkisi arasındaki gelişim farklılığı dayandıkları toplumsal yapıdan çok yaşam buldukları devletlerin farklılığından kaynaklanmaktadır. Kırdasğinin Türkiye dışındaki Kürtler tarafından kullanılması ve böylelikle gelişimini sürekli kılması, onu Kırmancinin Türkiye içinde yaşadığı olanaksızlıklardan ayıran en önemli yanıdır.

97 İki ayrıcalıklı çalışmayı bu tespitin dışında tutmak gerekiyor. 1938 yılından önce iki Zazaca eser, Xasi ve Osman Efendi tarafından yazılmıştır. Xasi'nin *Mewlid* adlı eseri 1900 yılında Diyarbakır'da; Osman Efendi'nin *Biyışa Pêxember* (*Mewluda Nebi-Bi Kurdiya Dımili, Zaravayê Sêwreke*) adlı eseri ise 1933'te Şam'da basılmıştır (Bkz. Malmisanij (Hevi), s. 117). Her iki çalışma da günümüzde hem Sünni hem de Alevi Zazaların büyük bölümü tarafından halen tanınmamaktadır.

kilidir.⁹⁸ Dağlık bir bölgede yaşayan, yarı göçebe köylü topluluğu tarafından kullanılan Kırmancinin kendisini yazıya aktaramaması, ortak bilincin oluşumunu sözün ve eylemin etki alanıyla sınırlamıştır. Hem dinsel hem de tarihsel düzeyde yazılmamışlık, topluluğu oluşturan kişilerin düşünsel dayanaklarını kendilerine aktarılan dışında bir bilinç merkezinin olmadığı inancını pekiştirmiştir.

Yine dilin egaliter ve homojen bir köylü topluluğuna dayanması, kendi içerisinde sosyal sınıfların ve bununla birlikte gelişebilecek bir “üst” dilin oluşumunu da olanaklı kılmamıştır. Kırmancı, birbirleriyle yarışamayacak kadar mesafeli ve birbirlerine soğuk lokal varyantlarıyla,⁹⁹ ikinci ve üçüncü bir dil öğrenen sahipleri tarafından, yazısı olmayan ve girilen “yeni” toplumsal ilişkilerin ifade edilemeyeceği bir “alt” köylü dili olarak algılanmıştır.¹⁰⁰

Durum, bu yüzyılın başlarında gelişen ulusalcılıkla da değişmemiştir. Kürt ulusalcılığı, Kurmanclarda dilin gelişimine zemin sunarken, aynı ulusalcılığa katılım göstermiş Zazalarda, Zazacayı geliştirme yönünde çabalara rastlanmamaktadır. Bunu ne 1908 sonrası Kürt örgütlerinde yer alan Zaza aydınlarında ne de Koçgiri, Şeyh Said ve Dersim’de somutlaşan, büyük oranda Zazaların katıldığı isyanların öncülüğünü yapanlarda görmekteyiz. Bu isyanlarda var olan aşiretsel ve dinsel parçalanmışlık, adeta kendisini dilsel düzey-

98 Değişim sürecinde olan etnik grupların dil düzeyinde yaşadıkları sorunlar hakkında genel bir analiz için bkz. Ross.

99 Belki varyanttan çok bunlara Zazaca veya Kırmancinin şiveleri demek daha doğru olacaktır. Bölgeler arasında var olan önemli fonolojik ve morfolojik (bilhassa fiil çekimleri ve eklemelerde) farklılıklar için bkz. Todd, *Agrammer of Dımili (Siverek şivesi)*, 1985, Michigan; Turgut, *Türkçe Açıklamalı Zazaca Dilbilgisi (Palu-Bingöl şivesi)*, 1998, Bremen; Çeko, *Razeare Dımilkiç Türkçe açıklamalı Zazaca Gramer (Varto şivesi)*, Berlin ve Selcan, *Grammatik der Zaza-Sprache (Doğu-Dersim şivesi)*, 1998, Berlin.

100 Dilin değişik sosyal tabakalar tarafından kullanılması onun gelişimine katkı sağladığı kadar, yabancı dillere karşı direncini artırıcı rol oynar. Bkz. Edwards, s. 54-5.

de de göstermiştir. İletişim eksikliği ve dinsel ayrılıklar, Zazaca konuşan toplulukların birbirlerine olan ilgisizliğini geliştirmiş, bu yüzden bir bölgede dilde sağlanan olası gelişme diğer bölgeleri etkileyememiştir.¹⁰¹ Dil, birçok yerde orijin bölgesini aşamamış, ki bu bazen aşiretlerle de sınırlı olabiliyordu, kendisini sürekli bir sınırlamaya tâbi tutmuştur.

Kırmanckinin bir dil olarak kimlik oluşumunda öne çıkmamasında önemli etkenlerden birisi de, toplulukta soyut bilinç şekillenmesinin büyük oranda mistik halk tarikatları tarafından belirlenmesiydi. İnancın yalnız ritüellerle algılandığı ve bunun sürekliliğinin, kalıtsal bilgiye dayanarak çalışan Seyitlerle ilişkinin canlı tutulmasıyla teminat altına alınabilen ve bununla yetinilen bir toplumda, dinsel yazımın oluşturulmasına ihtiyaç duyulmamıştır. Politik gelişmelerin, Seyitlerin çalışma alanını sınırlaması, seyitlerle ilişkileri kesilen taraftarların da din düzeyinde dış etkilenmelere açık olmalarını kolaylaştırmıştır. Dinsel ayinlerin sözlü aktarımın ötesine geçememeleri ve Seyit ailelerinin kendi içlerindeki bölünmüşlük inancın genel prensiplerinin yaratılmasında da engelleyici olmuştur. Kişi için, özel tecrübeyle kazandığı dinsel bilgisinin ötesinde başvurabileceği tanınmış ve topluluğun her kesimi tarafından kabul edilen bir “otorite” –kutsal kitap– yaratılamamıştır.¹⁰² Dinsel inançla-

101 Bölgeler arasında derin dilsel farklılaşma ve birbirlerine karşı ilgisizliğin bir yansıması da, Zazaca konuşan değişik grupların kendilerini adlandırmalarında da görmek mümkündür. Kırmanc, Zaza, Dımılı ve Kırdki terimleri, birbirlerine sınır olan bölgelerde konuşulan aynı dilin değişik ağızları olmanın ötesinde özellik taşırlar. Örneğin Dersimliler kendileri için “Zaza” terimini kullanmayı kabul etmezler. Bu tanımlamayı son yüzyılda ilişkileri artan düzeydesorunlulaşan komşuları Palu Zazaları için kullanırlar. (G. Fırat (s. 145) ise karşılaştığı Dersimli yaşlıların birçoğunun halen Zazaca konuşan Sünnilerin varlığından bile haberdar olmadıklarını belirtiyor.) Kendilerini genelde “Dımılı” olarak adlandıran Siverek Zazaları ise “Kırmanc” kelimesini, kendilerinden düşük gördükleri köylü Kurmanc tabakası için kullanırlar.

102 Tankut, bir yazısında Alişir’in bu yönde bilinçli bir çaba içerisinde olduğunu yazıyor. (Bkz. Tankut, 1946, s. 298. Bu eksiklik günümüzde de kendisini

rın yazıya aktarılmamasıyla dilin gelişimi açısından önemli bir etken olabilecek bu araç böylelikle kullanılamamıştır.

Tüm faktörler, Kırmancinin, bu yüzyılda, bağlı olduğu toplumsal yapıyla önceki paragrafta verilen evrimi içinde, yaşam bulduğu ortamın dışında olan dillere karşı sürekli zemin kaybına uğraması yönünde etkide bulunmuşlardır. Toplumsal yapının köylülükten şehirliliğe kayması, Kırmancinin hep önceki “geri” yaşamla algılanılması fikrini yaratmıştır: Dağ köyleri ova köyleri karşısında, köyler kasabaların, kasabalar bölgesel merkezlerin, bunlar da batı şehirleri karşısında kullandıkları dilde hep yenik düşmüşlerdir. Değişimin ve gelişimin yönü tarafından belirlenen bu süreç kuşaklar için de geçerlidir. Her yeni kuşakla birlikte, bir önceki arasındaki iletişim kopukluğu artmıştır: Dede ve torunun veya anneyle çocuğun birbirlerine dil düzeyinde anlayamaması kuşakların birbirlerine yabancılaşmasını tamamlamıştır.

Sosyal yükselişini Türkçeyle sağlayan birey için anadilin, kendi gelişimi önünde engel olarak görülmesi ve onun rahatlıkla sahipsizliğe itilmesi, Kırmancinin yetmezlikleri nedeniyle kolaylaşmıştır. Dayandığı toplumsal yapının dağıtılmasıyla güncel etkisini yitiren sözlü hafıza, rasyonelleşmeyle birlikte düşünsel ilham kaynağı olabilme durumunu da kaybetmiştir.¹⁰³ Kişinin gelişiminde eğitimin, politik

sürekli hissettirmektedir. 1980’li yılların ikinci yarısından itibaren –özellikle Batı Avrupa’da– geleneklerini yeniden canlandırmaya çalışan Alevilerin, dinsel inançlar ve bunların uygulanışlarında neyi (veya hangi yöreyi) esas almalan gerektiğine yönelik sonu gelmeyen tartışmaların kaynağında, bu giderilmemiş eksiklik yatmaktadır.

- 103 Bu yaklaşımın sahipleri, tutumlarını, dilin ekonomik işlevsizliği ile açıklamaya çalışırlar. Köy ortamında büyüyen çocuk genelde okula başladıktan sonra Türkçeyle tanışırken, bazı köylü ailelerin çocuklarına başından itibaren Türkçe öğrettiklerine ve onunla yalnız Türkçe konuştuklarına tanık olunur. Bu aileler davranışlarını geleceğe yönelik akıllı bir yatırım olarak görmektedirler. Onlara göre, çocuk zaten ilerde Kırmanciyi kullanmayacağından, ne kadar erken Türkçe öğrenirse, okul ve iş hayatında başarısı o kadar yüksek olacaktı.

ve dinî örgütlenmelerin ne kadar yeri varsa, bu, onun dünyasında Türkçenin de o düzeyde yer almasını sağlamıştır.¹⁰⁴ Hafızanın bireyselleşmesi ve Türkçeleşmesi birbirini destekleyen ve ayrı düşünülmemeyecek bir sürecin iki önemli dayanağıdır. Aynı zamanda, her iki olgunun gelişim derecesi, bireyin kolektif geçmişinden ve kimliğinden uzaklaşması için belirleyici iki temel faktör olmuşlardır.

Sonuç

Buraya kadar aktarılan tüm bilgiler, belirli saptamalar yapmamız için yeterli bir zemin sunmaktadır. Her şeyden önce şunu bilmek gerekiyor ki, kimlikle tarih arasında var olan ve sıkça vurgulanan güçlü ilişki, Alevi Kürtler bazında canlı ve yalnızca kimi özellikleriyle orijinal olan bir örneğini bulmaktadır. Bu toplulukta tespit edilen kimlik farklılaşması, yaygınca yapılan sosyal-antropolojik yöntem yerine,¹⁰⁵ tarih veya geçmişle kurduğu ilişki düzeyinde gösterdiği dinamizmle ele alınmış ve zaman içerisinde uğradığı kırılmalarla tespit edilmeye çalışılmıştır. Makalede, kimlik değişikliğiyle birey tarafından bunu destekleyecek “yeni” bir geçmişin “yaratılması”, tarihyazımının ve doğal hafızanın hem bizzat

1970’li yıllarda Dersim’de bulunan Rothkopf da bir yaşlı Dersimlinin dil hakkındaki şu görüşlerini aktarır: “Kürtçe kirli bir dildir. Bunu öğrenmen işine yaramaz. Pazarda, okulda, resmî yerlerde, fabrikada iyi Türkçe konuşmak gerekiyor. Çocuklarımızın okulda Türkçe öğrenmeleri iyidir.” (Rothkopf, s. 129)

104 1960’lı yıllardan itibaren bu bölgeden birçok insan yüksek eğitim görmüş olmasına rağmen, bu kalabalık grup içerisinde bilgilerini dillerinin gelişimi için kullanan insan sayısı dört veya beş kişiyi geçmemektedir (Bkz. Malmisani (Hevi)). Yine 1970’li yıllardaki birçok sol örgütün ve 1980’li yıllarda kurulan Alevi oluşumlarında da bu gruba mensup kişiler sorumluluk (ve taban) düzeyinde önemli yerler edinmelerine rağmen, hiçbirisi sahip oldukları örgütsel gücü dilleri için kullanmadılar. Örneğin kimi sol örgütlerin ağırlıklı bölümü Kırmancı konuşan insanlardan oluşurken, hiçbirinin örgütsel yayınları veya programları bu dilde yazılmamıştır.

105 Bu açıdan yapılmış iki çalışma için bkz. Mandel ve Bumke.

kişiler tarafından hem de dışardan (devlet merkezli kurumsal ve düşünsel) müdahalelerle birden fazla açıdan şekil değişimine uğrayabileceği birçok örnekle gösterilmiştir.

Konunun işlenişi, yalnız tarihsel yazım ve hafızanın sözlü aktarımının dışı yansıyan yanıyla sınırlandırılmaya çalışılsa da, kimlik şekillenişinin sadece bir köken arayışı olmadığı, onun, bireyin içinde bulunduğu politik, sosyal ve psikolojik faktörler ve bunlarla ilişkili sorunlardan izole edilerek ele alınamayacağı açıktır. Ayrıca işlenen grup açısından ele alındığında, bütün bunların devlet tarafından uygulanan şiddetin karmaşık ve ağır etkisi altında gerçekleştiği de vurgulanmıştır. Makalede bu yan daha çok resmî kaynaklara dayanarak aktarılan olayların gelişimi ve Dersimlilerin 38 kırımlarıyla ilgili anılarıyla işlenmiştir. Her iki aktarımda da oldukça az yorumun yapılması, bu faktörün tartışılmasız genel kabul gördüğü ve bu gruptaki kimlik şekillenmesini belirleyen nedenlerin belki ana kaynaklarından birisi olarak da sayılabileceğinden ötürüdür. Ama yine de kimlik üzerinde uygulanan şiddet veya zor, karşımıza çıkan bütün tiplemeleri açıklamak için sihirli bir değnek işlevi görmeye yetmemektedir. Bu gruba mensup kişilerin, politik, etnik veya dinsel tercihleri ne olursa olsun, hem seçimlerinde hem de tarih ve kolektif hafızaya başvurmada gösterdikleri farklılık, dışardan müdahalelerin yanı sıra grubun kendi sosyo-kültürel dinamikleriyle değişimleri nasıl karşıladığına da bakmamızı zorunlu kılmakta.

George De Vos, *Etnik Çoğulculuk: Çatışma ve Uyum. Sosyal Tarih'te Etnizmin Yeri* adlı çalışmasında, kimlik değişikliği fenomeninin psiko-kültürel açıdan genel bir analizini vermektedir. Değişken kimlikleri üç boyutlu bir modelle açıklayan De Vos, bu fenomenle karşılaşılan durumlarda, kişinin, geçmişe yönelik etnik kimlik, bugünü esas alan "yurttaş kimliği" ve geleceğe yönelik ideolojik veya dinî kimlik-

lerden birisini seçebileceğini belirtir. Her üç kimliğin birbirleriyle çatışma potansiyeline sahip olduğunu aktaran De Vos bu yüzden, kimlik “seçme” olasılığının ancak gelişmiş ve rahat toplumlarda mümkün olduğunu, aksi durumlarda yeni kimliğin kişilere dayatıldığını ve bunun da karmaşık sorunlar yaratabileceğini vurgular. Böylesi durumlarda geçmişle bugün arasında var olabilecek derin boşluk, “tarih”e başvuru olarak doldurulmaya çalışılır. Tarih, kişinin ihtiyaç duyduğu *hayali bir geçmişi* yaratabildiğinden, onun seçtiği kimlik ve bununla uyumsuz durumdaki geçmişi arasında var olabilecek sorunları aşabilmesi ve rahatlaması için başvurulacak bir araçtan ibarettir. İstenilen yeni tarihin birey tarafından yaratılması mümkün değilse, onun başkaları tarafından üretilmesi çok da zor olmayacaktır.¹⁰⁶

Türkiye’de yaşayan Alevi Kürt topluluğunun Cumhuriyet’le birlikte farklı düzeylerde yaşadığı kimlik sorunu ve bu bağlamda tarihin kullanılma biçimleri, De Vos’un tarihin işlevi konusunda yaptığı tespit için uç bir örnek oluşturur. Bu grupta rahatlıkla saptanabilen kimlik karmaşıklığı ve bunun değişik şekillerde kendisini tekrarlayarak hissettirmesi, büyük oranda Türkiye’nin farklı kimliklere karşı yürüttüğü kökten ret politikasının yanı sıra bu topluluğun, kısmen bu politikaların ürünü ve kısmen de sosyo-dinsel bütünlük olarak geçirdiği değişikliklerin sonucu olarak görülmelidir. Her iki faktörün tarih yorumu ve etnik kimliği de kapsayan öz geçmişin sahiplenilmesi üzerinde bütünsel etkileri, hem hafıza düzeyinde hem de yazım dünyasında işlenmiştir. Makalede Türk Tarih Tezi ve bunun Kürtlerle ilgili teorilerde yansımaları, bunların 1940’lı yıllardan itibaren bölge kökenli yazarlar tarafından tekrarlanması; bölgesel kolektif hafıza ve dayandığı geleneksel toplumsal yapıyla yabancı ve ideolojik

106 Bu özet De Vos’un iki makalesinden alınmıştır. Bkz. De Vos ve De Vos/Lola Romanucci.

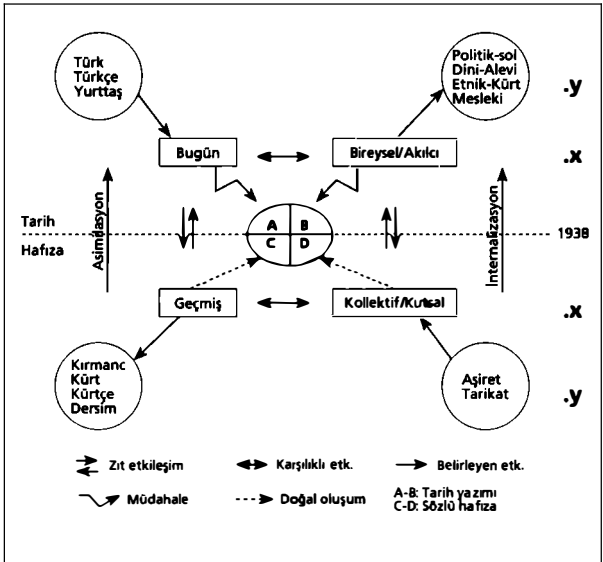
bir tarihyazımının ve dayandığı gelişime yönelik toplumsal yapı arasında çok boyutlu çatışmanın yaratabileceği düşünsel sonuçları kavrayabilmek için işlenilmiştir.

Hafıza düzeyinde etkileşimin iyi bir sınamasını yapabilmek için ele alınan 1938 yılı olayları ve bunların bölge insanı tarafından yorumlanması, sözlü tarihle dış müdahalelerin gölgesinde gelişen tarihyazımının benzerlikleri ve sorunsal noktalarını çarpıcı bir şekilde yansıttığından seçilmiş, ele alınmaya çalışılmıştır. Hafızayı ve sosyal yaşamı derinden etkileyen 1938 olaylarının konuya dahil edilmesi, makalenin ana sorununun irdelenmesi için verilebilecek aşırı örneklerden birisini teşkil etse dahi, onun irdelenmesini bir o kadar da çekici kıldığı açıktır.

Konunun daha rahat takip edilebilmesi için, dünden bugüne kimlik değişimini yönlendiren sosyal ve politik olgular; sosyal dönüşümler ve geçmiş bilincinin birey düzeyinde algılanılışının dinamikleriyle bunların kimliğin oluşumuna etkisi; geçmişin şekillendirilmesinde öne çıkan araçlar ve bütün bu faktörlerin birbirleriyle olumlu-olumsuz etkileşimleri şemalaştırılmaya çalışılmıştır. Şema-1, makalede işlenen kimlik farklılaşması ve tarihin işlevini belirleyen kavramları esas almaktadır. Burada amaç, C. Kardeşler örneğindeki gibi bizzat bir aile içinde karşılaşılan zıt kimliklerin; Hormek aşireti üyeleri içinde yazılı düzeyde sürdürülen köken tartışmasının ve Dersimli yaşlıların 1938 yılıyla olan paradoksal ilişkilerinin hepsinin aynı eksen etrafında rol oynayan faktörler tarafından belirlendiği ve karşılaşılan kişilerin etnik açıdan kendilerini tanımlamaları ne kadar farklı olsa da, hepsini birleştiren kolektif geçmişleriyle yaşadıkları sorunları aşmada, birbirlerinden o kadar da farklı araçlara sahip olmadıklarını göstermektir.

Şema 1'in ağırlık noktasını, kimlik seçimi bağlamında geçmişin şekillenişini belirleyen A-B-C-D bütünlüğü (kompo-

nentleri) oluşturmaktadır. Burada her komponent –ileride açıklanacağı gibi– Alevi Kürtlerde kimlik yapısını belirleyen dört ana yapı ve müdahale gücünü temsil etmektedir. Şema, bugünden çıkılarak algılanmalıdır. Bireyin 1938 öncesi yapıyı, belirli komponentleri hariç (dil gibi), bir bütün olarak yeniden canlandırması veya yaşaması mümkün değildir. Ama bu onların etkilerinin tamamen yok olduğu anlamına da gelmemelidir. Bu komponentler, hafızada yer alan öğeleri veya halen canlı tanık ve cisimler aracılığıyla bireyle geçmiş arasında hatırlatma işlevi görmektedir ve bu da bugünle geçmiş arasındaki sürtüşmenin bir şekliyle süreklileşmesine neden olmaktadır. 1938 yılında yaşanan olaylar da geçmişin travmatik hatıraları arasında halen yer edindiğinden, böylesi bir hatırlatma işlevi görmektedirler.



Şema 1. Alevi Kürtler'de kimlik farklılaşması ve hafıza (tarih) arası ilişkiler.

Bu yüzden, bireyin geçmişiyle ilişkisinde belirleyici faktörleri simgeleyen A-B-C-D dairesi, 1938 öncesi ve sonrası olarak ikiye ayrılmıştır. Geleneksel toplumun bütünsel ve alt kimliğinin oluşturduğu bilinç, C ve D komponentleriyle temsil edilmektedir. C ve D'yi belirleyen ve birbirlerini etkileyen C.y ve D.y'e bağlı (Tarih-Dil ve Toplum başlıklarında işlenen) parametreler, soyut bilince dönüşümü sözlü aktarımla sağladıklarından, (geleneksel) "Hafıza" olarak adlandırılmışlardır. 1938 sonrası toplumu belirleyen politik ve sosyal yapının yarattığı bilinç de A ve B olarak ikiye ayrılmıştır. A ve B'nin oluşumuna neden olan yeni kimliği dayatan politik güç, sosyal yapıda görülen küçülme ve bilinç niteliğinin farklılaşması, A ve B'nin bu olguların kaçınılmaz müdahalesinde¹⁰⁷ olma durumunu getirmiştir. Müdahalenin önemli ölçüde yazılı düzeyde gelişmesinden dolayı, A ve B "Tarih"(yazımı) adıyla verilmiştir. Makalede, A ve B'yi kapsayan örnekler, Türk Tarih Tezi'nin Kürtlere uygulanışı ve bunun bölge kökenli değişik politik, etnik ve dinsel iddialarda bulunan yazarlarda yansımasıyla örnekendirilmiştir.¹⁰⁸

107 Burada nitelikleri farklı olan iki müdahalenin söz konusu olduğunu vurgulamalıyım. A.x'den kaynaklanan müdahale içerisinde devlet şiddeti barındırırken, B.x'den kaynaklanan müdahale bireysel ve akılcı araçların ötesinde bir güce sahip değildir. Burada her ikisinin de "müdahale" altında işlenilmiş olması, birey açısından bakıldığında geçmişin eşit yoğunluklu bir yeniden şekillendirmeye tâbi tutulmasında nitel bir farklılık görmedigimdenidir.

108 Yazıda bu müdahaleci tezlerin yalnızca köken arayışı düzeyindeki etkileri irdelendiğinden, konuyla ilişkili birtakım önemli hususlara değinilmemiştir. Türk Tarih Tezi ile ortaya çıkan ve Türk kimliğinin oluşumu ve kendini algılayışı düzeyinde karşılaştığımız bakış açısı, bu teorilerin etkisinde kalan bölge kökenli yazarlarda da görülmektedir. Örneğin *Tunceli Kültürü* adlı çalışmasında Ali Kaya (s. 34), Alevi tanımlaması şöyle yapmaktadır: "... Alevilik çağdaş bir yaşam biçimidir, ilericidir. Kadın ve erkek eşitliğinden yanadır, eşitlikçidir. Tek eşli evliliği benimser. Her türlü güzel sanatlara değer verir. Sömürücüye, her türden baskıya karşı çıkan toplum içinde üretken, eşitlikçi, bölüşümcü, paylaşımcı bir ekonomik düzene inanır. Hakka, adalete, birliğe, kardeşliğe ve insan sevgisine inanır. Adaleti halk mahkemelerinde dağıtır. Düşünce-fikir-görüş ve inanç özgürlüğüne inanır, yaşlıların korunmasını, çocukların, yoksulların toplumsal bir sorumluluk içinde bakılmasını savunur.

Farklı bölüm ve komponentlerin yönünü belirleyen ve şemada “Asimilasyon” (özümseme) ve “İnternalizasyon” (iç-selleştirme) başlıklarıyla verilen, birey tarafından değişik düzeyde algılanabilen fakat birbirlerinin dolaylı ve doğrudan etkisi altında olan iki önemli dinamik süreç yaşanmıştır. Asimilasyon süreci yeni kimliğin kabullenişini zorunlu bir olgu olarak dayatırken; bu, toplumsal-sosyal yapının değişimiyle grubun üyeleri için oluşan yeni olanaklarla paralel gerçekleştirildiğinden, değişimlerin genelde pozitif algılanılmasına yol açmıştır. İnternalizasyon süreci böylelikle asimilasyon sürecinin kabullenişini kolaylaştırmıştır. A ve B’yi belirleyen parametrelerin karşılıklı ilişkileri bu yüzden çift yönlü halkalarla verilmiştir. Fakat bütün değişimlerin ana nedeni “Türk-Türkçe-Yurttaş” birleşimi olduğundan, 1938 sonrası güncel değişimlerin nedensel yönü bu grupla başlayan okla verilmiştir [ya da $(A.y > A.x) \geq (B.x > B.y)$; “ $\geq$ ” sembolü B.x ve B.y’nin belirli bir olgunluğa eriştikten sonra A.y ve A.x’i biçimsel düzeyde etkileyebilecekleri anlamını taşımaktadır]. Tıpkı 1938 öncesi toplumsal yapının çıkış noktası “Aşiret-Tarikat”¹⁰⁹ birleşiminde olduğu gibi: $(D.y > D.x) \geq (C.x > C.y)$.

