

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>



YALÇIN ÇAKMAK SULTANIN KIZILBAŞLARI

YALÇIN ÇAKMAK SULTANIN KIZILBAŞLARI

II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİ
ALEVİ ALGISI VE SİYASETİ



YALÇIN ÇAKMAK • Sultanın Kızılbaşları

YALÇIN ÇAKMAK 1982'de Dersim/Tunceli'de doğdu. Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde lisans (2005), yüksek lisans (2012) ve doktorasını (2018) tamamladı. Kızılbaş/Alevilik, Bektaşilik, Türkiye'de dinî ve etnik gruplar başta olmak üzere dinler tarihi, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi dinî, toplumsal ve siyasal yaşam çalışmaları alanları arasındadır. *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik: Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel* (İletişim, 2015) ve *Kürt Tarihi ve Siyasetinden Portreler* (İletişim, 2018) kitaplarının derleyenlerindendir. 2013-2018 yılları arasında Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü, 2019 yılından itibaren de Munzur Üniversitesi Tarih Bölümü'nde akademik çalışmalarını sürdürmekte olup, 2019 yılında Tarih Vakfı Mütevelli Kurulu üyeliğine seçilmiştir.

İletişim Yayınları 2849 • Tarih Dizisi 145

ISBN-13: 978-975-05-2769-2

© 2019 İletişim Yayıncılık A.Ş. / 1. BASIM

1. Baskı 2019, İstanbul

2. Baskı 2020, İstanbul

EDITÖR Kerem Ünüvar

KAPAK Suat Aysu

KAPAK FOTOĞRAFI Seyyid Rıza'nın babası Seyyid İbrahim

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Remzi Abbas

DİZİN Berkay Üzüm

BASKI Ayhan Matbaası • SERTİFİKA NO. 44871

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

Tel: 212.445 32 38 • Faks: 212.445 05 63

CİLT Güven Mücellit • SERTİFİKA NO. 45003

Mahmutbey Mahallesi, Devekaldırımı Caddesi, Gelincik Sokak,

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

İletişim Yayınları • SERTİFİKA NO. 40387

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

Harbiye Mahallesi, Elmadag, Şişli 34367 İstanbul

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

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

YALÇIN ÇAKMAK

Sultanın Kızılbaşları

II. Abdülhamid Dönemi
Alevi Algısı ve Siyaseti

SUNUŞ

Ahmet Yaşar Ocak



Eşim Sema ve oğlumuz Umut'a...

Yaptıklarımın akademik statüsüyle ilgilenmiyorum, çünkü sorunum kendimi dönüştürmek. Ayrıca insanlar, “Evet, birkaç yıl önce şöyle düşünüyordunuz, şimdi böyle söylüyorsunuz,” dediği zaman, cevabımın “Yoksa benim yıllarca aynı şeyi söyleyip hiç değişmemek için mi böyle çalıştığımı sanıyorsunuz?” şeklinde olmasının nedeni de bu. İnsanın bilgisiyle kendi kendisini dönüştürmesi, bence estetik deneyime çok yakın bir şey. Bir ressam kendi resmiyle dönüşüme uğramıyorsa niçin çalışsın ki?

– MICHEL FOUCAULT

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	13
TEŞEKKÜR	17
SUNUŞ	21
ÖNSÖZ	23
GİRİŞ	27
Kavramlar, yöntem, problemler ve hipotezler	41
Kaynaklar ve araştırmalar	55
BİRİNCİ BÖLÜM	
KIZILBAŞLIĞIN DOĞUŞUNDAN	
BEKTAŞI TARİKATI'NIN YASAKLANMASINA	65
Osmanlı merkezleşmesinin din üzerindeki etkisi	65
Sünni İslâm karşıtı dinamikler	69
Osmanlı-Safevi ilişkileri ve Kızılbaşlık	70
Safevi propagandasının mahiyeti	78
Osmanlı resmî söyleminde Kızılbaş imgesi	81
Kızılbaşlık karşıtı önlemler	84
Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail sonrası	
Osmanlı-Safevi ilişkileri	87
Safeviler sonrası Osmanlı-İran ilişkileri	92
Bektaşî Tarikatı'nın yasaklanması	92

İKİNCİ BÖLÜM

MÜLHİDLİKTE MÜPHEMLİĞE:

II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİNDE OSMANLI DEVLETİ'NİN

KIZILBAŞ/ALEVİ ALGISI	101
Modernleşme ve merkezleşme	104
İttihâd-ı İslâm veya panislâmizm	106
Misyonerlik faaliyetleri	109
Ermeni meselesi	112
Gayri Sünni gruplar ve devletin yaklaşımı	113
<i>Şiiler</i>	115
<i>Nusayriler</i>	117
<i>Yezidiler</i>	121
<i>Dürziler</i>	124
<i>Kripto Hristiyanlar veya İstavrililer</i>	125
Kızılbaş/Alevilerin “yeniden keşfi”	128
<i>Zihinsel değişimin kavramsal dönüşümü: Kızılbaş mı Alevi mi?</i>	134
<i>Alevi kavramının sınırları</i>	138
<i>Kızılbaş/Alevilere yönelik misyonerlik faaliyetlerine dair endişeler</i>	141
<i>“Soğan zarının” iki yüzü: Bir Kızılbaş/Alevi ve Ermeni “ittifakı” söz konusu muydu?</i>	147
<i>Ermencilere yönelik saldırılarda Kızılbaş/Alevilerin rolü</i>	156
<i>Şiilik ile ilişki iddiaları</i>	158
<i>Orduya sadakat ve askerlik hizmetinde topluluğa bakış</i>	162
<i>Bektaşiler ile Kızılbaş/Aleviler arasındaki ilişkinin mahiyeti</i>	163
<i>Çelebilerin Kızılbaşlara yönelik faaliyetleri</i>	166
<i>Otorite mücadelesinin yansıması olarak pençe ve tarık tartışması</i>	168
<i>Kızılbaş/Aleviler hakkında sunulan rapor ve lâyhalar</i>	171
<i>Mehmet Memduh Bey’in lâyiha ve raporları</i>	173
<i>Abdülcabbar-zâde Osman Bey’in lâyhası</i>	177
<i>Mutasarrıf Bekir Sıdkı’nın lâyhaları</i>	179
<i>Sivas ve Mamûretülaziz Valilerinin raporları</i>	187
<i>Doğu/Kürt Alevileri ve Dersim Kızılbaşları hakkında bir rapor</i>	190

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MİSYONERLER, DİĞER BATILI ÇEVRELER

VE KIZILBAŞ/ALEVİLER	195
Misyonerler dışında Kızılbaş/Aleviler hakkında ilk dile getirilenler (1838-1876)	196
Amerikalı Protestan misyonerlerin Kızılbaş/Alevilerle ilk temasları	202
<i>Köken ve inanca yönelik ilk tartışmalar</i>	209
<i>Bir “Protestan” Kürt şefi: Ali Keko</i>	216

II. Abdülhamid döneminde Batılı faaliyetler	221
Misyonerlik çalışmaları	221
Kızılbaşlar arasında bir "reformasyon" hareketi	222
Bakir toprakların hasat için olgunlaşması beklenen insanları	228
Hristiyanlıktan kalma sözde Müslümanlar	230
"İyimserliğini yitiren umutlar": Misyoner faaliyetlerine azalan ilgi ve tazelenen ümitler	234
Misyonerlerin dilinden Kızılbaş/Alevilere yönelik anlatıların özeti ve dahası	237
Misyonerlik dışı Batılı faaliyetler	250
İnancın "ırki" köklerine yönelik araştırmalar	259
Konsoloslukların gözüyle Kızılbaş/Aleviler	271
Bölüm sonu	275

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KIZILBAŞ/ALEVİ NÜFUSU	281
Osmanlı belgelerinde Kızılbaş/Alevi nüfus	284
İngiliz kaynaklarında Kızılbaş/Alevi nüfus	289
Fransız kaynaklarında Kızılbaş/Alevi nüfus	294
Vital Cuinet'in çalışmalarında Kızılbaş/Alevi Nüfus	294
Sivas Vilâyeti	295
Mamûretülâziz Vilâyeti	295
Diyarbakir Vilâyeti	295
Sivas Konsolosuna göre Kızılbaş/Aleviler	297
Ernest Chantre'a göre Erzurum ve Dersim Vilâyetlerinin Kızılbaş/Alevi nüfusu	301
M. F. Grenard'ın Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi nüfusun "etnik" yapısı ve oranına dair görüşleri	302
Bölüm sonu	303

BEŞİNCİ BÖLÜM

KUŞATMA STRATEJİLERİ: KIZILBAŞ/ALEVİLERE YÖNELİK ÇÖZÜM ARAYIŞI VE PRATİKLERİ	307
Tashîh-i akâid ya da tashîh-i itikâd	307
Kızılbaş/Alevilerin tashîh-i akâidi	313
Eğitim kurumlarının yaygınlaştırılması	317
Cami ve mescit inşası	325
Vaaz ve nasihatlerde bulunma	327
Önde gelen kişilerin uzaklaştırılması	330
Sürgün politikası	331

ALTINCI BÖLÜM

KIZILBAŞ/ALEVİLİĞİN TEMSİLİ KRİZLERİ	337
Eleştiriden ayrılmaya: Anşâ Bacı ve “Keçeli Sıraçlar”	341
<i>Topluluk içi hâkimiyet mücadelesinin yansıması olarak “mesiyanik bir isyan” iddiası</i>	341
<i>Şüphe ve korkular üzerine gerçekleştirilen tahkikat</i>	343
<i>Köklü bir korkunun izinden: İran ile ilişki</i>	347
<i>Mazdekîlik suçlaması</i>	348
<i>Misyonerlerle ilişki “iddiası”</i>	349
<i>Aile üyelerinin sorgusu</i>	349
<i>Endişelerin yarattığı tekinsizlik: “Ne olur ne olmaz, sürün gitsin!”</i>	351
<i>Af talepleri</i>	352
<i>Hubyar içinde ilk kırılma: Veli Baba dönemi</i>	355
<i>Anşâ Bacı ve mirası</i>	356
“Kabahat bizde ama meseleyi kapatalım”:	
Bir facia olarak Dumuklu yahut Alevi hadisesi ve halli	362
<i>Olayların neden ve motivasyonu</i>	362
<i>Saldırı senaryosunun inşâsı ve sarayın iradesinin hilâfına müdahale</i>	365
<i>Hadisenin sonucu ve merkezî otoritenin tavrı</i>	377
Bölüm sonu	383

YEDİNCİ BÖLÜM

KIZILBAŞ/ALEVİ ALGISI VE SİYASETİNDE BİR KESİŞİM ALANI: DERSİM	387
<i>“Eşkîya yuvası”</i>	388
<i>Tanzimat sürecinde Dersim</i>	389
II. Abdülhamid’in Dersim siyaseti: Vilâyât-ı sittenin kalbgâhündaki ‘cerâhat’	391
Dersim halkının inancına yönelik algı ve yaklaşım	400
<i>İnancın adlandırılması</i>	401
<i>İnancın muhtevasına yönelik değerlendirmeler</i>	401
<i>Yabancıların gözlem ve değerlendirmeleri</i>	403
Misyonerlik ve Ermeni endişesi	411
İran/Şiiilik şüphesi	415
Bölgeye dair çözüm arayışları	415
<i>Tashûh-i akâid / itikâd siyaseti</i>	417
<i>Hamidiye Alayları’na kabulde inançsal diskriminasyon yahut Kızılbaşlık endişesi</i>	424
<i>Dersimlî çocukların Aşîret Mektebi’ne kabulüyle gönüllü rıza beklentisi</i>	430

SON SÖZ YERİNE	435

KAYNAKÇA	443

DİZİN	465

ABCFM	American Board of Commissioners for Foreign Missions
A.DVNS.MHM.d	Bab-ı Asafl Divan-ı Hümâyûn Sicilleri Mühimme Defterleri
a.g.b.	Adı geçen belge
a.g.e.	Adı geçen eser
a.g.m.	Adı geçen makale/madde
a.g.r.	Adı geçen rapor
a.g.t.	Adı geçen tez
a.g.y.	Adı geçen yer
akt.	Aktaran
A.MKT.	Sadâret Mektubi Kalemi Evrakı
A.MKT.DV.	Sadâret Mektubi Kalemi Deavi Evrakı
A.MKT.MHM.	Sadâret Mektubi Kalemi Mühimme Kalemi Evrakı
A.MKT.MVL.	Sadâret Mektubi Kalemi Meclis-i Valâ Evrakı
A.MKT.UM.	Sadâret Mektubi Kalemi Umûm Vilayat Evrakı
AE.SABH.I.	Ali Emiri Abdülhamid I
AE. SMST.II.	Ali Emiri Mustafa II
BEO.	Bâbüalî Evrak Odası Evrakı
BEO.AYN.d.	Bâbüalî Evrak Odası Ayniyat Defterleri
BEO.NGG.d.	Bâbüalî Evrak Odası Nezâret Gelen-Giden Defterleri
BEO.VGG.d.	Bâbüalî Evrak Odası Vilâyet Gelen-Giden Defterleri
Bkz.	Bakınız
C.ADL.	Cevdet Adliye
C.ML.	Cevdet Maliye
çev.	Çeviren
der.	Derleyen
DH.EUM. 3. Şb.	Dahiliye Nezâreti Emniyet-i Umumiye Üçüncü Şubesi

DH.EUM.THR.	Dahiliye Emniyet-i Umumiye Tahrirat Kalemi Evrakı
DH.ID.	Dahiliye Nezâreti İdare Evrakı
DH.MKT.	Dahiliye Nezâreti Mektubi Kalemi
DH.MKT.PRK.	Dahiliye Nezâreti Mektubi Kalemi Perakende Evrakı
DH.MUİ.	Dahiliye Muhaberat-ı Umumiye İdaresi Evrakı
DH.ŞFR.	Dahiliye Nezâreti Şifre Evrakı
DH.TMIK.M.	Dahiliye Nezâreti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu/ Muamelat
DH.TMIK.S. ed.	Dahiliye Nezâreti Tesri-i Muamelat ve Islahat Komisyonu/İslahat Editör
HAT.	Hatt-ı Hûnâyûn
haz.	Hazırlayan
HR.HMŞ.İŞO.	Hariciye Nezâreti Hukuk Müşavirliği İstişare Odası Evrakı
HR.SYS.	Hariciye Nezâreti Siyasi
HR.SFR.04.	Hariciye Nezâreti Sofya Sefareti
HR.TH.	Hariciye Nezâreti Tahrirat
F.O.	Foreign Office
İ.AZN.	İrade Adliye ve Mezahib
İ.DA.	İrade Divan-ı Ahkâm-ı Adliye
İ.DH.	İrade Dahiliye
İ.HR.	İrade Hariciye
İ.HUS.	İrade Hususi
İ.MF.	İrade Maarif
İ.ML.	İrade Maliye
İ.MMS.	İrade Meclis-i Mahsus
İ.MVL.	İrade Meclis-i Valâ
İE.DH.	İbnülemin Dahiliye
M.H.	The Missionary Herald
MF.MKT.	Maarif Nezâreti Mektubi Kalemi
ML.VRD.TMT.d.	Maliye Varidat Muhasebesi Temettuat Defterleri
M.M.	Missionary Magazine
MŞH.SSC.d.	Meşihat, Şeriiye Sicil Defteri
MV.	Meclis-i Vûkelâ Mazbataları
MVL.	Meclis-i Valâ Evrakı
ŞD.	Şûrâ-yı Devlet Evrakı
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
TDVİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
TTK	Türk Tarih Kurumu
t.y.	Tarih yok
vb.	ve benzeri
vd.	ve diğerleri
yay. haz.	Yayına hazırlayan
Y.A.HUS.	Yıldız Sadâret Hususi Maruzat Evrakı

Y.A.RES.	Yıldız Sadâret Resmî Maruzat Evrakı
Y.EE.	Yıldız Esas Evrakı
Y.EE.d.	Yıldız Esas Evrakı Defterleri
Y.EE.KP.	Yıldız Sadrazam Kamil Paşa Evrakı
Y.MTV.	Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı
Y.PRK.A.	Yıldız Perakende Evrakı Sadâret Maruzatı
Y.PRK.ASK.	Yıldız Perakende Evrakı Askerî Maruzat
Y.PRK.AZJ.	Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal
Y.PRK.AZN.	Yıldız Perakende Evrakı Adliye ve Mezahib Nezâreti Maruzatı
Y.PRK.BŞK.	Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı
Y.PRK.DH.	Yıldız Perakende Evrakı Dahiliye Nezâreti Maruzatı
Y.PRK.EŞA.	Yıldız Perakende Evrakı Elçilik Şehbenderlik ve Ataşemiliterlik
Y.PRK.HR.	Yıldız Perakende Evrakı Hariciye Nezâreti Maruzatı
Y.PRK.KOM.	Yıldız Perakende Evrakı Komisyonlar Maruzatı
Y.PRK.MF.	Yıldız Perakende Maarif Nezâreti Maruzatı
Y.PRK.MŞ.	Yıldız Perakende Evrakı Meşihat Dairesi Maruzatı
Y.PRK.MYD.	Yıldız Perakende Evrakı Evrakı Yaveran ve Maiyyet-i Seniyye Erkân-ı Harbiye Dairesi
Y.PRK.NMH.	Yıldız Perakende Evrakı Evrakı Name-i Hümâyûnlar
Y.PRK.PT.	Yıldız Perakende Evrakı Posta Telgraf Nezâreti Maruzatı
Y.PRK.SGE.	Yıldız Perakende Evrakı Mabeyn Erkânı ve Saray Görevlileri Maruzatı
Y.PRK.TKM.	Yıldız Perakende Evrakı Tahrirat-ı Ecnebiye ve Mabeyn Mütercimliği
Y.PRK.UM.	Yıldız Perakende Evrakı Umumi
Y.PRK.ZB.	Yıldız Perakende Evrakı Zabtiye Nezâreti Maruzatı
yay.	Yayınlayan
ZB.	Zabtiye Nezâreti Evrakı

Elinizdeki çalışma, 2018 yılında Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nde savunulan "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş/Alevî Siyaseti (1876-1909)" başlıklı doktora tezinin yeniden gözden geçirilerek, kitaplaştırılmış halinden oluşmaktadır. Tezin öyküsü ise daha çok Dr. Oktay Özel'in Bilkent Üniversitesi'ndeki ofisinde gerçekleştirdiğimiz bir dizi tartışmanın gün yüzüne çıkardığı sorular üzerine başladı. Bu nedenle süreç boyunca sunduğu teşvik, soru-cevaplarıyla ufku zenginleştirilmesi ve konuyla ilgili elindeki bütün materyalleri büyük bir içtenlikle paylaştığı için kendisine müteşekkirim.

Teze başlama süreciyle birlikte, danışmanım Prof. Dr. Mehmet Özden'in birçok yönden katkı ve desteklerini gördüm. Bilhassa entelektüel birikiminin vesile olduğu yönlendirmeleri sayesinde çok yönlü bir okuma imkânına kavuştum. Ayrıca o zengin kitaplığından birçok öğrencisi gibi istediğim zaman istifade etmemin rolünü de inkâr edemem. Bu nedenle, zât-ı âlilerinin âlîcenablığından ötürü ne kadar teşekkür etsem azdır. Danışmanımla birlikte, tez izleme komiteleri süresince öneri ve katkılarıyla çalışmamı zenginleştiren Prof. Dr. Mehmet Seyitdanlıoğlu ve Prof. Dr. Ferdan Ergüt'un isimlerini de özellikle zikretmek isterim. İkisinin de gerek metodolojik açıdan sundukları perspektif gerekse alanının çok değerli iki bilim insanı olarak tezin kapsadığı dönemin devlet(ler) anlayışını anlamamda çok değerli ve de yerinde katkıları oldu.

Jüride yer alan Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak ve Prof. Dr. Suavi Aydın'ın da başından itibaren akademik düzeyde çok desteklerini gördüm. Ahmet Yaşar Ocak'ın genelde Osmanlı düşünce, fikir ve toplumsal yaşamı özeldey-

se Alevîlik ve Bektaşîlik konularına yönelik öncü çalışmalarından edindiğim bilgi birikiminin, lisans sürecimden itibaren akademik formasyonum üzerindeki katkıları şâyân-ı dikkattir. Böylesine bir tarih çınarının tedrisat ve takdirlerine nail olmak diğer birçok meslektaşım gibi benim için de büyük bir gurur. Benzer yönde bir ilgiye Suavi Aydın da mazhar olup, iki hoca-ma da bütün bir tez süreci boyunca yönelttiğim sorularımın aydınlatılmasına sundukları katkılarından ötürü çok teşekkür ederim. Aynı şekilde Prof. Dr. Gökhan Çetinsaya ile gerçekleştirdiğimiz sohbetlerin de özellikle II. Abdülhamid dönemiyle ilgili soru ve meraklarımın giderilmesi üzerinde çok yerinde katkıları söz konusudur. Bu vesileyle kendisine teşekkürü borç bilirim.

Yukarıda isimleri anılan hocalarımın yanı sıra tez boyunca diğer birçok kişinin de çok değerli katkı ve yardımlarıyla karşılaştım. Tezin başından itibaren büyük bir içtenlikle her türlü desteği sunan Dr. Mehmet Yıldırım'ın adını özellikle zikretmek isterim. Prof. Dr. Ahmet Nezihi Turan, Doç. Dr. Resul Ay ve Doç. Dr. Selda Güner'e gerek tezin kimi bölümlerini okuma inceliğini göstermeleri gerekse sundukları öneri ve katkılarından ötürü teşekkür ederim.

Hacettepe Tarih Bölümü'ndeki meslektaşlarım Barış Aslan, Fatma Doku-yucu ve Gülşen Özbek'in gösterdikleri fedakârlıklar özellikle zikre değer. Tezin okunmasıyla birlikte düzeltmeler hususunda sundukları katkı ve her şeyden önemlisi güzel dostluklarıyla her daim yanımda oldular. Bu benim için büyük bir kıvanç ve şanstı. Kendilerine müteşekkirim.

Bahse konu bu isimlerin dışında diğer birçok kişinin de gerek tez gerek-se kitaplaştırılması sürecinde farklı hususlarda katkı ve destekleri oldu. Bu vesileyle Şahin Polat, İmran Gürtaş, Derya Büyükduru, Sinan Çetin, İsmail Kaygısız, Murat Alandağlı, İlker Kiremit, Hakan Yazar, Nesimi Gökşen, Kemal Yaşar Demirci, Alişan Akpınar, Atıf Şenel, Ali Yaman, İsmet Konak, Vural Genç, Cihangir Gündoğdu, Dr. Edip Gölbaşı, Ceylan Yıldırım, Fasih Dinç, Bekir Akşit, İsa Doğan, Levent Mete, Başak Acınan, Özge Dikmen ve Başbakanlık Osmanlı Arşivi çalışanları Taner Gökdemir ile Aydın Kurt'a da yardımlarından ötürü teşekkürü borç bilirim.

Teşekkürün son demlerine doğru yaklaşırken... Tezin kitaplaştırma sürecine ön ayak olmakla beraber birçok konudaki entelektüel katkısı ve dostluğuyla cem-i cümlemizi ihyâ eden İletişim ailesinin değerli editörü, hayru'l-âlimûn Tanıl Bora'ya şükranlarımı sunarım. Hâkezâ kitabın editörü olarak Kerem Ünüvar'ın bütün bu süreç boyunca sergilediği nezaket ve naiflik de bilhassa zikre değerdir...

Son olarak, yaşamın her alanında olduğu gibi gerek tez gerekse kitaplaştırılması sürecinde her daim yanımda olan eşim Sema'ya şükranlarımı ve tezin son yılında dünyaya gelerek, varlığıyla hayatımıza tarifsiz bir mutlu-

luk katan oğlumuz Umut'a sevgilerimi sunarım. Onun çalışmalarım sürecin-
ce klavyeme yönelik minik müdahalelerinin bereketi nasıl anlatılır, inanın ki
bilmiyorum... Ve elbette ki annem ile kardeşimin desteklerini de unutamam.
Netice olarak uzun bir sürenin emeği olan bu çalışmadan ötürü kendilerine
yeterince vakit ayıramadığımdan ötürü ailemin affına sığınıyorum.

Bitirirken... Tezden kaynaklı eksiklik ve varsa elbet tüm hataların sorum-
luluğunun sadece şahsıma ait olduğunu özellikle belirterek, emeği geçen
herkese teşekkür ederim.

YALÇIN ÇAKMAK
Ankara, Kasım 2019

Alevilik bugünün Türkiye'sinin kültürel ve ideolojik karmaşa ortamında bir kimlik ve aidiyet meselesi olarak yıllardan beri başlıca şu üç problemle baş etmeye çalışıyor: 1) Yüzyıllar içinden bugüne yansıyan ve büyük ölçüde en az Alevi inançları kadar önemli Aleviliğin tarihi problemi. 2) Hâlâ oluşturulmakta zorlanılan, sistematize edilememiş, Kerbela kültürüne sıkışıp kalmış, çeşitli çevrelerce bir o yana bir bu yana çekilen teoloji problemi. 3) Cumhuriyet'in Batılılaşma çabası sürecinde iç ve dış dinamiklerin zorladığı toplumsal değişimin bir parçası olarak, eski nesille yeni nesil arasında giderek açılan zihniyet farklılaşmasının günlük hayata yansıyan modernleşme problemi. Bunlar kısaca Türkiye Alevilerinin ve Avrupa'daki Alevi diasporasının baş etmesi gereken temel problemler.

Bektaşilik, Alevilik gibi –II. Mahmud dönemi hariç– ne Osmanlı ne de Cumhuriyet döneminde fazla problemle karşılaşmadı. Bunda onun esas olarak bir kentli yapı olmasının da payı vardır. Diğer sebepler bugün artık iyi biliniyor. Ne var ki son yirmi otuz yıldır Bektaşiliğin de Alevilikle aynı yapıymış gibi algılanması, dolayısıyla aynı problemin parçasıymış gibi gösterilmesi, diğer bir deyişle 1990'larda Alevi entelektüellerinin inisiyatifıyla Aleviliğe eklenmesi Alevilik eşittir Bektaşilik gibi kabul edilmekle sonuçlandı. Oysa bu ikisinin –şüphesiz bazı inanç ve ritüel benzerlikleri olmasına rağmen– farklı olgular olduğu ehlince çok iyi bilinir.

Kökü 1960'lı yıllarda gelişmeye başlayan fakat asıl 1990'larda belli birtakım sebeplerle Türkiye'nin siyasal, toplumsal ve ideolojik gündemine ağırlıklı biçimde oturan Alevilik meselesi, o yıllardan bugüne yine belli sebeplerle bazı Avrupa ülkelerinin ve üniversitelerinin de yoğun ilgi konusudur.

Alevilik ayrıca o ülkelerdeki bazı Alevi kuruluşlarınca ideolojik saptırma ve istismarlara da malzeme yapılmaya çalışılıyor. Türk üniversiteleri ise 1990'lı yıllarda Alevilik ve Bektaşilik konusuna hayli uzak ve dolayısıyla sessiz idi. Fakat çok geçmeden üniversitelerin özellikle Antropoloji ve Sosyoloji bölümlerindeki bazı araştırmacılar da –yeterli bilimsel ve tarihsel donanımına sahip olmadan– devreye girdiler. Aleviliği doğru anlayabilmek için onun tarih içindeki serüveninin önemini kavrayamadıklarından onu bir yana bırakarak hatta onunla uğraşmayı lüzumsuz ve faydasız addederek modernleşme olgusu dahilinde Alevilik konusuna yoğunlaştılar. Ama böylece kendilerini üzerine basacakları sağlam zeminden ve en önemli yardımcılarından mahrum bıraktılar.

1990'lı yılların sonlarından itibaren başka bir faktör daha devreye girdi. Bu, Alevi entelektüellerinin konuyla ilgili yayın hayatına katılmasıydı. Fakat bu konuyu aydınlatmaya yarayacak yerde, aksine giderek karmaşık hale getirdi. Piyasa ehliyetli ehliyetsiz kalemlerden çıkan bir yığın yayınla doldu ve dolmaya devam ediyor. Artık bilimsel nitelik ve kaliteden çok, spekülasyona yönelik ve sırf Alevi oldukları için sadece kendilerinin bu konuda söz söyleme yetkisine sahip olduklarını vehmedenlerin kaleminden çıkan çok sayıda metotsuz ve kalitesiz ideolojik yayın, tam bir bilgi kirliliği yarattı. Artık Türkiye şu içinde bulunduğumuz yıllarda bu kirlilikle yaşıyor. Bu arada esasında çok ihtiyaç duyulan gerçekten bilimsel ve kaliteli yayınlar ise arada kayboluyor veya ilgi çekmiyor.

İşte böyle bir ortamda eldeki kitabın genç yazarı, bilimsel dürüstlük, metot ve yaklaşımı elden bırakmamaya çalışarak uzun ve yorucu bir emek sonucu, bugüne kadar pek ciddi bir biçimde kullanılmamış Yıldız Arşivi belgeleri üzerine yoğunlaşarak mevcut akademik çalışmalarını da başarıyla kullanmak suretiyle Abdülhamid döneminde Osmanlı Devleti'nin Alevilik politikasına dair ciddi bir tarihçilik örneği ortaya koymayı başarmıştır. Aynı zamanda bu tür çalışmalara ne kadar ihtiyaç olduğunu da göstermiştir.

Bu genç tarihçinin eldeki kitabı, Alevilik meselesinin Abdülhamid döneminde nasıl algılandığını, Osmanlı Devleti'nin bu meseleyi nasıl gördüğünü ve değerlendirdiğini, bu konuda nasıl bir politika oluşturduğunu açıklığa kavuşturan bir çalışmadır. Kitap okunduğu zaman okuyucu bu tespiti bizzat kendisi yapacak ve yazarını takdir edecektir. Kötü paranın iyi parayı piyasadan kovduğu yaşadığımız bu ortamda kitabın hak ettiği takdiri kazanması ve kendisinin başka çalışmalarıyla da alana değerli katkılar sunması şahsen en büyük temennimdir ve o bunu yapabilecek kapasitededir.

AHMET YAŞAR OCAK

Charles Tilly bir yerde bir vesileyle “tarih aşırı kibirden nefret eder” demişti. *Vendee Ayaklanması* (1793-1796) gibi mikro ve 990-1992 tarih aralığına oturan bin yıllık süre zarfında Avrupa devletlerinin oluşumunu cebir, sermaye ve kent diyalektiği üzerinden okuduğu *Coercion; Capital and European States* (Blackwell, 1992) tetkikinde olduğu gibi makro (altında imzası bulunan onlarca yayını bir yana) çalışmalara imza atan üstad “aşırı kibirle” ucuz ve erken yargıları, içi boş retorığı kast etmiş olmalı. Ucuz retorığın günümüzdeki nesnesi ise “Payitaht İstanbul” gibi popüler dizilerde de nükseden Sultan Abdülhamid ve dönemi (1876-1908). İmgelerle gerçeklik arasında bağ koptuğunda ya da popüler alan şimdi olduğu gibi akademik alan üzerinde tahakküm kurduğunda retorığın bir kader gibi yaşanmasından kaçınmak zor. Yoksa bir yaşanmışlık olarak tarihin kendisi de imgeler ve sembollerle dolu...

Türk muhafazakârlığının Sultan Hamid imgesi, onun son müktedir halife-sultan oluşunu merkeze alır. Politik kudret takıntılı bu imgeye aynı zamanda millî, İslâmî değerler eklenir. İronik olan, günümüz muhafazakârlarının bu icat edilmiş imgede gördükleri İslâmî auraya, dönemin Mehmet Akif, Said Halim Paşa ve (şeyhülislâm) Musa Kazım Efendi gibi İslâmcılarının –Balkanlardaki Melami ve Bektaşî çevreleri de bu listeye eklenebilir– hiç itibar etmeyişleri, diğer pozitivist Jön Türkler gibi Hamid rejimini istibdatla suçlamalarıdır.

Diğer yandan döneme dair ortalama bir bilgi sahibinin fark edeceği gibi Sultan Hamid, baş-tabibi Rum, ser-mimarını Ermeni, sarayında İtalyan operetlerine hasredilmiş özel bir yapısı olan, siyonist önderlerle pazarlıktan çekinmeyen, şimendüfer, telgraf hatları düşününü, medrese softası yerine Mekteb-i Mülkiye-i Şahane mezunlarına itibar eden, babası Abdülmecit dedesi Mahmut gi-

bi modern bir sultan. O'nun şahsında Sultan Ahmet Camii imamı ile Halveti şeyhinin bir karışımını görmek bu sebeple akıl kârı değil. Keza kurduğu rejim köhne bir 'şark despotizm'i değil, tipik bir aydınlanmış monarşi örneği. Politik temsil kurumlarına yer vermeyen otokratik idaresi Jön Türk hürriyetçiliğine ivme kazandırıyor ve Türkiye'de modern demokrasi onunla birlikte ve ona rağmen kurumlaşıyor. Şerif Mardin, Tarık Zafer Tunaya ve Şükrü Hanioglu'nun incelemeleri Hamid devrinden duyulan öfkenin sosyal boyutları hakkında daha detaylı bilgiler verir. Hatta mufazakarların sempati duydukları Kazım Karabekir'in İttihat ve Terakki hatıralarını okumakla bile hürriyet eksikliğinin yanısıra uzun bir şikâyet listesinin böylelikle farkına varabilirler.

Ancak uzun sürmüş II. Abdülhamid devri sadece özgürlük-despotizm bağlamında mı okunmalıdır? Tarihçi sadece bu soruya cevap vermekle yetinmeyecektir. Nitekim danışmanlığını yapmış olmaktan onur duyduğum Yalçın Çakmak, alanın kıymetli uzmanları Ahmet Yaşar Ocak, Mehmet Seyitdanlıoğlu, Suavi Aydın ve Ferdan Ergut'dan oluşan heyet önünde başarıyla savunduğu "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Devletinin Kızılbaş/Alevi Siyaseti (1876-1909)" başlıklı doktora tezinde yeni bir bağlam ve tartışmayı gündeme getirmiş oldu. Onu iki güçlük ve iki söylem bekliyordu: Sultan Hamid etrafında oluşan muktedir devletçi-Sünni söylem ve Aleviliği kuşatan muhalif-madun söylemi. Keza Yalçın'ın tarihçiliğe mahsus belge fetişizmi ile kimi sosyolog ve siyaset bilimcilere musallat olan ampirik temeli su götürür teori enflasyonuna teslim olmadığını da belirtmeliyim. Çok az tezde Mehmed Memduh Paşa ile Michael Foucault isimlerinin barış içinde birarada yaşadıkları görülür. O'nun bu sentez kabiliyetinde şahsi yetenekleri kadar lisans, yüksek lisans ve doktora öğrenciliklerini geçirdiği Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nün disiplinlerarası yaklaşımının da payı olmalıdır (Alevilik-Bektaşılık gibi İslâmi heterodoksisi bahsinde ise Hacettepe'de Ahmet Yaşar Ocak Hoca'nın öğrencileri olmak zaten sadece Yalçın için değil hepimiz için büyük bir şansı(r)).

Yalçın Çakmak'ın şimdi *Sultan'ın Kızılbaşları* olarak kitaplaştırılan tezi aslında birçok suali gibi merkezine şu soruyu alarak cevap arıyor: Sultan Hamid'in 33 yıllık saltanat devrinde devlet-i aliyyenin belirgin-somut bir Kızılbaş/Alevi siyasetinden bahsedebilir miyiz? Tatminkâr bir cevap için Osmanlı arşivinin değişik tasniflerine ait yüzlerce vesika ve keza misyoner arşivleri (Board) bu belgelerin imkân ve limitleri gözetilerek –kritize edilerek– tarihçilik mesleğinin ilk rûknü –birincil el kaynaklara gitmek– yerine getiriliyor. Bu açıdan tezin ikinci bölümünde yer verilen Osmanlı taşra idarecilerinin kaleminden çıkma rapor ve layihalar Aleviliğe yönelik merkezi bakışın çeşitliliği açısından oldukça mühim. Misyoner ve konsolosluk raporları ise Alevi nüfusun sayısı ve kültürü kadar bizzat Anadolu'daki misyonerlerin ya-

ban çilesine de ışık tutuyor. Bu çerçevede “Bir ‘Protestan’ Kürt Şefi: Ali Ke-ko” başlığı ise bizlere hayli ilginç bir hikâye aktarıyor.

Çakmak tezini ayrıca ve sadece kendi içinde türdeş, ara bölgelerden mahrum, hasımlık ilişkileri ile tanımlanmış iki blok –devlet ve Aleviler– üzerinden kurmuyor. Devlet iktidarının Sultan Hamid’in iktidarıyla özdeşleştiği, O’nun “güçlü hükümet-zayıf padişah” tarzı ile simgeleşen Tanzimat-Babialı modeli yerine tüm iktidarı Yıldız Sarayı’nda topladığı ve bu yüzden kronik müstebit suçlamalarına maruz kaldığı artık herkesin malumu. Bu durumda, Osmanlı Alevilerine yönelik Mabeyn, Nezaretler ve komisyonlarda hazırlanmış ve tatbiki için vilayet valilerine ferman buyrulmuş sistematik bir raporlardan bahsetmemiz gerekirdi. Oysa elimizdeki çalışma, istikrar kazanmış resmi bir Alevilik siyasetinin olmadığını söylüyor. Ancak resmin öbür yüzünde 16. yüzyıldan itibaren “devlet hafızası”nda yer etmiş Kızılbaşlara (zındık, mülhid ve rafizi sıfatlarıyla nitelenen) yönelik nizam-ı âlemci tavrın, ‘tashih-i itikad’cı gayretkeşliğin de sürdüğü görülüyor. Resmi vokabülerde artık Kızılbaş yerine Alevi denmesinde, kimi yerel Alevi tenkillerinde hukuki endişenin gözetilmesinde olduğu gibi, bu dönem Alevilere dönük *müphem* devlet siyasetinde Sünniliğin değil, kadim hikmet-i hükümetçiliğin, devlet aklının baskın olduğu ortaya çıkıyor (Bu bağlamda rafizi nitelemesinin, son derece Sünni Vehhabi asiler için de kullanıldığı hatırlanmalı). Bu devlet aklı ayrıca aşiret reisleri, tarikat şeyhleri ve Hicaz emirleri gibi geleneksel unsurları ünvan, paye, ihsan ve rehin alma gibi usuller ve aşiret mektepleri, Hamidiye alayları gibi kurumlarla Yıldız’a rapı eden Abdülhamid-i Sani siyasetlerinde de karşımıza çıkıyor. Bu nedenle Yalçın Çakmak resmi Alevi siyaseti “hem yok hem var” derken, Hamid rejiminin patrimonial zihniyet ve modern-merkezi devlet arasında salındığını ima ediyor.

Sultanın Kızılbaşları Kızılbaş-Alevi zümreleri sadece devletle kurdukları ilişkisel bağlamında değil cemaat içi dinamikler açısından da yatay ve dikey hiyerarşiler dikkate alınarak analiz ediliyor. O çok tartışılan bir kent olgusu olarak Bektaşilik ile bir kır yapılanması olarak Alevilik bu çalışmanın tartıştığı esaslı mevzulardan biri. Keza “Anşa Bacı ve Keçeli Sıraçlar” başlığı, Alevi zümrinin kendi içinde yaşanan bölünme, onların da iktidar ilişkilerinin dinamiğinden azade olmadığını gösterecek bir “tarafsızlık”la irdeleniyor. Dersim Aleviliğine ayrılan son bölüm ise bütün bu genel siyasetin bir *case study* olarak söz konusu coğrafya üzerinden ele alınmasına hasredilmiş bulunmakta.

Netice olarak Yalçın Çakmak’ın bu kitabı hurafe-yoğun bir alanda, belgeyorum dengesini gözetken, her soruya hazır cevaplar vermek yerine yeni sorular ve tartışmalar için akademik bir zemin sağlıyor.

II. Abdülhamid dönemi, bugün hâlâ canlı bir akademik ve ideolojik tartışmanın konusudur. Onun döneminin, sonuçları ve yetiştirdiği kuşak itibarıyla yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti üzerinde de etkileri oldu. Nedeniyse, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu elitinin onun mekteplerinde yetişmiş olmasıydı.

Tanzimat sürecindeki (1839-1876) reform ve siyasal gelişmeler, Osmanlı yönetimi kadar sonrasında tahta çıkan II. Abdülhamid'i de derinden etkiledi. Bu bakımdan, Abdülhamid'i iktidara taşıyan süreç ve bizzat Sultan'ın kompleks karakteri, dönemi ve politikasının anlaşılmasında temel bir rol oynamıştır.¹ Gülhane Hatt-ı Şerifi'yle başlayan Tanzimat sürecinin özellikle de gayrimüslim tebaaya birtakım haklar tanıdığı bilinmektedir. Halkın canını, malını ve namusunu koruma altına alarak, kanunlar önünde eşitliği ortaya koyan bu fermanla Batılı devletlerin Osmanlı Devleti'nin içişlerine karışmalarının önü de açılmaktaydı. Fakat bu süreç bir Batılı dayatmadan ziyade, daha çok Tanzimat bürokrasisinin öngörülerıyla dönemin koşullarına adaptasyon ve devletin çözülüşünün önüne geçilmek adına başlatılmıştı. Bu nedenle Roderic H. Davison, fermanın Batılıların dayatması ve padişahın inisiyatifinden ziyade, parlak bir devlet adamı olan Hariciye Nazırı Mustafa Reşid Paşa'nın eseri olduğunu ifade eder.² Bu da her şeyden önce Tanzimat sürecini, bizzat

1 Bkz. Gökhan Çetinsaya, "Din, Reform ve Statüko, II. Abdülhamid Dönemine Bir Bakış (1876-1909)", *Osmanlı Medeniyeti Siyaset, İktisat, Sanat*, haz. Coşkun Çakır, Klasik Kitap, İstanbul, 2005, s. 125.

2 Roderic H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, 1856-1876*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2005, s. 38, 40.

dönemin sultanlarındansa etkili bürokratların kontrolünde yürütülecek bir istikamete sokmaktaydı. Reşid Paşa'dan sonra yerine geçen Ali ve Fuad paşalarının zayıf padişah, güçlü hükümet modeline dayalı nazırlar iktidarı da doğrudan bunun yansımasıydı.³ Bâbü'lî'nin bu önceliği süreç boyunca II. Abdülhamid'in özellikle dikkatini çekecek ve saltanatı döneminde kontrolü ele almasında etkili olacaktı.⁴

Tanzimat dönemi, zamana adaptasyon için Batılı kurumların inşası ve aynı anda geçmişin/gelenegin muhafazasının da hedeflenmesi açısından bir iki yönlülüğüne işaret etti.⁵ 1839 tarihli ferman ile başlayan bu sürecin ikinci ayağı ise 1856 tarihli "Islahat Fermanı"dır. Burada da gayrimüslim tebaanın lehine ifadelere yer verilerek 1839 tarihli ferman bir kez daha tasdik edilmekte ve Osmanlı tebaasının eşitliğine daha güçlü bir vurgu yapılmaktaydı. Süreç, bir yandan Kırım Savaşı'nın (1856) galibi olarak Osmanlı'yı Avrupa devletleri içerisine sokarken, diğer yandan ise birtakım reformların dayatılması ve Avrupalıların Osmanlı üzerindeki etkisinin artmasıyla şekillenmekteydi. Çünkü Kırım Savaşı ile Osmanlı Devleti Avrupalılardan borç almaya başlayacak ve Islahat Fermanı da beyan ettikleriyle Müslümanlar arasında tepkiyle karşılanacaktı.⁶ Bu bakımdan dönem boyunca gerçekleştirilen reformlar ve gayrimüslimlere tanınan eşit statü Müslümanlar tarafından sürekli eleştirilmekteydi. Buna rağmen Tanzimat bürokrasisi reformlarına yine de devam etti. Fakat 1869'da Fuad Paşa'nın 1871'de ise Ali Paşa'nın ölümleri bu süreci akamete uğratarak, bir karışıklığa neden olmuştu.

Bu istikrarsızlık 1871-1876 yılları arasındaki sekiz sadrazam ve 1876 yılında üç ay içerisindeki üç padişah değişikliğinden de belli olmaktaydı.⁷ Değişikliğin arkasındaki kişi Midhat Paşa idi ve buna da daha çok yeni bir anayasanın (Kânûn-ı Esâsî) ilanı için girişilmişti. Georgeon'a göre, Sultan Abdülaziz'in hal' edilmesindeki gerekçe de daha çok bu yeni anayasa ve Balkan

3 Bu sebeple Stanford J. ve Ezel Kural Shaw, Tanzimat'ın poliitik niteliğini Bâbü'lî'nin saray üzerindeki egemenliği şeklinde değerlendirecektir (Bkz. Stanford J. Shaw ve Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, cilt 2, çev. Mehmet Harmancı, İstanbul, E Yayınları, 2010, s. 194). Diğer yandan Georgeon ise bunu, "artık devletin gerçek yöneticileri nazırlar ve bürokrasidir" şeklinde ifade ederek, iktidarın ağırlık merkezinin saraydan Bâbü'lî'ye kaydığı şeklinde ifade edecektir (François Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, çev. Ali Berktaş, 2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 29).

4 Ali Akyıldız, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, 4. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 167-173.

5 Davison, a.g.e., s. 41.

6 Müslümanlar 1856 tarihli Islahat Fermanı'nı Hristiyanlar ile Yahudileri kayırmakla suçlayıp, verilen imtiyazları ima ederek "imtiyaz fermanı" olarak adlandıracaktı (Georgeon, a.g.e., s. 36). Davison, Gülhane Hatt-ı Şerifi'nin yabancıların dayatması sonucunda gerçekleşmezken, Islahat Fermanı'nın (Hatt-ı Hümayûn) yabancıların müdahalesi ile çıkarıldığını ifade eder (bkz. Davison, a.g.e., s. 59).

7 Davison, a.g.e., 324-372.

krizinin çözömlenmesiydi. Yaşanan gelişmeler Midhat Paşa'yı önemli bir fiğür olarak ön plana getirirken, tahttan indirilen Sultan Abdölaziz'in ani intiharı da bütöün dikkatleri üzerine çekti. Böylece, Hüseyin Avni Paşa'nın sabık Sultan Abdölaziz'in eşlerinden birinin akrabası tarafından öldürölmesiyile de en etkili aktör haline geldi.⁸ V. Murad'ın, amcası Abdölaziz'in ölümünden sonra girdiğı ruh hali ve yönetim hususundaki yetersizliğı dikkatleri giderek şehzade II. Abdölhamid üzerinde yoğunlaştırmaktaydı. Akabinde ise II. Abdölhamid, başta Kânûn-ı Esasî'nin ilanı olmak üzere bazı bürokrat atamalarını gerçekteştireceğini de vaat ederek 1 Eylül 1876 tarihinde tahttan alınan kardeşi Murad'ın yerine geçti.⁹

Sultan Abdölhamid, Tanzimat olarak ifade edilen bu sürecin (1839-1876) sonucu ve mirasıyla tahtı devralmıştı. Ömrünün ilk otuz üç yılını söz konusu süreç içerisinde geçirmiş olması onu da bir "Tanzimat çocuğı" yapmaktaydı.¹⁰ Yaşananlar bir yandan devlet ve siyaset anlayışı, diğeryandan ise mizacı üzerinde etkili oldu. Bu da her şeyden ziyade saltanatı süresince karşılaştığı güçlükleri kendine has siyaseti ve yönetim anlayışıyla çözüme kavuşturması becerisiyle ilişkili bir özgünlüğe işaret etmekteydi.¹¹ Bir karakter özelliğı olarak münzevilik, güvensizlik ve şüpheciligi de Sultan'ın devlet idaresi üzerinde etkiliydi.¹² Bunda amcası (Abdölaziz) ve kardeşinin (V. Murad) başına gelenlerin rolü olduğı gibi kendisine sunulan jurnallerin de etkisi vardı.¹³

II. Abdölhamid tahta çıkışıyla birlikte söz verdiğinin aksine kâtipliklerine başkalarını getirerek, Midhat Paşa'ya karşı ilk muhalefeti gerçekteştirdi. Yine de bazı değışiklikler gözetererek, lehine yaratacağı avantajlarla birlikte düşündüğü Kânûn-ı Esasî'nin ilanına yönelik sözünü tutup, Osmanlı tarihindeki ilk meşrutî hükümdar olarak yerini aldı.¹⁴ Fakat zaman içerisinde

8 Serasker Hüseyin Avni Paşa, Abdölaziz'in tahttan indirilmesinde etkili olan grup arasındaydı. Diğeryleri Midhat, Mütercim Rüstü, Süleyman Hüsnü ve Ahmet Paşalar ile Şeyhülislâm Hasan Hayrullah Efendi idi. Bkz. Midhat Sertoğı, *Mufasssal Osmanlı Tarihi (Resimli-Haritalı)*, 6. cilt, TTK Yayınları, Ankara, 2011, s. 3209-3210.

9 Planlamalar arasında Sadullah Bey'in Mabeyn Başkâtipliğine, Ziya Bey ve Namık Kemal'in de mabeyn kâtipliğine atanmaları gelmekteydi. Bkz. Sertoğı, *a.g.e.*, s. 3268.

10 Bkz. Georgeon, *a.g.e.*, s. 23.

11 Kologlu'na göre Abdölhamid kendini; "Reformcu" Tanzimatçılarla, "Radikal-Reformcu-Restorasyoncu" Yeni Osmanlıların fikirlerinin karmasından doğan sentezi benimseyen ve ikisinden de daha yaygın olan "Reformcu-Restorasyoncu" grupla özdeşleştirmekteydi (Orhan Kologlu, *Abdölhamid Gerçeğı*, 6. baskı, Pozitif Yayınları, İstanbul, 2010, s. 51).

12 Bkz. Tahsin Paşa, *Abdölhamid ve Yıldız Hatıraları*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İstanbul, 1931, s. 59; Feroze A.K. Yasamee, *Abdölhamid'in Dış Politikası: Düvel-i Muazzama Karşısında Osmanlı, 1878-1888*, çev. Yusuf Selman İnanc, Kronik Kitap, İstanbul, 2018, s. 39. Sultanda ciddi paranoya belirtileri de gözlemlenmekteydi (Yasamee, *a.g.e.*, s. 40).

13 Tahsin Paşa, *a.g.e.*, s. 67, 119-120.

14 Sertoğı, *a.g.e.*, s. 3281-3283; Davison, *a.g.e.*, s. 370-371; Georgeon, *a.g.e.*, s. 74-75.

de başından itibaren temkinli yaklaştığı Midhat Paşa ile arası açıldı. Bunda Paşa'nın halk arasında sevilmesi ve bir yıl içerisindeki padişah değişikliklerindeki etkisiyle Sultan üzerinde oluşturduğu korku ilk sırada gelmekteydi. Diğer bir nedense Sultan'ın gücü kimseyle paylaşmak istememesinden kaynaklanmaktaydı. Sultan ile sadrazam arasındaki anlaşmazlığın sonucunda da Midhat Paşa görevinden azledilerek, sürgüne gönderildi (5 Şubat 1877). Akabindeyse, 1878 yılına değin sürdürdüğü ihtiyatlı politikasıyla Meclis-i Mebusan'ı dağıtıp, otuz yıl boyunca toplanmasını engelledi.¹⁵

II. Abdülhamid'in saltanatının ilk yıllarına denk gelen bir diğer hadise de Rusya ile girişilen 1877-1878 yılları arasındaki 93 Harbi'dir. Savaşın kaybedilmesinin ağır sonuçları olmakla birlikte, II. Abdülhamid'in bütün bir saltanatına damga vuracak gelişmelerin de başlangıcı oldu. Rusya'nın zaferi ile sonuçlanan savaşın yükümlülükleri çok ağırdı. Ayastefanos ve Berlin Antlaşmalarıyla birlikte devletin kalbi olarak nitelendirilen Balkanlar'da meydana gelen toprak kayıpları ve verilen siyasi tavizler¹⁶ Osmanlı yönetimi açısından demoralize edici bir etki oluşturdu. Ayrıca, bu antlaşmaların 13. ve 61. maddelerinde yer alan Osmanlı Ermenilerine yönelik ıslahat yükümlülüğü de doğrudan devletin iç işlerine müdahale ve bağımsız bir Ermenistan'ın ön provası olarak görülmekteydi. Bu da Balkanlar'daki toprak kayıplarıyla dikkatini giderek Anadolu'ya yoğunlaştıran II. Abdülhamid için saltanatı boyunca meşgul olacak bir problemin daha doğması demektir. Feroze A. K. Yasamee'nin de ifade ettiği gibi Berlin Antlaşması'nın neden olduğu felaket, Sultan'ın bundan sonra antlaşmanın sonuçlarıyla başa çıkması için çabalamasına neden olacaktı.¹⁷

Yaşanan olumsuzlukların Sultan'ın iç iktidarını güçlendirmesi üzerinde de etkisi oldu. Midhat Paşa'nın tasfiyesiyle Tanzimat bürokrasisinin saray üzerindeki egemenliğine son veren Sultan, şimdi de lehine-aleyhine hareket eden tüm klikleri teker teker görevlerinden alarak *aydınlanmış despotizmi*ne giden yolun taşlarını döşemektedir.¹⁸ 1882 yılına değin kendi iç iktidarını güçlendirmeye yönelik II. Abdülhamid'in bu siyaseti, tahta geçişinden itibaren gerçekleştirilen on iki sadrazam değişikliğiyle belli olmaktaydı. 1878-1882 yılları arasındaki bu geçiş döneminden sonra, Sultan'a iç siyasette so-

15 Ayrıntılı bilgi için bkz. Davison, *a.g.e.*, s. 414-421; Georgeon, *a.g.e.*, s. 88-94.

16 Ayastefanos Antlaşması'ndan sonra nihai kararların verildiği Berlin Antlaşması'na (13 Temmuz 1878) göre; Bulgaristan iç işlerinde serbest, Osmanlı Devleti'ne tabi bir prenslik, Bosna-Hersek Avusturya'nın idaresinde (ki kısa bir süre sonra Avusturya tarafından işgal edilecektir) eyaletler Karadağ, Sırbistan ve Romanya ise bağımsız devletler olacaktı. Ayrıca Doğu'da Ardahan, Batum ve Kars Rusya'ya terk edilip, bu devlete bir de savaş tazminatı ödenecekti. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sertoglu, *a.g.e.*, s. 3335-3338.

17 Yasamee, *a.g.e.*, s. 11-12.

18 Georgeon (*a.g.e.*, s. 158) bunu şu şekilde ifade edecektir: "1881'e gelindiğinde, Abdülhamid'in tahta çıkmasına yardım etmiş olanların hepsinin yerinde yeller esmektedir."

run çıkarabilecek hiçbir etkili bürokrat da kalmadı. Bu sebeple artık bütün gücünü elde kalan toprakların muhafazasına yönelterek, dış siyasetteki tüm diplomasisini de bunun için kullanacaktı. İleride de ayrıntısıyla ele alınacağı gibi bütün bu gelişmelerin özellikle de Sultan Abdülhamid'in iç siyaseti üzerinde belirgin bir etkisi oldu. Kaybedilen topraklardan Anadolu'ya gerçekleşen göçlerle Müslüman nüfusun oranında görülen değişim, Tanzimat'ın Osmanlıcılık ideolojisinin *İslâm Birliği* siyasetine evrilmesinde önemli bir etkendi. Hristiyan tebaaya Balkan deneyimi üzerinden duyulan güvensizlik ve toprakların elden gitmesine neden olan sürecin II. Abdülhamid üzerinde doğrudan bir tecrübe sağladığı muhakkaktı. Bundan ötürü Sultan, Berlin Antlaşması'nda Ermeniler lehine karara bağlanan 61. maddenin yürürlüğe konulmasını ufak manevralar dışında yerine getirmekten özenle uzak durdu. Bu husustaki kaygısı; eldeki en geniş toprakların Anadolu'dan ibaret kalması ve buradaki en yoğun Hristiyan nüfusun da Ermenilerden teşekkül etmesiydi. Batılıların, Balkanlar'da Hristiyan nüfus üzerinden müdahil olduğu çözülüş sürecinin bir benzerinin ıslahatlar yüzünden Anadolu'da da yaşanabileceği ihtimali, bölünme endişelerini özellikle tırmandırdı. Bu tarihten sonra Avrupalılar üzerinden meydana gelen gelişmeler II. Abdülhamid'i şüphelerinde doğrulamaktaydı: Bosna-Hersek'in Avusturya tarafından ilhakı, Tunus'un Fransa, Mısır'ın İngiltere tarafından işgali, Bulgaristan'ın Doğu Rumeli'yi egemenliği altına alması gibi. Buna bir de dış borçların tahsisi için kurulan Düyun-ı Umumiye baskısı eklenebilirdi.¹⁹ Yaşanan gelişmeler Sultan üzerinde doğrudan bir etkiye sahip olmakla birlikte, onu yönetim hususunda daha da endişeli ve dakik bir hale soktu. Bunun varacağı nokta ise kendi dışında hiç kimseyle gücünü paylaşmadığı, imparatorluğun her tarafında varlığını hissettirecek *panoptik*,²⁰ merkezî bir iktidarın tesisiydi.

Bütün bunlar, II. Abdülhamid'in saltanatının ilk yıllarına tekabül edip onun ilerideki yönetim anlayışına da yön vermekte ve padişahın kendine has özellikleri ile padişah olmasına neden olan koşullarla birlikte okundığında ortaya daha ilginç bir tablo çıkmaktaydı. Çetinsaya, Abdülhamid rejimi ve iç politikasını ele alırken haklı olarak bir dönemlendirmeye giderek, Sultan'ın Berlin Antlaşması'yla (13 Temmuz 1878) çıkardığı dersler sonu-

19 Ayrıntılı bilgi için bkz. Shaw, *a.g.e.*, s. 239-247; Sertoglu, *a.g.e.*, s. 3338, 3344, 3346-3349, 3356-3357; Yasamee, *a.g.e.*, s. 81-105.

20 1785 tarihinde Bentham kardeşler tarafından tasarlanan modelde, mimari açıdan "bütünün tamamını" (*pan*: bütün, *opticon*: gözetlemek) gözetlemek hedeflenmekteydi. Sonrasında Foucault tarafından geliştirilip, toplumun disipline edilmesinde modern iktidarın yönetim teknikleri arasında sayıldı. Bunun en yalın ifadesi de "görünmeden görmek" ve iktidarın bireyde kendini tesis etmesidir. Amaç, hâzır ve nâzır olma görüntüsü altında bireyin izlendiği süsünü oluşturmak ve davranışlarına iktidarın istekleri doğrultusunda çeki düzen vermesini sağlamaktır. Foucault bütün bunları "iktidarın gözü" olarak karakterize edecektir. Bkz. Michel Foucault, *İktidarın Gözü*. 4. baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, s. 85-105.

cu kendi iktidarının temellerini attığını ve böylelikle iç politikaya da kendi damgasını vurduğunu öne sürmüştür.²¹ II. Abdülhamid 1878-1882 yılları arasındaki dönem boyunca iktidarını güçlendirici adımlar atmakla beraber, Berlin Antlaşması'ndan kalan problemlerin yanı sıra iç meseleler, reform çalışmaları, Tanzimat ile birlikte güçlenen Bâbîali merkezli bürokrasinin etkisini kırmak gibi birtakım uğraşlara da girişti.²² Akabindeyse muhaliflerini ve bürokraside gerekli tasfiyeleri gerçekleştirdiği 1881 yılının sonunda biten “geçiş dönemi” ile hükümdarlığının sonuna değin “muhafazakârlık, mutlakiyet (otokrasi/istibdat), merkeziyetçilik, ittihad-ı İslâm, reform ve statüko” başlıkları altında özetlenebilecek bir yönetim anlayışı tesis etti.²³ Sonuçta da 1875'te başlayıp 1881'de sona eren krizlerden güçlü bir şekilde çıkmasıyla asıl saltanatı da başlayacak ve iktidarı tamamen kendi kontrolüne alma girişimleri de 1890'larda tamamlanacaktı.²⁴ 1891-1892'den itibaren artmakta olan Ermeni hareketliliğine paralel, mutlakiyetçiliği de “ezici bir nitelik” kazandı.²⁵

Sultan'ın bütün ipleri eline alarak Tanzimat modeli yerine Yıldız eksenli bir siyasete soyunmasının, şahsı nezdinde inşa etmeye çalıştığı merkeziyetçilikle yakın bir ilişkisi vardı. Bahse konu süreç, Yıldız'ın giderek artan etkinliğiyle kendini gözler önüne serdi. Devletin, yerel ve merkezi bürokrasisinin bütün ipleri sarayın elinde toplanmaktaydı.²⁶ Bunu dönemin yazışmalarında doğrudan merkez ile diyaloga giren yerel yöneticilerin tavırlarından anlayabilmek mümkündü. Abdülhamit Kırmızı'nın da dikkat çektiği gibi Sultan'ın Mâbeyn Kalemi de Dâhiliye Nezâreti'nin fonksiyonlarına paralel şekilde vilayetler ile doğrudan temasa geçip, sorunların çözümüne müdahil olmaktaydı.²⁷

21 Gökhan Çetinsaya, “II. Abdülhamid'in İç Politikası, Bir Dönemlendirme Denemesi”, *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, XLII, 2016, s. 356-357. Yine yazara göre Abdülhamid rejimi ve iç politikasını altı dönem ışığında değerlendirmek mümkündür. 1) 1876-1878 Dönemi, 2) 1878-1882 Dönemi, 3) 1882-1891 Dönemi, 4) 1891-1897 Dönemi, 5) 1897-1902 Dönemi, 6) 1902-1908 Dönemi. Bkz. a.g.m., s. 356.

22 Bkz. Çetinsaya, a.g.m., s. 360-373.

23 Bkz. Yasamee, a.g.e., s. 41; Çetinsaya, a.g.e., s. 132-136; 2016, s. 372-384. Mabeyn başkâtiplerinden Tahsin Paşa'nın (a.g.e., s. 151) aktarımlarından Sultan Abdülhamid'in statükoya hâlel getirecek davranışlardan özellikle kaçındığı görülmektedir.

24 Georgeon, a.g.e., 168-169, 367.

25 Selçuk Akşin Somel, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslâmlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 212-213, 229.

26 Yasamee, a.g.e., s. 55.

27 Abdulhamit Kırmızı, *Abdülhamid'in Valileri: Osmanlı Vilâyet İdaresi 1895-1908*, 3. baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2008, s. 39. Bunun bir diğer örneğini de Akyıldız (a.g.e., s. 172) sunar. Buna göre; öncesinde sadrazam ve şeyhülislam tarafından takdim edilen maruzat sunma hakkı genişletilerek, Sadâret'in aracılığı olmaksızın diğer görevlilerin de saray ile doğrudan irtibatı şeklinde düzenlendi (a.g.y.).

II. Abdülhamid'in yönetim anlayışındaki merkezileşme, Tanzimat'tan devralınan modernleşme eğilimleriyle birlikte yürütüldü. Bu sebeple, devletin modern görünümü içinde barındırdığı patrimonyal özellikleriyle devam etti.²⁸ Fakat bu kez hedeflenen kesim bütün bir Osmanlı tebaasından ziyade daha çok Müslüman ahaliydi. Burada da İslâm, devletin, kendi yerellerine hapsolmuş Müslüman ahalisi üzerinden modernleşme süreciyle hemhâl bir şekilde ön plana gelmekteydi. Bu da esas itibarıyla Tanzimat sürecinde birbirlerine paralel şekilde, varlıklarını devam ettiren iki unsurun (*İslâm* ve *modernleşme*) II. Abdülhamid ile birlikte iç içe yürütülmesiyle baş gösterdi.²⁹ Böylece İslâm, Müslüman birliğin tesisindeki motive edici işlevinin yanı sıra, getirilen reformların meşrulaştırılması için de kullanıldı. Bahse konu durum da İslâm'ı, geleneksel bir hüviyetle sunulmasına rağmen döneminin koşulları bağlamında düşünüldüğünde yeni ve de modern bir ideoloji yapmaktaydı.³⁰

Tanzimat süreci, Osmanlı Devleti'nin çeşitli yönetim teknikleriyle kolektif bir millet bilinci inşa etme aracı olarak ideolojik bir misyona dönüştü. Ortaylı'nın ifadesiyle bu dönem "teşkilat ünitelerinde kadro ve işlem hacminin büyüdüğü, idari-mali-askerî yönden merkezîyetçiliğin arttığı bir dönemdi."³¹ Bu durum aynı zamanda, kurulan yerel meclislerle iktidarın taşradan merkeze doğru inşasını da olanaklı kılmaktaydı. Sultan Abdülhamid dönemi ise bundan farklı bir şekilde ve tek taraflı olarak, daha çok güvenlik endişelerinin şekillendirdiği merkezîyetçilik anlayışıyla reformların doğrudan tepeden taşraya nüfuz ettirildiği bir görünüm sergilemekteydi. Merkezileşmenin mutlakîyetçi bir tezahürü olan bu süreç ise II. Abdülhamid'in İslâmcılık siyaseti ile birlikte yürütüldü. Buna göre merkezîyetçilik de resmî olarak tanınmış gayrimüslim tebaa dışındaki halkın Sünnî İslâm dairesi içerisine alı-

28 Osmanlı Devleti'nin tam anlamıyla çağının modern devletleriyle ne denli uyduğu sık sık tartışma konusu olmuştur. Kontrol, denetim kaygısı, zorunlu askerlik, okul, kışla, sürgün, hafiye ve polis teşkilatı gibi bazı unsurlar dönemin Osmanlı'sını modern devlet uygulamalarına ne kadar yaklaştırıyorsa da eşraf, önemli aşiret liderlerinin mansip ve unvan verilerek devlete entegre edilmeleri gibi kadim uygulamalar da devletin patrimonyal uygulamalarıyla uyumlamaktaydı. Bu sebeple çalışma boyunca kastedilen Osmanlı modernleşmesi ve devletin modernliği vurgusuyla esas olarak bu çift yönlülüğe vurgu yapılmaktadır.

29 Somel (a.g.e., s. 22) bu durumu şu şekilde ifade edecektir: "Tanzimat döneminde bu iki düşünce görünürde bir çelişki olmadan bir arada varlığını sürdürürken, II. Abdülhamid yönetiminde bu beraberlikten bir sentez oluşturulmaya çalışıldı."

30 Kemal Karpat, *İslâm'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, 5. baskı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013, s. 17-18, 20. Yassamee'nin de (a.g.e., s. 49) ifade ettiği gibi Abdülhamid Tanzimat'tan sadece Osmanlılık meselesinde ayrılıyor, en görünür mirası olan devleti merkezileştirme ve modernleştirme hususunda İslâm'ı bir savunma aracı olarak kullanıyordu.

31 İlber Ortaylı, "Osmanlı Kançılıyasında Reform, Tanzimat Devri Osmanlı Diplomatasının Bazı Yönleri", *Tanzimat: Değişim Süresince Osmanlı İmparatorluğu*, 3. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s. 389.

narak, devlete entegrasyonunu hedeflemekteydi. Bunda, bizzat Sultan Abdülhamid döneminde ön plana gelen dinamiklerin etkisi vardı. Söz konusu dinamikler de bir nevi sürece etki eden/hızlandıran katalizörler olarak merkezleşme üzerinde işlevsel bir rol edindi. Sonuç olarak, güvenlik endişeleri ile şekillenen merkezleşme ve bu endişelerin Sultan'ın ruh halinde yarattığı tedirginlik, bütün bir dönem boyunca devletin takip ettiği siyaset üzerinde etkili bir rol oynadı denilebilir.

II. Abdülhamid'in Kızılbaş/Alevi siyasetine de genel hatlarıyla bu atmosfer dinamoluk yaptı. Çünkü sorun her şeyden önce reform, güvenlik ve istikrar süreciyle alakalı olup bundan Kızılbaş/Alevilerin etkilenmemesi de düşünülemezdi. Zira merkezleşmeyle birlikte tebaanın kontrolü ister istemez tanınırlığını da ön plana getirip, devletin kontrolünü gerekli kılmaktaydı. Özellikle de güvenlik endişelerinin had safhada olduğu böylesine bir süreçte, geçmişinde "beşinci kol" muamelesi gören bir topluluğun kontrol dışı bırakılması "elbette" söz konusu olamazdı. Bu bakımdan spesifik düzeyde Kızılbaş/Alevilere yönelik algının da yaşanan süreç üzerinde etkisi oldu. Burada ilk sırayı, Kızılbaş/Alevi tebaaya dair 16. yüzyıldan itibaren sürdürüle gelen bakış açısının Sultan ve döneminin devlet bürokrasisince nasıl algılanıp, işlendiği ve sonrasına da nasıl devredildiği almaktaydı. Bu yönüyle de II. Abdülhamid dönemi, Kızılbaş/Alevi siyaseti açısından süreklilikler ve kopuşlar bağlamında bir prizma işlevi görmekteydi. Çünkü dönemin iç ve dış siyasetindeki konjonktürel gelişmelerden diğer topluluklar gibi Kızılbaş/Aleviler de etkilendi. Hatta Kızılbaş/Alevilerin diğerlerine nazaran Osmanlı Devleti ile geçmişe dayanan problemlili ilişkileri, yer yer onlara yönelik olumsuz algı ve yaklaşımı daha da bir ön plana getirmekteydi. Bu da daha çok dönemin devlet ricalinin söyleminde belirginlik kazandı. Bunların yanı sıra, Osmanlı Devleti'nin geçmişten beri toplumun İslâmi inançlarını koruma endişesine sahip olmasının da II. Abdülhamid'in Kızılbaş/Alevi siyaseti üzerinde bir etkisi olmuştur.

Devletin süreç boyunca icra ettiği *yönetimsellik* pratiklerine tesir eden etkenler daha çok karşılaşılan güçlükler ve bunlara yönelik geliştirilen çözüm anlayışlarıyla ilişkiliydi. Bu açıdan Kızılbaş/Alevilerin muhatap kılınacağı devlet siyaseti de bundan bağımsız düşünülemezdi. Devletin genel itibarıyla gayri Sünni topluluklara yönelik geliştirdiği politikalarla Kızılbaş/Alevilere yönelik olanlar arasında büyük bir uyum söz konusuydu. Fakat yine de yerelin kendine özgü dinamiklerinden ötürü farklı yaklaşım ve çözüm önerileri de yok değildi. Bu da daha çok Sultan Abdülhamid'in çerçevesini çizdiği siyasetini etkinleştirmek için tesisine soyunduğu hegemonyasını topluma kabullendirmesiyle ilişkili bir durumdu. Bunun için de başlangıç olarak toplumun ya da farklı toplulukların bu sürece kendi rızalarıyla (*rıza üretimi*) ka-

tılımları arzu edildi.³² Aksi durumlarda –ki çoğu zaman da öyle oldu– devletin dili ve tutumunun tamamen değiştiği gözlemlenmekteydi. Bu yönüyle de II. Abdülhamid dönemi devlet refleksi, şiddetin dolaylı ve doğrudan uygulanımına tanıklık eden bir salınma sahiti.

Dönemin siyasi buhranları ve dışarıdan gerçekleşen göçlerle Anadolu'daki Müslüman nüfus oranlarının artması, devletin rutin dış uygulamalara başvurmasında etkili oldu. Göç eden Müslümanların son kale olarak gördükleri Anadolu'ya beraberlerinde getirdikleri dramlar, Sultan Abdülhamid'e Sünni/Hanefi İslâm'ın endoktrinasyonu açısından da uygun bir ortam sunmaktaydı. Bunlar "rıza üretimi" kavramsallaştırmasıyla birlikte düşünüldüğünde II. Abdülhamid'in kendi *alt yapısal* iktidarının inşasında İslâm'ı birleştirici bir harç olarak kullanmasına olanak sunmaktaydı. Böylelikle, bu genel resim içerisinde Kızılbaş/Alevilerin durumu da yeniden tanımlanıp, ele alındı.

Tüm bu gelişmeler de söz konusu çalışma boyunca "II. Abdülhamid döneminde Osmanlı Devleti'nin sadece Kızılbaş/Alevilere özgü bir siyasetinin olup-olmadığı" sorusunu sürekli gündemde tutacaktır. Çünkü artık 16. yüzyıldaki (özellikle de Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman dönemleri) gibi Kızılbaşlara yönelik fiziksel bir şiddetten ziyade, onları kendi merkezîyetçilik anlayışı uyarınca Sünni İslâm'ın gölgesi altında devlete entegre etmeye çalışan bir sultan ve politikaları söz konusuydu. Bu da devletin geleneksel yönetim anlayışından sıyrılarak, kendi tebaasının gündelik yaşamına değin nüfuz etmeye yönelik modern uğraşlarının bir yansımasıydı. Aynı şekilde, klasik anlamda devlete vergi ve askerlik yükümlülüklerini yerine getirdiklerinde izole yaşamlarında kendi hallerine bırakılan Kızılbaşlardan farklı olarak devletin artık bizzat *tashih-i akâid* siyasetiyle içlerine değin nüfuz etmeye çalıştığı bir topluluk vardı. Bunda öncelik devletin merkezîyetçilik anlayışında olmasına rağmen, Kızılbaş/Alevilerin Osmanlı'nın aleyhine dinamikler ile birlikte okunmasının etkisi de söz konusuydu.

Yukarıdaki bahse konu bağlam uyarınca, II. Abdülhamid'in merkezîleşme ve bununla ilişkili olarak Osmanlı tebaasının inanç olarak (Sünnilik) tek bir potada eritilmesine yönelik öne çıkan İslâm birliği (*İttihad-ı İslâm*) anlayışının muhatapları arasında Kızılbaş/Aleviler de yer aldı.³³ Hatta –çalışmanın

32 İtalyan düşünür Antonio Gramsci'ye göre rızayı hegemonya üretir. Yetiş, Gramsci'nin bu formülasyonunu şu şekilde ifade edecektir: "...entelektüel ve ahlaki liderlik aracılığıyla kurulan, mutlaka şiddet ve zorlamaya başvurulmasını gerektirmeyen üstünlük biçimi hegemonyayı oluşturur. Bu açıdan bakıldığında, hegemonya, yönetici sınıfın üstünlüğünün sosyo-kültürel ve ideolojik araçlarla kurulduğu; bu sınıfa özgü dünya görüşünün (en genel anlamda, ideoloji) toplumun ortak değerlerinin oluşum sürecinde belirleyici bir konuma geldiği; aktif ya da pasif rızaya dayalı ikna yöntemlerinin etkili olduğu bir ilişkidir." Mehmet Yetiş, "Antonio Gramsci", 1900'den Günümüze Büyük Düşünürler, 1. cilt, ed. Çetin Veysal, Etik Yayınları, İstanbul, 2009, s. 150.

33 *İttihad-ı İslâm* anlam olarak Sünniliğin üzerinde bir yere sahip olsa da Sultan Abdülhamid İslâm birliğine Sünni bir vecheyle yaklaşmaktaydı.

ileri safhalarında da ayrıntısıyla tartışılacağı gibi– Kızılbaş/Aleviler, II. Abdülhamid döneminin korkuları haline gelen Batılı misyonerler ve Ermeniler ile olan ilişkilerinden ötürü, Anadolu bağlamında, diğer Sünni olmayan topluluklara nazaran devletin dikkatini daha da celbetti. Bu da her şeyden ziyade devletin söz konusu topluluğa yönelik bakış açısı ve yönelimini şekillendirmekteydi. Devlet bürokrasisi ve Sünni toplumun 16. yüzyıldan itibaren gayri Sünni tebaa içerisinde en problemli ilişkilerin Kızılbaş/Aleviler ile yaşandığına dair bir hafıza ile yüklü olması da yaşanan gelişmeler ve toplumsal ilişkiler üzerinde etkiliydi.

II. Abdülhamid döneminin Kızılbaş/Alevileri açısından dikkat çekici bir diğer husus da uzun bir suskunluk döneminden sonra, bu kez daha derli toplu bir şekilde devletin yeniden dikkatini çekip görünürlük kazanmalarıydı. Bu manada bürokrasinin kaleme aldığı lâyihalar ilgi çekici örnekler sunmaktaydı. Bunlara Batılılarca kaleme alınan çalışmalar da eklenince, ortaya çok yönlü bir değerlendirmeye olanak sunan daha geniş bir tablo çıkmaktaydı.

Çalışmanın Birinci Bölümü'nde, Osmanlı-Safevi ilişkilerinin Anadolu'daki Kızılbaş kimliğinin inşasına sirayet etme şekline ve 16. yüzyıldan itibaren buradaki söz konusu toplulukları nasıl etkilediğine odaklanıldı. II. Abdülhamid dönemine değin geçen üç buçuk yüzyılı aşkın süre boyunca kimlik ve inançlarını tahkim eden Kızılbaş toplulukların bu serencamı, ekseriyetle devlet ve Sünni toplumun dikkatinden uzak, kır/köy eksenli bir yaşamdan oluşmaktaydı. Bu yaşamın hâlihazırdaki çözülüşü ise daha çok Cumhuriyet'in 1950'li yıllarında köyden kente gerçekleştirilen göçlerle başladı. Söz konusu durum da Kızılbaş/Aleviliğin ekseriyetle köylü ağırlıklı bir toplumsal yapıdan teşekkül ettiğinin işaretiydi. 16. ve 19. yüzyıllar arasındaki zaman diliminin, devlet ile Kızılbaş toplulukları arasındaki ilişkiler kadar Kızılbaşlar ile Sünni toplumun birbirlerine yönelik yaklaşımları üzerinde de etkisi vardı. Bu bağlamda Köksal'ın da işaret ettiği gibi; devlet ile toplum, yerel memurlar ile yerel grup temsilcilerinin birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmadığı geleneksel Osmanlı yapısında³⁴ merkez ile taşra, devlet ile de Sünniliğin birbirinden pek bağımsız olmadığı görülmekteydi. Bunun da Kızılbaş/Alevilere yönelik üretilen söylem ve sürdürülen uygulamalar üzerinde ortaklaştırıcı bir etkisi oldu. Süreç diğer yandan Kızılbaş/Aleviler cephesinde de söylemsel düzeyde reaksiyoner bir tavır üretti. II. Abdülhamid döneminin resmî yazışmaları ve Batılılar tarafından kaleme alınan kaynaklar bunu ilk kez derli toplu bir şekilde ortaya koymaktaydı.

34 Yonca Köksal, "Sosyal Kontrol Sistemleri, 19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Devlet-Toplum' İlişkileri", *Tarihsel Sosyoloji: Stratejiler, Sorunsallar, Paradigmalar*, der. Ferdan Ergut ve Ayşen Uysal, 2. baskı, Dipnot Yayınları, Ankara, 2012, s. 136.

16. yüzyıldan itibaren yaşanan gelişmelerin ilk dalgası Bektaşî Tarikatı'nın Kızılbaş/Alevî topluluklar ile temas ve yakınlaşması oldu. Bunu tarikatın 1826 yılındaki yasaklanmasıyla birlikte gelen ikinci dalga izledi. Böylece Bektaşî Çelebilerinin Kızılbaş/Alevîler ile olan yakınlaşmaları ve onlar üzerinde otoritelerini berkitme serüvenlerinin de diğer bir ayağına geçilmiş oluyordu. Yaşananlar aynı zamanda, Bektaşilik ile Kızılbaşlığın giderek örtüşmesini de beraberinde getirdi. II. Abdülhamid döneminde "Alevî" vurgusunun ön plana gelmesinde, ortak bir nitelendirme olarak bu yakınlaşmanın etkisi gözlemlenmekteydi.

Çalışmanın İkinci Bölümü'nde, öncelikle II. Abdülhamid döneminde ön plana çıkan faktörler üzerinde durularak, Sultan'ın bunlara karşı geliştirdiği siyasete odaklanıldı. Bu dinamikler Abdülhamid'in Kızılbaş/Alevî siyasetini etkileyen ve aynı zamanda şekillendiren unsurları barındırmaktadır. Bu yönüyle, özel olarak Kızılbaş/Alevîler odaklı ifade edilmekle birlikte, genel anlamda ve karşılaştırmalı bir bakış açısıyla diğer gayri Sünnî topluluklara yönelik algı ve siyaset üzerinde de nasıl bir tesirlerinin olduğuna dikkat çekildi. Akabinde de –bölüm başlığından da anlaşılacağı gibi– *mülhid* olarak görülen Kızılbaşların dönemin siyasi dengeleri uyarınca artık bu kavramın çağrıştırdığı gibi ele alınamadığının "zorunluluğu" tartışmaya açılmıştır. Böylelikle Kızılbaşlara yönelik sarf edilen *mülhid* ve *râfîzî* gibi nitelendirmelerin kullanımında bir gerileme görülsede yer yer bu ifadelerin ya doğrudan ya da dolaylı olarak çağrıştırmalı anlamlarıyla ön plana geldiğine de tanık olunmuştur. Çünkü ne devletin ne de Sünnî toplumun kendisinin Kızılbaş/Alevîlere yönelik yüzyıllar öncesinden şekillenerek gelen böyle bir ön yargıyı bir defa da unutabilmesi mümkündü. Bu bakımdan, kavram ve kelimelerin bu uzun soluklu öyküsünün, topluluğun hâlihazırdaki düşünme tarzı üzerinde de doğrudan etkisi oldu. Burada da Sultan Abdülhamid'in bu algıyı tamamen değiştirmekten ziyade, döneminin koşullarından ötürü Kızılbaş/Alevîleri kendi hegemonyasının tesisine müdahil etme stratejileri ön plana gelmektedir. Dolayısıyla, tam da bu stratejinin bir parçası olarak ilk kez Sultan döneminde baş gösteren Kızılbaş/Alevîlere dair bu *müphem* tasvirlerin; bir yanda İslâm'ın içinden dışına taşan bir "sapma" olarak görüldüğü, öte yandansa Sünnî İslâm'ın içinde absorbe edilmeleri gereken bir ikircikliğe tekabül ettiği anlaşılmaktadır. Bu durumun kavramsal düzeydeki yansıması, topluluk tarafından hâlihazırda kullanılagelen Alevî tanımlanmasına "Kızılbaş" ifadesinin negatif çağrışımlarından ötürü devletin de eklemlenmesiydi. Bundan ötürü, Osmanlı Devleti'nin mezkûr topluluğa Kızılbaş gibi "negatif" bir sıfatın yanı sıra Alevî demesi de anlamlıydı. Böylece devletin, şiddet dışı hoşgörü pratikleriyle uygulamaya soyunduğu bu stratejinin de bir gönüllü rıza üretim sürecine vesile olup, Kızılbaş/Alevîlerin Sünnî İslâm'a entegrasyonlarını beraberinde ge-

tireceği düşünöldü. Yaşananlar da daha çok Althusser'in çizdiği teorik çerçeve ve uyarında, devletin ideolojik aygıtları içerisinde değerdendirdiği eğitim ve bununla ilişkili pratikler vasıtasıyla gündeme gelmekteydi. Bu bakımdan kitabın Beşinci Bölümünde değerdendirmeye alınan *tashih-i akâid* siyaseti konsept olarak bu düşünce ile uyumlu bir pratiğin sergilendiğini gösterecektir.

Kızılbaş/Alevilere yönelik artan bu ilgi beraberinde aynı zamanda topluluğa dair bir bilgi üretimini de getirdi. İkinci Bölüm'de sunulan lâyiha ve raporlar, daha öncesinde olmadığı kadar topluluğa dair ilk defa geniş çaplı bir malumat sunmaktaydı. Bunlar da daha çok devlet erkânı ve Sünni toplumun yorum süzgecinden geçen bilgiler olmakla beraber Kızılbaş/Alevilerin gündelik yaşam ve inançlarına dair de çok önemli detaylar vermektedir.

Çalışmanın Üçüncü Bölümünde Kızılbaş/Aleviler hakkında II. Abdülhamid döneminde kaleme alınan lâyiha ve raporlardan ziyade 19. yüzyılın ortalarından itibaren Anadolu'da faaliyet yürüten Batılıların kaleme aldığı çalışmalara odaklanılmaktadır. Bunun için de bir süreklilik ve devamlılığın olup-olmadığının saptanması adına Sultan'ın kendi dönemiyle birlikte, öncesi ve sonrasına sarkan çalışmalara da yer verilmiştir. Ortaya çıkan resim Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş/Alevilere dair siyasetinden ziyade Batılıların mezkûr toplulukları nasıl algıladığını geniş bir çerçeve ile sunmaktadır. Hatta dışarıdan gelen Batılıların Osmanlı'nın kendi tebaası olarak Kızılbaş/Aleviler içinde daha çok faaliyet yürüttüklerine ve bunun sonucunda da birçok yazılar kaleme aldıklarına tanık olunmaktadır. Bunların başını ise *American Board of Commissioners for Foreign Missions* [Amerika Yabancı Misyon Temsilcileri Heyeti - ABCFM] olarak adlandırılan Amerikalı Protestan misyonerler çekti. Batılılar Kızılbaş/Alevilere dair önemli malumatlar sunmakla birlikte, topluluğa kendi değer yargılarıyla yaklaşmaktaydı. Hem Osmanlı bürokratları hem de Batılıların Kızılbaş/Aleviler hakkında bıraktığı bu külliyanın yorumu ise bir bütün olarak topluluğun dışarıdan bir bakış açısıyla yansıtılışına işaret etmektedir. Buna rağmen, özellikle de Avrupalıların Osmanlı devlet ricaline nazaran topluluğun muhtelif bölgelerindeki üyeleriyle daha yakından ve uzun süreli ilişkiler kurduklarını özellikle belirtmek gerekir. Bu da onları kendi dinî inançları olarak Hristiyanlığın *emperyal* yayılcılığı açısından kültürel açıdan iştahlandırmaktaydı. Bunun elbette ki Batılı devletlerin doğrudan Osmanlı coğrafyası üzerindeki emperyalist, yayılcı politikalarıyla yakından bir ilişkisi vardı. Böyle olduğu için de II. Abdülhamid'in dikkatini özellikle çektiler. Sultan Abdülhamid'den önce de Osmanlı topraklarında misyonerler-Batılılar vardı. Ama ilk kez Abdülhamid onların Kızılbaşlar arasında çalışma yapmasından ciddi bir rahatsızlık duydu. Bu da devlet ile misyonerlerin Kızılbaşlara yönelik çalışmalarını paralel bir eksen- de, aynı zaman dilimi içerisinde değerdendirme olanağı sunmuştur.

Dördüncü Bölüm'de tartışılan Kızılbaş/Alevi nüfusunun temsiliyeti meselesi de tam olarak bir önceki bölümün devamı niteliğindedir. Özellikle tam da bu yüzyılda Avrupa'da yükselişe geçen istatistiksel değerlendirmelerin, Batılılarca Osmanlı toprakları ve üzerlerinde yaşayan toplumların nüfus verileri için de ön plana geldiğine tanık olunmaktaydı. Osmanlı Devleti *millet* statüsü dışında kalan toplulukları İslâm başlığı altında değerlendirerek, Kızılbaş/Alevileri de bu kategori altında ele almaktaydı. Bu sebeple gerek nüfus sayımları gerekse salname istatistiklerinde söz konusu topluluğun nüfusu ayrı bir başlık altında ele alınmamıştır. Çünkü böyle bir ayrımın gidilmesi her şeyden önce tam da devleti parçalamak için hareket ettikleri düşünülen Batılı devletlerin işine yarayacaktı. Buna rağmen taşra ile yapılan devlet yazışmalarında yerel düzeyde de olsa bazı bölgelerdeki Kızılbaş/Alevilerin nüfuslarına dair birtakım rakamlar sunulmaktaydı. Belgelerdeki dil ve rakamların kesinliği, devletin bu tebaasının nüfusunun tespitine dair gizli bir uğraşı içerisinde olduğuna yönelik şüpheleri beraberinde getirmektedir. Avrupalılar ise Osmanlı Devleti'ne nazaran, aralarında Kızılbaş/Alevilerin de yer aldığı gayri Sünni topluluklara dair adeta geniş bir nüfus çeşitliği sunmakta ve çoğu zaman da Kızılbaşları Müslüman kategorisi dışında değerlendirmekteydi. Buna rağmen bu verilerin yine de birbiriyle tam olarak uyuşmadıklarına tanık olunmaktaydı. Bunun da daha çok, Kızılbaşların bütün nüfusunun kesin bir tespitinin zor olmakla birlikte, her bir Batılı grubun kendi siyasi beklenti ve amaçlarıyla ilişkili bir yaklaşımdan kaynaklandığı düşünülmektedir.

Daha öncede dile getirildiği gibi kitabın Beşinci Bölümü'nde devletin Kızılbaş/Alevilere yönelik uygulamaya koyduğu çözüm siyaseti üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu siyasetin başını ise topluluğun kazanımına yönelik şiddet içermeyen *tashih-i akaid* veya *tashih-i itikad* pratikleri çekti. Buna göre okul, cami ve mescid gibi kurumların açılarak Kızılbaş/Alevilerin kazanılmasının hedeflendiği görülmekteydi. Bahse konu durumun dışında kalan ve statükoya aykırı bir şekilde devletin güvenliğine tehlike oluşturacağı düşünülen Kızılbaş/Alevilerin ise sürgününe başvuruldu. Burada bir hususu daha başlangıçtan açıklığa kavuşturmak gerekir: Çalışma boyunca devletin genelde gayri Sünni özeldeyse Kızılbaş/Alevilere yönelik bir *tashih-i akaid* siyasetinin söz konusu olduğundan bahsedilse de bundan kasıt söz konusu toplulukların Sünni toplumla mukayesesinden ziyade, daha çok devletin onları gelecekte görmek istediği Sünni formatla alakalıdır. Çünkü bu çalışmanın, Sünni toplulukların tamamının bahsedilen *tashih-i akaid* pratiklerinin dışında tutulduğu gibi bir iddiası yoktur. Bu nedenledir ki, gayri Sünniler kadar olmasa da özellikle taşra ağırlıklı bazı Sünni topluluklar da devletin istediği Sünnilikle uyuşmadıkları durumlarda cami, okul, medrese gibi *tashih-i akaid* pratiklerine muhatap kılınmıştır. Gayri Sünniler örneğinde ise bu ne-

denin etkili bir rolü bulunmakla birlikte özellikle dönemin siyasal endişelerinin doğrudan bir etkisi söz konusudur.

Kitabın Altıncı ve Yedinci Bölümü'nde ise örnek vaka çalışmalarına (*case studies*) odaklanıldı. Altıncı Bölüm'de ele alınan her iki vakanın gerek Osmanlı gerekse Kızılbaş/Alevi tarihi açısından birtakım ilklere sahip olduğu söylenebilir. Tokat/Zile bölgesindeki Anşa Bacı'nın merkezinde yer aldığı hadiseler üzerinden ilk kez Kızılbaş/Alevi geleneğine aykırı bir ayrışmayla, bir kadının önderliğinde ortaya çıkan yeni bir ocağın doğuşuna tanık olunmuştur. Devletin bu duruma tepkisiye, daha çok statükoları sarsılan diğer Kızılbaş/Alevi dedeleri tarafından Anşa Bacı ve ailesine yöneltilen suçlamalardaki isyan odaklı güvenlik endişeleriyle şekillenmiştir. Dolayısıyla devletin –iddia edildiği gibi– henüz bir isyanın meydana gelmesine izin vermeden olaya müdahalesiyle Anşa Bacı ve ailesinin sürgünlerine başvurduğu görülecektir.

Söz konusu bölümün bir diğer örneğini de resmî yazışmalarda “Dumuklu Hadisesi” olarak geçen Malatya/Akçadağ'da meydana gelen olaylar oluşturmuştur. Vergi toplamak amacıyla Dumuklu Köyü'ne giden görevliye saldırılması üzerine başlayan olaylar, hemen akabinde olaya müdahale esnasında çok sayıda Alevinin ölümüyle sonuçlandı. Bu vakanın da Osmanlı tarihi açısından örnek teşkil edici bir yanı bulunmaktaydı. Buna göre merkezî otorite tarihi boyunca ilk kez Kızılbaş/Alevilere yönelik “haksız” bir katliam yapıldığını kabul etti. Yaşananlar daha çok merkezin direktifleri dışında olaya müdahale eden yerel otoritelerin ihmalkârlığı ve Sünni halkın Kızılbaş/Alevilere yönelik ön yargıları sonucu meydana gelen bir hadise olarak sunulmaktaydı. Böylece gerek Anşa Bacı gerekse Dumuklu hadiselerinden devletin tamamen güvenlik endişesiyle hareket ettiği gözlemlenecektir. Fakat Dumuklu'da yaşananlar üzerinden meydana gelenlerin en azından görünürde de olsa merkezî ve yerel otorite arasında bir uyuşmazlığa işaret ettiği ve sonuçlarının da Kızılbaş/Aleviler açısından çok büyük trajediler yarattığı aşîkârdır. Buna rağmen her iki hadise de kendi bağlamları uyarınca; devletin Kızılbaş/Alevilere yönelik açıktan bir güvenlik endişesi hissettiğinde en azından görünürdeki “hoşgörü” anlayışının dışına çıkıp, zor tekeline nasıl da devreye soktuğuna örnek teşkil etmiştir.

Kitabın Yedinci Bölümü'nü oluşturan diğer bir örneklem de dönem boyunca Osmanlı Devleti'nin bütün Kızılbaş/Alevi siyasetini dikey bir şekilde kesen Dersim bölgesidir. Hatta Dersim'in kendine özgü dinamikleriyle birlikte Kızılbaş/Alevi kimliğinden ötürü bütün bir Osmanlı tarihi açısından da sorun teşkil ettiği söylenebilir. Bu bakımdan özellikle 19. yüzyılda Tanzimat süreciyle birlikte başlayan taşraya nüfuz etme siyasetiyle daha sık bir şekilde gündeme gelen bölgenin, Anadolu'nun *kalbgâhında* bulunmasından ötürü devletin dikkatinden uzak kalması düşünülemezdi. II. Abdülha-

mid dönemindeyse Dersim daha çok söz konusu stratejik konumu, devletin artan güvenlik/bütünlük endişeleri ve Kızılbaş/Alevi inancıyla ön plana geldi. Dersim, dönemin bürokrasisince hasredilen dil kadar, devletin bütün bir Kızılbaş/Alevi siyasetine damgasını vuran rıza ve zor konulu uygulamalarının birlikteliğine de uzun süre ev sahipliği yaptı. Bu bile tek başına, Kızılbaş/Alevi nüfusun en fazla homojenlik gösterdiği Dersim'i farklı kılan unsurlarlandı. Diğer yandan bölge, Ermenilerle ilişkiler ve yabancıların faaliyetleriyle gündeme geldiği için de Kızılbaş/Aleviler içerisindeki en tehlikeli alan olarak algılandı. Bu da en nihayetinde Dersim'i, bir yanda askerî seferler diğer tarafta ise tashih-i akâid ve ıslahat çalışmalarının hep birlikte yürütüldüğü bir bölge yapıp, çıkardı. Fakat Dersim'in bu pilot konumu, çoğulcu bir toplum yapısına sahip Osmanlı Devleti açısından siyasal anlamda öncü bir deneme-yanılma niteliği taşımadı. Bu da esas itibarıyla Osmanlı Devleti'nin genel itibarıyla gerçekleştiremeyeceği bir durumun işaretiydi.

Kavramlar, yöntem, problemler ve hipotezler

Çalışmada ele alınan kavramların tarihsel bağlamı, devletin zihniyet dünyasında meydana gelen değişim ve dönüşümün izini sürmeyi mümkün kılmaktadır. Bu durum aynı şekilde devlet bürokrasisi kadar Kızılbaş/Alevilerin kendilerini nasıl görüp-tanımladıklarıyla alakalı farklılık ve benzerlikler için de geçerlidir. Dolayısıyla, bu başlık altında tartışmaya açılan kavramların analiziyle daha çok devlet söylemi ve karşılık olarak Kızılbaş/Aleviler cephesinde nasıl ele alındıkları hedeflenmektedir.

Bu bakımdan ele alınacak kavramlar arasında ilk sırada *zındık* ve *mülhid* kavramları gelir. Her iki kavram da başlangıcından itibaren anlamsal olarak sürekli genişlemeye uğrayan ve çoğu zaman da birbirlerini niteleyip güçlendirmek amacıyla peş peşe kullanılan adlandırmalar olmuştur. Bunların, diğer kavramlara nazaran Osmanlı öncesine uzanan bir geçmişleri de söz konusudur.³⁵ Bununla birlikte İslâm dünyasındaki *zendeka* ve *ilhâd* hareketlerinin Osmanlı döneminde meydana gelen benzer yöndeki hareketler üzerinde de etkisi söz konusudur. Osmanlı nazarındaki en güçlü temsilcilerinin başında ise Şeyh Bedreddin ve isyanı gelmekteydi.³⁶

35 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011; *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17.Yüzyıllar)*, 4. baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2013; Mustafa Öz, "Zındık", TDVİA, cilt 44, TDV Yayınları İstanbul, 2013; Mustafa Sinanoğlu, "İlhâd", TDVİA, cilt 22, TDV Yayınları, İstanbul, 2002; Mehmet Alıcı, *Kadım İran'da Din: Mono-teizm'den Dualizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2012; İlhan Kutluer, "İlhâd", TDVİA, cilt 22, TDV Yayınları, İstanbul, 2002.

36 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 4.

İnançsızlığı çağrıştıran *zındık* ve *ilhād* kelimelerinin Osmanlı kaynaklarında çok sık kullanıldığı ve daha çok ehl-i sünnet ya da Sünni Müslümanlığa aykırılık ve inançsızlığa tekabül ettiği görülmektedir.³⁷ Diğer yandan *ilhād* ve ondan türetilen *mülhid* de “doğru yoldan çıkıp, yanlış yola sapma” anlamında kullanılarak Osmanlı döneminde *zındık* ve *mülhid* şeklinde hep birlikte ifade edilmiştir. Sonuç olarak Osmanlılar devrinde de *zındıklık* ile itham edilenlerin tıpkı Abbasiler devrinde olduğu gibi ölümle cezalandırıldıkları görülmektedir.³⁸ Bu yönüyle gerek *mülhid* gerekse *zındık* ifadeleri yer yer birlikte yer yer de ayrı ayrı olarak Osmanlı bağlamında en çok Kızılbaşlara yönelik kullanılmıştır.³⁹

Zındık ve mülhid kavramlarından sonra öne çıkan bir diğer kavram da *râfîzî*dir. “Terk etmek, bırakmak, ayrılmak” anlamlarına gelen *rafz* kökünden türetilen *râfîza*, bir fikir veya gruptan ayrılan kişi veya toplulukları nitelemek için kullanılmıştır. Kelimenin çoğulu olan *revâfız* ise kimi zaman bir topluluk anlamında da kullanılacaktır ki⁴⁰ bu da daha çok Şia mezhebinin ilk dönemlerdeki temel kolları arasında yer alan *Râfîza* ya da *Ravâfıza* yöneliktir.⁴¹

İslâm mezhepleri tarihi kaynaklarında Şiiğe işaret eden *râfîzî* terimi, Osmanlı döneminde birtakım hususlarda İran ya da Şiiikten etkilenen *Kalenderi* ve *Kızılbaşlar* başta olmak üzere özellikle bazı gruplar için dile getirildi.⁴² Yılmaz’a göre *râfîzî*, *rafaza* ve *Şia* gibi ifadeler, 16. yüzyıl öncesinde Osmanlı karşıtı başkaldırı vakalarının algılanmasında bu isyanlara katılan grupları nitelemek için nadiren kullanılan ve daha çok kitabi yönü olan terimlerdi.⁴³ 16. yüzyıldan itibaren *râfîzî* ve *Kızılbaş* olarak anılmaya başlanan bu zümreler, kurucu sistemle sürekli bir çatışma içerisinde bulunan Şii-ba-

37 Bkz. Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, s. 253-255; *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 7.

38 Bkz. Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, 259; *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 14.

39 *Mülhit zındıklar*, *Kızılbaş mülhitlerinin ve zındıklarının*, *zındıklar ve mülhitler*, *mülhitler ve zındıklar*, vb. diğer örnekler için bkz. İdris-i Bidlisi, *Selim Şah-Name*, haz. Hicabi Kırlangıç, Hece Yayınları, Ankara, 2016.

40 Mustafa Öz, “Râfîzîler”, *TDVİA*, cilt 34, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, s. 396.

41 Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, s. 256.

42 Bkz. Ahmet Refik, *On altıncı asırda Rafizîlik ve Bektaşîlik*, İstanbul, 1932, s. 3; Ömer Faruk Teber, “XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farkılaşması” (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005, s. 23; Ocak'ın da (a.g.e., s. 260) ifade ettiği gibi “Osmanlılar, Caferiye mezhebiyle isimden başka hiçbir ilgisi olmayan Kızılbaşlara da, Şiiğe benzer bazı inançlar taşımalarına rağmen, doktrin itibarıyla Şii olamayan Kalenderilere de *rafîzi* demişlerdir.”

43 Hüseyin Yılmaz, “İran'dan Sünni Kaçışı ve Osmanlı Devleti'nde Safevi Karşıtı Propagandanın Yaygınlaşması: Hüseyin b. Abdullah el-Şirvânî'nin Mesîyanîk Çağrısı”, *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2016, s. 299.

tını inanç ve düzen karşıtı düşünceleriyle bilinen kesimlerden oluşmaktaydı.⁴⁴ Osmanlı Devleti açısından siyasi bir rakip haline gelen Safevilerin yoğun propagandalarına maruz kalan ve bunun sonucunda da Şii-Safeviler lehine bir yönelim içerisine giren zümreler de *râfızî* olarak nitelendirildi.⁴⁵ Böylece *râfızîlik*, sadece bir inançsal farklılığı nitelemekten ziyade, idari ve sosyo-ekonomik olarak Osmanlı merkezileşme sürecinden olumsuz etkilenen zümrelerin maruz kaldığı baskıların Safevi propagandalarıyla hazır hale getirildiği bir ortamın da ürünü oldu. Öyle ki sadece “heterodoks” grupların değil, benzer şekilde merkezî otorite ile mahalli idarecilerin baskılarına maruz kalan Sünni konar-göçer kesimin de *râfızîlik* başlığı altında değerlendirildiği görülmekteydi.⁴⁶ Söz konusu topluluklara dair Osmanlı belgelerinde sıklıkla *râfızîlik* ithamında bulunulmuş ve bu vesileyle de *râfızî* olarak anılan kesimlere yönelik ciddi bir takibat başlatılmıştı. İran yahut Safeviler ile girilen mücadelenin hem başlangıç hem de yoğunluk olarak ortaya konulduğu 16. yüzyıl Osmanlı belgelerine yansıyan ifadeler bu açıdan dikkate değerdi.⁴⁷ Bu değerlendirmeler ve bağlam ışığında *râfızîlik* veya Kızılbaşlığa; İslâmî ve mistik bir cila altında eski inançlarını koyu bir tutuculukla koruyan konar-göçer halk kesimini vergiye bağlayıp, yerleşik hayata geçirmeye çalışan Osmanlı yönetimine karşı Şii propagandanın etkisiyle meydana gelen yeni bir oluşum gözüyle bakılmıştır.⁴⁸

Zındık, mülhid ve *râfızî* adlandırmalarından sonra sıra, esas olarak çalışmada ele alınacak toplulukları niteleyen Kızılbaş ve *Alevî* kavramlarına gelmektedir. Kızılbaş ifadesi; eski bir geleneğin devamı olmakla birlikte, Safevi Devleti’ni kuran Erdebil suflilerinin, daha doğrusu Safevilerin, henüz bir tarikat halinden devlet olma yolunda ilerlemelerine tekabül eden süreçle ilişkilidir. Şeyh Haydar döneminde, tarikatın siyasallaşmasına paralel olarak müridlerini silahlandırması ve başlarına da “Tâc-ı Haydarî” adı verilen⁴⁹ 12 dilimli “kızıl” bir börk giydirmesinden ötürü Erdebil Ocağı mensupları artık “Kızılbaş” olarak anılmıştır.⁵⁰ Kızıl tacın kabulü ile Sünniler tarafından pejoratif mana-

44 Bkz. Teber, a.g.t., s. 23; Ocak, a.g.e., s. 257.

45 Gölpinarlı’ya göre, *râfızî* sözünün Şîa hakkında kullanılmasının asıl kaynağı, Safevi-Osmanlı rekabetidir. Bkz. Gölpinarlı, a.g.e., s. 169.

46 Ocak, a.g.e., s. 123.

47 Bkz. İdrîs-i Bidlîstî, a.g.e., s. 120, 168, 209, 239, 268, 290, 453, 455; Refik, a.g.e.; Saim Savaş, XVI. Asırda Anadolu’da Alevîlik, Vadi Yayınları, Ankara, 2002.

48 Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, “Tarihsel Terminoloji (Bektaşîlik, Kızılbaşlık, Alevîlik)”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2009, s. 18; *Yeniçağlar Anadolu’sunda İslâm’ın Ayak İzleri*, s. 122.

49 Bağlı bulundukları İsnâ-âşerîyye mezhebinin fikirlerinden ötürü her bir dilimi 12 İmam’ı temsil eden tac.

50 Ayrıntılı bilgi için bkz. Walter Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Câne’yd, XV. Yüzyılda İran’ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi*, çev. Tevfik Bıyıklıoğlu, TTK Yayınları, Ankara, 1948, s. 65; Ab-

da, çeşitli ön yargı ve ithamları çağrıştıracak şekilde dile getirilen *Kızılbaş* ismi, tersi şekilde Şii Safeviler tarafından kızıl elbise ve tacın kudretine yapılan vurguyla olumlanıp, çeşitli rivayetlere dayandırılarak, kimliklerini niteler şeklinde kullanıldı.⁵¹ Böylece başlangıçta pejoratif manada kullanılmayan kelime⁵² Osmanlılarca *Kızılbaş*, Safevi kaynaklarında ise Farsça aynı anlama gelen *Sûrh-ser* şeklinde telaffuz edildi.⁵³ İleride de görüleceği gibi *Sûrh-ser* ifadesine yer yer II. Abdülhamid dönemi Osmanlı belgelerinde de yer verilmiştir.

Bu genel seyir ve devam eden yüzyıllarda *Kızılbaşlık* Osmanlı Devleti'nce, Anadolu'da yaşayıp içlerinde Şii izler barındıran ve Şah İsmail'in müridi olmaları nedeniyle "12 dilimli kırmızı başlığı" giyen grupları da kapsayacak şekilde İran ve Şiiliği nitelemek için kullanıldı.⁵⁴ Kavram aynı zamanda meşru otoriteye karşı gelmek ve dinen "sapkın" görülme gibi genel bir Osmanlı karşıtlığıyla da özdeşleştirilmiştir.⁵⁵ *Kızılbaş* olmak ya da *Kızılbaş'a* gitmek ifadeleri Osmanlı kaynaklarında İran yanlısı olmayı nitelerken, *Kızılbaşlık*

dülbaki Gölpinarlı, "Kızıl-baş", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, cilt 6, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1977, s. 789; Adel Allouche, *Osmanlı-Safevi İlişkileri (Kökenleri ve Gelişimi)*, Anka Yayınları, İstanbul, 2001, s. 60; Irène Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, 2. baskı, Demos Yayınları, İstanbul, 2009, s. 33, 52; "Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları", *Alevi Kimliği*, 3. baskı, ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2010, s. 9; *Kırklar'ın Cemi'nde*, çev. Turan Alptekin, Demos Yayınları, İstanbul, 2011, s. 68, 144; Ahmet Yaşar Ocak, "Tarihsel Terminoloji (Bektaşilik, Kızılbaşlık, Alevilik)", *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2009, s. 16; İlyas Üzüm, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, 6. baskı, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 48-49; Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Milenyum Yayınları, İstanbul, 2013, s. 396; Krisztina Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/Aleviler*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 13, 17; Teber, a.g.t., s. 42-68; Tufan Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 32; Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, TDV Yayınları, Ankara, 2011, s. 27-38; *Safeviler ve Kızılbaşlık: Aleviliğin Tarihsel Temelleri*, Gece Kitaplığı, İstanbul, 2015, s. 5, 19-21; Tahsin Yazıcı, "Safeviler", *MEB İslâm Ansiklopedisi*, cilt 10, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1980, s. 54. On iki dilimli tac ile ilgili inanç, gayb âleminde Haydar'ı rüyasında ziyaret eden elçilerin isteğine dayanmaktaydı. Bkz. Rıza Yıldırım, *Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri (1300-1501)*, çev. Barış Yıldırım, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 203. Yıldırım'ın ifadelerinden "Kızıl Börk"ün henüz Haydar'dan önce Türkmenler arasında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Haydar ile buna dînt ve siyasi bir temsiliyet kazandırıldığı söylenebilir (a.g.e., s. 90, 98, 104).

51 Bkz. Gölpinarlı, a.g.m., s. 789; Ocak, a.g.m., s. 16-17; Saim Savaş, "Osmanlılar ve Aleviler", *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2009, s. 59.

52 Ahmet Yaşar Ocak "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa, Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuşuna Kısa Bir Bakış", *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2009, s. 41.

53 Ocak ve Yıldırım'a göre *Kızılbaş* kelimesi Osmanlı belgeleri ve tarih kitaplarına 1510 yılından itibaren geçmiş olup, bundan öncesinde terime rastlanmamaktadır. Bkz. Ocak, "Tarihsel Terminoloji (Bektaşilik, Kızılbaşlık, Alevilik)", s. 18; Yıldırım, a.g.e., s. 298.

54 Bkz. Ocak, a.g.m., s. 14, 18; Kehl-Bodrogi, a.g.e., s. 13.

55 Bkz. Teber, a.g.t., s. 138; Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*, Oxford University Press, America, 2013, s. 7; Yıldırım, a.g.e., s. 298.

ifadesi ise bu toplulukların inanç ve toplumsal statülerini belirleyen bir terim olarak, Sünnilik kalıplarının dışında kalan “sapkın” inanç kesimlerini niteleyen “râfîzî” terimiyle birlikte kullanılmaktaydı.⁵⁶ Ocak’ın da belirttiği gibi “Kızılbaşlık, aslında çok faktörlü ve çok boyutlu bir tarihsel maceranın ürünü” idi. Bu sebeple Kızılbaşlığı; sadece İslâm’ın Şii bir yorumu olarak değil de bir inanç sisteminin tarihsel süreç boyunca oluşumu ve farklı bir toplumsal zihniyet, yapı ve yaşam tarzının Sünni iktidar karşısındaki muhalif tavrı olarak, Anadolu’daki Türkmen ve Kürt grupları içerisinde vücuda gelen bir bütünlük içerisinde anlamlandırmak gerekmektedir.⁵⁷ Diğer bir ifadeyle Kızılbaşlık; popüler açıdan bir 12 İmamcı Şiilik hareketi olmaktan ziyade Ali’yi, soyunu, “ayrıca soylarını Ali’ye bağlayan birçok mutasavvıf, deriş ve gaziye kutsayarak velileştiren bir Türkmen ve geniş halk kitlesi Müslümanlığının 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Safevi silsilesine bağlanan biçimi”ydi.⁵⁸ Sonuçta da Osmanlı Devleti, Kızılbaş ya da Kızılbaşlar ile ilişkili tarihsel toplulukları *râfîzî*, *mülhid*, *rafz u melâhide*, *melâhide*, *melâhide-i makhûre*, *melâhide-i bed-fercâm*, *asâkir-i melâhide*, *rafz u ilhâd*, *bâtını*, *harici*, *ışık*, *ışık ağası*, *fırka-i dâlle*, *binemaz*, *bednamaz*, *evbaş*, *ehl-i bidat*, *Kızılbaş-ı bed-ma’âs*, *Kızılbaş-ı şekâvet-şî’âr*, *a’dây-ı bed-rây*, *a’dâ-yı biham-ı mezellet-encâm* ve *zındık* gibi sıfatlarla niteleyip, İslâm dışı olmakla suçlayacaktı.⁵⁹

Kızılbaş toplulukların zaman içerisinde tanımlanacağı bir diğer adlandırma da Alevî kavramıdır. Hz. Ali’nin isminden “î” takısıyla türetilmiş bir sıfat olarak “Hz. Ali’ye mensup, onun soyundan gelen, ona ait-bağlı ve ondan taraf olan” anlamlarında kullanılan kavram, sosyal ve tarihsel süreçlerle birlik-

56 Ocak, a.g.m., s. 19.

57 A.g.m., s. 16-17.

58 Ahmet Karamustafa, “Anadolu’nun İslâmlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu”, *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik (Tarih-Kimlik-Inanç-Ritüel)*, der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 51. Böyle olduğu için de yazar Kızılbaşlığı “15. yüzyıl ortalarından itibaren Safevi propagandasıyla birdenbire türeyen bir halk Şii’liği olarak değil de en az 13. belki de 12. yüzyıldan beri şekillenen halk Müslümanlığının Safevi soyuna bağlanarak yeni bir renk kazanan bir türü olarak” değerlendirmiştir (a.g.e., s. 51-52).

59 Şuayib İzgi, “986 (1578) Tarihli 32 Numaralı Mühimme Defteri [s. 201-400], Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi” (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü, 2006. Ayrıca bkz. Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 25-26, 53; *Kırklar’ın Cemi’nde*, s. 20, 53; Ocak, a.g.m., s. 16; *Türk Sufliliğine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 280-281; Ali Yaman, *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*, Nokta Kitap, İstanbul, 2007, s. 24; Ahmet Taşgün, “Modernite ile Karşılaşma ve Alevi Bektaşî Kavramlarının Yeni Anlamları Üzerine”, *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2009, s. 27; Doğan Kaplan, a.g.e., s. 36. Kızılbaşlara yönelik kullanılan kavramlar ile ilgili bkz. Ali Sinan Bilgili, “Osmanlı Tarih Yazarlarının Algısıyla Türkiye-Iran İlişkilerinde Siyasî Karakterin Dinî Söylemi: ‘Kızılbaşlık’”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 27, 2003; Ayşe Baltacıoğlu-Bramer, “The Formation of Kızılbaş Communities in Anatolia and Ottoman Responses, 1450s-1630s”, *International Journal of Turkish Studies*, cilt 20, no. 1 ve 2, 2014, s. 28.

te farklı anlamlar yüklenmiştir.⁶⁰ Kavramın tarihsel seyrinde edindiği anlamları sorgulayan Ocak'a göre kelimenin *soybilimsel*, *siyasi*, *inançsal* ve *tasavvufi* olmak üzere dört temel anlamı vardır. *Soybilimsel* olarak, Hz. Ali'nin çocukları (özellikle de Hz. Fatma'dan olan oğulları Hz. Hüseyin - *seyyid* ve Hz. Hasan'dan - *şerif*)⁶¹ üzerinden devam eden soya vurgu söz konusudur. Bununla ilişkili olarak *siyasi* açıdan ise özellikle Abbasiler döneminden itibaren ortaya çıkarak bağımsızlıklarını ilan eden devletlerin meşruiyet sağlamak için kökenlerini Hz. Ali'ye dayandırmaları gelmektedir. *Inançsal* yönden; Şiiğin muhtelif kollarını (*İmamiyye*, *İsnâ-Aşeriyye*, *Cafertiyye*, *İsmailiyye* ve *Zeydiyye*) ve son olarak *tasavvufi* açıdan ise silsileleri Hz. Ali'ye dayanan tarikatlar için kullanılmıştır.⁶² Söz konusu bağlamıyla Alevî teriminin, 19. yüzyıl öncesinde Müslüman coğrafyanın farklı zaman ve mekânlarında Hz. Ali ve soyuyla ilişkili kullanıldığı görülmektedir. Bu yönüyle "Bektaşilik ve Kızılbaşlık Yeniçağlarda bizzat Anadolu topraklarında ortaya çıkan dini-sosyal ve mistik yapılanmalar olduğu hâlde, Alevilik daha farklı zaman ve zeminlerin yarattığı başka bir olgu olup, Anadolu'ya dışarıdan gelen bir terim"⁶³ olmuştur. Bu hususta sıklıkla referans gösterilen Mélikoff, Alevî sözcüğünün yaygınlaşma sebebini; "Kızılbaş" kelimesinin başlangıç itibarıyla Safevî taraftarı Türkmen aşiretleri nitelerken, sonradan *Celali isyanları* ve *Kürtler* ile anılamdaş "asi" ve "dinsiz" anlamlarının yüklenip, küçültücü bir içeriğe doğru kaymasından ötürü tercih edildiğini belirtmektedir.⁶⁴ Nedeniyse kavramın, inanç merkezinde duran Hz. Ali adından türetilmiş olup Kızılbaşlara dışarıdan yapılmış pejoratif nitelendirmelerden (*râfızî*, *mülhid*, *zındık*, *harici*, *bâtınî* ve *ehl-i bidat*, vb.) ziyade yine Hz. Muhammed'in akrabası ve damadı olarak Hz. Ali'nin adından türetildiği için yüceltilmesidir.⁶⁵

60 Özgür Savaşçı, "Alevî Sözcüğünün Kökeni", *Alevilik*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 19; Yaman, a.g.e., s. 18; Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 26.

61 *Seyyid* ve *şerif* ifadelerinin istisnai anlamları olmakla birlikte, esas olarak, Hz. Muhammed'in kızı Hz. Fatma'nın yine Hz. Muhammed'in amcasının oğlu Hz. Ali'den olan çocukları Hz. Hüseyin ve Hasan için kullanılacaklardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Rüya Kılıç, *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005, s. 22-31.

62 Ocak, a.g.m., s. 19-22. Dressler'e göre de kelimenin dört temel anlamı vardır: 1) İlk Şii imam Hz. Ali'nin soyundan gelen, 2) Ali'yi takip eden böylelikle en geniş anlamıyla Şii, 3) Küçük düşürücü şekilde kullanılan Şii bir eğilim ve 4) 20. yüzyılın başından itibaren genellikle Anadolu, Trakya ve daha az bir şekilde Bulgaristan ve Arnavutluk'ta bulunup, grup içi evlilik yapan sosyo-dinsel topluluklar. Dressler, Markus, a.g.e., s. 5-6; "Alevîs", *Encyclopaedia of Islam* 3, 2008, s. 93. Ayrıca bkz. Yaman, a.g.e., s. 17-25.

63 Bkz. Ocak, a.g.m., s. 14; *Türk Süfligine Bakışlar*, s. 258-259. Dressler'e göre Alevî kelimesi, sosyolojik açıdan Müslüman dünyadaki genel anlamından daha spesifik olarak, esas itibarıyla Anadolu'da şekillenmiş oldukça özel bir oluşuma işaret eden yeni bir isimdir (a.g.e., s. 11-12).

64 Bkz. Mélikoff, a.g.e., s. 26, 34, 97.

65 Ocak, a.g.m., s. 41. "Alevilerin" Abbasiler döneminden itibaren toplum içerisinde sahip olduğu seçkin yer ve konum ile birlikte, kavramın edindiği anlamlara dair son dönemlerde yapılan kapsamlı bir çalışma için bkz. Teresa Bernheimer, *Ali'nin Ailesi: Ehl-i Beyt ve İlk Aleviler*, Tekin

Kavramın, Kızılbaşlar tarafından sadece 19. yüzyılda kullanıldığına dair yaygın bir kanı söz konusu olsa da –topluluğun “süreklilik” ve “bütünlük” arz eden bir adlandırması olmamakla birlikte– Hz. Ali merkezli inançlarından ötürü bu yüzyıldan önce de kendilerini tanımlarken başvurdukları görülmektedir. Zira “bu mezhebe bağlı olanlar Osmanlı arşiv belgeleri ve vekâ-yi’nâmelerinde Kızılbaş veya Râfîzîler diye geçmesine rağmen bunlar kendilerine Alevi nisbesini vermişlerdir.”⁶⁶ Böylece “Alevi” tabirinin, Kızılbaş dedelerinin *ehl-i beyte* olan mensubiyetleri ve topluluğun ozanları tarafından da ifade edilmekle birlikte,⁶⁷ Kızılbaşlara tesir eden ve tıpkı onlar gibi Safevi propagandalarından etkilenip birçok yönden Kızılbaşların inançlarıyla örtüşen Kalenderîlerce de 16. yüzyıldan itibaren kendilerini niteleyici bir sıfat olarak kullanıldığı görülecektir.⁶⁸ Buna rağmen Dressler, kelimenin Pir Sultan ve Kul Himmet’in şiirlerinde geçen yönüne dikkat çekerek nadiren de olsa 19. yüzyıldan önce ifade edildiğini fakat bunun da “Ali’ye saygı ve onun soyuna mensubiyet iddiası” dışında, neredeyse hiç kullanılmadığını ifade etmektedir.⁶⁹ Aynı şekilde Mélikoff da Dressler’in iddiasına paralel şekilde; topluluğun mahkûm edildiği belgelerde (*Kızılbaş*, *Rafîzî* ve *Mülhid* deyimleri dışında) ve Şah İsmail’in *Divan*’ında Alevi ifadesine rastlanılmamasından ötürü benzer yönde bir değerlendirmede bulunmaktadır.⁷⁰ Buna rağmen kavramın, 19. yüzyıl öncesinde ekseriyetle *ehl-i beyte* mensubiyet, Ali’ye saygı ve sevgi bağlamında kullanılmakla birlikte yukarıda da ifade edildiği gibi Kızılbaş topluluğu mensuplarınca diğer türlü kullanımlarına da denk geldiği için bu değerlendirmelere temkinli yaklaşmak gerekmektedir.⁷¹ Bu bakımdan Osmanlı’nın da “Alevi” tabirini 19. yüzyıla değin kutsal soy merkezli bir anlam yüklemesinden ötürü olumsuzlamadığı, bu sebeple de Kızılbaş

Yayınevi, İstanbul, 2016.

66 Ahmet Yaşar Ocak, “Alevi”, TDVİA, cilt 2, TDV Yayınları, İstanbul, 1989, s. 369.

67 Bkz. Ayfer Karakaya-Stump, *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarih-yazımını Yeniden Düşünmek*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 87, 96; İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, cilt II-III-IV, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, cilt 2, s. 261, 339; cilt 3, s. 308. “ve her bâbda şer’at-ı garrâ-i Muhammedî ve millet-i beyzâ’i ‘Alevi (?) ve âdab u efvâr-ı meşâyih-i ‘izâm-ı kirâm-ı Şafavî-den” ve “Huşûsen silsile-i ‘aliyye-i şafîyye-i Aleviyye ve sülâle-i şafîyye-i celiyye-i Şafeviyye.” Bkz. Karakaya-Stump, a.g.e., s. 96, 100.

68 Bunlar arasında özellikle Hayâlî’nin (d. 1512-ö.1557) şu beyitleri dikkat çekicidir: “Pîr-i fett-le-ser deyu şem’a mürîd olup / Pervâneler eder ‘Aleviler gibi sema” ve “Cihresinde görüben lem’a-i nûr-i Nebevî / Bir yalûn yüzlü ışıķ şevkine oldum ‘Alevi”. Bkz. Hayâlî Bey, *Hayâlî Bey Dîvânı*, yay. Ali Nihat Tarlan, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1945, s. 222, 449.

69 “Hüseynî’yim Alevî’yim ne dersin” (Pir Sultan) ve “Cümle bir mürşide demişler belî / Tesbihleri Allah Muhammed Ali / Meşrebi Huseynî ismi Alevî / Muhammed Ali’ye çıkar yolları” (Kul Himmet). Bkz. Dressler, a.g.m., 93; a.g.e., s. 2.

70 Mélikoff, a.g.e., s. 53.

71 Kehl-Bodrogi de (a.g.e., s. 46-47, 52) benzer bir kanaatte olup çok yaygın ve sürekli olmamakla beraber Alevi teriminin 16. yüzyıldan itibaren kullanıldığı ikrindedir.

ve diğer zümrelere yönelik ithamlarda bulunurken onları böylesine bir ifade ile adlandırmaktan özellikle imtina ettiği için kavramın resmî belgelere yansımadağı düşünülebilir.

