

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>

Gürdal Aksoy

Dersim

Alevilik,
Ermenilik, Kürtlük



GÜRDAL AKSOY • Dersim

GÜRDAL AKSOY 1968'de Bingöl'de doğdu. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi mezunudur. 1993-95 yılları arasında *Özgür Gündem*, *Özgür Ülke* ve *Yeni Politika* gazetelerinde yazdı. 1999'da bir süreliğine Avrupa'da yayımlanan *Özgür Politika* gazetesinde, 2000-2008 yılları arasında ise *Sterka Rizgart* dergisi ile *Rizgart* internet sitesinde politika, kimlik, Alevilik ve Kürt sorunu gibi konular üzerine yazdı. Özellikle Kürt ve Alevi kültür tarihi başta olmak üzere tarih, antropoloji ve mitoloji konularında yayımlanmış çeşitli makale ve kitapları vardır: *Kürt Dili ve Söylenceleri Üzerine İncelemeler I* (1991), *Hieros Gamos*, *Tanrı Baba Üzerine Notlar* (1993), *Tarihi Yazılmayan Halk Kürtler* (1996), *İnsan, Kültür ve Uygarlık* (1996), *Aşkın Sonu mu?* (1998), *Bir Söylence Bir Tarih Newroz* (1998), *Halklar Hapishanesi Anadolu* (2002), *Dersim Alevi Kürt Mitolojisi*, *Raa Haq'ta Dinsel Figürler* (2006), *Nostradamus'un Kürdistan Kehaneti*, *Kürtler Üzerine Yazılar* (2008), "*Anadolu Aleviliği'nden Dersim'e*, *Alevi Tarihine Coğrafî Bir Giriş* (2009), *Dersim-Alevilik, Ermenilik, Kürtlük* (2012).

Dipnot Yayınları, 2012 (1 baskı)

İletişim Yayınları 2355 • Araştırma-İnceleme Dizisi 389

ISBN-13: 978-975-05-2016-7

© 2016 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2016, İstanbul

EDITOR Kıvanç Koçak

DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç

KAPAK Suat Aysu

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Oben Üçke

BASKI Ayhan Matbaası • SERTİFİKA NO. 22749

**Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırım Caddesi, Gelincik Sokak, No: 6/3
Bağcılar, İstanbul Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63**

CİLT Güven Mücellit • SERTİFİKA NO. 11935

**Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırım Caddesi, Gelincik Sokak,
Güven İş Merkezi, No: 6, Bağcılar, İstanbul, Tel: 212.445 00 04**

İletişim Yayınları • SERTİFİKA NO. 10721

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul

Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58

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

GÜRDAL AKSOY

Dersim

Alevilik, Ermenilik,
Kürtlük



*Kalbimizde her daim yankılanan
o acı seslerin “isimsiz” sahiplerine;
Vartanuş’a, Besê’ye, Garo’ya, Alişan’a,
Ahçik’e, Zeycan’a, Garabed ve Bertal’a...*

İÇİNDEKİLER

İkinci Baskı İçin Önsöz	9
--------------------------------------	----------

ÖNSÖZ.....	11
-------------------	-----------

BİRİNCİ KISIM

Dersim: Lekeli Coğrafya, Lekeli Kimlikler

Alevilik, Ermenilik, Kürtlük	17
---	-----------

BİRİNCİ BÖLÜM

KÜLTÜREL ETKİLEŞİM

Yer Adlarından Aşiret ve Kişi Adlarına

Dersim’de Ermeni Etkileri, Etnik Kaynaşma

ve Dinsel Dönmelik Üzerine.....	19
--	-----------

İKİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL ALGI

Dersim-Ermeni İkilisine İlişkin Algısal Sorunlar,

Türkleşen ve Kürtleşen Ermeniler	169
---	------------

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

POLİTİK MOTİVASYON

Aleviliğin Ermeni Hristiyanlığının Bir Türevi Olarak

Tasarlanması Üzerine Birkaç Not.....	195
---	------------

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KİMLİK POLİTİKALARI

Lekeli Bir Kimlik Olarak Ermenilik ve "Dersimlilik"	219
---	-----

BEŞİNCİ BÖLÜM

"ANA KİMLİKLER" - "ARA KİMLİKLER"

Dersim Aleviliği Bağlamında Kimlik Değişimleri, Dönmelik ve Melezliğe Dair Düşünceler	227
--	-----

SONUÇ	241
-------------	-----

İKİNCİ KISIM

Kayıp Bir Halkın Peşinde

Ermenilerin Dersim'de Tarihsel Süreklilikleri Üzerine	257
---	-----

SONUÇ	291
-------------	-----

KAYNAKÇA	295
----------------	-----

İkinci Baskı İçin Önsöz

Bu kitap 2012'nin baharında yayımlandığında bazı eksiklikleri de bünyesinde barındırıyordu. Konuyla doğrudan ilgili kitaplar arasında bilinen birkaçı henüz Türkçeye çevrilmiş değildi. Antranik'in yüzyıldan fazla bir süredir bekleyen seyahatnamesi bile ancak aynı yılın sonlarına doğru yayımlanabilmişti. Gevorg Halaçyan'ın Dersim Ermenileri üzerine yaptığı etnografik çalışması ise (*Dersimi Hayeri Azgagrut'yuně*, Erivan, 1973), henüz sadece Ermenicede yaşamaya devam ediyor. Antranik'in seyahatnamesinin yanı sıra yakın zamanlarda konuyla ilgili Türkçe bazı kitaplar da yayımlandı ki, onları kitabın ikinci baskısı için yaptığım düzeltiler sırasında ancak fark edebildim. Fakat zaman açısından temin edip yararlanmam maalesef mümkün olmadı.

Doğrusu, kitabın yeni bir baskısı için önceden özel bir hazırlık yapmış değildim. Yeni baskıda özellikle dil açısından düzeltmeler öngörüydüm. Fakat öyle olmadı. Kitabın teslimine dek olan birkaç haftalık süre içinde beklediğimden daha çok çaba harcamak zorunda kaldım. Dille ilgili düzeltmelerin ötesinde, çıkarıp eklemem gereken yerler oldu. Özellikle Dersim Alevi halk inançları hakkında yakın bir tarihte yaptığım araştırmalar sonucunda elde ettiğim yeni bulgulardan yararlandım.

Ayrıca bu kısa süre içindeki bazı okumaların da önemli bir etkisi oldu. Nitekim çalışmanın ilk baskısını hazırlarken arayıp erişemediğim bir kaynak, Vahagn ile Tujik Bava arasında bir devamlılık olduğu şeklindeki görüşümü başka motifler üzerinden bir kez daha doğrulamamı sağladı. Bunun gibi devamlılığa ya da etkileşime ait daha pek çok inanç unsuru hakkındaki bilgiler de zenginleştirildi. Her iki topluluk arasında aynı zamanda karşılıklı bir denge kurmada rol oynadığı için bir “paralel inanç” olarak gördüğüm Aziz Sarkis ile Xızır (Hızır) arasındaki benzer ya da ortak noktalardan, olasılıkla Kureş topluluğuna asimile olmuş Ermeni klan ve din adamlarının izlerine dek pek çok konuda tespit edebildiğim yeni bulguları da çalışmaya dahil ettim. Fakat her şeye rağmen bir komplekse kapılmadan söylemeliyim ki, ilk baskıda mevcut olan olgunlaşmamış birkaç yorum da bu sayede revize edilmiş oldu. Dolayısıyla, okuyucu kitabın bu baskısında yeni bilgilerle birlikte, daha berrak analizlere tanık olacaktır. Sözgelimi, çalışmanın ilk baskısında pek değinilmemiş olan ancak zayıf bir vurgu olarak duran *kültürel etki-devamlılık* ayrımı mümkün olduğunca belirginleştirilmiş, bu yönde bazı iyileştirmeler yapılmıştır.

Kitabın bu baskısında yararlanılan kaynaklardan biri Anna Krasnowolska'nın *Some Key Figures of Iranian Calendar Mythology* adlı çalışması oldu. Bütün bir kitabın fotokopisini bana iletme nezaketi gösterdiği için kendisine çok teşekkür ediyorum.

Öyle inanıyorum ki, Dersim özgülünde gittikçe önem kazanan ve aynı ölçüde popülerleşen Ermeni-Alevi Kürt kültürel etkileşimine ve aynı bağlamda bazı devamlılık unsurlarına bir giriş niteliği taşıyan bu çalışma, okuyucuya temel bazı yanıtlar verecektir.

GÜRDAL AKSOY
Mart, 2016

ÖNSÖZ

Dersim son yıllarda Türkiye gündeminin popüler bir ilgi odağı haline geldi. Kimi siyasal aktörlerin değişik zamanlarda yapmış oldukları birbirinden keskin açıklamalar, bu ilginin alevlenmesinde önemli bir rol oynadı. Kemal Kılıçdaroğlu'nun CHP genel başkanlığına seçilmesi ile Tayyip Erdoğan'ın Dersim'e dair uygulamada henüz fazla yankısını bulmayan ateşli nutukları da –ki bu, hükümet bazında yeni bir siyasal söylemdi– bu sürecin parçaları oldular. Fakat bu ilginin arka planında, bu gibi dinamiklerin yanı sıra, bir yandan 1938 Dersim soykırımının ve sonrasındaki mağduriyetlerin artık üzerinde fikir yürütülebilir, konuşulabilir konular haline gelmesi, öte yandan Dersimli Alevi Kürtlerin uzunca bir süre bastırılıp, yok sayılan kimliklerini yeniden tanımlayarak, onu gerek Alevilik, gerekse Kürtlük tarihinde yerli yerine oturtma çabaları bulunuyor.

Bilindiği üzere, moderniteyle temasından sonra Dersim kendi içinde ve dışında daha fark edilebilir bir problematik alana dönüşmüştür. Özellikle son yirmi yılda “Dersimliler” açısından ana gündemini çoğunlukla kimlik politikalarının oluşturduğu bir sorunlar yumağı söz konusudur. Bu yumağın merkezinde yörenin karanlıkta kalan kültür tarihi de yer alır ki, çalışmanın temel amaçlarından biri, Dersim’de Ermeni-Alevi Kürt ilişkile-

rine ve kültürel etkileşimlerine ışık tutabilmektir. Bununla birlikte, kitap sadece tarihsel bir araştırmadan ibaret olmayıp, aynı zamanda topluluğun karmaşık görünen kimlik sorunlarını bazı yanlarıyla anlama çabalarını içermektedir.

Diğer araştırma serüvenlerimde olduğu gibi, bu çalışma da bana tarihsel olguların çok boyutlu olduğunu gösterdi. Yine de onları burada popüler tarih çalışmalarından ayrı olarak mümkün olduğunca basitleştirmeyi deneyebiliriz. Bu arada belirtmeliyim ki, pek çok defa yanıltıcı olabilen popüler tarih çalışmalarının, olguları tek bir eksene hapsedip basitçe açıkladıkları bilinir. Bu da mevcut sorulara açık, net ve hazır cevaplar arayan popüler zihniyetin ihtiyaçlarını karşılayarak, hatalı bazı anlayışların daha da kök salıp süreklileşmelerini sağlar. Toplumun geniş bir kesimi, ne yazık ki buradan beslenmektedir. Dersim’de Ermeniler ile Alevi Kürtler arasındaki ilişkilerin tarihi ile karşılıklı kültürel etkilenmeler henüz kapsamlı araştırmalara konu olmadığından, bu boşluk da şimdiye dek daha çok popüler zihniyet tarafından doldurulmuş görünüyor. Böylece Ermenilerin bu kültürdeki yerleri, ya fazla abartılan ya da görmezden gelinen bir kutupsal gelgite havale edilmektedir.

Peki, okuyucu yaygın olan bu zihniyetin tasavvurları dışında, bu kitapta yeni ve farklı olarak neleri bulacaktır? Ne gibi bulgular ve tespitlerle karşılaşacaktır? Her şeyden önce, 19. yüzyılın özellikle Batılı metinlerinde Dersimli Alevi Kürtleri tanımlayan bir isim olan Tujik Dağı’nın esrar perdesini aralayacak ve bir evliya olarak onun eski bir Ermeni tanrısından dönüşmüş olup olmadığı hakkında bilgilendirilecektir. Yöredeki bazı yer adlarının Ermeni tarihinin kapısını nasıl açabildiklerini, Ermeni aşuğların (aşıkların) Dersim kültüründe ne gibi izler bırakmış olabileceklerini, Xızır’ın Surp Sarkis’le benzerliklerini görecektir, Anahit’i, Vaftizci Yahya’yı, “Süpürgeç Baba”yı ve bu tarihin diğer isimlerinin yöre kültüründeki sedalarını yeniden işitecektir. Okuyucu yalnızca Ermeni Zerdüştiliğinden Dersim Aleviliğine kalan mirasla değil, Kürt aşiretlerinin İran’dan getirdikleri Ana Şariban gibi aslen Zerdüşti olan karakter ya da inançlarla da karşılaşacaktır. Daha da önemlisi Ba-

likan ve *Mamekan* gibi Dersimli bazı aşiretler ile dinsel bir topluluk olan *Kureşan*'ın geçmişinde gizli olan Ermeni tarihinin izlerini sürebilecektir.

Dersim bazı hegemonik kültürel toplulukların ya da siyasi iktidarların lekeli saydığı bir coğrafyadır. Bu nedenle, kitapta geleneksel Türk resmî ideolojisinin damgalayıp, birer “leke-li kimlik” olarak kurgulamaya çalıştığı Ermeni ve Alevi kimliğinin Dersim’de yeniden buluşmalarının ne gibi algısal sorunlara yol açtığı konusu da irdelenmiştir. Çoğu manipülatif olan bu algıları bertaraf edebilmek için Ermeni halkının Dersim’deki mirasını ortaya çıkarmak ve sahiplenmek gerekir. Bu konudan kısmen bağımsız olarak, eski Ermenistan ve Kürdistan ile Türkiye’nin genel sathındaki Ermeni kültürü de bulgulanıp sahiplenilmelidir. Aksi halde, reel kimlik politikalarına angaje olarak ucu “etnik temizlikler”e varan bu anlayışlara farkında olmaksızın prim vermiş oluruz. Ret ya da inkâr söylemleri “leke” bize bulaşmasın ya da “kimliğimizin saflığı”nı bozmayalım anlayışının bir ürünüdür. Oysa salt söylemsel anlamda değil ya da kendisini onun yerine koyarak, “öteki”yi nesneleştiren ikamecilik anlamında da değil, aksine sağlam bir empatinin gereği olarak, “ben” aynı zamanda “öteki”, “öteki” aynı zamanda “ben” olmadığı sürece, reel kimlik paradigmalarına kurban olmaktan kurtulamayız. Bir Dersimli olarak, beni ben yapan kültürde Ermenilerin payını bulup ortaya çıkardıkça, ben yalnızca bir Kürt değilim artık, aynı zamanda ruhsal olarak eski zamanlardan kalan Dersimli bir Ermeniyim! Çünkü başkalaşmış da olsa, beni ben yapan o kültürün de bir sonucuyum.

Öteki benim ben olmamı sağlayan bir varlık olarak, salt bir *öteki* olmanın ötesinde, aynı zamanda “ben” varsayılmadıkça özgürleşemem. Onu, hiç değilse sahip olunması gereken haklar bağlamında “ben” olarak da gördüğüm zaman özgürleşebilirim. Çünkü, ancak o zaman kendime bahsettiğim özne olma payesini onunla paylaşmış olurum ve o, ancak bu sayede salt bir nesne olmaktan kurtulur. Ezme ilişkisine bağımlı oldukları için ezen ulusların da özgür olamadıkları şeklindeki Marksist argüman, ben ve *öteki* ikilisi için de geçerli olmalıdır. Ben bir

başkasını, bir başkası da beni nesneleştirdiği sürece özgür olmayız. Aynı şekilde birbirimizin tarihteki rollerini –bu rol ne olursa olsun– küçülttüğümüz, inkâr ettiğimiz, görmezden geldiğimiz müddetçe de özgür olamayız. Sadece tarih aracılığıyla birbirimizi birer nesneye dönüştürmüş oluruz. Sartre'ın sözünü bir kez daha anımsayalım: *Öteki cehennemdir*, çünkü o bakışlarıyla beni bir nesneye dönüştürmektedir. Aslında bu durumda sadece *öteki* değil, ben de bir cehennemimdir! Çünkü ben de yazdığım tarihte kendime özne rolü verir ve bu kez salt bakışlarımla değil, tarihle, mitosla ve bilumum kültürel inşâ malzemeleriyle onu bir nesneye çevirir ve o nesneye bağimli hale gelirim.

Tarihçiler genellikle mensup oldukları toplulukları farkında olarak ya da olmaksızın tarihsel bir korumaya alırlar. Bu, kimlik politikalarının doğrudan bir etkisidir. Kitapta bu durumu reel politikadan hareketle, *reel kimlik politikaları* olarak kavramsallaştırdım ve Ermeni-Alevi Kürt ikilisi hakkında egemen toplumsal algılar ile bunların nasıl işlevselleştikleri konusunu irdelemeye, anlamaya çalıştım. Konunun bana öğrettiği temel bir nokta varsa, o da mevcut algılar bir yerden sonra tamamen dikkat alanı dışına taşınmadıkları sürece, kimlikler hakkında reel politikaların ötesinde bir anlayış, bir “ütopya” geliştirebilenin olanaksızlığıdır.

Bu ideallere bağlı olmakla birlikte, kitabın bir yerinde ne yazık ki, Ermeni kimliği hakkındaki reel algıların tuzağına düştüğümü söylemek zorundayım. Asıl amaç bu algıyı işlevsizleştirmek olsa da, bu durum farkında olmaksızın bir hareket noktası olmuşa benzemektedir; bilgiyle ilgili bir sorundan ziyade, böyle bir zihniyet hatası söz konusudur. Bu hata, Ermenilik bağlamında spotun sadece Dersim üzerine tutulmasının siyasi tehlikelerini bertaraf edebilmek adına, onun alanını genişletmekten kaynaklandı. Türkiye ve Kürdistan'da Ermenilerin Türk ve Kürtlere asimile olma örnekleri verilerek, Ermeni kimliği hakkındaki algıda bir kırılma yaratmak amaçlanmıştı. Niyet böyle olmakla birlikte yine de farkında olmaksızın Ermeni kimliğine dair egemen algılar bir hareket noktası olmuş görünüyor. Er-

menilerin başka coğrafyalarda başka dinsel ve/veya etnik gruplara asimile olma örneklerine duyulan ihtiyaç, bunun bir sonucu-
cuydu. Kitabın son kertesinde bunun bir hata olduğunu kavra-
makla birlikte, ileride aynı algısal hataya düşülmemesi adına,
Ermeni dostların hoşgörüsüne sığınarak bir “zihniyet dersi”
olarak ilgili kısmı çıkarmamaya karar verdim. Seneca’nın söy-
lediği gibi, “homines, dum docent, discunt”, yani “insan ders
verirken, ders alır”!

Toplumsal algılar bir yana, Dersim ve Ermeniler konusunun
informatif yanı da sorunludur. Her şeyden önce bu konuda ne-
redeyse bir literatüre bile sahip olmadığımızı söyleyecek kadar
yoksuluz. Buna Dersim’in yazılı tarih dışında kalışı da eklenin-
ce, tarih araştırmaları için bazı hassasiyetler ortaya çıkmaktadır.
Zira yörenin geçmişine ait sınırlı verilere sahip olmanın da öte-
sinde, var olan verilerin birçoğunun bize sunulma biçimlerin-
den kaynaklı sorunları söz konusudur. Bu veriler tarihin dehliz-
lerinden seslenip, onları bize sunan öznelerin kimlikleri ve sos-
yal, politik pozisyonları gibi bazı etkenlerce biçimlendirmiştir.
Bütün bunlar bir yere dek aşılmaya çalışılabilirdi; ancak, Dersim
ve civar illere dair yazılan Ermenice kaynakları doğrudan izleye-
meyişimin eksikliğini kapatmam zordu. Bağışlanması zor olan
bu eksikliği, bir yandan bu kaynaklardan yararlanan araştırma-
cılarının metinleri üzerinden, öte yandan Ermeni araştırmacı Hov-
sep Hayreni’nin özverili desteğiyle gidermeye çalıştım. Hayre-
ni’nin, sorularımı yanıtlamanın da ötesinde, yer yer yaptığı uzun
ve açıklayıcı notlarıyla, okuyucunun kitapta hem göreceği, hem
de göremeyeceği biçimde, doğrudan ve dolaylı katkıları oldu. Bu
vesileyle kitap genel hatlarıyla bittikten sonra, sembolik bir an-
lamı da olsa görüşlerini almak üzere ilk olarak kendisine iletmek
istedim. En hassas noktalarda dahi son derece yapıcı eleştirel yo-
rumlarıyla çalışmanın son aşamasında da önemli katkıları oldu.
Özellikle kimlik algılarıyla ilgili bölüm hakkındaki önerileri, da-
ha dikkatli olmam yolunda uyarıcı oldu. Dostça yardımlarını
esirgemediği için kendisine çok teşekkür ediyorum.

Araştırmamda bana yeni bir perspektif açan “The Gift of Po-
etry: Khidr and John the Baptist As Patron Saints of Muslim

and Armenian ‘Āšiqs-Aşuġs’” adlı makalesinden ötürü Theo Maarten van Lint’e de teşekkür borçluyum. Zira van Lint, Google’da tespit edip, o vakit tam metnine ulaşamadığım *Redefining Christian Identity...* adlı kitapta yayımlanan makalesini iletme zahmetinde bulundu. Xızır ve Vaftizci Yahya’nın iki topluluk arasında kültürel bir köprü sayılabilecek benzer ya da ortak fonksiyonlarını ilk kez bu inceleme sayesinde öğrendim.

Aynı şekilde tarihçi Ayşe Hür’e, bütün yoğunluğuna rağmen, vakit ayırıp *Chronicle* dergisinin Ekim 2008 sayısındaki “Der-sim Dört Dağ İçinde...” adlı makalesini iletme nezaketinde bulunduğuna için teşekkür ediyorum.

Bu kitap bir anlamda alanında ilk olduğundan, eksik yanları ancak ileride giderilecek, varsa yanlışları ortaya konacaktır. Söylemeye bile gerek yok ki, kitaba katkıda bulunanlar onun kusurlarından sorumlu değildir.

Yeni bir (kültürel) ırkçılık döneminden geçtiğimiz şu günlerde, kitabın farklı kimlik mensuplarının birbirlerini daha iyi anlayabilmelerine ve aralarında sağlam bir empati geliştirebilmelerine vesile olmasını diliyorum.

GÜRDAL AKSOY
Şubat, 2012

***Dersim: Lekeli Coğrafya,
Lekeli Kimlikler
Alevilik, Ermenilik, Kürtlük***

Kimlik siyaseti bakımından başta diasporada olmak üzere, Dersimlilerde gün geçtikçe katmerleşen bir sorunla karşı karşıyayız. Bu durumun kısmen olumlu tarafları olsa da, bugün Dersimliler arasında deyim yerindeyse bir *kimlik enflasyonu* yaşanıyor. Yakın bir geçmişte kısaca 3K, yani Kürt, Kızılbaş ve Komünist olarak formüleleştirilen Dersimlilik, bugün yenilerini bir bir hanesine kaydediyor. Son eklenen Ermeni kimliği oldu. Böylece Dersim tarihi ve kültürü kadar, bir kimlik olarak “Dersimlilik” açısından da Ermenilerin yeri araştırılması cazip bir konu haline gelmeye başladı. Fakat Ermenilerin bir ilgi odağı haline gelmeleri, yöreyle ilgili pek çok olguda olduğu gibi “tuhaf” biçimde sorunsallaşmaktadır. Bunun temelinde, benzer durumlarla karşılaşan başka topluluklarda da gözlemlenebilen bazı sosyopolitik ve kültürel faktörler bulunur ki, bunlar birbirleriyle olan ilintileri ölçüsünde birlikte değerlendirildiklerinde, sanırım sorunun anlaşılabilmesinde daha kolay mesafe kaydedilebilir. Bu nedenle, her şeyden önce Ermenilerle Alevi Kürtler arasındaki kültürel etkileşimin düzeyini ve olası devamlılık unsurlarını gösteren genel teorik bir çerçeve çizmek gerekiyor.

KÜLTÜREL ETKİLEŞİM

Yer Adlarından Aşiret ve Kişi Adlarına Dersim’de Ermeni Etkileri, Etnik Kaynaşma ve Dinsel Dönme Üzerine

Dersim tarihsel bakımdan Kuzeybatı Ermenistan’ın bir parçası olarak, antik dönemden beri Ermenilerin yaşadıkları yerlerden biri olagelmıştır. Bu durum, onların Dersim kültürüne hatırı sayılır katkıları olduğunun bir işaretidir. Bazı mimari yapılardan yoksun olsa da bu dağ yurdu bugün bile Ermeni kültürünün izlerini sunmada cömert davranır. Yöre inançları arasında buna ilişkin önemli ipuçları mevcuttur. Önceki araştırmalarımdaki bazı bulguları da hesaba kattığımda, Dersim’in bir nevi kalbi olan kültürel ruhunda Ermeni halkının silinemez izleri olduğunu söyleyebilirim. Burada bu bulgulara yenilerini ekleyebilirim ki, yer adları konuyla ilgili tespit edilebilen en zengin alandır.

Civar illere ilişkin yazılı kaynaklardan çıkarılabilen dolaylı bilgiler bir yana bırakılırsa Ermenilerin yörenin kültür tarihindeki yerleri özellikle bazı yer adları üzerinden izlenebilmektedir. Çünkü anlaşıldığı kadarıyla yörede sayısı azımsanamayacak kadar Ermenice yer adı vardır. Bunların bir dökümünü yapıp listelemek mümkünse de burada böyle bir amaç güdülmemiştir. Harita üzerinde bu adların işlenmesi ve ortaya çıkan tablodan çeşitli sonuçların çıkarılmasıyla, Ermenilerin yöredeki tarihsel derinliklerine nüfuz edebilme çabaları eşgüdümlü

bir başarıya yol açmayabilir. Bu, belki daha çok çeşitli Ermeni toplulukların dağılımını ve göç hareketlerini göstermeye yarayabilir. Yanı sıra kategorik bazı tasnifleri kolaylaştırırsa da, yer adlarının her biri Ermenilerin Dersim'deki sürekliliklerini açıkça gösterebilmek bakımından aynı düzeyde bir değer taşımaz. Bu nedenle burada kültür tarihi bakımından çok daha önemli olan birkaç yer adı, özellikle bir aşiret adına da tekabül etmiş olanlar araştırma kapsamına dahil edilecektir.

Hiç kuşkusuz bu kategorideki isimlerin başında, Hozat ile Ovacık arasında yer alan *Balikan Dağı* (2.150 m) gelir. Çünkü Balikan, 7. yüzyılda ortaya çıkıp, zamanla Tephrike'i (modern Divriği) merkez edinen ve çoğunluğu "Hristiyan Ermeniler" olan Pavlikanların adını andırmaktadır. Kaldı ki, Dersim Aleviliğinin Pavlikanlığın bir devamı olup olmadığı sorunu bir süredir araştırmacıları meşgul etmektedir. Ermeni Pavlikan inançlarıyla Dersim Aleviliği arasında bir süreklilik kuran anlayış, özellikle günümüz popüler Alevi tarihi çalışmalarında kendisini gösterir. Kurulan bu genel ilişkinin aksine, Dersim'de Pavlikan inanç sistemine ait unsurlar henüz bulunamamıştır. Bununla birlikte, Dersim'de birden fazla Balikan yer adına rastlıyor olmamız, yanı sıra aynı isimli bir aşiretin varlığı, hiç değilse olası bir toponomik mirası tespit edebilmek adına iz sürmeyi gerektirir.

Balikan hem Hozat'a bağlı bir köy hem de bu köye yakın, Hozat ile Ovacık arasındaki bir dağın adıdır. İsim gerçekten de dikkat çekici bir biçimde Arap yazarların Ermeni tarihinin ünlü "heterodoks" Hristiyan topluluğu Pavlikanlara verdikleri *Bayâlika* ve *Baylâkani* adlarını çağrıştırmaktadır. Araplar, Pavlikanların merkezi sayılan Divriği'yi ise *madinat al-baylâkani* (Pavlikan şehri) olarak adlandırmışlardı (*Balikan Dağı* için bkz. Saraçoğlu 1956: 194; *Baylâkani* için Le Strange 1930: 119; Nersessian 1987: 13; Darkot 1945). Fakat bir yandan *Balikân* ve *Belikân* adlı köylere Bitlis, Beşiri, Adıyaman, Sasun gibi yörelerde de rastlanıyor olması –ki bu yöreler farklı inanç sistemlerine sahip Ermeni toplulukların yaşadıkları yerlerdir– öte yandan bazı Kürt aşiret adlarının sıfat yapan *-akân* son ekiyle bi-

tiyor olması isim benzerliğinin etraflıca araştırılması gerektiğini göstermektedir. Aidiyet belirten bu son ek (-akân) Ermenicede de çokça kullanılıyor olup, Partça (Pehlevi) kökenlidir. Sözelimi Ermenice *mayr-akân*, “anneye ait” (maternal); *aşxarh-akân* ise “dünyaya ait, dünyevi” anlamına gelir. Azerbaycan adında da bu son eke rastlanır ki, Pehlevi *Aturpatakan*’ın Zendcede “ateş koruyan” anlamında *Atarapata*’dan geldiği belirtilmiştir (Schmitt 1987: 456; Azerbaycan adı için bkz. Hübschmann 1962: 23-4).

Kürt aşiret adları arasında aidiyet belirten -akân son ekini alan isimlere de rastlandığından Balikan’ın pekâlâ Pavlikan adı dışında bir kaynağı da olabilir. Aynı şekilde bazı Kürt aşiret adları -k sesiyle bitiyor olduklarından ya da Kürtçe küçültme eki (-ık, -ik) aldıklarından Balikan ile Pavlikan adları arasında benzerlikten öte bir bağ olmadığı düşünülebilir. Şöyle ki: *Sipikan*, bir kısmı Rusya ve Türkiye’de ikamet eden bir Kürt aşireti olup, iyi bir örnektir. İzoli’nin sözlüğünde *Sipkan* şeklinde Ağrı’da ki Kürt aşiretlerinden biri olarak geçer ki, Asatrian *Sipkî* ya da *Sipkanlı* adını botanik terimlere dayanan aşiret adlarından sayar ve “teke sakalı” anlamına gelen *siping*’den (<*sipik*) türetilmiş olduğunu belirtir (Şimşir 1986: 82-3; İzoli 1992: 386; Asatrian 2009: 19, dn. 22). Böylece sözcüğe eklenen Kürtçe çoğul eki (-an) onu *Sipikan*’a dönüştürmüş olur. Kısacası, -an çoğul ekinin kullanıldığı -k sesiyle biten ya da Kürtçe küçültme eki (-ık, -ik) alan herhangi bir isim, Balikan-Pavlikan benzerliğine yol açmış olabilir. Bir Kürt aşireti olan *Delikan*’ın Türkçe aidiyet eklerinden olan -lı’yı alınca, Türk olduğu yönünde bir izlenim yaratmasında olduğu gibi...

Peki ama Balikan ile Baylakan arasında yalnızca bir benzerlik mi söz konusudur? Soruya doyurucu bir yanıt verebilmek için tarihe başvurmak gerekir. Kürtler üzerine yazan pek çok araştırmacı, yüzyıldan fazla bir süredir söz konusu yer adından çok benzer bir topluluk adından söz etmişlerdir. Sözelimi E.B. Soane, Dersimde *Balaki* adında bir aşiretten söz edip, aşiretin “Kürtçe, Ermenice ve Arapça karışımı” bir dil konuştuğuna dikkat çekmişken, diğer bazı yazarlar ise mekân fark-

lılığı –Dersim yerine Sasun– dışında bu bilgiyi tekrarlamaktan öteye gitmemişlerdir. Tespit edebildiğim kadarıyla sön örneklerinden biri olarak Dadoyan, Pavlikanların Araplarca *Bayâlika* olarak adlandırıldıklarını ve *Balaki* sözcüğünün Arapça bu ismin bozuk bir versiyonu olarak görüldüğünü belirtir ve aşiretin Dersimli olduğunu vurgular (Dadoyan 1997: 59; Dominian 1915: 846, 871; Lynch 1965a: 430; Ivanow 1953: 9).

Modern dönemde bu aşiretten ilk kez söz edenlerden biri 1866'da Dersim'e uğramış olan, Britanya'nın Erzurum konsolosu J.G. Taylor'dur. Taylor bu tarihten bir yıl önce yayımlanan bir makalesinde ne Müslüman ne Hristiyan ve ne de gerçek Kızılbaşlar olarak gördüğü, ne bir cami ne de bir kiliseye sahip olan bu aşiretin, Sasun'un yüksek kesimlerinde yaşadığını ve muhtemelen bu dağların en eski sakinlerinden geldiğini öne sürmüştür. Sykes ise Kürt aşiretleri hakkında 1908'de yayımlanan makalesinde *Baliki* olarak andığı bu topluluğu, varlığı dışında fazla bir bilgiye sahip olmadığı bir sınır aşireti olarak kaydetmiş ve bu aşiretin “Şii” olarak etiketlediği *Bellikan/Bellikanlı* aşiretinin adıyla bir biçimde ilişkili olduğunu belirtmiştir. Bellikan'ın aksine, onların Zaza olmaları Sykes'a ihtimal dışı görünür (Taylor 1865: 28; Sykes 1908: 458, 477). Sykes'ın verdiği bilgiye göre, Zazaki konuşan Belikan'ın dışında Kurmanci konuşan Balıkı (*Balikan*) adlı bir aşiret de vardır. Bu durum, aşiretin olasılıkla daha geniş bir bölgeye dağılıp, farklı klanları ya da yanaşma aşiretleri içine alarak büyüüp değiştiğini gösterir.

Anlaşıldığı kadarıyla, bu ismi taşıyan aşiretin yaşadığı yer konusunda araştırmacılar arasında sabit bir fikir yoktur. Kimileri Sasun'u, kimileri ise Dersim'i işaret etmişlerdir. Aşiretin geniş bir bölgeye yayılmış olması, böyle bir sonuca yol açmış olmalıdır. Bazı araştırmacıların verdikleri bilgilerle, Osmanlı resmî belgelerinden çıkarılan sonuçlar konu hakkında birbirlerini tamamlar niteliktedirler. Oberling, *Encyclopedia Iranica*'nın Kürt aşiretleri hakkındaki maddesinde *Jelikân* ve *Delikân* gibi Kürt aşiretlerinin yanı sıra *Balikân* adlı Kürt aşiretinden söz eder ve iskân yeri olarak Maraş'ı gösterir. Aynı şekilde Mehmed Emin Zeki, Belikanlı aşiretinin Maraş'ta meskûn olduğunu ve Kur-

manci konuştuklarını yazmıştır. Zeki, “Belikan’ın Kurmanç olmakla birlikte, şimdi Zazaki konuştuğunu ve aşiretin Muş dolaylarında, daha çok da Bingöl’de yaşadığını” belirtmiştir. Osmanlı belgelerinde Belikânlı (*Belikânlu*) aşiretinin Sivas, Maraş, Rakka, Kars, Çıldır, Erzurum ve Diyarbakir’de yaşadıkları kayıtlıdır. İzady, Alevi olduklarını vurguladığı Belikanların Antep’in güney ve güneydoğusu ile Bingöl’ün kuzeyinde yaşadıklarını, Antep’tekilerin Kurmanci, Bingöl’dekilerin ise Dımılki (*Zazaki*) konuştuklarını belirtir (Oberling 2004; Zeki 1977: 208, 210; Türkay 1979: 57; İzady 2011: 160, 176).

Alevi oldukları belirtilen Belikan aşiretinin Antep’le anılıyor olmasının özel bir önemi vardır. Zira 1948’de Tahran’da Ehl-i Hak mensubu bir arkadaşının Ivanow’a verdiği bir kitapta, 1082 yılı (miladi 1666) referans gösterilerek *Bālīkânī* aşiretinin adı da anılmaktadır. Ivanow, metinde bozuk biçimleriyle kaydedilmiş olan coğrafi isimleri düzeltmek amacıyla yararlandığı Farsların resmî yayını olan *Farhang-i Jughrafiya-y-i İran*’da (c. 4, Azerbaycan), Hoy’da küçük bir Kürt köyü olan *Bālīkân*’ın adının geçtiğini tespit etmiştir ki, geçen yüzyılın hemen başlarında Antepli bir Alevi piri, Amerikalı misyoner Trowbridge’e Dersim’e bağlılıklarını vurgulayıp, Kirind’deki Ehl-i Hak seyyitlerinin kendileri için merkezî pozisyonunu belirtmişti (Ivanow 1953: 172-4, dn. 5; Trowbridge 1909: 345-7).¹ Acaba tespit edilen bu örnek bağlamında, birbirlerine yakın bu iki inanç grubunun buluşmasına Balikan aşireti mi aracılık etmişti ya da bu yalnızca bir tesadüf müydü? Bu, şimdilik kesin olarak bilinmiyor ama konu özel olarak irdelenmeyi kesinlikle hak ediyor. Hele ki, bugünkü İran’ın kuzeybatısına, Azerbaycan’ın ise güneybatısına düşen bir yerde, Arapların Pavlikanlar için kullandıkları ismi çağrıştıran Baylakan (<*Paytakaran*?) adlı bir Ortaçağ kasabası da varken...

Balikanlar, görece geç bir tarihte farklı etnik klan ve aşiretlerin bir araya gelmesiyle oluşan bir tür aşiret konfederasyonu ise çekirdek ünitenin asıl merkezi bu bölge olabilir. Gerçekten,

1 Urmiye Gölü’nün kuzeybatısında bulunan Hoy (*Khoy*), ban Azerbaycan eyaletine bağlıdır.

Balikan ile Baylakan adları arasındaki benzerlik çarpıcıdır. Minorsky'nin, C. Dowsett'in aksine, *P'aytakaran* ile *Baylaqan*'ın filolojik ilişkisini tam olarak ikna edici bulmadığını belirttiği yerde, *Baylaqan*'dan sonra parantez içinde *Bēlākān* diye yazması, ismin kökeni ne olursa olsun, önemlidir (Minorsky 1978: 513).²

Dikkate değer bir başka tarihsel kayıt ise bir aşiret konfederasyonu sayılan Bitlisli Rojikilerin içinde, Şeref Han'ın *Balkan* (yani Balikan), Köhler'in *Baligi*, van Bruinessen'in ise *Baliki* ya da *Bayigi* olarak andığı bir alt-aşiret adının geçiyor olmasıdır (Şeref Han 1990: 418; Köhler 1989: 36; van Bruinessen 2003: 250). Bitlis'in Kafkasya ile El-Cezire bölgesi ve Diyarbekir ovasını doğrudan bağlayan tek geçit olması, yanı sıra aşiretin iskân alanları, Balikilerin ön Kafkasya'dan inmiş olabileceklerini gösterir. Rojiki aşiret konfederasyonu içinde adı geçen Balikilerin ve diğer bazı aşiretlerin buradan aşağıya indiklerine işaret olan bir başka muhtemel kanıt ise Bitlis ve Sasun Kürtlerinin anlatımlarında Gürcü kral David'in adının geçiyor olmasıdır. Konuya ilerleyen sayfalarda değinilecektir.

Belli bir tarihte kuzeydoğudan geldiği anlaşılan Balikan topluluğunun zamanla –olasılıkla benzer isimli– başka etnik aşiret ve klanlarla kaynaşmış oldukları neredeyse kesindir. Bu kaynaşma sadece Pavlikan bölgesi olarak adlandırılan yerle sınırlı olmayıp, olasılıkla ilk önce Kafkasya'da gerçekleşmişti. Öyle ki, Tondrakilerin merkezi sayılan Sasun'daki Tonrak (*Tendürek*) yakınlarında bile, bir Kürt aşiretinin 19. yüzyıla dek “Maniciler” olarak adlandırılmaları, belki de bu tür benzerliklerin, yakınlaşmaların ya da etnik kaynaşmaların sonucunda ortaya çıkmıştı (Moosa 1997: 458). Böylece Balikan adının topluluğun “heterodoks” özelliklerinden ötürü zamanla *Mecusi* gi-

2 Pavlikanlığın köklerinin Kafkasya'da olduğu da ileri sürülmüştür. V. Nersesian'a göre, merkezleri olan Tephrike'in 9. yüzyılda düşüşünden sonra Pavlikanlardan bazıları Arap egemenliğindeki güvenli yerlere göçmüşlerdi. Bir kısım Pavlikan'ın bu bölgeye (*P'aytakaran*) varmasından sonra ise burası Araplarca *Baylakan* olarak anılmıştı (Çoğ 2008: 78; *Baylakan* için bkz. Dadoyan 1997: 37). Sanırım bu doğrultuda, Balikan'ın temel ünitesinin Ermeni Pavlikanlardan geldiği daha bir cesaretle öne sürülebilir. Fakat her şeye rağmen, Pavlikanların bir kısmının 9. yüzyıldan itibaren Dersim'in iç kesimlerine sığınmış oldukları da kestirilebilir.

bi genel bir terime dönüşüp, belli bir bölgede yaygınlaştığı da düşünülebilir. Zira Bizanslı yazarların *Mani*, *Magi* gibi terimleri kullanmadaki dikkatsizlikleri bilinmektedir.³ Yalnızca bu varsayım bile bu ismi taşıyan ve dağılım alanı geniş olan Balikanlar arasında etnik bir homojenlik aramanın nafile bir çaba olacağını gösterir. Dolayısıyla Balikanları Ermeni Pavlikanların bütünsel bir devamı saymak yanlış olur. Fakat her halükârda aşiretin bazı klanlarının ve olasılıkla temel çekirdeğinin Ermeni kökenli olduğu tahmin edilebilir. Sonuçta, isim benzerliği her koşulda tek başına bir anlam ifade etmeyebilirse de, aynı coğrafi alanda benzer isimli toplulukların kaynaşarak bir devamlılığa yol açtıkları da gözlenmiştir. Bunun bir örneği Batı Pontus'ta gerçekleşmiştir. En son 10. yüzyıldaki kaynaklarda adları geçen *Çan* (Tzan) halkı, kendi kimlik özelliklerini yitirerek büyük ölçüde –Rus ve Gürcülerin *Çani* olarak adlandırdıkları– Lazlara asimile olmuşlardır.

Balikan adının geçtiği yerlerden biri Dersim'dir. Dersimli yazarların kaleme aldıkları çalışmalardan tespit edilebildiği kadarıyla, Nuri Dersimi *Balikan*'ı Mazgirt'in Kırmancki konuşan aşiretleri arasında anarken, Erzincan eski valilerinden Ali Kemali ise *Balikan*'ı Mazgirt aşiretleri adı altında Demenan aşiretinin bir kolu (*kabile*) saymıştır (Dersimi 1997: 47; Kalman 1995: 176-7). İzady'nin yazdıkları Dersimi'nin aktarımını doğrular mahiyettedir. Buna göre, aşiretin bir kolu da Dersim ile Bingöl'ün kesiştiği alanlarda meskündür.

Balikan'ın yanı sıra adını daha önce hiç duymadığım Dersimli *Velikan* (Kırmancki *Velkij/Velkız*) aşiretini de burada anmadan geçmeyeceğim. Kurmanci konuşan bu topluluk, Pertek'e bağlı birkaç köyde meskûn olup, asıl köyleri Velikan ise Dersim merkeze yaklaşık 25 km uzaklıktadır (kaynak kişi: B. Bextî). Aşiretin bu köyden önceki tarihi bilinmez. İsim olasılıkla *Belikan*'dan dönüşmüştür. Velikan yaptığı çağrışıma uygun olarak *Veli* adıyla ilişkili olsaydı, topluluğun adının Kürtçe çoğul yapma ekiyle *Veliyan* olması gerekirdi. Öyle ki, Ma-

3 Magiler Zerdüştiler arasında bir din adamları grubu olup, bu isim zamanla genelleştirilerek Zerdüştileri ifade eder olmuştur.

raş'a yakın yerlerde oturan küçük bir Kürt aşiretinin adı Veliyan'dır (Zeki 1977: 210). Veliyan, aynı zamanda Mazgirt'e bağlı bir köyün adıdır (Köylerimiz 1933). Hübschmann'ın bir çalışmasında geçen şu örnek, bu tür dönüşümlerin olabileceğini gösterir: Pehlevce *Andikan* bir isim olarak Ermenilerde aynı biçimde geçiyorken, Farsçada *Andiyan* olarak dönüşüme uğramıştır (Hübschmann 1962: 18). Fakat bu durumda bile Veliyan'ın yine Velikan'dan geliyor olma olasılığı söz konusu olacaktır. Topluluğun "asıl meskeni" olan Velikan köyünün Dersim il merkezine (Cınık bucağı) görece yakın olduğu halde, Kurmanci konuşması ve yörede başlı başına küçük bir aşiret olması dikkat çekicidir.

Nuri Dersimi, Ovacık'ın güney bölgesinin *Belkiş* adıyla anıldığını belirtip, onun Çemişkezek Kürt Beyliği'nin nahiyelerinden *Melkiş*'in adından türemiş olabileceğini yazmakla, ters yönde de olsa bu isimler arasındaki ilişkiyi açığa çıkarmış görünür (Dersimi 1997: 39). Oysa Şeref Han, *Melkiş* adıyla da anılan Çemişkezek Kürt beylerinin (16. yüzyıl) soyunun, kendi iddialarına göre, Abbasi halifelerinin çocuklarından olan *Melkiş* adlı birinden geldiğini yazmıştır. Hanedanın soyu, topluluğun başka bir rivayetine göre, Selçuklulardan Emir Salık bin Ali bin Kasım'ın oğlu Melikşah bin Muhammed'e dayanır. "Bu durumda," diye yazıyor Şeref Han, "Çemişkezek hükümdarlarının bu Melik Şah'ın soyundan gelmiş olmaları ve 'Melik Şah' sözünün Kürt dilinde 'Melkiş' biçiminde değişmiş olması muhtemeldir." (Şeref Han 1990: 188-9)

Şeref Han'ın belirttiğinin aksine, *Melkiş* adının Melik unvanına benzetilme gayretiyle *Belkij*'ten türetilmiş olma olasılığı daha güçlüdür. Dolayısıyla Çemişkezekli aşiret konfederasyonu içinde, Kırmanckide *Belkij/Belkiş* (çoğul *Belkiju/Belkizu*) olarak da ifade edilen Belikan aşiretinin olası varlığı dikkate alınabilir.⁴ *Belkiş*, ismin Kırmancki biçiminden (*Belkij*) ge-

4 Kırmancki -iz, -ij ya da -ız, -ij eki, topluluk adlarının sonuna gelerek özellikle aidiyet belirtirler. Sözelimi, Dersimli aşiretlerden Arililere mensup biri Kırmanckide *Areyiz*, Çarekan'a mensup biri ise *Çarekij/Çarekız* olarak bilinir. *Beliki* ya da *Baliki* (<*Belikan/Balikan*) adı bu biçimiyle daha çok Kurmanciye uygunken, *Belkij* ya da *Belkız* ise Kırmanckide geçen biçimdir. Aşiret adı söz ko-

liyor olup, *Melkiş* biçimi aracılığıyla olası *Velikan*<*Belikan* dönüşümünü de (yani, *m<b* örneğinde olduğu gibi *v<b*) hatırlatır. Bu noktada, aralarından bazılarının benzer bir dönüşüme konu olup olmadığını kesin olarak bilemediğim fakat yine aynı coğrafi alan üzerinde (Erzincan, Muş, Elaziz) kendisini gösteren *Melikan* (<*Melik-an*?) adlı köylerin mevcudiyeti de dikkate değerdir (*Köylerimiz* 1933).⁵

1933'te Kulp'a bağlı olan bir köyün adı *Velikân* iken, aynı tarihte Adıyaman ve Sasun'a bağlı köyler arasında *Belikân* adı geçmektedir. Olası bir onomastik ilişki babında, listeye eklenebilecek diğer bir köy adı ise *Balikân*'dır. O da belirtilen tarihte Bitlis, Beşiri ve Hozat'a bağlı bir köy adı olarak geçer. Baskil, Bitlis, Diyarbekir ve Cizre'ye bağlı *Bilikân* ile Diyadin'e bağlı *Bilikâni Sûflâ* ile *Bilikâni Ülya* adlı köyler de bu listeye eklenebilirler (*Köylerimiz*, 1933). Böylece yazılı kaynakların bazılarında Sasun, diğerlerinde ise Dersim'de yaşadıkları belirtilen "Balaki aşireti"nin adı, burada kaydedilen köy adlarının hiç değilse bir kısmıyla ilişkilidir. Bu bakımdan, Abdullah Varlı'nın Türkçede *Bilikan* olarak geçen Sasun'a bağlı *Belikan*'ın Kürt ve Ermeni köyü olduğunu kaydetmiş olması önemlidir (Mayévsrij 1997: 331). Ermeni Mamikonların da Muş ve doğusunda ikamet eder gösterildikleri halde, modern zamanlarda *Mameki* adı vesilesiyle Dersim'le ilişkilendirilmeleri, olası bir göçü ya da aşiretin dağılım alanının genişliğini düşündürür. Taylor'un raporunda, Beyazıt Mutasarrıflığı alanında ikamet eden aşiretlerden Mamakanlıların yanı sıra Demenanlı ve Haydaranlı aşiret adlarının da geçiyor olması buna işarettir. Ermeni rivayetlerine göre, Muş'un kuruluşu dahi, Mamikonların atası sayılan Muşeg Mamikon'a atfedilmiş ve isim Muşeg'e dayandırılmıştır (Şimşir 1986: 81; Darkot 1971: 745; Kramers ty: 666).⁶

nusu olduğunda ise çoğul yapan -u son eki devreye girer. Böylece, *Melkiş* adı muhtemelen doğrudan *Belkiju/Belkızı* isminden bozularak gelmiştir.

- 5 Ortak bir isim olması itibariyle *Melikan* olarak ün yapmış Hasankeyf hükümdarları hakkında bkz. Şeref Han 1990: 173-187.
- 6 Şeref Han, Muş adı hakkındaki Ermeni rivayetini biliyor olmalıdır. Zira onun Ermenicede "duman" anlamına geldiğini yazmıştır ki, eski Ermeni tanrıçası Astgik ile ilgili bir inançtan ötürü, onun "sis" (mıuşuş) sözcüğünden geldiği de

19. yüzyıl ortalarında Muş sancağındaki Kürt aşiretleri arasında “Belki” (Belikan) adlı bir aşiretin adı da geçer (Celil 1992: 24-5). Osmanlı Muş mebusu Keğam Der Garabedyan *Toprak Sorunu* adlı eserinde ise “Balaklılar”ı, yani Balikan aşiretini Muş’un “kafir ırkları” arasında saymıştır. Der Garabedyan’a göre, onlar İslâm’ı seçmiş olan Ermeni bir ailenin devamıdır ve yaklaşık 2.000 silahlı adamları vardır. *Azadamard* adlı derginin 22 Şubat-7 Mart 1911 tarihli sayısında ise “Balaklılar”ın Ermenice ve Arapça dışında herhangi bir dil bilmedikleri, eşit olarak bu iki dili kullandıkları ve Hristiyan inançlara sahip oldukları belirtilmiştir (Şahbazyan 2005: 123-4).

Görüldüğü üzere literatürde aşiretin adı Balikan ve Baliki olarak iki farklı biçimde anılmıştır. Fakat en başında söylemeliyim ki, bu farklılık bir çelişki olmayıp, sadece aşiretin adının Kürtçedeki farklı bir biçimine tekabül eder. Çünkü *Baliki/Beliki* (“*Balaki*”) Balikan’ın, *Mamekî* Mamekan’ın Kürtçede aidiyet ifade eden biçimleri olup Sipikan-Sipki, Şemsikan-Şemsiki, Modikan/Motikan-Modiki/Modeki/Motki, Alikan-Aliki örneklerinde görüldüğü üzere Kürtçede topluluk adlarını bu şekilde ifade etmek yaygındır ve aidiyeti belirtirler (bkz. Sykes 1908: 462, 465, 476). Fakat Nişanyan, Dersim’deki Velikan köyünün adının Kürtçede “veliler” anlamına geldiğini (*Welikān*), Diyarbakır Eğil’e bağlı yatır köy *Şaveliyan*’ın ise Kürtçe *Şawikî* (Şah Veliler) olduğunu belirtir (www.nisanyanmap.com). Alikan’ın Ali adını çağrıştırmasına benzer olarak, Velikan’ın da Veli’yle ilişkili olabileceği kuşkusuz düşünülebilir. Çünkü Kürtçede *Memik-an* benzeri türetimler vardır. Nitekim küçük bir bölümü Erzincan’da, daha büyük bir bölümü ise Maraş’ta yaşayan Sine-milli aşiretinin kollarından biri olan “Memikan”ın adı böyle bir dönüşüme bağlanmıştır (Karakaya-Stump 2006). Kürtler arasında, özellikle de Dersim’de isimlere sevecenlik katan Kürtçe küçültme eklerinden biri olan *-ik* ya da *-ık*’ın kullanılması suretiyle, bazı isimlerin farklı formlarına rastlanmaktadır. Böylece,

rivayet edilmiştir. Muş adını nadiren Süryanice “suyu bol” anlamına gelen *Mu-şa* sözcüğüne bağlayan modern bazı araştırmacılar da vardır. (Şerephan 1990: 405-6; Seropyan 2003: 103; Süryanice iddiası için bkz. Bayrak 1982: 474)

Memed ve Ali adlarından türetilmiş olan *Memik* ve *Alık*'ta olduğu üzere, *Veli* adının da böyle bir türetime konu olmuşluğu (*Velik*) ihtimal dışı değildir. Ancak bu durumda, aşiretin adının *Velıyan* değil de, *Velikan* olması gerekir.⁷ Ayrıca eski adının *Velıyan* olduğunu varsaysak bile, onu *Belikan*'dan ayrı olarak aşiretin çeşitli kollarının göç güzergâhlarıyla meskün oldukları alanlar üzerinden izleyip doğrulamak gerekir. Bununla birlikte, *Velikan* (<*Belikan*) dışında doğrudan *Veli* adıyla ilişkili olan olası küçük bazı klanların (*Velıyan* ve/veya *Velikan*) *Velikan*'la kaynaşmış olabilecekleri de olanaksız değildir.

Mevcut verilere göre, *Velikan*'ın etimolojik olarak *Belikan*'dan geliyor oluşu daha makul görünür. Fakat tarihsel olarak, bir aşiret ya da aşiret konfederasyonunun politik çeperlerine dahil olan farklı etnik klanların, zamanla kendilerini egemenlik alanlarına dahil oldukları aşiret kimliği üzerinden tanımlamaları olgusunun, *Velikan*-*Belikan* (*Balikan*) örneğinde nasıl, ne ölçüde ve ne zaman gerçekleştiği konusunda kesin bazı verilerden yoksunuz.⁸ Yine de bu aşiretin böyle bir süreçten geçtiği anlaşılmaktadır. Fakat modern tarihyazıcılığı bu olguyu problematize etmiştir. Bu ise farklı bölgelerde yaşayan *Balikan*/*Belikan* ya da onunla ilişkili olduğu düşünülen *Velikan* topluluklarının tamamının Ermeni (*Pavlikan*) asıllı var sayılmasıdır. Oysa çoğunluğu Ermenilerden oluşan *Pavlikan*ların bile farklı etnik unsurları içerdikleri bilinir (*Pavlikan*ların Ermeni olmayan bazı liderleri için bkz. Özışık 2007: 44-5). Ortak bir köke sahip sözcükler (*Mamikon*-*Mamekan*) olmaları durumunda bile, aynı şey Kürt *Mamekan*lar için de geçerlidir. Aşiretlerin, özellikle de daha geniş çaplı olan aşiret konfederasyonlarının etnik kimlikleriyle ilgili bu tespit, bize bu gibi genel topluluk adlarının total tarih tezlerine kurban edilmemesi gerektiğini

7 Kimi isimlerde geçen *i* fonemi Kürtçede *i* ya da ona yakın bir sesle telaffuz edilir. Bu ise metinlerde *Velikan* (<*Belikan*) olarak geçen isimle *Velikan*'m (<*Veli*) özdeşliğini ortaya koyar ki, meselenin bir kördüğüm halini almasına yol açan noktalardan biri de budur.

8 Küçük bir aşiret, aynı etnik köklere sahip en az iki klandan da oluşmuş olabilir. İzady'nin *Belikan*ları bir konfederasyon olarak nitelemesi olası farklı etnik unsurların varlığı bakımından önemlidir (İzady 2011: 160).

öğretir. 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında, Batılı bazı araştırmacılarla Hristiyan misyonerlerin Aleviliği Hristiyanlığın adeta bir türevi olarak lanse eden görüşlerine paralel olarak Dersimli Alevi Kürtlerin, Ermeni kökenli olduklarına göndermeler yapmaları bu yanıyla manidardır. Böylece Dersimli Alevi Kürtler, 19. yüzyılın sonlarından itibaren özellikle kimi misyoner ve diplomatlar tarafından, *dinsel* bakımdan Hristiyanlığa, *etnik* olarak ise Ermenilere bağlanarak tek taraflı portrelendirilmeye çalışılmıştır. Bu görüşün izleri hâlâ zihinleri meşgul etmektedir. Öyle ki, Matti Moosa gibi yakın tarihli araştırmalara imza atan araştırmacılar bile bu görüşün ısrarlı tekrarlayıcıları olmuşlardır. Alevi Kürtlerin aslen Ermeni olup, zamanla kültürlerini “unuttukları” şeklindeki –Türk tarih tezlerini hatırlatan (“dağ Türkleri” yerine “dağ Ermenileri”)– 19. yüzyıla ait bazı görüşlere binaen özellikle ve tekrar vurgulamalıyım ki, Velikan ile Belikan arasındaki makul görünen olası ilişkiyi, bu gibi genellemeci tarih tezlerine havale etmemek gerekir.

Algısal odaklanmadan ötürü, bir zihin donması yaratabilecek bu gibi olası isim dönüşümleri ya da benzerliklerinden hareketle, Dersim Aleviliğini Pavlikan inançlarının bir devamı olarak görmek, tarihi basitleştirmek olduğu kadar kültürel bir körleşme olacaktır. Şu kadarını söyleyebilirim, bugün ancak Dersim’de Pavlikanların bazı kültürel izlerine rastlanacağı teorik olarak öngörülebilir. Çünkü merkezleri Tephrike (Divriği) olarak bilinse de daha geniş bir bölgede –kısmen Batı Dersim de buna dahil olmuş olabilir– ve özellikle dağlık alanlarda yaşadıkları bilinir. Tarihsel kayıtlarda meskûn oldukları yerler arasında Dersim’in açıkça anılmayışı, yörenin yazılı tarih dışında kalmasıyla ilgili olmalıdır. Kimi çalışmalarda, Pavlikanların “Malatya’dan Sivas’a kadar yayılan bölgede dağlarda çobanlıkla” geçindiklerinin belirtilmiş olması bu bakımdan önemlidir (Kafesoğlu 1953: 69). Daha geniş bir coğrafi hat çizilecek olursa, kuzeyde Mananaği (*Mananalis*) ile güneyde Dicle, batıda Sivas ve Malatya ile doğuda Malazgirt ve Van Gölü civarı arasındaki alanda Pavlikanlar, Borboritler, M zgheneanlar, Tondrakiler ve Arewordikler gibi farklı inanç

gruplarından Ermenilerin yaşamış olduğu bilinmektedir (Dadayan 1997: 7). Bu nedenle Batı Dersim’de bir dağ ve bir köy adı olarak geçen Balikan’ın Pavlikan adından miras kalmış olabileceği bir olasılık olarak dikkate alınabilir. Dersim’de bir aşiret adının dağa verilmesi pek yaygın bir durum değildir. Balikan aşiretinin yaşadıkları alan ise hiç değilse son iki yüzyıl içinde Hozat yerine Mazgirt olarak gösterilir. Bu da ismin daha eski bir geçmişi olabileceğini düşündürür. Bununla birlikte görece daha uzak bir geçmişte, Melkişiler olarak da bilinen Çemişkezek Kürt beyliğinin (16. yüzyıl) nahiyelerinden biri olduğu belirtilen Melkiş’in, adını Ovacık’ın güney bölgesi olan Belkiş’tan almış olması, Balikan aşiretinin Dersim içinde de yer değiştirmiş olabileceğine işarettir (*Melkiş<Belkiş<Belkiş*). Bu da Dersim’deki söz konusu yer adlarının doğrudan Pavlikan adından geliyor olma olasılığını kısmen zayıflatır. Fakat yöredeki ilgili yer adlarında Balikan aşiretinin rolü kesinleştirilse bile, aşiretin Dersim’deki ve Dersim öncesi tarihindeki olası etnik kaynaşma süreçleri düşünüldüğünde, mesele daha da girift bir hal alır. Ayrıca aşiretin yöredeki tahmini ilk alanlarına yerleşmesinden önce hiç değilse Balikan Dağı’nın Pavlikanlarla ilişkili olarak benzer bir isimle anılıp anılmadığı da aydınlatılması gereken alt bir mesele olarak karşımıza çıkar. Bu tabloya rağmen, kişisel görüşüm bu yer adında bir devamlılık olduğu yönündedir.

Söz konusu yer adlarının tarihsel kökeni ne olursa olsun *Balikan-Pavlikan* örneğinden ya da her iki topluluk arasındaki başka bazı ortak ya da benzer kültürel öğelerden hareketle, Dersim Aleviliğini Pavlikan inançlarının bir devamı saymak hiç kuşkusuz tarihsel indirgemecilikten öte bir şey olmayacaktır. Dersim Alevi Kürt kültüründe Ermenilere ait dilsel ya da dinsel unsurlar bile tek başına Pavlikanlardan kalma değildir. Her şeyden önce Pavlikanlar, tartışmalı olduğu halde literatürde hâlâ baskın olan görüşe göre, Maniheizt yolun takipçileri sayılırlar (farklı görüşler için bkz. Özışık 2007; Çoğ 2008). Dersimli Raa Haqi/Riya Heqi topluluğu ise Maniheizmden mülhem bazı inançlar bir yana tarihsel olarak daha çok Zerdüsti-

lik ve Mazdekçiliğin mirasçılarıdır. ⁹ Dahası Dersim Aleviliğinde tespit edilen Maniheist unsurların Pavlikanların bir mirası olup olmadığı da pekâlâ tartışılabilir. Tenasüh (*reenkarnasyon*) bunlardan biri olup daha çok Maniheizmin bir etkisi sayılır. Ancak onu doğrudan bir Pavlikan unsuru saymak aceleci olduğu kadar yanlış da olacaktır. Çünkü tenasühe İranî pek çok toplulukta rastlanıyor olup, başta Ebu Müslim ve Babek gibi halk hareketlerinin liderleri bile bu tür inançlara konu olmuşlardı (Barthold 1945: 40; Turan 1970: 173). Bir başka deyişle, onların ilahî varlığın tezahürleri oldukları ve ölmedikleri, Duzgı/Duzgın (Türkçe *Düzgün Baba*) ve Mızur/Muzur (Türkçe *Munzur*) hakkındaki söylencelerde olduğu gibi, yalnızca sırta kadem bastıklarına inanılmıştı. Dolayısıyla kültürel olarak daha çok İranî bir din olan Maniheizmin, geçmişte hiç değilse bazı Kürt aşiretlerini etkilememiş olması beklenir.

Ocak'ın konuyla ilgili bir değerlendirmesinde, tenasühün Mezopotamya ve İran'da, özellikle Maniheizmin egemen oldu-

9 Seyfi Cengiz, "başka her şey bir yana," diyor, "Dersim tarihinin Pavlaki sayfası bile, Dersim'de Maniciliğin de varlığına işaret eder." N. Adontz ise "Dersim Kızıllarının inanç sistemini, dış yüzeyi İslamla cıvalanmış Hristiyan ve Maniheist doktrinlerin bir karışımı" olarak betimlemiştir (Cengiz 2010; Arakelova 1999-2000: 398). Aslında mevcut Alevilik çalışmaları genel hatlarıyla Aleviliğin topluluk içi unsurları yadsınarak kaleme alınmıştır. Din adamları ile halk tabakası arasındaki inanç çeşitlemeleri teorik olarak kristalize edilmediğinden, genelleştirilmiş inançlar üzerinden topluluğa çeşitli kültürel elbiseler giydirilmekte, buna uygun geçmişler aranmaktadır. Oysa dinin toplumsal sınıflar arasındaki algılanış ve yaşanış biçimi arasındaki fark ihmal edilecek türden değildir (Xızır örneği bağlamında bkz. Aksoy 2015b). Benzer olarak, Dersim Aleviliği açısından aşiretler arası kısmi bazı inanç çeşitliliği ile olası dindarlık eğilim farklılığı da üzerinden atlanmaması gereken önemli bir konudur. Yüz yıldan biraz fazla bir zaman önce Mark Sykes, Kureş, Balaban ve Şadi aşiretlerinin "Şii ya da Panteist" olduğunu yazmış, Koçgiri aşiretini ise "gelişmiş Panteistler" olarak nitelemişti (van Bruinessen 2000: 91, dn. 13). Yıllar önce bir yakınımın Xızır hakkında söyledikleri, Şadi aşireti içindeki panteist eğilimi doğrulamaktaydı. Bu aşiretin yöreye Maniheist bazı inanç unsurlarını taşımış olduğu da anlaşılmaktadır. Tarihsel iz sürebilme bakımından, aşiretlere özgü dilsel bazı unsurlar önemli olsa da, aşiret olgusunun Dersim'de eskisi gibi kendisini belirgin bir biçimde sunmamasından kaynaklı önemli bir zorlukla karşı karşıyayız. Ender örneklerden biri olarak, Soane'nin Şadi Kürtçesi üzerine yapmış olduğu bir araştırmada, çeşitli biçimlerde kullanılan "gelmek" fiilinin bir örneği ile Kermansah Kürtçesi arasında tespit edilen paralellik dikkat çekicidir (Soane 1909: 909).

ğu bölgelerde eski İran kültürünün etkisiyle teşekkül eden bazı “aşırı dinsel gruplar”da görüldüğünü belirtmiş olması önemlidir.¹⁰ Aynı şekilde o, Abbasiler döneminde İran ve Maverâünnehir’de (*Transoxiana*) ortaya çıkan ve hulûl (*avatar*) inancına sahip olan bazı “aşırı Şii” grupların Zerdüştilik kaynaklı olduklarını belirtir (Ocak 2002: 196-7, 201). Şu kadarını söylemek gerekir ki, Pavlikanların temelde Maniheist olup olmadıkları tartışması bir yana, onların olası Maniheist inanç unsurlarına sahip oldukları pek tabii görülmelidir. Topluluğun asıl membası olarak gösterilen Samsat, askerî ve ticari bir geçiş noktası olarak Antakya ile daimi bir bağlantı içindeydi. Antakya ise bir nevi Asya ve Balkanlara açılan bir kapıydı ve Maniheizm, Küçük Asya ile Ege sahillerine buradan ulaşmış olmalıydı. Ayrıca Edessa (*Urfa*) gibi yukarı Mezopotamya’nın Roma egemenliğindeki kentlerinin Maniheizmin erken merkezleri olduğunda da kuşku yoktur. Gordlevski’nin ifadesiyle, katı dinsel öğretilerden sapmış Müslümanlar, Mithraistler, “tanrıların yüce annesi”ne tapınma temsilcileri, burada (*Samsat*’ta) Mezopotamya’dan, İran’dan, Hindistan’dan gelen yolların bu kavşağında yüz yüze geliyorlardı (Lieu 1994: 38, 105; Özışık 2007: 66; Gordlevski 1988: 177).

Bununla birlikte Dersim’de Maniheizm kaynaklı olmaları olası olan inançları doğrudan Ermeni Pavlikanlara bağlamak makul değildir. Bir kez daha belirmeliyim ki, onlar Kürt aşiretlerinin dünyasına henüz İran ve çevresindeki bölgelerdekilerden nüfuz etmişlerdi. Kaldı ki, bu tür inançlar pek çok kez çeşitli kaynakların bir potada buluşmasıyla şekillenmiş görünürler. Bu nedenle genellemeci basitlemeler mümkün olduğunca bir yana bırakılarak, çeşitli inançlar gerekirse ayrı ayrı fakat inanç grubu aidiyeti gözetilerek irdelenmelidir. Çünkü dinsel “senkretizm” aynı zamanda tek tek inançlar için de söz konusu olabilir ve bu durumda tek bir kaynak yerine pek çok kez birden fazla kaynağın varlığı esastır. Pozitivist tarih anlayışlarının putlaştırdığı *tek merkezli* –örneğin, coğrafi olarak tek başına Deylem

10 Ocak, Küçük Asya’daki bugünkü tenasüh inancının ise Türklerin buraya yerleşmeleriyle birlikte geldiğini öne sürmüştür (Ocak 2002: 192).

ya da Horasan kökenli olmayı esas alan anlayışlar gibi— açıklamalardan özellikle kaçınmak gerekir. Kültür tarihinin inançlarla ilgili boyutuna tek bir kültürel kaynaktan ziyade, *çoğunlukla* çeşitli kaynakların beslediği bir alan olarak bakılması daha doğru bir yaklaşımdır. Dolayısıyla Dersim Aleviliğinde ola ki ileride çok açık bir biçimde bazı Pavlikan inançları tespit edilse bile bu, Dersim'deki bütün Alevi kültürünü yalnızca bu kaynağa havale ederek açıklamayı da gerektirmez. N. Adontz gibi aksi görüşte olanlar olsa da M.F. Grenard henüz 1904'te şöyle yazıyordu: “Önyargılı bir görüşle, Kızılbaşlar'ın Maniheist oldukları düşüncesinden dolayı, bu konuda Kızılbaşlarla çok kez konuştuğum halde, bunu ispatlayabilecek bir bilgi alamadım.” (Grenard 1997: 329) Yakın tarihli bir makalesinde, Pavlikanların kilisenin siyasi otoritesine ve manastırlardaki aşırı zühd ve inziva temelli yaşam biçimine karşı çıkmalarının, Maniheizmin bir uzantısı olarak yorumlandığına değinen Çoğ ise “Tunceli, Erzincan ve Tokat havalisi”ndeki Alevi gruplarla ilgili alan araştırmalarında doğrudan Pavlikan bağlantısına rastlanmadığını belirtmektedir (Çoğ 2008: 77, 86).

Mesele bir de her iki topluluk arasında olası bazı mitolojik, teolojik ya da ritüelistik benzer ya da ortak öğeler aracılığıyla tarihin topyekûn teslim alınmaya kalkışılmasıdır. Bugünkü popüler tarih çalışmalarının ana hatları hatırlandığında bu tehlikenin küçümsenmemesi gerektiği anlaşılmaktadır. Çünkü bu tarz tarih çalışmaları, okuyucuya daha çok mukayeseci bazı yaklaşımlara endeksli basit bir kurgusal tarih sunarlar. Oysa genel olarak Alevilik, İslâm'dan teolojik ve ritüelistik farklı köklere sahip olsa bile tarihsel olarak nihai şekillenmesini İslâm içinde bulmuştur (Gezik 2003: 17).¹¹ Nikitin'in, dervişli-

11 Yalnızca içinde şekillendiği dinsel alanı ve tarihsel bünyeyi esas alıp, Aleviliği bu kez doğrudan (*İslâmî*) bir *mezhep* saymak da kritik bir yaklaşım olacaktır. Zira aynı anlayış doğrultusunda bugünkü Hristiyanlığı da bir Yahudi mezhebi saymak gerekir. O halde içinde şekillendiği *tarihsel* bünye kadar, Aleviliğin *ideolojik* (teoloji ve mitoloji), *pratik* [ibadet (yeri) ve ritüel], *sosyal* (din adamları ve örgütlenme biçimleri) ve *tarihsel* olarak edindiği kendine özgü biçim yadsınamaz. Bu esaslı fark, Yahudilikle Hristiyanlık arasındaki farktan daha az değildir. Bu nedenle, hakkında yapılan güncel tartışmaya gönderme yaparak diyebilirim ki, Alevilik bir *mezhep* olmamakla birlikte, hem İslâm'ın içinde

ğin kaynağını Hristiyanlığa götürme eğilimindeki Whinfield'i eleştirirken söylediği gibi, sorun çeşitli dinlerde görülen benzer kavramların ya da inanç öğelerinin köklerini arama sorunu değildir; aksine, kendilerini somut biçimlerde donatmış olan yer ve zaman unsurlarıyla belirlenmiş dinsel hareketler arasındaki akrabalık bağlarını araştırmaktır. Böyle bir kabulde, aynı teolojik aileye mensup oldukları düşünülen Alevi, Ehl-i Hak ve Bektaşî toplulukların dahi, farklı tarihsel serüvenleri ya da kökenleri olduğu gerçeği de unutulmamalıdır (Nikitin 1986: 411; van Bruinessen 2000: 171). Dolayısıyla Dersim Aleviliğinde ola ki ileride tespit edilebilecek bazı Pavlikan inanç kalıntıları bile Dersim Aleviliğini tek başına Pavlikanlığa bağlama ve onun bir devamı olarak gösterme çabalarını anlamlı kılmayacaktır.

Bu perspektif doğrultusunda, Dersim'de bir başka olası Maniheist unsura, bir kişi adı olan *İnci* ve aynı anlama gelen Arapça *Duriye*'ye geçebilirim. Her iki isim yörede bir kadın adı olarak daha çok Mazgirt ve çevresinde kullanılmaktadır. İncinin Ezidi ve Ehl-i Hak yaratılış inançlarında önemli bir yeri vardır. Ehl-i Hak inançlarına göre, yaratıcı başlangıçta kendi saf nurundan kandil biçiminde bir inci yaratmıştır. Ezidilerde de bu inanç unsuruna rastlanır. O, Ezidilerde ayrıca Melek Tawus'un simgesi sayılır ki, bunun Maniheist bir kalıntı olduğu iddia edilmiştir (Aksoy 2006: 133-4; *Ehl-i Haklar* için bkz. Ivanow 1953: 42). *İnci* adının Erivan, Ani civarından Dersim'e göç eden Şadi aşiretince getirilmiş olması bir olasılık olarak dikkate alınabilir.¹² Öyleyse, muhtemelen inancın kendisinin değil de is-

hem dışındadır. İçindedir; çünkü yer yer sembolik düzeyde de olsa temel bazı referansları (*Ali, Kerbela, Hüseyin, Ehl-i Beyt, imam, seyitlik* vb.) İslâmî dünyaya aittir ki, onların her biri ayrıca İslâmî olmayan kültürlerce biçimlenmiştir. Dışındadır; çünkü buna rağmen ideolojik, pratik ve sosyal örgütlülük bakımından ondan oldukça farklıdır. Fakat bunun bütün Alevi topluluklara teşmil edilip edilemeyeceği ise ayrı bir sorundur.

- 12 Maniheist Misyoner Gabryab hakkındaki bazı anlatılar Revan'da geçer. Lieu, Revan'ın Erivan olup olmadığını sormaktadır (Lieu 1994: 26, 31). Eski Ermeni yazarlarda geçen *Ruan* adının Erivan değil de, Deylem'in güneyinde ve Rey'in kuzeyinde yer alan ve Medya'nın on eyaletinden biri olan *Ruyan* olduğu belirtilse de, Erivan eski dönemlerden beri Maniheist misyonerlerin etkinlik alanlarından biri olmalıydı. Kettenhofen, Werner Sundermann'ın Soğdca olan Maniheist metinlerde geçen *ry 'n* (Revân) adını modern Erivan şehriyle bir tu-

min kaynağında Şadililerin zaman zaman ittifak kurduğu bazı Türkmen aşiretlerini aramak makul olabilir. Dolayısıyla Maniheizt inançlarla ilişkili olduğu açık olan bu ismin de (*İnci*) doğrudan Pavlikanlara bağlanması zordur.

Daha da önemlisi, dünyevi serveti yadsımaları, halkları eşit kabul etmeleri, toplumsal ayrıcalıkların kaldırılmasını talep etmeleri gibi aralarında ortak ya da benzer sayılabilecek bazı dinsel inanç ve toplumsal tutumların yanı sıra ciddi bir ayrım çizgisi olabilecek farklılıklar da mevcuttur. Sözgelimi, azizleri reddedişleri Pavlikanlar ile Dersim Alevileri arasına derin bir uçurum yerleştirir (*Pavlikanlar* için bkz. Çoğ 2008: 80; Özışık 2007: 5, 114; Seidler 1980: 79). Çünkü Dersim dağları, üzerinde yaşayan Alevi Kürt aşiretlerinin neredeyse her birine bir evliya –diğer bir ifadeyle bir “aziz”– sunacak kadar cömert davranmıştır. Evliya kültürünün Riya Heqi/Raa Haqi inanç sisteminin bir nevi temel iskeletini oluşturmasının da ötesinde, seyitlerin bu dindeki merkezî konumları da bu farklılığın bir parçasıdır. Pavlikanların yönetici eliti içinde ise daha çok (*Bizanslı*) asker ve sivil memurlar bulunurdu ki, bu da onların Dersimli Alevi Kürtlerle olan önemli farklılıklarından biri olarak karşımıza çıkar.

Yalnızca Dersimli Alevi Kürtler değil, Ehl-i Haklar ve Ezidiler de konuyla ilgilenen ilk dönem bazı araştırmacılarca daha çok “heterodoks” Hristiyan Ermeni toplulukların bir devamı olarak sunulmaya çalışılmıştır. Ezidiler, Çamiçyan ve Aboviyan gibi eski bazı Ermeni araştırmacılarca Ermeni kilisesinden bir zamanlar ayrılmış bulunan ‘sapkınlar’ olarak görülmüşlerdi. Fakat Nikitin’in işaret ettiği üzere, bunun tersi de mümkündür. Yani, Kürt Ezidiliğiyle ya da ona benzer bir pagan halk dininin etkisi altında kalmış Ermeni kilisesine bağlı bu tür toplulukların filizlenmiş olduğu da düşünülebilir (Nikitin 1986: 404).

tan görüşünün büyük bir olasılıkla doğru görüldüğünü ve Mani'nin çağdaş genç Mar Gabryab'ın Maniheizt inançları Ermenistan'a taşıdığını belirtir (Balla: 311-2; Kettenhofen 1998). Benzer biçimde Erzincan da ticari yolların geçtiği önemli merkezlerden biri olarak, bir dönem Maniheizt misyonerlerin uğrak yerlerinden biri olmuş görünmektedir. Çünkü Maniheizt misyoner grupları arasında tacirler de vardı.

Tarih çoğunlukla tarihin derinliklerinden bize geçmişî sunanların sunma biçimleri üzerinden şekillenir. Geçmişte yazılı tarihe müdahale şansı olmamış, onun içinde dahi gölge varlıklar olarak yer almış bazı topluluklar, muğlak bazı kategorilere hapsolmaktan kurtulamamış olduklarından, eski tarihte Kürt aşiretleri arasında farklı bazı inanç gruplarının varlığına dair pek fazla bir bilgiye sahip değiliz. Bunun doğrudan bir sonucu olarak, “heterodoks” olarak nitelenen Kürt inanç gruplarının tarihi daha çok Ermeni heterodoksisıyla açıklanır hale gelmiştir. Dahası Kürt Aleviliği, Ezidilik, Ehl-i Hak gibi farklı inanç sistemleri, farklı tarihsel dayanakları ve karşılıklı etkileri bir yana bırakılarak, birebir Ermeni heterodoksisinin türevleri olarak sunulmuşlardır.

Bu tespit, daha önceki bir çalışmamda dil bazında işaret ettiğim bir olgu için de kısmen geçerli: Tarihin uzunca bir döneminde çeşitli devletlerin yazılı dili olarak kayıt altına alınmış bir dil olan Farsça, bugünkü araştırmalarda kendiliğinden karşımıza bir referans dil olarak çıkmakta. Misal olarak Dersim’deki kişi adları hakkında yaptığım araştırmada pek çok isim bağlamında zorunlu olarak Farsça bazı sözcüklere atıfta bulunmuş, sonuç bölümünde ise bu atıfların Farsçanın her koşulunda mutlak kaynak olduğu anlamına gelmediğini vurgulamıştım (Aksoy 2009: 270-1). Aynı şekilde yazılı tarihte kayıt altına alınmış farklı bazı Ermeni inanç gruplarını mutlaklaştırmak, Kürtlerin dinsel kültür bagajının boş olduğu şeklindeki gerçek dışı bir düşüncüyü dolaylı olarak kabul etmek demektir. Oysa genellikle görüldüğü üzere, burada da bir ampirizm görüntüsü içinde spekülatif bir alana dönüştürülmüş bir tarihle karşı karşıyayız. Kaldı ki, ampirizm –burada belge, kayıt– adına, Müslüman olmayan Kürtler arasında, bugüne dek Ezidiliğin dışında, az ya da çok Ezidilikle “soydaş” bir paganizmin kalıntıları olan çeşitli dinsel inançların varlığı belirtilebilir (Nikitin 1986: 411). Sözelimi, Daniel’in Süryani Mikail (12. yüzyıl) ile Bar Hebraeus’a (13. yüzyıl) gönderme yaparak dikkat çektiği “Kürt grubu” anılabilir. Çünkü bu topluluğun (*Kürdānāyē*) inançlarının, Zerdüşti, İsevi ve İslâmî unsurların bir kombinasyonu ol-

duğu vurgulanmıştır (Daniel 1993: 230). Daha erken tarihli bu gibi Kürt topluluklarına rastlamak mümkündür. Ebu Müslim gibi “İslâm heterodoksisi”nin tarihsel ya da mitolojik bazı referanslarının, eski tarihte Kürt orijinli olarak nitelenmiş olmalarının kaynağında, belki de modern tarihçilerin göz ardı ettiği bu gerçeklik yatmaktadır.¹³

Alışlageldiği haliyle her ne kadar göçebelik ve “heterodoksi” arasında her koşulda birebir bir ilişki bulunmuyorsa da, göçebe olan dağlı aşiretlerin çoğunlukla yerleşik topluluklardan farklı dinsel formlara sahip oldukları bilindiğinden, aynı durum çok özel koşullar söz konusu değilse, dağlı Kürt aşiretleri için de geçerli olacaktır.¹⁴ Yani, yarı göçebe Kürt aşiretleri arasında öteden beri çeşitli dinlerin “heterodoks” formlarının var olduğunu tahmin etmek zor olmasa gerektir. Bu nedenle, Der-sim Aleviliğinin Ermeni ya da heterodoks Hristiyan merkezli

13 Lassner, Ebu Müslim'in etnik kökenleri arasında en kısa ve en problematik açıklamanın, onu Kürt olarak tasvir eden Ebu Dulama'ya (*Abu Dulama*) ait olup, bunun tarihsel olmaktan çok edebî olduğunu söyler. Kanımca sorun –Ebu Müslim Kürt kökenli olsun ya da olmasın–, aynı zamanda dönemin Kürt aşiretleri arasında genel bir Kürt imajına dönüşmüş yaygın bir “heterodoksi”nin olup olmadığı ve Ebu Dulama'nın aklında nasıl bir Kürt profilinin olduğudur. Mesele bir de Kürt adının eski tarihlerde daha çok çoban ya da göçebe anlamında kullanılmış olmasıdır. Frye'in yazdığına göre, Ebu Müslim'in takipçileri temel olarak Müslümanlar değil de, Mazdekiler olduğu halde, Müslümanlar da dahil çeşitli “heretik” topluluklar muhtemelen onun takipçileriydiler. Katlinin özellikle onun ulûhiyetine inanan Zerdüştiler arasında önemli izler bıraktığı bilinir. Ölümünün akabinde Zerdüşti önder *Sunpad* (ya da *Sinbad*) büyük bir ayaklanma örgütlemişti. Sonuçta Emevi İslâmı'nın ezdiği, ondan memnun olmayan çeşitli toplulukların Ebu Müslim liderliği altında bir araya gelmeleri, bu grupların sahip oldukları farklı inançların da buluşup kaynaşmasına zemin hazırlamıştır. Frye bu hareketin İslâmî ve Zerdüşti inançların senkretik bir biçimi sayılabileceğini öne sürmüştür (Lassner 1986; Frye 2000: 128-9; *Ebu Dulama*'nın ilgili beyiti için bkz. Zeki 1977: 65; Barthold 1945: 40). Senkretik görülen bu inançlar arasında, tabii ki Zerdüşti unsurların önemli bir payı vardı. Bunların en belirgin olanı Mehdi tasavvuruydu (*Mehdi* kavramı hakkındaki fikirler için bkz. Hakyemez 2004: 130-1; Van Vloten 1986: 66-8).

14 Göçbelerin din ve “ideolojisi” hakkında bu gibi genellemelerin ampirik olarak ayakta duramadıkları Tapper tarafından vurgulanmışsa da kanımca bu örneklerin bir kısmında sonradan devreye giren dönüştürücü bazı faktörleri yadsınamak gerekir (Tapper 1984: 244-65). Sözgelimi, Kafkasya İslâmı'nın arkasında böyle bir etken vardır.

bazı yorumları, ister istemez yöreye gelen Kürt topluluklarının getirdiklerinin önemsizliği düşüncesine zemin hazırlar. Oysa eski Ermenistan'da olduğu kadar İran'da da kimilerinin "aşırn" dedikleri farklı dinsel topluluklar her zaman var olmuştu ve Kürt aşiretleri de bu farklılıklar tablosu içinde yer almışlardı.

Şu noktaya dikkat çekmenin tam yeridir: Dinsel farklılıklar, öteden beri aynı zamanda göçebe-yerleşik, çoban-çiftçi, şehirli-köylü şeklindeki toplumsal farklılıklara paralel olarak şekillenmişlerdir. Erken dönem Hristiyanlarına ait Latince *pagan* sözcüğünün, "köylü" anlamına geliyor oluşu bunun bir izdüşümüdür. Köylülerin dinsel anlayışı ile şehirliyerindeki arasındaki farklılık, Hristiyanlıkta olduğu kadar diğer dinlerde de gözlemlenmiştir. Nitekim Hinduizm, Budizm, Judaizm ve İslâm'da kırsal bölge sakinlerinin dindarlığı hep kuşkulu görülmüştür (Wolf 1966: 105). Hewsen'in, Ermenilerin Hristiyanlığa, Kürtlerin ise İslâm'a geçmelerinin salt bir dinsel tercih olmadığını; arka planında Ermenilerin genellikle tarıma, Kürtlerin ise çobanlığa olan eğilimleri gibi toplumsal farklılıkların da rol oynadığını öne sürmesi bu kontekst içinde anlam bulur (Hewsen 1997: 13). Tarihsel ve politik olmak üzere başka etkenler de hesaba katılabilirse de Ortadoğu'da din, göçebelerle yerleşikler, aşiret mensuplarıyla köylüler arasındaki "ideolojik" kutuplaşmanın merkezî kriteri sayılmaktadır (Tapper 1984: 249). Bu bakımdan, Kurmancide "Ermeni" ya da "Hristiyan" anlamına gelen *File* sözcüğünün çiftçi, köylü anlamlarına gelen Arapça *fallâh*'tan geliyor olması önemlidir.¹⁵ Zaxo'da bulunan ve So-

15 Kürtçede Ermenileri ifade eden iki sözcük vardır; *file* ve *gevir*. *File* Arapça kökenli olup, bu terim (*fellah*) başka bölgelerde bazı sosyal sınıflar için kullanılmıştı ve yaptığı olumsuz çağrışımın arkasında şehirli bakışın etkisi bulunurdu. Öyle ki, *fallah* Yakındoğu'nun pek çok şehir merkezinde hâlâ pejoratif çağrışımlar içerir. Haddad, Aziz George'un adının "çiftçi" anlamına geldiğini ve şehirleşmiş Helenistik toplumda "aşağı" halk kesimlerini nitelemek için kullanıldığını belirtir. Sözcüğün (*georgeus*) Arapça karşılığı *fallâh*'tır. Von Luschan, Nusayrilerin Antakya'da olduğu gibi, başka bazı yerlerde de *fellah* olarak adlandırıldıklarını aktarır (Haddad 1969: 24; Von Luschan 1911: 231). Ermeni Çingeneleri olan Lomavrenlerin dilinde Ermeni demek olan *gaç'ut* ve *gaç'ac* sözcüklerinin, çiftçi ve tarımcı anlamında da kullanılması, aynı dil topluluğu içinde dahi bu tür farklılıkların grup adına dönüştüklerinin kanıtı sayılabilir (Voskanian 2002: 174, dn. 16). Kürt adının aynı zamanda göçebe

cin tarafından aktarılan bir metinde, “ben ne bir Yahudi’yim, ne bir Müslüman; ne bir Hristiyanım (fallâh), ne de bir Görân” cümlesi, bu açıdan dikkat çekicidir (Minorsky 1943: 77-8, dn. 5). Bu isimlendirme (*fellah*) doğrudan bir Kürt “icadı” olmayıp, bugün Kürtler arasında çoban-çiftçi çelişkisini açıkça yansıtmıyor olsa bile, yine de tarihsel olarak söz konusu farklılığı anlamlandırır. Yeri gelmişken bir kez daha vurgulamalıyım ki, geçmişte ağırlıklı olarak yarı göçebe olan Kürt aşiretlerinin Alevilik ya da benzeri dinsel inanç formları, *tek başına* ne kendileri gibi yarı göçebe, ne de yerleşik olan Ermenilerin inançlarıyla açıklanamayacağı gibi, bu inançların *salt* bir devamı da sayılamazlar. Bunun yerine daha makul olarak, çeşitli Ermeni dinsel topluluklarının kısmen bazı etnik kaynaşmaların da yarattığı zemin aracılığıyla, Alevi Kürt inançlarında bir kültürel devamlılık sağlamış olabileceklerinden ya da daha basit olarak bazı etkilerinden söz edilebilir.

Pavlikan-Balikan arasında kurulan ve görüldüğü üzere, koca bir kültür tarihini harekete geçiren özdeşliğin bir benzeri de Ermeni Mamikonlar ile Kürt Mamekan aşireti hakkında söz konusudur. Britanya’nın 19. yüzyıldaki Erzurum konsoloslarından Taylor’un Kont Clarendon’a gönderdiği 19 Mart 1869 tarihli bir raporda, Erzurum bölgesinde yaşayan “Mamakanlılar”ın Ermeni “Memogonianlar”dan geldikleri söylenir şeklinde bir not vardır (Şimşir 1986: 82-3). Lynch de Kürt

ya da çoban anlamına geliyor olmasıyla, *Kırmanç* ve *Guran* sözcüklerinin Kürdistan’da bu bağlamda yöresel olarak semantik bazı farklılıklar içerdiğini de kaydetmeden geçmeyeceğim (Kürt için bkz. Asatrian 2009; *Kırmanç* için bkz. Malmisanij 1993; *Guran* için bkz. van Bruinessen, 2003). Daha da önemlisi, inançsız anlamına gelen *Khur* teriminin daha çok Sünni Zaza ve Kurmançları nitелеmek için kullanılmış olduğu halde, kendi dinlerinden olmayan Türkler ile Ermenilerin daha çok farklı bazı terimlerle adlandırılmış olmalarıdır. *Rom* terimi Türkler –özellikle Osmanlı Türk devleti–, *File* ise Ermeniler için kullanılmıştır. *Khur* ise aslında “inançsız”ları ifade eder ve etimolojik olarak Arapça *kufir*’un bir başka telaffuzundan kaynaklanır (Aksoy 2009: 121, dn. 65). Onun daha çok Sünni Kürtler olarak anlamlandırılması –ki Sünni Türklerle yakın oturulan yerlerde ise onları ifade etmiş olmalıdır–, sanırım geçen yüzyılın bir mirası olup, yanlış bir biçimde *Kurmanç* adıyla ilişkilendirilmesiyle bir ilgisi olmalıdır. Kuşkusuz bunda Türk egemen zihniyetinin Kürtler arasında ayrımcı bir siyaset izlemesinin de etkisi olmuştur.

aşiretlerinden “Mamakan”ın Erzurum vilayetinde meskûn olduğunu belirtmiştir. Erzurum Hınıs’a bağlı *Mamakani* adlı köy, aşiretin yöredeki varlığının bir işaretidir. Mehmet Emin Zeki ise Bitlis ve Muş arasında yaşadıklarını belirttiği “*Mamegan*”ı, bir yandan Cibran aşiretinin kolları arasında saymış, öte yandan başlı başına bir aşiret olarak niteleyerek, onların Malazgirt’te yaşamış olan Ermeni Mamikonlarla ilişkilendirildiğine dikkat çekmiştir (Zeki 1977: 208).¹⁶ Bu örneğin Dersimle ilgisi şuradadır: Dersim merkezinin eski adı olan *Mameki*’nin böyle bir devamlılığı yansıttığı pek çok defa vurgulanmış ve bu sav—doğru olsun ya da olmasın—, hakkında ciddi herhangi bir araştırma yapılmadığı halde tekrarlanan bir klişeye dönüşmüştür.

Gerek topluluk, gerek bir yer adı olan Mamakan, kaynaklarda çeşitli biçimlerde —*Mamakan*, *Mamikan* gibi— geçmektedir. Fakat sözcüğün orijinalinin *Mamekan* olması gerekir. Bunun en açık işareti ise *Mameki* adıdır. Çünkü o, *Mamekan* adının Kürtçedeki bir türetimidir. Bununla birlikte çeşitli kaynaklar bu isimleri farklı kaydetmişlerdir. 1933’te Dahiliye Vekâletince yayımlanan *Köylerimiz* adlı kitapta, *Mamiki* Mazgirt’e bağlı olan köylerden biri olarak geçmektedir. Nuri Dersimi, bu köyü *Mamikan* olarak anmıştır (Dêrsimi 1997: 45). *Memikan* olarak kaydedenlere de rastlanmakla birlikte, *Mamikan* isminin *Mem* (Mehmet) ile bir ilgisi yoktur. *Mam* ise yörede Mahmut adının kısaltılmışı olup, bu haliyle Kürtçede aynı zamanda “amca” anlamına gelmektedir. Zayıf bir olasılık olarak göze çarpsa da böyle bir bağ kurabilmek için daha fazla kanıtı ihtiyaç vardır. Fakat G. Rawlinson tarafından kaydedilmiş olan, Revanduz’daki aşiretlerden “Revendi”yi oluşturan 12 “sülale”nin (*mam*) isimleri dikkat çekicidir: *Mamgird*, *Mamasan*, *Mamsal*, *Mambal*, *Mamekal*, *Mamsil*, *Mamlis*, *Mamseki*, *Mamihal*, *Mamui*, *Pirbal* ve *Kelu* (Revendi için bkz. Celil 1992: 22). Şunu da kaydetmeliyim ki, Ermeni kaynakları Kızılkilise (Nazîmiye) yöresinde *Mamkun*/*Mamgunk* isimli bir köyden söz ederler.

16 Sykes, Marnakan’ın Sipikan’ın bir “alt aşireti” sayıldığını belirtmişken, İzady bir aşiret konfederasyonu olan “Spikan”ın, *Spikan* ve *Mamakan*’dan oluştuğunu yazmıştır (Sykes 1908: 477; İzady 2011: 173; Celil 1992: 28).

Mama sözcüğü pek çok dildeki anlamının aksine Gürcücede “anne” değil de “baba” anlamına gelir ve kimi tarihçilerce *Mamikon* adıyla ilişkili görülür. 13. yüzyıl Ermeni tarihçilerinden Vardan’ın, “Şeddadiler”in kökeni hakkında aktardığı şu rivayet konuya başka bir yerden bakma gerekliliğini ortaya koyuyor gibidir. Rivayete göre, *Persler* arasından (Ter-Ghewondyan’a göre *Kürtler*) *Mam* adlı bir kadın, üç oğluyla birlikte R’agisos’a yerleşiyor. Oğulları Gence emirini öldürüp, şehre hâkim oluyorlar ki, Şeddadiler işte bu aileden gelmedirler. Aynı öykünün *Müneccimbaşı Tarihi*’nin Arapça orijinalinde daha doğru ve tam olarak aktarıldığı belirtilir (Ter-Ghewondyan 1976: 2-3). *Mam* adı, burada adeta olası Kürt-Ermeni-Gürcü etkileşimini gösteren kültürel bir unsur olarak karşımıza çıkıyor. Çünkü *ma-muk*, Ermenicede “büyükannecik” anlamında olup, aynı zamanda “örümcek” anlamına gelmektedir. Kürtçe *pirik* sözcüğü de (Gürcüce *deda-zardeli*; “anne-örümcek”) her iki anlamı taşır (bkz. Martirosyan 2008: 622). Kürtçe *pirçulk* ise örümcek, koca karı, büyücü gibi anlamlara gelir. Her üç dilde de örümcek, büyükanne, cadı, ebe vb. anlamlara gelen sözcüklerin aynı oluşu, kültür tarihi bakımından anlamlıdır.¹⁷ Bunlar belki de Gürcüce, Ermenice ve Kürtçede yaşayan kadının önemli pozisyona sahip olduğu ataerkil öncesi döneme gönderme yapmaktadırlar. Dolayısıyla *Mamikon* adını Gürcüce *mama* (baba) ile ilişkilendiren görüşün aksine bir varsayım da hesaba katılabilir.

Örümcek ve büyükanne anlamlarında tek bir sözcüğün kullanılması, kadının ataerkil dönem öncesinde dokuma ustaları olmalarıyla ilişkili görünmektedir. Sanskritçede örümcek demek olan *ūrma-vābhi*, kelimesi kelimesine “yün dokuyan” anlamındaydı (dokumacılığın ilk ustaları olarak kadınlar için bkz. Reed 1982: 160-2; Sanskritçe örümcek sözcüğü için bkz. Buck 1949: 410). Dilbilimci Acaryan, bu örneklerle Fin dillerinden Kuzey Ostyak dilinde *nimsar-imi* (örümcek, dokumacı ana) örneğini eklemiştir ki, başka dillerde de bunun izlerine rastlanır.

17 Kurmancide *maman* sözcüğü ebe anlamında olup, Ermenice *mam-uk* (büyükannecik) ile ilişkili olmalıdır.

N. Marr “bakire analar” kurumunun aileden önce gelen kolektif bir örgütlenme biçimi olduğuna işaret etmiş ve her üç dildeki bazı sözcük analizlerinden hareketle, bunun söz konusu dillerde yaşadığını öne sürmüştür. Nikitin ise soruna daha çok Kürt-Ermeni-Kafkas etkileşimi açısından yaklaşmıştır (Nikitin 1986: 434-5). Bu linguistik kalıntıların buradaki önemi ise Mamikon adının etimolojik köklerinin olasılıkla kadının toplumsal pozisyonunun güçlü olduğu döneme gönderme yapan bir köke sahip olup olmadığıdır.

Ermeni geleneklerine göre, 4. yüzyılda Mamikonlar yönetici aristokrat bir aile (*nakharar*) olup, Ermenistan’daki *Ta-ik*, *Taron*, *Bagravandene* ve *Akilisene* bölgelerini yönetmişlerdi (İzady 2011: 159). Ermeni tarihçilerinden Moses Xorenatsi ile Sebeos’un (7. yüzyıl) yazdıklarına göre, bu isim iki kardeş olan Çin prensleri *Mamik* ile *Konak*’tan gelir. “Çin Kralı”na (*čēnac’ t’agavor*) isyan eden bu iki kardeş, yenilip kralın huzuruna çağrıldıkları zaman, Pers kralı onları hısımları olan Ermeni kralına göndermiştir. O vakit *Slkunik*’ yöneticisi de (*nahapet*) Ermeni kralına isyan etmiştir. *Mamik* ve *Konak* isyan eden yöneticiyi öldürdükten sonra, kralın buyruğu doğrultusunda *Taron*’a (Muş’u kapsayan bölge) ve *Sim* dağına (*Sasun*) yerleşmiş ve *nakharar* olmuşlardır (Haroutyunian 1997: 86).¹⁸

İki kardeş motifli bu gibi eski anlatılar Yakındoğu’da yaygındır. Kürdistan’da genellikle iki klanlı aşiretlerde, klanların efesanevi ataları aşiret mensuplarınca birer kardeş olarak varsayılmışlardır. *Omeryan* aşiretini oluşturan *Etmankan* ve *Mehmudkan* adlı klanlar, iyi bir örnek sayılırlar. Haroutyunian, Kürt ve Ermenilerin bu tür anlatıları arasındaki bağlantıları irdeleyen bir makalesinde, *Taron* bölgesiyle ilgili bir Ermeni anlatısını aktarır (van Bruinessen ty: 72-3; Haroutyunian 1997: 86). Seyfi Cengiz ise iki kardeş motifli benzer bir *Dersim* rivayetinden söz etmektedir. Rivayet, *Dersimlilerin* ataları *Khal Ferat* ile *Khal Mem* adlı iki kardeşi konu edinmiştir. Cengiz’e göre onlar, bazı toplulukları temsil ederler:

18 *Dersim* adındaki son heceyi (-sim) *Sim* sözcüğüyle ilişkilendirenler de olmuştur.

Gelenegin *Khal Mem* dediği Mamakanlar (Çanlar, Tzaniler, Sanlar, Sinler, Ermenicede Mamikonyanlar)'dır, *Khal Ferat* dediği ise Partlar (Arsakiler, Eşkaniler)'dir. Destanımızın dilinde bu iki etnik grup, kişi adlarında temsil edilmektedir. Ermeni kaynaklarında kayda geçirilmiş bulunan Mamakanlar'ın orijinine ilişkin *Mamik-Konak* rivayeti, benim vardığım sonuca göre, Dersim'in *Khal Mem-Khal Ferat* rivayetinin aynısıdır. Ermeni kaynakların kaydettiği Part kralı Dördüncü *Ferat*, onun dört oğlu ve bunlardan çıkma kollara ilişkin gelenek de, benim görüşüme göre bu aynı geleneğin tamamlayıcı bir parçasıdır. (Cengiz ty)

Cengiz bu iki ana çekirdeğe Dımılileri de ekler ve sonradan *Geç Dersimliler* olarak andığı toplulukların onlara dahil olarak, bugünkü Dersimlileri oluşturduklarını öne sürer. Cengiz'in bu ilginç yorumunda da geçtiği üzere, eski Ermeni anlatısına uygun olarak, Mamikonların Ermeni asıllı olmadıkları şeklinde bir görüş bugün konuyla ilgili literatürde genel bir kabul görmüştür. Efsanevi ataları *Çen'k*'e atfen, topluluk önceleri Çinlilerle (Erm. *Çen'k*) ilişkilendirilmişken, yeni araştırmalar onların Kafkas halkı Çanlarla (Erm. *Çanik*) ya da Jaxartalı Asyalı bir toplulukla ilişkili oldukları üzerinde durmaktadır (Garsoiän 1991: 1278; Hewsen 2001: 95).¹⁹ Adontz, görece erken bir tarihte bu görüşü savunmuş ve *Mamak* ya da *Mamik* adını, Gürcüce "baba" anlamına gelen *mama* sözcüğüne bağlamıştır. O, *Mamikon-ean* adının aşiret dönemine uygun olarak "klanın babası, klan lideri" anlamına geldiğini ve Gürcüce *mama-saxlisi* ile eşanlamlı olduğunu öne sürmüştür. Adontz'a göre, Ermeni hanedan Bagratilerin Sper'den (*Ispir*) Gürcistan'a gelmelerine benzer olarak, Mamikonean ise komşu Tayk'dan Gürcistan'a göç etmiş olmalıdır. Yeni kavimlerin ön Kafkasya'da görülmesi ve Bagrati hanedanının düşüşüyle birlikte, toplumsal değişme hız kazanmış, Kamsarakanlar ve Mamikonlar gibi eski bazı "feodal aile"ler ortadan kaybolmuşlardır (Adontz 1970: 312-3;

19 Garsoiän, Mamikonean'ın Elence metinlerde anılmamasına rağmen, Adontz ve Toumanoff gibi araştırmacılarca Bizans'ın Ermeni kökenli soylu aileleriyle ilişkilendirildiklerine değinmiştir (Garsoiän 1991: 1278).

Schütz 1990: 226). Bu, onların mevkilerini kaybetmemek amacıyla yeni etnik toplulukların yönetici aileleriyle akrabalık kurarak, zamanla onlara asimile olduklarının dolaylı bir işareti olmalıdır. Mamikonların kaynaklarda adı geçmeyen son kadın varisinin bölgede yaşayan Jahhaflardan bir haydutla evlenmeye zorlanmış olması, onunla birlikte topluluğun hiç değilse bir kısmının Jahhaflara sığınmacı olarak katıldığını anlatıyor olabilir (Garsoiän 2005; Ter-Ghewondyan 1976: 33-4).²⁰

Diğer araştırmacıların da Adontz'un izinden yürüdükleri görüldüğü. Chaumont, *mamak*'ın Gürcüce *mama*'nın (baba) Ermenice biçimi olduğu söylenir derken; Hewsen ise Gürcü kökenli Batı Kafkasyalı Çanların yöneticilerinden geldiklerinden Mamikonların adının Gürcüce'de baba, aşiret şefi anlamlarına gelen *mama* ile ilişkili bulmuştur (Chaumont 1987: 436; Hewsen 2001: 95). Sözcüğün etimolojik kökeni böyle olsun ya da olmasın Mamikonların Balikan gibi geniş bir alana dağılarak, farklı etnik topluluklara asimile oldukları söylenebilir. Mark Sykes'in, Tur Abdin'in kötü Arapça konuşan aşireti olarak söz ettiği *Del Mamikan*'ın, olasılıkla Araplaşmış Ermeniler varsayılmış olmaları dikkate değerdir (Sykes 1908: 474). Dersim'in Mamikan topluluğu açısından da olasılıkla bir karışım söz konusu olmuşa benzer.

Balikan ve Mamekan dışında, Kürtler arasında Ermeni kökenli olduklarından kuşku duyulan başka aşiret ya da klanlar da yok değildir. Der Garabedian'ın *Toprak Sorunu* adlı yapıtında, *Pakranlılar*, *Reşkolular* olarak andığı "kâfir" topluluklar bu listede yer alırlar ki, onlar Erzurum bölgesinde yaşayan ve konsolos Taylor'un talancı olarak nitelendirdiği *Bekran* ve *Reşkotan* Kürtleri olmalıdırlar (Taylor'un raporu için bkz. Şimşir 1986: 80). Bu aşiretlerin tamamının ya da içlerindeki bazı klanların, Ermeni kökenli olup olmadıkları konusunda kesin bir bilgiye sahip değilsem de Bekran aşiretini Ermeni Bagratilere bağlayan

20 Ermeni tarihçilerce büyük bir bölümü *Tacik* ya da *İsmaili* olarak anılan Jahhafların Araplaşmış bir topluluk olduğunu belirten ve aslen Kürt olup olmadıklarını sorgulayan Ter-Ghewondyan, sonu ta onların Kürt olabileceklerini olması görmemiştir (Ter-Ghewondyan 1976: 34).

bir görüşün varlığı bilinmektedir. Bu sav geçen yüzyılın başlarında Mark Sykes tarafından da dile getirilmişti.

İlk bakışta Arapça kökenli bir kişi adı olan *Bekir*'i çağrıştırırsa da aşiretin adı böyle bir kökene bağlandığında Alevi Kürtler arasındaki Ebubekir antipatisinden ötürü bunu açıklamak zorlaşacaktır. Bu çelişki, topluluğun Dersim'deki kolunun yörede Alevileştikleri olasılığıyla aşılabılır. Fakat kanımca, aşiretin bu adı çok daha erken bir dönemde almış olması söz konusudur. Onomastik benzerlikleri (Bekran-Bagran) ve her iki topluluğun aynı coğrafi alanda yaşamış oldukları gerçeği esas alındığında, tahminen Ermeni *Bagran* topluluğunun adının etnik kaynaşma sonrasında Bekran'a dönüştüğü, fakat bu ismin sonradan *Bekir* ile ilişkilendirildiği düşünülebilir. Sykes, Sincar Ezidileri arasında da *Bekiran* adına rastlandığını, onların da adı geçen topluluğun Dicle'nin kuzeyinden geldiklerine inandıklarını yazmaktadır (Sykes 1908: 464). *Diyar-ı Bekir* adı da bir biçimde bu isimler girdabına dahil olur. Onun İslâm'ın ilk yayılmacı dönemlerindeki Arap aşireti *Bekr bin Vail*'a dayandıran sav şaibelidir. Çünkü Diyarbekir, İslâm sonrasında da uzun bir süre *Amid* ya da *Kara Amid* olarak anılmıştır.

Bekran aşireti literatürde genellikle Bagrati hanedanıyla ilişkili görülür. İzady, Ermeni ve Gürcüleri yöneten (*Armeno-Iberik*) Bagratilerle ilişkili olduğunu düşündüğü Bekranlıları, Claudius Ptolemy'nin 22 yüzyıl önce *Bagruande* olarak andığı *Bagrewand* aşiretinin torunları olarak nitelemektedir (*Diyarbekir* adı için bkz. Köhler 1989: 64, dn. 6; İzady 2011: 160). Fakat o, Bagratilerin Kürt olduklarını varsayar. Ermeni araştırmacı Nina N. Garsoian ise Ermenistan, Gürcistan ve Kafkasya Albanyası'nın hanedanlarından biri olan Bagratilerin köken olarak olasılıkla İranlı olduklarını belirtir ve daha geç tarihli geleceğin ise onları Yahudilere bağladığına işaret eder (Garsoian 1991a: 244). Onları Yahudi sayan bu görüş hâlâ itibar görmektedir. Türkiye'de son yıllarda daha da artan anti-Semitizme paralel olarak, bu topluluk da "gizli Yahudiler" ambalajıyla popüler zihniyete zerk edilmeye çalışılmıştır. Daha da önemlisi, haber tarzı bazı yazılarda, yaşadıkları yer coğrafi olarak özellikle

Dersim'e yakınlaştırmakta ve topluluğun son derece tehlikeli olduğu öne sürülmektedir (Levon Panos Dabağyan'ın iddiası için bkz. Aydın 2006; Ermenistan Yahudileri ve Bagratiler için bkz. Neusner 1964).

"Kâfir ırklar" denilen diğer Muşlu topluluklar ise Modgalılar, Harzanlılar, Celaliler, Musalılar, Reşkolular ve diğerleridir. Der Garabedian'ın çevirisinde Modgalılar olarak geçen topluluk, *Modikan*'dır. *Modki*/*Motki*/*Mutki* adı onun bir türevidir. Buradaki aşiretlerin büyük bir çoğunluğu Zazaki, bir kısmı da Kurmanci konuşurlar. Modikan'ın eski bir tarihte Kürt ve Ermenilerin bir araya gelmesinden oluşan bir toplumsal formasyon olduğu tahmin edilebilir. Kaldı ki Muş, Bitlis ve özellikle Sasun dağlık alanı, Ermeni ve Kürtlerin yoğun olarak kaynaştıkları bölgelerden biri olmuştur. Garo Sasuni, 1915 Ermeni soykırımı döneminde, Huyt-Modikan arasında Ermenice konuşan Kürt Şexo ailesinden söz etmiş ve onların Ermenileri koruduklarını yazmıştır (Sasuni 1986: 153). Mark Sykes ise Motikan Zazaları'nın görünüşte ne Müslüman, ne de Hıristiyan olduklarını belirterek, eğer halk şarkları ve yerel söylenceler iyi bir şekilde derlenip, bölgede esaslı bir araştırma yapılacak olursa, bunun Ermenistan tarihi üzerine olağanüstü bir ışık tutulabileceğini öne sürmüştür (Sykes 1908: 466).