Her iki sürecin dönüşü mümkün görünmeyen yönü, C.x ile A.x ve D.x ile B.x arasında derin bir zıtlığı yaratmıştır. Zıtlık da birinci etapta yapılabilecek kimlik değişimlerinin yönünü ve karışık geçişli kimliklerin birleşimlerini sınırlandırmaktadır. Her şeyden önce kişi hem Türk ve hem de Kürt olamamaktadır veya kişinin hem “bireysel/akılcı” ve hem de

Doğadaki tüm canlıların beslenmesini ve korunmasını savunur.” Bu abartılı Alevi tanımlamasıyla Türk tarihçilerince yaratılan Türk tanımlaması arasındaki benzerlikler için bkz. Copeaux, s. 70-1 ve 144-6. Ayrıca konu hakkında bir eleştirel yazı için bkz. Ocak, 1996, s. 191-223.

109 Burada “Tarikat” adı altında verilen şey, geleneksel tekke tarikatçılığı değil, 1938 öncesi Dersim’de dinsel ilişkiler bütünlüğü içinde toplumsal bir nitelik kazanmış halk tarikatçılığıdır.

“kolektif/kutsal” davranış ve düşünce yöntemiyle hareket etmesi mümkün görünmemektedir. Bu durum aynı zamanda bireylerin geçmiş yapı ve hafızayla olan ilişkilerini de belirlemektedir. Örneğin eğer kimliğin etkilendiği, belirlendiği bölüm A ise –bu mutlak manada algılanmamalıdır, çünkü şemanın da gösterdiği gibi A her zaman B ile karşılıklı etkileşim halindedir–, kişi, kimlik dünyasındaki C ile bağlantılı değerleri ya yok etmeye çalışacak (çoğu kez bu değerlere saldırgan bir tutumla) ya da onları yansıtmamaya özen gösterecektir. A ve C arasındaki ilişki, B ve D için de geçerlidir. Yalnızca B’nin belirlediği birey, geçmiş değerlere karşı A gibi belirgin zıt tutumdan önce, akılcı yöntemlerle onları anlam-sızlaştırmayı tercih edecektir.

Yatay birleşimin yanı sıra, çapraz birleşim olarak adlandırılabilir ikinci bir birleşim tipiyle de karşılaşmak mümkündür. Bu oluşumlar, A-D ve B-C türüne bağlı komponentlerle (A.y ve D.y) karakterize olmaktadır. Bu birleşimi yansıtan birey, kendisini Türk olarak gördüğü kadar, etnik kimlikten arındırılmış aşiret ve tarikat değerlerini de taşıyabilir. Böylesi durumlardaki kişi, asimilasyonu kabul etmiş ama internalizasyon sürecini tamamlamamış haldedir. Bu grup en büyük temsilcilerini 1938 arifesinde doğan Dersimli kuşakta, bunlardan da özellikle 1937 direnişine katılmayan aşiretlere mensup olanlarda bulmaktadır. Bunun tersini yansıtan durum ise B-C birleşiminin taşıyan tiptir. Asimilasyonun etkisi henüz tamamen kendisini göstermediğinden, bireysel kimliklerden “Kürt”, “Dersim” veya “Zaza” gibi grupsal kimlikler kişi için çekiciliklerini halen yitirmemişlerdir.¹¹⁰

110 Bu birleşim için ayrı bir hatırlatma yapmak gerekiyor: Asimilasyonun kişi üzerindeki etkisinin derecesini yalnızca devletin yaptırımlarıyla gerçekleştirdiği fikri gerçeği yansıtmamaktadır. Kişiler kimi zaman yönelebilecekleri bireysel kimliklerin etkisiyle de asimilasyona maruz kalabilirler. Örneğin Türkiye’de, ideolojik-sol ve dîni-Alevi oluşumların önemli bir bölümü tarihsel ola-

Uç kimlikler ve birleşik kimliklerin tarih yorumlarının öz-geçmişle ilgili öne çıkabilecek motifleri de Şema-1'de gösterilmektedir. Örneğin kişi A.y grubundan ise onun –kısmen C. kardeşlerde ve bölge kökenli yazarlarda da gördüğümüz gibi– 1938 ile uğraşmasının söz konusu olmama ihtimali oldukça yüksektir. Kişi, böylesi durumlarda geçmiş Hafıza'yı kendi dünyasında mutlak etkisizleştirmeye yönelecektir; onun esas alacağı Tarihyazımı olacak ve bu da genelde Türk Tarih Tezi'nin izlerini taşıyacaktır. Bunun en iyi örneğini Mehmet Şerif Fırat ve onun takipçilerinde görmek mümkündür. Eğer birey A-D tiplemesine giriyorsa, dönemle ilgili aktaracağı tarih içerisinde D.y komponentleri de yer alacak fakat bunlar A.x'e uygun olarak verilecektir. Makalede bölge kökenli kimi yazarlar ve Dersimli yaşlıların 1938 olaylarını yorumlamalarında değişik örnekleri işlenen bu varyantın, 1938'i tamamen yadsıma yerine onu aşiretlerin yanlış tutumlarının bir sonucu olarak aktarması buna örnektir. Eğer A-D tipi kısmen B etkisini de taşıyorsa, açıklamaya, aşiretlerin tutumları yanına bir de onların "cahillikleri" veya "geri kalmışlıkları" neden olarak eklenecektir.

Sıkça karşılaşılan bir başka grup ise B.y'nin değişik tiplmeleridir. Bu grubun en önemli özelliği kimliğin büyük oranda sübjektif gelişimin bir parçası olarak şekillenmesi olmaktadır. Bu yüzden, farklı nitelikte olan politik, dinî ve etnik kimlikler bu grupta nitel ayrıcalık taşımamaktadırlar. Kişilerin burada kimlikleri için aldıkları en önemli kıstas akılcılık, kişisel geçmiş ve yazılı tarihtir. Her iki ortak özel-

rak Cumhuriyet Halk Partisi gibi cumhuriyet rejimiyle doğrudan bağlı bir siyasi oluşum uzantısında çıkmış ve bunların derin izlerinden kendilerini arındıramamışlardır. Bu yüzden bu türden hareketlerin üyelerinde, B-C tipi kimlik oluşumunun gerçekleşmesi biraz daha zorlaşmaktadır. Böylesi bir durum söz konusu olmasa bile, B-C tipi kimliğin Etnik-Kürt formunun kendisini mutlak kılacağı da düşünülmemelidir; Çünkü o, geçmişin D.x haliyle zıtlığı kadar, A.y'nin arzu etmediği izlerini de taşımaktadır.

lik onları anlayışta birbirlerine yakın kıldığı için en çok kimlik değişimi bu grup içerisinde yaşanmaktadır; her ne kadar bu grup içerisinde bağlı olunan “sub-gruba” denk tarihsel anlayışlar bir birinden oldukça farklılık gösterebilirler de. Burada 1938 ve öncesine yönelik özel bir inkâr veya yadsıma söz konusu olmamaktadır. Hafıza, kısmen Etnik-Kürt¹¹¹ hariç, diğerleri için ilham kaynağı olma özelliğini yitirmiştir.

Birleşimler arası saptanan bütün ayrışımara rağmen, hepsinin paylaştıkları ortak geçmişlerinin olduğunu da unutmamak gerekiyor. Alevi Kürt topluluğu, yansıttığı tüm özellikler ve yaşadığı sorunlarla 20. yüzyılın ulus-devlet ve modernizasyon anlayışları çerçevesindeki politikaların, farklı etnik birleşimler üzerinde yaratabileceği sonuçları göstermesi açısından iyi bir örnek oluşturmaktadır. Topluluğun, etnik kimliğini terk etmesi için uygulanan katliamın etkisiyle ona dayatılan yeni kimlik ve geçirdiği sosyal değişimler arasında kendisine kimlik düzeyinde stabil bir yaşam alanı bulmakta ne kadar zorlandığına tanıklık etmekteyiz. Kolektif hafızanın düşünsel ve sosyal dayanağının dağıtılmasıyla kimlikte başlayan parçalanma, bu grupta kolektif kimlik denilen olgunun ne derecede var olduğu sorusunu da gündeme getirmektedir.

Bunu cevaplayabilmek için C. kardeşlerle başlattığımız örneğimize geri dönelim: C. kardeşlerde görülen hafıza ve kimlikle ilgili kullanılan zıt referanslar, bize kolektif kimliğin temel birimi olan ailenin de, yani anne ve babanın, işlevini yerine getiremediğini gösteriyor. Demek ki, bu topluluk içerisinde büyüyen çocuk, büyüklerinden alması gereken geçmiş değerlerden yoksundur veya onları aldığı yerde de bilincin bir parçası haline getirmesini öğrenememektedir. Böyle bir ortamda (öz) etnik kimlik, belirleyici ve kapsayı-

111 Burada “Etnik-Kürt” olarak işlenenler, son on yılda çıkan “Etnik-Zaza” veya “Etnik-Dersim” grupları için de geçerlidir.

cı özelliklerini yitirmekte ve kişinin gelişim sürecini etkileyen çok sayıdaki karmaşık faktörden yalnızca biri statüsüne düşürülmektedir; yeniden sahiplenilmesi de bireyin akılcı seçimleri yanı sıra, biraz da vicdanına terk edilmiştir. Kişi, ancak özel girişimleri sayesinde geçmişiyile ilgili değerleri keşfedebilir, onları gelişiminin bir parçası haline getirebilir ve böylelikle öz kimliğini bir dereceye kadar kendisinde yansıtabilir. Bunun da yalnızca, bireyin, güçlü ulus-devlet karşısında sürekli kendi kültürel bütünlüğü aleyhine gelişen farklı ortamlarda sosyal ve psikolojik düzeyde yalnızlaşmayı aşması, dışarıya karşı her şeye rağmen kendi sınırlarını koruyabilmesiyle mümkün olacağını unutmamak gerekiyor. Böylesine dinamik ve çatışmalı bir ortamda şekillenmek zorunda olan kimliğin, bu dinamizmi değişken bir özellik kazanarak cevaplaması, onu, birey açısından kullanabilir en çekici araçlardan biri haline getirmektedir.

Kimlik arayışlarını riskli ortamda sürdürmek zorunda olan birey, öz geçmişine yöneldiği takdirde ise tarihsel dayanaklarının ne kadar zayıf olduğunu kısa zaman içerisinde keşfetmekte gecikmeyecektir. Kendisi için geçmişle ilgili ne tarihsel olayların ne de kültürel (dilsel) ve dinsel değerlerin başvurulacak ve toplumun büyük bölümü tarafından kabul edilen mutlak bir doğrusu kalmamıştır. Bundan dolayı bu toplulukta bireyler, kişisel, aile veya aşiret tarihleriyle hepsini kapsayacak kolektif tarihleri arasında ayırım yapmakta zorlanmaktadırlar. Onlar, aile ve aşiret geçmişleriyle Dersim tarihi veya kendi lokal değerleriyle toplumsal değerler arasında önemli farklılıklar görmediklerinden, aktardıkları bilgi ve değerlerin mutlak ve genel doğrular olduğu inancını taşırlar. Bu yüzden, bu topluluğa mensup bireylerin kimlik savunmalarında, savundukları şeyin “etnik kimlikleri mi” yoksa “bireysel gelişimleri mi” olduğu arasında ayırım yapmak her zaman kolay değildir.

Bu kompleks ortamda büyük çoğunluğun, yakın tarihlerinin en önemli dönemini işaret eden 1937 ve 1938 yıllarını, parçalanmış hafıza ve “yurttaş kimliğin” gerekleriyle zıtlasmama ihtiyacı arasında değerlendirmeler yapmaları anlaşılır olmaktadır. Bu bağlamda, 1937 yerine 1938 tarihinin öne çıkması, ulus-devletle çatışmanın nelere yol açabileceği yönünde bir uyarı niteliği işlevini görmektedir. 1937 yılının terk edilmişliği de yine aynı anlayışın bir ürünü olabileceği gibi, tanıklık ettikleri kırımlar karşısında sergiledikleri çaresiz tutumun yarattığı suçluluk duygusunu örtmenin bir sonucu olarak da değerlendirilmelidir.

Mutsuz bir tarih devralmış bireylerin, her şeye rağmen bugünkü seçimleriyle zıtlasmayan bir geçmiş yaratma ve yazma çabalarının ne kadar zor ve sorunlarla dolu olduğu görülmektedir; tıpkı, bu sorunları aşmak için başvurulmuş “hayali tarihçiliğin” de, grup açısından bakıldığında, sorunları karmaşılaştırmanın ötesinde fazla bir işe yaramaması gibi.

**HACI BEKTAŞ-I VELİ
VE KÜRT MESLEKTAŞLARI**

Politik kargaşa ve toplumsal istikrarsızlığın her geçen gün daha da derinleştiği Türkiye’de son on yılın en gözde isimleri arasında bir seçim yapılsaydı, şüphesiz ilk sıralarda yer alacak isimlerden birisi Hacı Bektaş-ı Veli olurdu. Geçen dönemde onun adına, Türkiye içerisinde ve dışında kurulan dinsel merkez ve derneklerle, çıkarılan dergilerin ve yapılan araştırmaların ardı arkası gelmemektedir. Yakın zaman sonrası için de, yıldızı her geçen gün daha fazla parlayacağı anlaşılan bu ismin, yükselişini durduracak önemli bir engel görünmüyor. Bu ülkede hâkim olan tüm güvensiz ortama rağmen, onun adının ve beraberinde dinsel ve politik gücünün bu kadar yayılmasındaki başarının sırrı nerede yatmaktadır?

Bunu, ne sıradan ve tesadüfi lokal gelişmelerde ne de ideolojik akımların etkisini yitirmesiyle küresel düzeyde dinsel eğilimlerin artması bağlamında aramak tatmin edici cevabı vermeye yetmeyecektir. Bunun için tıpkı Hacı Bektaş-ı Veli gibi geç Ortaçağ’da ve kendisinden yalnızca birkaç yüz kilometre doğuda yaşamış Dersimli Seyitler’e bakmak yeterlidir.

Bu yüzyılın ilk çeyreğine kadar etkin güçleri olmuş Dersimli ruhanilerin şimdilerde yok olmaya terk edilmiş adları, sorunun o kadar da rahat anlaşılacak cinsten olmadığını gösteriyor. Tam aksine var olan sorulara basit ama can alıcı yeni bir soruyu daha eklememizi zorunlu kılıyor: 20. yüzyılın sonlarında adıyla bu kadar yaygın karşılaşmak zorunda olduğumuz kişi neden herhangi bir Dersimli evliya değil de, Hacı Bektaş-ı Veli'dir?

Makalenin ana temasını oluşturacak bu soru, her iki olgunun tarihsel gelişimi çevresinde işlenmeye çalışılacak. Fakat böylesi bir girişimden önce, bu makalenin dayandığı kaynaklara yönelik üç sorun hakkında şimdiden ciddi hatırlatmalar yapmam gerekiyor. Birincisi, günümüzde Hacı Bektaş adını salt bir araştırma objesi olarak ele almak mümkün değildir. Hacı Bektaş-ı Veli adı, bu yüzyılın başlarından itibaren oluşmaya başlayan Türk ulusal tarihyazımı güdümünde oldukça yüklü politik, etnik ve kültürel bir anlam almıştır. Bu yüzden, bu çalışmalarda karşımıza çıkan Hacı Bektaş fenomeni, özellikle konumuz açısından bakıldığında, pek de kolay aşılama-yan sorunlar yaratmaktadır. Onun ismi gereğinden fazla "Orta Asya", "Türk" ve "Türklük" gibi sıfat ve coğrafi terimlerle alakalı kılındığından, bu durum çalışmalarda onun başka kültürlerle ilişkisinin izini takip etmeyi zorlaştırmaktadır.¹

İkinci sorun ise Hacı Bektaş'ın "Kürt meslektaşları" olarak nitelendireceğim Dersimli Seyitlerin yaşamları ve onlar adı-

1 Örneğin, tanınmış bir Bektaşî olan Bedri Noyan'ın şu tespiti birçok kişi tarafından sorgusuz paylaşılmaktadır: "Bektaşîlik ve Alevîlik zaten Türklük demektir. Dinde, ahlakta, düşünüş ve inanışta Türklük demektir." (Bkz. Türkdoğan, s. 94). Şu tespitler için de aynı şey geçerlidir: "Alevîliğin edebiyatı Türkün öz edebiyatıdır. Alevîlik, Türk halkının ruhuna, duygusuna, yaşayışına uygun bir yoldur, felsefeleri, ayinleri, yönelişleri ve tatbikatları, edebiyatı, vezni, dili her şeyi ile beraber Türkündür ve Türklükten doğmuştur. Türk, bu edebiyat karşısında derin bir vecd duymuş ve duymaktadır." (Bkz. Cerm (1) s. 23). Bu tür yaklaşımlara karşı değişik açıdan eleştiriler için bkz. Ocak, 1996; Çiya, 1995; Bayrak, 1997.

na oluşan örgütlenmeler hakkında son derece az yazılı belgenin olmasından kaynaklanmaktadır. Onların faaliyetleri ve Anadolu'daki diğer Alevi gruplarıyla olan muhtemel ilişkileri hakkındaki en eski bilgiler geçen yüzyılın ortalarından itibaren bölgede bulunmuş Batılı araştırmacı, gezgin ve misyonerlerin yazılarında, çoğu kez birkaç cümleyle aktardıkları verilerle sınırlıdır.² Keza bu Seyitlerin taraftarlarının da oldukça geç bir süreçte kendilerine dönük araştırmalara başlamış olmaları, onların geleneksel yapılarını koruduklarını 1930'lu yıllara dair bilgilerimizin hep ikinci ve üçüncü elden gelmesine neden olmuştur.³ Ayrıca bu grubun toplumsal dayanaklarının 1938 yılında yok edilmiş olması ve Türkiye'de Kürt kimliğine yönelik alan çalışmalarının olanaksızlığı, konumuzla ilgili kimi bilgi eksikliklerini ancak dolaylı yöntemlerle aşmayı zorunlu kılmaktadır. Burada aktarılan tablo sınırlı kaynakların bir araya getirilmesiyle çizilmiş olduğundan, yüksek tartışma özelliği taşıdığını belirtmek yerinde olacaktır.

Son olarak dikkat edilmesi gereken sorun, her iki konuyla ilgili verilerin efsane ve tarih özelliklerini iç içe taşımalarından kaynaklanmaktadır. Konumuz dahilinde adı geçen tüm evliyalar hakkında var olan bilgiler her iki özelliği kapsayarak günümüze aktarıldıklarından, onların gerçek yaşamlarıyla mitleşmiş yaşamları arasında ayırım yapmak zorlaşmakta-

2 Dersimliler veya Kızılbaş Kürtler hakkında görece fazla ve ciddiye alınabilecek bilgiler veren yazarlar şunlardır: Riggs, Trowbridge, Grenard, Molyneux-Seel, Taylor.

3 Nuri Dersimi, bu dönemle ilgili bilgiler aktaran bölge kökenli tek kişidir. Onun her iki çalışmasında Dersim'deki inanç hakkında kategorik bilgilerin yanı sıra, özellikle Seyit aileleri hakkında politik tutumlarıyla ilgili de ilginç bilgiler bulmak mümkündür. Dersimi'nin kimi zaman Seyitler'e karşı sarf ettiği sert yorumlar, onların politik pasif tutumlarına duyduğu kişisel kızgınlığın ifadesi olarak değerlendirilmelidir. Konu hakkında bu gruba mensup kişiler tarafından yapılan çalışmalar, 1980'li yılların sonlarından itibaren çıkmaya başlanmıştır. Örnekler için bkz. Düzgün, Cem (1995), Comerd, Bayrak (1997), G. Fırat, Ceviz.

dır. Başlı başına bir çalışmayı gerektiren bu olguyla, özellikle makalenin dar sınırlarını dikkate alacak olursak, gereğinden fazla uğraşılmayacaktır.⁴ Sanırım, konunun sahip olduğu spekülatif güncel boyutu açısından bakıldığında da, haklı görülebilecek bir tutumdur bu. Çünkü bütün dinsel figürlerde olduğu gibi, gerçekten yaşadıklarına inandığımız bu şahsiyetlerin yaşamlarının anlamı ve tarihsel değerleri de ancak onları çevreleyen efsanelerle bütünsel bir anlam kazanmaktadır. Günlük olarak karşımıza çıkan Hacı Bektaş figürü de bu sorunu yansıtan ideal örneklerden biri sayılabilir.

Hacı Bektaş ve onun görmediği çocuğu: Bektaşilik

Eğer 15. yüzyılın sonlarında yazılmış ve bizzat Hacı Bektaş'ın yaşamını konu alan en eski eser olan *Vilayetname* esas alınacak olursa, bu ünlü evliya hakkında kısaca şunlar söylenebilir: Soyu, yedinci İmam Musa Kazım'a dayanan Horasan Sultanı İbrahim'in çocuğu olarak dünyaya geldi. Eğitimi için küçük yaşta dönemin ünlü bilgini Şeyh Lokman-ı Perende'nin yanına verildi. Henüz çocukluk yıllarında gösterdiği kerametlerden dolayı Şeyh Perende ona *Hünkar* adını taktı. Kerametlerinin etkisi Horasan'ı aşip Türkistan'a ulaştığında, "doksan dokuz bin Türkistan pirinin ulu"su olarak tanınan Şeyh Ahmet Yesevi onu tekkesine kabul etti. Çok geçmeden burada da ilahi güç ve bilgelikle donanımlı olduğunu kanıtlayan Bektaş, Ahmet Yesevi tarafından Rum ülkesine halife olarak atandı. Anadolu'ya geldiği andan itibaren bu topraklarda yaşayan "elli yedi bin Rum ereninin" rekabetiyle karşılaştı. Kısa zamanda hem bu erenleri ve hem de bunlar arasındaki en büyüklerden olan Taptuk Emre, Sarı Saltuk, Seyid Mahmud-ı Hayrani ve Karadonlu Can Ba-

4 Hacı Bektaş açısından bu sorun iki çalışmada ele alınmıştır: Melikoff, 1998, s. 93-100; Ocak, 1996, s. 157-166.

ba gibi dervişleri gösterdiği üstün kerametleriyle kendisine bağladı ve onlar tarafından tartışmasız “baş pir” olarak kabul edildi. Hünkar, yanı sıra Anadolu’daki Türkmen ve Hıristiyan halkları arasında Müslümanlığı yaymak için de başarılı çalışmalarda bulundu. Bu arada yerleştiği Sulucakarahöyük’te tekkesini kurdu. 1270 yılında burada hayata gözlemlerini yummadan önce, geride bir tekke ve buna bağlı Anadolu ve Rum ülkesinin çeşitli yerlerinde faaliyet yürüten üç yüz altmışı baş olmak üzere, toplam otuz altı bin halife bıraktı.⁵

Vilayetname’de aktarılan bu bilgiler, Hacı Bektaş taraftarlarının genel olarak kabul ettikleri, tanrısal mucizelerle dolu bir yaşamın kısa bir özetidir. Tarihteki gerçek Hacı Bektaş’ın yaşamını çizebilmek için ise bu tabloda bir hayli düzeltmeler yapmak gerekiyor.

Hacı Bektaş yaşadığı 13. yüzyılda Anadolu’da var olan yüzlerce Türkmen Babası’ndan yalnızca birisiydi ve belki de yukarıda adı geçen ünlülerle kıyaslandığında, onların altında bir şöhrete sahipti. Büyük olasılıkla 1239’da yaşanan Baba İlyas isyanıyla alakadar olmamak ve takibe uğramamak için Selçuklu merkezinden uzak olan Sulucakarahöyük’e yerleşmiş ve burada dinsel çalışmalarını sessiz bir şekilde sürdürmüştü.⁶

Kendisinin doğrudan Ahmet Yesevi’nin halifesi olarak Anadolu’ya gelmiş olmasının doğruluk payı oldukça küçüktür; çünkü Ahmet Yesevi ile arasında bir asır gibi bir zaman dilimi bulunmaktadır. Ahmet Yesevi ile varsayılan ilişkisi muhtemelen bu kişinin Türkler arasında saygın bir yere sahip olmasından kaynaklanıyordu.⁷ Hacı Bektaş, büyük ola-

5 Burada kullanılan *Vilayetname* (1990), Gölpinarlı tarafından basıma hazırlanmıştır.

6 Bkz. Melikoff, 1994, s. 219 ve Ocak, 1996, s. 161.

7 İleride de göreceğimiz gibi, halk arasında tanınan evliyaların Hacı Bektaş’la alakalandırılması, Bektaşî tarikatının etkisini yayabilmek için sürekli başvuru yöntemlerinden birisi olacaktır. Bkz. Köprülü, s. 58.

sılıkla o dönemlerde Anadolu'da hâkim olan ve kökenlerini Horasan mistisizmiyle Ebu'l Vefa'dan alan Kalenderi dervişlerindendi.⁸ Yaşattığı Müslümanlık, bu tür akımlarda yaygın olan ve şariat kurallarına pek sıkı bağlı olmayan, daha çok dinin batını yorumuna önem veren bir eğilime sahipti. Bu özelliğinden dolayı, formel İslâma uzak olan ve henüz geleneksel inançlarını terk etmemiş Türkmen aşiretleriyle, tıpkı diğer Babalar gibi, sıcak ilişkiler kurmakta zorlanmadı.

Hacı Bektaş'ın, yaşadığı dönem boyunca, bağlı olduğu var sayılan akımın düşüncelerini ne derece sistematik bir şekilde işlediği ve bunları hangi ölçüde örgütlenme temeli olarak tasarladığı tartışmalıdır. Adına atfedilen iki kitabın büyük olasılıkla onunla bir ilgisi yoktur.⁹ Aynı şey, Bektaşî edebiyatı içinde anılan ve bu tarikat tarafından sahiplenilen 14. ve 15. yüzyılın ürünleri için de geçerlidir.¹⁰ Buna rağmen Hacı Bektaş'ın diğer Türkmen Babalarını geride bırakarak öne çıkması, hatta birçoğunu kendi halifesi statüsüne düşürmesi ölümünden sonra yaşanan –kendisiyle doğrudan alakası olmayan– 14. yüzyıldan itibaren birbirleriyle doğrudan veya dolaylı biçimde ilişkili iki önemli gelişmenin sonucu olarak görülmelidir.