Alevî kavramının, özellikle de II. Abdülhamid dönemi resmî kaynaklarında kolektif bir “Kızılbaş” kimliğini nitelemeden önce ve hatta niteledikten sonra da farklı bağlamlarda kullanımına devam edilmiştir. Devlet “Alevî” ifadesini –yüzyıllar boyunca kabul edilegeldiği gibi– *seyyid* ve *şerifleri* (ekseriyetle de *seyyidler* – çoğulu *sâdat*) nitelemek maksadıyla kullanmaktaydı.⁷² Bu haliyle nitelenen *seyyid* ve *şerifler* de daha çok Anadolu dışındaki Mekke, Medine, Yemen ve Bağdat gibi yerlerde yaşayan ve devletin büyük bir saygı göstererek, maaş gibi yardımlarda bulunduğu kişilerdi.⁷³ Bu açıdan –daha önce de dikkat çekildiği üzere– Ocak’ın da ifade ettiği gibi Alevî ya da Alevilik teriminin Bektaşilik ve Kızılbaşlığı nitelemenin ötesinde, bahsedildiği yönüyle (*seyyid*, *şerif* ve *ehl-i beyti* nitelemek için) Anadolu’ya dışarıdan gelen bir tabir olduğu görülür.⁷⁴ Buna rağmen kavramın, Kızılbaş nitelemesine yüklenen pejoratif anlam ve çağrışımlardan ötürü 19. yüzyıldan itibaren devlet tarafından söz konusu Kızılbaş toplulukların adlandırılmasında kullanıldığı öne sürülse de olumsuz manalarda ön plana geldiği örnekler de söz konusuydu.⁷⁵

Alevî kavramıyla ilgili dikkat çekici bir diğer husus da Anadolu’da yer alan bazı yerleşim birimlerinin *Alevî* ismiyle anılmasıdır.⁷⁶ Söz konusu yerlere da-

72 A.MKT.MVL. 71/84; A.MKT.UM. 557/50; BEO. 38/2784; BEO. 451/33803; BEO. 1409/105629; C.ML. 5/188; Y.PRK.TKM. 1/25.

73 Bu hususta arşiv kayıtlarında birçok örnek bulunup sadece birkaçı için bkz. A.MKT.DV. 125/55; A.MKT.UM. 21/45; AESABH.1. 262/17667; BEO. 38/2784; BEO. 392/293961; BEO. 407/30451; BEO. 461/34570; BEO.1470/110188; BEO. 2060/154491; BEO. 2254/168981; I.HUS. 112/115; I.ML.19/32; Y.MTV. 14/70. *Seyyidler*in Osmanlı’da yönetsel, iktisadi, hukuki vb. yönlerden birtakım avantajlara sahip olduğunu ortaya koyan Kılıç’a (2005, s. 94) göre, devletin onlara bazı ayrıcalıklar sağlayıp, saygı göstermesinin nedenini “kendine karşı bir tehdit oluşturmalarına izin vermemek şeklinde” özetlemek mümkündür.

74 Ocak, “Tarihsel Terminoloji (Bektaşilik, Kızılbaşlık, Alevilik)”, s. 14. Kavramın kullanımına Anadolu’ya Osmanlı öncesinde gelen *seyyidler*le birlikte tanık olunmaktadır. Bkz. Kılıç, a.g.e., s. 56-61.

75 Bektaşî tekkelerinin kapatılmasına dair 1826 yılında çıkarılan fermanla Bektaşîlere yönelik yer alan “bu kezâlik bu gürûh-ı Alevî ve revâfız birer takrîb arâzi-yi mîrîyyeyi zabt” ifadesinden bunu görebilmek mümkündür. Bkz. BOA.C.ADL. 29/1734, Evâil-i Safer 1242/Eylül 1826; Es’ad Efendi, *Üss-i Zafer (Yenîçeriliğin Kaldırılmasına Dair)*, haz. Mehmet Arslan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 180.

76 *Alevî dâşdâ ...karye* (AESMST.11. 8/719); *Alevî karyeli Tubalık oğlu* (A.MKT.UM. 429/18); *Trabzon Sancâğı’nda Alevî kâzasında kâin ...* (A.MKT. 200/34); *Amasya Sancâğı’na mülhak Alevî karyeli...* (BEO 1412/105900). Diğer örnekler için bkz. MVL. 415/6; DH. MKT. 2727/100; I.DA. 4/69; ML.VRD.TMT.d. 12895; ŞD. 1246/7; Bahaeddin Yediylırdız, *Ordu Kazası Sosyal Tarihi (1455-1613)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1985, s. 23-24, 57-58, 169; *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları I*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu TTK Yayınları, Ankara, 1992, s. XXVII.

ir dile getirilen bu adlandırmanın, kastettiğimiz Alevi kavramıyla (*yolun takipçisi, tarikat*) güçlü bir şekilde ilişkisini kurmak şimdilik pek mümkün değildir. Buna rağmen Gülten⁷⁷ bu yerleşim yerlerinin içerisinde geçen kimi “Alevi” ibarelerine dayanarak buradaki toplulukların 15. ve 16. yüzyıllarda “Hz. Ali ile ilgili inançlara sahip oldukları” ve bundan ötürü de bu “Kızılbaşların kendilerini Alevi olarak tanımladıkları” iddiasında bulunmuştur. Yazarın da ilişki kurduğu gibi söz konusu muhitler sonradan Kızılbaş ve Alevilerin yaşadıkları yerlerle kısmi olarak örtüşse de en azından şimdilik sadece bu yerleşim yerlerinin isimlerine dayanarak, kastettiğimiz manada kolektif bir Alevi topluluğunu barındırmalarından ötürü bu ismi aldıklarını ifade etmek pek mümkün değildir.⁷⁸

Netice olarak, 19. yüzyıl öncesinin Anadolu’sunda “Alevi” teriminin, pek yaygın olmasa da bir inancın mensuplarını nitelemekle beraber daha çok ehl-i beyt ve soy merkezli kullanıldığı fakat söz konusu yüzyılla birlikte –özellikle II. Abdülhamid döneminden itibaren– Kızılbaş kimliğinin kolektif bir niteleyicisi olarak devletçe de kullanımına başvurulduğu görülmektedir. 19. yüzyıldan itibaren kavramın, ekseriyetle “Hz. Ali soyuna mensup olanlar” içerikli⁷⁹ bu yaygın anlamından sıyrılarak, soyun yanı sıra inananları da kapsar şekilde Kızılbaş toplulukların bir diğer adlandırması olarak kullanımına ağırlık verildiği söylenebilir.⁸⁰ Böylece, 16. yüzyıldan itibaren kullanımında olmasına rağmen yola baş koyan ve yürütenler tarafından kendilerini adlandırmak için çok sık ve nihai bir kavram olarak kullanılmazken⁸¹ II. Abdülhamid döneminden itibaren bu yönde kullanımına hız verilmiştir. Alevi kavramının hem Kızılbaşlar hem de kendileri dışında, giderek devlet tarafından da kullanımına yönelik edindiği bu ivme, çalışma boyunca söz konusu inanç mensuplarının bir terkip dâhilinde (*Kızılbaş/Alevi*) hep birlikte –kendi bağlamlarındaki özel vurgular hariç– anılma tercihini de belirleyecektir.

Kızılbaş/Aleviler ile ilişkili son kavram da *Bektaşî ve Bektaşîlik* tir. Bektaşîlik, inanç ve ritüeller açısından Kızılbaş/Alevilikle aralarında epey benzerlik bulunan ama tasavvuf tarihindeki birçok tarikat gibi kendine has usul ve erkânı olan bir tarikattır.⁸² Köken olarak bizzat kurucusu olmayan bu tarikatın

77 Sadullah Gülten, “Osmanlı Devleti’nde Alevi Sözcüğünün Kullanımına Dair Bazı Değerlendirmeler”, *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 11, 2016, s. 29.

78 Yediyıldız, “Bölük-i Niyâbet-i Ordu bi-ismi ‘Alevi’ terkinde yer alan “cema’at-ı Alevî” ibaresini bir aile oymağı şeklinde yorumlayarak, bu oymağın da muhtemelen bölgeyi Türkleştiren Hacı Emir İbrahim b. Bayram’ın mensup olduğu oymak şeklinde değerlendirecektir. Bkz. *Ordu Kazası Sosyal Tarihi (1455-1613)*, s. 58.

79 Irène Mélikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, 7. baskı, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 2010, s. 22.

80 Aydın Erdoğan, *Kimlik Mücadelesinde Alevilik*, 5. baskı, Literatür Yayınları, İstanbul, 2005, s. 92.

81 Kehl-Bodrogi, a.g.e., s. 52.

82 Ocak, a.g.e., s. 14.

sonradan ismini alacağı Hacı Bektaş-ı Veli ve yaşadığı 13. yüzyıla değin kökleri uzanmakla birlikte, söz konusu yüzyıldan itibaren farklı sosyal ve tasavvuf çevreleriyle (*Vefâiyye*, *Abdâlân-ı Rum*, *Kalenderlik*, *Haydarlık*, *Hurâfîlik* gibi) ilişkisinin olduğu görülmektedir. Tarikat'ın gerçek piri olarak kabul edilen Abdal Musa'nın "Bektaşî" ananesini Yeniçeri Ocağı içerisine yerleştirdiği düşünülmektedir. Bektaşiliğin bir tarikat olarak kurumsallaşması ise Osmanlı padişahı II. Bayezid tarafından Dimetoka'daki Seyyid Ali Sultan Zaviyesi'nden alınarak bugünkü Hacı Bektaş-ı Veli Zaviyesi'nin başına getirilen Balım Sultan tarafından 16. yüzyılın başında gerçekleştirilmiştir.⁸³ Balım Sultan ile birlikte tarikat tarihinde önemli sonuçlar doğuracak yeni ve özgün bir durum ortaya çıkacak ve Bektaşilik henüz tarikat hayatının başlarında *Babagân* ve *Çelebiyân* olmak üzere iki kol üzerinden gelişimini sürdürecektir.⁸⁴

Bektaşilik ve Kızılbaş/Alevilik, 16. yüzyıla değin hem sosyal taban hem de dinî ritüel ve inanç açısından birçok yönden aynı kaynaklardan beslendi. Aralarındaki benzerliklerden ötürü Alevilik "kır Bektaşiliği" olarak da ifade edilmiştir. Aynı şekilde Kızılbaş/Alevilik ile Bektaşiliğin aynı kökten geldiği ve ikisi arasındaki ayrımın da "sosyal" bir farka dayandırılıp Aleviliğin Bektaşiliğin "halk biçimi" olarak ele alındığı beyanlar da söz konusudur.⁸⁵ Bu bağlam üzerinden "senkretizm" olarak değerlendirilen Bektaşiliğin, çok farklı tasavvufi ve bölgesel inançla temas halinde olduğu da dile getirilir.⁸⁶ Böylece 16. yüzyıldan itibaren Kızılbaşlığın da Bektaşiliğe sirayet ettiği ve bu tarihten itibaren Bektaşilik üzerinde silinmez izler bırakarak onu cemaat dışılaştırdığı (*Sünnilik dışı*) söylenebilir.⁸⁷

83 Bkz. Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 22; Hacı Bektaş, *Efsaneden Gerçeğe*, s. 217-218; Ocak, a.g.m., s. 15; Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevilik-Bektaşilik*, Otügen Yayınları, İstanbul, 2014, s. 72; Fiğlalı, Ethem Rûhi, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, 4. baskı, Selçuk Yayınları, Ankara, 1996, s. 197-199. Buna rağmen tarafımızca, Hacı Bektaş Velâyetnamesi'ne dayanarak, Bektaşiliğin Balım Sultan'dan çok daha öncesinde kurumsallaşmış olabileceğine dair ibarelerin olduğuna dikkat çekilecektir. Bkz. Yalçın Çakmak, "Velâyetname-i Hacı Bektaş-ı Veli Bize Neyi Anlatır?", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik (Tarih-Kimlik-Inanç-Ritüel)*, der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 114, 122. Bu hususta ayrıca bkz. Rıza Yıldırım, "Bektaşî Kime Derler?: 'Bektaşî' Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihî Bir Analiz Denemesi", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik (Tarih-Kimlik-Inanç-Ritüel)*, der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 76-77.

84 Yıldırım (a.g.e., s. 81). Balım Sultan ile birlikte ortaya çıkan bu yenilik ve farklılıklarla ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Besim Atalay, *Bektaşilik ve Edebiyatı*, 2. baskı, Ant Yayınları, İstanbul, 1991, s. 28-30; Fiğlalı, a.g.e., s. 199-202; Yaman, a.g.e., s. 119-123; Eröz, a.g.e., s. 72-91. Bu nedenledir ki Atalay (a.g.e., s. 13) Çelebi koluna "Türk Bektaşiliği" "Babagân" koluna ise "Arnavut ve Rum ili Bektaşiliği" demeyi tercih edecektir.

85 Bkz. İrene Melikoff, "Alevi-Bektaşiliğin Tarihi Kökenleri Bektaşî-Kızılbaş (Alevi) Bölünmesi", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler, Nusayrîler*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1999, s. 22-23; *Uyur İdik Uyardılar*, s. 29-50.

86 Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Süfiliğine Bakışlar*, s. 238; Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 157-203.

87 Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 40.

Balım Sultan ile birlikte “Bektaşılık” ve Safevilerden ötürü de “Kızılbaşlık” adını alan, kendine has inançları olan iki farklı zümrenin şekillenişine tanık olunur. Bektaşılık –özellikle de *Babagân* kolu– Osmanlı Devleti’yle ilişkilerinde mutedil bir tutum takınırken, Kızılbaşlık için durum aksi bir seyir izlemiştir. Buna rağmen, kimi yönleriyle aldığı “Kızılbaş aşından” ötürü Bektaşiliğin de yer yer devletin algısına girdiği ve bu zümre mensuplarınca dile getirilen cemaat dışı fikirlerden ötürü tarikatın devletin şüphesini çektiği görülmektedir.⁸⁸

Bu dönem içerisinde Safeviliğin Bektaşılık üzerinde etkisi olsa da yaşanan süreç aynı zamanda hem Bektaşiliğin kendi içinde bir ayrışmaya (*Çelebi-Babagân*) hem de ifade edildiği gibi Çelebilik ile Kızılbaşlığın yer yer iç içe geçişlerine vesile olmuştur. Bektaşî (Çelebi kolu) ve Kızılbaş ayrımının bu iç içe girişler ve ayrılmalarından ötürü net bir sınırını çizmek pek mümkün olmasa da “Bektaşî” tabirinin kapsam olarak 16. yüzyıldan itibaren genişlediği ifade edilebilir.⁸⁹ Diğer yandan Bektaşiliğin *Çelebi* kolu ile Kızılbaşlık arasındaki yakınlaşmanın bu yüzyıldan başlayarak 17. ve 18. yüzyıllarda olgunluğa eriştiği ve bu vesileyle de Çelebi ailesinin diğer bazı Kızılbaş ocakları nezdinde hem prestijli bir konuma hem de “ser çeşme” (*baş ocak*) makamına yükseldiği anlaşılmaktadır.⁹⁰ Bu gelişmenin yaşanmasındaki en önemli etken, Safevilerin Anadolu’daki etkinliklerini yitirmesi ve Safevi Devleti’nin 1730’larda yıkılmasıyla birlikte Anadolu’daki Kızılbaşların başsız kalmasıydı. Böylece Safevilerin Kızılbaşlar üzerindeki etkinliğinin yerini artık Çelebi-lere bıraktığı ve Kızılbaş ocaklarına verilen icazetnamelerin de onlar tarafından tanzim edildiği görülecektir.

Kızılbaşlar üzerinde görülen Çelebi etkisi topluluğun sosyal-dini örgütlenmeleriyle ayin ve erkânları üzerinde çok büyük bir farklılaşmaya neden olmayıp, aksine 16. yüzyıldan itibaren başlayan yakınlaşmadan ötürü hâlihazırda zaten birbirine benzemektedir.⁹¹ Bu açıdan çeşitli yazarlar tarafından yapılan⁹² ayrım üzerinden ifade edilen *köy Bektaşiliği* ya da *Çelebi kolu*, Safevi propagandasının etkisiyle soy yahut nesep üzerinden şekillenip bağlıları ile buna dayalı bir ilişki kurdu.⁹³ “Şehir Bektaşiliği” ise daha çok, *Baba-*

88 Bkz. Üzümlü, a.g.e., s. 57; Yaman, a.g.e., s. 107; Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 184.

89 Bkz. Yaman, a.g.e., s. 103, 108; Yıldırım, a.g.m., s. 82.

90 Bkz. Kehl-Bodrogi, a.g.e., s. 45; Yıldırım, a.g.m., s. 87. Karakaya-Stump’in (a.g.e., s. 17-32) verdiği bilgilerden de anlaşıldığı kadarıyla, 17. yüzyılda, hem Bektaşiliğin Kızılbaş ocakları nezdinde bir itibarının hem de Safeviler, Bektaşiler ve Anadolu’daki Kızılbaş toplulukları arasında “karmaşık bir manevi hiyerarşinin” olduğu görülür.

91 Bkz. Yıldırım, a.g.m., s. 88-92, 104.

92 Bkz. Atalay, a.g.e., s. 34-35; Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu’da Aleviler ve Tahtacılar*, 2. baskı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s. 451; Melikoff, *Uyur İdi Uyardılar*, s. 33.

93 Ocak sistemiyle, soylarının sırasıyla Hacı Bektaş, Hz. Ali ve Hz. Muhammed’e ulaştırılmasına dayanan *bel evlatlığı*.

gân kolu ve onun oluşturduğu tarikata bağlılık (*yol evladı*) ve dergâh usullerine uygun bir şekilde varlığını ortaya koymuştur.⁹⁴ Kızılbaşları Çelebi Bektaşilerden ayıran farkın her ne kadar kendi aralarında gerçekleştirdikleri evlilikler (*endogamous*) ve *kutsal akrabalık* bağı olduğu ifade edilse de⁹⁵ bunun Bektaşiliğin Babagân kolu ile Kızılbaşlar arasında olduğu da görülmektedir. Bu vesileyle, Babagân koluna bağlı Bektaşilerin dışında kalan Çelebilerle, her iki koldan tamamen bağımsız olan dede ocaklarına bağlı zümreleri – bir bütün olarak dede-pir-talip ağı içerisinde kalanların tamamını kapsamak üzere– “Kızılbaş” gruplandırma ve örgütlendirmesi içerisinde değerlendirmek mümkündür.⁹⁶ Zira kendilerinin de Kızılbaş adlandırmasına sahip çıktıkları görülmektedir.⁹⁷ Aynı şekilde soy bağının Kızılbaşlar⁹⁸ ve Bektaşî Çelebiler arasında bu denli güçlü olması da her iki grubu birbirine yakınlıştıran etkenler arasındaydı.

Babagân ve Çelebi olmak üzere Bektaşilik içerisinde meydana gelen bu ayrışma ilerleyen yüzyıllarda devam etti. İki grubun da hitap ettiği toplumsal kesimlerin farklılığı ve bunun üzerinden oluşturdukları örgütlülükler, devlet tarafından gerçekleştirilen müdahalelerden etkilenip-etkilenmemelerini de belirlemiştir. Bu bakımdan Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasıyla (1826) birlikte yasaklanan Bektaşiliğin süreçte en çok şehir ve tekke örgütlülükleri üzerinde etkisi olan Babagân kolu olumsuz etkilendi. Dahası, “1826 müdahalesi Bektaşî tekkeler ağını ortadan kaldırarak tekke merkezli Bektaşiliğin sonunu” getirdi.⁹⁹

Her iki kol arasındaki bu ayrım, birbirleriyle yürüttükleri rekabet üzerinden de sürekli diri kılınp (özellikle de Hacı Bektaş Tekkesi’nin idaresi ve ekonomik gelirlerinden ötürü) Cumhuriyet döneminde tekkelerin ka-

94 Yaman, a.g.e., s. 105-107.

95 Dressler, a.g.m., s. 102.

96 Bkz. Eröz, a.g.e., s. 92; Yaman, a.g.e., s. 107, 110. Yıldırım, Bektaşileri; 1) Babagân Bektaşileri, 2) Çelebilere bağlı Kızılbaş/Aleviler ya da Kızılbaş Bektaşiler ve 3) Balkan Alevi Bektaşî süreklileri olarak üç başlık altında değerlendirirken Bektaşî tarihini de a) Başlangıçtan 16. yüzyıl başlarına, b) 16. yüzyıl başlarından 1826’da Bektaşî tekkelerinin kapatılmasına, c) 1826’dan 1925’e tekke ve zaviyelerin kapatılması ve son olarak d) 1925’ten günümüze olmak üzere dört dönem içerisinde kategorize etmektedir. Bkz. Yıldırım, a.g.m., s. 74-75.

97 Yaman, a.g.e., s. 106. Bu husus, 1896 yılında ölen Bektaşî şairi Kemterî’nin dizelerine şu şekilde yansımıştır: “Biz muhibb-i Ehl-i beytiz can olan Bektaşiyiz / Hakîyet iklimine sultan olan Bektaşiyiz / Farîğiz alemden abdalan olan Bektaşiyiz / Cam-ı aşkı nuş edûb hayran olan Bektaşiyiz / Neş’eyab-ı halka-ı rından olan Bektaşiyiz (...) Ehl-i imana Kızılbaş dediler ey Kemterî / Nezd-i mûnîrde bihamdillâh Kızılbaş olmuşum (...) Ta ezel bezminde ikrar eyleyen Şiileriz / Bunda ol ikrarı tekrar eyleyen Şiileriz” (Özmen, a.g.e., cilt 4, s. 622-626). Aynı şekilde 19. yüzyılda yaşayan bir diğer Bektaşî şairi olarak Dürri de bunu ifade edecektir: “Biz tevella ehliyiz hem namımızdır surhser [Kızılbaş] / Kasdımız Şah-ı hakikidir ki ric’at etmeyiz.” Bkz. Özmen, a.g.e., cilt 4, s. 291.

98 Gölpinarlı, a.g.m., s. 790.

99 Yaman, a.g.e., s. 112; Yıldırım, “a.g.m”, s. 94.

patılmasına (1925) değin devam etti.¹⁰⁰ Bu açıdan iki kol arasında 19. yüzyılın öncesinde başlayan problemlere rağmen devlet bu dönemlerde bir ayırımın ortaya çıkmasına meydan vermezken, Bektaşiliğin yasaklanıp (1826) devletin kontrolünden çıkmasıyla ayırım iyice belirginleşip görünürlük kazandı.¹⁰¹

Problematik açıdan bu çalışmada, yukarıda genel hatlarıyla dile getirilen unsurların irdelenmesiyle şu sorulara cevap aranmıştır: Acaba Sultan II. Abdülhamid'in 16. yüzyılda olduğu gibi Kızılbaş/Alevilere münhasır özel bir siyaseti var mıydı? Diğer bir ifadeyle, bu dönem Kızılbaş/Alevilere uygulanan ve dile getirilenlerin kendi bağlamında bir özgünlükleri söz konusu mudur? Bu sorulardan hareketle çalışmanın hipotezinin iki açıdan izahı mümkündür. Öncelikle; II. Abdülhamid dönemi Kızılbaş/Alevi siyaseti, topluluğa dair geçmişten miras alınan devlet algısı ile yer yer örtüşmesine rağmen, dönemin sahip olduğu koşullar bağlamında söylemsel ve pratik açıdan bir farklılığa sahiptir. Fakat bunun da, icra edilen birtakım pratikleriyle dönemin diğer gayri Sünni topluluklarına yönelik uygulamaya konulan genel siyasetle örtüştüğü söylenebilir. Bu bakımdan, "despotik iktidar" açısından güçlü olmasına rağmen, topluma nüfuz etme yönünde "alt yapısal iktidarı" zayıf olan Osmanlı Devleti'nin bu eksikliğini telafi etmek adına II. Abdülhamid döneminde tashih-i akâid siyasetine özellikle ağırlık verdiği görülmektedir. Dolayısıyla kitap boyunca, Kızılbaş/Alevilere de uygulanan söz konusu siyasetin devletin alt yapısal iktidarının tesisinde önemli bir ağırlığının olduğu iddia edilerek, bunun açıklığa kavuşturulmasına çalışılacaktır.

Çalışmanın bir diğer hipotezi de bu zaman aralığında gerek Osmanlı memurları tarafından kaleme alınan lâyiha ve raporlar, gerekse bir bütün olarak Batılılar tarafından sunulan bilgilerin Kızılbaş/Alevi inancı ve tarihinin analitik bir yaklaşım ile ele alınmasına önemli bir katkı sunduğu yönündedir. Hatta günümüzde dahi inancın temel bazı uygulamalarına ait bilgilere ilk kez buralarda tanıklık edilmektedir. Bu da her şeyden önce retrospektif bir bakış açısıyla II. Abdülhamid dönemini Kızılbaş/Alevi kimliğinin tarihi açısından özgün bir yere yerleştirmektedir.

Çalışmanın yöntemiyle ilgili olarak da şunlar eklenebilir: Başlangıç olarak Kızılbaş/Alevilikle ilgili çalışmalar gözden geçirildi. Akabinde, belirlenen konunun zaman sınırlılığı göz önünde bulundurularak üç ana kaynak örgüsü üzerinden hareket edildi. İlki, uzun bir mesai sonucu Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde yürütülen çalışmalarla temin edilen belgeler; ikincisi, çeşitli Avrupa ülkelerindeki arşiv belgeleri ve son olarak da konuya dair dönem boyunca kaleme alınan yerli-yabancı eser ve yayınların incelenmesi olmuştur. Bu

100 Bkz. Gölpinarlı, a.g.m., s. 794; Yaman, a.g.e., s. 111.

101 Bkz. Yılmaz Soygyer, 19. Yüzyılda Bektaşilik, Frida Yayınları, İstanbul, 2012, s. 95-96, 300.

bakımdan özellikle Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde gerçekleştirilen çalışmalarda usulünce tasnif edilen dosyalar kadar henüz tasnife tabi tutulmayan ve muhtevalarından araştırmacıların da yeterince haberdar olmadığı klasör ve defterler üzerinde de uzun bir emek harcandığını belirtmek gerekir.

Takip edilen yöntem uyarınca elde edilen belgeler ve bu belgelere dair yapılan muhteva analizleri yer yer çalışmanın başında hedeflenen amaçları tahkim ettiği gibi ortaya daha ilgi çekici farklı sonuçlar da çıkardı. Dolayısıyla söz konusu çalışmanın, gerçekleştirebildikleriyle –ve elbette başarabildiyse şayet– konuya ve dönemine dair mütevazı bir katkı sunarak yeni soruları gündeme getirmekten öte bir amacının olmadığını açık bir yüreklilikle ifade etmek gerekir. Zira burada ifade edilenler ve bir o kadar da araştırmacısının ufkundan kaynaklı edilemeyenler, ileride tam da sosyal bilimlerdeki ilerlemenin ritmine uygun olarak yeni araştırma ve araştırmacılar tarafından daha da geliştirilip, sorgulanmaya (da) adaydır.

Yöntemsel olarak gerçekleştirilen bu ilk basamak sonucu elde edilen veriler, çalışmanın sınırlılıklarının belirlenmesi üzerinde de etkili oldu. Bunlar arasında ilk sırayı, ele alınan zaman dilimi ve mekân olarak da coğrafya çekmiştir. Çalışma boyunca II. Abdülhamid'in saltanatında Osmanlı topraklarındaki Kızılbaş/Alevilere dair genel bir malumat elde edilmek istenmişse de bu ne yazık ki pek mümkün olmadı. Buna göre söz konusu zaman aralığı (1876-1909) içerisinde, Anadolu'ya kıyasla Balkanlar'da da kısmi olarak var oldukları bilinen Kızılbaş/Alevilere dair ne Osmanlı Arşivi'nde ne de Batılı literatürde herhangi bir belge ve bulguya denk gelinmedi. Bu da yöntemsel açıdan araştırmanın hedefleri arasında yer alan farklı coğrafya ve mekânlar arasında bir karşılaştırma yapılması olanağını doğal olarak engelledi. Denilebilir ki mevcut verilerin tamamı Osmanlı Anadolu'suyla sınırlı kaldı. Bu bakımdan araştırma boyunca elde edilen belge ve verilerin –niyetlerimizden bağımsız olarak– çalışmanın sınırlılıklarını kendi doğallıklarıyla belirledikleri bir süreç yaşandı. Sonuç olarak ortaya çıkan netice de II. Abdülhamid döneminde Kızılbaş/Aleviliğin daha çok Anadolu'ya özgü bir olgu olduğunu göstermiştir. Çünkü topluluğun esas olarak Anadolu ile sınırlı kalması ya da tutulması da çalışma boyunca sıkça vurgulanan dinamiklerin yine bu coğrafyaya odaklanmasıyla yakından alakalıdır. Bu da araştırma yönteminin Anadolu üzerinden işlevselleşmesine kapıyı araladı.

Çalışmada metodolojik açıdan, II. Abdülhamid döneminin Kızılbaş/Aleviler açısından özgünlüğünü ortaya koymak için topluluğun Sultan'dan önceki Osmanlı tarihindeki yeri ve algılanışına yönelik de bir perspektif sunulmaktadır. Bununla, çalışmanın konusu olan Kızılbaş/Alevilere yönelik kıyaslamaların ilk ayağı da gerçekleştirildi. Aynı şekilde, Sultan'ın Kızılbaş/Alevi siyasetinin muhtevalarının tespiti için devletin diğer gayri Sünni topluluklara

yönelik bakışı da örneklem düzeyinde ele alındı. Sonuç olarak, gerçekleştirilen bu mukayeselerle II. Abdülhamid ve devlet bürokrasisinin Kızılbaş/Alevilere yönelik bakış açısının hem zaman açısından hem de döneminin farklılık ve benzerlikleriyle karşılaştırmalı bir şekilde analizi hedeflendi. Benzer yönde bir metot, topluluğa yönelik Osmanlı ve Batılı literatürün mukayesesinde de uzun uzadıya takip edilmiştir.

II. Abdülhamid döneminde daha sık bir şekilde ön plana gelen “Alevi” ifadesine yönelik bakış açısı da çalışmanın yöntem ve sınırlılıklarının belirlenmesinde etkili oldu. Yukarıda da bahsedildiği gibi devletin daha çok *ehl-i beyte* mensubiyet üzerinden dile getirdiği söz konusu ifade, giderek Kızılbaş ve Nusayrî toplulukları da içine alacak şekilde devlet söyleminde yer edinmiştir. Fakat bu çalışmada amaçlanan, Nusayrîlerden ziyade Kızılbaşlık ve Kızılbaş kimliğiyle ilişkili *Alevilik* tir. Bu nedenle –aksi belirtilmediği sürece– okuyucu, kitapta zikredilen Alevi ibaresiyle Kızılbaşlar ve inançlarının kastedildiğini düşünmelidir.

Kaynaklar ve araştırmalar

Çalışmada kullanılan birincil kaynaklar arasında ilk sırayı, Başbakanlık Osmanlı Arşivi’ndeki çeşitli fonlara ait vesikalar oluşturmaktadır. Bürokrasinin kendi iç yazışmaları olduğu için çalışmanın öncelikli amaçları arasında yer alan bu belgeler, devletin Kızılbaş/Alevi siyasetinin anlaşılması açısından doğrudan başvuru kaynaklarıdır.

Çalışmanın II. Abdülhamid dönemine odaklanıyor olması, Yıldız merkezli bir siyaset yürüten Sultan’ın bu özelliğinden ötürü öncelikli olarak “Yıldız Sarayı Arşiv Belgeleri”nden faydalanılmasını zorunlu kıldı. Yıldız Sarayı’nda biriken ve Sultan’ın özel olarak ilgilendiği konular başta olmak üzere Sadâret tarafından sunulan tezkire, birtakım kişilerin takdim ettiği lâyiha, rapor, ariza ve jurnalleri de içeren bu fon içerisinde¹⁰² özellikle de Kızılbaş/Alevilere yönelik merkezî devlet siyasetinin tavır ve politikalarını izleyebilmek mümkündür. Bu açıdan Kızılbaş/Alevilerle ilgili taşradan gönderilen lâyiha ve raporların büyük bir çoğunluğu (*Mehmet Memduh*, *Bekir Sıdkı* ve *Abdûlcabbarzâde Osman* beylerin lâyihaları) Yıldız Fonu (Y.MTV., Y.PRK.UM. ve Y.EE.) içerisinde yer almaktadır. Bu belgeler, onları kaleme alan kişilerin Kızılbaş/Alevilerle ilgili sundukları bilgiler üzerinden doğrudan Sultan Abdülhamid ile temas kurma arayışlarını da yansıtır. Bu açıdan, merkezden gelen direktiflerden ziyade onları kaleme alanların Kızılbaş/Alevilerle ilgili görüşlerini yansıtan, tek taraflı belgelerdir. Bu da onlara, itidalli bir dilden ziyade toplu-

102 Ayrıntılı bilgi için bkz. *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, 3. baskı, Başbakanlık Basımevi, İstanbul, 2010, s. 336-358.

luk mensuplarına yönelik daha çok olumsuz bir tablo çizme fırsatı sunmuştur. Mehmet Memduh Bey'in kaleme aldığı ya da aldirdığı lâyiha örnekleri tamamen bu yönde olup, aynı zamanda Kızılbaş/Alevileri Ermeni hadisesiyle ilişkilendirerek Sultan'ın güvenlik endişelerine hitap etme üzerine kurgulanmıştır. Bekir Sıdkı örneği ise; Tokat ve Amasya mutasarrıflıkları görevi süresince Kızılbaş/Alevilerle ilgili edindiği bilgilere ek olarak Mehmet Memduh Bey gibi o da Ermeni ve Kızılbaşlar arasında bir yakınlık bağına işaret eder.

Yıldız'ın yanı sıra Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nin diğer fonları içerisinde de doğrudan Kızılbaşları konu eden ya da onlardan bahseden belgeler söz konusudur. Bunlar, diğerlerine nazaran daha çok merkezden gelen bir talep üzerine çeşitli valiliklerce (Mamûretülaziz ve Sivas) hazırlanan raporlardır. Bu özellikleri de söz konusu raporlara, merkezî bürokrasinin Kızılbaş/Alevilere yönelik taşıdığı endişelerle birlikte, devletin kendi içinde topluluğa yönelik uygulamaya koyduğu/koyacağı siyasete dair ayrıntılı ipuçları sunma özelliği kazandırır. Bu bakımdan Kızılbaş/Alevilik ve nüfusunun, Osmanlı Anadolu'sunda (özellikle de Sivas, Ankara, Mamûretülaziz ve Erzurum vilayetleri) yoğunlaşmasından ötürü bir iç mesele görüntüsü sunduğu ve bunun da daha çok devletin bu iç idaresine yoğunlaşan birimlerine ait belgelere yansıdığı söylenebilir. Sadâret, Bâbîâlî, Dâhiliye Nezâreti, Maarif Nezâreti, Meclisi Vükela, Şûrâ-yı Devlet ve Meşihat'a ait fonların evrakları bunlar arasındadır.

Osmanlı arşiv belgeleri, genel itibarıyla devletin Kızılbaş/Alevilere yönelik algı ve siyasetine dair önemli kaynaklar olmakla birlikte, bu devir içerisinde topluluğun ön plana geldiği spesifik örneklerin aydınlatılmasına da önemli oranda katkı sunmaktadır. Bunlar arasında ilk sırayı Anşa Bacı ve Dumuklu hadiseleri alır. Gerek tasnif edilen gerekse henüz tasnife tabi tutulmayan (Dâhiliye Nezâreti Mektubî Kalemi Parakende Evrakı [DH.MKT.PRK]) arşiv evrakı içerisinde de bu örneklerin aydınlatılmasına dair aydınlatıcı belgelere ulaşılmaktadır. Bu açıdan Tokat merkezli gelişerek, civarındaki geniş bir ahaliye değin etkilerini hissettiren Anşa Bacı ve taraftarları Sıraçlara dair yürütülen soruşturma evrakını içeren DH.MKT.PRK. 1006/25 numaralı gömlek/dosyayı özellikle zikretmek gerekir. Ayrıca, Dâhiliye Nezâreti'ne ait söz konusu fon üzerinde gerçekleştirilen araştırmalar sonucu elde edilen diğer belgelerden Kızılbaş/Alevilere dair henüz gün yüzüne çıkarılmayan diğer birtakım bilgilere de ulaşılmıştır.

Bahse konu Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ne ait bütün bu belgeler, II. Abdülhamid döneminde Kızılbaş/Alevilere yönelik yürütülen siyasetin bizzat öncülüğünü üstlenen bürokrasinin topluluğa dair algısıyla birlikte, bu memurların diyalog halinde olduğu Sünni kesimin Kızılbaş/Alevilere yönelik bakışını da yansıtır. Diğer yandan Kızılbaş/Alevilerin bu dönem aralığındaki –ve hatta daha öncesine de uzanan– gündelik yaşam, farklı topluluklar-

la ilişkileri ve inançlarına dair önemli ayrıntılar sundukları da görülmektedir. Bürokrasi tarafından oluşturulan bu belgeler devletin algı ve siyasetinin dışında, Kızılbaş/Alevilerin inanç ve pratiklerine yönelik öncesi ve sonrasıyla bir değerlendirme olanağı da sunar. Bunun akıllara getireceği soru ise daha çok, belgelerde Kızılbaş/Aleviler hakkında dile getirilen kimi açıklama ve değerlendirmelerin devlet tarafından ifade edilmesinden ötürü bir sahihliğinin olup-olmadığıdır. Diğer bir ifade ile belgelerde bahse konu olan değerlendirmelerin topluluğun kendisince içeriden dile getirilmektense, sırf devlet memurları tarafından ortaya konulduğu için mutlak surette bir yanılsama ya da ideolojik/mezhebi bir çarpıtma olduğu söylenebilir mi? Bu çalışmanın yapmak istediği de bir yanıyla biraz da bu sorulara cevap aramaktır. Fakat bu yapılırken Kızılbaşların kendilerini nasıl sunduklarına da odaklanmakta ve devletin bu dönemin bağlamında onları nasıl algılayıp, ne tür pratikler üzerinden onlara yaklaştığının genel bir çerçevesini sunmak da hedeflenmektedir. Yani Osmanlı arşiv belgelerinin söyledikleri kadar, söylemedikleri veya hut söyledikleri içerisinde hangilerinin Kızılbaş/Aleviler tarafından da paylaşıldığının ortak bir resmi çizilmeye çalışılmıştır.

Kullanılan Osmanlı arşiv vesikaları, dönem boyunca meydana gelen gelişmelerin Kızılbaş/Alevi toplulukların tarihinde yarattığı ve yaratacağı kırılmaların anlaşılmasına da katkı sunmaktadır. Bu özellikleriyle dahi başlı başına bir özgünlükleri vardır. Çünkü II. Abdülhamid devrinde Kızılbaş/Alevilere dair kaleme alınan bu belgeler hem 19. yüzyıl Osmanlı tarihinde bir ilk hem de Sultan ve devrini kendinden önce başlayan modernleşme ve merkezîyetçilik siyasetinden farklı olarak topluluğa dair ilk bilgilerin toplandığı dönem yapmaktadır. Bunun aynı zamanda 19. yüzyıl öncesine de uzanan bir geçmişi söz konusudur. Çünkü II. Abdülhamid dönemine değin Anadolu'da yaşayan Kızılbaş/Alevilere dair devletin ne böylesine bir bilgi edinme niyeti ne de topluluğa yönelik bu şekilde kaleme alınan belge örneklerine rastlanılmaktadır.

Araştırmanın birincil kaynaklarına örnek teşkil eden bir diğer belge grubu da Batılı misyoner, görevli, gezgin ve araştırmacılarca kaleme alınan rapor, konsolosluk belgeleri, gezi ve inceleme notlarından oluşur. Bunlar da Kızılbaş/Alevilere dair çok yönlü bilgiler sunmaktadır. Bu açıdan Osmanlı arşiv belgeleri ile uyuştukları ve farklılaştıkları hususlar söz konusudur. Zikredilen bu belgeleri Osmanlı bürokrasisinin kaleme aldıklarından farklı kılan ilk özellikleri –misyonerlerce kaleme alınmış oldukları göz önüne getirildiğinde– Kızılbaş/Aleviler ile yüz yüze ve doğrudan temasları daha çok yansıttıklarıdır. Fakat aksini sunan yani Kızılbaş/Aleviler hakkında Osmanlı devlet yetkilileri ve Sünni toplum ile gerçekleştirilen istişareler sonucu kaleme alınanları da mevcuttur. Bu tür belgeler de daha çok Osmanlı bürokrasi

sisi ve Sünni halkınca Kızılbaş/Alevilere dair beslenen duyguları teyit eder niteliktedir.

Kızılbaş/Alevilere dair doğrudan temas ve gözlemleri yansıtan yabancı yazının başında ilk sırayı Amerikalı Protestan misyonerlerce (ABCFM) kaleme alınan raporlar çeker.¹⁰³ Anadolu'dan Amerika/Boston'daki merkezlerine gönderilen bu raporlar ise *The Missionary Herald* dergisinde yayımlanmıştır. Bu yazın türü, Osmanlı Anadolu'sunun farklı yerlerindeki farklı topluluklara dair içeriden gerçekleştirilen ilk uzun süreli gözlem, algı ve değerlendirmelerden oluşmaktadır. Bununla birlikte, misyonerlerin niyet ve yorumlarının dışında da değerlendirilecek bu belgeler; Anadolu'nun muhtelif bölgele-
rindeki Kızılbaş/Alevilere dair ortak bir bellek sunmak kadar, kimi yönleriyle topluluğun inanç ve gündelik yaşam pratikleriyle birlikte kendi aralarında farklılaştıkları hususlara da dikkatleri çeker.

Bahse konu belge türünü II. Abdülhamid dönemi Osmanlı devlet bürokrasisince kaleme alınanlarından farklı kılan bir diğer özellik de Sultan'ın döneminden önce başlamalarıdır. Protestan misyonerlerin Kızılbaş/Aleviler ile ilk temaslarının 1854 yılıyla tarihlenmesi bile bu belgeleri kendi türleri içerisinde başlı başına önemli bir kaynak kılar. Buna göre, II. Abdülhamid öncesinden başlayarak Anadolu'daki Kızılbaş/Alevilere dair bilgi sundukları gibi hem onun dönemi hem de sonrasına dair ortaya koydukları değerlendirmelerle de topluluk mensuplarıyla ilgili önemli bir yazın oluştururlar. Bu da her şeyden evvel 19. yüzyıl boyunca –ekseriyetle de II. Abdülhamid döneminde– homojen bir Kızılbaş/Alevilikten ziyade, kendi içinde farklılaşan bir Kızılbaş/Alevilik tablosu sunmalarına vesile olmuştur.

Misyonerleri gerek Osmanlı bürokratları ve Sünniler gerekse bunlarla diyalogları sonucu n yargılarını tekrar eden diğer bazı Batılılardan ayıran farklı özellikleri de vardı. Bunun başında, Kızılbaş/Alevilere yönelik tekrar edilen pejoratif üsluptan ziyade onları kendi dinlerine kazanmak için gösterdikleri yakınlık ve Kızılbaş/Alevilerin geçmişleriyle kendi dinleri arasında kurdukları benzer yöndeki “kök anlatılar” gelir. Misyoner belgeleri bu yönüyle bir değerlendirmeye olanak sunmakla birlikte Kızılbaş/Alevilere dair beslenen mit ve beklentilerini de yansıtır. Bu yönüyle, Osmanlı memurlarınca kaleme alınan lâyiha ve raporların Kızılbaş/Alevilere yönelik hâkim

103 Bu misyoner grubu 1860 yılına değin tek (Orta Türkiye Misyonu) bu tarihten sonraysa Orta, Doğu ve Batı Misyonu olmak üzere e ayrılmışur. Söz konusu misyonerlerin 1870 yılı itibarıyla 17 büyük yerleşkede istasyon ve bu istasyonlara bağlı kasaba ve köylerde ise 188 uç istasyona sahip olacak şekilde 35 misyoner ile Anadolu'nun birçok yerinde ağ oluşturdukları görülür. Bu sayıların 1871-1900 arasındaki dağılımı ise şu şekildedir: 16 istasyon, 247 uç istasyon ve 37 misyoner. Ayrıntılı bilgi için bkz. Uygur Kocabaşoğlu, *Anadolu'daki Amerika: Kendi Belgeleriyle 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları*, 3. baskı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, s. 82-83, 109-119.

bir bakış açısı sunması gibi bu belge türü de farklı bir cepheden misyonerlerin aynı topluluğa dair düşünce ve algılarını sunar. Aynı zamanda bazı hususlarda Osmanlı belgeleri ve anlatılarıyla ortak bir olay örgüsünü tamamladıkları da görülecektir. Aradaki fark sadece bu durumlara gösterilen farklı tepkilerden kaynaklanmaktadır. Buna göre devlet, Kızılbaş/Alevilerin Hıristiyanlaştırılmasından endişelenirken, aynı anda misyonerler ise bundan umutlanmaktaydı.

Misyoner kayıtlarının bir diğer yönü ise dönemin Kızılbaş/Alevileri arasında karşılaştıkları inanç ve yaşama dair sundukları betimleyici katkıdır. Bahse konu gözlemlere dair yorumları kendilerine ve topluluğa yönelik bakış açlarına yönelik bir perspektif de taşır. Dolayısıyla bu kayıtlar da Osmanlı arşiv belgeleri için söylenenlere benzer bir bakış açısı sunar: Misyonerlerin Kızılbaş/Alevilere yönelik gözlemleri, bunları değerlendirme biçimleri ve topluluğa dair amaçlarıyla, bunun gerçekleştirilmesi için geliştirdikleri stratejiler. Diğer bir özellikleri de Kızılbaş/Aleviler ile doğrudan ve uzun süreli temasları sonucu onların ağızından dile getirilenleri yansıtır oluşlarıdır. Bu yönleri de onlara Osmanlı görevlilerinin pek gerçekleştiremedikleri bir ayrıcalık sunmuştur: Devlete rağmen tebaasıyla ondan daha fazla bir etkileşim geliştirmek. Netice olarak, misyonerlerin Kızılbaş/Alevilere dair meydana getirdiği yazının, hem bu dönemin Kızılbaş/Alevi inancı hem de misyonerlerin bunu yorumlamaları açısından önemli bir külliyat sunduğu söylenebilir. Buna aynı zamanda Osmanlı Devleti ve Sünni toplumun bahse konu topluluğa yönelik bakışını yansıtmalarını da ekleyebiliriz.

Misyonerler gibi bu dönem Anadolu'da bulunan diğer Batılı gözlemci ve araştırmacılar da kaleme aldıkları yazılarla Kızılbaş/Alevilere dair önemli birtakım bilgiler sunmuştur. Kitabın Üçüncü Bölümü'nde ortaya konulduğu gibi bu kişiler de epey bir sayıyı bulmaktaydı. Fakat bunların bıraktığı belgeler daha çok toplulukla kısa süreli ilişkiler sonucu kaleme alınan yazılardı ve yer yer de doğrudan temaslardan ziyade Sünni halk ve ön yargılı memurlardan edinilen bilgileri yansıtmaktaydı. Kimileri, verilen bu bilgilerin doğruluğunu sorgulasa da bazıları da olduğu gibi kabul edip, Kızılbaş/Aleviler hakkında sarf edilen genel tekrara katıldı. Tabii bu kişiler üzerinde aynı zamanda, Amerikalı misyonerler tarafından kaleme alınarak, *The Missionary Herald*'da yayımlanan raporların etkisi de vardı. Bahse konu kişilerce topluluk içinde gerçekleştirilen bu kısa süreli ziyaretler sonucu kaleme alınan gözlem ve araştırmaların da bilgi olarak başlı başına bir kıymeti söz konusudur. Bunların misyoner anlatılarıyla uyuşan yönleri olduğu gibi onlardan farklılaştığı hususlar da söz konusudur. Bu açıdan Kızılbaş/Alevilere dair misyoner anlatılarının daha çok Orta ve Doğu Anadolu üzerindeki hatta yoğunlaştığı görülürken, misyonerlik dışı bu Batılı faaliyetlerin Anadolu'nun

batusına doğru kaydığına da tanıklık edilmiştir. Bu da her şeyden ziyade Anadolu sathındaki Kızılbaş/Alevilerin varlığını kısmi olarak doğrulamakla birlikte hem onlara dair farklı bilgiler hem de Batılıların bakış açısını yansıtan bir çerçeve sunmaktadır.

Dönemin Batılı kaynakları içerisinde zikredilmesi gereken bir diğer kaynak türü de Anadolu'daki İngiliz ve Fransız konsolosluklarca kaleme alınan raporlardır. Bunların başını ise *Foreign Office* (F.O.) belgeleri olarak İngilizler tarafından kaleme alınanlar oluşturur. Konsolos görevlilerinin ülkelerini bilgilendirmek amacıyla kaleme aldıkları bu raporlarda özellikle Kızılbaş/Alevi nüfusun coğrafi dağılımı ve nüfus oranlarına dair önemli ayrıntılar sunulmaktadır. Konu nüfus ile ilgili olduğunda Kızılbaş/Alevilerin demografik yapısıyla ilgili Düyun-ı Umümiye sekreteri ve oryantalist Fransız Vital-Casimir Cuinet ile *La Turquie d'Asie, Géographie Administrative: Statistique, Descriptive et Raisonnée de Chaque Province de l'Asie-Mineure* [Asya Türkiyesi, İdari Coğrafya: Küçük Asya (Anadolulu) Vilâyetlerinin İstatistiksel, Tanımlayıcı ve Betimsel Bilgisi] başlıklı çalışmasını özellikle zikretmek gerekir. Dördüncü Bölüm'de ayrıntısıyla tartışıldığı gibi Cuinet'in bu çalışmasıyla dönemin ünlü sözlükçülerinden Şemseddin Sâmî'nin altı ciltlik *Kâmûsü'l-A'lâm* başlıklı eseri arasında büyük bir uyuşma söz konusudur. İki çalışmanın da özellikle Anadolu'daki nüfus çeşitliliği ve oranlarına dair büyük bir benzerlik içerisinde olduğu görülür. Bu bakımdan Cuinet, Kızılbaş/Alevi nüfusun vilayetler bazındaki dağılımıyla ilgili daha teferruatlı bir bilgi sunarken, Şemseddin Sâmî'nin Müslüman nüfusu alt kategorilere ayırma hususunda bir uğraşı içerisinde olmadığı görülür.

Çalışmada, yukarıda bahsedilen ilk elden kaynakların dışında, hem Sultan Abdülhamid dönemi hem de Kızılbaş/Alevi tarihi ve kültürünün anlaşılması açısından gerçekleştirilen ilmi ve amatör çalışmalardan da faydalandı. Kaynakça Bölümü'nde de görüleceği gibi sayıca büyük bir yekûnu tutan bu kaynakların hepsini tek tek analiz etmek ne yazık ki pek mümkün değil. Bunun yerine genel hatları ile bu çalışmaların yazarları ve araştırmanın ilerleyişine sundukları hususlara dair kısa bir seçki sunulabilir. Bunlar arasında ilk sırada Ahmet Yaşar Ocak ve çalışmaları gelmektedir. Ocak'ın, genelde Osmanlı dinî ve sosyal yaşamı özeldeyse Kızılbaş/Alevilik ve Bektaşilik üzerine gerçekleştirdiği külliyatlı yazın, araştırma boyunca bu topluluklara ait kimliğin inşası ve tarihinin anlaşılmasına çok büyük bir katkı sundu. Bu açıdan yazarın her bir çalışmasının araştırmaya bilhassa çok değerli bir katkı sunduğu söylenebilir. Aynı şekilde, Abdülbâki Gölpınarlı ve İrene Melikoff'un da bu hususta çok önemli katkılarının olduğu muhakkaktır.

Diğer bir bilim insanı olarak Rıza Yıldırım'ın çalışmaları da araştırmamız üzerinde ufuk açıcı etkiler yarattı. Yazar, *Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliği-*

nin Toplumsal ve Siyasal Temelleri (1300-1501) çalışması ile Kızılbaşlığın in-
şa sürecine ışık tutarken; "Bektaşî Kime Derler?: 'Bektaşî' Kavramının Kapsa-
mı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi" başlıklı makalesiyle
Alevilik ve Bektaşilik çalışmalarında sıklıkla denk gelinen terminoloji soru-
nunu da aydınlatmaktadır. Söz konusu makale, eğildiği terminoloji sorunu
kadar bu terminolojinin farklı yüzyıllardaki yansımalarına da odaklanmakta
ve özellikle Kızılbaş/Alevilik ile Bektaşî Tarikatı arasındaki temas ve ilişkile-
ri de göz önünde bulundurarak uzun soluklu bir çerçeve sunmaktadır. Ma-
kale aynı zamanda, Bektaşî Tarikatı'nın yasaklanması sonrasında tarikat içe-
risinde meydana gelen Babagân ve Çelebiyân ayrışmasına da odaklanıp, tam
da bu yüzyıl içerisinde ortaya çıkan Çelebiler ile Kızılbaş/Aleviler arasındaki
yakınlaşmaya eğilmektedir. Bu özelliğiyle de çalışmamıza, kapsadığı zaman
aralığına dair önemli birtakım bilgi ve değerlendirmelerle birlikte perspek-
tif açısından da değerli katkıları oldu. Suraiya Faroqhi'nin *Anadolu'da Bekta-
şilik* çalışması da Bektaşîlerin 1826 tarihine değin Anadolu'daki varlıkları ve
faaliyetleri üzerine bir perspektif oluşturdu. Çalışmanın bir diğer katkısı da
devletin bu tarikata ait mal varlığı ve zaviyeleri üzerindeki tasarrufuna eği-
lip, 19. yüzyıl öncesi devlet-Bektaşilik ilişkilerini ortaya koymasıdır. Bu ba-
kımdan Faroqhi'nin bitirdiği yerden Yılmaz Soyuer'in *19. Yüzyılda Bektaşilik*
ve Fahri Maden'in *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826)* ve *Bektaşîliğin Ya-
saklı Yılları* başlıklı çalışmalarıyla, 19. yüzyıl bağlamında devlet ile Bektaşî-
lik ve Bektaşîler ile Anadolu toplumu arasındaki ilişkilere dair teferruatlı bir
malumat edinilmiştir.

Yukarıdaki araştırmaların II. Abdülhamid dönemine giden sürecin anla-
şılmasına sundukları katkı şüphesizdir. Fakat bütün bu katkılarına rağmen,
genel birkaç değerlendirme dışında, II. Abdülhamid dönemi Kızılbaş/Alevi-
lik üzerine uzun bir malumat oluşturmadıkları söylenebilir. Bu da bir ne-
vi, çalışmamıza ilham veren motivasyonun kaynağı ve akabindeki mütevazı
katkısına kapı araladı. Bunun için özellikle de Selim Deringil'in ileride zik-
redilecek olan çalışmalarının büyük bir etkisi oldu. Bu bakımdan Deringil'in
hem II. Abdülhamid dönemi hem de gayri Sünni topluluklara yönelik dev-
let siyasetinin genel hatları ile anlaşılması açısından birçok araştırmacıya ön-
cülük yaptığı söylenebilir. Aynı şekilde İlkay Yılmaz'ın II. Abdülhamid dö-
neminin güvenlik politikaları ekseninde gerçekleştirdiği çalışması (*II. Abdül-
hamid Döneminde Güvenlik Politikaları, Mürur Tezkereleri Pasaportlar ve Otel*
Kayıtları: Serseri, Anarşist ve Fesadın Peşinde) birçok yönüyle takdire değer-
dir. Modern devletin yönetim pratikleri üzerinden II. Abdülhamid dönemine
dair bir karşılaştırma yapan Yılmaz'ın bu çalışmasının, araştırmamızın meto-
dolojisinin şekillenmesi üzerinde çok önemli yönlendirmelerinin olduğunu
hassaten belirtmek gerekir.

François Georgeon'un II. Abdülhamid üzerine kaleme aldığı ve alanının en teferruatlı biyografik çalışması olarak görülen *Sultan Abdülhamid* başlıklı kitabı da hem kronolojik hem de döneminin hadiselerinin yorumlanmasında dikkate değer bir etki yarattı. Aynı şey Gökhan Çetinsaya'nın Sultan Abdülhamid dönemine dair gerçekleştirdiği çalışmalar ve analizler için de geçerlidir. Feroze A. K. Yasamee'nin II. Abdülhamid'in dış politikasını ele aldığı eseri (*Abdülhamid'in Dış Politikası: Düvel-i Muazzama Karşısında Osmanlı, 1878-1888*) dış siyaset ile iç siyaset arasındaki korelasyon kadar, Sultan'ın yönetim anlayışının anlaşılmasına da önemli oranda katkı sundu. Bu hat üzerinden devam edildiğinde, çalışmada zikredilen Kemal Karpat'ın çalışmalarının da 19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesi, siyasal yönelimleri ve özellikle de Sultan Abdülhamid dönemine etki eden dinamiklerin anlaşılmasına önemli oranda katkıları olmuştur. Bu bakımdan *İslâm'ın Siyasallaşması ve Osmanlı Nüfusu 1830-1914* başlıklı çalışmaları, Osmanlı Devleti ve toplumunun yaşadığı değişime dair sunduğu teferruatlı malumatlarından ötürü zikredilmeyi özel olarak hak etmektedir. Benzer bir vurgu, Benjamin Fortna ve Selçuk Akşin Somel'in genel olarak 19. yüzyıl özelde ise II. Abdülhamid dönemi Osmanlı eğitim sisteminin siyaset ve ideolojisi hakkında gerçekleştirdikleri çalışmalar için de geçerlidir. Somel'in ayrıca "Osmanlı Modernleşme Döneminde Periferik Nüfus Grupları" başlıklı makalesi 19. yüzyıl Osmanlı modernleşmesi ve gelenekselliğinin birlikteliği bağlamında 1908 öncesinin iç politik dinamiklerini sunmak açısından dikkat çekicidir. Sünni İslâm dışı gruplar ve kontrolden uzak göçebe nüfus topluluklarına yönelik devlet siyasetinin ele alındığı bu makale "dinsel nitelikli marjinal gruplar" bahsinde, II. Abdülhamid dönemi Kızılbaş/Alevi algısı ve siyasetine dair dikkat çekici ilk değerlendirmelerde bulunan yazın arasında yer alır.

Hans Lukas Kieser'in çalışmaları da araştırmamızın problematiklerinin belirlenmesi üzerinde etkili oldu. Merkezine misyonerleri alan bu çalışmaların, söz konusu grupla Kızılbaş/Aleviler arasındaki ilişkileri ortaya koymak açısından ayrıntılı bir değerlendirme olanağı sunduğu muhakkaktır. Fakat Kieser'in bu perspektifinin ne denli bir genellemeyi haiz olduğu tartışma konusudur. Bu bakımdan Ayfer Karakaya-Stump'in "Alevilik Hakkındaki 19. Yüzyıl Misyoner Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış ve Ali Gako'nun Öyküsü" başlıklı makalesi, hem Kieser'in hem de dönemin Protestan misyonerlerinin Alevilik ile ilgili bakış açılarına yönelik farklı bir okuma olanağı sundu. Muhteva ve kapsamı bakımından zikredilmeye değer bir diğer önemli çalışma ise Markus Dressler'in *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam* başlıklı eseridir. Dressler, özellikle de çalışmasının birinci kısmında, 19. yüzyılda Kızılbaş/Alevilerin Batılılarca nasıl keşfedildiğine yoğunlaşarak, bu topluluğa dair ürettikleri söylemi de muhakkak bir okumaya tabi tutmuştur.

Aynı şekilde bu bölüm altında “An Alevi Renaissance/Bir Alevi Rönesansı mı” başlığıyla tartışmaya açtığı kısımda doğrudan Kieser’i eleştirerek, ondan mülhem “Alevi Rönesansı” kavramsallaştırmasını da sorgulamıştır. Bu yönüyle Dressler’in sunduğu eleştirel çerçevenin araştırmamızda özellikle Batılı metinlerin yorumlanması üzerinde büyük bir etkisi ve yönlendirmesi oldu.

Selim Deringil ve Selçuk Akşin Somel’in genel bir perspektif içerisinde II. Abdülhamid döneminin Kızılbaş/Alevi siyaseti ve algısıyla ilgili yaptığı değerlendirmeler hariçte tutulursa, konuyla ilgili ilk müstakil çalışmanın Alişan Akpınar tarafından kaleme alınan “II. Abdülhamid Dönemi Devlet Zihniyetinin Alevi Algısı” başlıklı makale olduğu söylenebilir. Akpınar’ın mezkûr çalışması, Sultan Abdülhamid dönemi Kızılbaş/Alevi siyasetinin ana eğilimlerine temas etmesiyle çalışmamıza ilham kaynağı oldu. Diğer yandan Murat Alandağlı da “Kızılbaşlara Dair İki Rapor: 19. Yüzyılın Son Çeyreğinde Osmanlı İdarecilerinin Gözüyle Kızılbaşlar” başlıklı makalesiyle Tokat Mutasarrıfı Bekir Sıdkı ile Mehmet Memduh Bey’in raporlarını uzun uzadıya irdeleyerek konuya spesifik düzeyde bir katkı sunmuştur. Aynı durum, ilk kez Enver Behnan Şapolyo tarafından *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi* kitabında “Doğu İlleri Kızılbaşları” başlığıyla işlenen, Sultan Abdülhamid’e sunulan rapor için de geçerlidir.

Anşa Bacılılar mevzuunda ise tarihsel ve güncel bağlamında Ali Selçuk, Havva Selçuk ve İlkay Şahin’in çalışmalarının yanı sıra Nimet Okan’ın eserini de (*Canların Cinsiyeti: Alevilik ve Kadın*) özellikle zikretmek gerekir. Cihangir Gündoğdu ve Vural Genç’in *Dersim’de Osmanlı Siyaseti: İzâle-i Vahşet, Tashih-i İtikâd ve Tasfiye-i Ezhân 1880-1913* başlıklı çalışma ise muhtevası itibarıyla Dersim araştırmalarında bir ilktir. Aynı ilgiye, Mehmet Yıldırım’ın Dersim tarihi üzerine gerçekleştirdiği akademik çalışmalar da mazhardır. Sonuç olarak üç yazarın da II. Abdülhamid dönemi Dersim siyasetinin anlaşılması kadar, Kızılbaş/Alevi kimliğiyle de bilinen bölgenin Sultan’ın genel siyaseti içerisindeki yerinin tespiti açısından çalışmalarıyla örnek olduklarını zikretmek gerekir.

İncelenen bütün bu birincil kaynak ve modern araştırmaların söz konusu araştırmaya katkısı muhakkak olmakla birlikte, ana örgüsünün odaklandığı birincil kaynakların doğrudan Kızılbaş/Alevilerin kendi beyanları ve üretimleri dışında, çoğu yönden dönemin Osmanlı devlet görevlileri ve Batılılar tarafından kaleme alındığı unutulmamalıdır. Bu durum da çalışmamızda, Kızılbaş/Alevilerin bizzat kendi ifadelerinden ziyade, muhatap kıldıkları uygulamalara gösterdikleri tepkiler ve kendileriyle iletişime geçenlerin dile getirdiği bilgilerin analizi üzerinden, dolaylı bir okumayla anlaşılmasına neden olmuştur.

KIZILBAŞLIĞIN DOĞUŞUNDAN BEKTAŞİ TARİKATI'NIN YASAKLANMASINA

Alınmış abdestim aldınırlarsa
Kılınmış namazım kıldınırlarsa
Sizde Şah diyeni öldürürlerse
Ben de bu yayladan Şah'a giderim.

– PİR SULTAN ABDAL'a izâfe edilen bir şiirden

Anadolu Selçuklularından 16. yüzyıl Osmanlı'sına değin Anadolu'da meydana gelen siyasi ve kültürel gelişmelerin siyaset ve toplum yaşamına olduğu kadar Osmanlı'nın diğer devletler ile olan ilişkileri üzerinde de etkisi oldu. Bu bakımdan, Anadolu Selçukluları döneminde meydana gelen Babailer (1240) ve "Fetret Devri'nin (1402-1412) yarattığı siyasi ve toplumsal buhran ortamında filizlenen büyük bir sosyal hareketin kahramanı olarak Şeyh Bedreddin'in öncülük ettiği isyan¹ Osmanlı resmî ideolojisinin şekillenmesini etkiledi. Söz konusu gelişmeler 16. yüzyılın başında Şah İsmail ile birlikte (1501) kurumsal bir hüviyete kavuşan Safevi Devleti'nin Anadolu coğrafyası üzerindeki hâkimiyet mücadelesine de tarihsel açıdan bir bakiye bırakmıştır. Bu yönüyle, Anadolu'nun siyasi, sosyal ve dinî hüviyetinin şekillenmesi üzerinde tesiri olan bahse konu miras, Osmanlı ve devamındaki Cumhuriyet Türkiye'sinin devlet-toplum ve toplum içi ilişkilerine de sirayet etmiştir.

Osmanlı merkezîleşmesinin din üzerindeki etkisi

Osmanlı'nın merkezîleşme olgusu, göçebe bir uç beyliği statüsünden imparatorluğa evrilme süreci ile paralel gelişti. Bu hususta II. Mehmed (Fatih Sultan Mehmed) dönemi ziyadesiyle önem arz eder. Zira o gerek kendi dönemi

1 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 159.

gerekse sonrasının Osmanlı'sına imparatorluk statüsü kazandıracak yapısal değişimlere başvuran ilk padişahı.²

II. Mehmed döneminin, aradan geçen uzun süreye rağmen 19. yüzyıl Osmanlı merkezileşmesi (özellikle II. Mahmud dönemi) ile bazı açılardan benzerlikler taşıdığı görülür. Bunlardan ilki Yeniçerilerin, bir diğeri de ulemâ'nın nüfuzunun kırılarak, tekke ve zaviyelere vakfedilen topraklara devlet tarafından el konulmasıdır.³ Bilindiği üzere, II. Mahmud da Yeniçerilerin nüfuzunu ortadan kaldırmak için Yeniçeri Ocağı'nı kapatmış ve Bektaşî tarikatını yasaklayarak söz konusu tarikatın mal varlığı üzerinde devlet kontrolünü tesis etmeye çalışmıştı.⁴ Bektaşîliğe getirilen bu yasaklama, ulemâ ve diğer tarikatlara yönelik gerçekleştirilmesi düşünülen devlet nüfuzunun tesisi ve genel olarak vakıflar üzerinde sağlanması istenen devlet denetiminin ön provası olup⁵ bu husus da ileride ayrıntısıyla tartışılacaktır.

Osmanlı Devleti'nin henüz bir beylik olarak kuruluş aşamasında ilişki halinde bulunduğu farklı derviş grupları ile geliştirdiği dinî anlayış Yıldırım Beyazıt döneminden itibaren farklı bir yöne evrilip, daha çok ulemâ ile ilişkilendi. Medreselerin temsil ettiği fıkha dayalı bu kitabi, kaideci İslâm anlayışı giderek Osmanlı Devleti'nin siyasi ve idari yapısına hâkim oldu.⁶ Farklı dinî grupların (Müslim ve gayrimüslim) devletin kuruluşundan, II. Mehmed dönemine değin "dinî tercihlerinden" ötürü yönetim kademesindeki ile büyük bir sorun yaşamadığı bilinmektedir.⁷ Buna göre "devlet henüz bir aşiret beyliği olduğu ve yönetenlerle yönetilenler aynı toplumsal tabanda yer aldıkları için, kuruluş döneminde yönetenlerle yönetilenler arasında, henüz önemli bir İslâm anlayış ve yorumlayış farkı yoktur."⁸ Bu yönüyle de Osmanlı'nın, Müslüman tebaası içerisindeki dinî ve mezhebi farklılıklara genel düzeni sarsmadıkları takdirde izin verdiği, kendisinin ise devlet katında Hanefiliği tercih ettiği görülmekteydi.⁹

Osmanlı Devleti açısından İslâm, din ile devletin özdeşleşmesine paralel, bir yandan devlet kavramına kutsallık bahşedip, merkezî otorite ve onun

2 Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, s. 41-42.

3 Ocak, *a.g.e.*, s. 45-46.

4 Bektaşî Tarikatı'nın yasaklanması ile ilgili gerekçeler için bkz. Suraiya Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşîlik*, Simurg Yayınları, İstanbul, 2003, s. 157-196.

5 Faroqhi, *a.g.e.*, s. 191.

6 Ocak, *a.g.e.*, s. 85, 87.

7 Şeyh Bedreddin İsyanı'na destek sunan ve tek başına herhangi bir dinî grupta özdeşleştirilemeyecek kadar kompleks bir görünüm arz edenler ayrı tutulmak kaydıyla.

8 Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 94.

9 Bkz. Albert Doja, "A Political History of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey", *Journal of Church and State*, 48 (2), 2006, s. 432; Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, s. 92.

temsilcisi olan hanedanın meşruiyetini tahkim ederken; diğer yandan, Osmanlı'nın siyaset "argümanı" olarak araçsallaştırılmak gibi çift başlı bir fonksiyona sahipti. Bu yönüyle İslâm'ın Osmanlı resmî ideolojisiindeki yerini alması da Fatih Sultan Mehmed dönemine tekabül etmekteydi. Bununla ilişkili olarak Sünni kimlik gerçek olgunluğuna Osmanlı'nın büyüme/yaşılma döneminin sonuna yaklaşılması ve daha evrensel dünya hâkimiyeti projelerinden vazgeçilmesine tekabül eden I. Süleyman (Kanuni) döneminin ikinci yarısında ulaşmıştır.¹⁰ Sonuç olarak da Sünni İslâm anlayışı tamamen Osmanlı devlet ve toplumunun ideolojik zeminini oluşturan bir hale büründü.¹¹

II. Mehmed döneminde meydana gelen Osmanlı merkezleş(tir)me politikaları içinde anlam bulan "*din ü devlet mülk ü millet*" anlayışına paralel olarak din, devlet kontrolünde bir araç haline getirilerek resmî devlet ideolojisinin tahkiminde etkin bir rol oynamaya başladı.¹² Söz konusu merkezleşme ve dinin devletin kontrolüne girme süreciyle birlikte genelde İslâm, özeldiyse Sünni İslâm din adına belirleyici bir konuma ulaşmıştır. Böylece beylik halinden Fatih dönemine kadarki süre boyunca bu denli etkin bir rolünün olmadığı görülen Sünni İslâm, bu tarihten itibaren uygulanan merkezî devlet politikaları ve kurumlarını yetkilendirmenin hem destekleyicisi hem de uygulayıcısı olma yolunda önemli bir adım attı.¹³ Öyle ki İslâm, devletin *nizam-ı âlem* anlayışına karşı yönelen her türlü tehlike karşısında, tamamen devlet yanlısı bir pozisyondan devletin bu tehlikelere karşı uygulayacağı çeşitli şiddet ve yaptırımları onaylar bir role soyunmuştur.¹⁴ Bu vesile ile Sünni İslâm'ın Osmanlı Devleti'nde, Fatih döneminden Yavuz Sultan Selim'in kendisini Müslümanların halifesi olarak ilan ettiği (1517) süre aralığında varlığını tahkim ettiği söylenebilir. Buna rağmen 16. yüzyılın başına değin gayri Sünni (Sünnilik, şeriat ve cemaat dışı bâtını) grupların inançlarına doğrudan müdahalede bulunulmadığı da görülmekteydi. Netice olarak, henüz 16. yüzyıla kadar Osmanlı eliti arasında Kızılbaş ve Şii karşıtı dikkate değer bir siyasi ve kültürel faaliyet de olmayacaktır.

Devlet bu süre zarfındaki gelişimiyle birlikte, 15. yüzyılın ortalarından iti-

10 Bkz. Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, s. 87; *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 107; Derin Terzioğlu, "How to Conceptualize Ottoman Sunnization: A Historiographical Discussion", *Turcica*, 44, 2013, s. 304.

11 Zekeriya Işık, *Devlet ve Tarikat: Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2016, s. 203.

12 Ocak, a.g.e., s. 81-122; Yıldırım, *Aleviliğin Doğuşu*, s. 116.

13 Reşat Kasaba, *Bir Konargöçer İmparatorluk (Osmanlı'da Göçebeler, Göçmenler ve Sığınmacılar)*, çev. Ayla Ortaç, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 46.

14 İslâm tarihinde bu ilişkinin rolüne dair yapılmış bir çalışma için bkz. Nagihan Doğan, "Erken Abbasi Pratiginde Dini Otoritenin Kullanımı ve Sınırları", *Toplumsal Tarih*, 237, 2013, s. 30-38.

baren tedrici bir şekilde meydana gelecek olan fıkıh ve kelim yönü ağır basan kitabı bir İslâm'a yöneldi.¹⁵ Cemal Kafadar'ın ifadeleriyle bundan, "yönetimlerin 16. yüzyılın başından itibaren ortodoksiyi kabul ettirmeye yönelik yükselen ilgisine bakıldığında, (Sünni) Osmanlı-(Şii) Safevi rekabetinin ortaya çıkışına kadar, Batı Asyalı Müslüman-Türk yönetimlerinin, dinî açıdan tamamen yanlışsız olmaya ne kadar az ihtiyaç duyduğu anlaşılabilir."¹⁶ Kafadar aynı zamanda, 11. yüzyıldan 15. yüzyıla uzanan zaman dilimi içerisinde sınır bölgelerinde yaşayan Anadolu ve Balkan Müslümanlarının dinî tarihinin kısmen de olsa ortodoksiyi sert bir biçimde uygulamaya çalışacak olan bir devletin yokluğuna, kendi tabiriyle "metadoksi"ye tekabül ettiği üzerinde durur.¹⁷

Osmanlı beyliğinin topraklarını büyüterek idari yapısının giderek karmaşılaşması, merkezîyetçi bir karaktere bürünmesini zorunlu kılmaktaydı. Bu süreç aynı zamanda, dinî yönden Sünni İslâm lehine bir ortodokslaşmayla paralel gelişti. Devletin, Sünni İslâm'ı merkezîleşme süreci ile birlikte tedrici olarak egemen inanç haline getirmesi hem merkezîleşmeye hem de onunla koşut şekilde gelişen bu İslâm yorumuna tepkileri geciktirmeyecekti. Şeyh Bedreddin önderliğinde gelişen isyan (1416) hâlihazırdaki bu çelişkilerden kaynaklı, dinî vurgusu güçlü ilk başkaldırlardanandı.¹⁸

Buna bağlı olarak II. Mehmed, Fetret Dönemi'nde (1402-1412) içine düşülen zorluklar ve kendi hükümdarlığı boyunca elde ettiği başarıların muhafazasının gerekliliğine dayanarak, 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren merkezîleşme yönlü siyasete ağırlık vermeyi zorunlu ve gerekli gördü. Osmanlı resmî ideolojisindeki en büyük gelişim ve değişim de II. Mehmed'in 1453 yılında İstanbul'u fethetmesiyle gerçekleşti.¹⁹ Bu tarihten sonra, artık bir aşiret beyliği görünümü ve yapısını çoktan terk ederek imparatorluk statüsüne geçmiş olan Osmanlı Devleti'nde geniş çaplı ve köklü bir yapısal değişim zorunlu hale geldi ve yönetim mekanizması ile kurumlarında yukarıdan aşağıya doğru bir merkezîleşme süreci başladı. Söz konusu merkezîleşme ve bürokratlaşma da her şeyden önce konar-göçer kesimin yaşam tarzı ve kabile örgütlenmesi aleyhine bir seyir izleyecektir.²⁰

15 Ocak, a.g.e., s. 95; Yılmaz, a.g.m., s. 299.

16 Cemal Kafadar, *İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, çev. Ceren Çıkin, Birleşik Yayınları, Ankara, 2010, s. 116.

17 Kafadar, a.g.e., s. 120.

18 Terzioğlu, a.g.m., s. 303.

19 Ahmet Yaşar Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası: Makaleler İncelemeler*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010, s. 62.

20 Yıldırım, a.g.e., s. 73, 96.

Sünni İslâm karşıtı dinamikler

Fatih Sultan Mehmed ile birlikte uygulanan merkezleşme siyasetinden olumsuz etkilenen konar-göçer kesimlerle Babaî ve Şeyh Bedreddin isyanlarıyla aynı tabana sahip toplumsal zümreler merkezleşme ve giderek devlet ideolojisi haline gelen Sünni İslâm anlayışıyla anlaşmazlığa düşüp buna karşı zaman içinde refleks gösterdi. Aynı şekilde, bu kesimler açısından Sünni İslâm'ın, kendileri üzerinde bir hegemonya tesis etmek isteyen Osmanlı devlet otoritesini meşrulaştıran bir referans haline gelmesi de bu topluluk ile devlet dini arasındaki mesafenin açılmasına neden olmaktaydı.²¹ Bu sebeple, Osmanlı yönetim anlayışını şekillendiren “zihniyet dünyası”²² devlet toprakları içerisindeki merkezleşme karşıtı güçler ve gayri Sünni kesimler tarafından kabul edilmeyip, karşıt birtakım tepkiler doğurdu. Osmanlı merkezî iktidarına karşı gelişen muhalefetin de yönetim tarafından artık “heterodoks” olarak görülen tutumlarla ortak bir noktada birleştiği ve yol gösterici bir kuvvet odağı haline geldiği söylenebilir.²³

Siyasal, dinî, ekonomik ve idari birtakım olguların devletin zihniyet dünyasını şekillendirdiği bilinmektedir. Bütün bunların devlete karşı sunulan tepkiler üzerinde de doğrudan ya da dolaylı bir etkisi söz konusuydu. Bu bağlamda, devlet siyasetine yön veren etkenlerin başındaki siyasal, dinî ve ekonomik unsurların meydana getirdiği Osmanlı “resmî ideolojisinin” (*ortodoksi*), kendisine karşı sergilenen dinî-toplumsal muhalefetin (*heteredok-*

21 Bkz. Fuzuli Bayat, “Bektaşîyye Tarikatının Şekillenmesinde Yeseviyye ve Safeviyyenin Yeri”, *Alevilik*, haz. İsmail Engin ve Havva Engin, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 183; Dressler, *Writing Religion*, s. 6; Suavi Aydın, “Bir Etno-Dinsel Kimlik Olarak Alevilik”, *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşîlik (Tarih-Kimlik-Inanç-Ritüel)*, der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 24.

22 Her ne kadar burada, Osmanlı zihniyet dünyası ile ilgili genel bir değerlendirmede bulunulsa da, Osmanlı için farklı dönemlerde farklı zihniyet anlayışlarının olduğunu ayrıca belirtmek gerekir. Örneğin, kuruluşunda katı bir Sünni İslâm yorumuna sahip olmayan Osmanlı'nın, özellikle Fatih Sultan Mehmed'in merkezleşme politikalarıyla birlikte İslâm'ın Sünni inancı etrafında kenetlenildiği görülmektedir. Osmanlı Devleti, gerek söz konusu merkezleşme politikaları gerekse aynı yüzyılın son çeyreği ve sonraki yüzyılda baş gösteren Şii-Safevi tehlikesine karşı, sahip olduğu Sünni İslâm anlayışında giderek daha katı bir tutum takındı. Devletin kuruluşunda etkin bir rol oynayıp, inanç ve uygulamalarının tam olarak Sünni İslâm ile örtüşmediği bilinen derviş zümreleri (*Abdâlan-ı Rum*) ilk Osmanlı padişahları tarafından kabul edilip, devletin özellikle Balkanlar'daki yayılmasında etkin bir şekilde kullanılırken, Osmanlı merkezleşmesiyle birlikte, tarihsel olarak bu derviş zümreleriyle itikadi bir ilişkisi bulunan tarikat ve inançlara karşı aynı hoşgörü gösterilmedi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ömer Lütfi Barkan, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, Hamle Basın Yayın İstanbul, t.y.; Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 83-209; Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, s. 36-50, 59. Osmanlı Devleti'nde “Sünni İslâm'ın siyasallaşması” açısından ayrıca bkz. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 81-122.

23 Kafadar, *a.g.e.*, s. 239. Dressler, *a.g.e.*, s. 6. Söz konusu durumu Osmanlı merkezleşmesi ile Kızılbaş isyanlarının çıkışması şeklinde ifade etmektedir.

si) şekillenmesi üzerinde de etkisi olmuştur.²⁴ Tersî şekilde, resmî ideoloji dışındaki unsurların da Osmanlı devlet siyasetinin şekillenmesi üzerinde bir etkisi vardı. Dile getirilen durum, hem resmî devlet ideolojisi hem de karşılığında gelişen toplumsal muhalefet açısından karşılıklı olarak birbirlerini besleyip, kendi pozisyonlarını güçlendiren bir duruma neden olmaktaydı. Bu açıdan “başta bizzat padişah olmak üzere, yönetici kesimden oluşan egemen sınıfın, yani merkezî iktidarı bilfiil temsil eden ve kullanan hâkim tabakanın bu iktidar desteğinde bütün imparatorluk sathında geçerli kılmaya çalıştığı dünya görüşüne”²⁵ karşı, gerek bireysel ve düşünsel gerekse siyasal şiddet temelinde örgütlenen toplumsal bir muhalefet şekillendi. Kızılbaş kimliği ve hareketinin meydana gelmesinin ardındaki itici güç de tamamen devletin bu pratik ve ideolojik dayatmalarından beslenmekteydi.²⁶

Osmanlı-Safevi ilişkileri ve Kızılbaşlık

Osmanlı Devleti, kendi resmî ideolojisine kaynaklık eden Sünnî İslâm’a olan bağlılığı kadar bununla ilişkili söz konusu İslâm anlayışının muhaliflerine yönelttiği eleştiri ve ithamları da devraldı. Özellikle de Şii Safeviler ve onların taraftarı olarak görülen Kızılbaş zümrelere karşı takınılan tutumda ifade bulan “ideolojik bagajın”, birçok yönüyle benzer özellikler taşıdığı görülmekteydi. Bu vesileyle devlet, Emevi ve Abbasi yönetimleri boyunca meydana gelen *zen-deka* ve *ilhâd* hareketlerine karşı izlenen siyasetin meydana getirdiği ideolojik savunuyu ve söyleme²⁷ kendi topraklarında ortaya çıkan ve İslâm dışı gördüğü birçok düşünce ve hareketi tanımlamak için çok sık başvurmuştur.²⁸

Bu açıdan değerlendirildiğinde, 1501-1737 tarihleri arasında Osmanlı Devleti’nin doğu sınırında hâkimiyetini sürdüren Safevi Devleti, Osmanlı açısından büyük bir problem teşkil etmiştir. Henüz bir devlet haline gelmeden önce, Şeyh Safiüddîn b. Eminüddîn (d. 650-ö. 735/1252-1334) tarafından temelleri atılan Erdebil Dergâhı ve sonradan Şeyh’in adına nispetle *Safe-*

24 Ortodoksi; “resmî ideoloji” yahut “kabul edilmiş genel-geçer düşünce ve uygulamalar” anlamına gelirken, *heterodoksi* tamamen ortodoksinin aksi bir anlama sahip olup, resmî ideoloji ya da kabul edilmiş düşünce ve uygulamaların aksini niteler. Metin içerisinde *ortodoksiden* kasıt, Ocak’ın ifade ettiği gibi “bir devletin kendisine, üzerinde egemen olduğu toprağa ve bu toprak üzerinde yaşayan tebaasına, ilişkide bulunduğu diğer ülkelere bakışı ve onları algılayış tarzı, dünya görüşü, zihniyet yapısı, o devletin yükselttiği değerler sisteminin bütünüdür” (Ocak, a.g.e., s. 83). Her iki kavram da Türkiye tarihçiliğinde özellikle Alevilik, Bektaşilik ve Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti ilişkileri bağlamında yapılan çalışmalarda kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak, *Türk Süfliliğine Bakışlar* 18; *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*, s. 13-34; Mélikoff, a.g.e., s. 40, 42, 95, 99, 109.

25 Ocak, a.g.e., s. 83.

26 Yıldırım, a.g.e., s. 116.

27 Bkz. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 1-80.

28 Bu hususta ayrıntılı bilgi bkz. Ocak, a.g.e., s. 123-382.

viyye adını alan tarikatın başına, tarihsel silsile içerisinde Sadrüddîn-i Erdebilî, Hoca (Hâce) Ali, Şeyh İbrahim, Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar geçti. Tarikatın bir devlet olarak kurumsallaşması ise Şah İsmail döneminde gerçekleşmiştir (d. 1486/1487 - ö. 1524).

Şeyh Safiyüddîn'den Hoca Ali dönemine kadar Sünni karakterde olduğu görülen Erdebil Tekkesi/Safeviyye tarikatı, Hoca Ali-Şeyh Cüneyd arasındaki dönemde Sünnilikten Şiiliğe doğru bir geçiş yaşadı.²⁹ Şeyh Cüneyd ile birlikte Erdebil Tekkesi, Şiilik yönlü bir siyasallaşma içerisine girerek Safevi tarihi açısından bir kırılma noktası oluşturmuştur.³⁰ Cüneyd zamanında ise sadece dîni yönü olan bir tarikat olmaktan ziyade siyasi kimlikli bir rol de edildi.³¹ Şeyhin yaşamı boyunca gerçekleştirdiği pratikler de buna işaret etmekteydi. Bu yönüyle, Cüneyd ile birlikte birtakım aşırı fikirlerle kapı aralayan Safeviyye Tarikatı'nın bu şekillenışı Şah İsmail ve döneminin tarikat yapısına da temel teşkil etmiştir. Diğer bir ifadeyle, Şah İsmail döneminde görülen aşırı Şii (Gulât-ı Şia) fikirlerin (ruhun bedenden göçü, tanrının insan suretinde tecellisi ve mehdilik gibi) ilk olarak Cüneyd döneminde ifade bulduğu anlaşılmaktadır.³² Aynı şekilde, Safevilerin soylarının Hz. Ali'ye dayandırılarak seyyidlik iddiasında bulunmanın da politik bir araç olarak Şeyh Cüneyd döneminde ön plana çıktığı görülür.³³

29 Bkz. Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, s. 15; Mehmet Saray, *Türk-İran Münasebetlerinde Şiiliğin Rolü*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1990, s. 11; Cemil Hakyemez, *Osmanlı İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 26; Savaş, XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik, s. 17-19. Şapolyo'ya göre Anadolu'ya Şiilik de Hoca Ali zamanında girmiştir (Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi, s. 393). Buna çoğu yazar, Şiileşme eğiliminin Hoca Ali'den ziyade esas itibarıyla ondan sonra gelen Şeyh Cüneyd döneminde başladığı kanaatinde-dir. Bkz. Yazıcı, "Safeviler", s. 53; Kaplan, *Safeviler ve Kızılbaşlık*, s. 85-87; Gündüz, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, s. 24; Yusuf Küçükdağ ve Bilal Dedeyev, "Safevilerin Nesebine Farklı Bir Bakış", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/6, 2009, s. 419-420. Diğer yandan, tarikatın kurucusu olan Şeyh Safiyüddîn'in (Şeyh Safi) mezhebinin de Şafilik olduğu kabul edilmektedir. Bkz. Kaplan, a.g.e., s. 74-79.

30 Yıldırım (a.g.e., s. 144), Şeyf Safiyüddîn'den başlayarak Cüneyd'e kadar geçen zaman aralığını (1301-1447) Erdebil Dergâhı'nın birinci dönemi olarak niteler.

31 Bkz. Aşıkpaşazade, *Aşıkpaşazade Tarihi*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1332, s. 264-267; Hinz, a.g.e., s. 14-15; Yazıcı, a.g.m., s. 53; Saray, a.g.e., s. 13-15; Allouche, *Osmanlı-Safevi İlişkileri (Kökenleri ve Gelişimi)*, s. 40, 48-57; Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/Aleviler*, s. 14-16; Şapolyo, a.g.e., s. 393; Hakyemez, a.g.e., s. 26-27; Kaplan, a.g.e., s. 5, 83, 87-95; Farhad Daftary, *Şii İslam Tarihi*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2016, s. 108; Yıldırım, a.g.e., s. 27.

32 Bkz. Savaş, a.g.e., s. 18; Sayın Dalkıran, "İran Safevi Devleti'nin Kuruluşuna Şii İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 2002, s. 61-62; Ocak, "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa, Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuşuna Kısa Bir Bakış", s. 50; Melikoff, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, s. 186; Yılmaz Karadeniz, "Safevi Tarikatı'nın Seyidliği ve Şiiliği Meselesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 75, 2015, s. 23-24; Daftary, a.g.e., s. 108; Yıldırım, a.g.e., s. 144.

33 Bkz. İlyas Üzüm, "Kızılbaş", *TDVİA*, cilt 25, TDV Yayınları, İstanbul, 2002, s. 549. Yıldırım'a (a.g.e., s. 49) göre Hoca Ali ve Cüneyd'in şeyhliğine kadar geriye uzanan bu iddia, tarikatın doktrininin de Şii eğilimlerin baş göstermesiyle koşut bir şekilde ortaya atılmıştır.

Şeyh Cüneyd ile birlikte Şiilik yönlü siyasi bir değişim içerisinde giren Erdebil Tekkesi, Osmanlı Devleti toprakları içerisindeki faaliyetlerine giderek hız verdi. Yıldırım'ın ifadesine göre "Dergâh'ın mürit kitlesinin ana gövdesi Anadolu ve Suriye'de yaşayan konar-göçer Türkmenlere kaydı."³⁴ Tekkeye bağlı halifelerin Anadolu içerisinde Şiilik ile ilgili propaganda yapma, yardım toplama ve Osmanlı ile problem yaşayan toplumsal zümreleri Osmanlı'ya karşı kışkırtmalarına bu dönemde başlanmıştır.³⁵ 15. yüzyıl sonu ve özellikle de 16. yüzyıl başlarından itibaren Osmanlı toprakları içerisinde etkinliği hissedilen Şii Safeviler, Osmanlı toplumundaki konar-göçer Türkmen zümrenin de arasında bulunduğu farklı toplumsal kesimler arasında etkin bir propaganda ve yayılma alanı bulmaktaydı.³⁶ Devletin başından itibaren merkezileşme eğilimli uyguladığı sosyo-ekonomik politikaların konar-göçer kesimin yaşamları üzerinde yarattığı baskı, Safevi halifeleri tarafından gerçekleştirilen propagandaların toplum nezdinde karşılık bulması üzerinde etkili olmuştur.³⁷ Bu nedenle Kızılbaş kimliğinin inşası, daha çok 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bu konar-göçer kesimleri kuşatan dinsel ve politik ortamla yakından bir alaka sergilemekte olup, toplumsal bir inanç sistemi olarak kuruluşunu da 15. ve 16. yüzyıllara borçluydu.³⁸ Lindner'in yerinde değerlendirmesiyle, Şah İsmail önderliğinde göçebelere sunulan ekonomik, siyasal ve askeri vaatler "Safevi propaganda misyonunun kutsal yapısıyla" mühürlenip, göçebelere de artık bir kutsallarının olmasına meydan vermiş ve devamında "siyaset ile dinsel meşruiyetin mücadele alanı belirlenmişti."³⁹ Başka bir ifadeyle, Osmanlı Devleti'nin İstanbul'un fethi ile birlikte merkezî bir imparatorluk ve aynı şekilde İslâm dünyasının Sünni karakterli en büyük gücü haline gelmesi, Safevilere,

34 Yıldırım, a.g.e., s. 159.

35 Buna rağmen söz konusu Şiilik eğiliminin de Anadolu'ya dışarıdan geldiği düşünülmemelidir. Çünkü bizzat Cüneyd'in sahip olduğu bu Şii yorumun kendisi de Anadolu'da gerçekleştirdiği çalışmaların tesiriyle kendisine sirayet etmişti. Bkz. Yıldırım, a.g.e., s. 181-183.

36 Bkz. Sümer, *Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 2. baskı, TTK Yayınları, Ankara, 1999, s. 10-13; Karadeniz, a.g.m., s. 23-24. Zarinebaf-Shahr'a göre; Cüneyd, Haydar ve İsmail'in misyoner faaliyetlerinin yoğunlaştığı bu dönem aynı zamanda Kızılbaşlığın Erdebil'den Anadolu'ya yayıldığı ilk muazzam dönemdir (1480-1514). Fariba Zarinebaf-Shahr, "Qizilbash 'Heresy' and Rebellion in Ottoman Anatolia during the Sixteenth Century", *Anatolia Moderna*, 7, 1997, s. 4. Safeviler tarafından gerçekleştirilen propaganda faaliyetlerini, Osmanlı ekonomi-politiğinin konar-göçer kesim üzerinde yarattığı baskı bağlamında değerlendiren önemli bir çalışma için bkz. Rudi Paul Lindner, *Osmanlılar ve Göçebeler*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000.

37 Bkz. Zarinebaf-Shahr, a.g.m., s. 4; Lindner, a.g.e., s. 11, 171-172; Savaş, a.g.e., s. 31, 134, 156, 167; Bayat, a.g.m., s. 183; Teber, "XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması", s. 69-76; Doja, a.g.m., s. 432-433; Ocak, "Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa, Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuşuna Kısa Bir Bakış", s. 54; *Türk Süfliliğine Bakışlar*, 278; *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, s. 46-47.

38 Yıldırım, a.g.e., s. 24-25.

39 Lindner, a.g.e., s. 172.

dayanak yerine görecekleri temel güç olarak İslâm coğrafyasındaki gayri Sünni toplulukları bıraktı.⁴⁰ Netice olarak, 1501 yılında Şah İsmail önderliğinde kurulan Safevi Devleti'yle birlikte ilişkilerin boyutunun değiştiği ve bundan sonraki siyasi ve dinî mücadelenin de artuk tarih sahnesine çıkan "ikinci bir devletin" varlığıyla sürdürüldüğü görülmektedir. Şah İsmail, İran şahı olarak taç giymesıyla birlikte Şia'nın bir kolu olan Oniki İmam mezhebinin devletin resmî inancı olarak ilan etti.⁴¹ Böylece, "Safevi sûfi tarikatının Cüneyd'le başlayan güçlü bir siyasal organizasyona dönüşme süreci, Şah İsmail ve 907-1501'de Safevi hanedanlığını kurmasıyla birlikte zirve noktasına" ulaşmaktaydı.⁴²

Şah İsmail, hükümdar olarak ortaya koyduğu kimliğini –öncesinde atalarının da yaptığı gibi– soyunu İmam Musa Kâzım üzerinden Hz. Ali'ye dayandırıp, pekiştirerek⁴³ Osmanlı karşıtı muhalif kesimler üzerinde dinî bir otorite şeklinde tesis etmiştir.⁴⁴ Bu durumun kendisi açısından problem teşkil ettiğinin farkında olan Osmanlı Devleti, verilen fetvalar ile söz konusu iddianın doğru olmadığı ve Safevilerin soyunun ehl-i beyt ile hiçbir ilgisinin bulunmadığı yönünde karşıt propagandalara girişmekteydi.⁴⁵ Kehl-Bodrogi'nin de ifade ettiği gibi "her iki taraf da, yaptıklarını dine dayandırarak meşrulaştırmaktaydı. Bir taraftan Ali'nin tanrısal soyundan geldiklerini iddia eden Safeviler bayraklarına Ali'nin ismini yazarak İran'da üstün güç olmak adına Osmanlılarla mücadele ederken, diğer taraftan Osmanlılar artık Şii olan Safevilere karşı kavgalarında kaygılarını, daha önce hiç görülmemiş ölçüde imparatorluğun 'esas dini' olan Sünni yönelime dayandırmaktaydı."⁴⁶ Bu du-

40 Savaş, "Osmanlılar ve Aleviler", s. 59.

41 Bkz. Allouche, *a.g.e.*, 40; Kehl-Bodrogi, *a.g.e.*, s. 19. Fakat bu inanç daha çok, ortodoks Oniki İmam Şii'liğinden farklı olarak dedesi Cüneyd ve Haydar'ın inancıydı. Bkz. Yıldırım, *a.g.e.*, s. 281.

42 Allouche, *a.g.e.*, s. 72.

43 Hakyemez, *a.g.e.*, s. 27-28. Safevilerin söz konusu şeceresi için bkz. Hinz, *a.g.e.*, s. 109; Allouche, *a.g.e.*, s. 173-181.

44 Konuyla ilgili yapılan çalışmalar, Safevilerin seyyidlik iddiasının Şah İsmail'den çok daha önce-sine dayandığını gösterir. Bkz. Sümer, *a.g.e.*, s. 2, 10; Üzümlü, *a.g.m.*, s. 549. Konuyla ilgili olarak Karadeniz, Safevi Tarikatı'nın kurucusu Şeyh Safiüddin'in hiçbir zaman seyyidlik iddiasında bulunmadığını, ancak sonra gelen oğlu Şeyh Sadreddin'in isteği üzerine yazılan *Safvetü's-sa-fa* başlıklı eserde Safevilerin soyunun İmam Musa Kâzım'a dayandırıldığı ve dolayısıyla seyyidlik iddiasının da Sadreddin döneminden itibaren gündeme geldiğini ifade etmektedir. Bkz. Karadeniz, *a.g.m.*, s. 17-18.

45 Bkz. Hinz, *a.g.e.*, s. 5-6; Teber, *a.g.t.*, s. 91; Kaplan, *a.g.e.*, s. 71-72; Baltacıoğlu-Brammer, "The Formation of Kızılbaş Communities in Anatolia and Ottoman Responses, 1450s-1630s", s. 41. Diğer yandan, Safevilerin Anadolu'daki faaliyetlerinin sadece Şah İsmail dönemi ile sınırlı değildi. Babası Haydar, dedesi Şeyh Cüneyd ve Hoca Ali dönemlerinde de bağlantıların olduğu ve özellikle Şeyh Cüneyd'in Anadolu'da bizzat gerçekleştirdiği faaliyetler ışığında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmek gerekir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aşıkpaşazade, *a.g.e.*, s. 264-267; Hinz, *a.g.e.*, s. 8-9, 16-22; Sümer, *a.g.e.*, s. 9-13.

46 Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/Aleviler*, s. 38-39. Ayrıca bkz. Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şii'lik*, s. 166; Hakyemez, *a.g.e.*, s. 43.

rum da Osmanlı açısından, çıkışlarını önce siyasi bir tehdit olarak algıladıkları Safevilerin ideolojilerini öğrenmeleriyle birlikte mezhebi bir karşıtlığa dönüşecekti.⁴⁷

Şah İsmail'in İran'da başlattığı "Şiileştirme" faaliyetlerinden ötürü Sünni ulemâya mensup birçok kişi de baskı görmüş ve bir kısmı çareyi Safevi topraklarını terk etmekte bulmuştu.⁴⁸ Osmanlı topraklarına sığınan bu sûfi, âlim ve bürokratlar kişisel deneyimlerinin alt üst oluşu ve önceki anavatanlarındaki rejim değişikliğinden ötürü yaşadıkları düş kırıklıklarından kaynaklı Osmanlı egemenliğindeki anti-Safevi politikalara güçlü destekler sunup, Safevi karşıtı ideolojik mücadelede kilit rol oynadılar.⁴⁹

Safeviler cephesinde durum bu şekilde seyrederken, Osmanlı Devleti'nin de karşıt bir siyaset içerisine girdiği görülmektedir. Toprakları içerisindeki Safevi propagandasına engel olmak için siyasi birtakım tedbirlere başvuran devlet,⁵⁰ bu duruma koşturarak dinî yönü ağır basan ideolojik bir söylemi de uygulamaya koydu. Terzioğlu'nun ifade ettiği gibi II. Bayezid döneminde kuruluşu gerçekleştirilen Şii-Safevi Devleti (1501) ve bunun hemen on yıl sonrasında meydana gelen Şah Kulu İsyanı, Osmanlı'nın Sünni İslâm savunusu ve Şii "sapkınlığının" kökünün kazınmasına yönelik oluşturduğu meşruiyet iddialarına dayanak teşkil etmekteydi.⁵¹ Bu vesile ile Kızılbaşların dinî inançlarıyla ilgili risaleler kaleme alınıp, onlarla savaşmanın meşruiyetini vurgulayan fetvalar yayımlandı.⁵²

I. Selim'e nazaran II. Bayezid döneminde daha "pasif" bir tavır takınan Osmanlı'nın bu tutumundan ötürü Safevilerin daha saldırgan bir tavır içerisine girip, taraftarları vesilesiyle Osmanlı topraklarında sorun çıkarmalarının etkisi⁵³ I. Selim'in tahtı ele geçirip (1512) öncelikli tehlike olarak Safevileri

47 Yılmaz, a.g.m., s. 300.

48 Teber, a.g.t., s. 95. Abu-Manneh'e göre bu tarikatlardan ilki Nakşibendiyyedir. Şah İsmail'in 12 İmam Şiiliğini resmî mezhep olarak dayattığı İran'da nüfusun yaklaşık üçte ikisi Sünniydi. Abu-Manneh, Butrus, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*, The Isis Press, İstanbul, 2001, s. 61.

49 Yılmaz, a.g.m., s. 300, 308.

50 Ayrıntılı bilgi için bkz. Refik, *On altıncı asırda Rafizîlik ve Bektaşîlik*, s. 12-41; Savaş, a.g.e., s. 137-172; Teber, a.g.t., s. 122-125; Kehl-Bodrogi, a.g.e., s. 40-41.

51 Terzioğlu, a.g.m., s. 303-304.

52 Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik*, s. 33-35.

53 Bkz. Selâhattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1969, s. 20, 26; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2. cilt, 8. baskı, TTK Yayınları, Ankara, 1998, s. 258; Sümer, a.g.e., s. 13; Allouche, a.g.e., s. 79, 99. II. Bayezid'in, Safevilere karşı doğrudan bir askeri sefere girişmediği dile getirilse de onlara bağlı 30 binden fazla kişiyi Anadolu'dan Mora'ya ycrleştirme kararı aldığı ve İran'a giden Erdebil sûfleriyle taraftarlarını yakalandıkları yerlerde idam edilmeleri yönünde emirler verip birtakım pratik önlemler içerisine girdiği görülmektedir. Bkz. Sümer, a.g.e., s. 36; Allouche, a.g.e., s. 95-96; Savaş, a.g.e., s. 68-69, 72, 110, 129; Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslâm'ın Ayak İzleri*, s. 205-206; Şapolyo, a.g.e., s. 401-402; Yaman, a.g.e., s. 87; Gündüz, a.g.e., s. 60-61; Kaplan, a.g.e., s. 129; Yıldırım, a.g.e., s. 290-297. İtalyan

görmesiyle kırıldı. Selim'in bu süreç boyunca hem kardeşleri hem de babasına karşı mücadelesini meşrulaştıran en önemli araç Kızılbaş sorunuydu.⁵⁴ Bununla birlikte Osmanlı Devleti, Safevi propagandalarının da içinde yer aldığı birtakım faktörlerin etkisiyle 16. yüzyılda baş gösteren her türlü muhalefet hareketini *zendeka*, *ilhâd* ya da *râfızılık* ile eşdeğer görüp, gayrimüslimleri Müslümanlaştırmak için bile kullanmadığı İslâm'ı bu muhalif çevrelere karşı gerçekleştireceği Sünnileştirme politikalarında etkin bir şekilde uygulamaya koymuştur.⁵⁵ Bu sebeple Somel, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "sosyal disiplinizasyon" gelenegini Safevi tehdidi karşısında devletin giriştiği bu "Sünnileşme" süreciyle başlatacağıdır.⁵⁶

16. yüzyılın başında ortaya çıkan "Sünni ortodoksi" yalnızca Osmanlı devlet otoritesini artırmak ve Safevilerin ideolojik değişimi karşısında meşruiyetini güçlendirmek için devlet yetkilileri tarafından getirilen bir yenilik değildi. Bu aynı zamanda, Osmanlı topraklarında ulemânın güçlenmesinin ve İslâm medeniyetinin yayılmasının aşamalı bir sonucuydu. Netice itibarıyla, iki devlet arasındaki politik zıtlaşmanın Osmanlı'nın Sünni İslâm'a, Safevilerin ise Şiilik yönlü tersi bir resmî dönüşüm içerisine girmesi üzerinde etkisi oldu.⁵⁷ Fakat I. Selim'in Kızılbaşları büyük bir tehlike olarak görmesinin ilk nedeni, koyu bir Sünnilik savunusundan ziyade devletin siyasi ve ekonomik bütünlüğüne bir tehlike arz ettiklerini düşünmesinden ileri gelmekteydi.⁵⁸

arşiv belgelerine göre II. Bayezid Mora ve Arnavutluk'a 16.000 kişiyi sürmüştür. Akt. Kûpeli, Özer, "Osmanlı Safevi Münasebetleri (1612-1639)", (yayınlanmamış doktora tezi), İzmir, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009, s. 22. Sultan Bayezid'in Safevi taraftarlarına yönelik sürgün kararları Moton, Koron, Leponya ve Balkanlar'a da gerçekleştirilmisti. Bkz. Yıldırım, a.g.e., s. 301-303.

54 Yıldırım, a.g.e., s. 37.

55 Bkz. Ocak, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası*, s. 66-67 ve *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 110.

56 Somel, a.g.e., s. 333.

57 Bkz. Elise Massicard, *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 32; Kehl-Bodrogi, a.g.e., s. 41; Terzioğlu, a.g.m., s. 309; Zarinebaf-Shahr, a.g.m., s. 9. İnalıcık'a göre "Osmanlı padişahlarını Kanunî Sultan Süleyman'dan itibaren şer'î hukukun sıkıca uygulanmasına daha fazla sevk eden şey bir yanda Kızılbaş mezhebine karşı yürütülen tehlikeli mücadele, diğer yandansa Osmanlıların hilafet politikaları idi." Halil İnalıcık, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm", *Osmanlı'da Din Devlet İlişkileri*, haz. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1999, s. 98. Terzioğlu ise bu süreci "mezhepleşme" olarak ifade edip, "imparatorluğun Müslüman uyruklarının tutum ve davranışlarını Sünni İslâm ilkeleriyle uyumlu olacak şekilde yeniden şekillendirme" girişimi olarak açıklayacaktır (Derin Terzioğlu, "Devlet İnşası ve Mezhepleşme Çağında Süfiler", *Osmanlı Dünyası*, ed. Christine Woodhead, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, s. 125). Aynı şekilde Winter de Kızılbaşlar ile olan çatışmaların "imparatorluğun uzlaşmaz Sünni kimliğinin başlangıcı, azınlıklara muamelesinin paradigması ve Sünnilik ile Şiilik arasındaki birleştirilemez uçurumun onaylanması" şeklinde değerlendirecektir. Bkz. Stefan Winter, "Suriyeli Kızılbaşlar ve Osmanlı Şiiligi", *Osmanlı Dünyası*, ed. Christine Woodhead, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, s. 29.

58 Doja, "a.g.m", s. 434.

Safeviler açısından ise devletin kuruluşundan itibaren hâkim unsur haline gelen Şiiğin daha çok İsmaili öğreti ve temayüllere eğilimli olduğu ve bunun da özellikle Şah İsmail sonrasında giderek ortodoks bir Şiiilik inşasına doğru evrildiği görülmektedir. Şah Tahmasb ve özellikle I. Abbas dönemleri de bu Şii kurumsallaşmanın doruğu olarak kabul edilir.⁵⁹ Diğer yandan Ocak'ın yerinde tespitiyle "gerek Şah İsmail'in kendini empoze ediş biçimi, gerekse bu propagandaya muhatap olan göçebe Türk, Kürt oymakları ve köylülerinin o zamanki ve bugünkü inançları kesinlikle İmamiye Şiiliği inançlarıyla bağdaşmamakta, ama nerdeyse bütünüyle Nizari İsmâillîliği'yle" örtüşmekteydi.⁶⁰ Bu da daha çok dedesi Cüneyd ile başlayıp İsmail'e değin devam eden ara dönem boyunca Safevi Tarikatı'nın öğreti ve toplumsal yapısına sirayet eden ekseriyeti Türkmen ağırlıklı dindarlığın yansımasıydı.⁶¹

Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim (I. Selim) ile Safevi hükümdarı Şah İsmail arasında meydana gelen siyasal mücadelenin oluşan bu atmosfer üzerinde doğrudan etkileri vardı. Bu durumun, Osmanlı Devleti ve ideolojisinden uzak toplumsal kesim ile devlet arasında bir kırılma yaratarak oluşturulan kimliklerini sonradan konsolide edecek olan Kızılbaşlar nezdinde kurucu bir sembolik değer olarak kullanıldığı görülmektedir. Zira Çaldıran Savaşı'nı (1514) kazanarak Safevilere karşı bir zafer elde eden Osmanlı'nın, akabinde kendi tebası olan Kızılbaşlar ile ilişkilerinde –etkileri günümüze değin izlenen– bir ayrışmaya kapı aralaması, savaşı kazanımları itibarıyla Osmanlı açısından adeta bir "Pirus Zaferi"ne çevirdi.⁶² Bu bakımdan, Yavuz Sultan Selim'in emriyle Çal-

59 Bkz. Hakyemez, a.g.e., s. 29, 32-35; Kaplan, a.g.e., s. 154; Daftary, a.g.e., s. 109-111. Yıldırım (a.g.e., s. 333), Tahmasb ile başlayan bu süreci "müteşerri Şiiğin" güçlenişi olarak ifade eder.

60 Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, s. 28-33, 288 ve "Tarihsel Terminoloji (Bektaşilik, Kızılbaşlık, Alevîlik)", s. 18. Söz konusu toplulukların bu yönde bir propagandaya muhatap kılınmalarının nedeni, henüz 12. yüzyıldan itibaren Suriye ve İran ile olan ilişkilerinden ötürü İsmaili etkilerle yoğrulmuş olmalarından ileri gelmekteydi. Özellikle de Şah İsmail öncesinde, dedesi Şeyh Cüneyd ve babası Şeyh Haydar dönemlerindeki propagandanın mahiyeti bu yönüyle dikkat çekiciydi. Cüneyd'in gerek Anadolu'daki topluluklar gerekse Suriye'deki Ezidiler ve Nusayriler içerisindeki faaliyetleri dikkatleri bu yönde bir muhtevaya çekmektedir. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, s. 288-289; Şapolyo, a.g.e., s. 394; Karadeniz, a.g.m., s. 23-24. Ayrıca Aşıkpaşazade tarafından Şeyh Cüneyd ile Şeyh Abdüllatif arasında geçtiği iddia edilen diyalog dikkate değerdir: "Şeyh Cüneyd Şeyh Abdüllatif'e sual etti 'Ataya ashâb mı evlâdır, yohsa evlâd mı evlâdır?' didi. Şeyh Abdüllatif cevap viridi ki 'Sual ettiğin makâmda ashâb evlâdır, zira ashâbın hakkında Kelâm-ı Kadim'de 'muhâcirtin ve'l-ensâr' deyü anılmışdır ve dahi mezzâhib-i erbaa ashâbdan alınmışdır, evlâddan alınmış değildir' didi. Şeyh Cüneyd dahi Şeyh Abdüllatif'e hitâb idüb dedikim 'Ol âyetler ashâb hakkında nazil olduğu vakit sen anda bilemiydin' didi. Şeyh Abdüllatif dahi eyiddikim 'Sen bu itikâdla kâfir oldun, ve dahi bu itikâdla sana uyanlar dahi kâfir olur' didi" (Aşıkpaşazade, a.g.e., s. 265). Yıldırım da Cüneyd'in bu tutumuna bakarak onun müteşerri Oniki İmam Şia'sından ziyade, gayr-i müteşerri "gûlât" Şiasına ait olduğunu ifade eder (Yıldırım, a.g.e., s. 180).

61 A.g.e., s. 187.

62 M.Ö. 280 ve M.Ö. 279 yıllarında Grek kolonisi Tarentum Kralı Pirus, Roma'ya saldırarak savaşı kazanmak için her şeyini feda eder ve nihayetinde de savaşı kazanır. Fakat zaferin akabinde or-

dıran öncesinde yediden yetmişe Kızılbaş olduğu tespit edilen 40 bin kadarlık nüfusun bir kısmının hapsedilip diğer bir kısmının da öldürülmüş olması⁶³ Kızılbaş/Alevi topluluklarının kendi kimliklerini konsolide ederken sıklıkla başvurdukları bir anlatı olarak canlılığını halen korumaktadır.⁶⁴

Osmanlı Devleti'nin, Kızılbaş hareketi ve düşüncesinin oluşumunda merkezî bir rolü olan Safeviler ve onların Anadolu'daki takipçileri için özel bir terminolojiye başvurduğu söylenebilir. Bu terminolojik dağarcık içerisinde en sık ifade bulan terim “rafızî”dir. Devlet, Safevilere karşı verdiği mücadelede kendinden önce İslâm dünyasında sistematize edilen Sünniliği resmî ideoloji haline getirerek etkin bir şekilde kullanırken, 16. yüzyıldan itibaren bu resmî ideolojiye ve bekasına aykırı bir tutum içerisinde olan her türlü kesimi ve sahip oldukları ideolojileri de rafızîlik olarak nitelemekteydi.⁶⁵ Böylelikle, Osmanlı'nın Safeviler ile girdiği mücadele sonucunda siyasi ve dinî literatüründe giderek yer edinen birçok kavram 16. yüzyılın başından devletin yıkılışına değin, Sünni İslâm dışı grupların tanımlanmasında çok sık kullanıldı. Aşağıda da görüleceği gibi Yeniçeri Ocağı ile yakın ilişkilerinin olduğu bilinen Bektaşî Tarikatı'nın yasaklanması esnasında (1826) söz konusu tarikat ve mensuplarına karşı bile benzer ithamlarda bulunulmuştur.

Safevilere sundukları destekten ötürü Kızılbaş olarak nitelendirilen bu Osmanlı tebaası gerek devlet tarafından uygulanan şiddet, gerekse devletin merkezîyetçi siyasetinden olumsuz etkilenen yaşam koşullarından ötürü giderek Osmanlı Devleti'yle olan ilişkilerinde bir kapalılığı tercih edecektir. Böyle olmasında, hem söz konusu Sünni İslâm inancı ile uyuşmayan bir takım inanç ve kılımlara sahip olmaları hem de Safeviler tarafından başarılı bir şekilde kendilerine “enjekte” edilen diğer bazı inançların o gün itibarıyla içinde bulundukları sosyal ve politik atmosferle uyuşması geliyordu.⁶⁶

dusunun tamamını kaybetmesinden ötürü, bu olaya atfen Pirus Zaferi de “yenilmeye mahkûm galibiyetleri” anlatmak için kullanılan bir nitelendirme olur.

63 Söz konusu 40 bin sayısına yönelik ilk ifade İdrîs-i Bidlîst tarafından dile getirilip sonrasında gelen Osmanlı tarihçileri tarafından tekrar edilecektir. Bkz. İdrîs-i Bidlîst, *Selim Şah-Name*, s. 175, 455; Solakzade Mehmet Hendemi Çelebi, *Solakzade Tarihi*, (t.y); Hoca Sadettin, *Tacü't-tevârîh*, cilt 2, 1279, s. 245-246.

64 Bu durum Yaman tarafından şu şekilde ifade edilmektedir: “Oldukça yıpratıcı savaşlar, bu savaşlarda tahrip olan yerler, yok olan binlerce insan, bu mücadelenin sonucunda artık belirginleşmiş olan Alevi-Sünni bölünmesi, İran ve Anadolu arasında ve sürgünlerle başka bölgelere yaşanan nüfus hareketleri, bu yıkımın sonuçlarından sayılabilir. Osmanlı-Safevi siyasal mücadelesinin en kalıcı sonucu ise, bugün de Türkiye’de çok önemli bir problem olan Alevi-Sünni problemini, ‘Kızılbaş, rafızî, yezit’ şeklindeki nitelermeleri miras almamız oldu.” Yaman, a.g.e., s. 91. Ayrıca bkz. Zarinebaf-Shahr, a.g.m., s. 4; Doja, a.g.m., s. 433.

65 Bkz. Massicard, a.g.e., s. 33; Ocak, *Yeniçargılar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri*, s. 123-124, 198.

66 Ocak, a.g.e., s. 122 ve “Tarihsel Terminoloji (Bektaşîlik, Kızılbaşlık, Alevilik)”, s. 18. Osmanlı merkezileşmesinden olumsuz etkilenen konar-göçerlerin merkezileşme karşıtı refleksler için bkz. Lindner, a.g.e.

zanmasında etkili oldu. Diğer yandan Safevi propagandasının muhtevasının da giderek genişleyip, somutluk kazandığı görülmekteydi. Öyle ki, günümüze değin etkilerinin görüldüğü ve inancın belirleyici kıstaslarından addedilen Hz. Ali, 12 İmam ve Kerbela mâtemi kültleri tam da bu zaman aralığında Kızılbaş olarak zikredilen topluluklar içerisinde etkin bir şekilde ön plana çıkmıştır. Bu açıdan Şah İsmail'in gerçekleştirdiği etkili propaganda ile hâlihazırdaki kültürler, Kızılbaş olarak anılan topluluklara sistemli ve köklü bir şekilde aşılınıp, güçlendirildi.⁷¹ Böylece Kızılbaşlığın temel yapı taşlarından “dedelik” ya da “ocak” kurumunu da topluluklar içerisinde etkili olan derviş ya da şeyhleri “seyyidleştirilip” dede olarak taltif etmekle sistematikleştirip, kendisine bağladı.⁷² Diğer bir ifadeyle Şah İsmail; hitap ettiği toplulukların ezoterik ve mistik mirasını da göz ardı etmeden, onları daha da disiplinli mistik bir öğreti etrafında bir araya getirmekteydi.⁷³ Bunun neticesinde, “Anadolu'daki ocakzade dede ailelerinin büyük bir bölümünün halifelere ve dolayısıyla Safevi nüfuzuna bağlı oldukları tahmin olunabilir.”⁷⁴ Böylece Kızılbaş hareketini, Safeviler önderliğinde bir araya gelmiş ve onlar öncesinde de kendine has etki alanları bulunan sûfi ve gezginci derviş gruplarının bir koalisyonu olarak değerlendirebilmek mümkündür.⁷⁵

Şah İsmail'in -kuvvetle muhtemel babası Haydar ve dedesi Cüneyd'in de-Osmanlı idaresinden hoşnutsuz olan topluluklar içerisinde geliştirdikleri

71 Bkz. Ocak, *Türk Süfliliğine Bakışlar*, s. 25; *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, s. 286-287; Yaman, a.g.e., s. 93. Ocak bu kültürlerin, 15. yüzyıldan önce adı geçen Kızılbaş toplulukları arasında var olduğuna dair herhangi bir tarihsel veri olmadığını belirtir (*Türk Süfliliğine Bakışlar*, s. 238). Bu durumdan bağımsız olarak Hz. Ali tasavvuru, 13. ve 16. yüzyıllar içerisinde Anadolu'da faaliyet gösteren bütün tarikatlar içerisinde önemli bir yer tutmakta ve tarikat silsileleri de (Nakşibendiler dışında) ona ulaştırılmaktaydı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kamile Ünlüsoy, *Anadolu'da Hz. Ali Tasavvurları (XIII.-XVI. Yüzyıllar)*, TTK Yayınları, Ankara, 2015, s. 136-232. Aynı şekilde Melikoff da Ali ve Kerbela motiflerinin bu dönemler içerisinde Anadolu'da söz konusu olduğu fakat bunların bir Şiilik göstergesi sayılamayacağı kanaatinde (Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 54).

72 Bkz. Bayat, a.g.m., s. 180; Harun Yıldız, “Alevilerde Dedelik Kurumu”, *Alevilik*, haz. İsmail Engin ve Havva Engin, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 321; Yaman, a.g.e., s. 92; Ocak, a.g.e., s. 246, 281; “Babailer İsyanından Kızılbaşlığa, Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuşuna Kısa Bir Bakış”, s. 51; Erdal Gezik, “Bu ‘Yol’ Nereden Gelir? Anadolu Aleviliğinin Başlangıcını Aramak”, *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşılık (Tarih-Kimlik-Inanç-Ritüel)*, der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 262. Karamustafa'ya göre; merkezinde seyyidlerin yer aldığı ocak yapısının kökeni, bazı Türkmen ve Kürt topluluklarının İslamlaşma süreci boyunca seyyidlik çevresinde yeniden yapılanmasına dayanmakta olup, bu sürecin de en geç 11.-12. yüzyıllardan itibaren atalar kültürünün yerine seyyidlerin ya da bir kısmı seyyid olan velilerin almasıyla gerçekleştiğini düşünmek mümkündür. Yazar aynı zamanda, Hz. Ali ve 12 İmam sevgisinin de sadece Şiilik üzerinden değerlendirilmesinin de yanıltıcı olabileceğini ifade etmektedir. Karamustafa, “Anadolu'nun İslamlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu”, s. 48.

73 Bkz. Yaman, a.g.e., s. 93; Aydın, “Bir Etno-Dinsel Kimlik Olarak Alevilik”, s. 21.

74 Yaman, a.g.e., s. 92.

75 Karakaya-Stump, a.g.e., s. 13, 83-84.

propaganda faaliyetlerinin 12 İmam-İmamiye Şiiliği (İsnâ-âşeriyye)⁷⁶ eksenli olduğu belirtilse de gerçekte bunun daha çok İsmaililik eksenli olduğu görülmektedir. Çünkü propagandanın yapılış ve Şah İsmail'in kendini bu topluluklara empoze ediş tarzıyla söz konusu propagandaya maruz kalan Türk ve Kürtlerin o günden bugüne uzanan inançlarının İmamiye Şiiliğinden ziyade Nizari İsmaililiğiyle⁷⁷ örtüşmesi Şah İsmail'in propagandasını İmamiye adı altında İsmaililiği referans alarak gerçekleştirdiğine dikkatleri çekmektedir.⁷⁸ Gölpinarlı'ya göre Safeviler, kendilerini İran'da Ca'feri mezhebinin hizmetçisi ve destekçisi olarak tanıtırken, Anadolu'ya gönderdikleri halifele-ri vasıtasıyla buradaki "Alevilere" karşı imam ve Mehdi olduklarına yönelik bir propaganda gerçekleştirmiştir.⁷⁹ Böylece, Doja'nın "Anadolu Şiiliği" olarak dile getirdiği bu konar-göçer toplulukların inancının da Ortaçağ'a özgü Müslüman tasavvufundan ziyade, onların siyasi olarak kendilerini ifade biçimi olduğunu söylenebilir.⁸⁰

Bu durum Safevilerin sadece Anadolu'ya yönelik giriştikleri bir propagan-

76 Hz. Ali ile başlayarak son imam Muhammed el Mehdi'ye kadar süren 12 imam silsilesini kabul edenlerce oluşturulan ve İsmaililik'ten daha ılımlı Şii kol. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülbaki Gölpinarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, 4. baskı, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1997, s. 49-61; Daftary, a.g.e., s. 80-135.

77 Nizarilik, Şiiliğin 12 İmam (İsnâ-âşeriyye) kolundan farklı olarak radikal, batını eğilimlere sahip İsmaililiğin bir kolu olarak ortaya çıktı. İsmaililik; 6. İmam Cafer-i Sadık'ın ölümünden sonra yerine geçecek kişinin 12. imamcılık silsilesinin takip ettiği Musa el Kâzım'ın aksine diğer oğlu İsmail olduğuna inanılanlara ortaya çıkan bir Şii mezheptir. Bir İsmaili devleti olarak kurulan Fatımilerin (909-1171) halifesi el Mustansır'ın ölümünden sonra (1094) yerine kimin geçeceği üzerine başlayan tartışmalar oğlu Nizar'ın devre dışı bırakılmasıyla bir ayrılığa neden oldu ve bu tarihten itibaren İsmaililik "Mustali" ve "Nizari" olmak üzere iki kola bölündü. Ayrıntılı bilgi için bkz. Farhad Daftary, *İsmaililer: Tarih ve Öğretileri*, Doruk Yayınları, İstanbul, 2005, s. 139-218, 380-457. Sonrasında Nizar'ın takipçileri arasında yer alan Hasan Sabbah tarafından merkez Alamut Kalesi olan İran ve Suriye topraklarında bir devlet (1090-1256) kurulacaktı. Bkz. Daftary, a.g.e., s. 460-603.