Aynı zamanda bir yer adı olan Balikanla başladığımız serüvene, yani Dersim'deki Ermenice yer adları konusuna dönebiliriz. Yörede *Sorpiyan*, *Sipikor* ve *Silbuz* gibi Ermenice oldukları tartışma götürmeyen pek çok yer adı vardır. Bu üç adın Ermenicede "aziz, temiz ve kutsal" anlamına gelen *surb* sözcüğüyle başlayan mekân isimlerinden dönüştükleri düşünülmektedir. Başka yörelerde de Ermenice *surb* sözcüğünden kaynaklanmış olan benzer bazı yer adları vardır. Sözgelimi Erivan civarındaki *Sürmeli*, *Surb Mari* yer adından kaynaklanmıştır (Peters 1931: 436; Hübschmann 1969: 468). 10. yüzyılda merkezî bir yer olan ve Türklerin eline geçtiği belirtilen kasabanın (*town*) 1064'de *Sur-Mari*, Timur'un 1386'daki zaptında ise *Surmalu* olarak geçtiği kaydedilir (Sinclair 1987: 406; Kırzioğlu 1983: 174).

Pertek'e bağılı Sorpiyan köyünün adı, benzer bir biçimde *Surb Ohan*'dan dönüşmüştür. 1530 tarihli Çemişkezek livasına dair Osmanlı haritasında *Sûrbehan* olarak geçmektedir. J.G. Taylor 1866'daki gezisinde Sorpiyan'a da uğrar ve buradaki *Surb Ehan Kilisesi*'ni ziyaret eder (Hayreni 2010). Başka illerde gerek köy, gerekse dağ adı olarak *Sûrbahan* (Erzincan, Erzurum), *Zurbahan* adlarına rastlanmaktadır. Hekimhan sınırları içinde yer alan *Zurbahan* dağı, *Zorba Han* şeklinde Türkçeye bağlanmaya çalışılsa da –ki yakın tarihli kaynaklarda *Zorba-han* olarak da geçer– Malatya'nın geçmişte Ermeni nüfusunun yoğun olduğu yerlerden biri olması ve manastırların pek çoğunun dağlarda inşa edilmiş olması, onun da Ermenice olabileceğini gösterir. Sarıkamış'ın güneyinde yer alan bir dağın adı da *Sûrbehan*'dır.

Dersim'de *Silbus* Dağı'nın adının Ermenice *Surb Luys*'dan, *Sipikor* dağlarının adının ise *Surb Grigor*'dan dönüşmüş olduğuna dikkat çekilmiştir (Adontz 1970: 40; inanç bağlamında *Surb Luys* hakkında bkz. Haçikyan 1997: 103-4). 1933'te Dahiliye Vekaleti'nin yayımlamış olduğu *Köylerimiz* adlı kitapta, Gümüşhane Kelkit'e bağılı köylerden birinin adı *Sipikor*'dur. Bitlis'in eski mahallelerinden biri olarak geçen *Sapkor* da, olasılıkla *Surp Grigor*'dan (kilise) dönüşmüştür. Kemah'a bağılı *Sırpığı* köyünün adı benzer bir etimolojik analize (*Surp*) bağlanmıştır. Adın muhtemelen *Surp Yeğya*'dan (Aziz Yahya) geldiği ileri sürülse de, *surb* ile ortak kökene sahip olduğu anlaşılan ve eski kaynaklarda çeşitli varyantlarıyla karşımıza çıkan *srb-k-ik* (temiz, parlak) sözcüğüyle ilişkili olarak *Srpuk* ya da *Serpuhi*'den geldiği söylenebilir. Ermenicede *si'rpel* "temizlemek", *si'rpich* ise "temizlikçi" demektir. "Temiz, parlak" anlamına gelen bu kökten türetilmiş olan *Srpuk* adının Meryem Ana kültü bağlamında bir yeri vardır ve bir kadın adı olarak hâlâ kullanılır (*Surp Yeğya* analizi için bkz. Yıldızter ty; *srb-k-ik* için bkz. Martirosyan 2008: 457; Yacoubian 1944: 153; *Srpuk* için bkz. Haçikyan 1997: 106). *Serpouhi*, Meryem Ana'nın sıfatlarından biridir. *Serpuihi*, *Sirpuhi* ya da *Srpouhi* olarak da telaffuz edilir.

Dersim'de Ermenice *surb* sözcüğünden kaynaklanan başka

yer adlarının olduğu da anlaşılıyor. Bunlardan biri, Pertek ilçe merkezinin hemen kuzeyinde bulunan *Sûpürgeç Dağı*'dır. Sonradan kişileştirilmiş olan dağın, bir velinin mekânı olduğuna inanılmaktadır. İsmi otantik kültürel değerlerin zamanla Türkleştirilmeleri amacına uygun bir öykü edindiği de görülmüyor. Nitekim, *Sûpürgeç Baba*'nın Horasan'dan gelen bir Türkmen babası olduğu, sokakları süpürüp ekmek kırıntılarıyla hayvanları beslediği için, dağa bu ismin verildiği şeklinde olasılıkla yakın zamanlarda yöre inançlarına yapay bir biçimde monte edilen bir öykü mevcuttur. İsmi *Surp Pırğıç*'dan geldiği kolayca kestirilebilir ki, Nizip'e bağlı *Sûpürgüç* köyünün adı da Nişanyan tarafından böyle bir dönüşüme bağlanmıştır. Nişanyan, *Sûpürgüç* köyünün adını *Surp Pırğıç*'a ["Aziz Hâlâskar" (İsa)] bağlarken, *Sûpürgeç* adı hakkında ise –belki de bir köy adı olmaması nedeniyle araştırma kapsamı dışında tuttuktan– herhangi bir açıklama yapmamıştır (bkz. www.nisan-yanmap.com).²¹ Yakın bir geçmişe dek Arapkir'de aynı isimli bir Katolik kilisesi bulunmaktaydı. Pamukciyan'ın yazdığına göre, Erzincan'daki Ermeni kiliseleri arasında *Surp Amena-pırğıç* (herkesi kurtaran aziz) Kilisesi de vardı. Elâzığ'ın Mezi-re sancağına bağlı Konk ve Aşağı Şıxacı köylerinde de *Surp Pırğıç* adlı kiliseler vardı. *Surp Perkiç* adlı eski bir manastır Hicri 1310 tarihli Mamuratü'l Aziz salnamesinde anılmıştır (Pamukciyan 2003: 300; Şen 2006; Aksın 2003: 57). Hovsep Hayreni'nin Dersim'deki Ermeni kiliseleriyle ilgili makalesinde, *Surp Pırğıç* adlı bir kilisenin Pertek'in Balışer köyünde bulunduğu bilgisiyle karşılaşıyoruz ki, diğerleri bir yana, *Sûpürgeç Ba-*

21 Nişanyan, Pertek'e bağlı *Sûrgüç* köyünün adını da aynı kökene dayandırır. Bilgisine başvurduğum Hovsep Hayreni ise Ermenice haritada o noktada kayıtlı ismin *Sukuç* olduğunu ve Osmanlı kayıtlarına göre hazırlanmış bir haritada ise *Sûrgüç Ekradı* olarak geçtiğini, dolayısıyla ismin daha eski dönemlerden bozularak gelmiş olabileceğini düşünür. Kanımca, Mardin'e ait 16. yüzyıl tapu tahrir defterlerinde geçen "*mahalle-i Sevindik*"ın halk arasında "*mahalle-i Sündik*" olarak bilinmesine benzer bir değişim söz konusu olmalıdır. Aynı şekilde *Siverek* adı Kürtlerce *Sûrek* şeklinde kendi dillerine uyumlaştırılmıştır. Bu bakımdan, *Sûrgüç*'ün *Sûpürgüç*'ten bozma bir isim olması kuvvetle muhtemeldir (*mahalle-i Sündik* için bkz. Göyünç 1987: 101; *Sûrek* için bkz. Şeref Han 1990: 223 dn. 247).

ba olarak Türkçeleştirilen dağın, adını bu kiliseye borçlu olduğu söylenebilir.

Surb sözcüğünün dışında, Dersim’de sonu Ermenicede “manastır” anlamına gelen *vank* ile biten pek çok yer adına da rastlanır. Büyük manastırların duvarlarla çevrili alanında yer alan ve dinsel kolektifin bir parçası sayılan çiftlikler de yer adlarına damgalarını vurmuşlardır. Bu yüzden, Dersim’de Ermenicede “çiftlik” anlamına gelen *akarag* sözcüğüyle biten yer adlarına rastlamak şaşırtıcı olmayacaktır. *Tačkirek*, *Zankirek*, *Xačkirek*, *Mamkirek*, *Aşkirek*, *Müşkirek* gibi (bkz. Hayreni 2011; *akarag* sözcüğünün olası etimolojisi için bkz. Aksoy 1996: 113-4). Dersim toponomisinde başka Ermenice sözcükler de vardır. Konu hakkında Heinrich Hübschmann’ın “Eski Ermenice Yer Adları” (*Die Alt Armenischen Ortsnamen*) adlı çalışmasından yararlanılabilir.

Toponominin yanı sıra, yöreye ait kişi adlarıyla özel olarak ilgilenmiş biri olarak, bir kadın adı olan *Ordê*’nin Ermenice bir kişi adının mirası olabileceği kanısındayım. Bende böyle bir çağrışım yapan şey, Ermenicede soy, kız çocuğu, özellikle de “erkek çocuğu” ve “delikanlı” gibi anlamlara gelen *ordi*, *wordi* (nadiren *ardi*) sözcüğüyle karşılaşmış olmamdır (*Ordî* için bkz. Martirosyan 2008: 430; ayrıca bkz. Pokorny 1959: 327). Pek çok dilde “kız çocuğu, delikanlı” anlamlarındaki sözcüklerin birer kişi adı olarak kullanılıyor olmaları, ilk bakışta böyle bir ihtimale kapı aralıyor görünmektedir. Ermenicede “kız çocuğu” anlamına gelen sözcüklerden *Axçik*’in de bir kadın ismi olarak kullanıldığı biliniyor. Bir Harput halk şarkısı “*Ahçik*” adlı Ermeni kızı için yakılmıştır (Abacı 2000: 105). Kürtçe *Keçe* de bazen bir kadın adı olarak kullanılmıştır. Hintliler arasında yaygın olan *Kumar* adında muhtemelen aynı ilişki saklıdır. Zira Hintçe *kumar*, “erkek çocuğu, delikanlı”; *kumari* ise “kız çocuğu” anlamlarına gelir (Buck 1949: 90). Bununla birlikte, bu olası çağrışım hakkında ihtiyatlı olmak zorundayız. Çünkü Ermenice *ordi/wordi*, Zerdüştî Ermeni topluluğu Arewordiklerin adında görüldüğü üzere (*arev*; güneş+*wordi*; oğul), çoğunlukla “delikanlı, oğul” anlamında kullanılmaktadır.

Dersim’de kişi adlarının kültürel kaynaklarını araştırmakla meşgulken, bilgi eksikliği nedeniyle *Ordē* hakkında herhangi bir açıklamaya teşebbüs etmemiştim. Onun Türk nüfus memurlarınca nüfusa *Ördek* olarak kaydedilmiş olması, bende bu adın Alevi halk şarkılarında geçen ve “ördek” anlamına geldiği kabul edilen *Suna* ile bir ilgisi olup olmayacağını düşündürmüştü. Zira *Suna*, Dersim’de hiç değilse yakın dönemde bilinen bir isimdi. Ancak Martirosyan’ın Ermenicenin etimolojisiyle ilgili doktora tezinde doğrudan *ordi* ile karşılaşınca, ilk etapta bu düşüncemin ismin Türkçe fonetiğe uyarlanmış (*ördek*) biçiminden kaynaklı bir yanılsama olabileceği fikrine vardım. Çünkü bu isme karşılık gelen Kırmancı ya da Kurmancı bir sözcüğün varlığını tespit edebilmiş değildim. Gerçekten de *Ordē* adı Kürtçedeki küçültme ekini aldığında, *Ordēk* ya da *Ordik* olarak kullanılmaktadır. Kaynaklarda *Ordik* biçimine rastladığımı belirtmeliyim. Bu da ismin kökeni ne olursa olsun, hiç değilse onun *Ördek* şeklinde Türkeleştirilmesine zemin hazırlamışa benzer.

Konu hakkında bilgisine başvurduğum Hovsep Hayreni, *Ordı-Ordē* çağrışımının yanıltıcı olduğunu, *Ordē*’nin kendisinde bulunan Ermenice kişi adları listesinde yer almadığını, ismin Ermenicede “gül” anlamına gelen *vart* sözcüğüne dayanan *Vartuhi*’den kaynaklanmış olabileceğinin daha makul olacağını belirtmektedir:

Vorti’nin özellikle erkek evladı ifade etmesi nedeniyle bir kız ismine kaynaklık etmiş olması zordur. Buna karşılık, kız için kelime çağrışımı yapabilecek ‘*oriort*’ (genç kız, bakire kız) kelimesi var. Fakat bunun da *Ordē* ya da *Ordik* biçiminde bir özel isme kaynaklık etme ihtimalini zayıf görüyorum.

Kanaatimce o ismin Ermenice kadın isimleri arasındaki *Vartuhi* ile ilgili olabilir. Dersim Ermenileri üzerine çalışmaları olan Kevork Halaçyan bölgede kullanılan erkek ve kadın isimlerini sayarken, pek çok ismin aldığı özel biçimleri de veriyor. Buna göre, *Vartuhi*’nin yöresel bir şekli *Vartik*’dir. Ayrıca yine kadın ismi olarak *Varter* ve *Vartiter* geçiyor. Bunlar için-

den *Vartik*'in *Ortik*'e dönüşme olasılığı var. Neden derseniz, Dersim ve çevrelerinde çok yaygın yer isimlerden olan *Vartenik/Vartinik*, bazı yerlerde *Avirtinik*, bazı yerde *Ortinik* biçimini almıştır. Yani *va*'nın *av*'a, *av*'ın da *o*'ya dönüşme istidadı vardır. Ermenice 'vart' (gül) kelimesi, hem *Vartuhi*'nin, hem de *Vartenik*'in kök sözcüğüdür. (10.01.2011 tarihli mail) (abç)

Ermenice bir sözcüğün bende uyandırdığı çağrışımdan hareketle sözünü ettiğim olasılığı doğrulamamış olmakla birlikte ismin aslen Ermenice olabileceği yönünde bir kuşkuya sahip olmamda bu çağrışıma çok şey borçluyum. Şimdi Hayreni'nin işaret ettiği yer adlarındaki bu dönüşümü gösteren örneklerle geçebilirim. Tercan'a bağlı *Vartik*, Nazimiye ve Çemişgezek'e bağlı *Vartinik*, Eğin'e bağlı *Baş-Vartinik*, Tunceli Merkez ilçeye bağlı (İbrahim Kaypakkaya'nın vurulduğu yer olan) *Vartinik* –ki bütün bunlar Ermenice haritada *Vartenik* biçiminde yazılmış– ile Hozat'ta Dereköy'e yakın *Vartenigi* *Çonax* (yani *Vartenik Konağı*) köyünün isimleri dönüşümsüz halleriyle karşımıza çıkarlarken 1933'te Tercan'a bağlı olan *Ördek Hacı* –muhtemelen– ile Hozat'a (şimdi Ovacık'a) bağlı *Ortinik* köylerinin adları, bu dönüşüme konu olmuş görünüyorlar (*Köylerimiz* 1933). Yine de bu yer adlarından bazılarının Ermenice *Vrtan*'dan gelip gelmediği konusunda küçük de olsa bir kuşku var. Zira Ananikian, eski Ermeni tanrısı Vahagn hakkında –ki aşağıda onun bir veliye dönüşmüş hali olan Tujik'e değinilecektir– diğer araştırmacılar gibi Ermenice *Vrtan*, *Vahram* ve *Vram* adlarını bu tanrıyla ilişkili görürken, *Vardan* adını ise bir olasılık çerçevesinde bu listeye eklemiştir (Ananikian 2010: 114). Fakat bu kuşku, adı geçen köylerin *Vartanik* değil de, *Vartenik* ya da *Vartinik* oluşu karşısında zayıflar. Başka yörelerde söz konusu isimle ilişkili olup olmadıkları şimdilik belirsiz olan *Vartan* (Divriği), *Vartana* (Adıyaman), *Vartanas* (Nizip) adlı köylere de rastlanır (*Köylerimiz* 1933).

Yer ve aşiret adlarının dışında, Ermenice ile Kürtçe arasında, pek tabiidir ki, başta sözcük alışverişleri olmak üzere bazı linguistik etkileşimler olmuştur. Misal olarak Dersim'de “an-

ne” ya da “büyükanne” anlamında kullanılan *etê* sözcüğü Ermeniceden geçmiştir. Ermenice bu sözcük başka yörelerde de kullanılır. Dankoff onun Muş ve Doğubeyazıt’ta *adê*, Zeytun’da *atê*, İstanbul, Kayseri, Nevşehir gibi yerlerde *ade* (büyük abla) şeklinde kullanıldığını, Kayseri’de “anne”, Elâzığ ve Sivas’ta ise “baba” anlamına geldiğini belirtir (Dankoff 1995: 16). Etimolojik olarak Gürcüce *tata* (anne) ile Hurrice bazı sözcükleri de dikkate almak gerekirse de şimdilik köken boyutunu bir yana bırakarak sözcüğün (*etê*) Ermeniceden alıntılandığını belirtmekle yetinelim. Türkler arasında bir kişi adı olarak kullanılan *Dudu* da Ermenice kökenli olup, benzer anlamlara gelmektedir. Sözcük hâlâ çeşitli yörelerde kullanılır. Ağın, Adana ve İstanbul’da *tutu*, anne demekken yine İstanbul’da kadınlar için saygı ifade eden bir unvan olarak kullanılmıştır. Bazı yörelerde “Ermeni hanımefendisi/kadını”, diğer bazı yörelerde ise “abla” ya da “küçük kız kardeş” anlamında göze çarpar. Sözcük “kadınlık organı” anlamında da kullanılır ki, argoda *tutuş* olarak geçer. *Dudu* dışında Osmanlı döneminde kullanılan Elence *Despina* adı da yaklaşık bir anlam (hanımefendi, leydi) taşırdı ki, Rumi’nin torunu Çelebi Amir Arif’in kızının adıydı (Dankoff 1995: 191; *Despina* için bkz. Gordlevski 1988: 330-1).

Garnik Asatrian’ın bazı makaleleri dışında, henüz Ermenice-nin Kırmancki (*Zazaki*) ve Kurmanci (*Kırdaşki*) üzerindeki etkilerini ya da aralarındaki sözcük alışverişlerini irdeleyen kapsamlı bir çalışma yapılmamış olduğundan, burada dikkate değer birkaç önemli sözcük transferini kaydetmiş olmayı yeterli buluyorum. Fakat isim alışverişleri bağlamında dikkatimi çeken bir noktaya kısaca değinmeliyim. Her ne kadar bu çalışmada yöredeki Ermenice yer ve kişi adları geniş çaplı olarak konu edilmeyecekse de, ilk bakışta fark edileceği üzere, Dersim’de Ermenice yer adları kabarık bir liste oluştururken, kişi adları arasında ender bazı örnekler dışında belirgin bir Ermeni etkisinden söz edilemez. Bunun din değiştirme süreçleriyle bir ilgisi vardır. Çünkü dinsel dönmelikte kişi adları değiştirildiği halde, yer adları genellikle sabit kalmakta, bazen de yeni dilin olanakları içinde yeniden şekillenmektedir. Dersimle ilgili bu du-

rum, yani yer adlarındaki belirgin Ermeni izinin kişi adlarında cılız kalması olgusu, yöre Ermenilerinin bir bölümünün Alevi Kürt kimliği içinde erimiş olduklarını gösterir.

Başka bir dinden İslâm'a geçenlerin bazı kişi adlarını daha çok tercih etmiş oldukları bilinir. Bu sadece Dersim'de gözlemlenebilen bir olgu olmayıp, diğer dinsel dönme örneklerinde de görülür. Çünkü din değiştirilirken, isimler de değiştirilmektedir ve yeni dinin inançlarını en iyi yansıtan isimler tercih edilmektedir. Sünniliğe geçen bazı Ermenilerin *Abdullah* adını almalarında olduğu gibi, Dersim'de Aleviliğe geçen Ermenilerin de *Alaverdi*, *Müslüm* ve *Derviş* adlarını kullandıkları tahmin edilebilir. Molyneux-Seel'in aktardığı bir Dersim söylencesinde *Ahi Murtaza* adlı bir keşişe rastlanması, ayrıca dikkate değerdir. Çünkü *Murtaza*, Ali'nin lakaplarından biridir. Fakat *Oli/Eli* (Ali), *Xıdır* ve *Memet* (Mehmed/Muhammed) adlarının, tercih edilen isimlerin başında geldikleri açıktır. Hovsep Hayreni bu isimlere *İmam*'ı da ekliyor. Türk devlet zihniyetiyle uyumlu bir internet sitesinde, Urfa'nın eski Ermeni köylerinden olan Cibin'de yaşayan Ermeniler arasında *Allahverdi*, *Müslüm* ve *Derviş* adlarına rastlandığı belirtilmiştir (bkz. <http://maskeliler.com/hasanatmaca.html>).²² Urfa bir yandan dinsel dönmeyle rastlanan bir yer, öte yandan çokkültürlü bir sosyal dokuya sahip olması itibarıyla –ki bu durumda, kimlik sınırlarının daha belirginleştirilmesi beklenir– genel olarak Müslüman kimliğini daha keskin ifade eden isimlerin tercih edildiği bir kenttir. *Müslüm* adının Urfa'daki yaygınlığı, yörede halk tarafından ermiş bir kişiye atfedilen bir ziyaretle ilişkili olsa da öte yandan böyle bir psikolojik arka plandan kaynaklanmıştır. Bu adın Dersim'de yaygın oluşunun asıl nedeni ise Ebu Müslim'in Aleviliğin efsanevi ve tarihsel referanslarından biri olmasındandır. Yaygın olan bu isim, Müslümanlığa da gönderme yapıyor olduğundan Dersim'de din değiştiren Ermenilerce de kullanılmış olsa gerektir. Aynı özellik *Alaverdi* için de söz konusudur. Bu, hem Ale-

22 Cibin, Abdullah Öcalan'ın kendi köylerindeki olanaksızlıktan ötürü okula gidip geldiği bir köydür. Bu, onun Ermeni kökenli olduğu şeklindeki Türk resmi görüşünün dayanaklarından biri olmuştur (bkz. Öcalan-Küçük 1993: 17-8).

vileri hem de Sûnnileri memnun edebileceğinden yörede Ale-vileşen Ermenilerin tercih etmiş oldukları isimlerden biri ola-bilir. Ermenilerin Türkiye’de aynı semantiğe bağlı *Tanrıverdi*, *Hüdaverdi*, *Hakverdi* gibi isimleri kullandıkları biliniyor. Nite-kim 1578 tarihli Çankırı tapu tahrir defterinde, Alva köyünde-ki “gayrimüslimler” arasında *Minol v. Tengrivirmiş* adına rastla-nır (İlhan 2006: 52). Bu isimlerin tercihinde, Ermenicede aynı anlama gelen *Asadurian* (<*Astvatsa-durian*) adının varlığı da et-kili olmuş görünüyor.

Alaverdi, anlaşıldığı kadarıyla Dersim’de Müslüm kadar yay-gın bir isim olmamıştır. Dersimli yazarların çalışmalarında adı-na rastlamamış olsam da, Celilê Celil’in eski bir Rus kaynağı-na atfen Dersimli *Allaveryuşaki* (Alaverdi uşağı) aşiretinden söz etmiş olması dikkat çekicidir (Celil 1992: 32).²³ Bir kişi adı ola-rak ise Urfa’daki örneğin dışında Safevi döneminde biri Erme-ni, diğeri Gürcü kökenli gulamlardan olan Allahverdi Han’lar ile Çukurova civarındaki Ermenilerin Türkleşme süreçlerinde tespit edilen *Hüdaverdi oğlu Ovanis*’i kaydedebilirim. *Meryem*’in ise gerek İsa’nın annesinin adı, gerek Hz. Fatma’nın lakapların-dan biri (*Maryam al-Kubrâ*) olması vesilesiyle kimlik değiştiren Ermenilerce tercih edilmiş olması olasıdır (*Hüdaverdi oğlu Ova-nis* için bkz. Avcıoğlu 1998: 2250, dn).

İslâm’a geçenler pek çok kez çift isme sahip olmuşlardır. Bunlardan biri İslâmî olup, diğeri ise çoğunlukla eski kimlik-lerine işaret eder. Selçuklu gulamlarında da çift isimlilik gö-rülür; Kemaluddin Rumtaş, Aminuddin Mikail gibi... Bryer’in belirttiğine göre, 15. yüzyılın sonlarından itibaren Osmanlı dö-nemi boyunca varlıkları tespit edilen Hemşinli Kripto-Hristi-yanlar da çifte inançlarına paralel olarak çift isimlere sahiptiler (Bryer 1980: 47). Osmanlı vergi kayıtları Dersim’deki kişi ad-ları hakkında kısmen bir kaynak olabilirse de, henüz herhan-gi bir araştırmaya konu olmamıştır. Dolayısıyla şimdilik bazı önemli verilerden yoksun olduğumuz gerçeği karşısında şunu

23 *Allaveryuşaki* adı Dersimle ilgili olarak 19. yüzyılda Trabzon’dan gönderilen Rusça resmî bir mektupta geçer. Fakat Dersim’de böyle bir aşiretin varlığına rastlanmadığı belirtilir (Çem 2005: 24, dn. 6).

özellikle belirtmek isterim ki, isim ya da unvan tercihleri her koşulda dinsel dönmeliğe işaret etmezler. Çünkü onlar, bu olgudan bağımsız olarak da ortaya çıkarlar. Rumi'nin kendisinin ve çocuklarının Rumca lakap ve unvanları iyi bir örnektir. Benzer bir şekilde bazı Ermeni aristokratları *emir*, *hacib*, *sipah-salar* ve *sipah* gibi unvanları kullanmışlardı. Emir Gabras örneğinde görüldüğü üzere, *emir* unvanı Rumlar tarafından da kullanılmıştı. Tarihsel bir kayıta, 13. yüzyılda Tokatlı –Hristiyan Rum– emir Tornik'ten söz edilmektedir. 12.-14. yüzyıllara ait bazı Ermeni kolofonlarında, Ermenilerin çok ender de olsa Asad (*Esat*), Hasan gibi isimler taşıdıkları dahi görülmüştür (Gordlevski 1988: 147; *Tornik* için bkz. Vryonis 1971: 232; Weitenberg 2005: 271). 11. yüzyılda Ani'de Şeddadiler'in yönetimi altında yaşayan Ermenilerin bir kısmı, belirtildiğine göre İslâm'a dönmedikleri halde, *Kemaleddin*, *Cemaleddin* ve *Kerimüddin* gibi İslâmî isimler almışlardı (Cengiz 2008: 51-2). Ali Mazaheri konu hakkında takiyyeci bir gelenekten söz eder ve şöyle yazar:

Yahudiler, Hristiyanlar, Parsiler (Mecusi) ve diğer gayrimüslimler, 10. yüzyıldan başlayarak çocuklarına iki ön ad koymayı adet edinmişlerdi. Bunların birisi yalnız kendi dindaşlarının bildikleri, gene kendi dilleri ile ilgili bir ad idi; örneğin Yahudilerde Moiz, Harun, Azra, Hristiyanlarda Pavlos, Marcos, Yohanna ve Parsilerde Zerdüşt, Azurbaz, Rüstem gibi, bu ilk addan sonra bir de herkesin bildiği, Muhammed, Ali veya Ebu Bekir gibi ikinci bir Müslüman adı konurdu. Gayrimüslimler bu adetten de anlaşılabileceği üzere, Müslüman ön adlarını açıkça kullanmaya büyük bir değer verirlerdi; bu ise Müslümanları memnun bırakmaz ve onlar bunu üzücü bir kötü kulanim olarak kabul ederlerdi. Böylece Ortaçağ'da yaşamış gerçek Musevi, Hristiyan veya Parsiler'in Abdullah, hatta Ali veya Muhammed gibi İslâmîyet'in kurucularının adlarını taşımış olduklarını görünce şaşmamalıdır. Bu onların ihtida etmiş olduklarına hiçbir delil teşkil etmez. Bütün Ortaçağ boyunca İber yarımadasında, Suriye ve Mısır'da yaşayan çok sa-

yıdaki Hristiyanların hepsi ayrıksız bir şekilde, gizli tuttukları vaftiz adlarına ek olarak Müslüman adları taşırlardı. (Mazaheri 1972: 51-2)

Dersim’de dinsel dönmelikle doğrudan bir ilişkisi olmayan ve Ermenilerle Kürtlerin ortak kullandıkları kişi adlarına da rastlanır. Anık olasılıkla bunlardan biridir; Ermenice (*ananux*), Kirmancki (*anık*) ve Kurmancide (*anux*) mevcuttur. Özellikle “nane” ve “kekik otu” anlamlarına gelmekle birlikte, bazı yerlerde farklı anlamlar taşıdığı görülür. Sözcüğün kökeni Hurrice *an-an-uhha* ya da *an-an-uya*’ya dek uzanır. Akkadca da *ananīthu* olarak geçer. Fakat onun da Hurrice kökenli olduğu belirtilmiştir. Ermeniceye de bu dillerden geçmiştir (Aksoy 2009: 242-3; Hurrice sözcük için bkz. Diakonoff 1985: 599).²⁴ Bir isim olarak kullanılmasına gelince, hoş kokulu bazı bitki ve çiçeklerin genellikle kadın adları olarak kullanıldıkları biliniyor. Ancak reyhanın Antakya Alevi ritüellerinde kullanılmasına benzer bir biçimde, anık da Dersim Alevi ritüellerinde bir tür tütsü olarak kullanılmışsa, ismin kaynağında böyle bir kültürel arka plandan söz edilebilir. Bu nedenle, sözcük Kürtçeye Ermenice aracılığıyla geçmiş olsa bile –ki *anık/anux*, sözcüğün Farsçadan çok, Ermenice biçimine yakındır– bir isim olarak tercihinde doğrudan bir Ermeni etkisinin olup olmadığı çok açık değildir. Bu tercihin arka planı ancak söz konusu ismin başka yörelerde de Ermeni ve Kürtlerce kullanılıp kullanılmadığı bilgisiyle denetlenebilir.

Yakın bir zamanda tespit edebildiğim bir isim de *Bağdasar*’dır. Bir erkek adı olarak kullanılmıştır; Sasunlu David efsanesinde Sanasar’ın kardeşi olarak geçer. Bilgisine başvurduğum Hovsep Hayreni, bunun *Baltasar* adının Ermenicedeki biçimi olduğunu belirtmektedir. Başka bir dilden Ermeniceye geçen sözcüklerde *l-ğ* değişimi olduğu bilinir. Dolayısıyla Hristiyan-

24 Daha önceki bir çalışmamda, Ermenice *ananux* (nane) sözcüğünün Türkçe *nane* sözcüğüyle benzerliğine dikkat çekmiş, ilişkili olup olmadıkları hususunda kesin bir fikir belirtmemiştim. Fakat Bläsing’in, Ermenice *ananux*’un olasılıkla Farsça *nānḫāh* ya da *nānuxēh* (anason) sözcüklerinden kaynaklanmış olduğunu öne sürmesi, Türkçe *nane* sözcüğünün Farsçadaki biçimiyle ilişkisini ortaya koymaktadır (Bläsing 2007: 291).

lığa ait Ermeniceleşmiş bir isimdir. Fakat bu ismin Alevilerce kullanılıp kullanılmadığı tarafımda henüz kesinleşmiş değildir. Zira bu isme rastladığım bir şehrin mezarlıklar bilgi işlem sitesinde, isim müteveffanın babasının adı olarak geçiyordu ki, kayıttan anlaşıldığına göre, ismin sahibi kişinin olasılıkla 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında ya da ortalarında yaşadığı tahmin edilebilirdi. Müteveffa ise Aleviliği doğrudan temsil edebilecek bir isme sahipti.

Dersimli Ermeniler ile Alevi Kürtler arasındaki kültürel alışverişe dair zamanla başka bazı bulgular saptamak pekâlâ mümkün olacaktır. Ancak mevcut bulgular arasında, çok daha dikkat çekici ve çarpıcı olan, Kırmancık ile Ermenice arasındaki bazı benzer ya da ortak fonetik unsurlardır. Daha önce j, s, ş ve z seslerinin her iki dilde de birbirlerinin yerlerine geçmesi durumu ile o, w ve a harflerinin sözcüklerin başında yer almaları halinde, birbirlerinin yerine geçebiliyor olmalarına kısmen değinmiştim (Aksoy 2006: 189, dn. 20, 87-8). Sözgelimi, Ermenicede “kaya” anlamına gelen *jayr* sözcüğü, *zayr* olarak da kullanılır. Dersim’de *Jel* Dağı’nın, *Zel* olarak da telaffuz edilmesi gibi... “Altın” anlamına gelen *oski* sözcüğünün *voski* olarak da kullanılmasında görüldüğü gibi, Ermenicede o sesiyle başlayan sözcüklerin bazıları v ya da w sesiyle başlayan sözcüklere dönüşebilmektedirler. Hovsep Hayreni’nin ilettiği bilgiye göre, Ermenice alfabe başlangıçta 36 harften oluşuyordu ve “o” sesini veren tek bir harf vardı. Bu harf kelime içinde “o”, kelimenin başında ise “vo” diye okunur. Daha sonra alfabeye iki harf daha eklenmiştir. Bunlardan biri Latin alfabesinden alınan “O”dur. Bu harf ise her iki durumda da “o” olarak okunur. Diğer harfle başlayan ve normalde “vo” olarak okunması gereken sözcükler de konuşma dilinde bazen “o” olarak okunur. Örneğin “kim” anlamında *Vov* yazılır ama *Ov* diye okunur. *Voski/Oski* örneğine benzer birçok sözcük her iki şekliyle de telaffuz edilebilir. Kırmancıkta *Wuşen<Wusen<Usen/Uşen* (Türkçede Hüseyin) dönüşümü benzer bir özellik gösterir. Son olarak, Mikail Arslan’ın “Dersim Ermeni Halk Şarkıları” albümünü internet ortamında kısmen dinlediğimde, Kırmancıkta c ile ç arasında-

ki sesin de (ts) Dersim Ermenilerince kullanıldığını fark ettim. Hovsep Hayreni, Dersimli Ermeni aşireti Mirakyanlar hakkında yazarken, bu ortak özelliğe dikkat çekmiştir:

Mirakyanlar genel olarak C, C, S, J seslerini kullanmıyor, içinde bu seslerin geçtiği kelimeleri TS, DZ, S, Z ile telaffuz ediyorlardı. Mesela “cegav” yerine “tsegav”, “cur” yerine “dzur”, “şun” yerine “sun”, “jam” yerine “zam” gibi. Bu ses özelliğini Zazaca (Dımili) konuşan Dersimlilerde de görmek mümkündür. Onlar da özellikle Türkçeden ödünç aldıkları kelimeleri telaffuz ederken, yukarıda anılan sesleri benzer şekilde değişime uğrattılar. Örneğin “çay” yerine “tsay”, “cam” yerine “dzam”, “şeker” yerine “seker”, “jandarma” yerine “zandarma” derler. (Hayreni 2010: 4; ayrıca bkz. Asatrian 1996: 407)

Çeşitli araştırmacılar Zazakide tespit edilebilen Ermenice kökenli sözcüklerin varlığına işaret ederek, iki topluluk arasında bir bakıma etnik bir hısımlık kurmak istemişlerdir. Her ne kadar şimdiye dek kapsamlı bir bilimsel araştırmaya konu olmamışsa da, Dersim Zazakisi’nde (Kırmancki) Ermenice kökenli varsayılan önemli bir sözcük dağarcığı olduğu tahmin edilmektedir. Bunun başlıca iki nedeni vardır. Birincisi ve biliniyor olanı, her iki dilin karşılıklı olarak birbirlerini etkilemiş olmalarıdır ki, Zazakinin Ermenice üzerindeki etkilerinden ise şimdiye dek pek söz edilmemiştir. Fakat bunu yalnızca bir *etki* olarak değerlendirmek de hatalı olacaktır. Zira Dersim’de Ermenilerin bir kısmının zamanla yöredeki hâkim kimliğe asimile oldukları bilinmektedir. Bu ise etkileşimin yanı sıra, kültürel açıdan bir *devamlılığa* da işaret eder.

Üzerinde durulmamış olan diğer bir faktör ise Zazakinin Orta İranca’nın bir dalı sayılan Pehleviceyle yakın oluşuyla, Ermenicenin Pehleviceden çok sayıda sözcük transfer etmiş olmasıdır (İranî dillerin Ermenice üzerindeki etkisi için bkz. Schmitt 1987; Bailey 1987). Öyle ki, Bailey şöyle yazmıştır:

Çeşitli alfabeler ile yazılmış olan birçok metinler sayesinde, bugün Orta İranca’nın, biri Orta Farsça olmak üzere, beş sekli-

ni tespit etmek mümkündür. Bu dilden alınmış eski kelimeler Ermenicede muhafaza olunmuştur. (Bailey 1967: 1033)

Zekiyan da İranî sözcüklerin en arkaik biçimlerinin Ermenicede hâlâ yaşadıklarını belirterek, örnek olarak Ermenicede “gül” anlamına gelen *varda* –ki o, sözcüğün Orta İranca biçimini mükemmel bir biçimde sergiler– değinir. Sözcük Farsçada değişerek *gul* biçimini almışken, Ermenicede orijinal biçimde kalmıştır (Zekiyan 2005: 243).²⁵ Partçanın (*Pehlevice*) Ermenice üzerindeki bu yoğun etkisinden olsa gerek, Hübschmann 1885'te onun Hint-Avrupa dil ailesinin bağımsız bir kolu olduğunu kanıtlayınca dek Ermenice 19. yüzyıl boyunca bir İran dili olarak kabul edilmişti. Günümüzde ise Partça ile olan yakınlığından ötürü *Zazakiyi* Orta İranca ile bağlantılandırıp, onu Batı İran dillerinden sayan bir görüş vardır (Hübschmann için bkz. Porzig 1986: 162; Kettenhofen-Schmitt 2004: 552; *Zazaki-Orta İranca* ilişkisi için bkz. Gippert 2001: 66-73). Dolayısıyla Orta İranca kaynaklı *Zazaki* sözcükleri her koşulda Ermenice varsaymak mümkün olmadığı gibi, *Zazakiyi* neredeyse Ermenicenin bir yan olgusu gibi sunmak da tarihsel bir haksızlık olacaktır.²⁶

25 Orta İrancadan maksat Orta dönem İran dilleri olup, İran'da MÖ 3. yüzyıl başlarından MS 9. yüzyıla dek yazılan ve konuşulan İranî dilleri kapsar. Bu dillere *Pehlevice* diyenler olsa da aslında Orta İranca'nın yalnızca bir koludur (Öztürk 1985: 122; Gippert 2001: 68). Pehlev (*Pahlav*) sözcüğü, Türkçe *Pertev* adı gibi *Partev*'den gelme olup, *Part* demektir. Pehlevicede de Partçayı ifade eder (Hübschmann 1962: 64-5).

26 Dil bazında karşılaşılan bu sorun, dinsel inançlar söz konusu olduğunda da kendisini gösterir. Zira Maniheizm gibi İran dinlerinin etkilerine de maruz kalmış olan Ermeniler, Hristiyan olmadan önce bizzat Zerdüştîydiler. Bu nedenle, İslâmî dünyaya dahil olmalarına rağmen, muhtemelen İranî eski bazı dinsel inançlarını –özellikle halk dindarlığı bazında– bir biçimde sürdüren Alevi Kürtlerin, Dersim'deki inanç unsurlarından hangilerini kendilerinin yöreye getirdikleri, hangilerinin Ermenilere ait olduğu ya da hangi inanç unsurlarında bir çakışma, örtüşme olduğu kısmen belirsizdir. Bazıları ise iki ana kültürün yörede buluşmasıyla tekrar bir araya gelerek devamlılıklarını pekiştirmişlerdir. Sözgelimi İranî bir kaynağı olan *bext* (Türkçe *baht*), Dersim Alevliğinde önemli toplumsal ve dinsel bir kavram olup daha çok Xızır ile ilişkililen, onun kader anlamına gelmek üzere Zerdüştî Ermenilerde de (*baxt*) mevcut olduğu görülmektedir. Dahası, Ermeni halk inançlarında o (*Baxt*) ak saçlı, ak sakallı bir ihtiyar olarak sembolize edilirdi ve herkesin bireysel bir *Baxt*'i vardı. Tıpkı Xızır gibi insanlara bazen yaşlı, bazen de genç birinin kılığında görünen *Baxt* hakkındaki tasvirler, onun şans getiren Merkürîyel karakterler-

Şu örneği kaydetmeden geçmeyeceğim, Ermenicede ses demek olan *vang/vank* sözcüğü, Pehlevicede kökenli (*vang/wang*) olup Kurmancide *bang*, Zazakide *veng*, Beluci dilinde *gvānk* olarak geçmektedir ki, ses, gürültü vb. anlamlara gelirler (Bläsing 1997: 85). Ortak kökenli bu sözcükler Zazaki ve Kurmancideki *bang* ve *veng*'in Ermenice olduğunu değil, aksine İranî dillerin Ermenice üzerindeki etkisini gösterir. Konuyla ilgili örneklerde bir sıkıntı yoktur. Fakat meseleyi kısaca ifade edebilmek bakımından, bu yegâne örneğin “ses”i ve mesajı yeterli olmalıdır. Bir başka ifadeyle, her iki dilin ortak bazı sözcükleri, öyle olmadıkları halde Ermenice kökenli oldukları varsayımına yol açabilirler. Sonuçta, dilbilimsel herhangi bir araştırma yapılmaksızın, Zazakideki bazı sözcüklerin doğrudan Orta İrancadan mı miras kaldığını, yoksa Ermenice aracılığıyla mı geçtiklerini saptamak zordur. Bu zorluk, Zazakide muhafaza edilip, Ermeniceye aktarılmış olması olası Orta İranca kökenli sözcükler için de geçerlidir.

Bazen Orta İranca kaynaklı olup, doğal olarak sadece Ermenice ya da Zazakide var olan sözcüklere rastlamak da mümkündür. Kırmancide (*Zazaki*) kurt demek olan *verg*, sözcüğün neredeyse orijinal biçimini (<Avesta *vehrka*-) koruduğu halde Ermenicede aynı anlama gelen sözcüğün farklı olması dikkat çekicidir (*qayl*, *khuy*). Bir başkası “duvar” anlamındaki Kırmancideki *dēs/dēz* sözcüğüdür (<Avesta *daēza*). Ermenicede aynı anlama gelmek üzere, yine farklı sözcüklerle karşılaşılır; *bad*, *vorm*, *barlsb*. Avesta dilinde “süt” demek olan *xšvīd*, Zazaki’de orijinale yakın biçimini korurken (şıt), Ermenice “süt” anlamına gelen sözcük farklıdır; *gat*, *gi’t’el*. Fakat, *gi’t’el* sözcüğü olasılıkla *xšvīd* ile ilişkilidir.²⁷ Zira pek çok örnekte görüldüğü üze-

den izler taşıdığını gösterir. Karlı bir dağın üzerinde ya da doğudaki altın bir tahta oturduğu tasavvur edilen bu ihtiyarın yanında, “yazar/katip” (*Grogh*) olarak bilinen bir genç de vardı (De Jong 1997: 289, dn. 152; ihtiyar Baxt hakkında bkz. Abeghyan 2012; Merkürîyel karakterlerin yazının efendisi olmaları hakkında bkz. Aksoy 2015). Böylece *Bext* ve *Baxt*, en azından terminolojik olarak aynı kaynaktan (*İran*) gelmekle birlikte, iki farklı kültür üzerinden yörede buluşmuşlardır.

27 Her ne kadar Hasan Eren bazı Türkologları izleyerek, sözcüğü Moğolca *sūn*’e (-t; çoğul eki) bağlamak isterse de Türkçe *sūt* sözcüğünün Avesta *xšvīd* ve ardi-

re, Indo-İranî dillerdeki *sw-* ve *kw-* Ermenicede fonetik olarak *k-*'ye dönüşmüştür (Yacoubian 1944; Avesta dilinde "süt" sözcüğü için bkz. Flattery-Schwartz 1989: 119). Kısacası, sözcüğün orijinaline yakın olanı Zazakide korunduğu halde, Ermenicede ise başkalaşmış bir biçimi mevcuttur.

Verilen örneklerin de ötesinde, bir dilin gramer yapısı, morfolojik ve fonetik özellikleri ile tarihsel olarak bağlı olduğu dil ailesi yadsınarak, yalnızca birtakım sözcük alışverişlerine odaklanmak, yanıltıcı sonuçlara yol açabilir. Aksi durumda, sözgelimi Arnavutçayı Latincenin bir uzantısı saymak pekâlâ mümkün olurdu. Çünkü Hint-Avrupa dil ailesinde bağımsız bir dil sayılan Arnavutça, Latincenin yoğun etkisiyle sözcük dağarcığında çok sayıda Latince unsur barındırmasına rağmen, Latincenin "gerçek çocukları" olan Roman dillerinden açık bir şekilde ayrılmaktadır (Porzig 1986: 66).

Bu bağlamda, Zazakinin Ermenicenin gölgesinde bir yere konuşturulması şeklinde ucu kaçmış bir abartıya, kimi araştırmacıların özel bir eğilim gösterdiklerini belirtmeliyim. Biraz da bunun etkisiyle, bölge merkezci ya da Kürt etnosentrist tarih yazıcılığında ise Ermenice etkilerini nötralize etme ya da en azından hafifseme yönünde karşıt bir eğilim gelişebilir. Yani bu, sizden aldığımız bazı sözcükleri, siz de aslen tarihsel olarak geldiğimiz ana kültürden (*İran*) aldınız demeye benzer ki, böyle bir kısır döngüye kapılmaktansa, karşılıklı etkileri milliyetçi bir rekabet üzerinden anlamlandırmamak daha doğrudur. Etkileşim ve aynı zamanda etnik kaynaşmanın bir sonucu olarak devamlılık üzerinden gelen ortak linguistik unsurların varlığı açıktır. Etkilenmenin eşit olmadığına da şüphe yoktur; birinin etkisi daha fazla olmuştur. Fakat bütün bunların ayrıntılı bir analizini yapmak, siyasetin koşulladığı üstünkörü bazı savlar öne sürmekten çok daha zor ve anlamlıdır. Marjinal bazı görüşler bir yana, pek tabiidir ki, Kırmancı Ermeniceden

lı olan sözcüklerle olan fonetik benzerliğini yadsımak olanaksız gibidir. Kırmancı ve Farsçada "süt" anlamına gelen sözcükler ortaktır (*şir*) ve Sanskritçe *ksira-*'dan gelirler (Eren 1999: 380; Sanskritçe *ksira-* ve Avesta *xšwīd* ilişkisi için bkz. Flattery-Schwartz 1989: 117, 119).

hem etkilenmiş, hem de devamlılık nedeniyle ondan yeni unsurlar almıştır. Dersim'in dağlık alanlarında yaşayan ve çok büyük bir olasılıkla Zerdüştî olan Ermenilerin özellikle Kırmancî konuşan topluluğa katılmalarıyla Ermenicenin linguistik kalıntıları artmış olmalıdır. Hristiyan Ermenilerin bir kısmının da zamanla Aleviliğe asimile olmalarıyla, gerek Kırmancî, gerek Kurmancî, Ermenicenin sözcüksel (lexical) ve fonetik özelliklerine daha fazla açık hale gelmiş olmalıdırlar.

Son bir örnekle konuyu noktalamak istiyorum. Bilindiği üzere, *ts-* olarak kaydedebileceğim sesin yanı sıra, *j* ile *z* ve *s* ile *ş* seslerinin yer değiştirmeleri, Dersim Ermenicesi ile Kırmancîde (Dersim Zazakisi) ortak bir özellik olarak göze çarpmaktadır. Bu özelliğin Ermeniceye olasılıkla Partçadan geçtiği ve Kırmancîde Ermeniceden bağımsız olarak öteden beri var olduğu düşünülebileceği gibi, Orta İrancadaki *j* ve *z* seslerinin her iki dil topluluğunda *z*, *j*, *c'*, *ts* şeklinde çeşitlemeler göstermiş olması da mümkün görülebilir. Fakat Asatrian, bu fonetik çeşitliliğe (*c*, *j* ve *c'*) diğer modern Batı İran dillerinde rastlanmadığına dikkat çekerek, en olası açıklamanın, bunu bir Ermenice etkisi varsaymak olduğunu öne sürer. Gerçekten de *ts* ve *dz* seslerine Zazakinin yerel başka ağızlarında –sözelimi Varto'da– rastlanmadığının belirtilmesi, Dersim'de hem kültürel etkileşim, hem de etnik kaynaşmanın bir sonucu, yani Ermenicenin bir ürünü olarak ortaya çıktığı izlenimini uyandırır. Bu sorunu linguistlere bırakmakla birlikte, Urartuca *z*'nin Ermenice-de *j* (*dz*) sesine dönüştüğünün tespit edilmiş olduğunu kaydetmeliyim. Sözelimi, Alzi yer adı Ermenicede *Aljnik/Aldznik* olarak geçerken, bir başka isim olan *Zabaha* ise *Jawax-k'* olarak göze çarpar (Schmitt 1987: 454; Asatrian 1996: 407; Urartuca yer adları hakkında bkz. Bănăteanu 1961: 1074, dn. 52).

J ile *z*, *ş* ile *s* seslerinin birbirlerinin yerine geçmesi durumu, bir yanıyla dili kötü konuşmakla bir tutulmuştur. Ne ilginçtir ki, *Zaza* adının olası etimolojik referansları içinde, dili kötü konuşma belirgin bir biçimde öne çıkmaktadır. Konuya kısaca değinmekte yarar vardır. C.J. Rich bu adın kekeme, dolu ağızla konuşan, anlaşılmaz şekilde konuşan anlamlarına gel-

diğini öne sürmüşken, MacKenzie de adın Dımılilerin konuşmalarındaki z sesinin çokluğundan kaynaklandığı şeklindeki tahminden söz etmiştir. Yakın bir zamanda L. Paul ile Arakelova da buna değinmişlerdir. Arakelova terimin “kekeme” anlamına geldiğini belirtirken, Paul’a göre, Zaza adı İngilizce’de *bla bla* ifadesine benziyor olup, dili iyi konuşamamaya gönderme yapmaktadır. Malmisanij, Rich’in savının arkasında Fransızca’da *zēzayer* ya da *zozoter* fiillerinin bulunuyor olabileceğini öne sürmüştür. Çünkü tarihi 19. yüzyılın son çeyreğinden daha geriye gitmeyen *zēzayer*, peltek konuşmak, j ve ş seslerini z ve s olarak telaffuz etmek anlamına gelir (Malmisanij 1993: 57; Kalman 1995: 22; Arakelova 1999-2000: 398; Paul 2000: 491). Tam da bu noktada, devreye Avesta dilindeki *duž-vačdho* sözcüğü girer. Herzfeld, Bartholomea’nın bu sözcüğü yanlışlıkla “kötü konuşma” olarak anlamlandırıldığını, oysa onun kötü Avestaca, yani kötü “Orta Farsça” konuşmayı ifade ettiğini belirtir. Fakat Hovelacque ve Mayrhofer da Avesta dilindeki *dužvačah*’ın “kötü konuşma” anlamına geldiğini yazmışlardır.²⁸ *Duž* sözcüğü aslında Avesta dilinde olumsuzluğu ifade eden bir ön ek işlevi görmekte olup, “kötü” anlamına gelir. Sözgelimi, Zerdüştilikte cehennem *dužanhu* olarak geçer ki, kötü dünya, kötü yaşantı ya da kötülerin yeri gibi bir anlama gelir (Yıldırım 2008: 258). Bu nedenle, *duž-vačdho*’nun kötü konuşmayı ifade ettiği kestirilebilir. Fakat Herzfeld’in, onunla aslında “Orta Farsça”nın kastedildiği şeklindeki savı hakkında ise herhangi bir fikre sahip değilim. *Dužvacdho* ya da kısaca *dužvačah* olarak bilinen sözcüğün olası değişimi, bir başka sözcüğün değişim seyrine, *dūžaka*’nıninkine (Yeni Fars-

28 Dili iyi konuşamamakla ilgili dış adlandırmalara başka dillerde de rastlanır. Yunancada kekelemek (*βαρβαρόφωνος*) fiili ile barbar (*βάρβαρος*) sözcüğü arasındaki fonetik yakınlık dikkat çekicidir. Araplar da Arap olmayanlar için *ne konuştuğu anlaşılmayan* anlamında *Acem* demişler ve bu isim zamanla Farslara teşmil edilmiştir. Arapçada deniz kıyılarını çarparak dövdüğü halde, sesi duyulmayan ve gürültü çıkarmayan büyük ölü dalgalara da *acem* denilmiştir. Aynı şekilde Sankritçede *mleçča* terimi, Sankritçe konuşamayan, kaba saba, yabancı kişiler için kullanılırdı. Bu ad, aynı dilde “konuşurken dilin dolanması, anlaşılmayacak şive ve tarzda konuşmak” anlamına gelen *mleçh* fiilinden türetilmiştir (Til 1971: 78-9).

ça *žūžah*<Orta Farsça *žūzak*<*zūžaka*< *dūžaka*) benzetmektedir. O halde, *dužvača(h)*'nin zamanla *Zaza* adına dönüşmüş olması mümkündür: *Zaza*<*Žuvaža*<*Dužvača* (Herzfeld 1947a: 536; Hovelacque 1878: 182, 197; Mayrhofer 1956: 55).

Dikkate değer bir başka olasılık ise *Zaza*'nın "oğul, çocuk, torun" anlamına gelen sözcüklerle ilişkili olabileceğidir. Malmisanij örnekler vererek bu olasılığın üzerinde durmuştur (Malmisanij 1993: 56-7). Toplulukların birbirlerini tanımlarken, pek çok kez kendi dillerinde değil de adlandırdıkları toplulukların dillerinde oğul, çocuk ya da kardeş anlamlarına gelen sözcüklerden alıntılar yaptıkları bilinmedik bir şey değildir. Türklerin Kürtçede "oğul, çocuk" anlamına gelen *Kur(o)*'dan hareketle, Kürtler için *Kıro* dedikleri ve bunu da pejoratif anlamda kullandıkları bilinmektedir. Yıllar önce Kurmanci (*Kırdaşkî*) konuşan Pertekli birinden, Dersim'in Kırmancî (*Zazakî*) konuşan kesimini *Lacık* olarak adlandırdıklarını duymuştum (kaynak kişi: A. İmak). *Lacık/lazık*, Kırmancî "oğul, çocuk" anlamına gelen *lac* sözcüğünden türetilmiş olup, olumlu bir tınıda kullanıldığı söylenemez. Ermenistan Çingeneleri Lomavrenler ise Kürtlere Kürtçede "kardeş" anlamına gelen *Bıra* demektedirler. Doğu Ermenileri "diasporadan gelen Ermeni" anlamında *axpar* terimini kullanırlar. Bu da batı Ermenice'de kardeş demek olan *axpar*'dan başkası değildir (Voskian 2002: 174, dn. 16). Hollanda'da yaşayan Faslılar için bir etnonime dönüşmüş olmasa bile, onlar da Türklere *Kardaş* diye hitap ederler. *Zaza* adının da böyle bir geçmişi olabilir. Bununla birlikte, söz konusu iki olasılık dışında, onu bazı coğrafi adlarla anlamlandıranlar da vardır (bkz. Cengiz 1995: 18-27).

Asıl konuya dönersek, bir kez daha belirtmeliyim ki, Ermenice ile Kırmancî arasında Orta İrancadan kaynaklanan ortak dilbilimsel özelliklerin ya da sözcüklerin bir kısmı böylece daha eski bir tarihe aitken, Kırmancî'de var olan diğer bazı dilbilimsel unsurlar ise yörede Alevileşerek etnik özelliklerini yitiren Ermenilerden kaynaklanmış olmalıdırlar. Şu örneği anmanın yeridir: *Rāmāyōx* (koşucu), *rōtōx* (satıcı), *kardōy*'da (yapan/yapıcı) görüldüğü üzere Kırmancî'de sıfat yapıcı *-ōy, ōx*

ekleri, olasılıkla Ermenice son ek olan *oł* ya da *oy*'dan kaynaklanmışlardır (Asatrian 1996: 408; sözcüksel etkiler için bkz. Dankoff 1995).

Kirmanckinin yanı sıra Dersim Kurmancisi (*Kırdaşkî*) ile Ermenice arasında da sözcük alışverişleri olmuştur. Asatrian yerinde bir tespitle, özellikle Kuzey Kurmancisinin Ermenice etkiler taşıdığını belirtir ki, aksi yönde bir etki de göz ardı edilmemelidir (Asatrian 2009). Sözelimi, Kürtçe sözlükte (*Izoli*) rastlamamış olsam da, un ve yağdan pişirilmiş *göme/köme* benzeri bir yiyeceğe Mazgirt'in Kurmanci konuşan topluluğunca *parxaç* denildiği bilinir. Bu sözcüğün Ermenilerde bir tür yağlı ekmek olan *pagarc* ile bir ilgisi olmalıdır (*Pagarc* için bkz. Seropyan 2003: 90). Yacoubian'ın sözlüğünde *pagharc*'ın "mayasız ekmek" anlamına geldiği belirtilmiştir. Bazı yörelerde *bak-raç*'ın değişmiş bir biçimi olan *parğaça*la karıştırılmamalıdır. Dankoff, aslen İtalyanca *poğaça* olan ve Ermenice aracılığıyla bazı yörelere nüfuz eden sözcüğün Erzincan, İzmir, Gümüşhane ve Sivas gibi bazı yörelerde *pağaç*, *pağaça*, *pağarc*, *pağas* gibi değişik varyantlarıyla kullanıldığına dikkat çekmiştir (Dankoff 1995: 25).

Ermeniceden Kürtçeye önemli miktarda sözcük transferi olmuşsa da Dersim bağlamında birkaç çarpıcı örnekle yetinilecektir. Çünkü çalışma özel olarak sözcük transferlerini konu edinmediği gibi, etimoloji de üzerinde hassasiyetle çalışılması gereken bir alandır. Uzmanların da yanılabilirdiği bu alanda, ne yazık ki Kürtler açısından ciddi handikaplar söz konusudur. Her şeyden önce Kurmanci ve Kirmanckinin kapsamlı etimolojik sözlüklerinin olmayışı ile dil üzerine yapılan çalışmaların önemli bir kısmının henüz tam anlamıyla profesyonellikten yoksun oluşu bir talihsizliktir. Robert Dankoff bu sorundan etkilenmiş olarak, Kürtçeden Türkçeye geçen sözcükler hakkında yapılmış herhangi bir çalışmanın olmamasından yakınır (Dankoff 1995: 9). Kürt dilinin etimolojisi, bir yandan bu dili bilen amatörlerce daha çok spekülative bir alana dönüştürülmüş, öte yandan iktidar etiketli dillerin egemenliğiyle şekillenen perspektiflerce kuşatılmıştır. Sonuçta, Ermeniceyle

Kurmanci ve Kırmancki arasındaki karşılıklı fonetik etkiler ve sözcük alışverişleri gibi dilbilimsel olgular dahi bazı politik algılara göre şekillenebilmiş ve bu ilişki büyük ölçüde hegemonik algılar tarafından anlamlandırılmıştır. Çünkü devlet dillerinin halk dilleri karşısındaki siyasi üstünlüğü ve kültürel itibarı, benzer bir biçimde herhangi bir sözlü dil karşısında yazılı diller için de geçerlidir.²⁹ Bunun bir yansıması olarak, sözgelimi Kurmanci, Kırmancki ve Ermenicede olan ortak bir sözcüğün, etimolojik olarak Ermeniceye bağlanması daha güçlü bir eğilim olarak kendisini göstermektedir. Bu, onun özellikle uzun bir zaman boyunca yazılı bir dil olması kadar, zaman zaman bir iktidar şemsiyesine sahip olmasından ileri geliyor olmalıdır. Yazılı tarihin daha eski zamanlarına giden bir dil olması nedeniyle Ermenice bir öncelik algısı da yaratır ve bu algı, ortak olan sözcükler söz konusu olduğunda, Ermeniceyi esas alma yönünde kendisini somutlar. Böylece Kırmancki ve Kurmancinin yazılılık anlamında Ermenice karşısındaki zayıf pozisyonları, onların her koşulda *edilgin* oldukları düşüncesine yol açar. Yalnızca linguistik olarak değil, dinsel mekânlara gösterilen karşılıklı saygı gibi toplumsal bir olgu söz konusu olduğunda bile, genellikle görüldüğü üzere Dersimli Alevi Kürtlerin Ermeniler karşısında edilgin toplumsal tasvirleri yapılmıştır. Bu da yine iktidar ekseninde birleşen hegemonik göndermelerin (*Hıristiyanlık*, *yazılı dil*, *yazılı tarih*) etkisiyle ilişkili bir durumdur.

Burada vurgulanmak istenen esas nokta Ermeni kültürünün Dersim Aleviliği ya da genel olarak yöredeki Alevi Kürtler üzerindeki etkilerinin, her iki tarihsel özne tarafından kısmen sorsallaştırılmış olmasıdır. Dersim kültürünün önemli bir parçası olan ve bugün Dersim'in Dersim olmasında büyük pay sa-

29 Yukarıda *devlet dili-halk dili* şeklindeki ayrım, birbirlerinden tamamen kopuk kategoriler olarak mutlaklaştırılmamıştır. Bu yaniyla Ermenice tabii ki aynı zamanda bir halk dilidir. Fakat Ermenistan'da resmî bir dil olarak kullanılma imkânı, ona bilimsel disiplinlere de yansıyan bir etkileme gücü bağışlamıştır. Bu, Türkçe için de geçerlidir. Dönemin Başbakan Yardımcısı Bülent Arınç, alışlageldiği üzere *dağ dili* olarak Kürtçe karşısında Türkçeyi bir *medeniyet dili* olmakla payelendirirken, dilin siyasal gücünden kaynaklı olanaklarını kutsallaştırmıştır.

hibi olan Ermeni kültürünün ve Ermenicenin yörede yaşayan Alevi Kürtler üzerindeki etkilerinin araştırılıp bulgulanması, kuşkusuz geç kalmış bir gerekliliktir. Fakat konunun araştırılması kadar ve hatta ondan daha da önemli olanı, izlenecek yöntem ya da yöntemler (*bilim*) ile sosyo-politik tutumların (*ideoloji*) kendisidir.³⁰ Sözgelimi böyle bir araştırma çabası içindeyken, tespit edilen ortak kültürel unsurları her koşulda Ermeni ya da Kürt patentli olarak görmeye koşullanmış ideolojik algıyla mesafeli olunmalıdır. Çünkü tarih, ne hegemonik kibirli bakışlarla, ne de ezilmişlikten kaynaklı narsistik böbürlenmelerle anlaşılabilir. Dolayısıyla konuyu milliyetçi bir rekabet üzerinden anlamlandırmamakta yarar vardır.

Yeri gelmişken, Dersim Aleviliği için son derece önemli olan bir terimin olası köklerinin Ermenicede gizli olduğunu söylemeliyim. Konu hakkında bilinen yegâne görüşe göre, sünnet edilen çocuğun bir anlamda manevi babası demek olan Kürtçe *k'irva*, *k'ivra*, ya da *k'riva* sözcüğü, Ermenice *knik'* (vaftiz) ve *hayr* (baba) sözcüklerinden oluşan *knk'ahayr*'ın (vaftiz babası) diyalektlerdeki biçiminden (*k'awor*) geçmiştir. Bilinen anlamının yanı sıra Erzurum'da belli bir dönemde "Ermeni komşu erkeği" anlamında da kullanılmış olması, bu savı destekleyen bir bulgu olarak görülmüştür (Dankoff 1995: 79; Eren 1999: 246).

Burada çok sayıda etimolojik örneğe baş vurulmayacak. Çünkü asıl amaç, Ermenilerle Alevi Kürtler arasındaki kültürel etkileşim ve devamlılığa ilişkin genel bir çerçeve sunabilmek. Kaldı ki, kimi sözcükler hakkında uzmanlar dahi farklı görüşlere sahiptirler. Sözgelimi, Kurmanci *golik* (dana) ile Kırmanciki *golog* (katır) sözcüklerinin kökeni hakkında Dankoff ile Bläsing'in farklı görüşlerde oldukları anlaşılıyor. Dankoff, onu Ermenicede tombul (*stout*) ve küçük anlamlarındaki *kollik* söz-

30 20 yıl kadar önce, bana "tarihyazıcılığının temel sorunu nedir" diye sormuş olsalardı, *yöntem sorunu* olduğunu söyledim. Oysa şimdi, en az yöntem kadar önemli bir başka unsurun daha kesin bir biçimde farkındayım. Bu ise tarihçi ile tarihi yazılanlar arasında bir ilişki biçimi olarak görülebilecek tarihyazıcılığının *politik niteliği*yle ilgili. Çünkü tarih yazmak metodik (*bilimsel*) olduğu kadar, politik bir praksis (*ideolojik*) olarak göze çarpar (Aksoy 2006: 27-31, 34-6).

cüğüne bağlayıp, çeşitli kentlerde kullanılan biçimlerini aktarıırken; Bläsing ise sözcüğün İranî dillerdeki *go~gau* (sığır) anlamına gelen kök sözcükten türetildiğini yazmıştır (Dankoff 1995: 39, 80; Bläsing 1997: 99).

Linguistik veriler bir yana bırakıldığında bile, kültürel etkilere dair örneklerde bir sıkıntı olmadığı açıktır. Çünkü bu kez özellikle dinsel inançlar öne çıkmaktadır. En başta, Dersim’de Xızır ile Aziz Sarkis’in karakteristik bazı ortak özelliklere sahip oldukları bilinir. Sözgelimi, Ermenilerin Aziz Sarkis adına tuttukları oruç Xızır orucu gibi üç günlük olup, oruçtan sonra pişirilen ve bir çeşit çörek olan *plit* de, Xızır adına pişirilen *qawut*’u hatırlatmaktadır. Dersim’de *qawut* denilen kavrulmuş buğdaydan yapılmış un, bir kap içinde yüksek bir yere konulur ve etrafında mumlar yakılarak ertesi gün Xızır’ın işareti beklenirdi. Bir el ya da at nalının izi onun geldiğine işaretledi ve bu da bereketi ifade ederdi. Ermeniler de Sarkis’in *pokhint*’lere atının nal izini bıraktığına inanırlardı (Dërsimi 1997: 77; Krasnowolska 2009; Krasnowolska 1998: 145-6; Seropyan 2003; Tovmayan 2008: 198; Abeghyan 2012). Bir Ermeni söylencesi, Sarkis’in kerametini konu edinmişti. Buna göre o, aç kaldığı bir gün önüne rüzgârın düşürdüğü bir buğday tanesini avucunda öğütterek yemiş, karnı doyunca da Tanrı’ya şöyle yakarmıştır:

Bundan böyle her kim yıl içinde yedi gün başaklar arasında perhiz ve oruç tutar ve Cuma günü ‘pokhint’ ile (buğday ya da arpa unu ve rup ya da balla pişirilmiş bir cins yağsız kete) oruç açar ise muradını yerine getir, sevdiğine bağışla! (Seropyan 2003: 42-3)

Başlangıçta bu ortak unsurun, kaynağını özellikle Semitik dünyanın bazı tanrılarına (*Adonis*) ilişkin uygulamalardan almış olduğu kanısındaydım (Aksoy 2006: 288-90). Fakat anlaşılan o ki, bu ritüelistik uygulama aynı zamanda başka kültürlerle ait tanrılara atfen de yapılmıştır. Dolayısıyla bu ortak uygulama zamanla bir etkileşim seyri içinde farklı bir biçime bürünmüş olmalıdır. Çünkü *kavut* ve *plit*, olasılıkla doğrudan her iki karakterin ait oldukları arketiplerden ve/veya onların etki-

leştikleri başka bazı figürlerden kaynaklanmış olup kısmen de olsa birbirlerini etkilemiş olabilirler (Tovmayan 2008: 202; kavut için bkz. Aksoy 2015; 22-3, 33-4). Fakat unutulmaması gereken nokta Sarkis'in sonradan mitleştirilen tarihsel bir kişi olmasıdır. Dolayısıyla onun ve Xızır'ın mitolojik arketiplerinin ortak ya da benzer figürler (*Merkûriyel*) olabileceklerini kaydetmek gerekir. Eliyah da (*Ilya*) benzer bazı fonksiyonlara sahip bir karakter olarak bilinir. Nitekim Kürdistanlı Yahudi kadınların mayasız olarak pişirdikleri yufka ekmek için çuvaldan un aldıklarında söyledikleri şu söz, Eliyah'ın (*Ilyas*) bereket bakımından önemini gösterirken öte yandan onun antik dünyanın tarımla ilgili kutsiyetleriyle bağını kurar: *Brākhīt Eliyahu nāvi hōya gāwe!* Yani, "Peygamber Eliyah'ın inayeti içinde olsun!" (Brauer 1993: 94).

Xızır gibi, Aziz Sarkis de genç kızların karşı cinse olan sevgi ve beklentileriyle ilişkilendirilmişti. Üç günlük Xızır orucunun sonunda, genç kızlar tuzlu kavut yiyip su içmezler. Çünkü rüyalarında kendilerine su veren delikanlıyı göreceklerine, onun da müstakbel eşleri olacağına inanırlar. Xızır'a adanan gün, gerek bu yanıyla, gerek takvimdeki yeri itibarıyla Aziz Valentine ile ilişkilendirilen 14 Şubat Sevgililer Günü'nü hatırlatır. Ermeniler arasında da yakışıklı delikanlıların kalbini çalabilmek için genç kızlar Sarkis'e yakarır, tuzlu çörekler yiyip rüyalarında evlenecekleri erkeği göreceklerine inanırlar. Bu gelenek Ermenistan'da kırsal bölgeler kadar şehirlerde de hâlâ sürdürülmektedir (Krasnowolska 1998: 145; Seropyan 2003: 42-3; Macler 1908: 805; Tovmayan 2008: 198).

Üç günlük oruçtaki sayı (üç) mistisizmi, Hristiyanlıktaki teslis inancını çağnştırsa da eski Hint-Avrupa "dinsel ideolojisi"nde genellikle mevcut olagelmıştır. George Dumezil bu üçlü taksimin sosyal sınıflardaki yerini ve anlamını (*din adamları, çiftçiler ve savaşçılar*) sorgulamıştır. Dolayısıyla bunu Ermeni kültürünün bir etkisi ya da devamlılığı saymak yanlış olur. Yanı sıra, Xızır ve Aziz Sarkis'le ilgili olarak sevgiliyi rüyada görme beklentisine dair inançlar daha eski tarihli bazı tanrılara (*Adonis*) dair dinsel uygulamaları hatırlatırlar (erken bir görüş

için bkz. Aksoy 2006: 284-92). Eski Ermeni panteonunun yalnızca İranî değil, az da olsa Semitik kökenli tanrılardan da oluşuyor olması, köken olarak Adonis'e dek götürülebilecek bu etkinin, ya çok eski bir tarihte doğrudan Adonis'ten Xızır'a miras kaldığını ya da sonraki bir tarihte Sarkis üzerinden Xızır'a devredilmiş olduğunu düşündürür. Bununla birlikte, yakın bir zamanda yapılan bir araştırmaya göre, söz konusu inanç Hermes'te en açık bir biçimde görüldüğü şekliyle, Merküriyel kutsiyetlerin insanlara rüyalar yoluyla da mesaj iletmelerinin bir yan ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Yani Merküriyel karakterler mitolojide birer elçi olmalarının bir devamı olarak, karşı cinsler arasındaki sevgide de aracılık rolü üstlenen karakterler olmuşlardır. Kaldı ki onlar, aynı zamanda rüyalara girerek de mesaj iletebilirler (ayrıntı için bkz. Aksoy 2015: 23). Dolayısıyla Sarkis ve Xızır'ın genç kızların rüyalarına aracılık ederek (*oneiro-pompos*), onların beklentilerini karşılamaları birbirlerinden bağımsız olarak aynı referansa (*mitolojik Merkür*) bağlı farklı tanrılardan alınmış olabilirler. Bu her iki karakter arasında hiçbir şekilde bir etkileşim olmadığı anlamına gelmese de, ileriki sayfalarda da görüleceği üzere çok daha eski zamanlarda bile başka bölgelerde birbirlerinin yerine ikame edilmişlerdi.

Geçmeden belirtelim ki, söz konusu özelliklerinin bir devamı olarak, Sarkis ve Xızır “murat veren” olarak görülürler. Surp Sarkis *murazatu*, yani “arzuları yerine getiren” olarak anılırken; Xızır, murat veren bir kutsiyet olarak bilinir (Tovmayan 2008: 197).³¹ Dersim'de halk arasında bununla ilgili dualara sıkça başvurulur ve bizzat murat (*mırad/mırod*) sözcüğü kullanılır. *Murazatu* sıfatı da Türkçe (*murat*) ve Kürtçedeki (*mırad/mırod*) karşılıkları gibi Arapça kökenlidir. Fakat bu ortak terminoloji, bu inançlardan birinin bir diğerinin etkisi sonucu ortaya çıktığına ilişkin kesin bir şey ifade etmez. Öte yandan, Aziz Sarkis'in *vi jag* (şans) olarak bilinen festivalin koruyucu azizi olması da, onun Xızır gibi uğur ve bereket getiren bir karakter olmasından kaynaklanır (Avakian 1994: 112). Dersim'in bu iki mitolojik fi-

31 Bilgisine başvurduğum Hovsep Hayreni, Ermenice *muraz*'ın “murat”, *murazatu*'nın ise “murat veren” anlamına geldiğini belirtti.

gürü, şans getirmeleri ve elçilik rolleri bakımından tipolojik olarak Merkürîyel bir karakteristik göstermekle birlikte, bünyelerine aynı zamanda bazı rüzgâr kutsiyetlerinin benzer özelliklerini dahil etmişe benzerler. Abeghyan'ın, hiç değilse Aziz Sarkis'in eski İran'ın rüzgâr kutsiyeti Vayu'yla olan ilintisini göstermeye çalışırken kaydettiği notlar dikkate değerdir (Abeghyan 2012).

Öyle anlaşıyor ki, Xızır ile Aziz Sarkis arasında güçlü bir kültürel bağ vardır ve aralarında yadsınamayacak ortak unsurlardan biri de Sarkis'in beyaz ya da boz atlı oluşudur (Seropyan 2003: 42; Tovmayan 2008: 197). Aynı şekilde Xızır da boz ya da beyaz atlı olarak tasvir edilir. Bunun kaynağında ise özellikle Hint-Avrupa mitolojilerinde görülen ve güneş sembolizmiyle ilişkili olan kutsal beyaz at tasavvuru vardır. Dolayısıyla Xızır'ın boz ya da beyaz atlı oluşu, hiç değilse doğu Hıristiyanları arasında asker bir aziz olarak bilinmesinden ötürü süvari olarak da tasvir edilmiş olan Sergius'dan (*Sarkis*) kalmış bir özellik değildir (beyaz/boz at sembolizmi ve kökeni hakkında bkz. Aksoy 2015a).

Molyneux-Seel geçen yüzyılın başlarında Kızılbaş Kürtler'in Xızır ile Saint Sergius'u bir tuttuklarını yazmıştı. Buna paralel olarak, Ermenilerin de Aziz Sarkis (*Saint Sergius*) ile özdeş gördükleri Xızır'a değer verdikleri anlaşılmaktadır. Bu iki karakterin benzer özelliklere sahip olmalarının bir sonucu olarak, birbirleriyle özdeşleştirilmelerini başka yörelerde de tespit etmek mümkündür. Onlara duyulan hürmet, en çok da kilise ya da manastır adlarında kendisini açıkça gösterir. Öyle ki, kilise ve manastırların bazıları –Hıristiyanlar tarafından olmasa bile– Hızır adıyla anılırlardı. Sözgelimi, 1700'lü yılların son çeyreğinde Urfa'ya uğramış olan Carsten Niebuhr, şehrin dışında hâlâ bir Ermeni kilisesinin olduğunu ve *Choddre Elias* olarak bilindiğini yazmıştır. Osmanlı kaynaklarında Arapkir'e bağlı olarak geçen *Vank-i Hızır İlyâs* adlı Ermeni köyü de kaydedilebilir ki, burada da bir manastır olduğu anlaşılmaktadır.³²

32 Ermenicede *vank*, manastır demektir. *Vank* olarak da kullanılmıştır. Yukarıda adı geçen köy de bazı kaynaklarda Arapkir'in Ermeni köyleri arasında *Venk-i Hızır İlyâs* olarak kaydedilmiştir (Çakar-Kara 2005: 397, 410).

Yine resmî kaynaklardan öğrenildiğine göre, Eğin'de (Kemaliye) mevcut 33 kiliseden 4'ü *Hızır İlyas* adını taşıyordu. 16. yüzyılda Çemişkezek sancağına bağlı *Venk-i Şeyh Serkis* köyünün adı da bu inançların çarpıcı bir kombinasyonu olarak kaydedilebilir. Hızır adı, onunla özdeşleştirilen başka Hıristiyan azizlere (*Aya Yorgi*) atfedilen kilise ya da manastırlara da verilmiştir. İbn Batuta bu örneklerden birini aktarır: Sinop'ta bir dağın tepesine kurulu bir Rum manastırından söz eder ve onun Müslümanlarca Hızır-İlyas'a nispet edildiğini belirtir (Niebuhr 1780: 330; *Vank-i Hızır İlyās* için bkz. Muhâsebe-i Vilâyet-i Diyâr-i Bekr 1998: 69; *Venk-i Şeyh Serkis* için bkz. Ünal 1999: 296; Eğin için bkz. Aksın 2003: 58-9; Ocak 2012: 136).

Her ne kadar kilise ve manastırlara verilen isimler birer dış adlandırma olup, bizatihi Ermenilerce verilmemiş olsalar da, bu gösterilen dinsel hürmetin aynı şekilde Ermeniler açısından da söz konusu olduğuna işaret ediyor olmalıdır. Benzer örneklerine Ermenistan'da bile rastlanır. Belirtildiğine göre, bugün Ermenistan'ın bazı bölgelerinde, Ermeniler Sarkis'e atfen kutladıkları bayramda *Hıdır nebi* adına Türkçe bir şarkı söylerler (Tovmayan 2008: 195).

Ermeniler, Ocak ve Şubat aylarının sert rüzgârlarının estiği soğuk havasına *Surb Sargsi c'urt*, yani Aziz Sarkis soğuğu derler ve ondan özellikle fırtınalı havalarda yardım dilerler. Çünkü onun havayı iyileştireceğine inanırlar. Dikkat çekici bir biçimde, Urmiyeli Kürtler de kış mevsiminin en soğuk üç gününü *Xıdır nebi soğuğu* olarak adlandırırlar ve ona atfen o dönemde bir kutlama yaparlar. Dersim'de ise Xızır kar fırtınasıyla da ilişkilendirilir ve karın rüzgârda savrulması onun atını hızla koşturmasına bağlanır. Öyle ki, o tipilerin Xızır'ı (*Xızırê pukeleke*) olarak da anılmıştır. Abeghyan *Ermeni Halk İnançları* adlı çalışmasında, rüzgârın kişileştirilmesi ve bir rüzgâr tanrısının temsili olarak gördüğü Aziz Sarkis'in, eski İran kutsiyetlerinden olan Vayu ve Vata gibi rüzgârın esmesine ve kar yağışına yol açtığını yazmaktadır. Hakkındaki inançlara göre, Sarkis insanları kar fırtınasına boğabilirdi. Fakat bunu sıklıkla Ermeniler için yapmazdı; durum daha çok ona bir aziz olarak inan-

mayan ya da geçmişte inanmamış olan Yunanlılarla Gürcüler için geçerliydi. Abeghyan'ın yazdığına göre, Sarkis en çok da –kendisine saygı gösterdikleri halde– Kürtlere düşmandı. Fakat her halükârda belli ki, bu noktada bir etkileşim kadar, bir devamlılık da söz konusu olmuşa benzer (Tovmayan 2008: 197; Çem 2009a: 45, 53; Hızır'ın kış mevsimiyle olan ilişkisinin başka bölgelerdeki örnekleri için bkz. Krasnowolska 1998: 143-4; Abeghyan 2012).

Aslında etnik kaynaşmanın getirdiği olası kültürel devamlılık unsurlarının dışında, etkileşimi her iki taraf için de kolaylaştıran aracı bazı figürler de yok değildi. Bunlardan biri *Elias/Ilyas*'tı. Elias, Ermeniler arasında bereket getirici özelliğiyle bilinir. O, bir nevi eski gök gürültüsü tanrısının yerini almıştır. Onsuz neredeyse yağmurdan söz edilemezdi bile. “Elias'sız yağmur olmaz” şeklindeki eski Ermeni sözü, onun bu özelliğini vurgular (Sakayan 1997: 164; ayrıntı için bkz. Abeghyan 2012).

Sarkis'in tutsaklar ve mahkûmlar, yani zorluklarla yüz yüze kalanlar tarafından yardıma çağrılan bir aziz olarak bilinmesi de Hızır ile Sarkis'i birbirine yaklaştıran benzer bir fonksiyondur. Onun bu özelliği Hızır'ın bir etkisi olabileceği gibi, birbirinden bağımsız olarak da ortaya çıkmış olabilirler. Hızır'ın çeşitli kültürlerdeki popüler özelliği olan darda kalanlara yardım edışı, tarihsel kökleri bakımından Sarkis'ten çok daha önceye gidiyor olabilirse de, bu iki inanç farklı kökenlere sahip olarak birbirlerine paralel olarak şekillenmiş de olabilir (Macler 1908: 805; Aksoy 2006: 215-269; Aksoy 2015b: 524-5).

Hasluck, Hızır'la önemli tipolojik benzerlikler gösteren Aziz George'un Aziz Sarkis'le kültürel temas noktası olarak, her ikisinin de birer sınır azizi olmalarını gösterir. Bu tespit tarih boyunca genellikle bir sınır ya da sınır boyu olagelen Dersim açısından oldukça anlamlıdır (Hasluck 1929: I, 335 dn. 1; Dersim'in sınır ya da sınır boyu özelliği için bkz. Aksoy 2009: 53-135). Çünkü Wolper'in gösterdiği üzere, Ortaçağ Küçük Asyası'nın sınırlarındaki bazı Hristiyan azizlerine ait ziyaretgâhlar zamanla birer Hızır mekânına dönüştürülmüştü. Özellikle

12. ila 14. yüzyıllar arasında gözlenen bu değişim, Hızır'ın Saint George, Saint Theodore, Saint Behnam ve Saint Sergius gibi Hristiyan azizleriyle bir tutulması olarak kendisini gösteriyordu. Bunun doğrudan bir sonucu olarak, Hızır yeni özellikler edinmiş ve bazı yerlerde gittikçe Hristiyan bir azize benzemeye başlamıştı. Şunu da belirtmekte yarar var: Hızır'ın kimi yörelerde ejderha öldüren bir karakter olarak görülmesi, bir yandan bu etkileri taşıırken, öte yandan prototipi olan Tanrı'ya (*Kothar wa Hasis*) ve onun erken dönem senkretizmlerine dek uzanmaktadır.

Suriye'de erken Hristiyanlık döneminde, Arap Müslümanlarla Hristiyanlar ve Roma'yla Sasani imparatorlukları arasında kalan sınır bölgesi Rusafa, en erken örneklerden biri sayılır. Burası St. Sergius'a (*Sarkis*) adanmışken, erken İslâmî dönemde ise Hızır'a ait bir mekâna dönüştürülmüştü (Wolper 2000; Wolper 2011: 124, dn. 10, 135-6, 146; Fowden 1999: 1-3). Sergius, Hızır'la etkileşime giren diğer Hristiyan azizler gibi savaşçı ve şehit azizlerden olmasına rağmen, diğerlerinin aksine zamanla gerek Sasani ve Bizans imparatorlukları arasında kalan Arap aşiretlerinde, gerek İran coğrafyasında itibar görmüştü. Siyasi liderler iktidarlarını meşrulaştırabilmenin bir aracı olarak, asker aziz olmasına rağmen Saint George'u değil, Fowden'ın politik olarak "renk körü", yani bir nevi nötral gördüğü Saint Sergius'u tercih etmişlerdi (Fowden 1999: 4-7).

Dersim'de de böyle bir etkileşim olmasına rağmen, Hızır'ın diğer bölgelerdeki Sergius gibi savaşçı bir karakter olmayışı önemli bir farka işaret eder. Bu, bir yandan Dersimli Sarkis'in de (*Sergius*) olasılıkla savaşçı özelliklere sahip olmayışından ya da bu özelliğinin minimize edilmesinden, öte yandan ise Hızır'ın tipik bir Hristiyan azizinden çok temsili bir seyit figürü olmasından kaynaklanmıştır. Zira o, Dersim'de aynı zamanda seyitlerin, pirlerin bir nevi arketipidir ve öyle anlaşıyor ki, bu daha çok seyitlerin yöredeki hegemonik dinsel imajıyla ilişkili bir durumdur. Üzerinden atlanmaması gereken bir nokta da, seyitlerin Türkmen babaları gibi savaşçı, gazi din adamları olmamalarıydı.

Sonuçta, kültünün var olduğu zaman ve mekânlardan soyutlanıp tek bir aziz Sergius'a dönüştürülerek Dersimli Sarkis'in olası bazı karakteristik farklılıkları dikkate alınmaksızın Xızır'la yapılan karşılaştırmalar yanlış sonuçlara yol açabilir. Anlaşıldığı üzere, dinler tarihi diğer disiplinler gibi bu tür genellemelere esir olmuş ve bu genellemeler zamanla taşlaşarak, değiştirilmesi güç klişelere dönüşmüşlerdir. Kültür tarihi kimlik politikalarını etkileme potansiyeli taşıdığı içindir ki, iki mitolojik karakterin neredeyse özdeşleştirilmesi farklı kimlik algılarına yol açabilir. Dolayısıyla karşılıklı etkilenmelerin, ortak noktaların, hatta kültürel bir devamlılık oluşturabilecek bazı unsurların altını çizirken, aradaki farklılıkları da unutmamak gerekir. Şu halde; Xızır'ın Hızır'la, Sarkis'in Sergius'la olan farkı bile kültür tarihi bakımından yabana atılacak bir mesele değildir ve önemsiz görülen bu farklar kimlikler üzerinde etkilerini fazlasıyla gösterirler.

Geçmeden şunu da belirtmeliyim ki, Xızır ile Aziz Sarkis'in özdeşleştirmeye varan benzer ya da ortak yanları, inanç üzerinde bir başka sonuca daha yol açmış olabilir. Bilindiği kadarıyla Xızır, Dersim Alevi halk dindarlığında pek çok kez tanrılaştırılacak kadar güçlü bir yere sahip olagelmıştır. Fakat onun Dersim'de sürekli bir azizle kıyaslanıp özdeşleştirilmesi, ona tanrısal bazı fonksiyonlar yükleyip, bazen onu doğrudan tanrılaştıran inanç üzerinde kısmen frenleyici bir rol oynamış olabilir. Bu, Ermenilerin Surb Garabed dedikleri Aziz Yahya'yla olan analojisi için de geçerlidir. Öte yandan, bu etki çift taraflı olmalıdır. Yani sürekli Tanrı düzeyinde kutsal bir figürle kıyaslanan Ermeni azizleri de bu durumdan etkilenmiş ve toplumsal bir denge kurmak adına bile olsa, karakteristikleri güçlendirilmiş olabilir. Surb Garabed'i *gürleyen bulutlar üzerindeki bukleli adam* olarak takdim eden Ermeni inancının, ilk bakışta böyle bir etkiden kaynaklanmış olup olmadığı akla gelirse de, belirtildiğine göre, o Vahagn'dan kalma karakteristik bir izdir (Petrosyan 2012: 145).

Anlaşıyor ki Hızır, nüfuz ettiği her coğrafyada yeni bazı özellikler edinerek, zamanla farklılaşmış, kısmen birbirinden farklı tiplere dönüşmüştür. Bu bakımdan tek bir Hızır'dan değil de birbirleriyle tam olarak örtüşmeyen Hızır tiplerinden söz

edilebilir. O, sözgelimi Hindistan'da tanrı Vişnu'nun bazı özelliklerini devraldığı için balık üzerinde resmedilmişken, Dersim'de pek tabiidir ki, onun bu tasvirine rastlanmaz. Hindistan'da Nizari İsmaililiği'nin özel bir biçimi olan *Satpanth* (doğru yol) mitolojisinde, Hindu tanrısı Vişnu'nun yeryüzüne on kez ineceği (*dasa avatara*) inancı, Nizari misyonerler tarafından onuncu Vişnu yerine Hz. Ali koyularak, yeni din yöresel kültüre uyarlanmıştı (Daftary 2005: 77; Ivanow 1936: 63). Hızır ile Ali arasındaki mitolojik yer değiştirmeler ya da birbirinin yerine geçişler çok sık görüldüğünden ve ayrıca o özellikle İsmaililerin halk dindarlığında özel bir yere sahip olduğundan, bir tür Mehdi olan onuncu *avatarın* yerine Hızır'ın geçmiş olduğu da kolayca kestirilebilir.

Dersim Aleviliğinde Xızır, bazı Türk bölgelerindeki misyonunun aksine, gazi veli tipi bir karakter değildir. Genellikle Dersimli pirleri andıran bir imaja sahiptir. Bu nedenle genç olmaktan ziyade, ak sakallı bir ihtiyar olarak bilinir ve kapı kapı gezen derviş misali, dolaşarak insanları sınar. Bununla birlikte, nasıl ki Hristiyan mekânların İslâm'a geçiş süreçlerinde bazı azizlerin özelliklerini edindiye, Dersim'de de buna benzer bir durum gerçekleşmiş olabilir. Fakat burada önemli bir farkın altını çizmek gerekiyor. Bu fark, Xızır'ın Ermeni azizi Sarkis'ten çok Zerdüştî kutsiyet Suruş'la (*Sraoşa*) olan etkileşiminde saklıdır. Çünkü Hızır'ın, İslâmlaşmayla birlikte İran'ın pek çok yerinde Suruş'un yerine geçtiği tespit edilmiştir. Belirtildiğine göre, Yazd'daki Suruş ziyaretgâhı Hâce Hızır'a ve/veya İlyas'a atfedilmiş ve Hızır ayrıca ritüel ve literatürde Suruş'un yerini almıştır (Krasnowolska 2009; Van Lint 2005: 365). Yani Xızır, Hristiyan Ermenilerin Aziz Sarkisi'yle şu ya da bu nedenle ortak bazı unsurlar taşıyor olmakla birlikte, tarihsel kökleri bakımından daha çok İran'ın eski bazı mitolojik karakterlerinden izler taşımaktadır. Zerdüştî kutsiyetlerin aynı zamanda Hristiyan Ermenilerin kutsal karakterleri üzerindeki etkileri dikkate alındığında, sanırım bu ortak inanç ve uygulamaların bir etkileşim sonucu ortaya çıkıp çıkmadığı konusunda daha doğru sonuçlar çıkarılabilir.

En başta Suruş'un Ahura Mazda ile rol paylaşımı, kısmen Dersim'de Heq/Haq ile Xızır'ın pozisyonlarını andırır. Çünkü Bundahišn'de *Ohrmazd* (Ahura Mazda) fizikötesi âlemlerin, *Sroş* (Suruş) ise bu dünyanın koruyucusu olarak tasvir edilir. Suruş'un asıl görevi dünyanın düzenini korumaktır (Kreyenbroek 1985: 143-4; Yıldırım 2008: 643; ayrıntı için bkz. Aksoy 2016). Xızır da Dersim'de "uzaklaşan bir tanrı" (*deus otiosus*) olan Haq/Heq'in yerine dünyevî işleri düzenler. O, bir anlamda dünyevî bir tanrı gibidir. Öyle ki, Haq'tan çok onun adına yemin edilip tövbede bulunulmakta, onun için oruç tutulmakta, ona kurban adanmakta, onun misafiri karşılanmakta, adına lokma dağıtılmakta ve darda kalındığında yine Haq'tan çok ondan yardım dilenmektedir (Aksoy 2006: 269-78).

Zerdüştî din adamlarının taşıdığı ağaç dallarından oluşan kutsal desteyi (*barsom/baresman*) ilk bağlayan ve yaygınlaşmasına öncülük eden Suruş'tur (Bilgin 1996: 122; Yıldırım 2008: 643).³³ Bu kutsal nesne Dersimli seyyitlerin *tariq/dark* denilen kutsal asasıyla kıyaslanmıştır ki, o yörede *çoye Xızırî* ya da *darê Xızırî* (Hızır'ın değneği) olarak da bilinir. Suruş, bazı Fars kaynaklarında *Pârsâ İzed* ya da tasavvuf terminolojisiyle *mürşid-i hâmil* olarak nitelenmiştir. İslâm kültüründe ise *hâtif*, yani gaipten haber veren melek olarak bilinir ki, tüm bu özellikler Xızır'a yabancı değildir. Gaipten seslendiğine inanılarak (*hâtif-i gayb*), Hızır gibi ilham kaynağı sayılan bu mitolojik karakter, Fars edebiyatında yeşil başlı melek (*hâtif-i sebzpûş*) olarak tasvir edilmesiyle Hızır'la bir benzerlik gösterir. Bu yanıyla o, aynı zamanda vahiy meleği Cebrail'in Zerdüştlükteki karşılığıdır. Seherde öten horozların Suruş'un emrinde olduğuna inanılmasıyla, Cebrail'in genellikle bir horozla simgeleniyor olması arasında bir paralellik bulunur (Yıldırım 2008: 200, 642-4). Alevilerin hiç değilse bir kısmının horoza *Cebrail* demesi, bu devamlılığı göstermesi bakımından önemlidir.³⁴

33 Grenard erken bir tarihte *barsom*'a dikkat çekmiştir (Grenard 1997: 329).

34 Ermenicede "ejderha" demek olan *vişaplara* karşı savaşılan Ermenilerin Gabriel'i ise eski hava tanrısının karakteristiğini taşıyor görünmektedir (Russell 1987: 441). J.J. Modi Hristiyanların bir diğer başmeleği Mikail'in ise Mithra'yla kesin bazı benzerlikler taşıdığına dikkat çekmiştir (Corbin 1983: 6).

Suruş'un Xızır'la etkileşime konu olan bir başka özelliği, yalan ciniyle (*drug*) mücadele eden bir kutsiyet oluşundan ötürü, özel olarak yoksulların koruyucusu sayılmasıdır. Zira Zerdüşti inançlarında yalan, yani *drug*, yoksulluğun "yaratıcısı" ve nedenidir (Bilgin 1996: 124). Xızır da yoksulların ve darda kalanların kurtarıcısı olarak, bir nevi dervişlerin arketipidir. Dolaşım insanlardan yardım dileyerek, onları sınavan yoksul bir ihtiyar olarak, bu karakteristiğini aynı zamanda dervişlere borçludur (Aksoy 2015b: 524-5). Bir başka ortak özellik ise popüler halk inançlarında yaygın olarak görülebilen cinlere karşı koruyucu rolüdür. Zerdüşti inançlarına göre Suruş, Xızır'ın Dersim'de cinlere karşı koruyucu rolüne benzer olarak, gece boyunca bütün yaradılışı kötü cinlerden korumaktadır (Cotterell-Storm 1999: 320; Aksoy 2015b: 520, 526).

Görülüyor ki, Xızır yalnızca Sarkis'le değil, birden fazla mitolojik karakterle etkileşerek bugüne gelmiştir. Her ne kadar Kürt aşiretleri bölgeye geldiklerinde, burada Hristiyan ve Zerdüşti Ermeniler yaşıyordusalar, onun Suruş ile olan senkretizmi Dersim öncesi tarihe dek uzanır. Hiç değilse bu senkretizm tek başına Ermeni Zerdüştiliği üzerinden anılamaz. Çünkü Xızır'ın Suruş ile buluşturulması, daha erken bir dönemde, İran'ın İslamlaştırılma sürecinde başlamıştır. Böylece o, Suruş'a ait bazı özellikleri henüz o dönem edinmişti.

Xızır'ın fonksiyonel olarak benzeştiği dinsel karakterlerden biri de yine Ermeniler arasında büyük bir yeri olan Vaftizci Aziz Yahya'dır (*John the Baptist*). Aralarındaki benzer ya da ortak özelliklerin bir kısmının, doğrudan karşılıklı etkilerden kaynaklanıp kaynaklanmadığı konusunda henüz kesin bazı veriler yoksa da mevcut olanlardan hareketle bir öngöründe bulunmak mümkündür. Bunun için konuya bir Ehl-i Hak inancından başlayabiliriz. Belirtildiği üzere, Ehl-i Hakların kutsal tarihi döngüsel olup, her bir periyod ya da döngü (*daura*, *dai-re*) aynı ruhların insan enkarnasyonları aracılığıyla oynadığı bir dramı oluşturmaktadır ki, van Bruinessen'in bu döngüde Vaftizci Yahya'nın yerini anlatan şu cümleleri sorunu çözebilmek için iyi bir girizgâh olabilir:

Sürekli tekrarlanan olaylar için verilebilecek çarpıcı bir örnek, kafası kesilerek ölümdür. Kendini Hüseyin olarak gösteren melek sadece Kerbela'da öldürülmez, fakat buna ilaveten diğer birçok reenkarnasyonda da öldürülür; melek aynı zamanda (Vaftizci) Yahya'dır, inanmayanlar tarafından başı kesilerek öldürülen Ali Kalender'dir. (van Bruinessen 2000: 177)

Hızır'ın Aleviler arasında yer yer imam Hüseyin'le özdeşleştirilmesi, Dersim'de Halvori Kilisesi'nin Alevi Kürtler tarafından *Ocağê Imamsen* (İmam Hüseyin Ocağı) olarak da biliniyor oluşunun önemini pekiştirir.³⁵ Çünkü Usen/Wusen (Hüseyin), aynı zamanda Hızır ile Vaftizci Yahya'nın birbirlerine yakınlaşmalarına aracılık etmektedir. Hüseyin ile Vaftizci'yi buluşturan ortak motif başı kesilerek öldürülmedir. Vaftizci Yahya (*Surp Garabed*) hakkında İncil'de geçen bu dram, bir Dersim Ermeni söylencesine konu olarak mahallileştirilmiştir. Buna göre:

... ilk Hristiyan azizlerden Surp Garabed Kayseri'de Herovtes'in emriyle kellesi vurularak öldürülünce, müritleri onun başını olay yerinde gömer, vücudunu ise bir katının sırtına bağlayıp uzaklara sürerler, katır nerede yorulup durursa orada gömmek üzere. Uzun bir yol aldıktan sonra katır Halvori Vank'ın bulunduğu yerde çöker. Takipçileri Aziz'in naaşını indirmek için yekinince, katır yeniden ayağa kalkıp koşmaya başlar. Fakat onlar bu kısa istirahatin Tanrı tarafından verilmiş bir mesaj olduğuna inanarak, Aziz'in sağ kolunu keser ve orada gömerler. Böylece Aziz'in başı Kayseri'de, sağ kolu Dersim'de, vücudu ise Muş'ta defnedilmiş olur ve her üç defin yerine birer kilise inşa edilip, her birine de Aziz'in ismi verilir (Taparağan, *Hayrenik Aylık Dergi*, Ekim 1931). (Hayreni 2011)

1600'lerin hemen başlarında, Muş'taki Surp Garabed Kilisesi'ni ziyaret etmiş olan Polonyalı Simeon, kiliseye biraz uzaklıkta *Çorehankist* (katır durağı) denilen harap bir manastırdan söz etmekte ve söylencenin tamamlayıcı bir parçası olan şu ri-

35 Başka yörelerde de bu özdeşliğin kurulduğuna tanık olunmuştur ki, bir Rus kaynağında (1863), Bayburt yakınındaki Aziz Ohannes manastırının Türkler tarafından *Hüseyin Feda* olarak adlandırıldığı kaydedilmiştir (Çem 2005: 22).

vayeti nakletmektedir: Aziz'in (Vaftizci Yahya) cenazesini taşıyan katırlar bu yere geldiklerinde hareketsiz kalmışlardır. İnsanlar bu durumu sükûnetle karşılarken, o vakit bir melek görünmüş ve "Tanrı burayı azizlerin ikamet yeri olarak tayin etti" demiştir. Bunun üzerine manastır buraya inşa edilmiştir (Simeon 1999: 153).³⁶ Simeon'un verdiği bilgilere göre, Muş'taki Surp Garabed manastırının tarla ve bahçelerinde çalışan ve tamamı Kürt olan çiftçi ve bahçıvanlar Ermeniceyi iyi konuşurlarmış. Dahası bütün Muş ovası ve eyaletin Kürt sakinleri Surp Garabed (Surp Karapet) üzerine yemin edermiş (Simeon 1999: 152). "Kürtlerin azizlerimize inancı bizim Ermenilerde görmediğimiz kadar fazladır" diyen Antranik, aynı tutuma Dersim'de de tanık olduğunu yazmıştır:

Havlor Surp Garabed manastırı herkes için, herkes de onun için var. Ermenisi de, Kürdü de tapar ona. Senede bir-iki kez büyük armağanlarla, kurbanlarla Dersim'in her yerinden adaga gelirler. Herkes manastır üzerine yemin eder, bu yemin Tanrı adına yemin etmekten de büyük bir anlam taşır. Çünkü kimi zaman tanık olmuşlardır manastırın mucizelerine; hafifseyip gücüne inanmayanları nasıl cezalandırdığını, kimini kör, sağır, dilsiz veya tümüyle kötürüm ettiğini görmüşlerdir. (Antranik 2012: 73-4)

Vaftizci Yahya, Dersim'deki aynı isimli kilisenin de (Surp Garabed) patron azizidir. Ermenicede "müjdeci, haberci" anlamlarına gelen *karapet*, onun lakabıdır. Vaftizci Yahya hakkında yukarıda aktarılan Dersim Ermeni söylencesi, ona dair Hristiyan söylencelerin bir varyantıdır. İncil'de geçtiğine göre o, Herodes Antipas'ın üvey kardeşinin eşiyle yapmak istediği evliliği dinî ve-

36 Simeon'un seyahatnamesinden yapılan alıntının çevirisinde *Allah* sözcüğü geçer. Bunun uygun bir terim olmadığı açıktır. Çünkü Allah, Hristiyanların değil, Müslümanların tanrısının adıdır. Dersimle ilgili pek çok çalışmada da *Haq/Heq* terimi, Türkçeye *Hak* ya da nötral olan *Tanrı* yerine *Allah* olarak çevrilmiştir. Bu, basit bir terminolojik hata olarak görünse de yol açacağı sonuçlar kimlik için yıkıcı olabilir. Sünni Kürtlerin dahi Kürtçede hâlâ Allah yerine *Xwedê* sözcüğünü kullandıklarını da belirtmeden geçmeyeceğim. Fakat şehirlileşmeyle birlikte, farklı bir terminolojinin egemen olmaya başladığı anlaşılıyor.

cibelere uygun görmeyip onaylamadığı için önce zindana atılmış, sonra da başı kesilmiştir. Fakat azizin bedeninin her bir parçasının bir yerde olduğuna inanılması şaşırtıcıdır. Saint George'un bedeni de böyle bir paylaşımına konu olmuştur. Onun kafasının Bl. Meletios, Oinoë, Attika ve Girit'teki St. George Manastırında olduğu söylenirken, kürek kemiğinin Limassol'daki (Kıbrıs) St. George Manastırında, sağ elinin Euboia Adası'nda Ait-hipsos'daki Saint George Manastırında, sol elinin ise Attika, Phili, Kleiston ve Koimisis manastırlarında olduğuna inanılmaktadır. Azizin kanından bir miktar ise söylendiğine göre Dionysiou ve Zographou'nun Mount Athos manastırlarında saklanmaktadır (Otto F. A. Meinardus'tan akt. Aksoy 2006: 278). Polonyalı Simeon, 17. yüzyılda Muş ovasında bu gibi inançlara konu olan üç büyük manastırdan söz eder. Bunlardan biri, havarilerden Petrus'un Roma'dan getirilmiş parmağının bulunduğu *Madnevanh* (parmak manastırı); ikincisi, bir şişenin içinde korunan İsa'nın kanının bulunduğu *Surp Apre* (kutsal pınar); üçüncüsü ise içinde İsa'yı haça mihlayan çivileri ile göğsünü delen mızrak ucunun bulunduğu *Surp Arakyal* adını taşır (Simeon 1999: 154).

Aziz kemiklerinin her birinin bir kilisede saklı olduğuna ilişkin *kutsalın paylaşılmasını* yansıtan bu söylenceler, Hristiyan dünyasında yaygındırlar. Nitekim Hristiyanların büyük değer biçtikleri aziz kemikleri, eski mabetlerin dönüştürülmesinin birer aracı olarak kullanılmışlardı. Belirtildiğine göre, şehit Aziz Yahya'nın kemiklerini Kayseri'den getiren de Aziz Gregor'du. Böylece, eski "pagan" tapınağının yerine kurulan yeni dinsel yapının (*kilise*) manevi gücü artmakta, bu dinin taraftarlarının kiliseye olan bağlılıkları daha güçlü bir hale gelmekteydi. Bu geleneğin bir devamı olarak, İmparator Anastasios (491-518) Aziz Sergius'un baş parmağını Rusafa'dan İstanbul'a naklettirmişti. Çünkü, bu kutsal kemiğin mucizelerinin şöhreti uzak Galya memleketine kadar yayılmıştı (Seyfeli 2011: 156-7; Honigmann ty: 782).

Yukarıda belirtildiği üzere, Dersim'de Surp Garabed Kilisesi Alevi Kürtlerce *Ocağ İmamsen* (İmam Hüseyin Ocağı) olarak da bilinirdi ki, bu Hüseyin'in bir parmağının uç kısmının sak-

lı olduğu inancına dayanırdı. Hızır'ın 12 İmamcı mitolojide yer yer İmam Hüseyin'le bir tutulmuş olması önemlidir. Fakat Dersim öncesi tarihe uzanan “tesadüfî” bazı benzerlikleri bir yana Xızır ile Surp Garabed (Vaftizci Yahya) arasında zamanla bir etkileşim olmuş ve birbirlerine yakın karakterler olarak varsayılmış olmalıydılar. Belki de buna en çok âşık ve aşuğların kayıp seslerinde rastlamak mümkündü. Sonuçta Hızır'ın, Dersim dışındaki bazı yerlerde âşıkların piri olduğu çok daha açık bir biçimde bilinirken, Vaftizci Yahya ise Ermeni aşuğların aziziydi. Her ikisi de ozanlara ilham veren karakterlerdi. Hızır, ayrıca bazı sufi öykülerinde olduğu gibi, âşıklara hikemli (hikmetli) sözler söyleme sanatını bağışlamış, ilham kaynağı olmuştur. Bunun dışında Ermeni halk şarkılarından anlaşıldığına göre, Vaftizci Yahya Xızır gibi yolcuların koruyucusuydu.

Theo Maarten van Lint, Ermeni aşuğlar hakkındaki bir makalesinde bu iki karakter arasındaki ortak bazı özelliklere spot tutmuş, yanı sıra Tevrat'ın Eliyah'ını da bu etkileşim çemberine dahil etmiştir. Gerçekten, Eliyah da bu etkileşimin bir nevi aracısı gibidir. O, bir yandan İncil'de Vaftizci Yahya ile eşitlenmiş görünürken, öte yandan Hızır gibi bir “söz ustası” kabul edilir. Eliyah (İslâmî gelenekte *Ilyas*) Judaik gelenekte Mesih'in habercisi olarak tasvir edilmekte, Hızır ise İslâmî gelenekte bazen dünyanın sonunun habercisi sayılan Mehdi ile özdeşleştirilmekte, bazen de onun öncüsü sayılmaktadır. Benzer bir karakteristiğe sahip olan Vaftizci Yahya, Ermeniler arasında *Surp Hovhannes Karapet* olarak bilinirdi. Ermenicede *surp* “kutsal”, *karapet* ise “haberci, müjdecî” demektir. Xızır da aynı şekilde müjdeli haberler veren bir karakterdir. Dersim'de onun için “hayırlı haberlerin habercisi” (*Xızır xeverdarê xeverê xero*) ya da “haberdarlar haberdarı” (*xeverdarê xeverdaru*) denilir. Bununla birlikte bu ortak özellik aynı zamanda olasılıkla her iki karakterin arketiplerinin astrolojik referansında aranmalıdır [“müjdeli haberler getiren” (*euangelos*) Merkürîyel karakterler için bkz. Aksoy 2015: 7].³⁷ Fakat Hızır'ın âşıkların pi-

37 Vahang için ozanlarca kahramanlık şarkıları söylendiği belirtilir ki, Vaftizci Yahya'nın aşuğların patron azizi oluşunun bir yanıyla böyle bir geçmişî var-

ri –ki ilk kez Elvan Çelebi onu *âşık* olarak anmıştır–, Yahya'nın ise aşuğların patron azizi sayılmalarıyla aşuğ ve âşıkların birbirlerine hiç de uzak olmayan pozisyonları onların Dersim'de kısmen bir etkileşim içine girmiş olabileceklerini ortaya koymaktadır.³⁸ Çünkü hiç değilse Ermeni aşuğların pek çok kez “Müslüman” ustaları, pirleri vardı. Van Lint konuyla ilgili makalesinde haklı olarak sormaktadır: Acaba usta Ermeni ozanlar da başkaları için pir oluyorlar mıydı? (ayrıntılı bilgi için bkz. Van Lint 2005: 335-378).

Aşuğların Muş'taki Surb Garabed (*Vaftizci Yahya*) manastırına bağlı olmaları, Dersim'deki Surb Garabed'in ya da diğer adıyla Halvori Vank'ının da (Ermenice *vank*; manastır) böyle bir manevi bağlılığa konu olabileceğini düşündürür. Muş'taki manastıra bağlı aşuğlar hakkında Haçikyan'dan aktarılan aşağıdaki şu pasaj, Dersim gibi aynı zamanda sazla ibadetin mabedi olan bir bölgede benzer bir durumun mevcudiyetine işaret eder:

Bu manastır Gusan veya Aşuğ'lara (halk ozanı) feyiz vermesiyle, onların meth-ü senasıyla meşhurdu. Ancak sazlarını ozanların piri olduğu farz edilen Surp Karapet'e adadıktan sonra bu insanlar Aşuğ ya da Gusan olmaya hak kazanırlar, köylerden kentlere dolaşırlar, kâh neşeli, kâh düşündüren manilerle dinleyenlerin yüreklerini hoplatırlardı. (Haçikyan 1997: 103)

dır (*Vahagn* hakkında bkz. Itil 1969: 63). Daha da önemlisi, Zerdüştî kutsiyeti Tiştrya'nın Batı İranlı varyantı olan Tir'in (*Merküriyel*), Hızır'ın İran'daki senkretizm partneri olan Suruş'la (*Sraoşa*), Tiştrya'nın ise Vahagn'ın prototipi olan Verethragna'yla bir etkileşim içine girmiş olmasıdır. Itil'in tespitine göre, Avesta'da Verethragna (*Yasna* 14: 48-53) ile Tiştrya'ya (*Yasna* 8: 56-61) ayrılan bölümler arasında büyük bir benzerlik vardır. Aynı metin sanki iki ayrı yerde küçük bazı değişikliklerle tekrar edilmiş ve sadece olay kahramanlarının adları değiştirilmiştir. Avesta'nın bu iki bölümünden hangisinin orijinal olduğunu anlamının zorluğuna işaret eden Itil, bunun hiç olmazsa Verethragna'nın yağmur kutsiyeti olan Tiştrya ile çok sıkı bir ilgisi olduğunu gösterdiğini kaydetmiştir (Itil 1969: 65). Verethragna astrolojik olarak Mars özelliklerini gösterirken, Tiştrya'nın ise Sirtus'u ya da Merkür'ü simgelemiş olduğu belirtilir.

- 38 Van Lint Ermeni aşuğların pek çok kez âşık ustaları olduğunu belirtmekle birlikte, aşuğların kendi patron azizlerinin mekânlarında (*offices*) erginlendiklerini, dolayısıyla bilinçli bir komprominin zorunlu olmadığını belirtmiştir (van Lint 2005: 377).