Her iki gelişmede de, Hacı Bektaş ve onun adıyla anılacak tarikat ilginç bir rol üstlenmiştir. İlk gelişme, yayılma aşamasında olan Türk beylikleri için vazgeçilmez bir güç oluşturan savaşçı Türkmen aşiretleri ve onlara birçok yerde ön-

8 Konu hakkında geniş bilgi için bkz. Ocak, 1992. Şunu da eklemek gerekir ki, Hacı Bektaş'ın dinsel kimliği de ciddi bir tartışma konusudur. Onun hakkındaki kaynaklar, şariat kurallarına bağlı bir mistikçiden heterodoks yakıştırması yapılabilecek bir derviş tiplemesine kadar bilgiler aktarırlar. Bu tartışmalar için bkz. Köprülü; Melikoff, 1998; Ocak, 1992 ve Öz, 1997.

9 Ocak, 1996, s. 161-2.

10 Örneğin *Vilayetname*'de onun müritleri olarak verilen Sarı Saltuk, Taptuk Emre ve Yunus Emre gibi kişilerin adları ilk dönem şiirlerinde geçmesine rağmen, bu eserlerde Hacı Bektaş adına rastlanılmamaktadır. Bkz. Melikoff, 1994, s. 208-9; Köprülü, s. 257, 340.

cülük yapan “gazi ruhlu” Babaların varlığıdır. 14. yüzyılda yaşayan Abdal Musa bu buluşmanın en ileri temsilcisi sayılmaktadır. Onun, ilk Osmanlı beyleriyle birlikte Hristiyan bölgelerine yönelik olarak gerçekleştirdiği başarılı fetihler, yalnızca kendi adının değil, aynı zamanda bağlı olduğu Hacı Bektaş ad ve efsanesinin de büyük bir alana yayılmasını sağlamıştır. Abdal Musa, böylelikle ileride büyük bir imparatorluğa dönüşecek Osmanlı ile –tarikat için yaşamsal değeri olan– ilişkilerin temelini atmada ön ayak olmuştur.¹¹

İkinci gelişme ise yönetimin, farklılaşan dinsel eğilimlerden kaynaklanan iç çatışmaları engelleme ve devleti tabandan tehdit edebilecek eğilimleri kontrol altında tutma çabasında Bektaşî tekkesinin aracı bir rol oynayabileceğinin görülmesiyledir. İmparatorluk niteliği aldıkça belirgin bir şekilde Sünni İslâm’ı sisteminin temeli haline getiren Osmanlı karşısında, 15. yüzyılın sonlarında büyüyen bir Kızılbaş nüfus durmaktaydı. Tabandaki bu aykırılığın sosyo-ekonomik nedenlerden başka dinsel nedenleri de vardı. Bunlardan ilki, İran’dan kaçıp Anadolu’ya sığınan aşırı Şii-Hurufi halifeleri ve 15. yüzyılda tüm Anadolu’da kendisini hissettiren Kızılbaş Safevî çalışmaları olmuştur.¹² 16. yüzyılın başında bu genel kayış Safevî İran ile doğrudan bir savaş ortamında tehlikeli bir durum yarattığından; saray, kendi toprakları içindeki Kızılbaş eğilimleri kontrol altında tutabilmek amacıyla Bektaşî oluşumuna doğrudan müdahale ederek tekkenin merkezine Balım Sultan adlı kişiyi atamıştır.¹³ Balım Sultan (ölm. 1516), Hacı Bektaş sonrası tekkeye mensup ikinci ve son önemli ruhani şahsiyet olarak tarihe geçecek ve onun

11 Abdal Musa’nın dışında, Hacı Bektaş’a bağlı olmayan, Şeyh Edebali ve Geyikli Baba gibi başka ünlü dervişler de aynı özellikleri taşımaktadırlar. Bkz. Ocak, 1992 s. 90-2.

12 Bkz. Melikoff, 1994, s. 38-40; Safevîlerin bölgedeki etkisinin gelişimi için ayrıca bkz. Mazzaoui.

13 Bkz. Melikoff, 1998, s. 207-211.

aracılığıyla Bektaşilik, dinsel heterodoks özellikleri barındırdığı kadar politik konformizmle karakterize edilecek nihai biçimini alacaktır.

İmparatorluk içinde Kızılbaş topluluklar üzerindeki katı baskılar, Bektaşi tarikatının bu toplulukları kendisine bağlamasını kolaylaştıracaktır. Kimi yerlerde bizzat merkezî tekkenin girişimiyle bu toplulukları yönlendirecek alt-tekkeler kurulurken, kimi yerlerde de var olan ve şüphe altında bulunan dinî merkezler baskılardan kurtulabilmek için Bektaşi tekkesine bağlanmakta tereddüt etmeyeceklerdi.¹⁴ Bu süreç 17. yüzyılın ortalarında önemli oranda bitmiş olacak ve Anadolu Alevileri, tıpkı Bektaşi tekkesi gibi, Sünni imparatorluğu tehdit eden faaliyetlere girişmedikçe, kendi inançlarını yaşadıkları kırsal bölgelerde sürdürecektlerdi.¹⁵ 1826'da tekkenin yasaklanmasıyla başlayacak yeni bir döneme kadar Bektaşiler bu örgütsel yapılarını koruyacaklardı. 1826'dan sonra geçirilen kısa bir gizlilik dönemi sonrası, tarikat 1850'lerde yeniden eski gücünü onarmasını bilecekti.¹⁶

Masum bir 13. yüzyıl dervişi olan Hacı Bektaş'ın ölümünden kısa bir süre sonra adına kurulan tekkenin değişimler karşısında gösterdiği esneklik ve bunun sonucu 16. yüzyılda aldığı ikili karakter, onun günümüze kadar sürekliliğinin sağlamasının da temelini oluşturmuştur. İleride göreceğimiz gibi, bu özellikler, yaşamlarıyla Hacı Bektaş'la birçok benzerlikleri olan Dersimli Seyitlerin çocuklarının yarattığı dinsel organizasyonuyla yakınlaşmaya katkı sunacakları kadar, onların yok olmalarını da belirleyecek nedenler arasında yer alacaklardır. Fakat konunun bu boyutuna geçme-

14 16. yüzyılın akışı içerisinde Anadolu'daki Kızılbaşların İran'la ilişkilerinin kopması, onların Bektaşilere yakınlaşmasını etkileyen bir başka faktördü. İran'ın, 6. yüzyıldan başlayarak On İki İmamcı Şii'liğe kayması, Safevilerle bağların gevşemesinde önemli bir dinsel nedendi. Bkz. Kehl-Bodrogi, s. 42.

15 Bkz. Lewis, 1953, s. 62; Imber, s. 258.

16 Birge, s. 80.

den önce Dersim’de var olan dinsel sistemin gelişim sürecinin kendisine bakalım.

Dersimli Seyitler ve aşiretçi Talipleri

Dersimli Seyitler de, tıpkı Orta ve Batı Anadolu’daki Türkmen Babaları gibi, 13. ve 16. yüzyıllar arası Kürdistan’da faaliyet yürüten gezgin dervişlerdendir.¹⁷ Yaygın bir kanıya göre büyük bölümü Dersim’e, İran’ın kuzey doğusunda yer alan Horasan¹⁸ bölgesinden gelmiştir. Onların ilk dönemleriyle ilgili hiçbir açık ve sınanmış yazılı belge olmaması,¹⁹ genel kabul görebilecek birtakım tespitler yapmamızın önünde engel değildir.

17 Mazzaoui’ye göre (s. 5), 13.-15. yüzyıllar arası Kürdistan, birçok özelliğinden dolayı, sufi tarikatçılık ve popüler dervişçiliğin en yaygın olduğu yerlerden birisidir.

18 Günümüz Türkiye’sindeki Alevi terminolojisinde “Horasan” adı, genellikle 11.-13. yüzyıllar arasından bu bölgeden Anadolu’ya gelen Türk Babaları ve göçleriyle özdeşleştirilmektedir. Bu anlayışa göre, Dersimliler arasında kullanılan Horasan adı bölgenin Türk kökenliliğini kanıtlayan bir veri olmuştur. Buna karşın bazı Kürt yazarlar da –Nuri Dersimi başta olmak üzere– Dersim’deki aşiret ve Seyitlerin bu bölgeden geldiğini kabul eder, fakat onların daha Horasan’dan önce Kürt olduklarını öne sürerler. Tasavvuf tarihinde önemli bir yeri ve anlamı olan Horasan’ı, doğrudan herhangi bir etnik kökenle alakalı anmanın hiçbir zemini yoktur. Horasan adının yaygınca kullanılmasının üç nedeni vardır: 1- Belirtildiği gibi bu bölgenin, Ebu Müslüm’den başlayarak tüm Şii-tasavvuf tarihinde önemli bir işlev görmüş olması ve Horasan “okulunun” popüler mistizm açısından önemi (Bkz. Köprülü, s. 17, 21; Ocak, 1998, s. 123-5) 2- Özellikle Bektaşilerin değişik grupları kendileriyle kaynaştırmada bu yer adını köken ortaklığını sağlamak için yaygınlaştırmış olmaları 3- Cumhuriyet’le birlikte Horasan’ın Dersim bölgesinde yetkililerce bölgenin Türklüğe geçişini sağlamak için kullanılması. Bkz. Tankut (1928, s. 517): “Cumhuriyetin feyzi ile bunların vicdanlarında az çok bir millet heyecanı başladığına şüphe yoktur. Gençleri biraz samimi, yaşlıcalar sahtekar, kendilerinin Horasanlı Türk olduklarını Cumhuriyet idaresi sayesinde bu hakikate erdiklerini sık sık söylerler.”

19 Bu Seyit ailelerinin üyelerinin aktardıkları da bir o kadar sorunlarla doludur. Bu kişilerden ataları hakkında duyacağınız efsaneler sık sık birbirleriyle çelişmekte veya derin farklılıklar taşımaktadır. Bu konunun da daha fazla araştırılması ve derlenmesi gerekmektedir. Bu tür sorunlara Seyit-Ocak aileleri hakkında çalışmasında Birdoğan da değinmiştir. Bkz. Birdoğan, 1995, s. 161.

Dersim ve çevresindeki Alevi Kürt aşiretlerinin Seyitleri olan Derviş Cemal, Sarı Saltık, Kureş, Baba Mansur ve Ağu-
çanlar (vd.) kendilerini değişik İmam soylarına bağlarlar
–ki bu ruhani statü için şarttır– ve ellerinde bunu destekle-
yen şecerele²⁰ olduğunu iddia ederler. Onların bu iddia-
larının kontrol edilemez oluşu bir yana, bu kişilerin ilk dö-
nemleriyle ilgili şu belirleme rahatlıkla yapılabilir: Sarı Sal-
tık hariç, diğerlerinin hangi tarihler ve şartlar altında Der-
sim ve çevresinde çalışmalarına başladıklarını bilmememi-
ze rağmen, dinsel uğraşlarını başından itibaren bu bölgede
gerçekleştirdiklerini, kendileri hakkında anlatılan efsanele-
rin geçtiği mekânların hepsinin Dersim’de olması ve bu ef-
sanelere dolaylı ve doğrudan tanıklık yapmış topluluğun yi-
ne yöre aşiretleri olmasından çıkartıyoruz. Yine onların Ale-
vi Kürtler dışında taliplerinin olmayışı da bu tespit için bir
başka dayanak oluşturuyor.

Bunlardan Nazmiye merkezli Kureş, Muhundu merkezli
Baba Mansur ve Hozat merkezli Derviş Cemal Seyitleri kala-
balık nüfuslarıyla, özellikle Dersim ve yakın çevresinde yaşı-
yan aşiretlere Seyitlik yapmaktadırlar. Sarı Saltık ve Ağu-
çanların ise bizzat Dersim içinde yalnızca Hozat’ta bir merkez
köyleri bulunmaktadır. Her ikisinin de talipleri –Sarı Saltık-
ların Ağuçanlarla karşılaştırmayacak kadar az olmak kaydıy-
la– Dersim çevresinde yaşayan Alevi Kürt aşiretleridir.

Belirtildiği gibi, Sarı Saltık hariç, bu Seyitler hakkında an-
latılanlar onların Dersim’e yerleştikleri andan itibaren yöre

20 Bu şecerele üzerine şimdiye kadar sistematik bir çalışma yapılmamıştır. Me-
met Şerif Fırat (s. 76-81) ve Nazmi Sevgen gibi kimi tartışmalı kişilerin kıs-
men aktardıkları şecerele²⁰lerin, tarih çalışmaları açısından kullanılacak fazla bir
değeri yoktur. Bu tür şecerele²⁰lerin kim tarafından, hangi amaçla verildikleri
dikkatli araştırma konusudur. Hayaloglu ve Çelker’in “Derviş Beyaz Şeceresi”
hakkındaki yazıları bu sorunların alabileceği boyutu göstermesi açısından il-
ginç bir örnektir. Ayrıca Birdogan’ın (1995), Kureş ve Ağuçanlara ait olduğu
iddia edilen şecerele²⁰ hakkındaki genel analizi, bu tür belgelere dayanarak ya-
pılan aşırı iddiaların dayanaklarının ne kadar zayıf olabileceğini gösterir.

aşiretlerinin kendileriyle beraber olduğunu gösteriyor. Çünkü Seyitlerin bu aşiretleri kendi inançlarına çekmek için herhangi bir özel çaba yürüttüklerine dair bir veri yoktur. İlk dönemlerinde gösterdikleri söylenen kerametler de zaten daha çok birbirleriyle ilişkilerindeki dinsel bağları belirlemek veya statülerinin yöneticiler tarafından tanınmasına yöneliktir. Öne sürülen şecereler onların bölge aşiretleriyle bağlantılarını 13. yüzyıla kadar götürmektedir. Selçuklu Sultanı Alaeddin Keykubad'tan aldıklarını söyledikleri şecereler, bölgedeki aşiretler üzerindeki dinî yetkilerinin genel kabul gördüğünü ve sultan tarafından da onaylandığını göstermektedir. Her iki iddia aynı zamanda bu pirlerin çevresinde anlatılan keramet efsaneleriyle de destek bulmaktadır.²¹

Dersim'de çalışma yapan dervişleri diğer Anadolu dervişlerinden ayıran ve onlara bir bütünlük veren en önemli özellikleri, onların tarih sahnesine çıkma biçimleri değil –ki bu en azından genel olarak diğerlerinden pek farklılık taşımamaktaydı–, sonraki yüzyıllarda bölge aşiretleriyle kurdukları kendilerine has örgütsel yapılarıdır. Yakın bir zaman öncesine kadar korudukları bu örgütlülüğü tam olarak ne zaman yarattıklarını kesin olarak bilmememize rağmen, bunun zaman içerisinde herhangi bir merkezin kontrolü olmaksızın tabanla uyum içerisinde geliştiğini belirtmek yanlış olmayacaktır. Büyük ihtimalle de bu oluşum, bölgenin Alevi tarihinin ikinci dönemini başlatan 16. yüzyılda yaşanan gelişmelerin sunduğu beklenmedik olanaklarla ilişkiliydi.

Bu yüzyılın başlarından itibaren başlayan Sünni Osmanlı ile Şii İran arasındaki sürtüşmeler 1514 yılında ikincisinin aleyhine biten bir savaşla kapanması, Osmanlı'nın doğrudan yönetimi altında olan Alevi toplulukları üzerinde bilinen olumsuz sonuçları yaratırken, Dersimli Alevileri yeni

21 Örnekler için bkz. Cem, 1995, s. 97-120; Özkan, s. 41; Kaya, s. 81-87; H. Öztürk, s. 47.

bir dönem bekliyordu. Bitlis beyi Kürt İdris'in Osmanlı yönetimiyle girdiği ilişkilerin de yardımıyla kazanılan İran Savaşı sonrasında Kürtler, beyliklerinin kabul edildiği geniş bir otonom yapı kazanmışlardı. Her ne kadar Dersimi kapsayan Çemişgezek Beyliğinin İran'la ilişkileri olmuşsa da, Kürtlerin kazandığı bu statü onun için de geçerliydi. Bu ayrıcalıklı statü ve bölgede hâkim olan silahlı aşiret taraftarları sayesinde Dersimli Seyitler de kendi bölgelerinde çalışmalarını 1908 yılına kadar rahatlıkla sürdürdüler.²²

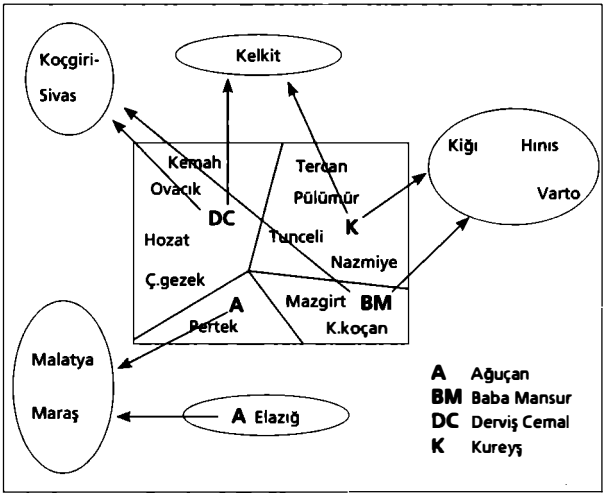
Bu dönemden sonra başlayan ve 1938'de son bulan, "çözülme süreci" olarak nitelendirilebilecek üçüncü dönem öncesi, dört yüzyılı aşkın bir süreyi kapsayan ikinci dönemde yaratılan dinsel örgütlülükte Dersimli Seyitler tasavvuf anlayışını her yönüyle bağlı oldukları aşiret yapısı ve geleneksel inançlarla uyumlu bir toplumsal yapıya dönüştürdüler. Zaman içerisinde artan genel nüfusa paralel olarak kendi içlerinde bölünmeler ve işbölümüyle oldukça karmaşık bir yapı haline dönüşen bir sistemin yaratıcıları olan Seyitlerin, çalışma alanlarını, aşiretlerin çevre bölgelere göçmesiyle coğrafi olarak da alabildiğine genişlettikleri görülmektedir (bkz. Şema 2).

Bu yayılma birçok yerde onları Türk Alevileri ve bunlar içerisinde 16. yüzyıldan itibaren etkin bir merkezi güç olan Bektaşî örgütlenmesiyle komşu haline getirdi. Yine de ne bu coğrafi yakınlaşma ne de onlar arasında var olan inanç yakınlığı iki grup arasında tam anlamıyla organik bir bütünlüğe dönüşümüne yetmedi.

**"Yol kardeşliği"nden rekabete:
Dersimli Seyitler ve Bektaşîler**

Önceki sayfalarda da belirtildiği gibi, Dersimli Seyitler ve Hacı Bektaş-ı Veli 13. yüzyılda Anadolu ve Kürdistan'da yay-

²² Daha fazla bilgi için bkz. İkinci Bölüm.



Şema 2. Seyit aileleri, ana merkezleri ve etki alanları.

gın faaliyetler yapan değişik derviş gruplarına mensuptular. Ayrıca onları çıkış dönemi itibariyle birbirlerine yakın kılan bir başka özellik de, faaliyetlerini (yarı) göçebe aşiretler arasında yoğunlaştırdıklarından, karmaşık ve yazılı geleneğe bağlı mistizm yerine, sadeleştirilmiş ve özellikle dervişin tanrısal kerametlerine dayanan bir tasavvuf yöntemini seçmiş olmalarıydı.²³

İki grup arası muhtemel bir ilişkinin varlığına işaret edebilecek ilk yazılı kaynak *Vilayetname*'dir. 15. yüzyılın sonlarında kaleme alınmış *Vilayetname*, Hacı Bektaş'ın ilk taraftarlarını Kürdistan'da yarattığını aktarır. Türkistan'da, Ahmet Yesevi tarafından görevlendirdiği Rum ülkesine gelmeden önce Kürdistan'a uğramıştır:

23 Tasavvuf tarihinin gelişimi ve evreleri hakkında genel bilgi için bkz. Tringham.

“Hünkar, Kürdistan’da, bir kavmin içinde bir müddet eğleşti. Orada bir bacının, doğan oğlanını oğul edindi. O ilde birçok kerametler gösterdi. Anlatılsa söz uzar. Bir gün, o ilde, bir toplulukla giderken bir ırmağa yaklaştılar. Irmaktaki balıklar, baş çıkarıp Hünkara selam verdiler. Hünkar, selamlarını alıp sağ olun dedi, varın tespihinizde olun. Bu çeşit kerametlerle o ili kendisine muhip etti. Şimdi o kavme Hünkariler derler.”²⁴

Vilayetneme’nin ne kadar güvenilir bir kaynak olduğu bir yana bırakılırsa, en azından bu aktarımdan çıkılarak, Hacı Bektaş’ın Kürdistan’la ilişkide olduğu ve “Hünkariler” adıyla anılan bir grubun var olduğu düşünülebilir. Bu grubun adına başka hiçbir kaynakta rastlanılmaması ve tarihte de bu ad altında hiçbir oluşumun bulunmaması, iyimser bir yaklaşımla, Hünkariler adı altında bir ilişkinin yalnızca yazıldığı dönemde var olmuş bir gerçekliği yansıtan bir veri olarak kalıyor. Yine *Vilayetname*’nin yazıldığı tarihte “Kürdistan” ile tam olarak nerenin kastedildiğinin de açık olmadığını belirtmek gerekir. Eğer 13. yüzyıldan yola çıkarsak, “Kürdistan” adının Selçuklular tarafından Hakkari ve onu çevreleyen bölgeye verildiğini; ama *Vilayetname*’nin yazıldığı tarihi temel alırsak “Kürdistan” denildiğinde akla gelen bölgenin Çemişgezek beyliği olduğunu biliyoruz.²⁵ Her iki ihtimal de, konumuz açısından belirtilmiş olmanın ötesinde bir anlam taşımıyor.

Vilayetname’deki verilere dayandırılan ve sanırım ilkinden daha yaygınca öne sürülen ikinci bir ilişki iddiası daha vardır. Hacı Bektaş-ı Veli’nin Anadolu’ya geldikten sonra kendisinden önce buralarda faaliyet gösteren Babalarla sürtüşmeler yaşadığı belirtilmişti. Söz konusu ilişki bu kişilerden

24 *Vilayetname*, s. 17.

25 Şeref Han, s. 209.

Sarı Saltık, Seyid Mahmud-i Hayrani ve Karadonlu Can Baba üzerine kuruludur. Sarı Saltık dışında diğer iki kişinin ismiyle Dersim’de anılan herhangi bir Seyit topluluğu olmasına karşın, Alevi Kürtler içerisinde etkin yerleri olan Ağuçan ve Kureşanlılar hakkındaki kimi anlatılar onların atalarını bu kişilere bağlamaktadır. Bu iddialara göre, Hacı Bektaş çevresinde olan Karadonlu Can Baba ile Ağuçan; Seyid Mahmud-i Hayrani ile de Hacı Kureş aynı kişilerdir.²⁶ Dersimli Seyitler hakkında sınıanmış tarih çalışmaları olmasına rağmen, bu iddiaların dayanağı var mıdır?

Bilindiği gibi Sarı Saltuk, Hacı Bektaş ile aynı dönemde yaşamış ve ondan çok daha faal ve adı yaygın olan gazi nitelikli bir Türkmen dervişiydi. Özellikle Batı Anadolu ve Balıkanlar’da katıldığı fetihler ve tekke faaliyetleriyle tanınmaktadır. Halen bu bölgelerde saygın bir adı olduğu bilinmektedir.²⁷ Sarı Saltık da, dönemin tüm diğer Babaları gibi – Hacı Bektaş da dahil, özellikle adı verilen bölgelerin yanı sıra Orta Anadolu’da faaliyet içerisinde olmuşlardır. Onların bu ilk dönemde Doğu Anadolu ile ilişkilerini belgeleyen hiçbir kaynak yoktur. Bu yüzden Hacı Bektaş dönemiyle ilişkili bir ad olan Sarı Saltık’ın bu dönemde gelip Dersim’e yerleşmiş ve burada faaliyet yürütmüş olması ihtimali oldukça düşüktür. Bu Seyit ailesinin Dersim içindeki nüfuslarının Hozat’a bağlı Karaca köyüyle sınırlı olması bunu desteklemektedir. Ayrıca onların 1938 öncesinde Kürtçenin yanı sıra bütün

26 Örneğin bkz. Gülensoy, s. 29; Kaya s. 82, 87; H. Öztürk, s. 47. Şunu da belirtmem gerekiyor ki, bu tür benzeştürmelerin bile birbirleriyle pek uyuşmayan değişik versiyonları vardır. Mesela Özkan’ın aktardıklarına bakılırsa (s. 41) Baba Mansur, Kureş ve Mahmud-i Hayrani birbirlerinin çağdaşlarıdır ve birlikte Keykubad tarafından davet edilmişlerdir. Yazar bir başka yerde ise (s. 186), Hayrani’nin kendisinin değil de, torunu Seyit Ali’nin gelip Dersim’e yerleştiğini ileri sürer. H. Öztürk (s. 47), Kureş’in Dersim’e yerleşen bu Seyit Ali’nin (kendisi Derviş Ali olarak veriyor) soyundan olduğunu yazıyor. Birdogan ise (1990, s. 213) Baba Mansur ve Kureş’in Mahmud-i Hayrani’nin çocukları olduğunu yazıyor.

27 Bkz. Birge, s. 51. Detaylı bir çalışma için ayrıca bkz. Hasluck.

köy olarak halen Türkçeyi de kullanıyor olmaları da, Dersim'e gelişlerinin büyük olasılıkla 19. yüzyıldan öncesi bir zamana gidemeyeceği görüşünü güçlendirmektedir.²⁸

Karadonlu Can Baba ve Seyid Mahmud-i Hayrani konusuna gelince; her iki kişinin Dersimli iki Seyit'e ait adlar olduğu yakıştırmasının dayanakları da sorunlarla doludur. *Vilayetname*'de ne M. Hayrani ne de Karadonlu Can Baba'nın yaşadıkları bölge olarak Dersim adı zikredilir. Hayrani, Akşehir erenlerindendir, şehrin kadısı olduğu ve burada da öldüğü bilinir. Karadonlu Can Baba'nın yaşadığı bölgeler hakkında bilgi verilmez. *Vilayetname* onun Hacı Bektaş'ın iste miyle Erzincan'da Moğol ordusunu durdurduğu ve onları Müslümanlığı kabul etmedikçe Rum ülkesine girmelerini engellediğini bildirir. Karadonlu Can Baba, Moğol Hanı Kavus'a burada üç keramet gösterir:    gün bir kazanda kaynatılır,    gün ateş içinde kalır ve sonunda kendisine bir kadeh zehir i itilir. Her    nde de Can Baba'ya bir şey olmaz. Kavus Han da onun büyüklüğüne inanır ve Müslümanlığı kabul ederek, Rum ülkesine girip yerleşmeyi hak eder.²⁹ Karadonlu Can Baba'nın zehir (ağu) içmesinden dolayı onun "Ağui an" lakabı aldığı söylenir (bu lakab *Vilayetname*'de geçmemektedir). Dersim'de Ağuçan hakkında anlatılanlarla Hacı Bektaş eri Can Baba'nın bu hik yesi arasında gösterilen kerametlerin benzerliği dışında hiçbir ortaklık yoktur. Gerçek adının şeyh Mahmut³⁰ olduğu da söylenen Ağuçan'ın bu kerametleri, tüm Dersimli Seyitlerin huzurunda, kimi anlatılara göre Keykubad, kimilerine göre ise IV. Murat karşısında Bağin'de gösterdiği ve sultanın onu bölgenin baş pi-

28 Kınağw/Gündüz de (s. 32) aynı tahmini yapmaktadırlar.

29 *Vilayetname*, s. 39-42.