78 Yaman, a.g.e., s. 84-85. Ocak'a göre Şah İsmail'in böyle bir faaliyet içerisine girmesinin nedeni "propagandanın hedef kitlesini teşkil eden Doğu ve Orta Anadolu kırsal kesim halklarının, daha 12. yüzyıldan beri Suriye ve İran'la bağlantıları sebebiyle İsmaili etkileriyle yoğrulmuş olmasıdır" (*Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, s. 288-289). Bu etkiler arasında, Safevi halifelerinin İsmaili dailerinin kullandıkları yöntemleri kullanmakla birlikte *hulul* ve *temasûh* inançlarının bu topluluklar içerisindeki varlığı; Şah İsmail'in bir yandan kendini Hz. Ali ve bununla ilişkili olarak tanrının enkarnasyonu, diğer yandan da mehdi olarak sunup Yezid olarak gösterdiği Osmanlı saltanatına son vereceğini ifade etmesi; hâlihazırda Aleviler içerisinde halen görülen şah, süfi ve pir gibi unvanların Nizari İsmaililerinin terminolojisinden alınması ve son olarak İmamiye Şiiliğince kabul edilen *namaz*, *Ramazan* orucu ve Mekke'ye yapılan hac gibi vazifelerin de yine tıpkı Nizari İsmailileri gibi kabul edilmeyip, bunlara batını anlamlar yüklenerek yorumlanması gelmekteydi. Bkz. Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, s. 289-290. İsmaililiğin Alevilik üzerindeki etkisine Gezik (a.g.e., s. 261-262) tarafından da vurgu yapılmaktadır. Yıldırım (a.g.e., s. 241) ise Şah İsmail'in tanrılığı hususunda dile getirilen görüşlere eleştirel yaklaşmaktadır.

79 Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, s. 165.

80 Doja, a.g.m., s. 433-434.

da unsuru olmayıp, bizzat kendilerinin de 12. İmam Şiiliğine uygun davranmayarak onu, iman esasları ve ibadet anlayışları bakımından kendi heterodoks anlayışlarına dönüştürdüklerini göstermekteydi. Kültürel miras olarak İran'daki Safeviler ile Anadolu'da hitap ettikleri Kızılbaş zümrelerin inançsal düzlemde örtüştükleri birçok husus söz konusuydu. Var olan bu durum da Safevi propagandasını özellikle kolaylaştırmaktaydı. Böylece, Safeviler ya da Erdebil Tekkesi'nin Anadolu'daki topluluklar üzerindeki etkisinin bazı ritüellerinin sistematize edilmesi ve onların ocak örgütlenmesini kendine bağlama açısından önemli ve yine bu toplulukların politik tarih inşasında dikkate değer bir uğrak olduğu ifade edilebilir.⁸¹

Osmanlı resmî söyleminde Kızılbaş imgesi

Osmanlı Devleti'nin, Safevilere ve Anadolu'daki destekleyicileri olan Kızılbaşlara yönelik takip ettiği askerî ve siyasi müdahale adına ön plana çıkardığı dinî motifler büyük toplumsal sorunların meydana gelmesinde doğrudan etkili olmuştur.⁸² Devletin kendi iç dinamiklerinin yanı sıra topraklarında baş gösteren Şii-Safevi tehlikesine karşı giriştiği mücadele ile şekillenen Sünni İslâm refleksleri, o günden beri Anadolu'da süregelen toplumsal kırılganlık ve kutuplaşmaları etkiledi. Her şeyden önce 16. yüzyıl, böylesine bir tablonun oluşmasında önemli bir dönüm noktasıydı. Bu açıdan, Safeviler ve Anadolu'daki Kızılbaşlara yönelik dönemin devlet ricalinin diline yansıyan ifadeler ve meselelere yaklaşım şekilleri, söz konusu bu Sünni İslâm reflekslerinin anlaşılması açısından önem teşkil eder. Bu yönüyle, Kızılbaşlara dair ifade bulan devletin ideolojik söyleminin kimi açılardan 16. yüzyıldan Osmanlı Devleti'nin yıkılışına değin süreklilik arz ettiği görülmektedir.⁸³

Kızılbaşlık ve Şiilik ilişkisine dair 16. yüzyıl Osmanlı alimleri tarafından dile getirilen farklı fikirler, sonraki yüzyıllar içerisinde dile getirilen düşüncelere bir nevi öncülük etmiştir. Bunlardan ilki Kemal Paşazâde, diğeri de ünlü Şeyhülislâm Ebussuud Efendi'ydi. Kemal Paşazâde, Kızılbaşlığı Şiiliğin bir kolu olarak ele alırken, Ebussuud ondan tamamen farklı bir şekilde Kızılbaşları Şiilikten farklı *şer, fesâd ve küfr ü bidat'e ilhak eden bir mezhebi küfr* olarak görmekteydi. Benzer şekilde Müfti Hamza da Kızılbaşları *kâ-*

81 Bkz. Üzümlü, a.g.m., s. 551-552; Ocak, *Türk Süfiliğine Bakışlar*, s. 282-283; Gezik, a.g.m., s. 262.

82 Savaş, a.g.e., s. 173.

83 Bkz. Refik, a.g.e.; Ertuğrul Düzdağ, *Kanuni Devri Şeyhülislâmı Ebussuud Efendi Fetvaları*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 135-147; Savaş, a.g.e., Osmanlı Sadrazamı Nevşehirli Damat İbrahim Paşa ve diğer devlet adamlarının katıldığı 1722 tarihli bir toplantı sonucu alınan kararlarda da benzer vurgularda bulunulmaktaydı: "Muteber telakki olunan birçok fıkıh kitaplarına nazaran Rafizi taifesi, mürted ve küfür erbabından sayıldığı içün, bunlarla savaşmak dahi müşriklerle harp etmeye müsavidir" (Hakyemez, a.g.e., 59).

fir olarak değerlendirip, bunların cemiyetini dağıtmanın bütün Müslümanlara vacip ve farz olduğunu belirtmekteydi.⁸⁴ Sözü edilen Osmanlı âlimleri ve diğer birçoğunun da temas ettikleri ortak noktalar arasında; “kâfir” olarak nitelendirilen Kızılbaşlara karşı yapılacak savaşların cihat kabilinden olduğu ve tıpkı bu cihat esprisine uygun olarak öldürülmelerinin caiz, mallarının, çocuklarının ve eşlerinin helal, nikâhlarının batıl, onlardan doğan çocukların her birinin veled-i zina ve kestiklerinin leş olduğuna hükmedilmekteydi.⁸⁵

Daha önce Osmanlı Devleti tarafından Safevileri ve onların Anadolu’daki taraftarlarını küçümsemek maksatlı dile getirilen “Kızılbaş” tabiri, zamanla toplumsal farklılaşma ve kopmalar sonucu meydana gelen ön yargılardan ötürü gayri ahlâki çağrışımlar yapan bir kelime haline geldi.⁸⁶ “Merkezî otoriteyle herhangi bir sebeple farklı düşen marjinal grupların, toplum nazarında kötü ya da haksız gösterilmelerinin yegâne yolu, onların genel ahlâka aykırı birtakım ithamlarla suçlanmaları” olurken, buna da özellikle 16. yüzyıldaki Osmanlı-Safevi mücadelesinde çok sık başvuruldu.⁸⁷ Kızılbaş topluluklara yönelik dile getirilen aşağıdaki iddialar, hem dönemin ruhunu hem de tersi bir okumayla Osmanlı resmî ideolojisinin muhtevasını tasvir etmesi açısından manidardır.⁸⁸ Zira bu iddiaların birçoğuna, aradan üç yüzyılı aş-

84 Düzdağ, a.g.e., s. 136-137; Terzioğlu, “a.g.m”, s. 312; Saray, a.g.e., s. 20.

85 Bkz. Allouche, a.g.e., s. 188-190; Saray, a.g.e., s. 20-21.

86 Bkz. Savaş, a.g.e., s. 23; Yaman, a.g.e., s. 94; Ocak, “Tarihsel Terminoloji (Bektaşilik, Kızılbaşlık, Alevilik)”, s. 19.

87 Savaş, a.g.e., s. 48-50. Söz konusu durum sadece Kızılbaşlara yönelik olmayıp, benzer şekilde Kızılbaşlar cephesinden de Sünnilere dair çeşitli ithamlarda bulunulacaktır. Artık 16. yüzyıldan itibaren Sünniler için Kızılbaşlar *sapkın* ve *İslâm dışı* görülürken, Kızılbaşlar açısından da Sünniler *Yezid* olarak nitelendirilecek ve her iki topluluk tarafından birbirlerine yönelik bir itham külliyatı geliştirilecektir. Bkz. Ocak, a.g.m., s. 19.

88 Bunlar arasında belli başlıları şunlardır: Halifelere (Hz. Ali hariç) ve Hz. Ayşe’ye küfretmek; rafz (Safevi) âdetine göre aşure olundugu; kadınların ziynet eşyalarına varıncaya kadar yardım toplayıp Safevilere göndermek ve onlar lehine casusluk yapmak; bir tabiiyet ve kutsiyet belirtisi olarak paşmaktan su içmek; Müslümanlar için “Yezid” tabiri kullanmak; geceleri toplanıp, birbirlerinin eş ve kızlarını tasarruf etmek; hırsızlık; namaz ve oruç bilmemek; çocuklarına Ebubekir, Ömer ve Osman isimleri vermemekle birlikte bu halifelere düşmanlık beslemek; çocuklarına Kızılbaş adları vermek; peygamberin sünnetini hafife alıp, alay etmek; Safevi şahırlarından çizme ve esvap getirip birbirleri arasında gezdirerek ziyaret etmek; namazı terk edip, namaz ve oruç bilmemek; gece-gündüz saz ve sözle meşgul olmak; peygamber, ilk üç halife ve sahabeye küfür ederek, kin ve düşmanlık beslemenin yanı sıra Müslümanlara karşı da ihanet ve düşmanlık içerisinde olmak; Müslümanların mallarını çalmak, yağmalamak ve kadınlarına tecavüz etmek; içki içmek ve sahte para basmak; tanrının haram kıldıklarını helal olarak görmek; Kur’an-ı Kerim’i ateşe atmak veya köpeklerin karnını yararak oraya koymak yahut boynlarına asmak; Kur’an ve Şer’at kitaplarını tahrip etmek; mescidleri yıkp, kendi reislerine tapmaları; ensest ve ahlâk yoksunluğu ile Şah İsmail’e aşırı sevgi, Anadolu’daki Kızılbaş zümrelere yöneltilen itham ve suçlamaların belli başlılarıdır. Bkz. Tansel, a.g.e., s. 28-29, 35; Saray, a.g.e., s. 20; Cemal Şener, *Osmanlı Belgeleri’nde Aleviler-Bektaşiler*, Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, İstanbul, 2002, s. 17, 19, 21, 23, 31, 39, 41, 47, 53, 79, 119, 176; Ahmet Hezarfen

kın bir süre geçmesine rağmen 19. yüzyılda ve özellikle II. Abdülhamid döneminde de yer yer başvurulacaktı.

Kızılbaş olarak adlandırılan topluluğun söz konusu dönem içerisinde Safevi yahut Şah taraftarı olarak damgalanıp yine bu isim altında şeytanlaştırılması, bahse konu zümrenin sürekli takibata maruz bırakılıp, şüphe altında tutulmasına yol açtı.⁸⁹ Zamanla, Osmanlı açısından dinsel olarak ifade bulan “sapkınlık” anlayışının siyasal bir anlam kazanmasına da tanık olundu. Bu nedenle, Safevi taraftarı olduğu düşünülen “sapkın” Kızılbaşların teftiş ve tahkikatlarla ele geçirilmelerine yönelik çeşitli yöntemlere başvuruldu.⁹⁰ Bunun sonucunda da hapis, sürgün, idam, “yakma” ve Kızılirmak’ta boğmak gibi birtakım cezalandırmalara gidilmiştir.⁹¹ Bu süre zarfında bazı devlet memurları devletin iradesi dışında Kızılbaşlara yönelik takibatta görevlerini kötüye kullanarak zulüm, taassup, rüşvet alma, iftira ve himaye etme gibi çeşitli yollara da başvurdu.⁹² Sonuç olarak, Osmanlı Devleti’nin 16. yüzyılın başından itibaren Safevileri ve onların Anadolu’daki takipçilerini “sapkın” olarak niteleyip, bununla paralel bir Sünni ideoloji benimsemesinin, takribi olarak iki yüz yılı bulacak uzun erimli bir baskı dönemine kapı araladığı görülmekteydi.⁹³ Bu da devletin, özellikle Safeviler ile olan mücadelesiyle ilişkili olarak Kızılbaşlara yönelik çok sert önlemler almasına neden oldu. Bu önlemler de –diğer bütün öteki topluluklara nazaran– içinde asla hoşgörülü bir yaklaşımı barındırmayan ve Kızılbaşların en büyük tehdit olarak algılanıp, lanetlendiğini göstermekteydi.⁹⁴ Bu sebeple, söz konusu bağlam uyarınca devletin ötekisi, öncelikli olarak “zındık” olarak görülen Kızılbaşlar oldu.⁹⁵

ve Cemal Şener, *Osmanlı Arşivi’nde Mühimme ve Irade Defterleri’nde Aleviler-Bektaşiler*, İstanbul, Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2002, s. 17, 19, 29, 41, 47, 51, 53, 81, 101, 107, 127, 133, 135, 137, 147, 157, 167, 175, 179, 181, 183, 191, 197, 205, 217, 219; Savaş, a.g.e., s. 42-67, 137-138; a.g.m., s. 69; Teber, “a.g.t”, s. 160-167; Dressler, “a.g.m”, s. 100; Baltacıoğlu-Brammer, a.g.m., s. 45-46.

89 Zarinebaf-Shahr, “a.g.m”, s. 9; Aydın, a.g.m., s. 17.

90 Bkz. Savaş, a.g.e., s. 86-97; Ocak, *Yeniçaglar Anadolu’sunda İslam’ın Ayak İzleri*, s. 207; Devrim Burcu Eğilmez, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Hoşgörü Söylemi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 95.

91 Örnekler için bkz. Kütükoğlu, Bekir, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri I (1578-1590)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1962, s. 8-9; Savaş, a.g.e., s. 97-117; Hezarfen ve Şener, a.g.e., s. 75, 77, 81, 87, 95, 115, 121, 135, 207; Şener, a.g.e., s. 17, 25, 41, 77, 79, 95, 97, 119, 176; Ocak, a.g.e., s. 207 ve “Babaatlar İsyanından Kızılbaşlığa, Anadolu’da İslam Heterodoksisinin Doğuşuna Kısa Bir Bakış”, s. 51.

92 Savaş, a.g.e., s. 118, 130.

93 Zarinebaf-Shahr, a.g.m., s. 8.

94 Bkz. Eğilmez, a.g.e., s. 23, 80, 103, 187-189, 200-203, 211.

95 Eğilmez, a.g.e., s. 100, 103.

Kızılbaşlık karşıtı önlemler

Osmanlı Devleti'nin Safevilerin Anadolu'da gerçekleştirdiği propaganda faaliyetlerine karşı birtakım önlemlere başvurulması kaçınılmazdı. Bunlar arasında *istimalet* (hoşgörü) politikası; Kızılbaş olduğu iddia edilen kişileri güvenilir bir şekilde soruşturma, sorgulama, takip etme ve haklarından gelme; Sünnileştirme bağlamında dinî ve sosyal müesseseler ile farklı tarikatların desteklenmesi (Bektaşilik ve Halvetilik gibi); cami, mescitlerin inşa edilip, Safevi sınırında birtakım imar ve kültür faaliyetlerinde bulunma; Anadolu ve İran'da karşı casusluk faaliyetine girişme; tekkelerin kontrolü; İran'a göç ve geçişin engellenmesi (*Kızılbaş gidenler*), Safevi elçi, halife ve casuslarıyla, İranlı hacıların kontrolü gibi politikalar; İran'a kıymetli madenler ile savaş aletleri ve bunların yapımında kullanılan madenlerin geçişinin yasaklanması; Kızılbaşları katledenlere ve Rum yiğitlerine dirlik verilirken, diğer yandan Kızılbaşlara dirlik verilmemesi; göçebelerin at ve silahtan arındırılması, sınırın kontrolü ve Safevi topraklarına akınlar düzenlenmesi gelmekteydi.⁹⁶ Bu bakımdan Kızılbaşların Sünnileştirilmesi politikasına da özellikle ağırlık verildi. Dolayısıyla, II. Abdülhamid döneminde sıklıkla uygulanan Kızılbaşların Sünni İslâm lehine asimile edilmeleri için yaşadıkları yerlere mescit ve cami yaptırılarak, Sünni imamların görevlendirilmesi uygulamasının örneklerine de ilk olarak 16. ve 17. yüzyıllarda başvuruldu.⁹⁷ Bu yönüyle, II. Abdülhamid dönemi devlet siyasetinin Kızılbaşlara yönelik siyasetini şekillendiren algı ve pratiklerin bu dönemin devlet konseptinden etkilendiği anlaşılmaktadır.

96 Bkz. Savaş, a.g.e., s. 137-172; "a.g.m", s. 69-75; Yaman, a.g.e., s. 90-91; Yıldırım, a.g.e., s. 290-296. "Kızılbaş'a gidenler" ifadesi, bu dönem İran'a siyasi destek ya da topraklarını terk ederek göç edenler için Osmanlı tahrir ve mühimme defterlerinde sıklıkla kullanılan teknik bir tabir haline gelmiştir [TKG.KK.TTd. 177 (Eski no. 312/14), h. 980, Varak 92/a]. Ayrıca Kızılbaş olanların ellerindeki topraklara devlet tarafından el konulduğu da görülür. Bkz. TKG.KK.TTd. 54 (h. 984, m. 1576-77), Varak 20a, 211/a. Bu husustaki hatırlatması için Murat Alandağlı'ya teşekkür ederim.

97 Bkz. Refik, a.g.e., s. 12; Savaş, a.g.e., s. 151-152. Terzioğlu (a.g.m., s. 313-316). tarafından verilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla, Osmanlı dinî ve siyasi otoriteleri beş vakit namaz ile birlikte halkın camiye gitmesi, toplu namazlara katılma, her köye bir cami yapılması, vb. uygulamaları sadece Kızılbaşlara yönelik değil, topraklarındaki bütün Müslüman halkın Sünni İslâm'ın buyurduğu emirleri yerine getirmeleri açısından gerekli görmüştü. Benzeri uygulamalara, 19. yüzyılda Bektaşî tekkelerinin kapatılması sonucu sancak mutasarrıfı ve kadırlara gönderilen adaletnamelerde de rastlanılacaktır. Bkz. Fahri Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması* (1826) ve *Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*, TTK Yayınları, Ankara, 2013, s. 80. Yıldız'a göre devletin başkent ve taşradaki yetkililere 16. yüzyıldan itibaren gönderilen beş vakit namazın cemaatle kılınması yönündeki talimatları, Yeniçeriliğin kaldırılması sonrası yeni orduya alınan neferler ile ahalîye yönelik yürütülen dinî göndermelere dayalı "iç propaganda"nın prototipleridir. Bkz. Gültekin Yıldız, *Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Osmanlı Devleti'nde Siyaset, Ordu ve Toplum* (1826-1839), Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 125.

Osmanlı Devleti'nin, Safevilerin Anadolu'daki Kızılbaşlar üzerindeki etkisini kırarak onları merkezin denetimi altında toplayarak, yönlendirmek adına bunlar ile dinî yönden benzer motifleri paylaşan Bektaşiliğin bir tarikat olarak "kurumsallaşmasına" vesile olması da dikkate değer bir önlemdi.⁹⁸ Söz konusu gereklilik, Safevilerin merkezî işlevine karşı çıkıp onu devrilecek sosyal ve dinî bir merciye ihtiyaç duyulmasından kaynaklanmaktaydı.⁹⁹ Bu sebeple Bektaşilik, 16. yüzyıldan 1826 yılında II. Mahmud tarafından yasaklanmasına değin ekseriyetle devletin yanında göründü. Ayrıca Bektaşiler, diğer bütün Kalenderi zümreleri Safevileri destekledikleri iddiasıyla takibata uğratarak, zaviyeleri kapatılıp sürgüne gönderilirken bu sıkıntılardan kendilerini koruyup, kendilerine hatta devlet tarafından ihdas edilmek üzere yeni zaviyeler de açılmıştı. Buradaki istisnai tek örneğin, Bektaşiliğe karşı da bir tutum takınıp Hacı Bektaş Zaviyesi'ni kapatan Yavuz Sultan Selim dönemi olduğu söylenebilir.¹⁰⁰ Bunun da ilelebet sürmediği, devletin Bektaşî tekelerinin kontrolünü yitirdiği andan itibaren, buralardaki dervişlere ve idaresine müdahale ettiğini özellikle belirtmekte fayda vardır.¹⁰¹

Osmanlı-Safevi mücadelesinden ötürü devletin takibine maruz kalan birçok gayri Sünni tarikat mensubu, Bektaşiliğin Osmanlı nazarındaki bu "meşru" pozisyonundan faydalanarak, söz konusu tarikata sığınmıştır.¹⁰² Savaş'a göre "Osmanlı Devleti'nin Bektaşiliği kontrollü bir şekilde destekleyip diğerlerini baskı altında tutarak bir bakıma Bektaşilik çatısı altında toplanma-

98 Bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "Bektaşilik", TDVIA, cilt 5, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, s. 378; Savaş, a.g.e., 147-154; Faroqhi, *Anadolu'da Bektaşilik*, s. 186; Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 56; Massicard, a.g.e., s. 34; Yıldırım, a.g.e., s. 343. Faroqhi'ye (a.g.e., s. 44-45) göre Anadolu köylerindeki Bektaşî zaviyeleri "Osmanlı merkezî hükümetinin hoşgörüsü ve bazen de koruması olmasaydı, kesinlikle tutunamayacaklardı. Bu yüzden de, tarikatın teşkilat yapısı önemli oranda Osmanlı idaresinin arzu ve taleplerine göre belirlenmiş olmalıdır." Ayrıca bkz. Massicard, a.g.e., s. 34.

99 Bkz. Ocak, a.g.m., s. 378; Massicard, a.g.e., s. 34; Kehl-Bodrogi, a.g.e., s. 41, 44; Üzümlü, a.g.e., s. 55; Hakyemez, a.g.e., s. 57. Doja'ya göre Balım Sultan, Osmanlı sultanının iradesiyle uyumlu şekilde anarşist ve yerleşik uygulamalara aykırı pratik ve ritüeller sergileyen Bektaşî dervişleriyle, Türkmenlerden taraftar toplayan Safevi propagandasının yıkıcı unsurlarını dengelemek istedi. Doja, a.g.m., s. 436-437. Bu hususta farklı bir yorum getiren Bayat'a göre Balım Sultan "Kalenderilik ile Safevilik ideolojisini birleştirmek suretiyle yeni bir tarikat sentezi" oluşturmuştu. Bayat, a.g.m., s. 177.

100 Bkz. Ocak, a.g.e., s. 117-118; a.g.m., s. 378; Bayat, a.g.m., s. 18; Yıldırım (a.g.e., s. 345) bu konuda şunları ifade eder: "Bektaşîlerin Kızılbaşları Osmanlı düzenine yeniden entegre etme rolü kabul edildiğinde, onların gayr-i müteşerri [şeriat dışı] itikad ve ibadetlerine karşı gösterilen sıra dışı hoşgörü daha anlaşılır olmaktadır."

101 Bu hususta bir örnek olarak Sultan Seyyid Gazi Türbesi'nde yaşanan gelişmeleri verebiliriz. Söz konusu türbe hem Kanuni Sultan Süleyman hem de sonrasında tefişe maruz kaldı. Bkz. Refik, a.g.e., s. 13, 32-33.

102 Bkz. Savaş, a.g.e., s. 148; Faroqhi, a.g.e., s. 24-25, 28; Terzioğlu, a.g.m., s. 312; Taşgün, "Modernite ile Karşılaşma ve Alevi Bektaşî Kavramlarının Yeni Anlamları Üzerine", s. 28; Yıldırım, a.g.e., s. 346.

ya zorlaması, belki de bilinçli olarak Sünnilik dışı kesimleri göz önünde ya da kontrol altında tutma politikasının bir sonucu olarak uygulanmıştır.”¹⁰³ Diğer yandan Kafadar’ın sunduğu katkı ile 16. yüzyılda Osmanlı karşıtlığının ana temsilcisi olarak çeşitli dinî ve siyasi hareketlerin toplanma noktası olarak ortaya çıkan bu tarikatın hâlihazırdaki durumunun, Osmanlı Devleti tarafından muhalefetin kontrolü için kullanıldığı düşünülebilirdi.¹⁰⁴ Osmanlı Devleti tarafından Bektaşiliğe gösterilen bu teveccühün 16. yüzyılda yaşanan dönüşümle birlikte devletin temel aldığı merkezîyetçi-bürokratik idare ve Sünni İslâm ideolojisine paralel şekilde sosyal ve dinsel kurumların bu istikamette denetim altına alınmasıyla ilişkisi vardı. Bununla da Hacı Bektaş’a saygı gösteren sufi grupları vücuda getirilecek Bektaşî tarikatı altında merkezî denetim altına alıp, kontrol edilebilir bir ağ kurma anlayışı geliştirilmekteydi.¹⁰⁵

Devlet her ne kadar Bektaşilik ve Hacı Bektaş Tekkesi’ni araçsallaştırma mantığıyla hareket etmişse de bunu tam olarak başardığını iddia etmek de pek mümkün değildi. Çünkü Tekke’nin Osmanlı’nın isteginin aksine henüz 16. yüzyıldan itibaren Kızılbaşlarla ilişkisinin olduğu ve ayrıca dolaylı da olsa Osmanlı karşıtı birçok isyana katıldığı görülmekteydi.¹⁰⁶ Bu bakımdan Kızılbaşların tamamen bütünleşmemek kaydıyla, Bektaşî geleneğiyle yakınlaştıkları ileri sürülebilir. Diğer yandan Kızılbaşların 17. yüzyıldan itibaren Bektaşiliğin tesiri altına girmeleriyle¹⁰⁷ tersi şekilde, kendi inanç ve öğretileri de bu tarikata sirayet etti.¹⁰⁸ Böylece Bektaşilik, Kızılbaş öğretilerden olduk-

103 Savaş, a.g.e., s. 148. Benzer görüşler Melikoff (*Uyur İdik Uyardılar*, s. 56) ve Yıldırım tarafından da ifade edilmektedir. Yıldırım’ın ifadesiyle “Eğer Hacı Bektaş Dergâhı bunlar üzerinde bir şekilde denetim kurabilir ve bunlar içinde Sünni olmayan bir tür ‘ortodoksi’ oluşturulabilirse, devlet açısından bu yönetilebilirlik adına çok önemli bir gelişme olacaktır.” Yıldırım, “Bektaşî Kime Derler?: ‘Bektaşî’ Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi”, s. 79-80.

104 Kafadar, a.g.e., s. 151.

105 Doja, a.g.m., s. 437; Yıldırım, a.g.m., s. 79.

106 Kütükoğlu, a.g.m., s. 12; Doja, a.g.m., s. 433. Kütükoğlu (a.g.y.) tarafından verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, 2. Şah İsmail’in ölümünden (1577) sonra meydana gelen “Düzmece Şah İsmail” isyanında Hacı Bektaş Ocağı’nda kurban kesildiği görülür: “Şam Bayadı Türkmenleri arasında, birisinin ortaya çıkıp ‘Ben Şah İsmail’im’ diye bazı eşkıyayı başına topladığı; Sultan Korusu ve Arslantaş mevki’inde ‘bu sevdâ ile nice şenâatler’ edip sonra Bozok’da Kızılbaş hali-fesiyle mütefikan Hacı Bektaş Ocağı’nda kurbanlar kesip meşhur Âsi ve şakî Ebu Rîş-oglu’yla haberleşip...”

107 Bkz. Dressler, a.g.e., s. 6; Kehl-Bodrogi, a.g.e., s. 43; Massicard, a.g.e., s. 36.

108 Bkz. Faruqi, a.g.e., s. 20, 186-188; Doja, a.g.m., s. 439; Massicard, a.g.e., s. 34; Melikoff, a.g.e., s. 25, 56; Kehl-Bodrogi, a.g.e., s. 45. Kızılbaş propagandası sadece Bektaşî tekkeleriyle sınırlı kalmayıp, bazı Sünni medreselere de uzandı. Bkz. Zarinebaf-Shahr, a.g.m., s. 11: Şah İsmail eliyle güçlendirilen mesiyani inancın Bektaşiliğin gelişim sürecinde belirleyici bir dönüm noktası teşkil ettiği ve bugün hâlâ uygulanan belirli ritüellerin yenilenmiş ve reforme edilmiş hallerini Şah İsmail’e borcu bulunduğu ifade edilmektedir. Doja, a.g.m., s. 435-436.

ça etkilenip, Kızılbaş öğelerinin Bektaşiliğe girişiyle cemaat dışı bir hal (*heterodoksi*) edindi. Bu açıdan karşılıklı bir etkileşim söz konusu olduğu gibi Kızılbaşların tamamının Bektaşiliğin tesiri altına girmediği ve kendilerine özgü bir örgütlenmeyle ayrı bir “ocak” yapısı etrafında varlıklarını sürdürdükleri de görülmektedir.¹⁰⁹

Osmanlı ile Safeviler arasında seyreden mücadelede, Osmanlılar tarafından araçsallaştırılan Bektaşiliğin *Babagân* kolunun Safeviler tarafından “hedef haline” getirildiğini de göstermekteydi. Buna göre, Balım Sultan’a istinaden Bektaşiliğin *Babagân Kolu*, Hacı Bektaş Veli soyundan gelme mecburiyeti aramama (*yol evladlığı*) ve “mücerret-bekâr kalma” konulu inançlarından ötürü,¹¹⁰ bizzat Safeviler tarafından Anadolu’ya propaganda amaçlı gönderilen *Buyruk* kitaplarında üstü kapalı bir şekilde hedef alındı.¹¹¹ Aynı durum Bektaşilik içerisinde *Çelebiler* (bel evladları) ve *Babagân* (yol evladı) olmak üzere, birbirine rakip iki kolun oluştuğu bir ikiye ayrılmaya da tanıklık etmekteydi.¹¹²

Yavuz Sultan Selim ve Şah İsmail sonrası Osmanlı-Safevi ilişkileri

Osmanlı Devleti’nin bütün bu süreç boyunca Safevi yanlısı olduğundan ötürü şüphelendiği Kızılbaşlara yönelik gerçekleştirdiği baskı Sünnileştirme po-

109 Bkz. Melikoff, a.g.e., s. 40; Faroqi, a.g.e., s. 186-188; Kehl-Bodrogi, a.g.e., s. 45.

110 Atalay, a.g.e., s. 39; Yaman, a.g.e., s. 79; Yıldırım, a.g.m., s. 81.

111 *Şeyh Saftı Buyruğu, İmam Cafer Buyruğu ya da Menâkıb, Menâkıb-ı Evliya* olarak da bilinen ve asıl adının *Menâkıbü’l-Esrâr Behcetü-l-Ahrâr* olduğu düşünülen *Buyruk*’un, Şah İsmail’in oğlu Tahmasb döneminde Bisâti adlı bir kişi tarafından kaleme alındığı düşünülmektedir (Bkz. Gölpinarlı, a.g.e., s. 165). Taşgîn’a göre; gerek *Buyruk*lar gerekse Safevi tarihi kaynaklarındaki kimi bilgiler, *Buyruk*ların içeriğinin Safeviler öncesine uzandığını ve Safeviler döneminde yaygın birer yazılı metin haline getirildiğini göstermektedir (Ahmet Taşgîn, “Şeyh Saftı Menâkıbı ve *Buyruk*lar”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 33, 2005). Diğer yandan Kaplan, Gölpinarlı tarafından ortaya atılan “*Buyruk*’un Bisâti tarafından kaleme alındığı” iddiasına temkinli yaklaşırsa da *Buyruk*ların en erken Tahmasb döneminde kaleme alındığı hususunda onunla aynı fikri paylaşmaktadır (Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik, s. 100-104). Buna rağmen ve her halükârda, Safevilerce propaganda amaçlı kullanılan bu eserin, muhteva itibarıyla Anadolu’daki Kızılbaş toplulukların kendine has inançlarıyla, 12 İmam Şiiliğinin bir karışımı olduğunu ifade edebiliriz. Söz konusu eserin “Pir” bölümünde yer alan “şimdi Şah oğlu (Hz. Ali) ve soyu olmayan kimselere pirlilik caiz değildir. Muhammed-Alisoyundan olmalı ki, pirligi caiz ola” ve bu minvaldeki birçok açıklamayla, yine aynı eserin “Mücerred” bölümündeki “mücerretin imamlığı ve müştiliği erkân değildir. Bir kimse mücerret iken Ulu Tanrı Hazretleri’nin gücünü, emyanın mucizelerini, evliyanın velayetini, şeyhlerin kerametini ve bilginlerin ilimlerini gösterse ve yeşil kanat ile kanat açıp göğe uça vurup kanatlarını kırın! Ona itibar etmek erkân değildir” yönündeki açıklamalar bunların belli başlılarıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Buyruk (İmam Cafer-i Sadık Buyruğu)*, haz. Fuat Bozkurt, 2. baskı, Kapı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 6-7, 27-30, 59, 68.

112 Baha Said Bey, *Türkiye’de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, yay. haz. İsmail Gökem, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000, s. 105 ve Yaman, a.g.e., s. 79.

litikalarının en tartışılan yönü olup, azalan ölçüde ve biraz daha ayırım yapılarak 1630'lara kadar devam etti. Baskıların şiddeti, Osmanlı-Safevi ideolojik çekişmesinin öneminin azalmasına paralel olarak bu tarihten itibaren etkisini yitirdi.¹¹³ Bunda Osmanlıların Kızılbaş ya da Safevileri acil bir tehdit olarak görmeyi bırakmalarının etkisi söz konusuydu. Zira hem Çaldıran Savaşı (1514) sonrası Şah İsmail nezdinde Safevilerin aldığı yenilgi hem de Osmanlı'nın bu tarihten itibaren önceliklerinin değişmesi Osmanlı-Safevi ilişkilerinde bir durulumaya gidilmesine neden oldu.¹¹⁴ Fakat bu durulum Osmanlı Devleti'nin Safevilere ve Anadolu'daki Kızılbaşlara yönelik hassasiyetinin tamamen bittiği anlamına gelmemektedir. Öyle ki, Safevilerin etkisiyle gerçekleşen Zünnunoglu, Veli Halife ve Kalenderoglu isyanlarından da anlaşılacağı gibi Kanuni Sultan Süleyman döneminde de birtakım Kızılbaş isyanlarının meydana geldiği ve bu nedenle bütün bir 16. yüzyıl boyunca Kızılbaşların takip edilip, gözetim altında tutulduğu görülmektedir.¹¹⁵ Özellikle de 16. yüzyılın ilk çeyreği bu açıdan dikkat çekici bir zaman aralığına tekabül etmekteydi. Nur Ali Halife (1512), Bozoklu Celal (1519), Baba Zünnun (1526) ve Şah Kalender (1527) gibi isyanların bulunduğu bir dizi ayaklanmanın gerçekleştiği bu dönem, gerek Osmanlı-Safevi mücadelesinin ilk yıllarına gerekse bununla ilintili olarak Kızılbaş ideolojisinin en hararetli ve hareketli yıllarına tekabül etmesi nedeniyle önemlidir.

Osmanlı-Safevi ilişkilerinde, I. Süleyman (Kanuni Sultan Süleyman) ve Şah Tahmasb dönemi de dikkat çekici bir öneme sahipti. Tahmasb ile birlikte Safevi propagandası doruk noktasına ulaşmakta ve buna karşılık olarak Süleyman'ın İran'a üç sefer (1533-35, 1548 ve 1553-55 yıllarında) düzenlediği görülmektedir. Özellikle de 1533-35 yılları arasında İran'a düzenlenen askeri seferlerin Anadolu'daki Kızılbaş zümre üzerinde oluşturduğu baskının, söz konusu Kızılbaşların İran'a büyük kitleler halinde göç etmelerinde etkisinin olduğu belirtilir.¹¹⁶

I. Selim ile başlayıp I. Süleyman'la devam eden Osmanlı Devleti'nin Kızıl-

113 Terzioğlu, a.g.m., s. 311, 318 ve Kasaba, a.g.e., s. 46.

114 Hakyemez, a.g.e., s. 37.

115 Savaş, a.g.e., s. 71. Savaş tarafından sunulan belgelerden de anlaşılacağı gibi Osmanlı Devleti Kızılbaşlara yönelik takibatını I. Selim sonrasında itibaren de sistematik bir şekilde sürdürüp, bu da bütün bir 16. yüzyıl boyunca devam etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Savaş, a.g.e., s. 183-230. Kızılbaşlığın Anadolu'daki yayılışını iki dönem üzerinden değerlendiren Zarinebaf-Shahr'a (a.g.m., s. 4, 9) göre; ilk dönem 1480-1514 arası olurken, ikinci dönem de 16. yüzyılın ikinci yarısından Celali ayaklanmalarını da içeren (1580-1610) 17. yüzyılın başına kadardır. Buna göre devlet, bu ikinci dönemde aralarında Kızılbaşların da olduğu ve Anadolu'nun tamamına yayılan ayaklanmalarla karşı karşıya kalınca devlet görevlileri "isyankâr" ve Kızılbaş "mülhidlere" karşı adeta teyakuz haline geçirilip faaliyetleri yakından takip edilmiş ve çok sert önlemlere de başvurulmuştur. Buna dair önlemlerin muhtevasını mühimme defterlerinden takip etmek mümkündür.

116 Zarinebaf-Shahr, a.g.m., s. 8.

başlara yönelik sistematik baskı, zorla göç ettirme ve şiddet pratiği ilerleyen yüzyıllar içerisinde giderek sönümlendi. Sonraki dönemlerdeki devlet uygulamalarında Kızılbaşlara yönelik politikada görece bir “yumuşamaya” gidildiği söylenebilir.¹¹⁷ Burada Osmanlı’nın Kızılbaş tebaasına uyguladığı baskıyı Safeviler ile olan mücadelesindeki gidişatın belirlediği doğrudan bir ilişki söz konusuydu.¹¹⁸ 16. yüzyılın sonlarından itibaren Kızılbaşlara yönelik hafiflemeye başlayan baskılara dayanarak, Osmanlı’nın kendi Kızılbaş tebaası ile olan ilişkilerinin komşusu Safevilerle olan savaş ve barış durumu ile bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir gerekçe de Safevilerin önceki yüzyılla oranla 17. yüzyıldan itibaren Anadolu’ya olan ilgilerinin azalmış olmasıydı.¹¹⁹ Bunun nedenleri arasında, Şah Abbas’ın İran’daki yönetim klığı arasında yer alan Kızılbaşlara yönelik sert tutumundan ötürü Anadolu’daki uzantılarına yönelik faaliyetlerini en aza indirmeleri ve aynı zamanda yine Osmanlı’nın Kızılbaşlara yönelik uyguladığı sert tedbirler gelmekteydi.¹²⁰ Bayat’a göreyse, bu dönem aynı zamanda tarikattan (Safeviyye) mezhebe (Şii) geçiş aşaması da olup, başsız kalan Anadolu’daki Kızılbaşların Bektaşî tarikatına sığınmasını beraberinde getirmiştir.¹²¹

Söz konusu dönemde Safevilerin, eskisi gibi olmasa da sınırları dışındaki Kızılbaşlara yönelik faaliyetlerini kısmi olarak yine de devam ettirdikleri görülmekteydi.¹²² 15 Haziran 1597 tarihinde Rum beylerbeyine gönderilen emirde, “Sünni olmayan mühlid ve râfîzî Kızılbaşların evleri ve barkla-

117 Aydın, a.g.m., s. 26. Süleyman babası Selim’e nazaran Kızılbaşların da arasında bulunduğu çeşitli inançlara başlangıçta “daha hoşgörülü” davranırken, Safevilere yönelik giriştiği karşı propaganda faaliyetleri ve imparatorluk tebaasına yönelik Sünni bir kimlik oluşturma siyasetinden ötürü Kızılbaşlara yönelik daha cezalandırıcı önlemlere gidecekti (Baltacıoğlu-Brammer, a.g.m., s. 44). Buna rağmen, devletin, 16. yüzyılın 2. yarısından itibaren “Kızılbaş kökenli” tebaa ile sonradan “Kızılbaşlığa geçenler” arasında açık bir ayrıma gittiği de görülür. Bkz. Baltacıoğlu-Brammer (a.g.m., s. 28-29). Genel itibarıyla devlet politikasındaki bu yumuşamanın nedeni, siyasi ve askeri potansiyelini kaybeden köylüleşmiş Kızılbaşların Osmanlı için artık bir tehdit olmaktan çıkması gelmekteydi. Bkz. Yıldırım, a.g.e., s. 342.

118 Anadolu’daki Kızılbaş topluluklara yönelik gerçekleştirilen tüm bu baskı ve kovuşturmalardan söz konusu topluluğun kendi içine kapanıp Osmanlı yönetimi ve Sünni halk ile olan ilişkilerini asgari düzeye indirmesi üzerinde etkisi oldu. İç baskının yoğunlaştığı Kanuni döneminden itibaren kendi içine kapanan bu topluluk mensuplarının kendi aralarında gerçekleştirdikleri evliliklerle (endogami) giderek bir “soy birliği” oluşturdıkları söylenebilir. Bkz. Ocak, “Tarihsel Terminoloji (Bektaşîlik, Kızılbaşlık, Alevilik)”, s. 19.

Ayrıca, Sünniler ve Kızılbaşlar arasındaki bu tür evliliklerin Osmanlı tarafından da tasvip edilmediğini dile getirebiliriz. Bu yönüyle de topluluğun Cumhuriyet dönemine değin geçen yaklaşık dört yüz yıllık süre boyunca “etnik” bir kimlik inşa ettiği söylenebilir. Yıldırım, a.g.e., s. 359.

119 Doja, a.g.m., s. 438.

120 Bkz. Küpeli, a.g.m., s. 29; Üzümlü, a.g.e., s. 67; Yıldırım, a.g.e., s. 323.

121 Bayat, a.g.m., s. 180.

122 Bunun da daha çok Irak merkezli Bektaşî tekkeleri vasıtasıyla gerçekleştirildiği ifade edilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Karakaya-Stump, a.g.e., s. 17-32, 35-64, 85, 88.

rı ile alakalarının kesilip Kıbrıs'a sürgün edilmeleri" istenilirken, halife olarak tespit edilenlerin de öldürülmesi emredilmekteydi. Bu da devletin Kızılbaş halk ile onlara yönelik faaliyetlerde bulunan Safevi halifeleriyle aralarında artık bir ayrıma gittiğini göstermekteydi.¹²³

Kızılbaş zümreler 17. yüzyıldan itibaren kendi içlerine kapanıp, merkezden uzak bölgelerde inanç ve ibadetlerini sürdürerek, yaşamlarını devam ettirdi. Bununla ilişkili olarak Anadolu'daki Kızılbaş isyanlarında da gözle görülür bir düşüş yaşandı.¹²⁴ Burada Kızılbaşlığın başta Safeviler olmak üzere Osmanlı merkezî otoritesi nezdinde de politik anlamını kaybetmesi ve Osmanlı Devleti'nin kontrolü sağlamak için söz konusu Kızılbaş zümrelerini Hacı Bektaş Tekkesi'ne bağlama girişimlerinin rolü bulunmaktaydı.¹²⁵ Zira gerek Osmanlı-Bektaşî gerekse Bektaşî şeyhlerinin tarikata ait zaviyeler üzerindeki merkezî denetimlerinin karşılıklı bir bağımlılıkla 17. yüzyılın sonu gibi nispeten geç bir dönemde kesiştiği anlaşılmaktaydı. Faroqhi'ye göre böylesine bir denetim ancak Pir Evi'ndeki şeyhlerin Osmanlı'nın desteğini arkalarına almaları ve karşılığında da devletin, bu şeyhlerin faaliyetleri sayesinde 18. yüzyıldaki sayısız buhran esnasında taşra üzerinde denetimini sağlamasıyla mümkündü.¹²⁶ Neticede, bir kısım Kızılbaş zamanla Sünniliğe asimile edilirken, Osmanlı toplumuna entegre edilemeyip bunun dışında kalarak inançlarını koruyanlar da dışarıya kapalı ve dışarıdan gelecek tüm dinî formlara karşıt bir gelenek, pratik ve öğretiler bütünü oluşturdu.¹²⁷

Çaldıran yenilgisiyle başlayıp Şah İsmail'in oğlu Şah Tahmasb döneminin sonuna kadar bir şekilde devam eden Anadolu'daki Kızılbaşlar ile Safeviler arasındaki ilişki Tahmasb'ın ölümüyle birlikte büyük ölçüde zayıfladı. Özellikle de Şah Abbas (I. Abbas) dönemi ve sonrasında (1588-1629) Osmanlı-Safevi ilişkilerinde yer yer problemler meydana gelmesine rağmen öncesine nazaran şiddetli mücadelelerin yaşanmadığı görülmektedir.¹²⁸ Buna rağmen Safeviler ile olan ilişkilerde görülen yatışmanın Osmanlı Devleti'nin Sünnileştirme politikalarında bir farklılığa neden olmaktan ziyade, Sünni kimliğin

123 A.DVNS.MHM.d. 33/204, Hük. no. 414. Rum beylerbeyinin, daha öncesinde padişahın Kızılbaşların üstesinden gelinmesine dair vermiş olduğu emre cevap olarak; böyle bir şeye girişilmesi halinde Kızılbaş olarak adlandırılanların tamamen ortadan kaldırılmaları gerekeceğine dair bir uyarıda bulunması, padişahça, söz konusu Kızılbaşlar ve bunlar arasında çalışmalarda bulunan halifelere dair bir ayrıma gidilerek, farklı cezalandırılmalarını emrettiği görülür. Bkz. a.g.b.

124 Bkz. Üzüm, a.g.m., s. 550; a.g.e., s. 67-68; Yıldırım, a.g.m., s. 87; Baltacıoğlu-Brammer, a.g.m., s. 25-26.

125 Yıldırım, a.g.m., s. 87-88.

126 Faroqhi (a.g.e., s. 28, 189). Yazar ayrıca Kızılbaş hareketliliğin Bektaşî tekkelerinin coğrafi dağılımı ve tarikatin genişlemesi üzerinde tek başına olmasa da bir etkisinin olabileceğini düşünür (a.g.e., s. 76-81).

127 Bkz. Dressler, a.g.m., s. 100 ve Doja, a.g.m., s. 445.

128 Hakyemez, a.g.e., s. 37-42.

17. yüzyılda daha güçlü bir biçimde topluma derinlemesine nüfuz ettirilmesi üzerinde etkisi oldu.¹²⁹ Nedeniyse Osmanlı'nın, aralarında Safeviler de olmak üzere ilerleyen yıllarda İran'da hâkimiyeti elinde bulunduracak hanelerle yaşadığı sorunlardı. Bu sorunlar neticesinde devletin dikkatini Kızılbaş topluluklara vermesi onlara yönelik gerçekleştirilme potansiyeli taşıyan Şiileştirme ve isyan faaliyetlerinden sürekli endişe duyduğunu da göstermekteydi.¹³⁰

Osmanlı ve Safeviler arasındaki mücadele her ne kadar politik saiklere dayansa da bu da dinî referanslar üzerinden tahkim edilip, dile getirildi. Öyle ki Sünni-Şii yahut Sünni-Kızılbaş şeklinde ifade olunan bu dikotomik halin her iki devletin ilişkilerinde görülen yumuşama dönemlerinde de başat birer aktör olarak kendini dayattığı görülmekteydi. Bu bakımdan Safevi hükümdarı II. İsmail'in Sünni-Şafii mezhebine olan eğilimine rağmen Anadolu'daki Kızılbaşlar arasında Şiilik propagandalarına devam etmesi¹³¹ ve her iki devlet arasındaki ilişkilerin düzeltilmesi açısından önemli bir zaman aralığına teka-bül eden İran'daki Nadir Şah dönemi (1736-1747) dikkat çekici örneklerdir.

Safevilerin gücünü yitirmesi ve Anadolu'daki Kızılbaşların kendi içlerine kapanmaları arasında da doğrudan bir ilişki vardı. Bu vesileyle, Şah İsmail ile birlikte temelleri atılan *ocak* sistemi ya da *dedelik* kurumu, kalıtsal bir hüviyet edinerek topluluk içinde etkinliğini hissettirmeye başladı. Söz konusu durum, Safevilerden beklediği desteği artık göremeyen bir topluluğun iç örgütlenmesi açısından büyük bir önem arz etmiştir. Böylelikle, devletin dikkatinden uzak ve dışa kapalı bir yaşamı tercih eden Kızılbaşların toplumsal örgütlenme, gündelik yaşam ve dinî inançlarının yürütülmesinde dedeler giderek büyük bir rol edindi. Onlar bu güçlerini her şeyden önce keramet sahibi ocak kurucularına ve onların da soylarını dayandırdıkları Hz. Ali neslinden gelmelerine (*seyyidlik*) borçluydu.¹³² Dedelerin Kızılbaş/Aleviler içerisinde edindikleri rol, devletin algısının da giderek onlar üzerinde yoğunlaşmasını beraberinde getirmekteydi. Çünkü ortada artık Kızılbaşları doğrudan tesiri altına alan bir Safevi Devleti'nden ziyade, marjinal düzeyde de olsa dinî bir topluluk söz konusuydu. Bu da her şeyden önce Osmanlı Devleti açısından Safevilere nazaran daha "mazur" görülebilecek bir durumdu. Dolayısıyla, II. Abdülhamid döneminde Kızılbaş/Aleviler üzerindeki etkilerine sıklıkla değinilen dede ya da seyyidlerin bahse konu pozisyonları, uzun süren bir sessizlik döneminden (takribi 350 yıl) sonra ilk defa önemli bir görünür hal alacaktı.

129 Terzioğlu, a.g.m., s. 318.

130 Hakyemez, a.g.e., s. 55.

131 Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, s. 85; Küpeli, a.g.t., s. 27.

132 Yıldırım, a.g.e., s. 349.

Safeviler sonrası Osmanlı-İran ilişkileri

Safevi hanedanına son veren Nadir Şah ilk iş olarak Şah İsmail döneminde uygulamaya konulan Şii itikadının Müslümanlar arasında meydana getirdiği huzursuzluğu gidermek adına birtakım girişimlerde bulundu. Bu sebeple, bir ehl-i sünnet mezhebi olarak kabul edilen ve 6. İmam Cafer-i Sadık'ın adına nispetle anılan *Caferilik* mezhebinin benimsenmesini önerecek ve bu da İran'da kabul edilecekti. Sonrasında, hem Sünni-Şii çatışması hem de Osmanlı Devleti ile olan ilişkilerin yumuşaması adına Caferiliğin beşinci mezhep olarak Osmanlı tarafından kabul edilmesini ilettili. Fakat söz konusu teklif Osmanlı yönetimi tarafından reddedildi. Nadir Şah'ın Şiilikle Sünniliği uzlaştırmaya yönelik bu uğraşısı başarısızlıkla sonuçlanmakla birlikte süreç boyunca yürütülen tartışmalar içerisinde bizzat Şah İsmail'in hedef haline getirilmesi de Osmanlı Devleti açısından pek bir anlam ifade etmeyecekti.¹³³ Osmanlı Devleti'nin buradaki tek amacı; Nadir Şah'ın Caferilik üzerinden ön plana getirdiği ortak bir payda üzerinden çözüme yanaşmaktan ziyade, koşul aranmaksızın bütün Şiileri Sünni yapmaktır. Böylesine bir tutumu benimsemesinde, karşısında artık 16. yüzyıldaki gibi güçlü bir Safevi Devleti'nin olmamasının etkisi söz konusuydu. Nadir Şah'ın bu girişimleri beklenildiği gibi bir karşılık bulamayıp, Osmanlı-İran ilişkilerinde düşük yoğunluklu bir gerginliğe neden olsa da yine de Şah İsmail dönemindeki gibi bir sertlik içermemekteydi.

İki devlet arasındaki ilişkilerin seyrinde birtakım farklılıklar meydana gelse de Anadolu'daki Kızılbaşlar artık bu gelişmelerden bağımsız şekilde, varlıklarını sürdürmekteydi. Böylece Anadolu Kızılbaşlığı da dinsel ve sosyal kurumlarıyla birlikte çoğunlukla sözlü gelenek üzerinden ve büyük ölçüde de merkeze uzak bölgelerde, kapalı bir toplumsal yapı olarak II. Abdülhamid dönemine değin görünürden uzak kaldı. Bu sebeple Osmanlı Devleti de 18. yüzyıldan itibaren İran ile girdiği savaşlarda siyasal bir tehlike olarak Kızılbaşlığı İran coğrafyası ile sınırlı tutup, onu Anadolu'daki topluluklarla ilişkili bir şekilde ele almadı.¹³⁴

Bektaşî Tarikatı'nın yasaklanması

Tanzimat dönemiyle (1839-1876) birlikte etkinliğini belirgin bir şekilde hissettiren Osmanlı modernleşmesi, devlet kurumları ve bürokrasinin merkezî-

133 Bkz. Saray, *a.g.e.*, s. 55, 61; Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, s. 291; Hakyemcz, *a.g.e.*, s. 62-65, 70.

134 1734-1735 tarihli Osmanlı-İran Savaşı'nda Kızılbaşlık vurgusunun Anadolu dışındaki coğrafyaya yapıldığı ve Anadolu'daki Kızılbaş inancına sahip toplulukların İran ile birlik ve ittifak halinde ele alınmadığı görülür. Örnek için bkz. Kemal Erkan [haz.], *1734-1735 Osmanlı-İran Savaşı Mühimme Defteri (Ramazân 1146-Zilhicce 1147)*, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul, 2011.

leşmesine de tesir etti. Buna göre “modern devlet” esprisine uygun bir şekilde merkezileşme ve bununla birlikte de bir standartlaşma uğraşısına gidilmekteydi. Modernleşme ve merkezleşmenin aynı zamanda modern devletin doğasına uygun olarak belirli bir ideolojik çerçevenin oluşturulması üzerinde de doğrudan etkisi söz konusudur. İktidarın merkezileşmesi ve yeniden örgütlenmesi anlamına gelen bu süreç hukuki ve idari alanda Batılı standartlar, eğitsel ve askerî modernizasyonda radikal dönüşümle farklı etnik-dinsel grupları bir arada tutacak ortak bir kolektif kimlik arayışına da kapı aralamıştır.¹³⁵

Temelleri II. Mahmud döneminde atılmaya başlanan Osmanlı modernleşmesinin, Tanzimat süreci ve sonrasındaki Osmanlı yönetim anlayışı üzerinde büyük bir etkisi oldu. Bu süre zarfında modernleşmenin, Osmanlı idaresi ve toplumu üzerinde meydana getirdiği çok yönlü birtakım etkiler söz konusudur. II. Mahmud döneminde modernleşme eksenli uygulamaya konulan politikalarla, Osmanlı'nın gayri Sünni topluluklara yönelik bakışında da birtakım yeni düzenlemelere gidildi. Buna göre başlangıçta eşitlikçi bir diskur üzerinden kullanılan dinî terminoloji, sonradan tamamen siyasi tahakkümü meşrulaştırmak ve sivil alanı susturmak için araçsallaştırılmakta ve muhalifler de bu söylem üzerinden toptan bir düşman haline getirilmekteydi. Homojen bir toplum inşa etme adına devlet ricali tarafından uygulanmaya konulan merkezileşme karşıtı her türlü fiil ya da inanç ihanetle eşdeğer görülüp, düşmanlaştırılmıştır.¹³⁶ Buradan da anlaşıldığı gibi din, iktidarın meşrulaştırılmasında giderek yeni bir işleve bürünmekteydi.

Osmanlı Devleti'nin, dinî olarak, 19. yüzyılın ilk yarısında bu yönlü hareket ettiğine dair en çarpıcı örnek Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla birlikte Bektaşî Tarikatı'nın da yasaklanması olacaktı. Akabinde tarikatın tekkeleleri kapatılarak, üyelerine yönelik birtakım cezai yaptırımlara gidildi. Başlangıçta Yeniçerilik ile ilişkili olduğu gerekçesiyle bu tür bir uygulamaya maruz kaldığı düşünülen Bektaşîliğin¹³⁷ esas itibarıyla Osmanlı modernleşmesinin bir ürünü olarak, devletin inşa etmeye çalıştığı merkezileşmenin doğrudan muhatabı olduğu anlaşılmaktaydı. Böylelikle, mülhid ve râfîzî olarak nitelendirilen Kızılbaş toplulukları Osmanlı idaresinin isteğine uygun şekilde kendi hâkimiyeti altına almaya çalışan Bektaşîliğin yaratmış olduğu bu istikrarlı dönem 1826'ya giden süreç ile birlikte kesintiye uğramaktaydı.¹³⁸

135 Kazım Ateş, *Yurttaşlığın Kıyısında Aleviler, “Öz Türkler” ve Heretik Ötekiler*, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2011, s. 107.

136 Yıldız, a.g.e., s. 25, 48-49.

137 Ahmet Rıfıkı, *Bektaşî Sırri*, 2. cilt, Manzûme-i Efkar Matbaası, Dersaadet, 1328, s. 59, 63.

138 Faroqhi, a.g.e., s. 28-29. Aynı yazara göre, “Anadolu köylerindeki Bektaşî zâviyelerinin, Osmanlı merkezî hükûmetinin hoşgörüsü ve bazen de koruması olmasaydı, kesinlikle tutunamayacakları açıktır. Bu yüzden de, tarikatın teşkilat yapısı önemli oranda Osmanlı idaresinin arzu ve taleplerine göre belirlenmiş olmalıdır” (a.g.e., s. 45).

Bektaşilik ile Yeniçeri Ocağı arasında tarihsel münasebetlere dayalı bir yakınlık ve her ikisinin de birbirleri ile temaslarının olduğu düşünülse de tarikatın yasaklanmasının tek başına Ocak ile olan ilişkileri üzerinden ifade edilmesi doğru değildir. Tarikatın 1826 yılındaki yasaklanması ve kendisine ait tekkelerin Sünni İslâm ile ilişkili grupların himayesine terk edilmesinin Yeniçeri Ocağı ile olan ilişkilerinden ziyade, doğrudan Osmanlı modernleşmesiyle alakası vardı. Yasağın, tarikatın Yeniçeri Ocağı'yla olan münasebetlerinin gözetilerek dile getirilmesine rağmen, bütün Yeniçerilerin Bektaşî olmadığı gerçeği göz önüne getirildiğinde meseleye daha farklı etkenleri göz önüne getirerek bakmak zorunlu bir hal alır.¹³⁹ Bu yönüyle Bektaşî tarikatının yasaklanması, Osmanlı sosyo-dinî tarihi açısından önemli bir dönüm noktası ve Osmanlı topraklarında yayılan Sünni İslâm anlayışının etkisiyle biçimlenen Osmanlı yönetiminin dinî ve kültürel önceliklerindeki değişime işaret etmekteydi.¹⁴⁰ Söz konusu durum da Bektaşîliğe karşı yürütülen Osmanlı siyasetini sadece Yeniçeri Ocağı ve Bektaşilik ilişkisi üzerinden tartışmaktan ziyade, komplike birçok faktör ışığında ele almayı gerekli kılmaktadır.¹⁴¹

Bektaşîleri takiye yapan râfızî ve mülhidler olmakla birlikte Şii inanca mensup kişiler olarak da gösteren vak'anüvis Es'ad Efendi'ye göre tarikat, Yeniçerilerin İran'a meyletmeleri üzerinde etkili olmuştu. Es'ad Efendi'nin ifadelerinden Yeniçerilerin devlet, Bektaşîlerin ise din düşmanı olduğu görülmektedir.¹⁴² Aynı şekilde Şirvanlı Fatih Efendi de Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılarak Bektaşî tekkelerinin kapatılmasını savunurken, Bektaşîleri "haktan görünen ancak cahil ve batıl bir güruh" olarak İslâm'a kâfirlerden daha fazla düşman bir topluluk şeklinde nitelendirmektedir.¹⁴³

Buna rağmen, Şeyhülislâm Mehmet Tahir Efendi'nin de arasında bulunduğu pek çok kişinin Bektaşîlerin tamamına yöneltile "rafızî" ve "mülhid" ithamlarının inandırıcılığı hususunda temkinli davranıp, bu ithamları pek de gerçekçi bulmadıkları görülmektedir.¹⁴⁴ Çünkü başından beri Osmanlı din hayatında meşru olarak kabul edilen ve daha önceki siyasi buhran devirlerinde ortaya çıkan tasfiyeci hareketlerin dahi böylesine "günah keçisi" ilan edilmezken, Bektaşî tarikatı ve mensuplarına karşı ulemânın, bu "din düşmanı icadını" kabul edebilmesi mantıklı değildi. Buna rağmen, topraklarında yaşayan ve hiç de homojen olmayan nüfuzu üzerindeki siyasi ve ideolojik hâkimiyetini güçlendirmek isteyen Sultan için devlet tarafından çerçevesi

139 Maden, *a.g.e.*, s. 24.

140 Abu-Manneh, *a.g.e.*, s. 59.

141 Faroqhi, *a.g.e.*, s. 181.

142 Es'ad Efendi, *a.g.e.*, s. 169-179. Ayrıca bkz. Maden, *a.g.e.*, s. 60.

143 Maden, *a.g.e.*, s. 62.

144 Bkz. Es'ad Efendi, *a.g.e.*, s. 173-175; Yıldız, *a.g.e.*, s. 115; Maden, *a.g.e.*, s. 69.

belirlenmiş dinî hayattan farklı bir din ve inancın ortaya konulması merkezileşme siyaseti açısından pek de kabul edilebilir bir durum değildi.¹⁴⁵

Bektaşiliğin yasaklanmasıyla ilgili düzenlenen fermanlar ve döneme tanıklık eden eserlerde dile getirilen belli başlı ifadeler, dönemin devlet erkânının Bektaşiliğe yaklaşımını özetler nitelikteydi: *gurûh-ı mekrûha*, *gulât-ı revâfız*, *bed-mezheb ehl-i dalâl*, *gürûh-ı melahide* ve *revâfız*, *gurûh-ı Alevî*¹⁴⁶ ve *revâfız*, *gürûh-ı ibâhiye*, *erbâb-ı rafz* ve *ilhâd*, *fırka-i zenadika*, *ibâhiyyûn* ve *mela-hide takımı*, *erbâb-ı rafz* u *ilhâd*dan hem dall ve hem mudill olduklarına bina'en, *mecma'-ı rafz* u *ilhâd* olan *tekkeler*, *enva'-ı fücûr* u *fezahatı bi'l-istihlâl mürte-kib-i mukib bir kavm*, vb.¹⁴⁷ Buradan da anlaşılabacağı gibi söz konusu ithamlar daha çok 16. yüzyıl ve sonrasındaki Osmanlı-Safevi mücadelesinde üretilen terminoloji ile uyuşmasına rağmen, aralarında "Kızılbaş" tabiri geçmemek-teydi.¹⁴⁸ Bektaşî Tarikatı'nın yasaklanması doğrudan Kızılbaş/Alevilere yö-nelik bir takib ve te'dîp hareketi olmasa da merkez ile Kızılbaşlar arasındaki bütün olası sembolik bağların ilgası anlamına da gelmekteydi.¹⁴⁹

Bu isnatlardan ötürü Bektaşî Tarikatı ve dervişlerine yönelik birtakım uy-gulamalara gidildi. İdam, sürgün, tutukluluk, tekkelerinin kapatılıp altmış yıl-dan yeni olanlarının yıkılması ve diğerleriyle birlikte bir bütün olarak mal ve gelirlerine el konularak cami, mescit, mektep gibi kurumlara dönüştürülme-si bunların belli başlılarıydı. Başka tarikatlardan şeyhlerin Bektaşî tekkelerinin

145 Yıldız, a.g.e., s. 117, 123. "Başta orduya alınanlar olmak üzere teb'anın siyasi iktidar sahipleri tarafından belirlenmiş maksatlar uğrunda seferber edilebilmesini sağlamaktı. Çünkü ferdi ancak kolektif kimliğin bir parçası olarak muhatap alan siyasi propaganda, toplumun kabullendiği mutlak değerler sistemini basit, kolay anlaşılır ve tahrik edici sloganlar ile kitle tarafından düzenli olarak tekrarlanacak ritüellere indirmeye dayanmaktadır." Yıldız, a.g.e., s. 124.

146 Bektaşiliği yasaklayan fermanlarda "Alevî" tabirinin kullanılmasını, bu politikanın yarattığı yahut yaratacağı derin etkiler açısından dikkat çekici bulur. Gülay Tulasoglu, "Türk-Sünni Kimlik İnşasının II. Mahmud Dönemindeki Kökenleri Üzerine", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik (Tarih-Kimlik-Inanç-Ritüel)*, der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 179.

147 Bkz. Es'ad Efendi, a.g.e., s. 166-183; Maden, a.g.e., s. 171; "En Uzun Yüzyılında Bektaşilik ve Bektaşiler", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik (Tarih-Kimlik-Inanç-Ritüel)*, der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 197. Es'ad Efendi'nin (a.g.e., s. 166) eserinde bir ara başlığı doğrudan "Beyân-ı İzâle-i Bektaşiyân-ı Zendeke vü İlhâd-Tîynetân ve Taife-yi Bilâd-ı İslâmiyân Ez-İdlâl-i Ân Tâ'ife-i Maḥzûlân" şeklinde adlandırması zihniyet dünyasına işaret eder niteliktedir.

148 Bektaşiler ve Bektaşilik için kullanılan bu ibareler sadece söz konusu tarikat mensuplarıyla da sınırlı değildi. Güner tarafından gerçekleştirilen kapsamlı çalışmadan da anlaşılabacağı gibi Osmanlı Devleti, temel ilkeleri 18. yüzyılda Muhammed bin Abdilvehap tarafından atılan Vehhabilik için de *zındık*, *ibâdî*, *hâricî*, *rafz* ve *ilhâd* gibi nitelemelere başvurmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Selda Güner, *Osmanlı Arabistanı'nda Kıyam ve Tenkil: Vehhabî-Suûdîler (1744-1819)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2012, s. 15, 74, 222, 228. Bu da Osmanlı Devleti'nin kendi yönetim ve meşruiyetine tehlike olarak gördüğü tarikat ve inançları dinî zaviyeden bu gibi kavramlarla itham ettiğini göstermektedir.

149 Bkz. İlber Ortaylı, "Alevilik, Nusayrîlik ve Bâb-Âlî", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler Bektaşiler Nusayrîler*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1999, s. 38 ve Ateş, a.g.e., s. 252.

yönetimine atanarak, bu tekkelerdeki kitapların toplanıp, tarikata ait her türlü sembol, unvan ve erkân gibi uygulamaların yasaklanması da başvuru arasında idi.¹⁵⁰ Aynı zamanda, ileride de sıklıkla bahsedileceği gibi Osmanlı devlet politikasının Sünnilik dışı inançları Sünni İslâm'a döndürerek, düzeltmek (*tashîh-i itikâd*) için geliştirdiği yöntemlerin de henüz yüzyılın başında Bektaşilere yönelik uygulamaya konulduğu görülmektedir.¹⁵¹ Bektaşilik ile acımasızca uğraşan II. Mahmud'un¹⁵² tarikata yönelik dile getirilen bu râfızî, mülhid ve tashîh-i itikâd vurgusuyla 1826'dan itibaren geliştirilecek devlet söylemi de ortaya konulmaktaydı.¹⁵³ Burada, Yıldız'ın da ifade ettiği gibi dinî terminolojinin, "tekelci tahakkümü meşrulaştırmak ve sivil alanı depolitize etmek için araçsallaştırıldığı" ve Bektaşiliğin icat edilen "din düşmanlığı" söylemi üzerinden yasaklandığı anlaşılmaktaydı.¹⁵⁴ Tulasoglu da bu süreci "Sünnileştirme" ağırlıklı bir konseptin parçası olarak devletin insanların dinî yaşamını düzenleme ve bununla ilişkili olarak da bir öteki/din düşmanı yaratılmasıyla bağlantılı değerlendirecektir. Bu açıdan Bektaşiliğin yasaklanması da Yeniçerilerle ilişkilerinden ziyade "râfızî" olması ve devletin yeni sosyo-politik tasavvuru ve tanzimine uymamasından kaynaklanmaktaydı.¹⁵⁵

Bektaşilerin dinden çıktığına dair öne sürülen deliller, tarikata yönelik gerçekleştirilen baskıların kamuoyu nezdinde kabul görmesi amacı da taşımaktaydı.¹⁵⁶ Bektaşilerin toplumdan temizlenmek istenmesinin nedeni, şer'i veya hukuki olmaktan ziyade siyasi bir davanın güdüldüğüne işaret etmekteydi.¹⁵⁷ Burada özellikle II. Mahmud'un Hacı Bektaş Veli Tekkesi Şeyhi

150 Bkz. Yıldız, *a.g.e.*, s. 117-123 ve Maden, *a.g.e.*, s. 73-195.

151 Bkz. Es'ad Efendi, *a.g.e.*, s. 179; Yıldız, *a.g.e.*, s. 116-117; Soygyer, *a.g.e.*, s. 67.

152 Ortaylı, *a.g.m.*, s. 45.

153 Soygyer, *a.g.e.*, s. 70.

154 Bkz. Yıldız, *a.g.e.*, s. 45, 115.

155 Yazarın bu husustaki görüşü; Bektaşiliğin Yeniçeri Ocağı ile ilişkisinden ziyade, Yeniçeriliğin ilgasıyla eş zamanlı olarak kurulan düzenli ordu *Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye*'ye alınacak asker ve asker eğitime hazır makbul "vatandaş" yaratma projesinin parçası olarak, toplumun Sünni-İslâm merkezli bir endoktrinasyon ve disipline etme sürecine tabi tutulmasıdır. Bkz. Tulasoglu, *a.g.m.*, s. 167-168, 172-173, 182-183.

156 Yıldız, *a.g.e.*, s. 115-116. Bu hususta Maden'in verdiği bilgiler daha detaylıdır: Allah'a ulaşmak, dinî kurallara uymamak, namaz ve orucu terk etmek, üç halifeye dil uzatarak kin ve düşmanlık beslemek, bozuk itikadlı ve din düşmanı olmak, Müslümanlar arasında şeytani şüpheler uyardırmak, birtakım saf Müslümanları inançlarından sapıtırmak dinden döndürmek, farz, sünnet, vacip, gusûl ve tahareti inkâr etmek, Kur'an ayetlerini kendilerine göre yorumlamak, Hz. Ali hakkında gerçek dışı sözler söyleyerek bunları Kur'an ayetlerine tercih etmek, kitabı ve sünneti tamamen reddetmek, tekkelerde Ramazan günlerinde içki içip oruç yiyerek her türlü işret ve ahlâksızlığı yapmak, Muharrem'in onunda ve matem gecelerinde icra ettikleri ayin-i cemlerde sahabeler ve halifeler hakkında kötü sözler söylemek. Maden, *a.g.e.*, s. 171-172. Ayrıca bkz. Es'ad Efendi, *a.g.e.*, s. 168-169, 177; Faroqi, *a.g.e.*, s. 157 ve Soygyer, *a.g.e.*, s. 62, 69.

157 Bkz. Baki Öz, *İttihat-Terakki ve Bektaşiler*, Can Yayınları, İstanbul, 2004, s. 110; Yıldız, *a.g.e.*, s. 115; Soygyer, *a.g.e.*, s. 299 ve Maden, *a.g.e.*, s. 88. Soygyer'e (*a.g.y.*) göre "Devletin bu baskısı fer-

Hamdullah Efendi'nin sürgünü ile ilgili verdiği karar dikkat çekicidir. Her ne kadar Hamdullah Efendi, "tekke vakfında sorun çıkardığı ve beldede fesâda sebep olduğu gerekçesiyle" 1827 yılında sürgün edilse de henüz bundan bir yıl önce Padişah'ın Hamdullah Efendi'nin şeyhliğini onaylarken dile getirdikleri aksini işaret etmekteydi. Padişah burada Hamdullah Efendi'yi "takva sahibi" olarak nitelendirirken, aynı zamanda tarikatın ilgasından henüz birkaç ay önce öldürülen Bektaşî şeyhi Feyzullah Efendi'nin katillerinin bulunup cezalandırılması ve Bektaşîlere yönelik saldırılara karşı önlem almasını da emretmekteydi.¹⁵⁸ Bu denli kısa bir süre içerisinde önemli bir Bektaşî şeyhine karşı takınılan bu ikircikli tavır da Bektaşîliğin ilgasıyla ilgili alınan siyasi kararı göstermekteydi.

Bu konuda önemli bir diğer husus da Bektaşîlere yönelik olumsuz bakışın tarikatın yasaklanmasından bir yıl önce Çirmen Sancağı Mutasarrıfı'na gönderilen bir Hatt-ı Hümayûn'da ifade bulmasıdır. Burada Kızıl Deli Sultan Bektaşî Tekkesi'yle birlikte diğer Bektaşî tekkelerinin de yıktırılıp yok edilmesi emredilmekteydi. Aynı şekilde Bektaşîlerden râfızılık ve sapıklıkla tanınanların şehir ve kasabalara sevk edilip toplatılmaları sonucu müftü marifetiyle dine davet edilip, inançlarının düzeltilmesi de ifade ediliyordu.¹⁵⁹ Bu durum da devletin Bektaşîliğe yönelik olumsuz bakışının henüz tarikatın yasaklanmasından önce geliştiğine işaret etmektedir. Bektaşîlere karşı öne sürülen ithamlara rağmen, kapatılan tekkelerde el konulan eserlerin muhtevasının râfızılık ve mülhidlikle hiçbir ilgisinin bulunmaması da –hatta Sünni nitelikli olup– devletin tarikata yönelik suçlamalarının fikri bir temelden yoksun olduğunu gösterir.¹⁶⁰ Diğer yandan, Bektaşî olmalarına rağmen "rîfz ve ilhâd hareketlerinde bulunmayanların kendileriyle beraber emlak ve arazilerine de müdahale edilmemesine" yönelik dile getirilen tembihler ve şeyhleri ehl-i sünnet olan tekkelerin kapatılmayıp bunlara zarar verilmemesinin emredilmesi,¹⁶¹ "makul" olarak görülen Bektaşîlere karışılmadığına işaret etti. Fakat bu durum aynı şekilde tersi bir okumayla rîfz ve mülhid kategorisine giren herkesin hedef haline getirildiğini de ortaya koymaktaydı.¹⁶²

Bektaşîliğin yasaklanmasına yönelik önemli bir diğer husus da Sünnilik eksenli tarikatların devlet katında kazanmış oldukları nüfuzdu. Bunlar arasında özellikle Nakşibendiliğin Halidiyye kolu dikkate değer bir rol edin-

manlara 'şer'-i şerîfe göre' hükmüyle geçmişse de Osmanlı hukukunda örf, çoğu kez 'şer' olarak nitelendirildiği için siyasisidir."

158 Maden, a.g.e., s. 88.

159 Soyger, a.g.e., s. 67.

160 Bkz. Faroqi, a.g.e., s. 148-153; Hür Mahmut Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf* (19. Yüzyıl), 2. baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004, s. 145-177 ve Maden, a.g.e., s. 151.

161 Maden, a.g.e., s. 77, 135.

162 Tulasoglu, a.g.m., s. 180.

di.¹⁶³ Tarikatın yasaklanmasında Nakşibendiliğin doğrudan tek etken olduğunu ifade etmek abartılı bir iddia olmakla birlikte, Bektaşî tekkelerinin büyük bir çoğunluğunun Nakşibendilere devredilmesinin Nakşibendiliğin söz konusu yasak üzerinde göz ardı edilemeyecek bir etkisinin olduğunu düşündürür.¹⁶⁴ Bunda, Bektaşî inançlarının Nakşibendî-Müceddidi prensiplerine tamamen zıt olması ve tarikatın İstanbul ile devlet nezdindeki etkili konumunun etkisi de vardı. Nihayetinde, genelde Sünni özeldyse Nakşibendi eğilimin Bektaşîliğin yasaklanması üzerinde bir rolünün olduğu ve ortodoks Sünni eğilimin başını çeken Nakşibendi-Müceddidi kolun giderek devletin merkezi olan İstanbul'da etkinliğini arttırdığı anlaşılmaktadır.¹⁶⁵

Suraiya Faroqhi, II. Mahmud ve müşavirlerinin Bektaşîliği Bâb-ı Âli'nin merkezileştirme politikasına karşı bir tehdit olarak gördükleri fikrine karşı çıkar. O'na göre, tarikatın yasaklanması kısmen de olsa ulemâ içindeki müfrit kesime verilmiş bir taviz olup, bu merkezleştirilmiş yapı Osmanlı İmparatorluğu'ndaki diğer tarikatlara da uygulanmıştı. Aynı şekilde, Bektaşî tekkelerinin kapatılmasını; tarikatın taşraya nazaran Yeniçeri Ocağı ile İstanbul'da geliştirdiği yoğun ilişkiler ve genel olarak vakıflara merkezce el konulmasının bir provası, II. Mahmud'un askerî siyasetinin bir parçası şeklinde değerlendirecektir.¹⁶⁶ Buna rağmen bazı yazarlar ise II. Mahmud'un Bektaşîliği kaldırmasının nedenleri arasında Asya'nın Sünni İslâmlığıyla sıcak bir ilişki kurma isteğinin bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁷

Bektaşî tarikatının yasaklanmasının bir diğer nedeni de Sultan'ın topraklarındaki farklı unsurları siyasi ve ideolojik tekeli altına alıp tek bir kalıp haline getirmek istemesi ve Bektaşî tarikatının da batını ve manevi yönünden ötürü buna uymamasıydı.¹⁶⁸ Diğer yandan Yıldız, Yeniçeri Ocağı ile ilişkilere dair dile getirilen genel tekrarin aksine, Yunan İsyanı'nın hazırlayıcılarından Yanya Valisi Tepedelenli Ali Paşa'nın merkeze karşı dayandığı dinî-ide-

163 Abu-Manneh, *a.g.e.*, s. 63-66.

164 Bkz. Abu-Manneh, *a.g.e.*, s. 69; Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 211; Soyzer, *a.g.e.*, s. 59.

165 Nakşibendi-Müceddidilik, devlet ve toplum hayatında şeriata üstünlüğüne, Şiilik karşılığına ve gayrimüslim düşmanlığına önem veren bir tarikattır. Bektaşîliğin bu üç husus konusunda da farklılık arz etmesi (heterodoks olduğu için şeriata, dört halifeden sadece Ali'ye saygı göstermeleri ve gayrimüslimlere karşı hoşgörülü olmaları) Nakşibendiliğin düşmanlığını kazanmasında etkili oldu. Bkz. Abu-Manneh, *a.g.e.*, s. 64-65, 70-71. Yeniçeriliğin kaldırılması ve Bektaşîliğin yasaklanmasından sonra ön plana gelen bir diğer tarikat da Mevlevilikti. Bkz. Serdar Ösen, *Osmanlı Devlet ve Toplum Hayatında Mevlevilik*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015, s. 90.

166 Faroqhi, *a.g.e.*, s. 161-164, 177, 190-191. Yazar aynı zamanda, "hükümetin takip ettiği merkezleşme siyaseti içinde, genel anlamda tarikat faaliyetleri üzerinde çok güçlü bir denetimin kurulmasının" amaçlandığını ve "bunun için de ulemanın desteğinin" şart olduğunu dile getirir. Buna göre tarikatların "bürokratik olarak yeniden düzenlenmek ve hareket serbestiyetleri sınırlandırılmak" istenmişti (*a.g.e.*, s. 177, 180).

167 Öz, *a.g.e.*, s. 115-116.

168 Bkz. Yıldız, *a.g.e.*, s. 123-124; Tulasoglu, *a.g.m.*, s. 175.

olojik muhalefet zemininin Bektaşilik olmasının da yasak üzerinde etkisinin olduğunu belirtir.¹⁶⁹

Yasaklama sonucu Bektaşi tekkelerinin başına atanan tarikat mensupları içerisinde Nakşibendi şeyhleri ilk sırayı aldı.¹⁷⁰ Nakşibendilik dışında Kadirî, Sa'diye, Bayramî, Halvetî, Mevlevî ve Gülşenî tarikatlarından şeyhler de Bektaşi tekkelerine atanmaktaydı. Fakat ilk tercih her zaman Nakşibendilerden yana kullanıldı. Bu bakımdan devletin, Hacı Bektaş Veli Dergâhı'nın başında bir Nakşibendi bulundurma hususunda da 1913 yılına kadar bu denli ısrarcı davranması tamamen bunun delili gibiydi.¹⁷¹

Bektaşiliğin yasaklanışının esas itibarıyla devletin başlattığı modernleşmeyle yakından ilişkisi olup bu da Sünnileştirme süreciyle birlikte yürütülmekteydi. Meselenin Bektaşilik üzerinden bu şekilde ele alınmasında Osmanlı'nın 20. yüzyıla değin Bektaşilere yönelik bir Sünnileştirme uğraşısı içerisine girmesinin etkisi vardı. Gerçekleştirilecek olan yaptırımlarla inançları "düzelen/düzeltilen" Bektaşilerin (*tashih-i itikad* ya da *ıslah-ı nefis*) makbul vatandaşlar haline geleceğine kanaat getirilmekteydi. Buna rağmen Bektaşileri Sünnileştirme çalışmaları beklenilenin aksine pek de istenilen sonucu vermedi.¹⁷²

Bu süreç aynı zamanda Bektaşiler ile Kızılbaş toplulukları arasındaki yakınlaşmayı da beraberinde getirdi. Tarikatın yasaklanmasıyla birlikte Bektaşi Çelebileri Anadolu'nun farklı kırsal bölgelerinde yaşayan ve aralarında Kızılbaşların da bulunduğu gruplarla daha fazla iletişime geçmiştir.¹⁷³ Meydana gelen gelişmelerin, otoriteleri sarsılan bu Bektaşi kolunun kendine yeni meşruiyet ve destek alanları yaratmak istemesiyle yakından ilişkisi vardır. Bu bakımdan Kızılbaşlarla daha sıkı ilişki içerisine giren Çelebilerin onların öğreti ve erkânlarına yönelik müdahalelerde bulundukları da görülmekteydi.¹⁷⁴ Buna göre Çelebiler, özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından

169 Yıldız, *a.g.e.*, s. 127. Maden de (*a.g.e.*, s. 15) benzer görüşte olup, Mısır'da valilik yapan Arnavut Tahir Paşa ve Mehmet Ali Paşa'nın Arnavut Bektaşilerini kendi siyasi emelleri yönünde kullandıklarını ve Tepedelenli Ali Paşa ile Pazvantoglu isyanlarının merkezî yönetimin Bektaşilere bakışını değiştirdiğini belirtir.

170 Bkz. Abu-Manneh, *a.g.e.*, s. 69; Öz, *a.g.e.*, s. 125; Soyuer, *a.g.e.*, s. 79-81, 91; Maden, *a.g.e.*, s. 177-192 ve "Hacı Bektaş Veli Tekkesinde Nakşî Şeyhler ve Sırrı Paşa'nın Lâyihası", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 59, 2011, s. 160-174.

171 Bkz. Soyuer, *a.g.e.*, s. 110, 237.

172 Bkz. Soyuer, *a.g.e.*, s. 70, 79; Maden, *a.g.e.*, s. 99, 105, 144, 177-179, 195 ve "En Uzun Yüzyılinda Bektaşilik ve Bektaşiler", s. 196-200.

173 Bkz. Soyuer, *a.g.e.*, s. 92; Yıldırım, *a.g.e.*, s. 92, 97-98, 104-105.

174 Bkz. Soyuer, *a.g.e.*, s. 94-95; Yıldırım, *a.g.e.*, s. 104-105; Karakaya-Stump, *a.g.e.*, s. 230-231. Bu zamana değin böylesine müdahalelerde bulundukları tespit edilemeyen Çelebilerin özellikle bu dönemden itibaren Kızılbaş ritüellerindeki uygulamalara müdahalelerde bulunmalarının, daha öncesinde bu gruplar üzerinde çok fazla otoritelerinin olmadığı ve ilişkilerinin de alt düzeyde olduğunu düşündürmektedir. Aynı şekilde, bu müdahaleler sonucu Çelebilerin tarafında yer

itibaren Kızılbaşlar üzerinde kendi otoritelerini tesis etmek ve onları Çelebi ailesine daha sıkı bağlamak için “gönüllerinden Şah’ı silip onun makamına Hacı Bektaş Veli’yi” yerleştirmek için birtakım çalışmalara girişti. Bunun başında, Safeviler ve Şah İsmail döneminden kalma bazı ritüellere müdahale gelmekteydi.¹⁷⁵ Bahse konu durum, Çelebilerle Kızılbaş/Alevi toplulukları arasında geçmişten beridir zaten var olan; ama bu süreçle beraber giderek hızlanan etkileşim ve yakınlaşmayı arttırarak, Kızılbaşlar nezdinde Çelebileri daha da görünür kılmıştır.¹⁷⁶ Diğer taraftan 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülen bu gelişmeler, aynı zamanda Bektaşiliğin Çelebi ve Babagân kolları arasındaki ayrımı da belirgin bir şekilde gün yüzüne çıkarmıştır.¹⁷⁷

olarak “pençeci” olarak adlandırılacak olan Kızılbaşların durumu da Çelebilerin belirli Kızılbaş toplulukları arasında özellikle etkin bir rollerinin olduğunu gösterecektir.

175 Rıza Yıldırım, “Kişim Marı: Dersim Yöresi Kızılbaş Ocaklarını Hacı Bektaş Evlâdına Bağlama Girişimi ve Sonuçları”, *Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1, 2012, s. 12.

176 Eröz, *a.g.e.*, s. 92.

177 Soyzer, *a.g.e.*, s. 95-96. Yazarın ifadelerine göre “dedebabalık” deyiminin devletin resmî belgelerine ilk kez 1880’de yansdığı ve aynı zamanda özel bir icazetnamede de 1847 tarihinin kayıtlı olduğunu görülmektedir (*a.g.e.*, s. 97).

**MÜLHİDLİKTE MÜPHEMLİĞE:
II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİNDE
OSMANLI DEVLETİ'NİN
KIZILBAŞ/ALEVİ ALGISI**

Kızılbaş olarak ıtlâk olunan muhtelif'ul-mezâhib-i eşhâs kadimden berü vilâyetin hangi aksâmında bulunmuşlar ise nesilleri yine oralarda mevcud ve mezheplerinin muhâfazasına mücbir olub yeniden türemiş Kızılbaş olmadığı...

Dâhil-i vilâyetteki Kızılbaşlar yeni türemiş bir şey değildir. Anı her kim bu yolda arz ve ihbâr etmiş ise ya adem-i mâlûmat-ı sahîheye müstened veyahut arzına mübteni olmak lazım gelir. Çünkü bu bile hemân yüzlerce senelerden beri devr ü tevârüs suretiyle zamanımıza kadar intikâl etmiş ve buradan ziyade Ankara ve Erzurum havâlisi ile Kürdistan'ın aksâm-ı kesiresini ve hele bütün Dersim kıt'asını ihâta etmiş derd-i müzmin...

– Mamûretülaziz ve Sivas valilerinin Sadâret'e gönderdikleri
şifreli telgraflardan

1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı'nın (93 Harbi) getirdiği ağır yenilgi ve sonrasında imzalanan Ayastefanos ve Berlin Antlaşmaları (1878) Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak yapısında önemli değişikliklere neden oldu.¹ Yaşanan

1 Ayastefanos ile Sırbistan, Karadağ ve Romanya bağımsızlığını kazanırken Bulgaristan'a muhtariyet, Bosna-Hersek'e de idari muhtariyet verildi. Yanı sıra Rusya'ya da çok geniş imtiyazlar tanınarak, Balkanlar'da çok etkili bir güç haline getirilmişti. Rusya'nın bu anlaşma ile edindiği hakları kendi çıkarlarına uygun bulmayan diğer Avrupalı devletler, söz konusu antlaşmayı devamındaki Berlin Antlaşması'nda yeniden gözden geçirdi. Bu hususta daha ayrıntılı bilgi için bkz. Enver Ziya Karal, *Birinci Meşruiyet ve İstibdat Devirleri* (1876-1907), cilt 8, TTK Yayınları, Ankara, 2000, s. 129-135; Hans-Lukas Kieser, *İskalanmış Barış: Doğu Vilâyetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938*, çev. Atilla Dirim, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 165-168; Sertoğlu, *Mufasssal Osmanlı Tarihi (Resimli-Haritalı)*, s. 3335-3338; Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, s. 115, 121; Kemal Karpat, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*, 2. baskı, Timaş Yayınları,

süreç Osmanlı devlet adamlarının zihniyet dünyasını şekillendirerek devlete yönelik demografik ve coğrafi algıda büyük bir kırılma yarattı.² Bu yönüyle “Berlin Kongresi ve Antlaşması II. Abdülhamid dönemini 30 yıl boyunca tümünden etkiledi.”³ Toprak olarak giderek küçülmeye başlayan devletin akıbetine dair duyulan korkular, dikkatlerin Anadolu üzerinde yoğunlaşmasına yönelik birtakım gelişmeler yarattı. Özellikle de Balkanlar’daki toprak kaybıyla birlikte Anadolu’ya gerçekleştirilen göçün Müslüman nüfus oranında yarattığı artışın devletin siyaset algısı ve pratiği üzerinde belirgin bir tesiri oldu.⁴ 1850’lerden itibaren Kafkaslar’dan Anadolu’ya gerçekleştirilen göçlere 93 Harbi’ndeki Balkan ve Girit göçlerinin de eklenmesi Anadolu’daki Müslüman nüfus oranı kadar “etnik çeşitliliği” de arttırdı.⁵ Bununla beraber, muhacirlerin geldikleri yerlerde yaşadıkları sorunları sığına sığına hafızalarında taşımaları ve buna neden olarak da Hristiyanları görmele-ri, hem Abdülhamid’in “ittihād-ı İslām” siyasetinin Osmanlı topraklarındaki –ekseriyetle de Anadolu– şekillenişini, hem de olası bir durumda Anadolu’daki Hristiyan topluluklara karşı yöneltilecek gücün varlığını konsolide etti. 1877-1896 yılları arasında, takribi olarak bir milyon kişi tarafından Anadolu’ya gerçekleştirilen bu göçler Anadolu’nun etnik ve dini yapısında orantısız olarak Müslüman nüfus lehine bir değişiklik yaratsa da imparatorluk nüfus bakımından yine de heterojen bir görünüm sergilemekteydi.⁶

Anadolu’ya yönelen bu göçler nüfusun Müslüman oranını arttırmakla birlikte, Berlin Antlaşması’ndan sonra farklı milletleri karşı karşıya getiren istatistiksel mücadelelerde Abdülhamid’in elini güçlendirip, Anadolu’nun bir Müslüman toprağı olduğu iddiasını pekiştirmektedir. Sultan da bu durumun farkında olduğu için birçok yerden kovulan Müslümanların son sığına-

İstanbul, 2010, s. 90-91 ve *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006, s. 337.

2 Alişan Akpınar, “II. Abdülhamid Dönemi Devlet Zihniyetinin Alevi Algısı”, *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşılık (Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel)*, der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 215.

3 İlkyay Yılmaz, *II. Abdülhamid Döneminde Güvenlik Politikaları, Mürur Tezkereleri Pasaportlar ve Otel Kayıtları: Serseri, Anarşist ve Fesadın Peşinde*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları İstanbul, 2014, s. 45.

4 Osmanlı Devleti, Berlin Antlaşması ile Hristiyan nüfusun çoğunluğu oluşturduğu topraklarının beşte ikisini, genel nüfusunun da beşte birini kaybederken, Anadolu’ya önemli oranda göç yaşandığı için buradaki gayrimüslimlerin toplam nüfus içerisindeki oranı da % 20’ye inmişti. Bkz. Karpat, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*, s. 153; Stanford J. Shaw ve Ezel Kural Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, cilt 2, çev. Mehmet Harmancı, E Yayınları, İstanbul, 2010, s. 238; Sertoğlu, *Mufasssal Osmanlı Tarihi (Resimli-Haritalı)*, s. 3337; Çetinsaya “Din, Reform ve Statüko, II. Abdülhamid Dönemine Bir Bakış (1876-1909)”, s. 130 ve “II. Abdülhamid’in İç Politikası, Bir Dönemlendirme Denemesi”, s. 380.

5 Bkz. Karpat, *İslām’ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, s. 297; Georgeon, a.g.e., s. 440.

6 Yılmaz, a.g.e., s. 79-80.

ğı olan Anadolu'nun muhafazasına girildi. Bu yönüyle, 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı ve sonrasında imzalanan Berlin Antlaşması'nın, bir bütün olarak Abdülhamid dönemi devlet siyasetinin açıktan bir İslâmi kimlik edinilmesi üzerinde etkisinin olduğu söylenebilir.⁷

Hristiyan Avrupa devletlerinin müdahaleleriyle kaybedilen (Balkanlar) ve ileride daha da kaybedilecek topraklara dair Müslüman Osmanlı cephesinden duyulan üzüntü ve korku, devlet açısından daha hassas bir önem addedilen Anadolu ile ilgili endişeleri had safhaya çıkarmaktaydı. Ayastefanos Antlaşması'nın 16. ve sonrasındaki Berlin Antlaşması'nın 61. maddelerinde Osmanlı'ya dayatılan hükümler,⁸ Anadolu'nun da diğer yerlerde olduğu gibi Hristiyanlar (Ermeniler) bahane edilerek Batılı devletlerin müdahalesine açık bir hale getirileceği endişesini oluşturmaktaydı. Bu da toprak bütünlüğü ekseninde ele alınmaya başlanılan Ermeni meselesiyle devletin güvenliğine dair duyulan korkuların giderek yükselmesine neden oldu.⁹ Bu korkuların nedeni Ermenilerin Osmanlı Devleti'nde özerklik isteyen son büyük Hristiyan topluluk olarak görülmesinden kaynaklıydı. Tüm bunlardan ötürü Sultan Abdülhamid, Berlin Antlaşması'ndaki ilgili 61. maddenin uygulanmasını her defasında sürüncemede bırakıp önlemeye çalıştı.¹⁰ Çünkü ıslahatların altı vilayet ile sınırlandırılması bile başlı başına kurulacak olan Ermenistan'a hudut tayin etme olarak görülmekteydi.¹¹

Çerçevesi çizilen bu siyasi panoramanın devlet aklı üzerindeki etkisi, II. Abdülhamid'in Kızılbaş/Alevi siyasetinin şekillenmesini de etkiledi. Zira topluluk mensupları, bir yandan devletin merkezileşme odaklı siyasetinin çekim alanına girme ve 1880'lerden itibaren yürürlüğe konulan İslâm-cılık/Sünnileştirme siyasetiyle ilişkili ele alınırken, diğer yandan ise Ermeni ve misyonerler ile olan münasebetleriyle ön plana gelmekteydi. Bunların yanı sıra kendilerine özgü gündemleriyle de devletin dikkatini çektiler. İleride de görüleceği gibi Kızılbaş/Alevi topluluklarının Abdülhamid döneminde görünürlük kazanmalarının söz konusu etkenler ile yakından bir ilişkisi olmasına rağmen, bunların dışında tamamen kendilerine has gündemlerle ön

7 Selim Deringil, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, 2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 29, 141; Karpat, a.g.e., s. 295.

8 Ermenilerin yaşamakta olduğu eyaletlerde gerekli ıslahatların yapılarak, söz konusu Hristiyan toplumun Kürt ve Çerkezlerin saldırılarından korunması. Bkz. Sertoğlu, a.g.e., s. 3337; Kieser, a.g.e., s. 166; Çetinsaya, a.g.m., s. 364. 64 maddelik Berlin Antlaşması'nın bütün maddeleri için bkz. Sertoğlu, a.g.e., s. 3335-3337.

9 Y.EE. 3/11, 29 Zilhicce 1313/11 Haziran 1896; Y.EE. 4/28, 14 Teşrin-i Evvel 1302/26 Ekim 1886; Y.EE. 4/36, 29 Zilhicce 1313/11 Haziran 1896; Sertoğlu, a.g.e., s. 3364.

10 Bkz. İhsan Süreyya Sırma, *II. Abdülhamid'in İslâm Birliği Siyaseti*, 5. baskı, Beyan Yayınları, İstanbul, 1990, s. 63; Cevdet Küçük, "Anadolu", *TDVİA*, cilt 3, TDV Yayınları, İstanbul, 1991, s. 120; Sertoğlu, a.g.e., s. 3364.

11 Y.EE. 4/36, 29 Zilhicce 1313/11 Haziran 1896.

plana geldikleri durumlar da oldu. Bu vesileyle, söz konusu grubun kendine has krizlerle gündeme gelmesinin dışında, Osmanlı devlet ricali tarafından ele alınmasına neden olan iç siyasi dinamiklere genel hatlarıyla bakmakta fayda vardır.

Modernleşme ve merkezîleşme

Devletin, kendi egemenlik sahasındaki topraklar üzerinde tüm güç ve yetkilerin tek sahibi olması ve bazı yerlerde mutlakîyetçi eğilimlerle birlikte iç egemenliğin sağlanmasına yönelmesi 19. yüzyıl devlet yapısının özelliklerindendir.¹² Bu süreçte devlet, iktidarın merkezîleşmesi ve buna uygun bir şekilde örgütlenmekle beraber kendi sınırları içindeki farklı etnik ve dinî gruplara hükmetmek için onları belirli bir kolektif kimlik etrafında bir araya getirme uğraşına da girişmiştir.¹³ Sözü edilen durumdan II. Mahmud döneminden itibaren Osmanlı Devleti de etkilendi ve Tanzimat ile birlikte bu sürecin devamına yönelik birtakım adımlar atıldı. Toplumun kontrolüne dair yönetim araçlarının değişmesi anlamına da gelen bu dönem, Osmanlı'da özellikle Tanzimat bürokratlarının etkinlik sağlamaya çalıştığı bir alandı.¹⁴ Din kurumunun bu hususta önemli bir gösterge olduğu söylenebilirdi. Zira Somel'in de ifade ettiği gibi "Osmanlı reform devri ve 'Batılılaşma' süreci bir yönüyle de bir Sünnileşme devresidir, ki bu devrede dinsel ortodoksluk merkezî otoritenin gücünü pekiştirici bir araç olarak kullanılmıştır."¹⁵

II. Abdülhamid, öncesinde başlatılan modernleşme ve merkezîleşme süreçlerine kendi siyaset anlayışı uyarınca döneminin rengini katarak devam ettiren bir padişah'tır. Bu bakımdan devletin toplum içerisinde derinlere nüfuz etme yönündeki eğiliminin 1876'dan sonra daha da gelişip devam etmesi Tanzimat ile Abdülhamid devri arasındaki sürekliliğin bir yansımasıdır.¹⁶ Bu dönem aynı zamanda, 19. yüzyıldan önce başlayıp 1908'e kadar devam eden iç politikadaki iki parametrenin tutarlılıkla sürdürüldüğü bir sürece tekabül etmekteydi: İdarenin meşruiyetini sağlamak adına Sünni İslâm'ın araçsallaştırılması ve tebaanın belirli bir nizamilik ve istikrar altında kontrol edilmesi.¹⁷ Bu açıdan, otuz üç yıllık hükümler süresince belirli rutinler dışında Yıldız'ın dışına çıkmayan Abdülhamid'in yarattığı sis-

12 Gianfranco Poggi, *Modern Devletin Gelişimi*, 6. baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 113.

13 Ateş, *Yurttaşlığın Kısıtında Aleviler, "Öz Türkler" ve Heretik Ötekiler*, s. 107.

14 Boğos Natanyan, *Sivas 1877*, yay. haz. Arsen Yarman, Birzamanlar Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 33.

15 Somel, "Osmanlı Modernleşme Döneminde Periferik Nüfus Grupları", s. 185.

16 Bkz. Deringil, *a.g.e.*, s. 111-112; Georgeon, *a.g.e.*, s. 433.

17 Somel, *a.g.m.*, s. 180.

temiyle her yerde varlığını hissettirmeye yönelik istenci¹⁸ kendisi açısından büyük bir başarıdır.

Yaşanan gelişmeler Abdülhamid'in devlet bürokrasisine müdahale ve kontrolüne yönelik adımlar atmasına da vesile oldu. II. Mahmud'un ölümünden itibaren yönetim katında Bâbüalî ve sivil bürokrasi lehine gelişen süreç, seleflerinin aksine Abdülhamid döneminde Bâbüalî'nin de devre dışı bırakılıp içte ve dışta tüm işlerin doğrudan Yıldız'dan idare edilmesine evrilecektir.¹⁹ Bu da onu Osmanlı tarihinde, geniş bir erki elinde toplayan ve mutlak merkeziyetçilik hususunda diğer seleflerinden ayrılan ilk padişah yapmaktaydı. Fakat adem-i merkeziyetçiliğe karşı olsa da yönetimin yine de her bölgenin karakter ve geleneklerine uygun bir şekilde uyarlanması hususunda esneklik gösterdi.²⁰ Söz konusu durum devletin merkezileşme ve topluma nüfuz etme anlayışına aykırı olmayıp, tam tersine yerel özellikler göz önünde bulundurularak devlete entegrasyonlarında gönüllü bir eklemlenme şeklinde düşünülmüştü.

Tanzimat süreci ile birlikte devletin taşra üzerindeki kontrolünü artıran modernleşme ve merkezileşme süreci, zorunlu olarak beraberinde devletin kendi tebaası ile karşı karşıya gelmesine de vesile oldu. Böylelikle Osmanlı'nın kırsal tebaası da devlet bürokrasisi ve bunun yeni uygulamalarıyla yüzleşip, o güne değin görmediği devletin bu yanı sıra ilk defa muhatap kılınacaktı:

Merkez otoritenin artan bir üniformite ve devrinin çağdaş yöntemleriyle imparatorluğun ücra yörelerine nüfuz etme süreci, mülki idareyi, o zamana değin doğrudan doğruya devlet bürokrasisiyle "yüzleşmemiş" nüfus gruplarıyla karşı karşıya getirmiş olmalıdır. Mal ve nüfus sayımları, vergi toplanması ve düzenli asker alımı türü rutin yönetsel uygulamalara belki de ilk kez maruz kalan periferik nüfus grupları açısından devlet idaresinin bölgelerindeki varlığı, muhtemelen bir tür yabancı işgali benzeri bir olgu şeklinde algılanmış olmalıdır.²¹

Devlet ile tebaası arasında merkezileşmeden ötürü meydana gelen bu zorunlu "karşılaşma" Abdülhamid döneminin karakteristik bir unsuru olarak periferiye ya da taşraya nüfuz etme sürecinde belirginlik kazandı. Diğer tür-

18 Georgeon, a.g.e., s. 486.

19 Ayrıntılı bilgi için bkz. Akyıldız, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, s. 165-173; Yasamee, *Abdülhamid'in Dış Politikası: Düvel-i Muazzama Karşısında Osmanlı*, s. 42, 53-55 ve Gökhan Çetinsaya, *Ottoman Administration of Iraq, 1890-1908*, Routledge, Londra ve New York, 2006, s. 11.

20 Bkz. Georgeon, a.g.e., s. 14, 241; Çetinsaya "Din, Reform ve Statüko, II. Abdülhamid Dönemi-ne Bir Bakış (1876-1909)", s. 133 ve "II. Abdülhamid'in İç Politikası, Bir Dönemlendirme Denemesi", s. 379.

21 Somel, a.g.m., s. 197.

lû bir okumayla, merkez ile periferik gruplar arasındaki çatışmalar Abdülhamid'in yoğun merkezîleşme siyasetine tepki olarak doğan muhalefeti de etkileyerek, onun devrinde zirveye taşındı. Sonuçta Abdülhamid'in, bütün zorluklarına rağmen diğer modern iktidarlar gibi kendi merkezî idaresinin direktifleri doğrultusunda mobilize edilebilir bir nüfus yaratma anlayışı içerisine girdiği anlaşılmaktaydı.²² Bunun ilk elden yansıması da İslâm'a biçilen rol üzerinden gerçekleştirilen "İslâmcılık" stratejisiydi.

İttihâd-ı İslâm veya panislâmizm

Osmanlı Devleti'nin modernleşme eksenli geliştirdiği merkezîleşme siyaseti çeşitli tartışmalara konu olmakla birlikte²³ Abdülhamid döneminde devletin içerisinde bulunduğu koşullar gereği benzer ve farklı birtakım uygulamalarla devam etti. Söz konusu farklılıklar içerisindeki en belirleyici unsur Abdülhamid tarafından işlevselleştirilen *ittihâd-ı İslâm* (İslâm birliği) ya da "Panislâmist" siyasetti.²⁴ Esas itibarıyla Sultan Abdülhamid devri öncesine tekabül eden "ittihâd-ı İslâm" ya da "İslâm'ın siyasi bir ideoloji olarak" kullanılması düşüncesi,²⁵ Abdülhamid dönemiyle birlikte etkinleştirilip Osmanlı Devleti'nin iç ve dış uygulamalarında aktif bir rol edindi. Böylece, 19. yüzyıl boyunca devam eden Osmanlı modernleşme süreci, II. Abdülhamid tarafından uygulamaya konulan bu siyasetle yeni bir görünüme kavuştu ve mo-

22 Edip Gölbaşı, "Heretik Aşiretler ve II. Abdülhamid Rejimi: Zorunlu Askerlik Meselesi ve İhtida Siyaseti Odağında Yezidiler ve Osmanlı İdaresi", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, sayı 9, 2009, s. 106.

23 Ayrıntılı bilgi için bkz. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, 1856-1876*; Karpat, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006; Halil İnalçık ve Mehmet Seyitdanıoğlu, *Tanzimat: Değişim Süresince Osmanlı İmparatorluğu*, 3. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012.

24 Abdülhamid döneminde Panislâmist siyaset izlenip-izlenmediğine dair yapılan tartışmalar, mukayese edilen yayılcı, saldırgan diğer Pan'cı (Panslavizm, Pangermenizm gibi) anlayışlar üzerinden değerlendirildiği için farklılıklar taşır. Bu husustaki kanaatimiz aşağıda da belirttiğimiz gibi, Panislâmizmin diğerlere nazaran saldırgan bir politikadan ziyade, tamamen elde kalan Osmanlı topraklarının korunmasına yönelik, savunmacı ve diplomatik bir koz olduğu yönündedir. Aynı şekilde –özellikle de Anadolu'da– Hristiyanlık ve Yahudilik dışındaki gayri Sünni toplulukları belirgin bir İslâm formatı olarak Sünnilik altında bir araya getirme amacı da taşı-mıştı.

25 Bkz. Stephen Duguid, "The Policy of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia", *Middle Eastern Studies*, cilt 9, no. 2, 1973, s. 140; Gökhan Çetinsaya, "II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında 'İslâm Birliği' Hareketi (1876-1878)", (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988, s. 22; Azmi Özcan, *Pan-Islamizm: Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, İSAM Yayınları, Ankara, 1997, s. 46; Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2011, s. 37; Georgeon, a.g.e., s. 266. Türköne (a.g.e., s. 44) Panislâmizme tekabül eden "ittihâd-ı İslâm" kelimesinin 1869'dan itibaren Osmanlı aydınları tarafından kullanıldığını ifade ederek, II. Abdülhamid dönemi öncesine işaret eder.

dernleşmenin *merkezileşme* unsuru da buna göre uyarlandı. Diğer bir ifadeyle Sultan, selefleri tarafından getirilen yenilikleri ve cemâat-toplum modernleşmesini hızlandırmakla kalmayıp, bunları “İslâmi kalkan” ile koruma altına alıyordu. Kendisi İslâmiyet’i ilerlemeye karşı görmediği için Müslümanlara yararlı olan bütün yeniliklerin memleketin ve halkın medeniyet seviyesi göz önünde bulundurularak ve dayatma kabul edilmeksizin gerçekleştirilmesini savunmaktaydı. Bu da Tanzimat’ın gayrimüslimler lehine geliştirdiği politikaların yerini, imparatorluk topraklarındaki farklı etnik yapılara mensup Müslümanların lehine bırakmasına neden olacaktı.²⁶

İttihâd-ı İslâm ya da *Panislâmizm*²⁷ olarak da bilinen Abdülhamid’in bu siyasetinin iç ve dış politikadaki yansımaları farklılık sergilemiştir. Dış politikadaki seyri diplomatik bir unsur olarak işlev görürken, iç siyasetteki yansıması ise tamamen farklı İslâm anlayışlarını halife Abdülhamid’in iktidarını güçlendirmek ve 19. yüzyılın ikinci yarısındaki meşruiyet açığını/krizini çözmek için Sünni-Hanefi blokta bir araya getirmeyi hedeflemekteydi.²⁸ Deringil’e göre Panislâmizm, Osmanlı’nın diğer Batılı devletlere karşı mücadelesinde kendi meşruiyet zeminini oluşturmak adına hilafeti kullanarak diğer Pan hareketlere karşı icat ettiği muhayyel bir cemâat, yeni bir gelenektir. Fakat aradaki fark, diğerlerinin genişlemeci ve saldırganlığıyken Osmanlı’nınkinin tamamen meşru varlığını korumaya ve savunmaya yönelik olmasıydı.²⁹ Bu da II. Abdülhamid’in, kendi bağlamı ve tarihsel rengini kullanarak Osmanlı hilafetini yeni bir mistik benlik imgesiyle doldurup,³⁰ devlet sınırları içerisindeki Müslümanların mobilizasyonunda siyasi bir program olarak kullandığına işaretleri.

Batılı devletlerin Osmanlı topraklarındaki Hristiyanları bahane ederek her defasında devletin iç işlerine müdahaleye kalkışmaları, Abdülhamid’in Panislâmizm siyasetini uluslararası diplomaside bir blöf, oyalama taktiği olarak kullanmasında etkili olmuştur.³¹ Dış siyasette belirli istisnalar dışın-

26 Karpaz, *İslâm’ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanc ve Cemâatin Yeniden Yapılandırılması*, s. 360; Çetinsaya, “Din, Reform ve Statüko, II. Abdülhamid Dönemine Bir Bakış (1876-1909)”, s. 136.

27 En kısa tanımla *Panislâmizm*, “dünyada tüm Müslümanları aralarında mevcut din bağlarına dayanarak siyasi bir birlik haline getirmek çabasıdır.” Karpaz, *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, s. 323.

28 Selim Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, 3. baskı, Yayı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007, s. 211; Ateş, a.g.e., s. 117.

29 Deringil, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, s. 30, 48.

30 Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, s. 69.

31 Bkz. Ayşe Osmanoglu, *Babam Sultan Abdülhamid*, Selis Kitaplar, İstanbul, 2007, s. 233; Sırma, *II. Abdülhamid’in İslâm Birliği Siyaseti*, s. 59, 110; Özcan, a.g.e., s. 66-68; Kapat, *İslâm’ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti’nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanc ve Cemâatin Yeniden Yapılandırılması*, s. 497; Çetinsaya, a.g.m., s. 141; Deringil, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid’den Mustafa Kemal’e Devlet ve Millet*, s. 251; Yasamee, a.g.e., s. 51-53. Buna rağmen Koloğlu, Abdülhamid’in hiç-

da askerî güç kullanmaktan sakınan Sultan, karşılık olarak, Avrupalı devletlerin sömürgelerindeki Müslümanların halifeye olan manevi bağlılıklarına dikkatleri çekerek Osmanlı üzerinde kurulacak herhangi bir baskı halinde halife sıfatıyla bu sömürgelerdeki Müslümanları ayaklandıracığı izlenimi uyandırmaktaydı. Böylece, Panislâmist politikanın Avrupalı devletler ve Osmanlı dışındaki Müslümanlar nezdindeki etkisinin farkına vararak, oluşan bu yanılsamayı da başarılı bir şekilde kullanmaya devam etti.³²

Panislâmizm, sonradan başarısızlıkla sonuçlanacak Sünni-Şii yakınlaşması için de gündeme gelmesine rağmen³³ bu siyasetin esas gövdesini daha çok, Anadolu topraklarındaki Müslümanları ve farklı İslâm yorumlarını halife olan Abdülhamid'in şahsında tek bir çatı altında toplama amacı oluşturmaktaydı. Çünkü Panislâmizm, dışa yönelik "aşkın bir ideolojik iktidar"dan ziyade bir "içkin ideolojik iktidar" için kurgulanmıştı.³⁴ Bu sebeple II. Mahmud'dan itibaren güçlenen Sünni İslâm'ın II. Abdülhamid döneminde kalın çizgilerle altı çizilerek Panislâmist siyasetle zirvesine ulaştığı ve bunun da en nihayetinde savunmaya yönelik bir İslâmcılık olduğu anlaşılmaktaydı.³⁵ Bunun için de "halifelik" ve "hilafet" anlayışı Abdülhamid döneminin iç ve dış siyasetinin en önemli unsurları haline getirildi. Çünkü Abdülhamid halifeliği, uluslararası isteklerden ziyade daha çok iç iktidar ve güvenliği sağlamak için yerel bağların ötesinde, kolektif bir üst kimlik olarak kullanılmaktaydı.³⁶ Fakat bir bütün olarak iç ve dış siyasette ittihâd-ı İslâm'ın uygulanmasında ön plana çıkarılan hilafet anlayışının Osmanlı yönetimi dışındaki Müslümanların aksine, Anadolu'da sadece Türkler ve Kafkaslar'dan buraya göçen topluluklar nezdinde ilgiyle karşılandığı görülmekteydi.³⁷ Bu açıdan II. Abdülhamid'in İslâm birliği kurgusu da bu göçlerle beraber giderek Müslümanlaşan Anadolu nüfusunun siyasal, sosyal ve kültürel birlikteliğe dayalı, ortak kimlik etrafında bir araya getirilmesine dayanmaktaydı.³⁸

Yukarıda da ifade edildiği gibi 1850'lerden itibaren Osmanlı Anadolu'suna çok farklı yerlerden gerçekleştirilen Müslüman göçleri sonucunda Anadolu'daki nüfus yapısında Müslümanlar lehine bir genişleme yaşandı. De-

bir zaman için Panislâmcılık yapmadığını savunsa da Panislâm fobisine kapılan Avrupalıların bu durumuna karşı onu potansiyel bir güç olarak tutup, korkularından yaralandığını belirtir. Bkz. Orhan Kologlu, *Abdülhamid Gerçeği*, 6. baskı, Pozitif Yayınları, İstanbul, 2010, s. 212-222.

32 İlber Ortaylı, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadî ve Sosyal Değişim, Makaleler I*, Turhan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, s. 247.

33 Bkz. Çetinsaya, a.g.m. s. 142-144; Türköne, a.g.e., s. 179.

34 Bkz. Yasamee, a.g.e., s. 76; Yılmaz, a.g.e., s. 79.

35 Bkz. Somel, a.g.m., s. 179-180; Kieser, a.g.e., s. 357; Deringil, a.g.e., s. 30, 111.

36 Bkz. Özcan, a.g.e., s. 64; Yasamee, a.g.e., s. 76.

37 Türköne, a.g.e., s. 201.

38 Çetinsaya, a.g.t., s. 7.

mografik yapıda meydana gelen bu değişim, Tanzimat ile birlikte uygulamaya konulan ve inanç ayrımı gözetmeksizin bütün Osmanlı tebaasına eşit yaklaşımı savunmak üzerine kurulu “Osmanlıcılık” siyasetini öteleyip, geri plana itmiştir. Akabindeyse Müslüman unsurlar ön plana getirilerek, merkezine Sünni İslâm’ın alındığı bir siyasete kapı aralandı ve her yönüyle ortak bir “Müslüman millet yaratma” projesine adım atıldı.³⁹ Burada da Abdülhamid’in İslâm’ı ideolojik bir araç haline getirip, toplumu birleştirici bir unsur olarak ön plana çıkardığına tanık olunmaktaydı.⁴⁰ İslâm birliği siyasetinin kullanılarak Müslümanları tek bir çatı altında toplamak ve bununla ilişkili, Sünnilik dışındaki diğer grupları Sünnileştirip merkezî devlete entegrasyonlarını sağlamak Sultan’ın öncelikli hedefleri arasındaydı. Çünkü İslâm, II. Abdülhamid açısından her şeyden önce bütün bu gerekçeleri dikey bir şekilde kesen devletin merkezileşmesi ve modernleşmesi açısından önemli bir savunma olarak görülmekteydi.⁴¹ II. Abdülhamid döneminin iç siyasi dinamikleri sadece bunlarla sınırlı değildi. Bu bakımdan özellikle Batılı misyonerler ve Ermeniler de yakından takip edilen endişeli unsurlar arasında yer almaktaydı.

Misyonerlik faaliyetleri

Misyonerler,⁴² Tanzimat (1839) ve Islahat Fermanlarının (1856) Müslümanlara da din değiştirme serbestisi tanıdığı iddiasında olsalar da uygulamada Osmanlı topraklarındaki Müslümanların Hristiyanlaşma faaliyetlerinin kabullenilmemesinden ötürü ilk etapta Hristiyanlara yönelip, başlangıç itibarıyla Sünni Müslümanlardan uzak durdu. Sonrasında her ne kadar söz ko-

39 Karpat’ın verdiği bilgilere göre 1862-1882 yılları arasında Balkanlar’dan ve Rusya’dan göç eden Müslümanlar Osmanlı’nın Müslüman nüfusunu 20 yıl içinde % 40 artırdı (*İslâm’ın Siyasallaşması*, s. 154). Bu da İslâm’ı Osmanlı milliyetçiliğinin yani mahalli kimliğinin dinamosu haline getirdi.

40 Karpat, *a.g.e.*, s. XXII, 301.

41 Yasamee, *a.g.e.*, s. 49.

42 İlk olarak 1815 tarihinde Mısır’da Osmanlı topraklarına giriş yapan misyonerlerin (Protestan) Anadolu’ya ilk ayak basışları, 17 Ocak 1820’de Pliny Fisk ve Levi Parsons’un İzmir’e gelmeleriyledir. Bu misyoner grupları içerisinde en kudemlisi, gönüllü bir dernek olarak 1810 yılında Boston’da kurulan ABCFM’dir (*American Board of Commissioners for Foreign Missions*). Dernek, 1870 yılına değin Osmanlı topraklarında tek başına faaliyet gösterirken, bu tarihten itibaren bir diğer Protestan misyoner grubuyla (*Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church*) birlikte çalıştı. Bkz. M.H., 1888, LXXXIV/VI, s. 254; Frank A. Stone, *Sömürgecilğin Hasat Mevsimi: Anadolu’da Amerikan Misyoner Okulları*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011, s. 94; Hami İnan Gümüş, *American Missionaries in the Ottoman Empire: A Conceptual Metaphor Analysis of Missionary Narrative, 1820-1898*, Transcript-Verlag, Bielefeld, 2017, s. 22; Uygur Kocabaşoğlu, *Anadolu’daki Amerika: Kendi Belgeleriyle 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Amerikan Misyoner Okulları*, s. 15-16. *American Board of Commissioners for Foreign Missions: Amerika Yabancı Misyön Temsilcileri Heyeti*.

nusu doğrultuda girişimleri olmuşsa da bu hususta pek bir başarı elde edemediler.⁴³ Böylelikle 1846'dan itibaren Osmanlı topraklarındaki Hristiyanlar içerisinde üzerine en fazla eğildikleri topluluk Ermeniler olup, Anadolu'nun Orta ve Doğu'sunda çalışmalarını hızlandırdılar.⁴⁴

Osmanlı Devleti ile misyonerler arasında yaşanan problemlerin en büyüğünü açtıkları okullar oluşturmaktaydı. Devlet 1869'dan itibaren topraklarındaki misyoner okullarını –özellikle de Amerikan misyonerlere ait olanları– takip altına aldı.⁴⁵ Buna rağmen millet ve misyoner okullarını (özellikle de Protestanları) Osmanlı Devleti açısından siyasi bir tehdit olarak ilk kez Sultan Abdülhamid algılayacaktı. Bu yüzden misyonerlerin politik zararlarına yönelik endişelerinden ötürü Doğu'daki faaliyetleriyle, yayımlarını yaklaşık 20 yıl boyunca engellemeye çalıştı.⁴⁶ Fakat misyonerler de asıl faaliyetlerini Sultan Abdülhamid döneminde yoğunlaştıracaktı. Dolayısıyla devlet misyonerlerin bu etkinliklerinden ötürü birçok vilayeti bölgelerindeki misyoner faaliyetlerinden ötürü tetikte olmaları için sürekli uyarmaktaydı.⁴⁷ Çün-

43 Kieser, *a.g.e.*, s. 22, 89-90; Deringil, *a.g.e.*, s. 151, 170, 172-173; Gümüş, *a.g.e.*, s. 24. Eskisi gibi Müslümanlıktan dönmelere karşı ölümler gerçekleştirilmesine de halk halen mütedilere nefret ve öfkeyle yaklaşmaktaydı. Bkz. Deringil, *a.g.e.*, s. 123, 151. Gümüş'ün (*a.g.e.*, s. 136, 142) verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla İslahat Fermanı'nı (1856) takip eden 8 yıl içerisinde 20'den fazla Müslüman din değiştirmiş olmasına rağmen, bu Protestanlığı tercih eden Ermenilere göre çok düşük bir rakamdı.

44 Kocabaşoğlu, *a.g.e.*, s. 55-56, 58. ABCFM faaliyetlerinin artması Ermeni Misyonu'nun –bütün Anadolu'yu kapsamakta olup– 1856 yılında Orta Türkiye Misyonu, 1860 yılında ise Harput'ta yapılan toplantı sonucu Orta, Batı ve Doğu Türkiye misyonları olmak üzere üç misyon şeklinde düzenlenmesini gerekli kıldı (M.H., 1888, LXXXIV/VII, s. 295-296). Bu hususla ilgili daha ayrıntılı bilgiler için bkz. Kocabaşoğlu, *a.g.e.*, s. 71-73, 110-114; Ayhan Öztürk ve Özgür Yıldız, *Amerikan Protestan Misyonerlerinin Türkiye'deki Faaliyetleri (1820-1938)*, Arka Oda Yayınları, Kayseri, 2007, s. 28-31; Stone, *a.g.e.*, s. 143-144; Gülbadi Alan, *Amerikan Board'ın Merzifon'daki Faaliyetleri ve Anadolu Koleji*, TTK Yayınları, Ankara, 2008, s. 115-309. Orta Türkiye Misyonu'nun merkezi Antep olup dili Türkçe, Doğu Türkiye Misyonu'nun merkezi Harput, dili Ermenice ve en son olarak da Batı Türkiye Misyonu'nun dili de Rumca, Ermenice, Türkçe ve Bulgarcadan oluşmaktaydı. Giderek büyüyen misyoner çalışmaları sonucu artan istasyonlar Anadolu'dan 1861 yılında son sınırlarına ulaştı (Gümüş, *a.g.e.*, s. 26, 31). 1870 yılına gelindiğindeyse Kocabaşoğlu'nun (*a.g.e.*, s. 82) tabiriyle “bugünkü Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde kalan tüm alanların Amerikan misyoner faaliyetlerinin etki alanı içine alınmış olduğu” görülmektedir. Berlin Antlaşması'yla (1878) birlikte de Avrupalı devletler adına hareket eden tüm misyoner grupları Doğu Vilayetleri'ne tamamen yerleşti (Kieser, *a.g.e.*, s. 63). Fortna'ya göre “Batılı misyonerlerin buraları [Doğu Anadolu, Suriye-Filistin] hedeflemelerinin nedeni, buralarda sürdürülen yaşamın ‘dinsiz’ olması, bu bölgelerin ilahi anlamların ve jeopolitik tutkuların öznesi olmasıdır” (Benjamin C. Fortna, *Mekteb-i Hümâyûn: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*, çev. Pelin Sıral, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 86).