Pertek'teki Üç Çıkıntılı Kilise'nin Aziz Yahya'ya adanmış olduğunun öne sürülmesi önemlidir.³⁹ *Sûlbûs* olarak Türkçeleştirilmiş olan *Sulbız Dağı* yakınındaki *Dêr Ovâ* (Erm. *Ter Ohan*) manastırı da Vaftizci Yahya'ya adanmıştı. *Ter* Ermenicede "aziz" anlamına gelirken, *Ohan* ise Yahya (*Yohan, John*) adının Ermenice biçimidir (*Üç Çıkıntılı Kilise* için bkz. Thierry 2005: 119; *Dêr Ovâ* için bkz. Asatrian 1996: 406).⁴⁰ Sonuçta bir değil, birden fazla Vaftizci Yahya kilise ve manastırıyla Dersim, Ermeni aşuğların etkinlik alanlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yörede *aşuq* terimi gezer konar toplulukları, bir anlamda Çingeneleri ifade ettiğinden, göçebelerle birlikte gezen âşık ve aşuğların inanç bağlamında bazı etkiler bıraktıkları ve aynı şekilde etkilendikleri kestirilebilir. Daha da önemlisi, cemlerde sazlı ayinleri idare eden pirlerin Ermeni aşuğlarla nasıl bir bağı olmuştu? Van Lint'i izleyerek, şöyle sormalıyım: Acaba Dersimli pirlere aşuğlardan hangi noktalarda etkilendiler? Her ne kadar konuyla ilgili yeterli verilerden henüz yoksun olsak da bu coğrafyada da –temel olarak teolojiyi dışarıda tutarak– benzer bazı süreçlerin yaşanmış olduğu açıktır.⁴¹ 19. yüzyılın sonlarına doğru Dersim'i gezen Antranik'in, Surp Garabed Kilisesi'ne yaptığı yolculuğu ve orada yaşadıklarını anlattığı notlarındaki şu satırlar buna işarettir:

Cumartesi akşamıydı, kilisede ayine katılacaktık. Vanahayr'ın (Vank yöneticisinin) öncülüğünde aşağı avluya indik, bir-

39 Epikriyan bu yönde bir fikir beyan ederken, H. Sarkisyan kilisenin Meryem Ana'ya atfen yapıldığını savunur. Ayrıca, kilisenin güneye bakan kapı girişi üzerinde Aziz Sergius ile Bacchus'un isimleri geçer (Thierry 2005: 119).

40 1933'te Nazimiye'ye bağlı olarak geçen köyün adı Türkçeleştirilerek, *Dere Ova* haline dönüştürülmüştür.

41 Erken dönem milliyetçi fikirlerin yoğun etkisiyle, aşuğ ve âşıklar arasındaki karşılıklı etkilenmeler daha çok bir rekabet duygusu içinde milliyetçi paradigmalara kurban edilmiş görünmektedir. Aşuğlarla ilgili çalışmasında Arsak Çobanyan, "Ermeni aşuğlar, Müslümanlardan aldıklarından fazla onlara bazı şeyler vermişlerdir" diye yazmışken, Köprülü ise onu eleştiren çalışmasında, şiddetle aksi görüşü savunmuştur (Bayrak 2005: 106-8, 128). Kuşkusuz bir kesim diğerine göre daha fazla etkilenme yaşamış olabilir. Fakat bu gibi hususları vurgularken daha mutedil olup, kültürel bir yarışa kalkışmamakta yarar vardır.

kaç dar ve karanlık geçitten iç yapının kapısına ulaştık. Kili-
senin bir giriş bölümü vardı, sıradan Pazar ayinlerinin yapıldı-
ğı. Buradan güzel bir taş kapıyla daha önemli günlere ve bay-
ram ayinlerine mahsus ana yapıya geçtik. Kilisenin içi pek bü-
yük değildi. Kuzey kısmında süslü bir horanı ve her yanda gö-
ze çarpan altın-gümüş haçlar ve çeşitli kutsal eşyalar mevcut-
tu. Horanın bir yanındaki dolap düzensiz tıkıştırılmış elyaz-
ması ve kâğıt parşömenlerle doluydu.

*Vanahayr Der Boğos Kahana ile zangoçluk görevi yapan kar-
deşi, dağlı insanlara mahsus kaba ve gür sesleriyle Dersimli Kürt-
lerin "Lavuk"una uydurulmuş bozuk bir makam altında Luys Zı-
vart ilahisini söylediler. Yalnız makamı değil, sözleri de ken-
di dağlı şiveleriyle bezenmişti. Ayin bitip Vanahayr'ın odasına
döndüğümüzde, onun nerede eğitim gördüğünü ve nasıl ke-
şiş tayin edildiğini sordum... [Antranik, Dersim Seyahatname-
si (Ermenice), 1901'den akt. Hayreni 2011]⁴² (abç)*

Antranik'in Ermeni ilahisinde Kürt melodik etkilerini fark
etmiş olması önemli bir ipucudur. Dersim'in eski zaman pirle-
rinin çoğunlukla birkaç dil bilmelerine benzer bir şekilde, yö-
renin Ermeni elitinden sayılan kilise aşuğlarının ve din adam-
larının da, yaşadıkları köye ve civar bölgeye bağlı olarak Kır-
mancki ve Kurmanciden hiç değilse birini ya da her ikisini bi-
liyor oldukları tahmin edilebilir. Bu vesileyle inanç temelli kar-
şılıklı bazı etkilenmelerin olması ihtimal dahilindedir ki, An-
tranik Alevi Kürtlerin Surp Garabed'i Hızır'a atfen *Boz atlı Surp
Garabed* olarak andıklarını da kaydetmiştir. Başka yörelerde bu
etkileşime dair bazı veriler, yazılı kayıtlardan dolayı daha kolay
tespit edilmektedirler. Nitekim Vanlı aşuğ Koçek'in bir şiirin-
de geçen "Tanrı'nın aslanı ol Hazreti Ali" ifadesiyle, aşuğ Mis-
kin'e mal edilen bir şiirde Hızır ve Ali'nin adlarının geçiyor ol-
ması –ki Alevi-Bektaşî edebiyatıyla ilgili eserlerde Miskin'in 17.

42 *Lavik* ya da *lavij* Kürtlerde çok yaygın olan bir şiir türü olup, kahramanlık ve
aşk hikayelerini konu edinir. Dersim'de ise bir tür hüznü uzun havaları ifa-
de eder. Dankoff sözcüğün Dersim Ermenicesi'ne *lawuk* olarak geçtiğini belir-
tir ve Kürtçe *law* (genç oğlan, delikanlı) sözcüğünden türetilmiş olabileceğine
işaret eder (Dankoff 1995: 177).

yüzyıl Bektaşî şairlerinden olduğu belirtilir– önemlidir (Bayrak 2005: 395-6, 479). Çünkü aşuğların önemli bir kısmının zamanla Aleviliğe geçerek, yöredeki Ermenilerin Alevileşmeleri yolunda etkinlik gösterdikleri söylenebilir.

Son olarak, Dersim’de iki kültürün buluşma noktalarından biri olup, Zerdüştî referansları da olan Xızır ile ilgili bir kutlamaya değinmek istiyorum. Bilindiği üzere, Dersimli Alevi Kürtler Şubat’ın ikinci haftasında Xızır orucu (*Roce Xızırı*) tutup, akabinde bir kutlama yaparlar. Garnik Asatrian, bunu Ermenilerin Şubat ayındaki Surp Sarkis bayramıyla ilişkilendirir. Konuyla ilgili ilk değerlendirmemde, bundan ziyade Ermenilerin yaklaşık aynı dönemde tanrı Mehr (*Mithra*) adına yaptıkları Hristiyanlık öncesi daha eski bir kutlamaya dikkat çekmiştim (Aksoy 2006: 108-9). Fakat gerçekte Dersim’in bu geleneği, asıl kaynağını tanrı Mithra’ya atfen kutlanan bayramdan almış olsa bile –ki yakın bir zamanda bunu destekleyen yeni bazı veriler tespit edilmiştir–, Xızır’a Surp Sarkis üzerinden miras kalmış olabileceği de düşünülebilir. Bu olasılığa bağlı kalındığında, bayramın kökeni hakkında öne sürdüğüm sav ile Asatrian’ın görüşünün, birbirlerini tamamlayan eksik parçacıklar oldukları söylenebilir. Diğer olasılığa göre ise bu gelenek doğrudan Mithra adına yapılan kutlamaların bir devamı olmalıdır (Aksoy 2015: 21).

Bu ikinci olasılığın geçerliliğini ortaya koyan bazı veriler vardır. Görüldüğü kadarıyla en açık bulgu, bu kutlamanın Dersimle sınırlı kalmayıp, Kürdistan’ın diğer bazı bölgelerinde yaşayan Kürtler arasında da yapılıyor olmasıdır (örnekler için bkz. Krasnowolska 1998: 143-4). Dahası Ehl-i Haklarda bu bayramın Ali bayramı olarak bilinmesi Mithraist geçmişi doğruladığı gibi, Dersim’deki varyantının Sarkis’e ilişkin kutlamalardan kaynaklandığı şeklindeki söz konusu olasılığı da ortadan kaldırır. Çünkü Ali ve Hızır, pek çok özellikleriyle mitolojide birbirlerinin yerine geçen karakterlerdir ve mitolojik Ali’nin, tanrı Mithra’nın bazı özelliklerini taşıyor olması da böyle bir etkileşime aracı olmuş olabilir.⁴³ Ayrıca Ezidilerin

43 Bu, Ehl-i Haklarda Ali’nin Hızır’ın önüne geçirilmiş olduğuna işaretler. Dersimli Alevilerde ise Xızır, Ali’den de daha etkin bir figür olarak göze carpar.

yaklaşık aynı dönemde (Şubat'ın başında) kutladıkları Hızır-İlyas bayramı bu geleneğin Dersim dışındaki varlığını, dolayısıyla onun Dersimli Ermenilerin etkisine bağlanamayacağını bir kez daha gösterir. Bu arada, pek tabii ki Hızır kültünün de Ermenileri etkilediğini, onların hiç değilse başka yörelerde, 5 Mayıs'taki Hıdırellez bayramından etkiler taşıyan bazı ritüelistik uygulamalara sahip olduklarını belirtmeliyim (Ezidi bayramları için bkz. Kreyenbroek 1995: 156; Ermenilerde Hızır ile ilgili ritüelistik bir uygulama için bkz. Tchérax 1893: 838). Kaldı ki, Elias'dan dolayı Ermenilerin Hızır kültünün etkilerine açık olduklarına yukarıda değinilmişti.

O halde, burada yanıtlanması gereken temel sorulardan biri şudur: Hızır ile Zerdüştî kutsiyetler olan Suruş ve Mithra arasında gerçekleşen erken dönem senkretizmleri Dersim'de nasıl hayat buldu? Soruyu şöyle formüle etmek, belki daha açıklayıcı olabilir: Bu inançların sürekliliğinde Dersimli Zerdüştî Ermenilerin de bir rolü ya da bir etkisi olmuş muydu? Onlar bu inançlara neler eklediler? Bu sorulara cevap bulabilmek için her iki topluluğa dair ayrıntılı bir inanç tablosuna ve daha berrek tarihsel bilgilere sahip olmak gerekir. Bu nedenle, en doğrusu bu sorunu ileriki bir zamana ve başka araştırmacıların çabalarına bırakmaktır.

Bununla birlikte Dersim Aleviliğine ait bazı dinsel karakterlerin aslında henüz Dersim toprağına varmadan önce, eski İran dinlerinin kutsiyetlerinin karakteristik özellikleriyle biçimlenmiş oldukları ya da doğrudan bu eski kültürlerden kaldıkları hakkında genel bir iz sürebiliriz. "Heterodoks Şiiler" olarak bilinen İranî bazı toplulukların, İslâm'ın İran'daki hâkimiyetine rağmen, erken dönemde İslâm öncesi eski dinlerini sürdürdüklerine dair veriler az değildir. Lokal de olsa önemli bir temsil olduğu için Alamut'tan söz edilebilir. Belirtildiğine göre, Mazdekçiler İran'da bastırıldıktan sonra, Alamut kalesinde

Buyruk ve Hüsniye sayılmazsa, kendilerine has yegâne bir dinsel metinden yoksun olmaları din adamlarının elini zayıflatmışa benzer. Çünkü pek çok dinsel toplulukta görüldüğü üzere, Hızır'ın konumu yazılı dinsel metinlerde görece belirsizken, sözlü halk dininde ise güçlü bir yere sahip olagelmıştır (Aksoy 2015b).

birkaç yüzyıl varlıklarını sürdürmüşlerdi. Hasan Sabbah da onlarla orada karşılaşmıştı.⁴⁴ Geçen yüzyılda dahi Alamut çevresinde yaşadıkları tespit edilen Marâgilerin, resmî olarak Şii bilinmelerine rağmen hem Zerdüşti, hem de İsmaili geleneklerini sürdürüyor olmaları önemlidir. Tek başına bu örnek bile, Hızır ile Suruş arasında henüz İran'da bir etkileşimin başlamış olduğunu basitçe gösterir. Çünkü Hızır, İsmaililer arasında erken dönemden itibaren –hiç değilse halk dindarlığında– etkin bir dinsel figür olagelmıştır. Russell'ın da belirttiği gibi Alamut'taki bu karşılaşma, Şiilik içindeki “Ghulat” ekstremistlerinin eski İran dininin özelliklerini taşımalarının bir tesadüf olmadığını gösterir (Russell 1993: 79, dn. 15; *Marâgiler* için bkz. Hourcade 1985).

Kaazî (*Kadı*) Numan dışında (ölm. 974) İsmaililiğin büyük üstatlarının adlarının İranî adlar olması da, bununla ilgili bir durumdur. Ne tuhaftır ki, benzer bir tutum Dersimli Alevi Kürtler arasında gözlenmiştir. Şiiliğe ait kavramlar ya da Ehl-i Beytle ilgili olmadığı sürece, onların genellikle Arabî isimlere pek fazla meyiletmedikleri görülmüştür. Hodgson ise İsmaili adları arasında Araplara, Farslara ve hiç değilse bir de Kürde rastlanıldığını, fakat Türklerin adının geçmediğini kaydetmiştir (Corbin 1986: 87; Dersim kişi adları için bkz. Aksoy 2009; Hodgson 1955: 65, dn. 11).

Bu arada şu tarihsel veriyi, belki de her iki topluluğun ilk buluşmalarının bir hazırlık işareti olarak bir kenara not etmekte yarar var: Dadoyan *Fatîmî Ermenileri* adlı kitabında, Hovhan Erzenka (13. yüzyıl) ile yapıtlarından ve onun bazı İslâmî kaynakları kullanmış olmasından söz ederken İsmaili *dai*'lerin Erzincan ve çevresinde misyonerlik faaliyeti yürütmüş olmalarını muhtemel gördüğünü belirtir ve Ermeni mezhep mensupla-

44 Mazdekçilik hakkında yazarken, “Bâbekiyye adıyla sürdürülen bu inanç,” der Hançerlioglu, “daha sonra İslâmlaşmış ve Şit-batını düşünce akımına karışarak Karmâti ve İsmaili mezhepleriyle birleşmiştir.” Aynı çalışmasında Karnatiklik içinse “cenneti ve cehennemi dünyada saymak gibi usçu bir tutum içinde bulunan bu anlayışın kökü İran Mazdekçiliğidir” demektedir. Corbin ise İsmaili eskatolojisindeki Zerdüşti ve Maniheizt bazı etkiler üzerinde durmuştur (Hançerlioglu 1984: 301, 230; Corbin 1983).

nyla İsmaili *dai*'lerin ya da diğer bazı din mensuplarının erken dönemlerde Küçük Ermenistan'da (*Pokr Hayastan*) karşılaşmış olmalarının tamamen sürpriz olmayacağını savunur. Kaldı ki, Hovhan Erzenka'nın yararlandığı *Rasā'il Ikhwān al-Safā'* (Saf- lığın Kardeşliği Risalesi) adlı Batınî çalışma, İsmaililer tarafın- dan *Haqa'iq*'leri ve Batınî literatürlerinin bir parçası olarak ka- bul edilirdi (Dadoyan 1997: 2, 3, 13).

Öyle anlaşıyor ki, bu erken karşılaşma Alamut'un düşüşün- den sonraya rastlar ya da hiç değilse ondan sonra daha da hız kazanmıştır. Kürt aşiretlerinin en erken kaçınıcı yüzyılda yö- reye yerleşmeye başladıkları kısmen belirsiz olsa da, bu temas yöre hakkında olası bir dinsel ön çalışmayı düşündürmesi ba- kımından önemlidir. Zira İsmaililerin Hindistan'daki farklılaş- mış bir kolu olan ve tıpkı Riya Haqi/Raa Haqi gibi "doğru(luk)/ hak yol(u)" anlamına gelen *Satpanth*'in (*İmamşahlar*) bir "mez- hep" olarak ortaya çıkışı da 16. yüzyılın ilk çeyreğine götürü- lür ki, bu tarihlendirme Kürt ve Türk Aleviliği'nin kristalleşip olgunlaştığı dönemle neredeyse aynıdır.⁴⁵ Böylece dikkat çeki- ci bir biçimde, Alamut düştükten (MS. 1256) hiç değilse yarım asır sonra, henüz 14. yüzyılın başlarında Hindistan'a giden ba- zı İsmaili *dai*'lerin, öncelikle lokal dilleri ve Hinduizm literatü- rünü uzman olacak derecede öğrenmekle, benzer bir çalışmayı başka bir bölgede yaptıklarını görüyoruz. Bu, yerel kültüre nü- fuz edebilmek ve onu kendi kavramlarıyla yorumlayıp dönü- ştürebilmek bakımından önemliydi. Sözelimi, Hindulara ait bir kutsiyet unvanı olan *Nar*, İsmaililerce *Nûr* olarak değiştirilmiş- ti. Bu nedenle *Nar Muhammed*, *Nûr Muhammed* olarak da bili- nir (Aksoy 2016: 28, dn. 55).

İsmaililerin Dersim ve çevresiyle olan olası teması da benzer çabaların bir ürünü sayılabilir. Şu şartla: Bu temas, Dersim Ale- vilerinin tamamının İsmaili köklere sahip olduğunu değil, ola- sılıkla aynı zamanda 12. İmamcılığa bürünen böyle bir kültü-

45 Zerdüştilerin kendi dinleri için aynı anlama gelen *Aşavan* terimini kullanma- ları da bir süreklilik bağlamında anlaşılabilir. Daha da ilginç olanı, Pavlikan- lar da kendilerine yakıştırdıkları adı reddedip, onun yerine kendilerine "Doğru- ya inananlar" derlerdi (Nersessian 1987: 13).

rel damarın da varlığını göstermektedir. Özellikle İranlı İsmaililerin, Zerdüştî ya da Mazdekçi topluluklarla olan yakın bağları ile Alamut sonrasında geçit vermez benzer bir “kapalı” coğrafi mesken bulma hayalleri nedeniyle Dersim’i iskalamış olmaları olanaksız görünüyor. Bu ise Dersim’e yerleşen Kürt aşiretleri arasında da bu inancın farklı formlarının mevcut olabileceğine işaret sayılabilir. Yazarı bilinmeyen ve 12. yüzyılda Yakın-doğu’da vukuu bulan olayları anlatan Gürcüce *Taç Sahiplerinin Tarihi ve Medhi* adlı tarihî bir kitaptaki şu tasvir bu açıdan ilginç çağrışımlar yapmaktadır:

Şaş, Cezire, Ermeniye ve Erzurum hükümdarları ordularının yok edilmesi olayını anlatmak istiyorum. Horasan ve Irak sultanı Büyük Babil’in sahibi, Sarisinlilerin yalancı dininin dayanağı olan halife ve İran atabeki İldeniz bu olayı duydukları zaman, İsmailileri çağırarak Zaratustra’nın (Zerdüşt) ateşte yanmış kemiklerini toplayarak andılar. (Şengeliya 2007: 238)

Bu olası tarihsel arka plan ve eski İran kültürü üzerinden gelen kültürel süreklilik düşündürücüdür. Zira bu durumda, Dersim Aleviliğinde tespit edilen Zerdüştî unsurların tamamının her koşulda Ermenilerden kaldığına inanmak mümkün olmayacaktır. Bununla birlikte, olası bir aksi görüşün, yani bu gibi unsurların tamamını Kürt aşiretlerine bağlayan anlayışın da kabul edilebilir bir yanı yoktur. Bu noktada, inanç alanında görülen Ermeni etkilerinden birine geçebiliriz ki, o ise Dersim mitolojisinde bir tür cin olan *Hêlikê/Elkê*’nin (Kırmancki) adında saklıdır. *Hêlikê* ya da *Elkê*, Raa Haqi inançlarında dişi bir cin olup, özellikle doğum yapan kadınlara musallat olur. Ermenilerdeki *Alk* da benzer özelliklere sahiptir. Boyajian onun eril olduğunu yazarken, Seropyan ise onu “kötü özellikli dişi hayaletler” olarak tanımlar ve “yeni doğmuş bebekleri ve hatta ana rahmindeki ceninleri, korkunç kadın görünümüne bürünerek korkutuklarına inanılır” diye ekler. Asatrian, *Alk*’ın Ermenicede çoğul yapan son ekle (-k) birlikte *Al* cinlerini ifade ettiğini, bu cinin Kürtçede genellikle *Âl*, bazen de *Âlk* biçimiyle geçtiğini ve bunun da açıkça görüldüğü üzere, Ermeniceden alındığını be-

lirtir (Boyajian 2007: 163; Seropyan 2003: 99; Yılmaz 2010: 98; *Helike* için bkz. Çakmak 2001: 6-8; *Elke* için bkz. Gezik 2008; Gezik-Çakmak 2010: 76; Asatryan 2001: 150; Kürt folklorunda-ki *Alki* adlı dev ile *Al* karısı hakkında bkz. Nikitin 1986: 433-4).

Alk ve *Elke*, Türklerde *Al Karısı* olarak bilinir. *Al*, Fars mitolojisinde hem bu cinin, hem de yeni doğum yapmış kadınlarda doğumdan kısa bir süre sonra görülebilen bir hastalığın adıdır. Hastalığın kadınlarda doğum sırasında meydana gelen aşırı kan kaybına dayandığı düşünülmektedir. Bu nedenle, *Al*'ın Farsça ve Türkçede "kırmızı" anlamına geldiği ve bunun da muhtemelen kan kaybını ve kanı refere ettiği öne sürülmüştür. Asatryan bunun popüler bir etimoloji olduğunu kaydetmişken, Ananikian ise *Al*'ın Babillilerdeki dört kötü cinden biri olan *Alu* ile ilişkilendirmiş ve onun biraz da Yahudilerin *Lilith*'i ile Elenlerin *Lamia*'sına denk düştüğünü yazmıştır (Yıldırım 2008: 61; Ananikian 2010; Sogdca bir el yazmasında geçen *Almēsti* adı ve *Ohrmazd* ile ilgisi hakkında bkz. Asatryan 2001: 151).

Çok daha önemli olan başka bir nokta da yörede genel olarak *seyit* ailesi olarak bilinen fakat gerek antropolojik, gerek tarihsel bakımdan bu özellikleri araştırmaya değer bazı topluluklardır. Doğrusu, bu "aileler" arasında en etkili ve en dikkat çeken *Kureşan*'dır ve sanırım Dersim tarihinin bazı gizleri çeşitli açılardan homojen bir karakteristik arz etmeyen bu topluluğun tarihinde aranmalıdır. Bir yandan bir aşiret, diğer yandan bir "din adamları topluluğu" olarak kabul edilmeleri, Zerdüştilerin Magileri ile Yahudilerin Levilerini hatırlatır. Yörenin *seyit* aileleri olarak bilinen diğer toplulukları bir yana, nüfus itibarıyla birçok aşiretten dahi büyük olmaları, pek çok açıdan düşündürücüdür. Antropolojik olarak homojen olmayışları, bu topluluğa mensup kimi klanların, kimi araştırmacıların öne sürdükleri Ermeni-Kürt etnik karışımına iyi bir örnek olabileceklerini düşündürür. Topluluğun mitolojik atası olan *Kureş/Kures*'e ilişkin bazı söylenceler, konu hakkında sanırım bazı ipuçları vermektedir.

Bunlardan biri Türkçede *Düzgün Baba* olarak bilinen *Duzgı/Dizgun* hakkındadır. Söylenceye göre, *Kureş Duzgı*'nın ba-

basıdır; çobanlık yapan oğlunun, kış vakti hayvanları nasıl tok tutabildiğini merak edince, onu takip eder. Sonunda görür ki, Duzgı elinde bir değnekle kuru dallara vurup onları yeşertiyor, hayvanlar da dallarda yeşeren yaprakları yiyerek tok kalıyorlar. O sırada Duzgı çalılıkların arkasından bir ses duyar ve ürken keçilerden birine “Ne o, yoksa Kuresu Khur’u mu gördün?” diye seslenir. Çalılıkların arkasından babasının çıktığını görünce de utancından dolayı dağa kaçıp sır olur.

Söylenceye Duzgı’nın babası Kureş için kullandığı *Kuresu Khur* ifadesinin neredeyse bütün olası göndermelerinin bir olumsuzluk içermesi dikkat çekicidir. *Khur* terimi, aslında “inançsız” anlamına gelen *kuhr*’dan (<Arapça *kufr*) gelmektedir. Acaba o, burada da “inançsız” (*kuhr*) anlamına geliyor olup, başlangıçtaki senkretist döneme mi gönderme yapmaktadır? (*Kuresu Khur* için bkz. Aksoy 2006: 190-5; *khur* terimi için bkz. Aksoy 2009: 121, dn. 65). Bir an için bu varsayımın doğru olduğunu kabul edelim, o halde söz konusu “inançsız” kimdi? Kureş miydi? Neden Dersim’in en önemli kutsal ailelerinden birinin atası için böyle küçük düşürücü bir söz söylenmişti? *Khur*’un kimilerince “küçük kulaklı” olarak anlamlandırılması, acaba bu dinsel “kusur”u gizlemeye dönük bir müdahale miydi? Kureş adı bir sıfat olarak, Ermenilerin Hristiyan din adamları olan Karabaşları mı, yoksa Zerdüştî din adamlarını mı ifade ediyordu? Yöre halkının yorumlarında *khur* sözcüğünün “küçük kulaklı” olarak anlamlandırmasının *Mecus* sözcüğünün eski popüler etimolojisiyle (<Farsça *minc-kuş*; küçük kulaklı) dolaylı da olsa bir ilişkisi var mıydı? Yoksa bu, tamamen bir tesadüften mi ibaretti? Sözün kıyası, bu ifade söylenceye kimler tarafından hangi amaçla eklenmişti? (*Mecus* için bkz. Aksoy 2006: 192).

Ne tür bir cevaba sahip olursak olalım, söylenceye geçen bu ifade, ilk bakışta sözü edilen dönemde Kureşan’a bağlı klanların kendi aralarındaki sürtüşmeden ya da rekabetten kaynaklı tepkisel bir yakıştırma olarak ortaya çıkmışa benzer. Belki de bu, yöreye dahil olan yeni dinsel grup ile eski olan arasındaki gizli çekişmenin söylenceye yansımış bir iziydi. Bununla bir-

likte, Dersimli Alevi yaşlıların anlatımından anlaşılıyor ki, onlar *khur* terimini kendi aralarında birbirlerine karşı da kullanıyorlardı (Munzuroğlu 2004: 74).⁴⁶ Dolayısıyla bu unsurun bir sitem ifadesi olabileceği daha makul görünür. Aksi halde keramet gösteren bir ermişin, böyle bir sıfatı hele de babası için kullanmış olması biraz garip kaçır. Sanırım bu motifi kurgulayan dinî ekâbir, onu kerametinin babası tarafından açığa çıkarıldığını sezen Duzgı'nın sitemkâr bir tepkisi olarak tasarlamış olmaları. Çünkü burada keramet sahibinin kerametini gizlemesi gerektiği şeklindeki tasavvufi bir düşünce söz konusu olup, veliler mümkün olduğu kadar kerametlerinin sırrını gizlemeli ve bunları imtiyaz olarak değil, bir imtihan olarak görmelidirler. Bu nedenle, bazı söylencelerde velilerin kerametlerini ifşa eden, onların sırlarına tanıklık edip açığa vuran kimseler velilerce cezalandırılırlar (Aksoy 2006: 140). Sonuç olarak, bir tepki ya da basit bir sitem olduğu anlaşılan bu ifadeye (*Kuresu khur*) o dönem Kureşan içindeki gruplar arası herhangi bir çekişmenin ürünü olarak bakmak zorlaşmaktadır. Kaldı ki, söylencenin kendisi tarihsel olarak bizzat Kureşan topluluğu tarafından nakledilmiştir. Mithra'ya (Ermeni *Mehr/Mihr*) Duzgı olarak yeniden kişilik verip, onu seyit Kureş'e oğul yapanlar da, belli ki Kureşan seyitleridir.

Problematic olan bir başka nokta ise Kureş'in gizemli kişiliğinde gizlidir. Çünkü onun tarihsel bir kişi olup olmayışının belirsizliği bir yana, adı hakkında bile henüz kesinleşmiş bir etimoloji yoktur. Ancak çeşitli yorumlar yapılmakta ve bazı olasılıklardan söz edilmektedir. Bu mitolojik seydin adı hakkında yeni bir olasılığa dikkat çekmenin zamanıdır. Henüz tarihsel belgelerle bunu açıkça destekleyemesek bile, hakkındaki söylencelerden çıkan profiline uygun bir olasılığın üzerinde

46 *Kafir* anlamına gelen sözcükler, diğer bazı dillerde de birincil anlamlarının dışında kullanılırlar. Sözelimi, Türkçe *kafir* sözcüğü aynı zamanda acımasız, inatçı, vicdan yoksunu kimseler için kullanıldığı kadar, kendisine sempati duyulan kimselere sitem yolu hitap için de başvurulur. Dersim söylencesinde de bu anlamda kullanılmıştır. Fakat bundan ayrı olarak, *kafir* sözcüğünün çeşitli İslâmî gruplar arasında birbirlerine karşı kullanıldığı da bilinir (bazı örnekleri için bkz. Bausani 2007: 450-1).

özellikle durmak gerekir. Bu onun Zerdüştî imajına uygun olarak, adının Karabaş'ın basitçe Kürtçeye uyarlanmasından ibaret olup olmadığıyla ilgilidir. Trowbridge, Ermenilere *Karabasht* ya da *Pütparest* denilmesinden daha büyük bir hakaret olmadığını, oysa Ermenilerin Hristiyanlaştıktan sonra asla putperestliğe dönüş yapmadıklarını yazmıştır (Trowbridge 1897: 5). Ermenice bilmemekten kaynaklı olarak, ilk bakışta *Karabaş* teriminin Türkçe *Karabaş*'tan bozma olduğunu düşünmüş olsam da, –Hovsep Hayreni'nin bilgilendirmesiyle– Trowbridge'in aslında Ermenicede putperest demek olan *Krabaş*/*Grabaş*'ı kastettiği anlaşılmaktadır. Bu kavram Hristiyan zihniyetine ait olduğuna göre, *Krabaş* da tarihsel olarak daha çok Zerdüştî Ermenileri ifade etmiş olmalıydı. Nitekim bu sözcük Yacoubian'ın sözlüğünde *gr'abaşd* (putperest, pagan) olarak geçiyor olup, Ermenice *gragabaşd*'tan (ateşe tapan) kaynaklanmış görünür. Zira Ermenice *grag* “ateş, ışık”; *gragadun* “ateş tapınağı”; *gragedğ* “ateş yeri”; *gragaran* “ateş ızgarası” demektir. Ermenice *başdel* ise “tapmak, ibadet etmek” anlamına geldiğinden, *gragabaşd* da ateşe tapanları (“Zerdüştileri”) adlandırmak için türetilmiştir (Yacoubian 1944: 99, 110). Yani *Grabaş* ya da *Krabaş*'ın Türkçe *Karabaş* ile yalnızca fonetik bir benzerliği vardır.⁴⁷

Bununla birlikte, *Karabaş* teriminin –ki siyahın Türkler arasında olumsuz anlamlar taşıdığı bilinir–, zamanla çeşitli dinsel topluluklar arasında kullanılan bir yaftaya dönüşmüş olmasında, aynı zamanda bu Ermenice terimin (*Krabaş*) etkisi mevcut olabilir. Böylece bu Türkçe sıfatın bir anlamda “dinsiz”, “kafir” anlamlarına geldiği anlaşılmaktadır. Çemişgezek'in kuzeydoğusunda *Akrag* (Ermenice çiftlik) köyüne yakın bir yerde kurulmuş olan Surp Nişan adlı manastırın üzerinde bulunduğu dağın, Türklerce *Karabaş* Dağı, Kürtler tarafından ise aynı

47 Hristiyan Ermeniler, eski dinleri olan Zerdüştiliği terk etmeyen Ermenilere aynı zamanda *Arevabaş* (yani güneşe tapan) ya da *Arevorti* (güneşin oğlu) derlerdi (Dulaurier 1987: 278, dn. 149). Marion M. Miller'in bir öyküsünde ise Ermenilerin putperestler için *gragabaşd* terimini kullandıkları belirtilmekle birlikte, onlara “Gueber”ler (Gebr) ya da ateşe tapanlar denildiği de vurgulanmıştır (bkz. Miller 1890: 6)

anlama gelmek üzere *çiyayê Serreş* olarak adlandırılmış olması –dağın zirvesinin aldığı renkle ilgili değilse– bu dönüşümü açıklayan iyi bir örnek sayılabilir (bkz. Hayreni 2011). Bu, her ne kadar söz konusu olasılık üzerinde bir parça kuşku yaratıyor görünse de Kürtlerin dağın başı için *kur* yerine *ser* sözcüğünü kullandıkları bilinir. Hiç değilse bu ayrım Dersim Kurmancisi için geçerlidir. Zira diğer pek çok bölgenin aksine, Dersim Kurmancisinde *ser*’in (baş) dışında aynı anlama gelen *kur* sözcüğü de kullanılır (Izoli 1992: 246).

Ezidiler arasında Türkçe *Karabaş* olarak da adlandırılan *Fakirler*’in yanı sıra aynı şekilde siyah başlıklarından ötürü Müslüman Türklerce kendilerine *Karabaş* denilen Hristiyan Ermeni din adamlarının varlığı bilinmektedir (konu hakkında erken bir yorum için bkz. Aksoy 2006). Bu Ermeni din adamlarının olumsuz bir biçimde adlandırılmalarının (*etic*) anlaşılabilir bir nedeni varken, dinsel kitaplarının dahi Kürtçe olduğu bir Kürt topluluğunda (*Ezidiler*) dervişlerin Türkçe bir ad almış olmaları doğrusu düşündürücüdür. Yaklaşık yüzyıl önce, Cebel Siman’daki (*Suriye*) Ezidilerden söz ederken, bu topluluğu (*fakirler*) bir aşiret olarak niteleyen Hasluck, onların izini civar köylerde Hristiyanlıkla barışık bir biçimde yaşayan “Kızılbaşlar”ın bir öyküsü üzerinden sürmektedir. Hasluck, sözü edilen Kızılbaşların *Karabaş* dedikleri gezgin bir kutsal kişi tarafından ziyaret edildiğini aktardıktan sonra, Ezidiler arasında bir aşiret olarak nitelediği *Karabaş* topluluğuna dikkat çeker. Ona göre, Ezidilik zaten Hristiyanlığa ait bazı unsurlara sahipti ve bu gibi ortak unsurlar da olasılıkla Hermon Vadisi’ndeki bu “heterodoks” (*Kızılbaş*) köylerin Ezidilerle olan irtibatını göstermekteydi. Yani, bu oradaki Kızılbaşların Ezidilikten dönme olduklarına işaret ediyor olmalıydı. Bununla birlikte, *Karabaş* teriminin birden fazla anlamı olduğuna da dikkat çeken Hasluck, hiç değilse şimdilik daha emin olarak, kendisine *Karabaş* denilen bir din adamının bu topluluğu ziyaret edişi öyküsünün, Kızılbaş köylerin kendi din adamlarınca –çıralık toplama amacıyla yaptıkları– yıllık ziyaretlerinin tahrif edilmiş bir versiyonu olduğunu savunulabilir bulmaktadır.

Muhtemeldir ki, onu böyle bir tereddüde iten noktalardan biri de Hammer’de tespit ettiği *Karabaş* adlı Halveti’dir (Hasluck 1929: 143-4, dn.3).

Konu burada bir kör düğüm halini alır. Zira *Karabaş*’ın, kendilerini pejoratif tınılarla *Kızılbaş* olarak adlandıran Sünnilere karşı Alevilerce kullanılan bir terim olduğu bilinir (Erdentuğ 1959: 41; Gezik-Çakmak 2010: 152). Fakat onun Alevi Kürt bölgelerinde kullanıldığına ilişkin açık bir veri yoktur. Alevi Kürtlerin bu Türkçe terimi olasılıkla Alevi Türklerle yanyana yaşadıkları yerlerde kullanıldıkları varsayılabilir. Sün köyü (Elazığ) bu açıdan iyi bir örnektir. Doğrusu, “kafir” anlamında karşılayan bu gibi terimler, her ne kadar dinsel bir grubun benliğini kurmasına yardımcı olsa da –çünkü bu gibi terimler “öteki”leri belirler– bütün bu sözcük alışverişleri aynı zamanda dinsel kimliklerdeki akışkanlığı gösterir. Yani bu, bir yandan dinsel bir grubun kendisinin, öte yandan başka bir dinin mensupları olan “ötekilerinin” olası din değiştirmelerinin de bir belirtisi olmalıdır. Dolayısıyla *Karabaş* adının referans çeşitliliği (Müslüman Türkler *Ermeni din adamlarına*, Aleviler *Sünnilere*, Ezidiler dervişleri olan *Fakirler*’e derlerken, Hristiyan Ermeniler ise Zerdüsti Ermenilere benzer bir terim olan *Krabaşt*’ı yakıştırmışlardır) her durumda olmasa da bazı dinsel dönüşümlere işaret etmektedir. Bunun olasılıkla *Karabaş* anlamına gelen *Kureşan* adının geçmişi bakımından da bir değeri vardır.

Kureş adı olası “kara baş” [<*kur* (baş) ve *reş* (kara)] anlamına bağlandığında, ilk bakışta Duzgı söylencesinde (*Kuresu khur*) “kafir” anlamına gelen *khur* sıfatının, ancak bir pekiştirme yapmış olduğu düşünülebilir. Fakat *khur*’un orada bir sitem ifadesi olarak kullanıldığı, topluluğun onu kendi aralarında birbirlerine karşı kullanmalarından anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, Kureş adının bu olası etimolojik yorumunda bir isabet varsa, Türkçedeki olumsuz anlamının yerine, Kürtçede nötral olarak sadece *kara baş* anlamına geliyor olmalıydı. Bunun da ötesinde, siyahın Türklerin aksine Kürtler arasında geçmişte pozitif bir yeri olduğu bilinir ki, bu onun Kureş adının olası anlamında olumsuz bir çağrışıma sahip olmamış olduğunu, bunun

aksine başlangıçta olumlu bir referansa dayanarak ortaya çıktığını gösterir.

Kürtlerin bu “kara sevdası” Ziya Gökalp tarafından da vurgulanmıştı. Minorsky, Şebekler hakkında “diğer taraftan P. Anastias’ın dedigine itimat etmek mümkünse, ‘Ali-raş’ (Kürtçe raş: ‘siyah’) dedikleri Ali’ye karşı bir muhabbet beslerler” diye yazmıştır. Nikitin ise Ezidilerin kutsal kitaplarından “Mushaf-ı Reş”in (Kara Kitap) adında “kara” anlamına gelen reş sözcüğünün, kitabın saygıdeğerliğini vurgulamak amacıyla kullanılmış olduğunu belirtir (Gökalp’in yorumu için bkz. Avcıoğlu 1999: 273, dn; Minorsky 1970a: 371; Nikitin 1986: 412, dn. 2).⁴⁸ Öte yandan yönetici aşiretlerinin (*Beran* ve *Sadlu*) Kürt oldukları anlaşılan Karakoyunlu aşiret konfederasyonunun adının, siyasi rakipleri Akkoyunlularınkiyle tezat oluşturacak şekilde böyle bir arka plandan kaynaklanmış olduğu da söylenebilir.⁴⁹ Kara Mehmed, oğlu Kara Yusuf ve kardeşinin oğlu olduğu söylenen Kara Hasan gibi Karakoyunlu yöneticilerin pek çoğunun *kara* sıfatını almış olmaları, bu etno-kültürel ve siyasi farklılıktan kaynaklanmıştır. Faruk Sümer bu farklılığı açıkça belirtmekten kaçınmamıştır:

Kara-Koyunlular hizmetlerinde kullanmak üzere ayrıca Kürd aşiretlerinden elli bin evlik bir el vücuda getirmişlerdir ki, buna *Kara-Ulus* adı verilmiştir. Bu elin *kara* sıfatının, onun *kavmi* menşe ve siyasî vaziyetiyle alakalı olduğunu, yani bu sıfatın tabiiyeti ifade ettiğini kuvvetle sanmaktayız. (Sümer 1984: 32)

Öyle anlaşıyor ki, Kureş adı Kürtçe *kara* (reş) ve baş (*kur*) sözcüklerinden türetilmişse, söz konusu kültürel atmosferden ilham alarak oluşturulduğu ve negatif bazı yakıştırmalara (Türkçe *Karabaş*) ya da çağrışımlara (Ermenice *Krabaşt*) kar-

48 Dr. Forbes, *Mushaf-ı Reş’in Aswad* (Arapça), yani “kara” olarak adlandırıldığını kaydetmiştir ki, bu terim Arap kökenli oldukları belirtilen Ezidi şeyhlerden kalmış olmalıdır (Ainsworth 1861: 18).

49 Belli dönemlerle sınırlı olmak üzere, Akkoyunlu aşiret konfederasyonunun içinde de *Sadlu* (*Şadili*), *Pazuki* (*Bozukan*) ve *Melkişi* gibi bazı Kürt aşiretlerinin adları geçer (Woods 1991: 243-65). Fakat onların konfederasyonu örgütleyen yönetici aşiretler olmadıkları belirtilir.

şı bir tepki ya da zekice tasarlanmış bir icat olduğu düşünülebilir. Yani bu, belki de başlangıçta çevredeki toplulukların pejoratif dış adlandırmalarına karşı yapılmış basit fakat akıllıca bir müdahaleydi. Bunun yöreye dahil olan yeni dinsel elitin, dönüştürdüğü topluluğun “kötü” olan eski imajını silebilmek amacıyla yapıldığı söylenebilir. Zira böylece yöreye yeni nüfuz etmiş olan bu din adamları, dinsel olarak kendilerine entegre etmek istedikleri topluluğa atfedilen negatif yakıştırmaları unutturabilecekti. Öte yandan, bu yeni adın Kureyş adına olan yakınlığı aracılığıyla topluluğun Muhammedi köklerine atıfta bulunarak, onu etkili bir karşı propagandaya dönüştürecekti.⁵⁰ Bu ismin seçilmesinde *ser* yerine –ki Kirmancki-de baş için *sare* sözcüğü kullanılır– Kurmanci olan bir başka sözcüğün (*kur*) tercih edilmesi ise ismi Kureyş adına yakınlılaştırma çabası olarak yorumlanabilir ki, diğer pek çok bölgenin aksine Dersim Kurmancisinde *ser* (baş) sözcüğünün dışında aynı anlama gelen *kur*’un da kullanıldığını bir kez daha belirtelim.

Aslında yerel söylenceler analiz edildiğinde bile topluluğun geçmişine dair farklı hafızaların birbirine eklemlendiğini gösterir garip unsurlarla karşılaşırız. Bu unsurlardan biri, bir Kureşan söylencesine göre, seyit Kureş’in ateş fırınından sapasağlam çıkmasıdır. Her ne kadar Zerdüştiler arasında kutsallığından ötürü, rahiplerin ateşle olan ilişkileri çok daha farklı olması gerekirse de bu motif böyle bir arka plana sahip olup olmayışı konusunda merak uyandırır. Zira gittikçe daha çok İslâmleşen bir coğrafyada, onların ateşle olan ilişkilerinin de değişerek sürmüş olabileceği düşünülebilir. Bir diğer söylencede ise Kureşan topluluğunun başlangıçta tipik Magiler gibi mezarlarının olmadığı, cesetlerini kutsal bir ağacın dibine bıraktıkları ve iki kurdun gelip, bunları aldığı şeklinde bir öyküye rastlanır (ay-

50 Batı Kürdistan’daki Kureş konfederasyonu içinde Şadililer (*Şadiyan*) yer aldığı halde Horasan’daki Şadi aşiret konfederasyonu içinde *Kureşan* adının değil de *Karabaşlı* diye bir topluluğun adının geçmesi –adı geçen topluluklar aynı isekayda değerdir. Bununla birlikte, Kig’da meskün *Karabaş* aşireti bu olası bağlantıyı olumsuzlamaktadır (Izady 2011: 162-3, 174; *Karabaş* aşireti için bkz. Dersim/JUK 1998: 94, 214).

rıntı için bkz. Aksoy 2006: 94-104).⁵¹ Birincisi, yani dervişlerin bir tür üstünlük gösterisi olan içinde ateş yanan fırına girip sağ salim çıkmaları İslâmî dünyada yaygın bir keramettir. Bektaşî menkıbelerinde de görülen bu motif, bir görüşe göre Şamanizm kökenlidir (Ocak 2002: 166). Öyle olsa bile, onun söz konusu motifi biricik kaynağı olduğu konusunda kuşku duy-
mak için yeterli nedenler vardır. Zira eski Yakındoğu kaynaklı bazı şenliklerde bile ateş üzerinden atlama geleneği vardı. Dahası bu keramet aynı zamanda İslâmiyet'in İran'a girişi ve Zerdüşti din adamlarının bir kısmının Müslüman oluşlarıyla da ilgili olabilir. Kaynağı ne olursa olsun, sonuçta Kureş'in yanan fırından sağ çıkma kerameti –ki bu yörede Ağuçan'a da atfedilir– tek başına Kureşan topluluğu içinde Zerdüşti olan Ermeni din adamlarının varlığına delil teşkil etmez.

İkinci söylence kanımca daha önemlidir. Yani, topluluğun başlangıçta ölümlerini gömmediği, özellikle bir kavak ağacının altına bıraktığı ve dolayısıyla mezarlarının olmadığını konu edinen söylence. Bu yerel söylenceye göre, Kureşan mensupları ölümlerini gömmüyorlarmış. Bir kavak ağacının altına bırakılan ölümleri, Kureş'in kurtları (*vergê Kuresu*) denilen iki kurt gelip almaktaymış. Zerdüşti din adamları arasında da ölümlerini gömmeme geleneği vardı ve Avesta'nın Vendidad bölümünde, ölen kişinin ruhu Çinvat köprüsünden geçerken, onu iki köpeğin beklediği, köpeklerin iyi insanların ruhlarına köprüden geçmelerinde yardımcı oldukları anlatılır (ayrıntı için bkz. Aksoy 2006: 94-103).

Peki, bu gelenek doğrudan Zerdüşti Ermenilerden mi kalmıştı? Bunun basit bir cevabı olmasa gerek. Çünkü bazı din-dar İranlı Zerdüştilerde görüldüğü üzere, Ermenilerin büyük bir çoğunluğunun öteden beri ölümlerini gömdükleri belirtilir. Ayrıca Ermeni krallara ait nekropolilerin olduğu bilinmektedir

51 Zerdüştilerin ölümlerini defnetmeme adeti İslâmî dünyada benzer biçimlerde öyküleştirilmişti. Nitekim Cahiz, Zerdüştilerin ölümlerini gömmediklerini, bir köpeğin gelip cesedi kokladığını, böylece Zerdüştilerin onun ölü ya da diri olup olmadığını anladıklarını yazmıştır. Cahiz'e göre, köpeğin öldüğü düşünülen kişiyi koklaması, kişi ancak canlıysa onu ısırabileceği düşüncesinden kaynaklanmıştır (Shaked 1995: 148).

(Russell 1987: 442). Bu yerlerden biri de Kemah'tır. O halde, burada bir ayrıma ihtiyaç olduğu anlaşılıyor. Herodot ve Strabo dahi, Zerdüştî din adamları olan Magilerin ölümlerini kurtlara ya da yırtıcı kuşlara terk ettikleri yazarlarken, Magiler ile Persler arasındaki ayrımı gözetmişlerdi. Zira aynı tarihçilerce, Perslerin Magilerin aksine ölümlerini mumyaladıktan sonra gömdükleri kaydedilmiştir (Aksoy 2006: 95). Yani ölümlerin gömülmeyip açıkta bırakılması bütün Zerdüştilere değil de daha çok Zerdüştî din adamlarına özgü bir gelenek olmalıydı. Peki bu Kureşan söylencesi, topluluğun eski tarihinde kendi aralarına katılan ve Zerdüştî olan Ermeni din adamlarının varlığına mı işaret etmektedir? Sorunun basit bir cevabı olmadığını söyleyerek ilk aşamada bir ayrım yapmıştım. Bu noktada ise şaşırtıcı bir tarihsel kayda dikkat çekmek istiyorum. 14. yüzyılda bir kısmı Mardin'deki birkaç köyde, diğer bölümü ise Samsat ve Diyarbakır'da yaşayan Zerdüştî Ermeni topluluk Arewordikler (*Güneşin çocukları*) hakkında böyle bir gelenekten söz edilmediği halde, 8. yüzyılda Awjunlu John'un onu Pavlikanlara atfetmiş olması düşündürücüdür.⁵² Ona göre Pavlikanlar, ölümlerini gömmek yerine damların üstünde açıkta bırakırlardı. Runciman bunun doğru olmadığını, onun aslında bir Zerdüştî geleneği olduğunu, hiçbir Hristiyan topluluğun bu pratiğe sahip olmadığını belirtmiştir (Russell 1987: 444; Özışık 2007: 117).

Russell, Pavlikanlar hakkındaki bu iddiaya değindikten hemen sonra, her halükârda antik İran'da olduğu gibi Ermenistan'da da ölümlerin hem gömülmeleri, hem de açıkta bırakılmaları uygulamalarının birlikte var olduklarını yazar. Bizans döneminde ölümlerini açıkta bırakma geleneğinin Pavlikanlara atfedilmesi, Maniheizm ve Mazdekçi toplulukların pek çok kez birbirlerine karıştırılmasından ileri geliyor olabilir. Mesudi bile Pavlikanların yarı Hristiyan, yarı Mecusi olduklarını öne sürmüştü (Lieu 1994: 116-7; Mesudi için bkz. Özışık 2007: 28).

14. yüzyılda Mardin, Samsat ve Diyarbakır'da küçük bir Zerdüştî topluluğunun tespit edilmiş olması, Dersim gibi aşırı dağ-

52 20. yüzyılın başlarında Marsovan'ın dışındaki Ermeni semti Arewordî'de *Arewordî grezman* denilen bir mezarlık vardı (Russell 1987: 444).

lık bir alanda o tarihte ya da ondan bir ya da birkaç yüzyıl önce Zerdüştiliğin devamı olan Ermeni bir topluluğun varlığının mümkün olduğunu gösterir. Dolayısıyla söylenece büyük bir olasılıkla Kureşan'a katılan, ona asimile olan Zerdüşti Ermenilerle ilgili görünmektedir ve bu yanıyla, topluluğu oluşturan bir ya da birkaç "klan"ın Ermeni tarihine gönderme yapmaktadır. Aynı söylenece, sonradan başka bir aşiretten –anlatıda *Lolan* aşiretine mensup bir kadın geçiyor– evlilik yapan Kureşan mensubundan sonra, topluluğun ölümlerini gömmeye başladığını öyküleştirir ki, burada gerçekten de hem eski âdetlere, hem de etnik ve dinsel kaynaşma sürecine işaret ediliyor olmalıdır. Söyleneceye göre, bu evlilikten sonra kurtlar kavak ağacının dibine bırakılan ölümleri kokluyor fakat artık onları alıp gitmiyorlar. Böylece onlar da ölümlerini gömmeye başlıyorlar. Kısacası, gerek "kurucu ataları" sayılan Kureş'ın adı, gerek sahip oldukları söylencelerin refere ettikleri dinsel geçmiş ve gerek topluluğun olması gerekenden çok daha büyük bir nüfusa sahip oluşu Kureşan'ın geçmişinde olası Ermeni öğeleri ortaya koymaktadır. İlerleyen sayfalarda konunun başka boyutlarına değinilecek ve Kureş-Dewres Gewr söylencesi bağlamında bir olasılığa daha dikkat çekilecektir. Fakat önce Riya Heqi/Raa Haqi inançları arasındaki başka bazı Zerdüşti inanç kalıntılarını kaydetmeliyim.

Dersim'de ölümle ilgili bir Zerdüşti unsur, Dersim Alevilerinin ölen kişinin ruhunun bedenini ölümden ancak üç gün sonra tamamen terk ettiğine inanmalarıdır. Ölen kişinin evinde üç gün boyunca mum yakılması, ölenin ruhunun üç gün boyunca ev ile mezar arasında gidip geldiğine inanılması ve ancak üçüncü günden sonra evdeki eşyalarının toplanması birbirlerini tamamlayan parçacıklardır. Zerdüştiler arasında da ruhun üç gün boyunca ölmüş bedeninin başından ayrılmadığı, ancak üçüncü günden sonra bir sınanma köprüsü olan Çinvat'a yönelmesine inanılmaktadır (Aksoy 2006: 286-7). Ayrıca Xızır, Zerdüşti ölüm ritüellerinde önemli bir rolü olan Suruş ile bu noktada da benzer bir fonksiyona sahiptir.

Dersim'de Alevi Kürtlerin ölen kişinin ardından, ölenin ruhu adına etli yemek verme gelenekleri de aynı tarihsel geçmi-

şe ait olmalıdır. Ölüm ritüelinin bir parçası olan bu gelenek Kırmanckide *Medağ*, Kurmancide ise *Fek Wekirin* olarak bilinir (Gezik-Çakmak 2010: 115-7). Ermeni inançlarından kalma olan bu geleneğe Ermenicede *Madağ* denmektedir. “Genç, delikanlı” gibi başka anlamlara da gelmekle birlikte *Madağ* burada “sunu” (*kurban*) anlamındadır.⁵³ Araştırmacılar Aziz Gregor tarafından başlatılan bu geleneğin “pagan” inançların Hristiyanlığa uyarlanarak alındığını belirtmişlerdir (Avakian 1994: 173). Ermenilerin genelinin Hristiyanlık öncesinde Zerdüşti olmaları, bu uygulamanın kökeninde Zerdüşti inançları aramak gerektiğini gösterir. Kaldı ki, bazı araştırmacılar diğer Hristiyan mezheplerinde görülmeyen bu uygulamanın Zerdüştilikten kalma olduğunu açıkça vurgulamışlarken, Russell gibi Zerdüşti uzmanları da Zerdüşti Ermeni topluluk Arewordiklerin bedeni terk eden ruhlar için kurban sunduklarını yazmıştır (E. Uras’tan aktaran Sezgin 2003: 155; Russell 1987: 444). Madden 150 yıl kadar önce, Latin Ortodoks kilisesiyle Ermeni kilisesi arasındaki farklardan biri olarak bu ritüeli göstermiş ve “paganizm” kökenli olduğunu yazmıştır. 19. yüzyılın başlarında Ermenistan’ın Şirak kentine bağlı Arkhweli köyünde yaşadıkları anlaşılan “heterodoks” Hristiyan topluluk Tondrakilerin bu ritüeli sürdürmüş oldukları tespit edilmiştir. Köyün Ermeni Ortodoks papazının bu “günahkâr” uygulamaları sürdüren aileleri tespit edip, Erivan Kilise Meclisi’ne mektupla şikâyet ettiği kaydedilmiştir ki, Arewordiklerin ise ölen kimselelerin ruhları için kurban sunduklarını bir kez daha belirtmeliyim (Madden 1862: 135; Moosa 1997: 459; Russell 1987: 444).

Dersim’de bir anlamda yeni yılı karşılama töreni olan fakat aynı dönemde tutulan üç günlük orucu ve akabindeki kutlamaları da ifade eden *Gağan* da, *Medağ* gibi Ermenice bir sözcüktür. *Gagħant* “yeni yıl”, “ayın ilk günü” anlamlarına gelirken; *gagħantche’k* ise “hediye” ve “siftah” demektir. Bununla birlikte, dinsel uygulamaları bakımından Raa Haqi/Riya Heqi

53 Sözcüğün bir yandan “genç”, öte yandan “kurban”ı ifade etmesi Urartu’da insan kurbanı olduğuna dair iddiaları hatırlatsa da bu ikili anlam belki de İsa’nın son akşam yemegine de gönderme yapıyordu.

inançlarındaki Gağan'la farklılıklar gösterdiği ve onun Ermenilere Hıristiyanlık öncesinden kaldığı belirtilmektedir (Gezik-Çakmak 2010: 84; www.metinkahraman.blogcu.com; ayrıca bkz. Karataş 2011). Benzer olarak Medağ da Ermenilerin Medağı'ndan bazı farklılıklar gösteriyor olmalıdır. Çünkü bu uygulamalar yeni dinsel sisteme uyarlanmış olduklarından, onları birebir Dersim Alevi inançlarında aramak nafiledir.

Dersim'de olasılıkla tek başına ve doğrudan Ermenilere bağlanamayacak Zerdüştî unsurlar da vardır. Büyük bir olasılıkla bunlardan biri, güneş doğarken ve batarken edilen dualardır. Güneş doğarken edilen dualar Mithra kültü kökenlidir. Mithraist bu uygulamaya Ezidiler arasında da rastlanır. Onlar da sabah güneşinin ilk ışıklarının düştüğü yerleri öperek güneş başlarlar. İkinci tür dualar ise daha çok ölüm ve ölümlerle ilgilidirler. Güneş batarken dağların doruklarında kalan günün son ışınlarına Kırmanckide *tija merdu*, yani "ölü güneşi" ya da "ölülerin güneşi" denir. İnaniş'a göre bu güneş ölümler içindir ve onları ısıtır. Onlar *tija merdu* vaktinde bir araya gelirler ve o vakit ailelerinin yaptıkları onları etkiler. Bu inancın kaynağında eski İranî inançlar, özellikle de Zerdüştilik bulunmaktadır. Zerdüştilikte ibadet dönemseller olarak üçe ayrılmıştı. Sabah Mithra'nın koruması altındayken, öğleyin Apam Napat'ın, gece ise ölü ruhları *fravaşilere* tahsis edilmişti. Zerdüştiler arasında yılın son günü kutlanan bütün ruhlar şenliğinde, ruhların eski evlerine akşam güneşi vakti dönüp, yeni yıl gününün gün doğumuyla da terk edeceklerine inanılması, onun Dersim'deki inancın kaynağı olduğunu göstermektedir (Aksoy 2006: 106-7).

Anlaşıldığı kadarıyla, Dersimli Alevi Kürtlerin inançlarında Ermenilerden kalma Zerdüştilik mirası kadar, İran'da şekillenen ve Kürt aşiretlerince "İslâm heterodoksisi" bünyesinde yöreye getirilen Zerdüştî unsurlar da vardır. Sadece bu kadar da değil, aşiretlerin İran'dan beraberlerinde getirdikleri bazı Maniheizm unsurlara rastlamak da olasıdır. Dersim'in dinsel tarihi henüz önemli ölçüde aydınlatılamadığı için Ermenilerin yöre tarihinin hangi dönemine dek Zerdüştî inançlarını koruyageldikleri, Hıristiyan Ermenilerle Zerdüştî Ermenilerin son ola-

rak hangi dönemde yörede yan yana yaşadıkları ve de özellikle İran coğrafyasından buraya gelip yerleşen Kürt topluluklarının hangilerinin 12 İmamcı ya da aslen İsmaili ya da Zerdüştî oldukları tespit edilememiştir. Biraz da bununla ilişkili olarak, bazı genel dinsel kategoriler hâlâ tarih yazıcılığını teslim alabilmektedir. Sözelimi, Zerdüştilik böyle bir kategorik hegemonyaya dönüşmüşken Maniheizm gibi bazı inançlar nedense modern Kürt tarih yazıcılığında henüz kendilerine lâyıkıyla yer bulamamışlardır. Dolayısıyla Zerdüştilik bir bakıma bu çeşitliliğin üstünü örten bir klişeye dönüşmüştür. Bununla birlikte, Dersim Aleviliği'nde Zerdüştî/Mazdekçi inançlar kendilerini neredeyse şeffaf bir biçimde ortaya koyacak kadar baskın bir kaynak olagelmışlerdir. Bu bağlamda, özellikle Dersim, Varto ve Bingöl'de meskûn olan Xormek aşiretinin adının *hurremek* sözcüğüyle ilişkilendirilip, Mazdekçiliğin İslâm dünyasındaki sürdürücüleri varsayılan Hürremilerle olasılıkla bağlantılı görülmüş olmaları önemlidir (B. Aksoy 2000: 6). Paul Horn, *xur-rem* (hoş, bahtiyar) sözcüğünden söz ederken Pehlevice *huramak* ve Avesta dilindeki *hurama-* sözcüklerini de ("herdenreich") kaydetmiştir ki, şimdikiye dek Türk resmî tarih tezlerinde Harzemlilerin bir devamı sayılan Xormeklilerin adının –topluluğun kendisi Hürremilerle bağlantılı olsun ya da olmasın– gerçekten de sözü edilen sözcüklerle ilişkili olabileceği yadsınamaz (Horn 1893: 106).⁵⁴ Fakat burada bir hususu özel olarak belirtmem gerekiyor. O da bu etimolojik yorumun, Hürremileri şehvet düşkünü olarak damgalayan egemen İslâmî bakış açısı tarafından anlamlandırılmaması gerekliliğidir. Bazı araştırmacılar buna önceden işaret etmişlerdir. Kaldı ki, *hurremi-hurrem* olası ilişkisine dair iki sav daha vardır. Biri, Mazdek'in ölümünden sonra, taraftarlarının onun eşi *Hurrama*'ya tâbi oldukları varsayımından hareket eder. Diğeri ise Mazenderan'daki (*Medya*) *Hurram* köyünün adına bağlar (Van Vloten 1986: 60; Amoretti 1975: 504).

54 Bamasur ve Kureş seyit ailesine ait olduğu söylenen şecereelerde, *Delisenler* olarak geçen aşiretin lakabı *Hurem Began* olarak verilmiştir ki, bu M.Ş. Fırat'a göre *Xormek* aşiretidir (Hayaloğlu 1997: 114).

Kürt aşiretlerce İran'dan Dersim'e taşınan Zerdüştî kökenli inançlardan biri, Mazgirt'te *Ana Şariban* adıyla bilinen kut-sal ziyaret hakkındadır. Ana Şariban, Hz. Hüseyin'le evlendiği rivayet edilen son Sasani kralının kızı *Şahrbanu*'dur. Zerdüştiliğin Sasanilerin resmî dini olduğu bilinir. Bu bakımdan, ünlü Zerdüştilik uzmanı Mary Boyce'un, Yazd'ın dışında bulunan Bibi Şahrbanu ziyaretgâhını 1960'larda bile Zerdüştilerin ziyaret ettiklerini kaydetmiş olması daha bir önem kazanır. Üstelik Boyce'un Zerdüştî bilgi kaynağının (informantının) aktardığına göre, Zerdüştilerin Şahrbanu'ya dair inançları popüler Şii efsanesiyle bir paralellik göstermekteydi (Babayan 2002: 132-6). Mitolojik olarak Ana Fatma kadar tanrıça Anahita ile de kimi ortak özelliklere sahip olduğu kabul edilen bu dinsel karakterin ziyaretgâhının, Zerdüştî kadınlarca ziyaret edildiği başka araştırmacılarca da gözlemlenmiştir. Bu araştırmacılardan biri olan Jamshid Soroush Soroushiyas hem Zerdüştiler, hem de Şiiler tarafından ziyaret edilen bazı ziyaretgâhların bir listesini yapmıştır (Amir-Moezzi 2011: 93).

Doğrudan İran üzerinden, ancak çeşitli dinsel etkilerle başkalaşmış olarak gelmiş olduğu varsayılabilecek Zerdüştî kökenli başka inançlar da vardır. Bunlardan biri Dersim Aleviliğindeki bu dünya-öteki dünya (*dina Neqê-dina Haqê*) ayrımında gizli olabilir. Çünkü Zerdüştilerde *gētīg* (maddî dünya) ve *mēnōg* (spiritüel dünya) olarak bilinen bu iki dünya hakkındaki bazı inançlar Dersim Alevilerinininkilerle bir paralellik içerirler. Dersim Aleviliğinde (*Raa Haqi/Riya Heqi*) öte dünyanın bir katmanı sayılan *Botın* (yani *batın*) Tanrı'ya ulaşmanın kapısı sayılmakta ve ancak kalp gözüyle görülebileceğine inanılmaktadır. Bu nedenle, evliyalar ve sır sahibi ermiş kişilerin meskeni olarak nitelenir. Zamandan zamana çeşitli biçimlerde görülen spiritüel varoluş olarak farklı *mēnōg*ların görülebilirliği Zerdüştiler arasında spekülasyon konularından biri olmuş, buna verilen cevap ise belirli koşullar altında pozitif olmuştur. Yani yüksek dînî bir mertebenin işareti olarak, o da ancak "ruhun gözü"yle (*jān cašm*) görülebilirdi (Dersim'de *bu dünya-öte dünya* hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Gezik-Çak-

mak 2010: 11-2, 36-8, 134, 205; *gētīg-mēnōg* için bkz. Shaked 2001: 574-6).

Öte yandan, Dersim halk inançlarında mevcut olan *Zurvani* adlı erkek cinin de Zerdüşti inançlarla bir ilgisi olduğu anlaşılmaktadır. Bir yandan adını olasılıkla –yalan cini *drug*’un takipçileri olan– *drugvant*’a [*zurvani*<*zruvan*<*drugvan(t)*] borçluyken, öte yandan Sasani dönemine ait *Zurvani*izm-Zerdüştilik ilişkisinin hatıralarını (*Zurvan*) barındırıyor olmalıdır. Aynı şekilde Dersim Alevilerinde *zurrek* adlı bir cinin varlığı da bilinir ki, *zur* Kırmanckide “yalan” demektir (ayrıntı için bkz. Aksoy 2016: 11-2).⁵⁵ Bu eski Zerdüştilik kalıntısı cinlerin, Elkê gibi Ermeni inançlarıyla doğrudan ilişkili olduklarından emin değilim. Onların İran’dan gelen Kürt aşiretlerinin inanç bagajında mevcut olabileceği uzak bir olasılık olarak görünmüyor. Zira *zurrek* (“yalancık”) Kırmancki olup, doğrudan Zerdüştilerin yalan cinini (*drug*) hatırlatır. Fakat öyle olsa bile son hallerini Zerdüşti Ermenilerin Kürt aşiretlerine asimile olmalarına borçlu oldukları düşünülebilir ki, bu yöre Aleviliğindeki *Hak dünya-Öte dünya* ayrımı için de geçerli olmalıdır.⁵⁶

Dersim Aleviliğinin terminolojik olarak dahi, genellikle İranî unsurlardan oluştuğu bilinir. Bunların büyük çoğunluğu İran kökenli Kürt aşiretlerince yöreye taşınmışlardır. Aynı şekilde pek çok inanç motifinin geçmişinde de İran kültürlerinin izleri görülür. Hz. Hüseyin’in öldürülüşü hakkındaki bir Dersim söylencesinde, olasılıkla bu kültürlerden kaynaklı bir motifin varlığı anlaşılmaktadır. Söylenceye göre, Hüseyin’in başını kesip götüren Türkler, *Ak Murtaza* adlı bir Ermeni keşişin ça-

55 “Yalan”, Kurmancide ise *derew* olarak bilinir. Bununla birlikte, Soane belki de başka bir yörede –fakat Şadi Kürtçesinde– kayda geçirdiği *dur*’dan söz etmiştir (Soane 1909: 898).

56 *Zurvan* Ermeni Zerdüştilerce de bilinirdi ve onun kaderi (*baxt*) refere ettiği eski Ermeni literatüründe sıklıkla kaydedilmişti (De Jong 1997: 337). Petrosyan eski dönem Ermeni (*Zerdüşti*) mitolojisinin diğer figürleri gibi, onun da aynı zamanda Hurri pantheonuyla –tanrı *Zarwan*– bir ilintisi olabileceğini öne sürmektedir. Ona göre, Ermenilerin *Zruan*’ı İran ve Hurri tanrı adlarının ortak bir noktada buluşması olmalıdır (Petrosyan 2002: 17, 144-5). Bununla birlikte, *Zruvan*’ın Ermenilerde bir cin olarak tasvir edildiği doğrultusunda bir bilgiye rastlayamadım.

dırına uğramışlardır. Keşiş, Hüseyin'in başının olağanüstü alametler taşıdığını fark edince, onu saklamış, yerine oğlunun isteği üzerine oğlunu vurdurup, onun başını vermiştir. Türkler onun Hüseyin'in başı olmadığını anlayınca, keşiş sırayla yedi oğlunu da öldürmüş ve başlarını verip, onları aldatmayı denemiştir. Ama her defasında reddedilmiştir. Sonunda gaipten bir ses duymuş ve sese kulak verip, son oğlunun başını Hüseyin'in kanına bulamıştır. Bu kez Türkleri inandıran keşiş, Hüseyin'in başını altın, gümüş ve ipekten özel bir yerde muhafaza etmiştir.⁵⁷ Keşişin yalnızca bir kızı varmış. Kız bir gün oraya gidip, içinde Hüseyin'in başı olan bal dolu altın bir tabağı görmüş ve balı tattıktan bir süre sonra hamile kalmıştır. Kızının hamile kaldığını gören babası, onu öldürmek istese de, durumu anlayınca bundan vazgeçmiştir. Kız bir gün soğuk algınlığından rahatsızken hapsirdiğinde, burnundan parlak bir alev çıkmış ve alev aynı anda bir bebek şekline bürünmüş, İmam Bakır böyle dünyaya gelmiştir (Molyneux-Seel 1997: 359; Hasluck 1929: 146, dn. 3; Antranik 2012: 149).

Görüldüğü kadarıyla, bu söylence Dersim'de Alevi Kürtlerle Hristiyan Ermeniler arasında bir dostluk bağı kurmakla, yörenin iç dengeleri bakımından bir işleve sahip olmuştur. Olasılıkla İran üzerinden gelen motif ise kızın balı tadarak hamile olmasıdır. Her ne kadar bir meyve yiyerek ya da ilahî nurdan gerek doğrudan, gerek onun herhangi bir tezahürü aracılığıyla hamile kalma motifi eski Yunanistan ve Ortadoğu'da çok yaygın olsa da yöreye bu söylence aracılığıyla intikali Kürt aşiretlerince olmuş görünmektedir. Briffault, Mançu yerlilerinin kırmızı bir meyve yiyerek hamile kalan bir kadından türedikleri inancından söz etmektedir. Hitit tanrısı Attis annesinin ba-

57 Kiliseleri koruma amaçlı üretilen öykülere paralel olarak, bu söylence de bir Ermeni etkisi taşır. Söylenceye Araplar yerine *Türk askerleri*'nin geçiyor olması ya tehditkâr bir ötekilikle ya da sözlü kültür söz konusu olduğundan *asker* deyince otomatikman *eskerê Rome* (Osmanlı/Türk askeri) klişesinin devreye girmesiyle ilgili olmalıdır. Kesik baş motifinin görüldüğü bir başka Dersim söylencesi, Kureşan'ın kollarından Kuduların mitolojik atası Weliye Kud hakkındadır. Fakat orada Weliye Kud'un başı Arap askerlerince kesilir (Çakmak 2000: 34-5).

dem yemesi, bir başka anlatıya göre, nar yemesi sonucu rahme düşmüştür. Eski Elenlerde tanrıça Hera, Hephaistos'a bir çiçek, Hebe'ye ise kıvrıkcık yiyerek hamile kalmıştır. Zerdüşt ise inanışa göre annesinin sütlü Haoma bitkisi yemesiyle doğmuştur. New Mexico'nun Siali kahramanı Poshaiyanne de, iki tane fındık yiyen bir bakire tarafından dünyaya getirilmiştir (Aksoy 1998: 225-7).

Bu tema, bir yandan Mani'nin mucizevi doğumunu, öte yandan Zerdüştiler arasında Saoşyant'a –ki o, Mehdi'nin prototipi sayılmıştır– dair anlatılan bazı rivayetleri hatırlatmaktadır. Saoşyant dünyaya gelmeden önce dünyada karmaşa boy gösterecektir. Buna son vermek üzere dünyaya gelecek olan Saoşyant, “peygamber” Zerdüş'tün soyundan olacaktır. Bir rivayete göre, Zerdüş'tün *Fravaşi* denilen manevi varlıklarca saklanan tohumu Hâmun Gölü'nde, bir başkasına göre ise Kanava Gölü'ndedir. O doğacağı zamana dek, kötü güçlere karşı bu gölde saklı olacaktır. Bu nedenle, Zerdüştiler her yıl kutlanan Mihri-can bayramında kızlarını bu gölde yıkanmaya gönderirler. Zerdüş'tün gölde saklı tohumlarının kızlarına nüfuz etmesini ve Saoşyant'a hamile kalmalarını isterler (Sarıkçıoğlu 1986:5-6). Yukarıdaki söylence, kızın hamile kalma biçimi bu inanç motifini andırır.

Dersim'in kayıt dışı kalmış eski tarihi ancak Kemah, Erzin-can, Malatya ve Harput gibi civar kentlerin yazılı tarihleri üzerinden izlenebilir. Bu kentler hakkındaki yazılı kayıtlardan, Ermeni Zerdüştiliğinin Kemah, Tercan gibi yerlerde kült merkezleri olduğu ve Aziz Gregor'un Hristiyanlığı şiddetle yaymaya başlamasıyla kimi toplulukların dağlık yerlere sığındıkları bilinir. Her halükârda Hristiyanlaştırılma öncesinde Dersim gibi dağlık yerlerde bu inancın “heterodoks” ve “anikonik” (ikonik olmayan) biçimlerine rastlanabileceği hesaba katılmalıdır. Bugüne dek, varsa eğer, yöreye göç eden Kürt topluluklarından Zerdüşti olanların tespit edilemeyenleri bir yana, Dersim'de bulgulanmış olan Zerdüşti inanç öğelerinin birçoğunun esas olarak Ermenilerden kaldığı açık bir gerçektir. Kaldı ki aksi durumda, yani yöreye gelen Zerdüşti bazı Kürt aşiretlerinin tes-

pitinde dahi, Dersim'deki Zerdüştî Ermenilerin varlığını ve onların günümüze dek gelen mirasını reddetmek mümkün değildir. *Xaskar* adının Ermenicede "altından yapılma" anlamına gelen ve tanrıça Anahita'nın sıfatı olan *oskrhat* sözcüğünden ya da aynı sözcükten (*oski*) türetilmiş benzer bir sıfatın Kırmancıya uyumlaştırılmış olduğu düşünüldüğünde, bu savın temelsiz olmadığı anlaşılır (Aksoy 2006: 87-8).⁵⁸

Anahit-Xaskar devamlılığını doğrulayan bir başka inançtan daha söz etmeliyim. Anahita adı, Avesta dilinde olumsuzluk edatı olan *ân* ile lekeli, pis, ayıp, kusur demek olan *âhitâ* sözcüğünden türetilmiş olup, lekesiz, saf, temiz anlamlarına gelmektedir. Avesta'da geçtiğine göre, o erkeklerin tohumlarını, kadınların ise sütünü arındırarak sağlıklı, iyi nesillere vesile olur (Yıldırım 2008: 539; *âhitâ* sözcüğü için bkz. Buck 1949: 1081, 1083). Duzgı Dağı'nın zirvesine yakın bir yerde, Xaskar'a atfedilen küçük bir su kaynağının oluşu iki figür arasındaki devamlılık ilişkisini ortaya koyan ipuçlarından yalnızca biridir. Her ne kadar başka yörelerdeki kimi ziyaretlerde de benzer inançlara konu olan su kaynakları olsa da, Xaskar'a atfedilen su kaynağından ancak kalbi temiz, arı duru, günahsız insanlar içtiklerinde kaynağın kurumadığına inanılıyor olması, onun bu "lekesiz tanrıça"nın bir devamı olduğunu gösteriyor olmalıdır. Russell *Ermenistan'da Zerdüştilik* adlı çalışmasında, Dersimli Mirag klanının (*Mirakyan*) hâlâ Ermeniceyi hatırladıkları ve *Ana-yı Pil* (Büyük Ana) dedikleri bir ziyarete büyük değer verdikleri, bunun da aslında Anahit'i ifade ettiğini yazmaktadır (Russell 1987a: 252-3).⁵⁹

Bava Duzgı'nın tanrı Mithra'nın (Ermenice *Mehr*), kız kardeşi Xaskar'ın ise tanrıça Anahita'nın (Ermenice *Anahit*) dönüşümleri oldukları yakın tarihli bir çalışmada ayrıntılarıyla ortaya konulduğundan tekrara başvurmaktan kaçınacağım (bkz.

58 Comte, *Oskrhat*'ın "altından heykel" anlamına geldiğini belirtir (Comte 2000: 216).

59 Mirakyanların Kurmanci ve Kırmancı konuşmakla birlikte, Ermeniceyi unutmadıklarını kaydeden Hayreni, Ermeni soykırımı sonrasında Dersim'de kalan az sayıdaki Mirakyan'ın ise Alevileştiklerini belirtir. Yörede hâlâ köklerini hatırlayanlar vardır (Hayreni 2010).

Aksoy 2006: 37-122). Fakat burada, Dersim Alevi inançlarına Zerdüştilikten kalma bir başka dinsel karakterin varlığından ilk kez heyecanla söz etmek istiyorum. Bu ise aslında eski Ermeni tanrılarından *Vahagn*’ın bir transformasyonu olan *Tujik Bava*’dan başkası değildir.⁶⁰ İlkın, Dersim’in kutsal mekânlarından *Tujik/Tuzik Dağı*’nın adının İranî dillerden Ermeniceye geçmiş olan ve Zerdüşti Ermenilerin bir nevi cehennem çukurunu ifade eden *Džox* teriminin (Türkçede *tuzak*) bir metamorfozu olabileceğini belirtmeliyim. Avesta’da *dužanhu*, Pehlevicede *dušax*, *dušox*, Farsça *dūzeh*, Ermenice *džoxh*, “cehennem” demektir ki, Ermenice sözlüklerde *ti’z’okhh* olarak da geçer (Yacoubian 1944: 159). Bu olasılığa göre, yörenin Kürt aşiretleri kendi dillerindeki bir sözcüğe benzemesinden ötürü, onu (*Džox*) *Tujik/Tuzik* olarak adlandırmış olmalıydılar. Bu isim (*Tujik*) ise Kürtçede “keskin, sivri, acı” gibi anlamlara gelir. *Srōš* (*Sraoša*) gibi *Wahrām*’ın da (*Verethragna*) Pehlevicede metinlerde ölümden üç gün sonra, dördüncü günün şafağında Çinvat köprüsünden geçmek zorunda olan ruha kılavuzluk etmesi, yani onu kötü cinlerden koruyarak, aşağıya, yani cehennem çukuru olan *Duzakh*’a düşmekten koruyor olması bu eski tanrının *Tujik* adıyla anılıyor oluşunu bir nebze açıklar gibidir (*Wahrām* için bkz. Gnoli 1988). Çünkü *Vahagn*’ın, esasen Zerdüştiliğin tanrısı *Verethragna*’nın başkalaşmış bir biçimi olup, daha eski lokal tanrılardan da izler taşıdığı bilinmektedir.

İkinci bir olasılık olarak, *Tujik Dağı*’nın eteğinde kurulu Ağdad köyünün adıyla *Tujik* arasında semantik bir devamlılık var mı, ona bakmak gerekir. Zira Hovsep Hayreni’nin bana iletğine göre, Ağdad adı Ermenicede “tuz” anlamına gelen *ağ* ile eşanlamlı *ağd*’dan türetilmiş olan *ağdağd*’dan (“tuzlu”, “acı”) gelmiş olabilir ki, Kürtçe *tujik* sözcüğünün bir anlamı da “acı” ve “keskin” demektir. Kanımca bu, ancak zayıf bir ihtimal olarak kaydedilebilir. Çünkü söz konusu dağın adı olarak *tujik*’ten

60 Bruce Lincoln, *Vahagn*’ın bir kralın oğlu oluşunu gerekçe göstererek, onun bir Tanrı değil de, ölümlü bir kahraman olduğunu savunur. Bu savı kayda değer bulmakla birlikte, *Vahagn* bu kitapta literatürdeki geleneksel görüş doğrultusunda bir tanrı olarak anılacaktır (Lincoln 1976: 51).

maksat, onun keskin ya da sivri olmasıdır. Bu, dağın topoğrafik özelliği kadar, lokal atmosferinin ya da ikliminin de keskinliğine gönderme yapıyor olmalıdır.

Tujik Bava, Duzgı'yla birlikte, Dersim'deki diğer velilerden farklı olarak savaşçı özelliklere de sahiptir.⁶¹ Onların kötü cinlere karşı savaşışklarına ve daha da önemlisi, savaş dönemlerinde top attıklarına inanılmaktadır. Duzgı Dağı'nın zirvesinde olduğu söylenen topu andıran taşlar da bu inanca konu olmuşlardır. Antranik, Tujik Bava hakkında şunları kaydetmiştir:

Dersimliler hep anlatırlar, birçoğu da gözleriyle gördüğünü söyler: Dış düşman, yani Osmanlı, Dersim'in sıradağlarını, bilhassa Dersim'in asıl soyları ile en iyi savaşçılarının toplanmış olduğu Dujik-Baba'yı bütün gücüyle kuşattığında, düşman güçlü, Dersimliler ise zayıf durumdayken, Dersimlilerin her daim kurtarıcısı Dujik-Baba görünmeyen topraklarla düşman ordusunu bombalayıp anında orduyu yerle bir ediverir. Bu mucizevi ve görünmez toprakların mermileri de yusuvarlak taşlardan ibaret olup üç-dört saat uzaklıktaki bir mesafeden atılıyor-muş. Yolu oralara düşen yabancılara Dersimliler bu taş mermilerden birkaçını gösterir, Dujik Baba'nın (kendi ifadeleriyle Dizgin-Baba'nın) kanıtı ve şaşmaz gücünü büyük bir hararetle anlatırlar. Dersimli Kürtler yardımını esirgemeyen Dujik-Baba için canlarını dahi feda etmeye hazır dırlar. (Antranik 2012: 115-6)

Bu özellik onlara savaşçı azizlerden ya da Dersim'de var olmadığı anlaşılan gazi velilerden değil de, antik dünyaya ait bazı savaşçı, kahraman tipi tanrılardan kalmış görünmektedir. Tujik Bava "savaşçı" özelliğiyle, eski Ermeni tanrısı *Vahagn*'ın ve-

61 Duzgı çoban olması bakımından ise Munzur'la benzeşir. Mitolojik olarak tanrısal çoban tipolojisi kültür tarihi bakımından "çoban tanrılar"a dek götürülebilirse de esasen o sonraki dönemlerde özellikle sufi ve dervişlere miras kalan bu karakteristik özelliğin, farklı kültürlerin kaynaşma döneminde birer veliye dönüştürülen Duzgı ve Munzur'a atfedilmesinden kaynaklanmıştır (Aksoy 2006: 57-65). Xızır bazı pastoralist topluluklarda bir çoban olarak görüldüğü halde, Dersim'de buna uygun bir tasvirine rastlanmayışı, diğer etkenler saklı kalmak kaydıyla, onun velilere üstün tutulmasından kaynaklanıyor olabilir.

li kisvesinde başkalaşmış bir halidir. Bir başka ifadeyle, o Avesta'daki *Verethragna*'nın eski Ermenistan'da bazı eski lokal tanrılarla kaynaşmasından geçerek (*Vahagn*) günümüze ulaşan bir figürdür. İranlı *Verethragna* doğrudan ejderha öldüren bir karakter olarak anılmazken *Vahagn*, *Verethragna*'nın prototipi sayılan Hindistanlı *Vrtrahan* gibi ejderha "öldüren" bir figür olarak ortaya çıkar. Onun bu özelliği, geç Hitit döneminde adı belirtilmeksizin fırtına tanrısı olarak anılan tanrının (*Teşup*) yılan *Illuyanka*'yı öldürmesi motifini hatırlatır ki, *Vahagn*'ın ejder öldüren ya da hapseden bir karakter oluşu, bu eski lokal tanrının karakteristik bazı özelliklerini de üstlenmiş olduğunu göstermektedir.

Vahagn kültürünün senkretik bir karakteristik taşıdığı hakkındaki tasvirden de çıkarılmışa benzer. "Saçları ateşten, sakalı alevdendi ve birer güneşti gözleri" şeklindeki kısa tasvirinden hareket eden araştırmacıların büyük bir çoğunluğu, onun güneş tanrısı olduğunu kabul ederken, Ananikian gibi bazı araştırmacılar ise ayrıksı olarak onun bir ateş tanrısı olduğunu savunmuş ve Hint ateş tanrısı *Agni* ile ilişkili olduğu üzerinde durmuşlardır (Ananikian 2010: 43-5, 113-4; Sibley 2009: 53).⁶² Ananikian, *Vahagn*'ın adının –ki o, bunun *Vah-Agni*'den kaynaklandığını düşünmüştür– ve bazı özelliklerinin İranlı *Verethragna*'ya uymadığını belirtmiştir. V.N. Toporov ise ayrıksı olarak *Vahagn*'ın aslen Hitit metinlerinde geçen Hayaşa halkının tanrısı *Terittitunni* olabileceğini öne sürmüş ve tanrının adının ilk hecesini Hint-Avrupa dillerindeki *trei* sözcüğüyle kıyaslamıştır (Petrosyan 2007a: 7).

Hakkında pek az şey bilinen bu tanrının sadece doğumuna dair kalan on satırlık mitolojik bir şiir, onun ateş tanrısı özelliklerini de taşımış olabileceğini düşündürür. Fakat bu, onun *Mithra*'yla olan etkileşiminin bir sonucu da olabilir. Seropyan, güneşi andıran bu tasvir nedeniyle *Vahagn*'ın güneş tanrısı *Apollon* ile özdeşleştirildiğini, ancak uzmanların çeşitli mukayeseleri sonucu, onun bir fırtına tanrısı olduğunun anlaşıl-

62 Comte'un *Mitoloji Sözlüğü*'nde ise bu ifade "alevli saçları vardı ve küçük gözleri birer güneşti" şeklinde geçer (Comte 2000: 216).

dığını belirtmektedir. Aynı şekilde Russell, bir Ortaçağ Ermeni metninde geçen *Omanh' zaregahn pašte'cin ew Vahagn koč'ecin*, yani "bazıları güneşe taptılar ve ona Vahagn dediler" ifadesini alıntılıyıp, onun güneş olarak adlandırıldığını belirtmiş ancak Anania Şirakac'i'nin öykülerinde (*legends*) geçen *vişap hanel* ifadesini fırtına olarak anlamlandırmasına dikkat çekmiştir ki, tespit yerindedir.⁶³ Çünkü hortum ya da deniz hortumları bazen ejderha (*vişap*) olarak görülmüşlerdir, İran mitolojisinin kötülük timsali ejderhası Azhi Dahaka'nın da, diğer doğa olaylarının dışında, fırtına bulutlarını simgelediği de bilinmektedir ki, Vahagn da bir *vişap* avcısıdır (Seropyan 2003: 75; Russell 1979: 2; hortumların simgesi *vişap* için bkz. Sibley 2009: 53; *Azhi Dahaka* için bkz. Aksoy 1998: 84-6).

Tujik Bava da bazı özelliklerinden ötürü araştırmacılarca bir fırtına tanrısına benzetilmiştir. Nazmi Sevgen'in onu fırtına tanrısı Adad'la kıyasladığını biliyoruz. Sevgen bir yandan Tujik Dağı'ndan gelen korkunç sesleri ve uğultuları fırtınaya bağlayarak, Tujik Bava'yı antik dönem fırtına tanrısı Adad'a dek götürmüşken, öte yandan onu Türkçü emelleri doğrultusunda *Tacik Baba* olarak kişileştirdiği Celaleddin Harzemşah'a bağlamaktan geri durmamıştır (Sevgen 1999: 201). Tankut ise Güneş dil teorisi doğrultusunda fırtına tanrısı Adad ile Tujik Dağı'nın batısındaki Ağdad köyünün adı arasında etimolojik bir bağ kurmayı denemiştir:

Ağdad tepesi büyük ve esaslı bir dağ kümesinin içinde bulut toplayan bir bora ve fırtına merkezidir. Başında sık sık yıldırım sağılır ve şimşek çakar. Çevresindeki derin dereler hep sel yatağıdır. Ağdad'ın üzerinde beliren, gül yaprağı gibi pembe, narin her bulut parçasının içinde bile, büyük ve korkunç bir fırtınanın şeytanı gizlidir. Sümerliler de fırtına tanrısına aynı adı vermişlerdir.' (ayrıntı için bkz. Tankut 1936: 11)

Russell, Vahagn'ın kesinlikle Zerdüştî kökenli olduğunu ancak mitolojik kişiliğinde güçlü mahalli etkiler bulunduğunu

63 *Vişap*, Ermenicede ejderhalar kadar kötü cinleri de ifade eder. En tehlikeli *vişap* ise Vahagn'ın bir dağa hapsedtiği Azdahak'tır.

yazarken, fırtına tanrısı Teşup'un üzerinde durmuştur. Ona göre yalnızca Vahagn değil, Anahit de eski Ermenistan'da Zerdüştilik öncesi bazı söylencelerle biçimlendirilmişti (Russell 1979: 3; Russell 1987a: 270-1). İlginç olan, bir internet sitesinde Düzgün Baba'dan söz edilirken, yöresel söylencelerden anlaşıldığına göre, İslâm'dan önce, bu dağın Hurri-Hitit fırtına tanrısı Teşup'un kutsal mekânı olduğu, geç 13. yüzyıldan itibaren ise Düzgün Baba adıyla bir sufi veliye dönüştürüldüğü anlamında bir ifadeye rastlanmasıdır. Bu, onun top atan savaşçı karakteri üzerinden anlam bulmuştur (http://sacredsites.com/middle_east/turkey/sufi.html). Aslında bu yorum daha çok Tujik Bava için geçerli görünmektedir. Ermenilerin bu dağı "aslan" anlamına gelen *Arûdz* adıyla anmaları da böyle bir senkretizmin ürünü olabilir (Antranik 2012: 115). Zira bu dağ ve etrafı, pek çok kişi tarafından gözlemlendiği üzere, top sesine benzer bir gürültünün, uğultunun, fırtına ve yıldırımın eksik olmadığı bir yerdir. Mitolojik düşüncede aslan kükremesi ya da boğa böğürmesi ile gök gürültüsü arasında bir özdeşlik kurulduğu bilinir. Sümerlerin hava tanrılarına aslan unvanı vermeleri de Türkçe *kükremek* fiilinin aslında *kök*, yani gök sözcüğüyle ilişkili olması da bu düşünüşün izdüşümleridir (Aksoy 1993: 75). Bununla birlikte, eski Yakındoğu'nun fırtına tanrıları daha çok boğa ile özdeşleştirilmiş olup, kutsal hayvanları boğadır. Fakat onların bir kısmı hiç değilse belli dönemlerde aslanla ilişkilendirilmişlerdi. En başında Sümer fırtına tanrıları, başı aslan olan kanatlı bir varlıkça (*Im-dugud*) temsil edilmişlerdi ki, *Im-dugud* gürleyen bulutların bir kişileştirilmesi olup, gök gürlemesi ise aslanın kükremesi olarak tasavvur edilirdi (Weinfeld 1973: 423).

Yakındoğu'nun diğer bazı eski kültürlerinde, fırtına tanrısının temsili hayvanı yaygın bir biçimde boğaydı. Hurrilerin baş tanrısı Teşup da boğayla ilişkilendirilmiş ve bu özelliği ardılı olan Urartu tanrısı Teişeba'ya bırakmıştı. Yine de eski Ön Asya'daki fırtına tanrılarının tasvirleri sınıflandırılırken, bu tasniflerden birinin söz konusu tanrının bir aslanın arkasında dururken gösterilmesi olduğunun belirtilmesi önemlidir (Bingöl 2010: 18). Sözgelimi, Urartu fırtına tanrısı Teişeba, bir tas-

virinde yaya olarak ordunun önünde gösterilen baş tanrı Hal-di'nin arkasında, bir aslana binmiş olarak görülür. Petrosyan'ın da dikkat çektiği üzere, sonuçta aslan birden fazla anlam taşıyan bir semboldü ve bu nedenle fırtına tanrılarıyla olan ilişkisi bütünüyle kopmamıştı (Petrosyan 2006). Fakat bu, fırtına tanrılarının kategorik tasvirlerinden yalnızca biri olduğuna göre, boğa hâlâ onun yaygın ve geçerli bir sembolü olmalıydı. O halde şu soruya bir cevap bulmak gerekir: Aslan, Vahagn örneğinden nasıl baskın bir sembole dönüşebildi?

Vahagn, İranlı Verethragna'nın eski Ermenistan'da lokal fırtına tanrılarıyla senkretize edilmiş biçimi olmasına rağmen, onun Dersim'de kült alanı olduğunu düşündüğümüz Tujik Dağı'nın Ermenilerce Aslan (Arūdž) Dağı olarak adlandırılmış olmasının belki de başka bir nedeni vardı. Sanırım bunun cevabını astrolojide bulabiliriz. Bilindiği üzere, astrolojinin aslan-boğa çatışması şeklinde mitolojiye aktardığı popüler bir teması vardır. Bu temaya göre, güneşi temsil eden aslan sonunda boğayı yenmektedir. Safeviler zamanında bile şenlik amacıyla aslan ve boğa güreşleri düzenlenir ve bu güreşlerde, önceden hazırlanmış kimseler baltayla boğaya saldırarak aslanın galip gelmesine yardımcı olurlardı. Çünkü boğanın aslanı yenmesi uğursuzluk sayılırdı (Aksoy 2006: 171, dn. 7). Araştırmacıların pek çoğunun Vahagn'ı bir güneş tanrısı olarak görmesi bu açıdan önemlidir. Bu görüşe itibar edecek olursak, böylece Vahagn da aslanla sembolize edilmiş olmalıydı. Fakat bu, onun bu özelliğinin yer yer aslanlarla birlikte tasvir edilen fırtına tanrılarından hiçbir iz taşımadığı anlamına gelmez.

Vahagn'ın Ermeni Zerdüştiler arasında Mithra'ya (Ermeni *Mehr/Mihr*) nazaran önem kazanmış olması, onun kudretli eski lokal tanrılarla olan senkretizmlerine borçlu olmalıdır. Zira Vahagn'ın depremlere de yol açabilen ejderleri (*vişap*) mağlup eden bir karakter olarak ortaya çıkışı, gazabından korkulan görkemli fırtına tanrılarını hatırlatır. O hastalıklar yayarak kötülerini, düşmanlarını cezalandırabilen bir özelliğe de sahip görünmektedir. Bu ise Tujik'in 19. yüzyılın ortalarındaki bir Rus kaynağınca aktarılan tasvirine uymaktadır. Bu tasvire göre, o,

yöre halkınca bir elinde savaşı, diğerinde veba hastalığını tutuyor şeklinde tasavvur edilmişti. Aynı kaynakta, onun beyaz atlı bir süvari olarak dağın üzerinde at koşturduğuna inanıldığı da kaydedilmiştir ki, Vahagn da atlı bir karakter olarak bilinirdi. Nitekim eski Ermeni mitolojisi samanyolunun ortaya çıkışını Vahagn'ın atına saman araması öyküsüyle ilişkilendirmişti. Söz konusu Rus kaynağında, yöre halkının Tujik'in beyaz atının kuyruğunun ve yelesinin kınalı olduğuna inanıyor olduğu da belirtilmiştir. Bu astrolojik bir kalıntı olup, onu Vahagn'a bağlayan açık unsurlardan biridir. Kaldı ki, beyaz at mitolojide güneş sembolizminin vazgeçilmez bir unsuru olup, kanımca kıvılcık yelesine ise burada güneşin kızılığını temsil etmektedir (Çem 2005: 22; Petrov 2000: 149; Vahagn ve samanyolu öyküsü için bkz. Comte 2000: 216; beyaz at sembolizmi için bkz. Aksoy 2015a).

Öte yandan Vahagn'ın İranlı prototipi olan Verethragna'nın bir diğer Zerdüştî kutsiyeti olan Tiştrya ile çok fazla benzeşmesinin üzerinden atlamamak gerekir. Zira, Tiştrya bir yağmur kutsiyeti olarak bilinir ve beyaz bir atla simgelenirken, Verethragna da beyaz bir atla ve güçlü fırtınalarla ilişkilendirilmişti. Daha da dikkat çekici bir biçimde, İran'da gök gürültüsünün Tiştrya'nın (*Teşter*) kükreyişi olduğuna inanılmasıydı (İtil 1969: 65; Yıldırım 2008: 289). Fakat Verethragna ve Tiştrya'nın aynı zamanda bir boğa olarak da görülmeleri, Tujik Dağı'nın Ermenilerce aslan olarak adlandırılmasının kaynağının, Vahagn'ın güneş tanrısı karakteristiğinde ve belki bir parça da eski lokal fırtına tanrılarının tasvirlerinde gizli olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte, Tujik'e Vahagn'tan kalmış olduğu anlaşılan kuyruğu kınalı beyaz at ise köken olarak olasılıkla Verethragna'nın altından koşum takımlı beyaz atından kaynaklanıyor olup, başka etkilerle de biçimlenmiştir (*Verethragna* ve *Tiştrya* için bkz. Hinnells 1973: 33-6). Çünkü güneş ya da fırtına tanrılarının genellikle beyaz olan atları, sıklıkla görüldüğü üzere altından koşum takımlarına sahip olup, onlar da güneşin sarı ışınlarını temsil ederlerdi.

Vahagn ile Tujik arasındaki devamlılığı açıkça ortaya koyan bağlantı noktalarından biri olması itibariyle, bu motife kı-

saca değinmeliyim. Söz konusu Rus kaynağında, Tujik'in beyaz atının sadece kuyruğunun değil, yelesinin de kınalı olduğu, zengin ya da fakir olsun İranlılar'ın kınadan kullandığı halde, Türklerin kınayı çok az kullandıkları kaydedilmiştir.⁶⁴ Her şeyden önce bu bana saçları güneş ışınlarını temsil ettiği bilinen güneş kahramanı Samson'u hatırlatıyor. Mitolojik güneş sembolizminde bu tür tasvirler ve yakıştırmalara çokça rastlanır. Nitekim Yunan tanrısı Helios'un (güneş) tıpkı Hint güneş tanrısı Surya gibi altın saçları vardı. Dean A. Miller uzun saçlı kahramanın hayvanlarla ilgili olan bir imgeyi aktifleştirdiğini belirtir ki, mitolojide güneş kahramanının yanı sıra onu temsil eden hayvanlar da benzer bir biçimde tasvir edilmişlerdir. Bazı mitlerde aslanın yelesinin altından olduğu belirtilir ki, o güneş ışınlarını simgelerdi. Norveç mitolojisi bu konuda zengin örneklerle doludur. Sözelimi, güneş tanrısı Frey'in üzerine binip sürdüğü yaban domuzunun bile aynı sembolizme bağlı altın kılları vardı (Andrews 1998: 195). Eski Norveç inançlarında, Nott'un oğlu Dag'ın (gün) atı olan *Skinfaxi*'nin adı parlak yele demektir. İnaniş'a göre, *Skinfaxi*'nin yelesi altın gibi parlıyordu. Dev Hrungrin'in atı olan *Gullfaxi* ise "altın yele" anlamına geliyordu. Bir başka altın yelesi at ise *Gulltoppr* idi (Daly-Rengel 2004: 15, 35; Skyes 2002: 80).

Mitolojide bir kahramana ya da bir tanrıya ait atın yelesi bazen kızıl olarak da geçer. Bu ise güneşin kızıllığı kadar savaşçılığı da simgelemektedir. Eski İran'da bile beyaz din adamlarının, kızıl/kırmızı ise savaşçıların rengiydi. Şu örneği aktarmadan geçmeyeceğim: Antik Yunan sanatına ait bir vazoda üç savaşçı süvari tasvirine rastlanmıştır. Tasvire göre, sağ ve solda kızıl yelesi siyah atlar; ortada, yani merkezde ise kızıl yelesi beyaz bir at yer alır. Merkezdeki savaşçı da yanındakilerden baldı-

64 Sanının bu mektubu kaleme alan kişi, hazır kınadan söz etmişken, onun bölgenin (Yakındoğu) bazı topluluklarındaki yerine de değinmek istemiş olmalıdır. Yoksa Perslerin Dersim'de yaşamadıklarını bilmiyor olamazdı. Şunu da eklemeliyim ki, Rusça resmî bir mektup olan bu kaynağın Türkçe çevirisinde, atın "yele"si bir yanlışlık sonucu olsa gerek "yeli" olarak geçmiştir. Ayrıca metnin Almanca çevirisinde ise Persler olarak geçen ifade Türkçeye "İranlılar" olarak çevrilmiştir (Çem 2005: 22; orijinali için bkz. Petrov 2000: 149).

rındaki kızıl zırh ile farklılaştırılmıştır (von Bothmer 1959: 5). Kızılığın ötesinde, yele kahramanın uzun saçlarıyla olan sembolik bağlantısı nedeniyle aynı zamanda savaşırlığı temsil eder. Böylece atlar, Miller'in da işaret ettiği üzere, yeleleri aracılığıyla uzun saçlı kahramanın adeta ikizleri haline geliyorlardı. Kahramanın uzun saçları ise gücü, toplumsal statüyü, erkekliği ve aynı zamanda hayvansılığı temsil ediyordu (Miller 2000).⁶⁵

Vahagn'ın alevden kızıl saçları onun güneş tanrısı oluşuna yorulmuştur ki, bu da onun bu semboller dünyasına dahil olduğunu gösterir. Fakat bir sembol olarak aslanın, güneşi simgelemekle birlikte, geçmişte bazı fırtına tanrılarının tasvirlerinde de yer almış olmasında ya da doğrudan onların bir kısmını simgelemiş olmasında görüldüğü gibi, uzun saçlılık da aynı zamanda eski Yakındoğu'da bazı fırtına tanrılarının tasvirlerinde geçerli bir unsurdur. Bu bakımdan, saç kesmenin yağmura, dolu fırtınasına ve yıldırıma yol açtığı şeklinde dünyada yaygın olan bir inancı kaydetmek gerekecektir. Petrosyan, Vahagn'ın söz konusu tasvirini bukleli Teşup'la ilişkilendirmektedir. Yovhan Mamikonean'ın *Taron Tarihi*'nde, Taron'da mabedi olduğu belirtilen eski bir pagan tanrısı olan Gisanē de buklelere sahipti. Petrosyan'a göre, bu tanrının adı İran dillerinde bukle demek olan *ges*ten türetilmişti.⁶⁶ Dahası Vahagn'dan karakteristik izler taşıyan Surp Garabed'in de bukleleri vardı. Nitekim o, "gürleyen bulutlar üzerindeki bukleli adam" (*ayr mi gisavor and amps orotac'eal*) olarak takdim edilmişti (Petrosyan 2012: 145). Fakat ne yazık ki, Dersim Alevi inançlarında Tu-

65 Saç, toplumsal olarak adeta bir iktidar göstergesidir. Bu nedenle saç kesimi pek çok toplulukta bir iğdişleşme ya da güç yitimi olarak algılanır. Uzun saç ise bir anlamda toplum dışılığı yansıtır. Cadılar, entelektüeller, dervişler, toplumsal otoriteye isyan eden gençler, hippiler ve kadınlar uzun saçlı olarak genellikle toplum dışılığı temsil eden figürlerdir. Kılı olmak aynı zamanda hayvanlar dünyasına ait belirgin bir özellik olarak görüldüğünden, bu onun hayvansı, evcilleşmemiş vahşi doğasını da ifade eder (Hallpike 1969: 257, 261). Böylece eski savaşçıların uzun saçlı olmaları, onların kontrolsüz yabani gücüne, ürpertici yanlarına ve bir ölçüde de toplum dışı olmalarına işaretir. Tujik'in prototipi olan Vahagn'ın uzun saçlı oluşu da onun bu savaşçı karakterini yansıtır.

66 Kurmanci *gijik* sözcüğü kadın saçını, özellikle birbirine karışmış saç ifade ediyor olup, *ges* ile ilişkili olmalıdır. *Gijikin* ise bu saça sahip olanlara denir.

jik Baba'nın uzun saçlı olduğuna ilişkin bir inanç ise henüz tespit edilmemiştir.

Kanımca Vahagn, büyük bir olasılıkla Samson gibi bir güneş kahramanı ya da tanrısı olmakla birlikte, eski bazı lokal fırtına tanrılarıyla da senkretize edilmiş olduğundan, karakteristiğinde görülen bu gibi ortak özellikleri, sadece güneş ya da fırtına tanrılarının birine havale ederek açıklamak yanıltıcı olur. Nitekim Petrosyan, Yunan ve Latin geleneklerinde görüldüğü üzere, eski Ermeni inançlarında da güneş tanrısı ile gök gürültüsü tanrısının birleştirilmiş figürlere benzediklerini belirtir. Bu karmaşıklıktan dolayı olmalı, araştırmacılar da Vahagn'ın güneş, gök gürültüsü ya da bir ateş tanrısı olduğunu düşünmüşlerdir (Petrosyan 1997: 4-5) Dolayısıyla, beyaz atlı bir süvari olmasında olduğu gibi, uzun saçları da bu tanrının her iki referansının olasılıkla birbirine karıştığı bir duruma işaret eder. Aynı şekilde Tujik'in, Vahagn'dan miras kalmış olduğu anlaşılan kuyruğu ve yelesi kınalı olan beyaz atının kültürel arka planında da böyle bir geçmişin izi sürülebilir.

Tujik'in bir süvari olarak tasavvur edilmesinin toplumsal bir nedeni de onun özellikle görkemli bir savaşçı olmasından ileri geliyordu. Oysa kaçıp kaybolan ve birer evliya çoban olarak tasavvur edilen Duzgi/Dızgun (*Düzgün*) ile Muzur/Mızur (*Munzur*) yaya olarak bilinirler. Tujik'in kaçıp kaybolma, sırra erme öyküsü yoktur. Daha da çarpıcı olan, onun keramet göstermeye de ihtiyacı olmamıştır. Bugün onun eski düşmanından (*Osmanlı*) eser kalmamışken, o hâlâ Dersim'de düşmanlarının ve kötülerin gazabından korkması gereken bir otorite olarak yaşamaktadır ve bu da, onun eski bazı toplulukların savaşçı sınıflarını temsil eden militan bir tanrı olması kadar, bir savaşçı olarak tasavvur edilen eski fırtına tanrılarıyla olan ilişkisini gösterir. Geçen yüzyılın başlarına dek, eski geleneklerini hâlâ sürdürmüş olan savaşçı Mirak aşiretinin, özellikle Tujik Dağı ve çevresinde meskün olmalarının bir anlamı olmalıydı.

Vahagn'ın antik fırtına tanrılarıyla Zerdüştî Verethragna'nın senkretik bir biçimi oluşunu hatırlatır biçimde, benzer bir dönüşüm, bugünkü Antep'te bulunan *Dülük Baba* ziyaretgâhı ör-

neğinde görülür. Burası, Roma dönemindeki Jüpiter Dolichenus'dan kalma olup, Kommagene'deki Mithra tapınımla da örtük olarak ilişkiliydi. Bilinen en önemli Zerdüştilik uzmanı olan Mary Boyce bile Dolichenus kültünde olası bazı Zerdüşti kökenlere işaret etmişti. Dahası E. Winter ile A. Schütte-Maischatz'ın Dülük'te yeni bir *Mithraeum* (Mithra adına ayinlerin yapıldığı mekân, genellikle bir mağara) keşfetmiş olmaları bu bağlantıyı daha da berraklaştırmıştır. Fakat Jüpiter Dolichenus, yalnızca ne Zeus'un –ki Latince *Jupiter* adı, Zeus *Pitar*'dan (Zeus Baba) gelir– ne de Mithra'nın bir izdüşümüydü. O, aynı zamanda antik bazı lokal fırtına/hava tanrılarının etkileriyle biçimlenmiş bir tanrıydı (Winter 2000: 174; Kuşseven 2007: 27-9).

Vahagn deprem tehlikesine karşı koruyucu bir karakter olarak da tasavvur edilmiş olmalıydı. Çünkü eski Ermenistan'da ejderhaların (*vişap*) en tehlikelisi olarak bilinen Azhdahak, depremleri de simgeliyordu. İran mitolojisinde bile onun (*Azhi Dahaka*) eski bir volkanik dağ olan Demavend'e hapsedilmiş olduğuna inanılırdı, tıpkı Jüpiter tarafından Etna Yanardağı'na hapsedilen ejder Typhon gibi. Evliya Çelebi yedi başlı ejderha Dahhak'ın, Van'ın kuzeyindeki Süphan Dağı'nın içine hapsedilmiş olduğunu, her 40-50 yılda bir sesinin işitildiğini, her 70-80 yılda bir de beş on gün dağın zirvesinden kuyruğunun görüldüğünü yazmıştır. Eski bazı Asya söylencelerinde de volkanik lav akıntıları ya da deprem tetikleyici heyelanlar ejderhalar olarak aktarılmışlardı. Antik dönemde Vahagn'ın tapınaklarından birinin aktif bir volkanik dağ olan Nemrut'ta (Muş) olmasında böyle bir anlayış gizli olmalıdır. Kaldı ki M. Berberian, Vahagn söylencesini Ermenistan'daki volkanik püskürmelerin olası bir argümanı olarak görmüştür. Aynı şekilde jeologlar başka bölgelerde de mitolojik kahramanların karşısına çıkan ejderha ya da devlerle sismik hareketlilikler arasında bir ilişki tespit etmişlerdir (Karakhanian-Abgaryan 2004: 804-5; Piccardi 2007: 98, 103).

Muş'un fay hatlarının geçtiği önemli bir deprem bölgesi olduğu biliniyor. Bölgenin en yeni ve en şiddetli volkanizmasının burada gerçekleştiği ve Van Gölü'ne paralel olarak, Nemrut

Dağı'ndan Tendürek Dağı'na dek büyük bir fay uzandığı belirtilir (Saraçoğlu 1956: 258). Peki Vahagn'ın, depremlere yol açtıklarına inanılan ve volkanik lav püskürmeleriyle ilişkilendirilen ejderhaları (vişap) dağlara gömmesi öyküsünün Tujik'le ne gibi bir bağlantısı olabilirdi? Bunun yanıtını Tujik Dağı'nı tasvir ederken Nuri Dersimi veriyor:

Burasının sönmüş bir yanardağ olduğuna şüphe edilemez. Bazan top seslerini andıran sesler çıkardığı ve çevreye ateşler saçtığı ve bu ateşlerin batıya ve doğuya yayıldığını görenler bulunmaktadır. (Dersimi 1997: 21)

Vahagn'ın eski kült mekânlarından biri olan Tujik Dağı'nın, deprem fay hatlarının geçtiği bugünkü Erzincan'a yakın bir yerde olması da hesaba katılabilir bir başka bağlantı noktasıdır. Onun bu özelliği, Kürt aşiretlerince muhtemelen kendi dillerine uydurularak Tujik/Tuzik'e dönüştürülen isminin, Zerdüşti Ermenilerde "cehennem" demek olan *Džox*'dan gelmiş olabileceğinin dolaylı bir delili sayılabilir. Volkanik bir dağ olan ve hâlâ derinliklerinden sık sık gürültüler işitilen Tendürek, böyle bir ilişkilendirmenin daha açık bir örneği durumundadır. Zira Çaldıran civarındaki meskûn halk, onu *Cehennem Dağı* olarak da anmaktadır (Saraçoğlu 1956: 277). *Tendürek* adının kaynağı olan sözcük eski Mezopotamya dillerine (Akkadca *tinûru*) dek uzanıyor olup, modern Türkçede *tandır* sözcüğünün kaynağını teşkil etmiştir. Bir nevi küçük bir cehennem olan bu ateş mekânının (fırın, ocak) adı Dersimli Alevi Kürtlerin bir zamanlar *Tujik Kürtleri* olarak bilinmesine benzer olarak, belirtildiğine göre Ermeni *Tondrakilerin* adına da kaynaklık etmiştir.