30 Bkz. Kemali, s. 155. Dersimi ise (1992, s. 124) onun asıl adının Seyit Hasan olduğunu belirtiyor. Ayrıca *Vilayetname*'deki Karadonlu Can Baba'nın aksine, Ağu anlıların kendilerinden, atalarının Horasand gil de Bağdat kökenli olduğunu duyabilirsiniz. Bkz. T rkd gan, s. 272.

ri olarak tanıdığı rivayet edilir. Ağuçan ile Can Baba'nın özdeşleştirilmesi, sanırım, Bektaşî tekkesiyle Alevî Kürtler arası organik bağların kurulmaya çalışıldığı 19. yüzyılla başlayan geç bir döneme ait bir iddia olsa gerek. Bektaşî tarihinde yaygın olarak kullanılan efsaneler üzerinden entegrasyon yöntemi, burada da uygulanmışa benziyor.

Aynı şeyler, Mahmud-i Hayrani ile Kureş'in eş kişileri temsil ettiği iddiasıyla ilgili olarak da söylenebilir. *Vilayetname*'de Mahmud-i Hayrani'nin, Hacı Bektaş'ı elinde kamçı olarak kullandığı bir yılanla aslana binmiş bir halde karşılaşması, buna karşılık Hacı Bektaş'ın da duvar yürütmesiyle³¹ ilgili rivayet, Dersim'de Kureş ile Baba Mansur karşılaşması için anlatılır. Dersim versiyonunda duvar yürüten Baba Mansur ve elinde yılanla aslan üzerinde gelen kişi Kureş'tir.³² Burada da bundan başka ortak hiçbir özellik yoktur.

Hacı Bektaş'la ilişkili kılınan bir başka Dersimli Seyit de Derviş Cemal'dir. Bu iddialara göre Derviş Cemal, Hacı Bektaş halifelerinden olan Cemal Seyyid'in kendisidir.³³ Bu benzetme de hiçbir zemini olmayan bir ad benzerliğinden öteye gitmemektedir. Cemal Seyyid'in, Hacı Bektaş'ın ölümüne doğru atadığı ilk halifelerden biri olduğu ve kendisini Akdeniz yöresinde görev verildiğini *Vilayetname* aktarmaktadır. Batı Dersim'de Şeyh Hasan aşiretlerine pirlik yapan Derviş Cemaller'in, diğer örneklerle benzer bir şekilde, 1938'e kadar Hacı Bektaş tekkesiyle herhangi bir bağının olduğunu kanıtlayan bir belge bulunmamaktadır.

İlk dönemle ilgili olarak iki grup arası bağların varlığı-

31 Bkz. *Vilayetname*, s. 49. Ağuçan gibi, Kureş adı da *Vilayetname*'de geçmemektedir.

32 Kureş hakkında Dersim'de anlatılan hikâye ve efsaneler için Munzur Comerd'in çalışmalarına bakılabilir. Yazar, dar bir bölgede yaptığı alan araştırmalarını aktardığı makalelerinde, Kureş hakkında bölgede var olan renkli anlatımları vermektedir. Comerd de (1996, s. 37-8) Hayrani'nin Kureş ile bir alakası olmadığını sonucuna varıyor.

33 Bkz. Birdogan, 1995, s. 148-52.

na yönelik başka bir iddia yoktur. Balım Sultan ile başlayan ikinci dönemde ise varsa dahi birinci dönemdeki dinsel bağların bile tamamen ortadan kalktığını görmekteyiz.³⁴ Her iki grubun ayrışımı ve kendi örgütlenmelerini bu dönemde şekillendirmiş olmaları ve Balım Sultan adının Dersim’de tanınmaması veya hiç anılmaması aradaki uzaklığın boyutunu gösteriyor.

Bektaşî tarikatıyla Alevi Kürtler arası ilişkilerle ilgili bilgilere yeniden 19. yüzyılda tanık oluruz. Tarikatın 1826’da merkezî tekkesi dahil, tümünden kapatılması sonrasına denk gelen bir döneme ait ilişkilerden ilk kez, bölgede bulunmuş Britanya’nın Diyarbakır konsolosu Taylor bahsetmektedir. Taylor, “Kızılbaşlara uygun (lehte) bir mezhep” olarak tanımladığı Bektaşîlerin 1866’da Kızılbaş Kürtlere yakın Arapgir’de bir tekke açtıklarını ve tekkeye bakan Şeyh Osman ile Kızılbaşların saygılı ilişkiler içinde olduğundan bahsetmektedir.³⁵ Taylor’dan elli yıl sonra Dersim’i gezen İngiliz subayı Molyneux-Seel de, Dersimlilerin kendi bölgeleri dışında ziyaret ettikleri kutsal yerler arasında Kerbela, Kûfe ve Bağdat’ın yanı sıra Kırşehir’deki Hacı Bektaş tekkesinin de bulunduğunu yazmaktadır.³⁶

Bektaşîlerin bu dönemden itibaren bölgedeki aşiretlerle, onlar üzerinde etkin olan Ağuçanlar aracılığıyla ilk düzenli ilişkileri kurdukları anlaşılıyor.³⁷ Ağuçanların Murşid ko-

34 Faroqhi (1981, s. 27), 15. yüzyılın sonundan 1826 yılına kadar Anadolu’da var olan Bektaşî tekkeleri hakkında çalışmasında, Bektaşîlerin Doğu bölgelerinde tam anlamıyla hiçbir zaman taban bulamadıklarını yazıyor. Erzincan, Sivas ve Malatya gibi Kürtlere yakın yerlerde var olan bazı tekkelerin de Bektaşîlerle ilişkisi muğlak görünüyor.

35 Taylor, s. 312.

36 Molyneux-Seel, s. 67.

37 Bu ilişkinin Ağuçanlar için bile genelleştirilmesi mümkün görünmüyor. En azından iki yakın dönem araştırmacısı bunu destekler veriler aktarmaktadır. Birdoğan (1995, s. 145, 177), Ağuçanlar içinde yalnız Malatya Ağuçanlarının Hacı Bektaş’a bağlandıklarını ve bunun bir “dönme” olarak nitelenebileceğini belirtiyor. Ayrıca Ağuçanların kendilerini bağladıkları İmam Zeynel Abidin’le

numlarından dolayı Alevi Kürtler arasında saygın bir yere sahip olmaları, onların tüm Alevi Kürtler içerisinde yayılmalarını kolaylaştırıcı bir olanak olarak ortaya çıkıyor. Ağuçanlar aracılığıyla Bektaşiler, Dersimin iç bölgelerinde sınırlı olmak üzere, onu çevreleyen, özellikle batı bölgelerinde oturan aşiretler arasında Hacı Bektaş adının tanınması ve Bektaşilere ait Türkçe ayinlerin kullanılmasını sağlayabildiler. Yine de bu yerlerde bile, geniş ve işlevi olan bir örgütsel bağın oluşturulduğundan söz etmek mümkün değildir.

Söz konusu mesafe İngiliz ruhbanı Trowbridge'nin, 1908 yılında Antep yöresinde bir Alevi dedesiyle yaptığı röportajda da ortaya çıkar. Trowbridge, Alevi Dedesi'ne kendi merkezlerinin neresi olduğunu sorduğunda, ondan "Dersim" yanıtını alır. Dede, Trowbridge'ye, kendi dinlerine birisi geçmek istediğinde o kişinin ilk önce kendileri tarafından eğitildiğini, sonra Dersim'den gelen pirlerin huzuruna çıkarıldığını, eğer bu kişi pirlerinin onayını alırsa tüm Aleviler tarafından kabul gördüğünü aktarır.³⁸ Kürt Dede'nin bütün konuşma boyunca Hacı Bektaş adını vermemesi, Bektaşiler tekkelere yakın bu bölgelerde bile örgütsel düzeyde onun henüz yerinin olmadığını göstermektedir. Ayrıca ileriki sayfalarda göreceğimiz gibi, bu ilişkinin bütün Ağuçanlar üzerinde eşit etkisinin olmadığını, daha çok Malatya Ağuçanları aracılığıyla sürdürüldüğünü göreceğiz. Dersim içerisinde ise başlangıçta yalnız Seyitler ve ileri gelenler arasında tanınan Hacı Bektaş, genel nüfus tarafından tanınmak için böl-

çok daha eski bir yolu sürdürdüklerine inandıklarını da aktarıyor. Türkdogan da (s. 270), önemli bir Ağuçan köyü olan Sün (Elazığ) sakinlerinin, kendilerini Bektaşilerden ayrı ve üstün gördüklerine tanıklık edenlerdendir. Yalman da (s. 57) 1960'ların sonlarında Maraş yöresinde bir Alevi Kürt köyünde buna yakın tespitler yapmıştı. Ağuçanlılara bağlı bu köylülerin kendi Pirlerini Hacı Bektaş'tan hiç de aşağı görmediklerini ve bölgelerinde var olan bir Bektaşiler köyü ile mesafeli ilişkileri –örneğin iki köy arasında hiç evlilik yaşanmamıştı– olduğunu aktarıyor.

38 Trowbridge, s. 345.

genin 1938'den sonra Türkiye toplumuyla girdiği yeni entegrasyon sürecini bekleyecekti.³⁹

Fakat bu dönemin de, yalnızca dinsel açıdan bakılsa bile sorunsuz olmadığını belirtmek gerek. Örneğin Nuri Dersimi, Birinci Dünya Savaşı sırasında Bektaşilerle Dersimliler arasında gelenekler konusunda var olan farklılıkların ne tür sorunlara yol açtığını ve iki grup arasında ne gibi gerginliklere neden olduğuna bizzat tanıklık etmiştir. Dersimi, inançlarına müdahale ettiği için Dersimlilerin Bektaşî temsilcisi Çelebi Cemalettin'e oldukça kızdıklarını ve bu yüzden onun bölgeyi terk etmek zorunda olduğunu aktarmaktadır.⁴⁰

Bektaşiler ile doğulu dindaşları arasındaki yakınlaşmanın temposunu ağırlaştıran ve hatta zaman zaman ciddi zıtlaşmalar doğuran bu son dönemi daha iyi anlayabilmek için, iki grup arasında başından itibaren var olan veya zaman içerisinde gelişen kimi yapısal farklılıklar üzerinde biraz daha ayrıntılı durulacaktır.

İnançsal farklılıklar

Daha önce de belirtildiği gibi her iki grubun öncülüğünü yapan dervişler, aynı dönemin kişileri ve büyük olasılıkla da birbirine oldukça yakın popüler tasavvuf kollarının üyeleriydi. Hepsinde etkili temel tasavvuf anlayışı Tanrı-insan ayırımının mutlak olmadığı (Vahdet-i Vücut), kişinin aradaki mesafeyi aşabileceği ve bunun imkanlarının varlığı düşüncesi üzerine şekillenmişti.⁴¹ Yanı sıra, bu eğilimlerin içi-

39 Karşılaştığım birçok Dersimli, Hacı Bektaş adıyla ya 1938 sonrası sürgünlerinde ya da 1960'lı yıllarından itibaren göçtükleri batı şehirlerinde tanıştıklarını aktarmaktaydılar. Onun adını ilk kez 1980'li yılların sonundan itibaren Avrupa'da yapılan Alevi çalışmaları aracılığıyla duyanlar bile vardı.

40 Dersimi, 1988, s. 95-98.

41 Anadolu'da 13. yüzyıldan itibaren etkin olacak tarikatların hiçbirisinin, o zamana kadar oluşmuş tasavvuf fikirlerine düşünsel (felsefi) düzeyde herhangi bir katkı yapmadıkları bilinmelidir. Bu oluşumların sahiplendikleri fikirler, 8.

ne 1500'lere gelindiğinde daha belirgin Şii motifleri dahil edilmişti. Bunlardan, Ali'ye ayrılmış özel bir sevgi ve inanç ve onun soyundan gelen İmamların kutsallığı, Kerbela kültürü, dinsel ayinlerin merkezi konumundaki Cem merasimleri ve anti-Sünni tutum tümünde ortak sayılabilecek özelliklerden birkaçıdır.⁴²

Onlar arasındaki inançsal farklılıkları, bu yüzden, üst teolojik anlayış ve motiflerde değil, çalışma alanı olarak seçtikleri bölgelerin sakinlerinin lokal veya eski inançlarından devraldıkları motiflerin etki düzeylerinde aramak daha doğru olacaktır. Bu bağlamda inanç düzeyinde ortaya çıkan farklılıklar iki gruba ayrılabilir:⁴³ Birincisi, etnik ve bölgesel özelliklerden kaynaklanan geleneksel inançlardır. Hacı Bektaş'ın taraftarı olan Türkmen aşiretleriyle Dersimli aşiretlerin geleneksel inançları arasında başından itibaren farklar vardı. İlk grup, daha çok Orta Asya-İran ağırlıklı motifler taşıırken, ikinci grup Anadolu-İran-Mezopotamya kökenli motifler barındırmaktaydı. Bu motiflerin kendilerini başından itibaren geçerli kıldıkları ve zaten tasavvuf akımları da geleneksel inançlara karşın hoşgörülü bir tutuma sahip oldukla-

ve 13. yüzyıllar arasında çoğunluğu İran ve Arap kökenli olan düşünürler tarafından oluşturulmuştu. Zaten 13. yüzyıldan itibaren Anadolu'da öne çıkacak adlar, Hacı Bektaş örneğinde olduğu gibi, kendi tanıtımlarını, gösterdikleri kerametlerle sağlayacaklardı. Bu akımların pratik katkıları, popüler mistizmi geniş alana yaymaları ve kimi biçimsel özellikleri (kadınlı-erkekli ortak merasimler gibi), tüm baskılara rağmen uygulamaya devam etmelerinden ibaret kalmıştır.

- 42 Yalnızca konumuz açısından değil, Ortadoğu'da var olan tüm önemli heterodoks (ghulat) grupların (Ehl-i Haq, Nusayriler, Dürzüler ve Yezidiler gibi) karşılaştırıldığı bir çalışma için bkz. Moosa. Karşılaştırmanın Kürt çerçevesindeki bir sunumu için bkz. Kreyenbroek.
- 43 Benim burada vereceğim karşılaştırma yalnızca kısa bir özeti kapsıyor ve salt Alevi Kürtler ve Bektaşileri içermemektedir. Alevi Kürtler için verdiğim kimi özellikler Anadolu'daki diğer Kızılbaş grupları için de geçerlidir. İki grup arası inanç düzeyinde var olan farklılıklar daha genişçe şu kişiler tarafından işlenilmiştir: Genel Kızılbaş-Bektaşî farklılıkları için bkz. Hasluck; Birge; Melikoff (1994); Kehl-Bodrogi; Türkoğlu. Özellikle Bektaşî-Dersim (Kürt Kızılbaşlar) için bkz. Özkan; G. Fırat; Ceviz; Yalman; Bumke (1991).

rı için, bu akımlara bağılı dervişler ile ortodoks İslâm'a uzak grupların yakınlaşması kolay olmaktadır.

Dersim de arkaik inançlarla Şii-tasavvufun toplumsal ve inançsal düzeyde bulunduğu ilginç bölgelerden birisiydi. Yakın zaman öncesine kadar Dersim'in köylerinde rahatlıkla tespit edilebilecek bu ayrılıklar birçok gözlemcinin de dikkatini çekmişti. Mesela güneş, ay ve ateşe ilişkin eski inançların Dersimlilerin günlük yaşamlarında halen canlı yerleri vardı. Aynı şekilde diğeri Alevi gruplarıyla paylaşılan kimi motif ve ritüellere de, farklı anlam ve değeri yüklenmektedir. Oldukça merkezî ve yüksek anlam taşıyan Ali ve Hızır kültü, doğal ziyaretlerinin vazgeçilmez önemleri veya cemsemah törenindeki biçimsel ve folklorik farklılıklar da bunlardan sayılabilir.

İnançsal farklılıkları oluşturan ikinci bir kategori zaman içerisinde, Şii tasavvufuna dayanan aşamalı bir tarikatçılığın aldığı biçimle kendisini gösterdi. "Dört kapı-kırk makam" anlayışına dayanan bu öğreti pratikte, Bektaşilerde geleneksel tekke tarikatçılığına yakın bir örgütsel bir biçim alırken, Alevi Kürtlerde var olan toplumsal yapıya entegre olarak gerçekleşti.

Bektaşî tarikatında "Şeriat-Tarikat-Marifet ve Hakikat" kapıları sırasıyla ve eğitimle geçilmesi gereken aşamalar olurken, Alevi Kürtlerde bunlar statik ve dinsel kişilere bağılılıkla sınırlandırılan aşamalar olarak şekillendi. Bunun da ötesinde ilk kapı olan ve Sünni İslâm'ın temel yapısını oluşturan Şeriat kapısı, Bektaşilerde tekkeye kabul edilen kişi için bilinmesi gereken bir aşama olarak kalırken, Kürtler dinin tamamen batını yanını esas alarak Şeriat kapısını es geçiyorlardı. Her şeyden önce onlar, Bektaşilerin aksine, kendilerini doğuştan itibaren tarikatlarının üyesi olduklarına inandıklarından, Şeriat kurallarının kendileri için geçerli olmadıklarına inanıyorlardı. Yine kişinin doğuştan devraldığı

ve Şeriat kapısını temsil ettiğini savundukları “Rehber” bağlantısının da, ilk kapının doğal bir aşımını sağladığına inanıyorlardı. Aynı yöntemi diğer dinsel mecburiyetler için de uygulamaktaydılar. Onlara göre, “Tarikat” kapısını “Pirler”; “Marifet” kapısını bir sosyo-dinsel ilişki olan “Musahiplik” –ki bu, Bektaşilikte var olmayan bir unsurdur– ve “Hakikat” kapısını “Murşidler” temsil etmekte ve kendileri bu temsilcilere ömür boyu bağlanarak dinsel sorumluluklarını yerine getirmiş olmaktaydılar.

İki grup arası mesafenin, özellikle uzun süren ikinci dönemde, hem büyümesi hem de biçimlenmesini belirleyecek olan asıl etken, bu bölgelerde hâkim olan politik, sosyal ve inanç yapılarında aranmalıdır. Seyitlerin, kökenleri ne olursa olsun, çalışma bölgelerinde hâkim etnik-folklorik yapıya zaman içerisinde entegre olmaları onlar arasında başlangıçta var olan temel teolojik anlayışların ötesindeki kimi ayrılıkların oluşumunun asıl sebebi olarak görülmelidir. Bu farklılaşmanın üzerinde biraz daha durmak, bunun nedenlerine eğilmeden önce gerekli.

Örgütsel farklılıklar

İki grubun kendisini şekillendirdiği en önemli dönemin 1500’de başlayıp, Bektaşiler için 19. yüzyılın ilk çeyreğinde, Dersimliler için 1908 yılında biten ikinci dönemde oluştuğunu; bu dönemde Bektaşi tarikatının Anadolu Türkmenleri arasında (ve Balkanlar’da) yayılımını tamamlamış sayılabileceğini ve Alevi Kürtlerin, Dersim merkezli kapalı yapılarını oluşturdıklarını daha önce belirtmiştim. Aslında bu ikinci dönemde oluşan ve birisinde “yayılmacı”, diğerinde “kapalı-içe dönük” sıfatlarıyla nitelendirebilecek özelliklerin ilk dönem dervişlerinde de görülebileceğini belirtmek gerek.

Vilayetname’de Hacı Bektaş ve çevresindeki Babalar için

anlatılan efsanelerin hedeflerinden birisinin de, Türkmenleri, Moğolları ve Hristiyanları “Müslümanlaştırmak” olduğu sık sık vurgulanır. Bektaşiler, başından itibaren yayılcı veya taraftarlarını çoğaltma çabası içinde olduklarından, “kolonizatör” deyiimiyle tanımlanmaktadırlar.⁴⁴ Kürtler arasında çalışma yapan dervişlerde ise bu türden hikâyelere rastlanmamaktadır. Onlar hakkında anlatılan keramet gösterilerinin iki amacı vardır: Birincisi, ilk dervişlerin birbirleri arasındaki statülerini belirlemek; ikincisi ise bölgeyi ele geçiren Selçuklu ve Osmanlı sultanlarına karşı kendi statülerinin resmî düzeyde tanınmasını sağlamak. Önceden de belirtildiği gibi, bu Seyitlerin ne aşiretler arasında taraftar bulma ne de kendi bölgelerinde yaşamış Hristiyan Ermeni nüfusunu kendi dinlerine çevirme konusunda herhangi bir çabaları yoktur.

Bu pasif dervişçiliğe, herhalde 1514 yılından sonra kazanılan otonom statü, kapalı bir topluluğun nihai şeklini alması için yaratılmış ideal bir ortam sunmaktaydı. Dışarıyla minimum ilişkileri olan bir bölgede, Dersimli Seyitler, kalıtsallık kuralına dayanarak kendi statüleri ve taliplerinin bağlılıklarını ebedileştirdiler. Bu sayede, iç bölünmeler ve göçlerle gelebilecek dağılmaların da önüne geçtiler. Her birisi çevresinde kabarık bir aşiretler nüfusu olan bu Seyit aileleri, böylelikle Anadolu’da şimdiye kadar örgütsel yapısı tam olarak deşifre edilmemiş karmaşık bir organizasyon kurdular.⁴⁵

44 Bkz. Barkan (s. 17): “Bunlar gücü pek ve azimkar kolonlar, bu memlekete yalnız bir fatih ve işgal ordusu olarak gelmeyen Türklerin memleket ve toprak açıcılarıdır... kurdukları merkezlerle Türk dili ve dinini yaymaya başlayacak misyonerlerle ve gönüllü göçmenlere sahip olmak ise yeni kurulmakta olan Türk devletinin en büyük gücünü temsil etmekte olduğu meydandadır.”

45 Maalesef şimdiye kadar bu yapıyı şemaya dönüştürecek çalışmalar yapılmamıştır. Bumke (1991), Mazgirt yöresinde Baba Mansur örgütlenmesi hakkında esas alınabilecek veriler vermektedir. Organizasyonun kısmi bir tablosu ilk kez Gülsün Fırat tarafından yapılmaya çalışılmıştır. Fırat’ın dayanabileceği verilerin azlığı iddialarını sınırlamaktadır. Konu hakkında bazı bilgiler Dersimi, Kemali, Birdoğan (1995) ve Türkdogan’da da bulunabilir.

Aşağıdan yukarı “Talip-Rehber(Delil)-Pir-Murşid (Pir-i Piran)” ilişkisiyle somutlaşan sistemleri, iki temel örgütsel halkadan oluşmaktaydı. Birincisi, her Seyit ailesinin aşiretlerle kurduğu, Pir merkezli Talip ilişkisine dayanmaktaydı. Burada var olan bağıllık kalıtsal olduğundan bu aşiretlere mensup kişiler doğuştan itibaren tarikatlarının üyesi (Talip) sayılıyor ve onlara bu üyeliğin en önemli zorunluluğu olan Pir ilişkisini sürdürmek ve gelecek nesle devretmekten başka bir yükümlülük düşmüyordu. İkinci halka ise Seyit ailelerinin aynı Pir-Talip ilişkisini kendi aralarında da uygulamalarıyla ortaya çıkmıştı; kendi aralarında ki ilişkiler, bir alt tabaka olarak gördükleri aşiretlerle olan ilişkilerinden farklı olarak, eşit düzeyde algılanan bir anlayışa dayanmaktaydı. Bu örgütlenme Derviş Cemal ile başlayıp sırasıyla Sarı Saltık, Kureş, Baba Mansur’a gidip son olarak Ağuçan’da bitmekteydi. Seyitler kendi aralarındaki ilişkileri “Ser-Cemaat” (Üst Kurul/Oluşum) adı verdikleri bir oluşumla düzenlemekteydiler. Burada belirlenen bir üst Pir, “Pir-i Piran” (Pirlerin Piri) olarak adlandırılmaktaydı. Tam olarak yaptırım gücünün ne olduğunu bilmediğimiz bu makam, son dönemlerde Ağuçanlı Doğan Dede tarafından temsil edilmekteydi.

Bektaşiler tarafından kullanılan tekke sistemi, bilindiği kadarıyla Dersim Seyitleri tarafından kullanılmamıştır. Onlar dayandıkları yarı göçebe topluluğun bu niteliğini korumasına denk olarak, gezgin ve sözlü aktarıma dayanan karakterlerini korumuşlardır. Pir-Talip ilişkilerinin temel yapısı, pirlerin taraftarlarına yaptıkları yıllık ziyaretlerde düzenledikleri cem merasimlerinde odaklaşmaktaydı. Seyitler ihmal etmedikleri bu ziyaretler aracılığıyla taraftarlarının kendilerine olan bağıllıklarını süreklileştirmenin yanı sıra onlar arasında var olan sosyal sorunlara getirdikleri çözümlerle toplumsal huzurun onarılmasını da sağlamaktaydılar.

Görevleri karşılığında talipleri onlara “çıralık” denilen maddi destek sunmaktaydılar.

Seyit ailelerinin yaşamlarının tamamen bu desteklerle sağladıklarını söylemek mümkün değildir. Büyük bölümü, geçimlerini bölgede hâkim olan hayvancılığı esas alan yarı-göçebe yaşam tarzını sürdürmekteydiler. Pir-Talip ilişkilerindeki ekonomik boyut, özellikle farklı bölgelere göçen aşiretlerle bağların diri tutulmasında küçümsenemez bir rol oynamışa benziyor. Pirlerin, kimi zaman aşmaları gereken tüm zorluklara rağmen, ana bölgeden uzaklaşan taraftarlarına yönelik ziyaretlerine devam etmeleri, kendileri açısından getirdiği maddi gelirle çekiciliğini korurken, bu, aynı zamanda uzaklaşan Talipler’le Dersim arasındaki bağların kopmamasında da belirleyici etken olmaktaydı.