45 Devletin özellikle yabancılar ve Amerikalı misyonerlerin okulları başta olmak üzere, açtıkları kurumlar ve bunların etkinliklerine dair vilayetlerden teferruatlı bir bilgi toplandığı görülmektedir. Örnekler için bkz. Y.A.RES.122/88, 10 Nisan 1319/23 Nisan 1903; Y.PRK.MF. 3/31, 12 Zilhicce 1311/16 Haziran 1894.

46 Bkz. Kieser, *a.g.e.*, s. 85, 196, 234-263.

47 Deringil, *a.g.e.*, s. 165.

kü Sultan Abdülhamid, saltanatı süresince en çok misyoner faaliyetlerinden endişelenip, onları adeta bir “saplanı” haline getirmişti.⁴⁸ Kieser’in “Abdülhamid’in Protestanlık Obsesyonu” olarak nitelendirdiği⁴⁹ bu durumun nedeni, misyonerlik faaliyetlerinin onun zayıf noktasına dokunmasından kaynaklanmaktaydı. Sultan’a göre misyonerler, Batılı devletler ile Osmanlı topraklarındaki milletler arasında ilişki kuran ve çalışmalarıyla Osmanlı tebaası içerisindeki farklılıkları derinleştirip, ayrıştırarak çatışmaya neden olan emperyalizmle ilişkili unsurlardı.⁵⁰ Etkileri en fazla Ermeniler arasında hissedilen Protestan misyonerler, dönem boyunca yükselişe geçen Ermeni meselesinin tetikleyicileri olarak da görülüyordu.⁵¹ Söz konusu gelişmeler de Amerikalıların başını çektiği Protestan misyoner faaliyetlerini Sultan II. Abdülhamid dönemi boyunca problem teşkil eden “en istikrarlı” büyük tehlike yaptı.⁵² En uzun erimli tehdit olarak misyonerlerin yarattığı bu meşruiyet krizi ise devleti resmî (Hanefi Sünnilik) mezhep dışındaki grupların Sünniliğe döndürülmesi hususunda tepkisel bir davranış ve öykünme içerisine sokmuştur.⁵³ Bu yönden Sultan’ın misyoner faaliyetlerine karşı giriştiği ilk ve en etkili önlem, misyonerlerin okullaşma başarıları ve Müslümanlar içerisinde propaganda faaliyetlerini engellemek adına “karşı bir misyonerlik” hamlesine başvurulması oldu.⁵⁴ Bundaki amaç, bir yarıyla gayrimüslimler dışında bu okullara giden Müslümanların katılımını, diğerinde ise bir bütün olarak söz konusu misyoner okullarının açılmasını birtakım prosedürleri gerekçe göstererek engellemkti.⁵⁵ Söz konusu durum, Abdülhamid döneminin en büyük başarıların-

48 Bkz. Fortna, a.g.e., s. 74-75; Deringil, a.g.e., s. 150; *Simgeden Millete*, s. 103.

49 Kieser, a.g.e., s. 252.

50 Bkz. Hans-Lukas Kieser, “Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia. The Interactions between Alevis and Missionaries in Ottoman Anatolia”, *Die Welt des Islams*, 41/1, 2001, s. 91 ve a.g.e., s. 25-26; Deringil, a.g.e., s. 112; Georgeon, a.g.e., s. 329-330. Buna rağmen Kieser (a.g.e., s. 29, 40) bu şekildeki emperyalist ve misyonerist perspektiflerin birbiriyle uyummadığını ifade ederek misyonerlerin tamamını “emperyalizmin işbirlikçileri olarak kabul etmenin mümkün” olmadığını belirtir. Ona göre misyonerler “hem kendi çıkarlarını korumak, hem de modern anayasal anlamda ‘azınlık hakları’ konusunda siyasi bir etkiye sahip olabilmek için müdahalelerine dayandıkları ‘Hristiyan büyük devletleri’ de eleştirmekten geri” kalmadı.

51 Karal, a.g.e., s. 128-129. Misyonerler sevilmemelerine rağmen kendilerine müsamaha gösterilmekteydi. Bunun nedeni ise, özellikle söz konusu dönemde devlet tarafından antipatiyle yaklaşan Ermenilerin tüm ihtiyaçlarına hizmet ediyor olmalarından kaynaklanmaktaydı. Hepworth’dan akt. Stone, a.g.e., s. 215.

52 Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, s. 147; Gümüş, a.g.e., s. 234.

53 Osmanlı Devleti’nin kendi tebaası içerisinde meşruiyetini sağlayıp, sürdürebilmesi için giriştiği çabaların alını oyan en tehlikeli misyoner grubu Katoliklerden ziyade Protestanlar olmuş ve devlet de bunlar içerisinde özellikle Amerikalılardan çekinmişti. Deringil, a.g.e., s. 147-148, 159, 162.

54 Deringil, *Simgeden Millete*, s. 14-15, 114-115; Georgeon, a.g.e., s. 377.

55 Georgeon, a.g.e., s. 330-331. Misyonerlere ağıttan tepki göstermek yabancı devletlerin tepkisini çekeceği için bunun gibi dolaylı yöntemlere başvuruldu. Bkz. Deringil, a.g.e., s. 118.

dan biri olarak görülen eğitim kurumlarındaki artış ve devletin resmî ideolojisinin bu eğitim kurumları vasıtasıyla endoktrinasyonu ile de uyuşmaktaydı.

Misyonerlerin Osmanlı topraklarındaki çalışmaları bir yayılma amacı güden Batılı devletlere bu coğrafya ile ilgili geniş bir bilgi toplama olanağı sunmakla birlikte, kendi topraklarında yaşayan halkın bilgisine misyonierler kadar sahip olmayan Osmanlı Devleti'ne de bu hususta birtakım çalışmalar yapma mecburiyetini dayatmaktaydı. Fakat Kocabaşoğlu'nun yerinde ifadesiyle, "Osmanlı aydınının Anadolu'yu, hayretler içinde tanımaya başlayışının ancak XX. yüzyılın ilk çeyreğinde olduğu" hatırlandığında,⁵⁶ devletin 19. yüzyıldaki karşı misyonierlik girişimlerinin pek de istenilen düzeyde gerçekleşmediği anlaşılacaktı.

Ermeni meselesi

Daha önce de ifade edildiği gibi misyonierlerin yanı sıra Ermeniler üzerinden meydana gelen gelişmeler de Sultan tarafından yakından takip edilmekteydi. Ermeniler, Berlin Kongresi'ne giden süreçte Batılı güçlerin desteğini alarak Osmanlı'nın reform vaatlerini gerçekleştireceğini hayal ederken, buna mukabil, aynı coğrafyayı paylaştıkları Kürtler ise bu reform beklentilerinin varlıklarına ve bölgedeki pozisyonlarına yöneltilmiş bir tehlike olduğunu düşünmekteydi.⁵⁷ Böylece, 1878 ve sonrasında Osmanlı devlet siyasetinde Ermenilerin pozisyonunun giderek daha da ön plana geldiği görülmüyordu. Bu süreç aynı zamanda Ermeni kimliğinin politikleşmesini de beraberinde getirdi.

Osmanlı Devleti'nin, Ayastefanos ve Berlin Antlaşmalarında yer alan 16. ve 61. maddelerle Ermenilerin yaşadığı yerlerde ıslahat yapma yükümlüğünün altına sokulması, imparatorluk sınırları içerisindeki Ermeni ve Müslüman ilişkilerinde büyük bir kırılma yaratmıştı. Ermeniler açısından Berlin Antlaşması, ileride kendilerince kurulacak devletlerinin temellerinin atılması ve Osmanlı Devleti'nin reform yükümlüğü altına sokularak, sıkıştırılmasına yönelik bir nimetti.⁵⁸ Osmanlı açısından ise Ermeni meselesi; Balkanlar'da yaşanan Bulgar ve Sırp hadiselerinden farklı olarak en güçlü olduğu

56 Kocabaşoğlu, a.g.e., s. 166.

57 Kieser, a.g.e., s. 160. Gregoryen, Katolik ve Protestan mezheplerine mensup Ermeni nüfus daha çok Orta ve Doğu Anadolu'da yoğunlaşmakta olup, İstanbul gibi Osmanlı Devleti'nin diğer birçok şehrinde de bulunmaktaydı. Şehir merkezlerinde daha çok ticaret ile ön plana gelen Ermeniler, kırsal yaşamlarında ise daha çok köylü bir topluluk özelliği sunmaktaydı. Bu da onlara, Osmanlı toplumundaki diğer birçok millet ve inançla birlikte yaşama ve temas kurma avantajı sağladı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kirikor Hagop Basmacıyan, *Şark'ta Toplumsal ve Dinsel Hayat*, Aras Yayınları, İstanbul, 2005.

58 N. Bilal Şimşir, *Osmanlı Ermenileri*, İstanbul, Bilgi Yayınları, 1986, s. 29.

Anadolu'da meydana gelen ve Avrupalıların müdahalesine kapı aralayan bir sorun olarak algılanıyordu.⁵⁹ Bu açıdan Balkanlar'daki toprak kayıplarından sonra Osmanlı için "son kale" olan Anadolu'da bir "Ermeni milliyetçiliğinin baş göstermesi ölümci bir tehdit olarak görüldü."⁶⁰ Sonuç olarak da Balkanlar'da kaybedilen toprakların devlet ve Anadolu'daki Müslüman toplum üzerinde yarattığı demoralizasyon, dikkatleri elde kalan topraklardaki en büyük Hristiyan topluluk olarak Ermenilere yöneltti. Buna, Avrupalı devletlerce dayatılan reform baskısı, Anadolu'ya göç eden Müslümanların Hristiyanlık karşıtlığı ve ekonomik olarak Ermenilerin zenginliğine duyulan kıskançlık da eklenince 1894-96 yılları arasında büyük bir şiddet sarmalı meydana gelecekti.⁶¹ Şiddetin tırmanmasında bağımsızlık talebiyle hareket eden Ermeni isyancılar kadar buna karşı hareket eden Doğulu Müslümanlar, eşrâf, ulemâ, tarikat üyeleri ve Kürt aşiretlerin payı da vardı.⁶² Aynı şekilde, Ermeni isyanlarının meydana gelmesinde Amerikalı misyonerlerin payının olduğu üzerinde de durulmaktaydı.⁶³

Gayri Sünni gruplar ve devletin yaklaşımı

Osmanlı Devleti, tarihi boyunca toprakları üzerinde kalabalık bir dini, mezhebi ve etnik farklılığa sahip olmuştur. Bu durum da "en kalabalık dinler konglomerası" olarak tanımlanacaktır.⁶⁴ II. Abdülhamid'in tahta çıkışından önce başlayan gelişmeler, Sultan'da, Osmanlı topraklarındaki bu dini ve mezhepsel çeşitliliğin devletin birliği ve bütünlüğü için problem teşkil ettiği fikri oluşturdu. Bundan ötürü Osmanlı sınırları içerisindeki farklı mezhepler Abdülhamid'in yönetim anlayışı gereğince devletin dikkatini özellikle çekti. Böyle bir siyaset her şeyden önce geride kalan topraklar üzerinde tesis edilmeye çalışılan hegemonya için bir zorunluluktur. Fakat Abdülhamid döne-

59 "... ve Ermeni işi Bulgar ve Sırp meseleleri gibi olmayub devlet-i ebed müddet-i Aliyye'nin (...) zuhûr-ı şevketi olan Anadolu hakkında maâzallah teâlâ ecnebilerin müdahalatını istilzâm edebilmek mesâil-i âzîmeden bulunduğu binaen ..." (Y.PRK.BŞK. 32/94, 20 Ağustos 1309/1 Eylül 1893).

60 Selim Deringil, *19. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde İhtida ve İrtidad*, çev. Aysen Anadol ve Taciser Ulaş Belge, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 51.

61 Bu açıdan 93 Harbi (1877-1878) ve Makedonya meselesiyle (1903-1908) birlikte 1894-1896 yılları arasındaki Ermeni meselesi, II. Abdülhamid döneminin en büyük üç krizinden birini oluşturdu. Bkz. Georgeon, a.g.e., s. 16, 427; Çetinsaya, "II. Abdülhamid'in İç Politikası, Bir Dönemlendirme Denemesi", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, XLII, 2016, s. 401.

62 Georgeon, a.g.e., s. 409; Benjamin Lieberman, *Korkunc Kader: Modern Avrupa'nın Oluşumunda Etnik Temizlik*, çev. Damla Tanla Kurt, Heretik Yayınları, Ankara, 2016, s. 79-83.

63 Yaşanan tüm bu gelişmelerden Sultan Abdülhamid sorumlu tutulduğu için Avrupa basınında kendisine "Kızıl Sultan" lakabı yakıştırılmıştı.

64 Ortaylı, a.g.e., s. 339.

minde devletin sınırları içerisindeki mezhepsel ve dinsel çoğunluğun ironik bir şekilde hiç olmadığı kadar çeşitlilik gösterdiği de görülmekteydi.⁶⁵

Merkezden uzak taşra ve kırsalda varlıklarını devam ettiren gayri Sünni unsurlar, Abdülhamid döneminin yönetim anlayışıyla birlikte iyice gün yüzüne çıkmıştır. Kızılbaş/Alevilerin de aralarında bulunduğu bu topluluklar, yukarıda ifade edilen iç siyaset dinamikleriyle olan ilişkilerinden ötürü devletin görüş alanına girmekte ve devlet tarafından Sünniliğe absorbe edilmek üzere birtakım uygulama ve yaptırımlara maruz kalmaktaydı. Buna rağmen söz konusu grupların görünürleşmelerinin tek nedenini onları pasif birer şekilde ele alıp, sadece yukarıda açıklanan dinamikler üzerinden okumak da eksik bir yaklaşım olur. En azından Kızılbaş/Alevilerle ilgili gelişmeler durumun sadece bu saiklerle ilişkili ele alınamayacağını göstermektedir.

Sünnilik dışı toplulukların resmî inanç ile bağdaşmayan yönleri ve endoktrinasyonel olarak kontrollerinin zor olması, diğerinde ise yer yer vergi ve askere alım hususlarında kontrol ve kayıt dışı hareketler sergilemeleri devletin hâlihazırdaki temel paradigmalarına aykırı yönler sergilemekteydi. Ortodoks, Katolik, Protestan, Gregoryen ve Musevi cemâatleri ehl-i kitap oldukları için kabul eden Osmanlı Devleti kendi için Sünni-Hanefiliği resmî mezhep olarak daha bir ön plana getirirken, bu kategorinin dışında kalan toplulukları kanunen ayrı birer cemâat olarak görmediği için kabul etmemekte ve resmî olarak da tanımamaktaydı.⁶⁶ Buna rağmen devlet bu cemâatleri İslâm dini içerisinde kategorize edip, Müslüman olarak görürken ulemâ ve Sünni halk ise bunun dışında bir yaklaşım sergilemekteydi. Dolayısıyla bahse konu topluluklar en azından görünürde mali ve idari alandaki uygulamalarda Müslüman Sünni cemâat ile benzer bir muameleye tabi tutulurken,⁶⁷ devlet siyaseti ve idarecilerin tutumu bunun dışında farklı bir yaklaşım sergilemekteydi. Bu bakımdan II. Abdülhamid dönemi Kızılbaş/Alevi algı ve siyasetine geçmeden önce bu dönem gayri Sünnilere yönelik yaklaşımını belirli topluluklar üzerinden ele almakta büyük bir fayda vardır. Bu topluluklar içerisinde doğrudan İslâm içi olduğu gibi İslâm dışı görülen ya da kendilerini öyle nitelendiren topluluklar da vardı. Sonuç olarak bahse konu algı ve yaklaşımların her bir gayri Sünni topluluğu dikey kesen benzer ve farklı örneklerinin olduğu görülmekteydi. Dolayısıyla, tamamı olmasa da Osmanlı topraklarındaki belirgin bazı gayri Sünni gruplara yönelik idarenin tutum ve algısına bakmak genel anlamda bir değerlendirmeye imkânı sunacaktır.

65 Georgeon, *a.g.e.*, s. 443.

66 Somel, *a.g.m.*, s. 181.

67 Ortaylı, *a.g.e.*, s. 339.

Çoğunlukla İran ve Bağdat, Basra, Musul gibi günümüz Irak coğrafyasında yaşayan Şiilere yönelik Osmanlı'nın yaklaşımına –önceki bölümde de ortaya konulduğu gibi– 16. yüzyıldan itibaren İran ile olan ilişkiler damgasını vurmuştur. II. Abdülhamid döneminde devlet bürokrasisinin Şiilik ve Şiiler dışındaki diğer gayri Sünni inanç ve topluluklara yaklaşımında belirgin bir ikirciklik gözlemlenmekteydi. Devletin bu yaklaşımının yanı sıra Sünni halkın söz konusu grup ve cemaatlara olan tavrı ise daha katı ve doğrudan İslâm dışı görülmelerine varan bir raddede idi. Aynı şekilde taşradan ziyade merkezî devlet bürokrasisinin halktan farklı olarak, daha esnek ve kapsayıcı bir tutum içerisine girmesinin en önemli nedeni ise dönemin Osmanlı aleyhine gelişen koşullarına gösterdiği hassasiyetten ötürüydü.

Kurumsal bir hüviyete sahip en belirgin gayri Sünni inanç olarak Şiiliğin Osmanlı'nın kadim düşmanlarından İran ile ilişkisi birçok yönden olumsuzluklar sergilemekteydi.⁶⁸ Bu bakımdan bilhassa Abdülhamid'in hilafet odaklı siyasetine aykırı bir tutum sergilediği için devlet açısından sorun olarak görülmüştür.⁶⁹ Bilhassa Sünni bir devlet olarak Osmanlı açısından Şii tebaasının sadakati güvenilmez bulunup, şüpheyle karşılandı. Diğer yandan Şiiler de prensiben Abdülhamid'in yönetimine meşruiyet kazandırmak için ön plana getirdiği “İslâm halifeliği” iddialarını kabul etmeyecekti.⁷⁰ Buna rağmen İran'ın yine de toprak bütünlüğü açısından –en azından geçmişe nazaran– bu dönem için en büyük tehdit olarak görülmediğini özellikle belirtmek gerekir.

Birçok Osmanlı bürokratı Şiiliği devletin Bağdat, Basra ve Musul gibi vilayetlerindeki en tehlikeli unsur olarak görmekteydi.⁷¹ Aynı zamanda, Zeydîlik gibi daha mutedil Şii mezheplerin Yemen'deki kurumsallaşmaları da Osmanlı yönetim anlayışına aykırı pratikler sergilediği için endişe verici olarak değerlendirildi. Zira Irak Şiileri ve ahundların çalışmaları bu coğrafyada Hıristiyan misyonerlerden ziyade Osmanlı nezdinde Şiiliği korkudur kılıyordu.⁷² Özellikle de Musul, Bağdat ve Basra gibi Şii nüfusun yaşadığı Irak vila-

68 Bunlar arasında özellikle inançsal rekabet, sınır, Ermeni isyancıları barındırma ve Irak gibi Osmanlı mülkü topraklarda “ahundlar” (Şii din hocaları) vasıtasıyla gerçekleştirilen Şiilik propagandası Osmanlı Devleti'nin İslâm birliği, merkezîyetçilik ve güvenlik anlayışına ters düşmekteydi.

69 Georgeon, *a.g.e.*, s. 377. “Fi'l-hakika itthâd-ı İslâm hakkında ecdâd-ı izâm-ı tâcdârilere sarf eylemiş oldukları himem-i aliyyenin lüzumu derecede semere-i bahş olmamasının sebebi İran'ın mevki-i coğrafisi olduğu gibi Asya akvâm-ı İslâmiyesi beyinde mevcûd olan teşettütün esbabından en mühimi de Şiyyet-i İraniyedir.” (Y.PRK.EŞA., 37/36, 3 Şubat 1901).

70 Çetinsaya, *a.g.e.*, s. 99.

71 Y.EE.3/34, 26 Mart 1308/7 Nisan 1892.

72 Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, s. 105-106; Georgeon, *a.g.e.*, s. 376. Diğer yandan Çetinsaya'nın (*a.g.e.*, s. 101) ifade ettiğine göre Osmanlı'nın Şii sorununa bakışında 1885 yılının önemli bir milat olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre 15 yıl boyunca bu meseleye pek önem ver-

yetlerinde devlet ile Şiiler arasında güvensizlik ve şüphe üzerine kurulu bir ilişki söz konusuydu. Buna göre Şiiğin, II. Abdülhamid döneminde yer yer İslâm içi kabul edilmekle birlikte⁷³ râfızılık ve bâtıllıkla itham edilip İslâm birliğinin sağlanmasının önündeki en büyük engel olarak algılandığı örnekler de söz konusuydu.⁷⁴

Şiiler, devleti Sünni kimliğinden ötürü reddedip kendi inançları etrafında yaşamlarını sürdürerek getirilen yenilikleri reddederken; Osmanlı da onlara, 16. yüzyıl Anadolu'sundaki Kızılbaşlarla olan yaklaşımındaki gibi kendi topraklarında İran lehine faaliyet yürüten bir “beşinci kol” muamelesi yapmaktaydı.⁷⁵ Bu nedenle metot olarak Batılı misyonerlerin yaptığına benzer şekilde Şii müctehid (din âlimi) ve ahundların Sünni halkı kendi inançlarına döndürme çabaları da Abdülhamid yönetiminin korkuları arasında yer aldı.⁷⁶

II. Abdülhamid, Şii tebaasıyla ilişkilerinde belirli aralıklarla geliştirdiği taktikler üzerinden hareket etmesine rağmen, Şiiğin yayılmasını engellemek ve halkı Sünnileştirmek gibi onları kontrol altına almak gibi nihai bir amaca sahipti. Bu nedenle Şii-Sünni ittifakının sağlanmasına yönelik giriştiği en “müsamahakâr” faaliyetlerde⁷⁷ bile Sünnileştirilmeleri Sultan'ın vazgeçilmez politikaları arasında yer aldı. “Uzlaşmaya” yönelik yöntemler de daha çok devletin Şiilerin kontrol altına alınması için gerçekleştirilen faaliyetlerinin yetersiz kaldığı durumlarda devreye girmektedir.⁷⁸

Bu hususta Osmanlı Devleti'nin karşı Sünni propaganda başlığı altında giriştiği faaliyetler de çeşitlilik arz etmekteydi.⁷⁹ Dolayısıyla iki topluluk ara-

meyen ve özellikle Şii nüfusun güçlü olduğu Irak gibi bölgelerden gelen az sayıdaki raporlarda Şii sorunundan bahsedilmesine rağmen, 1885 yılından itibaren bu tavrın değiştiği ve raporlarda sürekli Şiiğin güçlendiğinden bahsedildiği görülecektir.

73 Y.PRK.NMH. 1/8, 29 Zilhicce 1293/15 Ocak 1877; Y.A.HUS. 161/7, 17 Rebiulevvel 1296/11 Mart 1879.

74 Y.EE.3/58., 6 Rebiulahir 1327/27 Nisan 1909; Y.PRK.AZJ., 17/15, 5 ve 16 Haziran 1306/17 ve 28 Haziran 1890; Y.PRK.UM., 79/36, 8 Kanun-ı Sani 1321/21 Ocak 1906.

75 Somel, a.g.m., s. 182-183. Bu durum II. Meşrutiyet'in ilanından sonra değişerek, Sünni vurgunun azalmasıyla birlikte Irak'taki Caferî Şiilerin hem yönetime katıldıkları hem de devlet okullarına çocuklarını gönderdikleri görülmekteydi. Bkz. Somel, “a.g.m”, s. 183.

76 Y.PRK.UM. 79/36, 8 Kanun-ı Sani 1321/21 Ocak 1906.

77 İstanbul'daki İranlı muhaliflerle geliştirdiği ilişkilerin yanı sıra Şii din âlimleriyle anlaşmak üzere 1892'de Cemaleddin Afgani'nin Yıldız'a getirilmesi bunların belli başlılarıydı. Abdülhamid'in süreç boyunca Afgani ve İranlı ulema ile temasları için bkz. Çetinsaya, a.g.e., s. 111-113, 121.

78 Georgeon, a.g.e., s. 377-378. Kiren'e göre Sultan; Sünni ve Şii toplumu birbirine yaklaştırp, aradaki bağları güçlendirmek istemiş ve bunun için de Şiileri çeşitli jestler yoluyla kendi politikasına yaklaşturma imkânı arayıp, onları küstürmemeye çalışmıştır. Bu hususta girişilen teşebbüsler için bkz. Akın Kiren, “II. Abdülhamid Dönemi Pan-İslâmist Uygulamaları Ekseninde Osmanlı İran İlişkileri” (yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, s. 91, 94, 96-98).

79 Bunlar arasında; Sünni din adamları yollama, okullar açma, halkı refah açısından ileri bir noktaya taşıma ve Şii çocukların İstanbul'da eğitilip kendi toplumları içerisine misyoner olarak

sındaki sınırların korunmasına özellikle özen gösterildi. Çünkü Sünni ve Şii-iler arasındaki farklılık sadece inançsal düzeyle sınırlı görülüyordu. Bu yaklaşımın uç bir örneği, geçmişten itibaren devam ettirilen Şii ve Sünniler arasındaki evlilik yasasına Şiiğin yayılmasını engellemek için riayet edilmesi örneğiyle tanık olunmaktaydı.⁸⁰

Nusayriler

Şiilik dışındaki diğer bir belirgin grup da Lazkiye, Cebel-i Lübnan, Say-da, Halep, Antakya, Iskenderun, Adana, Tarsus ve Mersin'i kapsayan bölgeler arasında yaşayan "Nusayrı" ya da "Hüdaî"⁸¹ olarak anılan Arap Alevi top-

gönderilmeleriyle birlikte, yetkin ulema kadrolarının yetiştirilmesi ve Şii kutsal mekânların onarılması gibi Sünnileştirilmeyi hedefleyen projeler vardı (Georgeon, a.g.e., s. 377; Çetinsaya, a.g.e., s. 107, 123-126). Devlet bu yöndeki "karşı misyonerlik" politikalarını özellikle de Protestan misyonerlerin çalışmalarına öykünerek geliştirdi (bkz. I.DH.1237/96880, 14 Zilhicce 1308/21 Temmuz 1891; Y.PRK.MF. 3/11, 12 Kânûn-ı Evvel 1309/24 Aralık 1893). Diğer yandan Şii okulların kapatılması, Şii ulemanın halktan uzaklaştırılıp, devlete sadakatte bulunan aşiret reisi ve şeyhlerin ödüllendirilmesiyle birlikte, ordudaki Şii askerlerin tabur imamları vasıtasıyla dinî eğitime tabi tutulması da ön plana geldi (Kiren, a.g.t., s. 119). Fakat aralarında Şii çocukları İstanbul'da eğitilip, Sünnileştirilerek toplumlarına karşı kullanılmalarının da bulunduğu bu gibi politikaların beklenildiği gibi bir başarı elde edilemedi (Y.EE. 3/58, 6 Rebiulahir 1327/27 Nisan 1909; Georgeon, a.g.e., s. 377 ve Çetinsaya, a.g.e., s. 126, 150). Başarısızlığın nedeniyse daha çok, çocukların mensup oldukları topluluğunun devletin bu siyasetine şüpheyle yaklaşıp, Sünnileşmeye başından itibaren karşı olmalarından kaynaklanmaktaydı. Bu nedenle 19. yüzyılın sonlarına geldiğinde başta Irak olmak üzere diğer Osmanlı topraklarında da İran ve Şii ulemanın nüfuzunun arttığı görülecekti. Bkz. Kiren, a.g.t., s. 111-112.

- 80 Bkz. MV, 1/19, 18 Rebiulahir 1302/4 Şubat 1885; Y.MTV. 34/39, 11 Zilkade 1305/20 Temmuz 1888; MV.81/67, 14 Eylül 1310/26 Eylül 1894; DH.MKT. 2068/112, 7 Teşrin-i Sani 1310/19 Kasım 1894; MV, 119/74, 26 Cemaziyelevvel 1326/29 Haziran 1908. Kararın çiğnenmesi durumunda dahi, İranlı erkeklerle evlenen Osmanlı kadınlarından doğan çocukların Osmanlı tebası sayıldığı ve askerlik ile vergi gibi mükellefiyetlerinden sorumlu tutuldukları görülür. Hatta Deringil'in belirttiğine göre; gayrimüslim Osmanlı kadınlarının Osmanlı olmayan Hristiyanlar ve Yahudiler ile evlenmesine konan yasak da Sünni Osmanlı kadınlarının İranlı Şiiilerle evlenmesine konan yasaktan esinlenmişti (Deringil, 19. *Yazıl Osmanlı Devleti'nde İhtida ve İrtidad*, s. 357). Osmanagaoglu'ndan akt. Kasaba'nın ifadelerine göre bu yasağın arkasındaki neden, Şii bir İranlı ile evlenen Osmanlı kadınının mezhebin yayılmasına aracılık etmesi korkusundan kaynaklanmaktaydı. Bkz. Kasaba, *Bir Konargöçer İmparatorluk (Osmanlı'da Göçebeler, Göçmenler ve Sığınmacılar)*, s. 141. Kiren'in (a.g.t., s. 240-243) verdiği bilgilere göre Osmanlı Devleti II. Mahmud'dan itibaren tebaasının Şii olmasını ve İran tabiiyetine girişini engellemek için İranlılarla evliliği yasaklamış ve bu yasak II. Abdülhamid döneminde de sürdürülmüştür. Aynı şekilde Şiiilere ait dinî ritüellerin kamuya açık sahalarda yasaklanması da Şiiğin yayılmasına yönelik önlemler arasında yer almaktaydı. Bkz. Y.A.HUS. 161/7, 17 Rebiulevvel 1296/11 Mart 1879; Y.PRK.A. 6/7, 28 Safer 1308/13 Ekim 1890. Buna rağmen, Georgeon'un da (a.g.e., s. 377) ifade ettiği gibi benzer törenlerin (Muharrem matemi) İstanbul'da devlet izniyle gerçekleştirildiğine de tanık olunmaktaydı (Y.PRK.ZB. 5/108, 10 Muharrem 1308/26 Ağustos 1890).

- 81 I.MF.4/7; DH.TMIK.S. 26/31; MF.MKT. 496/33. Mehmet Ali Aynî'nin verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Nusayriler, kendilerine Hüdaî adının verilerek nüfus defterlerine bu şekilde kaydedilmelerini reddedip, karşılığında "Haydari" olarak kaydedilmelerini talep etmişlerdir (bkz. Mehmet Ali Aynî, *Hatıraları*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1945, s. 80).

luluğuydu. Tanzimat'ın ilanıyla II. Abdülhamid'in saltanatı arasında kalan süre zarfında devletin üzerlerinde nüfuzunu tesis etmek istediği Nusayrîler, bu süre boyunca "kur'a usulü" ile askere alınma, vergi ödeme hususlarında gösterdikleri direnç, asayiş bozan yağma faaliyetleri ve Batılı misyonerlerle olan ilişkilerinden ötürü sürekli dikkat çekti.⁸² Nusayrîler, devleti endişelendirdikleri tüm bu fiillerine rağmen Abdülhamid öncesinden başlayarak 19. yüzyılın sonuna kadar cami ve mescitlere girme hususunda kendi istekleriyle girişimlerde bulundu. Devletin bu durumu memnuniyetle karşılmasına rağmen, çoğu zaman yerli Sünni ahalice Müslüman kabul edilmedikleri için kendilerine düşmanca davranılıp, buralara girişleri engellenmiştir.⁸³ Bu tepkilerin nedenleri dinî olduğu kadar, Nusayrîlerin ekonomik olarak Sünniler ile eşit seviyeye gelmeleri ve mal varlıklarını ellerinden almalarına yönelik duyulan korkulardan kaynaklanmaktaydı.⁸⁴

Nusayrîlere dair bu rahatsızlıklar Abdülhamid dönemi boyunca varlığını devam ettirdi. Sorunların çözümüne dair devletin belirli öneriler geliştirdiği Nusayrîlere dair yaklaşımı bu süre zarfında söz konusu cemaate yönelik yaklaşımını da gözler önüne sermekteydi. Abdülhamid ile birlikte Nusayrîlere dair vurgu öncesine oranla vergi, şekâvet ve isyandan ziyade daha çok dinî bir eksene doğru kaymıştır. Abdülhamid dönemindeki din siyasetinin ya da siyaseti din üzerinden belirginleştirmeye yönelik eğilim ve siyaset okumalarının bunda payı vardı. Nusayrîlere yönelik ilgi de daha çok Sultan döneminin merkezleşme, İslâm birliği ve misyoner tehlikesi gibi iç siyaset parametreleri üzerinden görünür hale geldi. Böylelikle Nusayrîler ile devlet arasındaki geleneksel ilişki de Abdülhamid ile birlikte bir dönüşüme uğramakta ve Tanzimat dönemindeki isyan ve şiddetvari görünüme nazaran daha "uyumlu" bir hal almaktaydı.⁸⁵

82 Örnekler için bkz. A.MKT.MHM. 46/19; A.MKT.MHM. 349/68; A.MKT.MHM. 757/110; A.MKT.MVL. 74/84; A.MKT.UM. 395/98; DH.MKT. 1311/27; I.DH. 409/27058; I.HR. 266/15960; MVL.750/107 numaralı dosya belgelerine. Ayrıca bkz. İlker Kiremit, "XIX. Yüzyılda Nusayrîler (Arap Alevileri)" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 137-156.

83 Bkz. BEO.AYN.d. 867 (Halep Ayniyat Defteri), s. 138, 141, 144, 149, 156, 190; MF.MKT.374/12, içinde: Ali Sinan Bilgili, Selahattin Tozlu, vd., *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nusayrîler ve Nusayrîlik (1745-1920)*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, Ankara, 2010, s. 69-77, 319-321; BEO.201/15050; BEO. 142/10630; DH.MKT. 31/9; DH.MKT. 415/35; DH.MKT. 1958/80; DH.MKT. 2049/13; DH.TMİK.S. 26/31; I.MMS. 130/5563; MF.MKT. 496/33; Y.A.HUS. 358/80; Y.EE. 129/79.

84 MF.MKT. 374/12, Bilgili, Tozlu, vd., a.g.e., s. 320-321; I.MMS. 130/5563; Y.EE.132/38; Kiremit, a.g.t., s. 166-169.

85 Y.PRK.UM. 19/70 1 Teşrin-i Sani 1306/13 Kasım 1890; BEO. 1558/116791, 7 Cemaziyelahir 1318/2 Ekim 1900; Hakan Mertcan, *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler (Tarih Kimlik Siyaset)*, Karahan Kitabevi, Adana, 2013, s. 86, 121. Kiremit devletin 19. yüzyılın son çeyreğinde Nusayrîler ile kurduğu münasebeti dönemin belgeleri üzerinden dört başlık altında toplamaktadır: 1) Misyoner faaliyetleri. 2) Tashih-i akaid. 3) Sünni ahalinin Nusayrîlerin kazanılmasına

Bu dönemde Nusayrîler, hem İslâm içi “heretik” Müslüman bir topluluk, hem de tamamen buna karşı, İslâm dışı bir topluluk şeklinde resmedildi. Bunun en bariz yansıması da devlet söylemine yansıyan ifadelerdi. Devlet pragmatik kaygılarla Nusayrîleri İslâm içi görse de⁸⁶ çoğu kere dile getirilen ifadelerden Nusayrîlerin İslâm dışı görülüp sonradan Müslümanlaştıklarını (*din-i mübîn-i İslâm'ı kabul*) ya da Müslümanlaştırılmasına yönelik bir arayış içerisinde olduğu anlaşılmaktaydı.⁸⁷ Nusayrîlere dair söz konusu belgelerde Müslüman ve Nusayrî ayırımına gidilmesinin yanı sıra,⁸⁸ doğrudan din değiştirmeyi dile getiren ifadeler de belirgin bir şekilde kullanıldığı için kavramlar arasındaki ayrım net bir şekilde ortaya konulmuştur.⁸⁹ Bu sebep-

yönelik devlet faaliyetlerine tepkisi. 4) Nusayrîlerin bulunduğu yerlere cami ve mescidlerin inşası. Bkz. Kiremit, a.g.t., s. 163.

86 BEO.294/21989; MV.48/42; Y.EE.KP. 1/80; MF.MKT.437/33; Y.MTV. 138/38; Y.PRK.MF. 3/11. Halep Valisi 16 Nisan 1893 tarihinde Dahiliye Nezâreti'ne gönderdiği yazıda; bir yandan Nusayrîleri de Zeydiler gibi bir İslâm mezhebi olarak gösterip, kendilerine Müslüman muamelesi yapıldığını belirtirken, devamında, Müslüman olarak görülmedikleri için cami ve mescitlere alınmalarına karşılık; önceden Hristiyan olsalar dahi İslâmiyet'i kabul ettikleri için bu yönde bir engelle karşılaşmalarının dinen uygun olmadığını ifade etmekteydi. Vali aynı zamanda Nusayrîlerin, karşılaşılkları bu ayrımcılığın sürdürülmesi halinde Protestanlığı kabul ederek yabancıların himayesine girebileceklerini ve bunun sonucunda da askerlikten muafiyetlerini talep edeceklerini bir endişe olarak bildirmekteydi. Bkz. DH.MKT. 31/9.

87 BEO. 1558/116791; DH.MKT. 1741/10; DH.MKT. 1767/69; DH.MKT. 1958/80; I.DH. 1182/92449; I.DH. 1182/92451; I.MF. 2/10; I.MMS. 113/4821; I.MMS. 114/4867; I.MMS. 130/5563; MF.MKT. 162/54; MF.MKT. 181/109; MF.MKT. 187/1; MF.MKT. 437/33; MF.MKT. 481/24; MF.MKT. 496/33; MF.MKT. 507/58; MV. 48/32; MV. 54/37; Y.A.HUS. 358/80; Y.EE. 132/38; Y.PRK.AZJ. 39/117; Y.PRK.BŞK. 58/35; Y.PRK.MS. 5/83; Y.PRK.UM. 19/58; Y.PRK.UM. 19/70 numaralı dosya belgelerine. Söz konusu belgelerdeki “din değiştirmek” ifadeleri bazı yazarlarca “mezhep değiştirmek” şeklinde yorumlanarak “Sünnileşmek” ya da “Hanefî” mezhebini kabullenmek olarak değerlendirilse de [Selahattin Tozlu, “Osmanlı Arşiv Belgelerinde Antakya ve İskenderun Nusayrîleri (19. Yüzyıl)”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 54, 2010, s. 107] belgelerde din değiştirmenin yanı sıra Sünnilik ve Hanefilik ile ilgili hususların da ayrıca açıklan belirtiyor olması böyle bir değerlendirmeye temkinli yaklaşılmasını zorunlu kılar: *evvelâ nokta-i İslâmiyyete ve mezheb-i Hanefiye 'avdet (...) arzusuyla bâb-ı merhamet-i pâdişahiye gelip sarılmış olduklarından; Tecdid-i mezheb; ehl-i Sünnet t'tikadına dâhil oldukları; tecdid-i dîn ve mezheb iden; nokta-i İslâmiyyete iltica ve mezheb-i Hanefiye ittiba'; mezheb-i Hanefiye ittiba'; şeref-i İslâmiyyet ile teşerrâf iderek ehl-i Sünnet ve Cemâ'at Mezhebi üzere mu'tekid; dîn-i mübîn-i İslâm'ı kabûl ve mezheb-i Hanefiye ittiba' itmelerinden...* vb ifadeler (Bkz. DH.MKT. 1744/33; DH.MKT. 1958/80; I.MMS. 113/4821; I.MMS. 114/4867; I.MMS. 130/5563). Diğer yandan Osmanlı belgelerinin dilinde “mezhep değişikliği” (*tebdil-i mezheb*) vurgunun din değiştirme ile alakalı olarak dile getirildiği de görülmektedir (BEO.2999/224869, 1 Şubat 1322/14 Şubat 1907). Benzer şekilde Deringil (a.g.e., s. 255) tarafından aktarılan diğer bir örnekte de ihtidâda bulunan Abdihak isimli bir Ermeninin bu din değişikliğinin “tebdil-i mezheb” şeklinde ifade edildiği anlaşılmaktadır.

88 Y.EE.d.1144, s. 29-30, Bilgili, Tozlu, vd., a.g.e., s. 308; BEO. 294/21989.

89 *Tecdid-i dîn; ihtidâ eden ta'ife-i Nusayrîye; ihtidâ eylemiş olan bazı Nusayrîlerin; kabul-i İslâmiyet etmiş olan otuz bin kadar Nusayrî efradı (...) İslâmiyet'e kabûlleri hâlinde bir menfâ'at za'il olacağı mütâla'sına mebnt işbu ihtidâyı adem-i kabûlde; mühtedî Nusayrîlere; Nusayrî mühtedîleri; ihtidâ eden Nusayrîlerin; Nusayrî ta'ifesinin ihtidâsıyla...* (Bkz. I.HUS. 84/88; I.MMS. 113/4821;

le Abdülhamid dönemi devlet bürokrasisinin inanç olarak Nusayrilere dair yaklaşımında birbirinden farklı görüşlere sahip olunduğu görülmekle birlikte (çoğunluğu Müslüman olarak görmemekte), nihai kertede devletin gerek inançlarından gerekse verdikleri rahatsızlıklardan ötürü Nusayrilere güvenmediği anlaşılmaktaydı. Öyle ki Sultan'ın maiyetinde istihdam edilmek üzere seçilen askerler arasında Nusayrilerin olmamasına özellikle riayet edilmesi bunun doğrudan işaretiydi.⁹⁰ Diğer yandan, en azından görünürde devletin mali ve idari alanda Nusayrilere Müslüman Sünniler gibi yaklaştığı dile getirilse de⁹¹ uygulamada durumun pek de böyle olmadığı anlaşılmaktaydı.⁹² Bu nedenle mahkemelerde bile şahitlikleri kabul edilmediği için tanıklık yapamayan⁹³ ve halk ile devlet memurları tarafından sürekli ayrımcılığa maruz kalan Nusayriler eşit muamele talebiyle devletten sürekli adalet isteginde bulunmaktaydı. Aynı şekilde camilere gidip-gelen Nusayrilerin bu davranışlarının Hristiyanlıktan ziyade Müslümanlığa yönelik bir eğilim taşıdıkları için avantaj olarak değerlendirilmesine rağmen bu yönde ayrımcı davranışlara yine de devam edildi.⁹⁴

Yukarıda ifade edildiği gibi Protestan misyonerlerin Nusayrilere yönelik faaliyetleri de II. Abdülhamid'in topluluğa yönelik siyasetinde belirleyiciydi.⁹⁵ Bu bakımdan misyonerlerin Hristiyanlaştırma, Osmanlı Devleti'nin ise hem bu yabancı faaliyetleri savuşturma hem de Nusayrileri Sünnileştirmek adına birtakım karşı faaliyetleri söz konusuydu. Devletin bu girişimleri arasında cami, mescit ve okul inşası ilk sırada gelmekteydi. Fakat ne misyonerlerin Hristiyanlaştırma ne de devletin tashih-i akâid başlığı altında yürüttü-

MF.MKT. 181/109; MF.MKT. 437/33; Y.EE. 132/38; Y.A.HUS. 358/80; Y.PRK.AZJ. 39/117; MF.MKT. 496/33; Y.PRK.BŞK. 58/35, Y.PRK.BŞK. 58/44; Y.A.HUS. 415/29). Bu örnekler de Ortaylı'nın (a.g.e., s. 340) "ihtida"ya yönelik kavramın sadece Yezidiler için kullanıldığı ifadesini geçersiz kılmaktadır.

90 Y.PRK.ASK.157/45, 30 Teşrin-i Sant 1315 (12 Aralık 1899); Y.PRK.MYD.22/105, 1 Şaban 1317 (14 Aralık 1899).

91 BEO.AYN.d., 867 (Halep Ayniyat Defteri), s. 141, içinde: Bilgili, Tozlu, vd., a.g.e., s. 71; Ortaylı, a.g.e., s. 339. Buna rağmen, Hakkı imzalı bir Osmanlı memuru tarafından İstanbul'a gönderilen arzda Nusayrilerin kazanılmasına dair dile getirdiği önerileri arasında yer alan; bu yeni İslâm cemaatinin birdenbire askerlik hizmetine alınmasının onları tamamen ürküteceği ve bu nedenle ihtiyatlı davranılmasına yönelik tavsiyesinden, Nusayrilerin askerlik hizmeti hususunda farklı bir muameleye tabi tutulduğu görülmekteydi (Y.PRK.AZL. 4/57, 10 Eylül 1306/22 Eylül 1890). Böylece, söz konusu topluluğun askerlik hizmetinden kaçmaya yönelik teşebbüsleri de göz önüne getirildiğinde Osmanlı Devleti'nin Sünnilere nazaran Nusayrtleri kazanmaya yönelik birtakım esnekliklere gittiği düşünülebilir.

92 Mertcan (a.g.e., s. 91-92) Nusayrilerin vergilendirme hususunda da birtakım farklı yapılarla maruz bırakıldığını dile getirir.

93 I.MMS. 130/5563, 21 Kanûn-ı Evvel 1307/2 Ocak 1892.

94 MF.MKT. 374/12, Bilgili, Tozlu, vd., a.g.e., s. 319-321; DH.TMIK.S. 26/31; DH.MKT. 2739/90; Y.EE. 129/79, 7 Mayıs 1318/20 Mayıs 1902; Mertcan, a.g.e., s. 89-90.

95 Kiremit, a.g.t., s. 189-193.

gü Sünnileştirme pratikleri iki taraf açısından da Nusayrîler arasında istenilen düzeyde pek bir başarı sağlayamadı.⁹⁶

Yezidiler

Nusayrîlere benzer şekilde devlet algısında *arafa*ta kalan ve iç siyaset algısını şekillendiren etkenlerin zorunluluğundan ötürü dikkat çeken bir diğer topluluk da Yezidilerdir. Osmanlı coğrafyasının muhtelif yerlerine dağılan topluluğun nüfus olarak en yoğun olduğu yer Musul ve Halep bölgeleriydi. Tanzimat süreciyle beraber asayiş, vergi, askerlik gibi hususlardan ötürü kontrol altına alınmak istenen Yezidiler, resmî açıdan Osmanlı tarafından hiçbir zaman ayrı bir dinî grup olarak tanınmamıştır.⁹⁷ Buna rağmen, Müslümanların yerine getirmekle yükümlü olduğu bütün sorumluluklara mecbur kılınan Yezidiler kimileyin farklı bir muameleye de tabi tutuldu.⁹⁸ Nusayrîlerde olduğu gibi Yezidilere yönelik yaklaşımda da devlet söyleminin çatallandığı görülmektedir. Devletin, Sünni-Hanefi kimlik altında homojenleştirmeye çalıştığı nüfus gruplarından olan Yezidilere ulaşma hususunda kullandığı genelleyici terim “*tashîh-i itikad*” iken, bu topluluktan birilerinin İslâm dinini tercih etmesi ya da ettirilmesi durumunda ya “*ihtidâ*” ya da “*İslâm’a rûcû*” gibi tamamen farklı bir dinden Müslümanlığa geçişi ifade eden terimler kullanılmaktaydı.⁹⁹ Söz konusu durum da Osmanlı yöneticilerinin Yezidilerin dinî pozisyonuna dair net bir anlayış içerisinde olmadıklarını gösteriyordu.¹⁰⁰ Abdülhamid ve bürokratları, bir yandan “Kürt ama Müslüman olmayan” Yezidileri sapkın ve inançları düzeltilmesi gereken bir anomali olarak görüp Müslümanlaştırmaya çalışırken, diğer yandan ise onları “medenileştirme” dairesi içerisinde devlete tabi, uysal bir tebaa haline getirmek istemekteydi.¹⁰¹

96 Bkz. Kiremit, a.g.t., s. 157, 160-161, 173, 193-199.

97 Devletin özellikle de Müslüman kategorisi içerisinde gördüğü toplulukları nüfus istatistiklerinde bir bütün olarak Müslüman şeklinde sunmasına rağmen Bitlis, Sivas, Musul, Van ve Hakkâri vilayetlerindeki nüfusa dair oluşturulan istatistikte Yezidilere Müslümanlar dışı ayrı bir kategoride yer verildiği görülür (Y.EE. 33/58, 27 Rebiulahir 1327/18 Mayıs 1909).

98 Gölbaşı, a.g.m., s. 89.

99 Gölbaşı'na göre (a.g.m., s. 90) *tashîh-i itikad* terimi ile Yezidiliğin İslâm içi, “heretik” Müslümanlardan olduğu imasına başvurulmaktaydı. Bu husus ile ilgili örnekler için bkz. A.MKT. MHM. 495/21; A.MKT.MHM. 723/4; BEO. 66/4884; BEO. 86/6379; BEO. 99/7371; DH.MKT. 417/35; DH.MKT. 1670/776; DH.MKT. 2011/115; DH.MKT. 2015/58; I.MVL. 286/11312; MV. 26/2; Y.A.HUS. 263/67; Y.A.HUS. 267/24; Y.A.HUS. 277/123, içinde: Amed Gökçen, *Osmanlı ve İngiliz Arşiv Belgelerinde Yezidiler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s. 44-46, 49-55, 75, 78-80, 127, 151, 170, 173, 261, 291, 321, 330-331, 334, 342-343; A.MKT.MHM. 501/30; I.DH. 1248/97775.

100 Gökçen, a.g.e., s. 15.

101 John S. Guest, *The Yezidis: A Study in Survival*, KPI, Londra ve New York, 1987, s. 126; Gölbaşı, a.g.m., s. 104.

Askerlik görevinden kaçan diğer birçok topluluk gibi Yezidiler de bu hizmetten dinî inançları, kültürel sembolleri ve tabuları nedeniyle muaf olmak için çeşitli girişimlerde bulundu. Bu girişimleri de 1885 yılına değin belirli bir oran (kişi başı 50 lira) ödemek kaydıyla kabul edilmişti. Bahse konu tarihten sonra II. Abdülhamid, gerek yeni askerlik yasasına uygunluk gerekse *ihtidâ* siyaseti ile millet statüsünün dışında kalan bu topluluğu uygulamaya koyduğu vatandaşlık standartlarına (*Müslüman-Sünni-Hanefî*) uydurmak için verilen bu ayrıcalığı ortadan kaldırıp, Yezidilerin askere alımlarını mecburi bir hale getirdi. Bu açıdan uygulamada ehl-i sünnet muamelesi yapılan Yezidilerin Hristiyanlık ve Yahudilik dinlerini seçseler dahi askerlikten muaf tutulmayacakları özellikle belirtilmekteydi.¹⁰² Bütün bu faaliyetlere rağmen, Yezidilerin askerlik hizmetini yerine getirme hususundaki isteksizliklerinden ötürü onlardan beklenildiği gibi bir karşılık bulunamadı.¹⁰³ Devletin, onları askerlik hizmetine alıştırılmaları hususundaki söz konusu kararlılığı¹⁰⁴ ve zorunlu askerlik girişimlerine karşın, Yezidilerin; Hamidiye Alayları'na katılarak bir yandan askerlik içerisinde İslâmlaşma tehdidine, diğerindeyse kendi yaşadıkları bölgede askerlik yükümlülüklerini yerine getirip alayların getireceği statü ve ayrıcalıklardan faydalanma istekleri bazı nedenlerden ötürü kabul edilmedi. Bunların başında da Hasan Kanco önderliğinde sonradan ihtidâ eden bir Yezidi aşiretinin bahsi geçen alaylara kabul edilmesinde din faktörünün geldiği görülmekteydi. Bu durum alayların Şafii mezhep ve İslâm inançları güçlü olanlardan teşekkül ettiğini belirten görüşten de anlaşılmaktaydı.¹⁰⁵

Yaşanan gelişmeler Sultan Abdülhamid'i Yezidileri doğru yola getirmek adına birtakım çalışmalara sevk etti. Bunun için başvurulanan yöntem, gönderilen "Heyet-i Tefhimiye" vasıtasıyla gerek kendilerine İslâm inancını telkin etmek gerekse onları askerlik hizmetine alıştırmak için "İslâm içi

102 A.MKT.MHM. 499/2, 9 Ocak 1889; I.DH. 1237/96886, 3 Temmuz 1307/15 Temmuz 1891, Y.PRK.BŞK. 22/57, 16 Temmuz 1891, içinde: Gökçen, a.g.e., s. 47-48, 257, 405. Yezidilerin yine de askerlik hususunda devletin istekleriyle pek uyuşmadıkları ve bu hizmeti gerçekleştirme hususunda sürekli geri durdukları görülmekteydi. 1902 yılında kendilerinden 5 kişinin askerlik gerekçesi ile alıkonulmasını da kabullenmeyip, askerlikten tamamen muafiyelerini istediler. Aksi bir durumda ise yaşadıkları yerleri ve hayvanlarını terk edip, gitme tehdidinde bulunmaktaydılar. Buna göre kendilerini "Müslüman" olarak adlandıran bu Yezidilerin askerlikten *bedel-i askeriye* ödeyerek muafiyetlerini istemelerinin onları gayrimüslim statüsüne koyaçağı hatırlatılmıştı. Yezidilerin bu duruma karşılık Seraskerlik kurumuna getirilen öneriyse, en azından Hamidiye Alayları'na alınarak kontrol altında tutulmaları ve imamlar vasıtasıyla İslâm'a yaklaşılmalarıydı. Bkz. DH.TMİK.S.36/77, 2 Mart 1318/15 Mart 1902, içinde: Gökçen, a.g.e., s. 212. Buna rağmen Yezidilerin askerliğe yönelik tutumundan ötürü kur'a usulünün aralarında pek de başarıyla gerçekleştirilmediği anlaşılır (Y.MTV.100/13, 16 Haziran 1310/28 Haziran 1896).

103 Gölbaşı, a.g.m., s. 91-98.

104 MF.MKT. 145/101, 24 Temmuz 1892, içinde: Gökçen, a.g.e., s. 293.

105 Y.EE.139/15, 23 Mart 1892; Y.MTV.61/18, 19 Mart 1308/31 Mart 1892; Guest, a.g.e., s. 134; Gölbaşı, a.g.m., s. 101.

görülen”¹⁰⁶ bu topluluğu “ihtidâya” davet etmekte.¹⁰⁷ Fakat bu çalışmanın akıbeti de heyet üyelerinin olumsuz davranışları ve yetersizliklerinden ötürü başarısızlıkla sonuçlandı ve heyet geri çağrılmak zorunda kaldı.¹⁰⁸ Bunlarla birlikte Yezidilerin kazanılmalarına yönelik tashîh-i akâid çalışmalarında maaş ve rütbe verilerek devletçe ödüllendirilen Yezidi önderler olduğu gibi¹⁰⁹ bu girişimlerin önünde engel olarak görülen Yezidi liderlerin ise sürgünlerine karar verildi.¹¹⁰

Yezidilerin Abdülhamid idaresi tarafından görünürlüklerini arttıran faktörler arasında, diğer topluluklarda olduğu gibi misyoner ve yabancılar ile birlikte Ermenilerle olan ilişkilerinin yarattığı endişenin de payı vardı.¹¹¹ Görünürde Abdülhamid’i endişelendirecek bir durum yaşanmamışsa da bunların varlığı dahi Sultan’ın Yezidler üzerinde yoğunlaşmasını etkilemiştir. Böylelikle söz konusu etkenler Yezidilerin kazanılması hususundaki gayeyi de özellikle kamçılayacaktır. Bu da en etkili yöntem olarak askerlik içerisinde “makbul tebaa” haline getirilmeleriyle ön görülmekteydi. Buradaki amaç, Yezidilerin Müslümanlar arasında askerlik hizmetini yerine getirirken zaten “örümcek ağı kadar zayıf olan” inançlarından ötürü (*ehven-i min beytül-ankebût*) İslâmiyet’i kabul edecekleri ve dinî önderlerinin etkisini yitireceklerinin düşünülmesiydi. İlkinde, Yezidi liderlerin topluluklarından koparılıp, sürgün edilmelerinin onları Müslümanlaştırmayı kolaylaştıracağını düşünen devlet, bu kez de Yezidileri askerlik vesilesiyle topluluklarından uzaklaştırıp, Müslümanlar içerisinde tersinden bir Müslümanlaştırma arayışına girişmekteydi.¹¹²

106 Bazı belgelerde Yezidilerin İslâm ile ilişkili bir topluluk olduğuna yer verilmektedir. Bkz. DH.MUI. 31-2/27; DH.TMIK.S. 30/51; DH.TMIK.S. 36/77; MF.MKT. 795/71; MF.MKT. 1138/54; MV. 113/161, içinde: Gökçen, a.g.e., s. 205, 210-212, 302, 308, 316, 327. Müslüman olduğu kadar bir diğer belgede geçen “Hristiyan Yezidi” ibaresinden Yezidilerden Hristiyan olanların bulunduğu da görülmekteydi. Bkz. DH.MKT. 1356/35, 8 Temmuz 1886, içinde: Gökçen, a.g.e., 143. Diğer yandan 19. yüzyılın başına ait bir belgede Yezidilerden “mürted” (İslâm dininden dönmüş) olarak bahsedilip, doğru dine getirilmeleri aksi takdirde idam edilmelerinin gerektiği belirtilmekteydi. Bkz. HAT. 41/2088, 2 Mayıs 1802, içinde: Gökçen, a.g.e., s. 214.

107 Guest, a.g.e., s. 127; Gölbaşı, a.g.m., s. 109-110. İslâm içi görülen bir topluluğun aynı zamanda ihtidâ ettirilmesi Osmanlı idarecilerinin bu husustaki çelişkilerine işaret etmekteydi.

108 I.DH. 1247/97741; Y.MTV. 52/84, içinde: Gökçen, a.g.e., s. 258, 359.

109 Bkz. BEO. 66/4884; BEO. 99/7371; DH.MKT. 2002/56; DH.MKT. 2011/115; DH.MKT. 2015/58; Y.A.HUS. 267/24, içinde: Gökçen, a.g.e., s. 75, 80, 169-170, 173, 334; DH.MKT. 1055/56; DH.MKT. 2023/94; I.DH. 1297/5; I.DH. 1298/55; I.DH. 1304/20; MV. 71/10; Y.MTV. 89/124 numaralı dosya belgelerine.

110 Bkz. DH.MKT. 2011/115; Y.A.HUS. 267/24; Y.MTV. 50/21, içinde: Gökçen, a.g.e., s. 170, 334, 352; BEO. 391/29321; DH. MKT.6/6; DH.MKT. 273/25; DH.MKT. 75/30; DH.MKT. 2073/62; I.DH. 1298/55; I.DH. 1298/55; Y.MTV. 89/124; numaralı dosya belgelerine.

111 DH.EUM.THR. 5/29; DH.EUM.THR. 9/21; Y.A.HUS. 269/45, içinde: Gökçen, a.g.e., s. 102-106, 335; DH.EUM.THR. 5/26; I.HUS. 11/96; Y.PRK.MYD. 9/97, 16 Rebiulevvel 1308/30 Ekim 1890; Guest, a.g.e., s. 127-128; Gölbaşı, a.g.m., s. 107-108.

112 I.DH. 1237/96886; Y.MTV. 50/21, 19 Mayıs 1891; Y.PRK.BŞK. 22/57, içinde: Gökçen, a.g.e., s. 257, 352, 405; Y.EE. 139/15, 23 Mart 1892.

Yezidilerin Müslümanlaştırılmasına yönelik aralıksız bir şekilde devam eden çalışmalar onları İslâm dinine (*din-i mübin-i İslâm*) koymak için bu kez de sorumluluğun Fırka-i İslâhiye kumandanlığına atanan Ömer Vehbi Paşa'ya verilmesine neden oldu. Söz konusu durum Abdülhamid'in başlangıçta pek de şiddet içermeyen siyasetinin bu tarihten itibaren değiştiğini de göstermekteydi. Buna bu husustaki görevlilerin kişisel ve hukuk dışı uygulamaları da eklenince, ortaya büyük kayıplara varan sonuçlar çıktı. Neticede Ömer Vehbi Paşa kontrolünde, sonu şiddete varan müdahalelerle de istenildiği gibi bir sonuç elde edilemediği gibi meydana gelen şiddet sarmalı ve Yezidi mallarına yönelik yağmalar karşılığında Yezidilerin isyanını doğurdu.¹¹³

Şiddetle sonuçlanan bütün bu hadiselerle rağmen, Yezidilerin “doğru yola” getirilmelerine dair devletçe gerçekleştirilen pratiklerin istenilen sonucu vermediği görülmekteydi. Bu sebeple devletin –olumsuz algısının baki kalmak şartıyla– Yezidileri ve kimliğini tanımamakta ısrar etmesine rağmen 1894 yılından itibaren artık onları zor ve şiddet yoluyla “ihtidâ” ettirmeye yönelik bir uğraşı içerisine girmedikleri anlaşılabaktı. Yezidilerin 1909 yılında nüfus tezkirelerine “Müslüman” yazılmasını reddederek bunun yerine doğrudan “Yezidi” ibaresinin konulmasını talep etmeleri bir yandan devletin onları hâlâ İslâm dışı bir topluluk olarak görmediğini gösterirken, tersinden, Yezidilerin de aradan geçen uzun süre boyunca devletin bu dayatmasını kabul etmediklerine işaret ediyordu.¹¹⁴

Dürziler

İsmaililikten kopan bir kol olarak daha çok Suriye ve Lübnan (*Cebel-i Lübnan*) bölgelerinde yaşayan Dürziler de II. Abdülhamid döneminde Osmanlı Devleti'yle birçok sorun yaşadı. Dürziler, gerek bölgedeki Osmanlı yetkilileri gerekse ahali tarafından Müslüman olarak görülmesi de¹¹⁵ resmîyette bunlara da diğer gayri Sünnî gruplar gibi Müslüman muamelesi yapılmaktaydı. Bu nedenle birtakım sorunlar yaşanmasına rağmen Dürzilerin de –bütün Müs-

113 DH.MKT. 2002/56, 16 Eylül 1892; Y.PRK.BŞK. 30/27; Y.MTV.74/77; Y.MTV. 78/12, Y.MTV. 74/91, içinde: Gökçen, a.g.e., s. 169, 377-379, 407; Guest, a.g.e., s. 129-134; Gölbaşı, a.g.m., s. 117-142.

114 DH.MKT. 2818/75; DH.MKT. 2825/9, Y.MTV. 74/77; Y.MTV. 74/91, içinde: Gökçen, a.g.e., s. 200-202, 377-378; Gölbaşı, a.g.e., s. 87, 145-147.

115 “İslâmiyet iddi'asında bulunmakla beraber hakikaten İslâm olmayan ve Nusayrîlerin yanı başlarında bulunan Dürzîlerin mahzan İslâm'dan olmamaları ...” (Y.PRK.AZN. 4/57, 10 Eylül 1306/22 Eylül 1890; “hakikatte İslâmiyet'le alakası bulunmayan Dürzî tâ'ifesine ...” (Y.EE. 43/103, 6 Rebiülâhîr 1327/27 Nisan 1909). Aynı şekilde 14 Kasım 1895 tarihli bir belgeden anlaşıldığı kadarıyla Şam'daki camilerde ahaliye yönelik olarak, cihada teşvik ve Dürzilerin katlinin caiz olduğuna dair hutbeler okunduğu anlaşılır. Gelişmeler üzerine Suriye Valiliği harekete geçerek bunu engelledi (bkz. Y.PRK.UM. 33/94, 2 Teşrîn-i Sani 1311/14 Kasım 1895).

lûmanlara uygulandığı gibi– askerlikten muaf tutulmadıkları görülüyordu. Fakat devlet Dürzilerden asker alımı hususunda pek de başarılı değildi.¹¹⁶ Böylelikle “vahşi bir yaşam” sürdükleri düşünülen Dürzilerin “medeniyet dairesi” içerisine alınmaları ve aralarında İslâm inancının yaygınlık kazanması için tashih-i akâide tabi tutulmaları gerekli görülmekteydi. Bunun için de yaşadıkları yerlerde birtakım okul ve camilerin inşasına başvuruldu. Ancak Dürziler, bu cami ve mescitlerin yapımını dinlerini ortadan kaldıracağını düşündükleri için engellemeye çalıştılar.¹¹⁷

Kripto Hristiyanlar veya İstavriler

Bu dönem devlet bürokrasisinin gayri Sünni algısını serimleyen bir diğer örnek de Kripto Hristiyanlardır.¹¹⁸ Çoğu kere olduğu gibi bu örnekte de dîni, ekonomik ve siyasi gerekçelerle vücut bulan bir din değiştirme (bu bağlamda İslâm dinini kabul etme –*ihtidâ*–) hadisesinden bahsedilebilir.

Tanzimat ve Islahat Fermanlarının eşitlik ve din özgürlüğüne yönelik ön plana getirdiği ilkelerden ötürü farklı kaygıların gün yüzüne çıkması, o güne değin inançlarını saklı bir şekilde sürdüren kripto Hristiyanlar arasında da bir hareketliliğe neden oldu. Akabinde –özellikle de Berlin Kongresi’nden sonra– belirli hakların talebi etrafında Hristiyanlıklarını daha güçlü bir şekilde dile getirdiler. Böylece, 1915’e kadar devam eden süreçte meydana gelen gelişmelerin (Tanzimat’ın getirdiği inanç özgürlüğü, askerlik kanunundaki değişiklikler, cizyenin kaldırılması, misyoner ve Hristiyan papazların faaliyetleri) kripto Hristiyanların o güne değin saklı tuttukları Hristiyan kimliklerini aleni bir şekilde ifade etmeleri üzerinde etkisi oldu.¹¹⁹ Bu açıdan kripto Hristiyanların hâlihazırdaki durumları açısından arada kalan II. Abdülhamid dönemi, öncesinde başlayan *ihtidâ* (İslâm’ı kabul etme) sürecinin aksine *irtidada* (İslâm dinini terk ederek başka bir dine geçme) evrilen bir sürecin devamı olarak, devlet ile söz konusu topluluk arasındaki mücadeleden en yoğunlaştığı dönem olmuştur. Bu da daha çok, öncesinde “iki dinli”

116 BEO. 1031/77282, 24 Ağustos 1313/5 Eylül 1897; BEO. 1041/78039, 20 Teşrin-i Evvel 1313/1 Kasım 1897; I.HUS. 55/14, 24 Temmuz 1313/5 Ağustos 1897; Y.A.RES. 63/35, 17 Şubat 1308/1 Mart 1893.

117 BEO. 1752/131373, 15 Teşrin-i Sânt 1315/27 Kasım 1899; DH.MKT. 866/57, 19 Haziran 1320/2 Temmuz 1904; DH.ŞFR. 231/12, 4 Kânûn-ı Sânt 1314/16 Ocak 1899; DH.ŞFR. 270/99, 14 Teşrin-i Sânt 1317/27 Kasım 1901; Y.A.RES. 63/35, 17 Şubat 1308/1 Mart 1893.

118 Bunlar arasında adından en çok bahsedilenler, 1790’larda Müslüman olup 1840’lı yıllarda Gümüşhane Torul’dan Yozgat’ın Akdağmadeni kazasındaki madende çalışmak üzere buraya yerleşen İstavilerdi. (Y.EE 132/38, 11 Ağustos 1313/23 Ağustos 1897; Y.PRK.UM. 78/46, 23 Şaban 1323/23 Ekim 1905); Ahmet Türkan, *Osmanlı’da Kripto Hristiyanlar*, Kitabevi, İstanbul, 2012, s. 78-79.

119 Türkan, *a.g.e.*, s. 13-35; Deringil, *a.g.e.*, s. 185-209.

(Müslüman-Hristiyan) olarak bilinip hoşgörü gösterilen topluluk mensuplarının, artık söz konusu durumlarının tamamen devletin “kriz” anında gün yüzüne çıkmasıyla ilişkiliydi.¹²⁰

Osmanlı Devleti’nin, diğer gayri Sünni gruplara nazaran Hristiyan olduklarını açık bir şekilde ifade eden ve Hristiyan tebaanın yararlandığı haklardan faydalanmak isteyen bu topluluğa yaklaşımı, kimi yönleriyle adeta bir turnusol kâğıdı işlevi gördü. Kripto Hristiyanların, diğer gayri Sünni gruplar arasında sonradan Müslüman oldukları bilinmesine ve kendilerinin de artık Müslüman olmadıklarını aleni bir şekilde ifade etmelerine rağmen isteklerinin hiçbir şekilde kabul edilmeyerek Müslüman statüsü altında görülmesi, Sultan Abdülhamid’in gönüllü gerçekleşen bu irtidad vakalarına da olumlu yaklaşmadığını gösteriyordu. Bu bakımdan “ehl-i sünnet” olarak görülüp din değiştirmeleri de kabul edilmeyen İstavrililerin hâlihazırdaki statüsü, bir yanıyla Abdülhamid’in diğer Sünni olmayan gruplara yönelik siyasetinin iç yüzüne de ışık tutmaktaydı.¹²¹ Kripto Hristiyanlar açısından ortada böylesine net bir durum söz konusuyken Osmanlı’nın onların bu taleplerini dahi kabul etmezken diğer gayri Sünni toplulukları tanıması devletin bu husustaki genel siyasetine aykırı bir durum sergilemek olurdu. Ayrıca, Balkanlar’da Hristiyanlar üzerinden gerçekleşen müdahalelerden ötürü yaşanan toprak kayıplarının, öncelikli hassasiyetini Anadolu üzerinde yoğunlaştıran Abdülhamid açısından, buradaki yeni bir Hristiyan cemaatin kabul edilmesiyle devletin iç işlerine müdahaleye kapı aralayacağı da çok açıktı.

Berlin Kongresi’nden sonra Batılı devletler vasıtasıyla Osmanlı üzerinde oluşan baskı atmosferi, misyonerler ve birtakım papazların da etkisiyle, kripto Hristiyanların saklı tuttukları Hristiyanlıklarını açıktan ifade etmeleri ve askerlikten muafiyetlerini talep etmelerine neden oldu.¹²² 93 Harbi’ne değin Müslüman olarak görünüp İslâmiyet’in gereklerini (Kur’ân okuma, cami ve mescitlere gitme gibi) yerine getiren İstavrililer, bu tarihten itibaren hem cami hem de kiliseye aynı anda devam etmeye başlamış ve hemen sonrasında da papazların etkisiyle tamamen Hristiyan olduklarını dile getirmişti. Topluluk mensuplarının böylesine bir karar almasında misyoner ve papazların olduğu kadar kendi cehaletlerinin etkisinin olduğunu da düşünen Anadolu Umûm Vilâyetler Müfettişi Şakir Paşa’ya göre, askerlikten muafiyetleri için böyle davranan bu grupların askerlik hizmetlerinden muafiyetlerinin düşünülme-

120 Deringil, a.g.e., s. 186.

121 Bu hususla ilgili örnekler için bkz. DH.MKT. 494/18, 18 Nisan 1318/1 Mayıs 1902; DH.MKT. 2168/35, 20 Şubat 1899; Y.EE 132/38, 23 Ağustos 1897 ve 9 Ocak 1899; Y.PRK.UM. 78/46, 23 Şaban 1323/23 Ekim 1905; MF.MKT. 697/19, 16 Haziran 1319/29 Haziran 1903.

122 DH.MKT. 2168/35, 20 Şubat 1899; DH.MKT. 494/18, 9 Receb 1319/22 Ekim 1901; Y.EE. 132/38, 11 Ağustos ve 30 Kânûn-ı Evvel 1313/23 Ağustos 1897, 11 Ocak 1898 ve 8 Ocak 1899 tarihli belgeler; Y.PRK.UM. 78/46, 23 Şaban 1323 ve 13 Teşrin-i Evvel 1321/23 ve 26 Ekim 1905.

yeceği gibi böylesine bir kararın kendileri için hiçbir getirisi de olmayacaktı. Bu nedenledir ki devlet, onları bir Hristiyan cemaat olarak kabul etmediği gibi resmîyette Müslümanlar ile benzer bir muameleye tabi tutup, din değiştirmelerini de kabul etmedi.¹²³ Neticede ise devletin bu husustaki düşünceleri aleyhine hareket edenlerin, kabul edilemeyen toplumsal düzende herhangi bir çatlak oluşturmamaları için sürgün edildikleri anlaşılmaktaydı.¹²⁴

II. Abdülhamid yönetimi, kripto Hristiyanların Hristiyanlık iddialarını reddetmekle birlikte, Müslümanlık adına kazanılmalarına yönelik de birtakım politikalara başvurdu. Böylece devlet, öncesinde ihtidâ ederek İslamiyet'i tercih eden bu toplulukların yeniden eski dinlerine dönmelerini bir yandan onların cehaleti ve buna mukabil kendi üzerine düşenleri gereğince yapmamalarına yorarken,¹²⁵ diğer taraftan buna çözüm olarak da birtakım girişimlerde bulunuyordu. Bu girişimler de diğer Sünni olmayan topluluklara yönelik yaklaşımlarıyla neredeyse birebir örtüşmekteydi.¹²⁶ İstavriler açısından benzer bir diğer tema da dönemin ruhuna uygun şekilde bazılarının devletin "Ermeni fesâdı" olarak gördüğü hadiselerle ilişkilendirilmeleri idi.¹²⁷

123 DH.MKT. 494/18, 9 Receb 1319/22 Ekim 1901; DH.MKT. 2168/35, 20 Şubat 1899; Y.EE. 132/38, 11 Ağustos ve 30 Kânûn-ı Evvel 1313/23 Ağustos 1897 ve 11 Ocak 1898. Bu bakımdan kendilerinin de askerlik görevinden kurtulmak için görünüşte Müslümanlığı kabul ettiklerini itiraf ettikleri anlaşılmaktaydı. Bkz. Deringil, a.g.e., s. 188. Dikkat çekici bir diğer uygulama da İstavrilerin Rumlar ile olan evliliklerinin kendileri Müslüman olarak kabul edildiği için şeriata uygun görülmemesiydi. DH.MKT. 2165/1, 24 Ramazan 1314/5 Şubat 1889; DH.MKT. 2168/35, 20 Şubat 1899.

124 DH.MKT. 2168/35, 20 Şubat 1899; DH.MKT. 2181/5, 10 Zilkade 1316/22 Mart 1899; DH.MKT. 494/18, 22 Ekim ve 4 Kasım 1901; Y.PRK.UM. 78/46, 23 Şaban 1323/23 Ekim 1905; Y.PRK.UM. 78/46, 9 Muharrem 1324/5 Mart 1906.

125 Y.EE. 66/6, 23 Kânûn-ı Sâni 1314/25 Nisan 1897; Y.PRK.BŞK. 58/35, 28 Kânûn-ı Evvel 1314/9 Ocak 1897; Y.PRK.UM. 78/46, 26 Ekim 1905; MF.MKT. 697/19.

126 Bunlar arasında; inançlarını düzeltmek adına cami, mescit ve okul yapımına ağırlık vermek, bölgeye gönderilecek nasihat heyetleri ve "muktedir ve mütediyyin" imamlar vasıtasıyla kendilerine gerekli nasihatlerde bulunmak, çocuklarının misyoner okullarına gidişinin engellenmesi, büyüklerinin cami ve mescitlere küçüklerinin ise İslâm okullarına gitmelerini zorunlu kılma gibi tedbirler gelmekteydi. Bkz. DH.MKT. 2168/35, 20 Şubat 1899; DH.MKT. 494/18, 18 Nisan, 31 Mayıs 1318/1 Mayıs ve 13 Haziran 1902; Y.EE. 66/6, 23 Kânûn-ı Sâni 1314/25 Nisan 1899; Y.EE. 132/38, 11 Ağustos 1313/23 Ağustos 1897; Y.PRK.BŞK. 58/35, 28 Kânûn-ı Evvel 1314/9 Ocak 1899; Y.PRK.UM. 78/46, 23 Şaban 1323/23 Ekim 1905 ve 5 Mart 1906. II. Abdülhamid dönemi boyunca sorun teşkil eden İstavrilerin kazanılmasına yönelik gerçekleştirilen çalışmalar, Abdülhamid'in saltanatı sonrasında da devam etti. Fakat bu kez mesele Abdülhamid'in İstavrilere yönelik siyasetinin başarısızlığına da işaret etmekle birlikte yeni bir çözüm önerisi ile tekrar gündeme gelmekteydi. Buna göre birer-ikişer haneler halinde diğer sancak ve kazalara dağıtılarak buralarda bulunan Müslüman nüfus içerisinde ıslah edilmeleri hedeflenmekteydi: "Daire-yi İslâm'a ırcaları mümkün olmayan bunların ıslahı için birer ikişer hane olarak diğer liva ve kaza dahilindeki kura-yı müslimeye tevzi ve ikâmelerinden başka çare görülememekte olduğu..." (DH.EUM.3.Şb. 8/62, 13 Eylül 1915).

127 DH.MKT. 494/18 numaralı klasör belgeleri.

Kripto bir Hristiyan grup olarak İstavrilerin, devletin nüfus defterlerine isimlerini yazdırmaktan imtina ederek doğum, ölüm ve evlilik bilgilerini kilise defterlerine gizlice kaydetmeleri ve kızlarını Rumlarla evlendirip cenazelerini de sadece Rum mezarlıklarına defnetmeleri, devletin tüm çabalarına rağmen bu grup içerisindeki çalışmalarının başarısızlığının kanıtıydı.¹²⁸

Kızılbaş/Alevilerin “yeniden keşfi”

Kızılbaş/Alevilerin II. Abdülhamid idaresiyle olan ilişkileri diğer gayri Sünni ve periferik gruplara nazaran daha köklü ve tarihsel bir temele dayanmaktaydı. İlk Bölüm’de de ifade edildiği gibi Osmanlı Devleti’yle Safeviler arasındaki çatışmaların iki devletin de Sünni ve Şii kimliklerinin kurumsallaşması üzerinde doğrudan bir etkisi olmuştur. Bu durumdan doğrudan etkilenenler arasında ilk sırada Safevilerin Anadolu’daki takipçileri olan Kızılbaş zümreleri gelmekteydi. Bu nedenle yaşananlar, Osmanlı Devleti’yle tebaası Kızılbaşlar arasında yüzyıllara dayalı gerilim ve güvensizliğe dayalı bir ilişki oluştu.

Bahse konu bu süreç takribi olarak 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle Kızılbaşların devletin dikkatinden uzak, kırsal bölgelerde izole bir şekilde yaşamlarını sürdürmeleriyle devam edecektir. Bu da her şeyden önce Kızılbaşları, kendileri dışındaki toplulukların ulaşabildikleri kaynaklardan mahrum bırakmaktaydı. Bu bakımdan 19. yüzyıldaki birtakım gelişmelerin (Osmanlı’nın dünya ekonomik sistemine eklemlenmesi, misyonerlerin gelişi ve Osmanlı modernitesinin taşraya yayılması gibi) Kızılbaşları mahrum kaldıkları bu kaynaklara ulaşma hususunda hareketlendirdi.¹²⁹ Yaşananlar, devlet ile Kızılbaş halk arasındaki ilişkilerin seyrini belirlemenin yanı sıra, devletin endoktrinasyonuna muhatap Sünni halkın Kızılbaşlarla karşılıklı ilişkilerini de etkiledi. 19. yüzyıl ve özellikle devletin merkezleşme yönlü bu eğilimleri genelde kırsal ve periferik, özeldeyse Kızılbaş tebaa ile olan ilişkilerine de kaçınılmaz olarak yansımıştır. Böylelikle, dönem boyunca, merkezleşme eksenli siyasetle ilişkili katalizör kabilinden etkenler üç yüzyıl boyunca Kızılbaşlarla ilgili “donuk” bir bilgiye sahip merkezî devlet ricalinin onları “yeni-

128 Y.EE. 132/38, 11 Ağustos 1313/23 Ağustos 1897; DH.MKT. 494/18, 18 Nisan 1318/1 Mayıs 1902; Y.PRK.UM. 78/46, 23 Şaban 1323/23 Ekim 1905. Bu bakımdan, Ankara valisinin Dahiliye Nezâreti’ne sunduğu 26 Mayıs 1902 tarihli yazısından da anlaşılacağı gibi takribi olarak 25 yıllık süre zarfında İstavrilerden sadece 39 kişinin askerlik yükümlüğü altına alınmasına rağmen bunlardan da beklenildiği gibi bir verim elde edilmediği anlaşılmaktaydı (DH.MKT. 494/18, 17 Şafer 1320/26 Mayıs 1902).

129 Zeynep Türkyılmaz, “Anxieties of Conversion: Missionaries, State and Heterodox Communities in the Empire” (yayınlanmamış doktora tezi), California/ABD, University of California, 2009, s. 232.

den keşfine”¹³⁰ önyak oldu. Bu durum yöneticilerce, “cehaletin çıkılmaz yollarında” (*cehalet girivesi*) görülen topluluğun, söz konusu konumundan çıkarılma gereğinin bir türlü “hatırlanmadığı” şeklinde ifade edilerek, devletin yüzyıllarca yerine getirmediği bir eksiklik olarak görülmektedir.¹³¹

Osmanlı devlet seçkinlerinin bir bütün olmadığından hareketle¹³² merkez ile taşra bürokrasisinin Kızılbaşlara olan yaklaşımlarında da yer yer örtüşen ama bazen birbirine zıt yaklaşımlar görülmektedir. Ekseriyetle taşranın öncülük ettiği Kızılbaşlar hakkındaki bu bilgiler, merkezin tavrına nazaran daha katıydı. Nedeniyse, Kızılbaşlara dair 16. yüzyılda üretilen bilgiyi hâlihazırda halen günlük yaşamlarının bir unsuru olarak dolaşımda tutan ve bundan beslenen Sünni bir toplumdan gelmeleri ya da etkilenmeleri idi. Benzer yönde bir etki, Osmanlı bürokratları kadar olmasa da birtakım Batılılar üzerinde de varlığını hissettirecekti.

Bu değerlendirme, Kızılbaşlara dair söz konusu edilen bilgilerin tamamen yanlış ve hatalı olduğu anlamına gelmemeli. Zira Kızılbaşların “tekrardan keşfine” ışık tutan bu gelişmeler aynı zamanda amatör anlamda da olsa “Osmanlı’da etnoloji ilmi”nin doğuşuna da bir nevi öncülük etti. Bundan kasıt, devletin Kızılbaş tebaasına yönelik algısının 16. yüzyıldan beri stabil bir şekilde yaşam pratiklerine temas etmeden süregelen bir söylem üzerinden üretilmesi idi, bunun artık 19. yüzyılın ortasından itibaren değişmeye başladığıdır. Bu bakımdan merkezleşme kadar, Amerikalı misyonerlerin gerçekleştirdiği Hıristiyanlaştırma pratiklerinin etkisi de önemli bir yer tutmaktaydı.¹³³ Dolayısıyla II. Abdülhamid’in daha önce hiçbir Sultan’ın yapmadığı bir şeyi yaparak Kızılbaş/Alevilere yönelik bir bilgi toplama arayışı içerisine girdiği görülecekti.¹³⁴

Meseleye sadece misyoner odaklı bakmak, Kızılbaşların bu “yeniden keşfi” hususunda söz konusu diğer dinamikleri ve bizzat kendilerinin de belirli kriz anlarında görünürlüklerini göz ardı etmek anlamına gelir. Dolayısıyla bu yönlü değerlendirmelere¹³⁵ ihtiyatla yaklaşılması gerekir. Sonradan da dikkat çekileceği gibi 1850’lerden itibaren Kızılbaş/Alevi topluluklarla temasa başlayan Amerikalı misyonerlerin (ABCFM) çalışmaları II. Abdülhamid döneminde olduğu kadar büyük bir problem olarak görülmemektedir. Söz ko-

130 Bu ifadeyi Kızılbaş/Aleviler bağlamında ilk kez Oktay Özel “tekrar keşfetme” şeklinde kullanacaktır. Bkz. Oktay Özel, *Türkiye 1643: Gosa’nın Gözleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 154.

131 Y.PRK.UM. 29/40, 13 Şubat 1309/25 Şubat 1894.

132 Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, s. 15.

133 Bkz. Özel, *a.g.e.*, s. 154.

134 Kieser, *a.g.m.*, s. 98; *a.g.e.*, s. 241.

135 Somel’e (*a.g.e.*, s. 200) göre devlet “Alevilere ya da On İki İmam-Sii cemaatlerine, yalnızca yabancılara bu nüfus gruplarına yönelik faaliyetleri söz konusu olduğunda ilgi göstermiştir” ki bu da tek başına ele alındığında doğru değildir.

nusu gelişme sadece Kızılbaşlar için değil, bir bütün olarak misyonerlerin Osmanlı Devleti'ndeki diğer topluluklara yönelik faaliyetleri için de geçerliydi.

II. Abdülhamid döneminde gün yüzüne çıkan “Kızılbaş meselesi”ne yaklaşım, devlet aygıtının önceki fikir ve icraatlarıyla uyduğu gibi bundan tamamen farklılaşan hususları da belirlemekteydi. Bu açıdan meselenin devlet nazarında en belirgin stereotipi olarak 16. yüzyıl ile mukayesesı, Hamidiyen dönemin öncesiyle sürekliliği ve kopuşlarının anlaşılabilirliğine katkı sunar.¹³⁶ İlaveten, üç asırdan fazla bir süre zarfında Kızılbaşlara yönelik devlet siyasetinin geçirdiği değişim ve dönüşümün mirasını da göz ardı etmeden bunu kendi döneminin koşullarına nasıl adapte edip, karşılığında Kızılbaşlardan kaynaklanan problemlerin çözümüne nasıl yansıttığı da bir o kadar önemliydi. Bu açıdan Abdülhamid'in, eskiye nazaran kimi yönleriyle bu geçmişle uyuşurken (sürgün, Sünnileştirme) aynı şekilde “doğrudan” bir devlet siyaseti olarak Kızılbaşların tamamına yönelik fiziki bir imha arayışı içerisine girmediği görülmekteydi. Aksi yönde meydana gelen hadiselerde de (bkz. Dumuklu) merkezî otoritenin doğrudan yer almaktan ziyade olayların daha büyük problemlere neden olmaması için bir an evvel çözüme kavuşturulması hususunda tavır takındığı görülmekteydi.¹³⁷ Fakat Osmanlı bürokratik yazışmalarından anlaşıldığı kadarıyla, bahse konu gizli senaryoda fiziki imha yönünde ifadelerin yer almamasının tamamen hoşgörölü bir ortama ışık tuttuğu da söylenemezdi. Öyle ki sadece Kızılbaşlar değil, devletin otoritesine meydan okuyan tüm vakalarda “devletin ve askerin itibarının” düşünülerek etkili müdahalelerde bulunulmasının sıklıkla emredildiği görülmekteydi. Fakat mesele daha çok bu emirlerin taşradaki yetkililerce nasıl algılanıp, uygulandığıyla ilgiliydi. Bu açıdan Deringil'in; merkez tarafından uygulamaya konulan “havuç-sopa” siyasetinin yarattığı karışık işaretlerin muğlaklığından yararlanan yerel otoritelerin suiistimallerine yönelik değerlendirmesi, dönemin siyasasına ışık tutan bir perspektif sunmaktadır.¹³⁸ Bahse konu durum sadece Kızılbaşlar için değil, diğer gayri Sünni topluluklar ve devlete karşı duran tüm gruplar için de geçerliydi. Aynı şekilde yine Deringil'in, her daim “bir çıbanbaşı” olarak görülen Kızılbaşların I. Selim döneminde yok edilirken, Abdülhamid döneminde “ana kaygı” olarak ordudaki güvenirliliklerine yönelik şüphesine dair tespiti, doğru fakat resmin bütünü içerisinde eksik bir değerlendirmedir.¹³⁹ Çünkü ne Kızılbaş/Alevilerin kendi “toplum-

136 Birinci Bölüm'de geniş bir malumat sunulmasının nedeni budur.

137 En azından görünürde yani Scott'un “kamusal” ve “gizli senaryo” kavramlaştırması bağlamında devlet siyasetinin “gizli senaryo”sunun belgelere yansıyan kısmından, Sultan Abdülhamid ve merkezî devlet bürokrasisinin doğrudan böyle bir niyet içerisinde olmadığı anlaşılmaktaydı. James C. Scott, *Tahakküm ve Direniş Sanatları*, 2. baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 26-46.

138 Deringil, a.g.e., s. 104.

139 Deringil, a.g.e., s. 122-123.

sal arşiv/bellekleri”nde ne de devletin ilgisini çektikleri hadiselerde ana kay-
gı olarak böyle bir önceliklerinin söz konusu olduğu görülür.¹⁴⁰

Kızılbaş/Alevilere yönelik algı ve bunun üzerinden üretilen bilginin öncesi-
ne nazaran tek boyutlu bir olumsuzluk sergilemekten ziyade zamanın ve ko-
şulların etkisiyle ister istemez bir değişime maruz kaldığı anlaşılmaktaydı. Gö-
rünündeki boyutuyla süreç; Kızılbaşların artık her koşulda “asi, zındık, mühlid
ve râfızî” gibi ithamlarla nitelendirilmelerinin ötesinde, daha esnek bir yakla-
şım ile giderek Müslüman kategorisi içerisinde anlamlandırıldıkları bir çift baş-
lılığa işaret etmekteydi. Böylece Abdülhamid devrinde Kızılbaşlara yönelik
olumsuz değerlendirmelerin tamamen son bulmaktan ziyade, buna eklemle-
nen ve onları kazanmak adına üretilen politikaların söyleme yansıyan boyu-
tuyla yer yer esnemeye başladığı söylenebilir. Aksi bir değerlendirme, devletin
söz konusu topluluğa yönelik tamamen olumlu bir dil kullandığını iddia et-
mek anlamına gelir ki, bu tarihin hiçbir döneminde söz konusu olmamıştır.¹⁴¹
Öyle ki Kızılbaşlara yönelik “Râfızî” nitelendirmesine çok sık olmamakla bir-
likte halen vurgu yapılmakta ve¹⁴² “mülhid” ile “zındık” nitelendirmelerine
de gerek açıktan gerekse üstü örtük göndermelerde bulunulmaktaydı.¹⁴³ Bu-
na göre, Kızılbaşlarla ilgili değerlendirmelerde, kendileri her ne kadar Müslü-
man olduklarını iddia etseler de aslında herhangi bir din ile ilişkisiz, dinsiz bir
topluluk olduklarına da yer verilmekteydi.¹⁴⁴ Aynı şekilde doğrudan bir baş-
ka dinden olup, İslâm’ı seçenler için kullanılan “ihtidâ” kavramıyla anıldık-

140 Bazı olaylara dair bilginin, resmi otoritelerin dikkatini çektiği için arşivlere girerek günümüze ulaştığı söylenebilir. Bkz. Scott (a.g.e., s. 196). Yahu söz konusu bu arşivlenme sürecinin, za-
ten var olan bilginin doğrulanma ve yanlışlanmasına katkı sunduğu dile getirilebilir.

141 Devlet gerek 19. yüzyılın sonunda gerekse 20. yüzyılın başında Kızılbaşlara dair olumsuz de-
ğerlendirme ve adlandırmalarına tekrar başvurmakta idi: *revâfız, gürûh-ı şekâvet, gürûh-ı mek-
rûh, Kızılbaşların men-i muzırrası, fırka-yı dâlle, fırak-ı dâlle ve mudille, men-i mefâsîd ve mekâid*,
vb. Bkz. Y.PRK.UM. 29/77; DH.TMIK.M. 193/32. Diğer yandan Somel’in (a.g.e., s. 248) ince-
lemelerinden anlaşıldığı kadarıyla, dönemin ders kitaplarında 16. yüzyılda meydana gelen Kızılbaş isyanları ve bu isyanlarda katledilen Kızılbaşlara özellikle yer verilip, onlara karşı önlem
alınırken uygulanan şiddet onaylanmaktaydı.

142 MF.MKT. 150/45, 14 Haziran 1308/26 Haziran 1892; DH.MKT. 1969/80, 27 Haziran 1308/9
Temmuz 1892; MF.MKT. 289/55, 13 Teşrin-i Sani 1311/25 Kasım 1895; Y.PRK.ASK. 110/3, 21
Kânûn-ı Sani 1311/2 Şubat 1896; DH.MKT. 2104/127, 17 Cemaziyelevvel 1318/12 Eylül 1900;
Y.PRK.ASK. 250/37, 6 Eylül 1323/19 Eylül 1907; DH.MUL. 29-2/26, 26 Teşrin-i Sani, 2 ve 4
Kânûn-ı Sani 1325/9 Aralık 1909, 15 ve 17 Ocak 1910. Buna rağmen bir başka yerde râfızî ile
Kızılbaşların ayrıştırıldığına dair örnekler de tanık olunur (DH.MKT. 1672/91, 29 Teşrin-i Ev-
vel 1305/10 Kasım 1889).

143 Y.A.HUS. 462/44, 15 Teşrin-i Sani 1319/28 Kasım 1903. II. Abdülhamid’in tahttan indiril-
diği 27 Nisan 1909 tarihine denk gelen bir şiirde ise şeyhülislâmlığa atanan kişiden (bu dö-
nem Mehmed Ziyâeddin Efendi şeyhülislâmdır) “Kızılbaş mühlid” ve “râfızî” olarak bahsedil-
mekteydi: “Bir Kızılbaş mühlidi müftî-i İslâm ettiler, öyle bir zındık ehl-i sünneti râm ettiler”
(Y.EE. 30/86, 6 Rebiulahir 1327/27 Nisan 1909).

144 Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899; Y.MTV. 131/109, 23 Cemaziyelevvel 1313/11 Ka-
sim 1895; Y.PRK.UM. 29/77, 16 Şevvâl 1311/22 Nisan 1894; Y.MTV. 131/109.

ları örnekler de söz konusuydu.¹⁴⁵ Netice olarak topluluk mensupları bütün bu olumsuz adlandırmalara rağmen, öncesinde maruz kaldıkları gibi doğrudan devletin örgütlü şiddetini içeren, çok sert cezaların muhatabı olmayacaktı.

II. Abdülhamid Kızılbaşları yanına çekip, kazanmak adına birtakım arayışlar içerisine girdi. Bu durumun söylemsel düzeyde somutluk kazandığı en belirgin örneklerin başındaysa devletin de Kızılbaş toplulukları artık “Alevi” olarak adlandırması gelmekteydi.¹⁴⁶ Kavramsal düzeyde görülen söz konusu adlandırmanın II. Abdülhamid yönetimince Kızılbaşlara yönelik algıda meydana gelen değişimle birlikte, teorik düzeyde bir “müphemlik” haline tekabül ettiği anlaşılar. Devlet açısından Kızılbaşlar, resmîyette Müslüman sayılırlar da artık tamamen katı ve sert yaklaşımlar ile ele alınıp dışlanmaktan ziyade, çeşitli *yönetimsellik*¹⁴⁷ pratikleriyle kontrol altına alınması gereken *arafa* bir topluluk olarak görülüyordu. Bu açıdan negatif bir çağrışımı olan Kızılbaş teriminin yerine kullanılmaya başlanılan Alevi ifadesi, tamamen olmasa da Kızılbaş nazarında daha da “pozitif” bir çağrışıma sahipti.¹⁴⁸ Tabii burada Kızılbaşların, 16. yüzyıl ve sonrasında aksine, bizzat bu kavramla özdeşleştirilen İran ile yoğun bir ilişki halinde görülmemelerinin etkisi de vardı.

Devlet söyleminde Kızılbaşların edindiği bu “müphem” halin, bazı uygulamalarıyla Bauman’ın çizdiği teorik çerçeve ile ifadesine başvurmak mümkündür. Bu bağlamda bahse konu durumun, Bauman’ın; dilin adlandırma/sınıflandırma fonksiyonu aracılığıyla giriştiği yapılandırma araçlarının yetersiz kalması ve artık söz konusu durumun “ya dilin ayırdığı kategorilerin hiçbirine [girmemesi] ya da aynı anda bu kategorilerin birkaçına birden [girmesinden]” ötürü, bir *müphemliğe*¹⁴⁹ tekabül ettiği söylenebilir. Kızılbaşla-

145 Y.PRK.UM. 29/40, 13 Şubat 1309/25 Şubat 1894. Dönem boyunca Kızılbaşların nitelendirilmesinde kullanılan bir diğer ifade de “güruh-u mekruh”tur. Bkz. DH.TMİK.M. 193/32, 28 Şubat 1320, 9 Haziran 1321/13 Mart, 22 Haziran 1905; MF.MKT. 848/62, 28 Şubat 1320 ve 9 Mart, 4 Nisan 1321/13 Mart ve 3, 17 Nisan 1905.

146 Devletin bu söyleme entegre olmasının bilinçli bir tercihten kaynaklanıp-kaynaklanmadığına dair henüz bir belgeye rastlanılmasa da güçlü bir olasılık olarak bunun kendi Kızılbaş tebaasını yakından tanımasıyla kavramı bu anlamıyla onlardan ödünç aldığı söylenebilir.

147 Foucault, bu kavram ile “genel anlamda insanların tutumlarını yönlendirmeye yönelik tekniklerin ve usullerin bütünü”nü kastederek “bir yapı, yani değişkenler arasında ilişkisel bir değişmez”den ziyade, “değişkenlerinin konjonktürlere bağlı olduğu ‘tekil bir genellik’ten bahseder. Bkz. Michel Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, 2. baskı, çev. Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 345-346.

148 Dressler, *Writing Religion* s. 4. Kieser’e göreyle Alevi terimi de Türkiye’deki bu önemli azınlık ile Sünni çoğunluk arasında karşılıklı ön yargılardan oluşan ilişkiyi derinden etkileyememiştir. Hans-Lukas Kieser, “Some Remarks on Alevi Responses to the Missionaries in Eastern Anatolia (19th-20th centuries)”, *Altruism and Imperialism. Western Cultural and Religious Missions to the Middle East (19th-20th cc.)* ed. Tejirian, Eleanor H. ve Spector Simon, Reeva, New York, Columbia University, 2002, s. 121.

149 Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, 2. baskı, çev. İsmail Türmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 13.

ra dair geçmişten süzülerek gelen bilgi de gerçeğin kendisiyle olan temasla birlikte II. Abdülhamid döneminin siyaset prizmasından geçerken çift yönlü bir değerlendirmeye maruz kalmaktaydı. Bir tarafta, dönemin reel siyasetinin gereği olarak devlet zihniyetinde meydana gelen değişim ve dönüşümün Kızılbaşlarla temas üzerindeki etkisi; diğerinde ise tam da bu temaslar sonucu eskinin bilgisini de göz ardı etmeden onunla etkileşimli bir şekilde ortaya çıkan “yeni bir bilginin” varlığı söz konusuydu. Yaşanan sürecin kavramsal düzeydeki ifadesinin temsiliyetteki müphemliği bir yana, bizzat gerçeklikteki karşılığının da bu yönde bir müphemliğe işaret ettiği görülmekteydi. Bu sebeple dilin adlandırma/sınıflandırma amacının; esas itibarıyla müphemliğin önüne geçmek için kategoriler arasındaki sınırların netliği, tanımsal sınırların keskinliği ve nesnelerin kategorilere ayrılmasındaki kesinliğine göre ölçülen performansına rağmen, bu ölçütlerin bizzat “uygulanması ve bunların gözetlemekle yükümlü olduğu eylemin [kendisinin] müphemliğin nihai” kaynağı ve sürdürücüsü olduğuna¹⁵⁰ yönelik bir süreç yaşanmaktaydı.

II. Abdülhamid bürokrasisinin Kızılbaşlara yönelik algısındaki değişimle beraber, bu algının yansıma bulduğu söylemsel çeşitlilik ve bütün bu sürecin realitedeki karşılığıyla birlikte okunması, bir kesinlikten ziyade müphemliğin birçok unsuruna dikkat çekmekteydi. Kızılbaşlar, Müslümanlık ve İslâm karşısında eskiye nazaran zıt bir unsur olarak konumlandırılmamakla birlikte, bir yanda Müslümanlığa içkin bir topluluk olarak (*efrâd-ı Müslime Kızılbaşlar*)¹⁵¹ görülmekte, diğer yanda sürekli bu Müslümanlığın özünü temsil ettiği düşünülen Sünniliğe asimile edilme çabalarıyla karşı karşıya kalmaktaydı. Sürecin bu açıdan diğer yönlü bir yansıması da yaşanan gelişmelere nazaran Kızılbaşların kendilerince kullanılan “Alevi” ifadesinin yine bizzat Kızılbaşlara yönelik girilen “yeni” bir ilişkisellik ağı çerçevesinde ele alınmasıydı. Bunda topluluğun devlet ve Sünnilerce daha kabul edilebilir nötr bir alana çekilmesi düşünülürken, bizzat bu kavramın kendisinin de devlet söyleminde aleyhte değer yargılarından bağışık olmadığı görülmekteydi.

Bu genel çerçevenin, “tanımlama ve tanımları sabitleme iktidarı” olan modern devletin “kendi kendisini tanımlayan ya da iktidarın tanımlamasından kaçan her şeyi sapkın” olarak gören¹⁵² eğilimiyle alakası vardı. Kızılbaşlar üzerinden gerçekleştirilmesi planlanan her türlü düzenleme ve yapılaştırma çabasının, Bauman’ın çizdiği teorik izlek uyarınca ne kadar büyük ve tutkulu olursa olsun, müphemliği hiçbir zaman tamamen yok edemeyeceği de aşikârdı.¹⁵³ Böylece, Kızılbaşların devlet tarafından bu yönüyle “kabulü-

150 A.g.e., s. 13.

151 Y.PRK.UM. 30/57, 29 Ağustos 1310/10 Eylül 1894.

152 Bauman, a.g.e., s. 22.

153 A.g.e., s. 13.

nün” de esas itibarıyla bir “hoşgörü”den ziyade, uygulamaya konulan pratiklere bakılarak hoşgörü maskesi altında, uzun erimde kendine benzetilecek (Sünnileştirilecek) bir “hoşgörüsüzlüğe” hizmet ettiği anlaşıyordu.¹⁵⁴ Neticice olarak tam da bu bağlam uyarınca çalışmamızın bir diğer iddiası, Eğilmez’in de ifade ettiği gibi “hoşgörü fikrine/pratiğine içkin [bu] müphem yapıyı Osmanlı örneği üzerinden teyit” edebilmektedir.¹⁵⁵ Diğer yandan Kızılbaşlığa yüklenen “sapkınlık” ithamının da bizzat kendi içinde İslâm ile olan ilişkisi bağlamında “içte” ve “dışta” olmak gibi ikircikli bir müphem yapıya sahip olduğu söylenebilir: İslâm hukukunu ihlal edenler olarak “dıştakiler” ve tersine halen İslâm hukuku ile geleneklerine karşı suç işlemekle suçlandıkları için “içeridekiler”.¹⁵⁶

Zihinsel değişimin kavramsal dönüşümü: Kızılbaş mı Alevi mi?

Yukarıdaki bağlam uyarınca, II. Abdülhamid dönemi devlet siyasetindeki değişime ışık tutan dikkat çekici bir diğer gelişme de Kızılbaşların kolektif kimliklerini niteler şeklinde “Alevi” ismiyle anılmaya da başlanmalarıdır. Söz konusu tercihin bizzat topluluğun kendisince mi yoksa daha önce de belirtildiği ve günümüz araştırmalarında da sıklıkla vurgulandığı gibi devlet tarafından mı dile getirildiği günümüze değin henüz net değildi. Bu vesileyle II. Abdülhamid devri yazışmalarında Kızılbaşlar için giderek “Alevi” tabirinin kullanılıyor olması ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Kızılbaş olduğu bilinen, devletle barışık olamayan bazı aşiretlerin de (Sinemilli, Balyan) Alevi ismini içselleştirerek Kızılbaş adını kabullenmemeleri¹⁵⁷ bir değişim işareti olarak dikkatleri Sultan Abdülhamid dönemi üzerinde yoğunlaştırır.

Kızılbaşların adlandırılmalarında meydana gelen bu yönlü bir değişim, devlet ve toplum cephelerinde farklı nedenlerle ön plana gelmekteydi. Me-sele, basit bir isim değişikliğinden ziyade o güne değin kullanılagelen ve devlet ile Sünni toplum nezdinde olumsuzluk çağrıştıracı “Kızılbaş” isminin ye-

154 Bu açıdan Bauman’ın (a.g.e., s. 21) hoşgörü ile ilgili şu değerlendirmeleri dikkat çekicidir: “Hoşgörüde, ötekinin değerinin kabul edilmesi yoktur. Tersine, hoşgörü, ötekinin aşağılığını onaylamanın bir başka, belki de biraz daha ince ve kurnaz bir yoludur; Ötekinin ötekiliğini yok etme niyeti konusunda bir ön uyardır; Ötekini kaçınılmaz olanı yapması için iş birliğine davet eder. Hoşgörü politikasının o meşhur insanlığı, nihai çözümün ertelenmesine razı olmanın ötesine geçmez; ancak bunun koşulu, tam da bu rıza eyleminin mevcut üstünlük düzenini daha da güçlendirmesidir.”

155 Eğilmez, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Hoşgörü Söylemi*, s. 222.

156 Dressler, a.g.e., s. 7.

157 E.W. Charles Noel, *Kürdistan 1919*, 2. baskı, Avesta Yayınları, İstanbul, 2010, s. 79, 149. Binbaş, Sinemilli aşiretinin Kızılbaş ismini kullanmamasını bu kelimenin anlamını bilmemelerine yormaktaydı. Bkz. Noel, a.g.e., s. 79.

rine yapılan bir tercihin yansımasıydı. Bu husus da dikkatleri ister istemez, söz konusu topluluğun basit ve farklı bir telaffuzundan ziyade II. Abdülhamid dönemi devlet siyasetinin Kızılbaşlara yönelik algısında bir değişiklik ve çeşitlilik üzerine çeker. Aynı şekilde tersi bir okumayla, Kızılbaşların kendilerini “Alevi” olarak tanımlamaları da devlet nezdinde meşruiyet alanını genişletmelerine hizmet ediyordu. Kavramın (Alevi) Kızılbaşların inançlarının merkezinde yer almakla birlikte hem Hz. Muhammed’in akrabası hem de damadı olan Hz. Ali adından türetilmiş olması da onlara bir avantaj sağlıyordu.¹⁵⁸

Bu haliyle yaşananlar, “tanım” ve “tanımlama” üzerinden, devlet ile Kızılbaş tebaası arasındaki tahakküm, direniş ve bunun sonucunda “tanınma” veyahut her ne şekilde olursa olsun “kendini tanıtmak” sürecinin bir yansımasıydı. Aksi bir durum Kızılbaşların devlet tarafından kendilerine “dayatılan” bir kavramı içselleştirerek günümüze değin sürdürdükleri anlamına gelecektir ki bu da bahse konu topluluğun tarihsel özgüllüğü ve diğer heterodoks topluluklara nazaran Osmanlı Devleti’yle olan anlaşmazlıkları düşünüldüğünde onları pasif bir pozisyona düşürmek olur. Aynı şekilde II. Abdülhamid’in de “Alevi” kavramından; çerçevesini kendisinin çizdiği kriterlere uymak şartıyla, devlet nezdinde “içkin bir kötülüğe işaret eden Kızılbaşlıktan” ziyade devlete entegre, makul yeni bir tebaa yaratmak için faydalanmayı umduğu düşünülebilir.

Alevi kavramının farklı zamanlarda ve bağlamlarda gerek Kızılbaşlar gerekse devlet tarafından nasıl kullanıldığına dair çalışmamızın girişinde yeterince malumat sunuldu. II. Abdülhamid döneminde ise “ehl-i beyt” ve “Hz. Ali” soyu ile kurulan ilişkinin yanı sıra, Kızılbaşların kolektif bir kimlik etrafındaki birlikteliklerini nitelemek için devletçe kullanımına da başvurulacaktır. Öyle ki dönemin ansiklopedist ve sözlükçüleri arasında yer alan Şemseddin Sami’nin kelimeye dair yapmış olduğu açıklamada da artık bu iki anlamlılığın işaret edilmekteydi.¹⁵⁹ Bu açıdan “Alevi” ifadesi, devletin kendisi tarafından Kızılbaşlara yakıştırılan bir adlandırma olmaktan ziyade –Hz. Ali’nin adından mülhem bir *neolojizm* (türenti) katkısıyla– bizzat Kızılbaşlar tarafından kullanılagelen kutsal soy vurgusundan farklı, seyyid olan dedelerle birlikte topluluğun tamamını (pirler ve talipler) niteler bir şekilde ön

158 Ocak, “Babatler İsyanından Kızılbaşlığa, Anadolu’da İslam Heterodoksisinin Doğuşuna Kısa Bir Bakış”, s. 41.

159 Şemseddin Sami “Alevi” kelimesini şu şekilde açıklar: “1. Hazret-i Ali bin Ebî Talib (r.a.) ile Fatımetü’z-Zehrâ binti Resulullah (s.a.v.) sülale-i tahiresinden olan sâdat ve şürefâya vasf olunur. 2. Hazret-i Ali (r.a.) efendimize intisâb ve tarafgırlık edip sair aşâb-ı kirâma suver ve derecât-ı mutelifede tercîh edenlere ve turuk-ı alîyeye tâbî olub Hazret-i müşârunileyhe intisâbla müftehir bulunanlara vasf olur: Onlar Alevîdir; Alevîlerin bir hâli vardır.” Şemseddin Sami, *Kamûs-ı Türkî*, Dersâ’âdet, 1317, s. 949.

plana gelmekteydi. Alevi tabiri, Ali'nin soyundan gelme yahut hem ona hem de onun soyundan gelenlere gönüllü bir bağlılık şeklinde 19. yüzyılın ortalarından itibaren Kızılbaşlarca yaygın bir şekilde kullanılmıştır.¹⁶⁰ Böylece, Kızılbaş ifadesi daha çok Sünni zümreler tarafından, Alevî ise hem dedelerin Hz. Ali soyundan gelmesi hem de Ali'nin topluluk inançlarının merkezinde yer almasından ötürü daha çok tercih edilen bir isim haline geldi.¹⁶¹ Çalışmanın Girişi'nde de ortaya konulduğu gibi "Alevî" kavramının henüz 16. yüzyıldan itibaren bu yönde kullanımına da denk gelinmesi, ifadenin bir topluluk tanımlaması olarak Kızılbaşlarca ön plana getirildiğine işaret eder. Bununla birlikte topluluk mensuplarından bazılarının 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Alevî yerine Kızılbaş ismini kullanmakta ısrar ettikleri de görülecektir.¹⁶²

Devlet, 19. yüzyıla değin sadece Hz. Ali soyuyla ilişkili olumladığı kavramın kendisini, bu dönemden itibaren –biraz da zorunlu bir şekilde– Kızılbaşlarca yürürlükte olan şekliyle kullanmaya başladı. Dolayısıyla giderek işlevselleşen Alevî kavramı, kolektif bir kimlik etrafında toplanan Kızılbaşlar ve adlarına yönelik Sünnilerce oluşturulan olumsuz çağrışımların bertaraf edilmesi adına devlet tarafından da ilk kez araçsallaştırılmaktaydı. Çünkü topluluğun, Hz. Ali merkezli inançlarından ötürü Sünnî İslâm lehine asimile edilip, entegrasyonlarının sağlanması "Kızılbaş" adının olumsuz intibahına nazaran Alevî tabirinin yerleşmesiyle daha kolay görülmekteydi. Aynı şekilde, Kızılbaşların Sünnî topluma takdimi ve her iki topluluğun kaynaştırılmalarında ismin yaratacağı esnekliğin de faydalı olabileceği düşünülmüş olabilir. Sonuçta da Alevî ifadesinin önceki yüzyıllarda Kızılbaşlarca kullanılıyor olması, kavramın bahsedilen anlamda ilk olarak topluluğun kendisince ön plana getirildiği iddiasını güçlendirir.¹⁶³

160 Dressler, a.g.e., s. 1, 8.

161 Ocak, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri*, s. 124. Brown'un aktardığına göre Bektaşî tarikâtı da Ali'den ötürü Alevî (*Aleevieh'-Aleevide*) olarak adlandırılmaktaydı (bkz. John P. Brown, *The Dervishes; or, Oriental Spiritualism*, Trubner and Co., Londra, 1868, s. 143).

162 "Kimisi Bedevî, kimi Hambelî/ Kimisi Maliki, kimi Sümbül/ Bende Kızılbaşım Allah'ın kulu/Hemi de gûruh-ı Naci'liğim var." Bkz. Özmen, *Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, cilt 4, s. 86.

163 Bu sebeple Taşgîn'in, Alevî isminin de dâhil olduğu bir değerlendirme etrafında; tarihin farklı dönemlerinde değişik isimler ile ön plana gelen topluluk mensuplarına yönelik isimlendirmelerin tamamen siyasal iktidar tarafından ve onun tahakkümünü yansıtır şekilde gerçekleştiği yönündeki değerlendirmesi, devlet odaklı ve söz konusu toplulukların özgüllüğünü göz ardı eden eksik bir değerlendirmedir. Bkz. Taşgîn, "Modernite ile Karşılaşma ve Alevî Bektaşî Kavramlarının Yeni Anlamları Üzerine", s. 27, 33. Yazar, Alevî ve Bektaşî kavramları üzerine gerçekleştirdiği değerlendirmesinde "Bektaşî" ve "Kızılbaş" terimlerinin de söz konusu topluluklar yerine, Osmanlı Devleti tarafından kendilerine yakıştırıldığını ima etmektedir. Fakat kendisinin örtük ifadeler kullanmakla birlikte çelişkiye düştüğü hususlar da söz konusudur. Zira aynı çalışmada; bir yandan Alevîlerin Kızılbaş kavramını şiddetle reddetdiklerini dile getirirken diğer yandan aynı Alevîlerin, kendilerini Kızılbaş olarak isimlendirdiklerine –bizim de yukarıda dikkat çektiğimiz gibi– yer verecektir (a.g.m., s. 25, 28). Bu açıdan zaten olumsuz ve pejoratif anlamlar taşıdığı için

Yukarıda ele alınan bağlam uyarınca, daha çok Hz. Ali soyuyla ilgili kulanılan Alevi kavramı, Kızılbaş toplulukları için kolektif bir kimlik adlandırması olarak (daha önce de topluluk içerisinde örnekleri görülmekle birlikte) en belirgin şekliyle 19. yüzyılda ön plana çıktı. Bu yönüyle devlet söylemine yansımaları da II. Abdülhamid dönemine tekabül etmiştir. Kavrama, Bektaşî Tarikatı'nın yasaklanması esnasında yüklenen olumsuz anlamdan¹⁶⁴ II. Abdülhamid devrine gelinceye kadar Kızılbaşları niteler bir şekilde devlet söyleminde henüz rastlanılmıyor oluşu da bu iddiayı güçlendirir. Bununla beraber Alevi tabirinin, ilerleyen dönemlerde sadece Kızılbaşları niteler bir adlandırma olmaktan çıkıp onlarla birçok yönden benzer özellikler ve iç içe geçişler sergileyen Bektaşîleri de içine alacak şekilde, çatı bir kavram olarak kullanılmaya evrildiği de görülmektedir. Söz konusu durum, diğer bir okumayla, devlet tarafından yüzyılın başında Bektaşîlerin olumsuzlanması olduğu gibi önce Bektaşîler ve Bektaşîlik, sonrasındaysa Kızılbaş toplulukları içine alan bir değerlendirmeye izin vermektedir. Kavramın (Alevi) Bektaşî şairler tarafından yazılan şiirlerde artık açıktan bir mezhep olarak dile getirilip, Bektaşîlik ve Kızılbaşlıkla ilişkilendirilmesi de böyle bir okumayı mümkün kılmaktadır.¹⁶⁵ Sonuçta da Bektaşî Çelebisi Cemaleddin Efendi'nin çalışmalarının tesirinde kalan bazı Kızılbaşların 20. yüzyılın başında kendilerini artık açık bir şekilde "Alevi" olarak adlandırdıkları ve bunun da yerel yöneticileri rahatsız ettiği anlaşılmaktadır.¹⁶⁶

Alevi kavramı, aynı dönemlerde Anadolu'daki Kızılbaşlarla beraber Nusayrîler için de kullanıldı.¹⁶⁷ Bundan ötürü Melikoff Alevi teriminin yaygınlık kazanmasını, ilk önce Nusayrîler (*Alaouites*) üzerinde kullanılmaya baş-

dışarıdan Kızılbaşlara yakıştırılan fakat bu topluluğun kendisince hiçbir şekilde kabul edilmeyen kavramlar (*rafızî, zındık, mühlid, haricî, ehl-i bidat*, vb.) ile bizzat topluluğun kendisince içselleştirilen ve kendilerini tanımlarken kullandıkları kavramların (*Kızılbaş, Alevî*) "dışarılığı" arasında keskin bir fark olduğunu belirtmek gerekir. Bu bakımdan Taşgiri gibi Dressler de (a.g.e., s. 7) Kızılbaş kelimesinin çoğu kez bu grupların kendilerini tanımladıkları bir adlandırma olmaktan ziyade dışarıdan verilen, pejoratif anlam yüklü bir ifade olduğunu dile getirir. Her iki yazarın aksine Melikoff'un (*Uyur İdik Uyardılar*, s. 53) haklı olarak belirttiği gibi; "Şah İsmail'in, taraftarlarını ve kendisini adlandırırken Kızılbaş deyimini kullanması", Kızılbaş ibaresinin Osmanlı tarafından yakıştırılmaktansa kendilerince kabul edildiği, tersi bir sürece ışık tutmaktaydı.

164 ...bu kezâlık bu gûrah-ı Alevî ve revâfız... Bkz. BOA.C.ADL. 29/1734, Evâil-i Safer 1242/Eylül 1826; Es'ad Efendi, *Üss-i Zafer*, s. 180.

165 Agahîm, *mezhebin şia, Alevî, kızılbâşım / Şehid-i Kerbelâ'nın fırgatından akan yaşım*. Bkz. Özmen, a.g.e., cilt 4, s. 85.

166 ...hürriyet münasebetiyle açıktan açığa elhamdülillâh Alevîyiz demeleri. (DH.MUI. 49-2/16, 3 Kânûn-ı Evvel 1325/16 Aralık 1909). Ahmet Rifkî'nin (*Bektaşî Sırrı*, s. 30) verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla 1871 yılında Çelebi olan Feyzullah Efendi'den sonra Çelebilik ortadan kalkmasına rağmen Cemaleddin Efendi'nin girişimlerinden ötürü tekrar dirilmiştir. Bu bilgi de Cemaleddin Efendi'nin esasında ne kadar etkili olduğunu göstermektedir.

167 MSH.SSC.d. 5244, s. 106 [240], no. 8; Y.PRK. MF. 2/57, 7 Cemâziyelevvel 1310/27 Kasım 1892; DH. MKT. 2739/90, 1 Şubat 1324/14 Şubat 1909.

lanmasıyla açıklamıştır.¹⁶⁸ Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi kavramın, Kızılbaşları 19. yüzyılda yoğun bir şekilde nitelemekten önce de yer yer bu bağlamda kullanılmış olduğu görülmektedir. Bu da Melikoff'un söz konusu iddiasına temkinli yaklaşılmasını zorunlu kılar. Buna rağmen, her halükârda Alevi kavramının bu kontekst içerisindeki hikâyesinin Kızılbaş, Bektaşî ve Nusayrî zümrelerini kapsayacak şemsiye bir kavram olarak II. Abdülhamid döneminde siyasal literatüre girerek yerleştiği söylenebilir.

Kızılbaş ve Alevî adlandırmalarının yanı sıra bu dönem aynı topluluklar için kullanılan farklı bir ifade de *Sûrhser* ya da *Sorhser*'dir.¹⁶⁹ Fars ve Kürt dillerinde *sûrh/sorx* (kırmızı, kızıl) ve *ser* (baş) kelimelerinin bir araya gelmesiyle¹⁷⁰ Kızılbaş anlamını karşılayan *Sûrhser* kelimesi,¹⁷¹ Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi topluluklarının adlandırılmasında kullanılan bir diğer tabir olmuştur. Kızılbaşlar için aynı zamanda "çerapof", "vazalak"¹⁷² ve "sofi" gibi isimler de kullanılmaktaydı.¹⁷³

Alevi kavramının sınırları

Devletin "Kızılbaş" tabirinin yanı sıra "Alevî" ifadesini kullanmaya da başlaması mananın esnekleşmesine tekabül etti. Bu hususta Ertan tarafından yapılan aşağıdaki değerlendirme, meseleye dikkat çekmesi açısından önem arz etmektedir:

Bu haliyle mevcut olgunun adlandırılmasında Kızılbaşlıktan Aleviliğe geçiş sadece bir isim değişikliği sorunu değildir, onun çok daha ötesinde işaret edilen sosyal gerçekliğe ilişkin farklılaşan bakış açısını da son derece net bir şekilde ortaya koymaktadır. Artık ortada "ası" ve "zındık" bir topluluk değil, "biz"e benzemese de "biz"den olma potansiyelini içinde barındıran bir insan topluluğu vardır.¹⁷⁴

Buna rağmen II. Abdülhamid bürokrasisinin "Alevî" ifadesini tamamen olumladığı da düşünülmemeli. Söz konusu değerlendirmeden kasıt, devlet

168 Melikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 34.

169 BEO. 384/28766; BEO. 405/30374; BEO. 2646/198429; I.HUS. 24/107; DH.TMIK.S. 32/18; Y.A.RES. 70/33; Y.PRK.UM. 29/77; Y.PRK.UM. 44/80.

170 Cemşid Salihpur, *Ferheng-i Câmî*, Neşri Lale, Tebriz/İran, hicri 1370, s. 616, 623.

171 Şemseddin Samî, *a.g.e.*, s. 716.

172 Türk Dil Kurumu (TDK) "vazalak" kelimesi ile ilgili şu açıklamayı yapmaktadır: 1. Alevî. 2. Müslüman olmayıp, öyle görünen. 3. Oruç yiyen. Bkz. TDK, "Vazalak" (Erişim tarihi: 17.12.2016).

173 Mehmet Ârif Bey, *Başımıza Gelenler*, cilt 2-3, haz. Ertuğrul Düzdağ, Tercüman Gazetesi Yayınları, t.y., cilt 3, s. 786.

174 Mehmet Ertan, "Türk Sağının Kızılbaş Algısı", *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, der. İnci Özkan Kerestecioglu-Güven Gürkan Öztan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 205.

bürokrasisinin Kızılbaşları Alevi tabiri üzerinden ifadesinin tam anlamıyla bir nötrlük taşımaktan ziyade, her defasında Kızılbaşlığa yüklenen pejoratif manalardan –tamamen olmasa da– yer yer geri durduğudur. Bu yönüyle kavramın, doğrudan Kızılbaş toplulukları nitelediği açık olmakla birlikte,¹⁷⁵ kısmi de olsa 16. yüzyıldan itibaren Kızılbaş ifadesine yüklenen pejoratif manalardan sıyrıldığı söylenebilir.