Vahagn sadece depremlere karşı koruyucu değil, aynı zamanda bu tür afetlere yol açabilecek kudrete de sahip bir karakter olmalıydı. Buna ilişkin bir ipucuna, Tujik hakkındaki eski Ermeni anlatılarında rastlanır. Halaçyan'ın aktardığına göre, eski tarihte Dersimli Ermeni inanç grupları (*Hıristiyanlar* ve *Zerdüştiler*) arasında gerçekleşen kavgada, halk Tujik'in depremlere yol açarak, kiliseleri tahrip ettiğine inanırmış. Bu, onun Vahagn ile devamlılığını açıkça gösteren özelliklerinden

biridir. Fakat onun bu özelliği Dersim Alevi inançlarında tespit edilememiştir.

Vahagn'ın, İranlı Zerdüştilerin Verethragna'sının eski Ermenistan'daki lokal bazı fırtına tanrılarıyla kaynaşmış bir biçimi olup, zamanla *Tujik Bava* adlı veliye dönüştürülmüş olduğu şuradan da bellidir ki, Dersim'de *Tuzik/Tujik*, tıpkı diğer fırtına ve gök tanrılarında olduğu gibi bir ağacı da simgeler. Öyle ki, *tuzik* yörede “bir tür kayın ağacı” anlamına da gelir (Munzuroğlu 2004: 91-2). Dinler tarihinde gerek gök tanrıları, gerek onların özelleşmiş biçimleri sayılan fırtına ve yıldırım tanrılarının özellikle meşe ağacıyla simgelendiğine tanık olunmuştur. En başında Elenlerin tanrı babası Zeus bir meşe ağacıyla simgelenmişti. Eski Elenler arasında meşe, bütün ağaçlar arasında ilk yaratılan ağaç olarak bilinirdi. Romalılarda ise o Jüpiter'in simgelerindendi. Kuzey Avrupalı halklar Thor, Perkunas gibi yıldırım tanrılarının meşeyle olan simgesel ilişkisini, genellikle şimşegin diğer ağaçlardan çok meşeye çıktığını delil göstererek açıklamaya çalışmışlardır. Litvanyalıların yıldırım tanrısı *Perkunas*, Slavların tanrısı *Perun* ve Arnavutların “tanrı” anlamında kullandıkları *perendi/perende* adlarının, köken olarak “meşe” anlamına geldikleri kabul edilir. Hint-Avrupa dil ailesinde *perkwus* kök sözcüğü “meşe” anlamındayken, Sanskritçe *parkati* ise kutsal bir ağacı tanımlamaktadır. Yehova da yer yer yıldırım tanrısı özellikleri gösterir ki, İbranilerin meşe ve terebentin ağacına bir kutsallık atfettikleri biliniyor: Tanrı'ya yakarmak için yüksek yerleri seçtikleri gibi, Tanrı'ya bir meşe (İbranice *a'lon, elon*) ya da aynı kutsallıkta olan bir terebentin (İbranice *elah, alah*) ağacı altında dua ederlerdi. İslâm'ın Tanrı'sının adıyla –ki bir yandan ışığı, parlamayı, öte yandan yüksekliği, yüceliği ifade eden kök sözcük *AL/EL* ile ilişkili olsa da– “meşe” ya da “terebentin” anlamına gelen İbranice *alah* sözcüğü arasında bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Sırların meşe için “yıldırım” anlamına gelen *grmika*, meşe ormanı içinse yine aynı kökten türetilmiş olan *grmova* sözcüklerini kullandıkları da kaydedilebilir (Aksoy 1993; Aksoy 1993a: 42-3, 78-81; *grmika* ve *grmova* için bkz. Georgieva 1985: 117).

Tuzık adının Dersim’de kayın ağacını da ifade ediyor oluşunun arkasında, bu tür özdeşleşmeler bulunuyor olmalıdır. Bu da, Teşup gibi antik bazı lokal fırtına tanrılarının karakteristik özelliklerini edinmiş olan Ermenistanlı Verethragna’ya, yani Vahagn’a işaret etmektedir. Buradaki tek eksik parçacık, Tujik’le ilgili unsur tespit edildiği halde, Vahagn’ın böyle bir ağaç simgesine sahip olup olmadığının henüz bilinmiyor olmasıdır. Fakat Vahagn da Tujik gibi kendisi hakkındaki bilgileri sunmada cömert davranmamıştır. Ona dair veriler çok sınırlıdır. Bununla birlikte geç Hitit devrinde dahi MÖ 12. ila 9. yüzyıllar arasına tarihlenen Malatya’daki bazalt orthostatlar (geniş dikilitaşlar) üzerindeki rölyeflerde, aslen Teşup olduğu belirtilen fırtına tanrısının bir elinde “üçlü şimşek demeti” tutarken, havaya kaldırdığı diğer elinde ise “ucu eğri çomak” tutması –ki bu tasvirin MÖ 3000’lere dek uzandığı belirtilir– olasılıkla *Teşup/Teişeba-Vahagn-Tujik* devamlılığını en iyi biçimde yansıtır. Çünkü Tujik Bava da eski bir tasvirine göre, bir elinde top külçe, diğerinde ise bir asa taşımaktaydı.⁶⁷ Ön Kafkasya’da, Karmir Blur’da 1941’deki bir kazıda bulunan ve Urartu panteonundaki tanrı Teişeba’nın (yani *Teşup*) tasviri olduğu kabul edilen bronz heykelcik, sol elinde bir savaş baltası, sağ elinde ise tepesi disk şeklinde bir sopa tutmaktadır (*fırtına tanrısı* için bkz. Bulut 1996: 140; Kocaman 2007: 33-4; *Teişeba* için bkz. Piotrovski 1965: 43; Belli-Kavaklı 1981: 21-2; *Tujik* tasviri için bkz. Gezik-Çakmak 2010: 198).⁶⁸

67 Tujik’in bu tasviri sadece yöre inançlarıyla ilgili yakın tarihli bir sözlükte geçer. Aktarılan bilgiyi başka kaynaklarca doğrulama olanakım olmadığından, bunu şimdilik bir olasılık olarak kaydettiğimi belirtmeliyim.

68 Bu bağlantıyı Hultgård da kurmuştur, ancak o, haklı olarak tasviri yapılan bu tanrının Teişeba olmayabileceğini de hesaplar (Hultgård 1982: 15). Öyle olsa bile, bu söz konusu tasvirlerin Teişeba için asla mümkün olmamış olduğu anlamına gelmez. Çünkü Teişeba’nın bu tür tasvirlerinin var olabileceği, öncülü Teşup’un ikonografilerinden kestirilebilir. Kaldı ki, dünyanın başka yerlerinde aynı zamanda meteorolojik fenomenlere hakim olmaları itibarıyla kudretli dağ tanrılarının benzer tasvirlerine rastlanmıştır. Sözgelimi, Tibet dağ tanrılarında *anyesrmachen*, Budist ritüel metinlerinden anlaşıldığına göre, bir savaşçı kılığında sıklıkla sol elinde bir mızrak, sağ elinde ise içi mücevherle dolu büyü bir kase tutmakta ve bulutlar kadar hızla dörtümla giden büyü bir at sürmektedir (Jisheng 2001: 351).

Diğer isimlendirmeleri bir yana Dersim’de kutsal asa genellikle *tariq* olarak bilinir. Mitolojik karakterler kadar *tariq* da kültürel kökleri itibarıyla homojen değildir. O da farklı kaynaklara sahiptir. Olasılıkla bir yandan Zerdüştilikteki *barsom*’la ilişkiliyken, öte yandan antik dünyadaki bazı tanrıların asalarının kültürel bir izdüşümü olarak karşımıza çıkar.⁶⁹ Her halükârda kültürel köklerinden hiç değilse biri Tujik’le bağlantılı olarak antik döneme dek gider. Kutsal asanın Alevi Türklerdeki dinsel kökeninde ise Şamanların ayin sırasında trans için kullandığı değnek de bulunuyor olmalıdır. Fakat Alevi Türklerde dahi bu asanın İranî etkilerle biçimlendiğini ya da hiç değilse desteklendiğini fark etmemek olanaksızdır. Sonuçta mitolojide gök ya da yıldırım tanrılarının silahları varsayılan yıldırım ve şimşegın sembolik temsilleri olan kutsal asa, Dersim’de Tujik/Tuzik Bava’nın prototipi olan Vahagn’ın, İranlı Verethragna’nın fırtına tanrısı Teşup’la senkretize olduğunu göstermektedir. Benzer bir örneğe Balkanlarda rastlarız. Hristiyanlıkla birlikte o bölgede gök ya da yıldırım tanrısı Zeus’un yerini Aziz İliya aldığı içindir ki, halk inançlarında olduğu kadar, resmî Hristiyanlıkta da o yağmur getirici sayılır ve yıldırım kullanıcı olarak görülür. İliya’nın yıldırım ile olan bağlantısını, ona adanmış günde fırtına çıkarsa eğer, fındık ve cevizlerin kof olacağına inanan Sırp ve Bulgar inançları da doğrulamaktadır. Sonuçta o, Zeus gibi Hint-Avrupa yıldırım tanrısının özelliklerini yansıtan bir aziz olarak karşımıza çıkmaktadır (Georgieva 1985: 116-7).

Aynı zamanda kutsal asaların karakteristikleri üzerinden bu kültürel sürekliliğin izini sürmek mümkündür. Bilindiği üzere, Dersim’de *tariq* üç boğumludur (Munzuroğlu 2004: 91, 103). Bu özellik onu, bir yandan eski İran kültürlerine, öte yandan yukarı Mezopotamya’nın antik bazı kültürlerine bağlar. Zerdüşti din adamlarının taşıdıkları *barsom* (Farsça *bersem*), yaygın ge-

69 *Tariq* ile *barsom* arasındaki olası ilişki, her ikisinin biçiminden çok geleneğin kendisinde gizli olmalıdır. Çünkü *barsom* ağaç dallarından oluşan bir desteyken, *tariq* tek bir asadır. Görece yakın bir zamanda Urartu sanatındaki bazı tasvirlerden hareketle, *barsom*’un olası Urartu kökenliliğine dikkat çekenler olmuştur (bkz. Markoe 1982: 5-8).

leneğe göre, nar, söğüt, incir ya da zeytin ağacının kısa dallarından üç boğum uzunluğunda kesilmiş ince dallardan oluşan bir desteydi.⁷⁰ Bektaşilerde keçi kılından yapılmış olan ve *kamberiye* denilen ipten kemerin de üç yerine düğüm atılmaktadır ki, Fütüvvet ehl-i arasında kuşak bağlamanın Zerdüştilikten gelen bir gelenek olduğu belirtilir (*bersem* için bkz. Yıldırım 2008: 162; *kamberiye* için bkz. Lescot 2001: 85, dn. 37; Gölpınarlı 1985: 123). Allah, Muhammed ve Ali üçlemesini hatırlatsa da, üç düğümün köken itibarıyla Zerdüştiliğin üç temel prensibine gönderme yaptığı düşünülebilir; *humata*, *huktha*, *hvarsta*, yani iyi düşünceler, iyi sözler, iyi işler! Bunun Bektaşilerdeki karşılığı “eline, diline, beline sahip olmak”tır. Asatrian kuşak bağlama seremonisi olan *kamaribast*’ta, Dersimli seyitlerin musahip adaylarının bellerine bağladıkları kuşağın (*kamar*) üç düğümüne sahip olduğunu ve bunun musahibin hayatı boyunca bağlı olması gereken doğruluktan caymama, yalan söylememe ve zina yapmamayı ifade eden üç moral anlayışa tekabül ettiğini yazmıştır (Asatrian 1999-2000: 88).

Zerdüştilerin erginleşme törenlerinde de göze çarpan kutsal kuşak (*kuşti*), bele üç defa dolanmakla birlikte, sadece iki düğümüne sahiptir ve bu düğümlerin ise dinsel düşünceleri, yani iman ve dine olan bağlılığı sembolize ettiği belirtilir. Zerdüştiliğin baş arınma ritüeli olan Baraşnom’da ise Pehlevicede *nō-grih* denilen dokuz “düğümlü” bir asa kullanılmaktadır ki, burada üç sayısının üç katıyla karşı karşıya olmamızın bir anlamı vardır. Brahmanlar aynı şekilde erginleşme törenlerinde, bellerine bir, üç ya da beş düğümlü bir kutsal kuşak bağlarlar (Boyce 1989: 759; Dilling 1914: 748).⁷¹ Choksy İran’da Zerdüşti-

70 Her ikisi de mitolojik sembolizm açısından ortak bir köke (*yıldırım*) sahip olup, bir ritüel objesi olarak kullanıldıklarından ve de antik fırtına tanrıları bazen bir asa, bazen bir topuz tutar şekilde tasvir edildiklerinden, bu çalışmada asa ile topuz (*gürz*) arasındaki fark fazlaca dikkate alınmamıştır (İslâm öncesi İran’da öküz başlı *gürz* için bkz. Harper 1985; Hitit fırtına tanrısının silahı olarak topuz için bkz. Savaş 2002: 115-119). Ayrıca burada söz konusu farklılığın etkileşim önünde mutlak bir engel olmadığı düşüncesinden hareket edilmiştir.

71 Zerdüştilerin bu baş arınma ritüelinin tam adı *baraşnom-e no-şaba*’dır. Dari dilinde *nō-şwa* olarak geçer. *No-şaba*, dokuz gece demektir. Çünkü, dokuz günlük bir inziva bu ritüelin önemli bir parçasıdır (Boyce 1989: 759).

lerin İslâmlaşması hakkında yazarken, onların bütün inanç ve geleneklerini terk etmediklerini, bir adaptasyon süreciyle birlikte bunların bazılarını sürdürdüklerini, bunlardan birinin de Magilerin bellerine kuştı bağlama geleneği olduğunu belirterek, aslında bu dönüşüme ilişkin bir ipucu vermiş olmaktadır (Choksy 1997: 14).

Diğer yandan, tarîq'ın üç düğümünün eski hava/fırtına tanrılarının silahı olan üçlü şimşek demetiyle de bir ilgisi olabilir. Teşup ve benzer fonksiyonları olan tanrıların, genellikle ucu eğri değnek ve/veya üçlü şimşek demetini tutar şekilde tasvir edilmiş olmaları bununla ilişkili görünür. Bu tip tanrılar bazı tasvirlerinde, ellerinde üç yaprak tutmaktadırlar. Araştırmacılar bunun üçlü şimşek demetini simgelediği kanısındadırlar. Şiva'nın simgelerinden birinin de üç ağızlı çatal mızrak olması, tarîqtaki sayr mistisizminin böyle bir kültürel ilhamı olabileceğini gösterir. Sonuç olarak, bu tür kutsal asalar mitolojide şimşek ya da yıldırımın temsili olduklarından, tarîq da tek bir kaynağa indirgenemez. Kaynaklardan biri de, bir başka çalışmada vurgulandığı üzere, Hızır'ın başka figürlerle de kaynaşarak bugüne gelen prototipi Fenike tanrısı Kothar wa Hasis'in değneği olmalıdır (Teşup ve Tarhu için bkz. Bulut 1996: 77-78, 139-140; Kinal 1987: 213; Kothar için bkz. Aksoy 2006: 278-294).

Senkretizme konu olan bir başka unsur, İran mitolojisinin yıldırımın bir savaş aracına dönüştürülmüş biçimi sayılan gürzdür. Gürz, Avesta'da (*vazra-*) özel olarak tanrı Mithra ve Keresaspa'nın silahı olarak geçmektedir. Onlar bu silahla kötülük güçlerine karşı savaşır ki, günümüz Zerdüştileri ona *Gorz-ê Mehr* (Mehr<Mithra) ya da *Gorz-ê Feridun* demektedirler (Doostkhah 2003: 165). Mitolojik ikonografide tanrıların ellerine tutuşturulan nesne, balta, mızrak, topuz, çekiç ya da benzeri hangi silah olursa olsun, genellikle yıldırım ve şimşegi sembolize ederler. Sanskritçede "yıldırım" anlamına gelen *vazra*'nın –eski Hint mitolojisinde tanrı Indra'nın silahıdır– Farsçada *gürz* sözcüğüne dönüşmüş olması linguistik açıdan çarpıcı bir örnektir (Aksoy 1998a: 114-6).

Teşup'un Vahagn üzerindeki etkileri noktasında şunu da

gözden kaçırmamak gerekir: Eski Ermenistan'ın pek çok yerinde Mithra'nın Urartu tanrısı Haldi'nin yerini almasına benzer olarak, Teşup'un yeri de Vahagn tarafından doldurulmuş görünmektedir. Haldi ile Mithra ve Teşup ile Vahagn'ın savaşçı özellikleri, ardılları olan Duzgi ile Tujik'e uymaktadır.⁷² Bununla birlikte Vahagn esasen Avesta'da bir zafer yazatası (kutsiyet) olarak geçen Verethragna'nın bir devamıdır. Verethragna ölümsüz varlıklar olan Ameşa Spentalar arasında en büyüğü, en üstünü ve en güçlüsü olduğu için kötülük timsali Angra Mainyu'yu yakalayıp, bağlayabilmiş bir kahraman olarak gösterilir. Gnoli'nin belirttiğine göre, o savaşın ve zaferin ilahi temsilcisi olarak, eski İran askerî aristokrasisinin yayılmacı amaçları ve savaşçı karakteriyle uyumlu bir biçimde silahlı güçlerin koruyucusuydu. Ayrıca süvari oluşunun da böyle bir anlamı vardı. Çünkü at, savaşçı sınıfın güçlü bir sembolüydü ve bu nedenle *Vištāspa*, *Jāmāspa*, *Auruuatāspa*, *Kerasāspa*, *Baeverāspa*, *Yuxtāspa* örneklerinde görüldüğü gibi, eski İran dillerinde “at” anlamına gelen sözcüğe (-*aspa*) kişi adlarında sıkça rastlanırdı (Gnoli 1989: 512; at sembolizmi için bkz. Aksoy 2015a). Fakat Vahagn'ın savaşçı karakteri, eski fırtına tanrılarının savaşçılıklarıyla birleştirilerek daha etkili bir biçime kavuşturulmuştur. Eski Ön Asya fırtına tanrılarına özgü görülen kategorik tasvirlerden biri, bu tip tanrıları saldırı pozisyonunda, yani savaş hazır bir biçimde ve her iki elinde kendine özgü silahlarla gösterir (Bingöl 2010: 18). Asur tanrılarının –özellikle fırtına tanrılarının– imparatorluğun yayılmacı niteliğine uygun olarak, askerî bir karakteristiğe sahip olmalarında görüldüğü gibi, bu özellik

72 Adı belirtilmemekle birlikte, geç Hitit dönemi tasvirlerinde de rastlanan Teşup, aslında bir Hurro-Urartu tanrısıdır. Fakat o, bir yandan kendisinden önceki bazı fırtına/hava tanrılarının, öte yandan lokal bazı tanrıların özelliklerini edinmiş görünmektedir. Nitekim Urartulularda Teişeba olarak geçen Teşup'un adı, Asur tanrısı Adad'ın ideogramıyla yazılmışken, Leick onun bir hava tanrısı olarak bu tip tanrının çeşitli lokal tezahürlerine adapte edildiğini belirtir. Laroche ise Teşup ve eşi Hepat için şöyle yazar: “Teşup-Hepat çifti, banna Hurrilere yabancı bir ideolojinin, fakat onlar arasında daha batdakilerine zorla öğretilmiş, örneğin Hitit tipi veya daha genel olarak Anadolu bir toplumun tanrısal planı üzerine projeksiyon gibi görünüyor.” (Piotrovskiy 1965: 43; Leick 1991: 157; Laroche 1980: 121). Araştırmacılar, Teşup'un Hitit ve Luvilerde *Tarhuntāš*, Hattilerde ise *Taru*'ya denk düştüğünü vurgulamışlardır.

onların sadece birtakım kötü yaratıklarla olan kavgalarına bağlanamaz. Aynı zamanda sosyo-politik bir temeli vardı (Wiseman 1971: 101). Dersimlilerin koruyucusu olan Tujik Bava da bir yandan fırtına ve gök gürültüsündeki, öte yandan Osmanlı askerleriyle olan savaşlardaki gazabı ve ürkütücülüğüyle biliniyordu. Onun yukarıda sözü edilen bir Rus kaynağında, yöre halkınca elinde savaşı tutuyor olarak tasavvur edilmiş olduğunun belirtilmesi bu bakımdan son derece önemlidir.

Vahagn, Elenlerin Herakles'i gibi yolcuların koruyucusu olarak da kabul görür –ki Kommagene krallığında Ahuramazda ve Mithra'yla birlikte üç egemen tanrıdan biridir–, yolcular tarafından sıkıntıya düşüldükçe imdada çağrılırdı (Bilgin 1996: 131). Dersim'de özellikle geceleri yolculuk yapan köylülerin, cin korkusu nedeniyle Xızır dışında kötü cinlerle savaşan bu iki veliyi, Tujik ve Duzgı'yı yardıma çağırmaları inanç bağlamında böyle bir devamlılık olduğu fikrini verir. Zira adları arasındaki ilişki bir yana (*Duzgı*<*Tuzik*), Duzgı ve Tujik'in bu ortak özelliği tanrı Mithra ve Verethragna'nın karakteristiklerine uymaktadır. Verethragna antik İran'da cinleri ve insanların kötülüklerini def eden bir kutsiyetti ve tıpkı Mithra ve Sraoşa gibi diğer bazı önemli figürler gibi doğruluğun ve adaletin koruyucusuydu.

Değindiğimiz gibi aynı zamanda bir zafer yazatası olarak bilinen Verethragna, tanrı Mithra'nın bir anlamda arkadaşı sayılırdı. Avesta'da geçtiği üzere, savaş arabasına binen Mithra doğruluk akdini bozan ya da onu sakatlayan insanları cezalandırırken, ona Verethragna eşlik ederdi (Drijvers 1995: 579). Tujik Bava'nın kötü cinlere karşı savaştığı inancı, bir yandan Mithra'nın, öte yandan Ermeni tanrılarından Vahagn'ın savaşçı özelliklerine uyuyor görünmektedir. Ayrıca prototipi olan Verethragna da kötülük timsali Angra Mainyu'ya karşı savaşıyordu. Cumont *Vahagn*'ın (Avesta'da Verethraghna) *Mehr*'in (Avesta Mithra) cengaverlik öykülerindeki rolünden hoşlandığını yazmakla, aslında Mithra'nın savaşçı özelliğinin onun için de geçerli olduğunu belirtmektedir (Cumont 1956: 127). Fakat Vahagn'ın Teşup gibi lokal bazı tanrılardan da etkiler taşıyor ol-

duğu bellidir. Çünkü Teşup ejderhayla savaşı bir tanrıydı ve eski Ermenistan'da Zerdüştiliğin egemen olduğu dönemde Vahagn aynı zamanda ejderha öldüren bir tanrıydı. Sıfatlarından biri olan *vişabakagh/vişapak'al*, “ejderha biçen” ya da “ejderha öldüren” anlamına geliyordu (Kurkjian 2008: 248; Russell 1979: 3; Petrosyan 2007a: 6). Bu nedenle onun dağlık Dersim'de kötü cinlere karşı savaşı bir veli olarak yeni bir kimlik edinmesine şaşmamak gerekir. Belirtildiğine göre, Zerdüştilik Ermenistan'da yaygınlaştığında Vahagn kültü o denli görkemli olmuştu ki, tanrı Mithra (*Mehr/Mihr*) bile deyim yerindeyse onun gölgesinde kalmıştı (Kurkjian 2008: 248; Ananikian 1908: 799).⁷³ Tujik'in diğer bütün evliyalari geride bırakarak, Dersim'in “366 evliyası”nın başi olarak öne çıkmasının başka bir anlamı olmasa gerektir. Onun Duzgı ve Munzur gibi delikanlılaştırılmaması da –ki o, eski Ermeni mitolojisinde genç biri olarak tasvir edilmesine rağmen, Dersimli Aleviler arasında böyle bir anlatım tespit edilmiş değildir– dikkat çekicidir.⁷⁴

Bazı özellikleriyle kısmen birbirlerini andıran Duzgı ve Tujik gibi, Mithra ve Verethragna da ortak özellikleriyle birbirlerine yakın karakterler olarak göze çarparlardı. Sözelimi, Mithra gibi Verethragna da erkeklere cinsel potansiyellerini sağlayan ve de hastaları iyileştirici olarak bilinirdi (Gnoli 1989: 511). Mithra, Avesta'da oğullar veren (*putrô-dâ*) ve hayat verici (*gayô-dâ*) gibi unvanlarla da anılmıştı. Onun bu özelliği Dersim'de oğulları olmayan çiftlerin çocuk sahibi olmak için Duzgı Dağı'nı ziyaret etmeleri geleneğinde yankısını bulmuştur (Aksoy 2006: 83). Tujik'e dair böyle bir inanç ve dinsel pratik şimdiye dek kayıt altına alınmış değildir. Bu belki de Ermeni Verethragna-

73 Mehr/Mihr ve Vahagn'ın bazen güneş, bazen ateş tanrısını andıran tasvirleriyle, her ikisinin süvari olarak betimlenmelerinden hareketle, *Dersim Alevi Kürt Mitolojisi* adlı çalışmamda, Mithra'nın eski Ermenistan'da Vahagn'ın yerini almış olabileceği şeklinde aksi yönde ve hatalı bir görüşe meyletmişim (Aksoy 2006: 93-4).

74 Eskisavaş tanrılarınin pek çoğunun “delikanlı”, “genç” ya da “çocuk” anlamına gelen sıfatları vardı. Vahagn'ın sıfatlarından birinin de Ermenice *patenak'in* (çocuk) diminutif biçimi olan *patenekik* (küçük çocuk) olduğu belirtilir (Cochrane 1997: 127; Hewsens 1977). Fakat bu sözcüklere Yacoubian'ın sözlüğünde rastlamadığımı kaydetmeliyim.

sı'nın (*Vahagn*) özelliklerinden bazılarını yitirerek, İranlı orijinalinden kısmen farklılaşmasıyla ilgili bir durumdur.

Tujik Bava hakkında pek fazla bilgiye sahip olmamakla birlikte, onunla ilgili bir inanç unsurunun daha Vahagn-Tujik dönüşümünü desteklediği anlaşılmaktadır. Bilindiği üzere, 1937 Dersim olayları döneminde Seyit Rıza ve direnişe katılan bazı aşiret liderlerinin Tujik Dağı'nın zirvesinde toplandıkları, orada Tujik Bava'ya kurban keserek ondan muzaffer olmaları için yardım diledikleri rivayet edilmektedir. Bu rivayet Vahagn'ın bir özelliğine tekabül eder. Bu, Tujik Bava'nın koruyucusu olduğu topluluğu, kendisine saygı gösterildiği sürece muzaffer kılacağı inancıdır. Zerdüştiler arasında usulüne uygun kurbanlar sunulursa, Verethragna'nın da savaşlarda mutlaka zafer kazandırdığına inanırlardı. Çünkü o, bir zafer yazatasıydı. Sevgen, yöre halkının savaş esnasında Tujik Bava dağından gelen top sesine benzeyen uğultuyu zafer işaretine yordugunu kaydetmiştir ki, aynı bağlamda dikkate almak gerekir (Hinnells 1973: 34; Yıldırım 2008: 146; Sevgen 1999: 25).

Görebildiğim kadarıyla, bu devamlılık bağlamında en önemli sorun, Vahagn'a ait kült merkezinin, tarihsel kayıtlara göre bugünkü Dersim ve çevresinde değil de Taron'da, yani bugünkü Muş civarında olmasıdır.⁷⁵ Fakat çelişki asla çözümlememez değildir. Çünkü Dersim, dağlık bir bölge olarak genel olarak yazılı tarihten yoksun kalmıştır. Yazılı kayıtlarda genel olarak yer almamış olması, Dersim'de Vahagn kültünün mevcut olmadığına tek başına delalet etmez. O denli popüler olan yerel bir tanrının Dersim dağlarında da izleri olmalıydı. Aynı durum Mithra-Duzgı devamlılığı için de geçerlidir. Mithra'nın kült merkezi Tercan'a bağlı bugünkü Pekerç (eski adı *Bagara-*

75 Mehr'in (*Mithra*) Ermenistan'ın pek çok yerinde, Urartu tanrılarından Haldi'nin yerini almasına benzer olarak, Verethragna'nın Ermeni versiyonu olmasına rağmen, Vahagn'ın da Taron'daki (*Tarawn*) Hatti-Hitit gök gürültüsü tanrısı Taru/Tarawa'nın yerini almış olabileceğine dikkat çekilmiştir. Hatta o, Hurrilerin gök gürültüsü tanrısı Teşup'a ait kültün bir anlamda muhtemel sürdürücüsü sayılmıştır. *Taron* adı da aynı olasılık bağlamında söz konusu tanrının adına (*Taru/Tarawa*) bağlanmıştır. Armawir, Bagaran, Bagawan ve Arışat gibi eski Ermenistan'ın doğusundaki yerlerde bulunan kült merkezleri ise kısmen Ararat bölgesindeki eski lokal kültlerden kaynaklanmış sayılır (Petrosyan 2007a: 2, 6-7).

yiç) köyünde iken, Duzgı Dağı onun güneybatısında yer almaktaydı. Bu tanrılar farklı biçimleriyle de olsalar, idari merkezler dışındaki dağlık alanlarda yaşayan çeşitli inanç grupları arasında da var olmuş olmalıydılar.

Ermenistan'da Hristiyanlığın ilk yayılma döneminde, Hristiyan din adamlarının şiddete dayalı baskısı bazı Zerdüştî Ermeni toplulukların dağlara çekilmelerine yol açmıştı. Onlar ancak kolayca ulaşılmaz dağlık alanlarda eski inançlarını sürdürebilmişlerdi. Eski Ermeni panteonunun pek çok üyesinin (*Aramazd, Anahit, Mihr, Nanē, Baršamin*) kült merkezleri, özellikle eski kuzeybatı Ermenistan dağ ekstremitesinde, Daranalis, Akilisene ve Derksen'de, yani özellikle bugünkü Dersim'i de kapsayan bir coğrafi alanda bulunuyordu. Petrosyan'ın belirttiğine göre, bu dağlık bölge Hristiyanlığın kabulünden sonra bile, çok önemli bir dinsel merkez olarak kalmayı başarmıştı (Petrosyan 2007a: 2). Kaldı ki, Vahagn kültü asıl olarak Taron bölgesinde, yani görece uzak bir yerde bulunuyor olsa da, yukarıda Balikan ve Mamikon örneklerinde görüldüğü üzere, Dersim ile bu bölge arasında özellikle göç vesilesiyle bazı etkileşimler de olmuşa benzetilmektedir. Fakat daha gerçekçi görünen, Vahagn kültürünün Dersim'de öteden beri var olduğudur. Yörenin bir anlamda yazılı tarih dışında kalışı, onun varlığını gizlemiş olmalıdır. Öyle ki, çok daha yakın bir dönemde (17. yüzyıl) Dersim'e teğet geçen Evliya Çelebi bile Munzur Baba'dan kısmen bahsettiği halde ne Duzgı'nın (Türkçe *Düzgün Baba*) ne de Tujik'in adlarını anmıştır.

Vahagn kültürünün eski Dersim'de olmaması neredeyse imkânsızdır. Ermenistan'ın Hristiyanlaştırılması döneminde, Astişat'taki tanrı Vahagn'a ait tapınağın yıkıtılıp, yakınına Surp Garabed Kilisesi'nin yapılması örneğinde görüldüğü üzere, aynı isimli bir manastırın Dersim'de Tujik Dağı'na yakın bir mevkide inşa edilmiş oluşu dikkat çekicidir (Astişat için bkz. Petrosyan 2007a: 6; Esbroeck 1987).⁷⁶ Dersim'deki manastırın, es-

76 Taylor, Dersim'deki *Surp Garabet*'in Kürtler arasında *Halvorec Vank* olarak bildiğini kaydetmiştir. Sinclair ise Halvori'deki Ermeni kilisesini Halvuri Vank (Ermenice *vank*: manastır) ya da Surb Karapet Vank olarak anar (Taylor 1868; Sinclair 1989: 87).

ki Ermenistan'ın Hristiyanlaştırılması dönemine dek uzandığı, ancak tam olarak hangi tarihte yapıldığı bilinmemektedir.⁷⁷ Bu dağlık bölge Ermenilerinin Hristiyanlaştırılmaları süreci, anlaşıldığı kadarıyla daha ağır ve uzun sürmüştür. Sinclair burada ki manastırın gelişme kaydettiği zaman, 16. yüzyılda kilisenin inşa edildiğini yazmışken, bilgisine başvurduğum Hovsep Hayreni ise kilisenin olasılıkla daha eski bir dönemde inşa edildiğini, ancak o dönemde bir restorasyon ya da büyütme çalışmasına konu olduğunu düşünür ve o yüzyılda dinsel yapılaşmalarda bir canlılık olduğunu belirtir. Hayreni'nin yazdığına göre, K. Halaçyan bu kiliseyi eski Ermenistan'ın ilk Hristiyan kilise ve manastırları arasında saymıştır. Molyneuz-Seel benzer bir görüşten söz etmiştir (Sinclair 1989: 87; Hayreni 2011; Molyneuz-Seel 1914: 63-4).

Surp Garabed'in, kuzeyindeki Tujik Dağı ile karşı karşıya bir mevkide –Halvori köyünde– bulunuyor olmasına paralel olarak yöre halkınca *Supuloz* ya da *Sulbız* (Türkçeleşmiş hali *Sülbüs*) olarak bilinen ve Ermenilerin kutsal sayıp ziyaret ettiği *Surp Luys* Dağı'nın da Duzgı Dağı'na görece yakın bir yerde oluşu düşündürücüdür.⁷⁸ Hewsens'in Ermenistan'ın tarihsel atlasındaki bir haritada (42 no.'lu), Surp Loys'un Hristiyanlık dönemine ait bir isim olmakla birlikte, kutsal olarak görülmesinin daha eski tarihlere dek gidiyor olabileceği kaydını düşmüş olması önemlidir. Hewsens, Surp Grigor'u (*Sipikor* Dağı) gösteren bir başka haritada (4 no.'lu orografi) ise onun eskiden Anahid'in tahtı olduğunu belirtmiştir (Hewsens 2001).

Yeni din mensuplarının eski dinlere ait mevcut yapıları yıkip yeniden yaparak ya da bazı değişiklikler ve eklentilerle onudönüştürerek kullandıklarına tarihte sıkça tanık olunmuştur.⁷⁹

77 Lynch, bir Hristiyan şehit azizi olarak kabul edilen Athenogenes'e ait kültteki avcılık özelliklerinin, Astışat'taki Vahagn tapınımindan kalmış olacağından emin olunabileceğini belirtir (Lynch 1965: 295-6, dn. 3).

78 *Sulbız* Dağı (Türkçe *Sülbüs*) bugünkü Nazmiye ile Bingöl sınırında yer aldığından pekâlâ onu Bingöl dağlarından sayanlar da olur.

79 Van Lint, Muş'taki eski Ermeni tanrısı Vahagn ile tanrıça Astgik'e adanmış tapınağın yıkıldığını belirtmemekle birlikte, onun 4. yüzyılda Surb Garabed manastırına dönüştürüldüğünü yazar (van Lint 2005: 351).

Kutsal mekânlar daha çok bir öncekinin alanında inşa edildiğinden, yıkılan eski ibadethanenin taşlarının yapı malzemele-ri olarak kullanıldığı durumlara da rastlanmıştır. Van'daki eski Surb Poğos Kilisesi'nin duvarında bir Urartu yazıtına rastlan-mış olması, doğrudan buna örnek olmasa da –ki birincisi Urar- tulular Hristiyanlıktan çok daha eskidir; ikincisi, bu yapı taşı- nın eski bir Urartu mabedine ait olup olmadığı kesin değildir– yine de olası bir dinsel alan sürekliliğini göstermesi bakımın- dan önemlidir (*Surp Poğos* için bkz. Köroğlu 1996: 74). Bazen de yeni dinsel yapı eski dinsel mekâna ya da herhangi bir ma- bet varsa, ona dokunulmaksızın yakınına bir yere inşa edilmiş- tir. Böylece, eski dinin “ideolojik karargâhları” kuşatılıp nü- fuz alanları sınırlandırılarak, zamanla dinsel dönüşüm amaç- lanmıştır.

Dersim'de de bazı kiliselerin Zerdüştî Ermenilerin tanrıları- na ait olduğu gittikçe billurlaşan ziyaretlere yakın yerlere ya- pılmış oldukları anlaşılmaktadır. Amaç eski dinin mensupla- rını tamamen asimile etmektir. Halvori'deki kilisenin Tujik'e yakın olması, sanırım bu amaçla ilişkilidir. Hayreni'nin bana son olarak ilettiğine göre, Kevork Halaçyan eski Dersim'de Er- meni inanç grupları arasındaki bu mücadeleyi çeşitli metafor- lar ve mitolojik karakterler üzerinden tasvir etmeye çalışmıştır. Böylece eski bazı kiliseler bu tür dönüşümlerin olası işaretleri olurken, tanrıların mekânları sayılan dağ ve tepelerin ise halk dindarlığında zamanla birer veli ya da kutsal herhangi bir kişi- ye dönüştürüldüğü anlaşılmaktadır. Diyadin'in batısında Bag- rewand prensliğindeki Npat/Niphates Dağı'nın “Tapa-seyd” (*Tepe-Seyd*) olarak bilinmesi böyle bir dönüşümü düşündür- tür. Zira bu dağın ayağında bulunan *Bagawan* adlı yer, eski Er- meni tanrılarıyla ilgili baş ziyaretlerden biriydi (Hewsen 1988). Kureşan'ın merkez köyü *dewa Kuresu*'nun Duzgı dağına görece yakın bir yerde bulunuyor oluşu da belki aynı kontekst içinde anlam bulabilir. Fakat Tujik'in, Duzgı ve Munzur'un aksine bir seyit ailesiyle ya da herhangi bir aşiretle soy bağı kurulmamış olması, Tujik Dağı'nın çevresinde çok sayıda Ermeninin mes- kûn olup, onların uzunca bir zaman asimile olmamalarından

kaynaklanmışa benzer. Sanırım 19. yüzyılın sonunda karşılaşıl-
an tablodan geçmişe dair böyle bir ipucu çıkarmak mümkün
olabilir. Dersim'i o dönem ziyaret etmiş olan Antranik'in aktar-
dığına göre, Tujik civarında çok sayıda Ermeni de yaşırdı ki,
bu topluluk *Mirakyan* olarak bilinirdi. Antranik sayılarının 7
ila 8 bin civarında olduğunu söyler (Antranik 2012: 115, 131).

Duzgı/Dızgun ile Munzur'un aksine, Tujik Baba'nın çoban
olduğuna ilişkin herhangi bir anlatının mevcut olmayışı, kıs-
men böyle bir arka plandan kaynaklanmış olmalıdır. Her şey-
den önce o Zerdüştî Ermenilerin savaşçı tanrısı olan Vahagn'ın
bir devamı olup, –hiç değilse Dersimli bir ozanın şarkısında–
evliyalar içinde en üst mertebeye yerleştirilmiştir. Yani, onun
bir çoban olarak tasavvur edilmeyişinde, savaşçılığı bir nebze
rol oynamış olabilir. Fakat öyle anlaşıyor ki, onun Raa Haqi/
Riya Heqi inançlarına entegre edilmesi Duzgı/Dızgun ile Mun-
zur'a nazaran daha geç bir tarihte olmuş gibidir ya da hiç de-
ğilse onun yeni kültüre adaptasyonunda bir zorluk olduğu-
nu düşündürür. Öyle ki Duzgı'nın aksine, Tujik/Tuzik'in yö-
re aşiretlerinin anlatılarında gerek kaçıp kaybolan bir evliya
olarak portrelendirilmeyiş, gerek bir akrabalık kurgusuna ha-
vale edilmeyiş, adeta bu zorluğa işaret eder (Aksoy 2016: 26,
dn. 49). Ayrıca kaçıp kaybolan bir evliyaya dönüştürülemeyi-
ş, onun hâlâ başlı başına bir otorite olduğunu gösterir ki, Tu-
jik Dağı'nın etrafında 20. yüzyılın başına dek çok sayıda Mirak-
yan'ın meskûn olması bunu anlaşılır kılmaktadır.

Kısacası, Kürt aşiretlerinin yöreye dahil oluşundan çok önce
Dersim'de Ermeni Zerdüştiliği hüküm sürüyordu ve ilk karşı-
laşma döneminde, çok büyük bir olasılıkla bu inancın sürdürü-
cüleri tamamen ortadan kaybolmamışlardı. Bu bağlamda, kar-
şılaşan bu iki kültürün birbirlerine eklemelenme süreçlerine da-
ir yeni sorularla karşılaşyoruz. Sözelimi, Kureş'in tanrı Mith-
ra'nın (Ermenice *Mehr*) bir devamı olarak kişileştirilen ve bir
evliya kisvesine büründürülen Duzgı'nın babası olarak kurgu-
lanmış olması şöyle bir soruya yol açmaktadır: Neden Bamasur
ya da dinsel hiyerarşinin üstünde yer aldığı kabul edilen Ağu-
çan değil de Kureş, Duzgı'nın babası olarak kurgulandı? Öyle

anlaşıyor ki, bu durum Kureşan'ın ya da daha doğru bir ifadeyle bu topluluğun bir kısmının yöredeki evveliyatına işaret eder görünmektedir. Yani hiç değilse Kureşan'ı oluşturan bir ya da birkaç klanın eskiden beri yörede meskûn olup, aslen Ermeni oldukları tahmin edilebilir.

Farklı dinsel grupların karşılaşmaları esnasında, eski ve yeni dinsel elitler arasındaki benzer kaynaşma süreçleri başka coğrafyalarda da gözlemlenmiştir. Sözgelimi, ilk sufilerden bazılarının ataları Zerdüştî idiler. Beyazid Bestami ve Hallac-ı Mansur bunlar arasında yer alırlar. Hatta bu gibi verilerden hareketle, kısmen abartılı da olsa, kimi araştırmacılar sufiliğin arka planında tamamen eski bazı dinsel akımların yer aldıklarını düşünmüşlerdir. Belucistan'da da eski dinsel ailelerden bazılarının kendilerini yeni din içinde konumlandırıp, yeniden tanımladıklarına tanık olunmuştur. Longworth Dames'in yazdığına göre,

Sayyidler yahut Sayyid geçinenler, Afganlılar arasında çok olmalarına rağmen, asıl Belucistan'da pek bulunmazlar. Kurayş kanından oldukları zannedilen ve Şeyh sayılan birkaç aile vardır; fakat Las Bela'da Şeyh denilenlerin ekserisi Hindu dönmelelerinin neslindendir.' (Dames ty: 503)

Bu durum, yani Hindistan'da Müslümanlar arasındaki en büyük grup sayılan ve kendilerine Kureyşî köken atfeden Şeyhlerin çoğunun, aslında "Hindu dönmeleri" oldukları gerçeği modern araştırmacılarca pek çok defa vurgulanmıştır. Aynı şekilde seyyitlik iddiaları da yeni dinsel atmosfere uyum sağlayabilmenin tarihsel kurguları sayılmıştır (Schimmel 1980: 112; Mujeib 1969: 20).

Dersimli seyyit ailelerinin ve özellikle Kureşan'ın hiç değilse bir bölümünün kökeni, aynı tarihsel perspektif doğrultusunda değerlendirilebilir. Onların aslen Muhammed'in soyundan gelip gelmedikleri sorunu ile buna bağlı olarak seyyitlik iddialarını tarihsel bakımdan rasyonalize eden şecerelelerin gerçekliği hakkında şimdiye dek geniş çaplı bir araştırma yapılmamış olduğundan, şecerelelerin "muhayyel" içeriklerinin tarihsel gerçekli-

ği bütünsel olarak yansıtip yansıtmadıkları açık değildir. Kaldı ki, belirli topluluklarla sınırlandırılmış bazı araştırmalara göre, şecerelerin tarihsel olarak en erken 16.yüzyıl'a dek gittikleri bilinmektedir. Minorsky'nin C. J. Edmonds'a atfen, Ehl-i Hak şecerelerine göre Sultan Sohak'ın nesebinin 15. yüzyıldan öteye gitmediğini belirtmesi de bu bağlamda önemlidir (Minorsky 1945a: 206). Fakat bir an için varsayalım ki, görece yakın tarihli bazı şecereler de dahil, onların tamamı Alaeddin Keykubad gibi adları anılan hükümdarlar tarafından verilmiş olup, bu yanıyla bir hakikati temsil etmiş olsunlar; bu bile tek başına köken sorununu, yani Muhammedi olup olmamayı aydınlatmaya yetmez.

Etki derecesi daha çok lokal düzeyde kendisini gösteren ve meşruiyetini şu ya da bu siyasi iktidara onaylatma ihtiyacı duyan bu gibi dinsel otorite örneklerinin de ötesinde, tarihte çeşitli siyasi otoritelerin seyitlik iddiaları dahi tartışmalı görülmektedir. En başında Alevi tarihinin referanslarından biri olan Safevilerin Muhammed'in soyundan geliyor olup olmadıkları tartışması kaydedilebilir. Baskın görüş, hanedan öncesinde *seyitlik* statüsünün mevcut olmadığını, Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'da görüldüğü üzere, Şah İsmail'den önce genellikle Şeyh ya da *Hoca* (Khace) unvanlarının tercih edildiğini vurgular ve Safevilerin bu iddiayı kendi iktidarlarını meşrulaştırmak amacıyla kullandıklarını savunur. Kılıç, bunun aynı zamanda bazı "heterodoks" dinsel gruplar üzerinde etkinlik sağlayabilmek amacıyla kullanıldığını belirtmektedir (Morimoto 2010: 3-5; Kılıç 2005). Avcıoğlu, Faruk Sümer'e gönderme yaparak şöyle yazar:

Gelenek, Şah İsmail'in ailesini, peygamber soyuna bağlar. Oysa ailenin 'seyitlik' ile bir ilgisi yoktur. Aile, Firuz Şah adlı Sincarlı bir Kürt'ün soyundan iner. Firuz Şah, Kürtlerin X. Yüzyılda Azerbaycan'a yayılması sırasında Erdebil'e gelir ve yerleşir. (Avcıoğlu 1998: 2040, dn).⁸⁰

80 Avcıoğlu aynı çalışmasında "Şah İsmail'in Azerbaycanlı bir Türk olduğu iddiası da aynı şekilde güçlüdür" diye yazmakta ve ilerleyen sayfalarda bu kez bu yönde bir açıklamada bulunmaktadır.

Siyasi iktidar ile seytlik statüsünün örtüştüğü bir başka örnek olan Delhili Seyidi hanedanıdır ki (1414), hanedanın kurucusu Seyit Hızır Han'ın seytliği de kuşkuluydu (Schimmel 1980: 36). Seyitlik vasfının, Buharalı ünlü bir şeyhin Hızır Han'ın babası Süleyman'a bir yakıştırmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Şah Cihan'ın oğlu I. Alemgir (17. yüzyıl) ise şehzadeligi zamanında Keşmir'in Hindu Racalarından birinin kızıyla evlenmiş, bu evliliğinden olan ikinci oğlu Muazzam, I. Bahadur Şah adıyla tahta çıkınca, eşinin seyt kızı olduğu yolunda bir hikâye uydurulmuştur (Bayur 1987: 334; Bayur 1987a: 240).

Daha çarpıcı bir diğer örnek ise Fatımilerdir. Daftary, Fatımi hanedanının soy kütüğü hakkında tatmin edici analizlerden uzak çok sayıda iddianın varlığına dikkat çekerek, konu hakkındaki belirsizliğe işaret etmektedir (Daftary 2001: 140-1). Bununla birlikte halife al-Hâkim zamanında Halep'in etkili valilerinden biri olan Fatımilerin ilk Ermeni yöneticisi Aziz al-Dawla dahi, Ibn al-'Adim'in aktardığına göre, Antakya kapısının (*Bab Antakia*) dış cephesi üzerinde, Halep duvarlarında ve Halep'teki Büyük Camii'nin gümüş avizeleri üzerinde '*al-Sayyid Amir al-Umarâ*' unvanıyla anılmıştı. Bangladeş'te bazı etkili ailelerin ataları gerçekten seyt kökenli olmadıkları halde, sosyal statülerini sürdürebilmek için bu unvanı kullandıkları da görülmüştür (Dadayan 1997: 108; Karim 2003: 114).

Siyasi iktidarların dışında, seytlik statüsü İslâm egemenliğinin olduğu geniş coğrafyanın hemen her yerinde, mahalli otoriteler, aşiret liderleri ve dinsel elitler arasında yaygın bir iddiaydı. Selçuklular dönemi bir yana, Osmanlılar zamanında dahi özellikle ekonomik açıdan önemli bazı muafiyetlerden dolayı bu iddialar o denli yaygınlaşmıştı ki, hanedan sorunu çözmek amacıyla görevliler (*naip*) atamak zorunda kalmıştı. Canbakal'ın aktardığına göre, 18. yüzyılın ikinci yarısında Şam'da seyt olarak geçinenlerin sayısı, şehir nüfusunun % 22,5'u kadardı. Daha önce ise bu oran % 14,3 idi (Selçuklu dönemi için bkz. Kara 2006: 526-535; Osmanlı dönemi için bkz. Kılıç 2005; Canbakal 2009).

Görüldüğü üzere, seytlik iddialarını genellikle sosyo-politik

bazı faktörler tetiklemişti. Siyasal iktidarlara meşruiyet kazandırma amaçlı bazı örnekler dışında, topluluklar sahip oldukları şecereler, vergi artırımları ya da yeni iskân planlarının (*mecburi iskân*) getirdiği yükümlülüklerden kaçınma gibi nedenlerle bu iddiaya başvurmuşlardı. Sözgelimi, Bozok sancağında hâli ve harabe köylere 1701 yılında iskânları ferman olunan *Mamalu Türkmenlerine tabi Şereflü cemaati*, iskânı kabul etmeyecek seytlik iddiasında bulunmuş ve vergi vermek istememişlerdir (Halaçoğlu 1988: 25, dn. 176, 59). *Derbent* olmaya zorlanan topluluklar da aynı yola başvurmuş görünmektedirler ki, bazen bunun arkasında daha kompleks etkenler rol oynayabilmiştir.⁸¹ 18. yüzyılın ilk yarısında Sivas eyaletinde Hasan Çelebi ile Kangal arasındaki Alacahan'a derbent olarak iskâna mecbur edilen "Desimli" ve "Şeyh Hasanlı" aşiretleri arasında bu iddiaların gündeme gelmiş olabileceği düşünülebilir; ancak Nakibûleşraf kayıtları konu hakkında herhangi bir şey belirtmezler (Canbakal 2009: 564).

Bu arada Canbakal'ın işaret ettiği üzere, Osmanlı devletinin seytlik iddialarını hamilik niyetleri doğrultusunda kullanmış olabileceği de göz ardı edilmemelidir. Canbakal iddia sahiplerinin bir kısmının resmî olarak elendiğini, bu konuda Sivas eyaletinin başarılı olduğunu, çünkü onların çoğunun unvanlarını korumuş olduklarını belirtir. Burada bile, gizli bir politik amaçtan söz edilebilir. Zira, teftişler bazı bölgelerde yeni seytlik iddialarının önüne geçip cesaret kırıcı olurken, başka bölgelerde iddiaların ayrıca araştırılmasına dahi ihtiyaç duyulmamıştır (Canbakal 2009: 549-50). Şeyh Hasanlı ve Desimli aşiretlerinin olası iddialarının kayıtlarda bulunmayışı da bununla ilgili olmalıdır. Daha da önemli olan husus, Canbakal'ın vardığı sonuçta gizlidir: Eldeki sertifikalardan anlaşıldığı kadarıyla, seytleşme ile aşiretler ve konargöçerlik (*transhumans*) arasında bir ilişki bulunmaktadır.

81 Osmanlı'da *derbentler*, ıssız ve özellikle de devlet düzenine pek kulak asılmayan yerlerde asayiş sağlamak, yani bir nevi kolluk gücü olarak çalışmak yanı sıra ilgili muhitin onarım ve yapım işlerine yardımcı olmak ve yöre halkını eğlendirmek gibi görevleri olan kimselerdi.

Seyitlik iddiasının ya da onun bir unvan olarak kullanılışının, dinsel ya da siyasal bir formasyonun meşruiyet referansı olmasının yanı sıra, yeni bir toplumsal duruma ayak uydurabilmenin aracı olarak eski dinsel elit tarafından kullanıldığı görülmüştür. Benzer bir durum, Zerdüştî Ermenilerin Hristiyanlığa geçiş sürecinde rastlanır. Nitekim Saint Gregor aslında Hristiyanlığa geçmiş bir *Part dönmesi* idi ve kilisede yüksek bir pozisyona sahip olarak, seyit unvanı gibi efendi anlamına gelen *Mar* ve usta anlamındaki *Rabbin* gibi bazı Hristiyan unvanlarını edinmişti. Azizlere ait bu unvanları Hristiyanlığa geçmiş başka İranlılar da edinmişti: Mar Behnam, Mar Sabha, Mar Muain, Mar Pethion, Mar Grighor ve Mar Giwaris gibi (Mirza 1971: 41). Hinduizm'den İsmaili inancına dönenlerin *Khwace* (Hoca) olarak anılmalarında olduğu gibi –ki bunun bir etkisi olsa gerek, Hızır Hindistan'da *Khwace Hızır* olarak anılır– yeni dinsel unvanlara çabucak uyum sağlama, dinsel dönmelik örneklerinde çokça görülen bir durumdur (İsmaililer için bkz. Daftary 2005: 77). Dolayısıyla yukarıda kısaca izah edilen perspektife uygun olarak, belirli bir coğrafyaya nüfuz eden yeni dinsel topluluklar ile daha eski olan(lar) arasındaki egemenlik mücadeleleri ile her iki dinsel grubun ilk karşılaşma periyodlarını dik-kate alan tarihsel teorik çerçevenin üzerinde hassasiyetle durmak gerekir. Çünkü bir coğrafyaya nüfuz eden yeni bir dinsel grup karşısında eski dinin önde gelenleri, ya egemen olan bu yeni elite çatışmayı ya da yeni atmosfere uyum sağlayarak yeni dinsel merkezde bir statü edinmeyi tercih ederler.⁸² En başında ya da zamanla ikinci yolu tercih ettiklerinde, en uç noktada dinsel merkezi kontrol edip, gücü ellerinde bulundurmaya ya da en azından bu güç alanının kıyısında da olsa, orada yer alarak iktidarı paylaşmayı denerler. Bu, eski dinsel elitin yeni dinsel formasyona asimile olduklarını da gösterir. Yani önceki dinin temsilcileri dominant olan yeni dinsel elit içinde bir statü edinerek artık başkalaşmış bir biçimde de olsa varlıklarını sürdürürler. Sözelimi Ortaçağ İranı'nın bazı bölgelerinde, ma-

82 Çatışmayıp fakat yeni dine de geçmeksizin, sadece kimliklerinin tanınmasını amaçlayanlar da vardır.

halli Fars elitleri hızlı bir biçimde İslâm'a geçmişlerdi. Çünkü temel olarak, mevcut konumlarından kaynaklanan bazı avantajları koruma ya da yeni dinin elitine giriş yapabilme amacını gütmüşlerdi. Bu erken dönmler, olasılıkla etrafında diğer dönmlerin de birleştikleri etkili bir merkez biçimlendirmişlerdir (Daniel 1993: 230). Nitekim İran'da Kazeruniye tarikatının kurucusu Şeyh Kazeruni'nin (10.-11. yüzyıl) aslen Zerdüştî bir aileden geldiği halde, Kazerun'un demografik yapısını Müslümanlar lehine çevirecek büyüklükte bir Zerdüştî topluluğu İslâm'a döndürdüğü bilinmektedir (Choksy 1997: 81; Hançerlioğlu 1984: 235-6).

Bireysel etkilenmelerin dışında, yeni dinin hegemonik baskısı karşısında, gerek sosyal statülerini kaybetmeme, gerekse ekonomik değerlerinden mahrum olmama gibi etkenler de, kıtlıç zoru dışında İslâm'a dönmenin bilinen başlıca nedenlerindendi. Nitekim "bir Zerdüştî'nin herhangi bir yüksek makam sahibi olabilmesi için" diyor Büchner, "tabii olarak, İslâmîyet'i kabul etmiş olması şart idi. Bu hususta meşhur mühtedilerden İbn al-Mukaffa, Sâmanîler sülalesinin kurucusu Sâman-Hudât, şair Dakiki vb. zikredilebilir." (Büchner ty: 445).⁸³ Özellikle tacirlerin işlerini kolaylaştırmak için egemen olan yeni dine uyum sağlamada daha esnek olabildikleri bilinmektedir. Sözgelimi, Batı Orta Asya'da sosyal ilişkilerin yeniden yapılması İslâm'ın kentli Zerdüştiler, özellikle de Soğd tacirleri tarafından yaygın kabulüne zemin hazırlamıştı (Choksy 1997: 86). İslâm'ın Batı Afrika ve Endonezya'da yayılması da tacirler aracılığıyla mümkün olmuştur. Batı Afrika'da tacir ve Müslüman hemen hemen aynı anlama geliyordu. Endonezya'da ise liman efendileri Müslümanlardı ve ticari anlaşmaları yapanlar onlardı. Misyonerler sıkça ya tacirleri izliyor ya da onlara eşlik ediyorlardı. Fakat tacirler, Batı Afrika'da aşiret şefleriyle, Endonezya'da ise mahalli yöneticilerle ittifak kurunca-

83 Aksi örneklere de rastlanır. Buhara'da Zerdüştiliğe bağlı Kuşan asilzadeleri dinlerinden dönmek için şehrin dışına çekilip orada yaşadıkları halde, Buhara'ya yerleştirilen Arap kolonileri ve Cuma namazına gelmeleri için iki dirhemle ödüllendirilerek İslâm'a dönenler, bir süre sonra Buhara dışındaki yaklaşık 700 köşkü yakıp yıkmışlardı (Aydın 1994: 76-8).

ya dek İslâmî yayılma büyük ölçekte gerçekleşmemiştir (Woodberry 1992: 38).

Dersim’de gerçekte seyit olsun ya da olmasınlar, yörenin en büyük seyit topluluğu olan Kureşan’ın hiç değilse kimi kolları (klan) açısından durum, tahminen yukarıda izah edildiği gibi gerçekleşmiş gibidir. Ermeni Zerdüştilerine ait kült mekânlarının kutsallıklarının birer evliya mekânı olarak sürdürülüyor olması, bu süreci anlaşılabilir kılmaktadır. Yakın bir zamanda Duzgı ve Xaskar’a dair inançların, Mithra ve Anahita kültlerinin bir devamı olduğu tespit edilmişti (Aksoy 2006: 37-122). Tujik kültü hakkında pek fazla bir bilgiye sahip olmasak da, var olanlardan hareketle onun da Ermeni Zerdüştiliğinin bir mirası olduğu anlaşılmaktadır.

Her ne kadar Ermeni Zerdüştilerin eski kutsal mekân coğrafyasının detaylarına sahip olunmasa bile, genel hatlarıyla bölgenin söz konusu inanç sisteminin belirgin izlerini taşıdığı bilinir. Burada bir başka sorun, bu ilk karşılaşma döneminde Ermeniler arasında hâlâ Zerdüşti olan toplulukların olup olmadığının kesinleştirilmesidir. Zira 7. yüzyıldan Bizans’ın alıp Trakya’ya kolonize ettikleri tarihe dek Dersim’in bir kısmını içine alan geniş bir alanda yaşayan Pavlikanlar, literatürde Zerdüşti değil, tartışmalı da olsa Maniheizm bir topluluk olarak bilinirler. 1915’e dek varlıklarını sürdürdükleri belirtilen ve özellikle Zerdüşti inançların sürdürücüleri kabul edilen Ermeni Arewordikler ise daha çok Samsat, Mardin ve Diyarbakır civarında yaşamış görünürler. Dersim’in tarihsel olarak bir anlamda kayıt dışılığı, görünürde bu soruna açık bir cevap veremeyi engellemektedir. Bununla birlikte, bazı topluluk adlarından hareketle yörede etnik kaynaşmaların gerçekleşmiş olduğu tahmin edilebilir. Sözgelimi, Hıristiyanlığa geçtikten sonra Zerdüşti olan Sasanilerin dinsel baskısına karşı direnen Ermeniler arasında sınır muhafızlığı yapmış olan Mamikonların, özellikle dağlarda yaşadıkları ve süreç içinde bölgeye yerleşen Kürt aşiretleriyle kaynaşarak Kürtleştikleri düşünülmektedir. Bir kez daha belirtelim ki, Dersim’deki *Mameki* yer adı ile Skyes’in Sipikanlıların bir alt kolu olarak nitelediği Kürt Mamakan aşire-

tinin Ermeni Mamikonlardan geldikleri pek çok kez vurgulanmıştır. Pek çok araştırmacı gibi Minorsky de bu savın varlığına işaret etmekle yetinmiş, özel bir analize kalkışmamıştır (Sykes 1908: 477; Minorsky ty: 1150; Nikitin 1986: 286; Maraşlı 2008: 73).

Pavlikanların kısmen Dersim'i de içine alan bir bölgede yaşadıkları dönemde dahi, yörede dinsel inançlarını ortodoks olmayan bir biçimde sürdüren Zerdüştî Ermenilerin var olup olmadıkları, her ne kadar tarihsel kayıtlar bağlamında belirsiz olsa da, bazı mahalli mitolojik öyküler Kürt ve Ermeni topluluklarının Dersim'deki ilk karşılaşma dönemlerinin Zerdüştî karakteristiğine gönderme yaparlar. Özellikle Kureşan topluluğunun eskiden ölülerini gömmediklerini öyküleştiren söylence, böyle bir geçmişin toplumsal hafızadaki bir kaydı olmalıdır. Sonuçta Pavlikanlar Maniheist bir topluluk varsayılırken, bazı Maniheist inanç motiflerine sahip olsalar bile Dersim Alevilerinin daha çok Zerdüştilikten kalma inanç ve geleneklerin sürdürücüleri oldukları gerçeği gittikçe kristalleşmektedir.

Başta Dersim'in çeperlerinde yaşayanlar olmak üzere, Zerdüştî Ermenilerin bir kısmının Hristiyanlaşmış olmakla birlikte, eski inançlarını tümüyle terk etmeyerek, yeni olanları da tam anlamıyla benimsemedikleri gerçeğinin de altını çizmek gerekir. Yanı sıra eski dinsel geleneklerini inatla sürdüren Ermenilerin varlığı da yadsınamaz. Hristiyanlığı Ermenilere şiddet yoluyla empoze eden Saint Gregor dahi, Hristiyanlık öncesi birçok dinsel geleneği ortadan kaldırmamış, kaldıramamış, sadece yeniden formüle ederek Hristiyanlığa uyarlamıştı. *Var-tavar* bayramı bu gelenekler arasında yer alır (Günaltay 1987: 638 dn. 141; Haçikyan 1997: 101; Macler 1912: 836). Sadece bu da değil; Macler'in yazdığına göre, o eski Ermenistan'da 11 Ağustos'ta kutlanan ve tanrı Hayk'ın Bel üzerindeki zaferini temsil eden bir bayramı yeniden düzenleyerek, Vaftizci Yahya adına bir kutlamaya dönüştürmüştü. Bayram eskiden olduğu gibi aynı günde kutlanıyordu. Bir diğeri olan tanrıça Anahit'le ilgili bayram ise kutsal bakire imajıyla ilgili bir dönüşüme uğramıştı (Macler 1912: 836).

Eski bazı geleneklerin yeni dinsel kültüre adapte edilerek sürdürülmesi, yalnızca eski Ermenistan'da değil, hemen her dinsel dönüşüm döneminde olduğu gibi, İran'daki İslâmlaşma sürecinde de görülen bir durumdur. Bazı İranlı dönmeler Zerdüştî ziyaretgâhları Müslüman bir velinin adı altında ziyaret etmeyi sürdürürken, diğer bazıları da ateş tapınaklarındaki uygulamaların bir devamı olarak mihrabın önüne lambalar koymaktaydılar. Aslında *camilerin kible yönünde imamın namaz kıldığı yer olan mihrabın kendisi de sonradan İslâm'a dahil olmuştur.*

Sözcük olarak *câmiin haremide kalan şey* demektir. Kökeni Hristiyan kiliselerindeki ve Budist tapınaklarında bulunan hücrelerdir. İlk İslâm mescidlerinde mihrab yoktu. Emevîler çağında büyük câmler yaptırılmaya başlamasıyla câmilere konmuştur. (Hançerlioglu 1984: 338)

Daha da önemlisi, Sasani hanedanı devrinin sona ermesi İranî davranış kalıplarının (*behavioral patterns*) sonu anlamına gelmiyordu, aksine onlar İslâmî kisve altında devamlılıklarını korumuşlardı (Choksy 1997: 88, 143).

Dinsel çeşitlilik bağlamında, Arewordikler gibi eski Zerdüştî inançlarının sürdürücüleri olan bazı Ermenilerin özellikle dağlık Dersim'de, Hristiyan olup muhtemelen "heterodoks" özellikler taşıyan Ermenilerin ise daha çok yükseltinin görece düştüğü yörenin özellikle çeper kesimlerde belli bir döneme dek yan yana yaşamış oldukları makul bir varsayım olarak görülebilir. Yöre aşiretlerinden Pilvenklilerin kutsal atası olarak kabul edilen *Şıx Delil Berxican* hakkındaki keramet öyküsü, kanımca bu varsayımı sınamak bakımından önemlidir. Birincisi; Pilvenklilerin ilk yerleşim alanı olarak kabul edilen Pilvenklü köyünün, 16. yüzyılda idari bir merkez olan Çemişkezek'in Gündüz nahiyesine bağlı olması üzerinde durulması gereken bir noktadır (Ünal'dan akt. Aksüt 2009: 290). Kureşan'ın merkez köyünün daha ulaşılmaz bir yerde olmasıyla, topluluğun mitolojisindeki Zerdüştî unsurlar, olasılıkla bu tabloyu tamamlayan parçacıklardır.

İkincisi, öykünün seyitler ile keşişlerin karşılaşmalarını konu edinmesidir. Bu, şimdiye dek yapılan araştırmalar sonucun-

da tespit edilen ender bir örnektir. Çünkü keramet öyküleri, Dersim’de genellikle pirlar arasındaki statü farklarını açıklarlar. Fakat Şıx Delil Berxican, kerametini bir başka pir karşısında değil, bir keşiş karşısında göstermiştir. Dolayısıyla bu farklılık, Hristiyan din adamlarının etkin olduğu bir alanda her iki dinsel elitin karşılaşmasını anlatmaktadır. Pilvenk aşiretinin kollarından biri olan *Piran*’ın, söylenceye geçen Hristiyan keşiş *Piro*’nun soyundan geldiğinin rivayet edilmesi daha da çarpıcıdır. Zira bu, Dersim’de yükseltinin görece düştüğü yerlerde Hristiyan Ermenilerin Kürt aşiretleriyle olan etnik kaynaşmalarını ve dinsel dönmeliği göstermesi açısından önemlidir (Gültekin 2007; Gezik-Çakmak 2010: 189-90).⁸⁴

Coğrafi yükseltiye bağlı olarak dinsel inançların farklılaşması olgusu, belli bir bölgedeki dinsel inançların olası farklı kaynaklarını açığa vurmasında kendisini gösterir. Diğer yandan o, inanç farklılıklarına paralel olarak dinsel takiiyyeye de olanak tanımaktadır:

Bryer (1988), 18. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nun egemenlik alanlarının yalnızca iki boyutlu olmayıp, aynı zamanda dikey planda da sınırlara sahip olduğunu (1000-2000 metreler arasında bittiğini), bu sayede Pontus’taki transhumant halkların kışın vadilerde (alt zonda) Müslümanken, yazın yaylalarda (üst zonda) “gizli Hristiyanlar” halinde kendi inançla-

84 Keramet, kesilip kemikleri bir posta konan kuzunun yeniden canlandırılmasını öyküleştirebilir. Bu öykü bana hem tematik, hem de onomastik ses benzerliğinden (*Berx-Barra*) dolayı Ehl-i Haklarda Şeyh Fazl’ın koyun donuna girmiş olan ve kesilip öldürülen Barra’yı diriltmesi kerametini çağrıştırıyor. Bu benzerliğe başka araştırmacılar da dikkat çekmişlerdir (Gültekin 2007; Ehl-i Hak söylencesi için bkz. van Bruinessen 2000: 178-180). *Delil* adı da Ehl-i Hak çağrışımı yapan unsurlardan biridir. Ayrıca Pilvenkilere pirlık yapan ailenin kutsal atası olması itibarıyla Şıx sıfatı önemlidir. Gültekin, yaptığı alan araştırmasında bazı yazarların ve bilgi kaynaklarının Şıx olarak andığını belirtmekle birlikte kendisi onu *Şah* olarak kaydetmeyi tercih etmiştir. Ancak bu sıfatın geçmişte yörede kullanıldığı düşünülmektedir. Her şeyden önce o, Şıx Hesenan topluluğunun adında görülüyor olup, onun Dersim’de bir zamanlar din adamlarınca da kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır. Çem onun en çok da Kureşan içinde kullanıldığını belirtir ki, topluluğun bir kolunun adı *Sexu* ya da *Şıxu* olarak geçer (Gültekin 2007; Aksoy 2006: 132; Çem 2009a: 127, 153; *Sexu* için bkz. Çakmak 2000: 40, dn. 12; *Şıxu* için bkz. Comerd 1996).

rına bağılı yaşamayı bir süre daha sürdürdüklerini söylemektedir. (Ersoy 1997: 88, dn)

Dersim Alevi Kürt onomastiği hakkında yaptığım araştırma sonucu elde ettiğim bir bulgu, Alevilik içindeki nüanslar bakımından benzer bir duruma işaret ediyor görünmektedir. Zira Mazgirt ve Pertek gibi yükseltinin düştüğü yerlerde *İrfan*, *Hikmet*, *Kudret*, *Safiye*, *Pakize* gibi Şii tasavvufuna ait isimler fark edilir düzeyde daha fazlayken –ki bazıları neredeyse buraya özgüdürler–, daha dağlık kesimlerde bazı eski isimleri, özellikle otantik kadın adlarını bulmak mümkündür. Birebir olmasa da dinsel ziyaretgâhlar bakımından da benzer bir tablo söz konusu gibidir. On İki İmamcılığın bir damgası olarak *Ana Şariban* ve *Kırklar Dağı* gibi ziyaretgâhların Mazgirt'te; *Bava Duzgı*, *Xaskarê*, *Munzur* ve *Tujik* gibi İslâm ve hatta Hıristiyanlık öncesi figürlerin ise aşılması zor daha yüksek kesimlerde olması dikkat çekicidir. Bu, özellikle “heterodoks” Şii inançlarıyla harmanlanmış tasavvufi anlayışın Dersim'in çeper bölgelerinde daha etkin olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde Kürt aşiretleri öncesinde, Zerdüştî ve Hıristiyan Ermenilerin benzer bir coğrafi tablo içinde yaşadıkları söylenebilir. Fakat şunu da eklemeliyim ki, Arewordikler örneğinde görüldüğünün aksine Dersim'de Zerdüştî Ermenilerin 1915'lere dek varlıklarını koruduklarını kabul etmek zordur. Sadece 19. yüzyıldaki çeşitli kaynaklarda adı geçen Mirak(yan) topluluğunun varlığı bilinir ki, onları Zerdüştî saymak zordur. Sanırım Zerdüştî Ermeniler, kendileri gibi “heterodoks” sayılan Kürt aşiretlerine erken bir tarihte asimile olmuşlardı. Osmanlı dönemine ait bazı tarihsel kayıtlar ile bazı seyyahların notlarında *Şemsiler* olarak da geçen *Arewordikler*'in Mardin ve Diyarbakır'da yaşadıklarının belirtilmesi, önemli olmakla birlikte bir bakıma ayrık-sı görünmektedir. Seyyah Carsten Niebuhr 18. yüzyılda Şemsilerden bazılarının Yakubi kilisesine döndüklerini kaydetmiştir (Göyünç 1969: 77-9; van Bruinessen 2000a: 44).

Dersim Aleviliği hakkında tarihsel olarak yeterli verilere sahip olmasak da özellikle Kureşan söylenceleri farklı dinsel top-

lulukların yörede karşılaşmaları ile buna paralel olarak ortaya çıkan din değiştirme olgusuna ilişkin çeşitli ipuçları sunuyor görünmektedir. Bu söylenceler arasında en dikkat çekici olanlarından biri Kureş'in Dewres Gewr (*Derviş Gewr*) ile Bağın'de fırına atılmaları öyküsünü konu edinmiştir. Söylenceye göre, Alaaddin Keykubat tarafından içinde ateş yanan bir fırına atılan seyit Kureş ve yanındaki kişi, keramet gösterip fırından sağ çıkıyorlar. Yanan fırından sağ salim çıktıklarında Kureş'in yanındaki kişinin üstü başı külle kaplı olduğu görülüyor ve ona bu nedenle Dewres Gewr adı veriliyor. Zira *gewr*, Kurmanci ve Kırmanckide kül rengini, yani griyi ve bu renkte olanı ifade etmektedir (Aksoy 2006: 192; Çem 2009: 123-6).

Bu yerel yakıştırmayı bir yana bıraktığımızda, Dewres Gewr'in adı Kureşan şeceresinde adı geçtiği belirtilen Mahmut Kebir'in (*Bamasur?*) bir dönüşümü değilse –ki bu, modern yazarların geleneksel zorlama yakıştırmalarından biri olmalıdır– ve Kureş ile Dewres Gewr'e dair anlatılan bu öykü, iki ayrı öykünün bir araya getirilmesinden oluşturulmamış olup, erken dönemlere dek götürülebilirse, söylenceyi lokal düzeyde iki etno-kültürel topluluğun karşılaşma ve birbirlerine eklemlenme dönemine bağlamak mümkündür (*Kureş, Gewr ve Kureşan* hakkında bkz. Çem 2010).⁸⁵ Şöyle ki: Bağın, bilindiği üzere

85 Yakın bir geçmişe dek Dersim'de Mahmut adı yaygındı. Seyit Bamasur'un üç oğlundan birinin adı da Mahmut idi (*Seyit Mahmut* için bkz. Bumke 1997: 407). Kureş ile Seyit Mahmud-i Hayrani'nin özdeşliği iddiası, ilkin böyle bir olası onomastik bağlantıdan hareket eder. Ancak Mahmudi Hayrani'nin Mevlana'nın halifesi olduğu belirtilir ki, Osmanlı belgelerinde Kureş aşiretinin *Akşehir*'de gösterilmesinin cazibesi dışında, pek çok açıdan soru işaretleri olan bu savın, ilk bakıştaki garipliklerinden biri de budur. Cahen, Rumi'nin babası Bahaeddin Veled'in 1222'ye dek Erzincan'daki *Akşehir*'de yaşadığını yazmaktadır (*Kureş* için bkz. Türkay 1979: 111; Cahen 1984: 254). Böylece Rumi, Konya'ya yerleşmeden önce yaklaşık dört yıl Erzincan'da ikamet etmişti. Bu, söz konusu özdeşleştirme hakkında kesin bir kanıt değildir. Fakat dönemin soru işaretleriyle dolu tarihsel tablosu gerçekten de ilginç olup, kapsamlı bir araştırmayı hak etmektedir. Mahmud-i Hayrani'yi Kureşan topluluğunun mitolojik atası olan Kureş'le özdeşleştirme bağlamında, Erzincan'a bağlı *Hayrani* (Heyraniye) adlı köye de dikkat çekilmiştir (1933'te yayımlanan *Köylerimiz* adlı kitapta rastlayamadığım bir Kureşan köyü olduğu söylenen *Hayrani* için bkz. Hayaloglu 1997: 117; Sivas'a bağlı *Hayranlı* köyü için bkz. *Köylerimiz* 1933: 335). Şimdilik şu kadarını söyleyebilirim ki, birincisi, Kureş'in ta-

Dersim'in eski yerleşim yerlerinden biridir. Urartulular zamanında içinde pek muhtemeldir ki, ibadetgâhı da olan bir kale olan Bağın'ın, Zerdüştî Ermeniler zamanında bir ateş tapınağına da sahip olduğunu tahmin etmek güç olmasa gerektir. Söylenceye mekân olarak Bağın'de bir ateş fırınının seçilmiş olması, bu yanıyla dikkat çekicidir. Fakat bunun tamamen bir tesadüf olduğu, tersine böyle bir sembolik göndermeden bağımsız olarak, mekân olarak Bağın'ın seçilmesi, buranın yeni göç dalgaları döneminde sadece önemli bir merkez oluşundan kaynaklanmış da olabilir. Bağın ile ateş fırınının söylenceye buluşmuş olmaları ise derviş öykülerinde yaygın olan ateşten sağ çıkma kerametinin (gösteri) önemli bir mekânda gösterilmiş olma arzusundan kaynaklanmış olsa gerektir.

Bu noktada, *Gewr* adının çeşitli etimolojik anlamlandırmaları bazı yorumlara kapı aralamaktadır. Kırmancı (Zazaki) ve Kurmancide (Kırdaşki) "kül, kül rengi" anlamlarına geldiği bilinen *Gewr* sözcüğünden hareketle, yöre halkı çeşitli popüler açıklamalarda bulunagelmisse de sözcüğün bir zamanlar Hristiyan Ermenileri, görece daha erken bir dönemde ise Zerdüştileri ifade etmek üzere kullanılan *Gebr* sözcüğünden kaynaklanmış olduğu düşünülebilir.⁸⁶ Öyle ki, 16. yüzyıl Kiğı sanca-

rihsel bir kişi olup olmadığı henüz açık değildir. Bir an için Kureş'in tarihsel bir kişi olduğu kabul edilip, asıl adının da Mahmut olduğu varsayılrsa bile, bu adanlık tek başına her iki seydin aynı kişiler olmasını gerektirmeye ki, öte yandan Dersim'in Ağuçan seyitlerinin mitolojik atasının asıl adının da *Seyit Mahmud* olduğunun öne sürülmüş olması dikkat çekicidir. Burada bir isim (*Mahmud*) enflasyonu olmuşa benzer. Kureş ile Mahmud-i Hayrani'nin aynı kişiler olduğunda fikir birliğine varmak için çok daha belirgin bulgulara sahip olmak gerekiyor. Bu yönde olası bir bulgu, Ezidilerin Arap kökenli kurucusu Şeyh Adi'nin durumunu fazlasıyla hatırlatacaktır. Fakat hepsinin de ötesinde, Nikitin'in şu sorusu, üzerinde durmayı gerektiren önemli bir araştırma konusudur: "Konya'daki dervişliğin kurucusu Celaeddin'in etki alanı içinde yaşayan Erzincan'ın güneyinde Dersim dağları yükselir (bak. X. bölüm); burası, belli bir süre Müslüman olarak kabul edilen, gerçekte ise Yezidiliğe yakın bir dine bağlanmış olan Kürtlerin elinde kalmıştır. Bunlara kimi zaman Tujik, kimi zaman Kızılbaş denmektedir. (...) Konya'da dervişliğin doğuşunu, uzun bir süre önce İslamiyet'e kucak açmış ve Türkleşmiş bulunan Kürtlerin aşiret inançlarının bir rönesansı, bir kalıntısı olarak düşünebilir miyiz acaba?" (Nikitin 1986: 412).

86 *Gebr* sözcüğü Zerdüştilerin olduğu yerlerde –sözelimi İran'da– onlar için fakat başka yerlerde Hristiyanları, özellikle de ilk Hristiyan topluluk sayılan

ğına ait bazı belgelerde dahi, Kiğı merkezi ve bazı çevre köyler zikredilirken, yöredeki Ermeni nüfus için *an Eramine*, *Gebrani Eramine* gibi tabirler kullanılmıştır. Diyarbakır'da bir zamanlar Türkçe karşılığıyla "Gāvur mahallesi" olarak bilinen yer, eskiden *mahalle-i Gebran* olarak bilinirdi (Koç 2004: 144; Taş 2003; *Gebr* için bkz. Aksoy 2006). *Gebr*, duruma göre Süryaniler gibi başka Hristiyan toplulukları da ifade etmiş olsa da Hristiyanlardan yalnızca Ermenilerin yaşadıkları yerlerde, onlar için kullanılmıştır. *Gebr* adı bağlamında, Bizans'ın soylu ailelerinden olan *Axouc* ile birlikte hareket ettikleri belirtilen *Gabras*ları da unutmamak gerekir ki, Bryer'in *Gabras* adının muhtemel etimolojilerinden biri olarak, Zerdüştiler için kullanılan *Gebr* sözcüğüne dikkat çekmesi önemlidir (Aksoy 2006: 211, dn. 7). Bu hatırlatmayı aynı zamanda şunun için yapıyorum; Dersim'de seyit Kureş ile Dewres Gewr'e dair anlatılan keramet öyküsünün bir benzeri seyit Ağuçan ile bir başka dervişe ilişkin olarak anlatılmaktadır. Pertek'in Kurmeş köyünün adı *Kumreş* olarak da telaffuz edildiğinden, yanan fırından is duman içinde çıkan dervişe Kurmancide *kim-reş* (siyah külah) yakıştırması yapılarak, köyün adı bu sözcüğe bağlanır (Aksoy 2006: 203).⁸⁷

Gewr, gerçekten de eski Ermeni dinsel elitini sembolize ediyorsa, onun *dewres*, yani derviş olarak nitelenmesi bir çelişki değildir. Dersim'de dervişlik soya bağlı olmadığından, dervişler herhangi bir seyit ailesinin taliplik alanına dahil olabilirlerdi (Gezik-Çakmak 2010: 67). Böylece dervişlik, pekâlâ sonradan din değiştiren kimselere de yakıştırılabilirdi. Ayrıca, Dewres Gewr tarihsel bir kişilik olsa bile bu adı ya da sıfatı taşımış da olabilir. Çünkü tarihsel belgelerden tespit edildiğine göre, başka bazı yörelerde bile, Müslüman olan Ermeniler arasında *Der-*

Ermenileri ifade ettiğinden, söz konusu lakap bu açıdan şimdilik ancak varsayimsal bazı savların dayanağı olabilir. Nejat Birdoğan, terimin referansı olan topluluktan hareketle Dewres Gewr'in aslında büyük bir Zerdüşti din adamı olduğunu öne sürmüştür (Birdoğan 1995: 259).

87 Bu yer adının *Kumreş* biçiminin Ermenicede yardımcı papaz (*curate*) ya da papagan (Zerdüşti) rahipleri ifade eden *k'urm* (Süryanice *kūmrā*) sözcüğüyle olan benzerliği dikkat çekicidir (Aksoy 2006: 193; Yacoubian 1944: 127). Fakat daha da çarpıcı olan, Kürtçe siyah külah anlamlandırmasının bir yanıyla da siyah başlıklı Ermeni rahiplerini hatırlatıyor olmasıdır.

viş adına rastlanmıştır (Mutaf 2003: 75-6, dn. 29 ve 32). Kaldı ki, doğal olarak topluluklar bir başka dil ya da din topluluğuna ait dinsel bazı unvanları da kullanabilmiş ya da bu terimler onlara yakıştırılmışlardır. Sözgelimi, 19. yüzyılda Kirman'daki bütün Zerdüştiler, Müslümanlar tarafından bile "Mulla" (Molla) olarak adlandırılmışlardı (Brown 1926: 469).

Gerçekten de söylence en başında belirttiğimiz tarihsel koşulları yansıtıyorsa, Dewres Gewr bir bakıma eski dinsel eliti ya da topluluğu temsil eden mitolojik bir kişilik olarak, oluşmakta olan yeni dinsel merkez içinde eski elitin bir statü edindiğine delalet ediyor olabilir. Ya da tam tersine, o tarihsel bir kişilik olup, ancak ölünceye dek dinsel bir dönüş yapmamış, ölümünden bir süre sonra topluluğun baskın olan yeni kültüre asimile olmasıyla, bu kültüre simge bir kişi olarak uyumlaştırılmış da olabilir. Rum kökenli Theodor Gabras'ın ölümünden bir yüzyıl kadar sonra Erzincan emiri Müslüman Hasan Gabras'a dönüştürülmesinde olduğu gibi (Aksoy 2006: 211, dn. 7). Theodor Gabras'ın II. Kılıçarslan'ın veziri oluşu, söylencenin Dewres Gewr'i Alaaddin Keykubad'ın yanındaki asker ya da yardımcısı olarak rivayet eden versiyonları hatırlattığını da özellikle belirtmeliyim.

Öyle anlaşıyor ki, Dersim Alevilerinde görülen *pir-koçek* ikilisinin tarihsel temelinde, nasıl ki İranî ve Türk topluluklarının dinsel elitlerinin görece erken dönem karşılaşmaları bulunuyorsa –ki Choksy, 10. yüzyılla birlikte pirlerin Horasan ve Transoxania'a (*Maveraunnehir*) doğru yolculuklarından ve taşra halkına olan telkinlerinden söz eder–, *Kureş-Dewres Gewr* mitolojik ikilisinin arka planında da, eğer söylence sonradan bir araya getirilen iki ayrı öyküden oluşturulmamışsa, yöreye gelen kimi Kürt toplulukların Ermenilerle karşılaşmaları bulunuyor olabilir (Choksy 1997: 92). Bu tür ikili sembolik figürler, sıklıkla farklı kültürlerin birbirleriyle karşılaştıkları ve dinsel elitlerin yeni dinsel yapı içinde işbirliği yapmaya başladıkları dönemlere gönderme yaparlar. Karşılaşmalarda baskın kültür mensubu olan dinsel karakterler (sözgelimi *pir*), kendisine baskın olunan kültüre mensup eski dinsel karakterleri (sözgelimi *şaman*) ikincil bir düzeye indirgerler (*koçek* figürünün şa-

manla ilişkisi hakkında dair bkz. Aksoy 2009: 187-193). Diğer bir ifadeyle, eski dinsel elit yeni dinsel formasyon içinde “ikincil” de olsa bir statü edinir. Fakat ikincil konumdaki karakter, kendisinden üst konumdaki karakterin dinsel meşruiyetini kurmasında bir tür *toplumsal tanık* olarak, ona yardımcı bir rol üstlenir. Karşılaşmanın ilk dönemine ilişkin olarak dil faktörü de dikkate alınmalıdır. Yerli halkla sadece dilsel bir bağ kurabilmenin ötesinde, ruhsal bir iletişim kurabilmek için de yerli elitten olan kimselere de ihtiyaç vardır. Dersim’de çıralık toplamak için yola koyulan pirlere eşlik eden köçekler de, bugün etnik bir farklılığı ifade etmemekle birlikte, hiç değilse Ortaçağ İran’ındaki referansları bakımından böyle bir tarihsel sahnenin oyuncularını olmalıydılar.

Gaza siyasetine yer olmayan Dersim dağlarında, Dewres Gewr’in mitolojik rolü böyle anlaşılabilir. O, muhtemelen “eski Ermeni dinsel eliti”ni ya da herhangi bir Ermeni klanını simgesel olarak temsil eden yardımcı bir karakter olarak, yeni dinsel oluşumun meşruiyetine tanıklık etmiştir. Bu olasılık bağlamında Kureş ile birlikte fırına atılma öyküsü özel bir anlam taşır. Buna göre, Dewres Gewr’in ikincil konumu, olasılıkla kültürler arası karşılaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıkan yeni dinsel oluşumun merkezinin, yöreye yeni nüfuz edenlerin elinde olduğunu gösterir. Kureşan mitolojisine göre, topluluğun dağıldığı merkezî köyün adının Kırmancki (*Dewa Kuresu*), Kureş’in komunun ise Ermenice (*Zargovit/Jargovit*) oluşu, bir tesadüf değilse eğer bir bakıma bu yorumu destekler mahiyettedir. TC Jandarma Umum Komutanlığı’nın eski tarihli gizli bir raporunda, Kureşan’ın Kureyşî (Muhammed’in aşireti Kureyş’e ait) olduğu iddiasının afakiliği vurgulandıktan hemen sonra, topluluğun yüzyıllardır yaşadığı bölgede, onların Kureyşî olduklarına delalet edecek, ne bir dere, tepe, ne de bir köy ismine rastlanıldığı belirtilmiştir. Bunun aksine, “kendi mıntıkalarında Ermeni adlarına yakın isimlere ve Türk isimlerine tesadüf olunur” denilmiştir (Dersim/JUK 1998: 33).⁸⁸

88 Bu görüşü birkaç açıdan düzeltmek gerek. Birincisi, ideolojik bir önyargıyla yörede adeta Kırmancki ya da Kurmanci yer adlarının mutlak yokluğu varsa-

Hindistan'da benzer bir karşılaşmanın sonucu olarak, yeni dinsel örgütlenme içinde ikili figürlere rastlanmıştır. Gujarat'ta İmamşahlar olarak da bilinen İsmaili topluluk (*Satpanth*) arasında, *kaka*'lar ile *pirler* arasındaki ilişkinin tarihsel olarak böyle bir çıkış noktası vardır. Bir *kaka* aslında –Mir'ati Ahmadi'ye göre– dönme Hindu topluluğunun başı olup, pir tarafından tayin edilmekteydi ve misyonu tamamen dönme cemaate yönelikti. *Kaka*'ların görevi, dinin güçlü olmadığı bu topluluğu eğitmek (*instruct*), aralarındaki münakaşaları sonlandırmak ve en önemlisi de çıralık benzeri 'dinsel vergileri' toplayıp pire göndermekti.⁸⁹ Kakaîler (Ehl-i Hak) arasında ise bu karakteristik ikili *pir* ve *dalil*'miş gibi görünmektedir. Bununla birlikte, *dalil*'in (delil) böyle bir etnik geçmişi var mı, emin değilim; ama, yol gösterici ve rehber anlamlarına gelmesi, onların hiç değilse geçmişte *kakaların* gibi bir toplumsal işleve sahip olabildikleri çağrışımına kapı aralar (Ivanow 1936: 38; Edmonds 1969: 90; Bektaşilerde *delil* için bkz. Pakalın 1971: 422). Çünkü o, bir yandan pir şahsında dinsel otoritenin bir tür toplumsal tanıklığına ve onun meşruluğunun delaletine gönderme yapmakta, öte yandan ise topluluğa rehberlik etmektedir. Ancak şunu eklemek gerekir ki, bu gibi dinsel ikililerin her koşulda doğrudan etnik göndermeleri olmayabilir ya da hiç değilse zaman içinde bu farklılıkların izleri kaybolmuş olabilir. Lescot, Şengal/Sincar ve Suriye Ezidileri üzerine yazarken, önemli bir tespitle bulunur:

yımından hareket edilmiştir. İkincisi, utangaç bir biçimde Ermeniceye yakın olarak nitelenen yer adları, büyük olasılıkla Ermenice isimlerdir. Sözgelimi, Zargovit adı Ermenice olup, onun "kayalık vadi" gibi bir anlama geldiği düşünülebilir (Aksoy 2006: 189-90). Fakat Hovsep Hayreni buna itiraz ederek, olası etimolojik anlamına ilişkin kanımca isabetli olan bazı yorumlarda bulunmuştur. Kendisi bu bilgiyi ileride okuyucularıyla paylaşacağından, bunu bir dipnota sıkıştırmak istemedim. Fakat şunu da eklemeliyim ki, bir başka yerde dikkat çektiğim üzere, Ermenicede ev, avlu, tapınakların ya da evlerin eşigi gibi anlamlara gelen *gavit*'in bu ada temel oluşturan sözcüklerden biri olup olmadığı konusunda emin değilim (Aksoy 2006: 190, dn. 21). Üçüncü ve son olarak, yukarıda Türk isimleri denilen isimlerin tamamına yakını, belki de tamamı, Türkçe isimlere benzeyen fakat gerçekte Türkçe olmayan isimlerdir.

- 89 Ivanow, *Kaka*'ların mezhebin tarihi boyunca gerçekte entrika ve sefaletin bitmek bilmez bir kaynağı olduklarını ve mezhebi tamamen yıkıma götürdüklerini belirtmiştir (Ivanow 1936: 39).

Şêxler gibi pirlerin de kökeni Şeyxan'dır ve birkaç aileden olurlar. Kürtçedeki "pir" kelimesi Arapçadaki "şeyh" kelimesiyle aynı anlamı taşır. Pirlerin görevleri aşağı yukarı şêxle-rinkiyle aynı olduğu için bu iki kategoriye ayıran makam ve unvan farklılığı yalnızca etnik aidiyetten kaynaklanmaktadır; şêxler Şeyh Adi'nin soyundan geldikleri için onun gibi Arap-tırlar; oysa pirlere, velinin bazı Kürt müritlerinin soyundan geldikleri için Kürttürler. Biri dışında bütün diğer pir ailelerinin Kürt isimleri ve bütün şêx sülalelerinin de –Şêx Mend dışın-da– Arap soyadları taşımaları bu varsayımımızı ispatlamaktadır.' (Lescot 2001: 81)

Kreyenbroek, Kürt dağlarında sıcak karşılanan Şêx Adi'nin, o dönem Kürt ve Kürt olmayan, dağlı ve ekili (*cultivated*) alan-lardan takipçileri olduğunu belirtmekle, coğrafi gönderme-leri üzerinden dolaylı olarak bu duruma işaret etmiştir (Kreyenbroek 1995: 29). Lescot'un tespiti ışığında, pir-koçek iki-lisinin erken tarihte –İran'da– etnik bir farklılığı ifade ettiğini daha net bir biçimde öne sürmek mümkündür. Zira koçek fi-gürü, bir yandan Ali'nin mevlası Kanber'i, diğer yandan ise şa-man ve baksıları temsil etmektedir. Kanber'in cin tasarımlarıyla da iç içe geçmiş bir karaktere dönüşmüş olması, bu etnik fark-lılığı izah etmede önemli bir ipucu olmaktadır. Nitekim İsmaililer Ortadoğu'daki Türk (*Selçuklu*) askerî varlığından hoşlan-mamış olup, Hasan Sabbah onları insan değil de, cin olarak ad-landırmıştı. Hodgson'un İsmaililer arasında Türk adlarına rast-lanmadığını belirtmesi de, bu açıdan çarpıcıdır (*İsmaililer için bkz. Hodgson 1955: 65; Koçek ve Kanber karakteri için bkz. Aksoy 2009*). Türklerin cinlerle özdeşleştirilmeleri çok sonraki dönemlerde bile varlığını korumuş olmalıdır. Gerek bu tür öz-deşleştirmeler, gerekse koçek-pir ilişkisi bağlamında, Dersimli seytlerin civardaki Türk topluluklarla olan ilişkileri de göz ar-dı edilemeyecek bir olgudur.

Söylencelerden hareketle yukarıda kısmen tasvir etmeye ça-lıştığım olası ilişkiler ağı içinde Ermeni asıllı bazı topluluklar da –klan, aşiret, sülale– pekâlâ yerlerini almış olmalılar. Aksi

halde bir “seyit ailesi” olarak kabul edilen Kureşan’ın, yalnızca evlilik yoluyla bu denli büyük bir aşiret haline gelmesi açıklanamaz. Benzer bir tartışma Zerdüştî din adamları topluluğu Magiler hakkında yürütülmüştür. Onlar da olasılıkla etnik olarak homojen olmadıkları gibi, belirtildiğine göre orijinal Zerdüştiler de değillerdi. Samuel K. Eddy’nin, Magilerin çok eski bir topluluk olduğunu, muhtemelen MÖ 9. yüzyılda Medler ve Persler İran’a yerleştiklerinde bile var olduklarını öne sürmesi, onların Zerdüştilik öncesi varlıklarına işaret etmektedir. Öte yandan Herodot, Magi adını Med aşiretleri arasında saymıştı. Fakat Herzfeld, Herodot’un otoritesinin onları bir aşiret olarak kabul etmeye *kâfi* olmadığını belirtmiştir. *Traditions of the Magi* adlı yapıtında Albert de Jong ise Magilerin İranlılar olduklarını savunmamak için herhangi bir neden olmadığını belirtmekle birlikte, onların tamamının Medlerden oluştuğunu söylemenin zorluğuna dikkat çekmiştir. Sethna bir adım daha ileri giderek, Magilerin aslında Zerdüştî olmadıklarını belirtir. Ona göre, Magilerin Zerdüşt’ün öğretileriyle tanışıklıkları MÖ 4. yüzyıldan sonra değildi. Onlar, Ahameniş döneminde sarayda bu dinin tekeline sahip olmuşlardı (Eddy 1961: 65; De Jong 1997: 390-2; Herzfeld 1947: 124; Sethna 2001: 111).⁹⁰

Magiler, Kureşan için parlak bir örnektir. Kureşan’ın etnik kompozisyonundan aşiret ya da dinsel bir aile oluşuna dek, aydınlatılması gereken pek çok karanlık nokta vardır. Etnik köken bağlamında, Kureş’in oğullarının adları ile kimi özelliklerinden hareketle bazı öngörülerde bulunmak mümkündür. Verrî eksikliği nedeniyle, şimdilik genel bir yorumla yetinmek durumundayım. Fakat Mamikonların 772 gibi erken bir tarihte, Kureşan’ın en kalabalık kollarından biri olan Kudulara –ki Kud, Kırmanckide “engelli, felçli” anlamlarına gelir– *bext* oldukları şeklinde bir yorum mevcuttur.⁹¹ Kanımca böyle erken

90 Gathalar diğer din adamları topluluklarının adlarını da anmıştır; *Karapan ve Usij* din adamlarıyla *Manthra*-vaizcileri (Eddy 1961: 65).

91 *Kudu* adının, Ermenicede *khutats* olarak bilinen *Kuti* deresinin adıyla bir bağ olabilir. Sivas sancağı “gayrimüslim” adları arasında *Kudi*’ye rastlanması da düşündürücüdür (*khutats*-*tsor* için bkz. Antranik 2012: 113; *Kudi* için bkz. Kurt 1993: 281).

bir dönemde (8. yüzyıl) Kürt-Ermeni kaynaşmasından söz edebilmek için daha fazla veriye sahip olmak gerekir (bu sav hakkında bkz. Çakmak 2000: 34-5; Kudular için ayrıca bkz. Comerd 1996). Yine de Dersim’de *bext* olgusunun üzerinden atlanarak konuyu anlamak olanaksız gibidir. *Bext* bu inanç sisteminde merhameti, sahiplik etmeyi ve korumayı ifade etmekte ve özellikle aşiret içinde ya da aşiretler arası sorunlardan dolayı yerini terk edip, başka bir aşirete sığınan toplulukların sığınmacılığını kabul etme, onlara merhamet gösterip koruma şeklinde kendisini göstermektedir.⁹²

Anlaşıyor ki, bu sosyal kurumdan yöre ve civarında yaşayıp, zor durumda kalan Ermeniler de yararlanmışlardır. Munzuroğlu, Mamikonların Kudulara *bext* oldukları şeklindeki savın aksine, kökenlerine ilişkin herhangi bir açıklama yapmaksızın, Kuduların Kureşan’a *bext* olduklarını belirtir. Laçin aşiretinden Balular, Mexstu aşiretinden Memisu, Aliabbaslar’dan Qajigu *bext* olanlar arasında adı geçen bazı topluluklardır (*Bext* için bkz. Gezik-Çakmak 2010: 34-5; Kudular ve diğer *bext* örnekleri için bkz. Munzuroğlu 2004: 20).

Bazı Ermeni aile, klan ya da aşiretlerle kaynaşmalar, daha çok yukarıdaki varsayımda geçen tarihten (8. yüzyıl) çok sonra gerçekleşmiştir ve öyle anlaşıyor ki, bu süreçte kimi Ermeni klanlar tamamen yeni kültüre asimile olmuşlardır. Fakat şunu yadsımamak gerekir; kimi araştırmacılarca MS 1. yüzyıl öncesinde Kapadokya’ya yerleştiği düşünülen ve uzun bir dönem Hristiyanlaşmaya karşı direnen ateş kültüne bağlı İranlı kolonilerin varlığı, o dönem Dersim ve çevresinde Zerdüştî Ermeniler dışında bazı İranî toplulukların mevcudiyetine dolaylı bir işaret olabilir. Kapadokya’daki bu kolonilerin ‘Orta Farsça’ konuşuyor olmaları, üzerinden atlanılmaması gereken bir husustur (Küçük Asya’nın doğusunun Hristiyanlaşması ve Kapadokya’da meskün İranlı koloniler için bkz. Trombley 1994: 120-9). Zazaki ile

92 Osmanlı’nın neredeyse gelenekselleşmiş hileci Kürt politikasından ötürü, Kürtler arasında şu söz ünlüdür: *Rom xayine, bextê wi tîne!* Yani “Osmanlı/Türk haindir, onun merhameti yoktur!” Bu, *bextin* Sünnî ya da Alevî olsun, Kürt aşiretlerinin genelinde sosyal bir işlevi olduğunu gösterir (bu halk sözü hakkında bkz. Sasuni 1986: 65).

Orta İranca arasındaki linguistik yakınlık, bu bilginin önemini artırır. Bu nedenle Hadank reddetmiş olsa da, bazı Batılı araştırmacılar tarafından Zazakinin “Kapadokya dili”nden izler taşıdığına öne sürülmesi dikkate değerdir (Kalman 1995: 25-6).

Bir başka önemli nokta, Hıristiyanlık öncesi “pagan” (Zerdüşti) Ermenistan’ın din adamlarının (*k’urmik’*) Mazdeist din adamlarından temelde farklı olmalarıydı. En başında onlar, 5. yüzyılda Kulplu (*Kolb*) Eznik’in aktardığına göre, yazılı bir doktrinden yoksundular (Chaumont 1987: 435; Kolblu Eznik’in aktardığı bilgi için bkz. Nock 1972: 519). Bittel bu kültürün aslında Zerdüştilik mi, yoksa Benveniste’in ispatlamaya çalıştığı üzere, Babil üzerinden gelip değişikliğe uğramış eski bir İran dini mi olduğu şeklindeki olasılıklardan ikincisinin gerçekliği durumunda, söz konusu kültürün eski bir zamanda Kapadokya’ya girmiş olduğunu savunur. Soruna ikincil derecede önem atfeden Bittel, şöyle devam eder:

Nazarı olarak bu gelenegin Med devrinde başlamış olması kabul edilebilir, fakat Kapadokya’nın Med devrindeki durumuna göre, o zamanlar imparatorluğun batı kısımları siyasi bakımdan doguya bağlı olmakla beraber, İranlı unsurlarla karışmış değildi. Bu yaşama ihtimal daha sonraları, devlete sağlam bir düzen verip, İranlılara büyük topraklar dağıtan 1. Darius zamanında olmuştur. Ateş kültü de Kapadokya’ya o zaman yerleşmiş ve sonraları Strabon’un devrine kadar devam etmiş olsa gerektir. (Bittel 1956: 38-9; konu hakkında ayrıca bkz. İznik 1999: 93-96).

Bu tarihsel sorun bir yana bırakılsa bile, konu bağlamında lokal düzeyde çözümlenmesi zorunlu bazı sorunlar vardır ve bunlardan biri de Kureşan’a bağlı Gewru klanı hakkındadır. Öyle ki, yöre halkınca Kureş evladından sayılan ve Gewru’nun mitolojik atası olan Dewres Gewr’in, olasılıkla Hıristiyan ya da Zerdüşti bir dinsel elitin dönüşümünü ya da Ermeni bir klanın etnik olarak kaynaşmasını temsil etmiş olması söz konusudur.⁹³ Bu noktada şunu özellikle vurgulama ihtiyacı duyul-

93 Cizre’de Kiça aşiretinin Gewra klanı sonradan Müslüman olduklarının hala bilincindedirler (kaynak kişi: E. İgdi).

yorum; her şeyden önce Dewres Gewr, genel olarak aşiretlerde görüldüğü üzere, aşiretin adının bir mitolojik ata şahsında kişilik bulmuş hali olabilir. Yani Gewr diye tarihsel bir kişi olmamakla birlikte, Gewr (çoğulu; Kırmancı Gewru, Kurmancı Gewran) topluluğu kendi isimlerinden hareketle böyle bir mitolojik ata icat etmiş olabilirler. Toplulukların edindikleri yeni sosyo-politik ve dinsel pozisyonları göstermesi bakımından, bu tür mitolojik karakterler yine de önemli bir yere sahiptirler. Aynı ölçüde Dewres Gewr'in Kureş evladından sayılması'nın mecazi bir anlam taşıdığının belirtilmesi de önemlidir. Bu, onun bir anlamda bel evladı değil de, yol evladı olduğuna yorumlmuştur (Çakmak 2001: 43). Bu durum, bir yandan Kureşan'a bağlı klanlar arasındaki hiyerarşik örgütlenmeyi ve olası iç çekişmeleri dikkate almayı gerektirirken, öte yandan dervişlik kurumu bağlamında olası bir dinsel dönmeliğe işaret eder gibidir. Zira yukarıda Ezidilerin dervişleri olan *Fakirlere* değinilmiş –ki Arapça *fakir* Farsça *derviş*'in karşılığıdır– ve onların neden aynı zamanda Türkçe bir isimle (*Karabaş*) anıldıkları sorulmuştu. Ezidiler arasında da din adamlarının belli bir soydan gelme prensibi geçerliyken, Fakirler, yani *Karabaşlar* için soya bağlılığın esas olmayışı dikkat çekicidir (Akça 2006: 100). Sanırım, dinsel dönmeliğe en açık kapı budur. *Gewru* klanının mitolojik atasının Dersim Alevi Kürt mitolojisinde bir derviş olarak takdim edilmesi ve isminin Zerdüştilere yakıştırılan *Gebr* terimiyle olan olası ilişkisi, böyle bir dinsel dönmeliği gösterir gibidir. Bu aynı zamanda Yakındoğu'daki benzer dinsel sistemlerdeki derviş topluluklarının başka etnik arka planları olabileceğini düşündürten bir olgudur.

İzady'nin bu Dersimli topluluk için *Guran* (veya *Gewran*) diye yazması, literatürde mevcut olan *Guran*<*Gebran* etimolojik analizine gönderme yapar. Fakat Minorsky bu etimolojinin hâlâ kuşkulu olduğunu belirtmiştir. Arapça *kabr* (mezar) sözcüğünün, Kürtçede aynı anlama gelen *gor*'a dönüşmesi örneği bu olasılığı linguistik açıdan diri tutsa da, *Guran*/*Goran*-*Gewran* etimolojisi hakkında gerçekten bir kuşkudan söz edilebilir. Minorsky, *Guran* adını *Jabrakan*, *Gaurakân*, *Gauragân* aşi-

ret adına bağlama eğilimindedir. Bu noktada, Ahameniş dönemi adları arasında rastlanan *Gaura-ka* ile onun Avesta'daki *Gaori* ve *Gaoraitiana-* biçimlerini kaydedebilirim. Mayrhofer, onun Eski Hintçe'de soylu anlamına gelen *ghorá*'dan geldiğini belirtir. Bununla birlikte, *Gewr(an)* adı bazı yerlerde doğrudan Zerdüştileri ifade eden *Gebr*'den dönüşmüştür. Fakat topluluğun tarihsel yurtları Goran bölgesiye, onun eski İrancada “sığır güden” ya da “sığır yetiştiren” anlamına gelen *Gaubāra-* adıyla olası bağı yadsınamaz. Nitekim, Guran topluluğunun Kermanşah'ın batısında olan merkezlerinin adı *Gahvāra*'dır (<*Gaubāra*?). Bu durumda, birbirleriyle ilişkili olan bu yer adı ile Guran klanlarından *Gahvāra* adı, sözcüğün olası orijinal biçimini korudukları halde, olası bir başka varyantın (*Guran*) neden ve nasıl ortaya çıktığı açıklanmaya muhtaçtır (Izady 2011: 174; *gor*<*kabr* dönüşümü için bkz. Boeschoten 2003: 376; Minorsky 1943: 78, dn. 6, 81; Minorsky 1944: 253; *Gaura-ka* ve *Gaubāra-* için bkz. Tavernier 2007: 187-8, 17; *Gahvāra* için bkz. Oberling 2003: 400).

De Goeje, *gāubarā*'nın tam çevirisinin çobandan ziyade “öküz ya da boğa sürücüsü” olduğunu yazmıştır. Onun sonraki olası biçimlerinden biri olan *Goran*'ın köylüleri ifade etmesi, etimolojinin özellikle tarihsel bir disiplin olarak işletilmesi gerektiğini hatırlatır. Sanırım sığır yetiştiriciliğinden toprağı işlemeye geçen topluluk sözcüğün anlamında böyle bir değişime yol açmıştır. Benzer bir değişim sürecine, yine Hint-Avrupa dillerine ait olan ve sürmek, güdmek anlamındaki Sanskritçe *ajati*'nin (Avesta *azaiti*, Elence ve Latince *ago*, Kurmanci *ajotin*) geç dönemlerdeki anlamlarında rastlarız. Nitekim bu kökten türetilmiş olan eski Hintçe *ajras* otlak anlamındayken Elence *agros*, Latince *ager*, Gotça *akrs* ve Zazaca *ega/hega* sözcükleri tarla anlamına gelirler. Bu durumda W. Porzig'in belirttiği gibi, sözcüğün eski anlamının otlak olduğu, *agros* kelimesinin her yerde “hayvan sürmek, hayvancılık yapmak” anlamına gelen Eski Hintçe *ajati*, Elence *agei*, Latince *agit* fiilinden gelmesiyle kanıtlanmış olur (ayrıntı için bkz. Aksoy 1995: 113-4; Aksoy 1994b). Kısacası Goran'ın dönüşümü de olasılıkla böyle ol-

muşa benzer. Zerdüştilere yakıştırılan *Gebr* ise ya benzer bir terim olup Goran'ın dayandığı olası kök sözcükle ilişkili değildir ya da ilişkiliyse de, terimin geç dönemde edinmiş olduğu anlamlardan sadece biri olmalıdır.

Literatürde olasılıkla *Gebr*'den kaynaklandığı düşünülen bir başka sözcük ise Türkçe *gavur*'dur. Fakat bir talihsizlik sonucu, onun etimolojisi de henüz bir kesinliğe kavuşturulamamıştır. Kimileri onun Zerdüştileri ifade eden *gebr*'den geldiğini düşünürlerken, kimileri de Arapça *kâfir* sözcüğünün bozulmuş bir biçimi olabileceğine işaret ederler. Shaki, Sasani döneminde kullanılan ve Aramice kökenli olup insan anlamına gelen *gabra* (insan) terimine dikkat çeker ve onun Mezopotamya'da özgür köylüleri ifade ettiğini belirtir. O, bu terimin aynı dönemde Mezopotamya'daki Zerdüştilerin bir bölümüne atfedildiğini ve erken dönemdeki Mog (*Magus*) terimiyle eş anlamlı olduğunu da vurgular (Shaki 2000).⁹⁴

Orijinal anlamı ne olursa olsun ya da hangi kökten türetilmiş olursa olsun, *Gebr* ya da *Gabr*'ın *gavur* ya da *gavır*'a dönüşümünde, onun aynı zamanda Arap istilasını döneminde karşılaştığı *kafir* sözcüğüyle olan benzerliği rol oynamıştır. Bir şeyi örtmek, perdelemek, gizlemek gibi anlamlara gelen *k-f-r* kökünden türetilmiş olan *kafir*, temel olarak (bir şeyi) örten, gizleyen demek olup, tohumu toprağa gömüp örten çiftçiye de denilmiştir (Sevim 2015: 7). Bu ise onun Mezopotamya'da "özgür köylüler"i ifade ettiği belirtilen *gabra*'yla olasılıkla birbirine karıştırılmış olabileceğini düşündürür. Kaldı ki, *goran* terimi de Kürdistan'ın bazı bölgelerinde bir aşirete bağlı olmayan köylüleri ifade etmek üzere kullanılmıştır (ayrıntı için bkz. Minorsky 1943).