Dersimli Seyitler’in bölgenin sosyo-ekonomik yapısıyla uyumlu bir şekilde yarattıkları bu sistemden farklı olarak, Bektaşî örgütlenmesi nihai biçimini alacağı ikinci döneminde, ikili bir örgütlenme yöntemiyle eski ve yeni taraftarlarını kendisine bağlayacaktı. Tarikatın Kırşehir’deki merkezi dışındaki ilk örgütlenmeleri, değişik Babalar aracılığıyla kurulan tekkeler aracılığıyla oldu. Zaviye veya vakıf statülü bu tekkeler, çevredeki heterodoks Türkmen ve halen Hristiyan olan yerli nüfusu kendilerine bağlamaya çalışıyorlardı.⁴⁶ Bu tekkeleri ilk dönemde sahiplenene kişilerin mevkilerini soya dayanarak mı yoksa seçilmiş olarak mı devraldıkları bilinmiyor. Fakat Balım Sultan sonrası tarikat içerisinde bu hususta çıkan ayrışma, Bektaşîlerin bundan sonra iki kolle temsil edilmelerine yol açtı. Birinci kol, “yol evlatları” olarak da nitelenen Babaganlar oldu. Babaganlar tarikatın temsilcilerinin ancak seçilmiş ve sınanmış Babalarca yönetileceğini iddia ediyor ve özellikle Trakya-Balkan bölgesi ve İs-

46 Aynı zamanda genel düzeyde sosyal ve ekonomik işlev gören bu örgütlenmeler için bkz. Faroqhi (1981, s. 81, 92) ve Barkan.

tanbul ve Kahire gibi büyük merkezlerdeki tekkeleri denetliyorlardı. Bunlarda, yukarıdan aşağıya dinsel merciler sırasıyla “Dedebaba-Babahalife-Baba-Derviş-Muhib-Talip” olarak adlandırılmaktaydı. Bektaşilerin Babagan kolu geleneksel tekke tarikatçılığının prensiplerine, ikinci grubu oluşturan Çelebiler’den çok daha yakındı.⁴⁷

Bektaşiliği temsil edecek ikinci kol olan Çelebiler –“Belevlatları” olarak da adlandırılırlar– kendilerinin doğrudan Hacı Bektaş soyundan geldiklerini iddia etmekteydiler. Çelebiler, taraftarları olan Kızılbaş topluluklarıyla dinsel bağlarını “Halife-Dede-Rehber-Talip” ilişkisi üzerine kurdular. Bunlar içerisinde en yüksek merci olan Halifelik makamı (Murşidlik), yalnız Çelebi ailesinden bir kişi tarafından işgal edilmekteydi. Halife, Kırşehir’deki merkezde ikamet etmekte ve buradan yönlendirilen “Dedeler” aracılığıyla kendisine bağlı Alevi topluluklarıyla ilişkilerini sürekli kılmaktaydı. Dedelik, Çelebi ailesinin yanı sıra tekkede eğitilmiş kişiler veya Talipler içerisinde var olan ocaklardan seçilen kişilerce yapıldı. Üçüncü makam olan “Rehberler” –“Dikmelik” de denir– ulaşılması zor olan bölgelerde alt temsilci olarak seçilmiş kimselerden oluşmaktaydı.

Çelebiler, 16. yüzyıldan itibaren başlayan ve Anadolu’da Safevi taraftarlığından kuşkulanan Kızılbaş Türkmenleri Hacı Bektaş tekkesine bağlamakta başarılı oldular. Bunda onlarla taşıdıkları inanç yakınlığının yanı sıra Hacı Bektaş tekkesinin bu anti-Şii dönemlerde bile yönetim tarafından tolere edilmesinden kaynaklanıyordu.⁴⁸

Tekkenin içinde taşımayı başardığı tüm aykırı inanç yapısına rağmen, devlet şiddetinin hedefi olmaktan kendisini koruyabilmeyi nasıl sağlamıştı?

47 Her iki Bektaşî kolu hakkında özet bilgi için bkz. Öz, 1997, s. 232-240.

48 Bkz. Faroqhi (1995a s. 16; 1995b s. 170-3); Birge, s. 58.

İktidarla ilişkilerde farklılıklar

Bektaşilerle Osmanlı yöneticiler arasındaki ilişkiler, 14. yüzyılın başlarına kadar gitmektedir. Bu ilişkilerin iki boyutu vardır: Birincisi, genişlemekte olan ve henüz katı Sünni karakteri almamış bir beyliğin taban bulma arayışlarının, onu savaşçı Türkmen aşiretlerine ve bunlar içerisinde saygın yerleri olan Babalar'la iyi geçinmeye mecbur kılması; ikincisi ise bu Türkmen aşiretleriyle Babalar'da hâkim olan fetihçi karakterin onları sürekli yeni alanlara ve iktidar arayışlarına yöneltmesiyle biçimlenmekteydi.⁴⁹

Bizzat Hacı Bektaş'ın, ondan yakın zaman önce ve sonra yaşamış Babalar'da yaygınca görülebilen bu nitelikleri kendi şahsında yansıttığını söylemek mümkün görünmüyor. Politik kargaşa ve iç isyanların gölgesinde yaşayan bu Velî'nin kendisini ancak Sulucakarahöyük'e geri çekerek yaşatabildiği görülmektedir. Fakat ondan yarım yüzyıl sonra tekkede yetişecek olan Abdal Musa bu ilişkilerin ilk örneğini vererek hem kendi etkisini hem de bağlı olduğu Hacı Bektaş adını genişleyen Osmanlı Devleti içerisinde yaymasını bilecektir. Abdal Musa, Sultan Orhan'ın fetihlerine katılarak önemli askeri başarılarla adını yazdırmış ve karşılığında tekkesini kurabileceği topraklarla ödüllendirilmişti. Yine bu çalışmalarını sayesinde Yavuz'a kadar Osmanlı sultanlarının politik ve sosyal çıkarlar ötesinde Hacı Bektaş tekkesine karşı sıcak duygular beslemelerinin ve değişik yardımlar yapmalarının zeminini yaratmıştır.⁵⁰

Bunun da ötesinde 14. yüzyılda kurulan ve ileriki yüzyıl-

49 Faroqi (1981 s. 8), bilhassa kırsal alanlarda geniş tabanları olan aşırı derişlerin bile, yönetim açısından oynayabilecekleri rollerinden dolayı tolere edildiğini belirtmektedir. Türkmen aşiretlerin yayılma dönemindeki önemleri için ayrıca bkz. Vryonis, s. 129, 193, 273; Cohen, s. 146; Hasluck, s. 281; Ocak, 1992 s. 122.

50 Bkz. Melikoff, 1994, s. 220; Ocak, 1996, s. 167.

larda Osmanlı askeri teşkilatı içerisinde önemli bir konum kazanacak olan Yeniçeriler, Abdal Musa gibi gazi eğilimli dervişlerin mistik ruhlarıyla birleştirilmeye çalışılmıştır.⁵¹ Hacı Bektaş'ın bu devşirme ordusunun ruhani lideri olarak seçilmesi, tarikatın, iktidarın henüz yeni biçimlendiği bu dönemde yöneticiler nezdinde pek de aykırı bir topluluk olmadığını göstermektedir.

Bu ilişkiler, Hacı Bektaş adına kurulan zaviyelerde çalışan Babaların sınırsız bir özgürlüğe sahip oldukları anlamına gelmemeli. Yönetim başından itibaren kendisi tarafından tarikatın kabul edilebilir sınırları aşmamasına dikkat etmiştir. Aşırılıkları bilinen dervişler sürülmüş veya cezalandırılmış ya da Hurufiler örneğinde olduğu gibi, tarikata dışardan gelen aşırı Şii sızmalara karşı sert tedbirler alınmıştır.⁵² Yine Balım Sultan'ın II. Beyazıt tarafından merkez dergaha gönderilmesi, 15. yüzyılın ikinci yarısında artan Şii etkisinin kontrol dışına çıkması tehlikesi karşısında yapılan bir müdahale olsa gerekir.

I. Selim'in tahta geçtiği dönemde, imparatorluk için tehdit haline dönüşen Kızılbaş eğilimli heterodoks merkezler ağır bir baskı altına alınmıştır. Kızılbaş topluluklarıyla ilişkili birçok derviş oluşumunun da aynı akıbete uğradığı biliniyor. Bizzat Kırşehir'deki Hacı Bektaş tekkesinin bu dönemdeki durumu hakkında net bilgiler yoktur. Ama 1550'lerden itibaren tekkenin çalışmalarını yeniden sürdürdüğü bilinmektedir.⁵³ Yönetimin, bu tarihten sonra tarikata bağlı tekkeler üzerinde de denetime resmî bir biçim verdiği görülmektedir. Artık tekkeye bakan kişinin ölümü sonrasında yerine geçecek takipçisi, merkezî Hacı Bektaş tekkesi aracılığı-

51 Bkz. Goodwin s. 28, 148-152. Bektaşiliğin yayılmasında Yeniçerilerle olan ilişkinin de etkisi unutulmamalıdır. Bkz. Ocak, 1992, s. 212.

52 Melikoff, 1994, s. 223.

53 Faroqhi, 1995b, s. 171; Goodwin, s. 148; Imber, s. 261.

ğıyla yetkililere bildiriliyor ve ancak bunlardan alınan onayla görevine başlayabiliyordu.⁵⁴ Bu kuralın, tarikatın kapatıldığı 1826 yılına kadar geçerli kaldığı ve sağlanan uzlaşma aracılığıyla birçok bölgede var olan Hacı Bektaş tekkele-ri yalnızca dinsel çalışmalarını sürdürmüyor, aynı zamanda zaviyelerde yaptıkları üretim ve ticari faaliyetleriyle ekono- mik alanda da fonksiyonel olabiliyorlardı.

Tarikatın 1826 yılında kapatılması doğrudan kendisin- den kaynaklanmıyordu. II. Mahmud'un reform politikala- rı uzantısında Yeniçeri ocaklarını ortadan kaldırma girişimi, bağlı oldukları Bektaşî tekkesini de olumsuz bir şekilde et- kiledi. Kısa bir gizlilik dönemi geçirecek olan tarikat, büyük olasılıkla bu dönemden itibaren Kürt bölgelerindeki Alevi- lerle ilişki arayışına çıktı.⁵⁵ Bunun pek de kolay gelişmedi- ğini önceki sayfalarda belirtilmişti; nedenleri için iki konuya yeniden değinmek gerekiyor.

Bunlardan ilki ve sanırım en önemlisi, Dersim bölgesin- de çalışma yapan Seyitler'in yalnızca bölgede etkin olan aşî- ret yaşamıyla değil, aynı zamanda onların mantalitesiyle de uyuşmuş olmalarıydı. Kürt aşîretlerinin bağımsız eğilimle- ri ve bu yüzden sık sık otoriteyle karşı karşıya geldikleri bi- liniyor. Özellikle 1514 sonrası sahip oldukları bölgesel oto- nom statüleri onların bu özgürlükçü konumlarını güçlen- dirdi.⁵⁶ Dersim aşîretleri, 19. yüzyılın ortalarında son Mirleri

54 Bu dağınık zaviyeler üzerinde kontrolün daha iyi yapılabilmesi için, bizzat yö- netimin onları bir merkezde toplanmasını teşvik ettiği biliniyor. Aynı zaman- da Bektaşîlerin kendileri de, tekkelerin aşın Kızılbaşların eline geçmemesine dikkat etmekteydiler: Bkz. Faroqhi, 1981, s. 92 ve 1995a, s. 20.

55 Büyük olasılıkla bu arayışlar Çelebilerle sınırlı kaldı. Çünkü, 1826'dan son- ra Babalar kolunun eğilimlerinin şehirlere yönelik olduğu ve bu yüzden kırsal bölgelerdeki Kızılbaş gruplarıyla mesafelerinin açıldığı biliniyor. Bkz. Me- likoff, 1994, s. 26.

56 Seyitler hakkında anlatılan başlangıç hikâyeleri, onlarda özgürlükçü anla- yışın zaman içerisinde geliştiği yorumuna dolaylı bir veridir. Seyitlerin, bu dönemde şecerelerini Sultanlara onaylatma istemleri ve bunlardan kalan ke- ramet hikâyeleri, onların da başlangıçta yönetimle ilişkiler aradığını göste-

Şah Hüseyn'in yönetim tarafından tasfiye edilmesi sonrasında bu statülerini 1908 yılına kadar, kimi Osmanlı askeri girişimlerinin üstesinden de gelerek rahatlıkla sürdüreceklerdi. Bunun da ötesinde çevrelerindeki Sünni oluşumlara karşı aktif bir aşiret muhalefeti yapmasını da bileceklerdi. Silahlı aşiret güçlerinin korudukları bu topraklar, aynı zamanda bölgedeki Seyitlere sınırsız bir çalışma ortamı sunmaktaydı. Anadolu Alevileri üzerinde var olan Osmanlı denetiminin onlar için fazlaca geçerli olmaması, zaman içerisinde Seyitler'de özgürlükçü anlayışın gelişimine olanak sundu. Bağımsız hareket eden Seyitler, Bektaşiler aracılığıyla ne devlet denetimine girmeyi ne de aşiretler üzerinde sahip oldukları mutlak etkilerini Bektaşilerle paylaşmayı kabullenmemeleri anlaşılır olmaktadır.⁵⁷

Bu ilişkinin ilk aracısının Malatya Ağuçanları olması tesadüf değildir. Malatya Alevileri çok daha önceden Sünni toplumsal yapıyla ilişkiyi yaşadıkları için⁵⁸ kendilerine Dersimli aşiret gücü dışında yeni bir ittifak daha aramaları ve burada diğer Anadolu Alevilerinin birkaç asır önce izledikleri yola girerek Bektaşilere yanaşmaları söz konusu olabilir. Ayrıca genel yakınlaşmayı biraz daha kolaylaştıran ikinci bir unsur da, 19. yüzyılda Bektaşilerin de muhalefete düşmelerinde aranmalıdır. Bektaşilerin Osmanlı yönetimiyle özdeş bir

riyor. Köprülü (s. 18-9), kimi dervişlerin tüm aykırılıklarına rağmen, İmam soyundan olduklarını kanıtlama çabalarını siyasi otorite tarafından tanınma ve destek görmelerini kolaylaştırdığını belirtiyor. (Acaba, Kürt dervişlerinin hepsinin İmam soyundan oluşları böyle bir çabanın ürünü olarak mı ortaya çıkıyor?)

57 Süleyman Ceviz'e göre de (s. 66), iki grubun oluşum sürecinde gösterdikleri en önemli farklılık, Dersim Aleviliğinin spontane ve muhalif; Bektaşilerin ise Sünni hükümdarlarla iyi ilişkileri tercih etmesinden kaynaklanıyordu.

58 Örneğin Şahhüseynoğlu (s. 28-9), Malatya'daki Alevi Balyan aşiretinin 1850 yılında böylesi bir baskıyla karşılaştığını aktarır. Bölgenin Osmanlı beyinin, o yıl Şahinoğlu köyüne yapmak istediği bir cami, ancak Dersimli bir Dedenin araya girmesiyle engellenmiştir.

tarikât olarak bu bölgelerde estirdiği soğukluk bu vesileyle ortadan kalkmıştır.

Bektaşilerle ilişkileri Alevi Kürtler açısından zorlaştıran ikinci bir neden de, bu tarikata bağlı Babaların Osmanlı yayılmacılığı ve özellikle Yeniçerilerle olan ilişkilerinde aranmalıdır. Yeniçerilerin 1826 öncesi Dersim bölgesi üzerindeki Osmanlı operasyonlarına ne derece katıldığını bilmemize rağmen, bu birliklerle anılan Babaların bölgede bıraktıkları intiba olumlu değildir. Ünlü Bektaşî dervişi Abdal Musa'nın bölge mitolojisine karanlığın ve kötülüklerin sorumlusu olarak girmiş olması bu tespite ilginç bir dayanak oluşturuyor. Abdal Musa'nın adı Dersim'de kötü ruhların ve cinlerin başkomutanı olarak geçmektedir. Abdal Musa'nın tek amacının denetimi altındaki askerleriyle Dersimlileri yok etmek olduğuna inanılır. Abdal Musa'nın kötülüklerine karşı Dersimlileri koruyan evliyaları ve güçleri vardır. Bunların başında ise ya ebedi kurtarıcı Hızır ya da bölgelerdeki kutsal kişiler bulunmaktadır. Örneğin Doğu-Dersim aşiretlerine göre, Dersim'i Abdal Musa'nın kötülüklerinden koruyan kişi kutsal atalarından birisi olan Düzgün Baba'dır. Düzgün Baba ve güdümündeki askerlerle Abdal Musa ve cinleri sürekli bir savaş halindedir ve Dersimlilerin halen yaşıyor olmaları Düzgün Baba'nın yüceliğine bağlıdır.⁵⁹

Halk içerisinde yaygın olan bu inanç, iki grup arasındaki dinsel sürtüşmenin yanı sıra Dersimlilerde bir etnik kimlik koruma anlayışının varlığına da delalet etmektedir. Bu durum bölge Alevilerinin Hacı Bektaş'a bağlı halifeleri kabullenmede neden zorlandıklarına verilebilecek bir cevap olduğu gibi, 19. yüzyılın sonlarından itibaren daha fazla öne çıkacak son bir farklılaşmaya eğilmemizi gerektiriyor.

59 Dersim'de karşılaşılan Abdal Musa hikâyelerinin değişik örnekleri için bkz. Comerd, 1997, s. 95-101.

Etnik farklılık

19. yüzyılda Bektaşilerin gelişimini belirleyecek en önemli ilişkileri doğudaki dindaşlarıyla başlattıkları ilişkileri değil, üyelerinin bu yüzyılın son çeyreğinden itibaren ortaya çıkan sultan karşıtı eğilimlerle kurdukları birliktelikler oldu. Osmanlının son dönemindeki muhalif hareketlerin birçoğunu içinde barındıran İttihat ve Terakki oluşumu içerisinde Bektaşî tarikatına mensup birçok kişinin bulunduğu biliniyor. Örneğin 1908 yılında bu teşkilatın iktidarı devralmasından kısa bir zaman sonra öne çıkacak ve 1918'e kadar mutlak gücü elinde tutacak olan Enver-Talat ikilisinden Talat Paşa, Bektaşî kökenliydi.⁶⁰ Bektaşîlerin bu kişiler aracılığıyla iktidar üzerindeki etkisini yeniden onarması kadar önemli bir gelişme de, İttihatçılar içerisinde 1912-13 Balkan Savaşları sonrası belirginleşen Türkçülük eğilimi ve keza bu eğilimin tarikatta kendisine toplumsal bir dayanak bulma anlayışının ortaya çıkmasıydı.⁶¹ İttihatçıların içinden çıkan Kemalist akımın bu etnik-kültürel boyutu daha da öne çıkarılması ve bunun Bektaşîler tarafından desteklenmesi, yeni bir eğilim mi, yoksa her zaman var olmuş bir özelliğin yeniden öne çıkması olarak mı değerlendirilmelidir?

Bektaşîler ve öteki fetihçi Babaların çalışmalarının başından itibaren faaliyetlerde bulundukları bölgelerde Müslümanlaştırma ve Türkleştirme gibi bir etkilerinin olduğu genellikle kabul görür.⁶² Onların Anadolu ve Balkanlar'daki fa-

60 Bkz. Öz, 1989, s. 12-3. Öz'e göre, ITC teşkilatının kendisi de dahil bu dönemde kurulan tüm örgütlenmeler içerisinde (Teşkilatı Mahsusa, Karakol, Mim-Mim Grubu) Bektaşî kökenli kişiler çoğunlukta idi. Ayrıca bkz. Melikoff, 1994 s. 231-2 ve Ramsour.

61 ITC döneminde Alevilerle ilgili ilk resmî araştırma 1914-5 yıllarında Baha Sait'e yaptırılıyor. O dönemde böylesi araştırmaların fikir babası Ziya Gökalp oluyor. (Bkz. Nejat Birdoğan'ın *Baha Sait* [Sait, 1995] kitabına yazdığı Önsöz).

62 Örnekler için bkz. Melikoff, 1994 s. 108); Birdoğan, 1990 s. 205.

aliyetlerinin Hristiyan nüfus üzerinde böyle bir etki yaptığı açıktır. Burada Türkleştirmeyi bilinçli bir eğilimden çok Müslümanlaşmanın uzantısında gelişen ikincil bir asimilasyon olarak görmek gerekiyor. Bektaşilerin edebiyat ve ibadet dili olarak Türkçeyi kullanmaları ve bunu bu kesimlerde buldukları taraftarlarına da aktarmış olmaları büyük olasılıktır.

Bunun karşısında Alevi Kürtler, yaşadıkları izole coğrafyanın da etkisiyle, Osmanlı-Türk kültürüne uzak kaldılar. Onlar için “Osmanlı” ve “Türk” deyimi Sünni olmakla eş anlam taşımaktaydı. Yakın döneme kadar bu anlayış Alevi Kürtler arasında yaygınlığını korudu. Karşı taraftan baktığında da çıkan sonuç aynıydı: Erzincan, Malatya, Maraş ve Sivas gibi yerlerde yaşayan Türkler veya Sünniler içinde, “Alevi” ve “Kürt” terimi aynı topluluğu ifade etmekteydi.⁶³ Bu, Alevi Kürtlerle Alevi Türkler veya Bektaşilerin birbirlerinin varlığından pek de haberdar olmadıklarını göstermektedir. Sanırım onlar arasında bu mesafeyi besleyen temel nedenlerden birisi, Alevi Kürtlerin kendi dillerini korumaları ve dinsel ibadetlerini kullandıkları Zazaca ve Kurmancide yapmalarından kaynaklanıyordu. Yakın bir zamana kadar özellikle Dersim içerisinde Türkçeye bir bütün olarak yabancı olan bu topluluk, Türkçe dinsel ayinlere ve böylelikle Bektaşilere karşı doğal bir uzaklıkta duruyordu.⁶⁴ Bu-

63 Buna ilk işaret eden kişi Amerikalı misyoner Dunmore idi. O, 1857 yılında yazdığı bir makalesinde (s. 294), Arapgir’de karşılaştığı Türkçe konuşan Alevilerin, asimile olmuş Kürtler olduğunu ve bu görüşün bölgede de hakim olduğunu belirtiyordu; Ayrıca bkz. Grothe, s. 148; Kemali, s. 275.

64 Bkz. Düzgün, s. 9. Alevi Kürtlerin ibadet dillerinin Türkçe olduğu görüşü birçok Türkiyeli ve Batılı yazar tarafından sık sık tekrarlanır. Hiçbir güvenilir araştırmaya dayanmayan bu görüş, tamamen 1920’li yıllardan itibaren bölgede görev yapmış Tankut, resmî rapörtörler ve Mehmet Şerif Fırat gibi kişilerin bilinçli saptırma teşebbüslerinin sonucu olarak görülmelidir. Ayrıca Alevi topluluğunun ne Zazaca ne de Kurmanci konuşan mensuplarının yazıyı kullanmamış olmaları, bu görüşün oluşumunu dolaylı da olsa desteklemiştir. Son dönemlerde yapılan sınırlı çalışmalar bile bu görüşün aksini kanıtlamak

nu Dersim çevresindeki Alevi Kürtlerin tümü için söylemek mümkün değildir. Onların Türkçeye olan ilişkileri 19. yüzyıldan itibaren başlayacak ve genel asimilasyonun bir parçası olarak dinsel merasimlerinde de Türkçe ayinleri daha erken kullanmaya başlayacaklardır. Alevi Kürtlerin dillerini yazıya aktarmamış olmaları, onların 20. yüzyılda artarak yaygınlaşan Türkçe kullanımı karşısında, kendi dillerindeki ayinlerini de hızla terk etmelerinin nedenlerinden birisi olmuştur. Genel olarak Kürt toplumunda zayıf olan dil bilinci, bu eksikliğin ana sebeplerinden birisi olarak görülmelidir.

İki grup arasında var olan bu farklılık, belirtildiği gibi, Türkçülüğün politik bir akım olarak öne çıkması ve Bektaşilerin bu akımlar içerisinde faal olmalarıyla, 1908 sonrası Bektaşî tarihinin göz ardı edilemeyecek bir unsuru olmuştur. Bunun somut örneklerini, Birinci Dünya Savaşı'ndan başlayarak görmekteyiz. Nuri Dersimi anılarında, Hacı Bektaş tekkesine bakan Çelebi Cemalettin'in 1916 yılında Dersim bölgesine gelip, İttihatçılar adına destek arayışlarında bulunduğunu aktarmaktadır. Bizzat Talat Paşa tarafından görevlendirilen Çelebi Efendi, Dersim aşiretlerini Ruslara karşı savaşa katılmaları için teşvik etmektedir. Onun Erzin-can'dan yaptığı bu çabalar istenilen sonucu vermemiştir.⁶⁵ Dersimli aşiretler tam aksine 1916 yılında, Ermenilere yapılan katliamın Dersimlilere de yapılacağı korkusuyla İttihatçı yönetime karşı büyük bir isyan düzenlemişlerdir. İsyanın Doğu Dersim'deki liderliğini Kureşanlı Seyit Ali'nin yapması,⁶⁶ Çelebi Efendi ile somutlaşan Bektaşî tutumuyla tamamen bir zıtlık içermektedir. Yine 1908 yılı sonrası gelişen Kürt hareketleri içerisinde Sarı Saltuk gibi Seyit aile-

için yeterli veri sunmaktadır. Örneğin *Zazaca* için bkz. Düzgün ve Comerd'in çalışmaları; Kurmanci için bkz. Bayrak, 1997.