Yukarıdaki tablo II. Abdülhamid ile birlikte Alevi ifadesinin, devlet nezdinde şeyyid ve şeriflerin yanı sıra Müslüman bir toplumun farklı gruplarına dikkat çekilmek için kullanıldığını da göstermekteydi. Buna göre, meydana gelen kimi hadiselerde muhatapların bir tarafı “Sünnî” olarak dile getirilirken, diğer taraf Kızılbaş yerine tamamen Alevi olarak takdim edilip, Alevilik de bir mezhep olarak sunulmaktaydı.¹⁷⁶ Aynı şekilde “Sünnîyet” ve “Alevîyet” gibi ifadeler ile Müslüman bütünlüğün alt kollarına da vurgu yapılmıştır.¹⁷⁷ Fakat her ne kadar Alevilik üzerinden bir “mezhep” vurgusu yapılsa da devletin bunu resmîyette kabul etmediği de görülmekteydi. Benzer şekilde, yerine kullanıldığı Kızılbaş ve Kızılbaşlığın da resmen bir mezhep olarak tanınmadığı açık bir şekilde belirtilmekteydi.¹⁷⁸ Bu nedenle Kızılbaşlar da resmî olarak tanınmayan diğer gayri Sünnî topluluklar gibi devlet belgelerinde yer yer kendi adlarıyla anılmaktan ziyade, Sünnî-Hanefilik dışındaki diğer gruplar için kullanılan “cehalet” gibi söylemlerle ilişkilendirildi. Bu gayri Sünnî toplulukların kendi adlarıyla zikredilmeleri ise daha çok devletin olası bir kriz anıyla karşı karşıya kalması sonucu gerçekleşmekteydi.¹⁷⁹

Alevilerin Müslüman kategorisi içerisine sokulduğuna dair ibareler, sergiledikleri “davranışların İslâm dinine aykırı ve meşrû”¹⁸⁰ olmadığına dair resmî ağızlar tarafından dile getirilen memnuniyetsizlik ve şikâyetlerden anlaşılmaktaydı.¹⁸¹ Bununla birlikte, doğrudan Müslüman kategorisi içerisinde

175 “... Anadolu Vilâyatının ekser mahallerinde meskûn aşâyır ve ekrâd meyânında bulunub li-san-ı umûmide Kızılbaş ve Alevî ta’bir olunur halkın ...” (Y.EE.132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899). Aynı şekilde Binbaşı Noel de (*Kûrdistan* 1919, s. 18) karşılaştığı Kızılbaşlara sorduğu “kendilerini Kızılbaştan başka daha belirgin olarak nasıl tanımladıkları” sorusuna cevap olarak “Biz Aleviyiz” (Em Alavi [Em Alewi ne]) yanıtını almıştır.

176 A.MKT.MHM. 722/4; I.AZN.31/5; Y.PRK.UM. 28/70, 28 Teşrî-i Evvel 1309/9 Kasım 1893.

177 ŞD.2679/21, 4 Nisan ve 23 Haziran 1313/16 Nisan, 5 Temmuz 1897.

178 DH.MUI. 29/2-26, 30 Eylül 1325/13 Ekim 1909.

179 Somel, a.g.e., s. 274. Buna rağmen yine Somel’in (a.g.y.) ifade ettiği gibi, söz konusu grupların imparatorluk coğrafyasındaki dağılımlarına bakarak birtakım tahminlerde bulunmak mümkün değildir.

180 Bunun için kullanılan belli başlı ifadeleri şu şekilde ifade etmek mümkündür: *ahvâl-i dîniyyeye muhâlifna-meşrû’ muâmelâta tasaddî, ahkâm-ı dîniyyeye mugayir muâmelâta tasaddî, hareket-i gayr-ı marziyye*.

181 A.MKT.MHM. 659/23, 21 Kânûn-ı Evvel 1311/2 Ocak 1896; DH.MKT.PRK. 1531/63, 1 Kânûn-ı Sanî 1311/13 Ocak 1896; DH. ŞFR. 186/90, 22 Kânûn-ı Evvel 1311/3 Ocak 1896; DH. ŞFR. 186/95, 23 Kânûn-ı Evvel 1311/4 Ocak 1896.

zikredilmeleri de söz konusuydu.¹⁸² Bu da Alevi ifadesinin giderek Kızılbaş toplulukların nitelendirilmesinde kullanılan bir kelime haline geldiğini ortaya koymaktaydı.¹⁸³ Kavramın bu anlamlarının dışında doğrudan Kızılbaşlıkla özdeşleştirilip, olumsuz manada kullanıldığı durumlar da vardı. Mehmet Memduh Paşa gibi Sivas ve Ankara Valilikleri esnasında Kızılbaşlara yönelik doğrudan olumsuz görüşlere sahip bir Dahiliye nazırının söz konusu fikirlerinde esneklik görülmediği gibi yeni ifadesiyle Alevileri de “ehl-i İslâm’a düşman” gördüğü anlaşılmaktaydı.¹⁸⁴

Bununla birlikte, bir “mezhep” olarak dile getirilen Aleviliğin bizzat Kızılbaş topluluğuna mensup kişilerce de (Anşa Bacı ve ailesi) “olumsuzlanıp” kendilerine yönelik bir iftira olarak algılandığına tanık olunmaktaydı.¹⁸⁵ Takiye amacıyla Aleviliklerini reddedip Hanefi olduklarını dile getiren söz konusu Kızılbaşların böyle bir tutum içerisine girmelerinin nedeni, devletin Kızılbaşlık ve onunla ilişkili Aleviliğe de sıcak bakmadığının düşünülmesinden ileri gelmekteydi. Zira bazı yöneticilerin, II. Meşrutiyet’in ilanı ile oluşan “hürriyet” ortamından ötürü Kızılbaşların aleni bir şekilde Alevi olduklarını dillendirmelerinden rahatsızlık duydukları görülmektedir.¹⁸⁶ Çünkü her ne kadar Kızılbaş ifadesinin yerine kullanılsa da Alevi kavramına da muhteva olarak “Şiiliği” çağrıştıran bir anlam yüklenmişti.¹⁸⁷ Bu durum özellikle de Konya Mevlevi Dergâhı postnişini Abdülvahid Çelebi’ye isnat edilen Bektaşilik ve Şiilik suçlamaları içerisinde yer alan “Alevi ve Şii” terkibinden açık bir şekilde belli olmaktadır.¹⁸⁸

182 “Müslüman Alevi”, “cennât-ı İslâmiyeden (...) mutavattın bulunan ve Alevi meşreb olan ahâlinin” ya da “isimleri Ali ve Hasan, Veli tesmiye olunur Müslümanlar”. Bkz. A.MKT.MHM. 722/4, 19 Eylül 1312/1 Ekim 1896; Y.PRK.UM. 63/53, 2 Nisan 1319/15 Nisan 1903; Y.PRK.UM. 29/40, 13 Şubat 1309/25 Şubat 1894.

183 Y.PRK.UM. 46/57, 15 Mayıs 1315/5 Haziran 1899.

184 DH.MKT.PRK. 1525/83, 24 Kânûn-ı Evvel 1311/5 Ocak 1896.

185 DH.MKT. 1524/119, 29 Haziran 1304/11 Temmuz 1888.

186 ...bazı erbâb-ı gâfil iftirâsıyla Aleviyy’ül-mezheb oldukları beyânıyla bila-tahkkât Şam’a tağrât edilmişler... DH.MUI. 49-2/16, 3 Kânûn-ı Evvel 1325/16 Aralık 1909. Kürtler ve Ermeniler gibi Aleviler de Jön Türklerin iktidarı ele geçirmeleri ve II. Meşrutiyet’in ilanına, kimliklerini resmen kabul ettirebilmek açısından sıcak bakmışlardır (Kieser, a.g.e., s. 514). Misyoner Riggs Dersimli Kızılbaş Kürtlerin 1908 Devrimi ve yeni hükümete bağlılıklarını göstermek için ellerinde bayrak ve silahlarla Harput’a gelip gösteride bulunduklarını yazmakta ve bunun bir de fotoğrafını paylaşmaktaydı (bkz. Henry H. Riggs, “The Religion of the Dersim Kurds”, *The Missionary Review of the World*, 34/10, 1911, s. 735). Bu dönem aynı zamanda, 16. yüzyıldan itibaren kimliklerini saklayan Kızılbaşların bunu ilk kez açıktan kamusal alanda dile getirmelerine de vesile oldu. Bkz. Kieser, a.g.e., s. 555; “Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia. The Interactions between Alevis and Missionaries in Ottoman Anatolia”, s. 98; “Some Remarks on Alevi Responses to the Missionaries in Eastern Anatolia (19th-20th centuries)”, s. 126.

187 Dressler, a.g.e., s. 2.

188 “Çelebi Efendi Çelebiyanı Alevi mezhebine idhâl etmekte...” (Y.PRK.AZJ. 17/15, 5 Haziran 1306/17 Haziran 1890) ve “...şimdi sen Alevî ve Şîî oldun bunun şerâiti tevellâ ve teberrâdır” (Y.PRK.AZJ. 38/39, 28 Mart 1310/9 Nisan 1894).



1908 Devrimi'ni (II. Meşrutiyet) sevinçle karşılayan Dersimlilerin Harput'taki gösterilerinden bir kare (Riggs, a.g.y.).

II. Abdülhamid sonrası Osmanlı idarecilerince de kullanımına aynen devam edilen Alevi kavramı,¹⁸⁹ Cumhuriyet ile birlikte Anadolu'daki bütün Kızılbaş ve Bektaşî toplulukların nitelendirilmesinde tercih edilen bir tabir haline geldi. II. Abdülhamid döneminden kalma bu algının Cumhuriyet Türkiye'sine devrettiği miras, devlet ve Sünni toplumun söylemine sirayet ederek, Kızılbaş ve Alevi kavramlarının kullanımı üzerinden, topluluğa yönelik eski yaklaşımın izlerini sergilemek oldu.¹⁹⁰

Sunulan bu genel çerçeve uyarınca devletin Kızılbaş/Alevilere yönelik algı ve siyasetini belirleyen/uyaran etkenlerin arkasında özellikle dönemin iç siyaset dinamiklerinin şekillendirdiği çeşitli endişelerin rolü vardı.

Kızılbaş/Alevilere yönelik misyonerlik faaliyetlerine dair endişeler

Merkezî otoritenin kontrol altına almak istediği diğer Sünnilik dışı gruplar gibi Kızılbaşlar/Aleviler de Abdülhamid'in korkulu rüyası haline gelen Hristiyan misyonerlerle karşılıklı bir ilişki geliştirdi. Bunlar içerisinde özellikle

189 DH.ŞFR. 464/33, 23 Şubat 1330/8 Mart 1915; DH.ŞFR. 51/130, 12 Mart 1331/25 Mart 1915; DH.ŞFR. 81/227, 24 Teşrin-i Sani 1332/7 Aralık 1916; DH.EUM.3.Şb. 13/92, 19 Mayıs 1332/1 Haziran 1916.

190 Ertan, a.g.m.

de Protestan misyonerler Kızılbaş/Alevilere özel bir ilgi göstermekteydi. Başlangıçta gayrimüslimler içerisinde faaliyet yürüten¹⁹¹ fakat ilerleyen yıllarda Sünni İslâm dışındaki topluluklara da yönelen bu misyoner gruplardan adı en çok ön plana çıkan “American Board of Commissioners for Foreign Missions” (ABCFM) isimli Amerikalı Protestan gruptu. Daha önce de Osmanlı topraklarında çeşitli misyonerlik girişimlerinde bulunulmasına rağmen, bunların hiçbiri Amerikalı misyonerler kadar telaşa neden olmamıştı.¹⁹²

Misyonerlerin Anadolu’da gerçekleştirdikleri çalışmalar sonucu memleketlerine gönderdikleri raporlar çeşitli dergi ve gazetelerde yayımlanmakta ve bu matbuat da söz konusu yerlerde görev yapan Osmanlı bürokratları tarafından yakından takip edilip, İstanbul bu hususta sürekli bilgilendirilmekteydi.¹⁹³ Bu açıdan devlet, kendi topraklarındaki misyoner faaliyetlerinin muhtevâsından da bir nevi bu çalışmalar sayesinde haberdar olmaktaydı. Bu durum da Sultan Abdülhamid’i söz konusu misyoner toplulukları üzerinde özel bir ilgiye sevk etti. Ermeni olaylarının arkasındaki temel dinamik olarak görülen misyonerlere dair korku ve kaygılar¹⁹⁴ Sünni olmayan bu toplulukların da misyonerlerden etkileneceğini düşündürmekteydi. Bu da Sünni cemaate dâhil olmayan bu toplulukların misyoner faaliyetlerinden ötürü büyük bir risk grubu olarak görülmesine neden oldu.¹⁹⁵ Kieser’in de ifade ettiği gibi bu misyonerlerin çalışmalarına en yakın duranlar da özellikle Doğu vilayetlerindeki Müslüman çoğunluk arasında azınlığı oluşturan Hristiyan ve heterodoks topluluklardır ki, ikincilerin başını da devletin nominal olarak Müslüman saydığı Kızılbaşlar çekmekteydi.¹⁹⁶ Misyonerler ile Kızılbaşlar arasındaki bahse konu bu “yakınlaşma” topluluk mensuplarını 16. yüzyılda olduğu gibi bir kez daha devletin güvenliği ve düzenine yönelmiş bir tehdit ve endişe kaynağı haline getirecekti.¹⁹⁷

Misyonerler daha öncesinde de Kızılbaş/Aleviler içerisinde faaliyette bulunmalarına rağmen, bu faaliyetlerinin bilhassa Abdülhamid döneminde problem haline geldiği görülmekteydi. Bir sonraki bölümde de ortaya konduğu gibi 1850’lerden itibaren Kızılbaşlarla temasa girişen misyonerlerin

191 Stone, *a.g.e.*, s. 72.

192 Karakaya-Stump, *a.g.e.*, s. 209-210.

193 Bkz. Deringil, *a.g.e.*, s. 163; Gümüş, *a.g.e.*, s. 233. Bu hususla ilgili Osmanlı arşivinde basit bir tarama dahi yeteri kadar malumat sunmaktadır. Diğer yandan *Missionary Herald*’da çıkan aleyhte haberlerden ötürü gazete ve yayımcısının Osmanlı topraklarına girişi de engellenmiştir. Bkz. DH.TMIK.M. 44/13, 14 Şubat 1313/26 Şubat 1898; HR.SYS. 2742/4, 19 Nisan 1314/1 Mayıs 1898.

194 Y.A.RES. 78/54, 9 Mart 1312/21 Mart 1896.

195 Karakaya-Stump, *a.g.e.*, s. 212.

196 Kieser, *a.g.e.*, s. 29, 146.

197 Türkylmaz, *a.g.t.*, s. 230.

bu çalışmaları o dönem devlet ricalinin pek bir dikkatini çekmezken, Berlin Antlaşması'ndan (1878) sonra meydana gelen gelişmelerin etkisiyle misyoner-Kızılbaş ilişkileri devlet açısından problem teşkil etti. Dressler'in, Islahat Fermanı'nın (1856) dinî özgürlüklere dair dile getirdiği "serbestiyetin" Müslüman ve Kızılbaşların din değiştirmesine dair Osmanlı tarafından hoşgörölüp-görölmediğine dair şüphesi,¹⁹⁸ II. Abdülhamid döneminde Müslüman statüsünde sayılanların din değiştir(til)mesinin devlet tarafından hem dinen hem de siyaseten hoş karşılanmayıp, reddedilmesiyle cevabını bulmaktaydı.¹⁹⁹ Bu durum aynı zamanda Ermeni meselesiyle ilgili, misyoner faaliyetlerine yönelik ön plana gelen endişelerden ötürü, birtakım kısıtlamalara gidilmesini de zorunlu kıldı.²⁰⁰ Bunlar arasında, öncesinde de ifade edildiği üzere misyoner okullarının işleyişini engellemek ya da onları kapatmaya yönelik birtakım eylemler olduğu gibi bu siyasetin yetersiz kaldığı durumlarda Müslüman okullarını bizzat onlarla mücadele edecek donanımına getirmek gibi girişimler söz konusuydu. Çünkü yabancı kurumların özellikle de Müslim ve gayrimüslim çocukların padişaha olan bağlılıklarını zayıflatarak onları siyasi bir endoktrinasyona tabi tuttukları düşünölmekteydi. Buna rağmen, misyoner okullarının Osmanlı eğitiminin yetersizliğinin bıraktığı boşluğu doldurmasından ötürü devletin bütün bu engelleyici girişimleri yeteri kadar etkili olamadı.²⁰¹ II. Abdülhamid döneminde Anadolu'da dinsel bunalıma benzer bir durumun ortaya çıktığı ve 1890'ların sonu itibarıyla misyoner etkinlikleri sonucu çoğu yerde halkın Hristiyanlığı benimsediğine dair bir korkunun hissedildiği anlaşılmaktaydı. Özellikle de ulema ve aynı şekilde eğitim kurumlarının yeterli sayıda olmamasından ötürü Müslüman halkın gerekli eğitimi almadığı için cahil kaldığı ve bu nedenle de misyonerlerin tesirlerine açık kalıp, din değiştirdiği düşünölmekteydi.²⁰² Buna rağmen devletin misyoner faaliyetlerine yönelik yine de yeteri kadar bilgi sahibi olmadığı anlaşılmaktaydı.²⁰³ Bu nedenle misyonerlerin telkinleri sonucu din değiştiren

198 Dressler, *a.g.e.*, s. 41.

199 Buna rağmen yine de bazı aykır örneklerin söz konusu olduğu söylenebilir. Karahisar-ı Şarki kasabasından bir Ermeni'nin karşıyla birlikte önce Müslüman olup, sonra tekrar Hristiyanlığa dönmesi karşısında devlet söz konusu kişilerin yerli Müslüman ahalinin herhangi bir saldırısına maruz kalmamaları için buradan uzaklaştırılmasına karar kılıp, durumu kabullenecekti (DH.TMIK.M. 250/22). Aynı şekilde Torul, Yomra ve Maçka kasabalarındaki Hristiyanlaşma vakalarının da resmîyete geçirilmemek kaydıyla görünürde kabullenilip, sonrasında buna karşı birtakım önlemlere girişildiği anlaşılmaktaydı (MF.MKT. 697/19).

200 Y.A.RES. 78/54, 9 ve 10 Mart 1312/21-22 Mart 1896; Y.EE. 132/38, 28 Kânûn-ı Evvel 1314/9 Ocak 1899; DH.MKT. 2377/80, 8 Temmuz 1316/21 Temmuz 1900.

201 Deringil, *a.g.e.*, s. 152, 169; Somel, *a.g.e.*, s. 134.

202 ŞD. 2235/26, 9 Kânûn-ı Evvel 1315/21 Aralık 1899; Y.PRK.MŞ. 7/23, 13 Rebtul-evvel 1318/11 Temmuz 1900; Deringil, *a.g.e.*, s. 107.

203 Alan, *a.g.e.*, s. 8-9.

Müslümanlarla, açtıkları okullara giden çocuklarının sayısı ve durumlarının tespitine yönelik ülke çapında adeta bir seferlik başlatıldı.²⁰⁴

Devletin söz konusu korkusunun her ne kadar tümüyle yersiz bir panikten oluştuğu²⁰⁵ ve aynı şekilde misyonerlerin genelde gayri Sünni özelde ise Kızılbaşlara yönelik çalışmalarının hiçbir somut başarı elde edemediği ifade edilse de²⁰⁶ dile getirilenler –doğru olup, olmadıkları bir yana– aksini ileri sürmekteydi. Söz konusu gündem devleti epey meşgul edip, endişelendirmekle birlikte, ifade edilenlerden anlaşıldığı kadarıyla belirgin bir Kızılbaş nüfusun da din değiştirip, Hristiyanlaştığı (*tanassur*) iddia edilmekteydi. Buna göre Yıldızeli, Gürün, Hafik ve Koçgiri gibi Sivas Vilâyeti'nin birçok kazasında takribi olarak 1880'den itibaren misyonerler tarafından gerçekleştirilen çalışmalardan etkilenen birtakım Kızılbaşların “cehalet” ve yerel memurların hoşgörüsü yüzünden giderek sayılarını attırıp, Hristiyanlaştıkları ve aynı şekilde Müslümanları (Sünni) da buna zorladıkları ifade ediliyordu. Akabindeyse, gerekli önlemlerin alınmaması durumunda Protestanlaşmanın buradaki halkın tamamına sirayet edeceğine yönelik büyük bir endişe beslenmekteydi.²⁰⁷ Fakat bu durum ileride de ortaya konulacağı gibi özellikle dönemin misyoner kayıtlarıyla mukayese edildiğinde bir realiteden ziyade tamamen taşra bürokrasisinin dönemin kalıplaşmış korkularıyla durumu olduğundan farklı gösterme ve böylelikle de Sultan'ın bu yöndeki endişelerine hitap etme anlayışından kaynaklanmaktaydı. Aynı şekilde Kızılbaş/Aleviler açısından kısmi olarak dönemsel açıdan misyonerlere yönelik duyulan beklentiler ekleninde geliştirilen “takiye” siyasetinin yanlış algılanmasıyla da alakası vardı.

Kızılbaş-misyoner yakınlaşmasının yarattığı “din değiştirme”, güvenlik, askerlikten imtina ve vergi gibi konular devletin öteden beridir temkinli yaklaştığı Kızılbaşlara yönelik şüpheleriyle birleşerek olgunlaştı. Çünkü devlet açısından Ermeni meselesi, misyoner faaliyetleri ve Anadolu'daki en büyük “gayri Sünni” nüfusa sahip Kızılbaş toplulukların bu yakınlaşması kabullenilebilir bir durum değildi. Bunun için de birtakım önlemlerin alınmasına girildi. Bunlar arasında; bir yandan Kızılbaşları fiziksel açıdan bu yakınlaşmadan (özellikle de Kızılbaş çocuklarının yabancı okullara gidişini engelleme) uzak tutmak gelirken,²⁰⁸ çözüm olarak da bizzat misyonerlerden öykünülen bir “karşı misyonerlik” girişimi (*tashih-i itikad*) olarak Kızılbaşları Sünnileştirmeye yönelik bazı çalışmalar gelmekteydi.²⁰⁹ Bu bakımdan devlete göre

204 Y.PRK.BŞK. 62/64, 10 Temmuz 1316/23 Temmuz 1900.

205 Deringil, a.g.e., s. 107.

206 Karakaya-Stump, a.g.e., s. 212, 233.

207 Y.PRK.ASK. 43/104, 19 Kânûn-ı Evvel 1303/31 Aralık 1887 ve 31 Kânûn-ı Evvel 1303/12 Ocak 1888.

208 Y.PRK.UM. 28/70, 28 Teşrin-i Evvel 1309/9 Kasım 1893.

209 Y.PRK.ASK. 43/104, 19 Kânûn-ı Evvel 1303/31 Aralık 1887.

halka doğru Müslümanlık olarak görülen Sünni bilinci aşlamak, onları kandırmaya çalışan misyonerlerin bu aldatmalarını önlemekle eşdeğerdi.²¹⁰ Buna rağmen devletin Kızılbaş/Alevilere olan ilgisinin Somel'in iddia ettiğinin²¹¹ aksine, sadece yabancıların onlara ilgi göstermesiyle ilişkili olmadığını da özellikle belirtmek gerekir. Misyoner faaliyetleri dışında Kızılbaş/Alevilerin devletin dikkatini çekecekleri başka hususlar da söz konusuydu.

Kızılbaşların Hristiyan topluluklar içerisinde özellikle de Ermenilerle olan ilişkilerinin yerel yöneticilerce yorumlanma tarzı, misyonerlerin Kızılbaşlara yönelik faaliyetleriyle birlikte ele alındığında var olan şüpheleri daha da arttırmaktaydı. 15 Ocak 1899 tarihinde Amasya'dan şifreli gönderilen bir telgraf, devletin bu husustaki endişesini fazlasıyla yansıtıyordu:

Dersim ve Akçadağ ve Arguvan nahiyesi ve Hasan Çelebi ve kısmen Hekimhan'da bulunan Alevilerin bazı tesvîlât ve igfâlâta kapılıp Protestanlığa mütemâyil bulunduğu haber alındığından ve bunun ecnebî misyonerlerinin eser-i teşviki ve igfali olduğu me'mûl bulunduğundan derece-i sıhhati gerçi meçhûl bulunmuş ise de böyle bir his ve mütemâyilden sıhhat-ı vuku'sı takdirinde buna hükümet-i seniyye nazar-ı müsâmaha ile bakmak tecvîz olunamayacak mevâddan idüğü (...) böyle tanassur fikr-i sakîmi ecnebî misyonerler tarafından mı ilkâ olunuyor ve yahud yerli ruhban ve sair eşhas-ı muzırta taraflarından mı yoksa yerli bazı papaz ve eşhâs-ı âdiye taraflarından mı neşr ediliyor buralarının ve bir de ilkâ'at-ı vakî'a Alevîlerin ezhanında ne derecelerde hüküm-fermâ olduğunun ve bu hale ne gibi tedâbir ittihazı lazım geleceğine dair mütâla'at-ı aliyelerinin müsâraaten izbârı...²¹²

Gerek misyonerlerin gerekse bölgedeki Ermeni ruhbanların Kızılbaş/Alevilere yönelik herhangi bir çalışma içerisinde bulunup-bulunmadığı sürekli kontrol altında tutulmaktaydı. Öyle ki devletin, Kızılbaşların herhangi bir karışıklıkta Sünni İslâm karşıtı tutumlarından ötürü başka bir dine geçişleriyle hâlihazırdaki problemlere yenisini ekleyecekleri hususunda ciddi korkuları söz konusuydu.²¹³

Osmanlı Devleti tarafından Müslüman statüsü içerisinde sayılan toplulukların "askerlikten muafiyet" sağlama talebiyle din değiştirdiklerini doğrudan ifade etmeleri (bkz. kripto Hristiyanlar) ya da hâlihazırdaki inançlarının İslâm dışı olduğunu ifade ederek (Yezidiler) bu hususta muafiyet talebinde bulundukları bilinmeyen bir şey değildi. Buna rağmen devlet yer yer belirli esneklikler göstermekle beraber özellikle de Hristiyanlık üzerinden dile ge-

210 Deringil, a.g.e., s. 107.

211 Somel, a.g.e., s. 200.

212 Y.EE.132/39, 3 Kânûn-ı Sâni 1314/15 Ocak 1899.

213 Y.EE. 132/39, 10 ve 15 Şubat 1314/22 ve 27 Şubat 1899.

tirilen muafiyet taleplerine pek sıcak bakmadı. Nedeniyse Hristiyanlığı tercih edenlerin yarattığı askerlik sorununun örnek olarak başka bölgelere de yayılma tehlikesinden kaynaklanmaktaydı.²¹⁴ Bu grupların askerlik hizmetini ne denli yerine getirdikleri ayrı bir tartışmanın konusu olup, Hristiyanlıklarına geri dönüşleri ve artık bu dinin pratiklerini de açıktan yerine getirmelerine rağmen muafiyet talepleri yine de kabul edilmedi. Gerekçesiye bir yandan askerlikten kaçış,²¹⁵ diğerindeyse bu davranışların kalan tebaaya örnek teşkil edeceğinin düşünülmesinden kaynaklanmaktaydı.

Osmanlı Devleti, Hristiyanlaşma vakaları bağlamında misyonerleri, halkın cehaleti ve ciddiyetsiz birtakım memurların görevlerini ciddiyetiyle yerine getirmedikleri için en etkili unsur olarak değerlendirmekteydi.²¹⁶ Bu açıdan, Kızılbaşlar cephesinde görülen “Hristiyanlaşma” eğilimlerinin de tamamen bu dinamik üzerinden okunduğu ve aynı şekilde Kızılbaşların da askerlikten muafiyet hususunda bu saik üzerinden hareket edip, askerlikten muafiyetlerini talep ettikleri görülmekteydi. “Muhib-i Vatan” imzalı müstear isimle saraya gönderilen bir yazıda, Amerikalı misyonerlerin Kızılbaşlar arasında gerçekleştirdiği çalışmalardan ötürü Kızılbaşları çok kolay etkiledikleri ve bu nedenle Kızılbaşların askerlik hizmetleri esnasında kendilerinin “Protestan milletinden” olduklarını ifade edip, devlete karşı gelerek askerlikten kaçtukları ifade edilmekteydi.²¹⁷ Kızılbaşların askerlikten muaf tutulmak için Hristiyanlığa gösterdikleri bu yönelim sadece Osmanlı’nın gündeminde değildi. Bazı yabancı yetkililer de Şii Kürt olarak zikrettikleri Kızılbaşların askerlikten kaçmak için Hristiyanlığa geçmek gibi bir istek içerisinde olduklarını belirtmekteydi.²¹⁸

Misyonerler kadar aktif olmasalar da bu dönemde kurulan konsolosluklar da Kızılbaş/Alevilere yönelik birtakım çalışmalarda bulundu. İngiltere’nin Mersin konsolosuyla Mamûretûlaziz ve Diyarbekir konsolos vekilinin Maraş, Malatya ve Mamûretûlaziz hattı üzerinde gerçekleştirdikleri gezilerde topladıkları bazı bilgilerle birlikte, Elbistan tarafındaki Alevilerin sayısını kaydetmek gibi açık bir amaç içerisinde oldukları görülmekteydi.²¹⁹

214 Türkan, a.g.e., s. 67.

215 DH.MKT. 656/25, 21 Zilkade 1320/19 Şubat 1903 ve 14 Safer 1321/12 Mayıs 1903.

216 Y.PRK.BŞK. 58/35, 28 Kânûn-ı Evvel 1314/9 Ocak 1899.

217 Y.PRK.UM. 30/85, 15 Eylül 1310/27 Eylül 1894. Daha sonra da ifade edileceği gibi müstear isimle gerçekleştirilen bu şikâyetin o dönem Ankara Valiliği’ni yürüten Mehmet Memduh Bey ile ilişkili olduğu yüksek bir olasılıktır.

218 F.O. 424/106, no. 246/1, s. 497-510’dan akt. N. Bilâl Şimşir, *British Documents on Ottoman Armenians (1880-1890)*, cilt II, Publications of the Turkish Historical Society, Ankara, 1989, s. 49.

219 Bu bilgiler arasında bölgedeki yollar, dağlar, köprüler, geçitler, nüfus, mezhep, yaylak, kışlak, geçim kaynakları, çiftçilerle tefeciler arasındaki ilişkiler gibi bilgiler gelmekteydi. Bkz. DH.ŞFR, 295/129, 11 Teşrîn-i Evvel 1318/24 Ekim 1902; HR.TH. 275/91, 29 Teşrîn-i Evvel 1318/11 Kasım 1902; Y.PRK.UM. 63/53, 2 Nisan 1319/15 Nisan 1903.

Osmanlı topraklarında istedikleri gibi gezip, ahalinin nüfus ve mezheplerine dair bilgi toplayan konsolosların bu davranışları, kendi görev alanları dışındaki faaliyetlerinin elçilikler vasıtasıyla Bâb-ı Âlî'den alınacak izne tabi olmasından dolayı hoş karşılanmayıp, engellendi.²²⁰ Benzer bir tutum Rusya'nın Rize konsolosunun Dersim'e düzenlediği seyahatte de takınıldı. 4. Ordu Müşirliği tarafından Seraskerliğe gönderilen bir telgrafta; Dersim'in iklim ve coğrafyasının zorluğundan bahsedilerek buna rağmen konsolosun hava değişikliği bahanesiyle buraya bir gezi düzenlemesinin, halkı "vahşet" ve "cehâlet" içinde bulunan Dersim Kürtlerini bozgunculuğa sürüklemek maksadına dayandığı düşünülerek engellenmesi talep edilmekteydi.²²¹

"Soğan zarının" iki yüzü: Bir Kızılbaş/Alevi ve Ermeni "ittifakı" söz konusu muydu?

Berlin Antlaşması ile birlikte öne çıkan Ermeni bağımsızlık taleplerinin, Balkanlar'da büyük bir toprak kaybı yaşayan Osmanlı Devleti ve II. Abdülhamid açısından kabul edilebilirliği mümkün değildi. Bu sebeple devletin elde kalan homojen nüfuslu en büyük toprak parçası olarak Anadolu'ya yönelik ilgisi, Ermeniler ve onlarla ilişkili misyonerlerden ötürü özel bir hassasiyet kazandı. Bu süre zarfında Ermeniler ve faaliyetlerine yönelik korku, onlarla birlikte kendileriyle ilişkili olduğu düşünülen diğer toplulukların da Osmanlı bürokrasisince hassasiyetle ele alınmalarına neden oldu. Bunun da daha çok Osmanlı'nın Sünni devlet algısının dışında kalan topluluklara yönelik olduğu görülmekteydi. Bu cümleden olarak Kızılbaşlar, Ermenilerle olan ilişkilerinden dolayı Abdülhamid idaresinin dikkatini özellikle çekti. Buradaki en önemli husus, Kızılbaşlara dair geçmişten beri var olan ön yargıların II. Abdülhamid döneminin asıl korkularından biri haline gelen Ermeni tehdidi ile beraber okunmasıydı. Zira bir zamanlar İran ve Safevilerin "5. kolu" olarak görülen Kızılbaşlar şimdi de Ermeni bağımsızlık talepleri üzerinden Osmanlı'nın parçalanmasına katkı sunan bir topluluk olarak resmedilmekteydi.

Devletin asli endişe konuları arasında yer alan Ermenilerle birlikte Kızılbaşların da olası bir yardımcı kuvvet olarak Ermenilerle iş birliği içerisine girdiği/girebileceği endişesi, esasında diğer gayri Sünni topluluklara yönelik geliştirilen genel algının bir parçasıydı.²²² Buna rağmen Ermeni nüfusun Anadolu'daki dağılımıyla Kızılbaşların yerleşim alanlarının çoğu kere ve

220 Y.PRK.UM. 63/53, 2 Nisan 1319/15 Nisan 1903.

221 Y.PRK.ASK. 51/37, 18 Teşrin-i Evvel 1304/30 Ekim 1888.

222 Yezidiler için bkz. DH.EUM.THR. 5/29; DH.EUM.THR. 9/21; Y.A.HUS. 273/65, içinde: Gökçen, a.g.e., s. 102-106, 337-338; LHUS. 11/96; LHUS. 15/64.

daha çok birbiriyle örtüşmesi, diğerlerine nazaran Ermeni-Kızılbaş iş birliği şüphesini daha da ön plana getirmekteydi.²²³ Kızılbaşlara dair bu korkuyu besleyen dinamik, özellikle Safevilerle olan ilişkilerinden ötürü geçmişten itibaren taşınan şüphe (buna istinaden vurulan *hainlik* damgası) ve Osmanlı karşıtı düşüncelerinin Ermenilerle aralarındaki yakın ilişkilerle birlikte okunmasından kaynaklanmaktaydı. Söz konusu topluluklar arasında Sünnilere nazaran daha yakın ilişkilerin mevcut olmasına rağmen bunun da verili bir mutlaklık taşımadığı ve hatta kimi yerlerde (özellikle Kürt Kızılbaşların olduğu) Kızılbaşların Ermenilerin mal ve canına kastedecek kadar, onlarla sorun yaşadıkları görülmekteydi. Buna rağmen genel tablo içerisinde yine de Kızılbaşlar ile Ermeniler arasındaki diyalog her iki topluluğun da Sünnilerle olan ilişkilerine nazaran daha farklı ve müspet bir boyutta yürütülüyordu. Bu husustaki en önemli etkenlerin başındaysa, 16. yüzyıldan itibaren Kızılbaşların “Yezid”, Ermenilerin ise henüz yeni oluşmaya başlayan ulus bilinçleriyle birlikte ortak düşman olarak gördükleri Osmanlı karşıtı eğilimleri gelmekteydi. Bu açıdan İngiliz askeri konsolosu Helbert Chermside’in da dile getirdiği gibi Türklere yönelik ortak düşmanlığın Ermenilerle Kızılbaşlar arasındaki ilişkilerin sürdürülebilirliğine “olumlu” yönde katkısı oldu.²²⁴

Diğer bir ortak nokta da –ileride ayrıntısıyla işleneceği gibi– özellikle Batılılarca çok sık bir şekilde dile getirilen Kızılbaşlar ve Ermenilerin ortak köken vurgusuna dayanan iddialardı. Çünkü bu beyanların bizzat Ermenilerin kendisince de paylaşıldığına dair bir şüphe vardı. Aşağıda da ortaya konulduğu gibi her iki topluluk arasındaki yakınlığın derecesini sembolize etmek adına Kızılbaşlarca dile getirilen “soğan zarı” benzetmesi, Osmanlı bürokrasisinin nazarında Ermenilerin Kızılbaşlara yönelik propagandasının etkilerine yorulmaktaydı. Bu bakımdan Rıza Nur tarafından II. Abdülhamid dönemiyle ilgili dile getirilen değerlendirme, Kızılbaşların Ermenilerce manipüle edildiğine yönelik devlet ve Sünni toplumun algısını yansıtmaktaydı:

Abdülhamid zamanında Ermeniler bu Kızılbaş Türklere musallat olmuş, onları, Ermenisiniz, diye kandırıyorlardı. Muvaffak oluyorlardı. Bu hal devam etse bu Kızılbaşlar, Ermeni olup gideceklerdi. Zaten böyle neler kaybettik.²²⁵

Ermeniler ile Kızılbaşlar arasındaki yakınlaşmanın özellikle de Sultan’ın güvenlik endişeleri üzerinde derin bir etkisi oldu. Bu nedenle olası bir Ermeni ve Kızılbaş ittifakı sürekli sarayın gündemi ve dikkatine sunulmaktaydı.

Ermeni-Kızılbaş ilişkilerine dair Osmanlı idarecileri tarafından dile getiri-

223 Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, s. 380.

224 F.O.424/12, no. 1/1, 22 Aralık 1880, s. 2. Konsolosa göre “Hirisüyan geleneklerinin” de iki topluluk arasındaki ilişkilere etkisi söz konusuydu (a.g.y.).

225 Rıza Nur, *Hayat ve Hatıratım*, 3. cilt, Altındağ Yayinevi, İstanbul, 1967, s. 710.

len “iş birliği” iddialarına, 1890 ve sonrasındaki zaman aralığında daha sık tanık olunmaktaydı. Bunda da daha çok Ermeni bağımsızlık talepleri ekseninde gelişen olayların, birtakım yöneticilerce başından itibaren olumsuzlanan Kızılbaşlarla birlikte okunmasının payı vardı. Dolayısıyla Ermenilerin bu husustaki çalışmalarına Türklerden de destek sunulduğu gibi bunun içinde de daha çok Kızılbaş ve Kürtlerin olduğu ifade edilmekteydi.²²⁶ Bu ittifak iddiaları özellikle 1894-1896 yılları arasında yükselişe geçen Ermeni hadiselerine paralel şekilde daha sık bir şekilde dile getirildi. Buradaki en büyük etken, ortak yaşam alanlarını paylaşan Kızılbaş ve Ermenilerin bu alan üzerindeki komşuluk ilişkilerinin Sünnilere nazaran daha geçişken ve “dostane” yahut Sünni halk ve yöneticiler tarafından böyle yorumlanıp, damgalanmasından kaynaklanmaktaydı. Böylece Kızılbaşlar her ne kadar “Müslüman olduklarını beyan etseler de” Hristiyan ve özellikle Ermeniler ile olan münasebetlerinden ötürü bazı yöneticiler tarafından bu beyanları özellikle reddedildi.²²⁷ Çünkü “fesat” olarak adlandırılan Ermeni faaliyetlerinin Kızılbaşlar içerisinde yayılıp, onları etkileyeceği düşünülmekteydi.²²⁸

Söz konusu tablo Ermeni bağımsızlık talepleriyle birlikte okunduğunda, iki topluluk arasında bir iş birliği düşüncesini de gündeme getirdi. Buna göre Kızılbaşlar, devlet açısından adeta bir krize tekabül eden 1890’lı yıllarda taşradaki bazı idareciler tarafından kendilerine yönelik beslenen ön yargılarla ilişkili olarak Ermenilerle iş birliğine giren ya da onların isyan faaliyetlerine yardım eden bir topluluk olarak sunuldu. Kızılbaşlara dair iddialar ilk sırada gelmekle birlikte diğer bir Osmanlı tebaası olarak Şiilerin de devlet ile olan problemlerinden dolayı Ermeniler tarafından Osmanlı’ya karşı isyana teşvik edildiklerinden şüphelenilmekteydi.²²⁹

Kızılbaş ve Ermenilerin siyasi ittifak iddialarının başını ise daha çok, bu zaman aralığında Sivas ve Ankara Valiliklerinde bulunan Mehmet Memduh Bey çekmekteydi. Vali, Ermeni ve Kızılbaşlara dair bu iddialarına henüz 1890’ların başından itibaren dolaylı yollarla dile getirdiği şikâyetleriyle başlamıştı.²³⁰ Derviş Paşa’ya gönderdiği 24 Haziran 1890 tarihli telgrafında; bir zamanlar çeşitli görevlerde (kaymakamlık ve müddeiumûmlik) bulunduktan sonra ihraç edilen ve aslen Sivashlı olan Osman Bey’in Kızılbaş oldu-

226 Y.PRK.DH. 7/48, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894; Y.PRK.DH. 7/58, 30 Nisan 1310/12 Mayıs 1894.

227 Y.PRK.UM. 29/77, 16 Şevval 1311/22 Nisan 1894.

228 Y.PRK.DH. 8/6, 14 Temmuz 1310/26 Temmuz 1894.

229 DH.MKT. 1087/13, 27 Mart 1322/9 Nisan 1906.

230 Ermeni karşıtlığıyla bilinen Mehmet Memduh Bey’in Sivas’tan Ankara Valiliği’ne alınmasında Ermenilere karşı takındığı tutum ve davranışlarından ötürü hakkında gerçekleştirilen şikâyetlerin etkisi olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulhamit Kırmızı, “Şikâyet Tezâyüd Etmekte: Memduh Bey’in Sivas Valiliği’nde Ermeni Politikası (1889-1892)”, *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri* (21-25 Mayıs 2007), 1. cilt, Sivas, 2007, s. 363-364.

ğunu ve yine kendisi gibi “Kızılbaş Ali” adıyla ünlenen kişinin kızıyla evliliğine vurgu yapılarak “Kızılbaşlığı” ön plana getirmekteydi. Devamındaysa, söz konusu Osman’ın Sivas’taki Ermenilere kendilerinin uyuşukluklarını dile getirip, onlara Erzurum ve Van’daki Ermenilerin güçlü durumlarını örnek gösterdiği ve sorun yarattığı için de Sivas’tan uzaklaştırılması talep edilmekteydi.²³¹ Memduh Bey, adı geçen Osman’ın Kızılbaşlıkla ilişkisine dair çizmiş olduğu çerçeveye birlikte, Ermenilerin “zaten kargaşa yaratmaya açık olan zihinlerinin” bir de Kızılbaşlar tarafından karıştırılmasının kabul edilemeyeceğini düşünerek, iki topluluk arasında kurduğu illiyet bağını güçlendirmek adına Bektaşî dervîşi Mesut’un da sorguya çekilmesini istemekteydi.²³² Böylece Ermeni meselesi eksenli dile getirilen bu hususun dönemin koşullarının etkisiyle Dervîş Paşa’ya makul gelerek onu ikna ettiği ve bu nedenle Vali’nin taleplerinin kabul edildiği görülmekteydi.²³³

Mehmet Memduh Bey’in Kızılbaşlarla Ermeniler arasında kurduğu ittifak ilişkisi sadece bununla sınırlı kalmadı. İlerleyen yıllarda, özellikle 1894 yılının siyasi atmosferini de düşünerek bunu artık doğrudan dile getirmekteydi. Bu açıdan aşağıdaki beyanları dikkat çekiciydi:

Anadoluca Sûrh-ser namıyla yâd olunan fırka-i dâllenin Ermeni erbâb-ı fesaâdına müzâherette bulunmakta olduklarından gürûh-ı dalâletten istihlâsları. (...) Bu gümrahların Ermeni muâveneti ve onlarla birlikte şekâveti bu kere resmen tahkik etmiştir. Vefr-i cenab sadâret penahilerinde müstağni-i ‘arz ve izâh buyurulduğu üzere böyle birkaç yüz bin nüfusun İslâm namıyla Ermenilerin teşebbüsât-ı mefseadet cûyanesine iştirâk gayetle mühim olduğundan fırka-yı mezkûrenin rûesâsı ahfren nezd-i abidaneme davet...²³⁴

Buradan da anlaşılacağı gibi iddialarını daha sık ve aleni bir şekilde dile getiren Memduh Bey sadece kendiyile sınırlı kalmayıp, onunla aynı fikirde olan yerel halktan kişilerin iddialarını da saraya iletmekteydi. Ermeniler ile Kızılbaşlar arasındaki günlük yaşam ilişkilerinin olası bir “siyasi ittifak” projesine yönelik yorumlandığına dair en belirgin örnekleri yine Paşa’nın ifadeleri ve Yozgat’ın ileri gelenlerinden Abdülcabbar-zâde Osman Bey’in lâyihasından görmek mümkündür. Bu bakımdan Mehmet Memduh Bey Kızılbaş-Ermeni yakınlığını şu şekilde ifade edip, yorumlayacaktı:

231 Y.PRK.HR. 13/29, 12 Haziran 1306/24 Haziran 1890.

232 Y.PRK.HR. 13/29, 12 Zilkade 1307/30 Haziran 1890. Kızılbaşlar ile ilgili böylesine bir bağlantı kurulduktan sonra meseleyle ilgili bir Bektaşî dervîşinin de sorguya çekilmesinin talep edilmesi, bölgedeki Bektaşîlerle Kızılbaşlar arasındaki farkın giderek ortadan kalktığı ve Bektaşî dervîşlerinin Kızılbaşlarca kabul edilip, onlar üzerinde bir otorite sahibi olduklarını göstermekteydi.

233 Y.PRK.HR. 13/29, 12 Zilkade 1307/30 Haziran 1890.

234 Bkz. BEO. 384/28766, 30 Mart 1310/11 Nisan 1894. Ayrıca bkz. BEO. 374/27996, 3 Mart 1311/15 Mart 1895.

Ermenilerle ülfet ve ünsiyet etmekte olup hatta bazı eyyâm mahsûsalarında sāgar-ı sahba bedest ve mahârim-i dalalet (?) yanlarında mest bulunarak Ermenilerle sûret-i hafiyede hem-bezm ayş u nûş oldukları rivayeti umûmen müttefik ve Ermeni müfsidetinde muâvenet ve müzâheretleri divân-ı harb-i orfice resmen mütehakkık olup...²³⁵

Abdûlcabbar-zâde Osman Bey'in bu husustaki ifadeleriye, Kızılbaşlarla Ermenilerin meşrep ve fikir olarak aynı olup, aralarındaki inançsal farkın/yakınlığın da neredeyse "soğan zarı" ya da "kıl ucu" kadar olduğu gibi benzetmelerle zenginleştirmekteydi. Aynı şekilde Kızılbaşların ehl-i sünnete karşı sergiledikleri ihanetlerinin sürekliliğine ve onların bunu inançları açısından bir hayır olarak gördükleri için olası bir Ermeni ittifakına da dolaylı yollarla dikkat çekiliyordu.²³⁶

Mehmet Memduh Bey Kızılbaş-Ermeni iş birliğine dair iddialarını ilerleyen yıllarda da sürdürdü. Sivas'tan sonra atandığı Ankara Valiliği esnasında da iki topluluğa dair çalışma ve ortak beyanlarına bıraktığı yerden devam edip, Kızılbaşların Ermenilerle iş birliğine meyilli oldukları söylemini tekrarladı. Ona göre Kızılbaşlar, Müslüman sayılmalarına rağmen –her ne kadar kendisi öyle görmese de– yine de Müslümanlara kin ve düşmanlık beslemekteydi. Bundan ötürü Ermenilerle birlikte yabancı devletlere verecekleri olası dilekçelerle "Müslümanların da hükümetten şikâyetçi olduğuna yönelik olumsuz bir algı oluşturarak" hükümeti zor durumda bırakabilirlerdi.²³⁷ Memduh Bey, Ankara Valiliği esnasında Yıldız Sarayı'na gönderdiği bir diğer telgrafta da Tokat'a görevlendirdiği polis komiseri vasıtasıyla sürdürdüğü çalışmalar sonucu Kızılbaşların fikren ve fiilen Ermenilerle iş birliği içerisinde olduğunu ve onlara yardım-yataklık ettiklerinin şüpheden uzak bir gerçekliğe tekabül ettiğini belirtmekteydi. Valiye göre, söz konusu iddia üzerine gözetimine alınan Kızılbaşlar bir yandan idare tarafından himaye edilmelerinden ötürü şımartılmış, diğer yandansa tüm gerçeği bilen Sünni halk hem korkudan hem de yerel hükümetten bir yardım görmediği için ümitsiz bir hal içerisinde bırakılmıştı. Durumu bu şekilde izah eden Valinin çizdiği tablonun sonucundaki öngörüsüyse, gerekli işlemlerin yapılmaması ve Kızılbaşlara müsamaha gösterilerek Ermenilerle olan ittifaklarının görmezden gelinmesi halinde gelecekte çok büyük problemlerin yaşanacağı yönündeydi. Aynı şe-

235 Y.PRK.UM. 29/77, 16 Şevval 1311/22 Nisan 1894.

236 Y.PRK.UM. 29/77, 16 Şevval 1311/22 Nisan 1894. Dağavaryan, Abdûlcabbar-zâde Osman Bey'den henüz dört yıl önce kaleme aldığı çalışmasında benzer ifadelerle Kızılbaşların "Sofiyeler" kolunun Hristiyanlara ve bilhassa da Ermenilere yakınlık gösterdiğini ve bu nedenle kendileriyle onlar arasındaki farkın "saç teli" ya da "soğan zarı kadar" önemsiz olduğunu dile getirdiklerini belirtmiştir. Bkz. Nazaret Dağavaryan, *Hristiyan Protestanlığının ve Kızılbaş İncancının Doğuşu*, çev. Kevork Taşkıran, Kor Kitap, İstanbul, 2018, s. 81.

237 Y.PRK.UM. 29/40, 13 Şubat 1309/25 Şubat 1894.

kilde, iddialarına örnek teşkil eden, polis komiserinden aldığı “Ermenilerin Kızılbaşlarla birlikte Tokat postasını vurmak” niyetli bilgiyle yeniden Ermenilerle Kızılbaşlar arasındaki ittifaklara dikkatleri çekmekteydi.²³⁸

Ankara Valiliği'nden sonra Dâhiliye Nazırlığına yükselecek olan Mehmet Memduh Bey tarafından Ermeni-Kızılbaş ittifakına dair dile getirilenler de başından beri Kızılbaşlara dair takındığı olumsuz fikirlerle uyuşmaktaydı. Ankara'ya tayiniyle beraber yerine geçen yeni Sivas Valisi Halil Bey'in ifade ettikleri, eski valinin bu husustaki tarafgirliği ve Ermeni meselesini Kızılbaşlık ile ilişkilendirmek hususunda süreklilik arz eden gayretlerine dair çarpıcı ipuçları sunmaktaydı. Bu durum aynı zamanda –sonra da görüleceği gibi– her iki vali arasındaki rekabet ya da daha doğru bir ifadeyle Mehmet Memduh Bey'in kendi görev alanının dışına müdahale ederek Sivas valisi aleyhine gerçekleştirdiği faaliyetlerini de ortaya koyuyordu.²³⁹ Ermeni-Kızılbaş ittifakına dair Memduh Bey tarafından Yıldız'a iletilen bilgiler Halil Bey tarafından karşı bir telgrafla şu sözlerle reddedilmekteydi:

... İkinci telgrafnamesinde dahi Ermenilerle Kızılbaşların ittifakları zaten bulunduğuna mebnî bu cihetin meydana ihracına fevkalâde gayret idilmesi dirâyet ve zekâvetizden muntazırdır deyü muharrer bulunmuşdur ki, komiser bu yolda talimat vermek Ermeni işi içine mutlaka bir Kızılbaş meselesini de katmak için âdeta yalandan bir şey uydur demek olduğu aşîkârdır.²⁴⁰

Sivas Valisi Halil Bey'in Mehmet Memduh hakkında dile getirdiklerine dair önemli bir diğer husus da Memduh'un bizzat Tokat'a gönderdiği polis komiseri vasıtasıyla Kızılbaşlar ile Ermenilerin müttefik oldukları ve bunun da Çerkezlerle Kızılbaşlar arasında anlaşmazlık yaratılmasına hizmet ettiğine dikkat çekmesiydi. Bu sebeple Halil Bey'e göre Mehmet Memduh'un bütün bu eylemleri aslında tamamen Ermenilerin işine yaramaktaydı.²⁴¹

1894-1896 yılları arasındaki Ermeni hadiseleriyle ilişkili olarak devletin Kızılbaş/Alevilerle ilgili endişesi, bizzat Alevilerin merkezde olduğu olaylarda da gün yüzüne çıkmaktaydı. 4. Ordu Müşiri'nin Kığı yakınlarında Kızılbaşlar tarafından gerçekleştirilen bir saldırıya maruz kalması, meseleyi sadece Kızılbaşlar üzerinden değil, söz konusu topluluğun Ermenilerle olan ya-

238 Y.MTV. 104/46, 26 Ağustos 1310/7 Eylül 1894; DH.MKT. 286/47, 30 Ağustos 1310/11 Eylül 1894.

239 Ayrıntılı bilgi için bkz. Kırmızı, a.g.m., s. 367-370; Murat Alandaglı, “İki Vilâyet, İki Vali, Bir Yör İmparatorluk Taşrasında Toplumsal Sınıf Katmanları Üzerinden Menfii Uğraşlara Dair Bir Örnek”, *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu*, 2. cilt, Bingöl Üniversitesi Yayınları, Bingöl, 2014.

240 Y.PRK.UM. 30/54, 26 Ağustos 1310/7 Eylül 1894. Ayrıca bkz. Y.A.HUS. 308/90, 27 Ağustos 1310/8 Eylül 1894.

241 Y.RRK.UM. 30/57, 29 Ağustos 1310/10 Eylül 1894; Y.PRK.UM. 308/107, 29 Ağustos 1310/10 Eylül 1894.

kınlıklarının adeta bir “tutkunluk” (*meclûbiyet*) raddesinde görülüp, saldırının da Ermeniler tarafından tertip edildiğini düşündürmekteydi.²⁴² Aynı şekilde daha sonra ayrıntısıyla işleneceği gibi 1896 yılının hemen başlarında Malatya/Akçadağ’ın Dumuklu Köyü’nde Aleviler ile ilişkili başlayan olaylara bir Ermeni’nin katıldığı iddiası da devletin bu yöndeki şüphelerini yeniden nüksettirdi. Osmanlı Devleti’nin Ermenilerle ilişkilerinin Malatya özgülünde birtakım olaylara sebep olduğu bu dönem, Kızılbaş/Alevilere yönelik kuşkuları da ister istemez ön plana getirmekteydi. Zira yerel otoritenin söz konusu olaya dair tutumundan olası bir Ermeni-Kızılbaş ittifakından endişelendiği anlaşılmaktaydı. Bu nedenle adı geçen Ermeninin bir an önce yakalanıp, şüphe edildiği gibi bir durumun söz konusu olup-olmadığının ortaya çıkarılması için gerekli girişimlerde bulunulmuştur.²⁴³ Bahse konu hadiseye dair gerçekleştirilen tahkikat süresince olayın Ermenilerle ilişkisine dair herhangi bir kanıt tespit edilmese de devletin başından itibaren Ermeni-Kızılbaş ittifakıyla saldırıların gerçekleştiğine yönelik birtakım ön kabulleri oldu.²⁴⁴ Öyle ki, bu esnada artık Dâhiliye Nazırı olan Mehmet Memduh Bey’in söz konusu hadisede de Kızılbaşlara dair ön yargılarıyla meseleyi yeniden bir Kızılbaş-Ermeni ittifakı şeklinde yorumladığı görülmekteydi.²⁴⁵ Üstelik bu iddialarında artık yalnız da değildi. Mamûretûlaziz, Diyarbekir ve Sivas vilayetlerinde meydana gelen Ermeni olaylarına dair bir rapor hazırlayan Erkân-ı Harp 2. Feriki Rüstem Paşa’ya göre de olayların arkasında Ermeniler vardı. Paşa, bahse konu raporunda olayları Karabet isimli bir Ermeni’nin *küfür* ve *garâbetle* dolu yeni bir mezhep icat ederek Dumuklu ve diğer on beş köy ahalisinden beş yüzü aşkın Kızılbaş yoldan çıkarıp, devlete karşı isyana sevk etmesi şeklinde açıklamaktaydı.²⁴⁶

Dumuklu hadisesinin başlangıçta tüm boyutlarıyla bilinmemesi ve üstelik sonrasında devlet ricalinin yerel otoriteleri suçlu bularak asıl mağdurların da bizzat Kızılbaş/Alevilerin olduğunu belirtmesine rağmen Mehmet Memduh ve Rüstem Paşalar’ın meseleyi Ermenilerle ilişkilendirmeleri düşündürücüydü. Aynı şekilde böylesine hassas bir dönemde Kızılbaşlar aleyhine defaatle tavrı takınılması da Ermeni-Kızılbaş ittifakı iddialarını ön plana getiren bu devlet adamlarının iddialarını sorgulanır kılacaktır. Buna göre akla gelen ilk ihtimal Kızılbaşlara yönelik kişisel düşmanlıkken, bir diğeri de Memduh Bey’in Sivas Valisi Halil Bey’e yönelik menfi tutumuydu. Mem-

242 Bkz. 27 Eylül 1310/9 Ekim 1894 tarihli Y.EE. 158/15, Y.EE. 158/20 ve Y.EE. 158/23 dosya/gömlük numaralı belgelere.

243 A.MKT.MHM. 24 Kânûn-ı Evvel 1311/5 Ocak 1896; A.MKT.MHM. 659/23, 21, 22 ve 26 Kânûn-ı Evvel 1311/2, 3 ve 7 Ocak 1896.

244 BEO.NGG.d. 60, no. 2422, 24 Kânûn-ı Evvel 1311/5 Ocak 1896.

245 DH.MKT.PRK. 1525/83, 24 Kânûn-ı Evvel 1311/5 Ocak 1896.

246 Y.PRK.ASK. 109/69, 13 Kânûn-ı Sâni 1311/25 Ocak 1896.

duh Bey 1895 yılından 1908 yılına değin, yaklaşık 13 yıl kesintisiz bir şekilde Dâhiliye Nazırlığı'nda kaldı.²⁴⁷ Bu zaviyeden bakıldığında Sultan Abdülhamid'e sadakati ve olaylar esnasında sergilediği performansını abartmak için de böylesine manipülatif yöntemlere başvurduğu düşünülebilir. Öyle ki kendisinin de, Sivas Valiliği esnasında hiçbir şekilde Ermeni olaylarının (*Ermeni mefsedeti*) meydana gelmediğini dile getirip, bununla övündüğü görülmektedir.²⁴⁸ Böylece, Kızılbaşlık ve Bektaşilik karşıtı fikirlerini dile getirirken bir yandan da Müslümanlar içinde böylesine bir bölünmenin Ermenilerin işine yaradığını ifade ederek bu husustaki mücadelesinin muhtevasını abartma yoluna gitmekteydi.²⁴⁹ Bu durum da Sarıtepe'nin dile getirdiği gibi bunların faaliyetlerini Ermeni "fesâdına" yarayan zararlı unsurlar olarak gösterip, sürekli saraya korku ve şüphe tohumları ekmeye devam etmesinden kaynaklanıyordu.²⁵⁰

Hükümet tarafından Ermeni meselesine dair Sivas bölgesinde birtakım incelemelerde bulunmak için gönderilen Abdullah Selim de Mehmet Memduh Bey gibi Sivas Valisi Halil'in Ermeni meselesi karşısındaki tavrına dikkat çekip (meseleye duyarsız kaldığı ve hatta Ermenilere arka çıktığı) Kızılbaşların Ermenilerin faaliyetlerine yardım ettikleri yönünde iddialara yer vermektedir.²⁵¹ Sivas Vilâyeti merkezli geliştiği görülen bu ittifak iddialarına dair bir diğer vurguya da Dâhiliye müsteşarı Hamid Refik tarafından Sultan II. Abdülhamid'e sunulan bir lâyhada tanık olunmaktaydı.²⁵²

Ermeni-Kızılbaş ittifakına yönelik ortaya atılan iddialara ilginç bir örnek de Merzifon'daki Paşa Camisi'nin duvarına asılan ve Müslümanları Ermenilerle Kızılbaşların ittifakına karşı uyanık olmaya davet eden isimsiz bir yazıydı. İddiaya göre Ermeniler, köylerde yaşayan Kızılbaşları kendilerine as-

247 Selim Aslantaş, "Bir Osmanlı Bürokrati: Mehmet Memduh Paşa", *KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, III/1, 2001, s. 185. Etkili bir bürokrat olduğu görülen Mehmet Memduh Bey'in bürokrasideki yaşamı Mabeyn kitabından başlayarak sırayla Âmedî Hulefâlığı, Meclis-i Vükelâ Zabıt Kâtipliği, Sadâret Mektupçuluğu, Şura-yı Devlet azalığı ve sonrasında da Konya, Sivas, Ankara Valilikleri görevleriyle devam etti. 1895 yılında Ankara Valiliği görevini sürdürürken dönemin Dâhiliye Nazırı Halil Rifat Paşa'nın sadrazamlığa getirilmesiyle 13 yıllık bir süreyi kapsayacak şekilde yerine atanmıştı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Fuat Türkeldi, *Maruf Simalar*, haz. Selçuk Akşin Somel, Mehmet Kalpaklı, TTK Yayınları, Ankara, s. 395-405.

248 Y.PRK.DH. 14/27, 2 Zilkade 1325/7 Aralık 1907. Mehmet Memduh Bey'i ayrıcalıklı kılan özellikleri arasında takındığı Ermeni karşıtlığı gelmekteydi. Bkz. Kırmızı, a.g.m., s. 363-372.

249 Y.PRK.UM. 30/85, 29 Eylül 1310/11 Ekim 1894. Burada yer alan "muhib-i vatan" imzasıyla önceden gönderilen bir diğer belgede de benzer yönde ifadeler yer verilmekteydi. Buna göre bu belgenin de ya doğrudan Mehmet Memduh Bey tarafından müstear isim kullanılarak saraya gönderildiği ya da başkasına yazdırıldığı gibi yüksek bir olasılık ihtimali vardır. Bkz. Y.PRK.UM. 30/85, 15 Eylül 1310/27 Eylül 1894.

250 Özlem Sarıtepe, "Sivas Valisi Mehmet Memduh Paşa" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011, s. 106.

251 Y.PRK.AZJ. 31/83, 29 Zilhicce 1312/23 Haziran 1895.

252 Y.PRK.DH. 8/6, 14 Temmuz 1310/26 Temmuz 1894.

ker edinip, başlarına da Karatepe Köyü'nden bir dede olarak Mehmet Ağa'yı getirmişti. Aynı yerde para ve silah karşılığında Ermenilerle anlaşılan Mehmet Ağa'ya binbaşı rütbesinin verilip, bütün bunlar için de Müslümanları öldürmesi ileri sürülmekteydi. Yazıda aynı zamanda, yaklaşık olarak bin kişiyi toplayan Mehmet Ağa'nın Merzifon'u kuşatıp asker ve hacıları öldüreceği ve telgraf direklerini de keseceği belirtilmekteydi. Dolayısıyla Müslümanlar uyarılmakta ve kendileri bu bilgiler üzerine gereğini yaptıkları takdirde onlara daha fazla bilgi verileceği ifade edilmekteydi. Fakat bahse konu yazı üzerine yapılan tahkikat neticesinde dile getirilenlerin gerçek olmadığı ve bütün bunların Mehmet Ağa'ya yönelik bir komplo olduğu anlaşılarak, suçsuzluğu ispatlanacaktı.²⁵³

İttifak iddialarıyla ilgili II. Abdülhamid'i bilgilendirme arayışı içerisine giren bir diğer kişi de Amasya ve Tokat mutasarrıflıkları görevinde bulunurken kaleme aldığı layihalarıyla bilinen Bekir Sıdkı idi. Mutasarrıfa göre de Kızılbaşlar Ermenilerle ittifak edip, Ermenilerce kendi kötü amaçlarında kullanılmak üzere çeşitli politikalarla yanlarına çekilmekteydiler. Bunun yanı sıra, devlet karşıtı eylemleriyle bilinen Ermeni komitacılarını kendi hanelerinde saklamak gibi bir dizi olumsuz davranışta bulunan Kızılbaşların hâlihazırdaki Ermeni meselesi ve olası bir ihtilale dâhil olmalarının birçok siyasi olumsuzluğa neden olacağı da düşünülüyordu.²⁵⁴

Diğer bir yandan Ermenilerin, Osmanlı ve Müslümanlara karşı mücadelelerinde Kızılbaşlarla ittifaka girişmelerinin yanı sıra onları devre dışı bırakmak gibi bir uğraşı içerisinde oldukları da ileri sürülmekteydi. Bu nedenle Hınçak Komitesi'ne mensup Ermenilerin Arapgir'deki Kürt (Kızılbaş) ağalara giderek söz konusu yerlerin artık Ermenistan toprağı olduğu ve bu nedenle kasabadaki Müslümanlarla aralarında meydana gelecek herhangi bir kavga karışmadıkları takdirde kendilerini büyük memuriyetlerde görevlendirecekleri yönünde telkinlerde bulundukları ifade edilmekteydi.²⁵⁵ Benzer şekilde Dersim'deki Kızılbaş Kürtlerin Erzincan köylerine gerçekleştirdikleri saldırıların arkasında da Ermenilerin olduğu düşünülmekteydi.²⁵⁶

Kızılbaşların, Ermeni faaliyetlerinde kullanılmak üzere tedarik edilen silahları taşımak gibi bir uğraşı içerisinde oldukları da dile getirilir. Aydın Vilâyeti'ne yazılan şifreli bir telgrafta; Ankara havalisine getirilen yasaklanmış silahların Kızılbaş deveciler vasıtasıyla üzüm, incir ve tırpan gibi çeşit-

253 Y.MTV. 97/43, 24 Ramazan, 22 Şevval ve 6 Zilhicce 1311/31 Mart, 28 Nisan ve 10 Haziran 1894; DH.MKT. 247/34, 29 Mayıs 1310/10 Haziran 1894.

254 Y.MTV. 131/109, 23 Cemazıyelevvel 1313/11 Kasım 1895; Y.EE.132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

255 Y.EE. 7/2, 21 Mayıs 1312/2 Haziran 1896.

256 HR.SYS. 2803/1, 9 Teşrin-i Evvel 1311/21 Aralık 1895.

li yükler içerisinde saklanarak geçirildiğine dikkat çekilmekte ve gerekli önlemlerin alınması bildirilmektedir.²⁵⁷

İşbirliğine yönelik iddialardan Kızılbaş topluluklarla ilişkisi bulunan Çelebiler de payına düşeni aldı. Buna göre devletin, Hacı Bektaş Dergâhı'nın postnişin makamına yerleştirdiği Nakşibendi şeyhi Yahya Galip tarafından Çelebiler ve reisleri Ahmet Cema'l'e (Ahmed Cemaleddin) dair gerçekleştirilen "derviş kılığında Ermenilerle, serseri dervişleri dergâha kabul ettiği" yönlü şikâyeti dikkate alıp incelemesine rağmen somut bir delile ulaşamayacaktı.²⁵⁸ Hacı Bektaş Dergâhı'ndaki iktidar mücadelesini yansıtan söz konusu örnek, dönem içerisinde meydana gelen Ermeni olaylarına yönelik devletin sergilediği hassasiyetle birlikte durumun Çelebilerin aleyhine nasıl kullanıldığını da göstermektedir.

Netice olarak, Ermeniler ile Kızılbaşların ittifakına dair dile getirilen iddialar sadece bu dönemle de sınırlı kalmayıp, II. Abdülhamid'in hükümdarlığının sonrasında da benzer içerikli temalar ile tekrardan gündeme geldi.²⁵⁹ Burada ihtimal kabilinden ve elbette ki genelleme hatasına da düşmeden, Ermeniler ile Kızılbaşların Osmanlı karşıtı fikirleri göz önünde bulundurularak –Osmanlı bürokratlarının abarttığının aksine– bir Ermeni-Kızılbaş yakınlaşmasının lokal düzeyde yer yer ön plana geldiği düşünülebilir. Zira bu ittifak iddialarına kadir-i mutlak bir veçhe bahşetmenin bizzat Kızılbaş/Alevilerce Ermenilere yönelik gerçekleştirilen saldırıları açıklamayacağı açıktır.

Ermenilere yönelik saldırılarda Kızılbaş/Alevilerin rolü

Kızılbaşlar ile Ermeniler arasındaki siyasi ittifak genellemelerine dair öne sürülenlere en çok aralarında Kızılbaş/Alevilerin de bulunduğu ve Ermenilere yönelik gerçekleştirilen saldırılar şüphe düşürür. Buna özellikle, silahlı güç olarak "en örgütlü" Kızılbaş topluluklar arasında yer alan Kızılbaş Kültlelerin Ermenilere yönelik saldırıları örnek gösterilebilir.²⁶⁰ Kızılbaşların Sünni cemaatlere nazaran Ermenilerle daha yakın ilişkiler içerisinde oldukları görülse de söz konusu bu yakınlığın doğrudan siyasi bir ittifak ile ilişkilendirilmesinin özellikle 1895-1896 yılları arasında Ermenilere yönelik yoğunlaşan yağma faaliyetleri göz önünde bulundurulduğunda aksi örnekler sunduğu görülmektedir. Buna göre bir kısım Kızılbaş bu yağmaları engellemeye ya da onlardan geri durmaya çalışırken, diğer bir kısmıysa doğrudan bir katı-

257 A. MKT.MHM. 645/1, 6 Nisan 1310/18 Nisan 1894.

258 BEO. 606/45437. 27 Şevval 1311/24 Nisan 1895.

259 Örnekler için bkz. DH.ŞFR. 464/33, 23 Şubat 1330/8 Mart 1915; DH.ŞFR. 51/130, 12 Mart 1331/25 Mart 1915.

260 Bkz. Yedinci Bölüm.

lım sunmaktaydı.²⁶¹ Buradaki dikkat çekici husus bahse konu saldırılara katılan Kızılbaşların büyük bir çoğunluğunun, Sünni toplulukları bu yağmalara iten “dinî motivasyon” bahanesine sığınmaktan ziyade doğrudan ekonomik bir saik ile hareket etmeleriydi.²⁶² Kızılbaş/Alevi Kürtlerin sadece yağma faaliyetlerine katıldığını ifade eden Kieser’e göre bahse konu olaylar “Aleviler için maddi anlamda çıkar sağlayabilecekleri sosyal bir patlama niteliği taşıırken, Sünniler için dinî temelde iktidar sorunu daha önemli bir rol” oynamaktaydı.²⁶³

Ermenilere yönelik saldırı örneklerinden biri, Kızılbaş/Alevi ocakları arasında yer alan Şeyh Şazi Ocağı’na²⁶⁴ (diğer adıyla Molla Yakup) mensup “Zünubi/Zunubi” mahlaslı Seyyid Mahzuni²⁶⁵ tarafından 4 Ocak 1896 tarihinde kaleme alınan bir şiirde ortaya konulur. Osmanlı Devleti ve Sultan Abdülhamid’e övgülerle başlayan manzum şiirde (yazarının tabiriyle *destanda*), aralarında çoğunlukla Malatya, Sivas ve Dersim Kızılbaşlarının bulunduğu birçok aşiretin, Arapkir ve Sivas’ın muhtelif yerlerindeki Ermenilere yönelik gerçekleştirdikleri saldırı, yağma ve kundaklama faaliyetlerine bütün ayrıntılarıyla yer verilmektedir.²⁶⁶ Şiirin yazarına göre Ermenilerin Osmanlı karşıtı faaliyetlerinden ötürü harekete geçen bu aşiretler birçok Ermeninin ölümüne neden oldu.²⁶⁷ Fakat adeta “cihat” işlevi gören bu saldırılar esnasında yaşananlardan, kendisi de Kızılbaş olan Koçgiri Aşireti’nin reisi Alişan Bey bile rahatsızlık duymuştur.²⁶⁸ Söz konusu hadisenin nedeniyse Gürün ve Zeytun’da Müslümanlara yapılanlara karşılık gerçekleştirilen misilleme olarak gösterilmiştir.²⁶⁹ Zünubi’nin sunduğu bu gerekçe, Osmanlı devlet yazışmalarına yansıdığı şekliyle de Ermenilerden kaynaklı gösterilmektey-

261 Bkz. Kieser, a.g.e., s. 200-201, 283-284, 288 ve “Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia ...”, s. 97.

262 Bkz. Kieser, a.g.m., s. 97; “Some Remarks on Alevi Responses...”, s. 124 ve a.g.e., s. 288-289, 745; Hovsep Hayreni, *Yukarı Fırat Ermenileri 1915 ve Dersim*, Belge Yayınları, İstanbul, 2015, s. 165. Bu hususla ilgili detaylı bilgi için bkz. Hayreni, a.g.e., s. 164-232.

263 Kieser, a.g.e., s. 216-217.

264 Bu ocakla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Coşkun, “Kangal ve Çevresindeki Alevi Ocakları”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 75, 2015, s. 99-103.

265 Kaya Gökçe, “Aleviliği Yaşamak veya Alevi Olmak”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 56, 2010, s. 355.

266 Hayreni, a.g.e., s. 183-192.

267 *Nice başlar kesip kanlar döküldü/Nice münkiranın bileğin büktüler. İslam olan alemlerin diktileri/ Döküldü anın ömrüyle yaşın.* Bkz. Hayreni, a.g.e., s. 186.

268 Hayreni, a.g.e., s. 186-187. Her ne kadar Zünubi bu şiiri yukarıda belirtilen tarihte kaleme alırken da dile getirilen hadiselerin şiirde de ifade edildiği gibi bu tarihten takribi olarak 1,5-2 ay önce (Teşrin-i evvel 1311) meydana geldiği anlaşılmaktadır: *Bin üç yüz on birde kondu... hal/ Teşrin-i Evvelde koptu bu hal.* Bkz. Hayreni, a.g.e., s. 191.

269 *Bu fesâda bais cümle Gürün’dür/Ol Zeytun elinden yaram derindir/Zeytun’u alana çok aferindir/Vesile kıla Hakk bir borazanı/Gürün’ün İslamı hep ah u zarda/Kâfirler urula deyü erkârda.* Bkz. Hayreni, a.g.e., s. 190-191.

di. Buna göre, Divriği kazasının Zimara, Pingan ve Kesme köylerindeki Ermenilerin Eğin ve Arapgir'deki Ermenilerle anlaşarak Müslümanlara yönelik gerçekleştirdikleri öldürme ve gasp olaylarından olumsuz etkilenen Dersim Kürtleri, bunun üzerine Divriği ve köylerine saldırarak intikam almıştır.²⁷⁰ Bu hususla ilgili bir diğer örnek de iki bin civarında silahlı Dersim Kızılbaşının Ermenilerle yaşadıkları problemlerden ötürü Harput şehrine saldırdıkları, bunun sonucunda da Ermeniler ve Süryanilerden daha fazla olmak üzere birçok kişinin ölüme (takribi olarak elliye yakın ölü ve kırka yakın da yaralı) ve yağmaya sebep olduklarıydı.²⁷¹

Buraya kadar ifade edilenlerden de anlaşılacağı gibi Ermeni-Kızılbaş ittifakına yönelik dile getirilen genel iddialara temkinli yaklaşılması gerekmektedir. Çünkü daha çok somut verilerin azlığıyla, söylenti ve endişelerin şekillendirdiği bir ihtimal fikrinin ağırlığı söz konusudur.²⁷² Aynı şekilde, ittifak iddialarına olasılık dâhilinde yaklaşıldığı takdirde bile tamamen bir genellemeden uzak durmak gerekir. Çünkü her iki topluluğun birlikte hareket ettiğine dair iddialar söz konusu olmakla beraber, her zaman için böyle bir süreklilikten bahsetmenin mümkün olmadığı ve aksine aralarında sonu ölümlere varan problemlerin yaşandığı somut örnekler de söz konusudur. Dolayısıyla dönem için genel bir Kızılbaş-Ermeni ittifakından bahsedilemeyeceği gibi tamamen bir düşmanlıktan da söz edilemez. Buna göre iki topluluk arasındaki ilişkilerin daha çok yereldeki farklı dinamikler üzerinden şekillenen olumlu ve olumsuz etkenlerin yer aldığı bir muhtevaya sahip olduğu söylenebilir.

Şiiilik ile ilişki iddiaları

II. Abdülhamid tarafından takip edilen Sünni İslâm anlayışının Kızılbaş/Aleviler açısından dikkat çekici bir diğer örneği de Osmanlı'nın doğu ve güney sınırlarında faaliyet gösteren İran merkezli Şiiliğe yönelik korku ve tepkilerdi. Devlet nezdinde böyle bir algının oluşmasında hem 16. yüzyılda Şii

270 Y.EE.7/2, 4 Teşrin-i Sanî 1312/16 Kasım 1896. Hayreni (a.g.e., s. 181) hadise ile ilgili gerçekleştirilen yazışmaların muhtevasına bakarak, olayların yaşandığı civardaki Alevi ocakları ve dedelerinin Bektaşî şeyhi Cemaleddin Efendi'ye bir bağlılıklarının olduğuna dikkat çeker. Yazar'ın ifadesine göre bu durum tam da Bektaşî şeyhinin "yol göstericiliği ile Sultan Abdülhamid'e ve İslâmi siyasetine destek olunduğu"nu göstermekteydi (a.g.y.). Bu iddianın doğruluğu, devletin Kızılbaş/Alevileri "İslâm birliği" siyasetine entegre etmek için Bektaşîleri "kullandığını" gösterecektir. Bektaşî şeyhi Cemaleddin Efendi'ye yönelik bu yöndeki iddialar, Dersimli Kızılbaş aşiretleri "Mücahidin" adı verilen birliklerle Birinci Dünya Savaşı'na dâhil etme çalışmalarıyla birlikte düşünüldüğünde dikkat çekici bir hal almaktaydı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Nuri Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Ani Matbaası, Halep, 1952, s. 94-103.

271 Y.PRK.UM. 33/83, 31 Teşrin-i Evvel 1311/12 Kasım 1895. Dersimli Kızılbaş Kürt aşiretlerin Ermenilere yönelik saldırılarıyla ilgili ilerleyen bölümlerde daha fazla ayrıntıya yer verilecektir.

272 Akpınar, "II. Abdülhamid Dönemi Devlet Zihniyetinin Alevi Algısı", s. 221.

Safevi Devleti'nin Anadolu'daki Sünni İslâm dışı topluluklarla giriştiği ilişkilerin, hem de Şiilik ve Kızılbaş/Alevilik arasındaki inançların bazı yönleriyle benzeşmesi geliyordu. Bu sebeple Şiiliğin Kızılbaşlara yönelik propaganda faaliyetine girişmesinden özellikle endişe duyulmaktaydı. Böylece doğrudan Şiilik propagandası yapan eserlerin Osmanlı topraklarına sokulması yasaklanıp, girenler de toplatıldığı gibi²⁷³ Şiilerin Kızılbaş/Alevilerle ve Bektaşilerle doğrudan veya dolaylı yollarla herhangi bir ilişki kurmasının önüne de geçildi.

Buradaki önemli husus, Safeviler gibi güçlü bir Şii devletin Kızılbaş takipçileri vasıtasıyla Anadolu'nun içine doğrudan müdahale etmek gibi bir varlığının artık söz konusu olmadığıydı. İran'ın hâlihazırdaki durumunun yarattığı tehlike ise Anadolu'daki Kızılbaş/Alevilerin durumundan daha çok Osmanlı'nın Irak gibi güney vilayetlerindeki halkın Şiileştirilmesine yönelikti. Buna rağmen İran üzerinden simgeleştirilerek ilişkilendirilen Kızılbaşlık endişesinin II. Abdülhamid dönemi bürokratlarının tasavvurlarında henüz ortadan kaybolmadığı görülmektedir. Söz konusu durum, büyük bir somutluktan ziyade daha çok geçmişten beslenen bir algı ve devrin bürokratlarının şüphelerinden beslenmekteydi. Yerelden yükselen bu şüphenin II. Abdülhamid'in güvenlik "sendromu" ile birleşmesi, İran'ın Anadolu'nun içine ve hatta Balkanlar'a değin bir tehlike oluşturacağı algısını yeniden gündeme getirdi. Anadolu açısından bu hususta tedirginliklerin hissedilmesine rağmen, bu da diğer dinamikler kadar etkili bir görünüme sahip değildi. Çünkü Kızılbaşlar artık 16. yüzyılda olduğu gibi tamamen İran ve Şiilik (râfızîlik) üzerinden ele alınmaktan ziyade daha çok dönemin Anadolu özgölündeki dinamikleriyle (merkeziyetçilik, Ermeniler ve misyonerler gibi) gündem haline gelmekteydi.

273 Bunlar arasında, 6. İmam Cafer-i Sadık'ın yanında yetiştiği öne sürülen Hüsnîye adlı bir cariyeyle Bağdat ve Basra'nın ünlü Sünni âlimlerinin, dönemin Abbasi halifelerinden Harun Resid'in huzurunda gerçekleştirdikleri tartışmaları yansıtan ve Şii doktrinlerin ağırlıkta olduğu Hüsnîye isimli kitap ilk sırada gelmekteydi. Aynı şekilde Hurufiliğin kurucusu Fazlullah Esterabadi'nin *Cavidan* isimli kitabının da arasında bulunduğu birçok eser yasaklananlar listesinde yer almaktaydı. Bu eserler II. Abdülhamid döneminde toplatılıp, basanlar hakkında kanuni işlemler yapılmıştır. Bkz. J. Kingsley Birge, *Bektaşîlik Tarihi*, çev. Reha Çamuroğlu, Ant Yayınları, İstanbul, 1991, 94; Çetinsaya, a.g.e., s. 101-102; Maden, a.g.e., s. 153. Özellikle de II. Abdülhamid döneminde politik ve dîni tepkilerin yönlendirildiği Hüsnîye'nin halk arasında yayılımını engellemek için birtakım önlemlere başvuruldu. Bu hususta alınan önlemler ve gerçekleştirilen tartışmalarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Ünal, "More than Mere Polemic: The Adventure of the Risâlah-i Husniyah in The Safavid, Ottoman and Indian Lands" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016, s. 100-139. Söz konusu eserin Türkçeye çevrilmesinin öncelikli nedeni de Alevi ve Bektaşî toplulukları hedefliyor olmasından kaynaklanmaktaydı (bkz. Ünal, a.g.t., s. 90). Bunun da her şeyden önce II. Abdülhamid bürokrasisini endişelendirecek bir durum olduğu aşikârdı. Dağavaryan (a.g.e., s. 75) Kızılbaşların bu dönem Hüsnîye ve *Cavidan* dışında *Buyruk* (Cafer-i Sadık ve Şeyh Safî Buyrukları), *Fazilet ve Fezâyil Şîa* başlıklı kitaplarının olduğunu da dile getirir.

II. Abdülhamid döneminde Kızılbaşların İran/Şiilikle ilişkilerine dair beslenen şüphelerin yöneldiği toplulukların başında Anşa Bacı ve cemaati Sıraçlar gelmekteydi. Kızılbaşlar arasında büyük bir silahlı güç toplayıp, ayaklanacağı şüphesiyle soruşturulan Anşa Bacı'nın emrindeki atlılarla İran'a gitme niyetinde bulunduğu iddiası,²⁷⁴ devlet nezdinde, Kızılbaşların halen İran ile ilişkili veya eskiden olduğu gibi İran'a meyletme hevesinde oldukları şüphesinin korunduğunu göstermekteydi.

Söz konusu endişelere dair dikkat çekici diğer bir örnek de Sultan Abdülhamid'in güvenlik hassasiyetlerine hitap ederek yükselen Mehmet Memduh Bey'in, geçmişten gelen kadim bir korku olarak İran ile Kızılbaşlar arasındaki olası bir iş birliğini tekrardan gündeme getirmesiydi. Ankara valisiyken kaleme aldığı tezkeresinde, Ankara ve Sivas gibi Anadolu'daki birçok vilayet-*teki Surh-serlerin* (Kızılbaşların) coğrafi dağılımı olarak İran sınırına değin ulaşan bir hat üzerinde yerleşik olduklarına vurgu yapmakta ve olası bir İran tehdidine dikkatleri çekmekteydi. Vali, "bâtıl, gâfil ve câhil" bir halk olarak değerlendirdiği Kızılbaşların böyle bir durumda kendi hallerine bırakılmalarının ise çok büyük bir tehlike oluşturacağını düşünmekteydi. Çünkü İranlı ahundlar ve şehbenderlerin bu Kızılbaşlarla temasa geçmesi halinde "Alevi yolu" olarak nitelendirdiği Şiiliğe meyil göstereceklerini muhakkak görmekte ve bunun ise devamında diğer Müslüman halka da sirayet edip ileride büyük siyasi problemler yaratacağından endişelenilmekteydi.²⁷⁵ Mehmet Memduh Bey söz konusu değerlendirmeleriyle bir yandan Kızılbaş-İran ilişkilerinin geçmişine dolaylı bir göndermede bulunmakta, diğer taraftan ise hâlihazırda Bağdat ve Basra gibi Osmanlı vilayetlerinde çalışmalar yürüten İranlı ahundlara duyulan korkuyu Anadolu'nun içine çekerek, Kızılbaş tehlikesinin önemini artırma yoluna gitmekteydi.

Dönem içinde İran ile Kızılbaşların birlikteliğine dair duyulan muhtemel korku, dıştan gelebilecek tehditlerden ziyade, içeride Şiilik ve İran ile ilişkilendirilen dinamikler üzerinden de belli olmaktaydı. Bu da devletin, Anadolu'da Şiilikle irtibatlandığı tarikatlara dair çekincesinin Şiilik üzerinden İran'a dair korkularından beslendiğini göstermekteydi. Bu bakımdan özellikle de Bektaşiliğin Şiilikle anılmakla beraber, tarikatın Anadolu ve Balkanlar'daki varlığının Şiilik ve onunla bağlantılı görülen *rafızilikle* ilişkilendirildiğine tanık olunmaktaydı. Sonuç olarak dönem boyunca daha çok Irak gibi topraklarda Şiiliğin tesirleriyle meşgul olan II. Abdülhamid idaresi, Balkanlar ile birlikte Anadolu'daki Bektaşî ve Kızılbaş nüfusun varlığını da göz önünde bulundurarak Şiiliğin söz konusu topluluklar içerisinde yayılmasından endişe duydu. Özellikle Yanya Vilâyeti bahse konu endişelerin yoğun-

274 DH.MKT.PRK. 1006/25, 18 Haziran 1308/30 Haziran 1887.

275 Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894.

laştığı bir bölgeydi. Bektaşiler burada da halkın cehaletinden faydalanıp, onları “İslâmiyet perdesi altında zehirleyerek” *rafz* ve *ilhâd* olarak anılan Şiiliği yayan bir *gûrûh-ı rafızî* ve *ilhâd* olarak görülmekteydi.²⁷⁶ Benzer şekilde İranlı Şiilerin de (*Acemler*) Bektaşî babaları kıyafetinde gizli bir şekilde çalışma yürüttükleri belirtilmektedir.²⁷⁷

Bütün bu gelişmeler devlet nazarında Şiiliğin de Anadolu’da yayılabileceği endişesini ön plana getirdi.²⁷⁸ Dolayısıyla, Balkanlar ve Bektaşilik üzerinden dile getirilen benzer kaygılar Anadolu için de geçerli bir hal aldı. İlgin kazası kaymakamlığında görevli Salim Efendi tarafından sunulan lâyihada dile getirilenler söz konusu eğilimlerin varlığına yönelik güçlü bir vurguya sahipti. Buna göre, Niğde ve Aksaray civarında Çelebilerin öncülüğünde Kızılbaşlar arasında yayılan Bektaşilik çalışmalarının, esas itibarıyla Şiiliğin yayılmasına katkı sunduğu ve halkı zaten İran’dan gelerek buraya yerleşen Acem Köylülerinin²⁷⁹ Şii olmalarından ötürü onları yoldan çıkarıp, ahlâklarını bozduğu iddia edilmektedir.²⁸⁰

Dönem boyunca, Şii inancına mensup devlet memurlarının Kızılbaş/Alevi nüfusun bulunduğu yerlerde görevlendirilmeleri de halkı yoldan çıkaracakları düşünüldüğünden engellenmekteydi. Bu görevliler arasında özellikle de öğretmenlerin eğitim vasıtasıyla zaten farklı inançlara eğilimleri olan çocuk ve gençler üzerinde etkili olacakları ve inançlarını tamamen değiştirecekleri düşünölmüştür.²⁸¹

Devletin Şiilikle Bektaşilik arasında kurduğu ilişkiyi test edebilmek adına tersi bir örnek de Şiilerin ağırlıkta olduğu yerlere Bektaşî kökenli görevlilerin atanmasının önerilmesi idi. Bunu, Bağdat’taki Şii nüfus üzerinde egemenlik tesis etmek adına “biraz” Bektaşî bir valinin gönderilmesinin faydalı olacağına dair dile getirilen öneri üzerinden okuyabilmek mümkündür.²⁸²

İran kaynaklı endişeler sadece bunlarla sınırlı değildi. Özellikle bu coğ-

276 DH.MKT. 285/25, 7 Mayıs 1311/19 Mayıs 1895; MF.MKT. 289/55, 13 Teşrin-i Sanî 1311/25 Kasım 1895.

277 I.DH. 958/75763, 27 Temmuz 1301/8 Ağustos 1885. Rumeli’de babaları kıyafetlerinde geçen Şiilerin, Anadolu’da ise Kâdîrî, Rifâî ve Nakşî kıyafetlerinde gezdikleri dile getirilmekteydi (a.g.b.).

278 I.DH. 958/75763, 27 Temmuz 1301/8 Ağustos 1885.

279 Bugün Aksaray ilinin sınırları içerisinde bulunan Yeşilova kasabasının eski adı.

280 Y.PRK.UM. 46/44, 16 Nisan 1315/28 Nisan 1899.

281 Söz konusu tutum, tayini Kırşehir Sancağı’nın Hacı Bektaş Nahiye’sindeki rüştiye mektebine çıkan Yusuf adlı hocanın Şii mezhebine mensup olduğunun iddia edilmesinden ötürü sakıncalı bulunup, görev yerinin değiştirilmesinden anlaşılmaktaydı. Yusuf ile ilgili isnatların gerçekleştirilen incelemeler neticesinde herhangi bir delile dayanmadığı ortaya çıkmasına rağmen yine de tedbir elden bırakılmayarak görev yeri değiştirilmiş ve tayini Bursa’ya çıkarılmıştı. Bkz. MF.MKT. 841/45, 25 Ağustos 1320, 11 Kânûn-ı Sanî 1320 ve 12 Mart 1321/7 Eylül 1904, 24 Ocak ve 25 Mart 1905.

282 Y.PRK.HR. 7/27, 29 Zilhicce 1300/31 Ekim 1883.

rafyadan gelen Kızılbaş dedelerin mevzubahis topluluk içerisinde yürüttüğü çalışmalar, devletin sahip olduğu korkulardan ötürü engellenmiştir. Bu nedenle, her yıl Horasan'dan Balıkesir'e gelerek civardaki talimleri olan Kızılbaş Çepniler içerisinde kendi dinî törenlerini (cem ayinleri) icra eden Alevi dedeleri de yakalanarak sınır dışı edildi.²⁸³ Netice olarak Şiiğin Anadolu'daki yayılımına yönelik bahse konu endişelerin II. Abdülhamid'in saltanatının hemen sonrasında da ön plana gelmesi,²⁸⁴ gösterilen tüm çabalara rağmen tamamen önlenemediğini göstermekteydi.

Orduya sadakat ve askerlik hizmetinde topluluğa bakış

Devletin Kızılbaşlara dair bir diğer endişesi de topluluğun askerliğe yönelik olumsuz yaklaşım ve pratiklerinden kaynaklanmıştır. Bu açıdan Kızılbaş/Alevilerin, vergi dışında askerliğe de sıcak bakmadıkları anlaşılmaktaydı.²⁸⁵ Böylece, hem askerin din uğruna olan mücadelesini hakir görüp aşağılayan, hem de kendileri askere gitseler de buradan sürekli firar eden bir topluluk olarak resmedilmekteydiler.²⁸⁶ Diğer yandan Kızılbaşların, askere gitmemek için çeşitli yol ve yöntemlere başvurdukları da belirtilmekteydi. Bunların ilki askerlikten muafiyet elde etmek için çocuklarını göstermelik olarak okutma yoluna gitmeleri idi. Benzer şekilde, askerliğin Müslümanlara özgü bir zorunluluk olduğunu düşündükleri için, kendilerinin "Hıristiyan olduklarını" ifade ederek askerlikten muafiyetlerini talep ettikleri de öne sürülmekteydi.²⁸⁷

Devlet bürokrasisine göre askerliğe giderek, firar etmeyenler ise bu hizmetleri süresince kötü niyetli birtakım davranışlar içerisindeydi. Zira askere gelmelerinin de tamamen ceza korkusundan kaynaklandığı ve bütün Müslümanlar ile Osmanlı Devleti'nin düşmanı oldukları ifade ediliyordu.²⁸⁸ Bu-

283 Y.PRK.UM. 80/45, 12 Eylül 1323/25 Eylül 1907.

284 "Dördüncü ordu-yu humâyûnün bazı mahâllerinde mezheb-i şîanın günden güne tevessü etmekte olduğu..." (BEO. 3749/281155, 29 Nisan 1326/12 Mayıs 1910).

285 Y.PRK.ASK. 110/3, 21 Kânûn-ı Sâni 1311/2 Şubat 1896; Y.EE. 132/39, 15 Şubat/27 Şubat 1899; M.H., 1890, LXXXVI/VIII, s. 344; Mehmet Ârif Bey, a.g.e., cilt 3, s. 785.

286 Y.MTV.53/108, 20 Temmuz 1307/1 Ağustos 1891; Y.EE. 132/39, 15 Şubat/27 Şubat 1899; Mehmet Ârif Bey, t.y., cilt 3, s. 786. Grenard'ın ifadelerine göre, Müslümanları şeytanın askerleri olarak gören Kızılbaşlar onlardan nefret edip, birlikte yaşamayı inançları gereği bir lekelenme olarak görmekteydi. Bundan ötürü aralarında askerlikten geri dönenler bir arınma seremonisine tabi tutulduktan sonra dinî ayinlere katılma izni almaktaydı. Bkz. M. F. Grenard, "Une Secte Religieuse d'Asie Mineure. Les Kyzyl-Bachs", *Journal Asiatique*, [Mai-Juin], cilt III, 1904, s. 521.

287 Bkz. Y.EE. 132/39, 15 Şubat/27 Şubat 1899; Y.PRK.UM. 30/85, 15 Eylül 1310/27 Eylül 1894. Dağavaryan'ın (a.g.e., s. 60) bu zaman dilimi içerisinde (1890) verdiği bilgilerden, Kızılbaşların daha önceleri askere alınmadığı fakat devletin onları "İslâmlaştırmak" için bu uygulamaya başladığı belirtilmektedir.

288 Y.EE. 132/39, 15 Şubat/27 Şubat 1899; Mehmet Ârif Bey, a.g.e., s. 785.

nun için de ordu içerisinde toplu bir şekilde hareket edip, emir ve uygulamalara aykırı davranışlarda bulunmaları örnek gösterilmekteydi.²⁸⁹ Bu bakımdan 93 Harbi'ne (1877-1878) Ahmet Muhtar Paşa'nın yanında bizzat katılıp, yerinde gözlemler yapan Mehmet Ârif Bey'e göre ordu içerisindeki bu mezhеспel farklılık askerın azım ve kararlılığını bozan bir unsurdu ve Kızılbaşlar için askerlik hizmeti de dinî bir sorumluluktan ziyade angarya ve eziyetti.²⁹⁰ Böylece, küçük yaştan itibaren bu şekilde yetiştirilen Kızılbaşların din uğruna (gazâ) ölmeye de olumlu bakmadıkları için bu durumun olası bir savaş halinde çok büyük zararının dokunacağı düşünülmüştür.²⁹¹ Bu durumu Ahmet Muhtar Paşa, ordu içerisindeki Kızılbaşların din ve millet tanımazlığına bağlayarak, güvensizliklerine yormaktaydı. Asker içerisindeki bu Kızılbaş unsurların diğer askerlerin aklına da kaçma fikrini soktuğu düşünüldüğü için ordu içerisindeki çözölmeyi hızlandıracakğı dile getirilmekteydi.²⁹²

Kızılbaş askerlerin güvensizliğine yönelik endişeler Kızılbaş/Alevi kimlikleriyle bilinen problemlı coğrafyalara düzenlenen askerî harekâtlar esnasında da hissedildi. Buna göre söz konusu askerlerin aynı inançtan oldukları için isyan eden Kızılbaşlara gizliden bilgi verdiğı düşünülmekteydi.²⁹³ Sonuç olarak, ordudaki güvenilirliklerinden şüphe edilen bu topluluğun askerliğe alıştırılması için de en etkili yöntem olarak *tashîh-i akâide* tabi tutulmaları uygun görölecekti.²⁹⁴

Bektaşiler ile Kızılbaş/Aleviler arasındaki ilişkinin mahiyeti

II. Mahmud'un 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nı lağvetmesi, ocakla ilişkili olduğı düşünülen Bektaşî Tarikatı'na yönelik birtakım baskıları beraberinde getirdi. Tarikat üyelerine yönelik gerçekleştirilen kovuşturma, idam ve sürgünlerle beraber Bektaşî tekkeleri kapatılıp malları müsadere edilerek,

289 Y.PRK.UM. 29/40, 13 Şubat 1309/25 Şubat 1894. Ankara valisi Mehmet Memduh'un ifadelereinden anlaşıldığı kadarıyla, Sivas Vilâyeti'nden olup Mekke'de askerlik görevlerini yapan Kızılbaşlar bu görev esnasında (1891 yılı) silahlarını bırakarak, emirlere karşı gelmişti (a.g.b.).

290 Mehmet Ârif Bey, a.g.e., s. 784-785.

291 Y.MTV. 53/108, 20 Temmuz 1307/1 Ağustos 1891.

292 Mehmet Ârif Bey, a.g.e., s. 786, 845.

293 Sami Önal [yay. haz.], *Harbiye'den Dersim'e (1890-1914)*, 2. baskı, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2006, s. 175.

294 Y.MTV.131/109, 29 Teşrîn-i Evvel 1311/11 Kasım 1895. Buna rağmen Deringil (a.g.e., s. 123) II. Abdülhamid'in I. Selim'den farklı olarak Kızılbaşlara yönelik "ana kaygısı"nın onların ordudaki güvenilirliklerine yönelik olduğunu ifade etse de askerlik üzerinden ifade edilen bu kaygının ne denli öncelikli olduğı tartışmaya açık bir husustur. Kızılbaşlar gibi Şiilerin askeriye içerisindeki durumları da endişe kaynağı oldu. Bu bakımdan 6. Ordu'daki askerlerin % 90'ının Şii olması devleti ziyadesiyle endişelendirip çözüm yolları aramaya sevk etti. Bunlar arasında Şii askerlerin nüfusunu kırmak için bazılarının farklı bölgelere sevk edilmeleri geliyordu. Ayrıntılı bilgi için bkz. Çetinsaya, a.g.e., s. 105-107.

buralara diğer tarikatlardan şeyhler atandı.²⁹⁵ Buna rağmen, 1832 yılından itibaren Bektaşilerin peyderpey affedilip salıverilmeleri üzerine kapatılan ve yıktırılan tekkelerini yeniden açmaya başladıkları ve Sultan Abdülaziz döneminden itibaren tekrardan açık faaliyetlere girdikleri görülmektedir.²⁹⁶ Baskılar azaltılsa da 1826'da gerçekleştirilen müdahale ve hemen sonrasında –özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren– ortaya çıkan yeni sosyal ve siyasi koşullar Bektaşiliğin klasik yapısını sona erdirdi.²⁹⁷ Yaşanan gelişmelerle ilgili Yıldırım'ın aşağıdaki değerlendirmesi dikkat çekicidir:

Devletin bu sert müdahalesi Bektaşiliğin Osmanlı toplumundaki yerini temelden sarstığı gibi kendi iç bünyesinde de önemli dönüşümlere yol açmıştır. Bu müdahalelerden sonra tekke merkezli Bektaşî tarikatı tekrar toparlanamayıp ortadan kalkmıştır. Bununla beraber bu tekkelerin manevi nüfuz alanlarında bulunan bölgelerde Bektaşî inanç unsurlarını yaşatan zümreler varlığını korumayı başarmıştır. Bir başka deyişle 1826 müdahalesi Bektaşî tekkeler ağını ortadan kaldırarak tekke merkezli Bektaşiliğin sonunu getirmiştir.²⁹⁸

Söz konusu nedenlerden ötürü Bektaşiler, gerek bu süre zarfında (yasaklı yıllar ve sonrası), gerekse 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren meşruiyetlerini korumak ve toplumsal destek sağlamak adına Kızılbaşlar içerisinde propaganda faaliyetlerine yöneldi.²⁹⁹ Bu da 1826 yılına kadar Doğu'daki Kızılbaşlar arasında yeterince örgütlü olmayan Bektaşiler ve Bektaşî tarikatının söz konusu tarihten itibaren bölgedeki faaliyetlerini arttırmasına sebep oldu.³⁰⁰ II. Abdülhamid döneminde Bektaşilerce Kızılbaşlara yönelik gerçekleştirilen bu faaliyetlerin başını da özellikle Çelebiler çekmiştir.³⁰¹ Gerçekleştirilen müdahaleyle tekke merkezli Bektaşiliğin kontrolünü elinde tutan Babagânların Anadolu'daki varlığı tamamen sembolik bir düzeye indirgenirken, özellikle kırsal bir nüfustan oluşan Kızılbaşlarla iletişim eskisinden olduğundan daha çok Çelebilerin kontrolüne geçmekteydi. Bunda Babagânların, Çelebilerin aksine, mücerredlikleri ve Hacı Bektaş soyundan gelmemele-

295 Bu süreçle ilgili ayrıntılı bir çalışma olarak bkz. Maden, *a.g.e.*, s. 53-204.

296 Bkz. Öz, *İttihat-Terakki ve Bektaşiler*, s. 26, 135, 140; Maden, *a.g.e.*, s. 207, 209.

297 Faroqhi, *a.g.e.*, s. 29-30.

298 Yıldırım, "Bektaşî Kime Derler?...", s. 94.

299 Bkz. Soyuy, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, s. 94; Maden, *a.g.e.*, s. 220, 266, 284-285; Yıldırım, *a.g.m.*, s. 92.

300 Faroqhi, *a.g.e.*, s. 192. Bu husus Faroqhi tarafından gerçekleştirilen çalışmanın ekinde sunduğu haritalardan da anlaşılır. 18. ve 19. yüzyıllarda Bektaşî tekkelerinin coğrafi dağılımı olarak daha çok Orta ve Batı Anadolu'da yoğunlaştığı (bkz. *a.g.e.*, Harita 2) ve II. Mahmud döneminden itibaren de Doğu'ya doğru genişlemeye başlandığı görülmektedir (*a.g.e.*, Harita 3).

301 Y.PRK.UM. 46/44, 16 Nisan 1315/28 Nisan 1899; Y.A.HUS. 462/44, 13 Teşrin-i Sani 1319/26 Kasım 1903.

rinden ötürü Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi sürekliliği içerisinde kabul edilmelerinin etkisi de vardı.³⁰²

Bektaşilerle Kızılbaş toplulukları arasındaki yakınlaşma öncesine nazarın II. Abdülhamid döneminde daha net ifadelerle devletin algı ve bilgi üretiminde yerini aldı. Buna göre devlet, aynı yol ve batıl inanca sahip olduklarını düşündüğü (aynı *tarık ve meslek-i bâtilaya salık*) Kızılbaşlarla Bektaşiler arasında bir fark gözetmezken, Kızılbaşları da Bektaşi tarikatına mensubiyetle nitelendirmekteydi.³⁰³ Meydana gelen bu algıda, iki grup arasındaki benzer inançlarla beraber, Bektaşilerce tarikatlarının yasaklanmasından sonra Anadolu'daki Kızılbaşlar içerisinde yürüttükleri propaganda faaliyetlerinin etkisinin olduğu aşikardı. Bu açıdan özellikle Çelebi Bektaşiler, 16. yüzyıldan itibaren Anadolu'da dağınık ve izole bir şekilde yaşayan Kızılbaşlar üzerinde kendi egemenliklerini tesis etmek için aktif bir çalışmaya girişti. Neticede olarak da Kızılbaşların da Bektaşilerce gerçekleştirilen bahse konu bu çalışmalara yönelik bir teveccühte bulunmalarının, siyasi hassasiyetleri had safhada olan II. Abdülhamid bürokrasisini fazlasıyla kaygılandırdığı anlaşılmaktaydı.

Devlet nazarında başından itibaren yoldan çıkmaya meyilli, cahil bir halk olarak görülen Kızılbaşların, Bektaşilerce gerçekleştirilen propaganda faaliyetleri sonucu okul ve cami gibi kurumlardan uzak durup, hiçbir dîni yükümlülüğü yerine getirmedikleri belirtilmekteydi. Bektaşi Çelebilerince gerçekleştirilen bu çalışmalar sonucu şeriatı aykırı bir şekilde icra edilen pratiklerin de esasen cehaletten kaynaklandığı düşünülecektir.³⁰⁴ Bu bakımdan devletin II. Mahmud'dan itibaren Bektaşiliğe yönelik bakış açısında da pek bir değişikliğin olmadığı gözlemlenmekteydi. Öyle ki Konya Valisi tarafından Derviş Paşa'ya gönderilen telgrafta yer alan "gulât-ı Bektaşîyyân" ifadeleriyle³⁰⁵ Bektaşilik aşırı Şiiilik ile özdeşleştirilmekteydi.

Kızılbaş/Alevilerle Bektaşiler arasındaki yakınlaşma siyasi ve asayişe yönelik kaygıları da beslemiştir. Dönemin Sivas Vilâyeti'nden gönderilen ve içinde vilayet valisinin de Bektaşilikle itham edildiği telgraftan bu endişeleri okuyabilmek mümkündür:

Sultan Mahmud Hân-ı Sâni hazretleri ihya-yı dîn-i Muhammedi niyet-i hâlisâsıyla ne kadar Bektaşî imhâ buyurmuş ise valimiz onların yerlerini doldurmak üzerine Bektaşilerin adedini tezyîde muvaffak oldular. Vilâyetimiz

302 Bkz. Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, s. 105.

303 Y.PRK.ASK. 43/104, 19 ve 31 Kânûn-ı Evvel 1303/31 Aralık ve 12 Ocak 1888; Y.A.HUS. 462/44, 15 Teşrin-i Sani 1319/28 Kasım 1903.

304 Y.PRK.UM. 46/44, 16 Nisan 1315/28 Nisan 1899; BEO. 2228/167075, 13 Teşrin-i Sani 1319/26 Kasım 1903.

305 Y.PRK.AZJ. 17/15, 5 Haziran 1306/17 Haziran 1890.

dahilinde yüz otuz bin nüfus raddesinde Kızılbaş mevcûd olduğu ma'lûm-ı devletleridir. Valimiz Bektâşîliğe harts olduğuna mebnî Kızılbaşların umûmu müşarûnileyhin taraftarı ve meclûbu sayılırlar. (...) Sivas Vilâyeti'nde el-yevm Bektâşîlik hükûm-fermâ olmasıyla bûtün Kızılbaşlar birleşmişlerdir.³⁰⁶

Çelebilerin Kızılbaşlara yönelik faaliyetleri

Yukarıda da dile getirildiği gibi II. Abdülhamid döneminde Bektaşiler tarafından Kızılbaş/Alevilere yönelik gerçekleştirilen propagandaları Çelebiler yürütmekteydi. Bu husustaki çalışmalar da daha çok Orta Anadolu ağırlıklıydı. Buna rağmen 19. yüzyılın sonuyla 20. yüzyılın başından itibaren Doğu'daki Kürt Kızılbaş/Alevilere yönelik çalışmalara da giderek ağırlık verilecekti. Bazı yazarlar Dersim'in iç bölgeleriyle sınırlı olmak üzere, onu çevreleyen ve özellikle Batı bölgelerindeki aşiretler arasında Hacı Bektaş adının tanıtılarak Türkçe ayinlerin yapılmaya başlanmasını söz konusu bu Bektaşî yayılmasıyla ilişkilendirmektedir.³⁰⁷ Bunda özellikle Anadolu kırsalındaki Kızılbaş/Alevi zümrelerle temas halinde olan Çelebi kolunun daha aktif bir rol oynamasında geçmişten itibaren Kızılbaşlarla sürdürdükleri örgütsel ilişki etkili olacaktı. Böylelikle, Kızılbaşlarca takdis edilen Hacı Bektaş'ın soyundan geldikleri için kimilerince önder kabul edilen (*bel evlatları*) Çelebiler, düzenli aralıklarla bir temsilcilerini talimat vermek ve yardım toplamak amacıyla Kızılbaş köylerine göndermiştir. Aynı şekilde Kızılbaşlar da Çelebilerin oturdukları Hacı Bektaş'a uğrayıp, onları ziyaret etmekte ve bunun karşılığında da para yardımında bulunmaktaydı.³⁰⁸ Bu nedenle iki kesim arasında eskiden beri var olan ve bu süreçle beraber giderek hızlanan etkileşim ve yakınlaşmalardan ötürü tam bir "örtüşme" gerçekleşti. Kızılbaş/Alevilerle Çelebiler arasında giderek hızlanan bu temaslardan olacak ki "köy Bektaşîliği" olarak nitelendirilen "Alevilikle" Bektaşîliğin Çelebi koluna, "şehir Bektaşîliği"yle de Babalar koluna bağlı olanlara göndermede bulunulacaktır.³⁰⁹ Bu durum her ne kadar bir gerçekliğe tekabül etse de bütün Kızılbaş/Alevilerin Çelebi koluna bağlı olmadıkları gibi bazılarının özellikle bağımsız ocaklar halinde varlıklarını sürdürmesinden ötürü³¹⁰ genel bir değerlendirme mümkün değildir.

Kızılbaşlarla Çelebiler arasındaki yakınlaşmanın diğer bir nedeni de Çelebilerin Babagân koluyla aralarındaki rekabetten kaynaklanmıştır. Rekabe-

306 Y.PRK.UM. 30/85, 15 Eylül 1310/27 Eylül 1894.

307 Bkz. Erdal Gezik, *Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler*, 2. baskı, Kalan Yayınları, Ankara, 2004, s. 155-156, 168-169.

308 Birge, a.g.e., s. 66, 97.

309 Bkz. Atalay, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*, s. 34-35; Yörükân, *Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar*, s. 451; Eröz, *Türkiye'de Alevilik-Bektâşîlik*, s. 92.

310 Bkz. Yaman, a.g.e., s. 233-235; Yıldırım, a.g.e., s. 103-106.

tin kökeni de 1848 yılından itibaren Bektaşiler arasındaki “Çelebiler” ve “Babagân” ayrışmasının giderek gün yüzüne çıkmasıyla alakalıydı. Babagânlar kendilerini artık farklı bir kol olarak sunup tekkenin hâkimiyetini ele geçirince³¹¹ Çelebilerin kırsal kökenli Kızılbaş/Aleviler içerisinde daha aktif bir şekilde çalışmalarının gerekçesi de doğmuş oluyordu.³¹² Bu açıdan Bektaşiliğin söz konusu her iki kolunun hitap ettikleri zümreler açısından farklı bir sosyolojik zemine oturduğu ve bunun da tarikatın bu dönemden sonraki örgütlenmesinde büyük bir yarılmaya neden olduğu söylenebilir. Böylece Babagânlar daha çok şehirli kesim ve Balkan coğrafyasına hitap ederken, Çelebiler Anadolu kırsalındaki Kızılbaş zümrelerle ilişki halinde oldu.³¹³

Bu değerlendirmeler ışığında Kızılbaş/Alevilerle Bektaşiler arasındaki ilişkiye dair dile getirilen “Kızılbaşların, 19. yüzyılda Bektaşilerin propaganda faaliyetlerinden etkilenip, Bektaşiliğin etkisine girdiği” yönündeki iddialar, özellikle II. Abdülhamid dönemindeki Bektaşî faaliyetleriyle bir somutluk kazanmaktaydı. Öncesinde de ifade edildiği gibi Kızılbaş zümrelerle Çelebiler arasındaki yakınlaşmanın tarihsel kökleri 16. yüzyıldan itibaren şekillenen bir ilişki ağına dayanmaktaydı. 16. ve 19. yüzyıllar arasında Kızılbaşlarla ilişki halindeki Çelebiler sayesinde söz konusu topluluk içerisine giren Hacı Bektaş ismi ve karizmasının, adı etrafında bir ocağın kurucusu şeklini aldığı ve zaman içerisinde bu ocağın Kızılbaşların İran ile olan manevi bağlarının zayıflamasıyla giderek onların başı haline geldiği görülmektedir.³¹⁴ Buna rağmen söz konusu yakınlaşma 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar ne Kızılbaşların sosyal-dini örgütlenmeleri ne de ayin ve erkânları üzerinde belirgin bir farklılaşmaya neden olmuştur. Oluşan tabloya göre, Çelebilere bağlı olan ve olmayanların “Kızılbaş”, Babagân koluna mensubiyeti olanların da “Bektaşî” olarak sınıflandırıldığı görülmektedir.³¹⁵

Netice olarak, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle bağımsız örgütlenen Kızılbaş ocakların Çelebilerin hâkimiyet mücadelesine maruz kaldığı bir süreçte kapı aralanmaktaydı. Çelebilerin Kızılbaşlar arasındaki bu etkinliği II. Abdülhamid döneminde özellikle ağırlık kazanmıştır.³¹⁶ Dolayısıyla Çelebilerce yürütülen çalışmalarla iki grup arasındaki ilişkinin değişmeye başladığı ve doğrudan Kızılbaşların ayin ve erkânlarına da müdahaleyle üzerlerinde tam bir otoritenin kurulmaya çalışıldığı görülecekti. Burada-

311 Soyzer, *a.g.e.*, s. 95-96. Devlet, yasaktan sonra Hacı Bektaş Tekkesi'nin kontrolünü 1848 yılına değin Nakşibendi şeyhlerin kontrolüne bırakırken, söz konusu kontrolün 1848'den itibaren sarsıldığı görülür. Bu hususla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. *a.g.e.*, s. 77-99.

312 Yıldırım, *a.g.m.*, s. 97-98.

313 Yörükân, *a.g.e.*, s. 451-452.

314 Bkz. Birge, *a.g.e.*, s. 66-67; Yıldırım, *a.g.m.*, s. 104.

315 Bkz. Yaman, *a.g.e.*, s. 107; Yıldırım, *a.g.m.*, s. 104.

316 Dağavaryan, *a.g.e.*, s. 76.

ki amaç Kızılbaşlar üzerinde tamamen Hacı Bektaş Velî'nin manevi otoritesini tesis edip, bunun üzerinden de onları daha sıkı bir şekilde kendilerine (Çelebi ailesine) bağlamaktı. Bu sebeple yapılacak ilk iş olarak da Şah İsmail döneminden kalma izlerin silinmesine girişildi.³¹⁷ Bu bakımdan özellikle II. Abdülhamid döneminde yoğunlaşan söz konusu çalışmalar, Kızılbaşlarla Çelebiler arasındaki mevcut ilişkilerin işleyişinde birtakım değişikliklere neden oldu.

Otorite mücadelesinin yansıması olarak pençe ve tarık tartışması

Çelebilerin Kızılbaşların tamamını kendilerine bağlamak için giriştiği çalışmalarının başında, Kızılbaşların cem ayinlerinde kullandıkları kutsal değnekleri *tarık/tarikin*³¹⁸ engellenmesine yönelik çalışmaları gelmekteydi. Bu açıdan *tarık* II. Abdülhamid dönemi Kızılbaşlarına yönelik dile getirilen tanımlayıcı bir kimlik unsuru olarak da ön plana çıkmaktaydı. Öyle ki, sözü edilen *tarık*a karşı takınılan bu tutumun sadece Bektaşî Çelebileriyle sınırlı kalmayıp, ileride de ifade edileceği gibi döneminin yerel yöneticilerce Kızılbaşlar hakkında kaleme alınan lâyiha ve raporlarda da Kızılbaş kimliğinin takdiminde belirgin bir unsur olarak kullanıldığı görülecekti. Çelebiler açısından Kızılbaşların *tarık* üzerinden yürüttükleri âdetlerinin ortadan kaldırılması hâkimiyetlerinin tescili anlamına gelmekteydi. Benzer şekilde, cemlerde *tarık* yerine kendilerince icra edilen “pençe”³¹⁹ uygulamasına geçilmesi de tamamen Kızılbaşlar üzerinde tesis ettikleri egemenliklerinin bir sembolü olarak algılanmaktaydı. Bu şekliyle başlayan çalışmaların da Kızılbaşlar içerisinde günümüze değin sürdürülen bir “tarıkçı/erkancı-pençeci” ayrışmasına neden olduğu görülecektir. Böylece, Çelebilerin ileri sürdüğü gibi ayinlerde *tarık* yerine pençe kullanan Kızılbaşlara “pençeci”, bunu reddederek

317 R. Yıldırım, “Kışım Marı..”, s. 12.

318 *Tarık, tarık, erkân, evliyâ, erkân-ı evliyâ, zülfikâr, serdeste, dest-çûp, çomak, alaca çomak, çevgân, emanet, alaca değnek, imam çöpü, asa, melheme* gibi birçok isimle anılan ve yeşil bir bez içerisinde muhafaza edilen bu değnek esasında Hz. Ali'nin kılıcı Zülfikâr'ı temsil etmekte olup, ikrar cemlerindeki inisiyasyon ritüellerinde kullanılır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Dağavaryan, a.g.e., s. 69; Baha Said Bey, a.g.e., s. 104, 107, 109, 132, 135, 151, 169, 174; Yörükân, a.g.e., s. 468; Figlalı, *Türkiye’de Alevilik ve Bektaşilik*, s. 307; Dilek Güleriyüzlü, “Tunceli (Pülümür) ve Erzincan (Çayırılı) Alevileri’nde Evliya Kültü”, *Munzur Dergisi*, 10, 2002, s. 13; Abdülbaki Gölpinarlı, *Tasavvufî Dîlimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, s. 300-303; Yaman, a.g.e., s. 214; Kehl-Bodrogi, a.g.e., s. 193-194; R. Yıldırım, a.g.m., s. 12, 18. Munzuroğlu ise, birçok yörede yılan motifi şeklinde süslenerek, bir ucunun da yılan başına benzetildiği bilinen tarıqın yılan kültü ile bir ilişkisinin olduğunu ifade eder. Doğan, Munzuroğlu, *Toplumsal Yapı ve İnanç Bağlamında Dersim Aleviliği*, 2. baskı, Fam Yayınları, İstanbul, 2012, s. 198.

319 Pençe adı cemlerde kullanılan elden mülhem olup, bu da eldeki her beş parmağın (Pençe-i Âli-Âba) ehl-i beyt üyeleri olarak Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i temsiliyle ilişkilendirilmiştir. Bkz. Nuri Dersimi, *Hatıratım*, Roja Nû Yayınları, Stockholm-Sweden, 1986, s. 123; Eröz, a.g.e., s. 130.

eski âdetleri üzerine tarık kullanımına devam edenlere de “tarıkçı” adı verildi. Aynı şekilde tarık kullanımına devam eden Kızılbaşlar da bu dönemden itibaren tarıkı bırakıp pençe/el kullanımına başlayan diğer Kızılbaş ve Bektaşileri “dönük” yahut “purut” olarak adlandırdı.³²⁰

Diğer yandan, cem törenlerinde pençe kullanan Kızılbaşların kendilerini “Bektaşî” olarak nitelendirdiğine de tanık olunacaktır ki, bu da Yıldırım’ın ifadesiyle “hem ruhani hem de sosyal-dini organizasyon anlamında” Hacı Bektaş evladına bağlılık anlamında olup, hiçbir şekilde bir Kızılbaş süreğinin “Bektaşî tarikatına mensubiyeti” anlamına gelmemekteydi.³²¹ Netice olarak yaşanan tüm bu gelişmelerin Çelebilerin müdahalesiyle Kızılbaş toplum içerisinde meydana gelen bir ayrışmaya neden olduğu anlaşılmaktaydı.

Kızılbaşlar arasında yürütülen tarık-pençe tartışmaları ve bunun üzerinden şekillenen pratiğin boyutuna, bu tarihlerde Sivas’ta bulunan Amerikalı misyoner Mr. Perry de tanık olmuştur. Perry’nin ifadelerinden; inançlarını paganizm kalıntısı olarak nitelendirdiği Kızılbaş Kürtlerin içerisindeki bir grubun (pençeciler), şeyhlik (dedelik) makamına çıkacak adaydan istenilen nitelikleri sağladığını gösteren “kutsal çubuk/odun”un (*Sacred Wood*) kullanımına karşı çıktığı için iki liderlerinin birkaç aylığına sürgün edildiği ve bu süre zarfında da çok zulüm gördükleri anlaşılmaktaydı.³²² Aynı şekilde, bahse konu Kızılbaşların geleneklere aykırı bir şekilde hareket edip, tarık kullanımına karşı çıktıkları için belirli bir süre cezalandırılmalarına³²³ rağmen yine de tarık ayak diredikleri ve en nihayetinde de karşı oldukları bu geleneği terk ettikleri görülmektedir.³²⁴

Çelebiler öncülüğünde gerçekleştirilen tarık-pençe tartışmalarının başını bu dönem çok aktif olduğu görülen Cemaleddin Efendi çekmekteydi. Kendisinin Kızılbaşlar içerisindeki çalışmaları sadece bununla da sınırlı kalmayıp, bir bütün olarak aynı zamanda “yeniden bir mezhep” ve “tarikat” icat etmek şeklindeydi.³²⁵ Bu açıdan Kızılbaş/Alevilere yönelik çalışmalarıyla ön plana çıkan Cemaleddin Efendi’nin söz konusu faaliyetlerinin doğrudan muhata-

320 Nejat Birdoğan, *Anadolu’nun Gizli Kültürü Alevilik*, 3. baskı, Berfin Yayınları, İstanbul, 1995, s. 214; Eröz, a.g.e., s. 84-85. Baha Said Bey’in (a.g.e., s. 106) ifadelerinden, tarık kullananların pençecileri “sarımsak başlı” olarak adlandırıp, alay ettikleri de söz konusuydu. Dağavaryan’ın (a.g.e., s. 76) verdiği bilgilere göre bu adlandırmanın yanı sıra Bektaşîlere meyledenlere “Protestan” adının verildiği de görülmektedir.

321 Yıldırım, “Bektaşî Kime Derler?”, s. 105.

322 M.H., 1880, LXXVI/V, s. 185.

323 Kızılbaşların kendi içlerinde meydana gelen inanç ve gelenek karşıtı eylemleri “düşkünlük” olarak niteleyip, cezalandırdıkları düşünüldüğünde burada da bir nevi söz konusu uygulamanın devreye konulduğu anlaşılmaktadır. Düşkünlük ile ilgili bkz. Atalay, a.g.e., s. 34-35; Üzümlü, a.g.e., s. 207-208.

324 M.H., 1880, LXXVI/V, s. 185.

325 Yesari Gökçe, “Gökçeoğulları’na Ait Diğer Elyazması Belgeler” (Erişim tarihi: 24.05.2017).

bı da yine aynı topluluk mensupları oldu.³²⁶ Bundan ötürü Kızılbaş/Aleviler arasındaki genel çalışmalarıyla birlikte tarıkın kaldırılmasına yönelik propagandalarına 20. yüzyılın ilk çeyreğinde de aynen devam etti. Böylece Anadolu'nun en uzak yerlerine adamlarını gönderip, Hacı Bektaş Ocağı'nın ser çeşme olduğu ve bunun dışında hareket eden dedelerin yolsuz oldukları yönünde birtakım propagandalar gerçekleştirdi.³²⁷

Cemaleddin Efendi'nin Sultan Abdülhamid dönemindeki bu icraatlarından ötürü ekonomik ve siyasi olarak bir güç elde etmesi Babagân kolu mensuplarınca hakkında gerçekleştirilen bir şikâyetten anlaşılmaktaydı. Aynı şekilde, elde ettiği nüfuzun boyutu taraftarlarınca Babagân koluna mensup Fevzi Baba aleyhine gerçekleştirilen bir şikâyetten de belli olmaktaydı. Buna göre Dersim, İstanbul, Sivas, Erzurum, Arabgir ve Amasya gibi farklı yerlerden yüze yakın kişi tarafından ortaklaşa yapılan şikâyetle, Fevzi Baba'nın Bektaşiliği *mücerred* ve Arnavutlardan ibaret görmek gibi yanlış bir inanç içerisinde olduğu belirtilmekteydi. Şikâyetin devamında, tarikata bağlı Anadolu'daki milyonlarca Türk, Kürt ve farklı unsurla birlikte Çelebi ve seyyidlerin de doğru olmayan bu inançtan (*itikâd-ı bâtila*) rahatsızlık duydukları ve bu nedenle de Fevzi Baba'nın Hacı Bektaş Dergâhı'ndan uzaklaştırılması talep ediliyordu.³²⁸ Buradan da anlaşılabileceği gibi Cemaleddin Efendi farklı birçok milletten insana hitap edip, bunlar üzerinde otoritesini tesis etmişti.