Bu etimolojik varsayımlar dışında kesin olan bir şey varsa, o da *Gebr*'in belli bir dönemden itibaren özellikle Zerdüşti din adamlarını, daha sonra ise genelleştirilerek Zerdüştileri ifade etmiş olmasıdır. Sözcüğün kökeni ve anlamı ne olursa olsun, böylece bu terim (*Gebr*) daha çok Zerdüştilerle özdeşleşmiş,

94 Pehlevice *Gabra* teriminin Avesta'nın en eski bölümü olan *Gathalar*'ın ifade ettiği belirtilir (Aksoy 1985: 215).

kafir anlamında da kullanılmıştır. Dersimli Gewr klanının adının da böyle bir referansa tekabül etme olasılığı yüksektir. Şunu da belirtelim ki, *Gewr-Kureş* ikilisinin toplumsal rollerine ilişkin yukarıda yapılan yorum, sadece kültür tarihini okuma biçiminden kaynaklı bir varsayımdır. Kaldı ki, Gewr'in tanıklık rolü yalnızca söylenceyle sınırlı olup, o *Koçek*'in aksine dinsel-toplumsal hayatta benzer bir rol üstlenmemiştir. Çünkü, o dönem söz konusu dinsel-toplumsal yardımcı rolünü üstlenmiş olan *koçekler* zaten vardı.

Kureş'e gelince, o efsanedeki partneri Dewres Gewr gibi daha çok kurgusal bir kişiye benzer. Tarihsel verilerle desteklenmedikçe, isminin kökeni hakkında yapılan yorum (*kurreş*; kara baş) kısmen spekülatif görülebilir. Kureş adının kökeni hakkında kaydedilen bu olasılığın test edilebilmesinin en geçerli yolu, topluluğun Dersim öncesi tarihinde bu ismi taşıyıp taşımadığının eski belgeler üzerinden izlenebilmesiyle ilişkilidir.⁹⁵ Fakat var olan veriler ölçüsünde, Kureş adının Ermeni Zerdüştilere gönderme yapan *Krabaşt* teriminin Türkçe *Karabaş* olarak anlaşılabilir. Kürtçeye uyarlanmış biçimi olabileceği kanısındayım. E. Smith ile H.G.O. Dwigth, birlikte kaleme aldıkları *Ermenistan'da Misyonerlik Araştırmaları* adlı 1834 yılına ait çalışmalarında, bu düşüncüyü onaylar bir bilgi verirler. Onlar Hristiyanlar için kullanılan ve neredeyse sadece Ermenistan Türklerine özgü olan bazı terimlerden söz etmişlerdir. *Karabaş* bunlardan biri olup, Ermeni papazları ifade etmek için kullanılırdı. Diğer ikisi ise *gavur* ve *çorbacı*'dır. Onlar ise sırasıyla Hristiyanlara ve Hristiyan beyefendilerine yakıştırılan sözlerdi (Smith-Dwight 1834: 78). O halde, *Karabaş* teriminin *Krabaşt*'tan bir esinlenme olabileceği düşünülebilir ki, bu olasılıkla söz konusu terimin ortaya çıktığı dönemde Ermenistan'da hâlâ Zerdüşti toplulukların varlığına işaret eder. Yani sonuçta Kureşan'ın bazı kollarının aslen Zerdüşti olma olasılığı söz konusudur. Acaba Dersimli Alevi Kürt aşiretleri içinde erimiş olası

95 Osmanlı belgelerinde Kemah, Kuruçayır ve Kırcahis'de meskûn bir aşiretin adı *Küreşe* olarak geçer ki, bunun Kureşan olduğu tahmin edilebilir (Türkey 1979: 111).

başka Ermeni klanlardan söz edilebilir mi? Kuşkusuz tarih bu tür etnik kaynaşmaları gösteren örneklerle doludur ve Dersim hiç de ayrıksı bir yer değildir. Fakat mevcut veriler, ayrıntılı ve net bazı sonuçlar çıkarmaya şimdilik el vermez. Özellikle Osmanlı arşivleriyle, başta Ermenice olmak üzere Yakındoğu'nun çeşitli dillerindeki eski bazı metinler konu hakkında aydınlatıcı bir potansiyele sahip görünse de, ne yazık ki bununla ilgili olarak henüz herhangi bir çalışma yapılmış değildir.

Bununla birlikte tekrar belirtmeliyim ki, tarihsel olgular ya da bulguların kendisi kadar, doğru olarak yorumlanabilmeleri de önemlidir. Üstelik olguyu yeniden inşa eden yorumun, bir bakıma ondan da hayati bir yeri olduğu söylenebilir. Dikkat çekici bir örnek olarak yakın tarihli şu olguya spot tutmanın yeridir. Çünkü bu, bazı etnik kaynaşmaların ötesinde, Dersimli Alevi Kürtleri aslen Hristiyan Ermeniler olarak betimleyen 19. yüzyılın erken dönem Hristiyan misyonerleri ile modern bazı araştırmacılar tarafından tek taraflı yorumlara konu olmuştur. Tespit edilen olgu şudur: Alevi Kürtler geçen yüzyılın başlarına dek, Ermenilere ait mahalli kutsal mekânları ziyaret edip, Ermeni kiliselerine özel bir saygı gösteriyorlardı. Pek tabii, bunun aksini iddia etmek olası görünmüyor. Fakat sorun bulguların verinin yorumlanış tarzıyla, yani bir bakıma onun yeniden inşasıyla ilgilidir. En başında söylemeliyim ki, burada tek taraflı anlamlandırmalara meyledilmiş, ziyaretlere ya da kutsal yapılara gösterilen *karşılıklı saygıdan* ziyade, bu durum adeta sadece Alevi Kürtlere özgüymüş gibi gösterilmiştir. İkinci ve bunun bir adım ötesi olarak da, Dersim Alevilerinin Ermeni kökenli oldukları, Aleviliğin ise Hristiyanlığın bir türevidir olduğu şeklindeki savlar siyasal olarak yeniden güncellenmiştir.

Öyle anlaşıyor ki, kısmen olgunun kendisinden bağımsız bir algı ortaya çıkmıştır. Oysa söz konusu olan, Dersim'de Alevi Kürtlerle Hristiyan Ermenilerin birbirlerinin kutsal mekânlarını *karşılıklı olarak* ziyaret etmiş olmalarıdır. Fakat dikkatlerden kaçırılmaması gereken ve araştırmacılarca pek çok kez üzerinde durulmuş bir konu var ki, o da başka kırsal bölgelerde de bu gibi örneklerle rastlanıyor olmasıdır. Yani, bu olgu aslında bir

parça kırsal dünyanın dinsel anlayışıyla ilgili görünmektedir. Sözgelimi, Ermeniler Kilis'in yaklaşık 5 km doğusunda bulunan *Karababa* ziyaretgâhını –ki burada bir türbe ya da yatır yoktur– ziyaret edip kurban kestikleri gibi, onun bir Ermeni babası olduğuna inanırlardı. Selanik'te *Porta Kadın* adlı ziyaret, hem Müslümanlar, hem de Hristiyanlar tarafından kutsal sayılıp ziyaret edilmektedir. Sivashlı Aziz Vlas'ın mezarı olduğu düşünülen yerin de –ki bu aziz, Selçuklu hâkimiyeti döneminde “Boğaz evliyası” adlı bir veliye dönüştürülmüştür–, geçen yüzyıldaki kayıtlardan anlaşıldığına göre, Müslüman ve Hristiyanlarca ziyaret edildiği bilinir. *Velayetname*'de Hacı Bektaş'ın kabrinin Bektaşilerin yanı sıra Hristiyanlar tarafından ziyaret edildiği de belirtilmiştir (Güzelov-Köksel 2009: 180; *Porta Kadın* için bkz. Bahadır 2005: 227; Yurdakök 2005; Kara 2006: 588-590).

Aynı uygulamalar Sünni Kürtlerle Ermeniler arasında da görülmüştür. Minorsky, Bebecik nahiyesindeki (Mâkû-Azerbaycan) Saint Thaddäus manastırının bazı Müslümanlarca kutsal sayıldığını yazmıştır (Minorsky ty/a: 208-9). Lübnan, Filistin, Suriye ve İsrail'i kapsayan geniş coğrafyada ise bazı kutsal yerler Yahudilerce Elijah'a, Hristiyanlarca Saint George'a, Müslümanlar ve diğer bazı farklı inanç mensuplarınca da Hızır'a ait varsayılarak ortak ziyaret edilen mekânlar olmuşlardır.

Ortak ziyaret yerleri ya da birbirlerinin dinsel ziyaretlerine gösterilen karşılıklı saygı –ki bunun tek taraflı olması halinde devamlılık göstermeyeceği açıktır–, bir ölçüde kırsal bölgelerdeki dinsel dünyanın, yani halk dindarlığının tavrıyla ilgilidir. Dolayısıyla bu veri Dersimli Alevi Kürtlerin bir bütün olarak gizli Ermeniler ya da gizli Hristiyanlar olduklarını göstermediği gibi, kültürel etkilenmelerin yanı sıra sosyal ilişkilerin karşılıklılığı boyutu üzerinde durmayı da gerektirir. Kaldı ki, birbirlerinin dinsel bayramlarına ya da ziyaretlerine saygı gösterilmesi, yalnızca Aleviler ve Hristiyanlar arasında değil, yöredeki Sünni ve Hristiyanlar arasında da gözlenmiştir. Bu tür uygulamaların başka bir dine eğilimden çok, genellikle sosyal ilişkilerin düzeyiyle ilişkilendirilmesi akla yatkındır (Sasuni 1986: 38; Gezik 2003: 17).

Yine de şu ayrıntıyı yadsımamak gerekir; Dersimli Alevilerin bir bölümünün, Ermenilere ait kutsal yerlere gösterdikleri saygının arka planında Hristiyan Ermenilerin bir kısmının Aleviliğe asimile olmaları da bulunuyor olabilir. Fakat bu eğilimi daha çok “yeni kültür”e asimile oldukları ilk dönemlerde ya da nominal dinsel dönmelikte gözlemlemek mümkün olabilir. Böyle bir örneğe, yaklaşık iki asır önce Hemşin’de rastlanmıştır. 1819 tarihli bir seyahatname, Ermenice konuşan Hemşinli Müslümanların Hristiyan geleneklerini koruduklarını, *Vartavar* yortusu günü kiliseye gidip, mum yaktıklarını ve atalarının ruhları için kurban kestiklerini yazmıştır. Ortaçağ İranı’nda ise İslâm’a geçen Zerdüştilerin bir kısmı eski dinsel ziyaretgâhlarını bu kez Müslüman bir veli adı altında ziyaret ederlerdi (Nişanyan-Nişanyan 2001: 142; Choksy 1997: 88). Bu nedenle, kutsal mekânların yeni bir dinin mensuplarınca dönüştürülmüş eski dinlere ait yerler olup olmadıklarını da hesaba katmak gerekir. Zira ortak ziyaretler “yeni şişede eski şarap” sözünü kısmen doğrularcasına, çoğunlukla yeni bazı dinsel inançların eski olanlarıyla harmanlandıkları ve bir potada kaynaştıkları mekânlardır. Yani eski ve yeni şarabın sahipleri, yeni şişeyle ambalajlanmış şaraba birlikte sahip çıkabilmektedirler. Bununla birlikte, ortak ziyaretleri ve kutsal mekânlara gösterilen karşılıklı saygıyı açıklamada, dinsel dönme her koşulda geçerli bir etken olmayabilir.

Ziyaretler bir yanıyla kırsal dünyadaki halk dindarlığının, şehirli kitabî dinlere göre görece esnek uygulamalara konu olduğunu göstermektedir. Fakat dağlar, kayalıklar, tepe ya da ağaçlar gibi kırsal bölge insanların çoğunlukla ortak kullandıkları doğal ziyaretlerin ötesinde, Dersim’de Alevi Kürtler tarafından itibar gören mekânlar, tespit edildiği kadarıyla daha çok Hristiyan kiliseleriydi. Yöredeki doğal ziyaretlerin büyük bir çoğunluğu, zaten Alevi Kürtlere aitti. Onların kilise camii ya da bugünkü anlamıyla cemevleri gibi dinsel yapıları yoktu. Dolayısıyla sözü edilen dinsel pratiğin arkasında, görece esnek olan taşra dindarlığının doğal ziyaretlere bahsettiği saygının ötesinde başka bazı nedenler de olmalıdır. Gerek seyyahların, gerek-

se modern araştırmacıların gözlemledikleri şu noktayı özellikle kaydetmek isterim. Ortadoğu'da mabetleri zarar görmesin, yıkılıp yıkılmasın diye Hristiyan din adamlarınca dolaşıma sokulan ve başta taşra insanlarını etkileyen bazı dinî motifli öyküler, sözü edilen saygıyı ayakta tutmada önemli bir rol oynamışlardı. M. Kalman, Alevi Kürtlerin Dersim'de Halvori Kilisesi'nin kutsallığına inandıklarını yazarken, bunu Ermenilerin onlara empoze ettikleri bir öyküye dayandırmaktadır. Buna göre, Halvori Vanki'nda üzeri özel koruyucu bir maddeyle kaplı bir kemik parçasının, Kərbela'da katledilen İmam Hüseyin'in bir parmağının uç kısmı olduğuna inanılırdı (Kalman'dan akt. Hayreni 2011).

Topluluğu korkutma amaçlı öykülerin de kırsal bölgelerde kiliselerin dokunulmazlıklarını sağladığı görülmüştür. Kürdistan'ın bir başka bölgesinde, Oramar'da bulunan Mari Mama Kilisesi hakkında, başka yerlerde de görülebilen böyle bir söylence anlatılmaktadır. Söylenceye göre, kilisenin patronu buraya gelip yerleşince, orada yaşayan bütün yılanları kilisenin temelinde bulunan taşın altına hapsedmiştir. Kilise ve altındaki esir yılanlar, yüzlerce yıl babadan oğula buraya bakan Hristiyan aile tarafından korunmuşlardır. Eğer kiliseye ya da aileye zarar verilecek olunursa, bütün yılanlar inlerinden çıkacak ve lanetlenen köy halkı hayati bir tehlikeyle karşı karşıya gelecektir. Sonuçta, “batıl itikatları kuvvetli olan Kürtler” diyor Nikitin, “hiçbir zaman bu geleneği yıkmaya cesaret edemezler.” (Nikitin 1997: 667)⁹⁶

Benzer bir başka söylence, Muş'taki Surp Garabed (*Karapet*) manastırı hakkındadır. Halk manastırın altına hapsedildiğine inandığı cin ve devleri, yalnızca *Muş Sultanı* olarak da andıklarını Surp Garabed'in serbest bırakabileceğini ve bunun da İsa'nın yeniden dünyaya gelişine işaret olduğuna inanırmış. Van Lint

96 Korkuya dayalı olarak birbirlerinin kutsallına gösterilen saygı sadece dinsel yapılar için değil, bizzat kutsal karakterler için de söz konusu olmuştur. Abeghyan geçen yüzyılda yayımlanan *Ermeni Halk İnançları* (*Der armenische Volksglaube*, Leipzig 1899) adlı çalışmasında, bazı Kürt aşiretlerinin Aziz Sarkis'e Ermenilerden daha az saygı göstermedikleri halde, onların bunu sevgiden değil, korktukları için yaptıklarını belirtmiştir (ayrıntı için bkz. Abeghyan 2012).

bunun eski Ermeni inançlarının bir uyarlaması olduğunu belirtmektedir. Dönüştürülen öykü, Zerdüşti Ermenilerin tanrılarından Vahagn ile ilgilidir. Söylenceye göre Vahagn, yılan ya da ejderhaları (vişap) yenilgiye uğratıp, onları bir mekâna hapsedmektedir. Vişapların en tehlikelisi olan Azhdahak'ı bir dağa hapseden de odur. Hristiyanlığa geçişle birlikte tapınakların birçoğu kiliseye dönüştürülünce, bu eski mitolojik öyküler de Hristiyanlığa uyarlanmışlardır (Van Lint 2005: 351).

Kürdistan'ın pek çok yöresinde var olan bu tür inançların, bir başka dayanağından daha söz edilebilir. Bu ise *mar* sözcüğünün Süryanice'de aziz, Kürtçede yılan anlamına gelmesidir. Malatya'nın doğusunda, Eşraf Briha dağındaki *Mar Ahnon* manastırının *Yılanlı kilise* olarak da biliniyor olması, bu arka plana gönderme yapıyor olmalıdır (Özgül 2001).⁹⁷ Oramar'daki kilisenin adının *Mari Mama* oluşu da bunu doğrular niteliktedir. Fakat Aziz Mama'nın (*Mari Mama/Saint Mamas*), aslana biner şekilde gösterilen tasvirlerini de yadsımamak gerekir. Özel bir araştırma yapmamam nedeniyle, her ne kadar Oramar'da Aziz Mama ile ilgili tipik bir örnekle karşılaşmamışsam da, bu ikonografik temanın geleneksel örneklerinde aslana binen karakterin bir yılanı da kamçı olarak eline almış olarak gösterildiği bilinmektedir. Yani, *Mari Mama* yılanlara da hükmeden bir azizdir. Nikitin'in yazdığına göre, "bugün hâlâ bir Kaldi bir yılanı rastlarsa, 'S. Mama, S. Daniel! Yılanın üstüne taş koyunuz!' diye bağırır." (Nikitin 1997: 668; *Saint Mamas* hakkında bkz. Kazhdan-Şevçenko 1991: 1277-8; Aziz Mamas'ın geleneksel ikonografik tasvirinin kökeni için bkz. Aksoy 2006: 164)

Türkiye'de de *yılanlı kilise* denilen bazı Hristiyan mabetlerine rastlanır. Bunlardan biri Göreme'dedir. Belirtildiğine göre, ismini duvarındaki yılan/ejderha öldüren Aziz George tasvirinden almıştır (https://tr.wikipedia.org/wiki/G%C3%B6reme%27deki_kiliseler_listesi). İsmi yöredeki

97 Tercan'a bağlı *Kıştım* adlı Alevi Kürt köyünde kutsal kabul edilen ve bazı cem törenlerinde yılanı dönüştüğüne inanılan asanın *Kıştım mar'ı* ya da *Kıştım evliyası* olarak anılması da olasılıkla böyle bir etkileşime konu olduğunu gösterir (Özgül 2001).

Müslüman halk üzerinde geçmişte korkutucu bir işlevi olduğu tahmin edilebilir. Çünkü genellikle bu gibi ürkütücü isimlere eşlik eden bazı söylenceler de uydurulmuştur. Aslında yılan motifli söylencelerin etkileri, kiliselerle sınırlı değildir. Onların dışında da önemli bir işlevselliğe sahiptirler. Yılanlara karşı duyulan korku, Dersim’de sadece kiliselerin dokunulmazlıklarını sağlamamış, aşağıda aktarılan yerel bir inançta da görüldüğü üzere, doğrudan yılanların kutsallığına bile dönüşebilmiştir:

Büyüklerimiz hep anlatırlardı. Şah İsmail döneminde Dersim’in bir kısmı Mar’a, bir kısmı İmam Cafer’e, bir kısmı da İmam Rıza’ya inanıyormuş. Şah İsmail, Dersim’e pirler gönderiyor ki, onları bir inanç altında birleştirsinsin. Kemah kalesinde bir Sırp Prensesi varmış. Ailenin tek kızı olduğundan, hırçın ve havalı birisiymiş. Sinirlendiği zaman gökten yılanlar yağıyormuş. Dersim halkının bir kısmı da bu yılanlardan kendilerini korumak ve Prensesi kızdırmamak için yılanlara tapmaya başlıyorlar. (Kaynak: Tercan bölgesinden Balabanlı Naciye) (Gezik 2000: 10).⁹⁸

Korkunun doğrudan inançla ilişkilendirildiği başka bir örnek de –ki yukarıda aktarılan yerel söylemle bağlantılı olmalıdır– Nuri Dersimi’nin kitabında geçer. Dersimi, Batı Dersim’de Munzur dağları karşısındaki dağ silsileleri olan *Koê maran* (Yılan Dağı) hakkında aşiretlerin burada ataları *Marlar*’ın

98 Anlatımdaki *Sırp prensesi*, bir süreliğine Kemah’ı ele geçiren Sultan I. Bayezid’in eşi Sırp prensesi *Maria*’yı hatırlatsa da, adının halk arasında muhtemelen *mar* (yılan) sözcüğünü çağrıştırması dışında aralarında herhangi bir ilişki yok gibidir (Maria Despina için bkz. Uluçay 1985: 8). O, daha ok *Saba Melikesi Belkis*’la ilişkilidir. Çünkü yılanlara tapma onunla ilgili öykülerde geçer. Ortak bir motif olarak kale de dikkat çeker. *Semiramis* adının bir benzerlikten ötürü, olasılıkla *Şah Maran* ile karıştırılmış olmasının da ötesinde, efsaneye Ermeni inanç öğeleri de dahil olmuştur. *Belikan*’ın Kırmanckide *Belki* olarak da geçiyor oluşu, yılanlara tapma öyküsünün civarda yaşayan topluluğa uygulanmasına yol açmış olabilir (*Belkis* ve *Şahmaran* için bkz. Hasluck 1929a: 748-50; Gezik 2000). Yönetici aşiretleri Kürt olan Karakoyunlular arasında adı geçen *Belkis Paşa*’nın (ölm. 1437), aslında *Belki* olarak bilinip bilinmediği hakkında kesin bir veriye sahip değilsek de bir kadın isminin hele de potansiyel bir yönetici adayı çocuğa seçilmiş olması düşündürücüdür (*Belkis Paşa* için bkz. Sümer ty: 299).

mezarlarının olduğuna inandıklarını ve bu nedenle burayı ziyaret ettiklerini yazmıştır (Dërsimi 1997: 20).⁹⁹

Kiliselere gösterilen saygının arkasında, korku temelli olmayan başka inançlar da vardır. Bazı yörelerde kilisenin çeşitli hastalıkları iyileştirici manevi güçlere sahip olduğu şeklindeki inançlar koruyucu bir işlev görmüşlerdir. Bunlardan birini Polonyalı Simeon nakleder. Muş'taki Surp Garabed manastırının sağ tarafında Ermenilerin *Arçu Kerezman* dedikleri ve bir aya ait olduğuna inanılan bir mezar vardır. Mezar taşı ikiye bölünmüş şekildedir. Manastıra hırsızlık yapmaya gelen Kürtlerden dolayı yüksek bir duvarla çevrili bir alanın içinde kalmıştır. Bu taşın üzerinde yatanların bel ağrılarının geçtiğine inanılmış (Simeon 1999: 153 ve 159, dn. 37).¹⁰⁰ Başka yerlerde de bu tür inançların oluşumunda popüler rivayetler etkili olmuştur. İrfan Shahid'in belirttiğine göre, 6. yüzyılda Rusāfa'da (*Sergiopolis*) yaşayan Arap aşiretlerin Aziz Sergius'u kutsal bir karakter olarak kabul etmelerinin muhtemel nedenlerinden biri de onun iyileştirici kerametleriydi. 1911 yılının yazında Dersim'i ziyaret eden Molyneux-Seel de, Kürtlerin iyileşmek amacıyla Surp Garabed Vankı'nı ziyaret ettiklerini aktarır (Shahid 1995: 950; Molyneux-Seel 1914: 63).

Görülüyor ki, Dersimli Alevi Kürtler tarafından kiliselere verilen değerin, gösterilen saygının arkasında, sosyal ilişkiler kadar, bu değer ve saygıyı motive eden çeşitli inançlar bulunur.¹⁰¹ *Korkutucu, iyileştirici ve değer sabitleyici* kutsallıklar üreten bu inançlar, fonksiyonel olarak kiliselerin Türk ve Kürtler arasın-

99 'Beskan/Beziki/Pazuki' aşiretinin kollarından birinin *Mar* olduğu ve bunun da yılan anlamına geldiği belirtilmiştir (https://tr.wikipedia.org/wiki/Beskan_aşireti 28 Şubat 2016). Mar klanının mevcudiyetini başka kaynaklar üzerinden doğrulayamamış olsam da, yılanlara tapmayla ilgili efsane hakkında araştırılması gereken bir ipucuyla karşı karşıya olduğumuzu gösterir gibidir.

100 Ayı mezarı anlamına geldiği varsayılan bu adın doğru şeklinin Ermenice *Arçi Kerezman* olduğu belirtilir. İsim halk dilinde değişikliğe uğramış ve manastıra hizmet etmiş olan bir ayının mezarı olduğuna inanılmıştır.

101 Kiliselere gösterilen saygıda aynı zamanda onların Kürtlerin nazarında görkemli ya da esrarengiz dinsel yapılar olmaları rol oynamış olabilir. Zira baskın biçimde sözlü bir kültüre mensup kırsal halk dindarlığı için kutsalın somut objeleri (*ziyaretler* gibi) tanrı gibi soyut, görece belirsiz kavramlara göre daha etkili olmaktadır.

da dokunulmazlıklarını sağlıyor, özellikle de hırsızlara karşı belli bir koruma çemberi oluşturunuyordu. Fakat sosyo-politik ilişkilerin barışıklığı söz konusu olmaksızın, bu tür öykülerin tek başına aynı ölçüde işlevselleşebilecekleri düşünülemez. Nitekim 19. yüzyılın ilk yarısında tarihsel Ermenistan ile Kürdistan'ın başka bölgelerinde görülen Hristiyan katliamları, birtakım dinsel öykülere dayalı korkunun, ancak sosyal zemin uygunsa etkili olabildiklerini gösterir. Dersim'de de aynı zamanda bir "öteki" olan Ermenilerin inançlarına saygı gösterilebilmesi, büyük ölçüde bu koşullara bağlı bir durumdu. Sonuçta bütün bu faktörlerin bir bileşkesi olarak ortaya çıkan Dersimli Alevi Kürtlerin Ermeni kiliselerine saygı göstermiş oldukları olgusu, onları Hristiyan kökenli "gizli Ermeniler" olarak tasvir etmeyi doğrulamaz. Aralarında Ermeni kökenliler olsa bile...

TOPLUMSAL ALGI

Dersim-Ermeni İkilisine İlişkin Algısal Sorunlar, Türkleşen ve Kürtleşen Ermeniler

Aynısı bazı uç yaklaşımlar bir yana bırakıldığında, genel olarak kültürler arası etkileşimlerin, etnik başkalaşımların ve kaynaşmaların reddedilmesi ya da yadsınması kuşkusuz olanaksızdır. Dersim de bu gerçekliğin dışında değildir. Ancak her şeye rağmen, burada tarihsel bir handikap söz konusudur ve bu, tarihsel verilerin tek taraflı yorumlarına zemin hazırlamaktadır. Şöyle ki, bugün Dersim kültürü ya da kültürlerindeki Ermeni izlerini bulgulamanın olanakları daha fazlayken, geçmişte yörede yaşamış olan Ermeniler arasında Dersimli Alevi Kürtlerin kültürel etkilerini saptamak neredeyse olanaksız gibidir. Çünkü bugün artık yörede otantik Ermenilere rastlamak olanaksızdır. Yalnızca Ermeni köklerini yeniden keşfeden, hatırlayan bazı Dersimliler mevcuttur ve ne yazık ki, onlar da eski kültürlerinden büyük ölçüde habersizdirler. Dolayısıyla buradaki kültürel alışverişin bir ayağı eksik kalmakta ve bu, toplumsal algılardan tarihyazıcılığına dek pek çok yerde sorunlu bir nokta olarak kendisini duyumsatmaktadır. Çünkü Ermenilerin Alevi Kürtler üzerindeki kültürel etkilerinin ya da bazı devamlılıkların tespit edilmesi ve bu vurgunun gittikçe artan bir biçimde öne çıkması, dinsel mekânların karşılıklı ziyaretinde görüldüğü üzere, etkilenme sanki tek taraflıymış gibi bir so-

nuca yol açmakta, dahası bu bulgular yörenin Alevi Kürt topluluğunun tümüyle Ermeni kökenli olduğuna yönelik bir algıya yol açmaktadır.

Mevcut olanaksızlığın ve bugünkü algıları dahi ipotek altına alan 19. yüzyıla ait bazı yorumların böyle bir yanılsamaya dönüşme tehlikesi hafifsenemez. Zira Dersimli Alevi Kürt aşiretlerinin büyük bir çoğunluğunun soykırım dönemindeki pozitif tutumları dahi, Ermeni tarihyazıcılığında ya da o döneme ilişkin kimi anı kitaplarında, Dersimli Alevi Kürtlerin aslında Hıristiyan olup, Kürt olmadıkları savlarıyla nötrleştirilmeye çalışılmıştır. Bu, söz konusu anlatıların Ermeni ulusal söylemine uygun hale getirilme çabası olarak görülmektedir (Tugal 2001: 142).¹

Öte yandan Dersim, modern Türk resmi zihniyetinde sürekli olarak Ermeni kökenlilik kuşkusuyla var olagelmıştır. Kemalistlerden İslâmcılara devrolunan bu zihniyet, yakın zamanlarda Yusuf Halaçoğlu ile Fethullah Gülen'in fikirlerinde somutluk kazanmıştı. Bu devamlılık, aslında İslâmcılarla Türkçülerin birbirlerinden mutlak surette ayrılmadıklarını ve kendi başlarına homojen tarihsel kategoriler olmadıklarını göstermektedir. Sonuç olarak, söz konusu olanaksızlıktan ve kısmen de mak-satlı bazı yorumlardan ötürü bugün belli belirsiz kendisini hissettiren bu imaj, politik olarak aslında Türk-İslâm hegamon-

1 Geç de olsa düzeltmem gereken bir yanlışa değinmek istiyorum. 1996'da yayımlanan *Tarihi Yazılmayan Halk Kürtler* adlı çalışmamda Kürt tarihyazıcılığının Ermeni soykırımında Kürtlere figüran rolü vermeye çalıştığını, oysa onların ikincil düzeyde de olsa olayın aktörü olduklarını yazmıştım. Çalışma yayımlandıktan sonra, bir arkadaşımın da hatırlatmasıyla, Kürt kategorisinin bir genelleme olarak Kürt aşiretlerinin olaya ilişkin farklı tutumlarını perdeleyerek ciddi bir yanlışa yol açtığını fark ettim. Kürt tarihyazıcılığı hakkındaki eleştirilerim, aslında pek çok noktada ulusal algılar üzerinden şekillendiğinden, bir yanlışın bertaraf edilmesi konusundaki haklılık farkında olunmaksızın bir başka yanlışa yol açmıştı. Dersimliler kategorisi de yöre aşiretlerinin, hatta klanlarının –soykırım dönemine ilişkin olumlu ya da olumsuz olsun– farklı tutumlarını perdeleyecektir. Dersimli aşiretler kendi hakları konusunda dahi Osmanlı'ya karşı bütünsel, homojen bir siyaset izleyemezken geçerli nedenler göstermeksizin Ermeniler konusunda ortak bir tutuma sahip oldukları iddia edilemez. Sadece şu kadarını söylemek mümkündür; o dönem yöredeki genel eğilim Ermenileri korumak, yer yer maddi bir karşılığa mukabil de olsa onları güvenli yerlere ulaştırmak olarak kendisini göstermişti.

yasının devamına yarayan bir potansiyel taşımaktadır. Çünkü böylece, bir yandan Ermeni kimliğinin “lekeli bir kimlik” olarak toplumsal algılardaki sürekliliği korunmuş, öte yandan Kürtler arasındaki kültürel farklılıklar bu algı aracılığıyla farklı bir mecraya çekilmiş olacaktır.

Bilindiği üzere 1938 soykırımından dinsel, etnik ve ulusal kimliğinin tanımlanmasına ve fizikî coğrafyasını parçalayacak, iklimini değiştirecek olan barajlara dek pek çok sorunsal yanıyla Dersim, Türkiye’de gittikçe bir iç siyaset malzemesi olmuştur. Ermeni kimliği ve kültürünün Dersim’le olan ilişkisi de en az bunlar kadar sorunsallaşmakta ve kendiliğinden de olsa yine bu iç siyasetin bir parçasına dönüşmektedir. 1938 soykırımını da dahil olmak üzere, bütün bu konular üzerinden yürütülen tartışmalar paradoksal da olsa Dersim’i ruhsal olarak Türkiye’ye içkinleştirmekte ve bir anlamda masalsı bu *dağ yurdunun* kilidini kıranların *yeni medeniyetine* –bir kez daha– uyumlaştırmaktadır. Öyle ki, yürütülen bu tartışmalar, Türk egemen siyasalarının yürüngelerinde işlevselleşen sosyal algıları uyardıkları ölçüde, gittikçe kıblesi Ankara (Türkiye) olan bir Dersim profili kaçınılmaz olmaktadır.

Dersim’in Türkiye’ye içselleştirilmesine de yarayacak şekilde bir “iç siyaset” malzemesi olarak kullanılmasına dair şu örneği özellikle hatırlatmak isterim. Kasım 2009’da Türk parlamento-sunda Onur Öymen’in geniş Alevi toplulukları arasında büyük tepkilere yol açan açıklamaları, CHP’yi, dolayısıyla Kemalistleri köşeye sıkıştırmışken, üstelik aynı tarihte Tayyip Erdoğan’ın hiç değilse Alevilerle CHP arasındaki duygusal ittifakı yarmaya çalışan radikal söylemi (“Dersim katliamı”) ortadayken, ondan kısa bir süre sonra Fethullah Gülen’in Dersimli Alevi Kürtlere dair eski tarihli açıklamalarının internette dolaşıma sokulması yeterince çarpıcı olsa gerektir. Zira bu, Türk siyasetindeki iç kavgaların Dersim üzerinden de yürütüldüğünün açık bir kanıtıdır. Bu kavganın araçlarından biri haline getirilmek istenen Dersim, bir kez daha vurgulamalıyım ki, “kendiliğinden” de olsa gittikçe Türkiye’ye içselleşmektedir. Şu da var ki Ermenilik, Yusuf Halaçoğlu (Türkçü) ile Fethullah Gülen (Türk-İs-

lâmcı) tarafından Türkiye ve Kürdistan kamuoyuna bir lanetmiş gibi Dersimli Alevi Kürtlerin “illegal” kimlikleri olarak sunulmaya çalışıldığında, ortak bazı hedefler gözetilmektedir. Bu iki zihniyetin bulunduğu ortak söylemin hedef kitlelerinden biri özellikle Sünni Müslüman Kürtlerdir. Zira Ön Asya’daki İslâmi egemen zihniyette zaten “lekeli bir kimlik” olarak kurgulanmış olan Aleviliğe, bir başka “lekeli kimlik” olan Ermenilik de eklendi mi Dersim’in Kürt ulusal hareketinde kıyıya doğru itilerek, desantralize edilme politikalarını daha bir kamçılayacaktır. Egemen ırkçı anlayışların Alevi Kürtleri geri savunma pozisyonlarına düşürmemesi için onların kendi tarihlerinin bir parçası olarak Ermeni tarihini sahiplenmeleri ve kendilerine kalan Ermeni mirasından gocunmamaları gerekir. Aynı şekilde Sünni (Müslüman) Kürtler arasındaki Ermeni kimliğine bakışta da bir zihniyet temizliğine ihtiyaç olduğu açıktır.

Milliyetçi algılar bir yana, hiç kuşku yok ki, kitabın en başında da vurgulandığı gibi Dersim çok eski zamanlardan beri Ermenilerin yaşadıkları bir bölgeydi. Sonrasında ise özellikle çeperlerinde kısmen Süryaniler ile Türklerin de dahil olduğu, fakat ağırlıklı olarak Kürt ve Ermenilerin bir arada yaşadıkları dağlık bir yurt olagelmıştır. Her ne kadar çeşitli milliyetçilikler, kendilerine saf bir vatan yaratma yolunda, onu şu ya da bu biçimde arıtma çabalarına yönelmişlerse de bu küçük coğrafya 20. yüzyılın başlarına dek Kürdistan ve Ermenistan’ın iç içe olan durumunu andırmaktaydı. Çünkü Ermeniler ve Kürtler yörede yalnızca birbirine yakın köylerde yan yana değil, aynı köyler içinde de bir arada yaşıyorlardı. Yani birbirlerinden kesin olarak ayırıştırılamaz bir birliktelik söz konusuydu. Bu nedenle pek tabiidir ki, Dersim’de Ermenilerin zengin kültürel mirasına hemen her alanda rastlamak mümkündür. Bu mirasa Kürdistan’ın başka yörelerinde de rastlanır ve bu konu sınırlı da olsa takip edebildiğim ölçüde henüz yeterince ilgi görmüş görünmüyor. 1991’de yayımlanan ilk kitabımı hazırlarken, Henry Field’in *The Anthropology of Iraq* adlı çalışmasından da yararlanmıştım. Orada Ermeni ve Kürt toplulukları arasındaki kaynaşmaların sonucunda, antropolojik olarak “Kürt tipi”nde

zaman içinde bazı değişimler olduğu vurgulanmıştı. Birçok gezgin bu tespiti doğrulayan gözlemlerde bulunmuşlardır. Onlar Kürdistan'ın belli bir bölgesinde birlikte yaşayan Ermeni ve Kürtlerin, birbirlerine diğer bölgede yaşayan soydaşlarından daha çok benzediklerini aktarırlar (van Bruinessen 2003: 189). İtiraf etmek gerekirse, Dersim de bu bölgelerden biridir. Doğru ya da yanlış olsun, bazı simaların antropolojik bir tip olarak Ermenileri çağrıştırdıkları açıktır. van Bruinessen, gezginlerin bu benzerlik teşhisini, önemli miktarda Hristiyan'ın Kürtleşmesinin yanı sıra, Kürt aşiretleri arasında Hristiyanlardan kız kaçırmanın yaygın olmasına bağlanabileceğini düşünmektedir.

Benzerlik de karşılıklı bir durumu ifade eder ve bu, bir ölçüde Ermeniler için de geçerlidir. Zira yakın bir tarihe dek, yaşadıkları coğrafyalar (*Kürdistan ve Ermenistan*) neredeyse birbirinden ayırt edilemeyen bu iki halkın, hiçbir biçimde kaynaşmamış ve karşılıklı kültürel etkilenmelere asla maruz kalmamış oldukları savunulamaz. Fakat yarı göçebe ve yerleşik Kürt aşiretleri zamanla baskın grup olarak ortaya çıkmış olduklarından, asimile olma örnekleri Ermeniler bakımından daha sık görülür. Ayrıca Müslüman bir erkeğin Ermeni bir kadınla evlenmesi mümkünken, Ermeni bir erkeğin ancak İslâm'a geçmek şartıyla Müslüman bir kadınla evlenebilmesi de terazinin kefesini aşağıya çekmektedir.² Yine de burada bireysel bazda aksi bir örneği aktarmadan geçmeyeceğim. Çünkü bu, çok daha eski bir tarihte Ermenileşmiş Kürtlerden de söz edilmesi gerektiğini gösterir. Minorsky, bir Ermeni rivayetine göre Gürcistan kralının emrinde ünlü birer komutan olarak hizmet gören *Zahari* ve *İvan* adlı iki Ermeni prensinin Kürt kökenli olduklarını hatırlatmakta ve bu rivayeti doğru görmektedir (Nikitin 1986: 323). Sonuç olarak Alevi ya da Sünni olsun gerek Türkler, gerek Kürtler arasında genel olarak kültürel ve antropolojik bir "Ermeni damarı"nın varlığından söz edilebilir. Van Bruinessen

2 İslâm'a geçenlerin Müslüman bir genç kadınla evlenmeleri zamanında tartışma konusu olmuştur. Fakat Malatya'da görüldüğü gibi Hristiyan erkeklerin dahi Müslüman kadınlarla evlenebilmelerinin mümkün olduğu örnekler görülmüştür (Avcıoğlu 1998: 2026).

Ağa, Şeyh ve Devlet adlı çalışmasında, Ermenilerle Kürtler arasındaki bu tür etnik kaynaşmalara değinirken şöyle yazar:

1976'da Siirt'te kısa bir süre önce etnik kimliklerini değiştirmiş olan Ermeni topluluklarla karşılaştım. Sadece Türkçe ve Kürtçe konuşuyorlardı ve Müslüman olmuşlardı. Bazı gençler aktif Kürt milliyetçisiydiler. Bununla birlikte bana (ilk beş dakika içinde) Ermeni kökenli olduklarını söyleyerek tamamen Kürt olmadıklarını bir şekilde belirtiyorlardı. (...) Hatta orta Kürdistan'daki Hristiyanların bazıları hayvancılık yapan göçerlerdi. Buna örnek Vartolu Ermenilerdir. Bu Ermeni aşiret ilk kez Frodin (1944) tarafından fark edilmişti. 1950'lerin sonlarına doğru oldukça küçülmüşlerdi ve birlikte göç ettikleri Kürt Teyyan aşiretiyle de gittikçe karışıyorlardı. Böylece Ermenice konuşmayı da bırakarak Kürtçe konuşmaya başlamışlardı ve Hristiyanlık hakkında çok az bilgileri vardı. (van Bruinessen 2003: 190)

Şu da var ki, Bitlis'in ünlü Kürt aşiretlerinden *Roziki/Rojiki* topluluğunun, ismen eski Ermeni "klanı" *Banu Ruzzik* ile benzerliği dikkat çekicidir.³ Şeref Han'ın etimolojik olarak Kürtçe bir sözcüğe bağladığı *Roziki/Rojiki* –ki *Şerefname*'de *Rojki*, *Rocki* ya da *Roşkan* olarak farklı biçimlerde anılmıştır– böyle bir kaynaşmaya örnek olabilir.⁴ Zira hem *Rojikiler* bilindiği kadarıyla bir aşiret konfederasyonuydular, hem de *Banu Ruzzik* "klanı"nın olasılıkla 12. yüzyılın ilk çeyreğinde Urmiye Gölü'nün kuzeydoğusundaki bölgelerden aşağıya, Suriye'ye dek indikleri bilinir (*Şerefname* 1990: 410-1; Dadoyan 1997: 3, 14). Bunun önemi şuradadır: Bitlis, belirtildiğine göre Torosların devamı olan dağ silsilesinin görece darlaştığı bir yerde, bu alanı adeta yarıp geçen ve insanlara doğal bir yol, bir geçit sağlayan bir vadide bulunmaktaydı. Bu yol, Van Gölü havzası ile Di-

3 Bitlis'in Kürt aşiretlerinden *Beni Kotur* adı da Ermeniceyi çağrıştırır. *Kotur?* (*Ekrad-ı Beni Kotur* için bkz. Dankoff, 1990: 14).

4 Şeref Han bir aşiret konfederasyonu olarak tasvir ettiği *Rojikilerin* 24 Kürt aşiretinin bir günde toplanıp, ittifak kurmalarından oluştukları için Kürtçede bir gün anlamına gelen *rojik*'ten türediğini belirtmişken, Evliya Çelebi ise onu "bir gün dostu" olarak anlamlandırmıştır (Şeref Han 1990: 411; Dankoff 1990: 62-3).

yarbakır yaylaları ve El-Cezire ovaları arasında yegâne irtibat noktasıydı (Lewis ty: 1206; Darkot 1943: 658; Köhler 1989: 25). Dolayısıyla Van Gölü havzasından Suriye'ye inenlerin yolu buradan geçiyordu. Belki de o dönem Banu Ruzzik topluluğunun bir kolu buraya yerleşmiş ve zamanla bazı Kürt aşiret ya da klanlarıyla Rojikileri oluşturmuşlardı.

Van Bruinessen Rojikilerin kendilerini Kürt olarak görmelerine rağmen, Evliya Çelebi'ye atfen, konuştukları dilin diğer Kürtler tarafından anlaşılmadığına dikkat çekmiştir. Evliya'nın aktardığı bir Rojiki şiirini linguistik olarak inceleyen van Bruinessen, "Rojiki dili"nin bazı Farsça, Arapça ve Ermenice tabirlerle karışık bir Türk diyalikti olduğunu savunmuş ve konfederasyonun kurucuları arasında Türklerle Ermenilerin olabileceğini belirtmiştir (Haroutyunian 1997: 90, dn. 3). Dankoff da *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*'nin Bitlis'e dair olan bölümünü çevirip notlandığı çalışmada, "Rojiki dili" hakkında benzer bir sonuca varmıştır. Dankoff'a göre, Evliya Çelebi'nin bize ulaştırdığı aslında Bitlis Türkçesi diyalektinin en erken bir örneği olup, Ermenice birçok sözcüğü de içermektedir (Dankoff 1990: 18-22). Eğer aşiretin konuştuğu dil, işaret edildiği üzere Türkçe ise ve adını da sözünü ettiğimiz Ermeni topluluktan almışsa bu aşiret konfederasyonunun Ermeni, Türk ve Kürt unsurlardan oluştuğu söylenebilir. Rojiki'ye bağlı aşiretler arasında tek başına *Belâ Kurdi* ve *Kurdeki* topluluk adlarının bile geçiyor olması Kürt unsurlara işaret ederken, konfederasyonun kurulduğu söylenen dağlık alanın adının Ermenice oluşu (*Ko-it*) ise ittifak içinde Ermeni unsurların var olabileceğini sezinletir. Dahası Rojiki'ye bağlı aşiretler listesinde *Balıgi*, yani Bali ki adının kaydedilmiş olması ayrı bir önem taşır ki, sonuç itibarıyla bu ittifak adeta Arap tazyikine karşı kurulmuş gibi görünmektedir (Rojiki aşiretleri ve onları yerli unsurların bir devamı sayan bir görüş için bkz. Köhler 1989: 35-6).

Bitlis ve Muş güneye açılmanın kapıları olarak, Kafkasya'dan inen Ermeni ve Kürt aşiretlerine geçici ya da kalıcı iskân alanları olmuşlardı. Dolayısıyla bazı Dersimli aşiretlerin geçmişteki izlerinin de sürülebileceği yerlerdir. Nitekim Dersim'de *Keçel*

olarak da bilindiği söylenen *Bozukan* “aşireti”nin, *Şerefname*’de geçen Bitlisli “Kızılbaş” Kürt aşiretlerinden Pazukileri hatırlattığı açıktır.⁵ Bir çağrışımın da ötesinde, *Pazuki* Kürtçede *Bozukan*’ın orijinal biçimi olan *Pazukan* ya da *Bazukan*’ın bir türetimidir. Pazukilerin İran Kürtlerinden olduklarını belirten rivayet önemlidir. Şeref Han, Şah Tahmasp’ın Eleşkirt’i Kızılbaş Pazukilere verdiğini, ancak sonradan “sultanlık şartları ve ahitlerini” bozmasıyla birlikte topluluğun buradan çeşitli yerlere göç ettiğini yazmıştır. Öte yandan o, Pazukilerden bir grubun Dınbılı beyleriyle işbirliği yaparak, Osmanlı saltanatı eşiklerine kadar geldiğini ve Eleşkirt’in nahiyelerinden birinin onlara verildiğini de kaydetmiştir.

Geçmeden belirtmeliyim ki, Kızılbaş Pazukilerin bugün Dersim’deki olası izlerinden biri, bir kişi adı olarak *Kılıç*’ta gizli olmalıdır. Çünkü rivayete göre, Bozukan aşireti yere sapladıkları bir kılıcı ibadet etmek için kullanıyorlardı. Pazuki liderlerinden *Kılıç Bey* ve kardeşi *Zülfikâr*’ın adları, ilk bakışta bu geleniğin sadece Alevi kültürü bağlamında anlaşılması gerektiğini düşündürse de, onun daha eski kültürlerle bir ilişkisi olabilir. Dersim’de geçen yüzyılın ilk yarısına dek kullanıldığı anlaşılan *Kılıç* adı ise Cumhuriyet sonrası Türkçeleştirme çabalarının da ötesinde, bir yandan bu gelenekle, öte yandan Alevi onomas-tiğiyle ilişkili olarak daha eski bir döneme ait görünmektedir (Şeref Han 1990: 374-81, 463, 478, 489; *Bozukan* geleneği için bkz. Sykes 1908: 465).⁶

5 Bazı kaynaklarda Keçel ile Bozukan, Kalan aşiretinin ayrı birer kolu sayılırken, diğer bazılarında ise aşiretin ikinci bir adı olarak Bozukan geçer. TC Jandarma Umum Kumandanlığı’nın malum raporunda şu ifadeye rastlanır: “Dersim’in Ovacık mıntıkasının en hâkim aşireti olan Kalanlıların da en kuvvetlisi bulunan Keçel grubuna aynı zamanda Bozukanlılar aşireti adı verilmektedir.” (Yılmazçelik 1999: 118; Dersim/JUK 1998: 46)

6 Bir önceki çalışmamda, 16. yüzyılda Çemişkezek sancak beylerinden Alaeddin Bey’in oğullarından biri olan *Kılıç*’ın adına dikkat çekmiş fakat adın yörede daha çok TC sonrasında bazı Alevi isimlerinin semantiğine uygun Türkçe adlar bulma çabalarının bir sonucu olarak yaygınlaştığını savunmuştum. Bu arada, Dersim ve Varto’da kullanılan *Sevdin* adının da, dinin kılıcı anlamında *Sayf al-din*’den dönüşmüş olabileceğini belirtmek isterim. Minorsky bir çalışmasında “*Sevdin* (*Sayf al-din*)” diye yazmıştır (Aksoy 2009: 163-4; Minorsky 1978: 17).

İzady, Pazuki (*Paziki* ya da *Baziki*) olarak andığı Kürt aşiretinin Tahran'ın doğusundaki Weramin dolaylarında meskûn olduğunu, Kuzey Kurmancisi konuştuklarını, Şii ve Sünni olduklarını belirtir ki, bu, aşiretin bir kolunun 16. ya da 17. yüzyılda doğuya göç etmesinin bir sonucu olmalıdır. Nitekim Jenny Housego'nun *Tribal Rugs: An Introduction to the Weaving of the Tribes of Iran* adlı çalışmasında, Tahran'ın doğusunda yaşayan Pazukilerin, Çemişgezek Kürtlerinin göçünün bir parçası olabilecekleri belirtilmiştir (www.turkotek.com/misc_00081/runners.htm).

Pazuki aşiretini oluşturan temel ünitenin muhtemelen daha eski bir tarihte Kafkasya'dan Bitlis ve Muş'u izleyerek geldiği ve başka bölgelere dağıldığı anlaşılmaktadır. Muş ve Bitlis civarından Dersim'e olan bu eski tarihli göçü tetikleyen çeşitli etkenler vardı. Bunlardan biri de 1430 yılında yaşanan kıtlık olmalıydı. O yıl kış mevsiminde açlık ve sefalet yaşayan insanların bir kısmı Erciş'ten Erzincan, Harput, Amid ve Çemişgezek'e göç etmişlerdi. Şeref Han'ın Pazukilerin yönetiminde bulunan yerler arasında Kığı, Adilceviz ve Eleşkirt dışında Erciş'i de anmış olması bu olasılığı doğruluyor gibidir. Fakat belirtildiğine göre, ilk kez 1464'te Akkoyunlu aşiret konfederasyonu ile işbirliğine giden Pazukilerin Çemişgezek'i de yurt edinmeleri, ancak yöneticileri Halid Bey zamanında gerçekleşmiştir (1430'daki kıtlık için bkz. Minorsky 1978: 19; Şeref Han 1990: 374-5; Woods 1991: 260).

Topluluğun dağılım alanının genişliği, aşiretin adının geçtiği yerlerden anlaşılmaktadır. Samsat dolaylarında yaşayan ve Kuzey Kurmancisi konuşan Alevi Kürt aşiretlerinden biri, *Paziki* ya da *Baziki*'dir. Malazgirt'in kuzeyinde yaşayan göçebe aşiret "Bazikli"nin de bu aşiretin kollarından biri olduğu anlaşıyor (İzady 2011: 164, 176; *Bazikli* için bkz. Zeki 1977: 208; Oberling 2004). Köy adları da bu konuda bir fikir vermektedir: *Bozik Uşağı köyü* (Ovacık), *Bazikân* (Varto), *Bazikân* (Sasun), *Baziki* (Urfa, Yaylak), *Bozik* (Urfa), *Bazük* (Adıyaman) (bkz. Köylerimiz, 1933). Bozukan, sözü edilen yolu izleyen diğer bazı Dersimli Kürt aşiretleri gibi, bu güzergâhta bazı Ermeni toplu-

lukları bünyesine dahil etmiş olmalıdır. Mark Sykes “Osmanlı İmparatorluğu’nun Kürt Aşiretleri” adlı makalesinde, “Bosikan” (Bozukan) ve Kurian aşiret mensuplarının köklerini kral Tavit’in takipçilerine dayandırdıklarını yazmıştır. Öyle anlaşıyor ki, bu göç güzergâhından geçmiş olan, fakat bir kısmı orada konaklamış aşiretlerden bazıları kral David’i bir biçimde kendi tarihlerine yerleştirmişlerdir. *Şerefname*’de geçen bir rivayette göre, Sasun Kürt hükümdarlarının soyu buraya gelip yerleşen ve şehrin yönetimini Gürcü kralı Tavit’ten (*David*) alan İzzeddin ve Ziyaeddin kardeşlere bağlanır. Ahlat ve Bitlis 1207’de Eyyubilerce ele geçirildiğinde, bölgeye çok sayıda Kürt yerleştirilmişti (Şeref Han 1990: 218, 412; Lewis ty: 1206; Köhler 1989: 28). Kürtlerin Sasun’a yerleşmeleri ise Haroutyunian’ın belirttiğine göre olasılıkla 13. yüzyılın sonlarına tekabül ediyordu. Köhler 1375 yılına işaret eder. Haroutyunian, Ermenilerin Sasunlu David destanıyla bazı mahalli Kürt söylencelerinin etkileşimini irdelediği bir makalesinde, bu dönemden itibaren özellikle Sasun ve Ahlat’ta Ermeni ve Kürt karışımı bir popülasyonun ortaya çıktığını, dolayısıyla Rojikilerin rivayetlerindeki Gürcü kralı David’in aslında Ermeni destanındaki Sasunlu David olduğunu, çünkü Sasun’un tarihte hiçbir zaman Gürcülerce yönetilmediğini ve yörenin hâkimi olarak David isimli Sasunlu bir Gürcü kralı olmadığını savunur (Haroutyunian 1997: 85-92; Köhler 1989: 21).

Haroutyunian’ın gözden kaçırdığı nokta, Ön Kafkasya kökenli bazı Ermeni ve Kürt toplulukların (*Şadililer* gibi) bölgeye olan göçleridir. Bu bağlamda Selçuklulara bağlı olup, Barthold gibi araştırmacılarca aslen Kürt oldukları kuvvetle muhtemel görülen Ön Kafkasya hanedanlarından Şeddadilerin kral David önderliğindeki Gürcülere karşı olan savaşları bilinmektedir. Şeref Han’ın Çemişkezekli Melkişilere dair bir rivayeti aktarırken, liderlerinin henüz Erzurum’da yöneticilik yaptığı dönemde, Gürcülerle olan çatışmalarına değinmiş olması da önemlidir. Fakat Şeddadilerin Ermeni (ya da *Armeno-Iberik*) hanedan Bagratilerle evlilik yoluyla bir yakınlık kurmalarından ötürü, Ani’deki Hristiyan halk tarafından kendilerine yerli ve meş-

ru bir hanedan gözüyle bakılmıştır. Yukarıda belirtildiği üzere, Şeddadi hükümlüğü altında din değiştirmedikleri halde, *Kemaleddin*, *Cemaleddin* ve *Kerimüddin* gibi isimler alan Ermenilere rastlandığı gibi, Şeddadi hanedanı mensupları da Ermenice bazı isimler almışlardı. Öyle ki, *Aşot* gibi Ermeni isimlerle *Leşkeri* ve *Merzuban* gibi Deylemi isimler, onların etnik kimlikleri konusunda bir karmaşıklıkla yol açmıştır. Bu ise kuzeybatı İran'da etnik çeşitlilik ve karışımı yansıtıyordu (Şeddadiler ve Gürcü kralı David için bkz. Ersan 2007: 88-9; Şeref Han 1990: 188-9; Ross 1970: 381; *Şeddadi-Bagrati* sihriyeti için bkz. Barthold 1965: 435-6; Schütz 1990: 226; Gunter 2009: 189).

Sanırım bölgede Ermeni-Kürt karışımlarına paralel bir biçimde, göçle gelenlerin hafızalardaki David'ler birbirine karıştırılmıştır. Peygamber Davud'dan geldikleri şeklindeki geleneksel rivayet, İbn-i Bibi'de görüldüğü üzere Bagratilerin "nasl-i Dâ'üd" ya da "khândân-i Dâ'üd" olarak adlandırılmasına yol açmışsa da ilk bakışta onların Davud'unun bu anlatılarla bir ilişkisi olmadığı düşünülebilir (*Bagratiler* için bkz. Peacock 2006: 143). Şöyle ki, Kürt rivayetlerinde adı geçen kişi peygamber Davud (*Dâ'üd*) olmayıp, Davit ya da Tavit'tir. Fakat bu görüldüğü kadar basit değildir. Manuk Abeghyan, Sasunlu David destanının bazı kahramanlarının 7 ila 13. yüzyıllar arasındaki bazı tarihsel kişilere tekabül ettiğini düşünmüşken, örneklerden biri olarak da Davit ile Bagratilerdeki David'i göstermiştir (Petrosyan 1997: 13). Sonuçta Şeddadilerin Bagratilerle olan hısımlığı ile Bozukan anlatılarında geçen kral Tavit de düşünüldüğünde, belki de David ya da Davit olarak bilinen bu tarihsel ve mitolojik figürlerin tamamı zamanla birbirine karıştırılmıştı. Gerek toprağa sapladıkları kılıca gösterdikleri saygı, gerekse rivayetlerinde adı geçen Tavit, Pazukileri oluşturan temel toplumsal ünitenin İskit kültür alanıyla bir biçimde ilişkili olabileceğini düşündürmektedir (Aksoy 2016a).

Sykes bölgedeki Ermenilerin, kral Tavit'in adını rivayetlerinde yaşattıkları söylenen "Bosikan" ve Kurian Kürtlerinden giniş ve görünüş bakımından ayırt edilebildiklerinin altını çizmiştir. Aslında kıyafetlerde bir benzerlik olsaydı bile çok açık

ki, bu her koşulda etnik bir kaynaşmanın ürünü sayılmayabilirdi (Sykes 1908: 464-5; Kürt giyimi hakkında bkz. Nikitin 1986: 174-5). Fakat fizikî görünüşler, pek çok kez olası kaynaşmaları duyumsatırlar. Bütün bunların ötesinde, bir grup Ermeninin Dersim'de Bozukan'a *bext* olma ihtimali söz konusudur. Ali Kemali *Erzincan* adlı kitabında, Keçel uşağına ilişkin şu rivayeti aktarır:

Bu aşiretin Danzig köyündeki ağalarına Bozukanlı derler. Bunun aslı Bozo'dur. Danzig'de bir zamanlar Ermeniler varmış, bunlar komşu Kürtlerden pek çok eziyet gördüklerinden Lertik'te *Bozodibiz* adıyla anılan yiğit bir adamı Danzig'e getirmişler. Ona ev bark vermişler, himayesinden yararlanmışlar. Danzig ağaları da bu adamdan türemiş. Di ikiz, biz keçî demektir. (Ali Kemali 1992: 159) (abç)

Bir Türk resmî raporunda, Bozukan için "bu aşiret bir rivayete göre Bal, Keçel uşakları namile iki kabileye ayrılmıştır" diye bir kayda rastlanır (Dersim/JUK 1998: 78). Keçel, Kürtçede kel demektir. Bu adın ilk bakışta topluluğun olası *bext* durumuyla ilişkili olabileceği akla gelse de, böyle bir dış adlandırmanın (etic) bir aşiret ya da klan tarafından kendisine bir ad olarak seçilmesinin makul olmayacağı gibi, Türk-Iran resmî sınırlarında yaşayan ünlü Kürt aşiret konfederasyonu Caflar içinde yer alan Keçeli kabilesinin varlığı da bu çağrışımın anlamsızlığını ortaya koyar. Hınıs'a bağlı *Geçelan* köyü, aynı şekilde bu düşünceyi olumsuzlar. Gevaş'a bağlı *Kıçal* köyü ise olasılıkla bu tarihin bir izdüşümü olarak karşımıza çıkmaktadır (Keçeli için bkz. Celil 1992: 20; Köylerimiz 1933).

Her ne kadar Keçel adının, görece geç bir tarihte ortaya çıkmış olduğuna dair herhangi bir belirti yoksa da Keçel aşireti ya da klanının belli bir tarihte Bozukan (*Pazukan*) aşiret konfederasyonuna katılmış olabileceği fikri akla daha yatkındır. *Danzik* adlı köylerin dağılımı, topluluğun dağılımına ve göç yollarına ilişkin bir işaret gibidir. Fakat Hovsep Hayreni bana ilettiği değerlendirmesinde *Tandz* ya da *Dants* sözcüğünün Ermenicede armut, *Tandzi/Dantsi*'nin ise armut ağacı anlamına geldiğini

belirterek, bu yer adlarının yaygınlığına dikkat çekmiştir. Yine de bu kategoride tespit edebildiğim köy adlarını aktarmak istiyorum: *Tanzı* (Eruh), *Tanzi* (Sasun), *Danzi* (Erzincan, Kuruçayır), *Tanzik* (Mutki), *Danzik köy* (Varto), *Danzik* (Pülümür)... (Köylerimiz, 1933).

Ana konudan fazla uzaklaşmamak adına özel olarak irde-lenmesi gereken bu göç ve dağılım süreci ile göç güzergâhın-da Ermeni-Kürt etnik kaynaşmaları olgusuna ilişkin yazacak-larımı sınırlandırmak zorundayım. Ancak şu kadarını söyleye-bilirim ki, Ahlat, Bitlis, Muş, Sasun bu olgunun zengin örnek-lerine sahiptir. Ahlat'ı 1046'da ziyaret eden Fars yazar Nasir-i Khusraw'ın burada üç dilin –Arapça, Farsça ve Ermenice– ko-nuşulduğunu ve bu yüzden bu adla (*akhlāt*: karışım) anıldığı-nı yazmış olması önemlidir (Ter-Ghewondyan 1976: 132). Bit-lis şehir merkezi ise Türkleşme bakımından bir özgünlük taşır. Sadece orada yaşayan Ermenilerin değil, Kürtlerin de önemli ölçüde Türkleştikleri bilinmektedir. Görece yakın dönemler-de dahi, bu süreci gözlemlemek mümkündü. Henüz ortaokul öğrencisiyken gittiğim ve yaklaşık bir hafta kaldığım bu küçük şehrin yerlisi olan Kürtlerin pek çoğunun kendilerini Türk ola-rak gördüklerini, fakat çevredeki kırsal yerlerde yaşayanları ise küçümseyerek Kürt olarak adlandırdıklarını hatırlıyorum. Ge-çen yüzyılın başlarındaki bir Rus kaynağında Bitlis'te 5.100 ha-ne bulunduğu, bunlardan 550 hanenin Türklere, 3.000 hane-nin Kürtlere, 1.500 hanenin ise Ermenilere ait olduğu bilgisi verilmiş ve şehir nüfusunun “Türkler ile Türkleşmiş Kürt ve Ermenilerden oluştuğu” belirtilmiştir (Darkot 1943: 660).

Ermenilerin Türk etnisitesi içinde erimeleri süreci, sadece Kürdistan'ın bu küçük şehrinde değil, Türkiye'nin pek çok ye-rinde de gözlemlenmiştir. Sözgelimi, Ankara ile Sivas arasında yaşıyor olup, “Türkmen” olarak sınıflandırılan Pehlivanlı aşî-retinin Ermeni kökenli olduğu ve blok halinde İslâm'a geçtiği kaydedilmiştir. Bayan Scott-Stevenson'ın Anti-Torosların Sün-ni Avşarlarının Ermeni kökenli olduklarını söylediklerini be-lirtmiş olması da önemlidir. Hasluck bu dönüşümün Avşarlar-ın tamamı değil de, ancak bazı kolları için olası olduğunu ek-

lemektedir. Çünkü Avşarlar homojen olmayan geniş bir topluluktur. Kürtler arasında da aynı adı taşıyan bazı küçük klanlar olduğu bilinir. Hagop Şahbazyan'ın bundan yüzyıl kadar önce yayımlanan kitabında, Dujikler olarak andığı Alevi Kürtler hakkında yazdığı şu pasaj, bu açıdan dikkate değerdir:

Dujikler (...) Avşar ırkındandırlar. Kayseri dağlarına yerleşmişlerdir. Eşkıyalıkla isim yapmışlardır. Görünüşte Müslümanlığa daha yakın, Hristiyanlığa uzak yaşarlar. Kendilerine birkaç din adamı seçerler ve onlara da Dede derler. Dedelerin yaptıkları ayinden sonra şarap ve ekmek halka dağıtılır. Episkoposları olduğunu, hiyerarşik bir sınıfa sahip olduklarını, eski Hristiyanlar olduklarını, daha sonra Müslümanlığı seçtiklerini söylerler. Onların İran'dan ya da sınır başlarından geldikleri sanılmaktadır. (Şahbazyan 2005: 96)⁷

- 7 Şahbazyan'ın genellemesi yanlış olsa da kendilerine Avşarlar içinde yer bulmuş bazı Kürt topluluklarına rastlanır. Sözgelimi, Avşarlarla Urmiye'deki Şamlu ve Jala'ir toplulukları arasında aşiret-klan ilişkisi söz konusu olmuştur (Ahmad 2005: 22). Bu örnek Dersim'de Şam uşağı adlı bir aşiretin varlığından dolayı önemlidir. Köprülü, Kürt Avşarların Türk kökenli olduklarını savunurken şöyle yazar: "Esasen Türk oldukları halde, muhtelif sebeplerle Kürt kabileleri arasına karışarak, zamanla dillerini unutmuş –lakin asıllarının Türk olduğu haturasını muhafaza etmiş– birtakım Türk oymaklarının mevcudiyetini bildiğimiz için [bkz. DERSİM, TUNCELI], bunun münferit bir hadise olmadığını söyleyebiliriz." (Köprülü 1970: 29). Öyle anlaşıyor ki, Alanlar gibi Avşarlar da klan temelli çeşitli etnik ögelerin aynı isim altında bir araya gelerek, birbirlerine eklenmesi sürecinden geçmiş geniş bir topluluğu ifade etmektedir. Bazı yerlerde ise güç ve egemenlik ilişkilerine, kültürel hegemonyaya ve sosyo-ekonomik koşullara bağlı olarak, Avşarlara ait bazı klanların başka aşiretlerin sosyal çeperleri içine dahil olarak başkalaşmış olmaları olasıdır. Sözgelimi, Batı İran'da bazı Türk klanları Mamasanilerin kuzeyinde yer alan Kuh-Gilu adlı Luri topluluğunun hegemonik çeperi içine girerek, zamanla mevcut toplulukla kaynaşmışlardır ki, Lurice konuşan bu aşiretin temel klanının adı (Ağaçeri) Türkçedir (Minorsky 1945: 77). Şemsikan ve Haydaran adlı Kürt aşiretlerin bazı yörelerde zamanla bağımsız aşiret kimliğini yitirip, Sinemilli aşiretinin birer koluna dönüşmüş olduğu yönündeki tahmini de bir örnek olarak ekleyebiliriz. Benzer olarak, Teke Yörükleri arasında adı geçen Mellü (Milli) oymağı dikkat çeker (Karakaya-Stump 2006: 24-5; Atabeyli 1940: 214). Böyle olmakla birlikte, madalyonun diğer tarafını yadsımış olması itibarıyla Köprülü'nün yorumu tek yanlı ve etnik-merkezcidir. Yakın zamanlara dek, Kerman'da Avşar aşiretine bağlı Mir Kord adlı klanın varlığı önemlidir. Avşarların bir kolu olarak görülen Torunlar arasında da Kürt toplulukların olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu da, Türkçü bir yoruma sadık kalınarak nötralize edilmeye çalışılmıştır (Oberling 2004; Torunlar için bkz. M. Aksoy 2009). Farklı et-

Mahalemi Kürtleri de geçen yüzyılın başlarında, yaklaşık 350 yıl öncesinde Hristiyan olup, İslâm'a döndüklerini belirtirlerdi. Bütün bu örnekler dinlerinden rücu ederek, zamanla dil bakımından da asimile olan Ermenilerin çok daha geniş bir coğrafi alanda aranması gerektiğini gösterir. Diyarbakır'ın kuzeyinde meskûn Tirkan aşireti arasında, önceleri bir kısım Ermeni'nin yaşamış olması da kayda değerdir (Sykes 1908: 473; Hasluck 1929: I, 155-6; Tirkan için bkz. Zeki 1977: 202). Çok daha çarpıcı olan, Diyadin ile İran'ın kuzeybatısındaki Makû civarında ikamet eden aşiretlerden Celalilerin de Ermeni asıllı oldukları iddiasıdır. Anlaşıldığı kadarıyla, aşiretin Ermeni bağlantısı Moritz Wagner tarafından öne sürülmüştür. Bu görüşü paylaşan Nikitin'e göre Celaliler, Soran, Hasanan, Keçanan, Dutkan, Kapdekan, Cinankan ve Kotan olmak üzere sekiz klandan oluşmaktadırlar (Nikitin 1986: 286; Oberling 2008: 411).⁸ Büyük sabanı ifade eden *kotan/kutan* sözcüğünün Ermenice oluşu, sanırım öne sürülen iddianın üzerinde durmayı gerektirir. Nuri Dersimi, Mazgirt aşiretleri başlığı altında, Kurmanci konuşan *Gotan* "aşireti"nden söz etmiştir. Aynı şekilde –Ermenice *Dudu*'yu çağrıştıran– *Dudikan* da bir olasılıkla Ermenice kökenli bir isimdir. Sykes'in Milan aşiret konfederasyonu içinde yer alan aşiretlerden biri olarak andığı ve Varto'ya yakın beş köyde meskûn olup, Zazaki konuştuklarını belirttiği *Dudikanlı* aşireti, Nikitin'de "Dutkan" olarak geçen topluluktur. Sykes, onların bir

nik klanların aynı aşiret adını taşımaları olgusunun anlaşılamaması, aşiretlerin etnik olarak kapalı sistemler olarak varsayılmasından ileri gelir. Böylece, aşiret nosyonu kan bağı üzerinden ideal bir tipe dönüştürülmüştür. Bu nedenle bir Oğuz boyu olduğu halde, farklı etnik öğelerin bu isim adı etrafında buluşmaları adeta yadırganmakta ve Avşarların Kürt olan bazı klanlarının illa ki Kürtlere asimile olan Türkler oldukları şeklinde yorumlara başvurulmaktadır. Oysa Barth'ın öngörüsüne göre, aşiretler etnik ya da coğrafi olandan çok, ekonomik ve özellikle de politik kritere bağlı olarak anlaşılmalıdır (aşiret nosyonunun değişik izahları için bkz. Lewis 1968; Tapper 1984: 248-9).

- 8 İzady, Makû ile Bayezid ve Kars arasında yaşadıklarını belirttiği Celalileri bir aşiret konfederasyonu sayar ve Belikan aşiretini bu birliğe dahil gösterir. Minorsky ise Ağrı Dağı eteklerinde yaşadıkları ve yazın Türkiye-Iran sınırındaki otlaqlara çıktıklarını belirttiği Celalilerin muhtemel cedleri için doğrudan herhangi bir bilgi vermeyip, *Âlâm-ara*, s. 539'u referans gösterir (İzady 2011: 172; Minorsky ty/a: 208).

kısımının da Dersim’de olduklarının söylendiğini yazar. Baskil’e bağlı *Dudukan* köyünün adı bu toplulukla ilgili olmalıdır. Keçanan ise Cizre’deki *Kiça* aşireti olsa gerektir. Orada *Keçan* değil de *Kiça* olarak geçmesi, Kürtçenin yerel telaffuz farklılıklarıyla ilişkili bir durum gibi görünmektedir. Köy adları tablosu burada da bir fikir verir: *Keçan* (Varto), *Keçan* (Erciş), *Keçan Hase-nan* (Cizre), *Keçan Omeran* (Cizre), *Keçan Şemsan* (Cizre)... *Ki-ça* aşiretinin kolektif hafızasında geçmişte Müslüman olmadıkları bilgisinin bulunması, bu olası bağlantıyı açıklamaktadır (*ko-tan* için bkz. Dankoff 1995: 38-9; Eren 1999: 253-4; Sykes 1908: 471; *Dudukan*’ı güç bela Türkçeye bağlama çabası için bkz. Eröz 1987: 249-50; *Gotan* aşireti için bkz. Dêrsimi 1997: 46).

Alevilik görece yeni bir tarihsel kategori olduğundan, Ermenilerin İslâmî kimliğe asimile olmaları çok daha eski tarihlerle dek uzanırken, onların bir kısmının Alevileşme süreçleri ise yakın tarihlidir. Bu nedenle, sözgelimi Selçuklular döneminde bütün bireyleri İslâm’ı kabul eden Siverekli (*Sevaverag*) *Bagusag* ailesi gibi Ermeni kökenli topluluklara rastlanabilirken, o dönem Alevilikten söz edilemeyeceğine göre, Ermeniler açısından henüz bir Alevileşme süreci söz konusu değildi.⁹ Bununla birlikte Ermenilerin bir kısmının, özellikle dağlarda yaşayan ve şehir Hristiyanlığının katı uygulamalarından görece uzak olanlarının, dönemin “heterodoks İslâm” olarak kategorize edilen sosyo-kültürel yaşam tarzı içinde kendilerini koruyabildikleri ve zamanla bu dinsel dünyanın kavram ve uygulamalarını daha kolay benimsemiş olabildiklerini de unutmamak gerekir. Bir coğrafya kitabında geçen Dersim’e dair şu ifade, bularıyla yerindedir:

9 Sevim, “Ermeni Bogusag ailesinin bütün bireyleri İslâmiyet’i kabul edip, Alparslan’dan Siverek yörelerinde yerleşme izni almışlardır” diye yazarken, Demirkent, Süryani Mikail’e aufta bulunarak, Ermenilerin Siverek’te öteden beri ikamet ettiklerini ve liderleri *Bagusak*’ın (=Bogos) ilk Türk akınları zamanında İslâm’a geçerek, Türk hükümdarından ve halifeden yöreye dair hâkimiyet menşuru aldığını belirtmiştir. Vryonis ise Siverek’in Ermeni yöneticileri egemenliklerini korumak için İslâm’a geçmişlerdi diye yazmakla, onların Müslüman olmadan önce de Siverekte ikamet ettiklerini vurgulamıştır (Sevim 1983: 18; Cahen 1988: 52, dn. 105; Demirkent 1987: 110 dn. 465; Vryonis 1971: 158 dn. 132).

Bütün büyük imparatorluklar, hatta Bizanslılar ve Osmanlılar bile buraları lâyıkıyla itaat altına almamışlardı. Sadece Hıristiyan Rafizilere Müslüman Rafiziler kaim olmuştu... (Saraçoğlu 1956: 199)

Heterodoks-Ortodoks şeklindeki ayrımı dinsel dönüşümler bakımından da mutlaklaştırmamak gerekir. Heterodoks Ermenilerin mutlak surette “heterodoks İslâm”a, ortodoks Ermeni inanç gruplarının ise “ortodoks İslâm”a yöneldikleri öngörüsü, diğer türlü geçişlerin varlığını gizleyebilir. Bu nedenle, aksi örneklerin varlığı her zaman hesaba katılarak, sözü edilen durumu din değiştirmenin değişmez yasası gibi algılamamak gerekir. Söz konusu olan sadece öngörülebilen bir eğilimdir ve bu eğilim belirli bir mekânda belirli koşullar altında görülmeyebilir. Sonuçta, aksi örnekler bulmak her zaman mümkündür.

Aynı eğilimin çeşitli idari merkezlerdeki Ermeniler için İslâmlaşma ve Sünni topluluğa katılma şeklinde gerçekleşmiş olduğu görülür. Issaverdenz 1874’te yayımlanan bir çalışmasında, Kilikya bölgesinde 150.000 kadar Ermeninin yaşadığının iddia edildiğini, bunun önemli bir kısmının İslâmlaşıp Türkleştiklerini, ancak Ermeni olduklarına dair kolektif bilinci yitirmeyip, dil ve geleneklerini sürdürdüklerini belirtmiştir (Issaverdenz 1874: 34). Yaklaşık üç yüz yıl varlığını sürdüren Kilikya Ermeni krallığı, 14. yüzyılla birlikte tarih sahnesinden kaybolmuştur. 12. yüzyıldan itibaren bölgeye olan Türkmen akınlarının da etkisiyle, önceleri *Ermenistan* olarak bilinen bu bölge, zamanla *Türkmen ülkesi* olarak görülmeye başlamıştır. Anlaşıyor ki, güç ilişkileri yine Ermeniler aleyhine işlemiş ve onlar burada da büyük oranda Türkleşmişlerdir. Daha 15. yüzyılın ilk yarısında Çukurova bölgesinden geçen Bertrandon de la Broquiere, Antakya’dan çıktıktan sonra, kendilerinin Ermenistan olarak adlandırdıkları bölgenin “Türkmen ülkesi” olduğunu ve bu şehirlerin arasındaki yerlerde yaşayanların da Türkmen olduğunu ancak bir Ermeniden Serfendikar kalesinde Ermenilerin yaşadıklarını duyduğunu yazmıştır (Ersan 2007: 261; Avcıoğlu 1998: 2249).

Aslında geçiş döneminde görülen çift isimlilik olgusu, bölgedeki Ermenilerin büyük bir kısmının T rkleştiğini gösterir. Osmanlı belgelerinde Çukurova bölgesine yakın köylerden kaydedilenler arasında *Serkis oğlu Kaya*, *Haik oğlu Arslan*, *Mıgırdıç oğlu Budak*, *Balyemez oğlu Serkis*, *Tomas oğlu Subhanverdi*, *Hüdaverdi oğlu Boğos*, *Eymür oğlu Serkis*, *Tuti oğlu Kumrı*, *Pulat-akır oğlu Serkis*, * ke oğlu Agop*, *Hüdaverdi oğlu Ovanis* gibi isimlerin varlığı, Ermenilerin T rkleşmelerine ve Isl mlaşmalarına yorulmuştur (Avcıoğlu 1998: 2250, dn). Aynı olguya 16. yüzyıl Harputu'nda da rastlanır. Dönemin Harput Tapu Tahrir defterlerinde “Cemaat-i Gebran” olarak geçen Hristiyanların T rkleştiklerine ilişkin en önemli ipucu, yine kullandıkları Türkçe isimlerdir. Onlar *Kirkor*, *Bogos*, *Kesper*, *Kevork*, *Garabed* gibi klasik Ermeni isimlerin yanında *Bahadır*, *Murad*, *Selçuk*, *Devletşah*, *Melikşah*, *Timur*, *Sultanşah*, *şeh Emir*, *Budak*, *Kutluşah* gibi Türk kültür alanına dahil isimleri de kullanmışlardı ( nal 1989: 70). Hovsep Hayreni, benzer bir durumun ve çift isimlilik  rneklerinin Celali isyanları (16-17. yüzyıllar) ile 18. yüzyıldaki Barasor talanı döneminde, Kemah, Erzincan, Cimin, Eğin, Arapkir ve Çemişgezek'te Türkleşen Ermeniler arasında da görüldüğünü belirtmektedir.

Polonyalı seyyah Simeon, 17. yüzyılın başında Ankara, Konya ve Kayseri merkezindeki Ermenilerin taşradakilerin aksine Ermenice bilmeyip Türkçe konuştuklarını belirtir. Adı geçen şehirlerde de zamanla T rkleşip Müslüman olan çok sayıda Ermeni olduğu anlaşılmaktadır (Simeon 1999: 254-5, 259). Kısacası, madalyonun iki yüzü vardır; sınırlara itilen ve/veya orada yaşayan “heterodoks” Ermeniler, buraya sığınan ve kendileri gibi bir başka dinin “heterodoksları” olarak görülenlerle zamanla kaynaşırken, idari merkezlerdeki Ermenilerin önemli bir bölümü ise Türkleşmiş ve Isl m  dünyaya dahil olmuşlardı.

Aleviliğin görece yeni bir dinsel kategori oluşu, Ermenilerin Isl mlaşma süreçlerinin daha eski tarihli olduğunu gösterir. Selçuklular zamanı, Ermenilerin bir kısmının M sl manlaşıp, T rkleştikleri dönemlerden biriydi. Yukarıda adı anılan Bagusag ailesi sembolik bir örnektir. O dönem, yalnızca kültürel et-

kileşim değil, etnik bir kaynaşma dönemi de sayılır. Evlilikler bu sürecin önemli bir parçasıydı ve halk arasında olduğu kadar yönetici sınıftan Ermeni ve Türkler arasında da evlilikler söz konusuydu. Selçukluların doğudaki sultanlarından birkaçının ebeveynleri Ermeni, Rum ya da Gürcü idi. Genellikle Selçuklularla ilişkilendirilen ancak Artuklulardan sayılan Ahlat'taki emirliğin yöneticileri dahi, kendilerini *Şah-ı Armen* olarak stilize etmekte ve Ermenilerle evlenmekteydiler.¹⁰ Köprülü'ye atfen, Selçuklular üzerinde güçlü bir Ermeni etkisinden söz eden Gordlevski, Bizans'ın baskısından bıkan Pavlikanlarla Oğuzlar arasındaki yakınlaşmaya özellikle dikkat çekmiştir:

Yukarı Fırat'ta öğretileri Ermenilerce istekle benimsenen Pavlikiyenler güçlenmişti; ikonalarından nefret etmeleri, onları bir yandan Müslüman Araplarla yakınlaştırıyordu, öte yandan da burada Oğuzlar arasında yandaş kazanmak için gene elverişli bir ortam açılıyordu. Selçuklular üzerinde Ermenilerin güçlü etkisi olmuştur. Bizans'ın dinsel baskısından bunalan Ermeniler, Küçük Asya'da Oğuzların belirmesini hoşnutlukla selamlıyorlardı. Doğallıkla, Oğuzlar da onlara yakınlık duyuyordu. "Haç" sözcüğü de Ermeniceden o zamanlar geçmiş olmalıdır. Ermenilerin Oğuzlara eğilimi, anlaşılan, öylesine güçlü bir biçimde göze çarpmıştır ki, Hıristiyan tarihçiler Ermenileri Hıristiyanlığa ihanetle suçlamışlardı. (Gordlevski 1988: 308)

Kimlikler sınır bölgelerinde bazen belirsiz bir hal alabildiklerinden, Danişmentlilerin kurucusu Melik Danişment Gazi'nin etnik kimliği hakkında literatürde farklı görüşler öne sürülmüştür. Sözgelimi, onun aslında Müslüman bir Ermeni ol-

10 E. Dulaurier'in belirttiğine göre, yazma eserlerde *Şah-ı Armen* olarak geçen kişi Khilat (*Ahlat*) hükümdarı Sukman el-Kutbî'dir. Merçil, konuyla ilgili tarih çalışmalarında genellikle Selçuklularla ilişkilendirilen Armenşahların, sanıldığı gibi aksine Artuklulardan olduklarını belirtir. Malan ise Ahlat dışında Meyyafarkin sultanlarının da kendilerini bu sıfatla andıklarını kaydeder. Bu bölgenin *Armenşah* olarak adlandırılması Sasaniler dönemine dek gider. Sasaniler zamanında hanedana bağlı vasal krallar ya da kraliyet ailesinin soyundan gelen valiler, *Şah* unvanıyla amlan bazı toplulukları ya da eyaletleri yönetiyorlardı ki, bunlardan biri de *Kerman-Şah*'tır (Dulaurier 1987: 233 dn. 45; Brosset 2003: 346 dn. 25; Malan 1868: 19 dn. 5; *Sasaniler* için bkz. Christensen 1939: 116).

duğunu savunan bir görüşe de rastlanır (Bedrosian 1997: 250). Avcıoğlu iddiayı etno-kültürel açıdan ilginç bulsa bile, bir farkla Cahen'in izi doğrultusunda, "Türkmenler üzerinde etkinlik kuran, destanlaşan ve belki de bir şaman ailesinden geldiği için, bilge (danışment) unvanını taşıyan bu kişinin Türkmenliğinden kuşkuya gerek yoktur" diye yazmış ve eklemiştir: "Babasının 'Taylu' adı da bir Türk adıdır". Cahen ise Taylu'nun olasılıkla Danişmend'in gerçek adı olduğunu belirtmiştir (Avcıoğlu 1998: 1944; Cahen 1984: 96-7). Osman Turan, diğer bir Türk tarihçisi M.H. Yınanç'ı Danişment Gazi'nin kimliği hakkındaki fikrinden ötürü eleştirirken şöyle yazar:

... Danişment Ali Taylu'nun oğlu Gümüş-tekin Ahmed Gazi'yi de baba-oğul iki ayrı şahsiyet sanmış ve onun Ermeni menşesine dair bazı kaynaklara intikal eden efsanevi rivayetleri de izah edememiştir (...) Kaynakları tahlil kifayetsizliği dolayısıyla eserinin Danişmendlilerin menşesine dair kısmı İsmail Hami Danişmend'in sert bir tenkidine uğramıştı. *Tarih Kurumu'na açık mektup*, İstanbul, 1945, s. 66. (Turan 1965: 19, dn. 79)

Dadoyan ise yakın bir zamanda yayımlanan bir makalesinde, Danişmendileri Küçük Asya'nın doğusundaki Müslüman-Ermeni bir güç olarak niteler ve Danişmendi emirlerinin Gürcistan'ın önde gelen Ermeni ailesi Bagwashi-Liparitianlardan geldiklerini belirtir. Dadoyan'a göre, onlar Selçuklu ve Haçlı tarihlerinde "Türk gücü" olarak takdim edilmişlerdir (Dadoyan 2001: 177). Danişment Gazi'nin Ermeni ya da Türk kökenli olduğu iddiaları bir yana, özellikle Rum Selçukluları ve sonrası, gerçekten de etnik kaynaşmaların belli bir düzeyde gerçekleştiği bir dönemdi. O dönem Ermeniler dışında, Rumlarla da etnik bir karışımın yaşandığı bilinmektedir. Öyle ki, dönemin Elen metinlerinde Rumca konuşan Müslüman kitle için *mixovarvaroi* terimi kullanılmıştı. Onlar Konya sultanının ordusunda da yer almışlardı. Sözgelimi, Emir Monolycus bir *mixovarvaroi* idi (Vryonis 1971: 176).

Mixovarvaroi, anlaşılan o ki Elence'de "barbar karışımı, barbar melezi" gibi bir anlama gelmekteydi. Müslümanlaşan bu

Hristiyan topluluklar zamanla ana dillerini terk ederek, Türkçeyi kullanmaya başlamışlardı. Türkmenlerin uç bölgelere yerleşmesi sonucu, 13. ve 14. yüzyılda bugünkü Küçük Asya'nın batısı doğusuna nazaran daha fazla Türkleşmiştir ki, Hristiyan toplulukların nüfuslarının azalmasına işaret eden bu durum Osmanlı tahrir defterlerinde ayrıntılı olarak kaydedilmiştir (Turan 1965: 216, 258-9).¹¹ 15. yüzyılda ise Küçük Asya'nın orta bölgelerinin tamamında yaşayan halklar dil yönünden öyle Türkleşmişlerdi ki, artık Elenceyi (*Rumca*) anlamaz olmuşlardı (Cahen 1984: 318). Dolayısıyla İslâm kaynaklarında öncele-ri *Diyar-ı Rum* olarak bilinen coğrafyanın, 14. yüzyıldan sonra *Bilad üt-Türk* olarak anılması anlaşılır bir durumdur. Aynı şekilde Batılı kaynaklarda *Romania* olarak geçen bu bölgenin, *Turquia* terimiyle anılmaya başlandığına tanık olunmuştur.

Ermenilerin ve Elenlerin (*Rum*) İslâmlaşma ve Türkleşmelerine zemin hazırlayan en önemli tarihsel olgulardan biri Türkmen dervişlerin etkinlikleriyse, bir diğeri de Türkmen akınlarıydı. Akıncılar tarafından tutsak alınan insanlar pazarlarda satılıyor, bu da Türk kategorisi içine başka etnik gruplardan insan akışına yol açıyordu. Türkmenlerin kazançlı bir iş olarak yaptıkları bu akınlar sonunda, pazarlarda satılan insanlar ait oldukları gruptan koparak, yeni bir kültür çevresine dahil oluyorlardı (Umar 1999: 255-7). Böylece *Anadolu* kavramının da ötesinde, Türk kategorisinin kendisi etnik ve kültürel bir mozaik olarak şekilleniyordu. Yine de Türk araştırmacıların ezici bir çoğunluğu, bu değişim ve kültürel etkileşim düzeyini hafife almaya ya da üzerinden atlamaya meyillidirler. Yakın bir zamanda Selçuklu dönemi Türk-Ermeni ilişkilerini konu edinen spesifik bir çalışmada dahi, bu ilişkinin kültürel etkileşim boyutu pek yer bulmamıştır (bkz. Ersan 2007). Batılı araştırmacılar etnik kaynaşma dönemine ilişkin olarak bir anlamda “yeni bir ırk”ın, yeni bir etnik formasyonun oluştuğunu belirtir-

11 Turan “L’Islamisation dans la Turquie de moyen âge” adlı makalesinde “Anadolu” nüfusunun tahmini olarak %70’inin Türk etnik unsurundan, %30’unun ise lokal dönmelerin soyundan geldiğini yazmakla, bu oranı afakî olarak Türk etnisitesi lehine yorumlamıştır (Levtzion 1979: 8).

lerken; Türk araştırmacıların bir kısmı bu süreci Türkleşme ve İslâmlaşma genel başlıkları altında sınırlı olarak konu edinmiş, kimileri de bu teze doğrudan karşı çıkmışlardır (örneğin bkz. Kara 2006: 574-592). Mükremin Halil Yınanç gibi Cumhuriyet'in ilk kuşak Selçuklu tarihçileri ise söz konusu tarihsel döneme Hititleri de yerleştirerek, bir yandan kurgusal Hitit-Türk soy birliği üzerinden Türkiye resmî coğrafyasındaki Türk otoktonluğunu sağlamış, diğer yandan otokton Rum ve Ermenilerin bu tarihteki izlerinin silinmesini ya da en hafifinden minimize edilmesini hedeflemişlerdi.¹² Hitit aşkını dile getirenler farklı siyasal yelpazeden kimselerdi. Dolayısıyla bu, başka misyonları da bünyesine katmış bir tutkuydu; İslâm öncesi döneme yaptığı göndermeyle laikliği, antik Yunan uygarlığı karşısında *Anadolu uygarlığını* öne çıkarırken de geleneksel *Türk göçebeliği* yerine Türklerin ataları olarak kurgulanan Hititlerin *çiftçiliği* ve

-
- 12 Etnik temizlik ve soykırımlar tarihte olduğu kadar ve belki ondan daha fazla tarih yazıcılığında söz konusu olmuştur. Hitit tezi de böyle bir işlev görmüştür; 70-80 yıl kadar öncesinde olduğu gibi artık kendisine inacak bir kitleye sahip değildir. Her şeyden önce, bu alandaki bilgi birikimi bu tür spekülasyonların önüne geçmiş gibidir. Fakat şimdi, farklı bazı siyasal ihtiyaçları tatmin edebilecek şekilde, bazı araştırmacılarca yeni bir tarihsel özne dolaşıma sokulmuş gibidir. Bu özne, bir yandan Bilge Umar'ın yakın zamanlardaki *Türkiye'deki Tarihsel Adlar* (İstanbul, 1993) çalışmasının etkisinden, öte yandan ise tarihleri Hititlere göre kısmen belirsiz oluşundan olsa gerek, Luvilerdir. Umar, sözü edilen çalışmasında Türkiye resmî sınırları içindeki yer adlarının –Kürtçe ve Ermenice olanların bir kısmı da dahil olmak üzere– büyük bir çoğunluğunu Luviceye bağlayarak, Luvileri Küçük Asya'nın antik tarihinde bir bakıma dominant bir öge olarak öne çıkarmışken; Erdoğan Çınar bu yeni atmosfer içinde, Aleviliği bütünüyle İslâm dışı bir tasvir uyarlamak ve bu nedenle onu daha çok antik kültür potasında anlamlandırmak amacıyla Luvileri bu tarihin en eski unsurlarından biri olarak göstermeye çalışmıştır. Çınar, Alevi terimi gibi Luvi adını da ıslık insanları olarak yorumlamakla kalmamış, diğer bazı çalışmalarında görüldüğü üzere, Pavlikanlar gibi heterodoks sayılan bazı Hristiyan gruplarla Aleviler arasında doğrudan bir bağ olduğu tezini de işlemiştir. Sonuçta, Aleviliğin *Anadolu* denilen kurmaca coğrafyaya özgü İslâm dışı bir dinsel sistem sayılmasındaki engellerin çoğu bertaraf edilmiştir (Çınar 2004: 31-2, 37, 222). Soner Yalçın ise yer adlarıyla ilgili bir makalesinde, Türkiye resmî sınırları içindeki özellikle Ermenice, Elence ve Kürtçe yer adlarının varlığını gölgeleyebilmek amacıyla konuyu alışlageldik bir biçimde antik dönemin belirsizliğine havale etmiş ve Hititler, Luviler, Urartular gibi antik tarihin figürlerini öne çıkarmıştır (Yalçın 2009). Anlaşılan o ki, antik tarih farklı siyasi kesimlere malzeme olacak şekilde her defasında yeniden anlamlandırılmaktadır.

yerleşikliğini ikame ediyordu. *Hint-Avrupalı* bir topluluk olan Hititler, yeni Türk devletinin çağdaş Batı Avrupa uygarlığıyla manevi bir bağ kurmasına da yarıyordu. Bu nedenle *Hititomania*, modernist ya da gelenekçi, Kemalist ya da Türk-İslâmcı olsun Halide Edip'ten Nurettin Topçu'ya dek pek çok Türk entelektüelinde tezahür eden bir tutku olmuştu. Vryonis, Yınanç'ın 11. yüzyılda hâlâ Anadolu'da Hitit ve Trakyalı aşiretlerden söz etmesini şaşkınlıkla karşılamıştır (Vryonis 1971: 180, dn. 8).

Elenlerin ve Ermenilerin Türklerle etnik kaynaşmalarını, kültürel etkilerini ve onları perdeleyen *Hititomania*'yı bir yana bırakırsak, Kürdistan ve eski Ermenistan sathında da benzer bulgularla karşılaşmıştır. C.F. Dixon-Johnson *The Armenians* (1916) adlı kitabında, Dersim dışında Hakkari, Zeytun ve Sasun gibi dağlık yoğunlaşmalarda Kürtlerin Ermenilerle kompoze olduklarına değinmiştir. Muhtemelen bu listeye eklenecek başka yerler de bulunur. Akçadağ, Siverek ve Varto merkezinde hâlâ bilinen Ermeni kökenli Müslüman aileleri özellikle kaydetmeliyim. Yakın bir zamana dek Peri merkezde de Müslüman olmuş Ermeni aileler bulunurdu. Çemişgezek'te bile bir zamanlar yoğun bir Ermeni nüfusu yaşıyordu ve onların bir kısmının soykırımdan kurtulmak amacıyla Müslüman oldukları söylenebilir. Bugün Dersim'in Alevi yoğunluklu bölgelerinde olduğu gibi, orada da yaşayan bazı Ermeni kökenli kimselere rastlamak şaşırtıcı olmayacaktır. Sözgelimi, yeni adı Gedikler (*Germisi*) olan Çemişgezek'e bağlı bir köyün internet sitesinde, aile adı geçmemekle birlikte baba adı *Dikran*, anne adı *Sandüht* olan bir kişiye rastlanmaktadır (www.gediklerköyü.com).

Şimdiye dek kapsamlı araştırmalar yapılmamış olsa da genel olarak Kürdistan sathında yer adlarından kişi adlarına, halk inançlarından mimariye dek, pek çok noktada Ermeni kültürünün izleri hâlâ canlıdır. Yer adları arasında Ermenice kökenli olanların sayısı, göz ardı edilemeyecek ölçüde kabarıktır. Aynı şekilde Kürdistan'da Türklerin meskûn oldukları yerlerde de çok sayıda Ermenice köy adı göze çarpar. Urfa, Harput, Malatya, Erzurum, Erzincan, Bitlis, Muş, Van gibi birçok kent Ermenice yer adlarıyla doludur. Fakat bunların büyük bir çoğunlu-

ğu ya Türkçeye dönüştürülmüş ya da benzerliklerinden hareketle Türkçe adlar olduklarına hükmedilmiştir.¹³

Türk halk inançları arasında da başka bir kaynaktan gelme bu olgusal zenginlik tespit edilebilir ki, erken dönem Bektaşileri arasında özellikle Rum kökenlileri unutmamak gerekir. Bektaşiler arasında Ermeni kökenli bazı dervişlere dahi rastlanırdı. Fuat Köprülü, temel eğitimini Ermeni okulunda yaptıktan sonra medreseye devam eden ve sonrasında çeşitli resmî görevlerde bulunan 1842 Sungurlu doğumlu Sarkis Zeki'nin samimi bir Bektaşî-Hurufî dervişi olduğuna inandığını belirtmiştir. Tankut da, "Alevî aşıkları arasında Serkis Zeki kudretli bir Ozan"dı, diye yazmaktadır (Göyünç 2001: 7; Tankut 2000: 79). Hepsinden de önemlisi, Bektaşiliğin bir anlamda Aziz Paul'u olan Balım Sultan'ın Bektaşî bir baba ve Hristiyan (Sırp) bir annenin çocuğu olmasıydı. Vryonis, bunun Bedreddin'in ailesindeki karışık evlilikleri çağrıştırdığını söyler ki, Şeyh Bedrettin de Ermeni ya da Rum kökenli tasavvuf önderleri listesine eklenebilir. Bedrettin'in aile tarihi gerçekten ilginçtir. Babası İsrail adında bir asker –ki Orhan'ın oğlu Süleyman'a başkomutan yardımcısı olarak hizmet ettiği belirtilir–, annesi ise Trakya kalesinin Rum komutanının İslâm'a dönünce Meleke adını almış olan kızıdır. Bedreddin'in kendisi de Mısır'da *Gazila* –kimi kaynaklarda *Cazibe* olarak geçer– adlı bir Hristiyan köleyle evlenmiştir. Oğlu İsmail ise yine bir Hristiyan papazının yeğeni olan Harama ile –ki babası da Ermeni idi– evlenmiştir. Soy zinciri bir yana, dinsel öğretisi de bir nevi Hristiyanlık ile İslâm'ın birbirlerine uyumlaştırılması ve Türklerle yerli halkın kaynaşması olarak görülmüştür.¹⁴ O dönem Venediklilerin Ege adalarındaki baskısı, adalarda yaşayan halkın bir kısmını kendilerine

13 Elazığ ve Urfa Türkçesinde Ermenice kökenli çok sayıda sözcüğe de rastlanır. Robert Dankoff'un çalışması bu konuda zengin bir içeriğe sahiptir (Dankoff 1995).

14 Bedreddin hakkında ilk bilimsel makaleyi kaleme alan Franz Babinger, onun mistik hocasının gezgin bir alim olan Hüseyin Ahlatî olduğunu belirtir ki, Şeref Han'ın Ahlatî'nin Kürt olduğunu ima ettiği düşünülmektedir. Öte yandan, Ahlatî'nin Darende doğumlu bir Türkmen olduğu da öne sürülmüştür (van Bruinessen 2000: 97-8; Karakuş 2012).

daha ılımlı gelen tasavvufî İslâm'a yönelmişti (Vryonis 1971: 358, 359 dn.16-7, 370 dn.55; Werner 1988: 35, 40-1).

Bu gibi kişisel soyağaçları bir yana, gerek Kürtler ve Türkler, gerek Sünniler ve Aleviler arasında pek tabiidir ki, Ermeni kökenli bazı topluluklara –aşiret, klan, sülale, aile gibi– rastlanabilir. Yakın dönemde Türk basını Siirt'te Araplaşan Ermenileri konu edinen bir haber yapmıştı ki, Fatımiler döneminde Mısır ve Suriye'de Araplaşan Ermenilerin olduğu bilinmektedir. Kaldı ki, tarihsel Ermenistan'ın güney bölgelerindeki iki yüzyıllık Arap egemenliği boyunca, bölge hemen hemen tamamen Araplaşmıştı. Sadece büyük ticari yolların geçtiği yerlerde ya da büyük kasaba ve kentlerdeki Ermeniler bu eliminasyondan kendilerini kurtarabilmişlerdi. Yani kırsal alan büyük ölçüde değişime uğramıştı (Schütz 1990: 222). Ermenilerin İran'da da yoğun olarak Şiileştirildiği dönemler olmuştur. I. Şah Abbas döneminde (d. 1571-ö. 1629), Şah'ın Avrupalı danışmanlarının da yardımıyla maaşları devlet hazinesinden karşılanarak, Kızılbaş aşiretlerin gücünü kontrol altına almak için kurulan *Tofankci* (Tüfenkçi) ordusu, Osmanlı'daki "kapıkulu"nu takliden, özellikle Gürcü ve Ermenilerden alınarak Müslümanlaştırılan askerlerden oluşturulmuştu (Huart 1964: 9).¹⁵ Ehl-i Hak mensubu Goranlar arasında *Tofangçi* adlı bir klanın varlığı, Yeniçeri-Bektaşî ikilisine benzer bir biçimde, böyle bir tarihsel arka planın olup olmadığını düşündürtür (*Goranlar* için bkz. Oberling 2003: 400). Şu tarihsel kayıt da çarpıcıdır: Şah Ab-

15 Tahsin Yazıcı, Şah'ın ordusunun beş bölümden oluştuğunu belirtirken, kısa tüfek, kılıç ve hançerle donatılan *Tufangçıyan*'ı bu bölümlerden biri olarak anmış fakat Kafkasyalı topluluklara mensup kişileri süvari birlikleri olan *Kurçiler*den saymıştır. Oysa Minorsky, Chardin'e yaptığı atıfla, Tufenkçilerin Kızılbaş Kurçilerin (*Korçı*; korucu?) etkisini bertaraf ettiğini yazmıştır. Bosworth, Şah Abbas'ın özel tüfekli askeri birliği (*tofangçıtan*) için yerli İranlılarla da karışık olarak göründüklerini belirterek, dolaylı olarak Tofangçıyan birliğinin ağırlıklı olarak dönme kölelerden oluştuğunu vurgular. Savory ise Şah Abbas'ın Kızılbaş aşiretlerin fraksiyonel eğilimlerini fark etmiş olarak, herhangi bir aşirete değil, kişisel olarak doğrudan Şah'a bağlılığı esas alarak eğitilen ve "kapıkulu"nu andıran Gürcü, Ermeni ve Çerkez kölelerden (*gulam*) oluşan bir ordu kurduğunu yazmıştır (Yazıcı 1967: 59; Minorsky 1970: 289; Bosworth 1989: 776; Savory 1985: 72; konu hakkında sağlam bir tasvir için bkz. Kütükoğlu 1993: 246-9).

bas'ın 17. yüzyılın hemen başlarında, özellikle sınır güvenliğini sağlamak amacı olduğu söylenen askerî taarruzlarında, Kars ve Erzurum arasındaki kırsal bölge tahrip edilmiş, binlerce Ermeni aile göç etmek zorunda kalmıştır. Kafkasya taarruzlarında aynı zamanda esir alınan Ermeniler de oluyordu. Onlar da Şiileştiriliyorlardı. Nitekim yirmi bin “gayrimüslim” esirin Kızılbaşların gözetiminde İslâm'a geçtiği belirtilmektedir (Abisaab 2004: 62).

Kısacası, Ermenilerin bir bölümü Yakındoğu'nun genel sahında farklı etnik gruplara asimile olarak yeni bazı kimlikler edinmişlerdi. Yukarıda adı geçen coğrafyalar kadar, Dersim de bu dönüşümlerin yoğun yaşandığı yerlerden biri olagelmıştır. Fakat Dersim'de Ermeni kültürünün izlerinin ve kültürel devamlılığının açığa çıkarılması ne kadar önemliyse, olgunun tek boyutluluktan arındırılarak, madalyonun diğer yüzünün –Dersimli Kürtlerin Ermeniler üzerindeki etkileriyle, Ermenilerin Sünni Türk ve Kürtlerle kaynaşma süreçlerinin– bilinmesi yolunda yeni araştırmaların yapılması o denli önemlidir.

POLİTİK MOTİVASYON

Aleviliğin Ermeni Hıristiyanlığının Bir Türevi Olarak Tasarlanması Üzerine Birkaç Not

İmam Hüseyin'in kesik başını saklayan Ermeni rahip söylencesine benzer bir biçimde, Ermeniler Alevi ya da Şii mitolojisinde sıkça pozitif bir konum edinmiş gibi görünürler. Bunun, Sünni İslâm karşısında zaman zaman ortaya çıkan Şii-Hıristiyan ittifakından kaynaklandığı düşünülebilir; tıpkı bazı Hıristiyan Batılı devletlerin Osmanlı'ya karşı kendilerine bazen Şii İran'ı müttefik olarak seçmiş olmalarında görüldüğü gibi... Bu ittifak çabaları yalnızca Şiiler için değil, Hürremiler gibi oldukça farklı, uç görülen kimi inanç grupları bakımından da geçerli olmuş ve onlar Bizans hâkimiyet alanlarına göç etmişlerdi. Abbasi halifesinin baskıcı politikalarına karşı Bizans imparatoru Theophilos'a mektuplar yazarak, onu Abbasilere karşı bir sefer yapmaya teşvik eden Babek (9. yüzyıl) ise sığındığı bir Ermeninin yanında yakalanıp öldürülmüştü (Uylaş 2005: 93, dn. 10).

Her şeyden önce, bazı Hıristiyan Batılı devletler İslâmî dünyada yer alan topluluklar arasındaki farklılıklardan faydalanaarak politik bir manevra, bir opsiyon yaratmak, buradan taktik ya da stratejik bir müttefik(ler) çıkarmak amacındaydılar. Osmanlı'nın coğrafi olarak Avrupa'ya yakın oluşundan kaynaklı siyasi nüfuzu, hiç değilse Batılı güçlerin bazılarında, Osmanlı'nın hemen arkasında bulunan ve ona muhalif olan Şii İran ile

yakınlaşma, yani Osmanlı'yı arkadan kuşatma siyasetini kışkırtmış gibidir.¹ Bu yakınlaşma, kimi tarihsel metinlere Ortadoğulu Hristiyanlar arasında en kalabalık kesimi oluşturan Ermenilerin Şii'lerle soy ve kültür yakınlığı şeklinde yansımıştı. Çünkü Sünni İslâmı referans alan bir devlete (Osmanlı) karşı pek çok kez Şii-Ermeni ittifakı kabul edilebilir bir durum olarak görülmüştür. Belirtildiğine göre, daha 16. yüzyılın erken dönemlerinde bile, özellikle Venedikli bazı yazarlar, Şah İsmail'in mitolojik biyografisine Hristiyan Ermeni anne ile iki bin atlı Ermeni savaşçı gibi kurgusal öğeler katarak, onu Hristiyan bakışına uygun olarak kaleme almışlardı. Avrupalı bazı yazarların, o dönemde henüz Şii ve Sünni inançları arasında "akıllıca" bir ayrım yapamadıklarını da unutmamak kaydıyla, bunun bazı politik motivasyonlarından kaynaklandığı söylenebilir. Politik memba ise Venedik ile Osmanlı arasında vukuu bulan sorunlar ve çatışmalar idi (Brummett 2000: 341-356).

Bir başka etken Ermeniler ile Venedikliler arasında Osmanlı öncesinde başlayan temaslarla ilgili olmalıydı. Venediklilerle ticari ilişkiler kuran Ermenilerin, 13. yüzyılda az sayıda da olsa Venedik'e yerleştikleri bilinmektedir. Fakat zamanla sayıları ve ekonomik güçleri arttıkça, kentteki izleri belirgin bir hal almaya başlamıştır. 16. yüzyılda Venedik'te Ermenice bazı kitapların basılmış olması, Ermenilerin nüfuzu ve etkinlikleri bakımından önemlidir. Öte yandan, İran'daki Ermenilerin de belli bir tarihten itibaren Venediklilerle ticari ilişkiler kurduklarını biliniyor. Görece geç bir tarihte, Şah Abbas döneminde zorunlu göçe tabii tutulan Ermenilerin bir bölümü Müslüman olmak zorunda kalmışlardı. Fakat aralarında bazıları şanslıydılar; çünkü, onlar bu yıkıcı politikanın sonuçlarından kurtulmuş olup, Yeni Julfa kentini kurmuşlardı. Kent bir sembolden

1 Bu durum, Hollanda'nın Portekiz karşısında Osmanlı'yla ittifak arayışına girmesini hatırlatır. Bu örnekten de anlaşıldığı üzere, sonuçta din bir yere kadar etkili olsa da, politik ittifak arayışları bakımından yegâne faktör değildir. Daha çok ekonomik, politik güç dengeleri ittifak arayışlarına rehberlik ediyor görülmektedir. Osmanlı zayıf olup, Şii İran Avrupa karşısında baskın olabilseydi, farklı bir tabloyla karşılaşabilecektik. Bugün özellikle ABD nezdinde Türkiye ve İran'ın konumu iyi bir örnek olabilir.

öte bir anlam taşıyordu ve oradaki Ermeni tacirlerin Venedik'le sıkı bağları vardı. Sonuçta Zakiyan'ın da işaret ettiği üzere, garip görünse de Ermeniler için "cömert bir baba" figürü olarak Şah Abbas mitosunu oluşturdu ve geniş ölçüde Avrupa'ya nüfuz etti. Çünkü Şah Abbas 17. yüzyılda Ermenilere ticaret bakımından fiili bir tekel vermiş görünmektedir (Zekiyan 2005: 246-7; Şahin 2007: 104-7; Kouymjian 1997: 26, 52-3).² Ticari ilişkilerin daha çok Venedik üzerinden gelişmesi, oradaki mevcut Ermeni kolonisinin varlığıyla da ilgiliydi. Fakat Venedikli Ermeniler arasında ticari sermayeyle eşgüdümlü olarak entelektüel faaliyetlerin de filizlenmesi, yukarıda sözü edilen Şah İsmail biyografilerindeki Hristiyan Ermeni öğelerin ortaya çıkmasında etkisi olmuştur.

Venedik-Osmanlı sürtüşmesiyle Venedik-İran yakınlaşması birbirini izlemiş gibiydi. Yanı sıra Yunanistan ve Ege adalarında yaşayan Hristiyanların tutumları da bu olaylar zincirinin bir parçasıydı. O dönem özellikle Ege adaları Venediklilerin baskısı altına alındığından, başta Hristiyan din adamları olmak üzere, Rum köylüler, balıkçılar ve tacirler İtalyan düşmanıydılar. Aynı gerekçeyle Osmanlı'ya ve İslâm'a bakışlarında, dönemsel de olsa önemli bazı farklılıklar söz konusuydu. Şeyh Bedrettin'in bunun semerelerini toplamış olduğu anlaşılıyor (Werner 1988: 40-1).

İttifak arayışları gibi politik etkenler, yalnızca sözü edilen Venedikli yazarlarla sınırlı değildi kuşkusuz. 19 ve 20. yüzyılın Batılı Hristiyan misyonerleri için de geçerliydi. 19. yüzyılın sonlarına doğru billurlaşan ve geçen yüzyılın başlarında etkisini sürdüren, Alevi toplulukları neredeyse Ermeni dönmeleleri olarak portrelendiren Batılı anlayışın bazı politikalarla ilişkili birkaç sağlam motivasyonu vardı. Bunun bir yansıması olarak, özellikle ilk misyonerlerin birçoğu, Sünni Müslümanlara göre

2 Kouymjian en erken belki de Ani'de 11. yüzyılda fakat kesin olarak 12. ve 13. yüzyıllarda kurulmuş olan Ermeni esnaf ve zanaatkarlar arasındaki Ahilik benzeri kardeşlik örgütünün –ki, Erzincanlı Hovhannes'in Erzincan kardeşliğinin kural ve düzenlemeleri hakkında 1280'de yazdığı kitaba da dikkat çeker– zamanla Avrupa diasporasına nüfuz ettiğini belirtmektedir (Kouymjian 1997: 27-8).