65 Bkz. Dersimi, 1988, s. 100-3.

66 Bkz. Dersimi, 1992, s. 103; Hallı, s. 373.

lerinden kişilerin olması da farklılaşan etnik eğilimlerin bir başka örneğidir.⁶⁷

İki grup arası politik-etnik kutuplaşma 1918 sonrası daha da belirginleşecektir. Buna henüz Cumhuriyet'in temelini atıldığı ilk yıllardan başlayarak birçok örnek vermek mümkündür. Bektaşiler, İttihatçıların dağılmasından sonra bu akımın devamı olarak görülen Mustafa Kemal liderliğindeki savaşı yeni bir umut olarak başından itibaren desteklemişlerdi. Dönemin Bektaşi temsilcisi Çelebi ile Mustafa Kemal arasında samimi kişisel ilişkilerin olduğuna dair belgeler vardır.⁶⁸ Mustafa Kemal'in 1919 yılında Çelebi ile görüştüğü bir sırada Sivas'ın doğusunda yaşayan Koçgirililer, henüz şekil almamış yeni iktidara karşı isyan hazırlıkları yapmaktadırlar. 1920 yılının sonlarında başlayacak isyanlarında Koçgirililer, Kürtlerin ulusal hakların tanınmasını isteyeceklerdir. İsyanın örgütlenmesinde kendi yörelerinde Ağuçanlılar'a bağlı Hüseyin Abdal tekkesinin önemli işlev görmesi çok daha çarpıcıdır.⁶⁹

Cumhuriyet'in kurulması sonrasında belirginleşen laik ve Türkçü politikalar, her iki grupta da farklı etnik eğilimleri değiştirmemiştir. Her ne kadar 1925 yılında çıkartılan bir kanunla tekke ve tarikat çalışmalarının yasaklanmasından Bektaşilerin faaliyetleri de payını almışsa da, Bektaşi temsilcileri bu gelişmeleri Cumhuriyet'in genel politikaları çerçevesinde

67 Bkz. Dersimi, 1988, s. 60; 1992, s. 32-4.

68 Örneğin Kehl-Bodrogi (s. 60-1) ve Öz (1989, s. 25-6) gibi yazarlar Bektaşiler ve Mustafa Kemal arasındaki ilişkilerden çıkarak, tüm Alevilerin başından itibaren Mustafa Kemal'e kurtarıcı, hatta "Mehdi" olarak baktığını ileri sürmüşlerdir. Bu genelleştirmenin en azından Kürt Aleviler için geçerli olmadığını Koçgiri olayları göstermiştir. Oysa Mehmet Halit Fırat anılarında (s. 18) Hacı Bektaş'tan gelen kişilerin Varto bölgesinde, 1919 yılından itibaren Mustafa Kemal lehine propaganda yaptıklarını yazmaktadır. Bu tür girişimlerin başka bölgelerde de olduğu hatırlanırsa Koçgiri'nin anlamı daha da büyümektedir. Kürt Alevilerin tutumu hakkında geniş bilgileri için ayrıca bkz. Kieser, 1994 ve Çem, 1995.

69 Dersimi, 1988, s. 126.

değerlendirmiş ve yapılanların Bektaşî inancına ters düşmediğini, yeni rejim tarafından gerçekleştirilen şeylerin aynı zamanda kendilerinin de arzuladıkları sistemi gerçekleştirmeye yönelik adımlar olduğunu ve bu nedenle artık rollerinin bittiğini ileri sürmüşlerdir.⁷⁰ Kemalist kadroların tutumu da bundan uzak olmamıştır. Tarikatın yasaklanması sonrası Bektaşîlere ilgi azalmamıştır. Tam aksine onlarla ilgilenme özellikle etnik ve bilimsel araştırmalar çerçevesinde devam etmiştir. Bektaşîlik ilk dönem Türkçüler tarafından dikkatle incelenmiş ve tarikat bütün Osmanlı dönemi boyunca Türk kültürü ve ırkını koruyan en önemli merkezlerden birisi olarak görüldüğünden, onun tarihsel önemi sürekli vurgulanmıştır.⁷¹

Cumhuriyet kadrolarında Bektaşîlere karşı beslenen bu olumlu yaklaşımın, onların doğulu dindaşları için de geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Tam aksi bir durumdan söz etmek daha da geçerlidir. 1916 yılında yaşanan Dersim isyanı ve Koçgiri’de yaşanan olumsuz tecrübelerden sonra Alevi Kürtlere ve özellikle otorite tanımayan Dersimlilere yönelik ikili bir politika izlenmiştir. Birincisi, genel Türkleştirme politikaları çerçevesinde bölgenin Türk kültürüne entegrasyonu; ikinci olarak da, bizzat isyanlara sebep olan ve Türklük karşıtı olarak görülen odaklarının yok edilmesi. Bu odaklar içerisine aşiret sisteminin yanı sıra ikinci hedef grup olarak Seyitler alınmış ve yapılan değerlendirme ve raporlarda da bu konu sık sık işlenmiştir.⁷² 1937 yılında Dersim’de

70 Birge, s. 85.

71 Mesela Türk Tarih Tezi’nin gelişiminde önemli rol oynamış kişilerden birisi olan Ahmet Refik (1932, s. 7) kitabında şu yorumu yapıyordu: “Binaenaleyh, Türkiye’de Halife Ali’ye perestîş eden iki zümre vardı: Biri, Türklüğünü benimseyerek ve dergah ve ocak zihniyetiyle yaşayan ve Türk harsını seven Bektaşîler, diğeri de şark eyaletlerinde ve İran’ın dinî ve siyasi telkinlerine tabi olan ve icabında Acemleri Türk toprağına, ‘ancehlin’ sokmayı ecrû mesubat bilen rafiziler [Kızılbaşlar-E.G.]”

72 Dersimli Seyitler iki şeyden sorumlu tutulmaktaydılar: 1- Halkın üzerinde devletten daha fazla etkin olmaları ve bunu isyanlar organize ederek göster-

askerî birliklerin kuşatmasına Dersimli az sayıda aşîret, aynı zamanda ruhani bir statüsü olan Seyit Rıza öncülüğünde silahlarıyla karşı koyduklarında, Cumhuriyetçiler'de taşıdıkları şüphelerde ne kadar haklı oldukları inancı pekişmiştir. 1937 ve bir sonraki yıl bu Seyitlerin üzerine oldukça acımasız gidilerek –birçoğunun olaylarla yakından veya uzaktan ilişkisi olmamasına rağmen– hem bizzat kendilerinin hem de onların toplumsal tabanını oluşturan aşîret örgütlenmesine bir daha onarılamayacak darbeler vurulmuştur.⁷³

Ne 1937-38 Dersim olaylarında ne de ondan önce Qozu (Koç Uşağı-1926) ve Pülümür'de (1930) yapılan askerî operasyonlar sırasında bölgede yapılan katliamlara karşı Bektaşilerden herhangi bir tepki gelmemesi, tarikat için Ankara'nın politikalarıyla zıtlaşmamanın her şeyden daha öncelikli bir yere sahip olduğunu gösteriyor.⁷⁴

meleri 2- Bölgede Alevilik aracılığıyla Kürtlüğü yaymaları. Örneğin Mülkiye Müfettişi Hamdi Bey 1926 yılında Dersim'le ilgili bir raporunda, Seyitler ve Ağaları, Kürtçülük ve Şakilik fikrinin sorumluları ve halkın bunların "esir ve oyuncacı" olduğunu belirlemekteydi. (Bkz. Kalman, s. 125-6) Veya Genelkurmay Başkanı Fevzi Çakmak 1930 yılında şunları yazmaktaydı: "Erzincan merkez ilçesinde on bin Kürt vardır. Bunlar Alevilikten faydalanarak mevcut Türk köylerini Kürtleştirmeye ve Kürt dilini yaymaya çalışmaktadırlar. Birkaç sene sonra Kürtlüğün bütün Erzincan'ı kapsayacağından endişe edilebilir." (Bkz. Kalman, s. 141-2)

73 Bu baskıların en çarpıcı olanını dönemin resmî kaynaklarında bile "itaatkâr" ve "asılları Türk" olarak geçen Hozat'a bağlı Sarı Saltuk köyü yaşadı. 1938 yılında ordu birlikleri köye geldiklerinde, kendilerine bir şey yapılmayacağına inanan ve köyü terk etmeyen 33 kişi süngülenerek öldürülmüştü. Kaçıp kurtulanlar içerisinde ise sonradan ileri gelenler sürgüne gönderildi. Aynı akıbet değişik biçimiyle Hozat'taki Ağuçan ve Kureşan pirleri de uğradı. Yine olaylarla fazla bir ilgisi olmayan Mazgirt bölgesinde de Seyit ailelerine yönelik bu türden yok etmelere, Şükrü Laçin de (s. 22) anılarında değinir.

74 Bektaşilerin bu bağlılığı ne kadar ileri düzeyde sürdürdüklerine dair ilk kanıtı dolaylı da olsa 1925 yılında, Sünni Kürtlerin yaptıkları isyanda oynadıkları rolde görmek mümkündür. Şeyh Sait İsyanı'nda Varto ve Mazgirt yöresindeki Alevi aşîretlerin isyancılara karşı silahlarıyla karşı koymalarında, Bektaşiler ve bunlarla sıkı ilişkileri olan Malatya-Ağuçanlı Seyit Hüseyin'in önemli işlevleri olmuştur. Varto bölgesinde isyancılarla birlikte hareket eden Alevi Abdallılara karşı propagandayı bizzat Bektaşî dedesi buraya gelerek yapmıştır. Bkz. M.H. Fırat., s. 30.

Sonuç

Günümüzün Bektaşî yükselişini anlamak için bu sınırlı çalışma içerisinde sürekli 13. yüzyılla bugün arasında yolculuklar yapmak zorunda kaldık. Başlangıçta birbirlerinden farklı olmayacaklarını saydığımız dervişlerin zaman içerisinde kendi adları altında kurulan sistemleriyle gösterdikleri farklı profillere tanıklık ettik. İncelediğimiz Bektaşîlerle Dersimli Seyitlerin temsil ettikleri yapıların birbirleriyle yakın oldukları kadar, göz ardı edilemeyecek farklılıklara da sahip olduklarını kısa da olsa işlemeye çalıştık. Ayrıca konumuza dahil olan ruhani kişilere, etnik kökenleri ne olursa olsun, çalışma alanlarında hâkim olan (ve olacak) sosyal, kültürel ve politik yapıların asıl karakter veren etkenler olarak görülmesi gerektiği tekrar tekrar vurgulandı.

Burada hatırlatılması gereken en önemli hususlardan birisinin kaynak sorunu olduğunu yeniden belirtmeliyim. İki grup arasında geçmişten kalabilecek izleri ararken, sık sık öne sürülen iddiaların ne kadar zayıf dayanakları oldukları ve bu verilerden çıkarak şimdilik bu yönde ciddi bir tarih yazmanın ne kadar zor olduğunu gördük. Buna karşın, yine bu sınanmamış dinsel verilere dayandırılabildiği yaygınca yapılan etnik köken iddialarının da ciddiye alınamayacağı ve etnik kökenin de değişkenliğine işaret edildi. Dersim bölgesinde 19. yüzyılda çalışmalarına başlayan Sarı Saltık ailesi örneğinin gösterdiği gibi, böylesi geç bir dönemde gelmiş bir halifenin bile, 20. yüzyılın başlarında tamamen Dersimlileştiği ve bunun da ötesinde kimi üyelerinin bu dönemki Kürt hareketlerinin hararetle sempatanları olarak çalıştıklarına tanıklık edilebiliyordu.

Her şeye rağmen, iki grup arası yakınlaşma veya ayrılıklar yine de ancak bir tarihi evrim sürecinde bakıldığında anlaşılabilir. Bu makalede “günümüzde Hacı Bektaş adının popüler olmasına karşın ondan aşağıda sayılmayacak Dersimli

Seyitlerin neden unutulmaya terk edildiği” sorusuna cevap arandığından, işlenen gruplar arasında bunun sebebini oluşturabilecek farklı gelişmeler ve yapılanmalar araştırmanın ağırlık noktasını oluşturdu. Burada değinilen çeşitli kategoriler içinde günümüz gelişmelerini belirleyen asıl farklılığın iki önemli olgudan kaynaklandığına değinildi. Bunlardan ilki, dinsel örgütlenmelerin iktidarla girdikleri ilişkiler ve bunun sağladığı avantajlar; ikincisi, 19. yüzyılın sonunda başlayacak ve bölgede 20. yüzyılda kaçınılmaz bir iktidar ideolojisi haline gelecek ulus milliyetçiliği karşısında bu örgütlenmelerin etnik yakınlığıdır.

Bektaşî tarikatının uzun ömrünün sırrı her iki anlamda avantajlı konumda olmasında saklıdır. İlk karakter, tarikatın, Osmanlı İmparatorluğunun kurulmasından itibaren yönetimle girdiği ilişkilerce belirlenmiştir. Tarikatı bu süreç içerisinde karakterize eden politik konformist rolünü, Sünni imparatorluk ile aşırı Şii ve heterodoks köylü-göçebe toplulukları gibi iki ekstrem arası konumu belirlemiştir. Tecrübeleri Bektaşîlere şunu öğretmiştir: Heterodoks gruplarla yönetimler arası uyumsuzluk var oldukça, kendilerine bir şekliyle ihtiyaç duyulacaktır, ki 16. yüzyılda yaşananlar tarikat için bu açıdan zengin derslerle doludur. Bektaşîliğin sahip olduğu ikinci karakter olarak ise her zaman kendisinde var olan *Türk* özelliğinin, yeni gelişmeler doğrultusunda politik açıdan kendi konumlarını ekstra güçlendiren bir özellik olarak değerlendirilmesi gerektiridir.

Bektaşîlerin aksine Kürt Seyitler merkezî iktidardan çok lokal güçlere, aşiretlere dayanarak yaşam bulmaya çalışmışlardır. Onların politik refleksleri aşiret oyunları içinde gelişmiş ve önemli ölçüde bu sosyal yapının izlerini taşımaktadır. Aşiret düzeninin Dersim’de hâkim olduğu dönem boyunca özel statülerini korumuşlardır. Dayandıkları toplumsal sistem bu yüzyılın başından itibaren sallanmaya başladı-

ğında, merkezî devlet karşısında ne yarattıkları sosyo-dinsel örgütleri ne de politik deneyimleri onları korumaya yetmiştir. Aşiret bazlı toplumsal yapıları 1938 yılında etkisiz hale getirildiğinde, Seyitler ancak toplum üzerindeki özel konumlarını terk etmeyi kabul ederek yıkım altında kalmaktan kendilerini kurtulabilmişlerdir. Yani Cumhuriyet dönemi Bektaşiler için taşıdıkları “Türk” kimliği sayesinde beklenmedik bir avantaj oluşturmuşsa, Dersimli Seyitler için “Kürt” kimliği bir baş ağrısı olmaktan öteye gidememiştir.

1980’li yıllara gelindiğinde Dersimli Seyitlerin neden unutulduğunu anlatmak için yetse de, Bektaşilerin sıraladığımız özelliklerinin yeniden yükselişlerinde nasıl bir işlev gördüğünü anlayabilmek için yakın dönemle ilgili altı kısa belirleme daha yapmak yerinde olacak: 1) 1970’li yıllarda Alevi toplulukların radikal solla olumsuz sonuçlanan politik deneyimleri onları iki arayışa sürükledi: a- Devletle karşı karşıya gelmeden yaşama b- Materyalist solla kaybolmaya yüz tutan değerlerini yeniden keşfetmeye yönelik tedirgin arayışları 2) Ankara’nın, 1984 yılında patlak veren ve halen süren Kürt başkaldırısından Türk ve Kürt Alevilerini uzak tutmak için, onlarla yeniden bir uzlaşma içine girme ihtiyacı 3) Dersimli Seyitlerin ve taraftarlarının 1938 katliamının korkunç anılarını halen etkisizleştiremediklerinden, “Kürt” damgası yememek için yeni kimlik arayışları 4) 1980’li yıllarda gelişen siyasal İslâm karşısında Alevilerin hem kendilerini hem de Türkiye devleti içinde sınırları oldukça geniş olabilen laik cepheyi güçlendirmek için örgütlenme ihtiyaçları 5) Batı Avrupa’yla yaşanan sorunlu ilişkilerin Türk kimliği hakkında yeniden arayışlar başlatmış olması 6) Ankara’nın 1991 sonrası başlayan Orta Asya ilişkilerinde Ahmet Yesevi kültürünün önemini keşfetmesi.

Birbirlerinden bağımlı veya bağımsız nitelenebilecek bu altı arayış ve ihtiyaca cevap verebilecek en iddialı adaylardan birisinin neden Bektaşilerin olduğu şimdi pek şaşırtıcı

olmasa gerek.⁷⁵ Tarikatın birçok karakteri kendisinde barındırması, onu aşırı kutuplar arasında kabul edilebilir bir aracı yapmaktadır. Hem iktidar hem de heterodoks gruplarla sahip olduğu zengin tecrübeleri burada işini oldukça kolaylaştırıyor; çünkü yedi yüzyıllık tarihinde ne ilk kez bir “dönüş” yapıyor ne de birbiriyle zıt gruplar tarafından ilk kez ona başvuruluyor. Tıpkı Yeniçerilerin savaşlarını Hacı Bektaş’ın ruhani liderliğinde yapmaları gibi, bu modern “çıkar” arayışlarının da Hacı Bektaş gibi kutsal bir evliyanın adı altına sığdırılması, bu grupların amaçlarını kolaylıkla “mistik” bir perdeyle örtmesini sağlıyor. İşte Hacı Bektaş’ın 20. yüzyılın sonunda yeniden vazgeçilmez sihirli bir ad olarak öne çıkması ve kısa sürede kabullenişinin arkasında bütün bu sosyal ve politik desteğin bulunduğu unutulmamalıdır.

Buna karşın Dersimli Seyitlerin, sayıları pek kabarıp olmayan ve çoğu Türkiye içerisinde “bölücü” olarak görüldüklerinden Avrupa’da faaliyet yapmak zorunda kalan –Anderson’un tabiriyle– uzaktan milliyetçi ada toplulukların güçlü hayal dünyalarının ötesinde dayanacak herhangi bir zeminleri yoktur. Bu Dersimli gruplar, kendilerini Anadolu’da son Bektaşî kolonisi haline gelmekten son anda kurtarabilirlerse, uzak bir zamanda da olsa kendi Seyitlerinin adlarıyla bir “geri dönüş” yapabilme ihtimali muhakkak olacaktır.

75 İki örnek bu farklı grupların ve düşüncelerin nasıl ve hangi ortamda buluştuklarına dair istenilen veriyi fazlasıyla içermektedir. Bunlardan ilki, Hacı Bektaş’ta yapılan anma törenleridir. Her yılın Ağustos ayında tekrarlanan törenlerde bütün bu çıkar gruplarını bir arada görmek mümkündür. İkincisi ise bir Alevi-Bektaşî dergisi olan *Cem*’in böylesi bir buluşmayı üstlenmiş bir yayın organı olarak her sayısında tekrarladığı profildir. Türkiye’de var olan önemli Alevi isimlerin toplandığı bu dergide, dinî konular yanı sıra sürekli işlenen temalar arasında şunlar vardır: Cumhuriyet-Atatürk ilkelerine Alevilerin bağlılığı, laik sistemin korunmasının önemi, Alevilerin devletin tüm olanaklarından faydalanabilmeleri, Alevilerin Türk kültürünün korunması ve gelişimindeki rolleri. Derginin 1’den 50’ye kadar (1991-1996 yılları arası) izlediğim sayılarında, sık sık Anadolu’nun değişik yerlerinde tarihte yaşamış Alevi-Bektaşî evliyalari tanıtılırken, bir kez dahi Dersimli Seyitlere ve bu bölgedeki kutsal yerlere değinilmemiş olması da bir o kadar çarpıcıdır.

AŞİRETLER

Bu bölümde haklarında kısa bilgiler verilecek aşiretler iki gruptan oluşuyor: 1) Dersim sınırları içerisinde yaşayan aşiretler, 2) Maraş-Malatya, Sivas, Erzincan ve Erzurum ve Bingöl gibi yerlerde ikamet edip aşiret veya ruhani açıdan Dersim'e bağlı aşiretler. Dersim kökenli oldukları inancı taşıyan ama artık Dersim'de yaşamayan aşiretler son bölümde verilmiştir.

Alevi Kürt aşiretler hakkında değişik kaynaklarda bilgiler bulmak mümkündür. Bu kaynaklardan en detaylısı Nuri Dersimi'nin *Kürdistan Tarihinde Dersim* çalışmasıdır. Dersimi'nin verdiği bilgiler burada esas alınmış ve kimi düzeltmeler ve katkılar için şu kitaplara başvurulmuştur: Kemali'nin *Erzincan*, Sykes'ın *The Caliphs Last Heritage*, Birinci Umumi Müfettişliği tarafından hazırlatılan *Dersim Yöresi Aşiret Yerleşim Listesi* (bkz. Bayrak, *Kürdoloji Belgeleri*, 1994), Jandarma Komutanlığı'nca çıkartılan *Dersim*, Mehmet Şerif Fırat'ın *Varto Tarihi*, Mamo Baran'ın *Koçgiri-Kuzey-batı Dersim* (2002), Veli Saltık'ın *Tunceli'de Aşiret, Oymak-Ocaklar* (2009) kitapları; Gülsün Fırat'ın "Sozio-ökonomischer Wandel..." (1997) ve Mustafa Düzgün'ün "Kürdistan Tarihinde Dersim' Adlı Eserde Geçen Bazı Sözcüklerin Yerel Karşılıkları-1" adlı makaleleri.

Dersimli aşiretler içerisinde Şıx Hesenler (Şeyh Hasan) ayrı ele alınmışlardır. Geleneksel olarak Dersimliler arasında yapılan "Der-

simli-Şıx Hesenli" ayırımı ve Şıx Hesenlilerin bu bölgede halen canlı olan aşiret konfederasyonuna sahip olmaları, bu şekilde ele alınmalarının nedeni olmuştur. Aşiretler hakkında verilen tüm bilgiler, söyleşiler aracılığıyla derlenen bilgilerle ayrıca denetlenmiştir.

Listede, ilk olarak alfabetik sıralamaya göre aşiret isimleri verilmiştir. Aşiret isimleri, bizzat adı geçen aşiret üyeleri tarafından söylenildiği biçimiyle yazıya geçirilmiştir. Bunun mümkün olmadığı durumlarda, aşiretin konuştuğu Kürtçeden yola çıkılarak ismi verilmeye çalışılmıştır. Aşiretlerin çift dilli (Kırmancki-Kurmanci) olduğu durumlarda asıl ana dilleri tespit edilebilmişse, öncelikle o dil verilmiştir. Eğer aşiretin küçük bir bölümü ikinci bir dil konuşuyorsa, bu küçük harflerle belirtilmiştir.

Parantez içerisindeki kısaltmalar, aşiretin oturduğu yerlere dair bölge adlarını vermektedir. Bu konuda yararlanılan kaynakların önemli bölümü, eski idari sınırları esas aldıklarından, şimdiki idari sınırlara göre aşiretlerin yayıldıkları alanları tespit etmek her zaman kolay olmamaktadır. 1935 Tunceli Kanunu sonrası oluşturulan Mameki-Kalan'daki merkez, ondan önce Mazgirt ve Nazmiye'ye bağlı aşiretleri Merkez sınırlarına dahil etmiştir. Tespit edebildiklerimden Alu, Arezu, Butkan, Demenu, Heyderu, Kuresu, Usufu gibi aşiretler bugünkü Tunceli-Mameki'ye bağlanmışlardır. Yer sıralamasında aşiretlerin Dersim'deki merkezleri temel alınmıştır. Bunun yanı sıra, bölge sıralamasında mümkün olduğu kadar aşiretin yoğunlukla oturduğu yerler, ilk sıralarda verilmeye çalışılmıştır. Aşiretlerin yerleşim alanları Dersim'den uzaklaştıkça, bölgenin genel adı verilmiştir. Bu genel adların tam olarak ne-reyi kapsadıklarını eklenen haritalarda bulmak mümkündür. Ayrıca Dersim kökenli aşiretlerin sonradan yerleştikleri Sarız ve Çorum gibi yerler de vardır. Bu tür bölgeler aşiretlerin yayılma alanı kapsamında verilmemiştir.

Son olarak, belirli adların arkasına dinsel fonksiyonları (Seyit, Rayber) belirtilmiştir. Asıl amaç, her aşiretin bağlı olduğu Rayber, Pir ve Murşid ailelerinin adlarının verilmesi olmasına rağmen, bu konudaki bilgilerin yetersizliğinden dolayı, şimdilik bundan kaçınılmıştır. Bu konuda genel bir ayırım yapılacak olunursa, kısaca şunlar söylenebilir:

Batı Dersim'deki Şıx Hesenli aşiretlerin Pirleri, genel olarak Derviş Cemaller'dir. Şıx Hesenlerin Seydu kolunda Rayberlik görevi, kendi içlerinden belirli aileler tarafından yapılır. Doğu Dersim'in Nazmiye'den başlayarak tüm kuzeydoğusu –Erzincan'da dahil– önemli ölçüde Kureşanların (Kuresu) çalışma alanına girmektedir. Kureşanların ayrıca Elazığ-Karakoçan ve Muş-Varto'da da Talipleri vardır. Mazgirt'teki aşiretler ise Baba Mansurlara (Bamasor) bağlıdır. Baba Mansurlar Sivas, Erzincan, Erzurum ve Bingöl bölgesindeki Alevi-Kürt aşiretleri arasında da kalabalık sayıda taliplere sahiptirler. Bamasoranların yanı sıra bu bölgelerde Ağuçanlılar da o derece etkindirler. Ağuçanlar, Dersim içerisinde doğrudan yalnızca Kurmeş aşiretine Pirlik yaparlar. Yanı sıra daha dar bir alanda talip sahibi olan Derviş Gewr, Sari Saltuk, Şeyh Ahmet ve Seyit Sabun gibi Seyit aileleri de vardır. Sinemilli, İmam Rıza, Celal Abbas, Cemal Abdal gibi Seyit aileleri ve Taliplerinin büyük bölümü Dersim dışında ikamet etmektedirler.

Etkili Seyit ailelerinden Kureşan ve Derviş Cemal ağırlıklı olarak Kırmancı konuşurlar; Ağuçan, İmam Rıza, Celal Abbas, Seyit Sabun ve Sinemilli gibi Seyit ailelerin büyük bölümü Kurmancı konuşurlar; Baba Mansur, Şeyh Ahmet, Derviş Gevr gibi aileler ise Kurmancı ve Kırmancı konuşan ana kollara sahiptirler. Taliplerinin arasında ve oturdukları bölgedeki etkin dilin yansıması olabilecek bu durum, kendisini farklı şekillerde gösterir. Örneğin, Kuresular ağırlıklı olarak Kırmancı konuşurlar. Fakat onların Hozat, Karakoçan, Muş ve Bingöl kolları her iki Kürtçeyi de rahatlıkla kullanabilirler. Baba Mansurların Mazgirt halkası Kurmancı konuşurken, Pülümürlü Baba Mansurların dili Kırmancıdır. Bu türden dilsel dağılımlar birçok aşiret için de geçerlidir.

Son olarak, "Aşiretler Listesi" adı altında verilen bilgiler, eksiklikler ve yanlışlıklar içermesi muhtemeldir. Bunların giderilmesi için bölgesel ve aşiretler arasında daha fazla derlemeye ihtiyaç vardır.