Cemaleddin Efendi bunlara rağmen yine de bütün Kızılbaş/Aleviler üzerinde hâkimiyetini tesis edemedi. Bu durum II. Abdülhamid'in saltanatından sonra sürdürdüğü benzer yöndeki çalışmalarından da belli olmaktaydı. Dersim ve civarındaki Kızılbaş aşiretleri Birinci Dünya Savaşı'na sokmak ve aynı zamanda onları inanç yönünden de kendine bağlamak için bölgeye giden Efendi'nin, Ağuçan Ocağı'ndan Aziz Efendi'ye Kıştım Köyü'ndeki *tarık* yok ettirme çalışmaları başarısızlıkla sonuçlanmıştı. Hatta Dersim aşiretleri arasında meydana gelen tarık-pençe ayrışması, ayinlerinde tarık kullanan aşiret mensuplarınca inançlarına bir saldırı olarak değerlendirildiği için Seyyid

326 DH.MKT. 1643/81, 16 Temmuz 1305/28 Temmuz 1889; Y.A.HUS. 462/44, 13 ve 15 Teşrin-i Sanî 1319/26 ve 28 Kasım 1903.

327 DH.MUI. 49-2/16, 3 Kânûn-ı Evvel 1325/16 Aralık 1909; Gölpinarlı, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, 794; Yıldırım, "a.g.m.", s. 105. Cemaleddin Efendi bu süre zarfında Babagânlara da eleştirilerini yöneltmiştir. Ahmet Rıfka tarafından Babagânlar lehine kaleme alınan *Bektâşt Sırrı* başlıklı çalışmaya verdiği cevapta Babagânlar aleyhine ifadelerde bulunur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Cemaleddin Efendi, *Bektâşt Sırrı Nâm Risâleye Mûdâfâa*, Manzûme-i Efkâr Matbaası, Dersaadet, 1328/1912. Burada, Babagânların mücerredliği ve onlar tarafından Çelebilerin bel evladlığı iddialarına yönelik getirdikleri eleştirilere de özellikle cevap vermektedir (bkz. Ahmed Cemaleddin Efendi, a.g.e., s. 64-66, 74-76). Cemaleddin Efendi'nin böyle yaparak gerek Kızılbaş dedeler gerekse Babagânlar nezdinde meşru tek gücün kendisi ve soyu (Çelebiler) olduğunu savunduğu anlaşılmaktadır.

328 DH.ID. 37-2/2, 19 Eylül 1326 ve 21 Mart 1328/2 Ekim 1910 ve 3 Nisan 1912.

Aziz'i öldürme noktasına kadar gitmiş fakat bu da yine pençe uygulamasına başvuran diğer aşiretler tarafından engellenmişti.³²⁹

Tarık kullandıkları ve saygı gösterdikleri için Çelebilerce Kızılbaşlara yöneltilen eleştirilere Babagân koluna mensup dedebabalar da başvurmuştur. Bu bakımdan dönemin ünlü dedebabalarından olan Mehmet Ali Hilmi Dede-baba da tarıkı “kuru bir değnek” ve “çöp” olarak adlandırıp tarık ve kullanımına yönelik ağır eleştirilerde bulunmaktaydı.³³⁰

Çelebi ailesine mensup Cemaleddin Efendi örneğinden de anlaşılacağı gibi Kızılbaşlar içerisinde tarık yerine pençe kullanımına yönelik gerçekleştirilen bütün bu çalışmalar tam anlamıyla bir başarı sağlayamadı. Kızılbaşların bir kısmı Çelebilerin propagandalarından etkilenerek cemlerde pençe uygulamasına geçmesine rağmen diğer bir kısmı bahse konu pençe uygulamasını reddedip, tarık kullanımına aynen devam etmiştir. Böylelikle 1890-1892 yılları arasında kaleme alındığı anlaşılan bir belgede, *tarıkta* herhangi bir kerametinin olmadığına dair Bektaşilerce yapılan eleştirilerin yersizliğine vurgu yapılarak tarık uygulamasının haklılığı ispatlanmaya çalışılmaktaydı.³³¹

Kızılbaş/Aleviler hakkında sunulan rapor ve lâyhalar

Osmanlı Devleti'nde, herhangi bir konu hakkında resmî makamlardan birine sunulmak üzere kaleme alınan rapor ve taslaklara “lâyiha” adı verilmekteydi.³³² Lâyhalar da kendi içinde rapor ve taslak lâyhaları olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Rapor şeklindeki lâyhalar; ıslahat, memuriyet veya teftiş sonrası tespit edilen hususların kaleme alındığı belgeler, görüş bildirme ve esbab-ı mucibe (kanun veya kanun değişiklikleri üzerine yapılan değişikliklerin sebebini açıklamak) başlıkları altında değerlendirilirken, taslak lâyhaları; kanunname, nizamname, talimatname, mukavelename ve şartname olarak sınıflandırılmıştır.³³³

II. Abdülhamid döneminde sunulan lâyhaların muhtevası da genel itibarıyla dönemin koşullarına uygun şekilde ağırlıkla askeri, mali ve ıslahat nitelikliydi. Sultan özellikle devlet adamları ve valilerden memleketin duru-

329 Bkz. Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, s. 95-98; *Hatıratım*, s. 122-125. Yörükân'a (a.g.e., s. 469) göre Cemaleddin Efendi'nin bütün bu girişimlerinin ardında, Alevilerin Hacı Bektaş Tekkesi'nden uzaklaşıp Çelebilere önem vermemeleri gelmekteydi. Bu nedenle Cemaleddin Efendi de Babalarla arası açık olduğu için Aleviler içerisinde bir nüfuz mücadelesine girişip, bunu telafi etmeye çalışmış ve bunun sonucunda da ortaya yeni bir “Çelebi Kolu” çıkarmıştır.

330 Bedri Noyan, *Mehmet Ali Hilmi Dede-baba Divanı*, Baydan Matbaacılık, Ankara, t.y., s. 287-288.

331 Bkz. Gökçe, a.g.y.

332 Mübahat S. Kütükoğlu, “Lâyiha”, *TDVİA*, cilt 27, TDV Yayınları, İstanbul, 2003, s. 116.

333 Oğuz, Mustafa, “II. Abdülhamid'e Sunulan Lâyhalar” (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007, s. 2-4.

mu ve çözüm önerileriyle ilgili lâyihalar hazırlamalarını istemekte ve bazı durumlarda ise söz konusu kişiler kendilerini mesul hissederek ona lâyiha sunmaktaydı.³³⁴ Herhangi bir konuyla ilgili bilgi vermek maksadıyla üst makamlara ya da Sultan Abdülhamid'in takdirine sunulan bu lâyiha ve raporlar, ya doğrudan dönemin belirli bir din  ve sosyal grubuna hasredilmiş ya da tamamen olmasa da içeriğinde bu gruplara da yer verilmiştir. Bu açıdan söz konusu belgeler, muhteva olarak ele alınan grup ya da toplulukla ilgili zengin bir etnolojik malzeme sunmakla beraber, döneminin koşulları ve kaleme alan kişinin bu gruplara dair görüş ve  n yargılarını da barındırmıştır.

Kızılbaş/Alevilere dair teferruatlı bilgiler sunan lâyiha ve raporları da bilhassa II. Abdülhamid döneminde yoğunlaştı. Zira Abdülhamid dönemi öncesinde Kızılbaş/Alevilere yönelik böylesine kapsamlı ve ayrıntılı belgeler söz konusu değildi. Bunun altında da devletin, artık değişen koşullar uyarınca tebaasını "tanıma" ve onlara dair teferruatlı bir bilgi edinme isteği yatmaktaydı. 19. yüzyılda "devletten ayrı ve bilimsel olarak tanımlanabilecek şeyleşmiş bir nesne olarak toplumun keşfedilmesine"³³⁵ olanak sunan bu genel eğilim, Osmanlı bağlamında lâyihalar ve birtakım istatistiksel çalışmalarla toplumun h kmedilebilirliği için aktifleştirilmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda dönem içerisindeki Kızılbaş-Ermeni yakınlaşmasına yönelik duyulan güvenlik kaygılarının da bu raporlardan bazılarının hazırlanması üzerinde etkisi olmuştur.³³⁶

Lâyiha ve raporlardaki bilgi akışının (alttan üste doğru), yönetmeye dair yeni pratiklerin tesisi için merkezden yerele ulaşmaktan ziyade, yerelin merkezi bilgilendirmesiyle inşa edilen bir süreci betimlediği çok açıktı. Kızılbaşlara dair kaleme alınan söz konusu belgelerin tamamının Osmanlı taşrasından merkeze gönderilmesi ve merkezin de bu bilgilere istinaden birtakım çözüm  nerileri üretip bunları uygulanmak üzere yerele iletmesi, karşılıklı işleyen bir sürece ışık tutmaktaydı. II. Abdülhamid döneminde değin Kızılbaş/Aleviler hakkında böyle bir işleyiş söz konusu olmadığı için doğrudan onlara dair bu tür bilgileri içeren lâyiha örneklerine de denk gelinmemekteydi. Çünkü devletin Kızılbaş kimliğine dair en sert önlemlere başvurduğu 16. yüzyılda yerelle merkez arasındaki karşılıklı bir bilgi akışından ziyade, meseleyi daha tepeden algıladığı için doğrudan en sert önlemlerin alınması için yerele emir veren tek taraflı bir merkezî tutum söz konusuydu.

334 Bkz. Oğuz, a.g.e., s. 25, 40-43.

335 James C. Scott, *Devlet Gibi Görmek: İnsanlık Durumunu Geliştirmeye Yönelik Projeler Nasıl Başarısız Oldu*,  ev. Nil Erdoğan, Versus, İstanbul, 2008, s. 150.

336 Murat Alandağlı, "Kızılbaşlara Dair İki Rapor, 19. Yüzyılın Son  eyreğinde Osmanlı İdarecilerinin Gözüyle Kızılbaşlar", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik (Tarih-Kimlik-Inanç-Ritüel)*, der. Yalçın  akmak-İmran Gürtaş, İletifim Yayınları, 2015, İstanbul, s. 229.

Kızılbaş/Alevilerle ilgili bahse konu rapor ve lâyhaların topluluğun inanç, gelenek ve gündelik yaşamına dair bilgi sunan Osmanlı resmî yazınındaki en ayrıntılı belgeler olduğu söylenebilir. Aynı şekilde, topluluk mensuplarınca günümüzde halen devam ettirilen inanç ve kılğların tarihsel köklerini sürmek açısından da bir uğrak noktası oluşturlar. Bu nedendir ki Somel'in de ifade ettiği gibi bu lâyhaların, devletin meşru bir inanç olarak görmediği için hakkında düzenli bilgi bulmanın zor olduğu Alevilerle, devletin onlara yönelik siyaseti hakkında bazı bilgiler sunduğu muhakkaktır.³³⁷ Fakat zengin bir yerel malzeme sunan lâyhaların tamamının bizzat Sünnilerce kaleme alınmasının kendine has birtakım kusurları vardı. Söz konusu belgelerden; Kızılbaşlara dair 16. yüzyıldan itibaren oluşturulan ön yargıların izlerini sürebilmekle birlikte, topluluğun, dönemin Sünni bilincinde nasıl yer edindiği ve bu algının etkileri itibarıyla yakın tarihe nasıl bir miras bırakıldığının ipuçlarını çıkarabilmek mümkündür. Böylelikle lâyihalara yansıyan bu özelliklerinden ötürü II. Abdülhamid döneminin, öncesi ve günümüz arasında ilişki kuran bir ara dönem olduğu dile getirilebilir.

Mehmet Memduh Bey'in lâyiha ve raporları

Sivas ve Ankara Valilikleri görevlerinden sonra Dâhiliye Nâzirliği'na getirilen Mehmet Memduh Bey, bu dönemki Osmanlı bürokratları içerisinde Kızılbaş/Alevilerle ilgili en fazla beyan ve bilgilendirmede bulunan bürokratlardan olmuştur. Sunduğu bilgiler daha çok Kızılbaşlara yönelik ön yargıyla beslenip yorumlanmakla birlikte –bütün bu niyetlerinden bağımsız olarak ele alındığı takdirdeyse– onların inanç ve ibadetlerine dair varlıkları bugün dahi söz konusu olan önemli ayrıntılar barındırmaktaydı. Bu açıdan valilikleri süresince sunduğu lâyiha ve raporlardaki bilgiler dikkat çekiciydi.

Mehmet Memduh Bey'in bu husustaki ilk lâyihası Sivas Valiliği görevindeyken kaleme alındı. Vilâyetin genel durumunu kaleme aldığı bu lâyihasında, dünyanın dört bir yanındaki Müslümanların halife olan Sultan'a manevi bağlılıklarını sunmalarına rağmen, Sivas'ın birçok köyündeki halkın cehaletleri yüzünden doğru yoldan çıkıp (*dalâlette kalmışlardır*) aksi davranışlarda bulundukları ve sayılarını da giderek arttırdıklarına dikkat çekilmekteydi. Memduh Bey'e göre bunun nedeni, söz konusu halkın bu yöndeki eğilimlerine o güne değin hükümet memurlarınca kayıtsız kalınıp, dikkatsizlik gösterilmesiydi. Bu topluluklar arasında Mehmet Memduh Bey'in öncelik verip, ibadet ve ritüelleri hakkında bilgi sunduğu tek grup ise Kızılbaşlardı.³³⁸

337 Somel, a.g.m., s. 185-186.

338 Y.MTV.53/108, 20 Temmuz 1307/1 Ağustos 1891.

İfade edildiği gibi Vali, lâyihasında Kızılbaşlara dair değerlendirmelerini sunarken onların birtakım inanç ve ibadetlerine de değinmekteydi. Bu açıdan Kızılbaşlarla ilgili ilk temas ettiği husus topluluğun kuru bir “değneğe” taptığıydı. Aşağıdaki diğer lâyihalarda da sıklıkla değinilecek olan söz konusu *değnek* ile kasıt, Kızılbaş/Alevi topluluklarca kutsal kabul edilen *tarıktı*. Memduh Bey’in ifadesiyle Kızılbaşlar bu değneğin Tûba ağacından alındığına inandıkları için onu kutsal kabul etmekte ve bu sebeple yeşil bir bez içerisinde muhafaza ederek, senede iki kez ziyaret etmekteydiler.³³⁹

Burada Kızılbaşların İslâm karşıtı davranışlarını ortaya koyma niyetinde olduğu anlaşılan Mehmet Memduh’a göre söz konusu topluluk mensupları, diğer Müslümanlar gibi İslâm adına yapılan gaza faaliyetinde şehit olma inancına da mesafeli olup bunu gereksiz görmekteydi. Gazayla ilgili küçük yaştan itibaren edindikleri bu fikirlerin, Kızılbaşların da askere alınmalarından ötürü çok tehlikeli olduğuna değinen Memduh Bey’e göre, bunun da herhangi bir savaş esnasında düşman ile yüz yüze gelinmesinde zararları dokunabilirdi. Aynı şekilde Kızılbaşların bu düşüncelerinin Müslümanlar arasında manevi olarak bir ayrılığa neden olup, köyden köye yayılarak bir anlaşmazlık yaratacağı da ileri sürülüyordu.³⁴⁰

Mehmet Memduh Bey’in Kızılbaşlar ile ilgili ön yargısı bunlarla sınırlı değildi. Ona göre Kızılbaşlar Müslüman olarak görülüp, İslâmi adlar alsalar da aslında Müslümanlara karşı düşmanlık hisleri taşımaktaydı. Aynı şekilde Kızılbaşları oruç, namaz, nikâh ve örtünme gibi İslâmi yükümlülükleri yerine getirmeyen çok cahil ve zalim bir topluluk olarak da resmeden Memduh Bey, bu niyetiyle onların devlet için ne kadar tehlikeli olduklarını ortaya koymaya çalışmaktaydı. Dolayısıyla vilâyet sınırları içindeki sancaklarda Kızılbaş nüfusun tespitine yönelik çalışmaları da tamamen bu ön yargılardan beslenmekteydi.³⁴¹

Kızılbaşlara dair önlemler sadece nüfuslarının tespitiyle gerçekleşmemişti. Bunun için diğer türlü birtakım önlemlerin alınması da Vali tarafından önerilmiştir. Bunlar arasında, vilâyet dâhilindeki ilkokulların (*sıbyân mektepleri*) milli eğitim nizamnamesinin yeni usulüne göre düzenlenmeye çalışıldığı ve

339 Y.MTV.53/108, 20 Temmuz 1307/1 Ağustos 1891. Mehmet Memduh Bey’in de ifade ettiği gibi Kızılbaşlar tarıkın “baunî” anlamda Cennet’teki Tuba Ağacı’ndan alınarak Cebrail tarafından Hz. Muhammed’e verildiğine inanmaktadır. Bkz. Hüseyin Dedekarkınoğlu, *Dede Garkın Süreğinde Cem*, Kitap Yurt-Yayın, Ankara, 2010, s. 293. Bu hususla ilgili anlatıya Kızılbaşların kutsal kitapları arasında yer alan *Buyruk*’ta “Muhammed’in Tuba Ağacı ile Tariklenmesi” başlığı altında yer verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Buyruk, Buyruk (İmam Cafer-i Sadık Buyruğu)*, s. 130-133.

340 Y.MTV.53/108, 20 Temmuz 1307/1 Ağustos 1891.

341 Y.MTV.53/108, 20 Temmuz 1307/1 Ağustos 1891. Tokat Mutasarrıfı Lütî tarafından gönderilen yazıya dayanılarak sadece Tokat’ta 33.865 Kızılbaş nüfusun olduğu belirtilmekteydi (Y.MTV. 53/108, 27 Mayıs 1307/8 Haziran 1891).

Kızılbaş köylerindeki okulların öğretmenliğini yürüten imamların da sancak ve kaza merkezlerine getirilerek kendilerine yeni eğitim usullerinin gösterildiği anlaşılıyordu. Buradaki amaç Kızılbaş çocuklarının güzel terbiyeyle eğitilip, olgunlaştırılmaya çalıştırılarak babalarının inancını terk etmelerinin sağlanmasıydı. Diğer yandan sadece çocukların değil, aynı zamanda “karanlık” ve “sapkınlıktan” ötürü gözlerinin karardığı belirtilen otuz-kırk yaşını aşmış büyüklerin de bu “haram çukurundan” (*hufre-i huremât*) çıkarılması hedeflenmekteydi. Bunun için de vali tarafından hükümete; halkı kötü inançlar ile anılan köylerde okul ve mescit yapımına başlanılması ve bu köylerdeki halka vaaz ile nasihatlerde bulunacak kişilerin görevlendirilmesi öneriliyordu.³⁴²

Kızılbaşların inançlarıyla ilgili söz konusu lâyhada dile getirilen ilgi çeki bir diğer husus da “Hızır” ve özellikle de “Melek Tâvûs”a yönelik gerçekleştirilen saygı ve ibadetti.³⁴³ Bu açıdan Hızır inancının günümüz Alevi topluluklarında hâlâ önemli bir yer tutması inancın sürekliliğine işaretken, Yezidilikte Şeytan’ı temsil eden Melek Tavus’un (Melekê Tawus) bu dönem Kızılbaşlarınca takdis edildiğinin dile getirilmesi de bir o kadar önemlidir.³⁴⁴ Dolayısıyla, Yezidilerde Melek Tavus, Alevilerde ise Cebrail’in “horoz” ile

342 Y.MTV. 53/108, 20 Temmuz 1307/1 Ağustos 1891. Mehmet Memduh’un bu hususta dile getirdiği görüşler komisyonca değerlendirilerek; Kızılbaş çocuklarının ıslah ve terbiyeleri için gerekli okulların yapılması uygun görülürken, yaşları otuz-kırkı aşmış olanlarının vaaz ve nasihatlerle inançlarının düzeltilceği fikrine sıcak bakılmamıştır (Y.MTV. 53/108, 20 Ağustos 1307/1 Eylül 1891).

343 Y.MTV. 53/108, 20 Temmuz 1307/1 Ağustos 1891.

344 Kızılbaş/Alevilerde Hızır inancıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Kenanoğlu ve İsmail Onarlı, *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sırac Türkmenleri*, Hubyar Sultan Kültür ve Tanıtma Derneği Yayınları, İstanbul, 2003, s. 202-203; Ahmet Yaşar Ocak, *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2006, s. 110-116, 180-183; Yaman, a.g.e., s. 223-225; Erdal Gezik ve Hüseyin Çakmak, *Raa Haqî-Riya Haqî: Dersim Aleviliği İnanç Terimleri Sözlüğü*, Kalan Yayınları, Ankara, 2010, s. 170-173, 207-207; Munzuroğlu, a.g.e., s. 71-72; Yalçın Çakmak, “Tunceli-Hozat Sarı Saluk Ocağı ve Bektaşilik (Tarih-İnanç ve Doktrin-Ritüel)” (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, s. 137-142; Dilşah Deniz, *Yol/Rê: Dersim İnanç Sembolizmi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 130-154; Gürdal Aksoy, “Hızır versus Hızır, Kültür Tarihi, Din Sosyolojisi ve Astroloji Bağlamında Dersim Aleviliğinden Hızır”, *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik (Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel)*, der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 519-541. Tanrı’nın yarattığı baş melek olan Azazel Adem’in önünde secde etmeyi reddettiği için Tanrı’nın huzurundan kovulmuştu. Buna rağmen Azazel Yezidilerde, diğer semavi dinlerde Şeytan’da olduğu gibi kötülik ile özdeşleştirilmeyecektir. İnanca göre Tanrı onu affetmiştir. Böylece Yezidiler de Adem’in soyundan gelmelerine rağmen Meleke Tavus’un halkı olduğunu inanacak ve hiçbir şekilde ne Melek Tavus ne de “şeytan” isimlerini dillerine almayıp, onu takdis edeceklerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Nuri Paşa, *Abede-i İblis: Yezidi Ta’ifesinin İtikadâtı, A’dâtı, Evsâfı*, haz. Amed Gökçen, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013, s. 30, 36, 46, 55; Guest, a.g.e., s. 66, 353-354; Philip G. Kreyenbroek, *Ezidilik: Arka Planı, Dini Âdetleri ve Metinsel Geleneği*, çev. Amed Gökçe ve Damla Tanla, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 42-43, 57, 94; Ahmet Turan, *Yezidiler: Tarihçeleri Coğrafi Dağılımları İnançları Örf ve Âdetleri*, 2. baskı, Hitabevi Yayınları, Ankara, 2015, s. 76-81, 97-98. Bu nedenle Yezidilerde “tavus kuşu” Melek Tavus’u simgelediği için kutsal kabul edilir. Bkz. Kreyenbroek, a.g.e., s. 94-95.

özdeşleştirilip iki inanç arasındaki benzerliklere temas eden analogilerin bu dönem için söz konusu olduğu söylenebilir.³⁴⁵ Öte yandan, özellikle Kızılbaş Kürtler arasında Melek Tavus'a yönelik birtakım duaların gerçekleştirilmesi ve aynı şekilde Şeytan'a da olumsuz bir değer yüklenilmemesi³⁴⁶ Mehmet Memduh tarafından dile getirilen bu bilginin doğruluğunu güçlendirmektedir. Zira iki topluluk arasındaki inançların benzerliği Mehmet Memduh Bey dışındaki diğer Osmanlı bürokratlarının dikkatini de çekmiştir.³⁴⁷

Sivas'tan sonra Ankara Valiliği ile görevlendirilen Mehmet Memduh Bey, 22 Nisan 1894 tarihinde kaleme aldığı raporunda da Kızılbaşlar (Sûrh-ser) hakkındaki değerlendirmelerine devam etti. Burada da Kızılbaşlar, uzun bir süreden beridir cehaletin karanlığı ve bilgisizlikten ötürü çıkmaz bir yola sapıp ve çeşitli batıl inançlar yüzünden İslâmiyet'ten uzaklaşıp, isimlerinden başka İslâm ile herhangi bir alakaları olmayan bir topluluk olarak takdim edilmekteydi. Vali'nin "sapkın bir fırka" (*fırka-yı dâlle*) olarak gördüğü Kızılbaşların Müslümanlıklarının görünüşte olduğu ve bu nedenle kendi aralarında her türlü mahremiyeti helal sayarak Müslümanlardan uzak durmalarına rağmen Hristiyanlar ile her türlü ilişki içerisinde resmedildikleri görüyordu. Dahası, Hristiyan gruplar içerisinde özellikle Ermenilerle kaynaşarak dostluk kuran topluluk mensuplarının, bazı günler onlarla aralarında şarap içip haram şeyler tüketerek gizli bir şekilde eğlendikleri ve buna ek olarak siyaseten de Ermenilerle müttefik olup fesatlıklarına yardım ettikleri belirtilmekteydi. Valinin çerçevesini çizdiği bu duruma karşılık önerisiye "yolunu kaybetmiş" bu Kızılbaşların zararlı inançlarının düzeltilmesi için yaşadıkları yerlere birer cami ve okul inşa edilerek buralara da ehl-i sünnetten imamların tayin edilmesi idi. Mehmet Memduh Bey'e göre Ankara Vilâyeti'yle birlikte Sivas'ta da sayıları yüz bini aşarak İran sınırına değin zincirleme bir şekilde uzanan çoğu köydeki bu "batıl, gâfil ve câhil" nüfuslu büyük topluluğun kendi haline bırakılmasının istenilmeyen korkunç sonuçlara sebebiyet vereceği muhakkaktı. Aynı şekilde İran şehbenderleri ve ahundlarının ulaşması halinde bu Sûrh-serlerin onların "Alevi" yoluna bir derece yakınlık göstererek, meyil edecekleri bir tehlike de söz konusuydu. Bunun da Şii mez-

345 Melikoff, a.g.e., s. 64-66, 114-115. Yezidilerin Melek Tavus'a hürmeten horoz eti yemediği Taşgün tarafından da dile getirilir. Ahmet Taşgün, "Anadolu'da Yok Olmaya Yüz Tutan Topluluklardan: Yezidiler", *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri*, Ankara, 2000, s. 735.

346 Bkz. Tori, *Bir Kürt Düşüncesi Yezidilik ve Yezidiler*, Berfin Yayınları, İstanbul, 2000, s. 66-67; Melikoff, a.g.e., s. 64; Gezik ve Çakmak, a.g.e., s. 118-119, 181-182.

347 MF.MKT. 795/71, 25 Eylül 1320/8 Ekim 1904, içinde: Gökçen, a.g.e., s. 312. Söz konusu durumun ayrıntılarıyla ele alınması bu çalışmanın kapsamı dışında olup, en azından bunun şimdilik her iki inanç (Kızılbaşlık ve Yezidilik) arasında bağlantı kuran etkileşimsel yaklaşımlara tarihsel açıdan mütevazı bir katkı sunduğu ifade edilebilir. Buna rağmen okuyucu Yezidilik ile Alevilik inançları arasındaki benzerliklerin karşılaştırılması üzerine dair şu kaynaklara bakabilir: Tori, a.g.e., s. 64-77; Melikoff, a.g.e., s. 64-67, 86, 114-118; Çakmak, a.g.t., s. 56-62.

hebinin az da olsa aralarında yayılmasına neden olup, esaslı tedbirlerin alınmaması halinde milyonlarca Müslüman nüfusun zaman içinde İranlılara yönelerek, siyasi bir mesele ortaya çıkacağından endişe ediliyordu.³⁴⁸ Sonuçta da Mehmet Memduh Bey, yazısında ifade ettiklerini desteklemesi adına Yozgat'ın önde gelen ailelerinden Abdülcabbar-zâde Osman Bey tarafından verilen bir lâyiha'yı da yazısına ilişitirip, saraya sunacaktı.

Abdülcabbar-zâde Osman Bey'in lâyihası

Abdülcabbar-zâde Osman Bey'in Yozgat'ın kaza ve nahiyelerinde bulunan ve kendi ifadesiyle “revâfız” ve “gürûh-ı şekâvet” olarak nitelendirdiği Kızılbaşlara dair lâyihasında, topluluğun inanç ve hâlihazırdaki durumlarına dair birtakım bilgiler sunulmaktaydı.

Osman Bey'e göre Kızılbaş adı verilen, kınanmaya layık bu topluluk fırsat buldukça ehl-i sünnete ihanet etmekte ve bunu da kendileri için çok büyük ve hayırlı bir vazife addetmekteydi. Devamındaysa, Müslümanlar hakkında “Yezid”³⁴⁹ ifadesini kullanan Kızılbaşların evlerine ehl-i sünnetten misafir geldiğinde bir tavuğu kesmekten ziyade, önce boğarak murdar ettikleri sonra da pişirdikleri bu yemeğe tükürüp kirlettikleri belirtilmekteydi. Mehmet Memduh Bey ile benzer fikirleri dillendiren Osman Bey'e göre bütün işleri şeriata ve İslâmiyet'e aykırı olup sadece isim açısından Müslüman görünen Kızılbaşlar, Ermenilerle meşrep ve fikir açısından aynıydı. Dolayısıyla bunun için çeşitli örnekler sunacaktı. Ermenilerin “büyük perhiz”inin sonrasındaki³⁵⁰ Paskalya günlerinde gerçekleştirdikleri âdet ve ayinlere Kızılbaşların katıldığına da yer veren Osman Bey'in anlatımından onların da Ermeniler gibi yumurta boyayıp yeni elbiseler giyerek birbirlerini ziyaret ettikleri anlaşılır. Bununla birlikte Kızılbaşların civardaki kocamış ağaç ve büyük taşlara “Mehdi” adını vererek onlara taptıkları ve gerçekleştirdikleri dualarda bu nesnelerden yardım talep etmek gibi uygun olmayan hareketlerde bulundukları belirtilmiştir. Aynı şekilde tanrının önce Hz. İsa sonrasında da Hz. Ali sıfatlarında dünyaya geldiği ve bundan ötürü Ermenilerle aralarındaki farkın bir “soğan zarı” perdesi kadar olduğuna da dikkat çekilmekteydi.³⁵¹

348 Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894.

349 Kızılbaş/Alevilerin gözünde Sünniler Muaviye'nin oğlu Yezit'in yandaşları olarak düşünüldüğü için topluluk içerisinde Sünniler bu ad ile adlandırılır. Bkz. Kehl-Bodrogi, a.g.e., s. 186.

350 Büyük perhiz, Hristiyanlık inancında Paskalya (Hz. İsa'nın çarmıha gerildikten 3 gün sonra dirilişine atfen kutlanan bayram) döneminde 40 gün boyunca hayvansal gıdaları yememek kaydıyla tutulan oruçtur. Paskalya dönemi her yıl değişmekle birlikte genelde mart ayının sonuyla nisan ayının sonu arasındaki süreye denk gelir.

351 Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894. İleride de görüleceği gibi Kızılbaşlar ile Ermeniler arasındaki “soğan zarı” benzetmesine başta misyonerler olmak üzere çok sık bir şekilde başvurulacak ve bunun da bizzat Kızılbaş/Alevilerce dile getirdiği ifade edilecekti. Kızılbaş-

Osman Bey'in ifadesine göre Kızılbaşlar, aradaki bu perdenin yırtılması halinde kendilerinin de Ermeni oldukları gibi birtakım "saçma sözleri" ara sıra dillendirmektedir. Diğer taraftan Kızılbaşların tanrının emri olan abdest, namaz, oruç ve gusül gibi ibadetleri yerine getirmemekle beraber ırz ve namuslarını da korumadıklarından ötürü hayvanlar gibi yiyip, içmek (*behâyim gibi ekl ve şûrb*) ve yorumlama düşkünlüğünden başka hiçbir işe girişmedikleri belirtilmekteydi. Ermenilerle Kızılbaşlar arasındaki yakınlığa tekrardan vurgu yapan Osman Bey'in ifadesiyle Ermeniler, herhangi bir Kızılbaşın evine habersiz bir şekilde misafir olabilmekte ve bunun sonrasında da Kızılbaşların kadınları tarafından memnuniyetle karşılanıp, sanki aralarında bir akrabalık, yakınlık varmış gibi kendilerine "kıl ucu" kadar (*ser-i mû kusûr etmezler*) bile kusurda bulunulmamaktaydı.³⁵²

Lâyihasının devamında Yozgat bölgesinde bulunan Kızılbaşlar hakkında bilgi veren Osman Bey, buradaki Kızılbaşların üç koldan oluştuklarını ifade edecektir. Bunların ilki "Hubyarlı",³⁵³ ikincisi "Harbendelü", üçüncüsü ise "Erdebillü" cemaatleridir. Hubyarlı cemaati Sıraç/Saraç ve Beydilli³⁵⁴ adlarıyla bilinmekte olup, Sivas vilâyetinde bulunan Hubyar Tekkesi'ne bağlı olmasına rağmen beş-on seneden beridir Zile Kazası'nın Acı Pınar Köyü'nde ortaya çıkan ve birkaç sene önce sürgün edilip sonrasında affedilen Davulcu Veli'nin eşi "Ayşe" adındaki kadını önder kabul ederek, emri altına girmiştir. Harbendelü cemaati ise Hacı Bektaş Veli'nin soyundan geldiğini iddia eden Cemal adındaki bir kişiye bağlıydı. Bunlar dedelere itibar etmeyip, Hacı Bektaş'tan gelen dervişler vasıtasıyla Türkçesi "dernek" olan cem ayinini³⁵⁵ gerçekleştirmektedir. Son olarak Erdebillü cemaatiyse dedeler vasıtasıyla cem ayinlerini gerçekleştirmekte olup, cem esnasında aralarında Hacı Bektaş'tan gelmiş bir derviş olsa bile onu hiç de oradaki dedelerden ileri tutmayıp, aksine kendisine, cemin sonuna kadar sıradan halktan biri gibi davranmaktaydı.³⁵⁶ Bu bakımdan Osman Bey'in Harbendelü ve Erdebillü cemaatleri hak-

ların Sünnileri küçümsediği, bu sebeple onlara verdikleri yiyeceklerin içine pislik kattıkları, çeşitli ağaçları kutsadıkları, Ermeni bayramlarını kutladıkları ve Ermenilerle aralarındaki farkın soğan zarı kadar olduğu gibi benzer temalar Abdülcabbar-zâde Osman Bey'den önce Dagavaryan tarafından da dile getirilmiştir. Karşılaştırma için bkz. Dagavaryan, *a.g.e.*

352 Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894.

353 Hubyarlılar ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Dilek Bakan, "Alevi Bektaşî Geleneginde Hubyar Sultan" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Aydın, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011; Kenanoğlu ve Onarlı, *a.g.e.* s. 2003.

354 Bkz. *a.g.e.*, s. 56-78.

355 Dernek adı da verilen ve Kızılbaş/Alevi inancının esas unsurlarından biri olup, kendi içinde bir sistematığa sahip cem ritüeli hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fırlıklı, *a.g.e.*, s. 326-371; Yörükân, *a.g.e.*, s. 312-368; Yaman, *a.g.e.*, s. 211-220; Dedegarkınoglu, *a.g.e.*, s. 107-295; Üzümlü, *a.g.e.*, s. 180-208; Ulaş Özdemir, *Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası: İstanbul Cemevlerinde Zakirlik Hizmeti*, Kolektif Kitap, İstanbul, 2016, s. 53-83.

356 Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894.

kında ifade ettikleri, daha önce de dile getirildiği gibi tam da bu dönemde etkinliği artmakta olan Bektâşî Çelebileri ile bağımsız Kızılbaş ocakları arasındaki rekabete ışık tutmaktaydı.

Lâyhada cem ayiniyle ilgili düşüncelerini de ifade eden Osman Bey'e göre bu ayin tamamen bir "ayin-i fîsk" (sefâhat, ahlâksızlık ayini) idi.³⁵⁷ Söz konusu ayin Aralık ayının 22'sinden başlayarak Mart'ın 9'una kadar devam etmekteydi. Bu süre zarfında erkek ve kadınlar her gece bir evde toplanmaktaydı. Erkekler "dede" adı verilen kişinin dizini, kadınlar ise avucunu öptükten sonra kadınlar bir tarafa erkekler ise başka bir tarafa otururdu. Sonrasında dede saz çalıp, birtakım "saçma ve manasız sözlerle" (*türrehât*) türküleri³⁵⁸ söylerken, şarap bardakları gelin ve kızlar aracılığıyla dolaştırılırdı. Böylece Osman Bey'e göre insanların içi bu esnada pek "kızıışmış" olduğundan (*germâ germ*) gelin ve kızlar çiftler çiftler kalkarak bu uzun geceler boyunca sabaha kadar raks ederdi.³⁵⁹

Cem ayinini bu şekilde ifade eden Osman Bey, çizmiş olduğu bu tabloya dayanarak büyük bir çoğunluğun sarhoş olup sızdığı bir yerde bu sebeplerden ötürü meydana gelecek fenalığın tarifini de lüzumsuz görerek Kızılbaşlar hakkındaki cinsel içerikli iftiralara göndermede bulunur. Ona göre Kızılbaşlarca "ibadet meclisi" olarak adlandırılan cem ayini; bu "esef verici" (*hâl-i esef-i iştimalden ibaret*) kötülükleri barındırmasının yanı sıra, ehl-i sünnetten birinin tam da bu esnada bilmeyerek içlerine düşmesi halinde "tekyeye kurban geldi diye" öldürölüp, ölüsünü yok ettikleri sayısız örneğe de sahiptir.³⁶⁰

Mutasarrıf Bekir Sıdkı'nın lâyihaları

Kızılbaşlarla ilgili sarayı bilgilendirme amacı güden bir diğer yönetici de Amasya ve Tokat mutasarrıflıkları görevinde bulunan Bekir Sıdkı'ydı. Üç yıllık aşkın bir arayla her iki görev bölgesinde kaleme aldığı bahse konu lâyihaları Kızılbaşlara dair önemli bilgiler içermekteydi. Bekir Sıdkı bu lâyihalarında, Sultan Abdülhamid'i bilgilendirmekle birlikte, meselenin çözümüne dair uygun gördüğü önerileri de dile getirmiştir. Kendi ifadelerine göre böyle bir uğraş içerisinde girmesinin nedenleri arasında, Kızılbaşların İslâm karşı-

357 "Fîsk: 1. Hak yolundan veya hak yoldan çıkma, Allah'a karşı isyân etme. 2. sefâhate dalma. 3. hânilik. 4. dinsizlik, ahlâksızlık." Bkz. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004, s. 265.

358 Bundan kasıt dedelerin cem esnasında dile getirdikleri deyişlerdi. Bkz. Özdemir, *a.g.e.*, s. 105-106.

359 Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894. Cemlerde içki tüketilip-tüketilmediğine dair farklı pratikler için bkz. Yörükân, *a.g.e.*, s. 364-365; Melikoff, *a.g.e.*, s. 84, 137-139; Hacı Bektâş, *Efsaneden Gerçeğe*, s. 284-285; Kehl-Bodrogi, *a.g.e.*, s. 192-193; Deniz, *a.g.e.*, s. 340; Eröz, *a.g.e.*, s. 109-110, 126-127.

360 Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894.

tı ayinlerinin yanı sıra halkı yoldan çıkarıp, kandırmalarına (*ahaliyi ızlal ve igfal*) yönelik duyduğu üzüntü gelmekteydi. Bu nedenle inançlarının düzeltilmesi için gerekli görülen önlemlere katkı sunmak amacıyla fikirlerini paylaşmaktaydı.³⁶¹

Abdülhamid dönemindeki ilim ve eğitim hayatında görülen ilerleme ve başarıları insanı insan yapan ve dünyayla ahirette selamete erdirecek unsurlar olarak gören Bekir Sıdkı, bilim ve eğitimin daha da yaygınlaştırılıp genel bir hale getirmesine dair Sultan'ın verdiği emir ve gösterilen gayretlere kendi cephesinden bir katkı sunma amacındaydı. Bu nedenle memuriyeti boyunca çalıştığı yerlerdeki halkın ahlâk ve âdetlerinin yanı sıra fikir ve amaçlarına kadar bütün yönlerini öğrenmeye dair bir merakla hareket etmesi sonucu elde ettiği bilgileri paylaşıyordu. Dolayısıyla bu hususta spesifik olarak bilgisini sunacağı topluluk da kendisinin tabiriyle Osmanlı toprakları ve özelde de Anadolu'nun muhtelif yerlerindeki aşiret ve Kürtler arasında "Kızılbaş ve Alevi" olarak adlandırılan halkın kendisiydi. Buradan da anlaşıldığı gibi mutasarrıf, kendisinden böyle bir talepte bulunulmamasına rağmen Kızılbaş/Aleviler hakkındaki bu lâyihası kaleme alma gereği hissetmiştir.³⁶²

Bekir Sıdkı'nın ifadesiyle lâyihası; Kızılbaş/Alevi halka dair dile getirilen, şüphe konusu inanç ve âdetlerinin kökenlerini merak etmesi sonucu yirmi yıla yakın bir süre boyunca açık ve gizli bir şekilde yürüttüğü çalışmalarını kapsamaktaydı. Ona göre, her ne kadar Kızılbaşlar Bektaşî tarikatına (*tartık-i nâzenin*)³⁶³ bağlı olduğunu iddia etseler de güvenilir kaynaklardan edindiği bilgiler ve aynı şekilde kendilerinin vatansever ve İslâm âlemini üzen sözlü ve somut eylemlerinden ötürü durum tamamen farklıydı.³⁶⁴ Bu da aslında mutasarrıfın Bektaşî tarikatını olumladığının kanıtı olarak değerlendirilebilirdi.

Mutasarrıfın tespitleriyle, İslâm dininden habersiz bir şekilde dağlarda ve kırlarda izole bir hayat süren cahillerden meydana gelen Kızılbaşlar, içlerinde kendilerine "dede" adını veren kişilerin "şeytanca işlerinden" (*şeytanet-kâr*) ötürü yoldan çıkmışlardı. Çünkü Kızılbaşların, kendilerine anlatılagelen yalan nasihat ve anlamsız-boş sözlerden ötürü dedelere aldandıkları için onlara canı gönülden inandıkları düşünülmekteydi. Bekir Sıdkı'ya göre bütün bu nasihat ve aldatmalar da Kur'an hükümlerinden ziyade saçma uydurmalarından meydana gelip, dedelerin kendilerini iyi niyetliymiş gibi gösterek söylediklerinin de tanrının emri olarak sunmalarından ibaretti. Böyle-

361 Y.MTV. 131/109, 23 Cemaziyelevvel 1313/11 Kasım 1895.

362 Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

363 "Pek nazlı" anlamına gelen bu söz Bektaşî Tarikatı'na verilen bir isimdir. (Gölpınarlı, *Tasavvuf-tan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, s. 235).

364 Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

ce dedelerin kendilerinin “nurdan” hükmettikleri, halkın ise topraktan yaratıldığını telkin ederek Allah'ın onları Kızılbaşlar üzerinde müvekkil tayin ettiğini dile getirdikleri ve bunun sonucunda da onları ikna edip eylem ve inançlarıyla kendilerine bağladıkları ileri sürülmekteydi.³⁶⁵

Mutasarrıfın bu hususta dile getirdiği bir diğer bilgi de dedelerin ellerinde bulunan ve tanrı tarafından kendilerine verildiğini iddia ettikleri ağaçtan yapılma “erkân” (*tarık*) isimli değnekti. Buna göre dedeler, *erkân* isimli bu değneği ellerinde tutarak Kızılbaşlarca ziyaret edilmesini sağlıyordu. İnanca göre *erkân*'ın altından geçen ve suyundan içen cehennem yüzü görmeyip, doğrudan cennete gitmekteydi. Yola baş koyanlar beraberinde getirdikleri kuzu ve koyun gibi kurbanlık hayvanlarla dedeleri ziyaret ettiği gibi özellikle kış mevsiminin üç ayı boyunca dedeler de “cahil” olarak adlandırılan (*kavm-i cühelâ*) Kızılbaş halk içerisinde gezip, onlarla birlikte toplantılarını (*cemiyet ve derneklerini*) gerçekleştirmekteydi.³⁶⁶

Mutasarrıf bahsettiği bu toplantıya dair de ayrıntılı bir bilgi sunmuştur. Buna göre dedeler, bir yandan kendi öncülükleriyle toplanan kalabalık içerisinde başköşedeki bir “üç döşek” üzerinde oturup ulûhiyet iddiasında bulunarak şeriat hükümleriyle beraber sahabeyi hor görüp, aleyhlerinde konuşurlarken, diğer taraftan İslâm şeriatına bağlı olanlar ve herhangi bir nedenden ötürü hükümet kapısına gidenlerin de haksız olduğunu telkin etmekteydi. Dedelerin ifadesiyle halife olan padişah (o dönem için Sultan Abdülhamid) görünen padişah olmasına rağmen, batın âlemi onların ellerindeydi ve bu nedenle kendilerine hak gözüyle bakılmalıydı. Dedeler bunun hemen akabinde, orada bulunan kadın ve erkekleri teker teker huzurlarına çıkartıp kendilerini tanrı olarak gösterirken, aynı zamanda halk tarafından da kendilerine öyle dedirtmekteydiler. Bunun üzerine oradaki topluluğun bağlılıklarını alıp (*ikrar*) onları “dinden ve imandan” çıkartmaktaydılar. Mutasarrıfın ifadesiyle, hemen akabinde getirdikleri sazla “ezme-düzme” sözler söyle-

365 Y.MTV. 131/109, 23 Cemaziyevvel 1313/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899. Kızılbaş/Alevi inancında kutsal bir temel ve soya sahip olan ocak sistemine mensup kişiye denir. Bkz. Gölpinarlı, *Tasavvufian Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, s. 82; Yaman, a.g.e., s. 230-232.

366 Y.MTV. 131/109, 23 Cemaziyevvel 1313/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899. Yaman'ın da ifade ettiği gibi “her Alevinin görgüden (görgü cemi) geçmesi, hal ve gi-dışatının muhasebesini yapması, ikrarını tazelemesi ve gerektiğinde topluma hesap vermesi, genel kuraldır. Ocakzade dedeler bu amaçla her yıl düzenli bir şekilde kendilerine bağlı köylerdeki taliplerini ziyaret ederler.” Dedeler/pirler talipleri arasında özellikle de kış ayları içerisinde gezerek, görgü cemlerini gerçekleştirir. Bunun için kış aylarının tercih edilmesinin nedeni daha çok bu aylarda herhangi bir üretimin gerçekleştirilmeyip, talipleri üretimden alıkoymamak ve böylelikle taliplerin de herhangi bir işlerinin olmamasından kaynaklanır. Buna rağmen bazı oruçların kış ayına denk gelmesinden ötürü hemen bu oruçların akabinde cem töreni gerçekleştirilmektedir (örn. Hızır Orucu). Yaman, a.g.e., s. 215, 223-224. Ayrıca bkz. Yörükân, a.g.e., s. 77; Çakmak, a.g.t., s. 140-141, 144; Eröz, a.g.e., s. 119-120.

yip çaldıktan sonra, bu kez de yukarıda bahse konu olan *erkân* isimli kutsal değneği toplananların huzuruna getirmeye yönelik bir hazırlık seremonisine girilmektedir. Dede bu süreç boyunca erkânın ululanmasına yönelik birtakım sözler sarf edip topluluğu buna hazırlamaya başlamakta ve *erkân*ın getirilmesiyle birlikte herkes ayağa kalkıp, ona saygısını gösteriyordu. Değnek getirildikten sonra dede orada bulunan kadın ve erkeklerin hepsini altından geçirmekte ve değneği yıkadığı sudan içenin de cennete gideceğini ifade edip günahlarının af olduğunu belirtmekteydi.³⁶⁷ Bu vesileyle topluluk mensupları kendilerini Allah'ın en temiz kulları olarak görürken, onların dışındaki-lerin de cehennemlik olduklarına inanmaktaydı. Zira dedelerin ifadeleriyle cennet onlar (Kızılbaşlar) için³⁶⁸ cehennem de kendi milletleri dışındaki “yabancılar” (Sünniler) için yaratılmıştı. *Erkân* adı verilen değneğe yönelik kutsama bununla sınırlı değildi. Su doldurulan bir kazanda yıkanan değneğin yıkandığı suyu kutsadığı düşünülüyor için su hem kalabalık tarafından içilir, hem de “rahmet” denilerek birbirlerine serpilirdi.³⁶⁹ Böylece yûzûne kutsanmış sudan gelenler kendilerini şanslı addederek şükür ederken, bir yandan da kendilerinden olmayan başkalarına lanet okunurdu. Bütün bu ritüellerden sonra da *erkân* tekrar saygı ve ululamayla yerine götürülürdü.³⁷⁰

Mutasarrıfın ifadelerine göre meydana getirilen ayin çok gizli bir şekilde yürütüldüğü için başından itibaren güvenliğine yönelik de birtakım önlemlere başvurulmaktaydı. Bunun için ayinin gerçekleştiği köyün civarına göz-cüler yerleştirilirken, dışarıdan hiç kimsenin gelmesine de özellikle izin verilmezdi. Fakat kazara bir Sünninin gelip de ayine tanıklık etmesi durumunda ise onu öldürüp, ortadan kaldırdıkları ifade edilmekteydi. Bekir Sıdkı'nın

367 Cem törenlerinin icrasında müzikal boyut önemli bir unsur olup bu da daha çok enstrüman olarak “Telli Kur'an” olarak ifade edilen saz eşliğinde gerçekleştirilmektedir. Çok sık olmamakla birlikte rebap, ud, keman ya da kabak kemane gibi yaylı çalgıların kullanıldığı da görülmektedir (Özdemir, a.g.e., s. 91-96). Diğer yandan kutsal olduğu kabul edilen tarıkın yerinden indirilmesi esnasında dualar edilip, kurbanlar kesilir. Bkz. Fırlıklı, a.g.e., s. 324; Gülerüzüzlü, a.g.m., s. 14; Yaman, a.g.e., s. 214. Gülerüzüzlü'nün (a.g.y.) ifadesiyle kimsenin dokunmaya cesaret edemediği tanka her dede de dokunamaz. İnanca göre tarıkın günahkâr dedeleri de cezalandıracağına inanılmaktadır. “Tank altından geçme” ritüeli ise; tarıkın dede/pir tarafından talibin baş ve göğüs bölgesinin sırt kısmına gelecek şekilde “Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali” üçlemesi eşliğinde vurulmasıyla gerçekleşir (Yörükân, a.g.e., s. 81, 319; Dedekarkınoglu, a.g.e., s. 293). Tarık/Alaca değneğin altından geçerek günahların bağışlanmasıyla ilgili bkz. Baha Said Bey, a.g.e., s. 110, 151, 157, 159.

368 Bu durum Kızılbaş/Alevi inancında kendilerine dair “kurtulmuş topluluk, kurtuluşa eren fırka” şeklinde dile getirilen *gürûh-ı naci* inancıyla ifade bulur. Bkz. Fırlıklı, a.g.e., s. 235; Gölpinarlı, a.g.e., s. 132-133; Kehl-Bodrogi, a.g.e., s. 48-50.

369 Tarıkın yıkanarak suyunun içilmesiyle ilgili bkz. Baha Said Bey, a.g.e., s. 109, 154; Yörükân, a.g.e., s. 364; Gülerüzüzlü, “a.g.m.”, s. 15, 21; Gölpinarlı, a.g.e., s. 301-302; Gezik ve Çakmak, a.g.e., s. 193-194; Munzuroğlu, a.g.e., s. 199; Dağavaryan, a.g.e., s. 69.

370 Y.MTV. 131/109, 23 Cemaziyelevvel 1313/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

yukarıdaki şekliyle resmettiği bu ayinin halk için bir karşılığı vardı. O da dedenin, toplanan insanlardan bir ücret almasıydı. Buna göre, dedenin kalabalığa “ben sizin günahlarınızı sual ettim ve afv eyledim,” diyerek hizmeti için hakkını talep etmesi üzerine orada bulunanların günahlarından kurtulduklarına inandıklarından ötürü dedeye kendi durum ve sorumluluklarına göre bir miktar para verdikleri anlaşılmaktaydı.³⁷¹

Kızılbaşların bu dedelere olan bağlılıkları sadece bununla da sınırlı değildi. Mutasarrıfa göre Kızılbaşların çocuklarını okula vermelerini engelleyen de bu dedelerdi. Bu da daha çok, çocukların Sünniliği öğrenerek (*akâid-i dinîyye*) Kızılbaş inancını terk edeceklerine duyulan bir korkuyla ilişkilendirilmekteydi. Dolayısıyla çocukların dinî meseleler ve şeriat hükümlerinden haberdar olmamaları için bizzat dedelerin emriyle okuyup-yazmayı öğrenmeleri engellenmekteydi. Böylelikle, her ne kadar Kızılbaşların bir kısmının çocuklarını medreselere gönderseler de bunun da askerlikten kurtulmak için olduğu ve bu çocukların da yaşları geçer geçmez okulu bırakıp büyüklerinin mesleği olan odunculuk ve kömürcülük mesleğine geri döndükleri belirtilmiştir.³⁷²

Bekir Sıdkı'nın Kızılbaşlara dair dile getirdiği ibareler arasında, topluluğun devlete yönelik sorumlulukları hususunda da olumsuz birtakım değerlendirmeler yer almaktaydı. Mutasarrıfa göre askerlik hizmetini yerine getirmeyerek firar ettikleri gibi etmeyenler de vazifelerini sürekli kötü niyetli bir şekilde yerine getiriyordu. Aynı şekilde devlete duydukları husumetten ötürü vergi ödemeleri esnasında verdikleri verginin “bereketli olmaması ve hayrının görülmemesi” yönünde devlet aleyhinde beddualarda da bulunmaktaydılar. Bekir Sıdkı için Kızılbaşlar; görünürde bile ehl-i İslâm'a bağlılıkları ciddiyetten uzak, “batıl itikadları” gereğince zaten Sünniler ve İslâmiyet aleyhine büyük bir düşmanlık beslemekte olan ve iyi niyetle ya da misafirlik maksadıyla köylerine gidildiğinde dahi gelenleri kabul etmeyip, onlara hakaret ve ihanette bulunan bir topluluktu. Sünnilere karşı böyle bir düşmanlık gütmelerine rağmen Ermeni ve Protestanlarla (*Poritler*) gayet samimi, eskiden beri dostluk ve yakınlıkları varmış gibi bir ilişki içerisinde olduklarına

371 Y.MTV. 131/109, 23 Cemaziyelevvel 1313/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899. Bu paradan kasıt, talipleri tarafından dede/pirlerine verilen *çırallık*, *hakullah* ya da *pir/ocak hakkı*dır. Bkz. Baha Said Bey, a.g.e., s. 154-155; Fırlalı, a.g.e., s. 290; Gezik ve Çakmak, a.g.e., s. 56-59; Çakmak, a.g.t., s. 58, 81, 141; Kehl-Bodrogi, a.g.e., s. 148.

372 Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899. Köylüleri medreselere sevk eden şeyin askerlikten kurtulma umidi olduğu Miralay Hüsrev Beyzade Celalettin tarafından Sultan Abdülhamid'e sunulan bir lâyhada da belirtilmekteydi (Y.PRK.AZJ. 25/71, 29 Zilhicce 1310/14 Temmuz 1893). Bu hususla ilgili ayrıca bkz. Mustafa Ergün, “II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve İslâh Çalışmaları”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 30/1, 1982, s. 60, 69, 73-77; Yaşar Sarıkaya, “II. Meşrutiyet ve Medreseler: Geleneksel Bir Kurumun Modernleşme Sürecinde Var Olma Mücadelesi”, *Divan*, 13/25, 2008, s. 56-57.

da özellikle dikkat çekilmekteydi. İfadelere göre, Ermeniler evlerine çok serbest bir şekilde girip, çıkmakta ve aynı zamanda Kızılbaş kadınlarıyla da görüşüp, konuşmaktaydılar. Mutasarrıfın çizdiği çerçeve uyarınca Ermenilerle Kızılbaşlar arasındaki ilişkinin boyutu böylesine samimi sunulmasına rağmen, aynı şey Sünnilerle olan ilişkileri için geçerli olmayıp bu da şahitlikler, güvenilir kaynaklar ve bazı eski kayıtlarla sabit gösterilmekteydi.³⁷³

Padişahın güvencesi altında yaşayıp ismen Müslüman oldukları iddiasında bulunan Kızılbaşların, buna rağmen İslâmiyet'e ve mezheplerine uymayan batıl inançlarıyla sapkınlıklarına devam ettikleri ve bunun da padişahın rızasına uygun olmadığı bir diğer dile getirilendi. Dolayısıyla, cehaletlerinden kaynaklı bir şekilde Müslümanların aleyhine olan uyuşmazlık ve ayrılıklarının Ermenilere olan fikirsel yakınlıklarının sebebi olduğu ve cehalet belasının onları her şeyi yapmaya teşvik ettiği düşünülmekteydi.³⁷⁴ Bekir Sıdkı'nın lâyhalarında aynı zamanda, Kızılbaşların bütün alışverişlerini Ermenilerle gerçekleştirip, onlarla müttefik oldukları da belirtilir. Benzer bir vurgu, Ermenilerin, Kızılbaşların Müslümanlara karşı tutumlarının farkında olup onları sürekli çeşitli araçlarla ittifaka ve kendi "fesat" amaçları için yanlarına çekmelerine de yapılmıştır. Mutasarrıf bunlarla da sınırlı kalmayıp, Ermeni komitecileri tarafından hükümet aleyhine gerçekleştirilen eylemlerin Kızılbaşların evlerinde saklanılarak gerçekleştirildiğini ve Ermenilerin Kızılbaşların Müslümanlara duyduğu nefreti daha da artırmak için iki topluluğun arasını açmaya yönelik birtakım söylentiler çıkardığına dikkat çekecektir. Buna göre Ermenilerin, "gerektiği takdirde kendileriyle ittifak olan Kızılbaşlarla birleşip, Müslümanları yenilgiye uğratacakları" yönünde beyanların olduğuna da yer verilir.³⁷⁵

Kızılbaş-Ermeni ittifakına dair ifade ettiklerini güçlendirmek için kendi kişisel değerlendirmelerine başvuran Bekir Sıdkı, Kızılbaşların Müslümanlara olan düşmanlıklarının boyutunu göstermek için bazı örnekler sunar. Bu vesileyle Kızılbaşların, fırsat bulduklarında her sene bir Müslümanı "ateşte yakmalarının" kendileri için bir verimlilik ve bereket alameti olduğuna inandıkları iddia eder. Mutasarrıfın düşüncesine göre, gerek böylesine bir batıl inanca sahip olmaları gerekse hâlihazırdaki bu durumlarıyla Ermenilerin fikir ve boş hayallerinin içerisine çekilebilmeleri güçlü bir ihtimaldir. Dolayısıyla, Ermeni meselesinden ötürü gerçekleşecek herhangi bir ihtilal olasılığında Kızılbaşların da buna katılacakları ve "ismen Müslüman olup manen dinsiz olan" bu topluluğun aç gözlülük ve hırstan ötürü diğer başka dinle-

373 Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

374 A.g.b.

375 Y.MTV. 131/109, 23 Cemaziyevvel 1313/11 Kasım 1895; Y.EE.132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

ri kabul etmesinin devletin iç meselelerinde birtakım sorunlara neden olacağı ileri sürülür. Bekir Sıdkı bunların yaşanmaması adına birtakım çözüm önerileri de sunar. Bu önlemler arasında, onları yoldan çıkardıkları düşünülen dedelerin geçici olarak başka bir yere sürgün edilmekle beraber, topluluk arasında eğitimin yaygınlaştırılması gibi Kızılbaşların cahilliklerinden kaynaklanan hususlara yeniden vurgu yapılmaktaydı.³⁷⁶

Mutasarrıf Bekir Sıdkı, Kızılbaşların, gerek köylerinde gerekse şahıslarında Müslümanlara ve İslâm inancına özgü temizliğe asla önem vermediklerini ve bazı köylerinde cami ve okul bulunmasına rağmen kimsenin namaz kılmadığına da değinmiştir. Bununla birlikte yüzyıllar boyunca Sünnilerden uzak bir şekilde sürdürdükleri izole yaşamlarına da göndermede bulunmaktaydı. Buna göre erkek, kadın hep birlikte içki kullandıkları ve alışverişlerini de tamamen gayrimüslimlerle gerçekleştirdikleri ifade edilen Kızılbaşların –öncesinde de dikkat çekildiği gibi– “batıl inançlarından” ötürü doğru yoldan çıkarak sadece kendileriyle aynı inançtan olanlarla birlikte yaşadıkları dile getirilmiştir. Bu nedenle, kendilerinden ayrı gördükleri için “hariç” olarak adlandırdıkları Sünnilere dair sürekli bir ihanet içerisinde görülürler.³⁷⁷

Bütün bu değerlendirmelerinden sonra Bekir Sıdkı’nın birtakım çözüm önerileri de olacaktır. Mutasarrıfa göre Kızılbaşların çocukları eğitim ve öğretime teşvik edilse de yoldan çıkan (*tartk-i dalâlet*) babalarının etkileri altında oldukları için ahlâk ve inançlarının istenildiği düzeyde birdenbire düzeltilmesi çok zor ve güçtür. Bu durumun da tamamen topluluğa nasihatlerde bulunan dedelerin etkisinden kaynaklandığına yeniden yer verilerek, sorununa çözüm üretebilmek adına dedelerin bu tür telkinatlarının yasaklanması önerilir. Böylelikle, akabinde halkın doğru yola çevrilmesinin daha kolay gerçekleşeceği düşünülür. Dolayısıyla çok sık bir şekilde dedeler aleyhinde beyanlarda bulunan ve Kızılbaşların bu halde olmasını en çok da dedelerin “şeytani” icraatlarına bağlayan mutasarrıf için, topluluğun “ıslahı” hususunda dedelere yönelik yaptırımlar baş sırada gelir. Kendisinin bu husustaki önerilerinin başındaysa –daha önce de ifade edildiği gibi– “kalles ve alçak” bir topluluk olarak gördüğü dedelerin (*dedegân-ı hazele gürûhu*) gerçekleştirilecek bir tahkikatla başka bir yere sürgün edilmeleri gelmekteydi. Böylesine bir yaptırımın ise hem bu dedelerin ıslahı, hem de geride kalan benzerlerinin akıllanması üzerinde bir etkisinin olacağı düşünülmüştür. Bunun gerçekleştirilmesiyle de ikinci bir aşamaya geçilerek, içlerinden ileri gelenlerine devlet tarafından yapılacak etkili nasihatlerle belirli saatlerde camide beş vakit namazın (*ferâiz-i salavât-ı hamse*) Kızılbaş çocukları ve dinî inançları bilmeyenlerine öğretilmesi gelmekteydi. Benzer şekilde II. Abdülhamid döne-

376 A.g.b.

377 Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

minin tashih-i akâid/itikâd siyaseti arasında yer alan okullar ve camilerin inşa edilmesiyle, buralara da fazla maaşla dindar öğretmen, dini bütün imam ve hatiplerin yerleştirilmesi uygun görülmekteydi. Böylece gerek bu görevlilerin teftişi gerekse halkın dinî eğitim ve ilim tahsili hususunda gösterdiği gayretlerin yerinde incelenerek, pekiştirilmesi için de hükümetçe uygun görülecek ulemâdan birinin görevlendirilmesi önerilmiştir.³⁷⁸

Bekir Sıdkı Kızılbaşların "ıslah"ına dair öne sürdüğü önerilerin hayata geçirilmesi için gerekli masraflara dair de birtakım çözüm önerilerinde bulunmuştur. Buna göre Kızılbaşların oturdukları köylerin çoğunluğu büyük ve geniş olup içlerinde zengin olanların çocuklarından aylık olarak alınacak bir miktar parayla öğretmenlerin maaşlarının ödenebileceği gibi gücü buna yetmeyen küçük ve dağınık köylerdeki fakir halkın yerine de maarif ödeneğinin bütçesinden bir ödemeye gidilebilirdi. Fakat diğer köylerde olduğu gibi Kızılbaşların köylerinde de birer maarif meclisinin oluşturulmasının, üyeleri tamamen Kızılbaşlardan oluşacağı ve bunun da bırakınız devletin istediği amaçların gerçekleştirilmesine aksine cehaletlerinin devamına neden olacağı düşünüldüğü için mutasarrıfça sakıncalı bulunduğu görülmekteydi. Sonuç olarak da Bekir Sıdkı, eğitim ve öğretime yönelik dile getirdiği bütün bu icratların yerinde teftişi ve hükümetin de bu hususta bilgilendirilmesi için her vilâyet ve sancakta birer müfettişlik tesis edilmesini önerecekti.³⁷⁹

Son olarak Bekir Sıdkı, bütün bu değerlendirmelerinin yanı sıra Kızılbaşların nüfusuna dair de bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. İfadelerine göre, Anadolu'nun tamamında olmak üzere Sivas Vilâyeti'nin sancak ve kazalarının genelinde de az-çok bulunan Kızılbaşların Müslümanlara oranla nüfuslarının yaklaşık olarak üçte bire tekabül ettiği anlaşılmaktaydı. Aynı şekilde Sivas Vilâyeti'ne bağlı Tokat Sancağı'nda da tahminen kırk-elli bin kişilik bir

378 Y.MTV. 131/109, 23 Cemaziyelevvel 1313/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899. Mutasarrıfın verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla, daha önce Sivas Valiliği'nde bulunan Hacı İzzet Bey'in Kızılbaşlar hakkında gerçekleştirilen ihbar üzerine aşiret reisleriyle, dedeleri toplayıp, inançlarını tefferruatlı bir şekilde itiraf etmeleri için kendileriyle yüz yüze görüştüğü anlaşılmaktaydı. Bunun üzerine inançlarının İslâm dinine aykırı olup, bunu devam ettirdikleri takdirde küfür ve sapkınlıkla (*küfr ve dalâlinde*) ilelebet mahvolacakları kendilerine gerekli nasihatler ve tehditler eşliğinde anlatılmıştır. Böylece, bir kısmı bu inançlarını terk edip İslâm dinine geçmiş (*şeriat-ı Muhammediyye*) ve tapmakta oldukları otuz-kırk kadar *erkân* da kırlmıştı. Hacı İzzet Bey'in bu çalışmaları sonucu bazıları inançlarını düzelterek kendi istekleriyle askere gittiği gibi köylerinde inşa edilen camiler vasıtasıyla İslâm'ın gereklerini de yerine getirmeye başlayıp, dedeler ile olan iletişimlerini kesmişti. Fakat Hacı İzzet'in Sivas Valiliği'nden sonra yerine gelenlerin bunu dikkate almamasından ötürü durum tekrar eski haline dönmüş ve Kızılbaşlar inançlarını kaldığı yerden devam ettirmeye başlamıştı. Sonuçta da yeniden dedelerin "şeytanca" hareketlerinin tesiri altına girdiği düşünülen bu "karanlık kavmin" (*kavm-i zulmet*) söz konusu "karanlık ve "bilgisizlikleriyle" (*cehalet ve nâdanîyetle*) yaşamlarına kaldıkları yerden devam edip, günden güne de sayılarını arttırdıkları belirtilmekteydi. Bkz. a.g.b.

379 Y.MTV. 131/109, 23 Cemaziyelevvel 1313/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

nüfuslarının olduğu görülen Kızılbaşlar, ilim ve eğitimin faydalarından mahrum kalan saf halktan bazılarının kendilerine meyletmelerinden ötürü sayılarını giderek arttırmaktaydı. Mutasarrıf için bunların hal ve hareketlerinin dikkatlerden uzak tutulmayıp, gerekli tedbirlerin bir an evvel gerekli ciddiyet dâhilinde alınması gerekiyordu.³⁸⁰

Sivas ve Mamûretülaziz Valilerinin raporları

Bu hususla ilgili yazışmalar daha çok Sadâret'in Kızılbaşlarla ilgili duyduğu endişelerden kaynaklanmıştır. Söz konusu makamın Mamûretülaziz, Sivas ve Erzurum vilâyetlerine gönderdiği yazıdan, ilgili vilâyetlerde birtakım Kızılbaşların "türeyerek" saf halkı yoldan çıkardıkları ve dinî inançlarını ihlal etmekte olduklarının haber alındığı endişesiyle hareket edildiği anlaşılır. Bu sebeple, İslâmiyet'e aykırı olan benzeri telkin ve kandırmaların engellenerek, doğru dinî inançların muhafazasının gerekli olduğu ve bunun için de Kızılbaşlarca meydana getirilen söz konusu aykırı duruma karşı gerekli tedbirlerin hızlı bir şekilde alınması emredilmiştir. Sonuç olarak, Kızılbaşların etkileri altına aldığı Müslüman halkın yaşadığı köylere doğru dinî inançları (*akâid-i sahihe-yi diniyyeyi*) öğretecek ulemânın gönderilerek yine bu Kızılbaşlarca telkin edilen zararlı inançların ortadan kaldırılmasına yönelik alınacak önlemler ve bunların sonuçlarına dair bilgi verilmesi istenilmekteydi.³⁸¹

Sadâret'in ilgili yazısı üzerine Sivas Valisi Reşid Akif cevap olarak, Kızılbaşların çok eskiden beri var olup yeni türemediklerini ve aksini iddia etmenin de doğru olmayıp art niyetlilik taşıdığını ifade etmiştir. Valiye göre Kızılbaşlığın mevcudiyeti, yüzlerce seneden beri söz konusu olup, o güne de devir ve miras yoluyla inûkal etmişti. Bununla birlikte Sivas'ın yanı sıra Ankara, Erzurum ve Kürdistan'ın bir kısmında da varlığı olan Kızılbaşlığın özellikle Dersim'in tamamını kuşatmış kronik bir mesele (*derd-i müzmin*) olduğuna dikkat çekilmekteydi. Kızılbaşlığın önlenmesinin sadece vilâyetlerin idaresine bırakılmaması ve bunun için de bir bütün olarak devletçe mesele üzerine düşünülmesini öneren Vali'nin buna dair eldeki olanakları dâhilinde gerekli tedbirleri aldığı görülmekteydi. Vali ayrıca, öncesinde de Kızılbaşlığın zararlı yönleri ve yayılımının engellemesine dair düşüncelerini ilettiğini ve şimdi de devletin emri üzerine Kızılbaşlığın yayılıp, "bulaşma"sının önüne geçilmesi için çalışmalarına bir kat daha ağırlık vereceğini belirtmekteydi.³⁸²

Sivas valisi gibi Mamûretülaziz valisi Abdurrahman Hasan Bey de aynı tarihli cevabında, diğer birçok muhtelif mezhep gibi Kızılbaşların da eskiden

380 Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

381 BEO. 2227/166987, 13 Teşrin-i Sâni 1319/26 Kasım 1903.

382 DH.TMIK.M. 193/32, 15 Teşrin-i Sâni 1319/28 Kasım 1903.

beri vilâyetin neresinde bulunmuşlarsa hâlâ orada yaşayıp, mezheplerini korudukları ve bunun dışında da Kızılbaşlığa geçenlerin bulunmadığını ifade etmekteydi. Bu cevabına ek olarak, daha sonra kaleme aldığı raporunda meseleyle ilgili daha teferruatlı ve önemli bilgilere yer vermektedir.³⁸³ Mamûre-tûlaziz Valisi'ne göre, ulemânın Kızılbaşların inançlarına aykırı olarak telkin edeceği öğütler ve bunun yanı sıra uygulanacak cebir ve şiddet, söz konusu topluluğun cehaleti var oldukça kinlerini çoğaltıp, öfkelerini arttıracak gibi bunun sonuçsuz kalacağı da tarihi tecrübeler ile sabitti. Dersim Sancağı ve bazı kazalarıyla birlikte Harput kazasına bağlı on beş-yirmi köyde yaşayan Kızılbaşlar, anlaşılması zor Arap dili ve İslâm bilimlerine vakıf İran kökenli Şiiilerle aynı olmayıp, "insan ıtlakına" girecek denli bir bilgiye de sahip görülmüyordu. Bundan ötürü söz anlayabilmeleri için her şeyden önce eğitim ve öğretime tabi tutulmaları öngörülmekteydi. Zira gerek söz konusu cehaletleri, gerekse zamanında gördükleri şiddetin önceki halifelerden kaldığına inandıkları için ehl-i sünnet hakkında biriktirdikleri nefretlerinin nedenini sorgulamaksızın bunu bir inanç haline getirmişlerdi. Bundan ötürü, Kızılbaş halkın ürkütülmeden eğitim ve öğretimlerinin gerçekleştirilmesi önerilmekteydi. Vali, Kızılbaşların ürkütülmeden eğitim ve öğretime katılımlarının istekli hale getirilmesi için de uygun yöntemlerin etraflıca araştırılıp, incelenmesini gerekli görüyordu. Bu öneri için çizdiği yol haritasının ilk aşamasında, ibtidâiye okullarının yapılmasıyla küçük Kızılbaş çocuklarına bu okullarda doğru İslâm inançlarının öğretilmesi ve büyüklerine de ulemâ gönderilerek, vaaz ve nasihatlerde bulunulması gelmekteydi. Bu öneriler pek yalın ve uygun görünse de Kızılbaşların çocuklarını bu okullara kendi istekleriyle göndermek istemeyecekleri de o kadar açıktı. Bunun için gerekli şiddete başvurulması halinde, Kızılbaşların çocuklarına öfke ve düşmanlık telkin etmekten geri durmayacakları ifade edilmiştir. Benzer şekilde, bu çocukları aile ve akrabalarından ayırmanın da pek mümkün olmayıp, bunun da yetersiz bir tedbir olarak tecrübeyle sınındığı belirtilmekteydi. Diğer yandan Kızılbaşların ehl-i sünnet ulemâsına inançlarından ötürü düşmanlık beslediklerinden ötürü içlerine gönderilecek ulemânın da burada barınamayacağı düşünüldüğü, bu faaliyetin de gereksiz bir yük olduğu dile getirilmiştir.³⁸⁴

Söz konusu hususların yarattığı tıkanıklığa karşı valinin önerileri arasında; ibtidâiye okulları meselesinde, eğitim usulünün düzeltilmesiyle yetinilip gerekli görülen yerlerde İslâm ilimleri ile yeni bilimleri barındıran yetkin medreselerin açılması ve buralarda özel bir program dâhilinde yetkin âlimler ya da Avrupalı öğretmenlerin görevlendirilmesi geliyordu. Böyle yapıldığı

383 Bkz. DH.TMIK.M. 193/32, 15 Teşrin-i Sani ve 10 Kânûn-ı Evvel 1319/28 Kasım ve 23 Aralık 1903.

384 DH.TMIK.M. 193/32, 10 Kânûn-ı Evvel 1319/23 Aralık 1903.

takdirde, “İmam Ali’nin (Hz. Ali) ayda bulunduğu³⁸⁵ ve Hulûliye mezhebin-den meydana gelme don değiştirme” (*kalıp tahvili*) gibi inançların son bularak on beş-yirmi sene zarfında Kızılbaşların ıslahının kolaylaşacağına kesin gözüyle bakılmaktaydı.³⁸⁶

Diğer yandan Kızılbaşların, cehalet ve bilgisizliklerinden ötürü sefalet ve “alçaklık” (*mezellet*) içinde yaşadıkları da düşünölmekteydi. Fakat bilgilen-dirildikleri takdirde hayatlarının iyileşerek, insanca yaşamaya başlayacakları ve bunun sayesinde de kendilerine yardım edenlere bağlanacakları öneril-mekteydi. Çünkü Valiye göre sevgi duyduğu bir kişinin meslek, meşrep ve mezhebine kin ve düşmanlık duymamak insan olmanın gereğıydi. Yanı sıra, eğitimle alakadar olan zihnin de sürekli olarak her şeyi öğrenmeye heves et-tiği için kendiliğinden İslâm bilimlerini öğrenmeye başlayacakları düşünöl-mekteydi. Böylece Kızılbaşların da ayırt etme ve düşünme kabiliyetine sahip zihinler olarak İslâm’ın fazilet ve hakikatlerinin engin bilgisini kavrama-yaya başlayacaklarına inanılmıştır. Vali Abdurrahman Hasan Bey yabancı okul-ların başarısının tam da ifade ettiğı bu usuller üzerine kurulu olduğunu dü-şünüyordu. Buna rağmen Trablusşam’da görev yaparken Lazkiye mutasarrıfı Ziya Bey’in öncülüğünde Nusayrı köylerine yapılan cami ve okulların ge-rekli özen ve itina gösterilmediğı için harap bir halde bulunduklarını ifade ederek, devletin bu husustaki tutumunu da üstü örtük olsa da eleştirmekten geri durmayacaktır. Sonuç olarak ifade ettiklerinin uygun görölmesi halin-de, numune olarak Mamûretülaziz vilâyetinin merkezi Mezra’da (Mezre) bir medrese yapılmasını önererek raporuna son vermiştir.³⁸⁷

Bunun üzerine Sadâret, Sivas ve Mamûretülaziz Valiliklerinin yukarıdaki cevapları Dâhiliye Nezâreti’ne gönderilirken, bir kez daha Kızılbaşların saf olan halkı (*sâde dilân halkı ızlâl ve akâid-i dîniyyelerini ihlâl*) doğru yoldan çıkarıp, dinî inançlarını ihlal ettiklerinin haber alındığına vurgu yapmaktay-dı. Böylelikle İslâm’a aykırı olan bu telkin ve aldatmaların bir an evvel en-gellenerek doğru İslâm inancının muhafazası için gerekli görölen tedbirlerin süratli bir biçimde alınmasının bir kez daha altı çizilip ilgili Nezâret bu hu-susta yeniden uyarılmaktaydı.³⁸⁸

385 Diğer bazı Kızılbaşlarda ay Hz. Fatma, güneş ise Hz. Ali veya Hz. Muhammed ile özdeşleştiril-miştir. Aynı şekilde ayın Hz. Ali güneşin ise tanrı ile özdeşleştirildiğı örnekler de vardır. Bu hu-susla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 24, 30, 121, 143; Gezik ve Çakmak, a.g.e., s. 21-22, 196-197; Nazmi Sevgen, *Zazalar ve Kızılbaşlar (Coğrafya-Tarih-Hu-kuk-Folklor-Teogoni)*, 2. baskı, Kalan Yayınları, Ankara, 2003, s. 191; Çakmak a.g.t., s. 39, 60; Dağavaryan, a.g.e., s. 75.

386 A.g.b.

387 A.g.b.

388 DH.TMIK.M. 193/32, 17 Kanûn-ı Evvel 1319/30 Aralık 1903.

Enver Behnan Şapolyo tarafından tespit edilen söz konusu raporda, Dersim Kürtleri özelinde bölgedeki Kürt Kızılbaşlar hakkında II. Abdülhamid'e teferruatlı bilgiler sunulmuştur.³⁸⁹ Yazarı belirtilmeyen raporun, bugün hâlâ Kızılbaşlarca sürdürülegelen inanç ve ibadetlerin sürekliliğine dair tarihi referanslar sunmakla birlikte aleyhlerine üretilen iddia ve iftiralara yer verdiği de görülmektedir.

Raporda ilk olarak, Kızılbaşların Hz. Ali'yi takdis ettikleri ve onu Allah olarak gördüklerine yer verilmiştir. Yazarına göre onların ifadesiyle eğer Ali yeryüzünde herkese görünseydi kimse doğru yoldan çıkmazdı (*dalâlette kalmazdı*). Devamındaysa bu düşüncüyü desteklemek adına daha çok anlaşılmaz bir ifadeyle Kızılbaşların ağzından Ali'nin "kimine Allâh, kimine peygamber, kimine de Ali" görünmesinden ötürü "bazı insanları yanlış yola sevk ettiği-ne" dair birtakım şiirlerinin olduğuna yer verilir.³⁹⁰ Aynı şekilde söz konusu Kızılbaşların, temiz Hayderiye sülalesinden olduklarına inandıkları birtakım adamlara seyyid namını vererek onların nasihat ve emirlerini yerine getirmeyi ibadet olarak bildikleri de belirtilmiştir. Raporu kaleme alan kişi bu seyyidleri son derece cahil, ilim ve eğitimden habersiz kişiler olarak sunar. Öyle ki seyyidlerin, nasihat ve tembihleri hiçbir kitaba dayanmadığı için medrese hocaları gibi kitaba bakarak vaaz ve nasihat vermenin makbul olmadığını ve bu nedenle sözlerinin ilhamdan kaynaklandığını dile getirerek Kızılbaşları kandırdıkları düşünülmektedir. Bahse Kızılbaşların da seyyidler tarafından dile getirilen bu aldatici şeylere inanıp, verdikleri nasihatleri ilham ve Hz. Ali'nin özel emirleri kabul ettikleri belirtilir. Raporda seyyidlerin bütün bunları saz çalarak, şiir tarzında dile getirdiklerine vurgu yapılmaktadır. Öyle ki vaaz ve nasihatleri de bir esasa dayanmadığı için bunların birçoğu aynı zamanda birbirinin zıddıydı. Fakat bu sözler ilham olarak kabul edildiğinden bu zıtlığın bir önemi yoktu ve bu nedenle Kızılbaşlar seyyidlerin verdiği hiçbir emre karşı durmamaktaydı.³⁹¹

Raporda bahse konu seyyidlerin yardımcıları olarak dervişlerin varlığına da değinilmiştir. Bu dervişlerin rolünün de Kızılbaşların dünya işlerine müdahale etmek olduğu anlaşılır. Böylece herhangi bir sorun ya da anlaşmazlık çıktığında Kızılbaşlar bu dervişlere başvurmaktaydı. Dervişler de buna karşılık, verdikleri değiştirilemez hükümlerle tarafları sustururdu. Bu ka-

389 Şapolyo, *Mezhepler ve Tarihler Tarihi*, s. 318-321.

390 Gölpinarlı'nın ifadesiyle Ali, görünüşte kul gerçekte Tanrı'dır. Abdülbâki Gölpinarlı, *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, t.y., s. 128. Alevilikte Hz. Ali'nin tecellileriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Birdoğan, a.g.e., s. 302-306; Melikoff, a.g.e., s. 52, 97, 103, 106; Kehl-Bodrogi, a.g.e., s. 116-118, 123-124; Üzümlü, a.g.e., s. 110-114; Eröz, a.g.e., s. 241-264.

391 Şapolyo, a.g.e., s. 318-319.

rarları, bir Kızılbaş'ın evini-barkını yok edecek denli zararlı dahi olsa onlara itaat mecburiydi. Yargılama süreci dervişin, davacı ve davalıyı karşısında diz çöktürtüp, oturtması ve her iki tarafı da konuşturmasıyla başlamakta ve sonrasında da bütün Kızılbaşlarca kutsal kabul edilen "alaca değneği"³⁹² taraflara doğru sallamasıyla devam etmekteydi. Bu değneğin içinden de bir yılanın çıktığı ve kimin üzerine düşerse onun haksız, kimden uzak kalırsa onun da haklı olduğuna inanılmaktaydı.³⁹³ Kesin hüküm de buna göre belirlenip, yargılama bitirilmekteydi.³⁹⁴ Raporda aynı zamanda, dervişlerin taraflar arasında meydana gelen anlaşmazlıkları çözdükleri ve seyyidle birlikte evlilikler esnasında yerine getirdikleri görevlerinin olduğuna da değinilmiştir.³⁹⁵

Raporun devamında, Kızılbaşlara yönelik geçmişten itibaren çokça dile getirilen cinsel içerikli "mum söndü" (yazarın ifadesiyle *çırag söndürme*)

392 "Alaca değnek" ile kasıt daha önce de ifade edildiği gibi Kızılbaşlarca kutsal kabul edilen ve "tarik/tarik" adı verilen *erkân* çubuğudur. Bkz. Vatan Özgül, "Kıştım Marı (Evliyası) ve Tarık-Pençe Kavgası", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 18, 2001; Güleriyüzlü, a.g.m., s. 11-21.

393 Aşağıda da görüleceği gibi bölgedeki Kızılbaşlar birçok yerde olduğu gibi Kıştım Köyü'nde yer alan *tarikın* da (değneğin) yılan haline geldiğine inanılmaktaydı. Nuri Dersimi 1910'lu yıllarda, söz konusu köyde her yıl Kızılbaş Kürtlerin Hızır Orucu'nda gerçekleştirdikleri dini toplantıdaki bir tanıklığını dile getirirken toplantıdaki insanların bu değneği (*Kıştım Marı*) nasıl takdis ettiklerini ve aynı şekilde değneğe dair gördüğü kerametlerden nasıl etkilendiğini de anlatacaktı (Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, s. 97). Munzuroğlu (a.g.e., s. 199) bölgede bugün dahi Nuri Dersimi'nin bu anlatımını destekler birçok anlatımın olduğunu belirtir.

394 Şapolyo, a.g.e., s. 319. Seyyidler sembolik olarak *tarikı* kullanarak, tarikata giren insanları cezalandırır ve bunun üzerinden de günahlarını tövbe ettirirlerdi. Bkz. Dersimi, *Hatıratım*, s. 122, 125.

395 Buna göre evlenme şartları tarafların rızasıyla belirlendikten sonra, evlilik için gerekli olan dini törene başlanılmaktadır. Seyyidin damada musahip (raporda *mesip* olarak ifade edilmiştir) olarak kimi tayin ettiğini sorması üzerine başlayan törende damat, yakın dostları arasında yer alan evli bir adamı musahip olarak seçip, seyyide ismini verir. Bunun üzerine gelin, musahip ve musahibin eşi de çağrılıp odada seyyid, derviş ve bu dört kişi dışında başka kimse kalmazdı. Akabinde, odanın ortasına serilen bir bezin bir tarafına gelin, diğer tarafına ise musahibin eşi yatırılmakta ve musahip gelinin yanına, damat da musahibinin eşinin yanına gelecek şekilde uzatılmaktaydı. Bundan sonra bir örtü (*ehram*) daha getirilir ve bir ucunu seyyid, diğer ucunu da dervişin tutacağı şekilde söz konusu kişilerin üzerinde tutulurdu. Seyyid inançları usulüne göre nefesler okur ve derviş de ona yardım ederdi. Sonrasındaysa her dört kişi de bu örtünün altından çıkılıp seyyid ve dervişin elini öpecektir. Böylece, hediyeler verilir ve merasimden sonra da iki musahip birbirlerine sadık dost olurdu. Şapolyo, a.g.e., s. 319-320. Taraflar arasında gerçekleşen bu *musahiplik ikrarı* ritüeli ve inancıyla ilgili daha teferuatlı bilgi için bkz. Buyruk, s. 70-91. Ayrıca bkz. Yaman, a.g.e., s. 240-245; Melikoff, a.g.e., s. 87-93; Kehl-Bodrogi, a.g.e., s. 151-166. Bazı Kızılbaş/Alevi topluluklarında musahiplik ikrarının gerçekleştirilmesi için evli olma şartı aranırken, bu durum bazılarında geçerli olmayıp, musahiplik ikrarı evlilik öncesinde gerçekleştirilmektedir. Musahiplik ile ilgili farklı uygulama ve ritüeller için bkz. Dağavaryan, a.g.e., s. 61-62; Yaman, a.g.e., s. 240-245; Melikoff, a.g.e., s. 89-93; Gezik ve Çakmak, a.g.e., s. 123-127; Deniz, a.g.e., s. 83-98; Çakmak, a.g.t., s. 145-151; Kehl-Bodrogi, a.g.e., s. 151-166; Üzümlü, a.g.e., s. 195-199; Eröz, a.g.e., s. 125-126.

iftiralarına da “dolaylı” ve ima yüklü göndermelerde bulunmaktadır.³⁹⁶ Anlatıma göre, kadın ve erkeğin hep birlikte katılımıyla büyük bir ev içinde Kızılbaş kanunları usulünce yerine getirilen ve daha çok kış aylarında gerçekleştirilen bu ayini de seyyid yönetip, icra eder. Çok gizli bir şekilde yapılan bu ayine Kızılbaşlar dışında kimsenin alınmamasının yanı sıra içlerinde bir yabancıнын olduğunu fark ettikleri anda ise onu öldürdükleri belirtilmiştir. Ayin esnasında seyyid, kendisi için önceden ocağın yanında hazırlanan yerde oturmakta ve sazını çalıp birtakım nefesler okuyarak vaaz ve nasihatlerde bulunmaktadır. Kızılbaşlar da onu sessiz bir şekilde dinlemekte ve hemen akabinde kurulan sofrayla birlikte yemek yenilmektedir. Yazara göre, yemekten sonra seyyid tekrar sazını eline alarak nasihatlerde bulunmakta ve bu esnada yanına güzel kızlar ve gelinler oturarak sabaha kadar içilip, raks edilerek eğlenilmektedir. Buradan da anlaşılacağı gibi Aleviler tarafından yapılan “cem töreni” söz konusu raporun yazarı tarafından bu şekilde ifade edilip, mevcut ön yargılarıyla Sultan Abdülhamid’e sunulmuştur.³⁹⁷

Rapor yazarınca ifade edilen bir diğer husus da Kızılbaşlarca kutsanan şeylere dairdir. Bunlar arasında ilk olarak Kıştım Köyü’nde³⁹⁸ yer alan Kıştım Ocağı’na yer verilmiştir. Anlatıma göre, Kıştım Ocağı’nda bir seyyid oturmakta ve evin köşesinde de geceli ve gündüzlü sürekli bir kandil yanmaktadır. Ocakta bulunan “alaca değneği” kutsal kabul eden Kızılbaşlar, bu ocağı zaman zaman ziyaret etmelerine rağmen, yine de Kıştım Ocağı adına yemin etmemektedir.³⁹⁹ İlgili raporda Kızılbaşların büyük ağaçlara ve güneşin

396 Çoğu kez bu iftiralarla; mum yahut çerağı söndürdükten sonra orada bulunanların karanlık bir ortam içerisinde hiçbir ayırım ve akrabalık bağıını (ana, baba, kardeş gibi) gözetmeksizin cinsel ilişkiye girmesi kastedilmektedir.

397 Şapolyo, a.g.e., s. 320. Cumhuriyet döneminde Erzincan Valiliği yapan Ali Kemali de (Erzincan: *Tarih, Coğrafya, İktisat, Etnografya, İdari, İhsat Tetkikatı Tecrübesi*, Resimli Ay Matbaası, İstanbul, 1932, s. 182-183) bu yöredeki Kızılbaşların kış aylarında cem ayini gerçekleştirdiklerini fakat bunun da aralarına bekâr kız ya da erkek almayacak şekilde icra edildiğini ifade etmekteydi. Ayrıca cem ayini esnasında yanan çerağın ayinin sonunda söndürülmesinden önce okunan “çerağ gûlbangına” da temas edip, bunun üzerinden dile getirilen “kadın ve erkeklerin birbirine karışması... gibi gayri ahlâkî efsal [fiillerin]” iftiraların –kendî tecrübelerine dayanarak– hakikatte bir karşılığının olmadığını da belirtmekteydi. Bkz. Ali Kemali, a.g.e., s. 183.

398 Raporda “Kıştım” olarak dile getirilen Kıştım Köyü bugün hâlihazırda Erzincan’ın Tanyeri Nahiyesi’ne bağlı Avcılar Köyü’dür.

399 Dönemin yakın tanıklarından Nuri Dersimi de bu değnekten “Kıştım Mar’ı” olarak söz edip, Çelebi Cemaleddin Efendi’nin Sivas’ın Koçhisar ilçesinin Yalıncağ Köyü’nden Ağuçan Ocağı mensubu Seyyid Aziz üzerinden tarıka karşı yürüttüğü anti propagandalara değinmekteydi (Kârdistan Tarihinde Dersim, s. 95-98 ve *Hatıratım*, s. 122-126). Dersimi’nin beyanlarından, *Kıştım Mar’ı* adı verilen tarıkın bölgedeki Kızılbaşlarca kutsal kabul edildiği için Çelebi Efendi’yi böyle bir pratik içerisine girmemesi aksi takdirde onların düşmanlığını kazanacağını bildiği için ikna ettiği anlaşılmaktaydı. Aynı şekilde bu durumun, daha önce de bahsedildiği gibi, cemlerde el (pençe) kullanan Çelebilerle tarık kullanan bölgedeki Kızılbaşlar arasındaki bir farklılaşmaya işaret edip, *pençeci-tarıkçı* nitelendirmesi adı altında meydana gelen ayrış-

doğuşu esnasında ışıklarının ilk vurduğu büyük taşlara saygı göstererek, buraları kutsal mekânlar olarak (ziyaretgâh) gördüklerine de yer verilmiştir.⁴⁰⁰ Ayrıca, kapısı herkese açık olan “hanedan evlerini[n] filan ağının ocağıdır” diyerek mübarek sayıldığı ve bu sebeple cömert olarak gördükleri bu hanedan ocakları üzerine de yemin etmedikleri anlaşılır. Bu inancın nedeninin ise Hz. Ali ve Hızır’ın geçmişte buralarda yemek yemiş olmalarından kaynaklandığı belirtilmiştir.⁴⁰¹

Bahse konu raporda buraya değin ifade edilenlerin yanı sıra bugün hâlâ Kızılbaş/Alevilerce sürdürülen diğer birtakım inançlara da değinilmiştir. Topluluk mensuplarının bugün olduğu gibi o zaman da tavşan eti yemedikleri anlaşılır. Nedeniyse, tavşanı Hz. Ali’nin atını ürküttüğü için sevmemelerinden kaynaklı görülecektir. Aynı şekilde tıpkı bugünkü gibi raporda da Muharrem’in birinci gününden başlayarak on ikinci gününe kadar oruç tuttukları ve oruçtan sonra kurban kestikleri görülür. Yine yazara göre ağırladıkları misafirlerine ikramlarda bulunmak da bu Kızılbaşların en önemli kutsal âdetleri arasında yer alır.⁴⁰²

Raporun devamında Kızılbaş düğünlerine dair önemli birtakım bilgiler de sunulmuştur. Kızılbaşların düğün ve herhangi bir ziyafet için birini davet ettikleri zaman “kırmızı mum” gönderdikleri ve bunun üzerine de davet edilen misafirin mutlaka geldiği görülmekteydi. Aksi takdirde bu mumla davet edildiği halde gitmemenin çok ayıp karşılandığı anlaşılır.⁴⁰³ Yazar son olarak

mayı yansıttığı da söylenebilir (bkz. Dersimi, *Hatıratım*, s. 124). Yıldırım’ın da ifade ettiği gibi bu durum “Kıştım Köyü’nde bulunan ‘tarik’in Kızılbaş-Aleviler için ne kadar önemli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.” Rıza Yıldırım, “Kıştım Marı: Dersim Yöresi Kızılbaş Ocaklarını Hacı Bektaş Evlâdına Bağlama Girişimi ve Sonuçları”, *Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1, 2012, s. 5.

400 Güneşin doğuşu ve ışınlarının sabah ilk değdiği yerlerle, batışı esnasında gerçekleştirilen dualarla ilgili bkz. Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, s. 30; Gezik ve Çakmak, *a.g.e.*, s. 196-197; Deniz, *a.g.e.*, s. 293, 347-348; Dağavaryan, *a.g.e.*, s. 75. Söz konusu raporda Kızılbaşlarla ilgili dile getirilen bu değerlendirmelere yukarıda da dile getirildiği gibi Ali Kemalî de kitabında (*a.g.e.*, s. 181) benzer ifadelerle yer vermektedir. Kemalî’nin anlamıyla Kızılbaşlar; Hz. Ali’ye ulûhiyet isnat edecek kadar bağlılık gösterip, sabah erkenden güneş ışınlarının değdiği yerlere hürmet göstererek, dua ederlerdi. Nedeniyse yine Hz. Ali’yle alakalı olup, öldürülmesinden sonra güneşe çekilmesine dair bir inanca sahip olmalarından kaynaklanmaktaydı. Aynı şekilde Kıştım Ocağı’yla ilgili de Kıştım Köyü’nde beş asırlık bir söğüt ağacının olduğunu ve buna Kıştım Ocağı (valinin tabiriyle *Keştım Ocağı*) adının verildiğini ifade edecektir. Kızılbaşlar ocak adını verdiği bu söğüt ağacına kutsal gözüyle bakmakta ve altında kurbanlar keserek buradan verdikleri sözlerden dönmekteydiler. Ayrıca bu ocağın toprağını şifa niyetine hastalarına içirdikleri de görülmekteydi. Bkz. Ali Kemalî, *a.g.e.*, s. 181.

401 Dersimi, *a.g.e.*, s. 32-33; Şapolyo, *a.g.e.*, s. 320.

402 Buna göre, gelen misafire kahvaltı çıkardıkları, fakat misafirin bunu yememesi halinde de “ekmeğimizi yemiyor” diyerek kendisine düşman kesildikleri belirtilir. Aynı şekilde kendilerinin de düşmanlarının ekmeğini yemeyip, yediklerine de düşmanlık etmedikleri ifade edilmektedir. Şapolyo, *a.g.e.*, s. 320.

403 Bölgede mum yollama âdeti ve anlamıyla ilgili bkz. Deniz, *a.g.e.*, s. 101-103.

raporunda, sünnet ve Kızılbaşlar için çok önemli bir yer tutan “kirvelik” kurumuna dair de bazı tespitlerde bulunur. Buna göre Kızılbaşlar, sünnet düğünlerinde çocuklarının gözlerini haysiyet sahibi büyük bir adama tutturmakla onu artık “oğlunun kirvesi” olarak görmekte ve böylece söz konusu kişiye büyük bir hürmet göstermekteydiler.⁴⁰⁴

404 Şapolyo, *a.g.e.*, s. 320-321. Dağavaryan'ın (*a.g.e.*, s. 61) verdiği bilgilere göre Türk Kızılbaşlar “babalık” Kürt Kızılbaşlar ise “kirve” tabirini kullanmakta ve Kızılbaş aşiretler arasındaki kan davaları kirvelik bağıyla önlenmekteydi. Bölgedeki Kızılbaşlar içerisinde kirveliliğin önemi için ayrıca bkz. dönemin Dersim mutasarrıfının layihasına (Y.PRK.UM. 32/108, 11 Eylül 1311/23 Eylül 1895). Kirvelik bugün hâlâ bölgedeki Kızılbaş Kürtler içerisinde dînt olarak önemli bir yer tutar. Tarihten bu yana aralarında kirvelik bağı bulunanların birbirleriyle evlenmeleri dînt gerekçelerle (*ikrardan ötürü*) yasaklanmıştır. Bkz. Dağavaryan, *a.g.e.*, s. 61; Dersimi, *a.g.e.*, s. 32; Gezik ve Çakmak, *a.g.e.*, s. 101-103; Deniz, *a.g.e.*, s. 98-101; Çakmak, *a.g.t.*, s. 59.

MİSYONERLER, DİĞER BATILI ÇEVRELER VE KIZILBAŞ/ALEVİLER

II. Abdülhamid'in özellikle misyonerler üzerinden büyük bir tehlike olarak algıladığı Batılılar, 19. yüzyıldan itibaren Anadolu'daki çalışmalarıyla varlıklarını hissettirdi. Konu bağlamında, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kızılbaş/Alevilere yönelen bu çalışmalar, sınırlı da olsa yüzyılın ilk yarısına uzanmaktaydı. Bunlar da daha çok topluluğun doğrudan kendisiyle temastan ziyade, dolaylı şekillerde elde edilen ve daha çok Sünni Müslümanların Kızılbaş/Aleviler aleyhine ürettiği gerçek dışı, hurafe bilgilerle beslendi. Taşıdıkları ön yargı ve yanlış anlamalara rağmen –özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren– dönemin Kızılbaş/Alevileri hakkında kaleme alınan bu yazılar (akademik-popüler yayınlar, mektup ve raporlar) içerdikleri zengin etnografik ve tarihsel bilgilerle topluluğun sosyal-politik statüleri, ayin-inançları ve sosyal örgütlenme biçimlerine dair zengin bir malzeme sunmaktaydı. Bu da onları Kızılbaş/Alevilere dair tutulan ilk modern kayıtlar yapacaktı.¹

Kızılbaş/Aleviler hakkında oluşturulan bu geniş külliyat, kimi yönleriyle II. Abdülhamid döneminde kaleme alınan lâyiha ve raporlarla örtüşmesine rağmen hem içerik hem de hacim olarak bunların çok ötesine uzanıyordu. Aynı zamanda misyonerlerin 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren doğrudan Kızılbaş/Aleviler arasında faaliyet yürütmeleriyle başlayan temasların meydana getirdiği iç gözlemler kadar, devletin ve Sünni komşularının Kızılbaş/Aleviler hakkında düşündükleri ve ürettiklerini de yansıtmaktaydılar. Sahip olunan bu çok yönlülüğün sağladığı avantaj da onları Osmanlı bürokrasisinin bakış açısından farklı kılmaktaydı. Doğal olarak, bir yandan Kızılbaş/Alevilerin gözünden yaşama, diğerinde ise bizzat kendilerinin nazarından topluluğa yönelik *emik* ve *etik* bir yaklaşım sergileyeceklerdi.

1 Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*, s. 31.

Söz konusu çalışmalar Kızılbaş/Aleviler ile doğrudan temasların sağladığı iç gözlemleri sayesinde topluluğun o günkü serencamına dair önemli bilgiler sunmaktaydı. Buradaki dikkat çekici husus, söz konusu durumun ve bilgisinin, bizzat Batılılarca nasıl ele alınıp yorumlandığıyla ilgiliydi. Çalışmanın Girişi'nde de bahsedildiği gibi başından itibaren dini ve ideolojik bir bagaja sahip olan Batılıların, gördükleri ve duyduklarını yorumlama şekilleri de çoğu yönüyle bu bakış açısının etkisi altında şekillenmişti. Sonuç olarak, söz konusu bölüm altında sunulacaklar da Batılılarca oluşturulan bu geniş çaplı konsepti, var olan bütün yönleriyle yansıtop tartışmayı amaçlamaktadır.

Misyonerler dışında Kızılbaş/Aleviler hakkında ilk dile getirilenler (1838-1876)

19. yüzyıl ve özellikle II. Abdülhamid'in saltanatının başlangıcına (1876) değin, Amerikalı misyonierler dışında Kızılbaş/Aleviler hakkında dile getirilenler, ne Sultan'ın saltanat dönemi boyunca kaleme alınanlar kadar süreklilik arz etmekte ne de toplam olarak bu sayıya ulaşmaktaydı. Bu açıdan, bizzat topluluğun içinden uzun gözlemler olmaktan ziyade daha çok onların dışında elde edilen bilgilere dayanmaktaydılar. Buna rağmen, ileride de görüleceği gibi bu durumun tek istisnasını İngiltere'nin Kürdistan Konsolosu J. G. Taylor'ın gözlemleri oluşturmaktaydı. Bu durumda da söz konusu yazıların, hem yüzeysel ve analize kapalı hem de mevcut ön yargıları tekrar etmekten öte pek bir fonksiyonları bulunmuyordu. Bahse konu ön yargılar ise daha çok, Kızılbaşlarca *cem* adı verilen ibadetlerde sembolik bir önemi olan "çerağ/mum söndürme" ritüeliyle ilişkilendirilen kural tanımaz, cinsel içerikli sefâhat iftiralarıyla (*orgia*) şekillenmekteydi.²

İlk olarak İngiltere'nin Erzurum Konsolosu James Brant tarafından 1838 yılında dile getirilenler, hem "mum söndü" adlandırması ile Kızılbaşlara yönelik söz konusu iftiraya, hem de onlarla ilişkilendirilen birtakım inançlara dolaylı göndermelerle yüklüydü:

Çerağ Söndürenler (Lamba Söndürenler) oldukça farklı bir mezhep; uzun bir çubuğa güzel elbise ve kürkleri giydirip ona tapıyorlar.³ Büyük/önemli bir adam öldüğünde tüm malvarlığıyla birlikte gömüyorlar. [Böylece] Müslüman-

2 Benzer yönde iftiralar tarih içerisinde Kızılbaşlar dışında Roma, Bizans, Hristiyanlık ve İslâm dünyasının çeşitli yerlerindeki resmî inanç dışı birçok grup için de kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Imre Adorján, "Mum Söndürme" İftirasının Kökeni ve Tarihsel Süreçte Gelişimiyle İlgili Bir Değerlendirme", *Alevilik*, haz. İsmail Engin ve Havva Engin, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 123-136; Doğan Kaplan, "Alevilere Atılan 'Mumsöndü' İftirasının Tarihsel Kökeni Üzerine", *Hünkâr Alevilik Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2, 2014, s. 41-53.

3 Yazının buradaki kastı muhtemelen Kızılbaşlarca kutsal kabul edilen *tarıkür*.

lar bir şefin gömüldüğünü duyduklarında, içinde bir şey bulacakları ümidiyle fırsatını kollayıp gece mezarını açarlar. Dujik Kürtleri [Dersim] bahsedilen bu sonuncu mezhebin [Çerağ Söndüren] çoğunluğunu oluşturarak, Müslümanlar tarafından Kızılbaş (kırmızı kafa) olarak adlandırılır. Birçoğu Müslüman ve Yezidi olan Kürt aşiretleri arasında Çırağ Söndürenlerin sayısı azdır.⁴

Aynı yıllarda yolu üzerindeki Malatya Arguvan ile Delikli Taş arasındaki bölgeden geçen Amerikalı Horatio Southgate de Kızılbaşların varlığına tanıklık edecekti. Ona göre burada yaşayanlar, Müslüman olduklarını iddia etmelerine rağmen Türklerce hor görülüp, yine onların eskiden beri Persliler için kullanmayı sevdiği “Kızılbaş” lakabıyla anılan topluluklardı. Bu şekilde adlandırılan söz konusu insanların da tutsak olarak bölgeye getirilen ve nedeni unutulmasına rağmen kendilerine yönelik eski nefretin halen sürdürüldüğü Perslilerin soyundan geldiğine inanılmaktaydı.⁵ Fransız tarihçi Baptistin Poujoulat da Anadolu’ya gerçekleştirdiği seyahatleri sonucu bazı Kürtler ve dinlerinden; “Ali’nin mezhebine” bağlı ve İslâm anlayışlarının da Mecusileri (Zerdüşt) andıran batıl inançlarla “kusurlu”, cami, kutsal Ramazan ayı, namaz ve hacı dikkate almayan bir topluluk olarak söz ediyordu.⁶

İngiltere’nin 1840 yılından itibaren Doğu kiliseleriyle ilişki geliştirmek adına başlattığı girişimlerinde yer alan Anglikan misyoner George Badger ise 1842 tarihinde Kürdistan bölgesindeki gezileri sonucu kaleme aldığı yazılarında Malatya’nın Hasan Çelebi bölgesindeki Kızılbaşlarla temaslarda bulunacaktı. Badger’in ifadelerinden “Hüseyin Ali’nin” takipçileri oldukları anlaşılan bölge insanının, Türkler tarafından ayıplanır bir ifade olarak “Kızılbaş” şeklinde adlandırılmalarına rağmen kendi inançlarını daha “doğru inanç” (ortodoks) olarak gördükleri anlaşılmaktaydı.⁷

Kızılbaşlarla ilgili dile getirilen ve aralarında cinsel içerikli iftiraların da bulunduğu genel iddiaların, doğrudan onlarla gerçekleştirilen temaslardan sonra elde edilmekten ziyade, civarlarındaki düşmanlarının ön yargılarıyla üretildiğine dair bir diğer örnek de Frederick Millingen tarafından sergilenmektedir:

4 James Brant, “Notes of a Journey Through a Part of Kurdistan, in the Summer of 1838”, *The Journal of the Royal Geographical Society of Londra*, cilt 10, 1840, s. 354-355.

5 Horatio Southgate, *Narrative of A Tour Through Arnenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia. With Observations on the condition of Mohammedanism and Christianity in Those Countries*, cilt II, Tilt and Bogue, Londra, 1840, s. 297.

6 Akt. Dressler, a.g.e., s. 33.

7 George P. Badger, “Mission to Kurdistan in 1842”, *The Colonial Church Chronicle and Missionary Journal*, cilt IV, no. XXXIX, 1850, s. 94. Misyonerin “Hüseyin Ali” takipçileri olarak sunduğu bir diğer Kızılbaş köyü de Malatya Hekimhan’ın “Tahir Köyü”dür. Bkz. aynı yazar, “Mission to Kurdistan in 1842”, *The Colonial Church Chronicle and Missionary Journal*, cilt IV, no. XLIV, 1851, s. 292. Kastedilen yer 1954 yılında ilçe yapılan Malatya’nın Arguvan ilçesidir.

Kürdistan ve Küçük Asya'nın her yerinde bir çeşit gizemli insanların var olduğu söylenir. Kızılbaşlar, kendileriyle ilgili konuşanların hiçbirinin görmediği ama buna rağmen haklarında neredeyse Türkiye'de herkesin bir şeyler bildiği [bir topluluktur]. Esasında bir takma ad olan Kızılbaş, kelimenin tam anlamıyla "kırmızı başlardan" tercüme edilmiştir. Yezidi adlandırması Türklerce haylaz manasıyla eş anlamlı kullanılırken, Kızılbaş için de günahkâr alışkanlıkları olan insan yakıştırmasında bulunulmuştur. Kızılbaşlar bir ırk teşkil etmezler; Anadolu'nun birçok yerinde var olduğu söylenen ve Carbonari tarzına benzer şekilde gizemli bir maske altında saklanan bir mezhep mensubudurlar. Bu mezhebin inançları, gelenekleri ve amaçları yabancılardan bilinmez ve eğer biri onların kim olduğunu bilmek istiyorsa [onlar tarafından] içlerine girmesine izin verilmelidir. Bu muhalifler görünüşte kendilerinin Müslüman olduğunu beyan etseler de onların içten içe bilinmeyen bir diğer peygambere biat ettikleri söylenmektedir.

Kızılbaşların ibadetlerinin müstehcen eylemlerden meydana geldiğine inanılır. Bu da onların, son peygamber olarak Mehdi'nin –Mesih– kadın ve erkek arasındaki bu rastgele ilişki sonucu bir gün ortaya çıkacağına dair bir inanca sahip olduklarına dayandırılmaktadır.

Kızılbaşların ibadetlerinin esas/önemli bir kısmı, gece toplantılarında, mumların söndürülmesi sonucu meydana gelen karanlıkta cemaat mensupları ve gizemlerinin avantajlarının korunmasıyla meydana gelir. Evlilik hususunda kanunları, doğa kanunlarının da çok daha ötesine uzanan, geniş bir temele yerleştirilmiştir. [Buna göre] bir Kızılbaş istediği biriyle evlenebilir, hatta bu, eğilimi varsa anneannesiyle de olabilir.⁸

Buradan anlaşılacağı gibi Millingen'in da Kızılbaşlar ile ilgili değerlendirmesinin başında onları; kendileriyle ilgili üretilen bilgilerin herhangi bir temas sonucu üretilmemesine rağmen, haklarında yine de herkesin bilgi sahibi olduğu bir topluluk olarak resmetmekteydi. Bu da her şeyden önce bir realiteden ziyade, Kızılbaşlara yönelik husumetin gizlilik taşıyan ibadetlerinin bilinmezliğiyle birleşip, haklarında bir karalama kampanyasına dönüştürüldüğünü gösteriyordu.

Dönem içinde Kızılbaşlarla ilgili bilgi veren bir diğer kişi de İngiltere'nin Kürdistan konsolosu J. G. Taylor'dır. Konsolos 1866 yılında Erzurum, Erzincan, Dersim, Mamûretülaziz, Sivas ve Malatya arasında kalan bölgeye düzenlediği gezileri sonucunda buralarda karşılaştığı Kızılbaşların varlığına dair ilgi çekici gözlemlerde bulunur.⁹ Bu bakımdan, özelde Dersim genelde ise

8 Frederick Millingen, *Wild Life Among the Koords*, Hurst and Blackett, Londra, 1870, s. 281-282.

9 J. G. Taylor, "Journal of a Tour in Armenia, Kurdistan, and Upper Mesopotamia, with Notes of Researches in the Deyrsim Dag, in 1866", *The Journal of the Royal Geographical Society*, cilt 38, 1868, s. 281-361.

bütün Kızılbaşlara dair dile getirdikleri çağdaşı olan araştırmacılardan günümüze değin birçok kişiyi etkilemiştir.¹⁰ Taylor'ın bu bilgilerinin de ekseriyetle, daha sonra kendisinden bahsedilecek Ali Keko ile olan sohbetlerinden elde edildiği anlaşılmaktadır.¹¹

Taylor'ın bilgileri arasındaki dikkat çekici ilk unsur, genel itibarıyla Kızılbaşlıkla ilgili ifade edilen Hristiyanlık öncesi pagan köken ve yine bizzat Hristiyanlığın kendisine yaptığı vurguydu.¹² Bunu da iki kısma ayırdığı Dersim Kızılbaşları üzerinden örneklendirecektir. Buna göre bölgedeki "Şeyh Hasanlılar"ı (*Seyd Hassananees*) Horosan'dan (İran) gelip buraya yerleşen bir grup olarak tanıtırken, Dersim'e ismini veren ikinci grup "Dersimlileri" (*Deyrsimlees*) ise şüpheye yer bırakmayacak bir kesinlikle, buranın Hristiyanlık öncesi "pagan Ermenilerinin" soyundan gelme bir halk olarak sunmaktaydı.¹³ Bahse konu ifadeleriyle de bölgedeki Kızılbaşlığı, esas olarak ortodoks İslâm nefretinden ötürü iki grubun yakınlaşması sonucu meydana gelmiş bir olgu olarak değerlendirmiştir. Şeyh Hasanlıların kendileriyle birlikte getirdikleri "Karmati" düşünceleriyle Hristiyan ve pagan bir inanca sahip Dersimlileri etkiledikleri ve akabinde de hep birlikte söz konusu Kızılbaşlığı meydana getirdikleri düşünülmektedir. Bir "karışım"¹⁴ işaret eden bu birleşmenin sonucunda da "dedeler" ve "seyyidler" olmak üzere dinî bir hiyerarşinin oluştuğu ileri sürülmektedir.¹⁵ Buna rağmen Taylor, iki grup arasında inançsal bir ayrımın söz konusu olmadığını belirtme de bu grupların fiziksel özellikleri ve konuştukları dil farklılıklarını örnek göstererek, birbirinden ayrıldıklarını dile getirecektir.¹⁶

Taylor'ın bölgedeki Kızılbaşların gündelik yaşamları ve inançlarına dair

10 Sonrasında da görüleceği gibi İngiltere'nin Kürdistan Konsolosu Henry Trotter, Taylor'ın özellikle Dersim Kızılbaşları hakkında dile getirdiklerinden epey istifade edecekti. Bkz. F.O. 424/107, Inclosure in no. 201, s. 349.

11 Taylor, a.g.m., s. 318.

12 Dressler (a.g.e., s. 10, 24), bu yüzyılda Batılılarca Kızılbaşlara yönelik dile getirilen; Hristiyanlığın daha erken dönemlerinden ve İslâm öncesi Anadolu kültürlerinden kalma bir bakiye olduklarına yönelik değerlendirmelerin, 19. yüzyıl Avrupa-Amerikan modernitesi çerçevesinde şekillenen köken ve sınır söylemlerinin etkisiyle meydana geldiğini ifade eder.

13 Taylor, a.g.m., s. 318.

14 Batılılarca dile getirilen din, ırksal köken ve karışım temalı söylem modernist, rasyonel ve oryantalist bir dünya görüşüne işaret edip aynı zamanda dinî, kültürel ve ırksal farklılık açısından da Kızılbaş/Aleviliğe yönelik bir ötekiliği kategorize etmektedir. Buna göre söz konusu söylem içerisinde de Kızılbaşlar; Sünni İslâm'dan farklılıklarıyla birlikte Batılıların doğru din hususundaki ideallerine de uymayan farklılıklarıyla ön plana geldi (Dressler, a.g.e., s. 56).

15 Taylor'ın (a.g.m., s. 319) ifadesine göre seyyidlik kalıtsaldır. Diğer yandan dedeler için ise öldüklerine inanılmadığı gibi, bazı mistik yollardan cennete alındıkları yönünde bir inancın olduğunu paylaşılmaktaydı.

16 Taylor, a.g.m., s. 318. Dersimlilerin birçok Ermenice kelime içeren Kürtçenin bir lehçesini konuştukları; Şeyh Hasanlıların ise daha çok Farsça unsurların geniş bir şekilde yer aldığı Kurmancinin karışımından meydana gelen kendilerine has bir "Zazaca" konuştukları belirtilmiştir (a.g.y.).

sunduğu birçok bilgi, tek bir istisna dışında (çok evlilik) Batılılarca öncesinde ve sonrasında dile getirilen anlatıyla uyuşmaktaydı. Bu açıdan Kızılbaşların, İslâm kaidelerine (sünnet, oruç, namaz, abdest ve Kur'an inancı) uymadıkları gibi kendilerine has inançlarıyla Müslümanlarla ortak hiçbir yanlarının olmadığına dikkat çekilmekteydi.¹⁷ Fakat bir bütün olarak Kızılbaşların Nusayrî, Dürzi ve İsmaililerin doktrinlerine yakın, kadim birçok inanca sahip oldukları düşünülmekteydi.¹⁸ Netice olarak, büyük bir çoğunluğunun putperestliğin formlarını yansıttığına inanılan bu inançların da şüpheye yer bırakmayacak şekilde eski Ermeni paganlığından kaldığı ileri sürülmüştür. Bu bakımdan dile getirilen söz konusu vurguya ek olarak, "vaftiz" ve Aşai Rabbani ayinlerine sahip olduklarının belirtilmesi de Kızılbaşların en ilginç özellikleri arasında sıralanmaktaydı.¹⁹

Konsolosun ifadeleri arasında Kızılbaşların yaşadıkları coğrafyayla ilgili bilgilere de yer verilmiştir. Buna göre Diyarbekir, Akçadağ (Malatya), Adıyaman, Sivas ve Yozgat'ta yaşadıkları belirtilen topluluk mensuplarının başkentte de az-çok bulundukları ifade edilmekteydi. Fakat devletin, kontrolden uzak olanların yanı sıra şehirlere yakın olup vergi ödeyerek, askere gidenleri de bir türlü itaat altına alamadığı görülmekteydi. Buna rağmen mezhep mensuplarından birçok kişinin yine de askeriye içerisinde yer almakla birlikte, içlerinden bazılarının general ve müşir rütbelerine değin yükseldikleri ifade edilecekti.²⁰

İlerleyen yıllarda Anadolu'da bir dizi gezi düzenleyen Henry J. Van Lennep da Kızılbaşlara dair ilginç birtakım bilgiler aktardı. Aktarımlarına göre Kızılbaş ve Türkmenler, hâlâ eski putperest doktrin ve pratiklerine bağlı kaldıklarından Hz. Muhammed tarafından bulundukları yerde kılıçla öldürülmeleri emredilen putperestlik kategorisi içerisinde görülmekteydi. Bu nedenle Osmanlı topraklarındaki diğer dinî inançlara mensup topluluklar gibi tanınmış bir yasal statüleri olmadığı için, kendilerini dışarıya Müslüman olarak gösterip korunmaktaydılar. Buna rağmen Lennep, Kızılbaşların, Müslümanlıklarına dair dile getirdikleri iddialarda samimiyetsiz olduklarının düşünülmelerinden dolayı Türkler tarafından nefretle karşılandıklarını ve bu ne-

17 A.g.m., s. 320. Konsolosun dile getirdiği Kızılbaş inançlarının belli başlıları şunlardı: Kadının toplum içindeki konumuna bakıştaki farklılık (özgürce hareket edip, yabancıardan yüzlerini saklamama), ruh göçü inancının varlığı, Ali'nin dünyadaki ve cennetteki her şeyin yaratıcısı tanrı olduğu, Muharrem ayında 10 gün oruç tutma, ilk 3 halife ve Yezid'e lanet, kutsal sayılan büyük meşe ağaçları ve kayalar gibi birtakım doğal nesnelere ibadet, güneşin doğuşuna ve batışına tapma, ateşe saygı gösterme ve nehirlerin doğdukları kaynaklarda dualar edip, kurban kesme. Bkz. a.g.m., s. 318-320.

18 Bunlar arasında tanrının dünyayı farklı şekillerde ziyaret ettiği, Mesih'e ve 12 Havariye inanç, güneş ve yıldızlara ibadet gelmekteydi. A.g.m., s. 319-320.

19 A.g.m., s. 320.

20 A.g.m., s. 321.

denle sürekli zulme maruz kalarak bütün köylerinin yakılıp, yağmalandığı ve nüfuslarının da kılıçtan geçirildiğini not düşecekti.²¹

Diğer yandan Lennep, Hristiyanlardan daha dürüst, Türklerden ise daha itaatkâr değerlendirdiği Kızılbaşları Anadolu'nun en eski halklarından sayıp, fiziksel özelliklerinden kaynaklı onları farklı bir ırka mensubiyetle değerlendirmekteydi. Ayrıca, dillerinin farklılığının kökenlerinin tespitini sağlamakla birlikte, dinsel inançlarının da onların eski ve putperest kökenlerini yeterince ispatladığını düşünmekteydi. Böylece inançlarına dair de birtakım bilgiler sunduğu Kızılbaşların; bir yandan tanrıdan ziyade ruh göçüne inanırken, diğer yandan ise görünürde Müslümanlar gibi olsalar da içten içe onlardan nefret ettiklerini belirtecekti. Bu düşmanlığın boyutuysa Hristiyanların yanında örtünmeyen Kızılbaş kadınlarının, Müslümanların yanında örtünme deneyimleriyle mukayese edilmekteydi. Buna rağmen yine de Müslümanları taklit edip kendi dinî önderlerine de onlar gibi hoca (şeyh) ve derviş gibi isimler vermektedirler.²²

Sonuçta da birtakım esrarengiz ve “müstehcen” ayinlerinin olduğu belirtilen Kızılbaşların, tanrıya inanmasalar da özel birtakım nesnelere derin bir saygı duydukları belirtilecekti. Anadolu'nun farklı birçok yerinde tekkele-ri bulunan bu topluluğun, ibadetlerini gizli bir şekilde sürdürmekle birlikte, dışarıdan gelen herhangi bir davetsiz misafir ihtimaline karşı bekçiler bulundurdukları ve bu bekçilerin de söz konusu yabancıları ölüm tehdidiyle uzaklaştırdığı öne sürülmekteydi. Bundan ötürü Lennep; erkek ve kadınların her birinin cinsiyetlerine göre katıldıkları “danslar” şeklinde sunduğu bu ibadetleri “aşın eğlenceli gece sefâhatleri” (*Saturnalian nightly orgies*) ile özdeşleştirip, devletin saldırıları sonucu dağıtıldığını dile getirmesiyle tamamen Kızılbaşlara yönelik öne sürülen iftiraları tekrarlayacaktı.²³

Gezgin, hiyerarşik bir örgütlenmeye sahip olarak birçok aşirete bölünen ve kalıtsal yollarla görevi devralan şeyhlerin (dede) otoritesi altında yaşayan bu topluluğun gündelik yaşamına dair de bazı bilgiler sunmuştur. Bu minvalde ilk dikkat çekici husus Kürt, Türkmen ve Yörükler ile aynı gruba dâhil edilen Kızılbaşların, yaşamlarını sürdürürken onlar ile benzer birtakım pratikler sergiledikleriydi.²⁴ Bununla beraber diğerlerinden farklı birtakım özellik-

21 Van Lennep, Henry J., *Travels in Little-Known Parts of Asia Minor; With Illustrations of Biblical Literature and Researches in Archeology*, W. Clowes and Sons, Londra, 1870, cilt I, s. 10; cilt II, s. 85. Türkmenler, yazarın Kızılbaşlara dinsel olarak en yakın gördüğü topluluktur. Bkz. a.g.e., cilt I, s. 296.