çok daha farklı ve ılımlı gördükleri çeşitli Alevi topluluklarıyla karşılaştıklarında, onların aslen Hıristiyan bir soydan geldiklerinden neredeyse kuşku duymuyor ve kolayca “gerçek” dinlerine geri dönecekleri yönünde bir heyecana kapılıyorlardı. Bu ise yine Ermeniler üzerinden anlam buluyordu ve bu kez “Hıristiyan dünyası”na görece uzak bir coğrafyada (Iran) değil, Osmanlı’nın içinde, üstelik kültürel olarak da Müslüman stereotipiyle hiç de örtüşmeyen bir müttefik bulmuş oluyorlardı. Fakat bu yanlış ön fikirlerin oluşmasında politik bazı etkenler kadar, henüz tanıştıkları topluluğu tam olarak tanımamış olmalarının da payı vardı. Yani 16. yüzyıldaki Venedikli bazı yazarların Şah İsmail’e giydirdikleri mitolojik elbisenin bir benzerini, bu kez 19. yüzyılın ilk misyonerlerinin bir kısmı Dersimli Alevi Kürtlere giydirmeye çalışıyorlardı. Harput’ta ilk misyonerlik faaliyetlerini başlatan (1855) ve henüz okul olmadığı için eşile birlikte gezici misyonerlik ve vaizlik yapan George W. Dunmore, haleflerinin aksine Alevi Kürtlerin gizli Hıristiyanlar olduklarını düşünmüştü (Kieser 2005: 547; Karakaya-Stump 2002: 323; Dunmore hakkında bkz. Açıkşes 2003: 155). 16. yüzyılda bir başka yerde, Hindistan’ın Gujarat bölgesindeki karşılaşmalar da benzer sonuçlara yol açmıştı. Portekizlilerin ilk kez orada karşılaştıkları Parsiler (*Zerdüştiler*) hakkındaki algıları bundan farklı değildi. Onlar da ilk bakışta Parsilerin Yahudi kökenli olduklarını düşünmüşlerdi (Sethna 2001: 105).³

Dersim’in bu esrarengiz topluluğunun zamanla “gizli Hıristiyan Ermeniler” olmadıkları anlaşılınca –ki kuşkusuz aralarında Aleviliğe asimile olan Ermeniler vardı–, daha ılımlı olarak Ermeni kültürünün Alevilik üzerindeki etkileriyle inanç unsurlarındaki bazı devamlılıklar üzerinde durulmaya başlanmıştı. Tokat’tan Harput’a nakledilen teoloji okulunun öğretmenlerinden misyoner Edward F. Carey, 1910 yılında bölgede (Dersim) Aleviliğin Ermeni Hıristiyanlığının yoğun etkisi altında kaldığına ve Alevilerin pek çok Ermeniye bünyelerine kattıklarına kesin-

3 Antranik, Dersimli Alevilerin dinlerinin senkretik bir karakteristiğe sahip olduğunu vurguladıktan sonra, “görünüşe göre Musevilige daha eğilimlidirler” diye ekler (Antranik 2012: 122).

likle inanıyordu. Çalışma arkadaşı ve Fırat Koleji başkanı Henry Riggs de 1917 yılında buna yakın düşünceler dile getirmişti: (Kieser 2005: 547; Carey ve Riggs hakkında bkz. Açıkşes 2003: 144, 159-161,164)

Dersim Kürtlerinin Ermenilerle pek çok ortak noktası var, aslına bakılırsa, Türklerle olduğundan çok daha fazla. Kürtlerin birçoğuna göre, kendileri ve Ermeniler ortak atalara sahip. Bu bir etnik gerçeği yansıtsın ya da yansıtmassın, Dersim'deki Kürtlerin buna inanmaları için birçok görünür gerekçesi var. Köylerinin birçoğunun adı Ermenice, bazı aşiretleri Ermeni soyadlarına benzer isimler taşıyor. Ahlâkî yönden Ermenilere Türklere olduğundan çok daha yakınlar. Dinlerine gelince, gerçi adları Müslüman, ama dinlerinde gerçekten İslâmî olan pek az unsur var. (Kieser 2005: 547)

Etkileri şu ya da bu biçimde bugün bile hissedilen ve egemen İslâmî zihniyette çabucak aktifleşen Alevilerin Hıristiyan kökenli oldukları şeklinde bu illüstrasyonunun arkasında, –Venedik örneğinde görüldüğü üzere– Ermenilerin de payı olmalıydı. O dönem Kürdistan ve Ermenistan'da çeşitli geziler yaparak, toplumsal ve kültürel dokuyu keşfe çıkan misyoner ve diplomatların birçoğuna, diğer yerel dillere de hâkim Ermeni rehberler eşlik etmekteydiler. Dersim'in bu misyoner okulların yoğun olarak etkinlik gösterdiği Harput'a yakınlığı dikkat çekicidir. Dersim'i de ziyaret etmiş olan Harput'taki misyonerlerden Henry Riggs Ermenice ve Türkçeyi iyi biliyordu. Kardeş Ernest Riggs de Ermeniceyi iyi derecede konuşuyordu. Dahası, başından beri onlara yardımcı olan Ermeni rehberler vardı. Dunmore'ın yardımcılarında M.A. Melcon ile Krikor Tomzariyan, Herman N. Barnum'un yerli yardımcılarında Tenekeciyan Nikagos Efendi gibi isimler sayılabilir (Karakaya-Stump 2002: 309; Açıkşes 2003: 155-167). Dersim'le olan temaslarında ise Kürtçeyi bilen Ermeni tercümanların rolleri vardı. Nitekim Dunmore bir Dersim gezisinde yanına Garabed'i almış fakat bir yerden sonra yola tek başına devam etmiştir. Misyonerlerin bir kısmı, sonradan Kürtçeyi de öğrenmişlerdir. Sözel-

mi, C.H. Wheeler'in Kürtçeyi öğrenerek, çevirmenlere bağımlılıktan kurtulmayı ve faaliyet alanını genişletmeyi öngördüğü görülür (Kieser 2003: 138).

Böylece rehberlerin ve dindaş olmanın getirdiği yakın duygulardan ötürü Ermeni din adamlarının, keşfine çıkılan topluluklar ve kültürleri hakkındaki iddiaları da bu düşüncelerin şekillenmesinde etkili olmuş görünmektedir. Britanyalı diplomat Mark Sykes, Kürt Bekranların Ermeni Bagratilerden geldikleri savından söz ederken, "Ermeni papazlar bu konuda genellikle biraz emin konuşurlar" diye yazmakta ve aynı makalede Ermeni papazların diğer bazı Kürt aşiretleri hakkındaki bu tür iddialarına değinmektedir. L. Molyneux-Seel ise "Dersim Kürtleri" hakkında uzun bir etüt yapmış olan Kığı'nın Ermeni papazının, bu Kürtlerin saf Ermeni ırkından olduklarını öne sürdüğünü yazmıştır. Bunun da ötesinde gerek diplomatların, gerek misyonerlerin Ermenistan ve Kürdistan'a gelip keşif gezilerine çıkmadan önce, bazı Ermeni tarih kaynaklarını okudukları anlaşılmaktadır. Sözgelimi Sykes, Mendikan aşireti hakkında bilgi verirken, Chamichyan'ın *Ermenistan Tarihi*'nde sıkça geçen Mandukanyanları kaydetmeden geçmemiştir. Ayrıca 1830'lar da Osmanlı'nın Asyatik sahasında faaliyete geçen "American Board of Commissioners for Foreign Missions"a bağlı Protestan misyonerlerin çalışmalarının bir anlamda kaydını tutan *American Missionary Herald* adlı periyodüğün, aynı sahada çalışan İngiliz ve Amerikalı diplomatlara kaynak teşkil etmiş olması bu çerçevede anlaşılmalıdır (Sykes 1908: 464, 457-8, 474-5; Karakaya-Stump 2002: 302).

Bütün bunlar, epistemolojik olarak bilgiyi üretenin kim olduğu, hangi kaynaklara başvurduğu, hangi tarihsel ve toplumsal koşullar altında ne gibi amaçlarla onu ürettiği sorunuyla ilgilidir ki, burada konunun bazı boyutlarına değinmekle yetinilecektir. Fakat şunu özellikle sormak istiyorum: Abartılı da olsa, bir an için sözü edilen bu tarihsel savın arka planında doğrudan ve biricik olarak lokal Ermeniler olduğunu kabul etsek bile Dersimli Alevi Kürtlerin Hristiyan ya da Ermeni kökenli oldukları şeklindeki genellemeci ve hatalı düşün-

celer bir yana, öne sürülen fikirler arasında, acaba kayda değeri olanları yok muydu? Soruya cevap ararken, kutuplardan birine savrulmamak ve hakikati “ben ve öteki” şeklindeki etnik antagonizmalar içinde parçalamamak en doğrusudur. Yani Dersimli Alevi Kürtler külliye Ermeni kökenli olmamakla birlikte, topluluk arasında pek tabiidir ki Ermeni kökenli kişi, aile, klan ya da aşiretler vardır. Fakat egemen Türk-İslâm zihniyetindeki Ermeni algısının bir ölçüde Alevi Kürtlere de sırayet etmiş olması tarihsel bakışın körelmesine yol açmış gibidir. Genel olarak Kürt, özel olarak Dersim tarihçiliği, tarihte yer yer boy gösteren Ermeni-Kürt kutuplaşmaları bir yana, kendisini Türk resmî tarih anlayışının ya da Türk-İslâm zihniyetinin etkilerinden kurtaramadığı ölçüde, bu merkezî algının gölgesinde şekillenmeye adaydır. Bununla birlikte, bugün Dersim’in Ermenisiz bir tarihi olduğunu açıkça savunan ya da böyle bir marjinal fikre eğilim gösteren “Dersimli” bulunmamaktadır. Fakat bunun yerine tehlikeli olan bir başka eğilim teveccüh görmektedir. Bu ise Ermenilerin Dersim tarihi ve kültüründeki yerini hafifseyerek, onların başta Dersim Aleviliği üzerindeki etki düzeyini aşağıya çekme şeklinde somutlaşmaktadır. Bu alan yakın bir geçmişe dek yasaklarla çevrili olduğundan, o vakit Ermenilerden söz edilmeyişi kısmen anlaşılabilir olsa da, bugünkü görece fikir serbestliği ortamında yapılan bazı lokal tarih çalışmalarında Ermenilere pek rastlanmaması da tedirgin edicidir.

Bilginin kaynağı olan kişilerin toplumsal etiketlerinin, öne sürülen olası bazı doğru fikirleri gölgelemiş olabileceği de bir sorundur. Bilginin patent sahibi öznenin unvan ya da etnik kimliği ve karakteristik özellikleri bir yere dek önemli sayılabilirse de, o bilgiyi hangi toplumsal bağlam ve tarihsel koşullar içinde ne amaçla ve nasıl ürettiği esas meseledir. Tek başına *misyoner* teriminin verdiği ilk mesaj belirleyici olsaydı, bütün misyonerlerden her zaman “aynı şarkı”yı söylemeleri beklenirdi. Oysa belirtildiği üzere, Aleviliğin Hristiyanlığın doğrudan bir devamı olduğu şeklindeki fikirlerin sahipleri daha çok *ilk misyonerler*di. Sonrakiler, onun daha çok senkretik bir karak-

teristiğe sahip olduğuna vurgu yapmışlardı (Kieser 2005: 547; Karakaya-Stump 2002: 323).⁴

Bu tür anlayışlar, bir kişinin ya da topluluğun kendisi hakkındaki bilgisinin mutlak doğru olduğu varsayımıyla paralel olup, pek çok kez başkalarının fikirlerinin gereksizliği ya da önemsizliği savını içermektedir. Fakat gerçekte, topluluğun kendisi hakkındaki bilgisinin yeterli olmayışı bir yana, onun yanlışlardan bağımsız olamayacağı da ortadadır. 1913'te Osmanlı memuru Hasan Reşit'e (Tankut) Dersim'in batısında-ki Koçgiri bölgesinden bir seyidin söylediği şu söz düşündürücüdür:

Ermenilerle Aleviler arasındaki farklılıklar bir soğan kabuğundan fazla değildir; Tanrı'nın Baba, Oğul ve Ruh olduğu inancı bizde Allah, Muhammed, Ali üçlemesidir. Onların on iki havarisi vardır; bizim de on iki imamımız. Dua ve oruç vakitleri her iki halkta da neredeyse aynıdır. Onlar da sadece bir kadınla evlenirler, biz de. Onlar da bizim gibi sakallarını, bıyıklarını ve koltukaltlarını tıraş etmezler. Onlar da bizim gibi aptes almazlar. Onlar göğüslerinde haç çıkartarak şehadet ederler, biz de avuçlarımızı göğsümüze koyarız. Biz sonradan kutusal üstadımız Ali'nin yolundan gittiğimiz için kendimize Alevi diyoruz. Bunun dışında aramızda bir fark yoktur. (Kieser 2005: 550) (abç)

Kieser'in, Ermenilerle aralarındaki farkın "bir soğan kabuğu kadar ince" olduğu ifadesinin, o zamanlar Alevilerin kendilerini takdir etmekte kullandıkları bir deyim olduğunu söylemesi, üzerinde kısaca durmayı gerektiren bir bilgidir. Zira bu, misyonerlerin çalışma yürüttüğü dönemde yöredeki Alevi Kürtlerle Ermeniler arasında çok büyük sorunların, çatışmaların olmadığını, aksine genel olarak barışık bir havanın geçerli olduğunu gösterir. Daha 1892 yılında Osmanlı Meclis-i Vükelâda "Dersimli bir kısım şaki ve eşkıyanın Ermeni fesatçılarla

4 Ayrıca paradoksal da olsa misyonerlik faaliyetlerinin etno-kültürel kimliklerin daha fazla duyarlılık kazanmalarına doğrudan ya da dolaylı etkileri olmuş görünür (ayrıntı için bkz. Kieser 2005).

münasebette olduğu ihtimali”nden söz edilmiş olması önemlidir (Aksoy 2009: 65, dn. 36). Dolayısıyla, misyonerlerin çeşitli Alevi toplulukları Hristiyanlıkla ilişkilendirme ya da en hafifinden onları birbirlerine yakın gösterme çabalarını, tek başına kendi misyonlarına ve mahalli Ermenilere havale ederek açıklamak eksiktir. Ortaya çıkan *Alevi-Hristiyan Ermeni* illüstrasyonu misyonerler eliyle de olsa özellikle dönemin tarihsel ve toplumsal koşullarının izlerini taşıyordu.⁵ O dönem Alevi Kürtlerle Ermeniler arasında derin ayrılıklara, yaygın çatışmalara yol açan toplumsal bir nefret olmuş olsaydı, bu tür anlayışların bir izdüşümü olarak kültürel bazı ortak noktalar misyonerlere muhtemelen anlamsız gelecekti. Ayrıca o dönem git-tikçe artan Osmanlı merkezîyetçiliği, genel olarak Kürtleri si-yaseten Osmanlı’nın karşısında konumlanmaya koşullamışken, Hamidiye alaylarının her iki kesimde (Alevi Kürtler ve Ermeni-ler) yaratmış olduğu rahatsızlık ise onları birbirlerine daha da yaklaştırmıştı.

Şii-Ermeni ya da Alevi-Ermeni yakınlığına ilişkin Batılı kül-türel illüstrasyonlara dönersek, bu çabaların arka planında bel-ki de 19. yüzyılın entelektüel ikliminde yaygın bazı anlayışla-rın olası etkileri de vardı. Zira Arthur de Gobineau gibi ırk kav-ramı etrafında dans eden tarihçiler başta olmak üzere, dönemin önde gelen fikir insanları antik İran kültürünün büyüüne ka-pılmış olarak, Ari ırkın üstünlüğünden dem vurmışlardı. Ni-etzsche dahi *Böyle Buyurdu Zerdüşt*’ü dönemin kültürel atmos-ferinin etkisi sonucunda kaleme almıştı. Böylece Arabî ya da “Semitik olan İslâm”a (Sünnilik) karşı genellikle “Ari/İranî bir protest hareket” olarak görülen Şiiliğin ortaya çıkışı, yalnız ve yalnız ırksal ya da etnikmerkezci bakış açılarıncı anlamlandı-rılmıştı ki, bu ise görünürde Hristiyan Batı ile Şii ve Alevi top-

5 “Misyonerler, özellikle Doğu Anadolu’da Hristiyan nüfusun az olması sebe-biyle, etkilerini daha kalıcı ve geçerli kılabilmek için Müslümanlar arasında da faaliyet yapmaları gerektiğini anlamışlardır. Bu sebeple, Müslümanlar ara-sındaki mezhep farklılıklarını kullanarak, belli gurupları kendilerine yaklaştırmaya çalışmışlardır. Misyonerlerin bu tür faaliyetleri, Harput ve çevresinde olduğu gibi hemen hemen Osmanlı topraklarının her bölgesinde uygulanma-ya çalışılmıştır.” (Açıkses 2003: 278)

luluklar arasında bir başka yakınlık psikolojisine vesile olmuş olsa gerekti.⁶ Sonuçta geçen yüzyılın ilk çeyreğine gelinceye dek, Batılı misyoner ya da araştırmacılarca Alevi toplulukların ya Ermenilere yakın bir öge olarak konumlandırılmalarının ya da din değiştirmiş ve etnik olarak başkalaşmış Ermeniler olarak görülmelerinin, geleneksel ve modern bazı siyasi motivasyonları vardı. Bu gibi etkenler, Şii topluluklar hakkında da geçerli olmuş olsa gerektir ki, erken Şii mitolojisinden bazı Alevi söylencelerine dek pek çok yerde benzer yakınlaşmalar, dayanışmalar göze çarpan bir motif olarak kendisini hep göstere gelmiştir.

Topluluklar arası politik ilişkiler sabit bir çizgide seyretmezler. Birlikler ve ayrılıklara paralel olarak, dayanışma ve çatışmalar da insan hayatı gibi fanidirler. Onlara donmuş, değişmez olgular olarak bakmak olanaksız olduğu gibi, anlamsızdır da. Bu nedenle bazı dönemlerde görülen ve daha çok din üzerinden algılanarak, *Şii-Hristiyan*, *Alevi-Hristiyan* ya da *Alevi-Ermeni* politik yakınlaşmalarının tarihyazıcılığına ya da mitoslara yansımış örneklerinin varlığı, bu ittifakların ezeli ve ebedi olduklarına delalet etmez. Haksız bir yargıya, bir klişeye yol açmaması bakımından, tarihteki Sünni-Hristiyan ittifaklarının, “stratejik ortaklıklar”ın da hatırlanması gerektiğini önemle belirtmek isterim. Günümüzde bile bunun sağlam örnekleriyle karşı karşıyayız. Dolayısıyla yukarıdaki örnekleri dondurup, tarihe ve politikaya oradan bakmak politikanın opsiyonel karakterini yok saymak kadar tarihi de karikatürize etmekten öte bir şey olmayacaktır. Sonuçta burada sadece Dersimli Alevilerin Ermenilerin bir devamı olarak görülebilmelerine dayanak olan bazı politik motivasyonlar, ittifaklar ya da ittifak potansiyelleri anlaşılmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte hemen eklemeliyim ki, ta-

6 Şiiliğin İran’ı bir karşı duruş olarak yorumlanışının, onun sınıfsal, toplumsal bir muhalefet hareketi olarak önemini perdelemeye dönük bir işlev gördüğü şeklindeki düşünceler dikkate değerdir (Özkaya 2001: 22). Hurufilik de İran’ın Araplığa bir karşı çıkışı, bir darbesi, nihayet tipik bir üstünlük iddiası olarak yorumlanmıştır. Zira Hurufilik, Arap Muhammed yerine İranlı Fazıl’ı, Arapça olan Kur’an yerine Farsça *Cavidan*’ı ve Arap dili yerine de Farsçayı öne çıkarmıştır (Öztürk 1990: 166-7).

rih aksi yönde ittifaklara (Sünni-Hıristiyan) ilişkin örneklerle de sahiptir. Osmanlı'nın Balkanları Müslümanlaştırmasında heterodoks dervişleri kullanması bile, tek başına siyasal tarihteki ittifak çeşitliliğine işaret eder.

Garo Sasuni 15. yüzyıldan 20. yüzyıla Ermeni-Kürt ilişkilerini irdeleyen çalışmasında, genel olarak Kürtlerin Ermenilere karşı dostane tavırlarının düzenli ve sürekli olmayışına dikkat çekmiştir (Sasuni 1986: 37). Yani Dersimli Alevi Kürtlerle Ermeniler arasında, özellikle 19. yüzyılda gözlenmiş olan çatışmasız ortam ezeli değildi. Sözgelimi, "Celali isyanları" her ne kadar farklı etkenlere bağlı gelişen türdeş olmayan olaylar zinciri olsalar da Ermenilerin o dönemde Kızılbaş tazyikine de maruz kaldıkları belirtilmektedir.⁷ Polonyalı Simeon'un seyahatnamesinde buna ilişkin izlere rastlarız. Simeon, baskıya maruz kalan Ermenilerin yaşadıkları yerlerden biri olarak Harput'tan söz eder. Aktardığına göre, şehre hâkim olan Yeniçerilerin zalimlikleri nedeniyle Ermeni nüfusu orada azalmıştır. Gerçekten de, baskıdan dolayı Harput sancağının Çüngüş kazasından ve Sivas'tan Balıkesir'e göç eden Ermenilerin varlığı tarihi kaynaklarda kayıtlıdır. Harput'un 1566 yılı tapu tahririnde 845 hane olarak tespit edilmiş Ermeni nüfusunun, 17. yüzyılın başlarına gelindiğinde 100 haneye kadar düşmüş olduğu görülmektedir. Aslında 17. yüzyılda genel olarak Hıristiyan nüfusta belli bir azalma söz konusudur ve bu seyir 18. yüzyılın başına dek sürmüştür. Bu ise Celali isyanları kadar *tekâlif-i divaniye* türündeki vergilerin ağırlaşmasına ve bazı göçlere bağlanmaktadır. Muş'ta Surp Garabed manastırının Vardapet'i, Simeon'a Kızılbaşların her yıl manastırı tahrip ettiklerini, ancak iki yıldan beri rahata kavuştuklarını anlatmıştı. Fakat Simeon, aksi örnekleri de aktarmadan geçmez. Çapakçur (Bingöl) civarında Manaş-kud'a yakın yerlerde Celaliler tarafından tahrip edilen Ermeni

7 Anlaşıldığı kadarıyla, *Celali* terimi dönemin Osmanlı egemen jargonunda bir nevi *terörist* demektir. Osmanlı bu kavramla Kızılbaşları da damgalamak istemiştir. O dönem Kızılbaşların birbirinden kopuk olan bazı toplumsal kargaşalara katılmış olmaları mümkündür. Fakat Celalilik, Kızılbaşlıkla bir olmamakla birlikte bu aralarında herhangi bir ilişki olmadığı anlamına gelmez (Kütükoğlu 1993: 240-1).

köylerinin sakinlerinin, yörenin Kürt beyi tarafından korunduğunu, onların köylerine dönmelerine yardımcı olduğunu aktarmıştır (Simeon 1999: 147, 150-1, 254-5, 258; Balıkesir'e göç için bkz. Öntuğ 2006: 345; Harput'taki hane sayısındaki düşüş için bkz. Ünal 1989: 71; Ermeni nüfusundaki azalma için bkz. Sasuni 1986: 40).⁸

Dersim dağlarındaki aşiretlerin tutumlarına gelince; acaba o dönem civar illerden Dersim dağlarına sığınan ve Alevi Kürt aşiretlerine *bext* olan Ermeniler olmuş muydu? Yoksa tam tersine, yapılan baskılardan dolayı Ermenilerin bir kısmı Dersim'den göç etmiş, kalanların bir kısmı ise bazı aşiretlere mi *bext* olmuşlardı? Kevork Halaçyan'a göre 1600'lü yıllarda, "Celali ayaklanmaları" döneminde Dersim civarında yaşayan Ermenilerin bir kısmı batıya göç etmişken, bazı Ermeniler ise dağlık Dersim'e sığınarak, liderleri Der Simon öncülüğünde Aleviliğe geçmişlerdir. Der Simon, Seyit Ali adını alarak Kureşan ocağının pirlerinden biri olmuş, kısa bir süre sonra da pir-i piran (*mürşid*) statüsünü edinmiştir (Hayreni 2010a; ayrıca bkz. Hür 2008). Kanımca o dönem Dersimli Alevi Kürt aşiretlerin bütünsel bir tutumundan söz edilemez. Çünkü yaklaşık aynı zaman diliminde, Şah Abbas döneminde Şah'ın Ermenilere karşı olumsuz tutumunun, hiç değilse bazı "Kızılbaş" Kürt ve Türk aşiretlerinde belli bir yansıması olmuş olmalıdır (Şah Abbas'ın taarruzu için bkz. Andreasyan 1963: 36-7). Celali olaylarını Yeniçeriler kadar "Kürt Celaliler"in, yani "Dım-bılı Kızılbaşlar"ın güçlü direniş hareketi olarak gören Sasuni, 18. yüzyılın başlarında isyanların bastırıldığını fakat hareketin Dersim ve çevresinde yarı bağımsız karakterini koruduğunu yazarak, Kızılbaş Kürt aşiretlerin Ermenileri ezmiş olduklarını belirtmektedir. Sasuni'ye göre, Osmanlı'nın bir asır kadar

8 1620-1640 yılları arasında yazıldığı belirtilen ve 1915'te Kudüs'te Nsanyan Episkopos tarafından yayımlanan Grikor Vartabet Kamahetsi'nin, yani Kemahlı Grigor'un (Daranagtsi) *Kronoloji* adlı yapıtına göre, Kığı Beyi'ni öldürüp yağmaya başlayan "hırsızlar, eşkıyalar, çobanlar ve basit köylüler"den oluşan gruba, Kürt ağa ve ileri gelenleri katılmamışlardır. Liderlerinin Şah İsmail adında bir "abdal" olduğu belirtilir ki, bu olayın tarihi çeşitli kaynaklarda farklı geçer (Andreasyan 1963: 30; Sasuni 1986: 36; Kütükoğlu 1993: 238).

süren çarpışmalardan sonra Kızılbaş Kürtlerin gücünü kırınca-ya dek bu toplumsal çalkantının Ermenilere yansıyan olumsuzluğu sürmüştü. Garip olan, Sasuni'nin yalnızca bir sayfa ileride Dersim'i Ermenilerin Yeniçeri ve Celali zulmü görmedikleri sekiz Kürt beyliği arasında saymış olmasıdır. Fakat ona göre, Ermeniler burada da "Kürt feodal düzeni baskısı" altında gittikçe köleleşmişlerdi (Sasuni 1986: 40-1).

Ermeni-Alevi Kürt ilişkileri bakımından o dönem 19. yüzyıldan kesinlikle farklıydı. 19. yüzyılda genel olarak gözlenmiş olan sükunetin temel nedenlerinden biri de yöredeki Ermeni nüfusunun, güç dengeleri bağlamında Alevi Kürt aşiretleri bakımından sosyal ve siyasal bir tehlike oluşturmayacak ölçüde azalmış olmasına bağlanabilir. Çünkü azalan Ermeni nüfusu çatışmaları göze alabilecek tutumlardan kaçınmış olmalıdır. Burada bir noktayı gözlerden kaçırmamak gerekir; yöre söylencelerinde, Alevi Kürtlerle Ermeniler arasındaki görece eski dönemlere ait (19. yüzyıl öncesi) olası büyük çatışmaları yansıtan herhangi bir unsura da rastlanmaz. Acaba bu, bazı araştırmacıların düşündükleri üzere, Dersim Ermenilerinin önemli bir bölümünün uzak bir geçmişte Alevi Kürt aşiretlerine asimile olduklarının bir göstergesi miydi? Yani yukarıda sözü edilen sav (Halaçyan), aslında bir gerçekliği mi ifade ediyordu? Doğrusu, bu soruya kestirmeden olumsuz bir yanıt veremeyeceğim. Zira büyük bir olasılıkla eski Zerdüştî inançlarını korumuş olan bazı Ermeni klan ve dinsel elitinin, hiç değilse Kureşan'la etnik olarak kaynaşmış oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim önceki sayfalarda da sözü edildiği üzere, bir Kureşan söylencesi doğrudan doğruya bazı Zerdüştî unsurlar taşımaktadır. Yukarıda Şıx Delil Berxican'ın bir keşiş karşısındaki kerametine de değinilmişti. Orada ise iki topluluk arasında vukuu bulmuş büyük bir kavgadan ziyade, potansiyel bir çatışmanın nasıl sönümlendiği aktarılır. Ayrıca bu öyküde seyitler arası rekabet ve hiyerarşiyi anlamlandıran kerametlere benzer bir öykünün kullanılmış olması dikkat çekicidir.

16. yüzyılda Yavuz Selim'in Sünni Kürt aşiretleriyle yapmış olduğu ittifakın bir sonucu olarak, Kürtlere tâbi bir pozisyona

düşen Ermenilerin 19. yüzyıldaki tarihi de trajik sayfalarla doludur. 19. yüzyıldaki gelişmeler, bu kez özellikle Sünni Kürtler ile Ermeniler ve genel olarak Hristiyan halklar arasında ciddi toplumsal yarılmalar meydana getirmişti. 19. yüzyılın son çeyreğinde kurulan Hamidiye alayları bir yana bırakıldığında bile, Kürtler bir yandan Kürt beyliklerinin dağılması sonrasında artan bir biçimde şeyhlerin, öte yandan yavaş yavaş büyük yerleşim merkezlerine doğru kaymalarıyla birlikte, şehir İslamı ile Osmanlı'nın dinî politikalarının etkilerine maruz kalmışlardı. Onlar artan bir biçimde İslâm'ın normatif kalıplarına tutsak olmaya başlarken, milliyetçi fikirlerin kristalize olmasıyla Ermeniler de ayrılık/bağımsızlık ideallerine sarıldılar. Birbirini yok etmeye aday bu iki kolektif ruh, özellikle Osmanlı ile Rusya ve Batılı emperyalistler arasındaki sürtüşmeden dolayı çabucak alev alabiliyordu.⁹ Öyle ki, büyük Ermenistan'ın kurulup Kürtlerin mevcut statülerini kaybedecekleri şeklindeki kaygı, Kürtler nezdinde bir Osmanlı propagandası olarak sürekli işlenmişti. Biraz da bu propagandaların sonucu olarak, Sünni Kürtler ile Ermeniler arasındaki ideolojik-politik mesafe fazla açılmıştı. Nasturi katliamı öncesine gönderme yapıyor olsa da eski bir Kürt özdeyişi bu mesafenin büyüklüğünü göstermesi bakımından önem taşır. Yaklaşık bir çeviriyle aktarırsam: “(Nasturilerle) aramızdaki mesafe bir saç teli genişliğinde fakat Ermenilerle ise bir dağ kadardır.” (Gaunt 2006: 30). Sonuçta, 19. yüzyılda Ermenilerin Alevi Kürtlerle arasındaki mesafe “soğan zarı” kadarken, Sünni Kürtlerle ise “dağ” kadar olmuştu. Bununla birlikte, soğan zarı yeri geldiğinde aşılamaz bir dağa dönüşebiliyordu. Sözgelimi, son Osmanlı-Rus savaşında Rus ordusu Ekim Devrimi'nin akabinde işgal ettiği topraklardan çekilince, geriye Ermeni askerî gücü kalmış, Erzincan'daki gücün komutanı Murat Paşa ile Dersim'in bazı ileri gelenleri arasında geleceğe ilişkin bir anlaşma yapılamamış ve ittifak se-

9 Nasturi katliamı bu toplumsal tablonun trajik temsillerinden biridir. Bir yandan kendi hükümrانlığını daha güçlü bir biçimde sürdürmeye çalışan Bedirxan ve üzerinde etkili olan Nakşibendi şeyhleri, öte yandan Nasturileri cesaretlendiren emperyalist devletler, katliamı hazırlayan tarihsel aktörler olarak boy göstermişlerdir.

çenekleri arasında yer alan Alevi Kürt aşiretleriyle Ermenilerin bir araya gelebilmeleri çeşitli etkenlerden dolayı gerçekleşmemiştir (bu ittifak arayışları için yorumlar için bkz. Dërsimi 1997: 124-30; Sasuni 1986: 160). Dolayısıyla Ermeni-Alevi Kürt ilişkilerinin tarihini daimî bir dostluk üzerinden tarif ederek, her iki topluluğu özdeşleştirmeye varan ideolojik çabaların tutarlı bir tarafı yoktur.

Böyle bir düşünceye doğrudan tarihyazıcılığında değilse bile, bir karşı propaganda olarak Türk siyasi tarihinde rastlanması, kısaca üzerinde durulmaya değer bir olgudur. Osmanlı döneminde genel olarak Ermeni-Kürt, özel olarak ise Ermeni-Alevi Kürt ittifakını engellemeye dönük politikalar yürürlükte olduğundan bunun doğrudan bir yansıması olarak, Alevileri Ermeni kökenli sayan ya da en azından onlarla Hristiyan Ermeniler arasında yakınlıklar bulan görüşleri şiddetle reddeden resmî bir anlayış söz konusuydu. Rıza Nur'un şu cümleleri bu zihniyetin açık bir tezahürüydü:

Abdülhamit zamanında Ermeniler bu Kızılbaş Türklere mu-sallat olmuş, onları, Ermenisiniz diye kandırıyorlardı. Muvafak oluyorlardı. Bu hal devam etse bu Kızılbaşlar, Ermeni olup gideceklerdi. Zaten böyle neler kaybettik. (Kieser 2005: 558, dn. 422)

Yetim bir çocukken Elbistanlı Alevi Kürt bir aile tarafından evlat edinilmiş olmasının payı var mıdır, bilinmez fakat aynı anlayış, başlangıçta bir Osmanlı memuru olarak göreve başlayan Hasan Reşit (Tankut) tarafından Dersimli Kırmancılar için dile getirilmişti. Tankut, 1932'de kaleme aldığı çalışmasında şöyle diyordu:

Türklüğü parçalamak için alınan düşmanca tedbirler arasında bir mühimi de şudur: Zazaları Türklükten ayırmak, Zaza'nın ırkça Ermeni olduğunu ileri sürmek? Türk düşmanları bunu eskiden beri yaparlar. Sinsi bir propaganda her zaman Zaza'nın kulağına mütemediyen "sen Türk değilsin" demektedir. Bu inatçı propagandacılar "sen Türk değilsin, Ermenisin"

dedikleri zaman, dince olan taassubunu hesaba kattıkları için sözlerine şunu da ehemmiyetle eklerler: Allah'ın hidayeti sana nasip olmuş Ermeni iken, hak dinine kavuşmuşsun ve sonra Zaza'nın adetleri içinde Ermeni adetlerine uygun ve benzer olanları sıralayıp sayarak, davaları ispata çalışırlar.

Bu propagandacılar hele Alevi Zazaların bu yönden inançlarını güçlendirmişler ve kendilerinin Ermeniden dönme olduklarına inandırmışlardır. Fikir uygunlaştıkça Ermeni dostlarının gayreti artmıştı. (Tankut 2000: 75-6)

Gerek Nur'un gerek Tankut'un cümleleriyle somut bir çehre kazanan bu siyaset, soykırım sonrasında Ermenilerin bölgedeki varlıklarının bir anlamda silinmesi sonrasında, zamanla yerini bazen aktifleşen fakat daha çok egemen aklın bir köşesinde hep saklı kalan Alevi Kürtlerin "gizli Ermeniler" oldukları tezi-ne bırakmış görünüyor. Özellikle toplumsal ve siyasal hak talepleri, pek çok defa Alevi Kürtleri "Ermeni dönmeleri" oldukları şeklindeki resmî propagandalarla karşı karşıya bırakmıştır. Tankut'un "dünkü Ermeni meselesi karşımıza Kürt meselesi olarak çıkmaktadır" şeklindeki sözünü doğrultursak, bugün Kürt ve Kürdistan sorunu dünkü Ermeni ve Ermenistan sorunuyla özdeşleştirilmektedir. Bu iddiaların, TC'nin geleneksel Dersim stratejisiyle eşgüdümlü olduğu açıktır. Çünkü bu stratejiye göre, Dersim her defasında *Kürtlük* dışı, daha da ötesi *anti-Kürt* bir yerde konumlandırılmak istenmiştir. Böylece Alevi Kürtlerle Ermeniler arasında Osmanlı'nın son dönemindeki olası ittifak çabalarının önüne geçme amacına benzer olarak, bu kez Alevi Kürtlerle Sünni Kürtler arasına engeller konulmaya çalışılmaktadır. Onları "gizli Ermeniler" olarak takdim eden bu propagandaların, Sünni Kürtler arasında nasıl bir Dersim imajına dönüşeceğini söylemeye bile gerek yoktur. Bu nedenle, Cumhuriyet tarihi boyunca Türk devletinin Ermenilik üzerinden yaptığı bu anti-propaganda neredeyse bütün Kürt hareketlerine karşı yürütülmüştür.

Anlaşıyor ki, Türk devlet akli Kürtlerin siyasi hak taleplerinin yükseldiği hemen her dönemde, Ermeni-Kürt devamlılığı

kurmacasıyla, hareketin meşruiyetini egemen Türk-İslâm aklına havale edip, onu mahkûm etmeye çalışmıştır. 1980’li ve 90’lı yıllarda sıkça dillendirilen ASALA-PKK devamlılığı şeklindeki Türk resmî görüşü hâlâ hatırlardadır. Seyit Rıza’nın Ermeni olduğu şeklindeki resmî propaganda da bu siyasetin bilinen örneklerindendir. Dersimli yazar Yusuf Köksal’ın öğrencilik günlerinden kalma şu anısı çarpıcıdır: Asıldığıının ertesi günü, öğretmen Cemil İspir, derste doktorlarca yapılan muayenede Seyit Rıza’nın “kabuklu” (yani, sünnetsiz) olduğu yönünde uzun bir nutuk çekmiştir (Köksal 2001: 98). Bu, aslında üzerinde durulmaya değer olmayan bayağı bir propagandadır. Ancak gerçekdışılığını, ironik biçimde bir Ermeni kaynağı ortaya koymaktadır: Hovsep Hayreni’nin bulup çıkardığı bir belgeye göre, 1865 yılında Dersim’de dönemin Ermeni ve Alevi Kürt ileri gelenlerinden bazılarının ittifak çabalarına ilişkin buluşma günü olarak, Seyit İbrahim’in oğlu Seyit Rıza’nın sünnet düğünü seçilmiştir (Hayreni 2011a).

Maksatlı bu tür propagandalar, aynı zamanda dönemin Türk resmî görevlilerinin, özellikle de askerlerin Alevi Kürtlere “gizli Ermeniler” şüphesiyle bakmalarına yol açmıştı. Öyle ki, henüz 1930’larda yörede jandarma karakollarının inşa edilmesiyle, jandarmaların genç erkeklerin sünnetli olup olmadıklarını kontrol ettikleri belirtilir (Kieser 2011: 6). Dersim’de eski zamanlarda çevre kasabalara, dolayısıyla sünnetçilere uzak olan dağ köylerinde yaşayanlar arasında bir dereceye kadar sünnetsizliğe rastlanabilmekteydi. Bunda yoksulluğun da payı olduğu bilinir ki, Grenard 1904’te Türk ya da Kürt olsun, Kızılbaş erkeklerin dörtte üçünün ancak asker olarak kışlaya geldiklerinde sünnet edildiklerini yazmıştı (Grenard 1997: 328). Dolayısıyla 1937’den önce askerlerce kontrol edilen ve sünnetsiz oldukları tespit edilen Dersimli Alevi Kürtlerin de *gizli Ermeni* kategorisi altında fişlenmiş olmaları mümkündür. Yusuf Halaçoğlu’nun Türk devletinin o dönem bölgedeki Ermeni kökenlileri saptadığı şeklindeki açıklamasında geçen faaliyetin bu kontrolleri de kapsadığı açıktır. Sözü edilen etkenlerden ötürü, yörede *gizli Ermeni* kategorisinde görülenlerin sa-

yısının resmî raporlara abartılı olarak yansımış olduğu tahmin edilebilir.¹⁰ Geçerken belirtelim ki, son yıllarda Türk medyasında sıkça dillendirilen Alevileşen, Kürtleşen, hatta Araplaşan “kripto Ermeniler”den açıkça söz ediliyor olması ise Ermeniler ve Türk devleti açısından farklı anlamlara gelmektedir. Kanımca, bu tür iddialar Türk resmî siyasetine şimdiden kısmen bir rahatlık kazandırıyor görünmektedir. Çünkü, Ermeni soykırımının olası kabulüne karşı rakamların şimdiden aşağı çekilmesi, aynı zamanda gizli bir B planının yürürlüğe sokulduğu kuşkusuna yol açmaktadır. Fakat gerek Çanakkale gerek Sarıkamış’taki askerî kaybın sanılanın çok altında olduğunun, üstelik Türk Genelkurmay’ınca yapılan yakın tarihli araştırmalarla sabitlenmesi, uzun bir süre bu abartılı sayılar içinde aynı zamanda soykırım mağduru Ermenilerin gizlenmeye çalışıldığını düşündürmektedir.

Dersimli Alevi Kürt delikanlılarının kışlalardaki sünnet kontrollerine dönersek, bunun 1915 soykırımında Ermenilerin bir kısmının yörede gizlenmiş ve zamanla Alevileşmiş olmasıyla doğrudan bir payı vardı. Nitekim 4. Umum Müfettişi olan Abdullah Alpdogan, 1938 soykırımının hemen akabinde Kiğı’da yaptığı bir konuşmasında şöyle diyordu:

... daha önce Tunceli’ye yerleşen gizli Hristiyan Ermeniler vardı, bunlar adlarını değiştirmiş ve sanki Türkmüş gibi yaşamışlardı. Dersim İsyanı’nda bunların parmağı vardı, bunlar her türlü anarşinin, kargaşanın, pisliğin içindeydi. (İbrahim Bahadır’dan akt. Aygün 2009: 79)

Bu anlayışın uzun bir süre Türk askerî zihniyetinde varlığını sürdürmüş olduğu anlaşılmaktadır. Asker kökenli olan Reşat Hallı’nın kaleme aldığı ve TC Genelkurmay Başkanlığı Harp Tarihi Dairesi tarafından yayımlanan *Türkiye Cumhuriyeti’nde*

10 Arakelova, Dersimli Kırmancıları bir anlamda Hristiyan Ermenilerin dinsel yaşamları olarak betimlemeye çalıştığı bir makalesinde, Zazaların sünnet uygulamasına asla sahip olmadıkları iddiasını bu illüstrasyona bir kenar süsü olarak eklemiştir. Sünnetsizlikle ilgili bu bilgiye, Britanya’nın Erzurum konsolosu Taylor’un 1866’daki makalesinde rastlanmaktadır (Arakelova 1999-2000: 398; Taylor 1866: 319).

Ayaklanmalar (1924-1938) adlı kitapta 1937’de Dersim’de patlak veren olaylar gerek yörede kalıp Alevileşen gerek Suriye’de hayatını sürdüren Dersimli Ermenilerin yöreye gelip aşiretleri kıskırtmalarına bağlanmıştır (Hallı’dan akt. van Bruinessen 1994: 3, dn. 6). Daha yakın tarihli olarak, Abdullah Öcalan’ın Ermeni olduğu ya da PKK militanlarının sünnetsiz (yani Ermeni) oldukları propagandalarına dek pek çok örnek Türk ulusal zihnietine “lekeli bir kimlik” olarak işlenmiş Ermeniliğin hâlâ karşı bir silah olarak kullanıldığını göstermektedir.¹¹ Selahattin Demirtaş’ın anlamlı yakıştırmasıyla “hükümet sünnetçisi” Cemil Çiçek’in Ekim 2010’da PKK gerillalarına yönelik aynı içerikteki iddiası bu silahın kolayca terk edilmeyeceğini göstermektedir.

Bu noktada, birkaç kez Ermenilik ve Dersim konusuna özel olarak yer ayırmış olan *Yeni Aktüel* dergisinin son sayılarından birinde Dersim katliamının temel nedeninin adeta yörede yaşayan Ermenilerle ilişkilymiş çağrışımına yol açan “Dersim Ermenileri Saklamanın Cezasını mı Çekti?” şeklinde bir başlık kullanılması, söz konusu tehlikelere meydan vermektedir (bkz. Dinç 2010). Yusuf Halaçoğlu’nun “1936-37’de devlet bu dönmeleri ev ev tespit etmiş” açıklamasından, o dönem Türk devletinin yöredeki Ermeni kökenlileri tespit çalışmalarının olduğu anlaşılabilir (Çetin 2010: 12). Zira 1932’de kaleme aldığı çalışmasında, Tankut “bugün bile Dersim’de bir Dersimli kadar serbest ve mutlu yaşayan Ermeniler vardır” diye yazmakta ve eklemekteydi: “Bunların akıllıları, hele ağzı söz yapanları Dersim’de Türk düşmanlığını güçlendirmektedir.” Koçgiri halk hareketine ilk etapta bazı “Ermeni köyleri”nin de katıldığıının iddia edilmesi –ki bazı Alevi Türk köyleri de bu ha-

11 İslâmî cenahta ise 1960 darbesini yapan subayların önemli bir bölümünün, Birinci Emperyalist Paylaşım Savaşı sonrası Ermeni yetimhanesi olarak kullanılan İstanbul Kuleli Askerî Lisesi’nden askerî okullara gönderilen Ermeni yetimleri olduğu öne sürülmüştür (Başyurt 2006: 44). Daha ilginç olan bir başka iddiaya göre ise Dersim soykırımı Türk siyasal eliti içinde henüz “dönmemiş olan” Ermenilerin “dönme” Ermenileri katlettiği bir olay olarak tasvir edilmiştir (Şenkal 2011).

rekete katılmışlardı– bu etnik hazırlığın politik nedenlerini biraz daha şeffaflaştırmaktadır (Tankut 2000: 79; Kieser 2005: 567). Yani soykırımın zihinsel arka planında, diğer temel nedenlerin yanı sıra yörede Alevileşmiş Ermenilerin varlığı kadar Ermenilere büyük ölçüde hamilik yapmış olan Alevi Kürtlerden intikam alma hissi de rol oynamışa benzemektedir (Aygün 2009: 80).

Aksiyon dergisinde yayımlanan bir makalede ise Türkiye’de “terör hareketleri”nin arkasında genellikle Alevi olan “gizli Ermeniler”in yer aldığı fikri işlenmiştir ki, bu da özellikle Türk-İslâm merkezli siyasetin Ermeni ve Alevilere dair algısal sorunlarına işaret etmektir (bkz. Polat 2006). PKK yönetici kadrosunun önemli bir kısmının Alevi olduğu ve silahlı çatışmaların devam etmesine onların yol açtığı şeklinde yapılan yakın tarihli açık imalar, “lekeli kimlikler”in bu gibi propagandalarda yer değiştirebileceklerini göstermektedir. Buna eklenebilecek bir diğer nokta ise Dersimli Alevi Kürtlerle Ermeniler hakkında Abdülhamid dönemine dek götürülebilecek olan Türk siyasetinin “geleneksel” tehdit algısının –yakın bir zamanda soykırım gerçeğiyle yüzleşecekleri nedeniyle– günümüzde kısmen de olsa yeniden aktifleştirilme çabalarına tanıklık ediyor olmamızdır.

Bir kez daha vurgularsam, Türk devletinin Dersim hakkındaki genel politikası, onu Sünni Kürtlerden ve Kürdistan’dan izole edip, ayırmaya yöneliktir. Çünkü ancak bu şekilde bölgeyi yutulması kolay politik bir lokma haline getirebilmektedir. Bu amaçla bölgenin sınır pozisyonunun yarattığı çeşitli “merkezler”e karşı direnç gösteren eğilimini *anti-Kürt* bir siyaset doğrultusunda örgütlemeye çalışan Türk devleti, Sünni Kürtler arasında ise hâlâ şu ya da bu ölçüde varlığını koruyan Aleviliğin “lekeli bir kimlik” olduğu algısını besleyerek, bunu da özel olarak Dersim karşıtlığında yoğunlaştırmayı denemektedir. Her ne kadar henüz milliyetçi bir perspektifle açıklanamazsa da Sultan Süleyman’ın (“Kanuni”) Diyarbekir beylerbeyine yolladığı buyruktaki şu ifadesi, bu açıdan çarpıcıdır: “Kızılbaş lekeli olanları hapisle yetinmemeli, bu gibiler uygun ön-

lemeler ile elde edilerek habis vücutları ortadan kaldırılmalıdır.” (Avcioğlu 1999: 198).

Görüldüğü üzere, Dersim’in Ermenilerle iç içe gelen zengin tarihinin yalnızca Ermeni imajı üzerinden algılatılması, Türk egemen siyasal çevreleri tarafından kullanılabilecek bir opsiyondur. Üstelik bu, yalnızca Müslüman Kürtlerin algısındaki “Dersimli” profilinin “arızaları”nı değil, aynı zamanda birazdan değineceğimiz Fethullah Gülen’in ilgili açıklamasında olduğu üzere, Türk-İslâm zihniyetinde çeşitli biçimlerde somutlaşan tehlikeli yaklaşımları besleyebilecektir. Bununla birlikte bir kez daha önemle vurgulamalıyım ki, bütün bu potansiyel tehlikelere rağmen –ki bunlar bertaraf edilebilirler– Dersim’in Ermeni tarihini ve kültürel mirasını sahiplenmek ve kimlik politikalarına bu cepheden cevap vermek şart görünüyor. Aksi halde, reel kimlik politikalarının açtığı tuzaga hep birlikte düşmekten kurtulamayız. Gülen’in internette kolayca ulaşılması mümkün olan popülerleşmiş nutkuna gelirse, şöyle diyordu:

Fakat Türkiye’de ben Alevi demiyorum, onlar Alevi değildir yani. Anadolu’daki Aleviler, Yörükler, bizim Tahtacılar, onlar her zaman bizim kendileriyle anlaşacağımız insanlardır. Fakat esas, aslen Nuseyri olan Ermenilerden, Süryanilerden meydana gelmiş, aslen Nuseyri olan Tunceli civarındaki Aleviler bu işin arkasında. Bunlar Türkiye’de gayileler açtığı zaman devletinize, ordunuzla bu işin karşısına çıkamazsınız. Ve bunların dinleri yoktur. Nuseyri akidesi vardır. Allah insandır, insan Allah’tır. Allah insanın içine girmiştir, Allah insana itaat etmiştir. Bu anlayış hâkimdir.

Burada ironik olan Türk devletinin bazı gizli örgüt (*Ergenekon*) belgelerinde Gülen’in kendisinin Ermeni kökenli olduğu iddialarına rastlanmasıdır. Daha da ilginç olan Gülen’in bu cümlelerinin bir yandan 19. yüzyılın ikinci yarısından Birinci Emperyalist Paylaşım Savaşı’na dek Dersim’i ziyaret eden bazı Hristiyan misyonerlerin, öte yandan Türkiye’de uzun bir süre kazı çalışmaları yürütmüş olan arkeolog Felix von Luschan gibi bazı araştırmacıların düşünceleriyle de bir benzerlik göster-

mesidir. “The Early Inhabitants of Western Asia” adlı makalesinde dikkatini Küçük Asya’daki bazı ırksal tipler üzerine yoğunlaştırmış olan von Luschan, “Batı Asya’daki modern dinlerin etüdü de bu tipler labirentinde bize yardımcı olmayacaktır” demekle birlikte, bazı Nusayrilerin ve başka bazı “Müslüman” mezhep mensuplarının Ermenilerden ayırt edilemediğini öne sürmüştür (von Luschan 1911: 222). Batı merkezli bu gibi iddialar, doğru olsunlar ya da olmasınlar, Türkiye’deki siyasal ya da dinsel elit arasında bir biçimde yankısını bulmuş, “geleneksel” politik algılarla şekillenerek bazı stereotiplere yol açmıştır.

Örnek olsun diye şu anekdotu aktarmak istiyorum. Kadri Cemil Paşa (*Zinar Silopi*) anılarında, tahsil için Avrupa’da olduğu vakit oradaki bazı Türk öğrencilerin Kürtlerin aslen “dağlı Türkler” olduklarını iddia ettiklerini anlatır (Kadri Cemil 1991: 39-40). Bu resmî fikrin nasıl olur da Cumhuriyet öncesine dek uzandığı meselesi, Hammer’ın Osmanlı Tarihi’nde “lisanları, asıllarının Hindî yahud Türk bulunduklarına delâlet eder” şeklindeki ifadesine rastlayınca dek tarafımda bir çözüme kavuşmamıştı (Hammer 2010: 579). Kürtlerin Türk kökenli oldukları savı öyle anlaşılıyor ki, Alevi Kürtlerin Ermeni oldukları düşüncesine benzer olarak, aynı zamanda kimi Batılı tarihçilerin bu tür ifadelerinin bir izdüşümü olarak karşımıza çıkmıştır. Yani Hammer’ın tarih kitabındaki bu afakî cümle, Türk milliyetçilerinin elinde ideolojik bir silaha dönüşmüştü. Esasen o dönem Avrupa hayranlığı öyle etkiliydi ki, kaynağı Avrupa olan iddiaların daha bir itibar görme şansı vardı. İttihat ve Terakki çevresi bunu fark etmiş olmalı ki, biraz da bu nedenle, uydurma bir Kürt tarihi, yine uydurma bir Batılı isim altında (*Dr. Fritz* ya da *Dr. Friç*) Osmanlı Milli Emniyet görevlisi Naci İsmail Pelister’e yazdırılmıştı (1918). Bu taktiğin son zamanlara dek kullanıldığı anlaşılmaktadır. Taner Akçam’ın, Ermeni soykırımı karşısında Türk resmî görüşünü savunan Holdwater adlı uzmanın, Murat Gümen olduğunu tespit etmesi önemlidir (Dr. Fritz hakkında Mehmet Bayrak’tan aktaran Beşikçi 2007).

Alevilik kadar olmasa bile, toplumsal ve siyasal ilişkilere bağlı olarak Kürtlük de Türk resmî söyleminde bir “lekeli kimlik”

olarak göze çarpar. Bugün Dersim her ikisinin de ötesinde, “lekelenmiş” bir başka kimlikle (*Ermenilik*) bulunduğu, sorun daha da katmerleşmektedir. Dahası bu hakiki ve naif buluşma yalnızca Sünni/Müslüman Kürt ve Türkler arasında değil, Dersimlilerin bir kısmında bile, bir başka anlam ve düzeyde bir tehdit algısına dönüşerek, katı bir savunma refleksine yol açabilir. Ermenilerin, Ermeni kültürünün ve Ermeni kökenli Alevilerin bir bakıma yeniden keşfi, yöre insanını daha fazla bir kimlik karmaşasına sürükleyebilecek bir potansiyel taşıyor olsa da –ki bu durumun çeşitliliği ve farklılıkları gittikçe benimseme anlamında pozitif tarafları da yok değildir– olası tehdit algısının daha çok başka motivasyonlardan kaynaklandığı söylenebilir. Bu motivasyonları tespit edip, üzerlerinde fikir yürütmeden önce, son bir kez daha, reel kimlik politikalarını zorlayacak, hatta onun dışında bir kimlik siyasetine ihtiyaç olduğunu belirtmek isterim. Dolayısıyla egemen politikalarca yaratılan tehlikelere rağmen, diğer bütün etnik ya da kültürel unsurların yanı sıra, Dersim’i Dersim yapan Ermeni tarihi ve kültürünü sahiplenmek bu yaklaşımın temel koşuludur. Kaldı ki, Ermeni kültürü olmaksızın bugünkü Dersim’in var olabileceğini düşünmek bile kesinlikle aldatıcı olacaktır.

KİMLİK POLİTİKALARI

Lekeli Bir Kimlik Olarak Ermenilik ve “Dersimlilik”

Copeaux, Türk resmî tarihçileri arasında Anadolu'nun mazisini günümüzdeki rakiplere hiçbir şey borçlu olmadan anlatmanın en rahat yolunun Hitit tarihi olduğunu belirtir (Copeaux 1998: 311). Çünkü Anadolu'nun eski dönemlerini Hititler üzerinden kurgulayan Türk tarih anlayışı, Hitit-Türk soy ya da kültür birliği tezinin bir sonucu olarak, bir yandan Türklerin Anadolu'daki otoktonluk kompleksini zayıflatırken, öte yandan bu tarihi “lekeleyebilecek” Ermeni ve Rumların varlığını en hafifinden silikleştirmektedir. Aynı şekilde bugün genel Alevilik tarihinde, Türk araştırmacıların büyük bir çoğunluğunun, Alevi Kürt toplulukların yerlerini ya yok saydıkları ya da yeterince vurgulamadıkları bilinen bir talihsizliktir. Bu da benzer biçimde *historiyografik bir etnik temizlik* sayılabilir.

Ermenilik bağlamında, Dersimli Alevi Kürt araştırmacıları arasında böyle çok maksatlı ve bilinçli özel bir çabaya pek rastlandığı söylenemez. Ne var ki, varoluş mücadelelerinin doğrudan bir sonucu olarak, hâlâ daha çok kendi varlıklarının ispatı ve kimlik sorunlarıyla meşgul oldukları için Dersim tarihinde Ermenilere ve Ermeni kültürüne lâayık oldukları yeri verdikleri de söylenemez. Kendi kimliklerine ilişkin henüz doyurulmamış bir bilgi açlığı varken ve de kimlik mücadelesi canhıraş sü-

rerken, Alevi Kürt araştırmacılar için Ermenilerden ve Ermeni kültüründen söz etmek adeta “lüks” görünmektedir! Yani onlar için daha çok kendileriyle meşgul olan bir tarih söz konusudur. Böylece reel kimlik politikaları burada da kısmen geçerliliğini korumaktadır. Bunun bir başka nedeni de yakın bir zamana dek Ermeniler hakkında yeterli çalışmaların mevcut olmayışından kaynaklı bilgisizlik ile bu alanın yasaklı oluşuydu. Ancak yeni yeni gelişen yöre tarihçiliği ise ne yazık ki, sadece kendisiyle meşgul olan bir tarih olarak, bir ölçüde “Ermenisiz bir tarih”e dönüşmüş gibidir. Fakat pek çok kez maksatlı bir çabanın ürünü olmadığı kestirilebilecek bu alışkanlık ya da koşul- lanmanın zamanla kemikleşme tehlikesi söz konusudur. Öyle ki, tarihyazıcılığına doğrudan ve açıkça yansımamış olup zayıf kalsa da bugün çeşitli etkenlerden kaynaklı tepkisel bazı yaklaşımlar kendisini açığa vurmaktadır. Belki de bu, aynı zamanda sözü edilen toplumsal ezberin bozulmasına karşı radikal bir tepkidir. Ne olursa olsun, Dersim’de yeniden keşfedilen Ermeni kimliği hakkındaki söz konusu tedirginlik, bu kültürün geçmişteki izlerinin düzeyini aşağı çekme ya da onu reddetme gibi bir eğilime yönelebilmektedir. Bir anlamda ayrıksı olmayan bu gibi “kimlik refleksleri”nin arka planındaki faktörleri anlamaya çalışmak, bu tehlikenin kimi boyutlarını görmeye yarayacaktır.

Genel olarak topluluklar, Benedict Anderson’un uluslar bağlamında öne sürdüğü gibi kendilerine dair bir muhayyileye sahiptirler. Onlar hayal dünyalarında kendilerini kişileştirerek tasavvur eder ve belli bir kontekst içinde kendilerini *eril bir özne* olarak hayal ederler. Çünkü herhangi bir topluluğun kimlik imajları, o topluluğa egemen olanların imajları üzerinden biçimlenmektedir. Böyle olduğu için etno-kültürel kimlikler genellikle erkeklik üzerinden kurgulanırlar. Okuryazar olmayan ve kentle ilişkisi olmamış bir köylünün muhayyilesinde, devlet kurumunun bir *adam* olarak kişilik bulması gibi bir durumdur bu.

Etnik ya da dinsel bir kimlik etrafında kümelenen toplulukların, kendilerini genellikle güçlü heteroseksüel bir adam olarak tasavvur etmeleri ya da böyle somutlamaları, bana öyle geliyor ki, bir yandan topluluğa dair homojenlik/saflık duygu-

rını güçlendirirken, öte yandan ise toplumsal hayattaki çeşitliliğe ve farklılıklara dair kolektif bilinci zayıflatmaktadır.¹ Reel kimlik politikaları bakımından, bir arada yaşanan ya da komşu olunan toplulukların, birer *öteki* olarak pek çok kez *dişil* (feminen) bir figür olarak hayal edilmeleri de aynı sürecin bir parçasıdır. Yani, *erkek* ve *temiz* olanı “biz”in karşısında *kadın* ve *pis* olan *öteki* ya da *ötekiler* bulunur. “*Öteki*”nin uç noktada *kahpe* ve *kancık* sıfatlarıyla ambalajlanması, onun cinsel kirliliğe ilişkin göndermelere içkin olmasındandır.

Bu tablo, kimlik sınırlarının aynı zamanda ve özellikle cinsiyetçi olmasına tekabül eder. Ulusal, etnik ya da dinsel topluluklar gibi geniş hemen her etno-kültürel topluluğun kendisiyle özdeşleştirdiği bu eril muhayyel özne, bugün *Dersimli* kimliği içinde Ermeni varlığının hafifsenmesi yönündeki tepkilerin motivasyonlarından biri olsa gerektir. Çünkü *Dersimli*, erkeklik göndermeleri dışında, lokal egemen muhayyilede genellikle yörede çoğunluğu oluşturan Alevi Kürtlerle özdeşleştirilir. Bu nedenle aynı coğrafyada yaşıyor olmalarına rağmen, özellikle Sünni Türk ve Kürtlerin bu imajik atmosfere dahil edilmelerinde bazı zorluklar bulunmaktadır. Bugün yörede çok az sayıda olsalar da, benzer sıkıntı –aynı ölçüde olmasa bile– Ermeniler için de geçerli gibidir.

Özellikle kültür üzerinden kurgulanmaya çalışılan *Dersimli* kimliği, diğer etno-kültürel kimlikler gibi bir homojenlik algısıyla biçimlenmektedir. Öyle ki, “*Dersimlilik*” *kültür* üzerinden tanımlandığında, *kültürel çeşitlilik* söylemi *kültür saflığı/birliği* (hegemonik kültür) algısına kurban edilebilmekte, dolayısıyla ya Çemişgezek’teki Sünni Türk ve Kürtler bir biçimde bu algının dışında kalmakta ya da Raa Haqı/Riya Heqi (*Dersim Aleviliği*) inançlarında İslâmî olanların yanı sıra, Ermeni kültürel öğeleri kısmen yadsınabilmekte, hafifsenmekte ya da reddedilebilmektedirler. Üstelik *Dersim*, ortak, genel bir kavrama dö-

1 Özellikle göçmenlerin asimilasyonuna yönelik baskıları hafifleten önemli bir ideolojik kalkan haline gelmiş olan *toplumsal çeşitlilik* ya da *çokkültürcülük* anlayışlarının, mevcut kültürel formasyonları ve bazı gelenekleri doğallaştırarak, kadınların toplumsal statülerini meşrulaştırdıkları yönündeki haklı eleştirileri dikkate almak gerekir. (Yuval-Davis 2003: 47, 116)

nüşmüş olmasına rağmen, bazen onun yerine *Kırmanckiye* terimi öne çıkarılarak yöre adeta Alevi Kurmançlardan da (*Kırdaş*) yalıtılmaktadır. Böylece lokal kültür kavramının kendisi dinsel ve etnik bir algıda dondurulmaktadır. Bu nedenle, toplumsal hayata dair söylemler ne denli farklı olursa olsunlar –ki, “Dersimliler”in bugün genel olarak *kültürel çoğulculuğu* hiç değilse bir söylem olarak benimsemiş oldukları bilinir– güç ilişkilerine dayalı toplumsal algıların “doğası” gereği böyle bir işleyişi vardır ve Dersimli Alevi Kürtler de bundan muaf değildirler. Öyle ki, Ermenilik Türk egemen siyasal aklında “lekeli” bir kimlik olarak kurgulanmasaydı dahi, onun yeniden keşfi yöredeki kültürel çoğunluk olan Alevilerin bir kısmının Dersimli kimliğine dair saflık algısını yine rahatsız edebilecekti.

Bir kez daha vurgularsam; bu algının ortaya çıkmasında, etno-kültürel kimliklerin karşılıklı olarak *eril* ya da *dişil* olarak portrelendirilmelerinin yanı sıra toplumsal benliklerin *temizlik* ve *kirlilik* anlayışlarının rolü bulunur. Öteki hemen her zaman *kültürümüzü*, yaşam alanı olan *coğrafyamızı*, *kimliğimizi* ve *bedenimizi* kirletebilecek potansiyele sahip olarak bizi en hafifinden tedirgin, uç noktada ise tehdit etmektedir. Ötekinin karşıtı olarak *biz*, temiz, saf ve eril olanı temsil ederiz. Ötekileştirmeye bir “*yiyecek tabusu*” da eşlik eder. “Kızılbaşlar”ın elinden bir şey yiyip içmenin haram olduğu şeklindeki dogmatik İslamî inançlar iyi bir örnek olabilir.² Kürtlerin, kendilerini Türkler arasında ötekileştiren zihniyet tarafından “pis Kürtler” olarak etiketlendirilmeleri de, *ötekinin* kirli olarak kurgulanmasına bilinen bir örnektir. Benzer yakıştırmalara her yerde rastlanabilir. Çünkü bu, toplulukların kimlik formasyonlarının bir parçası olan birbirlerini karşılıklı Ötekileştirme süreçlerinde hep göze çarpan bir özelliktir. Brown, İran’a yaptığı bir yıllık seyahatinde, Müslümanların “pis Mecusi” (*gabr-ha-yi najis*) dedikleri yol arkadaşı olan Zerdüştî’yle ilişkisini kesmesini istediklerini yazar. (Brown 1926: 582)

2 Misalen, yörede anlatılan Şeyh Said’in 1925’te Dersimli Kürtlerle ittifak arayışı öyküsü Dersimli Alevi Kürtlerin popüler zihniyetinde böyle bir yiyecek tabusuyla ilişkilendirilmiştir.

Her ne kadar bugün Dersim’de bu düzeyde bir *öteki* olarak algılanmıyorlarsa da geçmişte aşiretlerin dahi birbirlerini ötekileştirdiği bir toplumsal ortamda (iç *ötekiler*) ikincil konuma sahip bir topluluk olarak Ermenilerin, yine de bir *öteki* olarak var oldukları açıktır. Böylece “var olmayan” ya da kısmen gizli olan bir *öteki* olarak Ermenilerin bugün tarihsel, toplumsal ve kültürel dirilişi ve hatta Dersimli kimliğinin içinde yer alarak onun anlamını değişime zorlaması, genişletmesi, baskın kültür mensuplarının bir kısmında şu ya da bu düzeyde bir rahatsızlık yaratabilecektir. Bu yeni durum, Dersimli kimliğinin alışlagelen homojenlik algısını sarstığı gibi, dönmelik iddiaları kimlik sınırlarını adeta muğlaklaştıracak ve onu yeni tartışmalara taşıyacaktır. Şöyle ki, kültürel devamlılık ile etkileşime ya da etnik bazı kaynaşmalara atıfta bulunarak, günümüz Dersim Alevilerinin ya da Aleviliğinin geçmişinde bir Ermeni damarı bulunduğuna yönelik düşünceler, sembolik tarihsel Dersimli’nin toplumsal algıdaki saflığını bozarak “ortak ata” mitinin zedelenmesine de yol açabilir. Çünkü etnik kaynaşmalar ve özellikle dönmelik olgusu, cinsel göndermeleri de olan süreçler olarak –ki, *asimile olma* bir tür toplumsal *iğdişleşme* olarak algılanır– köklerinde sağlam bir kolektif ya da bireysel “ata” düşleyen topluluğun “atası”nı, hem baskın olana dönüşme gibi pasifleşmeye içkin yeni bir pozisyona itmekte, hem de bir soy ve kültür melezliği üzerinden saflığını bozmaktadır.³ Bu ise aynı algısal denklem içinde kökende bir köksüzleşmeyi, dahası soy-suzlaşmayı ifade eder. Başka bir etnik kökenden gelindiğinin

3 *İğdiş* terimi, Selçuklulular döneminde “hadım edilmişler”in yam sıra, melezleri ifade ederdi. Terimin, özellikle Rumların *mixovarvaroi* dedikleri Müslüman Rumlar için kullanıldığı belirtilir. Uzunçarşılı buradan hareketle, İbni Bibi’nin sözünü ettiği *iğdişan* birliğinin başının (*İğdişbaşı*) devşirme usulüyle oluşturulan bir birliğin başı olduğuna hükmetmiştir. Bunların Batı feodalitesinde görülen “üretim köleleri”nden farklı olarak, bir tür “hizmet kölesi” oldukları vurgulanmıştır. Gordlevski ise sarayda ve askerî birliklerde hizmet gören ve kısmen esir düşmüş Hristiyanlardan oluşan *gulam*’a dikkat çekerek (Werner 1986: 57, 101 dn. 1; Avcıoğlu 1998: 2026). Şunu da belirtelim ki, Arapça *cariye* (*jariyah*) teriminin köle kız ve kapatma/cariye anlamında kullanılması na paralel olarak *gulam* da erkek köle demek olup, homoseksüel çağrışımları içermekteydi. Çünkü tarihsel olarak köleler seksüel amaçlar için de kullanılmışlardı. (Neumann 2010: 1)

öne sürülmesi ya da topluluk için seçilen kurgusal “atalar”ın kökenindeki herhangi bir “şaibe”, o kimliğin mensubu kimse-lerin hiç değilse bir kısmının, kendilerini adeta bir anda Gregor Samsa’lar olarak tasavvur etmelerine yol açıyor. Kürt tarihyazıcılığında “etnik köken” spekülasyonlarına dair tarafımdan yapılmış bir eleştiri karşısında, Faik Bulut’un kaleme aldığı “Kürt Halkı Cami Avlusuna Bırakılmış Bir Bebek mi?” başlıklı makalesi aslında bu toplumsal algının yarattığı hassasiyet için iyi bir örnek sayılabilir (*Demokrasi*, 15 Nisan 1995). İlginç olan, sosyal bilimlerde dahi, dönmelik yakın dönemlere dek genellikle pasifist bir içeriğe hapsedilerek izah edilegelmiştir. Çünkü bilimsel araştırmalara da yansıdığı anlaşılan toplumsal algıya göre, dönmelik kimlikte bozguna uğramaktır.

Etno-kültürel kimliklerin toplumsal algıdaki yeri genellikle özcüdür (*essensialist*). Bir kimlik mensubu bu doğrultuda kendi kimliğini neredeyse tarihin başlangıcına yerleştirme eğilimi gösterirken, onun tarih içindeki değişimlerini de pek kabul etmeme eğilimi gösterir. Yani o, ezelden beri Alevi, ezelden beri Dersimli, Kürt ya da Türk olup kimliğinde köklü değişimler, hele de dönmelik gibi olgular asla var olmamıştır. Bu nedenle Aleviliğin antik İran, Mezopotamya ya da Orta Asya’da başlatılması popüler tarih çalışmalarının vazgeçilmez bir tutkusu olagelmıştır. Herhangi bir sembol, inanç ya da isim bunun için yeter de artar. Aynı şekilde etnik köken araştırmaları bağlamında “en eski halk” olma şerefine nail olmak için, ulusal tarihyazıcılıkları kendi uluslarını antik tarihin bazı topluluklarıyla ilişkilendirerek, onlara tarihsel bir süreklilik duygusu aşılama peşinde olmuşlardır. Bu, ulusal tarihyazıcılıkları kadar bölgesel kültür grupları, bölgesel kimlikler için de söz konusudur. Farkında olarak ya da olmaksızın, saf ve homojen olarak tasarlanan ya da öyle algılanan *Dersimli kimliği*—ki egemen algıda Alevi Kürtleri ifade eder— için de geçerlidir. Bunun bir sonucu olarak, bu tür bölgesel kimlikler bölgenin baskın kültürü üzerinden algılanarak, dolaylı da olsa bir *kimlik körlüğüne* yol açarlar. Çünkü artık kısmen de olsa farkında olmaksızın diğer kimlikleri görmez hale gelmişlerdir. Bugün Türkiye derken Türklerin, Kür-

distan derken Kürtlerin akla gelişi gibi, *Dersimliler* kavramı da neredeyse yöredeki Alevi Kürtlere eşitlenmiş durumdadır (kısa bir değerlendirme için bkz. Aksoy 2006: 19-22). Hegemonik pozisyonun neden olduğu böyle bir algı, Ermeni kültürü vurgularının arttığı bir ortamda, buna yönelik tepkisel bazı çıkışlara meydan verebilecektir.

Neredeyse bütün kültürlerde saflık ve kutsallık birbirinin izdüşümüdür. Bu nedenle bir toprağı sahiplenmek, hele de bu dinsel bir kimlik üzerinden söz konusu ise o kimliğin –kendisine ve coğrafyasına– olan saflık inancını adeta yaşamsal bir unsura dönüştürür. Fakat *dişil bir nesne* olarak toprağın kültürel transformasyonu ile *eril bir özne* olarak kimlik sahibi atanın dönmeliğine olan tepkiler arasında kısmen bir fark var gibidir. Çünkü mekân her halükârda eril özne tarafından fethedilen, ele geçirilen ve dönüştürülen bir şeydir. Oysa “ortak ata” ortak kök demektir ve o değişmez, saf bir ilke gibidir. Böyle varsayıldığı için sözgelimi Türkler *Anadolu*’yu fethetmiş sayılırlar, ancak bugün Türklerin biricik “ortak ata”dan ziyade, çeşitli etnik kökenlerden gelen toplulukların bir karışımı olduğu öne sürüldüğünde kıyamet kopmaktadır. Bu durum Ayasofya’nın aslen bir kilise olduğunu söylemek ile Hemşinli Müslüman ahalinin aslen Ermeni olduğunu savunmak arasındaki fark gibidir. Mekân fethedilen, istenildiği gibi biçimlendirilebilen bir nesne olarak pekâlâ dönüşmüş olabilir, son tahlilde bunda fazla bir sorun olmayabilir. Fakat ortak atanın saflığının bozulması demek olan dönmelik, topluluğu bir töhmet altında bırakır. Çünkü toplumsal zihniyette, bir kimlik için vazgeçilmez öğelerden olan *süreklilik* kesintiye uğradığı gibi, ötekilerle olan *farklılık* çizgisi de bulanıklaşmış olur. Aynı çerçevede Dersimli Alevi Kürtler arasındaki tepkisel bazı yaklaşımlara spot tutulduğunda muhtemelen benzer bir tabloyla karşılaşılacaktır. Duzgı’nın Mehr’in (*Mithra*), kız kardeşi Xaskar’ın Anahit’in (*Anahita*), Munzur’un ise olasılıkla Aramazd’ın (*Ahura Mazda*) başkalaşmış biçimleri oldukları şeklindeki tespitlere şimdiye dek herhangi bir radikal tepki almayışım, diğer etkenler saklı kalmak kaydıyla bununla da ilgili görünmektedir.

“ANA KİMLİKLER” - “ARA KİMLİKLER”

**Dersim Aleviliği Bağlamında Kimlik Değişimleri,
Dönmelik ve Melezliğe Dair Düşünceler**

Dinamik bir karaktere sahip olsalar da kimliklerin kurucu öğeleri toplumsal olarak adeta bir değişmezlik zırhı içine alınırlar. Bu değişmezlik algısı, onların kimlik sabitleyicileri olmalarından ileri gelir. Sözelimi, sembolik de olsa bir “ortak ata” fikri topluluğun kökenini sabitleme işlevi görmektedir. Topluluk bir dayanak noktası olarak moral gücünü bu “ortak ata”dan alır ve kendi köklerini belirler, sabitler ve meşrulaştırır. Adeta varoluşunun temel referansıdır o. Oysa kökende bir belirsizlik, sabit olamamak, hele ki temelli bir değişime uğramış olma duygusu, bir anlamda topluluğun üzerine bastığı tarihsel zeminin kayganlaşması anlamına gelir. Bu nedenle hiçbir topluluk kendisine dönmüş, inançlarından, soyundan sopundan rücu etmiş bir ata seçmez ve olası yakıştırmaları da şiddetle reddeder. Pek çok yanıyla bir olumsuzluk içerdiği varsayılan dönmelik durumu “ortak ata”nın karizmasını yerle bir edeceğinden, topluluklar kendilerini yozlaşma (*toplumsal*), soysuzlaşma (*etnik*) ya da döneçlik (*siyasal*) sayılan bu tür damgalanmalardan uzak tutmaya çalışırlar. Bu “yafta” toplumsal algıda dolaylı da olsa bir *dişileşme* durumunu da ifade etmektedir ki, etnik ya da dinsel kimlik mensupları kendilerini neredeyse bir ezeliyet ve ebediyet kurgusu içinde *eril bir özne* olarak düşünmeye yatkındırlar.

Sosyolojide *essentialism* (özcülük) olarak etiketlendirilen bu yaklaşımın başkalaşıma, hele de dönmeliğe şiddetle karşı olduğu bilinir. Sözgelimi, Türklüğün melezlik dışı varsayılması, yani *hakiki Türk, öz Türk* şeklinde ideal bir tipe dönüştürülmesi yalnızca Türk milliyetçileri arasında değil, Kürt aydınlarının ezici bir çoğunluğunda da geçerli bir yaklaşım olagelmıştır. Kürtler hakkında uygulanan yok sayıcı ve yok edici politikalara bir tepki olarak gelişen bu anlayış, onları bir anlamda bir “devşirme” karşıtlığına (*anti-melezlik*) hapsedmiş ya da siyasi sorunlarını en azından böyle bir şablon üzerinden algılamalarına yol açmış görünmektedir (iki farklı eleştiri için bkz. Yelda 1996: 306; Aksoy 2002: 92). Buna göre, “asıl Türkler” iktidar sahibi olmayıp, Kürtleri ezen devlet mekanizmasında başka kökenden gelenler, özellikle Balkan devşirmeleri yer alırlar. Türk deyince de “saf ve ezilen Türkmenler” (*ideal*) anlaşılmalıdır. Öte yandan bu anlayış örtük ve dolaylı olarak *reel* Türklüğü köksüzlükle, dönmelikle özdeşleştirerek, karşısına soyu sopu belli, köklü Kürt halkını koymaktadır. Aynı anlayışı savunan bir Kürt siyasetçisi İbrahim Aksoy, bundan birkaç yıl önce Recai Kutan, Oguzhan Asiltürk, Devlet Bahçeli, Hasan Celal Güzel, Mehmet Açar, Mehmet Keçeciler, Mesut Yılmaz, Murat Karayalçın gibi isimler olmak üzere Türk siyasal eliti içindeki Ermeni kökenli siyasetçileri “deşifre eden” bir yazı yazmıştı (Aksoy 2006). Benzer seçici algılar, bir grup kimliği olarak “Dersimlilik” söz konusu olduğunda da işlevselleşmekte ve Dersimli olma neredeyse Ermenilerden ayrı ideal bir tipe dönüşebilmektedir. Fakat “asıl Dersimli” şeklinde somutlaşan bu algı, sadece Ermenileri değil, Dersim’de yaşayan Sünni Kürtleri, dahası bazen Alevi Kurmançları dahi dışarıda bırakabilmektedir. Bu ise gösteriyor ki, kimlik algıları küçük bir alanda dahi sosyo-politik ilişkilere bağlı olarak şekillenmekte ve reel kimlik politikalarının oluşturduğu sistemin dışına çıkılmamaktadır.

Pek çok topluluk bu tür bir anlayış ve algının doğrudan bir sonucu olarak, geçmişlerinde herhangi bir melezlik ya da kimlik değişimi (*dönmelik*) olgusuna sıcak bakmaz. Çünkü melez ya da dönmüş olan her şey genellikle berraklığın karşıtı olarak

düşünülen bir karışım, bir bulanıklık, daha da ötesi bir kirliliğe tekabül ettirilmiştir. Pek çok dilde bu zihniyetin zengin ipuçları gizlidir. Türkçede *karışmak* ve *bulaşmak* fiillerinin bir anlamı da birine sataşmak anlamında olumsuzluk içerir. *Karışık* sözcüğü hem bir belirsizliğe, hem de karanlık işler çevirmeye gönderme yaparken *bulaşık* ise yemek yiyebilmek için kullanılan, fakat kirli olan mutfak eşyalarını ifade eder. Hollandacada düzensiz, karışık olanın karşıtı olarak “netjes” sözcüğü “net, açık, düzenli” fakat aynı zamanda “güzel” anlamına gelmektedir. Sözcüğün Avrupa dillerindeki bir başka varyantı olan “neate, nete” ise Orta İngilizcede “temiz, saf ve parlak” demektir. Özetle, “temiz” anlamına gelen sözcüklerin, saf ve karışmamış olana gönderme yaptıkları anlaşılmaktadır. C.D. Buck, *temiz* anlamına gelen Hint-Avrupa dillerine ait sözcüklerin bir kısmının *saf, karışmamış* anlamında da kullanıldığını belirtmiştir (Buck 1949: 1080). Aynı şekilde Türkçe *dönmek* fiili de sabit bir durumun verdiği belirlilik ve güven duygusunun karşıtı olarak, genel olarak olumsuz bir içeriğe sahip gibidir. Baş dönmesinden yüzünü dönmeye, arkasını dönmekten davadan dönmeye dek sayısız örnekler verilebilir.

Melezlik görünürde kimlik sınırlarını belirsizleştirmektedir. Tehdit algısının en yakıcı tarafı da sanırım burada gizlidir. Bu durumda “biz kimiz?” sorusuna verilebilecek net ve kesin yanıtlar ortadan kaybolur ya da öyle algılanırlar. Oysa *siyah-beyaz* denklemi içinde, yani bir antagonizmde bu soruya çabucak verilecek basit ve tatminkâr yanıtlar her zaman bulunur. Böyle kolay ve açık yanıtların verilmediği durumlar, topluluk mensuplarıncı bir krize yol açabilen belirsizlik olarak algılanır ve kimliğe yönelik bir tehdit varsayılarak tedirginliğe yol açarlar.

Ben ve *öteki*, kimlikler dünyasında genellikle birbirimizin birer karşıtı olarak var oluruz. Eski dönemlerden bugüne dek gelen bu düalist anlayışa göre –ki düalist düşünme eğilimi köylü dünyasında, sözlü kültür mensuplarında ve genel olarak ezilen sosyal sınıflarda baskın olarak görülür– *ben* ne isem, *öteki* benim karşıtım olmak durumundadır. Bu durumda, o pek çok kez düşünüldüğünün aksine, benim açımdan bir ayna olmak-

tan çok, aslında bir *Camera Obscura*'dır. Çünkü bana ait olan hemen her özelliğin tersini yansıtır! Yani o, bir bakıma benim baş aşağı görüntümden başka bir şey değildir. Ben iyiirken, o kötü; ben güzelken, o çirkin ve ucube; ben akıllı ve zekiyken, o aptal ve geri zekalıdır. Çalışkan-tembel, temiz-kirli, aktif-pasif, özne-nesne, eril-dişil, heteroseksüel-homoseksüel, merkez-kenar/çevre, insan-hayvan şeklindeki düaliteler, topluluğa kimlik sınırlarını kesin bir biçimde duyumsatırlar. Oysa melezlik ya da dönmelik söz konusu olduğunda, farklılık ilişkileri zedelenmiş varsayılır ve ben ile "karşıtım" olan öteki iç içe geçmiş gibi oluruz; yani ben, ben olmaktan çıkmış olurum, öteki öteki olmaktan... Bu nedenle "toplumsal bir normaldışılığı" temsil eden melezler, dünyanın pek çok yerinde "lanetliler" olarak, karışımı olduğu her iki grup tarafından da dışlanırlar. Kùltürler arası egemenlik ilişkilerinin yoğun bir biçimde yaşandığı toplumsal çevrelerde, arada kalmış bir sosyal kategori olarak melezlerin ve melez grupların pek olumlu bir yeri yoktur. Kùltürel egemenliğin edilgin özneleri olarak onlar, kolektif bilinçaltında bir anlamda dişilik ya da homoseksüellikle ilişkilendirilirler. Kaldı ki, homoseksüellik de bir yandan egemen cinsel kimliği (*heteroseksüel erkeklik*) "lekelemekte", öte yandan farklılık ilişkilerini (*kadın-erkek*) tehlikeye atmaktadır. Dolayısıyla bir topluluğun "ortak atası"nın şu ya da bu nedenle kimlik değiştirdiği iddiası, o kimliğe mensup kimselerce genel olarak kimliğin lekelenmesi olarak algılanır. Hele de Türk siyasal aklınca lekeli bir kimlik olarak kurgulanmış Ermenilik söz konusuysa...

Yalnızca etno-kùltürel kimliklerle ilgili olarak değil, bazı hayvanların kirli ve pis diye tasnif edilerek tabu sayılmasında bile anti-melez anlayışın payı vardır. Tavşan eti yeme yasağının, pastoral toplulukların çatal toynaklı ve geviş getirenler kategorisine tam olarak uymayışından kaynaklandığı belirtilmiştir. Tavşanın çeşitli dillerde "eşek kulaklı" anlamına gelen sözcük terkipleriyle ifade edilmesi –sözelimi Kürtçe *ker-guh*; eşek kulaklı–, onun biçimsel "garipliğine" ya da "normaldışılığı"na gönderme yapıyor gibidir. Hayvanın çift cinsiyetli olduğu, erkek tavşanın da hamile kalıp doğurabildiği şeklindeki eski za-

manlara dek giden yaygın inancı da bu bağlamda özellikle bir kenara not etmek gerekir.¹ Tevrat'ın Levililer bölümünde (19:19) geçen, farklı cinsten hayvanları çiftleştirme, tarlayı iki çeşit tohumla ekme ve farklı ipliklerden dokunmuş iki cins kuşmaştan giyme yasağı da yine bundan, kutsalın saflığı anlayışından kaynaklanmıştır (Boyle 2004: 72-3; Douglas 2005: 78-9).

Reel kimlik politikalarına rağmen, Ermeni kökenlilik iddialarının Dersimli Alevi Kürtler arasında yaygın bir tepkiye konu olmamasının çeşitli nedenleri vardır. Ne denli karikatürleştirilmiş olursa olsun, her şeyden önce geçmişten gelen sol anlayışla birlikte genel olarak mağdur ve mazlumla kurulan yüksek derecede toplumsal empati –ki bunun Riya Heqi/Raa Haqi inançlarında yeri vardır– böyle bir tepkinin oluşumunu önemli ölçüde engelliyor görünür. Tarihsel bir mağduriyetten bağımsız olmayan Ermeni imajı da bu eğilimi beslemektedir. Ayrıca Dersimli Alevi Kürtlerin kendilerinin de hâlâ kimlik mağduriyetinden kurtulamamış olmaları, yakın bir geçmişte kendileri gibi ortak bir “kader”i paylaşmış olan Ermeni halkıyla dayanışma duygularını yüksek tutmaktadır.

Bir başka faktör yörede yaşayan Alevi Kürtlerin tamamının ya da büyük bir çoğunluğunun kimlik değiştirmiş Ermeniler olmamalarıdır. Toplumsal dönmeliğin –Hemşin gibi– bazı örneklerinde, dönmelik iddialarına karşı reaksiyonun sert oluşu ile dönmeliğin yaygınlığı ve yakın tarihliliği arasında sanki bir paralellik var gibidir. Dersim’de Alevi Kürt topluluğun önemli bir yekûnunun yakın bir tarihe dek aslen Ermeni olup, din değiştirdiklerinden söz etmek gerçekçi görünmemektedir. Bana öyle geliyor ki, yakın dönemdeki asimile olma örnekleri tahmin edilenden azdır. Buna karşın, uzak tarihli etnik kaynaşma ve din değiştirmeler görece fazladır. Öyle ki, kimi Ermeni klan ve aşiretleri o dönem Kürt aşiretleri içinde bütünüyle erimişlerdir.

Ermeni kökenli oldukları iddiasının Dersimli Alevi Kürtlerde yaygın ve güçlü bir tepki olarak karşılık bulmamasının arka-

1 Yahudiler ve Şiiler dışında Hristiyan Ermenilerde de tavşan tabusuna rastlanır (Boyle 2004: 72-3).

sında, inanç sistemleri kadar topluluğun kimlik sınırlarıyla ilgili bir yanı da olsa gerektir. Şöyle ki, geçmişte Dersimli Alevi Kürt kimliğinin temel argümanları Türk ya da Kürt olsun, Sünni İslâm'ın temsilcileri olan komşularına karşı inşa edilmişti. Ermeniler ise farklı bir dinin mensupları olmakla birlikte, bu temel argümanların anti-tezlerine sahip olmaksızın iç içe yaşanan bir halk idi. Ödünç bir tabirle ifade edilirse, onlar “harici ötekiler” olan Sünni Müslümanlara nazaran bir nevi “dahili öteki”lerdi ve politik bir tehlike oluşturmadıkları sürece Alevi Kürtler için tehdit edici de görülmemişlerdi.² Bu nedenle, Ermeni kökenli olma iddiasına bugün gösterilen tepkilerin cılız kalmasının arka planında dahi, bu gibi etkenlerin payı da vardır. Aslında inanç kimliği yanıyla değerlendirildiğinde, reenkarasyon (*tenasüh*), moral temizlik, *bext* ve empati gibi bazı Riya Heqi/Raa Haqi prensiplerinin toplumsal değişimi, etnik farklılaşmayı, hatta dönmeliği bir yere dek görece tolere edebilecek bir anlayışa zemin hazırlamış oldukları düşünülebilir. Empati ve *bext*'e yukarıda genel olarak değinilmişti. Şimdi ise diğer ikisine, reenkarasyon ve moral temizliğe değinilecektir.

Reenkarasyon, Dersim Alevi teolojisinin önemli ve ayırıcı bir parçası olup, onun kimlik üzerinde şu ya da bu ölçüde bir etkisi olmalıdır. Çünkü insanın öldükten sonra yeniden dünyaya geldiği inancı, kimliğe bir yanıyla esneklik kazandırıyor görülmektedir. İnsanların iyi ya da kötü olmalarına göre, bir sonraki hayatlarında farklı varlıklar (başka bir insan ya da sözgeli mi bir kuş) olarak vücut buldukları inancı, sonuçta hayat içinde döngüsel ya da değişime dayalı yorumları besleyebilmektedir.³ Dersim'de, hiç değilse Ehl-i Haklarda görüldüğü şekliyle Tanrı'nın reenkarasyonu olan hulûl (*avatar*) inancına ise rast-

2 Bu tabirler Cemşi Kaya tarafından Dersimli Alevi Kürtlerin toplumsal pozisyonlarını tanımlamak amacıyla kullanmıştır (Kaya 2000).

3 Ruhun kuş olarak bedeni terk ettiği inancını Alevi Kürt ortamında henüz çocukken duymuştum. Widengren, kuşun ruhun sembolü olmasının yaygınlığına dikkat çekmiş ve Maniheizm'de görülen bu temayı Mezopotamyalı unsurlar arasında göstermiştir. Fakat, dünya dillerinde ruh sözcüklerinin genellikle rüzgâr, nefes vb. anlamlara geliyor olması, kuş şeklinde kişileştirilen ruh inancının arkaik bazı köklerine işaret eder görülmektedir (Widengren 1946: 151, dn. 1; Aksoy 1993a: 98-9).

lanmaz. Fakat reenkarnasyon inancının tespit edilen iki versiyonunda, dolaylı da olsa gizli bir hulûl inancının varlığının kabul edilmesi düşündürücüdür (Ocak 2002: 190). Bir keresinde, Xızır'ın kim olduğuna ilişkin yönelttiğim naif bir soruya karşı aldığım şaşırtıcı cevap uzun bir süre aklımı meşgul etmişti: "Xızır da, Ali de, Hak da ne varsa birdir!" (kaynak kişi: H. Aksoy, Canik köyü, Mazgirt). Bunun yanı sıra, Kırklar divanında Tanrı'nın Ali olarak görüldüğüne ilişkin anlatımlar da bilinmektedir. Bu gibi örnekler doğrudan Ehl-i Haklardaki gibi bir hulûl inancına yorulmasa bile, Xızır ve Ali'nin Dersim halk dindarlığında aynı zamanda Tanrı'yla (*Haq/Heq*) özdeşleştirilebildikleri, yani yörede panteist bir anlayışın var olduğu söylenebilir. Bu noktada Dersim Aleviliği genel olarak değerlendirildiğinde, batınlığın radikal ve ılımlı unsurlarının bu dağlık coğrafyada bulunduğu ve görece ılımlı ya da utangaç çizginin baskın geldiği görülür. Bu belki de daha çok, yazılı metinleri izlemeye çalışan din adamları ile halkın dindarlık biçimlerindeki farklılığı yansıtıyor olabilir.

Bir kez daha belirtmeliyim ki, Tanrı'nın kendisini farklı biçimlerde görünür kılması (*metamorfoz*) ya da herhangi bir kişi ya da varlığın Tanrı'yla özdeşleştirilmesi ile onun ardı ardına farklı periyotlarda çeşitli donlarda dünyaya geldiği (*hulûl/avatâr*) inançlarını birbirine karıştırmamak gerekir. Bununla birlikte, her iki inanç biçimi de kimlik dönüşümlerine bir esneklik kazandırıyor görünmektedir. Böylece, şu an taşıyor olduğumuz kimlik kısmen önemsizleşir ve günlük hayatta *kim* olduğumuzdan çok (*biçim/don*), *moral* olarak nasıl biri olduğumuz (*öz/içerik/ruh*) esas alınır ki, iyi, adil ve kâmil olmak çoktan bu dinsel anlayışın düsturları olmuşlardır. Ezidiler arasında biri öldüğünde onun "giysi değiştirdiği" (*kiras guherin*) söylenir. Bu, reenkarnasyon inancının mevcut olduğu belirtilen Ezidiler arasında da aynı şekilde bedenin geçiciliğine, ruhun ise ölümsüzlüğüne gönderme yapmaktadır (Uslu 2010: 13).

Yakın bir zamanda kaydedilmiş olan Raa Haqî/Riya Heqî yaratılış öyküsünün bir versiyonunda, Dürzilerdeki tenasüh (*reenkarnasyon*) inancının tamamlayıcısı olan ruhların yaradı-

lışı öyküsüne rastlanmamıştır (Gezik 2009). Bununla birlikte, kimlik üzerindeki olası etkisini gösterebilmek amacıyla, tenasühün Dürzi inançlarındaki yerine kısaca değinmekte yarar vardır. Bilindiği üzere, Dürziler kapalı bir dinsel grup sayılmaktadırlar. Bin yıldan beri kimliklerinde radikal bir değişikliği (*dönmelik*) kabul etmedikleri belirtilir.⁴ Dürzi doktrinine göre, bütün ruhlar bir anda yaratılmış olup, bütün zamanlar için sabit sayıdadırlar. Bu nedenle, ölümden sonra beden bozalsa bile, her kişinin ruhu ebedidir. Bu inanç, Dürzilerin sayısının başından itibaren sabit olduğuna hükmeder. Bir Dürzi öldükten sonra, bir başka Dürzi bedeninde doğmaktadır. Onlar ölen kişinin ruhunun yine bir insana geçeceğine inanmaktadırlar. Dürzileri Nusayrilere ve Dersimli Alevi Kürtlerden ayıran bir unsurdur bu. Çünkü Dürzilerin aksine bu iki grubun inançlarında, ölen kişinin ruhu kötüye ya daha kötü bir insan bedeninde ya da bir hayvan olarak dünyaya geri dönmektedir. Ruh ancak iyi bir insanın ruhuysa, iyi bir kişide yeniden dünyaya gelir. Dürzilerde tenasüh inancı ile grup kimliği arasındaki ilişkiyi irdeleyen makalesinde Anne Bennett, “sabit sayıdaki ruh” inancına dayanan tenasühün Dürziler arasında sosyal bağlılığı, birlik ve beraberliği sağladığını ve aynı zamanda kimliği güçlendirdiğini belirtmektedir. Çünkü tenasüh yalnızca dinsel değil, sosyal bir fenomendir ve o Dürzilerde ailenin anlamını da öne çıkarır (ayrıntı için bkz. Bennett 2006: 87-104; ayrıca bkz. Daftary 2001: 235).

Ruhların sabit olup dünyaya yeniden fakat yalnızca aynı topluluğa mensup olanların bedenlerinde geldikleri inancını bir an için ortadan kaldırılabileydik, acaba bu yeniden bedenlenmenin, yani bir anlamda yeniden kimlik edinme sürecinin reel hayattaki Dürzi kimliğine ne gibi bir etkisi olurdu? Soru, çalışmanın konusu olan Dersimli Alevi Kürt topluluğu için daha yakıcı bir gerçeğe işaret ediyor. Çünkü bilindiği kadarıyla, Dersim’deki tenasüh inancında, ne ruhların sabit oluşuna, ne de yeniden dünyaya ancak ve ancak bir Alevi Kürt bedeninde ge-

4 Tarih bunu doğrulamaz. Zira, hiç değilse Canpolat ailesinin Kürt kökenli olduğu bilinmektedir.

lineceğine ilişkin açık bir unsurdan söz edilmektedir. Peki bunun, onların bugünkü “kimlik enflasyonu”na bir etkisi olmuş mudur? Kesin bir yanıt vermek için daha detaylı bir araştırma gerekirse de inanç bu haliyle kimliğe bir esneklik kazandırıyor görünmektedir. Yukarıda vurgulandığı üzere, spirüalist ve batını anlayış, özü (*ruh*) biçime (*beden*) nazaran daha fazla önemsedüğinden, kişilik de kimliğe göre daha anlamlı görülebilir. Yani farklı kimlikleri ve bedenleri anlamlı kılan, aslında onların içerikleridir. Bu bakımdan inancın, hiç değilse Dürzilerde olduğu gibi kimliği açıktan güçlendirici bir etkisi yok gibidir. Aksine bu şekliyle yeniden hayata gelme, kimlik sınırlarını bir anlamda anlamsızlaştırıyor görünmektedirler. Çünkü ölen kişinin ruhunun yeni mekânı, bir hayvan bedeni de olabilir, kötü bir kişi de... Dersim’de ayrıca tanrısal özün doğayla da paylaştırılmış olması, yani pek çok varlıkta kutsal bir yan görülmesi inancı da devreye girer ki, sorun daha da karmaşık bir hale gelir. Fakat burada, tuhaf olduğu kadar anlaşılabilir bir biçimde ruhlara değil de, bedenlere bir sınır çizilmiş gibidir. Alevilerin kendilerini *soya dayalı kapalı bir grup* olarak tanımlamaları, bir anlamda açık olan bu kapıyı kapatmaktadır. Fakat iyi bir kişinin ruhu, daha üst bir mertebede iyi bir Alevinin bedeninde yeniden dünyaya dönecekken, ölen kötü kişinin ruhu ise acaba Sünni bir Müslüman bedene mi göcecektir? Bu inanç grubunun teolojisi henüz önemli bilinmezlikler taşıdığı içindir ki, çok kesin bazı ifadelerden kaçınmak durumundayım. Fakat şunu da belirtmeden geçemem: Dersimli Alevi Kürtler arasında bu inançları çoktan unutmuş olanların sayısı hiç de az olmasa da tenasühün yine de bugünkü kimlikleri üzerinde belli bir etkisi olabileceği düşünülebilir.

Bir başka açıdan, yukarıdaki varsayımın aksine tenasühün kimliği güçlendirdiği iddia edilebilir. Ruhlar kötü kişi ya da hayvan bedeninde yeniden dünyaya geliyorlarsa, bu demektir ki, döngüsel bir durum söz konusudur. Bu da topluluğun iç dengelerini kurmasına yarayarak, toplumsal benlik (*kimlik*) duygusunu sağlamlaştırır ve onu moral saflık ve arınma üzerinden her defasında yeniden kurar. Belirtmeliyim ki, Dersim

Aleviliği (*Raa Haqi/Riya Heqi*) soyut planda bununla ilgili birkaç ana sosyal prensibe dayanır. Burada karşılaşılan, topluluğa mensup kişilerin test edildiği *saflik ve temizlik* ile *adalet ve hakkaniyet* prensipleridir. Diğerleri, *hakikat* ve *dogruluk* ile *mazlum ve masum* olmalıdır.

Bedenden ziyade kişiliğin, manevi olgunluğun önemini vurgulayan Raa Haqi/Riya Heqi inançlarının temizlik anlayışı da dikkat çekici bir biçimde farklı olup, onun da modern dönemdeki kimlik arayışlarında özel bir yeri olmalıdır. Çünkü topluluk mensuplarının kimlik politikaları bağlamında farklı bir refleks geliştirmelerine vesile olabilmektedir. Şöyle ki, ritüel temizlikten (*taharet*) çok moral temizliğe önem veren ve temiz kalpliliği, iyi insan olmayı esas alan bu inancın takipçileri ya da bu kökenden gelenler, sözü edilen prensip doğrultusunda “hangi topluluk ya da millettense olursa olsun, önemli olan insanın iyi ve erdemli olmasıdır” anlayışına yönelirler.⁵ Dolayısıyla, burada etno-kültürel kimlikler bir anlamda anonimleşirler. Dersimli Alevi Kürtlerin Ermeni kökenli oldukları iddiası bile, bu prensip doğrultusunda bir ölçüde anlamını yitirerek, toplumun geleneksel algılarındaki provokatif potansiyelini kısmen işlevsizleştirebilir. O halde, Dersim’de son zamanlarda Ermeni kimliğinin yeniden keşfi ile bu yöndeki sesli düşünmelerin yaygın biçimde keskin tepkilere yol açmamış olmaları bir ölçüde bu dinsel kültürle ilgili olmalıdır.

Kimliğin temel unsurlarından biri de *farklılıktır*. Farklılık, ben ve *öteki* bağlamında biçimsel ya da moral temizlik anlayışlarına da gönderme yaparak kendisini var eder. Ben temizimdir, *öteki* ise pistir! Temizlik konusunda batını anlayışlara sahip toplulukların, onu katı şekilci kurallara bağlayan topluluklardan farklı olduklarından, bu özelliğin onların kimlik formasyonlarında bir fark yaratıp yaratmadığı sorunu da tartışılabilir. Temizliği bu tür kurallara bağlayanlar, bu kurallara uyma-

5 Dersimli Alevi Kürtler arasında *Zeki*, *Zekiye*, *Safiye*, *Pakize* gibi isimlerin yaygın olarak kullanılmış olmalarına rağmen Ali’nin sıfatlarından olan Arapça *taharet* ile ilişkili *Tahir* sıfatına bir isim olarak pek rastlanmayışı bununla ilişkili olabilir.

yan herkesi kirli addedeceklerinden, *Ötekileri* kendilerinden sayma ya da en azından kendilerine yakın görme gibi bir fikre de pek fazla sempati beslemezler. Oysa batıniler, şekilci kuralların ötesinde moral temizliği esas aldıklarından *temiz kalpli* ötekilerini kendilerinden saymasalar bile, yani farklılığı korusalar da, sanırım onları kendilerine daha yakın bir yere yerleştirebileceklerdir.

Bir başka açıdan, Alevilerin İslâmî dünyadaki tezlerinin asıl muhatapları olmayan Ermeniler, politik bir husumet olmadığı sürece, *ötekilik* sıralamasında görece alt sıralarda yer alması olmalıdır. Bir tür kolektif bilinçaltına dönüşmüş bu anlayış bugün söz konusu tepkilerin cılız kalmasının nedenlerinden biri olabilir. Ermenilerin soykırım mağduru olmaları, onları bu dinin kavramlarından biriyle ifade edersek, birer *masum'a/güne*'ye (günahsız) dönüştürmüştür.⁶ Kendilerinin de aynı akıbeta uğramış olmaları "kolektif bilinçaltı"nda onlarla özdeşleşmeye ya da en azından bir yakınlık duygusuna, bir empatiye vesile olmaktadır. Sonuçta, farklılıklar ortak acılar vesilesiyle geçici olarak ve de kısmen rafa kaldırılmıştır. Fakat şurası açıktır ki, sözü edilen bütün bu dinsel prensipler, bugün yörede Ermenilerin "eski kimlikleri"yle var olmamaları ve Alevi Kürtlerin algısında tehdit edici bir potansiyele ve nüfusa sahip olmalarıyla ilişkili olarak aktifleşirler. Yani bu gibi inançlar, kilişelere gösterilen saygıda görüldüğü üzere, ancak sosyal ve politik ilişkiler uygun bir zemin yarattığı sürece işlevselleşebilirler. Bugün Ermenilerden yana açık maddi bir tehdit olmayışı, Alevi Kürtlerin Ermeni milliyetçi tarih tezlerine de dayanak olabilecek bazı iddialara karşı radikal bir tepki göstermemelerini yeterince açıklamaktadır.

6 Kırmanckide *masum* terimiyle ifade edilen özellik, Kurmancide (*Kırdaşti*) *güne* olarak geçer. Bumke günahsız, yoksul, savunmasız anlamlarına gelen *güne*'nin, seyitlerin özelliklerinden biri olduğunu belirtir ve onların bu sıfatı, güvercin, bülbül gibi bazı zararsız kuşlarla paylaştıklarını kaydeder (Bumke 1997: 407). *Güne*, yöre Kurmancisi'nde anlam kaybına uğrayan *günah* sözcüğünden başka bir şey değildir. Bu, onun yörenin kimi aşiretlerinin geçmişinde Türk aşiretleriyle olan ilişkisine gönderme yapıyor olmalıdır. Zira *yazuk*, özellikle Maniheist Türk topluluklarında *günah*'ın yerine kullanılırdı.

Ana konuya dönüp şu soruyu sormak istiyorum: Dönmeler kimlerdir? Bizden olup başkalarına dönüşenler mi, başkalarından olup bize dönüşenler mi? Ya da dönmelik iki taraflı kimlik değişimini de içerir mi? Sözgelimi, Dersim'in Sünnileştikleri var sayılan Şavak aşireti mi, yoksa Alevileştikleri düşünülen Hizol aşireti mi dönmedir?⁷ Ya da Dersim'de dönmeliğin örneklerine rastlamak olanaksız mıdır? Dersim Aleviliği de diğer kimliklerde görüldüğü gibi, mutlak surette kendisini ezeli saf bir varoluşla mı açıklamak zorundadır? Öyle anlaşıyor ki, burada etno-kültürel toplulukların otoktonluk tezlerine benzer bir anlayışla karşı karşıyayız. "Biz"i içinde yaşanan mekâna ezeli olarak yerleştirme eğiliminde olan kimlik kurguları, kimliği bir değişmezlik ve saflık zırhı içine alarak, onda yaşanmış köklü değişiklikleri ve karışımları yadsırlar. Oysa topluluklar da, bireyin kendisi de değişim ve dönüşümden bağımsız olmayıp dinamik bir süreçte bağlıdırlar. Dolayısıyla, sözgelimi Hasan Sabbah'ın başlangıçta 12 İmamcı iken, sonradan 7 İmamcılığı benimseyip, İsmaililiğe geçmesine şaşmamak gerekir.⁸ Pekki, bu durumda Hasan Sabbah, heybetli dağların o yürekli şeyhi bir "dönme" değil de neydi? Dönmelikten söz edebilmek için ilk bakışta toplumsal bir baskının olması ve bundan dolayı mevcut kimlikten imtina edilmiş olması gerektiği düşünülürse de baskı unsurunun olmadığı durumlardaki kimlik değiştirme örneklerinin de dönmelik kapsamına alındığı görülmek-

7 Hizol aşiretinin bir rivayetine göre, aşiret 300-400 yıl önce Mardin, Urfa ve Diyarbakır arasında kalan Karacadağ bölgesinden çıkıp, Malatya üzerinden Mazgirt'e gelip yerleşmişlerdir. Hizol aşiretinin Mardin ve Malatya kolunun hâlâ Sünni olması, onların Dersim'de Alevileştikleri tezini doğrular görünmektedir. Fakat yaygın olan diğer bir düşünce ise Yavuz Selim dönemindeki katliamlardan dolayı, Alevi aşiretlerin ulaşılması zor dağlık alanlara çekildikleri, bu hattın dışında kalanların ise Sünnileştikleri şeklindedir. Bumke bunun değil de, neden birinci iddianın savunulduğunu haklı olarak sormaktadır (Bumke 1997: 404-5).

8 Minorsky, "şurası kayda değer ki, Ahl-i Hakk'lar daima 12 imamdan bahsedeler ve bu itibarla (hiç olmazsa doğrudan doğruya) İsmaili tarikatı ile irtibatları olmaması icap eder" diye yazmıştır (Minorsky 1945a: 206). Fakat Alamut'un düşüşünden sonra, Alamut İsmaililiğinin tasavvuf hırkasına bürünüp, sonrasinda 12 İmamcılık adı altında gizlendiği vurgulanır ki, karşılıklı geçişlerin olduğu pekâlâ kabul edilmektedir (Daftari 2005: 56).

tedir. Sonuçta, hayat döngüsel formlar içinde de olsa değişerek devam etmekte ve sahip olduğumuz kimlikler tarihsel seyirleri boyunca köklü dönüşümlere uğramaktadırlar. Teolojik mecazı kullanırsak, insanın “topraktan gelip, toprağa gidişi” arasındaki bu koca serüvende, “çamurdan yaratılma” kadar köklü dönüşümler olmasa da ancak bir kimlikten ötekine yolculuklar kadar, insan olmaktan kaynaklı olağan(üstü) değişimler yaşanmıştır ve yaşanmaktadır. Dersim’de yaşayan Ermenilerin bir bölümünün “Alevleşme” ve Kürtleşmeleri de böyle bir değişim süreci içinde anlaşılmalıdır.

SONUÇ

Ermeniler, Dersim'in kökleri çok daha eskiye varan bir halkıdır. Peki ama, bugün yöre kültüründe bu "kayıp" halkın izlerini bulmak mümkün müdür? Soruya yanıt arandığında açıkça görüldü ki, Ermeni kültürü bugünkü Kuzey Kürdistan ile tarihsel Ermenistan'ın genelinde olduğu gibi, bir bakıma dağlarından başka bir şeyi olmayan bu yoksul coğrafyada yaşayan Kürtler üzerinde de fazlasıyla etkisini göstermiştir. Konu hakkında bir "ilk" olması itibariyle, bu çalışmada mütevazı olarak Dersim Alevi Kürt kültüründe Ermenilere ait linguistik ve dinsel bazı kültürel unsurlar tespit edilmeye çalışılmış, lokal bazı topluluk adlarıyla yer adlarında Ermenilerin olası izleri sürülmüştür.

Konu özellikle kültürel etkileşim ve devamlılık olmakla birlikte, çalışma boyunca eksikliği büyük ölçüde hissedilen temel noktalardan biri şuydu: Dersim'de Alevi Kürt kültüründeki Ermeni mirasını tespit etmek görece mümkünken tersi, yani Alevi Kürtlerin Ermeniler üzerindeki etkilerinin izlerini sürmek neredeyse olanaksızdır. Yöre Ermenilerinin tamamına yakını ya göç etmiş, ya soykırımın efendilerince yok edilmiş ya da Aleviliğe geçerek asimile olmuşlardır. Yani, otantik Ermeni ne yazık ki yoktur ve görece eski tarihli bazı çalışmalar hariç tutulursa, araştırmacılar biraz da bu nedenle, etkileşimden ne-

redeyse *tek taraflı* etkilenmeyi anlar hale gelmişlerdir. Tabii ki bunun arkasında, hiç değilse bazı araştırmacılar için aktif olan politik faktörler de yok değildir. Sözgelimi, 19. yüzyılda Harput'ta misyonerlik yapmış olup, Dersim ile de ilgilenmiş olan Dunmore gibi siyasi misyonları da olan bazı misyonerler olguya *tek taraflı* olarak genellikle Hristiyanlık perspektifiyle yaklaşmışlardı. Fakat bu verilerin hepsi bir tarafa itilmesi gereken önemsiz gözlem ve tespitler değildir. Üzerlerinde herhangi bir araştırma yapmaksızın, onları gözü kapalı kabul etmek kadar reddetmek de yanlış olacaktır. Çalışma boyunca karşılaşılan bu eski gözlemler, mümkün olduğunca başka bakış açılarıncı denetlenmiş, yeni bulgularla eleştirel bir süzgeçten geçirilmişlerdir.