KISALTMALAR

Kİ	Kırmancki
KU	Kurmanci
A	Adıyaman
Bi	Bingöl
Çe	Çemişgezek
E	Erzincan
El	Elazığ
Er	Erzurum
G	Gümüşhane
H	Hozat
K	Kığı
Ke	Kemah
M	Mazgirt
Ma	Malatya
Mam	Mameki
Mar	Maraş
Mu	Muş
N	Nazmiye
O	Ovacık
P	Pertek
Pü	Pülümür
Re	Refahiye
Si	Sivas
Cer	Aşağı
Cor	Yukarı

1. (SEYİD) ŞIX HESEN KONFEDARASYONU

A- Seydu

B- Şix Hesenu

A- SEYDU (Seyit Kalemamsor)

QALU (Kalan) - Kalu: KI [O, Pû, E]
- Keçelu: KI [O, Pû, E]
- Balu: KI [O, Pû, E]
- Seyit Kemalü: KI [O] >Rayber
- Abbasu Kor: KI [O, H, Pû]

QOZU (Koçan) - Qozu: KI [O, Çe, H]
- Semku: KI [O, Çe, H]
- Resku: KI [O, Çe]
- Nenku: KI [O, Çe] >Rayber

GEWU - Arslanu: KI [O, Ke]
- Maksudu: KI [O, Ke, K]
- Beytu: KI [O]
- Pezgeuvru: KI [O, Ke]

DEM-ASUR - Demu: KI [O, E]
- Asuru: KI [O, E] > Rayber

B- ŞIX HESENU

- Abbasu Cer KI/ku [H, O, Pû, E, P, G]
- Abbasu Cor KI/ku [H, O, Pû, E, P] >Rayber
- Ferhadu Cer KU/kı [H, O, Çe, P]
- Ferhadu Cor KU/kı [H, O, P]
- Karabalu Cer KI/ku [H, O, Si]
- Karabalu Cor KI/ku [H, O, Si]
- Kırgu KI/ku [H, O]
- Laçinu KI/ku [H, O]

2. DERSİMLİ AŞİRETLER VE SEYİTLER

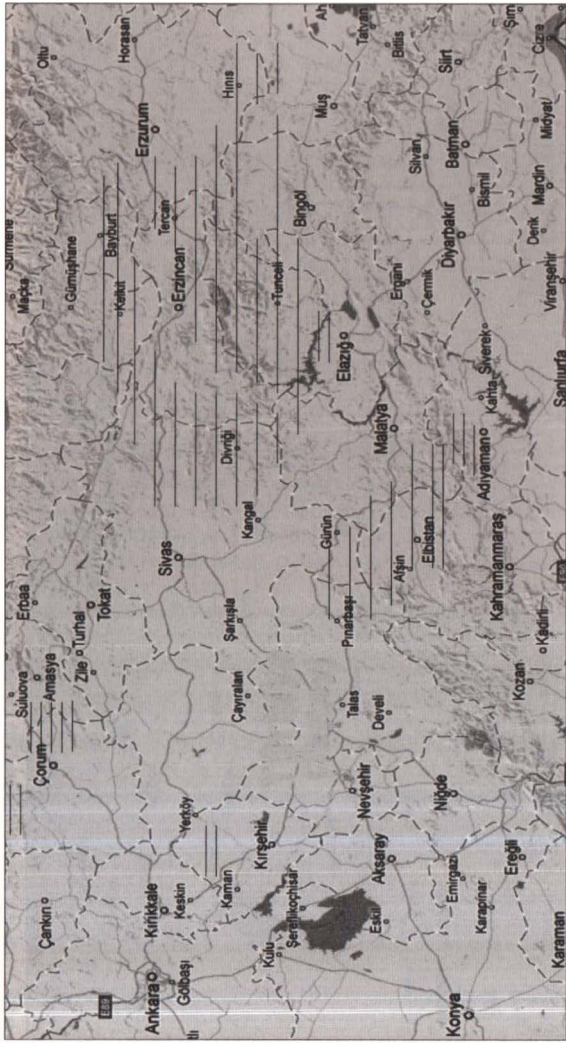
- Abdalan	KI/KU [Pû, K, Mu, Er, E, G, Mar]
- Ağuçan	KU/kı [H, Ma, Si, Mar, E, El] > Seyit
- Alu	KI/ku [N, Mam, E, M]
- Arezu	KI [N, K, Pû, Mam, E, G]
- Bahtiyaru	KI/KU [H, O]
- Balabanu	KI [E, Pû, Er]
- Balanu	KU [M, Ma, Mar]
- Bamasoran	KU/kı [M, K, Pû, N, E, Si, Mar, Mu] > Seyit
- Bamiran	KU [M]
- Beyhan	KU [Er]
- Bilikan	KU/kı [M, K, Bi]
- Botan	KU [M]
- Butkan	KU/KI [Mam, N, Pû, K, Mu, Bi, E, G, Er]
- Canbegan	KU [K, Si]
- Cemal Abdal	KU [M, Si] > Seyit
- Çareku	KU [Pû, E, Er, Si, K]
- Çekanu	KI [K]
- Demenu	KI [Mam, N, Pû]
- Derikanu	KI/ku [H]
- Dewres Cemalu	KI/ku [H, O, P, E, Si, Mar] > Seyit
- Dewres Gewr	KU/KI [M, El, Bi] > Seyit
- Girtanu	KI/ku [M]
- Gulan	KU [M, K]
- Gulabu	KU [Ke, E]
- Gutan	KU [M]
- Halifan	KU [P]
- Hemanu	KI [M]
- Hemikan	KU/KI [K, O, E]
- Heyderu	KI [Mam, N, Pû]
- Hıran	KU [M, N]
- Holikanu	KI [P]
- Hormeku	KI/ku [N, M, K, Re, E, Mu, Bi, G]
- İzolan	KU [M, K, Çe, Ma]
- İmam Rıza	KU [P] > Seyit

- Karikan	KU [E]
- Karsanan	KU/kı [M, N, Pû, E]
- Kemanu	KI [Pû, K]
- Keriman	KU [M]
- Keşkohoran	KU [P]
- Ketan	KU [M]
- Kimsoran	KU/KI [K]
- Kubelan	KU [K]
- Kulikan	KU [M]
- Kuresu	KI/ku [Mam, N, H, Pû, K, E, El, Bi, Mu, G] > Seyit
- Kurmeşan	KU/kı [H, P, O, Si, Çe, E]
- Lertigu	KI/ku [K]
- Lolu	KI/ku [Pû, N, E, Mu, K, Bi, G]
- Masku	KI [K, N, E]
- Menku	KI [E]
- Mıstanu	KI/ku [H, M]
- Mırzan	KU [P]
- Milan	KU/KI [M, Mam]
- Muranu	KI/ku [M]
- Pilvankan	KU [P, H, M, E]
- Piran	KU [P, Ma]
- Porciku	KI [N, K, E]
- Rutan	KU/kı [H, Pû, E]
- Sadikan	KU [K]
- Sandalan	KU [M]
- Sarı Saltık	KU/kı [H] > Seyit
- Seyhanu	KI [M]
- Seyit Sabun	KU [M, El] > Seyit
- Sisanu	KI [Pû, E]
- Surkican	KU [P]
- Suru	KI/KU [M, K, Si]
- Şaddiyan	KU [M, Pû, Si, Re, Er, Mar]
- Şakakan	KU [M, P, Çe]
- Şavakan	KU [K, Çe]
- Şemdinuzu	KI/KU [N]

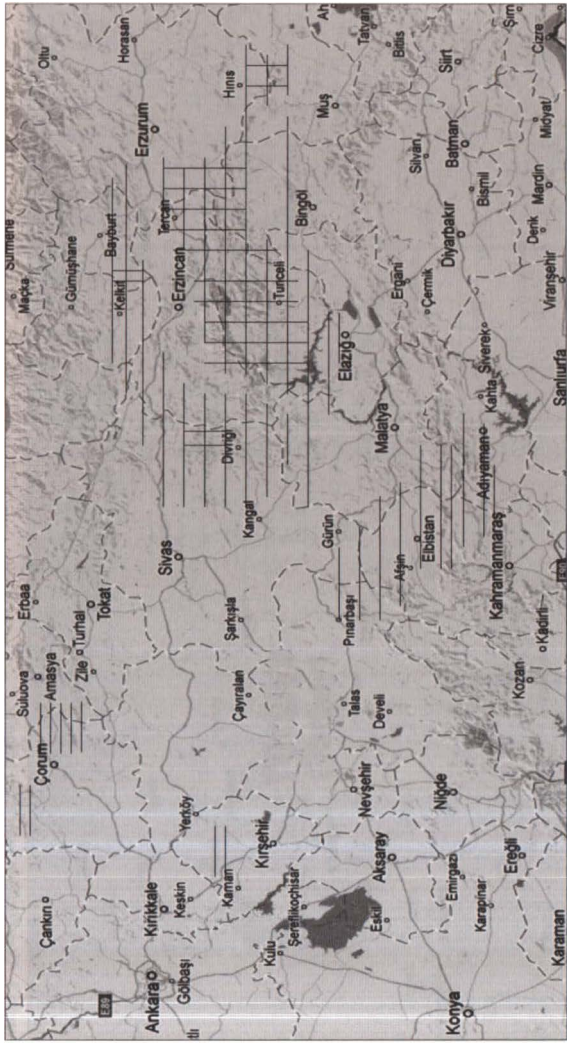
- Şerekan	KU [K]
- Şeteran	KU [K]
- Şırtıkan	KI/ku [H]
- Şıx Ahmed	KU/KI [M, El] > Seyit
- Şıx Bazan	KU [K]
- Şıx Çoban	KU [M] > Seyit
- Şıx Delil Berxican	KU [P] > Seyit
- Şıx Mehmedu	KI [Pû, Mam, H, M, E]
- Usufu	KI [Mam, N]
- Xoşanu	KI/ku [H]
- Xurşidu	KI [N]
- Zerikan	KU [Si, Çe]
- Zilan	KU [E]
- Zûlfan	KU [M]

3. DİĞER BÖLGELERDEKİ ÖNEMLİ ALEVİ AŞİRETLERİ

- Alxas	KU [Ma, Mar]
- Atma	KU [Ma, Mar]
- Balyan	KU [Ma, Mar]
- Ciniyan	KI [Kars]
- Ginian	KI [Si]
- Hıdısor	KU [A, Mar]
- Kavi	KU [A]
- Koçgiran	KU/kı [Si, Re, Ku, O, Pû, E, Mar]
- Mahkan	KU [Mar]
- Semsikan	KU [Mar]
- Sinemelli	KU [Ma, Mar, Sa]
- Zerikan	KU [Mar, Si]



Harita 1. Alevi Kürtlerin yaşadıkları bölgeler.



Harita 2. Yoğunluk bölgelerinde etkili dil: Kirmancî (Zazakî) (+), Kirmancî (—).

- Abeghian, M. (1899), *Der Armenische Volksglaube*, Drugulin, Leipzig.
- Agar, Ö.K. (1940), *Tunceli-Dersim Coğrafyası*, Türkiye Basımevi, İstanbul.
- Akekmekçi, T.-Pervan, M. (yay. haz.) (2012), *Dersimlilerden Mektuplar 1941-1953*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.
- Akgül, S. (1992), *Yakın Tarihimizde Dersim İsyanları ve Gerçekler*, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
- Aksoy, B. (1985), *Tarihsel Değişim Süreci İçerisinde Tunceli: Tunç Çağından Cumhuriyete Dek*, Yorum Yayıncılık, Ankara.
- Aksoy, G. (1996), *Tarihi Yazılmayan Halk Kürtler*, Avesta Yayınları, İstanbul.
- Aksoy, G. (2000), "Mithra'dan Bava Duzgin'a: Dersim'de Antik Dönem İnançlarının Sürekliliği Üzerine", *Munzur Dergisi* 2.
- Algar, H. (1976), "The Naqshibandi Order: a preliminary survey of its History and Significance", *Studia Islamica* 44.
- Algar, H. (1985), "Der Nakşibendi-Orden in der Republikanischen Türkei", (der.) Balschke, J./Bruinessen, M. van, *Islam und Politik in der Türkei*, Express Edition, Berlin.
- Algör, İ. (yay. haz.) (2010), *Ma Sekerdo Kardeş- N'etmişiz Kardeş: Dersim 38 Tanıklıkları*, Doğan Kitap, İstanbul
- Alıcı, D.M. (1996), "The Role of Culture, history and language in Turkish National Identity building: an overemphasis on Central Asian roots", *Central Asian Survey* 15.
- Allen, W.E.D. (1953), *Caucasian Battlefields: a History of the Wars on the Turco-Caucasian Border 1828-1921*, Cambridge University Pres, Londra.

- Alp, T. (1928), "Türkleştirme", Bayrak (1993), *Kürtler ve Ulusal Demokratik Mücadeleleri*, Öz-ge Yayınları, Ankara.
- Amoretti, B.S. (1975), "Sects and Heresies", (der.) Fiye N., *History of Iran*, c.4, Cambridge.
- Arfa, H. (1966), *The Kurds: an Historical and Political Study*, Oxford University Press, Londra.
- Arslan, A. (1991), *Samsun'dan Lozan'a Mustafa Kemal ve Kürtler (1919-1923)*, Doz Yayınları, İstanbul.
- Aslan, Ş. (der.) (2010), *Herkesin Bildiği Sır: Dersim*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Atalay, B. (1991), *Bektaşilik ve Edebiyat*, Ant Yayınları, İstanbul.
- Avyarov (1995), *Osmanlı-Rus ve İran Savaşları'nda Kürtler: 1801-1900*, çev. Muhammed Varlı, Sipan Yayıncılık, İstanbul.
- Aydın, A. (2008), *Trakya ve Anadolu'da Erenler Bahçesi: Alevilik-Bektaşilik Araştırma ve Gezi Notları*, Can Yayınları, İstanbul.
- Aydın, N. (2011), *Diyarbakır ve Mirdasiler Tarihi: Piran, Gil, Çermog, Pale, Avesta* Yayınları, İstanbul.
- Aydın, O. (1998), *Kürt Ulusal Hareketi 1925*.
- Aygün, H. (2011), *0.0.1938: Resmîyet ve Hakikat*, Dipnot Yayınları, Ankara.
- Aygün, H. (2011) *Dersim 1938 ve Zorunlu İskan*, Dipnot Yayınları, Ankara.
- Aytar, O. (1992), *Hamidiye Alaylarından Köy Koruculuğa*, Medya Güneşi Yayınları, İstanbul.
- Aytaş, G. (der.) (2010), *Bingöl, Muş/Varto Yörelerinde Ocaklar, Oymaklar ve Boylarla İlgili Araştırma Sonuçları*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, Ankara.
- Babinger, F. (1922), "Der Islam in Kleinasien", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*-76.
- Banise, E. (1919), *Die Türkei: eine moderne geographie*, G. Westermann, Berlin.
- Baran, M. (2002), *Koçgiri-Kuzey-ban Dersim*, Tohum Yayınları, İstanbul.
- Barkan, Ö.L., "Kolonizatör Dervişler ve Zaviyeler", *Cem* 54-56.
- Barth, F. (1953), *Principles of Social Organization in Southern Kurdistan*, Universitetsforlaget, Oslo.
- Barth, F. (1982), "Introduction", (der.) Barth, F., *Ethnic Groups and Boundaries (The social Organizations of Culture Difference)*, Oslo.
- Bayrak, M. (1993), *Kürtler ve Ulusal Demokratik Mücadeleleri*, Öz-ge Yayınları, Ankara.
- Bayrak, M. (1994), *Açık-Gizli/Resmî-Gayriresmî Kürdoloji Belgeleri*, Öz-ge Yayınları, Ankara.
- Bayrak, M. (1997), *Aleviler ve Kürtler (İnceleme-Araştırma-Belgeler)*, Öz-ge Yayınları, Wuppertal.
- Behrendt, G. (1993), *Nationalismus in Kurdistan: Vorgeschichte, entstehungsbedingungen und erste Manifestationen bis 1925*, Deutsches Orient-Institut, Hamburg.

- Bender, C. (1991), *Kürt Uygarlığında Alevilik*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Berktaş, H. (1983), *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Beşikçi, İ. (1977), *Kürtlerin "Mecburi İskanı"*, Komal, İstanbul.
- Beşikçi, İ. (1986), *Türk-Tarih Tezi, Güneş Dil Teorisi ve Kürt Sorunu*, Komal, Stockholm.
- Beşikçi, İ. (1991), *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi*, Weşanen Rewşen, Bonn.
- Birdogan, N. (1990), *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Birdogan, N. (1995), *Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi: Ocaklar-Dedeler-Soyağaçları*, Alev Yayınları, İstanbul.
- Birge, J.K. (1937), *The Bektashi Order*, Luzac, Londra.
- Blau, O. (1862), "Nachrichten über die Kurdische Stamme-W: Mitteilungen über die Dusik-Kurden", *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 16.
- Bois, T. (1966), *The Kurds*, Khayats, Beyrut.
- Bozarslan, H. (2004), "Araştırmancının Mitosları ya da Aleviliğin Tarihsel ve Sosyal Bir Olgu Olarak Değerlendirilmesi", *Kırkbudak* 1.
- Bruinessen, M. van (YY), *Ağa-Şeyh ve Devlet: Kürdistan'ın Sosyal ve Politik Örgütlenmesi*, Öz-ge Yayınları, Ankara. [Ağa, Şeyh, Devlet, çev. Banu Yalkut, İletişim Yayınları, 2003]
- Bruinessen, M. van (1991), "Hacı Bektash, Sultan Sahak, Shah Mina and various avatars of a running wall", *Turcica*.
- Bruinessen, M. van (1992), *Kürdistan Üzerine Yazılar*, çev. N. Kırac-B. Peker-L. Keskiner-H. Turansal-S. Somuncuoğlu-L. Kafadar, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bruinessen, M. van (1995), "When Hacı Bektash still bore the name of Sultan Sahak", (der.) Popovic A./Veinstein G., *Bektaschiyya: etudes sur l'ordre mystique des bektaschis et les groups relevant de Hadci Bektach*, Eness, Paris.
- Bulut, F. (1992), *Belgelerle Dersim Raporları*, 2. baskı, Yön Yayıncılık, İstanbul.
- Bumke, P.J. (1991), "Dersim'deki Kızılbaş Kürtler: Marjinalite ve Rafizilik", *Kürtler Üzerine Yazılar*, Ankara.
- Bumke, P.J. (1995), "The Kurdish Alevis Boundaries and perceptions", (der.) Popovic A./Veinstein G., *Bektaschiyya: etudes sur l'ordre mystique des bektaschis et les groups relevant de Hadci Bektach*, Eness, Paris.
- Butyka, D. (1892), "Das ehemalige Vilayet Dersim", *Mitteilungen de Kaiserlich-Königlichen geographischen Gesellschaft*, 35-A.
- Cem, S., "Dersim Tarihi", *Cem* 41.
- Cemal, B. (1955), *Şeyh Salt İsyanı*, Sel Yayınları, İstanbul.
- Cengiz, D. (2010), *Sey Qaji: Dizeleriyle Tarihe Tanık Dersim Şairi 1860-1936*, Horasan Yayınları, İstanbul.

- Ceviz, S. (YY), *Einführung in die kurdische Bevölkerungsgeographie: Fallbeispiel Dersim, Yek-Kom*, Bochum.
- Chater, M. (1928), "The Kizilbash Clans of Kurdistan", *National Geographic Magazine* 54.
- Christoff, H. (1935), *Kurden und Armenien: eine Untersuchung über die Abhängigkeit ihrer Lebensformen und Charakterentwicklung von der Landschaft*, Dissertation University of Hamburg, Hamburg.
- Cohen, C. (1968), *Pre-Ottoman Turkey*, Sidgwick and Jackson, Londra.
- Collard, A. (1989), "Investigating 'Social Memory' in a Greek Context", (der.) Tonkin E., *History and Memory*, Routledge, Londra.
- Comerd, M., "Dersim İnancında Ev ve Aile Tanrısı", *Ware* 9.
- Comerd, M. (1996), "Dersim İnancında Kures", *Pir* 5.
- Comerd, M. (1997), "Dersim İnancında Duzgün", *Ware* 11.
- Comerd, M. (1998), "Dersim İnancında Hızır", *Ware* 12.
- Copeaux, E. (1998), *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-Islam Sentezine*, çev. Ali Berktaş, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı. [(yeni baskı) İletişim Yayınları, 2006]
- Crowfoot, J.W. (1900), "Survivals among the Kappadokian Kizilbash", *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain-Ireland* 30.
- Cuinet, V. (1892), *La Turqui Asla-2*, Leroux, Paris.
- Çakmak, H. (2001), "Tarihi, İnancı ve Doğasıyla Kémorobel", *Munzur* 2-8.
- Çelker, X. (1998), "Derviş Beyaz Şeceresi", *Röp.*, *Ware* 12.
- Çem, M. (Deng), "Alevilik, Kurmanci-Kırmancki(Zazaki) ve Dersim üzerine kimi yanlış düşünceler", *Deng* 4.
- Çem, M. (1995), *Alevilik Sorunu ve Dersim Ayaklanması Üzerine*, Stockholm.
- Çem, M. (1999), *Dersim '38 Tanıkların Diliyle*, Peri Yayınları, İstanbul.
- Çem, M. (2009), *Dersim Merkezli Kürt Aleviliği: Etnisite, Dini İnancı, Kültür ve Direniş*, Vate Yayınevi, İstanbul.
- Çiya, S. (1995), "Alevilik Araştırmaları: Yöntem ve Gerçek", *Pir* 4.
- Çiya, S. (1996), "Gerici Statükoya Devrimci Reddiye", *Ware* 10.
- Danık, E. (1996), *Dersim (Tunceli) Bibliyografyası*, Kebikeç, Ankara.
- Danık, E. (2006), *Öteki Tanrılar: Alevi ve Bektaşî Mitolojisi*, Imge Kitabevi Yayınları, İstanbul.
- De Vos, G. (1995), "Ethnic Pluralism: conflict and accomodation. The role of ethnicity in Social History", (der.) De Vos/Lola Romanucci, *Ethnic Identity: creation, conflict and accomadation*, Altamira Press, Londra.
- De Vos/Lola Romanucci (1995), "Ethnic Identity: A Pschocultural Perspective", (der.) De Vos/Lola Romanucci, *Ethnic Identity: creation, conflict and accomadation*, Altamira Press, Londra.

- Demir, H. (2011), *Dersim'den Tunceli'ye 38 Katliamı Tanıklıkları*, Belge Yayınları, İstanbul.
- Deniz, D. (2012), *Yol/Re-Dersim İnanc Sembolizmi Antropolojik Bir Yaklaşım*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Dersimi, M.N. (1988), *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Komkar, Köln.
- Dersimi, M.N. (1992), *Hatıratım: Dersim ve Kürt Milli Mücadelesine Dair*, Özge Yayınları, Ankara.
- "Dersimli Kızılbaşlar", Bayrak, M. (1997), *Aleviler ve Kürtler (İnceleme-Araştırma-Belgeler)*, Özge Yayınları, Wuppertal.
- Djewad, M.M., "Studien aus dem Rechtsleben im Kurdistan", *Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft* 22.
- Doğan, M. (1994), "Alevi-Kızılbaş ve Dersim Sorunu", *Desmale Sure* 12-2.
- Driver, G.R. (1922), "The Religion of the Kurds", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 2.
- Duguid, S. (1973), "The Politics of Unity: Hamidian Policy in eastern Anatolia", *Middle Eastern Studies* 9.
- Dunmore, G.W. (1857), "Kürt Papazları Arasında Belirgin Hareketler", Bayrak, M. (1997), *Aleviler ve Kürtler (İnceleme-Araştırma-Belgeler)*, Özge Yayınları, Wuppertal.
- Düchting, J./Ateş, N. (1992), *Stirbt der Engel Pfau?*, Köln.
- Düzgün, M. (1992), *Dersim Türküleri/Tayé Lawiké Dersimi*, Berhem Yayınları, Ankara.
- Düzgün, M. (1992), "Kürdistan Tarihinde Dersim' Adlı Eserde Geçen Bazı Sözcüklerin Yerel Karşılıkları-1", *Berhem* 1.
- Düzgün, M., "Torey Adete Dersim", *Behrem* 1-4.
- Düzgün, M./v.d. (1992b), *Dersim de Dıwayi, Qee Pi-Kalikan, Erfu Mecazi, Çibenoki, Xeletnayeni*, Ankara. [Dersim'de Dualar, Atasözleri, Mecazlar, Bilmeceler, Şaşırtmacalar, Berhem Yayınları, İstanbul, 1992.]
- Düzgün, M. (1995), "Halkların Eşitlik ve Kardeşlik Ülküsünün Savunucusuyum", *Röp., Jiyana Nu*, Mart.
- Edwards, A.D.E. (1979), *Language in Culture and Class*, Heinemann, Londra.
- Ekrem Cemil Paşa (1991), *Muhtasar Hayatım*, Institut Kurde, Brüksel.
- Ertuna, H. (1974), *Türk İstiklal Harbi*, cilt 6, Ankara (Piya 11-112).
- Evliya Çelebi (1976), *Seyahatname*, Üçdal Neşriyat, İstanbul.
- Faroqhi, S. (1981), *Der Bektaschi-Orden in Anatolien (von spaeten 15. Jahrhundert bis 1826)*, Verlag des Institutes für Orientalistik der Universität Wien, Viyana. [Anadolu'da Bektaşilik, çev. Nasuh Barın, Simurg, 2004]
- Faroqhi, S. (1995a), "The Bektashis: a Report an Current Research", (der.) Popovic A./Veinstein G., *Bektaschiyya: etudes sur l'ordre mystique des bektaschis et les groups relevant de Hadci Bektach*, Ehes, Paris.