22 A.g.e., cilt I, s. 293; cilt II, s. 85-86.

23 Bkz. a.g.e., cilt I, s. 293, 295.

24 Bunlar arasında; göçebe bir yaşam tarzı içerisinde olup bahar ile birlikte sürüleriyle yüksek yaylalara çıkmak, vergi gibi birçok konuda devlete mesafeli durmak ve soygunculuk gibi birtakım benzerlikler gelmekteydi. Bkz. a.g.e., cilt I, s. 293-294).

lerinin olduğuna da dikkat çekilmekteydi. Bunlardan ilki, Anadolu'nun bütün büyük kasabalarında bulundukları ve ticaretin her türlü ile uğraşıp, devletin sağladığı makamları doldurmalarına rağmen çoğunun yine de tarımla uğraştıklarıydı. Diğeriyse fizik ve mizaç özelliklerinin farklılığıyla diğerlerinden ayrı görülüyorlardı. Lennep son olarak, yerleşik hayat alışkanlıklarının Kızılbaşları farklı kılan gizli dinsel pratiklerinin keşfedilmesine olanak tanıdığı için Türklerin onları daha çok hor gördüklerini dile getirmekteydi.²⁵

Amerikalı Protestan misyonerlerin Kızılbaş/Alevilerle ilk temasları

Kızılbaş/Alevilerle ilk sistematik ve uzun erimli temaslarda bulunanlar Amerikalı misyonerlerdi. Kızılbaşlar, birçok topluluk arasında Hristiyanlaştırma çalışmalarında bulunan misyonerler açısından ilk karşılaşmalarından itibaren daima ön planda tutuldu.²⁶ Diğer yandan misyonerlerin kendilerine olan güvenleri ve mevcut sosyal düzeni değiştirmeye yönelik vaatlerinin, aralarında Kızılbaşların da bulunduğu gayri Sünni grupları ve Hristiyan azınlıkları etkilediği de görülüyordu. Böylelikle Kızılbaş/Alevilerle 1850'lerden itibaren başlayıp 1920'lere değin süren serüvenleri boyunca gerçekleştirdikleri gözlem ve kayıtlarıyla söz konusu topluluğun 19. ve 20. yüzyıl tarihine dair önemli birer kaynak oluşturdular.²⁷

1850'lerin başından itibaren Kızılbaş/Alevilerin yoğunluklu olarak yaşadığı Doğu'daki topraklara adım atan Amerikalı misyonerlerin Kızılbaşlara dair ilk kayıtları Çemişgezek'te (Dersim) başladı. 18 Ekim 1854 tarihinde ifade edilenler, Kızılbaş olduğu belirtilmese de buradaki bir Protestan tarafından verilen İncil'i okuyup, sonrasında bunu kendi halkına da okuyarak onlara bu hususta yardımcı olan "Protestan bir Kürt Şefi"nden bahsederek, Kızılbaşlığa işaret etmekteydi. Bu açıdan misyoner Dunmore'un²⁸ söz konusu Protestan şefinin ağzından ifade ettikleri dikkat çekiciydi:

İncil'e inanıyoruz ve diğer kitapları bilmiyoruz. Tanrı'nın oğlu, tek kurtarıcımız olan İsa'ya inanıyoruz ve Muhammed hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. O [Muhammed] yalancı bir peygamber. Biz Protestanız. Yılda bir kez Aşai Rab-bani [Tanrı'nın sofrası] ayinini kutluyoruz. Bunu İncil'i bulmadan önce de

25 A.g.e., cilt I, s. 295; cilt II, s. 85-86.

26 Türkyılmaz, "Anxieties of Conversion: Missionaries, State and Heterodox Communities in the Empire", s. 225.

27 Kieser, "Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia. The Interactions between Alevi and Missionaries in Ottoman Anatolia", s. 90.

28 Dunmore ve eşi aynı zamanda ABCFM'nin ilk Harput görevlileriydi. Bkz. Stone, *Sömürgecilğin Hasat Mevsimi: Anadolu'da Amerikan Misyoner Okulları*, s. 192.

yapıyorduk fakat şimdi onu İncil'e göre yapıyoruz, tıpkı kurtarıcımızın [İsa] yaptığı gibi. Katılmak isteyen herkesi sorgulayan, komitesi olan bir kilisemiz var ve o kişi iyi bir insan değilse, onu kabul etmiyoruz. Eğer iki kişi arasında bir kavga ya da düşmanlık varsa, onları tanrının sofrasına gelmeden önce barıştırıyoruz. Ve bu toplantı öncesinde ayağa kalkıp el ele tutuşarak Tanrı'ya ve insanlığa söz vermeden önce, sadece geçmişten ötürü birbirlerini affetmekten ziyade, o andan itibaren sevgi içerisinde birlikte yürüyeceklerine de söz veriyorlar. İnsanlarımızı Şabat günü birlikte olmak için çağırıyor ve onlara tanrı korkusu ile emirlerini yerine getirmeyi öğretiyorum. Onların birçoğu kötü insanlar ama Tanrı'nın inayeti sayesinde hepsinin hakikat hususunda itaatkâr olacaklarını umuyorum.²⁹

Adı geçen Kürt şefi tarafından ifade edilenler bölgedeki Kızılbaşların cem törenlerinde gerçekleştirdiklerinin ifadesi olmakla birlikte, dile getirdiklerinden ötürü misyoner Dunmore'ı özellikle mutlu etmiştir. Böyle olduğu için de adı geçen Kızılbaş Kürt şef misyonerler için hakikatin yayılması ve kendi çalışmalarında önemli bir üye olarak görüldü.³⁰ Bir başka yerde de bahsedildiği gibi –kuvvetle muhtemel– aynı şefin, eline geçen yeni İncil kopyasını kendi aşiretinin “hukuk metni” haline getirecek denli etkili biri olduğu görülmektedir.³¹

Misyonerlerce, Kızılbaşlar arasında Hz. Muhammed'in inkâr edilip İsa'nın ilahiliğinin kabul edildiğine dair ifadeler birçok kez dile getirildi. Bu nedenle, Müslüman oldukları iddia edilse de Muhammed'in takipçileri görülmeyen Kızılbaş topluluğun İsa'ya inandığı ve o güne değin kendilerince bölgede yürüttükleri çalışmalar esnasında karşılaştıkları insanlar arasında en inançlı kimseler oldukları belirtilmekteydi.³² Aynı zamanda, Müslüman ibadetleriyle de bir ilişkilerinin olmadığı ifade edilen bu özgün topluluğun İncil'e açık olmakla beraber, birtakım “saçma” ve “putperest” pratiklere sahip oldukları da ifade edilmiştir.³³

29 M.H., 1855, LV2, s. 55. Kızılbaşlarda İsa'nın kurtarıcı olarak görülmesiyle ilgili ayrıca bkz. M.H., 1858, LIV/1, s. 24.

30 M.H., 1855, LV2, s. 55.

31 M.H., 1855, LV9, s. 279; Samuel Irenæus Prime, *The Bible in the Levant; or the Life and Letters of the Rev. C.N. Righter*, Sheldon & Company, New York, 1859, s. 95. Karakaya-Stump (Vefailik, Bektaşılık, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarih yazımını Yeniden Düşünmek, s. 224) bu kişinin daha sonra hakkında ayrıntılı bilgi verilecek olan Ali Keko olduğunu ifade etse de söz konusu yerde böyle bir açık bilgiye yer verilmemiştir.

32 M.H., 1860, LVI/5, s. 152; *Golden Hours*, 1864, no. 9, s. 122; M.H., 1855, LV2, s. 56.

33 Bu ise daha çok “buldukları siyah odun parçalarına taparak, onun ya bazı kutsal insanların kalıntısı ya da atı olduğuna inanmaları”na yönelik inançlarından kaynaklı görülmekteydi. Bkz. M.H., 1855, LV2, s. 56. Karakaya-Stump'a (a.g.e., s. 213) göre Dunmore “gelecekteki yaklaşık on yıl süresince misyonerlerin Kızılbaşlara yönelik olarak benimseyecekleri umut dolu vizyonun temelini bu mektupla atmış bulunuyordu.”

Kızılbaşların bu tarihlerde Müslüman kimliğiyle ilişkisine dair misyonerlerce dile getirilen ifadeler, söz konusu grupla ilgili henüz kesin bir bilgiye sahip olunmadığı için kendi aralarında farklılaşmaktaydı. Bu durum aslında bütün bir misyoner çalışması boyunca gözlemlenmekte olup, başlangıç açısından özellikle dikkat çekiciydi. Dolayısıyla, kimilerince Müslümanlıkla ilişkisinin bulunmadığı ifade edilen Kızılbaşların, bir diğer yerde, bölgedeki Müslümanların çoğunluğunu oluşturdukları ifade edilmekteydi. Misyonerler açısından İncil'in bilgisine sahip olan bu Kızılbaşların tüm tehlikelere rağmen söz konusu kitaba gösterdikleri ilgi gerçekten de ilgi çekiciydi. Buna bir de bu uğurda “maruz kaldıkları baskı ve zulümleri” eklediklerinde misyon mensuplarının Kızılbaşlara olan ilgisi daha da artıyordu. Bu sebeple “soylu bir ırkın” mensubu ve “doğanın gerçek çocukları” olarak görülen Kızılbaşların, içinde bulundukları bu “karanlık” ve “kurtuluşun doğru yolunu” reddeden fikirlerinden kurtarılmasını misyonerler kendileri için bir görev addetti.³⁴

Bu açıdan “ilginç” olarak görülen Kızılbaşların, özellikle kendi toplulukları içerisindeki etkili kişilerin teşebbüsüyle Hristiyanlaşmakla beraber, bu örneklerin de giderek arttığı belirtilmekteydi. Misyonerler, Kızılbaşlar içerisindeki bu öncü kişi ve çağrılarının Hristiyanlığa göstermiş olduğu teveccühün, bunlar vasıtasıyla Kızılbaş grupları içerisinde Protestanlık çalışmasına kapı araladığının farkındaydı.³⁵ Özellikle de aralarında önderlerinin de bulunduğu Kızılbaşların misyonerlere ziyaret için sık sık gelip Protestan olmaları için onlardan kendilerini eğitmeleri için öğretmen ve vaiz göndermeleri yönünde sürekli taleplerde bulundukları ifade ediliyordu.³⁶ Hatta bir kısmının doğrudan kendilerini Protestan olarak kaydetme girişimlerinde bulundukları da kaydedilmekteydi.³⁷ Söz konusu talepler arasında, çocuklarına eğitim verilmesi karşılığında, okul ve öğretmen masraflarının misyonerlere bırakılmasından, bizzat kendilerince karşılanacağı gibi teklifler de yapılmıştır. Diğer

34 Bkz. M.H., 1855, LI/9, s. 279; M.H., 1857, LIII/3, s. 83; M.H., 1861, LVII/3, s. 71; M.H., 1865, LXI/8, s. 246; Prime, a.g.e., s. 96; *The Christian World: Magazine of the American and Foreign Christian Union*, 1865, XVI/8, s. 250.

35 Bkz. M.H., 1855, LI/2, s. 55; M.H., 1855, LI/9, s. 279; M.H., 1856, LII/10, s. 296; M.H., 1861, LVII/3, s. 72.

36 Bkz. M.H., 1856, LII/10, s. 296; M.H., 1857, LIII/5, s. 144; M.H., 1858, LIV/4, s. 110; M.H., 1865, LXI/8, s. 246; M.H., 1866, LXII/3, s. 68; M.H., 1869, 65/7, s. 224; *Christian Work; The News of The Churches*, 1869, cilt III, s. 308. Bunların bir kısmının da çoğu zaman misyonerlere “Tanrıyı, yolu kaybettikleri ve tanrıyı bulamadıklarını” ifade ettikleri belirtilir. Bkz. M.H., 1860, LVI/10, s. 309-310; M.H., 1861, LVII/3, s. 71-72. Benzer şekilde “yoksul ve cahil insanlar” olduklarını da ifade ederek “misyonerlerden talimat” ve yardım bekledikleri, aksi takdirde herhangi bir şey yapılmaması halinde de meydana gelecek her türlü olumsuzluktan misyonerleri sorumlu tuttukları görülmekteydi. Bkz. *Missionary Magazine* ([Bundan sonra M.M.] 1864, XLIV/6, s. 186; M.H., 1865, LXI/8, s. 246; *The Christian World: Magazine of the American and Foreign Christian Union*, 1865, XVI/8, s. 250.

37 M.H., 1869, 65/7, s. 224; *Christian Work; The News of The Churches*, 1869, cilt III, s. 308.

yandan bu Kızılbaşların bazılarının, kendilerine gönderilecek öğretmenlere şeyhlerine olduğu gibi değer vereceklerini de belirtmekteydi.³⁸

Bu örneklerden de anlaşılacağı gibi eğitim Kızılbaşlar açısından fazlasıyla önemli bir yer tutmaktaydı. Bunun da giderek güçlenen Sünni kimlik karşısında kendilerini tehdit altında hissetmeleri ve o güne değin mahrum kaldıkları eğitimin avantajlarından misyonerler vasıtasıyla yararlanmayla yakın bir ilişkisi söz konusuydu. Bundan ötürü, öğretmen ve vaiz gönderilmesini talep etmelerinin yanı sıra, topluluktan birçok gencin masraflarının karşılanması koşuluyla, köylerinden ayrılp misyonerlerce şehirlerde verilecek eğitimlere katılmalarına da sıcak bakılmıştır. Bu nedenle –nadiren de olsa– statüleri sarsılan dedelerin söz konusu misyoner hareketliliği karşısında muhalif bir pozisyon aldıkları ve çocukların misyoner okullarına gönderilmesi hususunda kimi aileler arasında gerilimler yaşanmıştır.³⁹

Kızılbaşlarca çoğu zaman nezaketle karşılanan misyonerlerin, bazen bu faaliyetleri yüzünden diğer aşiretler tarafından tehdit edildikleri ve can güvenliklerinin tehlikeye girdiği durumlar da oldu.⁴⁰ Yaşanan gelişmeler “Protestanlığı tercih eden” Kızılbaşlara yönelik diğer Kızılbaş komşularının da başvurduğu bir uygulamaydı. Dolayısıyla kendileri gibi Protestan olmayanlardan korkmakta ve hatta onların yanında hiçbir şey konuşmadıkları öne sürülmekteydi. Benzer şekilde, takiye amacı ile İncil ve İsa’ya olan bağlılıklarındansa Muhammed ve Kur’an’a inandıkları da kendi ağzlarından nakledilmekteydi.⁴¹

Misyonerlerin iddialarına göre, Hıristiyanlığa eğilim gösteren Kızılbaş/Aleviler arasında sayılı ocaklara (Ağuçan) mensup seyyidler ve bölgenin önde gelen aşiret reisleri de bulunmaktaydı. Bu seyyidlerin de artık kutsal kitapları Buyruk’u bırakarak İncil’e inandıkları öne sürülüyordu. Fakat bunun doğruluğu da bizzat misyonerlerce şüpheyle karşılanıp, zamana bırakılmıştı.⁴² Aynı şekilde bazı Kürt aşiret ağalarının da misyonerlerden insanlarına yönelik vaz çalışmalarında bulunmaları için talepte bulundukları ifade edilmekteydi.⁴³

38 M.H., 1860, LVI/12, s. 373-374; M.H., 1861, LVII/3, s. 72.

39 M.H., 1865, LXI/8, s. 246; Kieser, a.g.m., s. 95. Ayrıca bkz. aynı yazar, “Some Remarks on Alevi Responses to the Missionaries in Eastern Anatolia (19th-20th centuries)”, s.122 ve *İskalanmış Barış: Doğu Vilâyetleri’nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938*, s. 102.

40 M.H., 1861, LVII/9, s. 273; M.H., 1861, LVII/4, s. 101. Bu durum sadece Kızılbaş ve Müslümanlarca gösterilen bir tepki olmanın dışında, Protestan olmayan Hıristiyan Ermeni ve Rum Ortodoks din önderlerince de gösterilmekteydi. Bkz. Stone, a.g.e., s. 122-123.

41 M.H., 1866, LXII/3, s. 68-69.

42 M.H., 1857, LIII/7, s. 219. Buna rağmen İngiliz misyonerlerinin *Golden Hours* başlıklı dergisinde Amerikalı misyonerlerin beyanları okuyucularına manipüle edilerek sunulmuş ve Kızılbaş dedelerinin yaşadığı Ağuçan Köyü’ndeki dedelerin 1/6’sının hakikati (İncil) kabul ettikleri ifade edilmişti. Bkz. *Golden Hours*, 1864, no. 9, s. 122.

43 M.H., 1873, LXIX/5, s. 160. Misyoner kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla Yusuf Ağa’nın bu taleplerinde eşinin etkisinin olduğu da görülmekteydi. Bkz. M.H., 1890, LXXXVI/VIII, s. 345.

Dile getirildiği gibi Kızılbaşlar tarafından misyonerlere yapılan Hristiyanlıkla ilişkili beyanlar olduğu gibi kabul edilmektense yer yer şüpheyile karşılanıp, sorgulanmaktaydı.⁴⁴ Misyonerler, Kızılbaşlarca ifade edilen Hristiyan inançların bizzat onların kendi inançlarından mı yoksa çevrelerindeki Hristiyanlardan öğrenmeleriyle mi kaynaklandığı gibi merak dolu bir şüpheyi sürekli taşıdı.⁴⁵ Bu açıdan kendilerini Protestan olarak adlandıran Kızılbaşların mevzubahis bu yeni Protestan hareketiyle ilgili bilgileri daha çok Ermeni komşularından öğrendikleri fikrine yakındılar. Aynı şekilde Kızılbaşların, kendi içlerinde sahip oldukları farklılıklar kadar Hristiyanlık hakkında bildiklerinin yanı sıra bilmediklerinin de misyonerlerin dikkatinden kaçmadığı görülmektedir. Böylece, her ne kadar İncil'i kabul ettikleri iddia edilse de genel anlamıyla Kızılbaşların kendilerine yol gösterecek bir öğretmenleri olmadığı için Hristiyanlık ile ilgili bilgilerinin yetersiz olduğu da misyonerlerin gözünden kaçmayacaktı.⁴⁶

Misyonerler açısından Kızılbaşların Hristiyanlaştırılmasının ilk koşulu, her şeyden önce Osmanlı yöneticilerince uygulanacak şiddetli baskılardan korunmalarıydı. Bu da Islahat Fermanı (1856) ile kazanılmış bir hak olarak görülmektedir.⁴⁷ Fakat Kızılbaşlar arasında Protestanlığın yayılmasına rağmen, bu yönde tercihlerde bulunanların yasalarca tanınan hakların aksine yine de şiddetli baskılara maruz kaldığı ifade edilmektedir.⁴⁸ Kızılbaşla-

44 Bkz. M.H., 1858, LIV/4, s. 109; M.H., s. 1865, LXI/8, s. 246; M.H., 1869, 65/7, s. 224.

45 M.H., 1858, LIV/1, s. 24. Misyoner Herrick, Kızılbaşların İncil'i kabul ediş hikâyelerini Ermenilerin söz konusu kitabı yıllar önce onlara getirmelerine yorarak, bunun da ya gerçekten samimiyetleri ya da birtakım çıkarlar elde etme ümidiyle gerçekleştiğini belirtmektedir. Bkz. M.H., 1866, LXII/3, s. 69.

46 Bkz. Kieser, "Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia...", s. 95 ve "Some Remarks on Alevis Responses...", s. 122; M.H., 1866, LXII/3, s. 69. Kızılbaşlar arasındaki farklılığa dikkat çeken Barnum, Kızılbaşlara düzenlediği ziyaretlerinde onların İsa ve çarmıha gerilişinin yanı sıra Hristiyanlıkla ilgili kimi hususlarda da tamamen farklı düşündüklerini ortaya koymaktaydı. Bkz. M.H., 1863, 59/10, s. 310.

47 M.H., 1856, LII/10, s. 296; M.H., 1860, LVI/11, s. 347. Kieser'e (a.g.e., s. 70-71) göre "Papalık kilisesi daha 16. yüzyılda Katolik varlığının şekli ve boyutu -Şark kiliseleriyle, özellikle de birleşmiş kiliseyle ilgilenmek, kesinlikle Müslümanları Hristiyanlaştırmaya çalışmamak- konusunda Osmanlıların Sultan-Halifesiyle anlaşmışken, özellikle genç Protestan misyonerler, erken 19. yüzyıl bağlamında devlet eliyle yürütülen böyle bir evcilleştirmeyi kabul edemiyorlardı." Bu sebeple, 1839-1876 yılları arasındaki Tanzimat döneminin, teorik olarak eski düzene meydan okumak üzere misyonerleri cesaretlendiren eşitlikçi ilkeleri Orta ve Doğu Anadolu'da yalnızca kısmi şekilde fark edilmişti. Bkz. Kieser, "Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia...", s. 93. Deringil'in belirttiğine göre Islahat Fermanı'nı büyük bir memnuniyetle karşılayan misyonerlerin, fermanın kopyalarını çoğaltarak hakkındaki bilginin yaygınlaştırılması işine giriştikleri de görülmektedir. Zira onlar için Ferman "basitçe Müslümanların dinlerini değiştirmelerine verilmiş bir ruhsattı." (19. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde İhtida ve İrtidad, s. 127-128).

48 Bkz. M.H., 1857, LIII/5, s. 144; M.H., 1858, LIV/4, s. 109, 112; M.H. 1865, LXI/8, s. 246; M.H., 1866, LXII/3, s. 68. Bir misyoner kaydında, Türkiye'de din özgürlüğünün güvence altına alınmış yasal bir hak olduğuna değinilse de Müslümanlıktan vazgeçerek, irtidad edenlere karşı şiddetli bir düşmanlık beslendiğine yer verilmektedir. Bkz. M.H., 1868, LXIV/III, s. 79.

rın bir kısmının, Protestan olmaları halinde Müslümanların kendilerine neler yapacaklarını merak etmekle birlikte, Protestan olduklarını iddia edenlerin de bunu dile getirdikleri takdirde misyonierlerin kendisinden siyasi koruma talep ettikleri, aksi takdirde çok büyük baskılar görmekten çekindikleri belirtilmekteydi.⁴⁹ Çünkü Kızılbaşların Protestanlığı tercih etmeleri her ne kadar misyonierler tarafından Islahat Fermanı'nın sağladığı bir hak olarak görülse de Osmanlı açısından politik sadakat ve hegemonya meselesi olarak yorumlanıp, reddedilmekteydi.⁵⁰

Bu durum sadece Kızılbaşları değil aynı zamanda misyonierlerin kendisini de tedirgin etmiştir. Misyonierler Kızılbaşları, gerekirse tanrı için "zulüm görmeye tahammül edilebilir" bir duruma getirmeyi düşünmekteydi.⁵¹ Çünkü Kızılbaşlar kadar misyonierler de kendilerinden koruma talep eden bu topluluk mensuplarını tamamen koruyamayacaklarının çok iyi farkındaydı. Öyle ki Kızılbaşlarca yer yer bu yönde oluşan fakat karşılanmayan beklentilerin, bizzat misyonierlerin kendilerince de "beyhude" ve "faydasız" olduğu belirtilip, istenilmesine rağmen onlara pek yardımda bulunulmadığı ifade edilmekteydi. Söz konusu yardım taleplerinin karşılanmamasından ötürü Kızılbaşlar cephesinde çekingenlikle beraber büyük bir düş kırıklığının oluştuğu ve bunun da daha çok misyonierlerin bizzat kendilerinden kaynaklandığı kabul edilmekteydi.⁵²

Kızılbaşlar, Hristiyanlığı tercih etmedikleri durumlarda misyonierlere çalışmalarında birtakım kolaylıklar göstermekten geri durmayacaktır. Bunlar arasında, gezileri esnasında misyonierlere gösterdikleri konukseverlik ve sahip oldukları evleri misyonierlerin ibadethane olarak kullanacaklarını bilme-

49 M.H., 1860, LVI/11, s. 346-347; M.H., 1861, LVII/9, s. 273; M.H., 1866, LXII/3, s. 68. Bu bakımdan 1858 yılında Erzincan'a ziyarette bulunan Polard da buradaki Kürtlerden 600 ya da 700 kişinin kendilerini Protestan olarak ilan etmeye hazır oldukları fakat Türklerin korkusundan ötürü caydırıldıklarına yönelik bir hikâyenin dolaşımında olduğunu ifade etmekteydi (M.H., 1858, LIV/12, s. 377). Erzincan bölgesindeki Kürtlerin inanç olarak Kızılbaş/Alevi oldukları göz önünde bulundurulduğunda bunların Kızılbaş Kürtler olduğu söylenebilir. Bütün bunlara rağmen Kızılbaşlarca misyonierlerden talep edilen bu siyasi korumanın hiçbir zaman için sağlanmadığı görülmekteydi. Bkz. Karakaya-Stump, *a.g.e.*, s. 222.

50 Dressler, *a.g.e.*, s. 63. Islahat Fermanı'nın teorik olarak her Müslüman'a başka bir dine geçme hakkı tanımına rağmen pratikte devlet ve toplum bunun gerçekleşmesine pek az izin vermekteydi (Kieser, *a.g.e.*, s. 89). Diğer yandan Deringil'in (*a.g.e.*) yakın dönemli bir çalışmasında ortaya koyduğu üzere; devletin her ne kadar irtidada yönelik idam cezasını uygulamaya koymasa da bunun önüne geçmek ve Müslüman toplumun tepkisini etkisizleştirmek için birtakım önlemler aldığı görülecektir. Deringil'in ifadelerine göre misyonierler 1856 Islahat Fermanı'nı Müslümanların "özgür iradeleriyle" Hristiyan olabilecekleri şeklinde yorumlarken, Osmanlılar onların bu hatalı yaklaşımlarını, söz konusu özgür iradenin ülkenin başat inancı (Müslümanlık) aleyhine propaganda yapmaya kadar varmayacağı için "düzeltmişlerdir". Bkz. Deringil, *a.g.e.*, s. 352.

51 M.H., 1858, LIV/4, s. 109; M.H., 1861, LVII/3, s. 73.

52 M.H., 1866, LXII/3, s. 68-69, 87.

lerine rağmen yine de onlara kiralamaktan çekinmemeleri önde gelen örneklerdendi. Kızılbaşlarca misyonerlere gösterilen bu yakınlık da onların misyonerlerce açıktan dost olarak nitelendirilmesine neden oldu.⁵³

Kızılbaşlarca misyoner çalışmalarına gösterilen “ilgi” misyonerler cephesinde de benzer bir karşılık bulmaktaydı. Bu nedenle bazı yerlerde İncil okuyuculuğu için işe alınanların Kızılbaşlar arasından seçildiği ve aynı şekilde Kızılbaşlara yönelik gerçekleştirilmesi düşünülen çalışmalar için ise donanımlı ve uygun kişilere ihtiyaç duyulduğu görülmekteydi.⁵⁴ Bu vesile ile misyonerlerin tabiri ile “hasat gerçekten çok olmasına rağmen, bunun için çalışacak kişi çok azdı.”⁵⁵ İncil’in başarılı ve hızlı bir şekilde yayılması için ihtiyaç duyulan en gerekli şeyler arasında da daha fazla araç ve öğretmen gelmekteydi. Bütün bu eksikliklere rağmen misyonerlerin yine de Kızılbaşlar arasında çalışmalarda bulunmak için kolları sıvamaktan geri kalmadıklarını görülecekti.⁵⁶

Misyonerler bir yandan kendi amaçları diğer taraftan ise Kızılbaşların “talepleri” uyarınca, Kızılbaş köyleri arasında birtakım çalışmalara çıkıp, kendi inançlarını onlara telkin etmeye yönelik girişimlerden geri durmadı. Bu çalışmalar sonucunda da farklı bölgelerde yaşamlarını sürdüren adı geçen topluluğa dair dikkat çekici bilgiler topladılar.⁵⁷ Misyonerler açısından İncil’in Kızılbaşlar arasında vazedilmesi için zamanın geldiğine dair birtakım belirtiler de söz konusuydu.⁵⁸ Dolayısıyla, Kızılbaşlar arasında gerçekleştirilecek faaliyetler ve onlar hakkında bütünlüklü bir bilgi edinilmesinin misyonerler için giderek bir gereklilik haline geldiği anlaşıyordu. Neticede de bugün, söz konusu dönemin Kızılbaş topluluklarına yönelik gerçekleştirilen misyoner faaliyetleriyle onlar hakkında çok önemli bilgiler ve ayrıca misyonerlerin bu toplulukla ilgili algı dünyalarının nasıl işlediği hususunda kayda değer malumatlar bırakmışlardır.

53 Bkz. M.H., 1858, LIV/2, s. 49; M.H., 1859, LV/4, s. 123; M.H., 1861, LVII/4, s. 104, 106; M.H., 1865, LXI/8, s. 246. Kisser’in ifadesine göre; güç sahibi olan Kızılbaş liderlerin bu genç Protestan gruplara Ermeni Kilisesi veya Sünni komşularıyla yaşadıkları yerel çatışmalarda koruma teklif ettikleri de olmuştu. Bkz. “Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia...”, s. 95 ve “Some Remarks on Alevi Responses...”, s. 122.

54 M.H., 1856, LII/10, s. 296; M.H., 1858, LIV/4, s. 110-111.

55 M.H., 1857, LIII/5, s. 145.

56 M.H. 1860, LVI/12, s. 374; M.H., 1861, LVII/3, s. 72.

57 Örnekler için bkz. M.H., 1856, LII/10, s. 296-298; M.H., 1858, LIV/4, s. 111-112; M.H., 1861, LVII/3, s. 71-72; M.H., 1863, 59/10, s. 309-312; M.M., 1864, XLIV/6, s. 185; M.H., 1866, LXII/3, s. 67-69; M.H., 1873, LXIX/5, s. 159.

58 M.H., 1860, LVI/11, s. 345-346.

Köken ve inanca yönelik ilk tartışmalar

Toplanan bu bilgiler arasında ilk sırayı Kızılbaş ismi üzerinden yürütülen akıl yürütmeler almaktaydı. Söz konusu isim üzerinden ilk olarak topluluğa İrani bir köken bahsedilmekte, Kürtçe konuşmadıkları ve Kürtler tarafından fazlasıyla nefret edildikleri için Kürt olmadıkları ileri sürülmekteydi.⁵⁹ Diğer yandansa, eğer kendilerine özgü bir dilleri olmuşsa da bunu Türkçe dışında bir dil kullanmadıkları için tamamen unutulduğu düşünülmekteydi. Bu nedenle misyoner gözlemlerinde Kızılbaşlar, Osmanlılardan farklı bir ırk ve tarafların birbirlerine gösterdikleri düşmanlıktan ötürü sadece “sözde Müslüman” kategorisi içerisinde ele alındı. Bununla ilişkili olarak maruz kaldıkları zulmün de Hristiyanların hiçbir kesimine uygulanmadığı için, bunun onları Türkiye’de suiistimale en fazla maruz kalan topluluk yaptığı ileri sürülmekteydi.⁶⁰

Kızılbaşların farklılığına dair misyonerlerce dile getirilen bu düşünceler günlük yaşam içerisindeki uygulama ve inançları açısından da gözler önüne serildi. Richardson 14 Temmuz 1856 tarihinde Arapgir’den gönderdiği mektubunda Kızılbaşlarla ilgili şu bilgilere yer vermektedir:

Bir ırk olarak, iri ve iyi görünümlüler. Bazıları fiziksel gelişimin soylu örneklerini sunmakta. Asla ne tıraş olur ne de herhangi bir şekilde sakallarını keserler. Bu onlara orta yaşlarında ağır bir hava katmaktadır. Herhangi bir ispirto [alkol] türünü kullanmayarak ve üretmeyerek tamamen sarhoşluğun ayıplarından arınmışlardır. Ermeniler gibi genç yaşta (12 ya da 15) evlenmezler ve/ama zina küçük bir suç olarak addedilir. Boşanma onlar arasında bilinmez tıpkı iki eşlilik ve çok eşlilik gibi. Yunus peygamberin bir balina tarafından yutulmasından ötürü balık eti yemezler ve bu yüzden bütün ırk günahkâr olmuştur. Ayrıca bu ülkelerde yaygın olarak kullanılan sarımsak ve tütün kullanmazlar. Bu da şundan kaynaklanır: İnsanların her bir omzunda, bu şeyleri kullandıklarında uçup giden bir melek vardır. Bu geleneği ihlal edenlere, sadece koruyucu melekleri tarafından kendisine sunulanları dikkate alan tanrıyı tiksindirdikleri için kirli sayıp, tükürürler.⁶¹

Misyonerlerin Kızılbaşların kökeni ile ilgili yaptığı açıklamalar sadece bununla sınırlı kalmadı ve hatta kimileyin birbiriyle de çelişmekteydi. Bu açıdan Dunmore’in 22 Ocak 1857’de gönderdiği mektupta Kızılbaşlarla ilgili

59 Richardson burada dil üzerinden bir Kürt ve Kızılbaş ayrımı oluşturmaktadır ki bu doğru değildir. Karakaya-Stump’ın (a.g.e., s. 214-215) da ifade ettiği gibi bu durum “[h]enüz Türkçe konuşan Kızılbaşlar ile Kürtçe konuşanları arasındaki bağlanının keşfedilmediği bir dönem”e tekabül etmekle beraber, her bir misyonerin ilk kez karşılaşukları bu toplulukların kendilerine özgü bazı yerel dinamikleriyle de alakalıydı.

60 Bkz. M.H., 1856, LII/10, s. 298; M.H., 1858, LIV/4, s. 110; M.H., 1863, 59/10, s. 311; M.H., 1873, LXIX/5, s. 160.

61 M.H., 1856, LII/10, s. 298.

çeşitli bilgilere yer verilmekle birlikte, misyonerlerce daha öncesinden dile getirilen izahatların aksi açıklamalarda bulunulmaktaydı. Adı geçen misyonere göre Kızılbaşlar, Hristiyan bir soyun devamı olarak sadece kılıç zoruyla sözde Müslüman olan ve kendilerini takiye amacıyla Türklerin huzurunda Müslüman olarak gösteren bir topluluktu.⁶² Bu nedenle Türklere sempati duymadıkları gibi gizliden gizliye onlara yönelik derin bir nefret de beslemekteydiler. Zira Kur'an'ı kabul etmedikleri gibi Muhammed'i de tanrının bir peygamberi olarak görmedikleri ileri sürülmekteydi.⁶³ Kızılbaşların Kur'an ve Muhammed'e yönelik inançları hakkında benzer yönde ifadeler 1866 yılında Kızılbaşlara yönelik bazı keşiflerde bulunan Herrick tarafından da dile getirilip, bunun sadece sözde kaldığı ifade edilecekti.⁶⁴

Misyonerlerin algısında Kızılbaşların, İncil ile birlikte İsa'yı da Ali adı altında Türkleri yanıltmak için kabul ettikleri aşikârdı.⁶⁵ Çünkü hiçbir Müslüman uygulamasını yerine getirmedikleri gibi ne Müslümanlar gibi dualarını gerçekleştirmekte ne de onlar gibi abdest almaktaydılar.⁶⁶ Bu bakımdan Nutting'in ifadeleriyle, Müslümanların da Kızılbaşları Müslüman olarak görmedikleri fakat Protestan olmalarına karşı çıktıkları anlaşılmaktaydı. Müslüman olarak görülmeseler de din değiştirmelerine karşı çıkılmasının nedeni ise, bir yandan Müslümanların daha çok onlar üzerindeki baskı gücünü kaybetmeleri, diğer yandansa bunu yaptıkları takdirde şikâyet edilmekten korktukları şeklinde yorumlanmaktaydı.⁶⁷ Böylelikle, misyonerlerce çok sık bir

62 M.H., 1857, LIII/7, s. 220. Bu durum Richardson tarafından ise şu şekilde ifade edilir: "Eğer bir paşa ya da bey misafirleri olursa, müezzin namaz saatlerinde ezan okur, aksi halde onun sesi duyulmaz." Bkz. M.H., 1856, LII/10, s. 298.

63 M.H., 1857, LIII/7, s. 220. Bu açıdan diğer bir misyoner olarak Ball'in bilgilerine başvurduğumuz Bektaşilerin de Türklere (Müslümanlara) Hristiyanlar kadar büyük bir nefret duydukları ve Muhammed'i de bir peygamber olarak kabul ettikleri görülmekteydi. Ball söz konusu yerde aynı zamanda Bektaşilerin ruh göçü, öte dünyanın yokluğu, tanrı-İsa-Muhammed üçlemeleri (bunun doğrusu Hak-Muhammed-Ali olup bir şekilde Ali ile İsa'nın yer değiştirdiği görülür), tanrının Hristiyanı İsa Müslümana ise Muhammed olarak görüldüğü gibi birtakım inançlara da yer vermektedir. Bkz. M.H., 1858, LIV/8, s. 238.

64 Bkz. M.H., 1866, LXII/3, s. 69; *Fifty-Sixth Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, s. 1866.

65 M.H., 1857, LIII/7, s. 220. Kızılbaşlar arasında İsa-Ali benzeştirmesi ve aynı şekilde İsa'yı Türklere (Müslümanlardan) korktukları için Ali şeklinde telaffuz ettiklerine dair benzer bir vurgu Parson tarafından da dile getirilmekteydi. Bkz. M.H., 1858, LIV/1, s. 24. Ayrıca bkz. M.M., 1864, XLIV/6, s. 184.

66 M.H., 1857, LIII/7, s. 220. Kızılbaşların Hristiyan bir kökene sahip olup kılıç zoruyla Müslümanlığı kabul ettikleri, Müslüman oruç ve bayramlarını yerine getirmedikleri gibi kendi dua ve pratiklerinde abdest almadıkları ve Kur'an'ı da kabul etmeyip İsa'ya Ali adı altında yaptıklarına yönelik ifadelerle sonradan şurada da yer verilmiştir (*Golden Hours*, 1864, no. 9, s. 122). Bu da söz konusu İngiliz misyoner dergisindeki (*Golden Hours*) bilgilerin *Missionary Herald*'dan alındığını göstermektedir.

67 Bkz. M.H., 1857, LIII/7, s. 220; M.H., 1858, LIV/12, s. 377; M.H., 1860, LVI/11, s. 347; M.H., 1861, LVII/9, s. 273.

şekilde dile getirilen Kızılbaşların İslâm dışılığı ve onları Hristiyan bir kökenle ilişkilendirmeye yönelik bu söylemsel hâkimiyet de daha çok Batı'nın yabancı toprakları haritalandırarak, onları kendine tabi kılma stratejisiyle ilişkili bir durum gibi gözükmekteydi. Bu da bir ölçüde, Batı'nın bölge üzerindeki sömürgecilik heveslerine hizmet etmekteydi.⁶⁸

Kızılbaşların kutsal kitabı Buyruk da Batılı misyonerlerin dikkatinden kaçmamıştır. Buna göre söz konusu kitabın eski Ahit yazıları ve kendi geleceklerinin bir araya gelmesinden oluştuğu düşünülmekteydi. Buyruk'un yanı sıra "Yusuf'un Kitabı" adında bir kitaplarının daha olduğu ve bu kitabın da Yeni Ahit'in parçalarından oluştuğu dile getirilmiştir. Aynı zamanda bu kitaplarının dışında, en azından Hristiyanlığın kurallarından biri olarak yılın belirli zamanlarında Ermenilerden farklı olarak, orijinaline daha uygun bir şekilde yerine getirdikleri "Tanrı'nın yemeği" (Aşai Rabbani) adında bir kutlamaları üzerinde de çok sık bir şekilde durulmuştur. İleride de sıklıkla dile getirileceği gibi bu yemekle kastın da cem ayini ve burada gerçekleştirilen seremonilerle ilişkili olduğu anlaşılmaktaydı. Bununla beraber Kızılbaşların dinî büyüklerinin (*dede, seyyid*) hiyerarşik düzeniyle Hristiyanlık arasında da bir benzerlik kurulmuştur.⁶⁹

Kızılbaşlar ile ilgili dile getirilen ilgi çekici bir diğer husus da diğerlerinin aksine, Kürtler ile aynı soydan geldikleri ve aralarındaki farkın da sadece dilden kaynaklandığıydı. İki "etni" arasında kurulan özdeşleştirmenin din hususunda da bir benzeştirmeye kapıyı araladığı açıktı.⁷⁰

Birbirleriyle birçok benzerlikleri olsa da Bektaşiler ile Kızılbaşlar arasındaki farklılık da misyonerlerin dikkatinden kaçmadı. Bu açıdan misyoner Ball'ün Bektaşilere dair temasları gerek Anadolu gerekse Balkanlar'da faaliyetlerde bulunan ve gelecekte de bulunacak olan misyonerlerin çalışmalarının başından sonuna değin söz konusu tarikata dair takındıkları sessizlik açısından dikkat çekiciydi.⁷¹ Ball tarafından dile getirilen bir diğer önemli husus da Kızılbaşların dininin tamamıyla öğrenilmesinin, Müslümanlardan fazlasıyla korktukları için çok zor olduğuydu. Bu da doğal olarak, kendilerini korumak için takiyeye başvurdukları gibi bir yoruma neden olmaktaydı. Ball bu bilgilerin yanı sıra Kızılbaşlar arasında Kur'an'ın konumu, köylerinde camilerin yokluğu, dinî önderlerine gösterdikleri sınırsız bağlılık, ruh göçü inancı, Hz. Ali'nin topluluk içindeki konumu ve misyoner yazınında giderek

68 Dressler, a.g.e., s. 37.

69 Bkz. M.H., 1857, LIII/7, s. 220; *Golden Hours*, 1864, no. 9, s. 122.

70 M.H., 1857, LIII/7, s. 220. Bir diğer yerde ise Kızılbaşların Türk ve Ermenilerden farklı olarak Kürtler gibi "büyük Cermen ırkı" ile soydaş oldukları belirtilir. Bkz. *Forty-Eighth Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, 1857, s. 62-63.

71 Bkz. M.H., 1857, LIII/12, s. 394-395; M.H., 1858, LIV/8, s. 238.

bir klişe haline gelecek Aşai Rabbani ve cem töreni ilişkisine dair de birtakım değerlendirmelerde bulundu.⁷² Diğer bir misyoner kaydında ise ekmek ve şarabın kullanıldığı ileri sürülerek Aşai Rabbani'ye benzetilen söz konusu Kızılbaş ibadetini farklı kılan yanın; törenin gece düzenlenmekle birlikte, kutsallığından ötürü suçlu ve topluluktan olmayanların kabul edilmediği şeklinde dile getirildiği idi.⁷³ Bu açıdan gerek misyoner faaliyetlerinin öncesinde gerekse sonrasında çok sık işlenen bir tema olarak dikkat çeken “Kızılbaşların Anadolu'daki Hristiyan halklar ve inançlarının bakiyesi olduğuna” yönelik ifadelerin; hem onları hem de çalışmalarını yakından takip eden Hristiyanları maddi ve manevi yönden motive edici birtakım etkilere sahip olduğu anlaşılmaktaydı.⁷⁴

Ball son olarak, ileri sürdüğü, Kızılbaş inancında Tanrı'nın ve Şeytan'ın her ruhta ikamet ettiğine yönelik bir inancın bulunduğu yönündeki değerlendirmelerine dayanarak Kızılbaşların tam anlamıyla Müslüman olmaktan ziyade Hristiyanlık, Müslümanlık ve putperestliğin bir karışımı olduğunda karar kılmıştır.⁷⁵ Böylelikle Kızılbaşlığın üçünün karışımından meydana gelen “garip” ve “az anlaşılır” bir inanç olduğuna dair fikirlerin Ball ile başlayıp sonrasında dile getirildiği söylenebilir.⁷⁶

Dönem içinde Adıyaman bölgesinde yaşayan Kızılbaşlar ile ilgili bilgi sunan bir diğer kişi de misyoner Nutting'dir. Kendisi, Kızılbaşların kökeniyle ilgili çok net şeyler iddia etmemekle beraber diğer birçok misyonerde olduğu gibi Hristiyan kökenden geldiklerine dair birtakım izlere sahip olduklarını ileri sürmekteydi. Nutting'in bu husustaki dayanakları da Kızılbaşlarla Hristiyanlık arasında kurulan fikir ve inanç benzerliğine dayanıyordu.⁷⁷

72 M.H., 1857, LIII/12, s. 395. Ali ile diğer peygamberler arasında kurulan bu ilişki yıllar sonra farklı kişiler tarafından da dile getirilecektir. Bkz. Dağavaryan, *Hristiyan Protestanlığının ve Kızılbaş İnancının Doğuşu*, s. 74.

73 M.M., 1864, XLIV/6, s. 184. Cem ayinlerinin gece düzenlendiğine dair diğer bir vurgu için bkz. Brown, *The Dervishes; or, Oriental Spiritualism*, s. 172.

74 Bu bakımdan Karakaya-Stump'ın da (a.g.e., s. 6, 208, 220) belirttiği gibi bütün bu Hristiyan köken vurgusu aynı zamanda kendi faaliyetlerine meşruiyet zeminini kazandırmaya yönelik bir amaç da taşımaktaydı.

75 M.H., 1857, LIII/12, s. 395.

76 M.H., 1864, XLIV/6, s. 184.

77 Bkz. M.H., 1860, LVI/11, s. 345; *Evangelical Christendom: Its State and Prospects*, 1860, cilt XIII, s. 674; *Annual Report of the American Boards of Commissioners for Foreign Missions*, 1861, s. 56. Nutting'den önce ve sonra da Kızılbaşların Hristiyan bir kökene sahip olduklarına yönelik iddialar dile getirilmiştir. 1857 yılındaki bir raporda Kızılbaş ve Kürtlerin zorla Müslüman yapılmış Hristiyan bir soya mensup oldukları ve hâlihazırda bu Hristiyan inançlarından bazılarını gizli bir şekilde sürdüren, Müslüman olarak adlandırılan “heretikler” olduğu belirtilir (*Forty-Eighth Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, 1857, s. 63). 1872 yılındaki bir diğer yazıda ise, Kızılbaşların yanı sıra Türkiye'deki Müslümanların da büyük bir kısmının Hristiyan bir kökenden geldiği iddia edilerek bunların da Osmanlı Türklerinden daha az bir şekilde İslâm inanç ve ritüellerine bağlı oldukları öne sürülmekteydi. Diğer yandan,

Çoğu kere olduğu gibi Kızılbaş inançlarına dayanarak Ali ile İsa arasında kurulan ilişki Nutting tarafından da dile getirilmiştir. Böylece, günümüzde halen yaygın bir inanç olarak Aleviler arasında Hz. Ali'ye atfedilen "Allah'ın aslanı" nitelendirmesi Nutting tarafından İsa'ya atfedilmekteydi. Nutting'in böyle bir analogiye başvurmasının nedeniyse, Kızılbaşlarca deyişlerinin (ilahî) birinde dile getirilen "Allah'ın kanını içtik, dar yollara girdik" yönündeki ifadeler üzerinden kefaretin vurgulandığını düşünmesiydi. Misyoner aynı şekilde Kızılbaşların; bütün milletlerin tek bir inancı kabullenmekle birlikte, kurt ile kuzunun birlikte yaşaması gerektiğine ve aynı zamanda atalarından kendilerine miras bırakıldığı gibi günün birinde Hristiyan bir öğretmenin gelerek onlara gerçek dini öğreteceğine inandıklarını da ifade etmekteydi.⁷⁸

Nutting, Dunmore tarafından Harput misyonundan paylaşılan bilgilere göndermede bulunarak, tıpkı orada olduğu gibi Adıyaman bölgesinde de Kızılbaşların İncil'i kabullendikten sonra kendi dinlerine karşı bir tatminsizlik içerisine girdiklerini ve bunların sayısının da kendi bölgesindeki köylerde bir hayli yüksek olduğunu not düşmekteydi. Bu ise daha çok –diğer misyonerlerin beyanlarından da anlaşıldığı gibi– Kızılbaşlar arasında misyoner çalışmalarının yolunu açan tanrının inayetinden kaynaklı bir işaret olarak algılanmaktaydı.⁷⁹

Nutting'in dile getirdikleri bunlarla sınırlı değildi. Bu açıdan, Kızılbaşlar arasına düzenlediği ziyaretleri sonucu elde ettiği diğer birtakım bilgiler de söz konusuydu. Özellikle Adıyaman'ın Farkican Köyü'nde karşılaştıkları birçok yönüyle üzerinde düşünülmeyi hak etmekteydi. Buna göre "Babalar" adı verilen dinî öğreticilerinden hoşnutsuzluklarından ötürü İncil'i beledikleri ifade edilen Kızılbaşların, bunun sonucunda Babaların kontrolünderken yaptıkları birçok davranış ve uygulamadan feragat ettikleri dile getirilmiştir. Böylece eskiden yaptıklarının aksine alkollü içki içme, adam öldürme ve hırsızlığı bırakmakla beraber ilgi çekici bir detay olarak gizli olarak icra ettikleri ibadetlerini de herkese açık bir hale getirdikleri not düşülmekteydi.⁸⁰ Bu da Kızılbaşlarca gerçekleştirilen cem ibadetinin ilk kez Nutting tarafından kayda geçirilmesine vesile olacaktı:

aynı yerde Doğu'daki Kızılbaşların atalarının zorla Müslümanlaştırılan Hristiyanlar olduğuna yönelik ifadelerle tekrardan başvurularak, bunların Türkler tarafından "kâfirlere" nazaran biraz daha iyi karşılandığı dile getirilir. Bkz. Rufus Anderson, *History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches*, cilt II, Congregational Publishing Society, Boston, 1872, s. 473.

78 M.H., 1860, LVI/11, s. 345. Nutting tarafından Kızılbaşların inancına atfedilen bu ifadeler 20. yüzyılın önde gelen Alevi ozanlarından Âşık Veysel'in "Güzelliğin on para etmez" şiirindeki şu dizelerine de yansımıştır: "Kim okurdu kim yazardı/Bu düğümü kim çözerdi/Koyun kurt ile gezerdi/Fikir başka başka olmasa."

79 M.H., 1860, LVI/11, s. 345.

80 M.H., 1860, LVI/11, s. 346.

Akşam erkekler ve kadınlar şefin çadırında ibadet için toplandı. Tambur [saz] eşliğinde söylenen ilahilerden [deyişlerden] oluşan ibadetleri, tek sıra halinde merkezî bir alanın etrafında, elleri ve adımlarıyla gerçekleştirdikleri hareketlerine tutulan bir tempoyla icra edilmekteydi. El ve ayaklarının hareketleri bana “Sallananlar” (*Shakers*) olarak adlandırılan tarikatı hatırlattı. İbadetlerinin sonunda kadın ve erkekler hep birlikte masum bir şekilde birbirlerini öpüyorlardı. Ayrıca birkaç erkek beni de elimden ve omzumdan öptü. Önceden diğer mezheplerden kimsenin ibadetlerine tanıklık etmesine izin vermemelerine rağmen şimdi isteyen herkes bunu yapabilir.⁸¹

Kızılbaşlar arasındaki dinsel işleyiş ve bu işleyiş içerisinde önemli bir yer işgal eden dedeler de misyonierlerin dikkatinden kaçmadı. Barnum’un 22 Temmuz 1863’te gönderdiği mektubunda Kızılbaşlar arasında belirgin bir işleyişi olan “ruhbanlık” ve bunun temsilcisi olarak büyük bir saygı duyulan dedeler (*religious teachers*), Yahudiler için kutsal bir statüleri olan Leviler ile özdeşleştirilmekteydi.⁸² İleride de temas edileceği gibi Kızılbaşların sahip oldukları panteist düşünce ve inançlarının yanı sıra kendilerinden olan bu dedelere de kutsallık bahşederek, büyük bir saygı gösterdikleri görülmekteydi.⁸³

Kızılbaşlara dair taşınan umutlar Dr. Pratt tarafından 16 Kasım 1859’da Maraş’tan gönderilen mektupta da olduğu gibi sürdürüldü.⁸⁴ Bu durum aynı şekilde bazı Kızılbaşların “önceki/eski gizli inançlarından” (*former secret faith*) vazgeçmeleri ve hâlihazırda bir soruşturma sürecinde oldukları için bir tür geçiş hali içerisinde olduklarının düşünülmesine vesile olmuştur.⁸⁵ Bunun da her şeyden önce, Hristiyan ve misyonierler tarafından Kızılbaşlara güven verici bir incelikle yaklaşılmasının ürünü olduğu açıktı. Misyonierlerce Kızılbaşlara gösterilen bu ilgi tek başına onlar arasında misyonier faaliyetlerini genişletmekle de alakalı değildi. Dolayısıyla Kızılbaşların imparatorluğun Sünni Müslümanlarına (*orthodox Mussulmans*) ulaşmasında da araçsal olarak düşünülmeleri söz konusuydu.⁸⁶

81 Bu bakımdan Nutting’in cem töreniyle ilgili dile getirdiği söz konusu gözlemin, Kızılbaşların kendilerinden olmayanları kabul etmedikleri bu törenlere dair dışardan birinin gerçekleştirdiği ilk kayıt ve katılım olduğu söylenebilir. Buna göre, daha öncesinde Aşani Rabbani ile dolaylı olarak cem töreni arasındaki ilişkiye dair diğer misyonierlerce yapılan göndermelerin doğrudan bir gözlemden kaynaklanmadığı anlaşılmaktaydı.

82 M.H., 1863, 59/10, s. 310. Kızılbaş dedeleri ile Leviler arasındaki bu benzerliği 1890’larda Nazaret Dağavaryan da (a.g.e., s. 73) kuracaktır.

83 M.M., 1864, XLIV/6, s. 185.

84 M.H., 1860, LVI/5, s. 152. Diğer taraftan 1867 tarihinde M. Paspati’ye gönderdiği mektubunda da bölgedeki Kızılbaşlardan “Alevi” olarak bahsettiği görülür. Bkz. K.P. Patkanoff, “Some Words on the Dialects of the Transcaucasian Gypsies-Bosa and Karaci”, *Journal of the Gypsy Lore Society*, cilt II, no. 3, 1909, s. 247.

85 M.H., 1861, LVII/9, s. 273.

86 Bkz. M.H., 1856, LII/10, s. 298; M.H., 1865, LXI/8, s. 246.

Kızılbaşlar ve inançlarına dair misyonerlerce yapılan “putperestlik” vurgusuna, misyoner Herrick tarafından daha açık ve net bir şekilde başvuruldu. Misyonerin Kızılbaşlığın “putperestliğine” dair dayanak haline getirdiği iddialarının başındaysa dedelere ve söz konusu dedelerin evinde bulunan belli bir ağaçtan kesilme değneğe tapma derecesinde gösterdikleri saygı gelmekteydi.⁸⁷ Bu bilgi de Kızılbaşların kutsal değneği *tarıka* dair misyoner yazınındaki en erken tanıklığa işaret eder.

Kızılbaşların kökeni ve inançlarının muhtevasına yönelik misyonerlerce dile getirilen değerlendirmelere uzun süre Anadolu’da misyonerlik faaliyetleri yürüten Wheeler da katıldı.⁸⁸ Kızılbaş ve Kürtleri aynı ırkın iki kolu olarak değerlendiren Wheeler’a göre, Kürtlerin büyük bir çoğunluğu sadece “sözde Müslümanken”⁸⁹ inançları da Hristiyanlık, Müslümanlık ve putperest ayinlerinin garip bir karışımıydı. Diğer kol olan Kızılbaşların ise kendilerine özgü daha çok formlarının olduğu belirtilmekteydi. Wheeler’ın gözlemleri arasında, Türklerin korkusundan ötürü gerçek inançlarını saklayan bu topluluk mensupları arasında kutsal ruhun *dede* adını verdikleri, içlerinden birinde yaşadığına dair bir inançtan da bahsedilmekteydi. Dolayısıyla dedeye gösterilen büyük saygı ve söylediği her şeye vahiy gibi bakılması da bu duruma yoruldu. Bununla birlikte tamamı olmasa da büyük bir çoğunluğunun panteist olduğu belirtilen Kızılbaşların İsa’yı ilahi olarak gören tavırlarının güvenilirliği de giderek sorgulanmaya açılmakta ve misyonerlerin bu hususta ümide kapılmaları hususunda uyarıldıkları görülmekteydi. Bu da daha çok Kızılbaşların İsa ve Muhammed dışında başka kişileri de kutsal görüp hayvan, ağaç ve kaya gibi diğer her şeye de tanrı olarak tapmalarına yorulmaktaydı.⁹⁰

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı gibi Kızılbaşların dinsel inançlarına yönelik misyonerlerce dile getirilen açıklamalar kendi içlerinde birtakım farklılıklar sergilemekteydi. Söz konusu durumun sahip olduğu çeşitlilik bizat misyonerlerin kendisince de kabul edilmiştir.⁹¹ İlk etapta bu şekilde keşfe-

87 M.H., 1866, LXII/3, s. 68-69. Bu değnekle kasıt –söz konusu çalışmada birçok kere temas edilen– Kızılbaşlarca kutsal kabul edilen “tarık” isimli değnektir. Amerikalı misyonerlerce gerçekleştirilen söz konusu faaliyetlerin Osmanlı’nın dışında diğer misyoner örgütüllüklerince de takip edildiği görülür. Bu açıdan Herrick tarafından dile getirilen bilgilerin İngiliz misyoner örgütü *The Church Missionar Gleaner*’in yayın organında da isim verilmeden paylaşılmaktaydı. Bkz. *The Church Missionary Cleaner*, 1866, XVI/6, s. 70-71.

88 Wheeler bu değerlendirmelerini Harput’ta görev yapan Allen’in ifadelerine dayandırarak açıklamaktaydı.

89 Misyonerlerin Kızılbaşlara yönelik bu “sözde Müslüman” vurgusunun arkasında, Katolik ve Doğu kiliselerini “sözde Hristiyan” olarak nitelendirip, Hristiyanlık dışı görmelerinde olduğu gibi Kızılbaşları da İslâm dışılaştırmak yönünde bir amaç vardı (Dressler, a.g.e., s. 38).

90 C.H. Wheeler, *Ten Years on the Euphrates; or, Primitive Missionary Policy Illustrated*, American Tract Society, Boston, 1868, s. 46-48.

91 M.H., 1873, LXIX/5, s. 160.

dilen Kızılbaşların, sahip oldukları tüm bu özelliklerinden ötürü Hristiyanlık-Protestanlık çalışmasına özellikle layık görülmeleri, aralarında bilinçli olarak tercih edilen ve giderek artan çalışmaların oranından anlaşıyordu. Bu açıdan Kızılbaşlar arasındaki şüpheli ve “soruşturmacı ruhun” misyonerler açısından bir ümit kaynağı olarak görüldüğü çok açıktı.⁹² Aynı şekilde misyonerler de faaliyetleriyle Kızılbaşlar arasında bu yönde bir “zihinsel sorgulama ruhu”nun uyandırılmasına ve bunun da iyi gelişmelere öncülük edeceğine inanıyordu. Fakat topluluğun sahip olduğu “panteist düşüncelerin” bahse konu süreçten kısa sürede sonuç alınmasını engellediği de özellikle düşünülmekteydi.⁹³

Kızılbaş topluluklarının önde gelen şahsiyetlerince Protestanlık faaliyetlerine gösterilen ilgi de misyonerleri motive edici bir etken oldu. Bu bağlam uyarınca söz konusu misyoner çalışmaları boyunca ilgi çekici bir aşiret reisi olarak duran Ali Keko’nun hikâyesi kendi başına dikkat çekici bir örnek teşkil etti.⁹⁴

Bir “Protestan” Kürt şefi: Ali Keko

Harput’taki misyoner merkezine gerçekleştirdiği ilk ziyaretten sonra adı misyoner kayıtlarına giren Ali Keko’nun⁹⁵ Dersim’deki hangi aşiretin mensubu olduğu doğrudan belirtilmemiştir. Fakat bir yandan Hozat’ın Ağzunik Köyü’nde ikamet etmekte olan Karaballı aşireti reisi Yusuf Ağa⁹⁶ ile olan akrabılığı, diğer yandansa İngiltere’nin Kürdistan Başkonsolosu Taylor’ın doğrudan köyünün ismini (Bezaut Köyü)⁹⁷ vermesinden ötürü Ali Keko’nun

92 Bkz. M.H., 1856, LII/12, s. 375; M.H., 1857, LIII/3, s. 81, 83; *Fifty-Ninth Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, 1869.

93 Wheeler, a.g.e., s. 222-223.

94 M.H., 1855, LI/11, s. 340.

95 Her ne kadar misyonerler ve Taylor bu ismi “Gako” şeklinde telaffuz etmişse de ismin doğrusu yörede çok sık kullanılan “Keko”dur. Ali Gako da esas itibarıyla bölgede Ali Keko/Kego/Ge-ko (yöresel dilde Ali-ye Keki şeklinde dile getirilir) olarak bilinen Karaballı Aşireti içerisinde saygın bir kişidir. Bölgeye dair kaleme alınan Osmanlı belgelerinde de isim Ali Keko (علی ککی) şeklinde telaffuz edilmiştir (bkz. Y.PRK.AZJ. 33/70, 30 Temmuz 1312/11 Ağustos 1896). Hatta Cumhuriyet dönemi raporlarında söz konusu aşiret içerisinde adıyla anılan bir Ali Kego/Kekolar ezbetinin (kol, şube) olduğu da görülmekteydi (bkz. *Jandarma Umum Kumandanlığı, “Dersim”, içinde: Doğu Anadolu’da Toplumsal Mühendislik: Dersim-Sason (1934-1946)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2010, s. 84). Bundan ötürü Karakaya-Stump’in (a.g.e., s. 212-213) “Gako” ismi üzerinden dile getirdiği “sözlü kaynaklardan öğrendiğim kadarıyla, Kürtçe konuşan Aleviler arasında ‘Gako’ kelimesi –yöresel bazı telaffuz farklılıklarıyla beraber– dar anlamda ‘Baba’, daha genel anlamda ise saygı ifade eden bir unvan olarak kullanılmaktadır” yönündeki ifadesinin Ali Keko ismi ile bir alakası yoktur. Metinde bundan sonra Ali Gako yerine doğru ifade olarak Ali Keko tercih edilecektir.

96 F.O. 424/132, 22 Ağustos 1882, Inclosure in no. 114, s. 183.

97 Taylor, a.g.m., s. 317. Karaballı Aşireti’nin köyü olarak bilinen adı geçen yerin bugünkü adı “Esenevler”dir. Misyoner kayıtlarında da söz konusu köyün Çemişgezek’e yaklaşık olarak 10-12 millik bir mesafede olduğu belirtilmekteydi. Bkz. M.H., 1863, LIX/4, s. 117.

Karaballı Aşireti'ne mensup olduğu anlaşılmaktaydı.⁹⁸ On ile on iki arasındaki bir miktar köye hükmederek takribi olarak beş yüz silahlı adamı da emri altında tutan Ali Keko, adı geçen aşiretin saygın reisleri arasında yer almaktaydı.⁹⁹

Gerçekleştirdiği ziyaret sonucu bir süre Harput'ta kalan Ali Keko, bu süre zarfında gerek Hristiyanlığa dair bilgileri öğrenmeye gerekse öğrenilen bu bilgilerin tatbik edilmesine büyük bir merak gösterdi. Ayrıca kendisi okuma-yazma bilmese de bunun için birtakım girişimlerde bulunmakta ve böylelikle hem kendisi hem de ailesine okumayı öğretmesi için bir öğretmen tuttuğu görülmekteydi.¹⁰⁰ Dersim'in Kürt aşiretlerinden birinin önde gelen üyelerinden olarak Ali Keko'nun tüm bu girişimleri misyonerler açısından ümit verici bir gelişme olarak karşılandı. Ali Keko bütün bu çabalarından ötürü misyoner kayıtlarında bir "Protestan Kürt Şefi" olarak yer alıp, bölgedeki diğer Kürtler arasında da bir popüleriteye kavuşmuştu.¹⁰¹

Ali Keko, misyonerlere bir sonraki ziyaretinden de anlaşıldığı gibi geçen süre zarfında köyünde boş durmamış ve yanında götürdüğü Garabet isimli va-

98 Bkz. M.H., 1857, LIII/7, s. 219-220; *Forty-Eighth Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, 1857, s. 62. Her ne kadar Türkyılmaz (a.g.t., s. 255) Ali Keko'nun bölgedeki önemli Alevi ocaklardan biri olarak Ağuçan Ocağı'na mensup olduğunu iddia etmişse de bu bilginin söz konusu arşiv belgeleri ile mukayesesinde böyle sonuç çıkmamaktadır. Benzer şekilde Karakaya-Stump da (a.g.e., s. 21) Dunmore tarafından verilen bilgileri kaynak gösterek Ali Keko'nun Ağuçan Köyü'nde akrabaları olduğunu ifade eder. Buna rağmen Dunmore'un ilgili yerde (M.H., 1857, LIII/7, s. 219-220) böyle bir bilgi vermemekle birlikte, akrabalarından olan Yusuf Ağa'nın köyüne gittiği fakat köyün adını zikretmediği anlaşılır. Gerek tarafımızca gerçekleştirilen saha çalışmalarından gerekse bu dönemde kaleme alınan belgelerden anlaşıldığı kadarıyla (F.O. 424/132, 22 Ağustos 1882, Inclosure in no. 114, s. 183), Yusuf Ağa'nın köyünün Ağuçan değil de tam da Dunmore'un ifade ettiği gibi buraya takribi olarak bir saatlik mesafede bulunan Agzunik (yeni adıyla Akpınar) Köyü olduğu söylenebilir. Dolayısıyla her iki yazının da Dunmore tarafından verilen bu bilgileri yanlış yorumlayarak Ali Keko ile Ağuçan arasında bu yönde bir ilişki kurmalarının doğru olmadığı söylenebilir. Diğer taraftan Ali Keko'dan sıklıkla bahseden ve ona ziyarette bulunan misyonerlerin özellikle köyünün adını zikretmemeleri dikkat çekicidir. Buna dair en makul cevap, güvenliğinden ötürü bu bilginin saklı tutulduğu olabilir.

99 M.H., 1863, 59/10, s. 311. Bu bölgedeki aşiret reislerinin aynı zamanda kaymakamlık yaptığını da ifade eden bir misyoner kaydında, Yusuf Ağa'nın bu görevde bulunduğu ifade edilmekteydi. Bkz. M.H., 1873, LXIX/5, s. 160). Bu tarihten takribi dokuz yıl sonra ise Yarbay D.H. Steward Yusuf Ağa'nın Idare Meclisi üyesi olduğunu dile getirmekteydi (F.O. 424/132, 22 Ağustos 1882, Inclosure in no. 114, s. 183). Ali Keko'nun fiziksel özelliklerini betimleyen Dunmore'un ifadelerinde; yaklaşık olarak kırklı yaşlarda, uzun boylu ve yiglit bir görünüme sahip olduğu ve aynı zamanda ılıman, alçakgönüllü yapısıyla diğer aşiret reislerinden farklı, görkemli olmayan bir giyim tarzına sahip olduğu anlaşılmaktaydı (M.H., 1855, LI/11, s. 339).

100 Bkz. M.H., 1855, LI/11, s. 340; M.H., 1858, LIV/4, s. 114. Buna rağmen Ali Keko'nun kendi ifadeleriyle, hem çocuklarına okuma-yazma öğretmesi için bulduğu bir öğretmen denemesinin başarısız kaldığı hem de genel olarak öğretmen bulma hususunda büyük zorluklar çektiği anlaşılır.

101 Bkz. M.H., 1857, LIII/10, s. 346; M.H. (1858, LIV/6, s. 167); *Forty-Eighth Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, 1857, s. 62.

iz sayesinde hem Hristiyanlığı hem de okuma-yazmayı öğrenmek için çabalamıştı.¹⁰² Akabindeyse ilk ziyaretinden takribi iki yıl sonra Harput misyoner merkezini yeniden ziyaret etmişti. Bahse konu bu ziyaretinde de kendi bölgesinde bir okul yaptırmak istemesine rağmen bu okulu hükümetten koruyamayacağı için endişeli olduğu anlaşılmaktaydı. Böylece hem bu isteğini sunmak hem de gelecekte korunmalarıyla ilgili misyonerlerden bilgi edinmek için kendilerine danışmaktaydı. İlk etapta misyonerlerden beklediği gibi bir cevap almayıp geri dönmesine rağmen, aynı yılın sonunda misyonerlerce düzenlenen karşı bir ziyarette, onlardan okuma-yazma öğretmeleri hususunda bir söz alıp, bunu pratiğe koydurdu. Ali Keko'nun diğer Kızılbaşlara nazaran Protestanlığa daha açık bir şekilde gösterdiği bu korkusuzca eğilimin, içinde yaşadığı Der-sim coğrafyasının erişime sınırlı koşullarıyla da ilgisi vardı. Ali Keko, Türk-lerden korkmadığını açık bir şekilde ifade ederken, bunun doğrudan devletin müdahalesine açık olan diğer Kürtler tarafından da Ali Keko'ya bir avantaj sağladığının farkında olunduğu anlaşılmaktaydı. Bu nedenle Müslüman olmasına rağmen Protestanlığı "tercih etmesi" de bütün Kızılbaşlar arasında Müslümanlığa öfkeli "en kötü adam" olarak ünlenmesine neden oldu.¹⁰³

Protestanlığı kabul ettiği için namı yurtdışına kadar yayılan Ali Keko artık belirli aralıklarla misyonerler tarafından da ziyaret edilmekteydi.¹⁰⁴ Gerçekleştirilen bu ziyaretlerden, çocuklarının bir kısmına okumayı öğrettirdiği ve topluluğu içerisinde İncil'i yaygınlaştırarak –tamamen olmasa da– eski alışkanlıklarını (öldürme ve çalma gibi) bıraktırtıp, barış içinde yaşamaları üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktaydı.¹⁰⁵ Böylelikle hem şahsı hem de çevresindeki insanlar kendilerini "Protestan" olarak adlandırmakta¹⁰⁶ ve o da "Prot Ali Ağa"¹⁰⁷

102 M.H., 1857, LIII/10, s. 347.

103 Bkz. M.H., 1857, LIII/10, s. 347; M.H., 1858, LIV/4, s. 113-115; M.H., 1858, LIV/6, s. 167; Taylor, a.g.m., s. 318.

104 Bkz. M.H., 1858, LIV/4, s. 113-115; M.H., 1859, LV/4, s. 123; M.H., 1863, LIX/4, s. 117-118; M.H., 1863, 59/10, s. 310-312; M.M., 1864, XLIV/6, s. 185-186; *Evangelical Christendom: Its State and Prospects*, 1859, cilt XIII, s. 172.

105 M.H., 1863, 59/10, s. 310-311. Karakaya-Stump'a (a.g.e., s. 227) göre Ali Keko'nun bütün bu girişimlerinin altında başta Protestanların askerlikten muafiyetleri olmak üzere birtakım çeşitli ayrıcalıklardan yararlanma amacı yatmaktaydı.

106 M.H., 1863, LIX/4, s. 117; *Golden Hours*, 1864, no. 9, s. 122. Karakaya-Stump (a.g.e., s. 225) Kızılbaşlarca dile getirilen Protestanlık ifadesinin muhteva olarak bir muğlaklığa tekabül ettiğini ifade ederek önemli bir hususa dikkat çeker. Buna göre söz konusu ifade ile bir din değiştirmeden mi yoksa Kızılbaş inançlarının Hristiyanlık ile benzeştiğinden ötürü mü böyle bir değerlendirmede bulunduğu net değildir. Bu bakımdan söz konusu perspektifin ileride dile getirilecek benzer yönde ifadeler için de düşünülmesi gerekir.

107 "P[ı]rot" ya da "Prote" ifadesi Protestanlığın kısaltması olup, zararlı/kirletici olduğu düşünülen "cüzamlı" anlamında kullanılmıştır. Bu bakımdan Protelere karşı özellikle de Protestan olmayan Ermenilerin büyük bir tepkisi söz konusuydu. Bkz. Wheeler, a.g.e., s. 123-125, 131; M.H., 1898, XCIV/ III, s. 96; M.H., 1887, LXXXIII/VII, s. 274. Kieser'in (a.g.e., s. 122) aktarımına göre "Prod" ifadesinin Ermeniler arasında "gayrimeşru" ve "dönme" olarak kullanıldığı ve bu se-

olarak bilinmekteydi.¹⁰⁸ Buna rağmen kendi çabalarıyla Protestanlığa dair öğrendikleri şeylerin de tamamen sınırlı kaldığı ve misyonerlerin, onlara ihtiyaç duyulan öğreticileri göndermedikleri için hayıflandıkları anlaşılmaktaydı. Misyonerler, Ali Keko'nun etrafında yaşayan diğer Kürt aşiretlerinin tamamını "yarı barbar" ve "vahşi" olarak görmekle birlikte, devlet otoritesine karşı gelerek sürdürdükleri feodal sistemlerinden ötürü başka bir otorite tanımadıklarına da ayrıca dikkat çekmekteydi. Aşiretlerin devlete karşı sergiledikleri bu isyan halinin kendi aralarında da sürekli bir savaş ve yağma şekliyle yürütülmesine rağmen Ali Keko'ya bağlı olan aşiret mensuplarının tamamen bunun dışında, komşularıyla barış içinde yaşamak için birtakım uğraşlarının olduğu görülmekteydi. Bu açıdan Ali Keko'nun söz konusu çabaları rakip aşiretler içerisinde de taraftar edinmesi üzerinde etkili oldu.¹⁰⁹ Bunda Ali Keko'nun İncil ile birlikte aşiretler arasındaki kan davalarına da artık farklı bakmasının ve sadece kendini korumak için şiddete başvurmalarının etkisi vardı. Fakat gerek Ali Keko'nun yaşadığı çevredeki Kızılbaş Kürtlerin aşiretler halindeki bölünmüşlüğü, gerekse birbirlerine karşı güttükleri düşmanlıkların onun ve misyonerlerin istekleri doğrultusunda bir barışın tesisini zorlaştırdığı düşünülmekteydi.¹¹⁰ Sonuç olarak Ali Keko'nun misyonerler nezdindeki hikâyesi de bu şekliyle sonlanacaktı. Ali Keko adının misyonerlerce artık anılmıyor oluşu bir yandan onun misyonerlere yönelik beklentilerinin karşılanmadığı için geri çekilmesine, diğer yandan ise aşiretinin hükümet ile uzlaşmaya varmış olması ihtimaliyle yakından alakalıydı.¹¹¹ Bu bakımdan Amerika'nın Harput konsolo-

beple de Protestanlığı kabul edenlerinin Ermenilikten uzaklaştıkları düşünüldükçe, artık Ermeni olarak görülmedikleri anlaşılır. Bu bakımdan Pırot kelimesinin Ermeni yazınında da yer bulduğu görülür (bkz. Mıgırdiç Margosyan, *Söyle Margos Nerelisin?*, 12. baskı, Aras Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 69-70, 74, 80 ve aynı yazar, *Tespîh Taneleri*, 10. baskı, Aras Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 143). Yine Kieser'e göre kelimenin (Prote) Kızılbaşlar açısından kullanımı ise; kalpten inandıkları dinlerinin ilkeleriyle uyum içerisinde, kendileri için modern toplumsal ve bilimsel ilerleme manasına gelen bir tabir olmuştur ("Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia...", s. 96 ve "Some Remarks on Alevi Responses...", s. 123). Fakat dönemin tanığı olarak Dağavaryan (a.g.e., s. 76) Kieser'in aksine bir çerçeveye sunar. Öncesinde de ifade edildiği gibi Dağavaryan'ın (a.g.e., s. 76) aktarımlarına göre Kızılbaşlar, içlerinde Bektaşiliğe meyledenleri tahkir etmek için "dönme" ya da "Protestan" ifadelerini kullanmaktaydı.

108 Taylor, a.g.m., s. 317. Her ne kadar Türkyılmaz (a.g.t., s. 225), Protestanlığı seçen Kürtlerin "Protes" ya da "Prote Koords" olarak adlandırıldığını ifade etse de kanaatimizce bu ifadenin Protestanlık dışı bir kullanımı da söz konusudur. Buna göre bahse konu bu kavramın, Kızılbaş/Alevilik içerisinde yenilik ve farklı fikirleriyle ön plana gelerek geleneği eleştiren ya da farklı yorumlayanlara yönelik geride kalan topluluk mensuplarına yöneltildiği söylenebilir. Bunun da yine, Ermeni komşuları ve Ermeni Apostolik Kilisesi tarafından eleştirilip Protestanlara yönelik dile getirilen olumsuz manadaki "Prote" ifadesinden ödünç alınarak, kendi içlerindeki bu Kızılbaş yenilikçi ya da ayrılıkçılara –Protestanlıktan bağımsız olarak– yönelik kullanıldığı düşünülebilir.

109 M.H., 1863, LIX/4, s. 117.

110 M.H., 1863, 59/10, s. 311-312; M.H., 1864, XLIV/6, s. 186.

111 Karakaya-Stump, a.g.e., s. 233. Paxdikyan'dan aktaran Hayreni'nin (*Yukarı Fırat Ermenileri 1915 ve Dersim*, s. 174) beyanlarından, 1890'lı yılların başında yaşanan bir hadisede Ermeni

sunun yıllar sonra (1908) Dersim aşiretleriyle ilgili dile getirdikleriyle tam da bu zaman aralığını kastedip, bunu da aşiretlerce başlatılmış bir hareket olarak değerlendirdiği anlaşılmaktaydı.¹¹²

Misyonerler, geçen bütün bu süre boyunca Kızılbaşlar arasında yürüttükleri faaliyetlerine rağmen yine de bu çalışmaların sürekliliğini korumaya yönelik bir garanti vermedi. Bu nedenle bir zamanlar onlara daha yakın durarak "Protestan olduklarını" cesaretle ifade ettikleri düşünülen Kızılbaşların, korkularından ötürü bunu artık eskisi gibi açıktan dile getiremedikleri belirtilecekti.¹¹³ Tüm bunlar da topluluk mensuplarına yönelik gerçekleştirilen sistematik baskılara dair önemli ipuçları sunmaktaydı. Zira misyonerlerden kendilerine öğretmen göndermeleri hususunda sürekli taleplerde bulunan Kızılbaşlar,¹¹⁴ bu kez gelecek öğretmenler ile birlikte kendilerini koruyacak bir padişah fermanı da talep ediyordu.¹¹⁵

Misyonerler, Kızılbaşların kendileriyle temasları ve din değiştirmeye yönelik dile getirdikleri iddialarla, topluluğun gerek devlet gerekse Müslüman halk tarafından baskıya maruz kaldığını ileri sürmekteydi. Bunda da daha çok Müslüman halkın Tanzimat Fermanı (1839) ve Islahat Fermanı'ndan (1856) sonra kendini zaaf içerisinde ve tehdit altında hissetmesiyle şekillenen irtidada yönelik tepkinin rolü bulunmaktaydı.¹¹⁶ Söz konusu durum, özellikle kimi bölgelerdeki din değiştirmelerin,¹¹⁷ misyonerlerin buradaki faaliyetlerinden ötürü yakından takip edildiğini gösteriyordu. Bu süreci, Maraş'ta ailesiyle birlikte din değiştirerek Protestanlığa geçtiği için baskılara maruz kalan Mustafa'nın Osmanlı Devleti ile misyonerler arasında adeta diplomatik bir krize dönüşen hikâyesinden takip edebilmek mümkündü.¹¹⁸

dostu bir tavır takınan "Gako Aga" isimli bir kişiden bahsedilmektedir ki bu kişinin Ali Keko olma ihtimali çok yüksektir. Bu da onun söz konusu yıllarda halen yaşadığına bir işaretti.

112 "Bunların değişmez amacı Osmanlı Hükümeti'nden bağımsız olmaktır ve 50 yıl önce yabancı himâye sağlama ve Türkler'den kurutulma umuduyla Amerikan Misyonerleri tarafından Protestan olarak kabul edilmeleri için bir hareket başlatmışlardır." Harput Konsolosunun 1908 tarihli raporundan akt. Suat Akgül, *Amerikan ve İngiliz Raporları Işığında Dersim*, 3. baskı, Yaba Yayınları, İstanbul, 2004, s. 34.

113 M.H., 1866, LXII/3, s. 69, 71.

114 Bkz. M.H., 1869, 65/7, s. 224; *Christian Work; The News of The Churches*, 1869, cilt III, s. 308.

115 M.H., 1866, LXII/3, s. 69.

116 Deringil, a.g.e., s. 50.

117 Bkz. M.H., 1874, LXX/XII, s. 390-391; M.H., 1875, LXXI/IX, s. 271.

118 Bkz. M.H., 1874, LXX/VIII, s. 242-243; M.H., 1874, LXX/IX, s. 287-288. Belgelerde Mustafa'nın Kızılbaş/Alevi olduğuna dair doğrudan ifadelerde bulunulmasa da Kieser (a.g.e., s. 73) Mustafa'nın "muhtemelen Alevilikten Hristiyanlığa döndüğünü" belirtir. Mustafa ve ailesinin durumuyla ilgili meydana gelen gelişmelerle ilgili bkz. Mustafa Çubuk, "Kahramanmaraş'ta Faaliyet Göstermiş Olan Misyoner Okulları" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Kahramanmaraş, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008, s. 26.

Bütün bu süreç boyunca yaşanan tüm olumsuzlukların misyonerler tarafından yine de Kızılbaşlara yönelik gerçekleştirilen çalışmalardan ötürü, onlar arasında büyük bir değişime neden olduğu belirtilmekteydi.¹¹⁹ Bu bakımdan her ne kadar Karakaya-Stump, misyonerlerin Kızılbaşlara dair faaliyetlerinin *Missionary Herald*'a yansımaları hususunda farklı beyanlarda bulunsa da özellikle söz konusu topluluk içerisindeki misyoner faaliyetlerinin düşüşüne dair gerçekleştirmiş olduğu tespitiyle önemli bir hususa dikkat çekmiştir.¹²⁰

II. Abdülhamid döneminde Batılı faaliyetler

Misyonerlik çalışmaları

Kızılbaş/Alevilere yönelik en sistematik çalışmalardan olan Amerikalı misyonerlerin faaliyetlerini yansıtan kayıtların sayısında öncesine nazaran –en azından görünürde– II. Abdülhamid döneminde bir düşüş yaşandı. Bunda özellikle II. Abdülhamid'in misyoner faaliyetlerine yönelik ülke genelinde başlattığı seferberliğin büyük bir rolü vardı. Buna rağmen söz konusu faaliyetlerin büyük bir gizlilik içerisinde yürütüldüğü de görülmekteydi. Bu süreçte, devletin, misyonerlerin Kızılbaş/Alevilere yönelik çalışmalarına dair endişelerini ön plana çıkaran kayıtların içeriği ve tarihiyle bizzat misyonerlerce tutulanlar arasında yer yer örtüşmeler olmakla birlikte, uyumsuzlukların olduğu da göze çarpmaktaydı. Bundan ötürü misyonerlerin, henüz Abdülhamid döneminin başından itibaren Müslümanlar arasındaki çalışmalarına kaldıkları yerden devam ettikleri söylenebilir. Bu da öncesinde olduğu gibi toplum ve devlet tarafından uygulanan baskılara yenilerinin eklenmesine neden olacaktı.¹²¹

119 M.H, s. 1873, LXIX/5, s. 159.

120 Karakaya-Stump'a (a.g.e., s. 228) göre 1855-1861 arasında Kızılbaşlardan bahseden yazı sayısı 20 iken, 1861-1880 arasında bu sayı 6 civarlarına düşmüş ve 1880-1890 arasında da sadece 3 mektup ile sınırlı kalıp, 1890'dan sonrasında da bitmişti. Buna rağmen söz konusu bu çalışmadan da anlaşılacağı gibi söz konusu dönemleştirmeler arasındaki bu sayıların değiştiği görülür. Diğer yandan aynı yazarın (a.g.e., s. 228-229) 1861-1880 arasındaki bu düşüşü de tamamen misyoner Dunmore'un faaliyetlerinin bitmesiyle ilişkilendirdiği görülür ki, bu da Dunmore dışında, misyonerlerin Kızılbaşlara yönelik farklı bölgelerdeki bütün faaliyetlerini tek bir kişiye indirgediği için eksik bir değerlendirme olur. Benzer şekilde Kieser de Osmanlı'nın baskılarından ötürü misyonerlerin 1860-70 yılları arasında faaliyetlerini en aza indirdiklerini vurgular ("Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia...", s. 96 ve "Some Remarks on Alevi Responses...", s. 123). Bu bakımdan bunun da Hristiyan cemaatler ve bir kısım Alevinin iç reformlarının gerçekleştirileceğine dair Islahat Fermanı'na yönelik umutlu beklentilerinin 1870'li yıllardaki zorluklarla solması arasında bir ilişkisinin olduğu söylenebilir (Kieser, a.g.e., s. 87).

121 Bkz. M.H., 1878, LXXIV/IV, s. 113-114; Kieser, "Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia...", s. 93. Anderson'a göre (a.g.e., s. 473-474) her ne kadar Hristiyanlığa geçmeye yönelik ölüm cezası terk edilmiş olsa da insanların yine de gizli bir şekilde öldürülmekten korktukları söylenebilirdi. Benzer şekilde Şubat 1880 tarihli *Missionary Herald*'da da Müslümanlar için din değiştir-

Misyonerler Kızılbaş/Alevilere yapılan baskılardan korksalar da yine de onlara dair yönelimlerini devam ettirdiler.¹²² Aynı şekilde Kızılbaşların daha önce olduğu gibi Protestanların çalışmalarına çekingen yaklaştıkları da görülmektedir.¹²³ Bunda özellikle 1880'lerden itibaren görülmeye başlanan, II. Abdülhamid yönetiminin otoriterleşme ve merkezleşme eğilimlerinin etkisi vardı. Bu da misyonerlerin Kızılbaş/Aleviler ile olan temaslarında dıştan birtakım müdahalelerle karşı karşıya kalmalarına neden oldu. Bunun başlıca sebebi de Sultan'ın merkezleşme eksenli giriştiği ümmetçilik siyasetiyle Kızılbaş/Alevileri de buna entegre etme isteğinden kaynaklıydı. II. Abdülhamid'in bir diğer amacıysa –yine ilkiyle ilişkili olarak– içindeki en büyük düşmanlar arasında görülen Protestan misyonerlerin söz konusu topluluğa yönelik çalışmalarını engelleme girişimlerinden kaynaklanıyordu.¹²⁴ Bahse konu girişimler de adeta misyonerlerden öykünülen karşı misyonerlik faaliyetlerinin başında gelen *tashih-i akaid* siyasetiyle işlevselleştirildi. Fakat Kieser'in de belirttiği gibi Kızılbaş/Alevilerin yine de II. Abdülhamid tarafından başlatılan Sünnileştirme siyasetinin misyonerlerindense Amerikalı misyonerlere daha sıcak davrandıkları görülmektedir.¹²⁵

Kızılbaşlar arasında bir "reformasyon" hareketi

II. Abdülhamid döneminde Kızılbaşlarla ilgili ilk bilgiler, Sivas ve Divrik arasında kalan Karabel bölgesi hakkında misyoner Perry tarafından dile getirildi.¹²⁶ Perry'nin ifadelerinden, Kızılbaşların birtakım siyasi avantaj-

menin idam cezasına çarptırılmasına rağmen (ki bu da 1844 yılında resmen yasaklanmasına rağmen (Deringil, a.g.e., s. 52) bunun yabancıların etkisinden ötürü feshedildiği fakat hala pratikte Müslümanlar için dinsel bir özgürlüğün olmadığı belirtilmekteydi (M.H., 1880, LXXVI/II, s. 49). Böylece, Orta Türkiye Misonu'nun çalışma alanı içerisinde din değiştiren iki Müslüman'ın bu tercihlerinden ötürü dört yıldır sürgünde oldukları ifade edilmekteydi (M.H., 1881, LXXVII/XII, s. 505). Buna rağmen idam cezası örneklerine de rastlanmaktaydı. Bu açıdan, din değiştirdiği iddiası ile ulemâdan Ahmet Tevfik isimli kişinin idama mahkûm edildiği ve kendisinin de bu cezadan kurtulmak için İngiltere'ye kaçırıldığı görülmektedir. Bkz. M.H., 1882, LXXVIII/II, s. 76. Ahmet Tevfik vakası ile ilgili ayrıca bkz. Deringil, a.g.e., s. 129-131. Diğer bir örnek olarak, Protestan olduğu için hapsedilen Hüseyin için bkz. M.H., 1885, LXXXI/VIII, s. 316-317; M.H., 1885, LXXXI/IX, s. 359-360. Bir bütün olarak Osmanlı Türkiye'sinde dinî özgürlüklere dair hoşgörülü davranılmadığı misyonerler tarafından şurada ele alınmaktaydı: M.H., 1886, LXXXII/II, s. 47-50.

122 Bkz. M.H., 1878, LXXIV/X, s. 345; M.H., 1880, LXXVI/II, s. 58. Her ne kadar burada misyonerlerin ziyareti gerçekleştirdiği kişilerin Kızılbaş yerine Kürt oldukları belirtilse de bölgedeki (Sivas) Kürtlerin tamamına yakınının Kızılbaş olduğu göz önünde bulundurularak Kızılbaş inancına sahip oldukları söylenebilir.

123 Bkz. M.H., 1880, LXXVI/II, s. 58.

124 Kieser, a.g.e., s. 240.

125 Kieser, "Some Remarks on Alevi Responses", s. 120.

126 1863 yılında ilan edilen Ermeni Nizamnâmesi'nin uygulanıp-uygulanmadığını kontrol etmek için İstanbul Ermeni Patrikliği tarafından 1877'de Sivas'a gönderilen Natanyan da Karabel böl-

lar umuduyla ve dinsel ayinlerini panteizmden temizlemek adına yıllar öncesine dayanan bir savaş verdikleri için kendilerine Protestan adını verdikleri ve bunun da hâlihazırda halen sürdürüldüğü anlaşılmaktaydı. Bu Kızılbaşların yaşadığı değişim her neden kaynaklanmış olursa olsun, Perry tarafından durumun, sayıları yüzleri bulan nüfuslarına İncil'in vaaz edilmesi açısından olumlu karşılandığı görülmüyordu. Ancak aralarında yürütülen misyonerlik faaliyetlerine oldukça sıcak bakan bu Kızılbaş topluluğun tamamen Protestanlığı tercih edip-etmediği de henüz net değildi. Perry'nin "deistik, Müslümanlık ve pagan düşüncenin garip bir karışımı olduğu" için "kâfir" olarak değerlendirilmelerine neden olduğunu belirttiği topluluk inançlarına yönelik vurgusundan, böyle bir değişimin henüz gerçekleşmediği anlaşılmaktaydı.¹²⁷

Perry'nin başlattığı çalışmalar ilerleyen dönemlerde de tüm hızıyla devam etti. 5 Ocak 1880 tarihinde yine Sivas'tan gönderdiği mektubunda söz konusu Kızılbaşlar arasındaki çalışmalarını genişlettiği anlaşılmaktaydı.¹²⁸ Misyonere göre kuzeydoğudan çalışma alanlarına giren Kızılbaşların yaşadığı bölge, İç/Arka Toroslar'dan (Anti-Taurus) Divriği'ye, buradan da Kangal'a değin uzanan bir bölgeden meydana geliyordu. Buradaki küçük ve yoksul birçok köye yayılmış olan Kızılbaşlar da yaşamlarını çiftçilik ve katırlar vasıtasıyla gerçekleştirdikleri ticaret sayesinde sağlamaktaydı.¹²⁹

Bu gezi Perry'nin Kızılbaşlar arasında düzenlediği ilk gezi değildi. 1877-1878 kışında da Zara'nın kuzeydoğusunda bulunan Kızılbaşlara bir gezisi olmuştu. Bu ziyaretini ise Kangal'ın güneyinde kalan en önemli Kızılbaş köylerine kadar uzatarak, bu süre zarfında her köyün en etkili adamlarıyla birer gün geçirip, evlerinde ya da yollarda onlara sürekli İncil okuyup, vaazlar vermekle geçirdi. Perry'nin ifadesiyle bu Kızılbaş Kürtlerin bazıları Muhammed'in takipçileri olarak "Müslüman" (Mohammedans) olurlarken, diğerleri de Ali'nin takipçilerinden oluşmaktaydı. Bunlar içerisinde Ali'nin takipçileri sayıca diğerlerinden daha fazla olmakla birlikte, bunlar da sadece isim olarak Müslüman

gesinde sık sık Kızılbaş köyleri ve çadırlarına rastladığını ifade etmiştir. Bkz. Bogos Natanyan, Sivas 1877, yay. haz. Arsen Yarman, Birzamanlar Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 380.

127 *Sixty-Eighth Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, Riverside Press, Boston, Cambridge, 1878, s. 37.

128 Bkz. M.H., 1880, LXXVI/V, s. 184-185; *Seventieth Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, 1880, s. 47.

129 Kızılbaşların ticaret ve katırcılıkla uğraştıklarına dair vurgu benzeri birçok yabancı tarafından da dile getirildi. Bkz. Van Lennep, Henry J., *Travels in Little-Known Parts of Asia Minor; With Illustrations of Biblical Literature and Researches in Archeology*, W. Clowes and Sons, Londra, 1870, cilt I, s. 119 ve cilt II, s. 86. Ayrıca bkz. Jean-Baptiste Piolet, *Les Missions Catholiques Françaises au XIXe Siècle*, cilt 1, Librairie Armand Colin, Paris, 1900-1903, s. 13. Diğer yandan Anadolu'daki toplulukların dinî ve etnik dağılımlarını gösteren 1885 tarihli haritalarda da Kızılbaş nüfusun Sivas ve çevresindeki bölgelerde yoğunlaştığı görülür. Bkz. Élisée Reclus, *The Earth and Its Inhabitants. Asia*, cilt IV, D. Appleton and Company, New York, 1885, s. 175, 293.

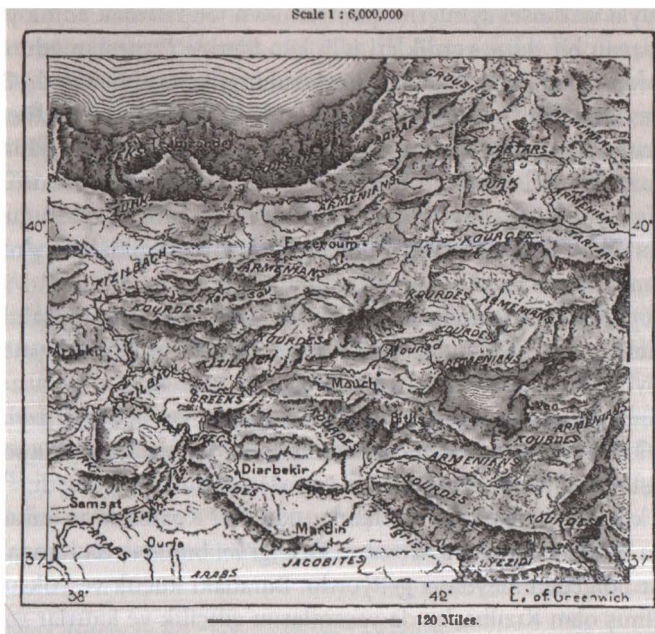
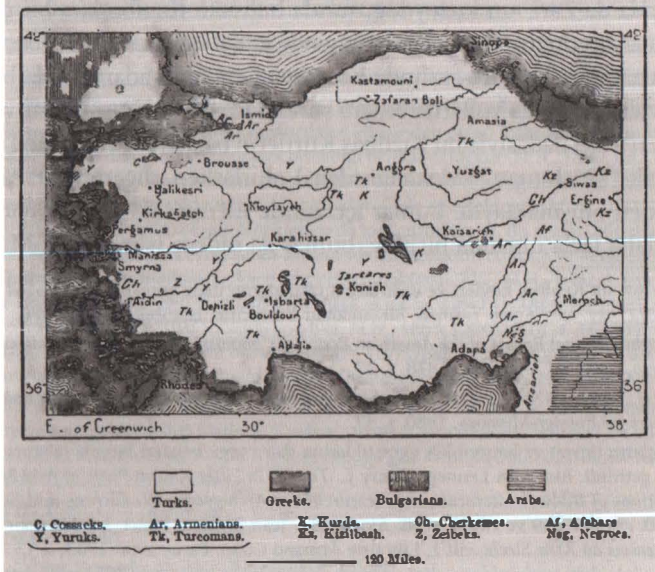


Fig. 112.—INHABITANTS OF ANATOLIA.

Scale 1 : 11,000,000.



Aralarında Kızılbaşların da bulunduğu Anadolu'daki toplulukları gösterir haritalar (Reclus, *a.g.e.*, s. 185, 293).

oldukları için Türkler tarafından şüphyle karşılanmaktaydı. Diğer yandan ise Ali taraftarlarının da Türkleri baskıcı yöneticiler olarak gördükleri için çocuklarını askere göndermeme hususunda ellerinden gelen her şeyi yaptıkları anlaşıyordu. Perry'nin dile getirdiğine göre; Türklere karşı hissettikleri bu nefret duygusu onları sürekli İngiltere'den hayali yardım arayışlarına sevk etmekteydi. Bu talebin gerçekleşmesinin çok uzak bir ihtimal olduğunun anlaşıldığı durumlarda ise İstanbul'daki İngiliz elçisinin Protestanlara sağladığı güçten faydalanmak için bir koruma arayışına gittikleri belirtilmekteydi.¹³⁰

Perry bunların yanı sıra, âdet olduğu üzere Kızılbaşların inancına dair de birtakım değerlendirmelerde bulundu. Misyoner adı geçen topluluğun inancını, Müslümanlık geleneklerince biçimlendirilmiş "bir paganizm kalıntısı" olarak değerlendirmekteydi.¹³¹ Bu açıdan onun özel olarak ilgisini çeken de Kızılbaşların kendileriyle ilgili bildiklerinin aksine, panteist milletlerden biri olduklarıydı. Perry, Kızılbaşların panteist bir kökene sahip olduklarından o kadar emindi ki onların davranışlarının dahi bunu yansıttığını düşünmekteydi. Bu da tam olarak, bizzat kendilerince inançlarını ifade ederlerken ta-kındıkları "dürüst olmama haliyle" ilişkilendiriliyordu.¹³² Perry'nin bahse konu iddiası için sunduğu açıklama da gerçekten dikkat çekiciydi:

Örneğin, köye vardığımızda etrafımıza toplanıp İncil'e ilgi gösterdiler ve vaz edeceğimiz süre boyunca İncil'in telkinlerini dinlediler. Aynı zamanda üç kutsal kitabı da (Tevrat, Zebur ve İncil) kabul ettiklerini ve dördüncü olarak Kur'an'ı reddettiklerini ileri sürdüler. Fakat bir gün sonra anladık ki onlar sadece bu üç kitabı değil, 101 tane kitabı daha kabul ediyorlar, bu da aslında hiçbirini kabul etmediklerini gösteriyor. Bizimle İsa'nın kutsallığını kabul et-seler de Ali'ye ve diğerlerine de benzer bir saygı duydukları ve hatta şeyhlerine dahi bu kapsam uyarınca ilahi derecede hürmet gösterdikleri yakında ortaya çıktı. Ayrıca inançları ruh göçünü içermesiyle kıyamet sonrasında diriliş ve gelecek durumu reddetmektedir.¹³³

Perry'ye göre, sayılarını kendilerinin de bilmediği kadar ruhun ölüm sonrasında defalarca beden değiştirdiğine yönelik söz konusu inancın, ölen kişinin karakteri ve işlediği günahlarına uygun düşecek şekilde ya mutlu olacağı ya da aksine acı çekeceği yeni bir bedene yerleşmek suretiyle gerçekleş-tiğine de inanılmaktaydı.¹³⁴

130 Bkz. M.H., 1880, LXXVI/V, s. 184-185; *Seventieth Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, s. 47.

131 Bu dönem sadece Kızılbaşlar için değil aynı zamanda Nusayrîlerin inançları için de paganizm değerlendirmelerinde bulunulmaktaydı (M.H., 1886, LXXXIV/II, s. 47).

132 M.H., 1880, LXXVI/V, s. 185; a.g.r., s. 47.

133 M.H., 1880, LXXVI/V, s. 185; a.g.r., s. 47.

134 M.H., 1864, XLIV/6, s. 185.

Adı geçen misyonerin Kızılbaşları panteist olarak değerlendirmesine neden olan bir diğer husus da kutsal olarak addettikleri “çubukları”ndan kaynaklıydı. Bunun da daha önce dikkat çektiği gibi on iki yıl öncesinde Protestanlığı kabul eden ve sayıları elli aileyi bulan Kızılbaşlarla ilişkisinin olduğu düşünülmektedir:

Bahsedilen elli ailenin Protestanlığı Reformcuların doktrininden daha çok kendileriyle ilgilidir. Kendi aralarından çıkan yeni bir mezhep, şeyhlik makamına aday olan birinin başvurusu halinde ona bu makam için gerekli nitelikleri kazandırdığına inanılan paganizmin bir kalıntısı olarak *Kutsal Çubuğun* [*Sacred Wood*] uygulanmasını protesto etti. Bu türden bazı araçlar, bilgelikleriyle büyük bir üne sahip olmalarına rağmen okuma dahi bilmeyen şeyhlerin çoğu için gerekli. Bu geleneğin uygulanmasına karşı çıkan ve sadece öğretmenleri değil aynı zamanda doktrinlerinin uygulayıcıları olarak da birçok uğraşı üstelenen bu Protestanlar, liderlerinden ikisi birkaç aylığına sürgündeyken çok zulüm görmüşlerdir.¹³⁵

Perry'nin bahsettiği bu durum, daha çok Bektaşî Çelebileri öncülüğünde Kızılbaşların kutsal kabul addettikleri *tarık* aleyhinde gerçekleştirilen çalışmalarının bir yansımasıydı. Misyonerin burada “Protestan” olarak zikrettiklerinden kastı da bir Hristiyan mezhebinden ziyade, Çelebilerin telkinleri sonucu *tarıkı* terk edip, bunun yerine *pençeyi* tercih edenlerdi. Mevcut durum da bölgedeki *tarıkçıların* söz konusu tarihte halen büyük bir güç olduğunun ve *pençecileri* uzaklaştıracak kadar etkili olduklarının işaretiydi.

Perry'nin ifadelerindeki önemli bir diğer ayrıntı da sıklıkla denk gelindiğinin aksine, Kızılbaşların artık misyonerlerden öğretmen ve eğitilmeleri hususunda bir talepte bulunmamalarıydı. Hatta bu Kızılbaşların ne okul açılması ne de çocuklarını misyoner okullarına gönderme hususunda istekli olduğu görülüyordu.¹³⁶ Bu nedenle Perry Kızılbaşlarla ilgili yapılacaklar adına, olabildiğince mümkün bir biçimde çok azının okuyabildiği Arapça-Türkçe yazılmış İncilleri tanıtip, aynı zamanda İncil'den vaazlar verebilecek gezici kitapçı/misyonerlerin gönderilmesini çözüm önerisi olarak dile getirecekti.¹³⁷

Perry'nin gezdiği bölgelerdeki gözlemlerine dayanarak ifade ettiğinin aksine Kızılbaşların misyonerlerden öğretmen taleplerini tamamen kestikleri de söylenemezdi. Ondan hemen bir yıl sonra diğer bir misyoner olarak M.R. Cole'ün ifadelerinden, Kızılbaşların aksi yönde taleplerde bulunduğu kayde-

135 M.H., 1880, LXXVI/V, s. 185; a.g.r., s. s. 48.

136 Benzer yönde bir vurgu Ernest C. Partridge tarafından yıllar sonra (1907) Divrik bölgesine düzenlenenen gezi notlarında da ifade edilmektedir. Bkz. M.H., 1907, CIII/8, s. 387.

137 Bkz. M.H., 1880, LXXVI/V, s. 185; a.g.r., s. s. 48.

diliyordu.¹³⁸ Hatta konuyla ilgili olarak, misyonerlerce İngiliz ve Amerikalı elçilere, kendilerine ne kadar koruma sağlayabileceklerine dair bir başvurunun yapıldığı da anlaşılmaktaydı. Benzer şekillerde Kızılbaşların, Protestan olmak için açıktan dilekçeler gönderdikleri ve kendilerini “Türklerden” korumaları için misyonerlerden koruma talep ettikleri de ifade edilenler arasındaydı.¹³⁹ Kızılbaşlar bu taleplerine karşılık misyonerlerce; kendilerine böyle bir garantinin verilemeyeceği gibi Hristiyan oldukları takdirde sonu belki de genel bir katliama varacak daha büyük baskılarla yüz yüze gelebileceklerine dair bir cevap alıp, niyetlerinde sınıandı.¹⁴⁰ Bu durum da her şeyden ziyade misyonerlere büyük bir anlam bahşeden Kızılbaşlar açısından ilk düş kırıklığıydı. Çünkü Anadolu’daki Protestan misyonerlik özel bir girişim olup, Kızılbaşların sandıklarından daha az bir diplomatik desteğe sahipti.¹⁴¹

Sultan II. Abdülhamid döneminde Kızılbaşlar içerisinde en aktif çalışan misyonerlerden olan Perry, ilk ziyaretini müteakip üç yıl (6 Mart 1883) sonra yeniden söz konusu topluluktan bahsedecekti. Karahisar’dan gönderdiği bir diğer mektubunda, Divrik (Sivas) bölgesinden bir grup Kızılbaşın kendileri tarafından dört hafta boyunca verilen vaaz etkinliklerine düzenli olarak katıldıklarını bildirmekteydi.¹⁴² Bu Kızılbaş grubun da geçen süre zarfında misyonerlere, inançlarının Hristiyan öğretiler içerisinde olduğunu ileri sürdükleri dile getirilmekteydi. Bahse konu Kızılbaşlar arasındaki “yerel yarığ” olarak tanımlanan *mundir* (büyük olasılıkla *dede*) unvanlı kişinin ifade ettikleri Perry’nin özellikle ilgisini çekti. Buna göre, on yıl önce gerçekleştiği iddia edilen zulümlerde¹⁴³ elli aileden oluşan *mundirin* bölgesindeki “Protestan Kürtlerin”, o tarihten itibaren sayılarını arttırarak iki yüze ulaştıkları belirtilecekti. Bu açıdan Perry’nin iddiası da daha önce belirttiğimiz gibi söz konusu Protestan Kürtlerin bildikleri anlamda Protestanlardan olmayıp, Kızılbaş dinî sistemiyle alakalı bazı pagan ayinlerini reddeden bir “reformasyon” hareketinin mensupları olduğu yönündeydi. Bunların da geride kalan

138 Bkz. M.H., 1881, LXXVII/VII, s. 264; M.H., 1881, LXXVII/X, s. 392.

139 Bkz. M.H., 1881, LXXVII/VII, s. 264; M.H., 1881, LXXVII/VIII, s. 318; M.H. 1881, LXXVII/X, s. 392. Fakat bu girişim hiçbir zaman sonuç vermeyecektir (Türkyılmaz, a.g.t., s. 252).

140 M.H., 1881, LXXVII/VIII, s. 318. Misyonerlerin Kızılbaşlara dair bu çekimserlikleri de daha çok din değiştirme hususundaki Osmanlı kanununun çelişikliği, Kızılbaşların bu husustaki samimiyetlerine yönelik şüpheler ve bir bütün olarak Ermeni misyonunu tehlikeye atma endişesinden kaynaklanmaktaydı (Türkyılmaz, a.g.t., s. 233). Diğer yandan ise devletin, Protestanlara sunulan korumayı Kızılbaşlara değin genişletmeye çok katı yaklaşım, karşı çıkmasının da İngiliz diplomasisini bu yönde bir anlaşma yapmaktan alıkoyduğu düşünülecektir (Kieser, “Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia...”, s. 95).

141 “A.g.m.”, s. 100.

142 M.H., 1883, LXXIX/VI, s. 221.

143 Daha önce de ifade edildiği gibi Perry 1880 yılındaki mektubunda bu zulmün 12 yıl önce gerçekleştiğini ifade etmesine rağmen bu beyanın üzerinden 3 yıl geçtikten sonra yıl sayını düşürerek 10 yıl şeklinde sunmaktadır.

diğer Kızılbaşlardan farklı olarak Hristiyanlığın hakikatlerine daha yakın görüldükleri ve bu hakikatleri kabullenmeye yönelik birtakım istekler içerisinde oldukları düşünülmektedir.¹⁴⁴

Bakir toprakların hasat için olgunlaşması beklenen insanları¹⁴⁵

Misyonerler, Kızılbaşların Hristiyanlaştırılmasıyla ilgili çalışmalarından yine de geri durmayıp bazılarını hâlâ kendi dinlerine çevirmek için faaliyetlerine devam etti. Çünkü onlar için Kızılbaş aşiretler, okulsuz ve okuma yazma bilmeyen cahil kişilerden oluşan “bakir toprakların” insanlarıydı.¹⁴⁶ Bundan ötürü Kızılbaşlara yönelik Protestanlık propagandasının yapılması da kaçınılmazdı. Bu açıdan misyoner Cole’un ifadelerinden, bir yıl gibi kısa bir süre içerisinde büyük ilerlemeler kateden genç bir Kızılbaşın “Hristiyanlık uğruna kanını dökmeye” nasıl da hazır bir hale geldiği anlaşılmaktaydı. Bu da misyonerleri, Kızılbaşlara yönelik bir koruma imkânının sağlanması halinde büyük bir kısmının Hristiyanlaştırılabileceğine dair bir beklenti içerisine soktu.¹⁴⁷

Misyonerler cephesinden Kızılbaşların Hristiyan olarak kabullerinin sağlanmasına yönelik sevindirici talepler söz konusu olsa da bunun güvenilirliği hususunda birtakım şüphelerinin olduğu da aşikârdı.¹⁴⁸ Zira bahsi geçen Kızılbaş toplulukların daha çok askerlikten muafiyet ve bu sebeple politik koruma sağlamak için Protestanlığı tercih ettiklerine yönelik bir amaç içerisinde oldukları ve bunun da misyonerlerin dikkatinden kaçmadığı görülmektedir.¹⁴⁹ Kızılbaşların bu niyetlerinin bilinmesine rağmen, misyonerler bu

144 Bkz. M.H., 1883, LXXIX/VI, s. 221; *The Gospel in All Lands*, 1883, cilt 7, s. 273. Perry, söz konusu Kızılbaşların bildikleri anlamda Protestan olmadıklarını ifade etse de yine de bu ayrışmayı bir “reformasyon” benzetme yapması dikkat çekiciydi. Bunun da genel anlamda, misyonerlerin kendilerini modern Hristiyanlığın (Protestanlık) standart temsilcileri olarak konumlandırıp bunun dışındaki Müslümanlık, Ortodoks Hristiyanlık ve Kızılbaş/Alevileri öteki olarak kodlamalarıyla yakın bir ilişki vardır. Bu şekilde de Dressler’in de (a.g.e., s. 59) ifade ettiği gibi misyonerler nezdinde Batılı dinî söylemin Batılı olmayan sosyo-kültürel oluşumlara uygulanabilirliğine tanık olunmaktaydı.

145 Misyonerler tarafından metin içerisinde dile getirilen bu yöndeki ifadelerin, güncel literatürde postkolonyal eko-eleştirisinin çalışma alanı içerisinde ele alındığını dile getiren İsmail Kaygısız’a katkılarından ötürü teşekkür ederim.

146 Bkz. M.H., 1881, LXXVII/VIII, s. 318; M.H., 1881, LXXVII/X, s. 392.

147 M.H., 1881, LXXVII/X, s. 392.

148 Türkyılmaz, a.g.t., s. 225-226.

149 Buna rağmen Türkyılmaz (a.g.t., s. 253) din değiştirmeyi sadece askerlikten kaçma yahut yabancı koruması edinmeye yönelik ele almanın eksik bir değerlendirme olduğunu ifade ederek, bunun din değiştirme sonucu meydana gelen baskı ve riskleri göz ardı ettiğini belirtir. Aynı şekilde, din değiştirmenin sadece bu gerekçelerden ötürü ele alınmasını, diğer birçok Müslümanın da askerlik ve vergiden kaçmak istemelerine rağmen yine de böyle bir yola başvurmadıkları için şüphe ile karşılamıştır (a.g.y.). Kieser (a.g.e., s. 39) ise Kızılbaş/Alevilerin Protes-

yönelimleri de faydaya çevirip, kendi tabirleriyle “hasat için olgunlaşmaları” adına onlar içerisinde bir süre daha kalmayı amaçladı. Böylece, başlangıçta ufak bir sayıdan oluşan Kızılbaş köyleri vasıtasıyla daha fazla Kızılbaş’a ulaşabileceği düşünülürdü.¹⁵⁰

Bu yönde umutlara sahip olduğu görülen misyoner Cole’ün, Kızılbaşların kökeniyle ilgili birtakım ön görüşlerden beslendiği de muhakkaktı. Ona göre, Kürt olarak adlandırılan bu Kızılbaşların bir çeşit Kürtçe konuşmakla beraber, geçmişten kalma Hristiyan bir kökene sahip oldukları açıktı. Bu husustaki dayanaklarını da daha çok Kızılbaşların korkudan sünnet olmalarına rağmen Hristiyanların yaptığı gibi bir masanın etrafında ekmekli ve şaraplı bir komünyon ayini gerçekleştirmeleriyle ilişkilendirmekteydi.¹⁵¹ Cole aynı şekilde Kızılbaşların konuştuğu Kürtçenin Kurmanci lehçesinden farklı olarak Zazaca olduğuna dikkat çekip, diğer bir farklılığa işaret etti. Fakat Cole’den çok daha öncesinde tespit edildiği gibi Kızılbaşların Kurmancinin yanı sıra Zazaca ve Türkçe gibi dilleri konuştukları da görülmekteydi.¹⁵²

Misyoner yazını, Kızılbaşların İncil’e yönelik ilgilerinin başlangıçtaki gibi olmasa da II. Abdülhamid döneminin tüm baskılarına rağmen yine de devam ettiğini öne sürecekti. Bu bakımdan bazı misyonerlerin, “Şii Müslümanlığın heretik bir mezhebi” olarak değerlendirdikleri Kızılbaşlar arasındaki çok az bir kesimin İncil’e gösterdiği ilgiye dair getirdikleri iddialar, henüz tamamıyla sonuç vermese de kendilerince “açılış tohumlarının” atılması açısından memnuniyetle karşılandı.¹⁵³

Bu dönem Kızılbaşların etnik mensubiyetiyle ilgili tartışmalar da misyonerler cephesinden yeniden gündeme geldi. American Board’un Doğu’daki çalışmalarıyla ilgili bilgi verirken Kürtlere de değinen James L. Barton, bahse konu halkın dili hakkında Kurmanci ve Zazaca ayrımına başvururken, inançlarını da Müslüman ve Hristiyan sınıflandırmalarına tabi tutmaktaydı. Ayrıca, Kürtlerin dinini böylesine bir genel sınıflandırmaya tabi tutsa da bu inançların da kendi aralarında büyük farklılıklar gösterdiğini ifade etme-

tanlığı kabul nedenlerini; inanç içeriğiyle birlikte kendilerini uygarlık alanındaki geri kalmışlıklarından ve yüzyıllardır maruz kaldıkları toplumsal ayrımcılıktan bir çıkış yolu olarak değerlendirecektir.

150 M.H., 1881, LXXVII/VII, s. 264. Misyonerlerin, aralarında Kızılbaşların da bulunduğu diğer topluluklara ulaşmak için Ermenileri de aracı olarak kullanmayı düşündükleri anlaşılmaktadır. Bunda da Ermenilerin diğer topluluklar arasında dağılmış olmalarının avantajıyla, dillerini bildikleri bu toplulukları misyoner faaliyetleriyle ikna etme hususunda başarılı olabilecekleri düşünülür. Bkz. Wheeler, a.g.e., s. 59-60.

151 M.H., 1881, LXXVII/X, s. 392. Komünyon Hristiyanlarca, Hz. İsa’nın çarmıha gerilmeden önceki gece havarileri ile yediği son akşam yemeğinin anıldığı ayindir.

152 M.M., 1864, XLIV/6, s. 184.

153 Bkz. *Seventy-First Annual Report of the American Bible Society*, American Bible Society, New York, 1887, s. 126.

yi ihmal etmeyecekti. Buna göre, bahsi geçen Müslümanlık anlayışlarından bazılarının paganizm ve Hristiyan ayinlerinin bir karışımından oluştuğunu belirtirken dolaylı yollardan Kürtler arasında varlığı bilinen ve Kızılbaşların da bulunduğu diğer Sünni olmayan inançlara bir göndermede bulunmaktaydı.¹⁵⁴ Bu da doğrudan aynı sene Barnum tarafından kaleme alınan “Kızılbaş Kürtler” başlıklı özel bir tanıtım yazısıyla açıklığa kavuşturulacaktı.¹⁵⁵

Hristiyanlıktan kalma sözde Müslümanlar

Barnum tarafından kaleme alınan söz konusu yazıda, Kızılbaş olduğu belirtilen Dersim Kürtleri üzerinden bölgedeki Kızılbaş inancına dair birtakım bilgiler sunulmaktaydı. Misyonerin benzetmesiyle; Ortaçağ’daki feodal sistemdeki gibi farklı aşiretlere bölünen Kızılbaş Kürtlerin her birinin kendilerine ait birer reisi olup, devlete olan tabiiyetlerinde de kısmi bir kontrolle ri söz konusuydu. Fakat devlete bazen vergi ödeyen bu Kızılbaşların da askerlik hususunda benzer bir tavır içerisinde olmadıkları görülmekteydi. Barnum, Sünni olan Kürtlerin Müslümanlık hususunda genellikle dindar olduklarını ifade ederken aynı şeyleri Kızılbaşlar için dile getirmemekteydi. Dolayısıyla Kızılbaşların sadece ismen Müslüman olduklarını düşündü. Nedeniyse daha çok, Kızılbaş geleneklerine dayanılarak, Kızılbaşların Hristiyan bir kökenden geldiklerine inanılmasından kaynaklanıyordu. Bu iddia da misyoner(ler) açısından, Kızılbaşların yaşadıkları bölgede çok sayıda kilise ve manastırın bulunması ve hâlihazırdaki Kızılbaş köylerinin de halen Hristiyan isimleri ile anılmasıyla tahkim edildi.¹⁵⁶

Barnum’ın iddiaları sadece bununla da sınırlı değildi. Diğer misyonerler gibi Barnum da Kızılbaşları Müslümanlardan ayıran farklılıklara özellikle odaklanmaktaydı. Bunlar arasında ilk sırada, Kur’ân’ı kabul etmeyen Kızılbaşların Müslümanlardan farklı olarak, günde beş vakit namazı kılmamaları ve abdest almamaları gelmekteydi. Aynı zamanda hacca gitmedikleri gibi dua hususunda da Müslümanlardan farklı davranıp, sadece irticalen bunu gerçekleştirdiklerini gözlemlemişti. Böyle olduğu için de Kızılbaşların Ramazan ayında oruç tutmadıkları ve sadece kendilerine özgü olan on iki ile on beş gün arasında değişen farklı bir orucu yerine getirdiklerine dikkat çekmekteydi. Bu bakımdan, Kur’ân’a bir bağlılıklarının olmaması da Müslümanların kitapsız toplulukları kendilerinden aşağı görmeleriyle birleşip Kı-

154 M.H., 1890, LXXXVI/V, s. 186.

155 M.H., 1890, LXXXVI/VIII, s. 343-346. Aynı yazının bir başka yerdeki baskısı için bkz. Herman N. Barnum, “The Kuzzel-Bash Koords”, *In Lands Afar A Second Series of Mission Stories of Many Lands*, Boston, 1897, s. 77-80.

156 M.H., 1890, LXXXVI/VIII, s. 344.

zılbaşları farklı bir kitaplarının olduğu iddialarına yöneltmiştir. Fakat Barnum, sözü edilen kitabı hiç görmediği için bu iddianın varlığına da şüphey-le yaklaşıp, reddedecekti.¹⁵⁷

Farklılıklarının yanı sıra Müslümanlar ile benzer özelliklerinin olduğu da belirtilen Kızılbaşların, onlar gibi sünnet olup çok evlilikler gerçekleştirdikleri halde boşanmaya izin vermedikleri de dile getirilenler arasındaydı. Buna rağmen söz konusu benzerliklerin olması Kızılbaşlar ile Müslümanların özdeşleştirilmesini mümkün kılmıyordu. Çünkü Barnum'un değerlendirmeleriyle Kızılbaşların çoğunluğu panteistti ve bu da birçoğu ruh göçüne inanmakla birlikte, diğer bir kısmı da ruhun kendi kaynağı olarak tanrıya geri döndüğüne inanıyordu. Topluluk içerisinde etkin bir rollerinin olduğu görülen dinî önderler olarak seyyidlerin varlığı da Barnum'ın dikkatinden kaçmadı. Misyonerin ifadelerinden, seyyidlerin çok cahil olmalarına rağmen kalıtsal olarak aktarılan seyyidlik makamının üyeleri oldukları için toplum tarafından çok büyük bir saygıyla karşılandıkları anlaşılmaktaydı. Aynı şekilde Kızılbaş inançlarıyla ilgili diğer birtakım tespitlerde daha bulunan Barnum, Kızılbaşlarla İranlı Şiileri de (*Persian Mohammedans*) benzer birtakım inançlarından ötürü yakınlaştırmaktaydı. Bunun da daha çok, Hz. Muhammed'in damadı olarak Hz. Ali'nin kutsallığına duyulan büyük saygıdan kaynaklandığı anlaşılmaktaydı.¹⁵⁸

Dile getirilenler arasında, Kızılbaşların Ali ile ilgili inançlarının sadece bununla sınırlı kalmayıp, İsa ile bir bağlantısının olduğu da belirtilmekteydi. Yani bazı Kızılbaşların İsa'nın dünyaya ikinci keresinde Ali suretinde geldiğine inandıkları ifade edilecekti. Söz konusu iddia Barnum tarafından Kızılbaşlık ile Hristiyanlık arasında bir ilişki kurmak amacıyla ileri sürülmüştür. Bu da özellikle misyonerin Kızılbaşlara isnat ettiği "Müslümanlığı sadece biçimsel olarak kabul eden atalarının Müslümanlara karşı Hristiyanlıklarını gizlemek için Ali ismini İsa yerine bir perde olarak kullandıkları" yönündeki iddiasıyla takviye edilmiştir.¹⁵⁹

Barnum'ın Kızılbaşlara yönelik tespitlerinden biri de farklı bir anlatıma başvurarak dile getirdiği cem ibadetinin içeriğiyle ilgiliydi. Bu bakımdan, gü-

157 Bkz. M.H., 1890, LXXXVI/VIII, s. 344-345; Herman N. Barnum, "The Kuzzel-bash Koords", *Christian Herald and Signs of Our Times*, cilt 22, no. 52, 1899, s. 1011. Kızılbaşların inançlarına dair Barnum tarafından dile getirilen bu açıklamaların (Ramazan orucunu tutmadıkları, namaz kılmadıkları, abdest almadıkları ve dualarını da doğaçlama yaptıkları) benzer ifadeler ile ilk olarak 1855 yılında dile getirildiği görülmekteydi. Krş. *The Church of England Magazine*, 1855, cilt XXXIX, s. 323. Bu durum da misyonerlerin, kendi gözlemlerinin yanı sıra aralarındaki söylemsel sürekliliği de birçok açıdan devam ettirdiklerini göstermekteydi.