Şunu açık yüreklilikle itiraf etmeliyim ki, ortaya çıkan *tek yanlı* vurguların anlaşılabilir bir yanı da yok değildir. Zira yörede kültürel bir alışverişin dışında, Ermeniler açısından hâkim kimliğe asimile olmalarının yol açtığı bir durum söz konusu olmuştur. Böylece aslında Ermeni kültürüne ait olup, kültürel devamlılık üzerinden gelen pek çok unsur terazinin kefelelerinden birini daha fazla ağırlaştırmakta ve doğal olarak konuyla ilgilenen herkesi bu noktaya odaklamaktadır. Bu nedenle, bu iki hususun birbirinden ayırt edilmesi gerekliliğini bir kez daha vurgulamak isterim. Biri, iki toplumsal grubun birbirlerinden kültürel olarak etkilenmeleri (*etkileşim*), diğeri ise hâkim kimlik(ler) içinde eriyenlerin eski kültürel zihniyet ve davranış kalıplarını sürdürmeleridir (*devamlılık*). Devamlılık olgusu yadsındığında ya da etkileşimden ayrı bir olgu olarak kristalleştirilmediğinde, olgunun etkileşim üzerinden *tek taraflı* değerlendirildiği tespiti de bir parça abartılı olabilecektir.

Bununla birlikte, Dersim'in Ermeni-Alevi Kürt ilişkileri tarihi, ne yazık ki hâlâ 19. yüzyıl ile 20. yüzyılın başındaki algıların tahakkümü altındadır. Çünkü mevcut verilerin bir kısmı o dönem yapılan gözlem ve tespitlerden oluşmaktadır ve bunlar da dönemin egemen algılarına uygun olarak şekillenmişlerdir. Yalnızca Dersimli Alevi Kürtlere özgüymüş gibi gösterilen kışiselere verilen değer bile, onların Hristiyan kökenli oldukla-

rı ya da bu dine olan olası eğilimleriyle açıklanagelmıştır. Bel-
li amaçlar doğrultusunda işlenerek sunulan bu tablonun ger-
çekliği bütünsel olarak yansıtmadığı çalışmada ortaya konmuş-
tur. Dolayısıyla Dersimli Ermeni-Alevi Kürt ilişkilerinin “altın
çağı” olarak lanse edilen 19. yüzyıl üzerinden bütün bir tarihin
anlamlandırılmaya çalışılması ya da buradan hareketle bir Der-
sim Ermeni-Alevi Kürt tarihi yazılması doğru değildir. Çünkü
Ermeni-Alevi Kürt ilişkileri tarihi, topluluklar arası ilişkilerin
genel seyrine uygun olarak inişli çıkışlı bir çizgide boy göster-
miştir. Sözgelimi, Celali ayaklanmaları döneminde ilişkide ge-
nel bir gerilim yaşandığı ve bu olayların Ermeniler açısından
olumsuz bazı sonuçlara yol açtığı bilinmektedir. Yörede Erme-
ni nüfusunun zamanla siyasi güçlerini geri plana düşürecek bo-
yutta azalması ve Osmanlı’nın gittikçe artan merkezîyetçi poli-
tikalarıyla birlikte, ilişkilere daha sakin ve barışçıl bir atmosfere
egemen olduğu anlaşılmaktadır. Yani 19. yüzyıla gelinceye
dek köprünün altından çok sular geçmiştir.

Böyle olmakla birlikte, dönemin siyasi algıları günümüz Der-
sim çalışmalarında etkisini göstermiş ve Dersimli Alevi Kürtler
yer yer *gölge Ermeniler* ya da *kripto Ermeniler* olarak betimlen-
mişlerdir. Başta dinsel olmak üzere dil bazındaki etkileşimler-
de bile Alevi Kürtlerin edilgin tasvirleri yapılmıştır. Bu, biraz da
yukarıda da vurgulandığı üzere, kültürel etkileşimin diğer ta-
rafı (Alevi Kürtlerin Ermeniler üzerindeki etkileri) hakkındaki
verilerin azlığıyla ilgili bir sorun olup bu çalışmada da kendi-
sini fazlasıyla hissettirmiştir. Fakat bunun bir ölçüde egemen-
lik algılarıyla ilgili olduğu da söylenebilir. Zira Ermeniler, yazı-
lı bir dile ve bir iktidar dinine sahip olarak, sözlü bir kültürün
mensubu olan Alevi Kürtler karşısında daha prestijli bir konu-
ma sahiptirler. Ermenilerin yakın bir geçmişe dek yörenin reel
politik ortamındaki zayıf konumları bile bu gerçeği değiştirme-
ye yetmez. Yani Dersim’in kültür tarihi hakkındaki algılar pek
çok kez Alevi Kürtler aleyhine işlemektedir ve bu açıktır ki, ta-
rihyazıcılığı açısından ciddi bir handikaptır.

Bir kimlik olarak “Dersimlilik” söz konusu olduğundaysa
hegemonik algı bu kez kendisine Alevi Kürtleri seçer ve onlar

lehine işler. Bu ise diğer bazı etkenler saklı kalmak kaydıyla, 20. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren *Dersim* ve *Dersimlilik* kavramlarının bir anlamda Ermenisizliğe mahkûm edilişiyile ilgili- dir ve bir biçimde tarihyazıcılığında da kendisini göstermiştir. Ulus (*Kürt*) ve bölge (*Dersim*) merkezli bazı tarih anlayışların- da kendisini gösterebilen düşük profilli Ermeni kültürü portre- si, aynı şekilde gerçek dışı olup, benzer bir biçimde 19. yüzyıl milliyetçiliğinden ilham almaktadır. Ne yazık ki, madalyonun bir yüzü de budur.

Dinsel etkileşim temelinde varılan sonuçlardan biri şu- dur: *Dersim Aleviliği* eski Ermeni inançlarını da özümsemiş bir inanç sistemidir. Çünkü beslendiği ana kaynaklardan bi- ri Ermeni Zerdüştiliğidir. Bununla birlikte, Aleviliği ait oldu- ğu tarihsel ve kültürel bağlamından soyutlayıp, ona “Ermeni heterodoksisi”nin ya da “pagan” Ermeni inançlarının salt bir devamı olarak bakmak da mümkün değildir. Bir kez daha özel olarak vurgulanması gereken bir noktadır bu. Yani Batı’da “ye- ni şişede eski şarap!” şeklinde dile getirilen anlayışın, Ermeni- lerin Alevi Kürtler üzerindeki dinsel etkileri ve devamlılık bağ- lamında yarattığı algısal yanılgılardır. Bu gibi ifadeler ya da an- layışlar, eski ile yeni arasındaki etkileşim ve devamlılıkta, eski olanın özü (*şarap*), yeninin ise biçimi (*şişe*) temsil ettiği yanılgı- sına zemin hazırlarlar. Oysa devamlılık çizgisinde, inançların buluşup kaynaşmasının doğal bir sonucu olarak, her ikisinde de bazı farklılıklar olması beklenir. Sözgelimi, antik dünyaya ait bir tanrının bir azize ya da bir veliye dönüştürülmesinde, el- bette değişen sadece biçim değildir. Yeni kültürün kattığı özel- likler de söz konusudur. Bu nedenle, ne şarap bütünüyle o es- ki şarap, ne de şişe o eski şişedir! Yani *şarap* ve *şişe* ya da *öz* ve *cila* benzetmeleri, bir yerden sonra yanıltıcıdır. *Dersim Ale- viligi* de tek başına –ana damarlarından biri olan– Ermeni Zer- düştiliğinin salt bir devamı sayılamayacak kadar zengin ve kar- maşık bir inanç sistemidir.

Kimlikler özellikle ötekilerle olan farklılıklarla açıklanırlar. Bununla birlikte, kimliklerini aynı zamanda ve özellikle birbir- lerinin farklılıklarıyla inşa eden dinsel toplulukların kültürle-

rinde, ortak kökenli ögeler kadar farklı kökenlere sahip benzer inançlara rastlamak da mümkündür. Dersimli Ermeni ve Alevi Kürt ilişkileri bağlamında, benzer inançların bir kısmı herhangi bir etkileşimden kaynaklanmıyor olup, tamamen bir tesadüf sonucu yan yana gelmişlerdir. Diğer bir bölümü ise zaman içinde ortaya çıkan bir benzeşmenin ya da karşılıklı etkilenmelerin ürünüdürler. Zamanla çatıştığı düşmanına benzerme durumunda olduğu gibi, burada da ortak köklere sahip olmadıkları halde, belki de toplumsal bir denge ihtiyacından ötürü bir süre sonra benzer bazı inançların ortaya çıktıkları ya da bu doğrultuda şekillendikleri görülebilir. Bunlara *paralel inançlar* da demek mümkündür. Genel planda bu, kültürel ögelerin paralellğine gönderme yapıyor olup, toplumsal olarak bir denge ihtiyacından kaynaklanıyor görünmektedir. Dersimli Alevi Kürtlerle Ermeniler arasında da bu tür inançlara pekâlâ rastlanır. Xızır ile Sarkis kültürleri bütünüyle ortak bir kökenden gelmedikleri halde, gittikçe birbirine benzeşerek, ben ve öteki arasında bir anlamda toplumsal dengeyi kuran bir paralel inanca dönüşmüş gibidirler. Tarihsel köken olarak farklı figürlere dayanan bu iki karakter, zaman içinde bazı yanlarıyla birbirlerinden etkilenmiş olabilirler. Bu gibi sosyo-kültürel denge unsurlarını tespit edebilmek için özel tarihsel araştırmalara gereksinim vardır. Çünkü toplulukların sahip oldukları benzer inanç unsurlarının ortak bir kökenden mi geldikleri, etkileşimden ya da devamlılıktan mı kaynaklandıkları ya da salt tesadüfi benzerlikler mi oldukları ilk bakışta anlaşılmayabilir.

Dil bazındaki etkileşime ve olası devamlılık unsurlarına gelince, Kurmanci ve Kirmanckinin Ermeniceyle sözcük alışverişinde bulundukları, hatta dikkate değer fonetik bazı etkiler aldıkları bilinmektedir. Kirmanckinin Ermeniceden daha fazla etkilendiği öngörülmektedir ki, yine de konuyla ilgili geniş çaplı araştırmalara ihtiyaç olduğu açıktır. Zira gerek Kirmancki, gerek Ermenice kapsamlı bir Orta İranca sözcük dağarcığına sahiptirler ve bu, her koşulda onlar arasında kültürel bir alışveriş olduğu izlenimine yol açmaktadır. Böylece, her iki dilde ortak olan Orta İranca kaynaklı bir sözcüğün, doğrudan Or-

ta İranca üzerinden mi, yoksa Kırmanciden Ermeniceye ya da Ermeniceden Kırmancıye mi geçtiğini tespit etmeksizin, onları apriorik yaklaşımlarla Ermenice ya da Kırmancı varsaymak gerçekçi olamaz. Dahası, buradan hareketle Kırmancıye biçilen Ermenicenin adeta bir yan olgusu olma pozisyonu da doğru değildir. Bir dilin fonetik, morfolojik, sözcüksel (lexical) özelliklerinin yanı sıra din örneğinde olduğu gibi, bağlı olduğu ya da içinde şekillendiği tarihsel aile de dikkate alınmaksızın yapılan değerlendirmeler yanıltıcı olabilecektir. Bununla birlikte, bu gibi marjinal görüşlerin ötesinde şurası açık bir gerçektir ki, Ermenicenin Kırmancı üzerinde güçlü bir etkisi olduğu kolayca reddedilemeyecek bir görüştür. Bunun temel nedeni, Dersim'in dağlık alanlarında yaşayan ve çok büyük bir olasılıkla Zerdüştî olan Ermenilerin daha çok Kırmancı konuşan topluluğa asimile olmaları olsa gerektir. Hristiyan Ermenilerin bir kısmının da zamanla Aleviliğe asimile olmalarıyla, gerek Kırmancı, gerek Kurmancı, Ermenicenin sözcüksel (lexical) ve fonetik etkilerine daha fazla açık hale gelmiş olmalıdırlar.

Bir başka kritik nokta ise Hristiyanlığın Dersim Aleviliği üzerinde görünürde fazla bir etkisi olmayışı ya da olası etkilerinin şimdiye dek açıkça tespit edilemeyişiinden dolayı, Dersim Ermenilerinin yöredeki Alevi inançları üzerinde etkilerinin zayıf kaldığı ya da hiç olmadığı şeklindeki düşüncedir. Oysa Ermeniler söz konusu olduğunda sadece Hristiyanlardan değil, Hristiyanlık dışı ya da öncesi bazı inanç sistemlerinin sürdürücülerinden de söz etmek gerekir. Yukarıda açıkça gösterildi ki, Dersim Aleviliği (*Raa Haqi/Riya Heqi*) daha çok Ermeni Zerdüştiliğinin etkilerine maruz kalmıştır. Bununla birlikte, bazı Hristiyan inançlarıyla da benzer ve/veya ortak unsurlar (40'lar gibi) göze çarpmaktadır. Bu, "heterodoks" Kürt aşiretlerinin yöreye ilk vardıkları zaman, Hristiyan Ermenilerin dışında, Hristiyanlaştıramayan Ermenilerin de Dersim'deki varlıklarına işaret eder. O dönemde Zerdüştî bir topluluğun yöredeki olası varlığını en açık bir biçimde bir Kureşan söylencesi doğruluyor olmalıdır. Bu söylence, o döneme gönderme yapan bazı Zerdüştî inanç unsurlarını içermektedir ki, gelen Kürt toplu-

lukları arasında doğrudan böyle bir inanç grubu olup olmadığı ise henüz açık değildir. Fakat Ermeniler arasındaki inanç mücadelelerinin, kuşatma altındaki Zerdüsti Ermenileri, yörenin yeni etno-kültürel grubuna karşı yakınlık duymaları ve hatta onlara katılmaları yönünde teşvik edici bir motivasyon olduğu tahmin edilebilir. Sonradan Hristiyan Ermenilerin bir bölümü de Alevileşmiş olsalar bile, Dersim Aleviliğinde Hristiyanlıktan çok Ermeni Zerdüstiliğine ait inanç öğelerine rastlanmaktadır. Bunun anlaşılabilir bir nedeni de, *Gağant* ve *Medağ* gibi olasılıkla Ermeni Hristiyanlığı üzerinden Aleviliğe geçmiş olan kimi dinsel pratiklerin de Zerdüsti kökenli olmalarıdır. Bu da, bu dağlık coğrafyada yer yer daha eski tarihlere dek uzanan belli bir kültürel süreklilik olduğuna işaretir.

Sonuç olarak, Dersim’de hiç değilse Ermenilerin Alevi Kürtler üzerindeki etkileri ya da kültürel devamlılıkları kısmen berrak bir olgu olarak karşımızda durmaktadır. Bir kez daha, özellikle linguistik ve dinsel dünyaya ilişkin hatırı sayılır ölçüde bir Ermeni mirasın varlığından söz edebiliriz. Peki ama bütün bunlar doğrudan ve birebir etnik bir kaynaşmanın ürünü müdürler? Karşılıklı kültürel etkilenmeler, hiç kuşkusuz etnik olarak iç içe geçişlere ya da bir devamlılığa mutlak surette bağlı bir olgu değildir. Onunla birlikte ve/veya ona paralel bir biçimde ortaya çıkabileceği gibi, ondan bağımsız da kendisini ortaya koyabilir. Bu nedenle kültürel mirası ve etkileşimleri her koşulda doğrudan *etnik bir devamlılık* üzerinden okumak ve anlamlandırmak, en hafifinden etnik merkezci bir yaklaşım olacaktır. Dersim’de Ermenilerle Alevi Kürtlerin birbirlerinden etkilenmiş olarak çeşitli kültürel öğeleri sosyal bünyelerine dahil etmeleri de, tek başına bu yaklaşımla açıklanamaz. Bununla birlikte, bir kez daha vurgulamalıyım ki, Dersim tarihinin görece eski dönemlerinde özellikle Zerdüsti Ermenilerin, daha sonra ise Hristiyan Ermenilerin bir kısmının din değiştirip, Alevi Kürtlere ya da muhtemelen henüz Alevilik söz konusu olmadığından daha doğru bir ifadeyle “heterodoks Şii” Kürt aşiretlerine katıldıkları anlaşılmaktadır. Tıpkı diğer bölgelerde İslamlaşıp, zamanla Türkleşen ya da Kürtleşen Ermenilere rastlandığı

ğı gibi... Bu da kuşku yok ki, bazı kültürel unsurların daha kolay özümsemesi ve *kültürel devamlılık* yolunda önemli bir basamak olmuştur.

Dersim'de pek tabii ki bir Ermeni-Kürt etnik karışımı söz konusu olduğu gibi, bazı Kürt aşiretlerinin henüz yöreye dahil olmadan önce bile Ermenilerle kaynaştıkları anlaşılmaktadır. Şadi aşiretinin Ön Kafkasya'dayken Ermenilerle yakın ilişkiler içinde oldukları bilinir. *Şeddadi-Şadili* özdeşliği savı esas alındığında, Şadi aşiretinin erken tarihinde bu yakın ilişkilerin belli bir düzeyde etnik kaynaşmalara kapı aralamış olduğu dahi söylenebilir. Bir başka Dersimli aşiret olan Bozukan ise her haliyle Muş ve Bitlis'te ve aynı zamanda daha erken bir tarihte olmak üzere meskûn oldukları başka yerlerde Ermenilerle etnik bir kaynaşma sürecinden geçmiş oldukları yönünde bir izlenim yaratırlar. Bunun da ötesinde Dersim'de yaşayan Ermenilerin bir kısmı da farklı dönemlerde Alevi Kürt aşiretlerine *bext* olmuşlardır. Kureşan'a *bext* oldukları düşünülen bazı Ermeni klanları vardır. Bozukan aşiretine *bext* olan Ermenilerin varlığı da rivayet edilir. *Bext* olgusu, bir yanıyla Nikitin'in Kürt aşiretleri bağlamında işaret ettiği aşiretlerin yüzen unsurlarıyla ilgili görünmektedir. Aşiretlerde genellikle görülen bu olguya göre, bir aşiretin sabit unsurları (*merkezî sülale*) dışında, bir başka aşiretin çeperine yapışarak, kendisini bu kez o aşiret nosyonu içinde ifade eden yüzen unsurlar vardır. Dolayısıyla bazen bir ismin benzer ya da ortak olmasının da etkisiyle bir araya gelecek bir aşiret kimliği oluşturan farklı etnik klan ya da aşiretlerden söz etmemek mümkün değildir. Balıkan ve Mamekan aşiretleri olası örnekler arasında yer alırlar.

Bir noktayı özellikle vurgulamam zorunlu görünüyor. Bütün bu etnik kaynaşma ve kültürel mirasa rağmen, etnik kimlik sınırları pek sarsılmamış, kimlik sınırları –özellikle *öteki*lerden *farklılık*– ile kimliğin sürekliliğini sağlayan unsurlar radikal değişikliğe uğramamışlardır. Sözgelimi, Alevi kimliğinin Sünni İslâm'a karşı kendisini var eden temel argümanları ortadan kalkmadığı gibi, Ermenilerle olan farklılık duyguları da yok olmamıştır. Popüler zihniyette etnik kimlik genellikle kül-

türün kendisine indirgendiği için, yoğun bir kültürel etkilenmenin ya da devamlılığın kimliği tamamen bozduğu fikrine varılmaktadır. Oysa hiç değilse günümüzde görüldüğü üzere, küreselleşmenin yol açtığı belli bir kültürel tektipleşmeye karşın etnik kimlik sınırları ortadan kalkmadığı gibi, aksine daha da keskinleşebilmiştir.

Ermenilerle etnik kaynaşma olgusu sadece Alevi Kürtlerle, Dersimle ya da “heterodoks” Kürt aşiretleriyle sınırlı değildir. Çalışmada başka yörelerden de örnekler verilmiştir. Bu olgunun Sünni (Müslüman) Türk ve Kürtler arasında zengin örnekleriyle karşılaşılmaktadır. Bu konuya yer ayırmamdaki asıl amaç, “hepimiz”in kültürel olarak bir parça Ermeni geçmişi olduğunu gösterebilmek ve böylece Ermeni kimliğini bir “leke” olarak gören algıda bir kırılma sağlamaktır. Bunu tetikleyen asıl neden ise spotun yalnızca Dersim üzerinde donup kalmasının Dersimli Alevi Kürtler bakımından tehlikeli yeni bazı siyasi sonuçlara yol açabileceği endişesiydi. İtiraf etmeliyim ki, her iki noktada da reel kimlik algılarının ve marjinal bazı tarih tezlerinin etkisinde kalmış olduğumu geç de olsa fark etmiş oldum. Oysa Kürdistan’ın diğer bölgelerinde ve Türkiye’de Ermenilerin kültürel izlerine hiç rastlanmıyor ve de spot yalnızca Dersim üzerine tutuluyor olsaydı bile Dersimli Alevi Kürtlerin ekstra damgalanacakları gibi herhangi bir kaygıya kapılmaksızın, yöredeki Ermeni kültürel mirasına dikkat çekmek ve onu sahiplenmek gerekir. Aksi halde Ermeni kimliğinin bir lekeymiş gibi başta Ermenilerin kendilerine, sonra da Alevilere ve bilumum *ötekilere* karşı bir silah olarak kullanılmasına istenmese de geçit vermiş oluruz. Üstelik bu savunma güdüsü, ola ki sadece *Dersim ve Ermenilik* konusuyla ilgilenmek isteyen araştırmacıların ellerini de bağlamış olur.

Öte yandan spotun sadece Dersimli Alevilere tutulması, Ermeniler açısından da yeni bir tehlike anlamına gelir. Çünkü bu durumda, onların ancak bir başka “lekeli” kimliğe (*Alevilik*) dönüşmüş oldukları/olabilecekleri şeklinde dar bir algı provoke edilmiş olacaktır. Böylece tek bir yere odaklanıp, sadece orada Ermenilerin izlerini arama, toplumsal algılardaki stereotip-

sel düşünüşün yanı sıra, Ermeniler açısından “lekeli” bir kimliğe sahip olmalarının sürekliliğini de koruyacağına benzer.

Her ne olursa olsun, bu satırların sahibi hiç kuşkusuz Dersim’de Ermeni kültürel mirasını ve etnik kaynaşmaları reddetmek için değil, bilakis bunları bulgulayabilmek, gün ışığına çıkarmak amacıyla yola çıkmış ve mütevazı ölçülerde de olsa amacına ulaşmıştır. Amaç böyle olmakla birlikte, belirtilen noktada ne yazık ki mevcut algılardan ve marjinal bazı tarih tezlerinden kaynaklanan savunma psikolojisine hapsolmaktan kurtulamadığını da açık yüreklilikle söylemek durumundayım. Bunun arka planında, Kürt kimliğinin yakın bir geçmişe dek Türklük üzerinden tanımlanma travmasının da var olduğunu söylemeliyim. Bu kez de Dersim Alevi Kürt kimliğini, etnik ya da kültürel olarak sadece Ermeniler üzerinden anlamlandıran marjinal iddialar söz konusuydu. Çalışmada bu nokta özellikle vurgulanmışsa da Ermeni kültürüne ait bulguların olanca çıplaklığıyla ortaya konulmasından asla kaçınılmamıştır. Kitabın geldiği son merhalede, Ermeniler hakkındaki mevcut hegemonik algıların bir noktada kritik bir hareket noktası olduğu anlaşılmış olsa da Ermeni dostların hoşgörüsüne sığınarak ve de özellikle ders niteliğinde somut bir örnek olması itibarıyla ilgili yerleri çıkarmamayı yararlı gördüm. Zira orada bilgi sorunundan ziyade, niyet ne olursa olsun, bir algı, bir zihniyet sorunu söz konusuydu. Bu yanılla hemen herkesin meyllettiği hatalı bir zihinsel işlemi somut bir biçimde örneklemesi, bundan sonra aynı algısal tuzağa düşülmemesi bakımından uyarıcı olacaktı. Kaldı ki, bir tecrübe olarak tarih, her şeyden önce bir zihniyet dersidir ve bu yolda ders almanın ders vermek kadar anlamlı olduğu da açıktır. Başka bir yerde vurguladığım için bir tekrar olacak ama durumun galiba en iyi özeti şu: Bir tarihçiysem eğer, tarihçilere özgü olan hiçbir şey bana da yabancı olmayacaktır.

19. yüzyılda gözlenen ve Alevilerin Ermeni dönmleri olarak portrelendirilmelerine yarayan bir veri, bu araştırmada bir bakıma yeniden inşa edilmiştir. Alevi Kürtlerce Ermeni kiliselerine gösterilen dinsel saygının arkasında, bu saygıyı işlevselleştiren

ren çeşitli mitolojik öykülerin varlığı saptanmış ve aynı durumun Dersim dışındaki örneklerine de değinilmiştir. Gösterilen saygının, özellikle sosyo-politik ilişkilere bağlı olarak, çoğunlukla Hristiyan din adamlarının kiliseleri koruma amaçlı pratik çözüm yollarından –kiliseler hakkında korkutucu kutsal öyküler uydurmak gibi– kaynaklandığını artık biliyoruz. Aynı şekilde Hristiyan Ermenilerin Dersim halk şarkılarından (lavık) etkiler taşıyan ilahiler okudukları, Xızır kültünün etkisinde kaldıkları şeklindeki mütevazı örnekler, karşılıklılık bakımından kaydedilmişlerdir.

Aslında kültür tarihine ait verilerin, kimler tarafından, nasıl ve ne amaçla şekillendirildikleri kadar, onların okunma biçimi ile bugün onları okuyan öznelere kimlikleri, içinde oldukları tarihsel ve toplumsal koşullar da önemlidir. Nasıl ki, bir metni farklı zamanlarda okuduğumuzda, her defasında farklı izlenimler, ayrıntılar, bilgi ve yorumlara sahip olabiliyorsak, tarihe baktığımız farklı zamanlarda da, içinde bulunduğumuz koşullara bağlı olarak, onu anlama ve yorumlama biçimimiz değişik olabilecektir. Bu, onun bir yandan yorumsal yanıyla, öte yandan yeni bazı verilerin tespitiyle ilgili bir durumdur. Sözelimi, bundan 15 yıl kadar önce, 19. yüzyıl ila 20. yüzyılın ilk dönemleri arasında yayımlanan bazı metinlerde rastladığım Dersimli Alevi Kürtlerin Ermeni kiliselerine gösterdikleri saygıyı biraz da şaşkınlıkla karşılayıp, onu belli bir kontekst içinde kavrarken, bugün yeni bazı bulgularla birlikte bakış açımın kısmen farklılaştığını söyleyebilirim. Dolayısıyla bazen verilerdeki artış bakış açılarında nitelik değişikliğine yol açarken, bazen de bakış açılarının farklılaşması verilerin yorumlanışına yansımaktadır. Bu farklılıklara rağmen, olgunun hem kendisinin, hem de yorumlarının objektif hiçbir tarafı olmadığı ve her tespitin ileride mutlaka yanlışlanacağı ya da elimine edileceği düşünülemez. Aksi halde, bilimin etki gücünü kısmen işlevsizleştiren dogmatik göreceliğin sadık kölelerine dönüşmüş oluruz. E.H. Carr'ın söylediği gibi, "bir dağ farklı görüş açılarından farklı biçimlerdeymiş gibi gözüküyor diye, bundan o dağın nesnel olarak hiçbir biçimi yoktur ya da biçimleri sınırsızdır sonucu çıkartılamaz. Tari-

hin kurulmasında yorum vazgeçilmez bir rol oynadığından ve var olan hiçbir yorum bütünüyle nesnel olmadığı için her yorumun bir öteki kadar iyi olduğu ve ilkece tarih olgularının aslında nesnel yoruma elverişli olmadığı sonucu da çıkmaz.”

Tarihçiler ona farklı yerlerden bakıp, bunu kısmen bir “siyaset pratiği” olarak yazdıkları tarihe yansıtmış olsalar da Dersim dağları ve eski sakinlerinin olduğu kadar, onlar hakkındaki tarihsel tasvirlerin de nesnel bazı yanları olduğu açıktır. Bu, çalışma boyunca eleştirel bir bakışla yer yer gözden geçirilen 19. yüzyılın Batılı misyoner görüşleri için de geçerlidir. Zira pek çok hatayı barındırmasına rağmen, dönemin Dersimli Alevi Kürtleri hakkındaki misyoner tasvirlerinin de nesnel bazı yanları olduğu açıktır.

Dersim bugün üzerinde çeşitli tarih yazıcılıklarının çarpıştığı bir alana dönüşmüştür. Sadece bu da değil, parçalı fiziki yapısına uygun olarak bir anlamda ünik bir kimlik standardı olmayan ve bu nedenle kimlik tercihleri bakımından da kendi içinde çeşitlilik arz eden bir coğrafyadır. Fakat ne olursa olsun, bölge gerek Kemalistler, gerek Türk-İslâmcı kesim tarafından “lekeli” bir coğrafya addedilmiştir, addedilmektedir. Alevi kültürü ile Alevilerin yakın tarihte genel olarak sol siyasi tercihlerinin yanı sıra Kürt ulusal mücadelesindeki önemli yerleri, onların bu gibi iktidar merkezlerinde bir leke, bir çıban olarak görülmesinin temel nedenleri olagelmıştır. 1937 olayları döneminde Türk rejiminin sadık destekleyicisi bir gazetede (*Cumhuriyet*, 17 Haziran 1937) “Türk vatanının ortasında Dersim bir leke idi” diye okkalı bir cümlemin sarf edilmiş olması çarpıcı bir örnek olarak kaydedilebilir. Bütün bu “lekeler”e, daha ağır bir başka “leke” sayılan Ermeni kimliği eklenince, egemen toplumsal algılar yeniden aktifleşmektedir. Bu algılar bölge insanını özellikle diğer Kürtlerden siyasal olarak soyutlamaya dönük bir eğilim içindedirler. Bununla ilişkili tehlikeli bir durum da, Sünni Kürtlerdeki İslâmî bakışın –ki bu perspektifin her koşulda dinsel olması beklenemez, pekâlâ sekülerleşip zihinsel ve davranışsal bir kalıba (*pattern*) dönüşmüş de olabilir– bu “leke”yi de grup egemenlikleri yolunda gizli ya da açık

bir biçimde kullanabilecekleri gerçektir. Yani, “Dersimliler”in Kürt ulusal kalıpları içindeki kültürel ve siyasal “arızaları” ya da “defoları”, kolektif bilinç ve bilinçaltında bu kez Ermeni kimliği üzerinden anlamlandırılacaktır. Reel kimlik politikalarına uyumlu bu çarpık anlayışları yıkıp geçebilmek ve topluma yeni bir yolu gösterebilmek için, Ermeni kültürünü dışlayan ve ondan korkup kaçan değil, aksine onu ısrarla sahiplenilen bir siyaseti öne çıkarmaktan başka bir yol görünmüyor.

Aslında Ermenilerin Dersim tarihindeki yeri, birbirleriyle bağlantılı olarak yerleştirilmiş ve biri diğerini aktifleştiren mayınlarla dolu bir araziye benzemektedir. Misal olarak, bazı Alevi Kürt klan ya da aşiretlerinin aslen Ermeni oldukları ya da dil ve din yönünden Ermenilerden fazlaca etkilenmiş oldukları şeklindeki bir tez kendi karşıtı olarak bu kez Ermenilerin kültürel etkilerini hafifseyen ya da küçülten, yani dolaylı olarak Alevi/Kürt kültürünü öne çıkaran bir savunma refleksini ve bu reflekse uyarlanmış bir tarih anlayışını tetikleyebilir. Bu çalışma bu tür anlayışların da bir ön eleştirisidir.

Dersim Alevi Kürt Mitolojisi adlı çalışmamda olduğu gibi, bu çalışmada da Dersim’de şimdiye dek tespit edilememiş bazı Ermeni kültürel öğeleri gün ışığına çıkarılmıştır. Duzgı’nın *Mehr’in* (Avesta *Mithra*) bir devamı olduğu şeklindeki yakın tarihli bir tespite ek olarak, Zerdüştî Ermenilerin tanrısı *Vahagn* ile Dersimli Alevi Kürtlerin evliyası *Tujik Bava* arasındaki devamlılık da Ermenilerin Alevi Kürt kültürü üzerindeki etkileri ya da devamlılığı babında, satırlar arasında kaybolacak türden bir bulgu değildir. Aynı şekilde, *Süpürgeç Baba*’nın onomastik olarak Ermeni kilisesi *Surp Pırgıç*’ın adının bozulmuş bir biçimi oluşu, tarihte üzeri örtülmüş Ermeni kültürel unsurlarını göstermesi bakımından bir değer taşır. Hepsinden de öte, eski Ermeni (*Zerdüştî*) dinsel elitinin Kureşan içinde yeni bir pozisyon edinerek, bu yeni dinsel topluluğun bir parçası haline geldiği ya da “Alevileştiği” şeklindeki varsayım Dersim tarihi bakımından fazlasıyla önem taşır.

Söylemeye bile gerek yok ki, her iki etno-kültürel grup arasında önemli farklılıklar da vardır. Fakat Alevi Kürt-Erme-

ni ilişkileri tarihine 19. yüzyılın donmuş bazı görüntülerinden bakmak, araştırmacıların bir kısmını her iki grubun ortak kültürel unsurlarına odaklamış, böylece her iki grup arasındaki farklılık vurguları yer yer zayıf kalmıştır. O dönemin dostane ilişkileri kadar, 20. yüzyılın ilk yarısında yaşanmış olan ortak acıların güçlendirdiği dayanışma duyguları da, bazı araştırmalara ortak kültürel unsurların altının daha kalın bir çizgiyle çizilmesi olarak yansıyabilecektir. Bu anlayışa henüz bölge merkezli tarih yazıcılığında yaygın olarak rastlandığı söylene- mezse de, onun popüler zihniyette bir ölçüde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Oysa aynı dinsel aile içinde yer almakla birlikte Alevi Türkler için bu tür bir romantizm işlememektedir. Çünkü Kürtlerin henüz çözüme kavuşturulamamış bir kimlik sorunu vardır ve bu sorunun temel muhatabı Türkler görülmektedir. Var olan kimlik sorununun bir parçası olarak, Alevi Türk araştırmacılar genellikle Anadolucu ve Türkmen-merkezli bir Alevilik tarihi yazarak, ortak kavram, simge ve inançlar aracılığıyla Alevi Kürtlerin bu tarihteki varlıklarını, rollerini etkisizleştirerek, kimlik sınırlarını silmeye çalışmaktadırlar. Aynı şekilde Kürt araştırmacılar ise bunun doğrudan bir sonucu olarak, bir yandan kültürel farklılıkları öne çıkarmaya meyletmekte, öte yandan uzak geçmişlerinde Türkmen aşiretlerle var olan ilişkilerin yanı sıra, onlarla olan sosyal ve kültürel etkileşimleri görmezden gelmektedirler. Yani burada, aynı dinsel aileye ait iki topluluğun ortak kültürel unsurlarından çok, siyasi mücadeleye paralel olarak aralarındaki farklılıklar öne çıkarılmıştır.

Böylece kimlik mücadeleleri tarihsel araştırmalarda açık yansımalarını bulabilmektedir. Kimlik sorununun doğrudan muhatabı olarak görülen Türkler ile bu sorunun müsebbibi olmayan bir *öteki* olarak Ermenilerin, bölge merkezli tarih yazıcılığında olmasa bile, popüler zihniyette farklı konumlara sahip olmaları aynı zamanda bununla ilişkilidir. Dolayısıyla Alevi Kürt inançlarının bir *öteki* olarak Ermeniler adına pozitif düzeyde anlam bulmasını, salt inançların bir yansıması olarak görmek yanıltıcı olur. Öyle olsaydı, bugün Alevi Türklerin ezi- ci bir çoğunluğunun Ermeni soykırımı konusunda genel olarak

farklı bir tutum almaları beklenirdi. Bir kez daha önemle belirtmeliyim ki, inançların *öteki* adına bir empatiye dönüşebilmesi büyük ölçüde sosyo-politik koşullara bağlıdır. Ermeniler bugün Dersim’de hatırı sayılır bir nüfusa sahip olsalardı, hiç kuşkusuz her iki topluluk arasında bir güç mücadelesi olacak ve bu mücadele de bazı “pozitif inançlar”ın aktifleşmesini önleyecekti. Kısacası sorun tek başına inançlarla değil, aynı zamanda ve özellikle toplulukların sosyal ve politik ilişkilerinin içeriğiyle ilişkilidir. Bunun yakın tarihli en açık örneği, genellikle pasif ve sakin bir karakteristikle tasvir edilen Budistlerin Myanmar’daki Müslüman katliamıdır.

Burada esasen Ermeni tarihiyle iç içe geçen Kürt tarihinin Dersim sathındaki genel kültürel manzarası tasvir edilmeye çalışılmıştır. İrdelenen olgu temelinde son olarak özellikle vurgulamak istediğim bir nokta, Dersim kültür tarihinin tek başına ne Ermeni, ne de Kürt tarihi olduğudur. Bu tarih aynı zamanda bölgenin çeperlerinde görüldüğü üzere, çok az da olsa belli bir dönemden itibaren Türklerin ve Süryanilerin de içinde yer aldığı bir tarihtir. Dolayısıyla ontolojik tarih nasıl ki onların birbirleriyle olan ilişkileriyle şekillendiyse, bu tarihin yazılı formasyonu da adı geçen tarihsel öznelere ilişkin ilişkileri ve kültürel etkileşimlerini içermek durumundadır.

Kayıp Bir Halkın Peşinde
Ermenilerin Dersim'de
Tarihsel Süreklilikleri Üzerine

Yer adları tarihsel serüvenleri izleyebilmek adına, kişi adlarına göre ilk bakışta daha stabil ve işlevsel görünseler de diğer disiplinlerin yardımı olmaksızın tarihi anlamada tek başlarına yeterli olamazlar. Yine de toponominin özellikle lokal tarih çalışmalarında önemli bir yeri olagelmıştır. Aynı tablo doğal olarak Dersim hakkındaki tarih çalışmalarında da kendisini gösterir. Fakat birkaç makale ya da resmî görüş yanlısı kısmi bazı değiniler dışında, bugüne dek yöre toponomisine dair sistematik çalışmaların yapıldığını söylemek güçtür (B. Aksoy 2000; Türk resmî görüşü doğrultusundaki yorumlar için bkz. Tankut 1936; Eröz 1987). Burada geniş çaplı analizlerden çok, yöredeki bazı yer adları üzerinden Ermenilerin Dersim'deki tarihsel sürekliliği konusu değerlendirilecek ve bu isimler aracılığıyla Dersim'in görece karanlık olan tarihinde Ermenilerin varlıkları tespit edilmeye çalışılacaktır.

Dersim'in eski tarihi için anahtar özelliği olan *Bağın* (Mazgirt) hakkında toponomik bir analiz, sanırım konuya iyi bir başlangıç olur. Köyün adının anlamı ya da hangi dilden kaynaklandığı sorunu, Ermenilerin yöre tarihindeki yerleri açısından önemlidir. Bağın adının, köyün Urartulular zamanındaki adı olan *Palin*'le olası ilişkisi de bu ilginin kapsamındadır. Zira

en başında vurgularsam, her iki isim arasında olası bir devamlılık ilişkisi, aynı zamanda yöredeki etnik ve/veya kültürel tarihsel devamlılık bakımından önem taşımaktadır. O halde bu iki isim arasındaki olası ilişki, düğümün çözülmesi gereken başlangıç noktalarından biridir ve konuya buradan başlanılabilir.

Önceki çalışmalarımın birinde Bağın adının kökeni üzerine çeşitli varsayımlar üzerinde durmuş, bunlar arasında en makul olasılığın, ismin kökenini Pehlevicede “ateş tapınağı” anlamına gelen *Bagin* sözcüğünde –ki Ermeniceye de geçmiştir– aramak gerektiğini belirtmiştim. Zira Urartulularca yapılmış olan ve tanrı Haldi'ye adandığı varsayılan Bağın Kalesi, Zerdüştiliğin eski Ermenistan'da resmî bir din haline gelmesiyle, olasılıkla Mehr'e (*Mithra*) ait bir tapınağa da sahip bir kale olarak varlığını sürdürmüştü. Başka bir yörede aslen Haldi'ye adanmış olan, sonradan Ermenilerce *Mehr Kapısı* olarak adlandırılan anıtsal yazıt kaya gibi bir örnek dururken, böyle bir dönüşümü öngörmemek olanaksız gibiydi. Dersim mitolojisinde seyit Kureş'in Bağın'da ateş fırınına atılma öyküsü de, bu fikri harekete geçiren etkenlerden biriydi (Aksoy 2006: 183-4).

Bir diğer varsayım, ismin Ermenice “hamam” anlamına gelen *pagn* sözcüğüne dayandığıydı. Yörede köyün adıyla özdeşleşmiş kaplıcası, bana böyle bir adlandırmanın bir olasılık olarak dikkate alınması gerektiğini düşündürmüştü. Son varsayım ise *Kırmanci* ve *Kurmanci* adlarının *Kirman* ve *Kirmanşah* adlarıyla olan varsayımsal ilişkisinden ve de olasılıkla bu yörelerden de Dersim'e geldikleri düşünülen kimi topluluklardan hareketle, *Kirman*'daki *Bagın* köyüyle olan adaşlığıydı.

Bütün bu varsayımların her biri ilk bakışta reddedilemez görünürler. Fakat yer adları analiz edilirken, belki de ilk sorgulanması gereken hususlardan biri, fonetik bir benzerlik varsa, eski ile yeni isim arasında bir devamlılık olup olmadığıdır. *Palin-Bagın* benzerliği çok daha önceleri kısmen dikkatimi çekmiş olsa da, elimde herhangi bir veri olmayışı ile yeni bir keşfin (*Duzgı<Mithra*) heyecanına kapılmış olmamdan ötürü, bu benzerliği olası bir devamlılık fikri olarak kristalleştirememiştim. Zaman içinde dolaylı bazı yeni bilgilerle karşılaşp, Mehr

(*Mithra*) ile Duzgı arasındaki devamlılık tezi de kişisel sıcaklığını yitirince, ilk bakışta basitçe bir sözcük analiziymiş gibi görülen bu tarihsel sorunu algılamada bir perspektif genişlemesi oldu ve değerlendirme daha sağlam bir zemin üzerinden şekillenmeye başladı.

Özellikle dilbilimsel açıdan öğrendiğim yeni bilgiler ışığında şu kadarını söyleyebilirim ki, Bağın adıyla köyün eski adı olan Palin arasında bir devamlılık olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü bir başka dilden Ermeniceye geçen sözcüklerde, l sesi pek çok kez yerini ğ (t) ya da g sesine bırakır. Örneğin, yörede bir bayram olarak kutlanan ve aslen Ermenice bir sözcük olan *Gağant*'ın, İngilizceye *calendar* (takvim) olarak geçmiş olan Latince *calendae* kökenli oluşunda görüldüğü gibi (Melikoff 1994: 43).¹

Bugünkü Dersim'i de kapsadığı belirtilen antik tarihe ait *Daranali*(s) yer adının Ermenilerde *Taranağ*i olarak geçiyor oluşu bu değişimi gösteren örneklerden sadece biridir. Sicilyalı Peter'in yapıtında bir köy olarak geçen, ancak esasen bir bölge olan *Mananalis* ise Ermenice kaynaklarda *Mananağ*i olarak kaydedilmiştir. Erzincan'ın yaklaşık 20 mil kadar kuzeyinde yer alan şimdiki adıyla *Sadağ* olan eski *Satala*, Ermenicede *Satala* (yani *Satağa*) olarak geçmektedir. Belki de Ermenicedeki bu ses değişiminin farkında olarak, Araplar *Çapağçur* adını yanlışlıkla *Cabal Cur* (Cur dağı) olarak algılamışlardı. Oysa isim ("spreading stream") Ermenicedir (Darkot ty: 559; Bryer 1977: 83; Satala için bkz. Herzfeld 1968: 106; Çapağçur için bkz. Sinclair 1989: 153).

Bu fonetik değişime unvan ya da kişi adlarında da rastlanır. *Solomon* adı Ermeniler arasında *Sogomon* olarak geçerken, Alexander *Ağekhshantros*, Paulus *Boğos*, Lazare ise *Ğazar* olarak bilinir (Sogomon için bkz. Hewsen 1963: 215; diğerleri için bkz. Saint-Martin 1818: 215). *Katholikos* unvanının Ermenice karşılığı ise *Kathoğikos*'tur. Bu ses değişiminin *Palin*>*Pağın*/*Pağın*>*Bağın* dönüşümünde de rol oynadığı anlaşılmaktadır. Fakat bu dönüşümde, Ermenice *pagn* (hamam, banyo) ya da

1 Melikoff bir başka yerde, sözcüğün Kürtçe kökenli olabileceğini öne sürmüştür ki, Doğu Ermenicesi'nde *kayant* olarak geçer (Melikoff 1990: 151).

bagin (ateş tapınağı) sözcüklerinden hiç değilse birinin, benzerlikten kaynaklanan olası etkisini de hesaba katmak zorundayız. Yani, aslen Ermenice olmasa bile Ermeniceleşmesinde bu sözcüklerin etkisi olmuşa benzemektedir.

Burada devamlılık ilişkisi çerçevesinde çözümlenmesi gereken ikinci bir sorunla karşılaşılır ki, kültür tarihi bakımından daha fazla üzerinde durulması gereken nokta budur. Acaba *l* ve *ğ* (*l*) seslerinin yer değiştiriyor oluşu, yalnızca başka dillerden Ermeniceye geçen sözcükler söz konusu olduğunda mı geçerli olmaktadır, yoksa bu değişim –eski (*klasik*) ve yeni (*modern*) Ermenice şeklinde bir ayrım ya da diyalekt farkları hesaba katıldığında– Ermenicenin kendisinde mi vardı? Şunun için soruyorum: Eğer Ermenicenin kendisinde böyle bir değişim söz konusu değilse ya da diyalekt farklılıklarından kaynaklanmıyorsa, bu Dersim’de Ermeniler öncesi bir başka etno-kültürel katman ya da katmanların varlığına işaret eder. Ancak hemen vurgularsam, bu değişim Ermenicenin kendi iç dinamikleri çerçevesinde bir özellik olsa bile, yörenin eski tarihinde başka toplulukların yaşamış olabileceği göz ardı edilemez.

Sorunun cevabına dönersek, bir devamlılık olduğu anlaşılan bu yer adındaki fonetik değişim (*ğ<l*), Ermenicede sözlü (*diyalekt*) ve yazılı dil arasında olabilecek bazı farklılıkları düşündürür. Zira Ermenicede “taş, kaya” anlamlarına gelen sözcüklerden biri kimi metinlerde *pał* (*pağ*) olarak geçerken; Muş, Bulanık, Erciş, Van gibi yerlerde ise *pal* olarak kaydedilmiştir. Aynı sözcük kimi kaynaklarda *pali*(-n) olarak geçer. Ermenice Bağın’ın eski adı da tarihsel bazı kaynaklarda *Patin* (yani Pağın), diğerlerinde ise *Palin*, *Palios* ya da *Paline* olarak yazılmıştır (Ermenice *pal* için bkz. Martirosyan 2008: 436-7; *Patin* için bkz. Honigmann 1970: 55; *Palin* için bkz. Adontz 1970: 40; *Paline* için bkz. Talbert 2000: 89, 1277). Soruna buradan bakıldığında, her ne kadar Elence yazılı kaynakların bazılarında *Palin* olarak geçiyorsa da, köyün adının o dönem dahi halk arasındaki söylenişinin Pağın olduğu düşünülebilir. Bu yorum esas alınırsa, *Palin* ve Bağın adları arasında bir devamlılık olduğu ve bunun sadece Ermenicedeki sözlü ve yazılı dil arasında-

ki bazı fonetik farklılaşmalardan kaynaklandığı savunulabilir. Bir an için bu varsayımdan hareket edersek, bu savın yol açtığı temel tarihsel sıkıntı, yörede Ermeniler öncesi ya da onlarla eş zamanlı başka toplulukların olası varlıklarını, dolaylı da olsa gölgeleyebileceğidir. Çünkü yer adındaki değişiklik, doğrudan Ermenicenin kendi içindeki farklılığa havale edilince, Ermenilerin yörenin eski tarihinin biricik öznesi oldukları algısına dönüşebilir ki, bu noktayı es geçmemek tarihsel gerçekliğin bütünlüğü bakımından önem taşır.

Ermenicenin bu fonetik özelliğinin çok eski zamanlara dek gidip gitmediği de ayrı bir sorundur. Eski Ermenicede l'nin l ve l̥ (ğ) olmak üzere iki varyetesi vardı ve Khaçikyan'ın belirttiğine göre, Hint-Avrupa dillerine yabancı olan l ve l̥ şeklindeki bu karşıtlık, olasılıkla Hurro-Urartuca temele bağlanabilir. Şanssız bir biçimde, bir yandan Hurricedeki tutarsız karşılıklarından dolayı çifte telaffuzun Urartucadaki yoksunluğu, öte yandan Ermenicede Hurro-Urartuca kökenli sözcükleri açığa çıkarmaya yarayacak bu yönde bir düzenliliğin mevcut olmayışı gibi bazı etkenler söz konusudur. Bununla birlikte, Khaçikyan Ermenicede “kadın köle” anlamına gelen *alaxin* (yani *ağaxin*) sözcüğünün *all* kökünden kaynaklı Hurrice bir sözcükle olan ilişkisini örnekleyerek, Hurrice *ll* foneminin Ermenicede l̥ ye (ğ) tekabül ettiğini öne sürmüştür (Khaçikyan 1994: 112).²

Hititçeden Ermeniceye geçen sözcüklerde de aynı özellik kendisini göstermektedir. İki örnek ekleyerek, Diakonoff ve Khaçikyan'ın görüşüne yakın durduğumu belirtmek isterim.

2 Leningrad Devlet Üniversitesi'nden Prof. Igor M. Diakonoff dışında, Hurrice ve Urartucanın Ermenice üzerindeki etkilerini inceleyen araştırmacılardan biri de Prof. John A. C. Greppin'dir. Greppin'in konu hakkında JAOS'ta yayımlanan makalesini ayrıca notlandırmış olan Diakonoff, bu notlarda Greppin'in kendi savlarına olan bazı itirazlarını eleştirmiştir. Bunlardan biri de l̥ (ğ) <ll değişimiyle ilişkili bazı sözcük transferleri hakkındadır. Greppin, sözelimi sonradan Khaçikyan'ın da örneklediği Ermenice *alaxin* (makalede anlamı köle kız olarak verilmiş) sözcüğünün Hurrice kökenli olduğu savını, Hurricedeki semantik değerinin belirsizliği nedeniyle reddederken, bunun gibi pek çok sözcük transferini 1976'da yayımlanan Emmanuel Larouch'un Hurrice sözlüğünde bulunmayışını da gerekçe gösterir. Diakonoff'un tepkisi ise Larouch'un sözlüğünün Webster'in Uluslararası Tam Hurrice Sözlüğü olmadığı şeklinde ironiktir (ayrıntı için bkz. Greppin 1991: 720-730).

Biri, G. Kapancjan'ın Hititçede kağnı benzeri yük arabası anlamındaki *hulukanni-* ile Ermenicede “haydut, eşkiya” anlamına gelen *hulkahar* (harfi harfine “araba vuran”) (cart-striker) sözcüğünü kıyaslamış olmasıdır. T. Schultheiss ve J. Greppin de bu fikre itibar etmişlerdir. Bir diğeri ise yine Hititçe *kalgalinai* (madeni nesnelerin birbirine çarpmasından çıkan ses) ile Ermenice *gelgel-el* (ezgi) arasında kurulan olası etimolojik bağdır (Puhvel 1991: 370-3; Puhvel 1997: 25-6).

Palin adının olasılıkla Hurro-Urartuca kökenli bir sözcük olup, Ermeniler arasında Bağın'e dönüştüğü ya da ona benzer sözcüklerin –Ermenice *pagn*; hamam ya da *bagin*; ateş tapınağı– devreye girdiği düşünülebilir. Peki, Palin adı ne anlama geliyordu? Her ne kadar sulama kanallarıyla ünlü olan Urartu uygarlığının batı bölgelerinde bugüne dek su kanallarına rastlanmadığı belirtilirse de Hurrice *pala* sözcüğünün kanal anlamına geliyor oluşunu bir yere kaydetmek gerekir. Pili ise Urartucada aynı anlamı taşır (Larouch 1979: 194). Bununla birlikte, akarsu kenarında kurulan bu yerleşim biriminin adının bu sözcüklerle ilişkili olup olmadığı konusunda kesin bir fikre sahip değilim. Fakat aynı dillerde mevcut olan ve *pal* hecesiyle başlayan diğer sözcükler gözden geçirildiğinde, Hurrice *pal-* (bilgi) ile karşılaşılır. Bu sözcüğün söz konusu yer adıyla ilişkili olduğu söylenemez. Fakat sonuçta, köken olarak hangi sözcükten türemiş olursa olsun, başka bir dilden Ermeniceye geçen ve *p* sesiyle başlayan bazı sözcüklerin yumuşayarak *b*'ye dönüştüğü de hesaba katıldığında, *Palin*>*Bağın* devamlılığı daha da netleşir. İlginç olan, *b*<*p* ses değişiminin Ermenicenin diyalektleri arasında da görülüyor olmasıdır. Bu nedenle, Bağın adı hakkında her iki olasılığın da dikkate alınması gerekir. Birincisi, bu yer adı başka bir dilden kaynaklanıyor olup, benzer bazı sözcüklerin olası etkileriyle Ermenice fonetiğe uydurulmuştur. İkincisi, söz konusu ses değişimleri Ermenice diyalektlerde mevcut olduğundan, yer adının Palin biçiminin de Ermenice oluşudur.

Ermenilerin tarihi bir bakıma topluca sürgün edilmenin de tarihi olduğundan, isimdeki fonetik farklılaşma (*Bağın*<*Palin*), bu gibi zorunlu yer değiştirmeler sonucu sözcüğü farklı telaffuz

eden yeni bir Ermeni grubun yöreye dahil oluşuyla da ortaya çıkmış olabilir. Bununla birlikte, Palin'in Urartulular zamanına dek götürülebilen tarihi, bu adın Urartuca, hatta daha eski bir dile ait olabileceğine işaretler. Hiç değilse yerleşim alanı olarak daha eski olduğu varsayılarak Hurrice kökenli olduğu da düşünülebilir. Bu bağlamda, uzak bir olasılık olarak görünse de, yukarıda değinilen ve su kanalı anlamına geldikleri belirtilen Hurrice *pal* ve Urartuca *pili* sözcüklerinin yabana atılmaması gerektiği kanısındayım.³ Urartulular kurdukları kentlerin pek çoğunu baş tanrıları olan Haldi'ye adanmışlardı. Tanrı Haldi başka pek çok fonksiyonunun yanı sıra, sulama kanallarından ve suların düzenli akışından sorumluydu ve Palin de (*Bağın*) bugünkü Peri çayının hemen kıyısında kurulmuştu (Aksoy 2006: 182).

Bir başka açıdan, Palu'nun Hitit çiviyazılarında geçen *Pala* yer adıyla ilişkilendirilmesi, eski Ön Asya halklarından Palaların adıyla Palin arasında bir devamlılık ilişkisi olup olmadığını düşündürmektedir. Fakat Hayri Ertem, *Pala* ve *Tum(m)ana*'nın lokalizasyonları hakkındaki bir çalışmada, *Pala=Palu* savının geçerli olmadığını belirtmiştir. Ona göre *Pala*, çok daha batıda, Çorum'un kuzeyinde bir yerdedir (Ertem 1980).⁴ Hitit kitabelerinde geçen yerleşim alanlarının lokalizasyonu henüz tam olarak netleştirilmediğinden, *Pala-Palin* özdeşliği sorunu hakkında kesin bir fikir öne sürmek güçleşmektedir. Dolayısıyla tartışmalı olan konuyu şimdilik uzmanlarına bırakmakla birlikte, şu kadarını söyleyebilirim ki, *Pala*'nın sürekli Hititlere bağlı bir "ülke" olarak anılmış olduğu gerçeği

3 Herzfeld, *Palu* adının kanal demek olan Ugaritçe *pala* ve Urartuca *pili* sözcüklerini çağrıştırdığını kaydetmekle birlikte, onun aslında Hititlerdeki *Pala* ülkesi olduğunu belirtmiştir. Hübschmann'ın *Balu-ovit* olarak analiz ettiği (Ermenice *ovithovit*, ova) *Palu*'nun, daha eski adının *Balaḫoi.ovit* olduğunu, bunun da eski Ermenistan'ın kantonlarından biri olan *Balabitenē*'ye denk düştüğünü yazan Herzfeld, sonuçta Hititlerdeki *Alše* ile *Balhuišša*'nın Ermenilerde *Anzit* ve *Balaḫoi*'ye dönüşmüş olduğunu eklemiştir. Hewsens de *Balhuišša-Pala* (*Bala*) özdeşliği kurarak, bu yer adını *Palu* civarlarına yerleştirmiştir (Herzfeld 1968: 117, dn. 3; Hewsens 2001: harita 10).

4 E. Neufeld, *Hitit Kanunları* adlı kitabında *Pala*'yı Sivas yakınlarında bir yere yerleştirmişken, Gurney de onun Sivas ya da biraz daha ötesinde, bugünkü Bayburt yakınlarına yerleştirilebileceğini belirtmiştir (Neufeld 1951: 2, dn. 8; Gurney 1973: 231-2).

böyle bir özdeşleştirmenin önüne geçer. Çünkü Palin'in hemen batısında yer alan Işuwa (bugünkü Elazığ-Malatya civarı) halkı dahi Hititler için ciddi bir sorun olmuşken, Palin'in devamlı olarak Hititlere bağlı olduğunu savunmak için daha açık gerekçelere ihtiyaç vardır (Işuwa'nın bu pozisyonu için bkz. Aksoy 2009: 59). Ancak Hewsens bu yer adının Palalarla ilişkili olabileceği konusunda açıklayıcı bazı bilgiler vermektedir. Hazırladığı Ermenistan'ın tarihsel atlasında, Palinberd'in (yani Bağın kalesi) hemen aşağısında, ona çok yakın bir yerde *Palinēs* adı geçer. Biraz daha aşağıda Ermenice *Balahovit* olarak da bilinen Palu yer alır. Romalılar döneminde *Palinēs* olarak anılan yerin Ermenice karşılığını ise *Palnatun* olarak vermiştir. Ses dönüşümü burada da söz konusudur. Hewsens bunlardan ayrı olarak, Palin'i (Bağın) Roma askerî karargâhı *Palios* olarak kaydetmiştir (Hewsens 2001: 37; ayrıca bkz. 42 ve 48 no.lu haritalar).

Aynı bölgeye tekabül eden bütün bu yer adlarında göze çarpan *Bal* ya da *Pal* bölümü, bu isimlerin bir kısmının ortak bir kökten türemiş olup olmadıklarını düşündürmektedir. Hewsens'in iddiası burada öne çıkar. Ona göre, bu bölgedeki pek çok yer adı, aslında Ermenilerden önce bölgede yaşayan fakat zamanla az ya da çok –kimileri tamamen– Ermenileşmiş olan toplulukların ya da prensliklerin adlarıyla ilişkiliydi. Yani onlar ya Ermenice öncesi ya da Ermenice dışı köklerden kaynaklanmışlardı. Prenslik evlerinden *Sğkuni* Sala halkı, *Paluni* Pala ya da Bala, *Mandakuni* Manda ile ilişkili görülürken, bölge adlarından bazıları da erken dönem bölge sakinlerinin adlarına bağlanmıştır. *Pağnatun* (Pala evi ya da aşireti) ve *Balahovit* (Bala Vadisi) Palaların, *Mardastan* ve *Mardaği* Mardların (Medler?), *Mananaği* Mannaların, *Moskikhê* Muşkilerin, *Mukhank* belki Mekk'ların, *Hani* Ain'lerin, *Daranaghi* ve *Derjan* (Roma Derksen) belki Drilloi ya da Drilelerin, *Utik* ise Udinlerin adından gelmiş görünmektedirler ve sonuçta bütün bu isimler, aslında Ermeniler öncesi etnik çeşitliliği göstermektedir (Hewsens 2001: 10).⁵ Örneklerin bazılarında bir yanlışlığı olabileceği

5 Diakonoff ve Kashkai, Urartu yazıtlarında geçen Maninui (*KUR Ma-na-a-né-e*) yer adının Urmiye Gölü'nün güneyi ve doğusundaki Man(n)aların yurdunu

hesaba katılsa bile öne sürülen sav gerçekten de yadsınamayacak derecede dikkat çekicidir. Yine de burada irdelenen konu bağlamında, yani Palin/Bağın örneğinde, kesin bir sonuç çıkarabilmek için Palaların yaşadıkları bölgenin açıklığa kavuşmasını beklemekten başka çare yoktur.

A. H. Sayce, “Van’ın Çiviyazılı Kitabeleri” başlıklı seri makalelerinden birinde (Part V), *Pal-la* sözcüğünün “sevinç, zevk” anlamına gelip gelmediğini sormaktadır (Sayce 1894: 727). Sayce’in bu anlamlandırmayı bir soruya havale edişi ve konu hakkında herhangi açık bir veriye sahip olunmayışı nedeniyle, bu konuda bir yorum yapmak için henüz erkendir. Fakat Sayce’in bir başka yerde, *Pa-la-i-ni*’den söz etmiş olması ve onu Palaların ülkesi (Gürcistan’da) olarak açıklaması önemlidir (Sayce 1882: 712). Şu bakımdan ki, *-hini* ve *-ini* Urartuca-da bir son ek olarak aidiyet ifade ediyor olup, özellikle yer adlarında kullanılmıştır ve o olasılıkla Palin adına da katkıda bulunmuştur. Örneğin, *Menuahini* Menua’ya, *Argıştihin* Argışti’ye, *Rusahini* Rusa’ya ait demektir. *Bia-ini* ise Bia’li, Bia insanı anlamına gelir. Ayrıca *Babani* (<*Baba-ini*; dağ, dağlık), *Menuani* (<*Menua-ini*?) ve *Haldini* (<*Haldi-ini*) örneklerinde görüldüğü üzere, bazen aidiyet son ekindeki birinci i sesi düşmektedir (Melik’ișvili 1971: 27, 32; Varol 2005: 47, 50). Palin Urartuca-ya bağlanacaksa, Sayce’in başka bir coğrafi alanda gösterdiği isme yakın bir form taşımış olmalıdır. Yani *Pal-ini*, *Pali-ini* ya da *Pala-ini* gibi... Sonuçta, Bağın adını eski bir ismin Ermeniceleşmiş bir biçimi saymak mümkün olduğu gibi, eş zamanlı olarak Ermenilerin yöredeki varlıklarıyla birlikte, devreye benzer bir Ermenice sözcüğün (*pağn* ya da *bagin*) girmiş olabileceğini de kaydetmek gerekir.

ifade ettiğini kaydetmişlerken, Bănăteanu, Ön Kafkasya’daki Ermenice *Utik* ile Urartuca *Etiuni* yer adlarının etnik göndermeleri olduğu düşüncesinden hareketle, bazı tarihsel verileri de esas alarak, bu adları Kafkasyalı bir halk olan Udinlerle ilişkilendirmiştir. Russell ise Ermenice *Sakaşen* yer adının, İranî göçebe bir topluluk olan Sakaların hatırasını sakladığını belirtmiştir (Diakonoff-Kashkai 1981: 54; Bănăteanu 1961: 1055, dn. 9; Russell 1997: 27). Kısacası, Hewsen’in yukarıda aktarılan etnik temelli olup, Ermeniceleşen yer adları örneklerinin bir kısmında bir isabet olmalıdır. Ancak Palalar konusunda hâlâ doyurucu verilerle karşılaşmadığını söylemeliyim.

Ermenice olduğu düşünölen ve eski tarihe doğru gidildiğinde kökeni hakkında olası başka bazı işaretler veren yer adlarından biri de Çemişgezek'tir. Burası Bizans döneminde *Tsimisca* (Çimiska) olarak anılırdı. Bizans öncesi adı ise *Şoumouskai* ya da Honigmann'ın kaydettiğı biçimiyle *Şumuşkıg* idi. Süryani Mikail (12. yüzyıl) Çemişgezek'i bu adla kaydetmiştir (Howard-Johnston 1983: 256; Honigmann 1970: 77, dn. 1). Bilal Aksoy ismin kökeni ve anlamı hakkındaki bazı varsayımları listelemiştir. Aksoy'a göre isim, "Çemiş hazinesinin yeri" anlamına gelen Ermenice *Çemiş-gaza-ka* tamlamasından kaynaklanmıştır (B. Aksoy 2000: 4-5). Doğrusu, Ermenice gibi görece yakın tarihli halkların dillerinden ziyade daha eski dönemlere ait bölgedeki yer adlarına spot tutulmasının yararlı olduğu kanısındayım. Zira yer adları konusunda belki de ilk sınanacak nokta, modern bir yer adının tarihin daha eski dönemlerine dek izlenip izlenemeyeceğidir. Yani antik zamanlardan bugüne söz konusu yer bağlamında tarihsel bir süreklilik olup olmadığı sorunu aydınlatılmalıdır. Bununla afaki bazı yorumların önünü almak mümkündür. Biz de burada Çemişgezek adının Ermenice olup olmadığı meselesi üzerinden, Ermenilerin Dersim'deki sürekliliklerine ışık tutmak istiyoruz.

Öne sürölen etimolojik varsayımların ötesinde, bir süreden beri Çemişgezek adının antik dönem Elen kayıtlarında geçen *Tomisa*'nın (Kömürhan) öncülü sayılan Urartuca *Tumişki* yer adıyla ilişkili olabileceğı kanısındaydım (Aksoy 2002). Daha ayrıntılı bir araştırmaya koyulup, Diakonoff ve Kashkai'nin *Urartu Metinlerine Göre Coğrafi Adlar* (Geographical Names According to Urartian Texts) adlı çalışmasını gözden geçirince, söz konusu olasılığın ne tarihsel, ne de etimolojik olarak bertaraf olmadığını, aksine işaretlerini görece daha açık bir biçimde sunduğunu gözlemledim. Her ne kadar Diakonoff ve Kashkai, adı geçen çalışmalarda *Tumişki*'yi Malatya yakınında bir kasaba (eski *Tomisus* ya da *Tomisa*) olarak lokalize etmişlerse de *Tumişki* ile Çemişgezek'i özdeşleştiren Kapancyan'a da atıfta bulunmaları önemlidir. Çünkü *Tumişki* belki Çemişgezek olarak lokalize edilmese bile, her iki yer arasında toponomik bir

bağlantı olduğu açıktır. Bănăteanu'nun, Çemişgezek adını doğrudan anmaksızın "Tomisa daha sonraki Čmišk ile özdeş miydi?" şeklindeki sorusunu dikkate almak gerekir (Bănăteanu 1961: 1075).⁶

Diakonoff ve Kashkai, *Tumiški* adındaki son hecenin (-ki), MÖ 12. yüzyıldan beri bu bölgede oturan "Proto-Ermeniler"den bugüne terimi çoğul yapan bir son ekten (Ermenice -k') kaynaklandığını yazmışlardır. Diakonoff sonraki bir makalesinde, herhangi bir fikir değişikliğine gitmemiştir. *Tumiški* ile *Muşki* adındaki -ki'yi, Ermenicede çoğul yapan son eklerden biri olan -k' ile Urartuca -ki'ye bağlamış ve *Muş-ki*'nin ise sonradan Frigler olarak bilinen "Proto-Ermeniler"i ifade ettiğini öne sürmüştür (Diakonoff-Kashkai 1981: 88; Diakonoff 1985: 601-2).

Bir adım daha ileri giderek, sınırları zorlayıp varsayalım ki, *Tumiški* adı doğrudan *Muşki* ile ilişkilidir (yani, *Tu-muşki*). Bu durumda bile *Muşki*-Ermeni tezine göre Proto-Ermenilerin yöredeki tarihi en fazla MÖ 12. yüzyıla dek götürülebilir. Çünkü Diakonoff gibi bazı araştırmacıların, Ermenilerin ataları olarak lanse ettikleri *Muşkilerin* yöredeki varlıkları, ancak bu tarihten itibaren bilinir. Sınırlarını zorlayan bu etimolojik fantezinin ötesinde, Ermenileri *Muşkilere* bağlayan sava yönelik itirazlar da yok değildir. Her şeyden önce, Ermeniceyi Frig ve Trakların diliyle ilişkilendiren argüman tartışmalı görülmüştür. Çünkü, dilsel veriler aşırı derecede az ve kuşkuludurlar. Gerçekten, Frigceyi Hint-Avrupa dil ailesinin Satem grubuna ait bir dil sayarak, biraz da Herodot'un da etkisiyle, onu Ermeniceye yakın

6 *Tumiški* adının toponomik olarak Amazonların vatanı *Themiskyra* ile bir bağlantısı yokken, Şam'ın Latince adı olan *Damascus* ile böyle bir bağlantısı olabileceği düşünülmüştür. Diakonoff ve Kashkai, onu *Damascus*'un adaşı olarak nitelemişlerdir. Bu bağlantıyı henüz doğrulayabilmiş değilsem de sözcük benzerliği bazı karışmalara meydan vermiş olabilir. Nitekim Ermenice *tmis-hg*, "Şam çeliği" anlamındadır. Hitit metinlerinde Işuwa (Malatya-Elâzığ civarı) ile Pahhuwa (Divriği ile özdeşleştirilmektedir) arasında gösterilen *Timija* adı da Urartuca *Tumiški*'ye gerek fonetik benzerliği, gerek mekânsal yakınlığı (özdeşliği?) bakımından yeterince ilgi çekicidir. Ertem'in çalışmasında ise *Timmi a* olarak geçmektedir (Yacoubian 1944: 159; *Timija* için bkz. Del Monte-Tischler, 1978: 423, 296; Ertem 1973: 142). Kanımca, Hititçe başka benzer yer adlarının dönüşümleri, *Tumuški*'nin -ki sondaki -ki bir takıdır–Hititçe kökenli olduğunu (*Timmi a*) gösterir.

olarak niteleyenlerin yanı sıra, J. Friedrich ve H. Pedersen gibi buna şiddetle itiraz edenler de olmuştur. Friedrich ve Pedersen, Frigcenin Satem grubuna ait bir dil değil, fakat esas olarak Hititçe ya da henüz gösterilebildiğine göre Luvice ile bağlantılı Asyanik bir dil olduğunu öne sürmüşlerdir. Barnett hemen eklemektedir:

Eğer böyle ise Phryg istilacılarının gerçekten orijinal, yerli dilinin uyruklarının diline ihtimal ki emilmiş olduğunu ima edecektir – ki bu da asla ihtimal dışı bir sonuç değildir. (Barnett 1987: 65)

Aynı şekilde Hewsen de Ermenileri Muşkilere ya da Friglere bağlayan tez hakkında kuşkuludur. Zira yönelttiği şu soruların cevaplarına henüz sahip olmadığımızı söyler: Proto-Ermeniler ya da *Armenler*, Trako-Friglerin Küçük Asya'ya olan göçlerinin bir parçası mıydılar? Armenler bu göçte Proto-Friglere sadece eşlik mi etmişlerdi? Armenler, Küçük Asya'ya Frigleri izleyerek mi gelmişlerdi? Armenler Hitit İmparatorluğu'nun yıkılmasında Friglerle birlikteler miydi? (Hewsen 2001: 24).

Hewsen'in öne sürdükleri dışında, yanıtlarından henüz yoksun olduğumuz başka sorular ve kuşkulu noktalar da vardır. Nitekim Barnett'in işaret ettiği olası dilsel değişime paralel olarak, MÖ 12. ila 8. yüzyıllar arasındaki Asurca metinlerde geçen Muşki adıyla iki farklı halk ya da politik birimin kastedildiği belirtilmektedir.⁷ Her ne kadar Diakonoff ses benzerliğinden öte bir anlam bulmuyorsa da, yaygın bir başka yaklaşıma göre, Muşkiler Ermenilerin değil, Güneybatılı Gürcü bir aşireti olan Meşkilerin (Gürcüce *Mesxi*) atalarıdır (Diakonoff 1985a: XIX, dn. 13).⁸ Daha da ilginç olup, konuyla ilgili literatürde pek bi-

7 Her ne kadar Asurlularca Muşki olarak bilinen bu topluluğun, Elenlerce *Phryg* (Frig) olarak bilindiği söylenece de, Phryg adına MÖ 8. yüzyılda rastlanır. Bununla birlikte, Muşkilerin çeşitli aşiretlerden oluştuğu, onun Batılı olan grubunun ise Frigler olduğu düşünülmüştür (Petrova 1998: 45-53). Diakonoff, Luvilerin lokal koşullar hakkında bizi daha iyi bilgilendiren Musa- (Frig) ile *Muska-* (Proto-Ermeniler) ayrımına rağmen, Yakındoğulu diğer halkların her iki topluluğa da Muşki dediklerini kaydetmiştir (Diakonoff 1985a: XIII).

8 Diakonoff'un başka bir çalışmada *Muşki-Mesxi* adlarının olası ilişkisine daha ılımlı baktığı anlaşılıyor (Diakonoff-Kashkai 1981: 59).

linmeyen bir başka sav ise Kürt aşiretlerinden birinin Muşki-lerle ilişkilendirilmesidir. Muş'ta yaşayan ve *Musik* ya da *Muşik* adlı aşiret, Mehmed Emin Zeki tarafından olasılıkla Muşki-lerin bir devamı sayılmıştır. Sykes, Mutki'de *Mosik* adlı bir köy-den de söz eder. 1933'teki Türk resmî kayıtlarına göre birbir-leriyle ilişkili olabilecekleri anlaşılan *Moze*k (Muş-Bitlis), *Musi-kan*, (Siirt-Garzan), *Musikan* (Muş-Varto), *Musik* (Bayazıt-Tu-tak), *Musik* (Muş-Genç) *Musiki* (Mardin) gibi köy adları dik-kat çekmektedir (Zeki 1977: 201; Sykes 1908: 463). Aşiretin adı Muşikan ya da Musikan olmalıdır. *Muşki* ise Kürtçede aşi-ret adlarının özellikle aidiyet belirtilen biçimidir. Kısacası ben-zerlik gerçekten çarpıcıdır fakat tek başına fazla bir anlam ifa-de ettiği söylenemez.

Sorunu çeşitli yönleriyle ele alan Kossian, Muşki adının en olası biçimde kolektif bir terim olduğunu belirtir. Ona göre bu ad, MÖ 2. binyılda ya da 2. binyılın ikinci yarısında birbirle-riyle ilintili olarak var olan çeşitli aşiretleri tanımlamıştır. Ay-nı şekilde Barnett de Muşki adının çeşitli aşiretleri ifade ettiği-ni düşünmüştür (Kossian 1997: 253-6; Petrova 1998: 49). Bar-nett aşağıdaki paragrafta, bir yandan bu etnik çeşitliliğe işaret ederken, öte yandan Muşkiler arasında olası bir İranî toplulu-ğun varlığından söz etmiştir:

Fırat Vadisi'ndeki bu doğulu Muşki grubu, Katmuhi kral is-mi Kili –ya da Kali– Teşub'un gösterdiği gibi (bu kral Hurri-ce “efendim” anlamına gelen İrrupi diye de adlandırılmakta-dır), kısmen Hurri'lerin liderliği altında bulunmuş görünü-yor; fakat ihtimal ki, bunlar kısmen İndo-İranlı da idiler, çün-kü Katmuhi kralları (eğer bu isim Kummukh ya da Kommagene ile aynı ise), herhalde MÖ 1160 yılı istilacılarından inmiş oldukları halde, MÖ IX. ve VIII. yüzyıllarda hâlâ Kundaşpi ya da Kuşaşp gibi isimler taşımaktadırlar. (Yoksa bu etnik unsu-ru, Muşki tazyikinden artakalmış, belki Mitannilerden türeme önceden mevcut bir İranlı yerli unsur olarak mı yorumlama-lıyız?). Kesin olarak Hellenistik devirde Kommagene krallığı, Akhaimenid (*Ahameniş*, yn) kökeninden geldiğini ileri süren,

fakat ihtimal ki çok daha eski kökleri olan Diadokh sülalesinin yönetimi altında, karışık şekilde olmamakla birlikte, İran dininin çok tutucu bir batılı ileri karakolunu temsil etmiştir. (Barnett 1987: 49)

Muşkilerle ilgili esas alınan tarih MÖ 12. yüzyıldır. Çünkü bu isme MÖ 1110 tarihli bir Asur yazıtında rastlanmaktadır. Oysa MÖ 1250'e ait bir başka Asur yazıtında, Anzit ve Balaxoi kantonlarında Muşki'ye değil, *Qūti* adına rastlanmaktadır (Herzfeld 1968: 125).⁹ Daha da ilginç olan, MÖ 695 yılında Tilgarimmu'ya (Hatti *Tegarama*), yani bugünkü Gürün havalisine, Elen kaynaklarında Frigya kralı *Gordios* olarak geçen *Gurdi* adlı bir Muşki kralının hâkim olmasıdır. Forrer'e göre, yukarı Halys (Kızılırmak) ve Lykos ile Fırat arasındaki alanda yaşayan Ermenileri buradan Fırat boylarına doğru götüren kral bu kişidir. Günaltay, Urartu kralı II. Rusa'sın (MÖ 680-646) Dersim civarındaki Muşkilerin bir akınını tard etmiş olduğu yolundaki kaydının, Forrer'i doğrular nitelikte olduğunu belirterek, Ermenileri Muşkilere bağlayan tezi benimsemiş görünür (Günaltay 1987: 560-2).

Aslında Muşkilerin yaşadıkları alan "tuhaf" bir biçimde Pavlikanlarıinkiyle neredeyse örtüşmektedir. Bu noktada, Diakonoff'un Ermenilerin *emic* adları olan Hay'ın (*Hayo*) kökenine ilişkin savına geçilebilir. Diakonoff *Hayo*'nun Proto-Ermenileri ifade eden *Hat'io(s)*'dan, onun da Urartucada "Fırat'ın batısındaki memleketler, özellikle Malatya ile burada meskûn olan toplulukları" ifade eden *Hāti*-'den gelmiş olabileceği kanısında-

9 Herzfeld, *Qūti*'den hemen sonra *Kürtler* diye ekler. Gutilerin muhtemelen Kürtlerin ataları olmaları tamamen yersiz bir görüş olmasa bile, kolaycıdır. Zira ortak coğrafi bir alan üzerinde her iki topluluğun da dağılımı göçebe topluluklar olmaları ve de buna eklenen olası bir onomastik destek (*Guti-Qurti*) –ki bu da kesin sayılmamaktadır– dışında henüz yeterli kanıtlar yoktur. Geçmişte çok dar olanaklar içinde ve entelektüel anlamda çok daha kısır bir ortamda bu görüşü savunmuş olmam, bugün onun eksik yanlarını görmeme engel oluşturmamaktadır (bkz. Aksoy 1991). Her şeyden önce, Kürtleri homojen ve ünik bir birim varsayarak, Gutilerle doğrudan bağlantılandırmanın hatalı olduğu kanısındayım. Daha da önemlisi, Kürtlerin kavimleşme süreçleri çok daha geç tarihli olup, bu formasyona başka toplulukların da katıldıkları anlaşılmaktadır.

dır. Greppin bu savı adeta pekiştiren bir bilgi veriyor. Buna göre, Elenler Pers resmî dilinden alıntıladıkları *Armenioi* adının dışında, erken dönem yazıtlarında Ermenileri *Melittēnioi* olarak adlandırmışlardı. Diakonoff ile Kashkai de buna değinmişlerdir. Onlara göre, sadece Elenler değil, MÖ 6. yüzyılda Babilliler de *Melidāi* terimiyle Ermenileri kastetmişlerdi (Diakonoff 1985: 602; Greppin 1991: 728; Diakonoff-Kashkai, 1981: 56).¹⁰ *Melittēnioi* ve *Melidāi*'nin Malatya adının eski biçimine benzediğini söylemeye bile gerek yoktur. Daha da önemlisi, bir Urartu yazıtında Malatya kralından söz edilirken (MAN URU Me-li-tē-i-a-al-é), Urartucada etnik sıfatlar yapmaya yarayan *-alhi/-hali* son ekinin kullanılmış olmasıdır. Aynı şekilde bir başka Malatya kralı olan [?]-su-li-e-ha-u-a-li için de bu son ek kullanılmıştır (Astour 1979: 2, dn. 4).

Bununla birlikte Elenlerin bu tercihinin (*Melittēnioi*) o dönem Malatya'nın Ermenilerle özdeşleştirilecek kadar yoğun bir proto-Ermeni nüfusuna sahip olmasından kaynaklanmış olup olmadığını henüz bilmiyoruz.¹¹ Ayrıca, Diakonoff'un *Hay* adı hakkındaki etimolojik tahlili (<*Hate*) tereddütsüz kabul edildiğinde bile Ermenilerin aslında "Hateli" bir halk olduğu tespitinin ayrıntılandırılma gerekliliği de açıktır. Zira Urartuca *Hāti-Asurca Hatti* ile ilişkilidir. Hatti ise Asur yazıtlarında şehir devletlerinin bir nevi genel adıydı. Sözelimi I. Tiglatpileser (MÖ 12. yüzyıl), Kargamış şehri için *Büyük Hatti* tabirini kullanmıştır. Bazen doğrudan Aramiler tarafından kurulmuş şehirlerle Hatti deniliyordu. Aynı şekilde I. Argiştî'den itibaren Urartu kaynakları Malatya şehrini *Hate memleketi* olarak anmışlar-

10 Yukarı (Batı) Fırat, Hititlerce *Mala*, Urartulularca *Melia*(ini), Elenler tarafından ise *Melas* olarak adlandırılmıştı. Petrosyan, sözcüğün köken olarak Hint-Avrupa *mel* (kara) köküne dayandığını, böylece Türklerin de onu *Kara Su* olarak adlandırdıklarını belirtir. O, bu adlandırmanın siyah-beyaz karşıtlığına dayanan mitolojik ve kozmolojik anlayışların bir yansıması olduğunu düşünür. Makalesinde Ermenileri *Armioi*'ye dayandıran tezi de değerlendiren Petrosyan, *Arimo*'nin *Aram* gibi "karanlık, kara" anlamlarına gelen *remo*'dan türemiş olabileceğine işaret eder (Petrosyan 2007: 33-5).

11 Her ne kadar *Malatya* adı Hititçede "bal" anlamına gelen *melid* sözcüğüyle ilişkilendirilişi yaygın bir kabul görmüş görünüyorsa da yakın zamanlarda bunun belirsizliği vurgulanmıştır.

dı. Bütün bu örneklere, Kuzey Suriye'deki pek çok şehir halkına Tevrat'ta "Het oğulları" denildiğini de ekleyen Kinal, "Şu halde," diyor, "bu devre ait muhtelif menşeli vesikaların Hatti dedikleri bu memleketler münhasıran eski Hitit kavminin bakiyelerinden mi ibaretti?" (Kinal 1987: 235-7) Sonuçta geç Hitit devri şehir devletlerinde etnik bir birliğin mevcut olmadığını, aksine bazı şehirlerde Luvi, Hitit, Hurri, Mitanni ve Aramilerden oluşan bir kavimler kompozisyonuna işaret eden Kinal, Het oğullarının ya da Hatti'nin birebir Hititleri ifade etmediğini savunur:

Neticede tariht hakikat şudur ki, Ege göçlerinden sonra Anadolu ve Kuzey Suriye şehir devletleri halkı tek bir kavimden ibaret değildiler. Ege göçleri ile gelen kavimler bir taraftan burada buldukları Hitit ve Hurri kavimlerinin bakiyeleriyle, diğer taraftan yeni gelen Arami unsurlarla karışarak birtakım küçük şehir devletleri meydana getirmişlerdir. (Kinal 1987: 237)

Öyle anlaşıyor ki, *Hatti/Hate*'nin içeriği Rum teriminde olduğu gibi zaman içinde değişim göstermiştir. Nasıl ki, Rum terimiyle ilk önce Roma, sonra Bizans, sonra Selçuklu Türkleri ve Osmanlılar kastedilmişse, Hatti'de de böyle bir değişim olmuş olmalıdır. Hate terimi, I. Argişti'den itibaren Urartu kaynaklarında Malatya'yı ifade eder olmuş görünüyor. Malatya o dönem baskın bir biçimde Ermenilerin atalarının meskeni idiyse, Hate'nin hiç değilse o dönem özellikle Ermenileri ifade etmiş olması pekâlâ mümkündür. Bu olasılığa dikkat çekenlerden biri de Russell'dır. Russell, *Hay* teriminin kökeninin belirsiz olduğunu belirtmekle birlikte, Diakonoff'a atfen, onun Hititlerin adından geliyor olabileceğini yazmıştır (Russell 1987: 438). Fakat bu etimolojik analiz ışığında ilerlendiğinde bile Ermenilerin Dersim'i de –olasılıkla kısmen– kapsayan geniş bir alandaki varlıkları, doğrudan MÖ 12. yüzyıl gibi çok uzak bir tarihe götürülemez. Çünkü diğer pek çok kavimde olduğu üzere, Ermeni kavminin formasyon sürecini çok daha eskilere götürmek olanaksız görünmektedir. Kavimleşme tarihsel, siyasal, sosyo-ekonomik ve coğrafi koşullara bağlı olarak, bu koşulların an-

çak zamanla bir araya gelip olgunlaşmasıyla ortaya çıktığından günümüzde yaşayan herhangi bir kavmi, milliyetçi tarih-yazıcılıklarında genellikle görüldüğü üzere, bu koşulların henüz var olmadığı dönemlere dek götürmek olanaksızdır. Yoksa Ermenilerin eski bir halk olduğu ve bugün kültürel özelliklerini yitirmiş olarak da olsa Dersim’de yaşayan topluluklar içinde en eski olanı temsil ettikleri bilinmektedir. Kaldı ki, Proto-Ermeniler dediği Muşkiler ile Hurri ve Luvilerin ve belki Urumelelerin kaynaşarak Ermenileri oluşturduğunu düşünen Diakonoff bile, bu sürecin 12. yüzyılda başladığını ve ancak MÖ 6. yüzyıla gelindiğinde tamamlandığını öne sürmüştür (Diakonoff 1984: 127).¹² Öyleyse bu sava göre, Ermenilerin bölgede belirginlik kazanmış olan varlıkları MÖ 6. yüzyıla dek götürülebilir.

Ermenileri Hititler dönemindeki Hayaşa’ya bağlayan ve onların Küçük Asya’daki varlıklarını MÖ 12. yüzyıl öncesine dek götüren başka bir sav daha vardır. Ermenilerin kendilerine verdikleri *Hayo* (çoğul *Hayk*) adı da *Hayaşa* ile ilişkilendirilmiştir (Jahukyan 1961: 353-405; Djahukian 1990: 25-33; *Hayk* adı için ayrıca bkz. Herzfeld 1968: 119, 314). Hewsens, Azzi-Hayaşa’nın bir aşiret federasyonundan çok belirli bir alanı ifade ettiğini, halkının ait olduğu etnik grubun belirsiz olduğunu, onların olasılıkla Hattice ya da Kuzeybatı Kafkasyalı bir dili konuştuklarını belirtir ve bu tezin şaibeli olduğuna dikkat çeker. Kronolojik olarak dahi, çok daha eski tarihli Hayaşa ile MÖ 6. yüzyıla tarihlenen *Hay-k* (Ermeniler) adı arasında herhangi bir ilişki olduğunu mümkün görmez (Hewsens 2001: 24). Bu noktada Hovsep Hayreni’nin kitaba dair ön değerlendirme notlarından birini önemle kaydetmek isterim:

Karmir Blur ve Erebuni gibi ilginç bir örnek de, 1959-60’da ortaya çıkartılan Erzincan-Üzümlü yöresi Altıntepe antik kalıntılarıdır. MÖ 8. yüzyılda Urartular tarafından yapıldığı tahmin

12 Diakonoff, Asur kayıtlarında Geç Hitit devletini yıkan istilacı topluluklardan yalnızca Muşkilerin değil, Urumî ve Apeşlâi’lerin de anıldığını, Apeşlâi’nin Batı Kafkas halklarından Abhazlar olduğunu, Urumî’nin ise henüz herhangi bir etnik grupla özdeşleştirilmediğini yazmaktadır (Diakonoff 1985a: XI, XVIII, dn. 9).

edilen bu kompleksin mimari özelliklerinin Hititlere ait Hatuşaş-Büyük kale'de ortaya çıkarılan tapınaklarla benzerlikleri üzerinden fikir yürüten bazı Ermeni araştırmacılar (Arsak Alçıyan, K. Hovhannisyan) Hitit mimari sanatının muhtemelen Hayasa-Azzi aracılığıyla Urartu eserlerine yansıdığı kanaatini belirtiyorlar. MÖ 13. yüzyıla kadar Hitit kayıtlarında bahsi geçen ve doğudan ona komşu olduğu anlaşılan Hayasa-Azzi kavimler birliğinin merkezi Gummaxa, daha sonraları Gamax olarak anılan yer (bugünkü Kemah) tahmin ediliyor. Ermeni halkı ve kimliğinin şekillenmesinde Hayasa isimli yerli kavmin kuvvetle muhtemel olan embriyonik çekirdek rolü dikkate alınırsa, daha sonraki devirlerde Kemah-Erzincan hattında görülen panteonların ve inanç öğelerinin eski İran ve Huri-Urartu kadar Hayasa-Azzi'den de belli izler taşıdıklarını düşünmek gerekir. Bu bakımdan, araştırmacıların işini zorlaştıran şey Hayasa-Azzilerin kendileri tarafından kayda geçirilen bilgilerin olmayışı ve onlara dair başka kaynakların yaptığı tanıklıkların çok sınırlı olmasıdır (Garnik Stepanyan, *Eski Devirlerden Günümüze Yezinga*, Yerevan, 2005, s. 32-41).

Ermenilerin geldikleri çekirdek ünitenin Muşkiler mi, Hayaşalılar mı oldukları sorunu, kısmen onların halklaşmaları önce- siyle ilgili olduğu için konumuz bakımından ancak bir yere dek önem taşımaktadır. Ayrıca bu makale, Ermenilerin kökenlerini aydınlatma iddiasında değildir (konu hakkında bkz. Petrosyan 2007: 25-66). Dolayısıyla burada Çemişgezek adının değişim sürecine dönebiliriz.

Çemişgezek her ne kadar tarihsel kökleri itibariyle *Tumişki* adına dek gidiyorsa da sonraki dönemlerde çeşitli dillerin, özellikle Ermenicenin etkisi doğrultusunda bazı değişimler göstererek bugüne ulaşmıştır. Bilindiği üzere, Ermeni asıllı olan Bizans imparatoru Ioannes Tsimiskes, *Tsimisca*'lıydı (modern Çemişgezek) ve yöre 10. yüzyıl Bizansı'nda hâlâ *Tsimisca* (*Çimis-ka*) olarak biliniyordu. Bu açıdan, E. Dulaurier'in *Çımışgik* sözcüğünün Ermenice köklerle ilgili olmadığını, ancak sözcüğün sonundaki hecenin Ermenice küçültme eki olduğunu vurgu-

lamış olması önemlidir. Aynı şekilde Hübschmann, olasılıkla *Čmškacakk* (<*Čmškacagh*) olarak geçen adın *Bazmacakk*, *Gazanacakk* gibi bir türetim olduğunu belirtmiş fakat *Čmšk-* sözcüğünün anlamının bilinmediğine işaret etmiş, Ermenice *cag*'ın ise "delik, çatlak, oyuk ya da uç, tepe, sınır" anlamlarına geldiğini öne sürmüştür (Dulaurier 1987: 10, dn. 27; Hübschmann 1969: 382, 463). Pamukciyan ise İmparator Tzimiskes'in burada doğduğu için şehrin Ermenicede *Çımışgazdak* adını aldığını belirtir ki, Ermenice *dzakil* doğmak anlamına gelmektedir. Bir başka kaynakta ise Tzimiskes'in adının "çok kısa adam" anlamında Ermenice bir lakap olduğu belirtilmiştir (Pamukciyan 2003: 302, dn. 3; Howard-Johnston 2006: 284, dn. 102).¹³ Bu tür yorumları ancak şu kayıtlarla makul karşılamak mümkündür: Her ne kadar Çemişgezek adı antik dönemden gelen bir isim ise de Ermenilerin bu yer adına benzeyen bir sözcük yakıştırmış olmaları olası görülebilir. Ya da yukarıda belirtildiği üzere, ismin sonundaki ekin Ermenice olduğu, bunun da yer adını Ermenice olarak içselleştirme çabasından kaynaklandığı var sayılabilir.

Görülüyor ki, tarih içinde gösterdiği değişim bir yana bırakılırsa, Çemişgezek adına kaynaklık etmiş olan *Tumişki*, köken olarak Ermenice olmayıp, bazı Ermenice eklerle ve/veya sözcük benzerliklerinin devreye girmesiyle zamanla Ermeniceleşmiştir. Dolayısıyla Dersim yer adları arasında yoğun Ermenice kalıntılara bakarak, anlamı bugün bilinmeyen her yer adının mutlaka Ermenice kökenli olduğunu düşünmek yanıltıcı olacaktır. Çemişgezek örneğinde görüldüğü üzere, Ermeniceleşmiş bazı yer adlarının, daha eski bir tarihi olabilir. Fakat her halükârda hakikatin şu kadarını teslim etmek gerekir ki, Hurrilerle Gürcüler arasında kurulan dilsel akrabalık bir yana bırakıldığında, bugün Ermeniler Dersim'in bilinen en eski halkı sayılırlar.

13 Leon le Diacre, Çemişgezek (*Çımışgazdak*) adını yanlış heceleyerek, son bölümü *mouzakitzes* olarak çevirmiş ve eklemiştir: "Çünkü Tzimiskes çok kısa boylu idi." (Dulaurier 1987: 10, dn. 27) Çemişgezek adının "hazine" anlamına gelen Ermenice bir sözcüğün türetimi olarak da görülmesi yanı başındaki *Khozan*'ın (Hozat) Arapça "hazine saklayıcısı" anlamına gelen *khazin* sözcüğüyle benzerliğinden ilham almış olabilir.

Burada özellikle vurgulanması gereken bir başka nokta daha var. O da, bugünkü etnik gruplarla antik dönemin bazı toplulukları arasında tespit edilen bazı dil akrabalıklarının da tek başına herhangi bir etnik grubu söz konusu antik dönem topluluklarına bağlamayı gerektirmediğidir. Çünkü antik dönemin devletleşmiş bazı topluluklarını etnik olarak homojen varsaymak olanaksızdır. Sözgelimi, Hurriler ve Urartuluların çeşitli etnik unsurlardan oluştukları bilinmektedir. Urartu pantheonunun dahi bu karakteristiği açıkça yansıttığı belirtilir. Pantheonun üç tanrısı –*Haldi*, *Teişeba* (yani Teşup) ve *Şivini*–, bir yere dek Urartu krallık dininin üç kültürünün, üç etnik unsurunun izdüşümleriydiler. Bu, aynı zamanda krallığın din politikasıyla ilgili bir durumdu ki, *Im-mar-ši-ia* örneğinde görülmektedir. Nitekim I. Argişti döneminde (MÖ 8. yüzyıl) *Hate* ve *Supani*'den getirilen ve Erebuni kentinde iskân ettirilen 6.600 savaşçıyla birlikte, bu topluluğun Luvi kökenli olduğu belirtilen tanrısı *Im-mar-ši-ia* da Urartu'ya taşınmış ve onun için literatürde kare, uzun ya da kule tapınak olarak bilinen bir *su-si* inşa edilmişti.

Zimansky, çeşitli kaynaklardan anlaşıldığına göre Urartu'da konuşulan dillerde bir çeşitlilik olduğu halde, onlara arkeolojik olarak baktığımızda, yalnızca Urartulularla karşılaşırız derken, söz konusu soruna işaret etmiştir. Yani bir dönem Urartulularla Ermeniler arasında olduğu düşünülen doğrudan devamlılık düşüncesinde bu bakımdan bir isabet yoktur. Bunun da ötesinde, Diakonoff gibi araştırmacıların aksine, Zimansky Urartu devleti biçimlendiğinde Ermenilerin bölgede var olup olmadığını dahi bilmenin bir yolu olmadığını belirtmiştir (Urartu pantheonu için bkz. Piotrovskiy 1965: 37; Luvi tanrısı için bkz. Tarhan 1986: 290; Zimansky 2001: 16).¹⁴ Fakat biraz da ciddi bir tedirginlikten olsa gerek, Türk devlet aklı tarihsel

14 Hews, Urartuluların farklı etnik kökenlerden gelen bazı aşiret ve topluluklardan oluşmuş olduğuna dikkat çekmekle birlikte, Hurrice konuştuklarını, Urartu yönetici sınıfının ise ya Hurri ya da yüksek derecede Hurrileşmiş olduklarını düşünür (Hews 2001: 10, 26). Ermeni tarihçiler ise Urartu hanedanının Hurriceyi kullandıklarını belirtmekle birlikte, bunun diğer bazı halk dilleri gibi, Urartu'da Ermenicenin kullanılmadığı anlamına gelmediğini belirtirler.

Ermenistan ile Kürdistan arkeolojisini, yani bir anlamda Urartu alanını tekeline almış gibi görünmektedir. Çünkü, bu alanda çalışma yürütenlerin büyük bir çoğunluğu Türk arkeologlardır. Urartulog Afif Erzen'in şu cümleleri, bir tespitin ötesinde, Urartu adında saklı olan bir tedirginliği gösterir gibidir:

Hurri dili gibi "Agglütine", yani "Bitişken" karakterinden dolayı Urartu dili de genel bir deyimle "Asianique" diller grubuna konulmaktadır. Fakat şu ciheti açıkça belirtmek gerekir ki, Urartu dilinin, Hint-Avrupa dillerinin "Satem" grubuna sokulan Ermenice ile hiç bir ortak noktası ve ilgisi yoktur. Sabit köklere değişik ekler ilavesiyle kelime teşkili bakımından Urartu dili Ural-Altay dilleri ile de bir benzerlik göstermektedir. (Erzen 1986: 26)

Bu tedirginlik Petrosyan'ı haklı çıkarmaktadır. Zira Armenoloji'nin Doğu Araştırmaları'nın diğer dalları gibi politikleştirilmesine dikkat çeken Petrosyan, Ermenileri Balkan kökenli gösteren hipotezin Türkiye'deki çalışmalarda yaygın bir biçimde kabul edildiğini belirtir (Petrosyan 2007: 55). Bu onların doğrudan doğruya dışarıdan geldikleri, yani otokton bir halk olmadıklarının bir başka ifadesidir. Petrosyan, hakkaniyetli olarak sadece Ermenistan'a özgü olan sözde-bilimsel etnikmerkezci bazı tezlerin varlığına da değinir.

Çemişgezek ve Bağın adlarının antik tarihe dek uzanan serüvenleri, dolaylı da olsa bir noktaya daha işaret ederler. Dağlık pek çok bölgede görüldüğü üzere, yer adları Dersim'de de yükseltiyeye bağlı olarak bir değişkenlik gösterirler. Şöyle ki, yüksek ve iskânı zor, hatta kontrol edilmesi neredeyse olanaksız iç kesimlerde daha çok Ermenice olmak üzere, Kırmancki ve Kurmanci yer adlarına sıkça rastlanırken iskâna görece elverişli olan ve bu nedenle farklı dönemlerde birer idari merkez olan yerler ise daha çok antik dönemden gelen isimlere sahiptirler. Sözelimi, Urartularda ve Romalılarda bir askerî kontrol noktası işlevine de sahip Bağın, antik dönemden kalma bir isimdir. Civardaki yerleşkelerden *Kemah*, *Harput*, *Erzincan*, *Tercan* bir yana, *Hozat* da Dersim'in eski idari merkezlerinden biri

olarak böyle bir geçmişe sahiptir. Hozat'ın bu tarihsel serüvenine geçmeden, başka bir yere, Hemşin'e ilişkin benzer bir tespit yapıldığını belirtmeliyim. Sevan ve Müjde Nişanyan, Karadeniz üzerine hazırladıkları bir gezi rehberinde, Hemşin ile ilgili "ilginç bir olgu" olarak gördükleri bu değişkenlik hakkında şöyle yazarlar:

Yayla kuşağındaki yer adlarının hemen hepsi (Kaçkar, Apevanak, Cermakçur, Sevcov, Palovit, Mezovit, Havisor... gibi) Ermenice. Buna karşılık 1200 metrenin altındaki sürekli yerleşim kuşağında bulunan yer adları (Şinçiva, Timisvat, Makrevis...) ne Ermeniceye, ne Lazcaya benzeyen, tanımadığımız bir dilde. Bu olgunun tatmin edici bir açıklamasına rastlamadık." (Nişanyan-Nişanyan 2001: 142)

Yer adlarında yükseltiye bağlı bu değişkenlik kişi adları için de geçerlidir. Dersim'de yükseltinin görece düştüğü Mazgirt, Pertek gibi yerlerde *İrfan*, *Hikmet*, *Nimet*, *Kudret*, *Pakize*, *Safiye* gibi Şii tasavvufuna ait isimlerde bir artış olduğu gözlenmiştir (Aksoy 2009: 276-8). Bu farklılık bile Dersim yer adlarıyla ilgili daha özelleşmiş çalışmalara ihtiyaç olduğunu gösterir. Çünkü yer adları bir tasnife konu olduklarında, başka bulgularla karşılaşmak, başka bakış açıları edinmek mümkün olacaktır. Sözgelimi, sürekli yerleşim kuşağında olan ve bazı merkezî dış otoritelerin askeri karakolları ya da idari birimleri olan yerlerin yanı sıra önemli akarsular ile görkemli bazı dağların isimlerinin de antik dönemlere dek gittikleri açıkça tespit edilebilir. Tercan'a bağlı *Kıştım* köyünün adı, bu bağlamda Michael C. Astour'un ilgisini çekmişe benzer. Astour, Asur kralı III. Tiglath-pileser'in (MÖ 8. yüzyıl) Urartu'ya karşı yaptığı bir seferini konu edinen bir makalesinde, Asur yazıtlarında geçen *Kiştan* yerinin lokalizasyonu da meşgul olmak durumunda kalmışken, benzerlikten dolayı *Kıştım*'in adını da anmış fakat iki isim arasında doğrudan bir bağlantı kurmamıştır (Astour 1979: 12). Yine de bu gibi yer adlarının göç yoluyla taşınmış olabilecekleri her zaman için dikkate alınabilirler. Bu çerçeveye Mazgirt'in *Gıştan* köyünün adı da dahil edilebilir.

Hozat adına gelince, o *xozan* gibi Ermenice bazı sözcükleri çağrıştırmakla birlikte, köken olarak ne Ermenice, ne de Kürtçedir. Tarihi çok daha eski zamanlara uzanır. Urartu yazıtlarında geçen *Huzānā* adının Hozat olduğu literatürde artık genel bir kabul görmüştür (Sayce 1882: 558; Tomaschek 1899: 2446; Diakonoff-Kashkai 1981: 42; Hewsens 2001). Bizans döneminde *Chozana* olarak geçen kent, Ermeniler döneminde ise *Xozan* olarak bilinirdi. Birkaç yıl işlenmemiş, nadasa bırakılmış tarlayı ifade eden ve Türkçeye de *hozan* olarak geçmiş olan Ermenice *xozan* sözcüğünün varlığı, bu yer adının Ermeniceye uyumlaştırılmış olabileceğini gösterir. Howard-Johnston'un da belirttiği gibi, her ne kadar 19. yüzyılın ikinci yarısında burayı ziyaret etmiş olan Taylor, "gübre yığını ve pis evler" arasında herhangi bir Antikçağ ya da Ortaçağ dönemine ait bir anıta rastlamamış olsa da burada tarihsel bir iskân devamlılığı olduğu anlaşılmaktadır (*xozan* için bkz. Eren 1999: 180; *Hozat* için bkz. Howard-Johnston 1981: 257).

Çeşitli kaynakların verdikleri bilgilere göre, *Khuzana* hem Hozat'ı, hem de onu da kapsayan bir bölgeyi ifade ediyordu. Eski dillerde bu adın izini sürdürdüğümüzde, Asurcada "amir (polis), müfettiş" anlamlarına gelen *hazannu* sözcüğüyle karşılaşırız. *Hazannatu* ise aynı dilde "müfettiş ofisi" anlamındadır. Asurcamların kolektif olarak hazırlanmış en kapsamlı sözlüğünde ise *hazannu*'nun "baş yargıç, belediye başkanı, başkan" (*headman*) gibi anlamlara geldiği belirtilmiştir. *Hazānu*, "baş memur" (*prefect*) anlamında bir kişi adı olarak da kullanılmıştır (Parpola 2007: 37; AD 1956: 163; Talqvist 1966: 88). Bu sözcüklerin Hozat adının antik dönemdeki biçimiyle (*Khuzan*) ilişkili olup olmadığı konusunda kesin bir fikre sahip olmasam da aralarında dikkat çekici ölçüde bir benzerlik olduğu açıktır.¹⁵ Ses benzerliğinin de ötesinde Hozat'ın o dönem Bağın gibi Dersim dağlarını denetleyen bir karakol işlevi gördüğü ve gittikçe idari bir merkez olarak öne çıktığı bilindiğinden, bu işleviyle bir kez daha

15 Asurcada "acı sarımsak" anlamına da gelen bir sözcük (*azannu*, *hazannu*) daha vardır; ancak *Khuzana* adıyla herhangi bir bağlantısı olabileceği kanısında değilim.

dikkati yukarıda kaydedilen Asurca sözcüklere çekmektedir.¹⁶ Sonuçta doğru olsun ya da olmasın, bu olası çağrışım bir kez daha Dersim'in Ermeni öncesi tarihine işaret etmektedir.

Ermenilerin sadece Dersim'in büyük yerleşkelerinde değil, herhangi bir köydeki tarihsel süreklilikleri bağlamında bile, yer adlarının yadsınamayacak bir öneme sahip oldukları açıktır. Mazgirt'e bağlı Canik köyü iyi bir örnek sayılabilir. Bugün birkaç evin ötesine geçmeyen köy sakinlerinin eskiden Ermeni ve Kürtlerden oluştuğu bilinmektedir. Köyün adı Ermenice olup ne Kurmanci, ne de Kırmancide *canik* sözcüğüne rastlanır.¹⁷ Canik adıyla ilgili tespit edebildiğim yorumlardan biri Bilal Aksoy'a aittir. Aksoy sözcüğü Ermeniceye bağlayarak, onun topografik bir anlam taşıdığını öne sürmüştür. Ona göre, eski Ermenicede *canik*, dağların arasında kalan nispeten düz ve barınmaya elverişli yerleri, alçak vadi tabanlarını ifade etmekte olup Kafkasya kökenli bir halk olan Çanlarla (*Tzan*) bir ilgisi bulunmaz (ayrıntı için bkz. Aksoy 2000a: 4-5).¹⁸

Diğer bir varsayımın sahibi Seyfi Cengiz, bu görüşün aksine Mazgirt'e bağlı Canik ile Kiğı'ya bağlı Can köyünün adlarının etnik bir anlam taşıdığını ve Çanlarla ilişkili olduğunu düşünmektedir (Cengiz ty). Çanlar (*Tzan*) Kafkasya halklarından olup, Ortaçağ'ın sonlarına dek varlıkları bilinen bir halktı. Ayrı bir halk olarak, onlara son kez 10. yüzyılda Mesudi doğru-
dan göndermede bulunmuştu. Bu dönemden itibaren artık izlerine rastlamak mümkün olmamıştır. Çünkü Çanlar, bir yandan Rumlara, öte yandan ortak bir isimle (*Chani*) anıldıkları Lazlara asimile olmuşlardı (Bryer 1966: 191).

Adontz, Tercan (*Derxene*) adındaki *-can* sözcüğünün Çanlar-

-
- 16 Hozat, Osmanlı'nın son döneminde bile, Dersim vilayet merkezi olarak öne çıkmıştı. Nuri Dersimi, bu vesileyle "buraya Dersim adı da verilir" diye yazmıştır (Dersimi 1997: 37).
 - 17 Hala örneklerine rastlanagelen kelime oyunlarına dayalı Türkçü bir yoruma göre, Karadeniz'in bir bölümüne verilen Canik adı, buraya yerleşen Peçeneklerin adından bozulmadır: *Canik*<*Eçenek*<*Peçenek* (Demir 2005).
 - 18 Aksoy daha eski tarihli bir çalışmasında ise Canik adını Şadi aşiretinin göç güzergâhını belirleyebilme yönünde izlemiş ve göç bağlamında anlamlandırdığı köy adları listesinde Erzurum Oltu'ya bağlı Canik köyüne de yer vermiştir (Aksoy 1985: 150).

la ilgili olduğunu savunmuştur. O bölgedeki yer adlarında görülen diğer bir etnik unsurun ise Çanlar gibi Kolhis (*Colchidian*) halklarından birini ifade eden *dar* ya da *der* olduğunu öne sürmüştür. Böylece ona göre Tercan adının eski biçimi olan *Derjan* ya da *Derxene*, aslında iki etnik unsurun kombinasyonundan (*Armeno-chalybes*) oluşmuştu (Adontz 1970: 47).¹⁹ Peki, bu durumda, Canik adı da Çan halkıyla mı ilişkiliydi? Kanımca bu sorunun basit bir cevabı yoktur ve Canik hakkında şimdiki verilerle böyle kesin bir sonuca varmak zordur. Pontus, tarihsel Ermenistan ve Kürdistan ile Kafkasya'da Canik adlı bazı yerler mevcut olup, bunların bir kısmı etnik bir anlam taşıırken, diğerleri doğrudan herhangi bir etnik göndermeye sahip değildir. Bryer'in coğrafi olmaktan çok, bir bulmaca isim olarak gördüğü Canik (Batı Pontus), etnik göndermesinden bağımsız olarak, özellikle kışla ile eşanlamlı olarak da kullanılmıştır (Bryer 1980a: 127). Ayrıca farazi olarak bu isimlerin tamamının etnik bir anlam taşıdığının kabulü bile, tartışmayı sona erdirmez. Çünkü Bryer gibi, Canik adının Çanlarla değil, Çani'lerle (Lazlar) ilişkili olduğunu düşünenler de vardır. Bryer'in yazdığına göre, Çaneti Rus ve Gürcülerin Çani dedikleri Lazların yaşadıkları ülkenin (*Lazistan*) Gürcücedeki adıdır. Bu isim Ermenice'de *Caniwk'* ya da *Canik* olarak geçiyor olup, Trabzon ve Batum arasında kalan bölgeyi ifade etmektedir. Osmanlılar zamanında bir sancak olan Canik, Bafra ile Fatsa arasındaki yeri ve aynı zamanda Kızılırmak ile Yeşilırmak'ın çıktıkları yerleri içeriyordu (Bryer 1967: 163, 166-7; ayrıca bkz. Kırzioğlu 1972a: 428-9).