- Faroqhi, S. (1995b), "Conflict, Accommodation and Long-term Survival: The Bektaschi Order and the Ottoman State (Sixteenth-Seventeenth century)", (der.) Popovic A/Veinstein, *Bektaschiyya: etudes sur l'ordre mystique des bektaschis et les groups relevant de Hadci Bektach*, Paris: Ehess.
- Ferber, G./Grasslin, D. (1988), *Die Herrenlosen: Leben in einem kurdischen Dorf*, Edition Con, Bremen.
- Fındık, Ö. (2012), *Kara Vagon: Dersim Kırım ve Sürgün*, Fam Yayınları, İstanbul
- Fırat, A. (1987), *Açık Mektup (Hormekten Notlar)*, Ankara.
- Fırat, G. (1997), *Sozioökonomischer Wandel und Ethnische Identität in der Kurdische Alevitische region Dersim*, Verlag für Entwicklungspolitik, Saarbrücken.
- Fırat, M.H. (1968), *75 Senelik Derbeder Bir Hayat Hikâyesi*, Kardeş Matbaası, Ankara.
- Fırat, M.S. (1986), "Bir Hain: M. Şerif Fırat ve İhanetin Ortaya Çıkardığı Bir Kitap", *Kürdistan Press*, 3-4.
- Fırat, M.Ş. (1983), *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara.
- Garsoian, N.G. (1967), *The Paulician Heresy*, The Hague, Paris.
- Gezik, E./Çakmak, H. (2010), *Raa Haql-Riya Haqi: Dersim Aleviliği İnanç Terimleri Sözlüğü*, Kalan, Ankara.
- Gezik, E. (2012), "Rayberler, Pırlar ve Murşidler: Alevi Ocak Örgütlenmesine Dair Saptamalar ve Sorular", *Munzur* 37.
- Gilbert, T. (1873), "Notes sur les Sectes dans le Kurdistan", *Journal Asiatique* 2.
- Goodwin, G. (1997), *The Janissaries*, Londra. [Yeniçeriler, çev. Derin Türkömer, Doğan Kitap, 2008]
- Gökarp, Z. (1959), *Turkism, Nationalism and Western Civilization*, George Allen&Unwin, Londra.
- Gökarp, Z. (1975), *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik İncelemeler*, Komal, Ankara.
- Göldaş, İ. (1991), *Kürdistan Teali Cemiyeti*, Doz Yayınları, İstanbul.
- Gölpınarlı, A. (yay. haz.) (1990), *Vilayetname Manakıb-ı Hânkâr Hacı Bektaş-ı Velî*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
- Gramlich, R. (1976), *Die Schiitische Derwischordens Perslens-II: Glaube und lehre*, Franz Steiner, Wiesbaden
- Grenard, M.F. (1904), "Une Secte Religieuse d'Asie Mineure: Les Kyzylbashs", *Journal Asiatique* 3.
- Grothe, H. (1911), *Meine Vorderasien Expedition 1906 und 1907*, Hiersemann, Leipzig.
- Guest, J. (1993), *Survival among the Kurds: a History of Yazidis*, Kegan Paul International, Londra.
- Gülensoy, H. (1986), *Tunceli'de Munzur Efsanesi*, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul.
- Güler, S (2010), "Dersim Alevi Geleneginde Bir Tarihsel Ocak: Ağuçanlar", Aslan, Ş. (der.), *Herkesin Bildiği Sır: Dersim*, İletişim Yayınları, İstanbul.

- Gültekin, A.K. (2004), *Tunceli'de Kutsal Mekan Kültürü*, Kalan, Ankara
- Gündoğan, C. (1994), *1924 Beytüşşebap İsyanı ve Şeyh Sait Ayaklanmasına Etikeleri*, Komal, İstanbul.
- Gündoğan, N.-Gündoğan, K. (2012), *Dersim'in Kayıp Kızları-Tertele Çenequ*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Hakkı, N. (1932), *Derebeyi ve Dersim*, Hakimiyet-i Milliye Matbaası, Ankara.
- Hallı, R. (1972), *Türkiye Cumhuriyetinde Ayaklanmalar (1924-1938)*, Genelkurmay Basımevi, Ankara.
- Hamzeh'ee, M.R. (1990), *The Yaresan: a sociological, historical and religio-historical study of a Kurdish community*, Schwarz, Berlin.
- Hançerlioğlu, O. (1975), *İnanç Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Hanioglu, M.Ş. (1995), *The Young Turks in Opposition*, Oxford University Press, Oxford.
- Hasluck, F.W. (1929), *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford University Press, Oxford. [Sultanlar Döneminde Anadolu'da Hristiyanlık ve İslam, çev. Tımcın Binder, Ayrıntı, 2012]
- Hasretyan, M.A.(1995), *Türkiye'de Kürt Sorunu, 1918-1940*, Weşanên Enstîtuya Kurdî, Berlin.
- Hasretyan, M.A (vd.) (1985), *1925 Kürt Ayaklanması (Şeyh Sait Hareketi)*, Jina Nu Yayınları, Uppsala.
- Hassanpour, A. (1992), *Nationalism and Language in Kurdistan: 1918-1985*, Mellen Research University Press, San Fransisco. [Kürdistan'da Milliyetçilik ve Dil 1918-1985, çev. Cemil Gündoğan-İbrahim Bingöl, Kabalcı, 2005]
- Hay, W.R. (1921), *Two Years in Kurdistan: Experiences of a Political Officer 1918-1920*, Sidgwick&Jackson, Londra. [Kürdistan'da İki Yıl 1918-1920, çev. Fahriye Adsay, Avesta, 2005]
- Hayaloglu, M., "Dersim Aşiretlerinden Tarihsel kesitler ve Bazı Tarihi Belgeler", *Ware* 11.
- Hourani, A. (1971), "Shaikh Khalid and the Naqshibendi Order", (der.) Stern, S.M/ Brown, V, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, Oxford.
- Imber, C.H. (1979), "The Persecution of the Ottoman Shi'ites According to the Mühimme Defterler:1565-1585", *Der Islam* 56.
- Ivanow, W. (1953), *The Truth-Worshippers of Kurdistan: Ahl-i Haqq Texts*, de Brill, Leiden.
- Izady, M.R. (1992), *The Kurds: a Concise Handbook*, Crane Russak, Washington. [Kürtler-Bir El Kitabı, çev. Cemal Atila, Doz Yayınları, 2005]
- Jacob, G. (1909), *Die Bektaschiye in ihrem Verhältnisse zu verwandten Erscheinungen*, Königlich Bayerische Akademie der Wissenschaften, Münih.
- Jandarma Umum Komutanlığı [JUK] (1932), *Dersim*. [Dersim Raporu, (yay. haz.) İzzeddin Çalışlar, İletişim Yayınları, 2010]

- Jwaideh, W. (1960), *The Kurdish Nationalist Movement: its Origins and Development*, Syracuse University, New York. [Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi, çev. İsmail Çekem-Alper Duman, İletişim Yayınları, 1999]
- Kalman, M. (1994), *Batı Ermenistan (Kürt İlişkileri) ve Jenosid*, Zel Yayınları, İstanbul.
- Kalman, M. (1995), *Belge ve Tanıklarıyla Dersim Direnişleri*, Zel Yayınları, İstanbul.
- Kaplan, D. (2010), *Yazılı Kaynaklara Göre Alevilik*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- Karabekir, K. (1951), *İstiklal Harbinin Esasları*, Sinan Matbaası ve Neşriyat Evi.
- Karabekir, K. (1990), *Doğu'nun Kurtuluşu: Erzincan ve Erzurum'un Kurtuluşu, Sarıkamış ve Ötesi*, Erzurum Ticaret ve Sanayi Odası Araştırma, Geliştirme ve Yardımlaşma Vakfı Yayınları, Erzurum.
- Karakaya-Stump, A. (2006), "Sinemilliler: Bir Alevi Ocağı ve Aşireti", *Kırkbudak* 6.
- Karakaya-Stump, A. (2008), "Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and Transformation of the Kizilbash/Alevi Communities in Ottoman Anatolia", Harvard, Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Kaya, A. (1995), *Tunceli Kültürü*, Can Yayınları, İstanbul.
- Kaya, M.S. (2011), *The Zaza Kurds of Turkey: a Middle Eastern Minority in a Globalised World*, Londra.
- Kehl-Bodrogi, K. (1988), *Die Kizilbash/Alevieten: Untersuchungen über eine Esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Klaus Schwarz, Berlin. [Kızılbaşlar-Aleviler, çev. Burhan Sönmez, Ayrıntı, 2012]
- Kemali, A. (1991), *Erzincan*, 2. baskı, Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Kınacı, H./Gündüz, H. (1999), "Kürt Alevi Ocakların Oluşumu", *Dersim* 9.
- Kırmızıtoprak, S. (1962), "Kimler İçin Çan Çalıyor", *Yön*, 19 Eylül.
- Kırmızıtoprak S. (Şivan, S.A). (1975), *Kürt Millet Hareketi ve Irak'ta Kürdistan İhtilali*, Apec, Stockholm.
- Kieser, H.L. (1994), *Les Kurdes Alevis Face au Nationalisme Turc Kemalisme*, Me-ra, Amsterdam.
- Kieser, H.L. (1997), "Kürt Aleviliği", Bayrak, M. (1997), *Aleviler ve Kürtler (İnceleme-Araştırma-Belgeler)*, Özge Yayınları, Wuppertal.
- Kocadağ, B. (1987), *Lolan Oymağı ve Yakın Çevre Tarihi*, Yalova.
- Kock, K. (1856), *Het Toneel van een Oorlog in Azie, De Caucasische Landen en Armenie*, Groningen.
- Koçgiri Halk Hareketi (1919-1921), Komal, 1992, İstanbul.
- Kop, K.K. (1982), *Araştırma ve Düşüncelerim*, 2. baskı, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara.
- Köksal, Y. (2001), *Dersim'de (Tunceli) Bir Köy Dırban (Kızılkale)*.
- Köprülü, F. (1993), *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara.

- Kreyenbroek, P.G. (1996), "Religion and Religions in Kurdistan", (der.) Kreyenbroek, P.G., *Kurdish Culture and Identity*, Zed Books, Londra.
- Kutlay, N. (1991), *İttihat ve Terakki ve Kürtler*, Koral, İstanbul.
- Küçük, H. (2002), *The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle*, Leiden.
- Laçin, Ş. (1992), *Dersim İsyanından Diyarbakıra*, Sun Yayıncılık, İstanbul.
- Laçiner, Ö. (1985), "Der Konflikt zwischen Sunniten und Aleviten in der Türkei", (der.) Blaschke J., *Islam und Politik in der Türkei*, Berlin.
- Lerch, P. (1857-1858), *Forschungen über die Kurden I*, Eggers, Petersburg.
- Le Goff, J. (1992), *History and Memory*, Columbia University Press, Columbia.
- Lewis, B. (1953), "Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam", *Studia Islamica-I*, Londra.
- Lewis, B. (1961), *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, Londra. [Modern Türkiye'nin Doğuşu, çev. Boğaç Babür Turna, Arkadaş, 2008]
- Luschan, F. von (1911), "The early inhabitants of Western Asia", *Journal of the Royal Anthropology Institute* 41.
- Lynch, H.F.R. (1967), *Armenia: Travels and Studies I*, Khayats, Beyrut.
- MacKenzie, D.N. (1966), *The Dialect of Awroman*, Kopenhagen.
- Madelung, W. (1960), "Khurramiyya", *The Encyclopedia of Islam*, Leiden.
- Malmisanij (Deng), "Kird, Kırmanc, Dımili veya Zaza Kürtleri", *Deng* 21.
- Malmisanij (Hevi), "Bibliyografya Dımili", *Hevi* 3-7.
- Mandel, R. (1995), "The Alevi-Bektashi Identity in a Foreign Context; The Example of Berlin", (der.) Popovic A./Veinstein G., *Bektaschiyya: etudes sur l'ordre mystique des bektaschis et les groups relevant de Hadci Bektach*, Ehess, Paris.
- Mazzaoui, M.M. (1972), *The Origins of the Safawids: Şi'ism, Sufism and the Ghulat*, F. Steiner, Wiesbaden.
- Melikoff, I. (1994), *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, Cem Yayınevi, İstanbul.
- Melikoff, I. (1998), *Hacı Bektaş: Efsaneden Gerçeğe*, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul.
- Minorsky, V. (1943), "The Guran", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*.
- Minorsky (1960), "Ahl-i Haq", *The Encyclopedia of Islam*, Leiden.
- Mokri, M. (1966), "Kürt Batiniliği", Bayrak, M. (1997), *Aleviler ve Kürtler (İnceleme-Araştırma-Belgeler)*, Özge Yayınları, Wuppertal.
- Molyneux-Seel, L. (1914), "A Journey in Dersim", *The Geographical Journal* 44.
- Moosa, M. (1992), *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, Syracuse University Press, Londra.
- Mumcu, U. (1993), *Kürt İslâm Ayaklanması 1919-1925*, 7. baskı, Tekin Yayınevi, İstanbul.
- Mumcu, U. (1993), *Kürt Dosyası*, Tekin Yayınevi, İstanbul.

- Munzuroğlu, D. (2004), *Toplumsal Yapı ve İnanç Bağlamında Dersim Aleviliği*, Kalan, Ankara.
- Muxindi, S. (2012), *Alevi Kürtler'de Dua ve Gulbenkler*, Kalan, Ankara.
- Müller, K.E. (1967), *Kulturhistorische Studien zur Genese Pseudo-Islamische Sektenbegilde in Vorderasien*, F. Steiner, Wiesbaden.
- Müslüm, E. (1991), *La Revolté de Koçgiri*, Memoire de Diplome de l'EHESS, Paris.
- Nikitin, B. (1994), *Kürtler: Sosyolojik ve Tarihi İnceleme*, çev. Hüseyin Demirhan, Cemal Süreyya, 4. baskı, Deng Yayınları, İstanbul.
- Noel, E.W.C., *Diary of Major E. M. Noel on Special Duty in Kurdistan*, British Library, Londra.
- Oberhummer, R. (1899), *Durch Syrien und Kleinasien*, Dietrich Reimer, Ernst Vohsen, Berlin.
- Ocak, A.Y. (1992), *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Ocak, A.Y. (1996), *Türkiye'de Tarihin Saptırılması Sürecinde Türk Sufiliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Ocak, A.Y. (1998), *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, İstanbul.
- Olson, R. (1989a), *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Shekh Said Rebellion 1880-1925*, University of Texas Pres, Austin. [Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı, çev. Bülent Peker-Nevzat Kırac, Öz-ge, 1992]
- Olson, R. (1989b), "The Koçgiri Rebellion in 1921 and the Draft Law for a Proposed Autonomy of Kurdistan", *Oriente Moderno* 8.
- Öz, B. (1989), *Kurtuluş Savaşında Alevi-Bektaşiler*, Can Yayınları, İstanbul.
- Öz, B. (1997), *Bektaşilik Nedir? (Bektaşilik Tarihi)*, Der Yayınları, İstanbul.
- Özkan, H. (1992), *Völker und Kulturen in Ostanatolien: Beiträge zur Geschichte und Ethnographie des Dorfes Muhundu in Ostanatolien (Regierungsbezirk Tunceli-ehemalige Dersim)*, H. Deimling, Wuppertal.
- Özkaya, Y. (1987), "Ulusal Bağımsızlık Savaşı Boyunca Yararlı ve Zararlı Dernekler", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi* 10.
- Özkök, B. (1937), *Osmanlılar Devrinde Dersim İsyanları*, Askeri Matbaa, İstanbul.
- Özoglu, H. (1996), "State-Tribe Relations:Kurdish Tribalism in the 16th and 17th Century Ottoman Empire", *British Journal of Middle Eastern studies* 23.
- Öztürk, H. (1984), *Tarihimizde Tunceli ve Ermeni Mezalimi*, Ayyıldız, Ankara.
- Öztürk, S. (1972), *Tunceli'de Alevilik*, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Bitirme Tezi, İstanbul.
- Poladyan, A. (1991), *VII.-X. Yüzyıllarında Kürtler*, çev. Mehmet Demir, Öz-ge, Ankara.
- Rambout, L. (1992), *Çağdaş Kürdistan Tarihi*, 2. baskı, Fırat-Dicle Yayınları, İstanbul.

- Ramsay, W.M. (1917), "The Intermixture of Races in Asia Minore: Some of its Causes and Effects", *Proceedings of the British Academy* 7.
- Ramsour, E. (1939), "The Bektashi Dervishes and the Young Turks", *The Moslem World* 29.
- Refik, A. (1932), *On Altıncı Asırda Rafizilik ve Bektaşilik*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İstanbul.
- Renda, A. (1925), "Şark Islahat Planı'na Dair Rapor", Bayrak, M. (1993), *Kürtler ve Ulusal Demokratik Mücadeleleri*, Öz-ge Yayınları, Ankara.
- Rıza, M. (1982), *Benlik ve Dilbirliğimiz*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara.
- Rich, C.J.R. (1836), *Narrative of a Residence in Koordistan-I*, J. Duncan, Londra.
- Riggs, H.H. (1911), "The Religion of Dersim Kurds", *Missionary Review of the World* 24.
- Rışvanoglu, M. (1994), *Saklanan Gerçek: Kurmanclar ve Zazaların Kimliği*, Tanmak, Ankara.
- Rogan, E.L. (1996), "Aşiret Mektebi: Abdulhamid II's School for Tribes (1892-1907)", *International Journal of Middle Eastern Studies* 28.
- Ross, J.A. (1979), "Language and the Mobilization of Ethnic Identity", (der.) Giles, H., *Language and Ethnic Relations*, Londra.
- Rothkopf, P. (1978), "Beobachtungen und Bemerkungen über eine kurdische Bevölkerungsguppe", (der.) Roth, J., *Geographie der Unterdrückten*, Rowohlt, Hamburg.
- Rumpf, C. (1989), "Das Türkische Sprachenverbotgesetz", *Internationale Konferenz: Menschenrechte in Kurdistan*, Bremen.
- Safrastian, A. (1948), *Kurds and Kurdistan*, Harvill Press, Londra.
- Sait, B. (1995), *İttihat-Terakki'nin Alevilik-Bektaşilik Araştırması*, (yay. haz.) Birdogan, N.), 2. baskı, Berfin Yayınları, İstanbul.
- Sakaoglu, N. (1984), *Anadolu Derebeyi Ocaklarından Köse Paşa Hanedanı*, Yurt Yayınevi, Ankara.
- Saltık, V. (2009), *Tunceli'de Aşiret, Oymak-Ocaklar*, Kuloglu Matbaacılık, Ankara.
- Sasuni, G. (1986), *Kürt Ulusal Hareketleri ve Ermeni-Kürt İlişkileri*, Orfeus, Stockholm.
- Schieder, T. (1978), "The Role of Historical Consciousness in Political Action", *History and Theory -Studies in the Philosophy of History*, XVII-17.
- Schweiger-Lerchenfeld, A. von (1878), *Armenien*, Hermann Costenoble, Yena.
- Sekban, Ş.M. (1981), *Kürt Sorunu*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara.
- Selcan, Z. (1994), *Zaza Milli Meselesi Hakkında*, Berlin.
- Sevgen, N., "Koçgirili Alişir", *Tarih Dünyası* 9.
- Sevgen, N. (1950), "Yaşayışlarıyla şimdiye kadar gizli kalmış bir aşiret: Zazalar", *Tarih Dünyası* 10-13.

- Sevgen, N. (1951), "Elsaneden Hakikate", *Tarih Dünyası* 21.
- Silopi, Z. (1991), *Doza Kürdistan (Kürdistan Davası): Kürt Milletinin 60 Yıllık Esaretten Kurtuluş Savaşı Hatıraları*, Öz-ge Yayınları, Ankara.
- Soane, F.B. (1912), *To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise*, Oxford University Press, Londra.
- Sohrweide, H. (1965), "Der Sieg der Safawiden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert", *Der Islam* 41.
- Süleyman Sabri P. (1982), *Van Tarihi ve Kürt Türkleri Hakkında İncelemeler*, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara.
- Sykes, M. (1915), *The Caliphs Last Heritage: a Short History of Ottoman Empire*, Macmillan, Londra.
- Şahhüseynioğlu, H.N. (1991), *Malatya Balyan Aşireti*, İstanbul.
- Şeref Han (1975), *Şerefname: Kürt Tarihi*, 2. baskı, Ant Yayınları, İstanbul.
- Şimşir, B.N. (1991), *İngiliz Belgeleriyle Türkiye'de "Kürt Sorunu" (1924-1938)*, 2. baskı, Türk Tarih Kurumu, Ankara.
- Tankut, H.R. (1928), "Türkleştirme", Bayrak, M. (1993), *Kürtler ve Ulusal Demokratik Mücadeleleri*, Öz-ge Yayınları, Ankara.
- Tankut, H.R. (1932-5), "Zazalar", Bayrak, M. (1994), *Açık-Gizli/Resmi-Gayriresmi Kürdoloji Belgeleri*, Öz-ge Yayınları, Ankara.
- Tankut, H.R. (1946), "Aleviler", Bayrak, M. (1994), *Açık-Gizli/Resmi-Gayriresmi Kürdoloji Belgeleri*, Öz-ge Yayınları, Ankara.
- Taş, C. (2010), *Dağların Kayıp Anahtarları: Dersim 1938 Anlatıları*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Taylor, J.G. (1868), "Journal of a Tour in Armenia, Kurdistan and Upper-Mesopotamia, with notes of Researches in the Dersim Dag in 1866", *Journal of the Royal Geographical Society* 38-A.
- Tee, C. (2010), "Holy Lineages, Migration and Reformulation of Alevi tradition: A study of Derviş Cemal Ocak from Erzincan", *British Journal of Middle Eastern Studies* 37-3.
- Timuroğlu, V. (1991), *Dersim Tarihi*, Yurt Kitap-Yayın, Ankara.
- TKSP (1987), 50. Yılında Dersim Ayaklanması, Komkar, Köln.
- Toker, M. (1968), *Şeyh Sait ve İsyanı*, Akis Yayınları, Rüzgarlı Matbaası, Ankara.
- Toynbee, A.J. (1916), *The Treatment of Armenians in the Ottoman empire: Documents presented to Viscount Grey of Fallodon*, Hodder and Stoughton, Londra.
- Tozer, H.F. (1881), *Turkish Armenia and Eastern Asia Minor*, Longmans, Gren and co., Londra.
- Trimingham, J.S. (1971), *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, Oxford.
- Trowbridge S. von R. (1921), "The Alevis or Deifiers of Ali", *Moslem World* 11.
- Turgut, H. (1988), *Türkçe Açıklamalı Zazaca Dilbilgisi*, Bremen.

- Türkdogan, O. (1995), *Alevi Bektaşî Kimliği-Sosyolojik Antropolojik Araştırma*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Türkdogan, O. (2010), *Türk Toplumunda Zazalar ve Kurmanclar*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Türk Tarihinin Ana Hatları* (1996), Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Uluğ, N.H. (1932), *Derebeyi ve Dersim*, Hakimiyet-i Milliye Matbaası, Ankara.
- Uluğ, N.H. (1939), *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, Cumhuriyet Matbaası, İstanbul.
- Ünal, M.A. (1991), "XVI. Yüzyılda Mazgird, Pertek ve Sağman Sancakbeyleri-Pir Hüseyin Bey Ogulları", *OTAM Dergisi* 2.
- Üstel, F. (1997), *Türk Ocakları: İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği (1912-1931)*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Vollard, Dr. (1907), "Aberglauben in Armenien und Kurdistan", *Globus* 22.
- Vryonis, S. (1971), *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, California University Press, Londra.
- White, G.E. (1918), "Some Non-Conforming Turks", *The Moslem World* 3.
- White, G.E. (1919), "Saint worship in Turkey", *The Moslem World* 9.
- Xemgin, E. (1995), *Aleviliğin Kökenindeki Mazda İnancı ve Zerdüşt Öğretisi*, Berfin Yayınları, İstanbul.
- Yalman, N., "Islamic Reform and the Mystic Tradition in Eastern Turkey", *Archives Europeenes de Sociologie* 10.
- Yann, R. (1995), *Shi'ite Islam*, Oxford University Press, Oxford.
- Yeşiltuna, S. (2012), *Devletin Dersim Arşivi*, İleri Yayınları, İstanbul.
- Yolga, M. Z. (1994), *Dersim (Tunceli) Tarihi*, Türk Halk Kültürünü Araştırma ve Tanıtma Vakfı, Ankara.
- Zeki, M.E. (1977), *Kürdistan Tarihi*, Komal, İstanbul.
- Zeri, Y. (2011), *Sivas-Qoçgiri Bölgesindeki Aşiretler ve Zeriçiler*, Kalan, Ankara.
- Zürcher, E.J. (1987), *Milli Mücadelede İttihatçılık*, Bağlam, İstanbul. [(yeni baskı) çev. Nüzhet Salihoglu, İletişim Yayınları, 2003]
- Zürcher, E.J. (1994a), *Turkey: A Modern History*, I.B. Tauris, New York. [Modernleşen Türkiye'nin Tarihi, çev. Yasemin Saner Gönen, İletişim Yayınları, 1995]
- Zürcher E.J. (1994b), "Gelukkig is hij die zich Turk noemt" *Nationale Identiteit en Persoonlijkheidscultus in Turkije*, IISG, Amsterdam.

A

levi Kürt kimliği üzerine yaptığı kapsamlı araştırmada Erdal Gezik, konuya çok geniş bir bakış açısıyla yaklaşıyor. Etnik ve dinsel tanımlamanın sorunlarını, dilsel ayrışmanın boyutlarını, Alevi-Sünni ilişkilerini, Şeyh Sait İsyanı ve Dersim 38 olaylarının kolektif hafızada yarattığı yarılmaları kültürel ve tarihsel boyutlarıyla ele alıyor. Gezik'in işlediği aşiret olgusunun önemi, çoklukla göz ardı edilen Dersimli Seyitlerin etkileri, Ankara'nın yürüttüğü siyasetin Alevi Kürt kimliğinin şekillenişinde oynadığı rol gibi konular, hem yeni sorular ve bakış açıları geliştiriyor hem de geçmişle günümüz arasında var olan sarsılmaz ilişkinin arka planına ışık tutuyor. ■

"Erdal Gezik'in çalışmaları, okuyucuları özel olarak Kürt Aleviler, genel olarak da Alevilik konusunda, yaygın şablonlardan uzak, yeni tarihsel ve sosyolojik yaklaşımlara davet ediyor. Gezik'in sakin bir üslupla geliştirdiği teorik ve eleştirel çerçeve, aynı zamanda Türkiye'de kimlik tartışmalarına da yeni bir boyut kazandırıyor. Gezik'in hem yazılı kaynakları hem de sözlü tarihin genellikle dikkate alınmayan kaynaklarını büyük ustalıkla kullandığını ve bunlardan yola çıkarak Alevilikle ilgili şimdiye kadar değişmez gerçekler olarak kabul edilen birçok postulatı sorguladığını da eklemek gerekli."

Hamit Bozarslan

"Erdal Gezik'in okunmaya değer bu kitabı, Kürt Alevilerinin tarihine yöntem ve içerik olarak önemli bir katkıdır. Kitap, Bektaşilik ve batı Aleviliği üzerinden yapılan araştırmaların neticelerinin Alevilik genel olarak geçerli olmadığına açıklık getiriyor. Anadolu Aleviliği anlaşılması için Dersim'in önemine vurgu yapıyor."

Hans-Lukas Kl