Mazgirt'e bağlı Canik köyünün adı, bunlardan ayrı olarak *Can-ik*<*Çan-ik*<*Çan* türetiminden ortaya çıkmış da olabilir. Çünkü civarda Çan adlı köylerin mevcudiyeti dikkat çeker. Bingöl'e bağlı olan Ermeni köyü Çan ile Mazgirt'e bağlı Çantur köyünü kaydedebilirim.²⁰ Fakat bu yer adlarının doğrudan

19 Adontz, *Derjan* adının modern zamanlara dek *Tercan* ve *Dersim* adlarıyla iki biçimde süreklilik arz ettiğini düşünür (Adontz 1970: 47).

20 Her iki köy de yörenin "Ağcixan" adlı bir aşk şarkısında geçer ve şarkıda Çan'ın Ermeni köyü olduğu vurgulanır. 1933'te biri Çapakçur'a (Bingöl), diğeri ise Kığ'ya bağlı olmak üzere Çan adlı iki köy kaydedilmiştir (Ağcixan için bkz. Özcan 2008: 266, 275; Köylerimiz 1933).

Çanlarla ilişkili olmaları bana uzak görünüyor. Ayrıca Çantur adı 16. yüzyıl Osmanlı tapu tahrir defterlerinde Çamtur olarak geçmektedir (Çamtur için bkz Ünal, 1999). Dolayısıyla isim benzerlikleri yanıltıcı olabilirler.

Çeşitli kaynaklardan anlaşıldığına göre Canik, Ermeniler arasında bir kişi adı olarak da kullanılmıştır. Abdülhamid döneminde oğullarının Hariciye Nezareti'nde etkili oldukları söylenen tüccar *Agop Canik Ağa* ile Eğinli *Canik*'i göze çarpan iki örnek olarak kaydetmek isterim (Kırmızı 2003: 149; Arıkan 2001: 26). Onun bir erkek adı olarak kullanılmış olması düşündürücüdür. Çünkü toprak, kadının metaforu olduğundan yer adları genellikle bir kadın adı olarak tercih edilmişlerdir. Bu nedenle bir erkek adı olarak kullanılmış olan Canik'in, gerçekte yer adından kaynaklanmış olup olmadığı konusunda kuşkuluyum. Ancak şu kadarını söyleyebilirim ki, bu köyün adının hiç değilse Ermenice olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Ermenilerin Canik köyündeki süreklilikleri bağlamında, bu adı köye ne zaman verdikleri meselesi önem taşır. *Mamikon-Mameki* olası devamlılığı, dikkatleri önce Ermeni Mamikonlar üzerinde yoğunlaştırır. Çünkü Mamikonların, efsanevi ataları *Çenk*'e atfen, batı Kafkasyalı bir halk olan Çanlardan (*Tzan*) geldikleri kabul edilir. Bu durumda, Mameki ve Canik köylerinin olasılıkla böyle bir kaynaktan geldikleri var sayılabilir. Fakat bunun için öncelikle köyün çok eski bir tarihte var olup olmadığını da bilmek gerekir.

Tespit edilebildiği kadarıyla, yörenin antik tarihinde Canik'e dönüşmüş olacağı kestirilebilen herhangi bir yer adına rastlanmaz. Osmanlıların 16. yüzyıldaki Çemişgezek tapu tahrir defterlerini esas alarak, yöre tarihini konu edinen bir çalışmada dahi, Canik adı dönemin köy adlarından oluşan listede yer almamıştır (Ünal 1999). Bununla birlikte, köyün o dönemde henüz mevcut olmadığı söylenemez. Çünkü biliyoruz ki, çok daha eski bir tarihi olan Bağın köyünün adına dahi bu listede rastlanmaz. Yanı sıra Isnis, Akilis, Xodan, Mastan gibi köyler de anılmamışlardır. Fakat bu, ilgili yerlerin o dönem olasılıkla Çemişgezek'e dahil edilmemesinden ya da henüz kayıtlarının ya-

pılmamış olmasından –ki bu pek makul görünmüyor– kaynaklanmaktadır.

Bir kez daha vurgularsam, Kürtçede Canik diye bir sözcük bulunmadığından, diğer bazı araştırmacılar gibi bugünkü Küçük Asya ile Ön Kafkasya’da bu adı taşıyan bazı yerlerle konuya başlamak, iyi bir hareket noktası olabilir. Ön Kafkasya ve civarındaki Canik adları ile batı Pontus bölgesinin geçen yüzyılın başlarına dek Canik olarak bilinmesi, bu yer adının Dersim’e olası bir göçle taşındığını gösterir gibidir. Köyün Şadi aşiretince meskûn olması önemlidir. Çünkü Şadililer (*Şadiyan*), Dersim’e Erivan civarındaki *Çukur Sad* denilen yerden göç ederek gelmişlerdir. Hatta aşiretin, adını bu yer adından (*Şad* ya da *Sad*) aldığı düşünülür. Fakat köy halkı, öteden beri köyün eski sakinlerinin Ermeniler olduğunu söyler. Bu nedenle, Kafkasya civarından göçle getirildiği kabul edildiğinde bile, bu isim ancak bir Ermeni göçüne bağlanabilir. *Çemişgezek ve Köyleri* adlı kitabın yazarı da Dersim’deki bazı yer adlarının Ermenistan’ın Sünik bölgesindekilerle benzerliklerini konu edinmiş ve çok eski bir tarihte buraya olasılıkla bir göç olduğunu öne sürmüştür. Aslında Dersim’de *Bargini* ve *Agzunik* köy adlarının Ağrı civarındaki *Bargiri* ve *Arsunik* yer adlarıyla olan yakınlıkları bağlamında, her iki bölgedeki bazı yer adları arasındaki benzerlik, bir süreden beri dikkatimi çekmişti (Aksoy 2006: 212). Fakat genellemeci savlar pek çok konuda olduğu gibi, burada da bazı yer adlarına hiç olmadık tarihsel geçmişler çıkararak tarihi gölgeleyebilirler. Sözgelimi, Ermeni yazar Ketchian yöreye olan bu göçü genelleyerek, Dersim Kürtlerinin Ermeni Ani şehrinden geldiklerini öne sürmüştür. Bunun da ötesinde o, Kürtlerin burada Ermenileştiklerini, hatta mezar taşlarının da Ermenice yazılı olduğunu savunmuştur. Dersimli Kürt aşiretlerinin tamamının Ani ya da Erivan civarından geldiklerini varsaymak zordur. Deylem’in Dersimlilerin tamamının varsayımsal anavatanı olarak sunulduğunda olduğu gibi toptancı ve yanlışır. Şadililer de dahil olmak üzere, Erivan ve Ani civarından gelen bazı Kürt aşiretlerinin varlığından söz edilebilirse de, diğer bazı aşiretlerin başka bir coğrafi kökene sahip olarak, sa-

dece aynı göç güzergâhını izlemiş olduklarını söylemek mümkündür. Bu göç güzergâhında pek tabiidir ki bazı karışımlar olmuştur. 1590'da Osmanlı devletinin Revan'a (Erivan) dair tuttuğu tapu tahrir defterinde, Khoçkeri (Koçkiri) adının geçiyor olması önemlidir. Sykes'in, bu aşiretin Muş ovası ile Van Gölü'nün kuzeyindekilere benzer yarı-yeraltı ikametgâhları olduğunu belirtmiş olması, bu temelde bir işaret olmalıdır (Ketchian 1988: 109; Khoçkeri için bkz. Kızılkaya 2007: 301; Sykes 1908: 479). Bu bölgede kış çok sert geçtiği için, oradaki Ermeniler kısmen ya da tamamen yer altında inşa ettikleri evlerde yaşarlardı. Çaldıran Savaşı'ndan (1514) sonra bazı yarı göçebe Kürt aşiretleri, buraya İran sınırının muhafızlığını yapmak üzere gönderilmişlerdi. Onların kışlık evleri yoktu, çadırları vardı. Bu nedenle, Ermenilerle aynı evlerde yaşamaya başladılar (van Bruinessen 2003: 172-3).²¹ Şu da var ki, bu ortak yaşam alanı içinde bazı kaynaşmaların olması da olasıdır. Ayrıca bu, Safevi siyasetine gönül vermiş Dersimli bazı aşiretlerin aynı güzergâhta mekik dokuduklarını da gösteriyor olabilir. Zira aynı dönemde, yani 16. yüzyılda Şeref Han, Kızılbaş olan Çemişkezek ve Sa'dlu aşiretlerinin Çukur Sa'd'da ikamet ettiği bilgisini vermektedir (Şeref Han 1990: 351).

Bir bölge olarak Dersim'e, Ön Kafkasya'dan bir Ezidi göçünün olduğunu da biliyoruz. Nitekim Kâtip Çelebi ile Fransız seyyah Otter (17. yüzyıl) –ki Kâtip Çelebi'nin eserini okumuş olduğu ya da bilgi kaynakları aracılığıyla bu bilgiye eriştiği tahmin edilebilir–, IV. Murad'ın Revan Seferi sonunda Ezidi bir topluluğun Erzincan'a yerleştiğini yazmışlardır. Bazı Türk kaynakları ise Erivan'ın Osmanlılarca zaptından sonra, Aras Irmağı taraflarında bulunan "Zeyneli oymağı"ndan bin kişilik bir zümrenin, Erzincan, Tercan ve Pasin yörelerindeki boş yerlere iskân edildiğini belirtmişlerdir (Aksoy 2006: 130). TC Dahiliye Vekâleti tarafından 1933'de yayımlanan *Köylerimiz* adlı kitapta, Kiğı'ya bağlı gösterilen bir köyün Zeyneli adını taşıyor olması köy halkının göç eden bu topluluğun ardılları olabilecekleri-

21 Ermeni Mirak topluluğu da Dersim'de küçük bir köy evinden çok, mağaralara benzeyen yeraltı evlerinde oturlardı (Antranik 2012: 132).

ni gösterir. Internetten edindiğim bilgiye göre, köyde Kurman-
ci konuşulmaktadır. Pek tabii olarak, Şeref Han kendisinden
sonra olan bu göçten habersiz, fakat Kâtip Çelebi'nin kesinlikle
bu göçle ilgili olarak, Dersimli Kızılbaş Kürtlerin Dınbılı (Ezi-
di) asıllı olduklarını iddia etmeleri Ketchian'da görüldüğü üze-
re bir genelleştirme yapıldığını gösterir (Dınbılı göçü ve erken
bir yorum için bkz. Aksoy 2006: 130-2). Ezidi bir aşiretin isim
benzerliği (*Dunbeli-Dımılı*) bu genellemede rol oynamışa ben-
zer. Belirtildiğine göre, Güney Kürdistan'ın Duhok ili çevresin-
de yaşayan Ezidi Kürt aşiretlerinden birinin adı *Dımılı*'dir. Les-
cot bu aşiretin adını *Dunbeli* olarak kaydetmiştir. Musul'un batı-
sında Şengal/Sincar Dağı çevresinde meskûn olan Dunbeliler
Bohtan kökenlidirler (Çem 2009: 7; Lescot 2001: 103, 106).²²

Kısacası, sözü edilen bölgeden Dersim'e hem Ermeni, hem
de Kürt göçleri olmuştur ve Canik adı varlığını olasılıkla bu
göçlerden birine, bir Ermeni göçüne borçlu olmalıdır. Bu tarih-
sel verilerden hareketle tereddütsüz şunu söyleyebilirim; Der-
sim'de Ermenice yer adlarının bir bölümü, Ermenilerin Der-
sim'e sonraki dönem göçleriyle ilişkili olup, onların tamamı
çok daha eski dönemlere dek götürülemez. Yani Dersim'in Er-
menice yer adlarının ancak bir bölümü çok daha eski tarihlidir-
ler. Fakat Dersim'de çok sayıda Ermenice yer adına rastlanma-
sı, onların tamamı açısından yörenin antik zamanlarına dek gö-
türülen mutlak bir tarihsel süreklilik algısına dönüşmektedir.
Oysa tek başına göç olgusu bile, Ermeniler açısından da Der-
sim'in her köyünde böyle bir tarihsel sürekliliğe rastlanama-
yacağına işaretler. Sonuçta, tarih bazen durgun bir göl görün-
tüsü verse de daha çok bir nehre benzer ve bu özellik, her za-
man açıkça göremesek de, yer adlarında da kendisini gösterir.
Göç gibi toplumsal hareketlilikleri yer adlarında izleyebilmek
mümkün olduğu müddetçe, toponomideki bu akışkanlık aynı
ölçüde fark edilebilecektir.

22 Şengal ve Sincar adları, sanıldığı gibi aksine ortak bir kökten gelirler. Çivi yazı-
lı metinlerde *Sankhara*, Eski Mısır dilinde *Shngr* olarak geçer. Greko-Romen
Singara biçimine de değinen Hrozný, onu Tevrat'ta geçen *Şinar* yer adına bağ-
lar (Hrozný ty: 31).

Konuyla doğrudan bir ilgisi olmasa da yeri gelmişken belirtelim ki, Dersim'e göç dalgasıyla gelenler olduğu gibi, tersine bir göçle götürülen yer ya da topluluk adları da vardır ve bunlar arasında çok az da olsa Türkçe olanlara da rastlanabilir. Sözgelimi, Mazgirt'e bağlı *Ayvathlı* köyü olasılıkla bu kategori içindedir. İran'daki Şahseven aşiret konfederasyonu içinde yer alan bir aşiretin klanlarından birinin adı olan *Pir Eyvatlu*, buradan İran'a ve/ya İran'dan buraya bir göç olduğunu düşündürmektedir (Tapper 1966: 78; Minorsky 1970: 289). Şahsevenler hakkındaki çalışmalarıyla bilenen Richard Tapper, bazı kaynakların verdiği bilgiye göre, bu klanın başlangıçta Novruzalibeglu klanının bir kolu olduğunu belirtir ve başka bazı kaynakların ise onu "İnally" (*İnallı*) aşiretinin bir klanı saydığını kaydeder. Minorsky de onu İnallu'nun klanlarından saymıştır. Tapper, ayrıca bir tafe olarak *Ayvatlū* ismini de verir (Tapper 1974: 332, 334, 339; Minorsky 1970: 289; Tapper 1966: 82).

Mazgirt'e bağlı köy, Kurmanci konuşan yöre halkınca *Hevedan* –Kurmancide "ay veren" ya da "ay verdi" anlamına geldiği düşünülür– olarak da anılır ki, *Ayvathlı*'nın aslında Hevedan'ın Türkçeleşmiş bir biçimi (*Hivet-lu*) olup olmadığını sorunsallaştıran bir durumdur bu. Öyle ki, yöre halkının köyü *Hiyvetli* olarak andığı da görülür. Eğer bu ad yöre halkının düşündüğü gibi Kürtçe ise Hivedan adının Türklerce *Hive-dan* (ay verdi) olarak değil de yanlışlıkla *Hived-an* (Hivetliler) olarak anlaşılmış olarak, Türkçede *Hivetlu*, *Hiyvetlu*, *Hayvatlu* biçiminde anılmaya başlandığından söz edilebilir. Zira Kürtçe *-an* çoğul ekidir ve topluluk adlarında Türkçeye genellikle *-lı/-li/-lu/-lū* ya da *-liler/-lılar/-lular/-lüler* olarak çevrilmiştir. *Hizolan*'ın Türkçede *Hizollular*, *Şadiyan*'ın ise *Şadililer* olarak geçiyor olması gibi. Bazen de Türkçe karşılığına rağmen *-an* takısı isimde olduğu gibi kalır. Bu yanılla Türkçeleştirilmiş pek çok Dersimli aşiret adı hâlâ yanlış kullanılır. *Kureşan* yerine *Kureşanlılar*, *Abbasan* yerine *Abbasanlılar* gibi...

Bununla birlikte, tam aksi bir olasılık bu kez Kürtler için söz konusudur. Yani isim aslında *Hived/Hivad* ya da *İvad/İved* olmakla birlikte, topluluk adı yapan *-an* çoğul ekiyle *Hevedan* (<*Hive-*

dan) adı ortaya çıkmış olabilir. Eskiden özellikle konaklarda hizmetkârlık yapan Vanlı Ermenilere verilen bir isim olan *Ayvaz*'ın, olasılıkla Arapça *ivaz*'dan (bedel) geldiğinin belirtilmesi, yanı sıra Tapper'in adı geçen topluluğu *Pir-Evâtlû* ve *Pirivadlû* olarak da anması, *Ayvaz*<*İvaz* örneğinde görüldüğü gibi, *Ayvaz*<*İvet* dönüşümünün mümkün olabileceğini gösterir. Şunu da belirtmeliyim ki, *Hevedan* Kulp'a bağlı köylerde meskûn bir aşiret olarak bilinir [Ayvaz için bkz. Siyavuşgil 1970: 78-9; Tapper 1966: 80-1; Hevedan, A. Özer'e atfen M. Kazım'ın bir yazısında geçer; bkz. www.semskiasireti.com (13/02/2016)]. Kanımca, birinci varsayım daha çok spekülâtif olmalıdır. Çünkü, ismin orijinal biçiminin *İvad*/*İved* (Kürtçe *Hivedan* ya da *Hevedan*, Türkçe *İvatlu* ya da *Ayvatlû*) olduğu düşüncesi makuldür.

Pir Eyvatlu adı, Ayvatlı'da seyit ailelerinin de meskûn oluşuyla daha dikkat çekici bir hale gelir. Dahası *Seyitli* köyünün buraya (*Hevedan*) olan coğrafi yakınlığı da aynı ölçüde önemlidir. *Seyitli*'nin, Ayvatlı/*Hevedan* gibi yöre halkınca hem *Seydan*, hem de *Seyitli* olarak biliniyor oluşu –ki 16. yüzyılda Çemişkezek'e bağlı mezralar arasında da *Seyidan* adı geçer– topluluğun olasılıkla göç öncesinde içinde yer aldığı Kürt ve Türkmen ittifakının bir yansıması gibi görünmektedir (*Seyidan* için bkz. Ünal 1999: 95).

Hevedan'da seyit ailelerinden biri *Malâ Memê Macir* olarak bilinir (kaynak kişi: T. Aksoy, Canik köyü, Mazgirt). Fakat bu, adı geçen ailenin 1937'den sonra sürgün edilip, yöreye geri dönmeleriyle ilgili verilmiş olsa gerektir. Çünkü Dersim'de sürgünden dönen ailelerin de *Macir* (muhacir) olarak adlandırıldıklarına tanık olunmuştur (kaynak kişi: M. Yıldırım, Kuşçu köyü, Mazgirt). Türk kökenli olmayıp, olasılıkla baştan itibaren Şahseven konfederasyonu içinde yer aldıkları belirtilen bazı "aşiretler" arasında, *Shaykhlu*, 'Arablu, *Talış-Mika*'illu gibi toplulukların yanı sıra *Sayyidler* adının geçiyor olması, göç ya da siyasi olaylara bağlı bazı hareketliliklere ilişkin bir başka olası belirtidir (Tapper 1974: 339, dn. 43, 323).²³ Bu örnek,

23 18. ve 19. yüzyıl tarihli kaynaklarda Şahsevenlerin komşuları olan fakat onlardan ayrı olarak anılan Muğanluların olasılıkla Kürt kökenli oldukları be-

Dersim'i çevreleyen yerlere olasılıkla bazı Türkmen topluluklarının yerleşmiş olduklarını ya da daha eski bir dönemde geçici olarak civar bölgede (özellikle Erzincan'da) toplanıp, İran şahına olan bağlılıktan dolayı, İran'a göç ettiklerini gösteriyor olmalıdır. 17. yüzyılın sonlarında Sivas, Erzurum ve Kemah civarından Halep, Antep ve Kilis'e iskân ettirilen Elbeyli aşiretini bu çerçeveye yerleştirmek mümkün görünüyor.²⁴ *Elbeği* ya da *begzada* sıfatının Şahseven soyluları için kullanılan bir terim oluşu dikkat çekicidir (elbeği ve begzada için bkz. Tapper 1974: 337-8; Elbeyli aşireti için bkz. Orhonlu 1987: 63-65; ayrıca bkz. Aksoy 2009: 196-7).

Arapkir adı da bu tarz bir göçe konu olmuştur. İran'a giden Kızılbaş aşiretlerden olup, sonradan Şamlılara katılan ve Şeref Han'ın Kürt kökenli, Richard Tapper'in ise Arap saydığı *Arapgirlū* aşiretinin adı buradan gelmedir.²⁵ Tıpkı *Çemişgezek-*

lirtilmiştir (Tapper 1974: 339). Tapper, Kızılbaş aşiretleri içinde adı geçen *Şaqāq'yl* de Kürt kökenli Türkleşmiş bir aşiret olarak kaydetmiştir. Minorsky ise *Şaqāqileri* Kürt olarak anmış, fakat bir soru işaretiyle duyduğu kuşkuyla belirtir. Akkoyunlular zamanında Muğan ve Sarâb arasındaki alana dağılmışlardır. Şahsevenler o döneme ilişkin "Şahseven geldiler, Şaqāqi gittiler" derlerse de, topluluğun aslında 19. yüzyıla burada kaldığı belirtilir (Tapper 1966: 78; Minorsky 1970: 290). Dolayısıyla, bu söz belki de onların Sünnileşmelerine gönderme yapar. İzady, "eski isimleri olan Şah Kak, onları Orta Kürdistan'daki Kakailer ve Güney Zagroslar'daki Kakuiler ile ilişkilendirmektedir" diye yazmaktadır. *Şaqāqiler/Şeqāqiler*, Çemişgezek'in Şekakan aşireti olmalıdır. Şekakan, Kürtçedeki türetime uygun olarak *Şekaki* ya da *Şeqāqi* olarak da anılır. Bir resmî Türk raporunda, Çemişgezek ve Pertek'te yaşayan Şekakların Sünni oldukları ve aşiret özelliğini yitirdikleri belirtilmiştir. Hozat'a bağlı *Şakak* köyünün adı bu aşiretle ilişkilidir (İzady 2011: 172; Şekakan için bkz. Dersimi 1997: 134; Dersim/JUK 1998: 99; Köylerimiz 1933). Ünal, konar-göçer Ekrad (Kürt) taifesinden sayılan bu aşiretin, tapu tahrir defterlerinde "cema'at-i Şakaki", "Şikaki" ya da "Şafak" olarak geçtiğini belirtir ve onun Çemişgezek dolaylarında yaşayan bugünkü *Şavak* aşireti olduğunu öne sürer. Mehmed Emin Zeki ise Güney Kürdistan'daki Şekkak aşiretinin –ki İsmail Aga (Sımko) liderleriydi– asıl bölgelerinin Urmiye Gölü dolayları olduğunu belirtir (Ünal 1999: 84; Zeki 1977: 201; Celil 1992: 24).

- 24 19. yüzyılın başlarında güneyden gelen Arap tazyiki sonucu, Elbeylilerin bir kısmı 1840'ta Sivas'a tekrar yerleşmişlerdi (Orhonlu 1987: 113).
- 25 Faruk Sümer, Şamlılara katılan *Arapgirlū* aşiretinin kökeni hakkında Şeref Han'ın kaydını aktarırken, Şamlu'ya dahil olan ve Tapper'in Arap aşireti olduğunu söylediği Nilkas için ise "bu obanın kavmi menşei bence meçhuldür" diye yazmıştır. Şamlu'nun obalarından biri olarak Balaban adı geçer. Öte yandan Şamlu 16. yüzyılda Çemişgezek sancağına bağlı Vazgird nahiyesinde (Pertek

lu aşiret konfederasyonunun bir kısmının Şah'a hizmet amacıyla göç etmiş olması gibi (Arapgırlu için bkz. Tapper 1966: 77; Sümer 1999: 50-1, 104; İran'a Kızılbaş göçü için bkz. Avcıoğlu 1999: 191-3).

Görülüyor ki, göçle ya da geçici yer değiştirmelerle birlikte yer adları da belli bir hareketliliğe sahip olmuşlardır. Bunun konuyla olan bağı şurada gizlidir: Dersim'de çok sayıda köy adının Ermenice olması, onlara bu hareketliliğin dışında bir stabilite görüntüsü kazandırmıştır. Yani Ermenice yer adları, yöredeki Ermenilerin adeta tarihin başından beri Dersim'de yaşadıkları duygusunu vermektedirler. Oysa Ermeniler de diğer halklar gibi bir hareketlilik içindeydiler. Göç etmiş, sürgüne uğramış, kısacası yer değiştirmişlerdir. Bu nedenle, Dersim'de Ermenice olan köy adlarının bir kısmının, olasılıkla Canik adında olduğu üzere, sonraki Ermeni göçleriyle ilgili bir tarihi olmalıdır. Çok az da olsa, bazı Ermenice köy adlarının Kürt aşiretlerince yöreye taşınmış olabileceği dahi düşünülebilir. Dersim'de bir de yöre içinde aşiretlerin yer değiştirmelerinden kaynaklı mobil isimler vardır. Bunlar araştırma kapsamına alınmamıştır. Özellikle aynı ismin birden fazla köye verildiği örnekler buna işarettir.

ile Mazgirt arasında) bir köy olarak görünür. Bu 1933'te Pertek'e bağlı Şamlı köyüdür. Aşiret, Türkresmî raporlarında Şam uşağı olarak geçmektedir (Balaban için bkz. Sümer 1999: 177; Şamlı için Çemişkezek sancağını gösteren harita için bkz. Ünal 1999; Şam uşağı için bkz. Dersim/JUK 1998: 209).

SONUÇ

Tarih egemen haliyle bir mücadele olduğundan, tarih yazıcılığı da özellikle bu mücadelenin öznelere açısından daha çok bir *siyaset pratiği* olarak öne çıkmış ve genellikle siyasal mücadelelerin farklı araçlarla sürdürülmesi temelinde işlevselleşmiştir. Bir kimlik üzerinde, o kimliği inşa etme, canlandırma, yadsıma, yok sayma şeklinde çeşitli etkileri olmasından ötürü, tarih yazmak aynı zamanda kimlik politikalarıyla ilişkili bir praksisdir. Bunun doğrudan bir sonucu olarak, şunu en başında söyleyebilirim ki, kimlikler biz ve *öteki* şeklinde “doğal” bir *farklılıkla* değil de, birbirlerini yok etme ve yok saymaya dönük bir *karşıtlıkla* anlamlandırıldığı müddetçe, tarih daha çok “basit” ve kaba bir mücadele aracına indirgenecek ve bu çatışmanın ayakları altında kalmaktan da kurtulamayacaktır.

Yer adları bugün tarih araştırmalarının önemli bir parçası haline gelmiştir. Otoktonluk sağlayıcı bir araç olarak onlar, öteden beri daha çok *biz* ve *öteki* arasındaki ilişkiye bağlı olarak anlam bulmuş ve tarihyazıcılığına öyle yansımışlardır. Bu özellik, Dersim hakkındaki tarih çalışmaları için de kısmen geçerlidir. Fakat bu çalışmadaki analizlerden çıkarılan sonuçlar, gerek Ermeni, gerek Kürt tarihyazıcılığının ve gerekse daha çok ulus üstü ya da “ulus dışı” kurgulanmaya çalışılan bölge mer-

kezli bazı tarih anlayışlarındaki *otoktonluk iddialarını* bir yerden sonra anlamlı kılmayacaktır. Otoktonluk iddiasının bir mekân üzerinde hak talebi olan, dahası oranın *asıl sahibi* olma iddiasında olan hemen her etnik kimlik için neredeyse “kuru-cu” bir öge olduğu bilinmektedir. Bu iddia, kendi bağlamında paradoksları da olan tarihsel bir derinlik sorunu içerir. Çünkü tarihçilerin önemli bir kısmı, ait oldukları toplulukları yaşadıkları topraklar üzerinde tarihsel olarak ne kadar geriye götürebilirlerse, oranın gerçek sahipleri olduklarını o kadar ispatlamış olduklarına inanmış görünürler. Bazen bin yıllık bir zaman dahi otoktonluk için yetmeyebilir. Nitekim Türklerin Ön Asya’daki geçmişleri bin yıldan biraz daha öteye gitmediğinden, bu durum onlarda abartılı ve gerçek dışı bir tarih yazımını provoke etmiştir. Öyle ki, içine atılan her şeyi yutabilen büyük bir kara deliğe sahip olmalarına, yani yazılı bir tarihten yoksun olmalarına rağmen, “Dersimliler”in yeni yeni kaleme aldıkları yöreye dair tarihsel araştırmalar bile, Anadolu merkezli tezlerle Türklere otoktonluk kılıfları bulmaya çalışan Türk tarihçilerinin yazdıkları kadar spekülâtif değillerdir.

Bu araştırma, Dersim’in en eski halkı olarak bilinen Ermenilerin yöre tarihinde hangi dönemden itibaren ortaya çıktıklarını bilebilmek amacıyla yapılmıştır. Fakat şunu itiraf etmeliyim ki, yer adlarıyla ilgili bu araştırmaya başladığımda böyle bir analiz aklımın ucundan bile geçmemişti. Ta ki, *Palin-Bağın* adındaki olası devamlılığı ve bu adın olasılıkla Ermeniler öncesi bir isme dayanıyor oluşunu tespit edinceye dek. Bağın adıyla başladığım bu araştırma sırasında, Çemişgezek ve olasılıkla Hozat gibi başka yer adlarının da Ermeniler öncesi tarihten kalan isimler olduklarını anlayınca, bu kategoride başka yerlerin de olabileceğini düşünmeye başladım. Bu yerleşim alanları özellikle köyden daha büyük yerleşkeler olup, bir anlamda eski bazı devletlerin bölgenin dağlık alanlarını kontrol etme noktaları ya da eski bazı etnik toplulukların yaşadıkları alanın içinde kalıyorlardı. Dolayısıyla Dersim’in yadsınamayacak bir Ermeni öncesi tarihi de vardır fakat bu tarih henüz yeterince ber-rak değildir.

Her şeye rağmen, yörede Ermeniler açısından belli bir tarihsel süreklilikten söz edilebilir ki, köy adlarının önemli bir miktarı hâlâ Ermenicedir. Bu, yörenin uzak bir geçmişte özellikle bir Ermeni yerleşim alanı olduğunu göstermektedir. Kürt aşiretlerinin Dersim'e gelişleri ise daha geç bir tarihe işaret eder. Bununla birlikte bazı yanlarıyla bu konu da henüz açık değildir; yani, Kürt aşiretlerini oluşturan bazı İranî toplulukların yöredeki olası erken varlıkları...

Araştırmadan çıkan bir başka sonuç şudur; kişi adlarının coğrafi yükseltiye bağlı değişkenliğindeki durumun aksine, Dersim'de yükseltinin azalmasıyla birlikte, yer adlarının bazılarının hiç değilse bilinen eski (yazılı) dillerle olan olası ilişkisi artmaktayken, yükselti arttıkça tuhaf bir biçimde onların bu kez Ermenice, Kırmancı ya da Kurmancı olma olasılıkları artmaktadır (Dersim Alevi onomastiğinde gözlemlenen durum için bkz. Aksoy 2009: 276-7). Çünkü Dersim'in çeperlerinde, eski devletlerin aynı zamanda birer karakolları olan yerleşkeler ile tarihsel süreklilikleri yazılı tarih üzerinden izlenebilen yerler de vardır. Bunların bazıları, antik dönem Ermeni (*Zerdüştî*) tanrılarının kült merkezleri olan yerlerdir ve muhtemelen daha eski tarihleri vardır. Toponomik bir devamlılığı olan bu gibi örneklerin başında, bugün Tercan'a bağlı *Pekeriç* köyü gelmektedir. Köy, antik dönemde tanrı Mehr'e (*Mithra*) ait bir kült merkeziydi. O dönem *Bagayariç* olarak bilinen köyün –ki daha eskiye varan bir tarihe sahip olduğu tahmin edilmektedir– bugüne dek varlığını koruduğu görülmektedir. Bir başkası, eski Ermeni tanrılarından Barşamin'e ait tapınağın olduğu Daranalik'teki *T'ordan* köyüdür. Canan Seyfeli köyün olasılıkla Kemah kalesinin karşısında, nehrin öte tarafında olduğunu belirtmiştir. Gerçekten de o, bugün Kemah'a bağlı bir köy (*Tortan*) olarak göze çarpar. Yeni adı *Doğan* olan köydeki kilisenin 6. ya da 7. yüzyıldan kalmış olduğu tahmin edilmektedir (www.kemahtarihi.com/?&Bid=905406). Saint Gregor'un eski Zerdüştî tapınakları yıkmaya buradan başladığı ve sonra Ani'ye geçtiği belirtilir. Tercan'a bağlı *Kıştim* köyünün de böyle bir eski tarihi olmalıdır. Bunların belki de tamamına yakınında bir isim sürekliliği olduğu söylenebilir.

Özetlersem; Dersim genellikle yazılı tarih dışında kaldığı için, yer adları adeta onun karanlıkta kalan tarihinin ayak izleri olmaktadır. Bu nedenle, konuyu çeşitli yönleriyle ele alacak yeni araştırmalara ihtiyaç olduğu açıktır. Özellikle yer adlarının farklı kategoriler bağlamında tasnifi ve aynı zamanda bu tasnif üzerinden yapılacak bilimsel tespitler büyük önem taşımaktadır. Çünkü bu kısa serüven dahi, bize Dersim tarihi hakkındaki bazı olası gerçekleri gösterdi. Burada çıkarılan birkaç sonuçtan biri ve de ilki, Ermenilerin bugün Dersim üzerinde yaşayan en eski halkı olduklarıdır. Bununla birlikte, henüz belirsiz de olsa, Dersim'in Ermeni öncesi bir tarihi de vardır. Bir başka nokta ise yörenin Ermenice yer adlarının, Ermenilerin yöredeki varlıklarını durağan bir görüntüye hapsedmiş olmasıdır. Oysa Ermenilerin Dersim'deki varlıkları bir hareketlilik içinde var olagelmiş, bir değişime tâbi olmuştur. Dersim'den başka yörelere göç eden Ermeniler olduğu gibi, sonraki göçlerle yöreye gelen Ermeniler de olmuştur. Dolayısıyla, bugün artık var olmayan Ermeni aşiret ve klanlarının geçmişteki hareketliliklerini hesaba katmaksızın, Dersim Ermenilerine bugünkü ulusal algılardan hareketle yazılacak tarih, çok açık ki yanıltıcı olacaktır. Bu aynı şekilde Alevi Kürtler için de geçerlidir.

KAYNAKÇA

- Abacı, Tahir (2000) *Harput/Elaşığ Türküleri*, İstanbul: Pano Yayıncılık.
- Abeghyan, Manuk (2012) *Armenian Folk Beliefs*, (çev.) R. Bedrosian, New Jersey: Long Brach.
- Abisaab, Rula Jurdi (2004) *Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire*, NY: Tauris & Co. Ltd.
- Açıkses, Erdal (2003) *Amerikalıların Harput'taki Misyonerlik Faaliyetleri*, Ankara: TTK.
- AD [*The Assyrian Dictionary* (1956)], (ed.) I.J. Gelb, T. Jacobsen, B. Landsberger, A.L. Oppenheim, Glückstadt: Oriental Institute.
- Adontz, Nicholas (1970) *Armenia in the Period of Justinian*, (çev.) N.G. Garsoian, Lizbon: Calouste Gulbenkian Foundation.
- Ahmad, A. (2005) "Afshār", *Encyclopaedic Ethnography of Middle-East and Central Asia*, C. I (A-1), (ed.) R. Khanam, Yeni Delhi: Global Vision Publishing House.
- Akça, Mehmet (2006) "Yezidiler, İnanç Esasları ve Ritüelleri", İstanbul, Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE.
- Aksın, Ahmet (2003) *XIX. Yüzyılda Eğin (İdari, Fiziki, Sosyal ve İktisadi Yapı)*, İstanbul: Kemaliye (Eğin) Kültür Turizm ve Folklor Derneği.
- Aksoy, Bilal (1985) *Tarihsel Değişim Sürecinde Tunceli*, C. 1, Ankara.
- Aksoy, B. (2000) "Dersim'de Yer Adlarının Kökeni-I", *Munzur*, s. 2.
- Aksoy, B. (2000a) "Dersim'de Yer Adlarının Kökeni-II", *Munzur*, s. 3.
- Aksoy, Gürdal (1993) "Tanrıların Vatanı Kürdistan", *Özgür Gündem*, 29 Temmuz 1993.
- Aksoy, G. (1993a) *Hieros Gamos. Tanrı Baba Üzerine Notlar*, İstanbul: Zagros.
- Aksoy, G. (1994) "Haydutluk Bizde Kalsın!", *Özgür Ülke*, 29 Kasım 1994.
- Aksoy, G. (1996) *İnsan, Kültür ve Uygarlık*, İstanbul: Avesta.

- Aksoy, G. (1998) *Aşkın Sonu mu?*, Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Aksoy, G. (1998a) *Bir Söylence, Bir Tarih Newroz*, Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Aksoy, G. (2002) "Tarih ve Coğrafya Bağlamında Dersimli Alevi Kürtlerin Toplumsal ve Kültürel Şekillenışı Üzerine Notlar", www.rizgari.com
- Aksoy, G. (2002a) *Halklar Hapishanesi Anadolu Kürtlerde Anadolumerkezci Yabancılaşma*, İstanbul: Komal.
- Aksoy, G. (2006) *Dersim Alevi Kürt Mitolojisi*, İstanbul: Komal.
- Aksoy, G. (2008) "To Be Armenian Or Not To Be!", www.rizgari.com
- Aksoy, G. (2009) *Anadolu Aleviliğinden Dersim'e*, Ankara: Dipnot.
- Aksoy, G. (2015) "Astral Mitolojide Hızır ve Zülkarneyn", web.
- Aksoy, G. (2015a) "Boz Atlı Xızır: Kültür Tarihine Hızırla Bakmak!", *Kürt Tarihi*, s. 17.
- Aksoy, G. (2015b) "Hızır versus Hızır: Kültür Tarihi, Din Sosyolojisi ve Astroloji Bağlamında Dersim Aleviliğinde Xızır", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektâşilik*, (der.) Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İstanbul: İletişim.
- Aksoy, G. (2016) "Bir Aşiretin Uzak Geçmişi Hakkında Varsayımsal Sorular: Pazu-kiler ve İskitler", *Yayımlanmamış makale*.
- Aksoy, G. (2016) "'Esirgeyen ve Bağışlayan Xızır'ın Adıyla: Dersim Alevi Halk Dindarlığında Xızır'ın Tanınlaştırılması ve Bunun Zerdüşti Kökleri Üzerine", web.
- Aksoy, İbrahim (2006) "Ermeni Türkleri", www.navkurd.net/niviskar/aksoy/ermeni_turkleri.html
- Aksoy, Mustafa (2009) "Avşarların Torun Oymağı Bağlamında Türkiye'deki Kimlik Bunalımının Sosyolojik Analizi 2", bu makaleye internetteki çeşitli web sayfalarında rastlanmıştır.
- Aksüt, Hamza (2009) *Aleviler*, Ankara: Yurt Kitap-Yayın.
- Ali Kemali (1992) *Erzincan*, İstanbul: Kaynak.
- Amir-Moezzi, A. (2011) *The Spirituality of Shi'i Islam, Belief and Practices*, Londra, NY: I.B. Tauris & Co. Ltd.
- Amoretti, B.S. (1975) "Sects and Heretics", *The Cambridge History of Iran*, C. V, (ed.) R.N. Frye, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Ananikian, M.H. (1908) "Armenia (Zoroastrian)", *ERE*, C. 1.
- Ananikian, M.H. (2010) *Armenian Mythology*, Los Angeles: Indo European Publishing, www.books.google.com.
- Andreasyan, H.D. (1963) "Bir Ermeni Kaynağına Göre Celali İsyanları", *İÜEF Tarih Dergisi*, Mart 1962-Eylül 1963, C. 13, s. 17-8.
- Andrews, Tamra (1998) *A Dictionary of Nature Myths*, Oxford: Oxford Univ. Press.
- Antranik (2012) *Dersim, Seyahatname*, (çev.) Payline Tomasyan, İstanbul: Aras.
- Arakeleva, Victoria (1999-2000) "The Zaza People as a New Ethno-Political Factor in the Region", *Iran & the Caucasus*, C. 3.
- Ankan, Zeki (2001) "Eğin Kasabasının Tarihsel Gelişimi", *OTAM*, s. 12.
- Asatrian, Garnik S. (1996) "Dimili", *Eİr*, C. VII.
- Asatrian, G.S. (1999-2000) "The Holy Brotherhood: The Yezidi Religious Institution of the 'Brother' and 'Sister' of the 'Next World'", *Iran & the Caucasus*, C. 3-4.

- Asatrian, G. (2001) "Äl Reconsidered", *Iran & the Caucasus*, C. 5.
- Asatrian, G. (2009) "Prolegomena to the Study of the Kurds", *Iran and the Caucasus* 13, s. 1-58.
- Astour, Michael C. (1979) "The Arena of Tiglath-Pilaser III's Campaign Against Sarduri II (743 B.C.)", *Assur* 2.
- Atabeyli, Naci Kum (1940) "Teke (Antalya) Yürükleri Hakkında Notlar", *Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi*, s. IV.
- Avakian, Anne M. (1994) *Armenian Folklore Bibliography*, Berkeley, Los Angeles, Londra: Kaliforniya Üniv.
- Avcıoğlu, Doğan (1998) *Türklerin Tarihi*, Beşinci Kitap, İstanbul: Tekin.
- Avcıoğlu, D. (1999) *Türklerin Tarihi*, Birinci Kitap, İstanbul: Tekin.
- Aydın, Erdoğan (1994) *Nasıl Müslüman Olduk?*, Ankara: Başak.
- Aydın, Mustafa (2006) "Ermenileri Yöneten Yahudiler", *Aksiyon*, s. 591.
- Aygün, Hüseyin (2009) *Dersim 1938 ve Zorunlu İskân*, Mesut Yeğen'in Önsöz'üyle, 3. baskı, Ankara: Dipnot.
- Babayan, Kathryn (2002) *Mystics, Monarchs and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Iran*, ABD: Ortadoğu Çalışmaları Merkezi.
- Badem, Candan (2012) "Gürdal Aksoy, Dersim. Alevilik, Ermenilik, Kürtlük. Ankara: Dipnot Yayınları, 2012, s. 296", *Tunceli Üniv. SBDer.* s. 1.
- Bahadır, İbrahim (2005) *Alevi ve Sünni Tekkelerinde Kadın Dervişler*, İstanbul: Su.
- Bailey, H.W. (1967) "İran (Dil ve Lehçeler)", *İA*, C. 5/2.
- Bailey, H.W. (1987) "Armenia and Iran IV. Iranian Influences in Armenian. 2. Iranian Loanwords in Armenian", *Elr*, C. II, Londra ve NY: Routledge ve Kegan Paul.
- Bala, M. (ty) "Erivan", *İA*.
- Bănăteanu, Vlad (1961) "Beitrag zum Studium der Urartischen Ortsnamen in der Armenischen Toponymie", *Handes Amsorya (Monatschrift für armenische Philologie)* 75.
- Barnett, R.D. (1987) "Phrygia ve Demir Devrinde Anadolu Kavimleri", (çev.) Ömer Çapar, *AÜDTCTF Dergisi*, C. 31, s. 1-2.
- Barthold, Wladimir (1945) "Ebu Müslim", *İA*, C. 4.
- Barthold, W. (1965) "Ani", *İA*, C. 1.
- Başyurt, Erhan (2006) *Ermeni Evlatlıkları. Saklı Kalmış Hayatlar*, 2. baskı, İstanbul: KaraKutu.
- Bausani, Alessandro (2007) "Selçuklu Döneminde Din", (çev.) A. Ertuğrul, *CÜİFD*, XI/2
- Bayrak, Orhan (1982) *Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu*, 2. baskı, İstanbul: Remzi.
- Bayrak, Mehmet (2005) *Alevi-Bektaşî Edebiyatında Ermeni Aşıkları (Aşuğlar)*, Ankara: Öz-Ge.
- Bayur, Yusuf Hikmet (1987) *Hindistan Tarihi*, C. I, Ankara: TTK.
- Bayur, Y.H. (1987a) *Hindistan Tarihi*, C. II, Ankara: TTK.
- Bedrosian, R. (1997) "Armenia during the Seljuk and Mongol Periods", *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, C. I, (ed.) R. Hovannisian, New York: St. Martin's Press.

- Belli, Oktay-Kavaklı, Ersin (1981) "Çivi Yazılı İki Urartu Kral Asası", AA, VII, 1979.
- Bennett, Anne (2006) "Reincarnation, Sect Unity and Identity among the Druze", *Ethnology*, C. 45, No. 2.
- Beşikci, İsmail (1991) *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi*, Bonn: Weşanen Rewşen.
- Beşikci, İ. (2007) "İkinci Dr. Friç Olayı", *Esmer*, Ağustos, İstanbul.
- Bilgin, Sıraç (1996) *Aryan Mitolojisi*, İstanbul: Doz.
- Bingöl, Gülistan (2010) "Demir Çağında Anadolu'da Fırtına Tanrısı İnancı", Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE, İstanbul.
- Bittel, Kurt (1956) "Kapadokya'da Bulunan Bir Ateş Sunağı", *Türk Arkeoloji Der-gisi*, s. VI-2.
- Blasing, Uwe (1997) "Irano-Turcica: West Iranisches Wortgut im Turkeitürkischen Dialektmaterial", *Studia Etymologica Cracoviensia*, C. 2, Kraków.
- Blasing, U. (2007) "Armenian in the vocabulary and culture of the Turkish Hems-hinli", *The Hemshin*, Londra ve New York: Routledge.
- Boeschoten, Hendrik (2003) "Günümüz Diliyle Evliya Çelebi'nin Diyarbekiri", *Evliya Çelebi Diyarbekir'de*, (ed.) Martin Van Bruinessen-Hedrik Boeschoten, (çev.) Tansel Güney, İstanbul: İletişim.
- Bosworth, Clifford Edmund (1989) "Barda and Bardadari V. Military Slavery-VI. In Islamic Jurisprudence", *Elr*, C. III.
- Boyce, Mary (1989) "Barasnom", *Elr*, C. III.
- Boyle, John Andrew (2004) "Mitte ve Gerçekte Tavşan. Bir İnceleme Yazısı", (çev.) F. Coşta-H. Taşdemir, *Milli Folklor*, C. 8, yıl 16, s. 63.
- Brauer, Erich (1994) *The Jews of Kurdistan*, (ed.) R. Patai, Michigan: Wayne State Univ.
- Brosset, M. F. (2003) *Gürcistan Tarihi*, (çev.) H.D. Andreasyan, (notlar ve yayıma haz.) Erdoğan Merçil, Ankara: TTK.
- Brown, Edward Granville (1926) *A Year Amongst the Persia 1887-1888*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Brummett, Palmira (2000) "The Myth of Shah Ismail Safavi: Political Rhetoric and 'Divine' Kingship", *Medieval Christian Perceptions of Islam*, (ed.) J.V. Tolan, New York: Routledge.
- Bryer, Anthony (1966) "Some Notes on the Laz and Tzan (I)", *Bedi-Kartlisa (revue de kartvélogie)*, C. XXI-XXII, Paris.
- Bryer, A. (1967) "Some Notes on the Laz and Tzan (II)", *Bedi Kartlisa*, C. XXIII-XXIV.
- Bryer, A. (1977) "Excursus on Mananalis, Samosata of Armenia and Paulician Geography", *Iconoclasm*, Birmingham Üniversitesi'nde Mart 1975'te düzenlenen Bahar Sempozyumu'nda sunulan bildiri, (ed.) A. Bryer - J. Herrin, Birmingham: Centre for Byzantine Studies.
- Bryer, Anthony A.M. (1980) "The Tourkokratia in the Pontos: Some Problems and Preliminary Conclusions", *The Empire of the Trebizond and Pontos*, Londra: Variorum.

- Bryer, Anthony A. M. (1980a) "Greek and Türkmens: the Pontic Exception", *The Empire of the Trebizond and Pontos*, Londra: Variorum.
- Buck, Carl Darling (1949) *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago: Chicago Univ. Press.
- Bulut, Suha (1996) *Arkeolojiden Demirci Kawa'ya Işık*, İstanbul: Komal.
- Bumke, J. Peter (1997) "Dersim'de Kızılbaş Kürtler", (çev.) M. Güzelgün, *Alevilik ve Kürtler*, (haz.) Mehmet Bayrak, Wuppertal.
- Büchner, V. F. (ty) "Mecûs", *IA*, C. 7.
- Cahen, Claude (1984) *Osmanlılardan Önce Anadolu'da Türkler*, (çev.) Yıldız Moran, İstanbul: E Yayınları.
- Cahen, C. (1988) *Türklerin Anadolu'ya İlk Girişi*, (çev.) Yaşar Yücel- Bahaeddin Yediyıldız, Ankara: TTK.
- Canbakal, Hülya (2009) "The Ottoman State and Descendants of the Prophet in Anatolia and the Balkans" (c. 1500-1700), *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 52, s. 542-578.
- Celil, Celile (1992) *XIX. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda Kürtler*, (çev.) Mehmet Demir, Ankara: Özge.
- Cengiz, Ercan (2008) "Şeddadiler Döneminde Ani (1064-1200)", Yüksek Lisans Tezi, Kars: Kafkas Üniversitesi.
- Cengiz, Seyfi (ty) "Dersim ve Zaza Tarihi. Sözlü Gelenek ve Tarihsel Gerçek (Bölüm III)", home.arcor.de/mazlumkaya/s-cengiz/dersim-zaza-tarihi-III.htm
- Cengiz, Seyfi (1995) "Zaza Adı, Zazalar ve Ülkeleri", *Desmala Sure*, 14 Nisan 1995.
- Cengiz, S. (2010) "Zerdüştlük, Manicilik, Alevilik ve Dersim", h-alibaba.blogspot.com/2010/07/zerdustluk-manicilik-alavilik-ve-dersim.html
- Chaumont, M.L. (1987) "Armenia and Iran. II. The Pre-Islamic Iran. 7. Iranian Influences on Armenia", *Elr*, C. II.
- Choksy, Jamsheed K. (1997) *Conflict and Cooperation: Zoroastrian Subalterns and Muslim Elites in Medieval Iranian Society*, New York: Columbia Univ. Press.
- Christensen, Arthur (1939) "Sasanid Persia", in *The Cambridge Ancient History*, C. XII, *The Imperial Crisis and Recovery AD. 193-324*, (ed.) S.A. Cook, F.E. Adcock, M.P. Charlesworth, N.H. Baynes, Cambridge Univ. Press.
- Cochrane, Ev (1997) *Martian Metamorphoses: The Planet Mars in Ancient Myth and Religion*, Ames: Aeon.
- Comerd, Munzir (1996) "Dersim İnancında KURES", *Pir*, s. 5.
- Copeaux, Etienne (1998) *Tarih Ders Kitaplarında (1931-1993) Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*, (çev.) Ali Berktaş, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Corbin, Henry (1983) *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, Paris: Kegan Paul.
- Corbin, H. (1986) *İslam Felsefesi Tarihi*, çeviren ve notlandıran Seyid Hüseyin Nasr ve Oliver Leaman'ın işbirlikleriyle Hüseyin Hatemi, İstanbul: İletişim.
- Cotterell, Arthur-Storm, Rachel (1999) *The Ultimate Encyclopedia of Mythology*, Al-manya: Lorenz.
- Cumont, Franz (1956) *The Mysteries of Mithra*, NY: Dover.
- Çakar, Enver-Kara, Füsün (2005) "17. Yüzyılın Ortalarında Arapkir Sancağında İslam ve Nüfus (1643 Tarihli Avarız-hane Defterine Göre)", *FÜSBD*, C. 15, s. 2.

- Çakmak, Hüseyin (2000) "Tarihi, Kültürü, İnancı ve Doğasıyla Kemerobel-II", *Munzur*, s. 3.
- Çakmak, H. (2001) "Tarihi, Kültürü, İnancı ve Doğasıyla Kemerobel-III ve Bir Efsanenin Işığında Kureyş ile Kureyşanlılar", *Munzur*, s. 5.
- Çakmak, H. (2001a) "Tarihi, İnancı ve Doğasıyla Kemerobel-VI ve Doğumdan Ölümüne Kimi Adet ile Törenler", *Munzur*, s. 8.
- Çem, Munzur (2005) "Çarlık Arşivlerinde Dersim Kürtleri ile İlgili Bir Belge", *Munzur*, s. 22.
- Çem, M. (2009) "Kırmancca (Zazaca) Konuşan Kürtler ve 20. Yüzyıl Kürt Direnişlerinde Roller", www.scribd.com
- Çem, M. (2009a) *Dersim Merkezli Kürt Aleviliği*, İstanbul: Vate.
- Çem, M. (2010) "Kureşan Aşireti ve 'Gandi' Kemal'in 'Türkmenleşmesi", www.ge-lawej.org
- Çetin, Mehmet (2010) "Önsöz Yerine", *Yas Kitabı. Dersim 38'i Yazdılar*, İstanbul: Sur Kitaplığı.
- Çevik, Nevzat (2007) "Dağlardaki Tanrılar ve Tanrı Dağlar", *Belkıs Dinçol ve Ali Dinçol'a Armağan. VITA*, (yay. haz.) Metin Alparslan, Melten Doğan-Alparslan, Hasan Peker, İstanbul: Ege Yayınları.
- Çınar, Erdoğan (2004) *Aleviliğin Gizli Tarihi*, İstanbul: Çiviyazıları.
- Coğ, Mehmet (2006) "İslâm-Bizans İlişkileri Bağlamında 'Pavlikanlar' Üzerine Bir Değerlendirme", *FÜİFD*, 13/2.
- Dadayan, Seta B. (1997) *The Fatimid Armenians, Cultural & Political Interaction in the Near East*, Leiden: Brill.
- Dadayan, S.B. (2001) "The Armenian Intermezzo in Bilād al-Shām between the Fourth/Tenth and Sixth/Twelfth Centuries", *Syrian Christians under Islam*, (ed.) D.R. Thomas, Leiden, Boston, Köln: Brill.
- Daftary, Farhad (2001) *Muhalif İslâm'ın 1400 Yılı İsmaililer . Tarih ve Kuram*, (çev.)ERCÜMENT ÖZKAYA, Ankara: Rastlantı.
- Daftary, F. (2005) "Klasik İsmaili İnancında Hazreti Ali'nin Yeri", *Tarihten Teolojiye İslâm İnancılarında Hz. Ali*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, Ankara: TTK (yazarın adı kitapta Ferhad Defteri ve Farhad Daftary olarak kaydedilmiştir).
- Daly, Kathleen N.-Rengel, Marian (2004) *Norse Mythology A to Z*, gözden geçirilmiş baskı, N.Y. Facts on File.
- Dames, Longworth (ty) "Belucistan", *İA*, C. 3.
- Daniel, Elton L. (1993) "Conversion. II. Of Iranians to Islam", *Elr*, C. VI.
- Dankoff, Robert (1990) *Evliya Celebi in Bitlis, Seyahatname'nin ilgili bölümünün çevirisi, yorumu ve önsözü* R. Dankoff, Leiden, NY, Kopenhag, Köln: Brill.
- Dankoff, R. (1995) *Armenian Loanwords in Turkish*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Darkot, Besim (ty) "Kemah", *İA*, C. 6.
- Darkot, B. (1943) "Bitlis", *İA*, C. 2.
- Darkot, B. (1945) "Divriği", *İA*, C. 3.
- Darkot, B. (1971) "Muş" *İA*, C. 8.
- De Jong, Albert (1997) *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden: Brill.

- De Meynard, C. Barbier (1861) *Dictionnaire Geographique, Historique et Litteraire, de la Perse, et des Contrees Adjacentes, Extrait du Mo'djem el-Bouldan de Yaqout, et Complete. Pour la plupart inedits, par C. Barbier de Meynard*, Paris: L'Imprimerie Imperiale.
- Del Monte, Giuseppe F.-Tischler, Johann (1978) *Répertoire Géographiques des Textes Cunéiformes*, C. 6, *Die Orts- und Gewässernamen der Hettitischen Texte*, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert.
- Demir, Necati (2004) "Bir Coğrafi Bölge Olarak 'Canik' ve Tarihi Alt Yapısı", *Silahlı Kuvvetler Dergisi*, s. 380.
- Demirkent, Işın (1987) *Urfalı Haçlı Kontluğu Tarihi (1118-1146)*, Ankara: TTK.
- Dërsimi, Nuri (1997) *Kürdistan Tarihinde Dërsim*, İstanbul: Doz.
- Diakonoff, Igor M. (1984) *The Pre-History of the Armenian People*, (çev.) L. Jennings, yazarın kendi düzenlemeleriyle, NY: Caravan Books.
- Diakonoff, I.M. (1985) "Hurro-Urartian Borrowings in Old Armenian", *JAOS*, C. 105, No. 4.
- Diakonoff, I.M. (1985a) "Foreword", *Phrygian*, I.M. Diakonoff-V.P. Neroznak, NY: Caravan Books.
- Diakonoff, Igor M.-Kashkai, S. M. (1981) *Geographical Names According to Urartian Texts, Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes*, C. 9, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert.
- Dilling, Walter J. (1914) "Knots", *ERE*, C. 7
- Diñç, Gökçen B. (2010) "Dersim Ermenileri Saklamanın Cezasını mı Çekti?", *Yeni Aktüel*, s. 277.
- Dixon-Johnson, C.F. (1916) *The Armenians*, Northgate, Blackburn: Geo Toulmin & Sons.
- Djahukian, G.B. (1990) "Did Armenians Live in Asia Anterior Before the Twelfth Century B.C.?", *When Worlds Collide: Indo-Europeans and Pre-Indo-Europeans*, hazırlayan T.L. Markey-J.A.C. Greppin, Michigan: Karoma Publishers.
- Dominian, Leon (1915) "The Peoples of Northern and Central Asiatic Turkey", *American Geography Society* 47, No. 11, s. 832-871.
- Doostkhah, Jalil (2003) "Gorz", *Elr*, C. XI.
- Douglas, Mary (2005) *Saflık ve Tehlike. Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, (çev.) Emine Ayhan, İstanbul: Metis.
- Drijvers, H.J.W. (1995) "Mithras", *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, (ed.) K. van der Toorn, B. Becking and P.W. van der Horst, Leiden: Brill.
- Dulairer, E. (ed/1987) *Urfalı Mateos Vakayinamesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)*, (çev.) Hrant D. Andreasyan, notlar Edouard Dulairer, notları çev. M. Halil Yınanç, Ankara, 2. baskı: TTK.
- Edmonds, C.J. (1969) "The Beliefs and Practices of the Ahl-i Haqq of Iraq", *İran*, C. VII.
- Eddy, Samuel K. (1961) *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism 334-31 B.C.*, Lincoln: Nebraska Univ. Press.
- Erdem, Özgür (2010) "Kılıçdaroğlu Ermeni Dönmesi mi?", *Türk Solu*, s. 285, (31/05/2010)
- Erdentuğ, Nermin (1959) *Sün Köyünün Etnolojik Tetkiki*, Ankara: AÜDTCF.

- Eren, Hasan (1999) *Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü*, Ankara.
- Eröz, Mehmet (1987) *Atatürk, Milliyetçilik, Doğu Anadolu*, İstanbul: Türk Dünyası.
- Ersan, Mehmet (2007) *Selçuklular Zamanında Anadolu'da Ermeniler*, Ankara: TTK.
- Ersoy, E.G. (1997) "Hemşinli Etnik Kimliğine Antropolojik Bir Bakış", Levon Hacıyan, *Hemşin Gizemi*, (çev.) Bağdik Avedisyan, İstanbul: Belge.
- Ertem, Hayri (1979) *Bogazköy Metinlerinde Geçen Coğrafya Adları Dizini*, Ankara: AÜDTCF.
- Ertem, H. (1980) *Hitit Devletinin İki Eyaleti: Pala-Tum(m)ana*, Ankara: AÜDTCF.
- Erzen, Afif (1986) *Doğu Anadolu ve Urartulular*, Ankara: TTK.
- Flattery, David Stophlet-Schwartz, Martin (1989) *Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen 'Soma' and its Legacy in Religion, Language, and Middle Eastern Folklore*, Kaliforniya: California Univ. Press.
- Fowden, Elizabeth Key (1999) *The Barbarian Plain: Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley ve Los Angeles: California Univ. Press.
- Frye, Richard N. (2000) *The Golden Age of Persia. The Arabs in the East*, Londra: Phoenix.
- Garsoián, Nina G. (1991) "Mamikonean", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, C. 2, Oxford Univ. Press.
- Garsolan, N.G. (1991a) "Bagratids", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, C. I, Oxford Univ. Press.
- Garsolan, N.G. (2005) "Mamikonean", *Elr*.
- Gaunt, David (2006) *Massacres, Resistance, Protectors: Muslim-Christian Relations in Eastern Anatolia During World War I*, New Jersey: Gorgias Press.
- Georgieva, Ivanichka (1985) *Bulgarian Mythology*, Sofya: Svyat Publishers.
- Gezik, Erdal (2000) "Unutulmuş Bir Kral ve Taraftarlarının Hikâyesi: Yılanın Dersim Maceralarının Deneyisel Bir Analizi", *Munzur*, s. 1.
- Gezik, E. (2003) "Alevilik ve Hristiyanlık: Ortak Geçmiş mi, Ortak Gelecek mi?", *Munzur*, s. 15.
- Gezik, E. (2009) "Nesimi Kilagöz ile Yaratılış Üzerine", *Munzur*, s. 32.
- Gezik, E.-Çakmak, H. (2010) *Raa Haqi-Riya Haqi, Dersim Aleviliği İnanç Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Kalan.
- Gippert, Jost (2001) "Zazaca'nın Tarihsel Gelişimi", *Munzur*, s. 7.
- Gnoli, Gerard (1988) "Bahram, I. In Old and Middle Iranian Texts", *Elr*, C. III.
- Gordlevski, V. (1988) *Anadolu Selçuklu Devleti*, (çev.) Azer Yaran, Ankara: Onur.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1985) *100 Soruda Tasavvuf*, İstanbul: Gerçek.
- Göyünç, Nejat (1969) *XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı*, İstanbul: İÜEF.
- Göyünç, N. (2001) "Turkish-Armenian Cultural Relations", in *The Armenians in the Late Ottoman Period*, (ed.) T. Ataöv, Ankara: The Turkish National Assembly.
- Grenard, M.F. (1997) "Küçük Asya'da Dini Bir Tarikat: Kızılbaşlar (1904)", (çev.) D. Bayrak, *Alevilik ve Kürtler*, (haz.) Mehmet Bayrak, Wuppertal: Özge.
- Greppin, John A. C. (1991) "Some Effects of the Hurro-Urartian People and Their Languages upon the Earliest Armenians", I. M. Diakonoff'un yorumlarıyla, *JA-OS* 111: 720-30.

- Gunter, Michael M. (2009) *The A to Z of the Kurds*, Lanham, Toronto, Plymouth: The Scarecrow Press.
- Gurney, O.R. (1973) "Anatolia c. 1750-1600 BC", *The Cambridge Ancient History*, C. II, Bölüm 1, 3. baskı, Cambridge Univ. Press.
- Gültekin, Ahmet Kerim (2007) "Tunceli'de Sünni Olmak: Ulusal ve Yerel Kimlik Ögelerinin Tunceli ve Pertek'te Etnolojik Tetkiki", Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE.
- Günaltay, Şemseddin (1987) *Yakın Şark IV*, II. Bölüm, *Romalılar Zamanında Kapadokya, Pont ve Artaksia'da Krallıkları*, 2. baskı, Ankara: TTK.
- Güzeloğlu, F.B.-Köksel, B. (2009) "Güney-Dogu Anadolu (GAP) Bölgesinde Halk Edebiyatı ve İnançlar/Derlenmesi, Sınıflandırılması ve Kökenleri", Haziran 2009, Gaziantep, TÜBİTAK SOBAG Proje 107K290.
- Haddad, Hassan S. (1969) "Georgic' Cults and Saints of the Levant", *Numen*, C. 16, fasikül 1, Nisan 1969.
- Hakyemez, Cemil (2004) "Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi", *GÜ. Çorum İl. Fk. Der. C. III*, s. 5.
- Haçikyan, Levon (1997) *Hemşin Gizemi. Hamşen Ermenileri Tarihinden Sayfalar*, 2. baskı, İstanbul: Belge.
- Halaçoğlu, Yusuf (1988) *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunun İskan Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara: TTK.
- Hallpike, C.R. (1969) "Social Hair", *Man*, C. 4, no. 2.
- Hammer (2010) *Büyük Osmanlı Tarihi*, C. II, (yayına haz.) Mümin Çevik, İstanbul: Milliyet.
- Hançerlioğlu, Orhan (1984) *İslâm İnançları Sözlüğü*, İstanbul: Remzi.
- Haroutyunian, Sargis (1997) "Armenian Epic Tradition and Kurdish Folklore", *Iran & the Caucasus* 1.
- Harper, Prudence O. (1984) "The Ox-Headed Mace in Pre-Islamic Iran", *Acta Iranica* 24: Leiden.
- Hasluck, F.W. (1929) *Christianity and Islam under the Sultans*, C. I, (ed.) M.M. Hasluck, Oxford: Clarendon.
- Hasluck, F.W. (1929a) *Christianity and Islam under the Sultans*, C. II, (ed.) M.M. Hasluck, Oxford.
- Hayaloğlu, M. (1997) "Dersim Aşiretlerinden Tarihsel Kesitler ve Bazı Tarihi Belgeler", *Ware, Amor* 11, Paiza Wertene.
- Hayreni, Hovsep (2010) "Mirakyan Ermeni Aşireti", makale bir süreliğine internette yayımlanmıştır.
- Hayreni, H. (2010a) "Ermenisiz Dersim ya da Dersimsiz Ermenilik Tasavvuru Üzerine", www.gelawej.org
- Hayreni, H. (2011) "Dersim'de Ermeni-Hristiyan Uygurlık İzleri Vank (Manastır) ve Kiliseler", yayımlanmamış makale.
- Hayreni, H. (2011a) "Seyit Rıza ve Dersim Dosyasındaki Bazı Ayrıntılar Üzerine", www.gelawej.net
- Herzfeld, Ernst (1968) *The Persian Empire. Studies in Geography and Ethnography of Ancient Near East*, (ed.) G. Walser, Wiesbaden: Franz Steiner.
- Herzfeld, E. (1947) *Zoroaster and His World*, C. I, Princeton: Princeton Univ. Press.

- Herzfeld, E. (1947a) *Zoroaster and His World*, C. II, Princeton: Princeton Univ. Press.
- Hewsen, Robert H. (1963) "Armenian Names in America", *American Speech* 38, No. 3.
- Hewsen, R.H. (1977) "The Birth of Vahagn: An Armenian Vision of Celestial Catastrophe?".
- Hewsen, R.H. (1988) "Bagawan II", *Elr*, C. III.
- Hewsen, R.H. (1997) "The Geography of Armenia", in *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, C. I, (ed.) R. G. Hovannisian, Londra: MacMillan.
- Hewsen, R.H. (2001) *Armenia. A Historical Atlas*, Chicago ve Londra: Chicago Univ. Press.
- Hinnells, John R. (1973) *Persian Mythology*, USA: Hamlyn.
- Hodgson, Marshall G.S. (1955) *The Order of Assassins*, 's-Gravenhage: Mouton & Co.
- Honigsmann, Ernst (ty) "Rusâfe", *IA*, C. 9.
- Honigsmann, E. (1970) *Bizans Devletinin Doğu Sınırı*, (çev.) Fikret İşıltan, İstanbul: İÜEF Yayınları.
- Horn, Paul (1893) *Grundriss der Neu-Persischen Etymologie*, Strazburg.
- Hourcade, B. (1985) "Alamût", *Elr*, C. I.
- Hovelacque, A. (1878) *Grammaire de la Langue Zende*, Maisonneuve et cie.
- Howard-Johnston, J.D. (1983) "Byzantine Anzitenê", *Armies and Frontiers in Roman and Byzantine Anatolia*, Nisan 1981'de Univ. College, Swansea'de düzenlenen kolokyum tutanakları, (ed.) S. Mitchell, Ankara: British Institute of Archaeology.
- Howard-Johnston, J.D. (2006) *East Rome, Sasanian Persian and the End of Antiquity*, Büyük Britanya: Variorum.
- Hrozný, Bedrich (ty) *Ancient History of Western Asia, India and Crete*, (çev.) J. Procházka, Prag.
- Huart, Clement (1964) "Abbas I", *IA*, C. I.
- Hultgård, Anders (1982) "Change and Continuity in the Religion of Ancient Armenia with Particular Reference to the Vision of St. Gregory (Agathangelos § 731-755)", *Classical Armenian Culture*, No: 4 –Influences and Creativity-, (ed.) Thomas J. Samuelian, ABD: Scholars Press.
- Hübschmann, Heinrich (1962) *Armenische Grammatik, Erster Teil, Armenische Etymologie*, Hildesheim: Georg Olms.
- Hübschmann, H. (1969) *Die Armenischen Ortsnamen mit Beiträgen zur Historischen Topographie Armeniens*, Amsterdam: Oriental.
- Hür, Ayşe (2007) "Dersim, Haygaz ve Mixsi Bedros'un Hikayesi", *Radikal* 2, 9 Eylül.
- Hür, A. (2008) "Dersim Dört Dağ İçinde, Gülü Var Bardağ İçinde...", *Chronicle*, s. 10.
- Issaverdenz, Jacques (1874) *Armenia and the Armenians*, Venedik: Armenian Monastery of St. Lazarus.
- Ivanow, Wladimir (1936) "The Sect of Imam Shah in Gujrat", *JBRS*, C. 12.
- Ivanow, W. (1953) *The Truth-Worshippers of Kurdistan, Ahl-i Haqq Texts*, Leiden: Brill.

- Ilhan, Mehdi (2006) "Mufasssal Tahrir Defterlerindeki Adların Önemine Dair Bazı Örnekler", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, C. XXV, s. 40.
- Itil, Abidin (1969) "Vritraha-Vərethragan (-Ghna)-Behram", *Doğu Dilleri*, C. 1, s. 3
- Itil, A. (1971) "Yabancı-Dilsiz", *Doğu Dilleri*, C.II, s. 1, Ankara.
- Izady, Mehrdad (2011) *Kürtler, Bir El Kitabı*, (çev.) Cemal Atila, 3. baskı, İstanbul: Doz.
- Iznik, Erkan (1999) "Anadolu'da Mithra Kültü", Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara.
- Izoli, D. (1992) *Ferheng Kurdî-Tirkî*, İstanbul: Deng.
- Jahukyan, G.B. (1961) "The Hayasa Language and Its Relation to the Indo-European Languages", *Archiv Orientalni* 29.
- Jandarma Genel Komutanlığı'nın Genel Raporu, 1998, 2. baskı, İstanbul: Kaynak.
- Jisheng, Xie (2001) "The Mythology of Tibetan Mountain Gods: An Overview", *Oral Tradition* 16/2.
- Kadri Cemil Paşa (1991) *Doza Kurdistan (Kürdistan Davası)*, (yay. haz.) M. Bayrak, Ankara: Öz-Ge.
- Kafesoglu, Ibrahim (1953) *Sultan Melikşah Döneminde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul: İÜEF.
- Kalman, M. (1995) *Belge ve Tanıklarıyla Dersim Direnişleri*, İstanbul: Nüjen.
- Kara, Seyfullah (2006) *Selçukluların Dini Serüveni*, İstanbul: Şema.
- Karakhanian, Arkady-Abgaryan, Yelena (2004) "Evidence of historical seismicity and volcanism in the Annenian Highland (from Armenian and other sources)", *Annals of Geophysics*, C. 47, No. 2/3, Nisan/Haziran 2004.
- Karakaya-Stump, Ayfer (2002) "Alevilik Hakkındaki 19. Yüzyıl Misyoner Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış ve Ali Gako'nun Öyküsü", *Folklor/Edebiyat*, C. VIII, s. 29.
- Karakaya-Stump, A. (2006) "Sinemilliler: Bir Alevi Ocağı ve Aşireti", *Kırkbudak*, s. 6, Ankara.
- Karakuş, Raşit İlker (2012) *Şeyh Hüseyin Ahlati*, tr.scribd.com/doc/121937389/H-AHLATI-pdf
- Karataş, Haydar (2011) "Gağant (Gağan) Kimin Bayramı?", www.dersimnews.com
- Karim, Abdul (2003) "Sayyid", *Banglopedia. National Encyclopedia of Bangladesh*, C. 9, Baş editör: S. Islam, (ed.) S. Miah, Ghaka: Asiatic Society of Bangladesh.
- Kaya, Cemşi (2000) "Harici Ötekilikten Dahili Ötekilige Geçiş Sürecinde Dersim ve Dersimliler", *Değişik Yazarların Düşünceleri Işığında Yeni Binyılda Dersim*, Müh: Kendi yayını.
- Kazhdan, A.-Şevçenko, N. P. (1991) "Mamas", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, C. II, hazırlayan Dumbarton Oaks, A.P. Kazhdan (baş editör), Oxford: Oxford Univ. Press.
- Ketchian, Bertha Nakshian (1988) *In the Shadow of the Fortress: The Genocides Remembered*, The Zoryan Institute.
- Kettenhofen, E.-Schmitt, R. (2004) "Hübschmann", *Elr*, C. XII.
- Khaçikyan, Margaret L. (1994) "On Some Hurro-Urartian Phonemes in the Light of the Armenian Evidence", *Studi Micenei Ed Egeo-Anatolici*, XXXIV.

- Kılıç, Rüya (2005) *Osmanlı'da Seyyidler ve Şerifler*, İstanbul: Kitap.
- Kınal, Fûruzan (1987) *Eski Anadolu Tarihi*, 2. baskı, Ankara: TTK.
- Kırmızı, Abdülhamit (2003) "Son Dönem Osmanlı Bürokrasisinde Akraba Ermeniler", *ErAr*, Kış 2003, C. 2, s. 8.
- Kırzioğlu, M. Fahreddin (1972) "Dede-Korkut Oguznamelerine Göre: Kars'ın Anı (Arpaçayı boyu) ve Kağızman kesimindeki Kamsarakan/Kalbaş Hanedanı", VII. *Türk Tarih Kongresi (Ankara, 25-29 Eylül 1970)*, Kongreye Sunulan Bildiriler, C. I, Ankara: TTK.
- Kırzioğlu, M.F. (1972a) "Lazlar/Çanarlar", VII. *Türk Tarih Kongresi (Ankara, 25-29 Eylül 1970)*, Kongreye Sunulan Bildiriler, C. I, Ankara: TTK.
- Kırzioğlu, F. (1983) "Selçuklulardan Önce Armenya'ya Hakim Olanlar", *Türk Tarihinde Ermeniler Sempozyumu*, İzmir: Dokuz Eylül Üniv. İlah. Fk. ve Sos. Bilimler Enst.
- Kızılkaya, Oktay (2007) "Revan (Erivan) ve Igdır Yöresinde Demografik Yapının Ermeniler Lehine Dönüştürülme Süreci (1828-1920)", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, s. 22, 2007/1, Erciyes Üniversitesi.
- Kieser, Hans-Lukas (2005) *İskalanmış Barış. Doğu Vilayetlerinde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1939*, (çev.) Atilla Dirim, İstanbul: İletişim.
- Kieser, Hans-Lukas (2011) "Dersim Massacre, 1937-1938", *Online Encyclopedia of Mass Violence*, www.massviolence.org
- Kocaman, Sanem Erdil (2007) "Urartu Kültürü Üzerindeki Geç Hitit Etkileri", *Yüksek Lisans Tezi*, MU. Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Koç, Yunus (2004) "XVI. Yüzyılın Kiğı Sancağında İskân ve Toplumsal Yapı", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, s. 16, Güz, Konya.
- Kossian, Aram V. (1997) "The Mushki Problem Reconsidered", *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 39/2.
- Kouymjian, Dickran (1997) "Armenia From the Fall of the Cilician Kingdom (1375) to the Forced Emigration Under Shah Abbas (1604)", *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, C. II, (ed.) R. Hovannisian, NY: St. Martin.
- Köhler, Wilhelm (1989) *Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Bitlis ve Halkı*, (çev.) Haydar Işık, İstanbul: Alan.
- Köksal, Yusuf (2001) *Dersim (Tunceli)'de Bir Köy Durban (Kızılkale)*.
- Köprülü, M. Fuad (1970) "Avşar", *IA*, C. 2, İstanbul.
- Köröglü, Kemalettin (1996) *Urartu Krallığı Döneminde Elazığ (Alzi) ve Çevresi*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat.
- Köylerimiz, T.C. Dahiliye Vekaleti, İstanbul, 1933.
- Kramers, J. H. (ty) "Mush", *EI*. C. VII, (bu madde C.E. Bosworth tarafından gözden geçirilmiştir).
- Krasnowolska, Anna (1998) *Some Key Figures of Iranian Calendar Mythology (Winter and Spring)*, Kraków: Taiwpu Univ.
- Krasnowolska, A. (2009) "Kezr", *EIr*.
- Kreyenbroek, Philip G. (1985) *Sraoša in the Zoroastrian Tradition*, Leiden: Brill.
- Kreyenbroek, P.G. (1995) *Yezidism. Its Background, Observances and Textual Tradition*, NY: The Edwin Mellen.

- Kurkjian, V.M. (2008) *The History of Armenia*, Los Angeles: IndoEuropean Publishing.
- Kurt,Yılmaz (1993) "Sivas Sancağında Kişi Adları", OTAM, s. 4.
- Kuşseven, Pınar (2007) "The Cult of Jupiter Dolichenus: Origins and Iconography", Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Bilkent Üniversitesi.
- Küçük, Salim (2004) "Türk Atasözü ve Deyimlerde Halk ve Topluluk İsimleri", *Bilgi/Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 28, s. 31-42.
- Kütükoğlu, Bekir (1993) *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612)*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.
- Laroche, Emmanuel (1979) *Glossaire de la Langue Hourrite*, Deuxieme Partie, Paris: Editions Klincksieck.
- Laroche, E. (1980) "Hurrilerde Ulusal Panteon ve Yerel Panteonlar", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 1979-1980, C. XIII, s. 24: AÜDTCF.
- Lassner, Jacob (1986) *Islamic Revolution and Historical Memory. An Inquiry into the Art of 'Abbasid Apologetics*, New Haven: American Oriental Society.
- Leick, Gwendolyn (1998) *A Dictionary of Ancient Near Eastern Mythology*, NY.
- Lescot, Roger (2001) *Yezidiler, Din, Tarih ve Toplumsal Hayat*, (çev.) Ayşe Maral, İstanbul: Avesta.
- Le Strange, G. (1930) *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge.
- Levtzion, Nehemia (1979) "Toward a Comparative Study of Islamisation", *Conversion to Islam*, (ed.) N. Levtzion, NY ve Londra: Holmes & Meier Publishers, Inc.
- Lewis, G. L. (ty) "Bidlis", *Elr*, C. I.
- Lewis, I. M. (1968) "Tribe", *IESS*, C. 16, (ed.) D.L. Sills.
- Lincoln, Bruce (1976) "The Indo-European Cattle-Raiding Myth", *History of Religions*, C. 16, No. 1.
- Lieu, Samuel N.C. (1994) *Manichaeism in Mesopotamia & the Roman East*, Leiden, N.Y. ve Köln: Brill.
- Lynch, H.F.B. (1965) *Armenia. Travels and Studies*, C. I, Beyrut: Khayats.
- Lynch, H.F.B. (1965a) *Armenia. Travels and Studies*, C. II, Beyrut: Khayats.
- Macler, F. (1908) "Armenia (Christian)", *ERE*, C. I.
- Macler, F. (1912) "Festivals and Fasts (Armenian)", *ERE*, C. 5.
- Madden, R. Robert (1862) *The Turkish Empire. In Its Relations with Christianity and Civilization*, C. II, Londra: T. Cautley Newby.
- Malan, S. C. (1868) *The Life and Times of S. Gregory the Illuminator*, Londra, Oxford ve Cambridge: Rivingston.
- Malmisanj, Mehemed (1993) "Kird, Kırmanc, Dımili veya Zaza Kürtleri (III)", *Deng*, yıl 4, s. 23, Ocak-Şubat.
- Maraşlı, Recep (2008) *Ermeni Ulusal Demokratik Hareketi ve 1915 Soykırımı*, İstanbul: Peri.
- Markoe, Glenn (1982) "Barsom or Staff? An Inscribed Urartian Plaque", *Metropolitan Museum Journal*, C. 17.
- Martirosyan, Hrach (2008) "Studies in Armenian Etymology, with Special Emphasis on Dialects and Culture Indo-European Heritage", Doktora Tezi, Leiden Üniversitesi.

- Mayévsriy, V.T. (1997) *19. Yüzyılda Kürdistan'ın Sosyo-Kültürel Yapısı*, Osmanlıca'ya çev. Mehmet Sadık, Türkçeleştiren Haydar Varlı, (yayıma haz. ve notlandırın) Abdullah Varlı, yy: Sipan.
- Mayrhofer, M. (1956) *Kurzgefastes Etymologisches Wörterbuch des Altindischen (A Concise Etymological Dictionary of Sanskrit)*, Bölüm I, Heidelberg: Carl Winter.
- Mazeheri, Ali (1972) *Ortaçağ'da Müslümanların Yaşayışları*, (çev.) Bahriye Üçok, İstanbul: Varlık.
- Melik'işvili, G. (1971) *Die Urartäische Sprache*, Roma: Biblical Institute Press.
- Melikoff, Irene (1990) "Kızılbaşlık' Sorunu", (çev.) İlhan Cem Erseven, *Alevilik Üstüne Ne Dediler*, (der.) Cemal Şener, İstanbul: Ant.
- Melikoff, I. (1994) *Uyur İdik Uyardılar. Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları*, (çev.) Tü-ran Alptekin, İstanbul.
- Miller, Dean A. (2000) *The Epic Hero*, Baltimore ve Londra: JHU Press.
- Minorsky, Vladimir (ty) "Kürtler", *IA*.
- Minorsky, V. (ty/a) "Makû", *IA*, C. 7.
- Minorsky, V. (1943) "The Guran", *BSOAS*. C. 11, s. 1.
- Minorsky, V. (1944) "Roman and Byzantine Campaigns in Atropatene", *BSOAS*, C. 11, s. 2.
- Minorsky, V. (1945) "The Tribes of Western Iran", *JRAIGBI*. C. 75, No. ½, s. 73-80.
- Minorsky, V. (1945a) "Ehl-i Hak", *IA*, C. 4.
- Minorsky, V. (1970) "Şah-seven", *IA*, C. 11.
- Minorsky, V. (1970a) "Şebek", *IA*, C. 11.
- Minorsky, V. (1978) *The Turks, Iran and the Caucasus in the Middle Ages*, önsöz J.A. Boyle, Londra: Variorum.
- Miller, Marion M. (1890) "A Nymph of Fire", *Rockland County Journal*, 1 Kasım 1890, New York.
- Mirza, H.K. (1971) *Conversion Caucas*, Bombay: Dastur Kayoji Mirza Institute Ud-vada
- Molyneux-Seel, L. (1914) "A Journey in Dersim", *The Geographical Journal* 44, no. 1
- Molyneux-Seel, L. (1997) "Dersim ve Kızılbaşlık", (çev.) S. Cengiz, *Alevilik ve Kürtler*, (haz.) Mehmet Bayrak, Wuppertal.
- Moosa, Matti (1997) "Kızılbaş Kürtlerin İnancında Ermeni Unsurları", (çev.) H.T. Özkurt, *Alevilik ve Kürtler*, (haz.) Mehmet Bayrak, Wuppertal.
- Morimoto, Kazuo (2010) "The Earliest 'Alid Genealogy for the Safavids': New Evidence for the Pre-dynastic Claim to Sayyid Status", *Iranian Studies* 43, s. 447-469.
- Muhâsebe-i Vilâyet-i Diyâr-i Bekr ve 'Arab ve Zu'l-Kadıriyye Defteri (937/1530), I- Dizin ve Tıpkıbasım, (yayıma haz.) Ahmet Özkılınç, Ali Coşkun, Abdullah Siv-ridağ, Murat Yüzbaşıoğlu, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Mü-dürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı.
- Mujeeb, M. (1969) *The Indian Muslims*, Londra, ikinci baskı: George Allen&Unwin.
- Munzuroğlu, Doğan (2004) *Toplumsal Yapı ve İnanc Bağlamında Dersim Aleviliği*, Ankara: Kalan.

- Mutaf, Abdülmecit (2003) "Balıkesir'de İskân Edilen Ermenilerin Yönetim ve Müslüman Halkla İlişkileri", *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. I, s. 1.
- Nersessian, N. Vrej (1987) *The Tondrakian Movement. Religious movements in the Armenian church from the fourth to the tenth centuries*, Eugene: Pickwick.
- Neumann, C. E. (2010) *Sexual Crime: A Reference Handbook*, Santa Barbara: Greenwood Publishing Group.
- Neusner, Jacob (1964) "The Jews in Pagan Armenia", *JAOS* 84, No. 3, Temmuz.-Eylül 1964.
- Niebuhr, C. (1780) *Voyage en Arabie*, C. II, Amsterdam en Utrecht: S.J. Baalde en Barthelemy Wild.
- Nikitin, Basil (1986) *Kürtler, Sosyolojik ve Tarihi İnceleme*, (çev.) Hüseyin Demirkan, Özgürlük Yolu.
- Nikitin, B. (1997) "Kürtler ve Hristiyanlık", *Alevilik ve Kürtler*, (çev. ve haz.) Mehmet Bayrak, Wuppertal.
- Nikitine, B. (2005) "Bazukiyyun", *Encyclopaedic Ethnography of Middle-East and Central Asia*, C. I (A-I), (ed.) R. Khanam, Yeni Delhi: Global Vision Publishing House.
- Nişanyan, Sevan-Nişanyan, Müjde (2001) *Karadeniz/Black Sea, Meraklısı için Gezi Rehberi*, 4. baskı, İstanbul: Boyut.
- Neufeld, E. (1951) *Hittite Laws*, İngilizce ve İbranice yorumlarla çeviri: E. Neufeld, Londra: Luzac & Co. Ltd.
- Nock, Arthur Darby (1972) *Essays on Religion and the Ancient World*, C. II, Oxford: Clarendon.
- Oberling, Pierre (2003) "Gurân", *Elr*, C. XI.
- Oberling, P. (2004) "Kurdish Tribes", *Elr*.
- Oberling, P. (2008) "Jalâli", *Elr*, C. XIV, NY.
- Ocak, Ahmet Yaşar (2002) *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, 3. baskı, İstanbul: İletişim.
- Ocak, A.Y. (2012) *İslâm-Türk İnançlarında Hızır yahut Hızır-İlyas Kültü*, İstanbul: Kabalcı.
- Orhonlu, Cengiz (1987) *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskanı*, İstanbul: Eren.
- Öcalan, Abdullah-Küçük, Yalçın (1993) *Dirilişin Öyküsü*, 2. baskı, İstanbul: Zagros.
- Öntuğ, Mustafa Murat (2006) "Balıkesir'deki Ermeni Kilisesi ve Mektep Açma Faaliyetleri", *OTAM*, C. 19.
- Özcan, Mesut (2008) *Öyküleriyle Dersim Ağtaları-II*, Ankara: Kalan.
- Özgöl, Vatan (2001) "Kişim Marı (Evliyası) ve Tarık-Pençe Kavgası", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, s. 18, yaz 2001.
- Özışık, Sakin (2007) "Ortaçağ Heresi Gruplarından Pavlikanlar", *Yüksek Lisans Tezi*, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi.
- Özkaya, Ercüment (2001) "Önsöz", Farhad Daftary, *Muhallif İslâm'ın 1400 Yılı, İsmaililer, Tarih ve Kuram*, (çev.) Ercüment Özkaya, Ankara: Rastlantı.

- Öztürk, Mürsel (1985) "İslamîyet'ten Önceki İran Medeniyeti", *Doğu Dilleri*, C. IV, s. 1, Ankara.
- Öztürk, Şehnaz (2006) "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Urfa'da Eğitim", Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi.
- Öztürk, Yaşar Nuri (1990) *Tarihi Boyunca Bektaşilik*, 2. baskı. İstanbul: Yeni Boyut.
- Pakalın, Osman Zeki (1971) *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.
- Pamukciyan, Kevork (2003) *Zamanlar, Mekanlar, İnsanlar*, C. III, (yay. haz.) Osman Köker, İstanbul: Aras.
- Parpola, Simo (2007) *Assyrian-English-Assyrian Dictionary*, (baş editör) S. Parpola, Helsinki: Inst. for Asian and African Studies Univ. Helsinki.
- Paul, L. (2000) "Zaza", *EI*, C. XI, Leiden: Brill.
- Peacock, A.C.S. (2006) "Georgia and the Anatolian Turks in the 12th and 13th Centuries", *Anatolian Studies* 56.
- Peteers, P. (1931) "Quelques Noms Géographiques Arméniens dans Skylitzès", *Byzantion*, C. VI, s. 435-440.
- Petrosyan, Armen (1997) *The Oldest Sources of the Armenian Epic. Indo-European Myths and Historical Prototypes*, Erivan.
- Petrosyan, A. (2002) *The Indo-European and Ancient Near Eastern Sources of the Armenian Epic*, Washington D.C.
- Petrosyan, A. (2006) "Haldi and Mithra/Mher", *Aramazd (AJNES)*, C. I.
- Petrosyan, A. (2007) "The Problem of Identification of the Proto-Armenians: A Critical Review", *JSAS* 16.
- Petrosyan, A.Y. (2007a) "State Pantheon of Greater Armenia: Earliest Sources", *Aramazd-Armenian Journal of Near Eastern Studies* 2, s. 174-201.
- Petrosyan, A. (2012) "The Cities of Kumme, Kummanna and Their God Teššub/Teišeba", in *Archaeology and Language: Indo-European Studies Presented to James P. Mallory*, Washington.
- Petrov, E. (2000) "Tschapachdshur und Dersim", *Ware* 13.
- Petrova, E. (1998) "Bryges and Phrygians : Parallelism Between the Balkans and Asia Minor Through Archaeological, Linguistic and Historical Evidence", *Thracians and Phrygians: Problems of Parallelism*, (ed.) N. Tuna-Z. Akture-M. Lynch, Ankara: ODTÜ.
- Piccardi, Luigi (2007) "The AD 60 Denizli Basin earthquake and the apparition of Archangel Michael at Colossae (Aegean Turkey)", *Myth and Geology*, (ed.) L. Piccardi-W.B. Masse, Londra: Special Publications.
- Piotrovskiy, B. B. (1965) "Urartu Dini", *AÜDTCD*, C. 23, s. 1-2.
- Pokorny, Julius (1959) *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch, Bölüm 1*, Viena: Francke.
- Polat, Gamze (2006) "Terör Örgütlerindeki 'Kripto Ermeniler'", *Aksiyon*, s. 584.
- Porzig, Walter (1986) *Dil Denen Mucize*, C. II, (çev.) Vural Ülkü, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Puhvel, Jaan (1991) *Hittite Etymological Dictionary*, C. 3, Berlin ve NY. Mouton de Gruyter.

- Puhvel, J. (1997) *Hittite Etymological Dictionary*, C. 4, Berlin ve NY. Mouton de Gruyter.
- Reed, Evelyn (1982) *Kadının Evrimi*, C. II, (çev.) Şemsa Yegin, İstanbul: Payel.
- Ross, E. Denison (1970) "Şeddād", *IA*, C. 11.
- Russell, James R. (1979) "Zoroastrian Problems in Armenia: Mihr and Vahagn", *Proceedings of the Conference on Classical Armenian Culture*, (ed.) T.J. Surmeli-an, Philadelphia.
- Russell, J.R. (1987) "Armenian Religion", *Elr*, C. II.
- Russell, J.R. (1987a) *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard Iranian Series C. 5, Massachusetts: Yayımcı Choice Book Mfg. Co.
- Russell, J.R. (1993) "On Mysticism and Esotericism among Zoroastrians", *Iranian Studies* 26, No. 1/2, s. 73-94.
- Russell, J.R. (1997) "The Formation of the Armenian Nation", *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, C. I, NY. St. Martin's Press.
- Saint-Martin, Jean (1818) *Memories Historiques et Geographiques sur l'Armenie*, Tome I, Paris: De l'Imprimeire Royale.
- Sakayan, Dora (1997) "Folk beliefs in Armenian Proverbs", *Armenian Perspectives, 10th Anniversary Conference of the Association Internationale des Etudes Armeniennes School of Oriental and African Studies*, (ed.) N. Awde, Londra: Curzon Press.
- Saraçoğlu, H. (1956) *Doğu Anadolu*, C. I, İstanbul: Maarif Basımevi.
- Sarıkcıoğlu, E. (1986) "Mecusî Dininde Mehdi İnancı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fk. Der.* s. 7.
- Sasuni, Garo (1986) *Kürt Ulusal Hareketleri ve Ermeni-Kürt İlişkileri (15. yüzyıldan Günümüze)*, (çev.) B. Zartaryan-M. Yetkin, Stockholm: Orfeus.
- Savaş, Ö.S. (2002) "Hititlerde Fırtına Tanrısı ile Boğa Kültü Üzerine Bazı Gözlemler ve Yorumlar", *Archivum Anatolicum*, s. 5.
- Savory, R. M. (1985) "Abbas I", *Elr*, C. I.
- Sayce, A.H. (1882) "The Cuneiform Inscriptions of Van, deciphered and translated", *JRAS (Yeni Seriler)*, C. 14.
- Sayce, A.H. (1884) "The Cuneiform Inscriptions of Van, Part V", *JRAS (Yeni Seriler)*, C. 26.
- Schimmel, A. (1980) *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden-Koln: Brill.
- Schmitt, R. (1987) "Armenia and Iran IV. Iranian Influences in Armenian. 1. General", *Elr*, C. II.
- Schütz, Edmond (1990) "Armenia: A Christian Enclave in the Islamic Near East in the Middle Ages", *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eight to Eighteenth Centuries*, (ed.) M. Gervers-R.J. Bikhazi, Toronto: Toronto Univ.
- Seidler, G.L. (1980) *Bizans Siyasal Düşüncesi*, (çev.) Mete Tunçay, Ankara: AÜSBF.
- Seropyan, Sarkis (2003) *Can Gülüm Anahit ve Kazben. Ermeni Tanrıları Konuşuyor*, İstanbul: Belge.
- Sethna, Hormazd N. (2001) "An Anthropological Overview of Zoroastrian Religion", *Graduate Discourse Journal (Case Western Reserve Üniversitesi öğrencilerinin hazırladığı bir gazete)*, Sonbahar 2001, C. I.

- Sevgen, N. (1999) *Zazalar ve Kızılbaşlar*, Ankara: Kalan.
- Sevim, Ali (1983) *Selçuklu-Ermeni İlişkileri*, Ankara: TTK.
- Sevim, Hasan (2015) "Kur'an'da Kafirlerle İlgili Teşbih ve Temsiller", Konya, Yüksek Lisans Tezi, NEÜSBE.
- Seçmeli, Canan (2011) "Erken Ermeni Kaynaklarına Göre Hristiyanlık Öncesi Ermeni Tanrıları Panteonu", *19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fak. Der. sy.* 30, s. 139-183.
- Sezgin, M. Niyazi (2003) "Ermenistan'da Dini Yapı-Dini Hayat", *Ermeni Araştırmaları*, C. 2, s. 8.
- Shahid, İrfan (1995) *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, C. 1, Bölüm 2, Washington: Dumbarton Oaks.
- Shaked, Shaul (1995) "Some Iranian Themes in Islamic Literature", in *From Zoroastrian Iran to Islam*, Norfolk: Variorum.
- Shaked, S. (2001) "*Gētīg and Mēnōg*", *Elr*, C. X.
- Shaki, Mansour (2000) "*Gabr*", *Elr*, C. X.
- Sibley, J.T. (2009) *The Divine Thunderbolt. Missile of the Gods*, www.books.google.com
- Simeon (1999) *Tarihte Ermeniler 1608-1619*, (çev.) H.D. Andreasyan, 2. baskı. İstanbul: Çiviyazıları.
- Sinclair, T.A. (1987) *Eastern Turkey: An Architectural and Archaeological Survey I*, Londra: The Pindar Press.
- Sinclair, T.A. (1989) *Eastern Turkey: An Architectural and Archaeological Survey III*, Londra: The Pindar Press.
- Siyavuşgil, Sabri Esat (1970) "*Ayvaz*", *IA*, C. 2.
- Skyes, Egerton (2002) *Who's Who in Non-Classical Mythology*, A. Kendall, Londra ve N.Y. Routledge.
- Smith, Eli-Dwight, H.G.O. (1834) *Missionary Researches Armenia*, Londra: George Wightman, Paternaster Row.
- Soane, E.B. (1909) "Notes on a Kurdish Dialect, the Shadi Branch of Kermanji", *JRASGBI*, Ekim 1909.
- Söylemez, Haşim (2007) "Türkiye'de Araplaşan Binlerce Ermeni de Var", *Aksiyon*, s. 664.
- Sümer, Faruk (ty) "*Karakoyunlular*", *IA*, C. 6.
- Sümer, F. (1984) *Kara Koyunlular (Başlangıçtan Cihan-Şah'a Kadar)*, C. 1, Ankara: TTK.
- Sümer, F. (1999) *Safevi Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 2. baskı, Ankara: TTK.
- Sykes, Mark (1908) "The Kurdish Tribes of the Ottoman Empire", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, C. 38, Temmuz-Aralık 1908
- Şahbazyan, Hagop (2005) *Kürt-Ermeni Tarihi*, (çev.) Ferit M. Yüksel, Ankara: Kalan.
- Şahin, Gürsoy (2007) "Venedik'in Ermeni Meselesindeki Rolü Hakkında", *Ermeni Araştırmaları*, s. 27-28.
- Şen, Zafer (2006) "XIX. Yüzyılda Elazığ Vilayetinde Teba-i Şahanenin Dini ve Sosyal Yapısı", *Yüksek Lisans Tezi*, Fırat Üniversitesi.

- Şengeliya, N.N. (2007) "XI-XIII. Yüzyıl Gürcü Tarihçilerine Göre Selçuklular", (çev.) M. Mürselov, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XXII, s. 2.
- Şenkal, Bahri (2011) "Dersim Ermeni Katliamı!", 27/11/2011, [www. haberform. com/yazi/dersim-ermenii-katliami-2611.htm](http://www.haberform.com/yazi/dersim-ermenii-katliami-2611.htm)
- Şeref Han (1990) *Şerefname*, (çev.) Mehmed Emin Bozarslan, İstanbul: Hasat.
- Şimşir, Bilal N. (1986) *Osmanlı Ermenileri*, Ankara: Bilgi.
- Talbert, Richard J. A. (2000) *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, (ed.) R.J.A. Talbert, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Talqvist, K.L. (1966) *Assyrian Personal Names*, Hildesheim: George Olms.
- Tankut, Hasan Reşit (1936) *Güneş-Dil Teorisine Göre Toponomik Tetkikler*, İstanbul.
- Tankut, H.R. (2000) *Zazalar Üzerine Sosyolojik Tetkikler*, 2. baskı. Ankara: Kalan.
- Tapper, Richard (1966) "Black Sheep, White Sheep and Red-Heads. A Historical Scetch of the Shahsavan of Azarbaijan", *Iran. Journal of the British Insite of Persian Studies*, C. IV.
- Tapper, R. (1974) "Shahsevan in Safavid Persia", *BSOAS*, C. 37, No. 2.
- Tapper, R. (1984) "Holier Than Thou: Islam in Three Tribal Societies", in *Islam in Tribal Societies from the Atlas to the Indus*, (ed.) A.S. Ahmed-D.M. Hart, Londra, Boston ve Melbourne: Routledge- Kegan Paul.
- Tarhan, M. Taner (1986) "Urartu Devletinin Yapısal Karakteri", *IX. TTK Kongresi, Ankara, 21-25 Eylül 1981, Kongreye Sunulan Bildiriler*, C. I, Ankara: TTK.
- Taş, Kenan Ziya (2003) "Osmanlı Devleti Zamanında Diyarbakır'daki Ermeni Nüfusu Üzerine Bazı Bilgiler", *Milli Eğitim*, s. 157, kış 2003.
- Tavernier, J. (2007) *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550-330 B.C.)*, *Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords, Attested in Non-Iranian Texts*, Leuven: Peeters.
- Taylor, J.G. (1865) "Travels in Kurdistan, with notices of the Sources of the Eastern and Western Tigris, and Ancient Ruins in Their Neighbourhood", *JRGSL*, 35, s. 21-58.
- Taylor, J.G. (1868) "Journal of a Tour in Armenia, and Upper Mesopotamia, with Notes of Researches in the Deyrsim Dag", *JRAS*, C. 38, 1868.
- Tchéraz, Minas (1893) "Notes sur la Mythologie Arménienne", *Transactions of the Ninth International Congress of Orientalists (Londra, 5-12 Eylül 1892)*, (ed.) E.D. Morgan, C. II, Londra: The Committee of the Congress.
- Ter-Ghewondyan, Aram (1976) *The Arab Emirates in Bagratid Armenia*, (çev.) N. Garsoian, Lizbon.
- Thierry, J.M. (2005) "Tunceli'de Thil (Korluca) Kiliseleri", *Yerli ve Yabancı Kaynaklara Göre Dersim ve Çevresindeki Arkeolojik Araştırmalar-II*, (der.) Serkan Erdoğan, Ankara: Kalan.
- Tomaschek (1889) "Chozana", *Paulys Real-Encyclopedie der Classichen Alterthumswissenschaft*, Band III, Stuttgart: J.B. Metzlerscher.
- Tovmayan, Hasmik (2008) "St. Sargis and Al-Khidr: A Common Saint For Christians and Muslims", *ARAM* 20, s. 195-205.
- Trombley, F.R. (1994) *Hellenic Religion & Christianisation C. 370-529*, Bölüm II, Leiden, NY. Köln: Brill.

- Trowbridge, Stephen van Rensselaer (1909) "The Alevis, or Deifiers of Ali", *Harvard Theological Review*, C. 2, no. 3.
- Trowbridge, T.C. (1897) "Armenia and the Armenians", tekrar basım: New Englander, Ocak 1874.
- Tugal, Cihan (2001) "1915 Hatıraları ve Ermeni Kimliğinin İnşası", *Hatırladıklarıyla ve Unuttuklarıyla Türkiye'nin Toplumsal Hafızası*, (der.) Esra Özyürek, İstanbul: İletişim.
- Turan, Osman (1965) *Selçuklular Tarihi ve Türk-Islâm Medeniyeti*, İstanbul: TKAE.
- Turan, O. (1970) "Babek", *IA*, C. 2.
- Türkay, Cevdet (1979) *Başbakanlık Arşivi Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğunda Oymak, Aşiret ve Cemaatler*, İstanbul: Tercüman.
- Uluçay, M. Çagatay (1985) *Padişahların Kadınları ve Kızları*, 2. baskı, Ankara: TTK.
- Umar, Bilge (1999) *Türkiye Halkının Ortaçağ Tarihi: Türkiye Türkleri Ulusunun Oluşması*, İstanbul: İnkılap.
- Uslu, Laleş (2010) "Yezidiler Üzerine Sosyo-Arkeolojik İnceleme", Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır, DÜSBE.
- Uyulaş, Sait (2005) "Ebu Temmam'ın Şiirlerinde Bir Türk Komutan Afsânı", *AÜ. Tarihîyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 28, Erzurum.
- Ünal, Mehmet Ali (1989) *XVI. Yüzyılda Harput Sancağı*, Ankara: TTK.
- Ünal, M.A. (1999) *XVI. Yüzyılda Çemişgezek Sancağı*, Ankara: TTK.
- Van Bruinessen, Martin (1994) *Ağa, Şeyh ve Devlet*, (çev.) R. Arslan, Ankara: Özge.
- Van Bruinessen, M. (1994) "The Suppression of the Dersim Rebellion in Turkey (1937-38)", let.uu.nl/martin.vanbruinessen/personal/publications/Dersim_rebellion.pdf
- Van Bruinessen, M. (2000) *Kürtlük, Türklük, Alevilik. Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, (çev.) Hakan Yurdakul, İstanbul: İletişim.
- Van Bruinessen, M. (2000a) *Mullas, Su fis and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society*, *Collected Articles*, İstanbul: The Isis Press.
- Van Bruinessen, M. (2003) *Ağa, Şeyh ve Devlet*, (çev.) Banu Yalkut, İstanbul: İletişim.
- Van Esbroeck, M. (1987) "Aştîşat", *Elr*, C. II.
- Van Gorder, A. Christian (2010) *Christianity in Persia and the Status of Non-Muslims in Iran*, USA: Lexington Books.
- Van Lint, Theo Maarten (2005) "The Gift of Poetry: Khidr and John the Baptist As Patron Saints of Muslim and Armenian 'Âşıqs-Aşuls'", *Redefining Christian Identity, Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, (ed.) J.J. van Ginkel, H.L. Murre-van den Berg, T.M. van Lint, Leuven, Paris: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies.
- Van Vloten, Gerlof (1986) *Emevi Devrinde Arab Hâkimiyeti, Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, (çev.) Mehmed S. Hatiboglu, Ankara: AÜİF.
- Varol, Orhan (2005) "Çivi Yazılı Belgeler Işığında Urartu Dilinin Yapısal Özellikleri", Yüksek Lisans Tezi, Van 100. Yıl Üniversitesi.
- Von Bothmer, Dietrich (1959) "The Camtar Painer", *Antike Kunst*, yıl 2, sayı 1.

- Von Luschan, Felix (1911) "The Early Inhabitants of Western Asia", *JRAIGBI*, C. 41, Temmuz-Aralık 1911.
- Voskanyan, Vardan (2002) "The Iranian Loan-Words in Lomavren. The Secret Language of Armenian Gypsies", *Iran & the Caucasus*, C. 6, No. ¼.
- Vryonis, Speros (1971) *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley ve Los Angeles: California Univ. Press
- Vryonis, Speros Jr. (1990) "The Experience of Christians under Seljuk and Ottoman Domination, Eleventh to Sixteenth Century", *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands Eight to Eighteenth Centuries*, (ed.) M. Gervers-R.J. Bikhazi, Toronto: Toronto Univ.
- Weinfeld, Moshe (1973) "'Rider of the Clouds' and 'Gatherer of the Clouds'", *JANES* 5.
- Weitenberg, J.J.S. (2005) "Cultural Interaction in the Middle East as Reflected in the Anthroponymy of Armenian 12th-14th Century Colophons", *Redefining Christian Identity, Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, (ed.) J.J. van Ginkel, H.L. Murte-van den Berg, T.M. van Lint, Leuven, Paris: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies
- Werner, Ernst (1986) *Büyük Bir Devletin Doğuşu. Osmanlı Feodalizminin Oluşma Süreci*, (çev.) Orhan Esen-Yılmaz Öner, İstanbul: Alan.
- Widengren, Geo (1946) "Mesopotamian Elements in Manichaeism (King and Saviour II)", *Studies in Manichaean Mandaean and Syrian-Gnostic Religion*, *Uppsala Universitets Årsskrift* 3.
- Winter, E. (2000) "Mithraism and Christianity in Late Antiquity", *Ethnicity and Culture in Late Antiquity*, (ed.) S.Mitchell-G. Greatrex, Guilford, Surrey: Duckworth, The Classical Press of Wales.
- Wiseman, Donald J. (1973) "Mesopotamia" in *Man and His Gods. Encyclopedia of World Religions*, (genel editör) G. Parrinder, Singapur: Hamlyn.
- Wolf, Eric (1966) *Peasants*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Wolper, Ethel Sara (2000) "Khidr, Elwan Celebi and the Conversion of Sacred Sanctuaries in Anatolia", *The Muslim World* 90, Sonbahar 2000.
- Wolper, E.S. (2011) "Khidr and the Changing Frontiers of the Medieval World", *Medieval Encounters* 17.
- Woodberry, J.D. (1992) "Conversion in Islam", in *Handbook of Religious Conversion*, (ed.) H.N. Malony, S. Southard, Birmingham: Religious Education Press.
- Woods, J. (1991) "Akkoyunlu Devletini Meydana Getiren Aşiretler", (çev.) İlhan Erdem, *Tarih İncelemeleri Dergisi* 6 (1).
- Yacoubian, Adour H. (1944) *English-Armenian and Armenian-English Concise Dictionary*, Los Angeles: Armenian Archives Press.
- Yalçın, Soner (2009) "Yer Adlarının Değiştirilmesiyle Ergenekon'un Ne İlgisi Var?", 13.09.2009, www.odatv.com
- Yazıcı, Tahsin (1967) "Safeviler", *İA*, C. 10.
- Yelda (1996) *İstanbul'da Diyarbakır'da Azalırken*, İstanbul: Belge.
- Yıldırım, Nimet (2008) *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, İstanbul: Kbalcı.

- Yıldizer, Adem (ty) "Köyümüzdeki Bazı Yer Adları ve Anlamları", www.cigdemli-köyü.org.tr/index.php?mod=article&cat=köyümüz&article=46
- Yılmaz, Mehmet (2010) "Ermeni Mitolojisi Üzerine Bir Değerlendirme", *AÜ. Tarihîyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 43, Erzurum, s. 93-104.
- Yılmazçelik, İbrahim (1999) *XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Dersim Sancağı*, Elazığ.
- Yurdakök, M. (2005) "Çocukta Boğaza Takılan Kılıç ve Sivashlı Aziz Vlas (280-316)", *Çocuk Sağlığı ve Hastalıkları Dergisi* 48, s. 361-362.
- Yuval-Davis, Nira (2003) *Cinsiyet ve Millet*, (çev.) Aysin Bektaş, İstanbul: İletişim.
- Zeki, Mehmed Emin (1977) *Kürdistan Tarihi*, İstanbul: Kornal.
- Zekıyan, Boghos Levon (2005) "The Iranian Oikomene and Armenia", *Iran & the Caucasus*, C. 9, No. 2.
- Zırh, Besim Can (2015) "Bir Kesişim Kümesi Olarak Milli-Muhafazakarlığın Üç Değili: Aleviler, Ermeniler ve Kürtler", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşılık*, (der.) Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İstanbul: İletişim.
- Zimansky, Paul (2001) "Archaeological Inquiries into Ethno-Linguistic Diversity in Urartu", *Greater Anatolia and the Indo-Hittite Language Family*, 18-19 Mart 2000'de Richmond Üniversitesi'nde düzenlenen kolokyuma sunulan bildiriler, (ed.) R. Drews, Washington.

“... Duzgı’nın Mehr’in (Avesta Mithra) bir devamı olduğu şeklindeki yakın tarihli bir tespite ek olarak, Zerdüştî Ermenilerin tanrısı Vahagn ile Dersimli Alevi Kürtlerin evliyası Tujik Bava arasındaki devamlılık da Ermenilerin Alevi Kürt kültürü üzerindeki etkileri ya da devamlılığı babında, satırlar arasında kaybolacak türden bir bulgu değildir...”



zellikle Alevi ve Kürt kültür tarihi üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Gürdal Aksoy, bu kez Dersim’in karanlıkta kalan bir yüzüne ışık tutuyor: Dersim kültür tarihini detaylı bir inceleme altına alarak söz konusu topraklardaki devamlılıkları, geçişkenlikleri, etkileri, değişim ve dönüşümleri ortaya koyuyor. Bilhassa Ermeni tarihiyle iç içe geçen Kürt tarihinin Dersim satırındaki genel kültürel manzarasını tasvir etmeye çalışan Aksoy, sadece Ermeni ve Kürtlerin değil, Türklerin ve Süryanilerin de içinde yer aldıkları çok renkli bir mozaği gözler önüne seriyor. Bunu yaparken yer ve kişi adlarının olduğu kadar dinsel figürlerin de peşine düşerek hem kimlik mücadelelerine hem de “öteki” olma haline kültürel, sosyal, politik açılardan bakıyor.

Dersim’de Ermeniler ile Alevi Kürtler arasındaki ilişkilerin tarihi, karşılıklı kültürel etkilenmeleri konusunda alanında ilk olma niteliği taşıyan *Dersim-Alevilik, Ermenilik, Kürtlük* inançlar ve kimlikler arasında kesin sınırlar çizmenin hiç de sanıldığı kadar kolay olmadığını, halkların birbirlerinin kültür hayatında derin izler bıraktıklarının kanıtı. ■