158 Bkz. M.H., 1890, LXXXVI/VIII, s. 345; Barnum, a.g.m., s. 1011.

159 M.H., 1890, LXXXVI/VIII, s. 345; Barnum, a.g.m., s. 1011. Barnum tarafından buraya değin ifade edilenlere yakın değerlendirmelere öncesinde şurada da yer verilmiştir: *Golden Hours*, 1864, no. 9, s. 122.

nahların itiraf edilerek, bağışlanmasının talep edildiği cem törenini kiliseye benzer bir yapıya benzetecekti. Misyonerin cemdeki ritüeller ile Hristiyanlık arasında kurduğu ilişki bundan da ibaret değildi. Törende, büyük bir suç işleyenlerin üyeliklerine son verilmesi üzerinden gerçekleştirilen “aforoz” uygulaması misyonerin özellikle dikkatini çekti. Buradan da anlaşılabacağı gibi Barnum’ın bu ifadelerle dile getirdikleri, Kızılbaşların topluluğa kabullerini gerekli kılan “görgü cemi” ve akabinde gerekli görüldüğünde başvuru olan “düşkünlük” uygulamasının farklı bir anlatısıydı. Aynı yerde, misyoner anlatılarında adeta bir tekrar haline gelen Aşai Rabbani ile cem arasındaki sere-monik benzerliklere de işaret edilip, Kızılbaşlığın Hristiyan bir geçmişin kalıntısı olduğuna temas edilmiştir.¹⁶⁰

Kızılbaşlar ile ilgili sıklıkla başvuru olan okuma-yazma hususundaki eksiklikler Barnum’un da dikkatinden kaçmadı. Bu bakımdan, Kızılbaşların geri kalmışlığına dair düşüncelerini, yanlarında oğullarıyla birlikte kendisine bir ziyaret düzenleyen Dersim’in önde gelen aşiret liderlerinden Seyyid İbrahim ve Yusuf Ağaların ağzından da dile getirecekti.¹⁶¹

Sonuçta da Kızılbaşların içinde bulundukları söz konusu durum Barnum tarafından kendi lehlerine yorumlanıp, Hristiyan medeniyeti sayesinde, ileride imparatorluğun en iyi “ırklarından” biri haline getirilebileceklerine dair bir umut ile birleştirilmekteydi.¹⁶²

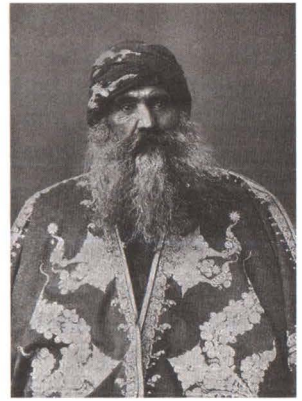
Buna rağmen Barnum’un Kızılbaşlara dair beslediği umutlarını, topluluğun “dini ve manevi etkilere özellikle açık olmaması” şeklinde açıklayıp, ileri bir tarihe ertelediği görülmekteydi ki,¹⁶³ bu da Kızılbaşların Hristiyan propagandasına kapalı bir tavır içinde olduklarının dolaylı bir itirafı niteliğindeydi. Çünkü onun da çok iyi farkında olduğu gibi Kızılbaşların Türklerden (Müslüman) ziyade Hristiyanlığa “meyilli” olmaları ve Hristiyan öğret-

160 Bkz. M.H., 1890, LXXXVI/VIII, s. 345; Barnum, a.g.m., s. 1011.

161 M.H., 1890, LXXXVI/VIII, s. 345. Yarbey D.H. Stewart’ın ifadelerine göre Gango’nun oğlu Yusuf Ağa yaş olarak 100’ün üzerinde olup, Idare Meclisi’nin üyesidir. Hozat’ın yakınındaki Ağzunik Köyünde oturmakta olan ağa, Karaballı Aşireti’nin de reisidir. Stewart’ın, akıllı bir adam olarak tasvir ettiği Yusuf Ağa’nın kendini genellikle hem Osmanlı hem de bölgedeki Kürtler nezdinde kabul edilebilir kıldığı ve Kürtlerin onu Bismarckları olarak gördükleri ifade edilecektir (F.O. 424/132, 22 Ağustos 1882, Inclosure in no. 114, s. 183). Söz konusu Yusuf Ağa, daha önce kendisinden bahsedilen Ali Keko’nun akrabası Yusuf Ağa ile aynı kişidir. Stewart’ın aynı yerde bahsettiği bir diğer kişi de Seyyid İbrahim’dir. Abbasan Aşireti’nin reisi olan Seyyid İbrahim’in ise çok yüksek bir seyyid olmamasına rağmen, hükmederken kayda değer derecede kararlı, cesur ve girişken bir etkiye sahip olduğu belirtilmekteydi. Aynı zamanda kendisinin son zamanlarda hükümet ile çekişme halinde olduğuna da yer verilip, Idare Meclisi’nde oturmayı reddettiği ifade edilmekteydi (a.g.y.).

162 M.H., 1890, LXXXVI/VIII, s. 345. *Christian Herald*’da yayımlanan diğer yazısında ise fiziksel özellikleri bakımından farklı bir ırk olduğunu belirttiği Kızılbaşların bu özelliklerinden ötürü imparatorluğun en güzel ırkı olduğunu ifade etmekteydi. Bkz. Barnum, a.g.m., s. 1011.

163 M.H., 1890, LXXXVI/VIII, s. 345.



Abbasan ve Karaballı Aşiret reisleri. Soldan Sağa: Seyyid Rıza, Abbasan Aşireti lideri Seyyid İbrahim (Seyyid Rıza'nın babası), Karaballı Aşireti lideri Yusuf Ağa, Yusuf Ağa'nın oğlu (M.H., 1890, XXXVI/VIII, s. 344).

Seyyid İbrahim.

men talebinde bulunmalarına rağmen bunun doğruyu bulmaktan ziyade politik nedenlerden kaynaklandığı aşikardı.¹⁶⁴

Barnum, kaleme aldığı son yazısında bu dönemlerde Kızılbaş ismine Sünnilerce yüklenen pejoratif nitelendirmeye de dikkat çekti. Fakat buradaki ilgi çekici husus, ismin, kendisine yüklenen ayıplayıcı manalardan ötürü bizzat Kızılbaşlarca da tercih edilmediği idi.¹⁶⁵ Bu bakımdan aynı dönemlerde Anadolu'nun doğusunda birtakım gezilerde bulunan Lynch'i de Yakın Doğu'da Kızılbaş ismine yüklenen bir olumsuzlamadan bahsetmekte ve adı geçen topluluğun inançlarının bazı açılardan İslâmi usullere (sünnet töreni gibi) uysa da yine de Sünnilerce aşağılanıp, inançlarına yönelik bir tehlike olarak görüldüğünü belirtmekteydi.¹⁶⁶ Benzer şekilde önceki yıllarda *The Nation*'da yayımlanan diğer bir yazıda da Müslüman olduklarını iddia etmelerine rağmen Türkler (Sünniler) tarafından aşırı nefret ve tiksintiyle karşılanan Kızılbaşların kendilerini "Alevi" olarak adlandırıp, Kızılbaş olduklarını reddettikleri dile getiriliyordu.¹⁶⁷ Söz konusu yazı aynı zamanda, Türklerin ta-

164 Barnum a.g.m., s. 1011.

165 A.g.y. İsmi kendisinin Sünnilerce topluluğa yakıştırıldığına dair benzer bir vurgu daha önce Perkins tarafından da dile getirilmişti. Bkz. Justin Perkin, *Residence of Eight Years in Persia Among The Nestorian Christians; with Notices of the Muhammedans*, Allen, Morrill & Wardwell, Andover, 1843, s. 144.

166 H.F.B. Lynch, *Armenia: Travels and Studies*, cilt II, Longmans, Green and Co., Londra, 1901, s. 418. Benzer şekilde Chantre da Kızılbaş isminin Anadolu'da herkesin hafızasında nefret dolu bir anlamla yüklü olup, küfürle eşdeğer görüldüğünü belirtmekteydi. Bkz. B. Chantre, *En Asie Mineure, Souvenirs de Voyages en Cappadoce et en Cilicie*, Hachette, Paris, 1896-1898, s. 425.

167 *The Nation*, 1890, cilt LI, s. 232. Bu bakımdan Dressler (a.g.e., s. 275) Kızılbaşların özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kendilerini Alevi olarak adlandırmaya başlamalarının altun-

mamının her yerde Kızılbaşlara yönelik cinsel içerikli bir eğlence (*orgies*) iddiasında bulunduğunu dile getirmesi açısından da dikkat çekiciydi. Böylece, Müslümanlardan farklı birtakım geleneklerinin olduğu ileri sürülen Kızılbaşların, karakter olarak Türklerden tamamen farklı bir ırk oldukları iddia edilmekteydi. Bu farklılıklar da Kızılbaşları, köken olarak Türk istilası sonucu asimile olmuş yerli Hristiyanlar kategorisine yaklaşıtıyordu.¹⁶⁸ Kızılbaşlara dair gerçekleştirilen söz konusu Hristiyan yakınlaştırmalarına dair ilginç bir diğer örnek de toplulukça kullanılan Alevi ismiyle *Galati*¹⁶⁹ arasındaki ses uyumuna dikkat çekilerek, Alevi isminin buradan geldiğinin iddia edilmesiydi.¹⁷⁰ Sonuç olarak Kızılbaşlara yönelik bu Hristiyan vurgunun da Amerikalı misyonerlerin dikkatine sunularak, onlara çalışmalarında kolaylık sağlayabilecek yeni bir alan açtığı görülmekteydi.¹⁷¹

“İyimserliğini yitiren umutlar”:¹⁷² Misyoner faaliyetlerine azalan ilgi ve tazelenen ümitler

1894-1896 yılları arasında Ermenilere yönelik girişilen pogromlarda görülen artış ile birlikte meydana gelen gündem değişikliği misyonerlerin Kızılbaşlara karşı ilgisinde de bir düşüşe neden oldu. Söz konusu durum özellikle de *Missionary Herald*'daki yayın sayısındaki azalma ile yakından takip edilebilir. Türkyılmaz'ın da belirttiği gibi bunda yerlilere duyulan güvensizlik ve Osmanlı hükümetinin baskılarının etkisi de vardı.¹⁷³ Bu bakımdan Protestan misyonerlerin Anadolu'daki Müslümanları Hristiyanlaştırma faaliyetleri de istenilen düzeyde olmadı.¹⁷⁴ Fakat II. Abdülhamid yönetimi-

daki nedenleri şu şekilde izah eder: 1- Geniş kapsamlı bir Şii eğilim. 2- Pejoratif olarak kullanılan Kızılbaş yaftasının reddi. 3- Diğer Kızılbaş/Alevi grupları da kapsayan, kendilerinden olmayan yabancıardan ayrışma. Dressler'in özellikle son maddedeki vurgusu önemlidir. Zira bu durum Kızılbaşların kendi aralarında örgütlü bir kolektif topluluk olarak hareket etmedikleri gibi birbirlerinden ayrıştıklarına da işaretir. Böylece Alevi isminin de lokal düzeyde bir kullanıma sahip olup bütün Kızılbaşlar tarafından kullanılmadığı söylenebilir.

168 *The Nation*, a.g.y.

169 Bu isim, Kızılbaşların da yoğun bir şekilde yaşadığı Ankara, Çorum ve Yozgat bölgelerini kapsayan *Galatya* adından mülhemdir.

170 A.g.y. Alman coğrafyacı Richard Leonard'ın da Kızılbaşları fiziksel ve bedensel özellikleri bakımından *Galatya*'nın (Orta Anadolu) en az karışmış topluluğu olarak gördüğü anlaşılır. Bu bakımdan Kızılbaşların saflıklarının gerekçesi de topluluğun enerjik karakteri ve dağlardaki izole yaşantısı vesilesiyle Hristiyanlık inançları ve kültüne bağlı kalıp, İslamlaşmaya karşı kendilerini korumaları şeklinde açıklanmıştır. Bkz. Dressler, a.g.e., s. 55-56.

171 *The Nation*, a.g.y.

172 Söz konusu ibare Terry Eagleton'ın *Hope Without Optimism* başlıklı çalışmasından mülhemdir. Eserin Türkçe çevirisi için bkz. *İyimser Olmayan Umut*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.

173 Türkyılmaz, a.g.t., s. 262.

174 Deringil, a.g.e., s. 123.

nin son yıllarında misyoner faaliyetleri Kızılbaşlar arasında tekrardan etkinlik kazandı. Ama bu da daha çok Kızılbaşlar arasındaki misyoner etkinliklerinin yetersizliğinin itirafı gibiydi. Bu açıdan Ernest C. Partridge tarafından Divrik bölgesine düzenlenen gezi de buradaki Kürtlerin acınası bir halde olduklarından bahsedilmekle birlikte okulsuz, kilisesiz, dinsiz ve hatta din adına herhangi bir şey isteme hususunda da isteksiz olduklarından bahsedilmekteydi.¹⁷⁵ Böyle olmasına rağmen, yer yer bunun hilâfına örnekler de yok değildi.¹⁷⁶ Bu bakımdan öncesinde de zikredildiği gibi II. Abdülhamid döneminde Kızılbaşlar arasında en etkin faaliyetleri yürüten Henry T. Perry'nin de yeniden Kızılbaşlara yöneldiği görülüyordu. Perry yıllar sonrasında Sivas'tan gönderdiği mektubunda, gerçekleştirdiği gezi sonucu misafir olduğu bir köyden Kızılbaş olarak bahsetmektense, köyü "Kürt Şii" olarak zikretmekteydi. Bu Kızılbaşlarca misafirperver bir şekilde ağırlanan Perry'nin ifadesiyle, kaldığı evde kendisini ziyarete gelenler arasında "Sünni bir Türk hocanın" bulunduğu da görülüyordu.¹⁷⁷ Bu da daha çok Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş/Alevilerle ilgili tashih-i akâid siyasetinin bir yansıması olarak düşünülebilirdi. Perry'nin bu süre zarfında Kızılbaşlarla gerçekleştirdiği diyaloglarda misyonerlerin sıklıkla dile getirdiği Hz. İsa ve Ali özdeşliğinden farklı, birbirinden farklı iki zıt karakter (barışçıl ve savaş sever olmak gibi) sunduğu da görülecekti.¹⁷⁸

Perry'nin bu ziyaretini yaklaşık bir yıl sonrasında Merzifon bölgesindeki Kızılbaşlar arasına düzenlediği diğer bir gezi izler. Misyoner bu kez, Kızılbaş ve Şii isimlerini birbirlerinin eş değeri olarak kullanıp bu Kızılbaşları da Muhammed'den ziyade Ali'nin takipçileri olarak sunmaktaydı. Bununla birlikte Kızılbaşların misyonerlere yönelik ilgilerinin giderek azaldığının ipuçlarını misyonerin bu ziyaretinden anlayabilmek de mümkündür. Çünkü Perry'ye müspet cevaplar vermelerine rağmen, bunun da sadece sözde kaldığı düşünülmekteydi. Yine de geçmişte Hristiyan oldukları iddiasıyla cezalandırılan yaklaşık elli ailelik bir Kızılbaş topluluğun durumuna rağmen, Kızılbaşların misyonerleri misafirperver bir şekilde karşılamaları onlar arasında çalışma yapma hususunda misyonerleri yeniden ümitlendirecekti. Bu bakımdan İncil'e gösterdikleri saygı ve Hz. Ali ile İsa arasında kurdukları benzerlik misyonerlerin yeniden dikkatini çekiyordu.¹⁷⁹ Bu nedenle Perry, diğer Kızılbaşlar gibi gerçekten de panteist olduğunu belirttiği bu insanların kişisel ve belirli bir şeye sıkı sıkıya bağlı olmaksızın din hakkındaki herhangi bir iddia-

175 M.H., 1907, CII/8, s. 387.

176 M.H., 1907, CIII/9, s. 441.

177 M.H., 1907, CIII/6, s. 300.

178 M.H., 1907, CIII/6, s. 301.

179 M.H., 1908, CIV/4, 189-190.



Perry tarafından fotoğrafları çekilen Sivas bölgesindeki bir Kızılbaş dede ve Kızılbaş Kürt kadını (M.H., 1910, CVI/5, s. 225-226).

yı da onaylamaya hazır olduklarını ileri sürecekti.¹⁸⁰ Bunun için de hastane ve yetimhane gibi yardımsever kurumlar misyonerlik faaliyetleri için araçsallaştırılmakta¹⁸¹ ve özellikle tıbbi girişimler için Kızılbaşların yaşadığı bölgelerde misyonerlik çalışmaları uygun görülmekteydi.¹⁸² Buna göre her ne kadar misyoner hastanelerinin Kızılbaşlarca tedavi amaçlı ziyaret edilmesiyle bu araçların etkili olduğu görülse de¹⁸³ topluluğun Hristiyanlaştırılması hususunda beklenildiği gibi bir başarı elde edilemediği söylenebilirdi. Sonuç olarak da Perry, bu merak ve ilgiyle II. Abdülhamid döneminden sonra da Kızılbaşlar arasındaki çalışmalarına devam edecek ve onlarla dinî sohbetlerini sürdürerek, kendisine gösterilen ilginin memnuniyetiyle Kızılbaşların gündelik yaşam ve inançlarına dair birtakım değerlendirmelerde bulunacaktı.¹⁸⁴ Bunun da özellikle Sivas bölgesindeki Kızılbaş Kürtlerin misyonerlerin ilgisini uyandırarak, onlar arasında faaliyet yürütülmesini cazip kıldığı söylenebilirdi.¹⁸⁵

180 M.H., 1908, CIV/4, s. 189-190.

181 M.H., 1910, CVI/5, s. 226.

182 Bkz. M.H., 1908, CIV/4, s. 190; M.H., 1908, CIV/8, s. 360-363.

183 M.H., 1912, CVI/7, s. 320.

184 M.H., 1910, CVI/5, s. 226-227; M.H., 1913, CIX/10, s. 460-462. Bütün bu bilgiler sunulurken daha önce (1910) "Kızılbaş Kürt Şeyh" adıyla tanıtan bir fotoğrafın sonradan "Kızılbaş Türk Şeyh" olarak takdim edildiği görülecektir. Bu karşıklığın Perry'den mi yoksa *Missionary Herald* editörlüğünden mi kaynaklandığı net değildir.

185 E. William Strong, *The Story of the American Board: An Account of the First Hundred Years of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, The Pilgrim Press, Boston, 1910, s. 223.

Dönem sonu itibarıyla diğer bir ABCFM misyoneri olarak Trowbridge tarafından kaleme alınan gezi notlarında Kızılbaş/Aleviler arasında yapılan araştırmalar ve dedeler ile gerçekleştirilen derinlemesine görüşmelerle topluluğa dair çok önemli ve de detaylı bilgiler sunulmaktaydı. Söz konusu çalışmanın muhteva olarak, yabancılarca bütün bir Abdülhamid dönemi boyunca Kızılbaşlar arasında gerçekleştirilen incelemelerin hem genel bir resmini hem de daha ileri giderek daha detaylı bilgiler sunduğu görülmektedir. Trowbridge burada, uzun bir mülakat ile doğrudan Alevilerin kendi ağzından dinî, teolojik, siyasal ve sosyal meselelere dair yaklaşımlarını ortaya koymaktaydı. Bunları da daha çok, seri birtakım mülakatlar gerçekleştirdiği topluluğun dinî önderlerinden olan bir dede vasıtasıyla elde etmişti. Bu özel bilgilere erişilmesinde, kendisinin de farkında olduğu gibi ağzı sıkılık hususunda dikkatli olan Kızılbaş/Aleviler ile evveliyatı olan bir güven ilişkisinin tesisi çok açıktı. Çünkü tamamen gizli olan öğretilerini gelenek vasıtasıyla aktaran bu topluluğa dair güvenilir bir bilgiye ulaşılmasında, yazılı bir kitapları olmadığı için bizzat içeriden dile getirilen bilgilerin güvenilirliği öncelikli sırada gelmekteydi. Fakat bu Kızılbaş/Alevilerin yazı ile ilişkilerinin olmadığı anlamına gelmiyordu. Bu açıdan Trowbridge'a göre, her ne kadar kutsal bir kitapları olmasa da kendi ifadeleriyle "kıymetli taşlar kadar değerli ve Alevilerden başkasına verilmeyen paha biçilmez el yazmalarına sahiplerdi." Benzer şekilde, Hz. Ali ile ilgili de birçok kitabın sahibi olup, bunların da müritlerden ziyade sadece Aleviliğin sırlarını etrafıca tanıtan âriflere (*Urefa*) mahsus olduğu belirtilmiştir.¹⁸⁶

Misyonerin Antep civarındaki Kızılbaşlar arasında gerçekleştirdiği bu çalışmada öncelikli olarak dikkat çektiği husus, "Alevi" isminin Kızılbaşları niteler şeklinde hem kendileri hem de Sünnilerce kullanılmasıydı.¹⁸⁷ Diğer yandan topluluğun Kızılbaş tabirini ilk olarak Safevilerden ziyade Hz. Ali dönemine değin geriye götürerek, Siffin Savaşı'nda Ali taraftarlarının başlarına bağladıkları "kızıl başlık" ile ilişkilendirdikleriydi.¹⁸⁸ Bu açıklama günü-

186 Stephen Van Rensselaer Trowbridge, "The Alevis, or Deifiers of Ali", *The Harvard Theological Review*, 2/3, 1909, s. 340-341.

187 A.g.m., s. 340. Bu tarihten takribi kırk yıl önce Amerikalı misyoner Pratt de buradaki Kızılbaşlardan "Alevi" olarak bahsetmekteydi. Bkz. Patkanoff, a.g.m., s. 247. Devamındaki yıllarda da (1882) topluluğun Alevi olarak adlandırıldığı örnekler görülmektedir. Bkz. *The Grinnell Review*, 1913, IX/3, s. 44. Diğer taraftan Alevi isminin, Sünnilerce kötü karşılanan ve kendileriyle yemek yenilmeyen Kızılbaşlara onlarca dışarıdan takılmış bir isim olduğu da ifade edilecektir. Bkz. Frederick John Goldsmid, *Telegraph and Travel*, Macmillan and Co, Londra, 1874, s. 446.

188 Trowbridge, a.g.m., s. 340.

müzde dahi bazı Aleviler tarafından paylaşılmaktadır. Böylece, inancın tarihsel akışına dair de birtakım bilgiler sunan Trowbridge'in ifadelerinden Seyyid Celaeddin, Hacı Bektaş ve Şeyh Safî Sultan gibi şahsiyetlerin Alevi inancının yayılmasında dikkat çekici bir çabalarının olduğu anlaşılmaktaydı.¹⁸⁹

Misyoner Trowbridge'in aktardığı bilgilerden Kızılbaş/Alevilik açısından en kapsamlı nüfusa sahip bölgenin Dersim olup, sadece nüfus yoğunluğuyla değil aynı zamanda inancın kendisine de merkezlik yapmasından ötürü ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğu görülüyordu. Dersim'deki dedelerin kabul ettiği ve kendini ispat eden topluluk üyelerinin bütün Kızılbaş/Aleviler tarafından kabul edilmesi bu durumun somut birer işareti olarak yorumlanmaktaydı.¹⁹⁰

Trowbridge'in haklı ifadelerle belirttiği gibi Anadolu'da Alevi ismi ile nitelendirilen söz konusu topluluk İran'da "Ali İlahî", Antakya'da ise Nusayrî olarak adlandırılıp, Müslümanlığın bir mezhebi olarak görülmekteydi. Bu da daha çok Kızılbaşların Ali merkezli inançlarından ötürü (özellikle de Ali'nin tanrılığı hususunda), Ali İlahiler ve Nusayrîlerle "aynı dinin değişik bir biçimi" olarak değerlendirilmelerine neden olmuştur.¹⁹¹ Fakat Trowbridge Aleviliği, İslâm'ın yanı sıra Hristiyanlıkla ilişkili bir inanç olarak da görmekteydi. Hristiyanlık ile olan benzerliğin bizzat Alevilerin kendilerince de fark edilmesine rağmen, onların fikirlerince zaten insanları hakikate çağıran bütün peygamberlerin vazifelerini Ali'den aldığı düşünülmemekteydi. Bu da Âdem'den Muhammed'e kadar gelen peygamberlerin isimleri farklı olsalar da aslında bir tek olmalarıyla ilişkili bir inançtan kaynaklıydı. Dolayısıyla sadece Ali öncesinde var olup, sürekli tecelli eden bir yapıya sahip görülerek halkı tarafından bilinmemekteydi. Misyonerin beyanlarına göre Aleviler Ali'nin bütün bunları kutsal ruhun etkisiyle yaptığına inanmalarına rağmen, bu kutsal ruhun Hristiyanlıktaki gibi olduğu söylenemezdi.¹⁹²

Trowbridge'in aktarımlarından, Alevi inancında merkezî bir rolü olan Hz. Ali'nin kişiliği ve misyonu hakkında dile getirilenlerin, üç kategori¹⁹³ altında ele alınan diğer toplulukların inançlarından farklı olduğu anlaşılır. Buna göre Ali'nin, bütün peygamberlik süreçlerinde mevcut olan ruh ve daha

189 A.g.m., s. 342.

190 Bkz. a.g.m., s. 342-343, 345. Kızılbaşların dinî önderinin Dersim'de bulunduğuna dair diğer bir vurgu için bkz. Reclus, a.g.e., s. 177.

191 *Eclectic Magazine of Foreign Literature, Science, and Art*, 1891, LIII/3, s. 332-333.

192 Trowbridge, a.g.m., s. 340, 344. Alevilerin bunun için başvurduğu metafor Ali'yi güneş gibi "kendi görünmeyen ama ışığı parlayan bir şeye" benzetmeleriydi. Bu nedenle ışığın güneşin kendisinden ziyade sonucu olduğu söylenebilirdi. A.g.m., s. 344.

193 1- Ali'yi zalimlerin en kötüsü olarak görenler (özellikle de Yahudiler), 2- Dört halifeden biri olarak gören ortodoks Sünniler ya da ehl-i sünnet mensupları, 3- Nakledilen bütün binlerce mucizeyi Ali'nin gerçekleştirdiğine ve Hz. Muhammed'in halefi ve vasisi olarak atandığına inanan Şii'ler.

da ötesi Allah'ın bir tecessümü ya da enkarnasyonu olarak görüldüğü ortaya çıkmaktaydı. Aynı şekilde diğer misyonerler ve Batılılarca sıkça dile getirilen Hz. Ali ve Hz. İsa özdeşliğine dair de farklı bir anlatım ortaya konulmaktaydı. Zira Ali sadece İsa ile özdeşleştirilmekten ziyade, bütün peygamberlerin bedeninde tecessüm eden kutsal bir ruh ve daha açık ifade ile tanrının ruhunun enkarnasyonuuydu. Bundan ötürü de onun özünde İsa ile aynı olduğu ifade edilebilirdi.¹⁹⁴ Dile getirilen bu inancın farklı bir yansıması da Kızılbaş/Alevilerin Hristiyanlar gibi tanrının, oğlu ya da İsa olarak insan hayatı arasına girdiğine yönelik bir inanca sahip olduklarıydı. Bu da Alevileri, aşağıda da görüleceği gibi sahip oldukları enkarnasyon (hulul) inançları hususunda Hristiyanlar ile yakınlaştırmaktaydı. Fakat İsa'nın kendisine yüklenen bu özelliklerden ötürü çarmıhta gerilerek öldüğüne de inanmayan bu Alevilerin, onun yeniden dirileceğine dair Hristiyanlarca dile getirilen inançlarla tamamen benzeşmekten ziyade kendi aralarında farklılaştıkları da özellikle belirtilmekteydi.¹⁹⁵ Benzer şeyin diğer bir örnek olarak Hz. Musa nezdinde de söz konusu olduğu görülmekteydi. Böylece Ali, Musa aracılığıyla da onun halkına seslenen ve böylelikle diğer peygamberler vasıtasıyla dünyaya sürekli gelen kutsal bir varlık olarak resmediliyordu. Bu da Alevilerin, Ali'nin tarihsel kimliğiyle dünyaya gelen bir kişi olmaktan ziyade, başından itibaren var olduğuna yönelik bir inancı taşıdıklarına ışık tutmaktaydı.¹⁹⁶ Buradan, peygamberler arasında herhangi bir farklılığın söz konusu olmadığı ve isim olarak farklı olsalar da (Muhammed, Mehdi, Mesih gibi) esasında hepsinin bir "ışık" ve "hakikatte" birlik oldukları anlaşıyordu. Söz konusu durum Alevilerin "kefaret" etrafında şekillenen inançlarını da belirleyecekti. Bunun da Şiilerin yaptığı gibi Hasan ve Hüseyin benzeri "şehitlere" yüklenen kefarete inancından farklı, bizzat Ali'nin hayatı, ölümü ya da tanıklığından ziyade onun kişiliği ve ruhuyla meydana gelen bir kefarete inancına işaret ettiği açıktı.¹⁹⁷

Kızılbaş/Alevilerle ilgili Hz. Ali merkezli ifade edilen bütün bu farklılıkların gideceği en son ve radikal noktaysa, Ali'nin Müslüman tanımının dikkate alınarak, İslâmiyet'in ilanından otuz yıl sonra yeni bir din kurduğuna inanılmasıydı.¹⁹⁸ Bu açıdan, Alevilik ile ilgili bahse konu diğer birçok farklı inancın yanı sıra Müslümanlıktan farklılaştıkları hususların kendisine de özellikle dikkat çekilmekteydi. Söz konusu ayrım, sadece İslâm ile Alevilik arasında değil, aynı zamanda Kur'an'a olduğu gibi diğer bütün kutsal kitapla-

194 A.g.m., s. 340-341.

195 A.g.m., s. 350.

196 Bkz. a.g.m., s. 343-344. Ayrıca bkz. Dağavaryan, a.g.e., s. 74.

197 A.g.m., s. 341, 346.

198 A.g.m., s. 341.

ra (Tevrat, Zebur, İncil) saygı duymalarına rağmen hiçbirine tamamen bağlı kalmayıp, kendi özgün inançlarını sürdürmeleriyle de alakalıydı. Adı geçen kutsal kitapların yanı sıra Hz. İbrahim'e gönderilen "Suhuf" (Sayfalar) ile birlikte Eyüp, Samuel, Yeşeya ve Yeremya gibi peygamberlerin kitaplarına da diğerleri kadar olmasa bile saygı gösterilmekteydi.¹⁹⁹ Buna rağmen Kızılbaş/Alevilerin İslâm coğrafyasındaki varlıklarının onları daha çok farklılıklar üzerinden Müslümanlar (Sünniler) ile bir mukayeseye götürdüğü de dile getirilenler arasındaydı. Trowbridge'ın aktarımlarından, Kızılbaş/Alevilerin kendi beyanlarında da Hıristiyanlar ile adalet hususunda birleşip aşırılıklara son verileceğine fakat aynı şeyin Sünniler ile gerçekleştirilemeyeceğine inandıkları anlaşıyordu. Kızılbaş/Aleviler ile Müslümanlar arasındaki bu farklılıkların ilk sırasında İslâm'ın şartları olarak görülen hac, zekât, namaz, oruç ve kelime-i şahadet gibi zorunlulukları yerine getirmemeleri gelmekteydi.²⁰⁰ Diğer yandan ahiret inancına sahip olmadıkları için cennet ve cehennem gibi İslâm'da anlatılagelen belirli ve klasik bir mekân anlatısına da sahip değillerdi. Buna göre Aleviler için cennet de cehennem de bu dünya olduğundan, bireyin fiilleri sonucu bir sonraki hayatta gerçekleştirilecek olan ruh göçüyle tekrardan bu dünyada ödüllendirilip-cezalandırılacağı gibi bir inançları söz konusuydu.²⁰¹ Trowbridge'ın da dikkat çektiği gibi imamlarca Sünnilere hurilerin olduğu söylenilerek dile getirilen "şehvet" yüklü bir cennet inançlarının olmadıkları söylenebilirdi.²⁰² Dile getirilen ikinci farklılık ise Müslümanların tanrıyı "olumsuz", Alevilerin ise aksine pozitif tanımlamasıydı. Buradaki kasıt, tanrının yarattığı şeylerde tecessüm ederek yüzünü dünyadaki varlıklar üzerinden göstermesiydi. Bu açıdan Ali ile Tanrı arasında kurulan ilişkiye istinaden de bütün Alevilerin adeta seçilmiş bir topluluk olarak Ali'nin kendisini görüp, onunla birtakım diyaloglar kurdukları ileri sürülmekteydi. Bununla da Ali'nin kutsal varlığının mevcudiyeti ve var oluşuna ışık tuttuğuna inanılıyordu.²⁰³

Farklı bir inancın mensubu olarak görülen Alevilere dair dile getirilen diğer bir husus da kişisel ve kamusal ibadetlerindeki farklılıklara dairdi. Biçimsel bir dua anlayışıyla birlikte ibadet için belirli bir zaman ve mekân sınırlamasına sahip olmayan bu topluluğun, söz konusu nedenden ötürü bahse konu ibadetler öncesinde Müslümanlar gibi abdest almadığı belirtilmiştir.²⁰⁴ Üstelik aradaki farklılıklar sadece bunlarla da sınırlı değildi. Trowbridge'a

199 A.g.m., s. 346, 350.

200 A.g.m., s. 351.

201 A.g.m., s. 344-345.

202 A.g.m., s. 348.

203 A.g.m., s. 345.

204 A.g.m., s. 346.

göre Sünni Müslümanlar gibi hacca giderek kurban kesmektense, dinî önderleri olarak dedeleri geldiğinde kurban kesen Alevilerin ibadet için herhangi bir mekânı tercih etmemelerinin nedeni de vardı. Bu da özellikle “tanrının tapınak ya da ibadethaneden daha büyük olduğu için bütün bunların dışında tamamen insanın içinde yaşadığına” dair farklı bir inançtan kaynaklanmaktaydı.²⁰⁵ Bu hususta diğer bir farklılık da Ramazan orucundan ziyade, yukarıda da temas edildiği gibi on gün süren Muharrem orucunu tutmaları ve bunun da kendi içinde süre olarak farklılaşıyor olduğuydu.²⁰⁶ Misyonerin beyanlarına göre meditasyon ve arınma amacıyla tutulan bu oruç süresince üç günde hafif bir yemekle idare edilme zorunluluğu söz konusu olmasına rağmen, bunu gerçekleştiremeyenler için sürenin yirmi dört ya da on iki saatlik alt sınırlara çekildiği de görülmektedir.²⁰⁷

Trowbridge'ın Müslümanlar ile mukayese ettiği Kızılbaş/Alevilerin kendi içlerinde de birtakım özgün ve farklı yanları vardı. Bu açıdan dedelerin topluluk içerisindeki etkinlik ve güçleri, cemaat mensuplarının kabullerinde onay kurumu işlevine sahip olduklarını gösteriyordu. Seyyar bir şekilde Alevilerin yaşadıkları tüm yerleri ziyaret eden bu dedelerin hem oluşturdukları ağ hem de bunun sonucunda Alevilere telkin ettikleri inançlarının esaslarıyla²⁰⁸ topluluğun konsolidasyonunu sağladıkları söylenebilirdi.

Topluluğun sosyal organizasyonunda dikkat çekici bir diğer farklılık da tek eşlilik ve kadın-erkek eşitliğini savunmalarıydı. Birtakım istisnai durumlarda bozulan bu evlilik kuralı (kadının delirmesi ya da “kabiliyetsizliği”) en fazla iki kadın ile evlilikle sınırlandırılmıştı.²⁰⁹ Kızılbaş/Alevi kadınının diğer topluluklara nazaran kendi topluluğu içerisindeki farklılığı sadece bununla da sınırlı değildi. Kızılbaş/Aleviler, kız çocuklarının eğitimi-ne önem vermekle birlikte, bu dönem için kadının “özgürlüğü” açısından

205 A.g.m., s. 346-347.

206 Güneşin batışına değin süren bu oruçlar boyunca süt, çorba ve meyve suyu gibi içecekler içilmesine rağmen saf su içilmez. Bunun da Hz. Ali'nin aile mensuplarının (ehl-i beyt) Kerbela'da öldürülmeden önce 10 gün boyunca susuz bırakılmasıyla yakın bir ilişkisinin olduğu bilinmektedir (White bu çocuklar arasında Hasan'ın adını da vermiş olmasına rağmen onun Kerbela'da öldürülmediği bilinir). Böylece Alevilerin, bu orucun tamamen bitiminde “Aşure” adı verilen bir çorba hazırlayarak komşularına dağıtılan görülür ki (George E. White, “The Religious Use of Food in Turkey”, *The Hartford Seminary Record*, cilt XX, no. 2, 1910, s. 100) oruç boyunca ve sonrasında gerçekleştirilen bütün bu uygulamaların bugün de Aleviler içerisinde gözlemlendiği söylenebilir.

207 Trowbridge a.g.m., s. 347.

208 A.g.m., s. 347.

209 A.g.m., s. 348. Kızılbaşların tek eşlilik ve evlilik ile ilgili bu uygulamalarının farklı kişiler tarafından birçok kere belirtildiği görülür. Bu açıdan söz konusu topluluğun ikinci evliliği ancak ilk eşin ölümü, kronik bir hastalığa sahip oluşu ya da çocuksuzluk (kısırlık) durumlarında tasvip edip, bunun da ölüm dışında her durumda ilk eşin rızası ile gerçekleştirildiği ifade edilecektir. Bkz. George F. Herrick, *Christian and Mohammedan: A Plea for Bridging the Chasm*, Flemin H. Recell Company, Londra ve Edinburgh, 1912, s. 123.

belirgin bir unsur olarak ön plana getirilen örtünmenin de Alevilerde söz konusu olmadığı görülmekteydi. Kadınlara örtünme hususunda yaptırım- da bulunma haklarının olmadığını düşünen topluluk erkeklerinin bu düşüncesinin, Osmanlı toplum yapısının kadına yüklediği örtünme yasağından ötürü bir türlü gerçekleşmediği de ayrıca belirtilecekti. Bu açıdan gösterilen bu uyumun da Hz. Hüseyin'e ait olduğuna inanılan bir sözle (*Yurtdışındayken o ülkenin gelenek-göreneklerine saygı gösterip, itaat et*) ilişkilendirildiği görülmekteydi.²¹⁰

Trowbridge'in ortaya koyduklarından Kızılbaş/Alevilerin kimliklerinin sergilenmesi hususunda birtakım "takiye" yönelimleri içerisinde oldukları da anlaşıyordu. Bunun da daha çok gerek Osmanlı topraklarında hâkim inanç olmamaları, gerekse geçmiş tecrübelerinin yarattığı olumsuz bakiyeden kaynaklandığı görülmüyordu. Bu yönüyle Trowbridge'in aktarımlarına başvurduğu dedenin ifadeleriyle; kendilerine zarar verilmeyeceği durumlarda inançlarını saklamamakla birlikte, aksi durumlarda takiyeye başvuru, kendilerini inkâr ettikleri anlaşılmaktaydı. Diğer yandan Alevi belleğini oluşturan tarihsel mirasın etkisinden olsa gerektir ki topluluk içerisinde dinî nedenlerden ötürü kendilerinden olmayanlara yönelik ne zulüm yapılması ne de herhangi bir cihada girişilmesinin tasvip edilmediği de görülmekteydi. Bu açıdan *cihad* kavramı ile topluluğun kendi nefislerinin terbiyesini, savaşa da sadece kendilerini savunmak için inandıkları belirtilmekteydi. Alevilerin söz konusu bu durumu da onları misyoner Trowbridge'in gözünde Hristiyanlıktan farklı kılan bir noktaya taşımaktaydı. Çünkü Kızılbaş/Aleviler İsa'nın vaaz ettiğinin aksine "herhangi bir yanaklarına vurulduğunda diğerini dönmektense, kendini savunmak için karşılık vermek" gibi bir inanca sahipti!²¹¹

Kızılbaş/Aleviliğin diğer dinler ile olan benzerlik ve farklılıklarının, kendileriyle ilişki kurulan Şiilik, Babilik ve Bahaîlik gibi inançlarla yapılan mukayesede de ön plana çıktığı görülecekti. Şiiler gibi Hz. Ali'yi sadece Hz. Muhammed'in temsilcisi ve halefi olarak görmektense –yukarıda da birçok kez temas edildiği gibi– tanrının temsili olarak tecessüm ettiğine inanmalarının, her iki topluluğu inanç hususunda farklı kılan temel bir ayrım olduğu ortaya konulmaktaydı.²¹² Buna rağmen Alevilerin Hz. Muhammed için pozitif bir algıya sahip oldukları ve son büyük peygamber olmasından ötürü onu bütün peygamberlerin "mührü" olarak gördükleri söylenebilirdi.²¹³ Diğer yandan, Şiiliğin dışında adı geçen Babilik ve Bahaîlerden de farklılaştık-

210 Trowbridge, a.g.m., s. 348.

211 A.g.m., s. 349.

212 A.g.m., s. 349.

213 A.g.m., s. 351.

ları ve özellikle onlar gibi “gizli bir imam” düşüncesine sahip olmadıkları belirtilmekteydi.²¹⁴

Kızılbaş/Alevilere dair böylesine derin bir araştırma içerisine giren Trowbridge’ın çalışmaları sonucu Alevilik ve mensuplarına dair belirli birtakım kanaatlere vardığı görülmekteydi:

- 1- Aleviler, Hz. Muhammed’i tanıyıp, kabul etmelerine rağmen İslâm’dan farklı bir dine sahiptirler.
- 2- Bu dinin kendisi, herhangi bir tapınak ya da ibadethaneden ziyade merkezî bir misyoner hareketliliği ile gelişmektedir.
- 3- İran ve Türk klasik şiiri ile bir ilişkisinin olmasının yanı sıra, edebi teori ve felsefe dışında Doğu mistisizmi ve panteizmle de ilişkisi vardır.
- 4- Enkarnasyon inançlarıyla İslâm’dan temel bir farklılık ve ayrılığa sahiptirler.
- 5- İslâm’ın beş şartının yürürlükten kaldırılmasıyla biçimsellik üzerinden yüceltilen ahlâki biçimselliğe karşı olunduğu görülür.
- 6- Müslüman çevrenin güçlü kanun ve geleneklerinden ötürü kadına tanıyan saygı ve özgürlükler Aleviler arasında gerçekleştirilememektedir.
- 7- Kendi itiraflarına göre Ali İslâm’dan ziyade Hristiyanlığa yakındır. Bu da Sünni İslâm’dan ziyade Hristiyanlık ile nihai bir anlaşmayı ümitli kılar.
- 8- İncil’i kabul etmelerine rağmen, Kur’ân’dan da sürekli olarak eşit şekilde esinlenmeleri düşündürücüdür.

Trowbridge’ın Kızılbaş/Alevilerin inançları hususunda dile getirdiği “tanrının insandaki tecessümüne” yönelik ifadeler, ondan önce Anadolu’da birtakım geziler düzenleyen Lynch tarafından da genel hatlarıyla ifade edilmiştir. Lynch’e göre Musa, İsa, Muhammed ve Ali’ye kutsallığın atfedilerek, tanrının insani tecessümünün savunulduğu bu inanç Aryanik zihnin izlerini taşımaktaydı.²¹⁵ Lynch’in bu değerlendirmeye, sadece inançsal bir göndermeden ziyade Kızılbaşların Hint-Avrupa kökenli bir topluluk olduğuna işaret ettiği de anlaşılmaktaydı.

Trowbridge’dan sonra ABCFM’nin Merzifon Koleji’nde görevli olan bir diğer misyoner George E. White da gerek II. Abdülhamid döneminde, gerekse padişahın tahttan indirilişinden hemen sonra Kızılbaş/Aleviler ile ilgili ayrıntılı birtakım yazılar kaleme aldı. Bunlar da başkalarının kaleme aldıklarından ziyade, doğrudan Kızılbaşlar arasındaki yaşantı ve kişisel gözlemlerine dayanıyordu.²¹⁶

214 A.g.m., s. 349.

215 Lynch, a.g.e., s. 418.

216 George E. White, “The Shia Turks”, *Journal of the Transactions of the Victoria Institute or Philosophical Society of Great Britain*, cilt XL, Enstitute, Londra, 1908, s. 226. Misyonerin bu dönem yaptığı gözlemlerini sonradan benzer içerikler ile diğer yazılarında da dile getirdiği görülür. Bkz. aynı yazarın “What of the Night in Armenia”, *The Missionary Review of the World*, cilt

White Kızılbaş, Alevi ve Şii²¹⁷ olarak zikrettiği bu topluluğu basit, cahil ve hor görülen bir halk olarak aynı zamanda kurnaz, ağzı sıkı ve dinsel olarak da gizemli ve aldatıcı kişiler olarak tasvir ediyordu. Ona göre Kızılbaş isminden ötürü “ortodoks Sünni”²¹⁸ komşularınca aşağılanan topluluk, karşılık olarak Sünnileri “şeytana ibadet edenler” anlamına gelen “Yezitler” olarak adlandırmaktaydı.²¹⁹ Böylece adı geçen topluluk mensuplarının Hz. Muhammed’den daha çok saygı gösterdikleri Ali dışındaki üç halifeyi de reddederek, çocuklarına onların isimlerini vermekten imtina ettikleri ve Ali’nin başını çektiği 12 İmamları savundukları anlaşıyordu.²²⁰

Tamamen içe kapalı bir yaşam süren topluluk mensupları bu açıdan Müslüman ya da Hristiyan olsun kendi dışındaki hiç kimseyle evlenmedikleri gibi²²¹ onlardan ayrı köylerde hep birlikte ikamet etmekteydi. Bu izole olmuşluk halinin tersi bir yansıması da devlet tarafından maruz kaldıkları ayrımlarla ifade bulmaktaydı. Bu bakımdan özellikle vergi ve askerlik hizmeti gibi zorunlulukları yerine getirmelerine rağmen, devlet tarafından yine de bir alt sınıf olarak görülüp, mülki idare görevlerinde kendilerine yer verilmemekteydi.²²² Böylece söz konusu bu yalıtılmışlık ve marjinallik hali

XL, no. 7, 1917”, “Some Non-Conforming Turks”, *The Moslem World*, cilt VIII, no. 3, Missionary Review Publishing, 1918 ve “Turkish Populations Reverting to Type”, *The American Review of Reviews*, cilt LIX, no. 4, 1919” başlıklı makalelerine. Diğer yandan gerek White gerekse bundan sonra görüleceği gibi Trowbridge’in söz konusu yazılarını doğrudan *Missionary Herald*’dansa, müstakil makaleler halinde yayımlamaları dikkat çekiciydi. Bunda düşük bir olasılık olarak, misyoner yahut *M. Herald* editörlerinin bahse konu topluluğa yönelik çalışmaların derginin Osmanlı tarafından takip edilmesinden ötürü artık saklı tutulması yolunu tercih ettikleri düşünülebilir.

217 Topluluğun Alevi ismini Hz. Ali’ye olan bağlılıklarını göstermek için kullandığı belirtilir. Bkz. White, “The Shia...”, s. 227.

218 Misyonerin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla bu dönem Müslümanlar “Sünni/ortodoks” ve “Şii/Alevi” olmak üzere ikili bir ayrıma tabi tutulmaktaydı. Bkz. George E. White, “Survivals of Primitive Religion Among the people of Asia Minor”, *Journal of the Transactions of the Victoria Institute or Philosophical Society of Great Britain*, cilt XXXIX, Enstitute, Londra, 1907, s. 150.

219 Bkz. White, “Survivals ...”, s. 161, “The Shia...”, s. 225-227 ve aynı yazar, *Bir Amerikan Misyonerinin Merzifon Amerikan Koleji Hâtıraları*, çev. Cem TANK YÜKSEL, Enderun Yayınları, İstanbul, 1995, s. 181-182. Adı geçen misyonere göre bu ifadelerin de gösterdiği gibi Kızılbaş/Aleviler ile Sünniler arasındaki bölünme hayati ve de anlamlıdır (“Some...”, s. 243). Bununla birlikte White’in, Kızılbaşlarca günümüzde dahi Sünnilere yöneltilen ve Muaviye’nin oğlu Yezid’le ilişkili “Yezidler” ifadesine dair dile getirdiği “şeytana ibadet edenler” açıklamasını, “şeytanı kut-sayan” bir topluluk olarak “Yezidler” ile karıştırma olasılığı söz konusu olabilir.

220 White, “The Shia...”, s. 227.

221 Fakat daha sonraki bir yazısında ise bazı Kızılbaş/Alevilerin köken olarak Hristiyanlar ile olan kökensel akrabalıklarından ötürü onlarla evlenmeye açık olduklarını ifade eder. White, “Some...”, s. 246.

222 Bkz. White, “The Shia...”, s. 227, “Some...”, s. 243-244 ve a.g.e., s. 182. Osmanlı Devleti’nin bu tutumu sadece Kızılbaş/Aleviler için söz konusu değildi. Bunun aksine tekil örnekler söz konusu olsa da genel eğilimin bu yönde olduğu söylenebilirdi. Hatta kimi durumlarda bu ayrımcı tutum gayri Sünnilikten sıyrılarak Arap olan Sünnileri de kapsamaktaydı. Mahmoud Haddad

de onları tam bir dışlamadan ziyade, sistem içinde değersiz bir konuma itmekteydi.²²³

White'ın Kızılbaş/Aleviler hakkında dile getirdiği bir diğer önemli katkı da inançlarına dair çok yakından gerçekleştirdiği gözlemler sonucu yaptığı değerlendirmeleriydi. Bu bakımdan ilk olarak topluluğun insanüstü varlıklara yönelik birtakım inançlara sahip olduğunu ifade edecekti. Bu inançların bir kısmının İslâm ile alakası bulunurken, diğer bir kısmının ise mekân ve kişisel olarak değişmekte olan ve köken olarak da Müslümanlık ile Hristiyanlıktan çok öncesine giden “saf paganizm”e dayandığını düşünmekteydi. Böylelikle White'ın, Kızılbaş/Alevileri büyük bir olasılıkla Anadolu'nun asıl sakinleri olarak görüp, sonrasında yabancılarla az da olsa karışmış bir topluluk şeklinde ele aldığı anlaşılmaktaydı.²²⁴ Böyle bir değerlendirme de onları, İslâm ve Hristiyan inançlarıyla birlikte, söz konusu dinlerin mensuplarıyla olan ilişkileriyle birlikte değerlendirmeye neden oldu. Çünkü White'ın daha sonrasındaki ifadelerinden de anlaşılabacağı gibi Kızılbaş/Alevileri daha açık bir şekilde Hristiyan köken ile ilişkilendirdiği görülecekti.²²⁵

Kızılbaş/Alevilerin Hristiyanlar ile olan münasebetlerine dair ilk elden ifade edilmesi gereken husus, topluluk mensuplarınca dile getirilen “soğan zarı” benzetmesiydi. Bu bakımdan, Sultan II. Abdülhamid'e sunulan lâyhalarında da görüldüğü gibi Kızılbaşlarca Hristiyanlara dair dile getirilen “aralarındaki farkın soğan zarı” kadar olduğuna yönelik ifadelere White'ın kendisi de doğrudan tanıklık etmişti.²²⁶ Bu da daha çok Kızılbaşların, “şeytana ibadet edenler” olarak adlandırdıkları “ortodoks [Sünni] Müslümanlardan-

Arap milliyetçiliğinin doğuşu üzerine kaleme aldığı makalesinde, II. Abdülhamid döneminde Araplara idari kadrolarda uygulanan ayrımcılık ve Türkleştirme siyasetinin Arap milliyetçiliğinin doğuşu üzerindeki rolünü irdelemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmoud Haddad, “The Rise of Arab Nationalism Reconsidered”, *International Journal of Middle East Studies*, cilt 26, no. 2, 1994.

223 Kieser, “Some Remarks on Alevi Responses...”, s. 121.

224 Bkz. White, “The Shia...”, s. 227-228 ve *Bir Amerikan...*, s. 182-183. Sonradan köklerini Hititler ile ilişkilendirir (White, “Some...”, s. 244).

225 A.g.m., s. 244.

226 Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894. White, “Survivals...”, s. 161 ve “The Shia...”, s. 230. Hatta bu farkın soğan zarından daha az olduğu da söylenebilirdi. Bkz. White, “Some...”, s. s. 246. Söz konusu benzetmeye, Cumhuriyet döneminde kaleme aldığı “Zazalar Hakkında Sosyolojik Tetkikler” çalışmasında Hasan Reşit Tankut da yer vermektedir. Tankut, Koçgiri’li bir dedenin ağzından şu ifadeleri aktarmıştır: “Ermenilerle kan ve gövde biriz, aramızda din farkı soğan zarı kadar incedir. Aliyullah bizi hak dine çevirmişte onun için Ermenilik’ten ayrılmışız.” Bir diğer yerde de Sivas’ın Hafik ilçesinde gecelediği evin sahibinin şu sözlerini aktarır: “Alevilerle Ermeniler arasındaki fark; soğan zarı kadardır. Ermeniler; Tanrıyı baba, oğul ve ruh olarak anar; biz bu üçlemeyi Allah, Muhammed, Ali biçiminde söyleriz.” Bkz. Hasan Reşid Tankut, “Zazalar Hakkında Sosyolojik Tetkikler”, *Açık-Gizli/Resmi-Gayrresmi Kürdoloji Belgeleri I*, der. Mehmet Bayrak, Öz-ge Yayınları, Ankara, s. 472 ve aynı yazar, “Doğu ve Güneydoğu Bölgesi Üzerine Etno-Politik Bir İnceleme”, *Açık-Gizli/Resmi-Gayrresmi Kürdoloji Belgeleri I*, der. Mehmet Bayrak, Öz-ge Yayınları, Ankara, 1994, s. 218.

sa" kendilerini Hristiyanlara daha yakın hissettikleri ve hikâyesinin de olduğu bir inançla pekiştirilmekteydi.²²⁷ Böylece misyoner, topluluğun Hristiyanlık ve Hristiyanlar ile ilişkisine dair de muhtelif birtakım açıklamalarda bulundu. Bunların başındaysa, dönem boyunca belki de en sık ilişki kurulan bir tema olarak, Kızılbaşların cem ibadetiyle Hristiyanların Aşai Rab-bani ritüeli arasındaki benzerlik gelmekteydi.²²⁸ Bu sebeple White da her iki pratik arasında bir ilişki kurarak cemi, İsa'nın son akşam yemeği Aşai Rab-bani'nin bozulmuş/saptırılmış bir hali olarak sunuyordu.²²⁹ Bunun sonucunda da bahse konu cemlerin başkaları tarafından şüpheyle karşılanıp, ahlaksızlıkla itham edildiğini belirtecekti.²³⁰

White, gezileri esnasında cemaatlerince büyük bir saygıyla karşılanan dedelerin²³¹ bütün bu hizmetlerinden ötürü dinî bir aida/ücret (*hakkullah* ya da *çıralık*) topladıklarını da gözlemledi. Dedelerle ilgili dile getirilen bir diğer önemli husus da cemaatlerini "demir çubuk" ile yönettikleriydi. Bu da yine misyoner tarafından ismi verilmese de Kızılbaş/Alevilerce takdis edilen kutsal çubuk *tarıkın* varlığına bir tanıklıktı. Aynı zamanda, dedelerle ilgili bekârlığı zorunlu kılmayan Kızılbaş/Alevilerin buna rağmen kendi isteği ile bunu tercih edenlere ekstradan bir saygı duydukları da not edilmekteydi.²³²

White'ın iki inanç arasında kurduğu benzerlik bunlarla sınırlı değildi. Kızılbaşların, Tanrı'nın Hristiyanlara İsa kendilerine ise Ali şeklinde göründü-

227 Bkz. White, "What of the...", s. 520; "Some...", s. 243 ve "Turkish Populations...", s. 401. Söz konusu hikâyeye göre Hz. Ali düşmanları tarafından acı bir şekilde öldürölünce kafası tesadüfen bir Hristiyan papazın eline geçer. Fakat bu zulmü gerçekleştirenler kafayı bulup kötüye kullanmak isteyince rahip önce eşinin başını kesip Ali'ninkinin yerine onlara verir. Bunu kabul etmediklerinde de sırasıyla üç oğlunun da başını kesip teslim edecektir. Buna rağmen bütün bu teklifler yine de kabul edilmez ve zulümleri devam eder. Bkz. White, "What of the ...", s. 520; "Some...", s. 245 ve aynı yazar, *Bir Amerikan...*, s. 183. Hikâyenin farklı bir versiyonu için bkz. Hasluck, *Sultanlar Zamanında...*, s. 123-124. White (a.g.e., s. 183) göre söz konusu hikâyenin doğruluğu çok önemli olmayıp, esas dikkat çekilmesi gereken; "Alevilerin yeni yetişen nesillerine, büyük kahramanları için üzüntü içinde oldukları o anda, kahramanlarının normal müslümanlar tarafından öldürüldüğü, halbuki Hristiyanların onun için kendi kanlarını akıtıp, canlarını verdiklerini gösterir." İleride de görüleceği gibi, tam da bu niyetler doğrultusunda hikâyenin Dersim Kızılbaşları içerisinde de benzer anlatımları söz konusuydu.

228 1918 yılında kaleme aldığı bir diğer makalesinde Kızılbaş/Alevileri doğrudan, hayatlarını kurtarmak için sonradan Müslüman olmuş, Hristiyan atarlardan gelme bir topluluk olarak değerlendirmiştir. Bkz. White, "Some...", s. 244, 246.

229 Bkz. White, "Survivals...", s. 161; "The Shia...", s. 231 ve aynı yazar, a.g.e., s. 183. Misyonerin ifadesine göre bu ayın muhtemelen Hristiyan inanç ve geleneğinden kalmakta olup, Alevilerin şöyle dediklerine de tanık olmuştu: "Size İsa olarak gönderilen bize Ali olarak gönderildi." White, a.g.e., s. 183.

230 "The Shia...", s. 231.

231 Kızılbaş/Alevilerin Osmanlı otoritelerine zorunlu, dedelerine ise gönüllü boyun eğdiklerini ifade eden White'a göre bunun nedeni, dinî yasakların yasal cezalardan daha korkunç olmasıydı ("Some...", s. 242).

232 "The Shia...", s. 231, 235.

gü gibi aynı kişi ya da ilkenin iki farklı cisimlenme şeklinde ortaya konulduğuna yönelik bir inançlarının olduğu da söz konusuydu. Bunun da her şeyden evvel yarattığı insanda beden bulan bir tanrı fikrinden kaynaklandığı aşikârdı. Diğer yandan, Sünnilerin aksine, örtünmeyen ve topluluk erkekleriyle birlikte aynı sofrada yemek yiyen Kızılbaş kadınların Hristiyan erkeklerinden kaçınmayıp, onların yanında örtünmeyi tercih etmemeleri de iki inanç arasındaki yakınlık alametlerinden sayıldı. Nihayetindeyse Kızılbaşların; Hristiyanlığa yakın bazı inanç ve âdetlerinden ötürü (ekmeği pişirmeden önce üzerine bir haç çizmeleri gibi) köken olarak Hristiyan, fakat İslâm'ın baskısından ötürü sonradan din değiştirmelerine rağmen, atalarından kalma ayinleri hâlâ devam ettiren "görünürde Müslüman" bir topluluk olarak resmedildiği söylenebilirdi.²³³ Bu da daha çok bizzat topluluk mensuplarınca dile getirilen itiraf niteliğindeki beyanların yanı sıra gündelik yaşamdaki konuşmalarında geçen bazı isim ve deyimlerle ilişkilendirilmiştir.²³⁴

Resmî devlet raporlarına da yansdığı gibi White de Kızılbaş/Alevilerin devlet açısından resmîyette her ne kadar Müslüman kategorisi içerisinde sayılsalar da İslâm'dan tamamen farklı birtakım inançlara sahip olduğunu belirtmekteydi. Belirttiğine göre; hükümetin son dönemlerde yapımını zorlamasına rağmen, Kızılbaş/Alevilerin halen düzenli olarak camilerinin olmadığı ve yapılan camilerin de Ramazan ayında gönderilen vaizler dışında tamamen kapalı olduğu anlaşıyordu. Ayrıca bu camilerde sadece köylere bir Sünni geldiği zaman ezan okunmaktaydı. Bu bakımdan Sünnilerin korkusundan dolayı İslâm'ın dua, oruç ve diğer birtakım ibadetlerini göstermelik de olsa yerine getiren Kızılbaşların, gizliden gizliye kendi inanç ve görüşlerini devam ettirdiği görülmüyordu. Fakat bu durumun da Sünnilerin dikkatinden kaçmayıp, Kızılbaşların gerçek inananlar olarak görülmemelerine neden olduğu aşikârdı. Bu da Sünniler cephesinden, Kızılbaşların takiye yaptığının bilindiğine işaret olarak değerlendirilecekti.²³⁵

White, Kızılbaşların İslâm ve Hristiyanlık ile olan bu ilişkilerinin dışında da topluluğun doğrudan inançlarına temas etmiştir. Böylece hasat döneminde bir araya gelinerek, kurbanların kesildiği dinsel bir toplantıya işaret etmekte ve bunu da bir çeşit "hacca" benzetmekteydi.²³⁶ Fakat bu "hac" ben-

233 Bkz. a.g.m., s. 230-231 ve "Some...", s. 245.

234 "The Shia...", s. 231. İnançları gereği günümüzde dahi hâlâ tavşan eti yemeyen Alevilerin söz konusu durumu da White tarafından Hristiyanlığa yorulmaktaydı. Buna göre topluluğun İslâm'ın aksine tavşan eti yememesi Musa'nın kanunları ile açıklanmaktaydı. Bkz. "Some...", s. 245. Benzer bir vurgu Dağavaryan'da da vardır (*Hristiyan Protestanlığının...*, s. 79).

235 Bkz. "The Shia...", s. 228-229 ve "Some...", s. 244-245. Ramazan'da devlet tarafından Kızılbaşlara vaiz gönderildiğini Dağavaryan da (a.g.e., s. 72) tanık olarak dile getirir.

236 White'a göre, şükran ve dualara eşlik eden bu kurban ritüeli Anadolu halkının tamamında görülmesine rağmen, diğerlerine nazaran özellikle de Şiiiler (Kızılbaş/Aleviler) tarafından daha da korunup, sürdürülmüştü ("The Shia...", s. 232).

zetmesinin de dünyanın diğer yerlerindeki çeşitli hiyerarşiler kapsamında düzenlenen haclardan farklı, Hristiyanlık öncesinde Anadolu'da uygulanmakta olan pagan kültürün izlerini taşıyan ve yerel "tapınaklara" (ziyaretgâhlar) gerçekleştirilen bir muhtevasının olduğunu düşünmekteydi.²³⁷ Bunun da yine misyonerce tespit edildiği gibi Alevilerin inançlarının önemli bir kısmını oluşturan "ziyaret" adı verilen kutsal mekânlarında düzenledikleri dinsel pratiklerle ilişkisi vardı. Bu bakımdan, Hristiyanların kendi azizlerine olduğu gibi Kızılbaş/Alevilerin de bu ziyaretgâhlarda kendilerince kutsal gördükleri kişilerin (evliya) yattığına inanarak, onlardan dilek ve korunmaları için şefaatte bulundukları belirtilmiştir. Bu da White tarafından, Kızılbaş/Alevi ibadetinin "kalbini" oluşturan bir kült şeklinde açıklanacaktır.²³⁸ Kızılbaş/Alevilerin, aşkın bir tanrı ve aracı birçok varlığa yönelik dile getirilen bu inançlarının dışında diğer birtakım inançlarının olduğu da belirtilmiştir. White'a göre bunlar arasında, kaderci bir inancın asgari düzeye indirildiği ahlâki sorumluluktan ziyade, kişisel sorumluluğu ön plana getiren "ruh göçü" inancı geliyordu. Burada ruhun, yapıp-ettiklerinden ötürü ölüm sonrasında farklı bir bedene geçerek buna göre ya cezalandırılacağı ya da mükâfatlandırılacağına yönelik bir inanç söz konusuydu.²³⁹

White'ın gözlemleri arasında Kızılbaş/Alevilerce Muharrem ayında tutulan orucun muhtevasına yönelik değerlendirmeler de yer aldı. Bu da "Ali" ya da çocuklarının Kerbelâ'da öldürülmesiyle açıklanan ve saf su içmekten kaçındıkları on-on iki günlük bir zamana tekabül etmekteydi.²⁴⁰ Buna rağmen Şii dünyada Muharrem boyunca kendilerine zarar vermeye yönelik gerçekleştirilen gösterilerin Kızılbaş/Aleviler arasında bulunmadığı ve oruçların bitiminde "Aşure" adı verilen bir çorbanın pişirilerek, din ve inanç ayrımı yapılmaksızın bütün komşulara dağıtıldığı not edilmekteydi.²⁴¹ Bu yönüyle

237 "Survivals...", s. 161.

238 A.g.m., s. 156 ve "The Shia...", s. 232. Bu evliyalar Ali, İsa ya da diğer büyük peygamberlerden herhangi biri olabileceği gibi daha çok sıradan köylülerin tanıdığı fakat ulaşamayacakları kişilerden oluşmaktaydı. Bu bakımdan, her bir köyün, çoğunlukla yüksek bir yerde bulunan ve kutsal olduğuna inanılan ağaçlarla (koru) çevrili kendine ait bir türbesinin olduğu ve bu türbelerdeki mezarda yatan kişinin de "evliya" olarak adlandırıldığı görülmekteydi (a.g.y.).

239 A.g.m., s. 229-230.

240 Söz konusu oruç bugün de Alevilerce her yıl tutulup "12 İmam" ya da "Muharrem Orucu" olarak adlandırılmaktadır. Hz. Hüseyin ve yanındakilerin Kerbelâ'da Muaviye'nin oğlu Yezid tarafından acımasızca öldürülmelerinin anısına eklenilen 12 İmam ve 12 sembolizminden ötürü yüzyıllardır tutulan bir oruçtur. Bkz. Yaman, *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*, s. 222-223. White'ın (a.g.m., s. 234) ifadelerinin aksine, Hz. Ali Kerbelâ'da susuzluktan öldürülenler arasında bulunmaktan ziyade, çok öncesinde öldürülmüştü.

241 A.g.m., s. 234. Kerbelâ'daki katliama duyulan hüzünden ötürü matem havasında geçen bu oruçlar süresince Alevilerin kan akıtmaktan özellikle kaçındıkları söylenebilir. Bunun yanı sıra oruçlar esnasında uygulanan diğer birtakım yasaklar da söz konusudur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Çakmak, "Tunceli-Hozat Sarı Saltık Ocağı ve Bektaşilik (Tarih-Inanç ve Doktrin-Ritüel)", s. 136.

Kerbela, meydana gelen hadisenin yarattığı etkidten ötürü Şiiiler arasında bir hac merkezi işlevi görürken Anadolu'ya uzaklığından ötürü Kızılbaş/Alevilerce ziyaret edilmediği White'ın gözlemlerinden kaçmayacaktı. Misyonerin Anadolu'daki Kızılbaş/Aleviler için Kerbela'ya alternatif olarak sunduğu hac merkezi Hacı Bektaş Tekkesi olup, buradaki bazı şeyhlerin de Hz. Ali'nin soyundan geldiğine inanılmaktaydı.²⁴² Şiilik merkezli bu inançların yanı sıra topluluğun hem 12 İmam hem de Mehdi'ye yönelik bir inançlarının olduğu da belirtilenler arasındaydı. Diğer yandan bütün Kızılbaş/Aleviler için genel-leştirilemese de içlerinde bir köyün İrani geleneklerin kalıntısı olarak birtakım ateş ibadetlerine sahip olduğu da öne sürülmüştür.²⁴³

Öte taraftan inançlarının yanı sıra, dönemin Kızılbaş/Alevilerine yönelik Batılılarca sıklıkla başvurulmuş bazı sosyal yaşam kuralları da White tarafından dile getirildi. Bunların ilki, topluluk mensuplarının çok eşliliğe karşı olup, boşanmaya izin vermedikleriydi. Bir diğeriye, Müslümanlardan farklı olarak içki kullanımına müsaade etmeleriydi.²⁴⁴

Sonuç olarak, bütün bu değerlendirmelerinden sonra da White, bazı inanç ve davranışlarından ötürü İslâm dışı bir çerçevede değerlendirilen Kızılbaş/Alevilerin tüm bunlara rağmen devlet tarafından yine de Müslüman kategorisi içerisinde zikredildiğini belirtmekteydi. Ona göre hem dinî otorite hem de devlet Kızılbaş/Alevilerin kendilerini Hristiyan olarak göstermesinin önüne geçmek için bütün gücüyle seferber olmuştu. White, dönemin ruhunu yansıtan bu gözlemine ek olarak ifade ettiği bir diğer tespitiyle de misyonerler cephesinden bir gerçeğe işaret edecekti. O da sanıldığına aksine, Kızılbaş/Alevilerin Hristiyanlaştırılmasının misyonerler açısından pek de kolay olmadığıydı. Gerekçesi de neredeyse hiçbir şey okumayan ve bundan ötürü kutsal metinleri anlamaktan mahrum kalan Kızılbaş/Alevilerin hem bu özelliklerinden hem de panteist ve ruh göçü inançlarından ötürü Hristiyan doktrini ve İsa'yı kavramalarının giderek zorlaştığıydı. Bu nedenle söz konusu eğitimsizliklerinden ötürü misyoner okullarına takdim edilmeleri

242 Bu durum da söz konusu dönemde, Çelebiler öncülüğünde Kızılbaş/Aleviler arasında yürütülen çalışmaların giderek Hacı Bektaş'ın karizması etrafında bir otorite tesisine vesile olunduğunu göstermektedir.

243 White, a.g.m., s. 235-236. Aleviler arasındaki kutsal düşünce ve dinsel bağın henüz göz önünde bulundurulmadığını belirten White'ın ifadelerinden Hacı Bektaş Tekkesi'nin Alevi örgütlenmesine merkezlik yapuğı anlaşılmaktaydı. Bu açıdan söz konusu Tekke'ye, her biri büyük bir köy için manevi merkez olan yüzlerce tekkenin bağlı olduğu ve bunun da Hacı Bektaş'taki yetkililere kendilerine bağlı halk üzerinde büyük bir güç kullanma hakkını sağladığı görülmekteydi. Bkz. "Some...", s. 246. Böylelikle White'ın söz konusu değerlendirmelerinden, Çelebiler öncülüğünde yapılan propagandanın Kızılbaş/Aleviler içerisinde otoritesini giderek tesis ettiği anlaşılmaktaydı.

244 "The Shia...", s. 228, 236. Buna rağmen ilk eşin kısır olmasının ikinci evliliğin önünü açtığı görülmekteydi ("Some...", s. 244).

uygun görülme-yen Kızılbaş/Aleviler arasında farklı misyonerlik faaliyetleri-nin gerçekleştirilmesini uygun görecekti. Bu bakımdan, yukarıda Perry'nin de işaret ettiği gibi Kızılbaş/Alevilerin misyoner hastanelerine gösterdikleri ilginin göz önünde bulundurularak, Hristiyanlığı uygulamalı olarak görüp kavrayacakları “tıbbi misyonerlik” üzerinden bir Hristiyanlaştırılma amacı-nı önerecekti.²⁴⁵

Misyonerlik dışı Batılı faaliyetler

Misyoner anlatılarının Batılı literatür içerisinde Kızılbaş/Alevilere yönelik dile getirilen en sistematize metinler olarak kurucu bir değeri oldu. Bu anlatıların yer yer tekrar edilmekle birlikte, onlar dışında Anadolu'da bulunan Batılılarca Kızılbaş/Alevilere dair yeni iddia ve düşüncelerle dile getirildiği örnekler de söz konusu olmuştur. Bu açıdan aralarında İngiliz, Fransız ve Almanların da bulunduğu birtakım gezgin ve araştırmacı, söz konusu topluluğa dair çeşitli bilgiler sunacaktı. Bunlar da daha çok Amerikalı misyonerlerin yaptığı gibi topluluk içerisinde gerçekleştirilen uzun erimli diyaloglardan ziyade, belirli bir zaman aralığında kısa süreli temaslar sonucu elde edilmişti. Ayrıca birebir temaslardan ziyade, doğrudan Kızılbaş/Alevilerin aleyhine ön yargılara sahip kişilerden elde edilen bilgileri de içermekteydiler. Daha önce de temas edildiği gibi bunun başını da yine topluluğun geceleri düzenlediği gizli ve kapalı ibadetlerinden (*cem*) ötürü Sünnilerce itham edildikleri “gayri ahlâki” suçlamalar çekiyordu. Topluluğun “çerağ söndüren” olarak itham edilmesine neden olan bu cinsel içerikli suçlamaların bazı yabancılarca doğruluk ve yanlışlığının sorgulanmadan sunulmasına rağmen, bazılarınca da değer yüklü bir şekilde doğruymuş gibi dile getirildiği görülecekti.²⁴⁶ Böylece esas olarak Sünnilerce Kızılbaşlara yöneltilen bu ithamlar Yezidiler gibi farklı inanç mensupları için kullanılırken bile yine de Kızılbaşları işaret edecek bir şekilde dile getirildi.²⁴⁷

245 “The Shia...”, s. 236.

246 Karşılaştırma için bkz. Reclus, a.g.e., s. 177 ve Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie, Géographie Administrative: Statistique, Descriptive et Raisonnée de Chaque Province de l'Asie-Mineur*, 1. cilt, Paris, 1892, s. 619. Néophytos'a göre bu iddiaların temeli antikçağ ayinlerinin dilden dile dolaşmasından başka bir şey değildi. Buna rağmen Kızılbaşlara dair söz konusu iddiaların kabulü halinde de bunun onları Semitik bir ırka mensup yapacağına dair ciddi argümanlar sunduğu belirtilmekteydi. Bkz. Aristore G. Néophytos, “District de Kérassunde Au Point de Vue Anthropologique et Ethnographique”, *L'Anthropologie*, 1. cilt, Librairie de L'akadémie de Médecine, Paris, 1890, s. 682.

247 Violet Fane, *Sophy, or The Adventures of A Savage*, 2. baskı, cilt II, Hurts and Blackett, Londra, 1881, s. 288-289. Kızılbaşlar gibi Yezidilere de diğer türlü birtakım iftiraların atıldığı görülmekteydi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fred Burnaby, *At Sirtında Anadolu*, çev. Fatma Taşkent, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999, s. 303-304.

Bu Batılılarca Kızılbaş/Alevilerle ilgili kaleme alınan ilk değerlendirmeler de topluluğun kökeniyle ilgiliydi. İlk olarak, dönemin *Ana Britannica Ansiklopedisi*'nde, Boğazköy'ün (Çorum) doğusundaki yoğun Kızılbaş nüfusun İran'dan göç eden Şii Türkler ile yerli ırkın soyundan olduğu dile getirilmekteydi.²⁴⁸ Bununla birlikte Kızılbaşların kökenlerinin karışık olduğunun belirtildiği fakat yine de İran ve Şiiler ile ilişkilendirildikleri örnekler de mevcuttu.²⁴⁹ Buna rağmen kimi araştırmacılar bu hususta farklı bir perspektif sunarak asılları ve inançlarına dair bir şey bilinemeyeceği gibi ırklarına dair de onları Türklerden ayıran belirgin bir farklılıklarının olmadığını öne sürecekti.²⁵⁰ Bu durum Kızılbaş/Alevilerin kendi başlarına bir "ırk" olarak görüldükleri gibi Türklük ve Kürtlük ile ilişkilendirildiklerinin de işaretiydi.²⁵¹ Ayrıca ne Şii ne de Sünni bir kategori içerisinde değerlendirip, belirgin bir dinin pratiklerini uygulamadıkları da ileri sürüldü.²⁵² Bahis konusu yorumların dışında, farklı örnekler de söz konusuydu. Buna göre Kızılbaş kavramının eskiden pejoratif bir manada kullanılmasına rağmen, bu etkisini yitirdiği ve Kürtlerin hakim iki inancından biri olduğu ifade edilmekteydi. Söz konusu Kürtlerin de başta Dersim olmak üzere Anadolu'nun birçok yerine dağıldıkları ve özellikle Diyarbakır'ın batısında yaşayan Türklerin dahi Kürt bir kökenden geldikleri düşünülmüştür.²⁵³ Kızılbaşlara isnat edilen bu Türk ve Kürt kategorizasyonu dışında farklı bir kategori olarak zikredilen "Türkmen"lerin büyük bir çoğunluğunu oluşturdukları da dile getirilenler arasındaydı.²⁵⁴

248 C.W. Wilson, *The New Volumes of the Encyclopædia Britannica*. cilt I, (10. baskı), Adam and Charles Black, Londra ve Edinburgh, New York, 1889, s. 721.

249 Bkz. Reclus, a.g.e., s. 177; Edwin M. Bliss, *The Andover Review: A Religious and Theological Monthly*, cilt IV, no. XIX, 1885, s. 24; Hermann Vánbéry, *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen*, F. A. Brockhaus, Leipzig, 1885, s. 607; B. Chantre, *En Asie Mineure...*, s. 425. Vánbéry'ye göre Kızılbaşlar, Osmanlılar ile Safeviler arasındaki savaşta Azerbaycan ve Transkafkasya'dan göç ederek Türklerin koruması altına girmiş İranlı Türklerin soyundan, Şiiliğini korumuş bir topluluktur (a.g.y.). Vánbéry tarafından gerçekleştirilen bu vurgu daha sonra 20. yüzyılın başında da kullanılır. Néophytos (a.g.m., s. 682) ise onları, antik dönem pratiklerinden birkaçını muhafaza etmiş Muhammedi, Şii bir inanç olarak değerlendirir.

250 Chantre, a.g.e., s. 425.

251 Bkz. White, "Survivals...", s. 154; *The Grinnell Review*, s. 44. Kürtlerin büyük bir kısmının Ali'nin takipçileri olduğu belirtilmekle birlikte (Kızılbaşlar da Kilikya, Suriye ve Kapadokya'ya yerleşmiş Kürtler şeklinde sunulur. Bkz. *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Lyon*, 1881-1882, 1882, 1. cilt, H. Georg, Lyon, s. 17 ve Piolet, a.g.e., s. 13.

252 Chantre, a.g.e., s. 425.

253 Bliss, a.g.e., s. 24.

254 William Mitchell Ramsay, *Impressions of Turkey During Twelve Years' Wanderings*, Hodder and Stoughton, Londra, 1897, s. 105. Türk ve Türkmen ayrımı için ayrıca bkz. aynı yazar, "The Intermixture of Races in Asia Minor, Some of its Causes and Effects", *British Academy*, cilt VII, 1916, s. 23-30. Batılıların tasavvurunda Kızılbaş/Alevilerin kökenine dair, daha çok 20. yüzyılın ilk çeyreğinin sonundan itibaren Türk milliyetçiliği tarafından geliştirilen İslâm öncesi Orta Asya kökenli Türk kültürü temalı bir vurgunun bu dönem olmadığı görülecekti. Bkz. Dressler, a.g.e., s. 61.

Köken ile ilgili değerlendirmeler inanç üzerinden de Hristiyan yakıştırmasıyla devam etti. Bunu ise daha çok Kızılbaşların dinî pratik ve gündelik hayattaki birtakım uygulamalarının sadece Hristiyanlar tarafından değil aynı zamanda Müslümanlarca da Hristiyanlıkla benzeştirilmesinden ötürü (içki içmek, kadınlarının serbestçe dolaşmalarına izin verilmesi, dinî pratiklerinin vaftiz ve komünyon ayinlerine benzemesi gibi) inançlarının Hristiyanlığın bir mezhebi olarak görülmesi oluşturmaktaydı.²⁵⁵ Böylece, istatistiksel olarak Müslüman kabul edilmelerine rağmen şarap içip, tek eşlilik gibi uygulamaları savunan bu topluluğun İslâm'ın kurallarına çok az riayet etmekle beraber, çoğu geleneklerinin Hristiyan bir kökene işaret ettiği öne sürüldü.²⁵⁶

Bu ve buna benzer değerlendirmeler özellikle dönemin Anadolu'sunda faaliyetlerini sürdüren Batılılarca mütemadiyen dile getirildi. Dolayısıyla ilgili başlık altında bahse konu Batılıların önde gelenlerinin ifadelerine yer vermenin konunun anlaşılabilirliği açısından önemli bir seçki sunacağı aşîkârdır.

Söz konusu Batılılar arasında ilk sırayı Anadolu'ya dair gerçekleştirdiği kapsamlı çalışmasıyla bilinen Vital Cuinet çekti.²⁵⁷ Cuinet, Şii kategori içerisinde değerlendirdiği Sivas'taki Kürt Kızılbaşları, yerleşik hayatı benimsemekle birlikte tarım ve ticaretle uğraştıklarını ifade etmiştir. Böylelikle Samsun ile Diyarbakır arasındaki kervancılık işlerinin de söz konusu Kızılbaşların kontrolünde gerçekleştirildiği anlaşılmaktaydı. Bu Kızılbaşlar ise Kürt olmalarına rağmen Diyarbakır, Siirt ve Bitlis civarındaki Kürtlerden farklılaştırılarak (muhtemelen inanç yüzünden), Şiilere nazaran Sünnilere daha mesafeli değerlendirilmekteydi.²⁵⁸ Cuinet'e göre, Sivas gibi Ankara vilayet nüfusunun da önemli bir oranını teşkil eden Kızılbaşların²⁵⁹ inancı, pagan dönemden beri korunagelen Hristiyanlık ile harmanlanmış bir inançtı. Fakat hemen devamında ise tamamen normatif bir değerlendirmeye, söz konusu bu uygulamaları "utanç verici" ve "iğrenç" olarak ünlenmiş gizemli uygulamalar olarak takdim edecekti. Bundan ötürü Kızılbaşların Müslümanlığı Cuinet açısından şüpheliydi. Çünkü ifade ettiğine göre, kendilerini Müslüman olarak görmelerine rağmen diğer Müslümanlardan (Sünni) uzak durarak, nadiren sünnet olan topluluk üyelerinin sünnetsizlik halleri daha çok askerde tespit edilip, burada sünnet ediliyorlardı.²⁶⁰

255 Reclus, *a.g.e.*, s. 177.

256 Piolet, *a.g.e.*, s. 13.

257 Bkz. Dördüncü Bölüm.

258 Cuinet, *a.g.e.*, s. 619.

259 Her ne kadar Cuinet, Ankara Vilâyeti'nde önemli oranda bir Kızılbaş nüfusun bulunduğunu ifade etse de (*a.g.e.*, s. 253) diğer vilayetlere (Sivas, Mamûretülaziz) dair kaleme aldığı nüfus istatistiklerinde ayrıntılı olarak belirttiği Kızılbaş nüfusun oran ve dağılımını Ankara Vilâyeti için sunmayacaktır (ayrıntılı bilgi için bkz. *a.g.e.*, s. 245-343).

260 Bkz. *a.g.e.*, s. 253-254, 619.

Kızılbaş-Hristiyan ilişkisiyle ilgili dönem boyunca sıklıkla ifade bulan dostluk ibareleri Cuinet tarafından da dile getirilmiş ve Kızılbaş kadınının Hristiyanlar karşısındaki rahatlığına rağmen Müslümanlardan kaçıp örtündüğüne değinilmiştir. Aynı zamanda Kızılbaşların gündelik yaşam içerisinde içki alışkanlıklarının yanı sıra ibadetlerini de sarhoş bir şekilde yaptıklarına dair birtakım iddialar olduğu öne sürülmüştür. Dedeler önderliğinde gerçekleştirilen bu ibadetlerin içeriğine de değinen gezgin; burada kutsanan ekmek ve şarabın törene katılanlarca saygıyla karşılanıp, imtinayla tüketildiğini ve ayrıca Kızılbaşlar ile Hristiyan din büyüklerinin hiyerarşik örgütlenmesi arasındaki bir ilişki kurmaktaydı. Bu da Kızılbaşların, eski Hristiyanların devamı ve sonradan gizlice örgütlenip sadece görünürde Müslüman şeklinde değerlendirilebilecek İran kökenli bir topluluk olarak görülmesine neden olmuştur.²⁶¹

Cuinet'ten sonra Kızılbaşlara dair geniş gözlemlere yer veren diğer bir Fransız da Ernest Chantre'dır. Kızılbaş grupların dağılımını Orta Fırat Havzası, Kelkit ve Yukarı Kızılırmak üzerinden Trabzon, Kastamonu ve Ankara arasındaki bölgeye kadar yayan Chantre'a göre, Kızılbaşlar Türk olarak kabul edilmelerine rağmen bunun dışında bir topluluktu. Bu bakımdan Kızılbaş ismi de Mazdeizm ve bölgedeki pagan kültürün mirasçısı olan topluluklara verilen bir isim olarak değerlendirilmekteydi. Buna rağmen kendilerini yine de Türk, Türkmen, Kürt ya da Arap olarak değerlendiren topluluğun dinî liderlerinin Dersim'de yaşadığı ön sürülmekteydi.²⁶² Chantre'ın, Müslümanlarca Hristiyan olarak görüldüklerini belirttiği bu topluluğa dair ifade ettiği gerekçeler de dönemin ruhuna uygun şekilde Kızılbaşlar ile ilgili dile getirilenlerle uyuyordu. Şarap içip, domuz eti yiyen ve kadınlarına da belli bir özgürlük tanıyan topluluğun aynı zamanda sünnet olmayıp herhangi bir camilerinin bulunmadığına dikkat çekecekti. Bu da onları Chantre'a tıpkı Nusayrîler ve Yezidiler gibi gizli birtakım ilke ve inançlara sahip olduğunu düşündürttü. Bu sebeptendir ki Chantre, söz konusu Kızılbaşların inançlarını Hristiyan ve pagan ayinlerinin bir karışımı ve bunların da üstünde duran, tanrının cisimlenmiş şekli olarak Ali'ye duyulan saygı şeklinde değerlendirdi. Kızılbaşların Sünniler ile olan ilişkilerine de değinen Chantre'ın ifadelerinden her iki topluluğun da birbirinden nefret ettiği anlaşıyordu. Bununla ilişkili olarak Sünnilerin "Kızılbaş" ismini hakaretamiz bir niteleme olarak İranlıların yanı sıra bu topluluklar için kullandıkları dile getirilmekteydi.²⁶³

261 Bkz. a.g.e., s. 254, 620.

262 Ernest Chantre, *Recherches Anthropologiques dans L'Asie Occidentale Missions Scientifiques en Transcaucasie Asie Mineure et Syrie 1890-1894*, Librairie de la Faculté de Medecine et de la Faculté de Droit, Lyon, 1895, s. 201.

263 A.g.e., s. 201-202.

Chantre, aralarında Kızılbaşların da bulunduğu Nusayrî ve Yezidiler gibi topluluklara yöneltilen “sarhoşluk sonrası rastgele ilişki” iftiralara da değinmekte ve bunların gerçek dışılığını dile getirmekteydi. Gezgine göre, akli başında hiçbir Türk’ün dahi güvenilirliğine itimat etmediği bu iddialar tamamen Müslümanların zulmünden kaçmak için gerçekleştirilen ibadetlerinin gizliliğinden kaynaklıydı.²⁶⁴

Chantre gezileri esnasında Hacı Bektaş’taki tekkeye de uğrayacaktı. Bu sebeple çalışmasında hem Bektaşî Tarikatı’nın tarihi, hem de buradaki dervişlerin inançlarına dair bilindik bazı bilgileri tekrarlardı. Ama farklı bir değerlendirmeye olarak onları, fiziksel ve etnografik karakterleri bakımından Yezidi, Nusayrî ve Tahtacı gibi küçük topluluklara benzetip, bunun da kendilerini kuşatıldıkları büyük ırklar arasında belirgin bir farklılığa sahip kıldığını düşündü. Buradan Bektaşîlerin sadece tekkedeki farklı milletlerden dervişlerle (Babalara) sınırlı tutulmadığı anlaşılır ki, Chantre’in kendisi de tamamen bu fikirdeydi.²⁶⁵ Bu değerlendirmesiyle de özellikle Anadolu’daki Bektaşîleri, hem Tekke’deki marjinal bir grup olarak Babalardan, hem de tarikatın Anadolu dışındaki diğer mensuplarından farklı görecekti. Chantre’in bütün bu gözlemleri Anadolu’daki Bektaşîlerin homojenlik açısından aynı morfolojik özelliklere sahip, “brakisefal” ırka mensup bir topluluk olarak yansıtılmasına vesile oldu. Bu nedenle, ırk yönündeki söz konusu fikirleri açısından öncü birtakım çalışmalara imza atan Luschan’ı refere ederek, kendisinin de bazı morfolojik ve antropometrik ölçümler yapması tesadüf değildi.²⁶⁶ Dolayısıyla Chantre, her ne kadar Bektaşî ve Kızılbaşları ayrı zikretmiş olsa da hem iki topluluk arasındaki bağliliğe, hem de Tekke’nin bulunduğu kasaba halkının Kızılbaş olduğuna dikkat çekmesiyle Bektaşîlik ile Kızılbaşlık arasında dolaylı bir örtüşmeye işaret etmekteydi. Çünkü Bektaşîler de Hacı Bektaş Veli öncesinin pagan, Mazdacı ve Hıristiyan gelenekleriyle ilişkilendirilip, tarikatın resmî kuruluşu da söz konusu kitlenin Muhammedi büyük kitleye bağlanmasıyla açıklanmaktaydı.²⁶⁷ Ona göre Hacı Bektaş’ın yöredeki Hıristiyanlarca Aziz Haralambos’la özdeşleştirilip, mezarının da bundan ötürü ziyaret edilmesi²⁶⁸ söz konusu iddiayı güç-

264 A.g.e., s. 143.

265 A.g.e., s. 202-204.

266 A.g.e., s. 204-212, 244-246.

267 A.g.e., s. 203-204. Chantre’in Bektaşî ve Kızılbaşları fiziksel özellikler bakımından tamamen aynı gördüğü de söylenemezdi. Bazı açılardan (kafatası) benzerlikler taşıdıkları gibi fiziki olarak farklılaştıkları hususlar da söz konusuydu (a.g.e., s. 209). Buna rağmen 1914 tarihli başka bir Fransız kaynakta ise Chantre’dan farklı olarak; Bektaşîlerin köken olarak çoğunun Kızılbaş olduğu ve Türkler tarafından dini kisveye bürünmüş ateist ve materyalistler olarak görüldükleri için kendilerinden nefret edildiği belirtilmekteydi. Bkz. *La Géographie: Bulletin de la Société de Géographie*, 1914, s. 26.

268 Chantre, a.g.e., s. 203; F. W. Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam*, 2. cilt, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 178.



Hacı Bektaş Dergâhı dervişleri, şeyhi ve Hacı Bektaş'ta bir Kızılbaş kadın
(Chantre, *En Asie Mineure*, s. 476-477).

lendirmektedir. Bu özelliklerinden ötürü Luschan gibi Chantre da bu hususta gerçekleştirdiği saha çalışmalarından ötürü yakından takip edilip, tartışıldı.²⁶⁹

Cuinet ve Chantre gibi Fransızların yanı sıra Grenard da Kızılbaşlar arasında birtakım gözlemlerde bulundu. Onu diğerlerinden farklı kılan özelliğiye, Kızılbaş/Aleviler ile ilgili kaleme aldığı lâyihalarıyla tanınan Amasya-Tokat Mutasarrıflıkları görevini yürüten Bekir Sıdkı ile olan arkadaşlığıydı.²⁷⁰ Kızılbaşların yaşam bölgesini Erzurum ile Aydın Vilâyetleri arasındaki geniş bir alan üzerinden değerlendiren Grenard'a göre, topluluk kendini Kızılbaştan ziyade Alevi ismiyle adlandırmaktaydı. Fakat yine de Alevi ve Kızılbaş olarak nitelendirilmeyi de reddedip, en az Sünniler kadar Hz. Muhammed'e bağlı olduklarını ve kendilerine "Müslüman Sünni" dediklerini dile getirecekti. Dolayısıyla diğer Sünni Müslümanlar huzurunda Kur'an'daki duaları da iddialı bir şekilde okudukları iddia edilmekteydi. Kısmen "takiye" olarak da yorumlanabilecek bu durum Grenard'ın karşılaştığı bir olaydan da anlaşıl-maktaydı.²⁷¹ Kürt ve Türk şeklinde ikiye bölündükleri açıklanan topluluk mensuplarından Türk olanların, dış görünüşte saç ve sakal kesimleri dışında Sünni Türklerden pek bir farklarının olmadığı gözlemlenmekteydi. Çünkü Kızılbaş/Aleviler diğerlerine nazaran saç ve sakallarını kesmiyordu. Buna rağ-

269 *l'Antropologie*, cilt septième, Libraires de l'Académie de Médecine, Paris, 1896, s. 95; *Mémoires de l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Lyon*, 1898, s. 284.

270 M. F. Grenard, "Une Secte Religieuse d'Asie Mineure. Les Kyzyl-Bachs", *Journal Asiatique*, [Mai-Juin], 3. cilt, 1904, s. 520.

271 Grenard'ın (a.g.m., s. 512) ifadesine göre Kızılbaş olup-olmadığını öğrenmek istediği Kurulcak Kızılbaşlarının lideri Ahmet Efendi hakkında görüştüğü kişi gülererek kendisine şöyle cevap vermişti: "Ha o mu. O haftanın hangi günü olduğuna bağlı."

men topluluğun kendine has bir şekilde yaşamlarını sürdürmelerinin birtakım korkulardan ötürü akamete uğradığı da düşünülmektedir. Çünkü Grenard'ın "korkacak bir şeyleri yoksa ne namaz kılar ne de abdest alırlar" şeklindeki yorumu, Kızılbaş/Alevilerin tamamen bu fiilleri korkudan ötürü yaptıklarının işaretiydi. Aynı şekilde camileri olmayan, devletin zorla yaptırdıklarına da hayvan ve tahıllarını yerleştiren bu Kızılbaşların şarap içip, Ramazan orucunu tutmadıkları ve dörtte üçünün de sünnetsiz olup, bunun da ancak askerlikte ortaya çıktığı ileri sürülmüştür.²⁷² Buna göre Müslümanlık iddialarına rağmen, Sünni İslâm dışı uygulamalar ile düşüklükleri bu çelişkiyi de kendilerini Bektaşî olarak tanıtmakla gidermekteydiler. Böyle davranmalarında Bektaşîlerle sahip oldukları ortak değerlerin etkisi vardı. Bunlar arasında; Hz. Ali'ye duyulan hayranlık, Hz. Muhammed'den ayrı değerlendirilemeyeceği için son peygamber ve halife olduğuna yönelik inanç ve oğulları Hasan ile Hüseyin için Muharrem ayının ilk günlerinde yas tutmaları onları ortak bir paydada birleştirmektedir. Kızılbaşlardan farklı olarak, Ali dışındaki diğer üç halifeyi de meşru halife olarak tanıyan Bektaşîlerin buna rağmen yine de Kızılbaşlar gibi namaz kılmayıp, bu özelliklerinden ötürü Grenard tarafından "İslâm'ın Protestanları" olarak değerlendirildikleri görülmüyordu. Fakat gezginin değerlendirmesine göre bu durum onları "ortodokslardan" (Sünni) ne kadar ayırsa da yine de bir ayrışma ile sonuçlanmayıp, İslâm'ın güçlü ve geniş birliğini kırmamaktaydı. Çünkü peygamberin yeşil hırkasının Bektaşîler gibi diğer dini bütünlükleri sardığı da düşünülmektedir.²⁷³

Bektaşîlere gösterilen bu hoşgörünün Kızılbaşlara gösterilmediği söylenebilir. Grenard onların Müslümanlarca din kardeşi olarak tanımlanmadıklarını ifade etmekteydi. Bu da Sünnilerin, haklarındaki yetersiz ve efsanevi bilgilerine rağmen yine de Kızılbaşlardan nefret ettikleri ve onları kendilerinden ve kamu hizmetlerinden olabildiğince uzak tutup, ayrımcılık yaptıkları şeklinde değerlendirilmiştir. Buna rağmen gezgin yine de Kızılbaşların uysallıklarından ötürü inceden inceye kendilerine çektirilen sefaletten bir tek Dersim'deki Kızılbaşları ayrı tutmaktaydı.²⁷⁴

Grenard, bu araştırmaları sonucu Kızılbaşların Müslüman olmayan, bozulmuş bir Hristiyan mezhep olduğunu düşündü. Suriye'deki Nusayrilere benzettiği Kızılbaşları, Farslardan Ali ismi ve efsanesini alarak takiye yapan bir Hristiyan topluluk olarak değerlendirdi. Aynı şekilde, Şiiler gibi Muharrem'de on iki gün oruç tutup, Hasan ile Hüseyin için ağlayan bu topluluk mensuplarının tıpkı aşırı Şiiler gibi Ali'yi tanrının tecessümü olarak gördüklerine de değinmekteydi. Fakat bu durum, diğer Batılılarca da gözlemlendi-

272 A.g.m., s. 511-512.

273 A.g.m., s. 512-513.

274 A.g.m., s. 513.

gi gibi Ali öncesinde de tanrının dünyaya farklı insanlar şeklinde birçok kez geldiği gerçeğini değiştirmiyordu. Tanrı'nın Ali dışındaki diğer insanlarda da (peygamber) kendini göstermiş olması, Kızılbaşlar açısından gerçek inancın yayılmasının önünde bir engel olarak değerlendirilmekteydi.²⁷⁵ Bu vücut bulmanın başlıcası da Tanrı'nın oğlu, sözü ve dünyanın kurtarıcısı olarak görülen İsa Mesih'ti.²⁷⁶

Grenard'ın Hristiyanlık ile Kızılbaşlık arasında kurduğu ilişki sadece bundan ibaret değildi. Hristiyanlar gibi tanrının üç kişide olduğuna inan-dıkları ifade edilen Kızılbaşların, tıpkı İsa'da olduğu gibi Ali'yi de onun yer-yüzündeki temsili olarak gördükleri belirtilmekteydi. Bu vesileyle Hz. Muhammed'e olan hayranlıklarının da sadece görüntüden ibaret olduğu ve biraz zorlandıklarında da bu hayranlığın şekli olduğu dile getirilmekteydi. Dolayısıyla, İslâm'a olan bağlılıklarının görünürde olduğu düşünülen bu Kızılbaşların Hz. Meryem'e yönelik Hristiyan inancını paylaşmakla birlikte, Hristiyanların 12 Havari'si ile Kızılbaşların 12 İmam'ı ve Nusayrilerin 12 Nakib'i de dikkat çekici benzerlikler arasında gösterilmiştir.²⁷⁷

Grenard'a göre Kızılbaşlar, şeytan hususunda bir "inançsızlıklarının" olduğunu ifade etseler de aralarında bazıları şeytanın kimi dönemlerde insan şekline bürünerek tanrının her türden tezahürüne karşı geldiğine inanmaktaydı. Yezid'in Ali'nin karşısına dikilmesiyle örneklendiren bu inanç, Grenard tarafından, kötülüğün ruhunun ahir zamanda dünyaya gelerek İsa'ya karşı son savaşını vermesiyle karşılaştırılmıştır.²⁷⁸ Bununla birlikte Grenard da cem törenini Hristiyan ayininin şeklen bozulmuş bir halinden başka bir şey olmadığını düşünerek, devam edegelen tekrar sürdürecekti. Beyanlarında müzik eşliğinde Ali, İsa, Musa ve Davut'un şerefine dualar okunduğunu ifade ettiği bu Kızılbaş ayininde özellikle Davut'un mezmurlarından çevrilmiş dörtlükler okunduğunu öne sürmekteydi. Bu nedenle ayin boyunca gerçekleştirilen ritüelleri Avesta'daki bazı benzerleriyle de değerlendirdi. Grenard bu ayin hakkındaki kimi bilgileri arkadaşı Mutasarrıf Bekir Sıdkı'dan edinmişti. Özellikle de rahip olarak andığı dedenin içine bandırdığı bir çubuk sayesinde kutsanan suyun sonradan dağıtıldığı ifade edilmekteydi ki bu da Bekir Sıdkı'nın lâyhalarında *tanık* hakkında dile getirilenlerle birebir uyuşmaktaydı.²⁷⁹ Cemdeki

275 Bu hususta Grenard'ın (a.g.m., s. 514) Kızılbaşlardan dinleyerek çalışmasında Osmanlıcasına yer verdiği şiir de şu şekildedir: "Binbir kisvetten baş gösterdi/Bir kisvette baş gösterse idi/Cümlesi gelecek idi imâna."

276 Bkz. a.g.m., s. 514, 520.

277 A.g.m., s. 515-516.

278 A.g.m., s. 516. Gerçekte ise Yezid Grenard'ın aktardıklarından farklı olarak Hz. Ali'den ziyade oğlu Hüseyin'in ölümüne neden oldu.

279 Bkz. a.g.m., s. 516-517; Y.MTV.131/109, 23 Cemaziyelevvel 1313/11 Kasım 1895; Y.EE.132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

bazı uygulamalarla (günahların affı, etmek ve şarap tüketilmesi gibi) birlikte kimi Hristiyan bayramlarının (Paskalya gibi) Kızılbaşlarca kutlanıyor olması, Hristiyan azizi Saint Serge'yi Hızır-İlyas olarak kutsamaları, boşanmanın yasak olması ve ruhban sınıf arasında kurulan benzeştirmelerle de iki inanç arasında bir ilişki kurulmaktaydı. Hristiyanlar ile ilgili diğer bir ortak noktaysa, Kızılbaş kadınların Ermenilerin yanında yüzünü örtmedikleri ve onları nikâh şahidi yaparak akrabalık payesi verdikleriydi. Bunun aksine Müslümanları "şeytanın askerleri" olarak gördükleri ve onlardan nefret ettikleri dile getirilecekti. Bu nefret öyle bir noktaya varmıştı ki askerden dönenlerinin bir arınma töreniyle topluluğa yeniden kabul edildikleri belirtilmekteydi.²⁸⁰

Grenard'ın dikkat çektiği diğer bir husus da Hristiyanlık, İslâm ve hatta Mazdeizme dair alıntıların yer aldığını düşündüğü Kızılbaşlığın küçük Asya'daki putperest kalıntıları koruduğuydu.²⁸¹ Paganizmden kalma birer unsur olarak yükseklerdeki ağaçlara gösterilen saygıyla birlikte güneş, ay ve su kültünün bulunması bunların belli başlılarıydı.²⁸² Grenard, özellikle de ay ve su kültünün tanrıça Anahita ile bir ilişkisinin olduğunu düşünmüştür. Kızılbaşların gece gerçekleştirdikleri ayınlerin Anahita kültüne işaret eden cinsel ithamlar ile benzeşmesi de gezginin dikkatini bunun üzerine yoğunlaştırdı. Fakat kendisi bunu ispatlayacak hiçbir delile sahip olmadığını belirtmesine rağmen Mutasarrıf Bekir Sıdkı'nın kendi ağzından Kızılbaşların bunu itiraf ettiklerini ileri sürmekteydi.²⁸³

Kızılbaşların yol büyükleri olarak kabul ettikleri kişileriyle özdeşleşmiş mekânlara duydukları saygı da Grenard'ın dikkatinden kaçmadı. Bu açıdan Tokat bölgesindeki Hubyar'a ait türbeye gösterilen saygı ve ziyaretle birlikte, farklı bölgelerdeki Sevdilli, Pir Sultan, Yalınca ve Hacı Bektaş tekkelere de benzer yönde bir saygı duyulduğunun belirtilmesi dönem içerisinde Kızılbaşların rağbet ettikleri kutsal mekânlara dair bir bilgiydi.²⁸⁴ Bütün bunlar gibi Batılılarca birçok kez dile getirilen Kızılbaşların bir kitabının olup-olmadığı meselesine Grenard da eğildi. Diyaloğa girdiği Kızılbaşlarca özel bir kitaplarının olduğunu ifade edilmesine rağmen, onu ne temin edebildiğini ne de ismini öğrenebildiği dile getiriyordu.²⁸⁵

280 A.g.m., s. 517-518, 521.

281 Grenard, bunların yanı sıra Kızılbaşların Maniheizt olduklarına dair de bir ön kabule sahipti. Fakat onlar arasında bu yönde bir bilgiye ulaşamadığını ifade edecekti (a.g.m., s. 516).

282 A.g.m., s. 519. Bu ağaçları kesmenin cezası olup, beraberinde de bir uğursuzluk getirdiğine inanılmaktaydı. Buralarda dilekler tutulur, renkli çaputlar bağlanır ve kimi zaman da bir kurban kesilirdi (a.g.y.).

283 A.g.m., s. 520.

284 A.g.m., s. 519.

285 A.g.m., s. 514-515, 521. Grenard'ın sunduğu bütün bu bilgiler birçok yönden ondan önce Nazaret Dağavaryan tarafından 1890 yılında Kızılbaşlar hakkında dile getirilenlerle örtüşmektedir. Karşılaştırma için bkz. Dağavaryan, a.g.e., s. 59-81.

İnancın “ırkı” köklerine yönelik araştırmalar

Dönemin Kızılbaşlarına dair ayrıntılı bilgiler bunlarla sınırlı değildi. Bu bakımdan misyonerlerin aksine, Kızılbaş/Alevilere yönelik bilgi aktarımı Anadolu'nun Doğu'sundan Batı'sına doğru yöneldi. Bu minvalde, Lykaonia (Likya) ve Kapadokya bölgelerinin arkeolojik geçmişlerine dair araştırmalar yapmak için Anadolu'ya gelen Crowfoot burada bir yaz boyunca –özellikle Kapadokya'daki Kızılbaşlar hakkında– birtakım incelemelerde bulundu. Crowfoot'a göre, Hristiyanların iyi insanlar olduklarına inandıkları, Sünni Türklerin ise küçümsediği bu Kızılbaşlar arasında çalışma yapmak o kadar da zor bir iş değildi. Kızılbaşların birçok bölgeye yayıldığının farkında olan Crowfoot (Afganistan'a kadar) bunların kendi içinde birçok çeşitlilik gösterdiğinin de farkındaydı. Bu nedenle söz konusu araştırmaların sonuçlarını da bütün Kızılbaşları genellemektense, ziyaret ettiği bölge ile sınırladı. Araştırmacı örneklem olarak Ankara bölgesinde yer alan Haydar Sultan ve Hasan Dede köylerini seçmişti.²⁸⁶

Crowfoot'un yerinde değerlendirmesiyle dört yüzyıllık bir geçmişinin olduğunu belirttiği Kızılbaş ismi, esas itibarıyla Müslümanlarca kendilerine beslenen husumetin bir yansımasıydı. İsmi, kökenine dair anlatılan birçok hayal ürünü hikâyenin dışında, daha çok yakışsız fiilleri nitelemek için çok gevşek bir şekilde kullanıldığı düşünülmekteydi.²⁸⁷ Bundan ötürü içki içen²⁸⁸ ya da halka açık ibadetlere katılmayanların Kızılbaş adı ile anıldığı görülmekteydi. Diğer yandan Kızılbaş adının yanı sıra “Alevi” isminin de (Ali'ye ibadet edenler) bir belirsizlik içerisinde kullanıldığı ve bunların da kendilerine daha çok “Bektaşî” adını verdikleri belirtilmekteydi.²⁸⁹ Bu da Alevi tabirinin, sadece Kızılbaşlar arasında değil onlar ile aynı inanç ve sosyal tabana sahip Bektaşîler tarafından kullanıldığının bir işaretiydi. Crowfoot'un ifadelerine göre söz konusu topluluk mensupları kendi aralarında Bektaşî, Türkler (Müslümanlar) arasındaysa Kızılbaş olarak adlandırılmakta ve resmîyette de “heretik” olarak kabul edilmekteydi.²⁹⁰ Bu açıdan Kızılbaş ve

286 J. W. Crowfoot, “Survivals Among the Kappadokian Kizilbash (Bekdash)”, *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, cilt XXX, 1900, s. 305-306. Haydar Sultan Köyü bugün Kırkkale'nin Keskin İlçesi sınırları içerisinde yer alırken, Hasan Dede Köyü ise Kırkkale merkez ilçesine bağlıdır.

287 Bu durumun da daha önce Barnum tarafından ifade edildiği gibi, topluluğun bazı mensuplarını söz konusu ismi kullanmaktan geri durmaya ittiği görülür. Bkz. Herman N. Barnum, “The Kuzzel-bash Koords”, *Christian Herald and Signs of Our Times*, cilt 22, no. 52, 1899, s. 1011.

288 İçki içmek ya da kadınların açık bir şekilde gezmesine izin verilmesi yönündeki vurgu bu dönem Kızılbaşlar ile ilgili sıklıkla dile getirilen örnekler arasında yer almaktaydı. Bkz. Reclus, a.g.e., s. 177.

289 Crowfoot, a.g.m., s. 305.

290 A.g.m., s. 310, 316. “Kızılbaşların kendilerini Bektaşî olarak değerlendirdiklerine” yönelik dile getirilen tespit, kendisi de onlar arasında bulunan C. Wilson tarafından şaşkınlıkla karşılanıp, farkına varmadığı bir durum olarak ifade edilmekteydi. Bkz. a.g.m., s. 319.

Bektaşî tarihiyle ilgili bazı bilgiler sunan Crowfoot'un aradaki farklılığa vurgu yaparak, Kızılbaş adının Bektaşîler arasında kullanılmasını şaşkınlıkla karşıladığı görülecekti.²⁹¹

Ziyaret ettiği köyler içindeki Haydar Sultan'daki türbeyle ilgili bazı bilgiler sunan Crowfoot²⁹² Hasan Dede Köyü'nde de birtakım gözlemlerde bulunmuştu. Aynı zamanda, Kızılbaşları gündelik pratiklerinde farklı kılan uygulamalara da temas etti. Söz konusu farklılıkların ilki, kutsal bir kökene sahip olan dedelerin kendileri gibi diğer Bektaşîler ile rahat bir şekilde kız alıp-verirken, bu evlilikleri Osmanlılar (Sünniler) ile gerçekleştirmedikleriydi. Bu da Kızılbaşların topluluk içi kan bağıını korumaya özen gösterdiklerinin işaretiydi. Bahse konu durum sadece dedelere özgü olmayıp, topluluk arasında da dışa kapalı bir evlilik şeklinde sürdürülmekteydi.²⁹³ Bu kapalılık, Sünni Müslümanların yanı sıra birtakım Hristiyanlarca da haklarında enste yönelik bazı iftiraların dile getirilmesine neden olmaktaydı. Fakat Crowfoot, tarihte bu tür örneklerin yaşandığına dikkat çekmesine rağmen yine de bu iddialara temkinli yaklaşmaktaydı. Aynı zamanda her iki köyde de cami bulunmasına rağmen, ahalinin camilerden ziyade köylerindeki Kızılbaş ulularının mezarlarına rağbet ettiği vurgusuyla²⁹⁴ camilerin sadece görünürde bir varlıklarının olduğuna işaret edecekti. Son olarak, Crowfoot'un gezilerini farklı kılan unsurlar arasında, Luschan gibi Bektaşî ya da Kızılbaş olarak adlandırılan topluluğun "ırksal" özelliklerine yönelik gerçekleştirdiği ölçümler de yer almaktaydı.²⁹⁵

Dönem boyunca Kızılbaş/Alevilere yönelik Amerikalı, İngiliz ve Fransızların dışında Alman araştırmacı ve gezginlerin de bazı incelemeleri oldu. Bunlar arasında özellikle de Alman Dr. Felix von Luschan'ın Anadolu'da yürüttüğü antropolojik ve arkeolojik çalışmalar hem kendi dönemi hem de sonrasının araştırmacılarını yakından ilgilendirip, başvuru kaynağı haline gelmiştir.²⁹⁶ Bu bakımdan Luschan'ın çalışmaları daha çok Likya (Teke yarımadası) bölgesindeki Tahtacılar üzerine yoğunlaşmakta olup, topluluğun

291 A.g.m., s. 310-312. Buna rağmen Crowfoot gibi kendisi de aynı bölgede birtakım geziler gerçekleştiren Chantre'nin (*En Asie Mineure...*, s. 476) ondan tamamen farklı olarak, Kızılbaşlar ile Bektaşîler arasında bir bağın olduğunu belirttiği görülmekteydi.

292 A.g.m., s. 308.

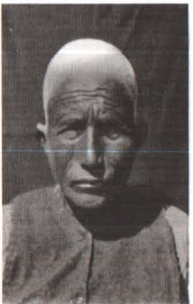
293 Bkz. a.g.m., s. 308-309, 313.

294 A.g.m., s. 312-313.

295 A.g.m., s. 317-318.

296 Bkz. Ramsay, a.g.m., s. 106-107; Donat Sampson, "Austrian Explorations in Lycia", *The American Catholic Quarterly Review*, ed. Patrick John Ryan, J.F. Loughlin, James P. Turner ve John J. O'shea, cilt XXVII, no. 106, Philadelphia, 1902, s. 292-293; Daniel Coit Gilman vd., "Kizilbash", *The New International Encycloædia*, cilt X, Dodd, Mead and Company, New York, 1903, s. 736. Diğer yandan Fitzner çalışmasında Luschan'dan bahsetmeye de birçok bilgiyi doğrudan ondan aldığı görülür (Rudolf Fitzner, *Anatolien: Wirtschaftsgeographie*, Berlin, 1902, s. 22-23).

Number.	Name.	Age.	Height.	Length of head.	Breadth of head.	Vertex to ear tragus.	Occipital breadth of head.	Physiognomic breadth of face.	Nasion to chin.	Length of nose.	Breadth of nose.	Distance between eyes.	Cephalic index.	Length by height index.	Podal index.
1	Mehmed	86	168.7	176	161	137	112	162	139	64	36	33	91.4	77.8	91.4
2	Baidar Effendi	45	170.9	179	161	123	111	139	129	61	36	30	89.9	69.9	92.8
3	Moama	31	171.4	176	157	128	110	141	131	56	34	—	88.2	71.9	92.9
4	Burullah Effendi	50	155.6	187	164	133	107	147	133	62	35	36	87.7	70.5	90.4
5	Mehmish	35	163.5	175	153	127	103	134	131	58	34	—	87.4	72.8	97.7
6	Husein	56	—	183	159	137	114	146	126	63	28	35	86.8	74.6	92.4
7	Seduk	37	165.7	168	163	133	110	146	125	64	35	—	86.2	70.3	85.6
8	Beiran	38	168.3	181	163	130	112	138	126	51	35	33	84.5	71.8	86.4
9	Abbas	60	163.3	185	156	124	107	145	134	57	36	30	84.3	72.4	92.4
10	Veli Effendi	65	170.8	189	159	131	114	143	131	56	37	35	84.1	69.3	91.6
11	Mehmed	40	167.6	187	157	128	107	141	133	56	37	—	83.9	68.4	94.3
12	Djafir	54	160.5	179	160	138	110	141	124	60	34	34	83.7	77.0	87.9
13	Moualoo	20	174.4	168	156	139	112	139	133	57	39	—	83.9	73.9	94.9
14	Mustapha	35	166.1	194	160	125	117	151	151	63	35	36	83.4	64.4	90.9
15	Saleiman Effendi	38	175.4	191	146	140	104	145	123	58	39	28	76.4	73.3	84.6



Crowfoot'un ırkı ölçümleri ile fotoğraflarını çektiği Kızılbaş/Aleviler ve Bektaşiler.

inanç, gelenek-görenek ve gündelik yaşamlarına dair birtakım değerlendirmeler içermektedir. Onu çağdaşlarından farklı kılan en önemli yan ise daha çok söz konusu topluluğun fiziksel özelliklerine yönelik gerçekleştirdiği etnografik ölçüm ve incelemelere dayanıyordu. Bu minvalde Luschan'ın ilk dikkat çekici değerlendirmesi de "Türk" ifadesinin kullanımı ve sınırları

Lykische Tahtadschy.

		Alter	Körper- höhe	Kopflänge	Kopfbreite	Ohrhöhe	Stirnweite	Gesichts- höhe A	Gesichts- höhe B	Mittel- gesticht	Jochbreite	Distanz der innere Augenwinkel	Mundlänge	Höhe des Ohres	Horizontal- umfang d. Kopfes	Indices		
																L: B	L: H	Gesichts- höhe B: Joch- breite
1	Huasein . .	85	167	180	147	120	115	183	180	81	135	26	51	55	545	817	717	963
2	Ibrahim . .	50	160	184	151	140	110	180	137	70	141	40	52	57	530	821	761	901
3	Achmed . .	90	168	188	152	133	121	174	127	77	147	52	49	53	560	831	727	964
4	Ali	50	168	183	153	136	118	178	123	73	144	32	51	55	555	836	744	884
5	Hassan . .	60	170	185	155	145	107	181	125	75	140	34	53	59	558	838	784	898
6	Mehmed . .	40	171	186	160	150	121	175	121	74	151	31	50	60	550	860	806	801
7	Suleiman . .	45	166	176	152	142	112	178	120	75	140	30	49	61	545	864	807	837
8	Achmed . .	25	168	170	152	140	111	170	121	75	142	30	51	54	535	864	795	852
9	Ismael . . .	23	160	176	152	134	112	170	117	76	143	30	50	64	540	864	701	818
10	Ibrahim . .	?	170	179	140	141	110	184	111	70	130	27	?	?	535	866	820	854
11	Ali	20	167	170	149	132	124	188	123	80	148	35	53	62	560	870	776	886
12	Weli	18	168	175	157	144	116	181	122	80	144	32	61	60	554	897	833	847
13	Achmed . .	20	164	178	152	147	112	188	127	81	142	33	60	61	550	910	826	894

Lykische Boktasch.

		Alter	Körper- höhe	Kopflänge	Kopfbreite	Ohrhöhe	Stirnweite	Gesichts- höhe A	Gesichts- höhe B	Mittel- gesticht	Jochbreite	Distanz der Innere Augenwinkel	Distanz der Äußere Augenwinkel	Mundlänge	Höhe des Ohres	Horizontal- umfang des Kopfes	Indices		
																	L: B	L: H	Gesichts- höhe B : Joch- breite
1	Achmed . .	16	152	181	152	140	122	188	126	78	146	34	88	54	59	500	810	773	863
2	Achmed . .	50	172	181	152	135	113	181	110	76	142	27	83	57	60	548	840	746	775
3	Ali III. . .	35	169	182	151	151	112	190	120	75	134	32	100	54	61	550	840	830	805
4	Ibrahim . .	40	166	177	150	145	113	188	125	78	144	33	101	55	63	540	847	819	868
5	Hassan V. .	65	167	177	150	134	114	172	157	78	144	30	91	54	63	545	847	757	851
6	Ali V. . . .	42	168	186	157	137	116	180	118	71	149	32	100	58	69	540	849	740	792
7	Sakı	20	167	183	150	136	120	189	110	72	144	35	102	66	64	550	852	743	805
8	Habib . . .	28	170	178	152	133	130	188	130	78	145	32	90	53	67	545	854	747	890
9	Ibrahim . .	24	166	180	154	135	124	186	124	78	145	34	101	54	63	550	855	750	855
10	Hassan VI. .	14	150	174	149	142	110	181	118	78	138	32	95	51	59	554	856	816	855
11	Mustapha . .	17	155	175	150	144	114	182	120	79	143	33	94	52	60	551	857	823	838
12	Mehmed . .	30	166	182	150	135	119	180	121	79	141	35	101	49	60	560	857	742	853
13	Musa	19	167	170	151	144	109	180	120	78	140	35	103	52	59	552	858	818	900
14	Jusuuf . . .	24	163	177	152	140	110	189	125	79	141	33	102	53	60	555	859	830	839
15	Abdallah . .	26	170	170	154	133	111	181	115	72	135	30	91	54	63	540	860	743	852
16	Selim . . .	60	167	180	155	134	120	185	124	75	149	35	101	58	68	540	861	744	839
17	Mehmed . .	26	169	174	150	130	108	180	126	75	142	31	93	59	68	540	862	747	887
18	Mehmed . .	34	155	175	151	144	109	188	120	78	138	32	96	55	60	558	863	823	860
19	Hamid . . .	35	177	177	153	131	114	180	112	74	144	32	94	56	57	543	864	740	748
20	Musa	40	174	187	162	146	114	181	116	72	142	35	98	55	69	560	866	781	917
21	Daud	40	169	173	150	141	112	180	116	76	139	33	94	53	59	558	867	815	834
22	Hamid . . .	30	164	166	144	130	107	188	115	73	137	33	101	53	61	540	867	783	839
23	Ismael . . .	50	165	178	155	134	117	196	120	80	143	36	100	61	64	550	871	753	838
24	Mustapha . .	40	172	179	156	135	117	189	123	78	145	34	90	63	68	550	871	754	858
25	Weli	42	170	172	150	139	117	180	120	78	140	32	90	65	61	535	872	791	857

Luschan'ın çalışmalarından.

üzerine çizdiği çerçeveydi. Bahse konu ifadeyle etnografik bir göndermeden ziyade, dilbilimsel ve özellikle de dini bir aidiyeti kastettiği söylenebilirdi.²⁹⁷

Luschan'ın Tahtacılar hakkındaki ilk dikkat çekici değerlendirmesi, içeriden ve dışarıdan nasıl adlandırıldıklarıyla ilgiliydi. Kerestecilikle uğraştıkları

297 F. Von Luschan, *Die Tahtadschy und Andere Überreste der Alten Bevölkerung Lykiens*, Druck und Verlag Von Friedrich Vieweg und Sohn, Braunschweig, 1890, s. 1. Böylece aralarında Tahtacıların da bulunduğu Likya ve Güneybatı Anadolu'daki toplulukların köken olarak daha önce buralarda yaşayan halkların bakiyesi olduğu ve sonradan Osmanlı'nın dini ve dilini kabul ettiklerini ifade edecektir (a.g.y.).

için kendilerini “Tahtacı” olarak adlandıran topluluğun dışarıdan ise “Alevi” olarak adlandırıldığı ifade ediliyordu.²⁹⁸ Genel itibarıyla dışı kapalı bir hayat sürmelerinin etkisiyle, gönüllü bir izolasyon içerisine girerek (dolayısıyla iç evlilikler gerçekleştirerek) kan bağı ile “safliklarını” koruyan bu topluluğun, inançları hususunda da çok ketum davrandıkları ve hatta inanca dair sırlarını genel itibarıyla kadına duymuş oldukları güvensizlikten ötürü kendi eşlerinden bile sakladıkları görülmektedir. Bununla birlikte Luschan da Alevi/Tahtacı kadınlarıyla ilgili olarak, Sünniler gibi örtünmeyip, kendilerini yabancıardan saklamadıklarına yönelik ifadeleriyle dönem boyunca bütün Kızılbaş/Alevi kadınlarına yönelik dile getirilen genel anlatıyı tekrarlamıştır. Diğer yandan Sünniler nezdinde, Kızılbaş ifadesi gibi nefret ve aşağılamayı içeren Tahtacı isminin de “kâfir” olarak görüldüğünü belirtmektedir.²⁹⁹ Luschan’ın değerlendirmelerinden, durumun sadece aşağılamayla sınırlı kalmayıp, Kızılbaşların geneline yöneltilen cinsel içerikli bütün iftiralarla (mum/çerağ söndürme ile ilişkili sefâhat âlemleri [*Orgien*] ve kardeşler arası evlilik) uyuştugu da anlaşıyordu. Kendisinin bu durum karşısındaki tavrı, iddiaların Sünnilerin Tahtacılara yönelttikleri hayal ürünü saçma ve gerçek dışı beyanlarından kaynaklandığı yönünde olsa da³⁰⁰ çalışmasının bir başka yerinde Tahtacılar arasında kardeş evliliğine bizzat tanık olduğunu belirterek, bunun zıddı bir çerçeve sunmaktaydı.³⁰¹ Benzer şekilde, bazı Tahtacı aşiretlerinde topluluğun dinî liderleri olarak dedelerin “ilk gece hakkı”na (*jus primae noctis*) sahip oldukları halde bunu düzenli olarak yerine getirmediklerini ve aynı zamanda yıllık olarak gerçekleştirdikleri dinî ayinlerde de beğendikleri bir kadını seçip, bu davranışlarıyla kadının kocasını onurlandırdıklarını ifade edecekti.³⁰²

298 A.g.e., s. 2. Her ne kadar Dressler (a.g.e., s. 1-2) Batıların erken tarihli yazılarında “Alevi” ifadesinin geçmediğini fakat 1880’lerden itibaren ilk kez Luschan tarafından dile getirildiğini ifade etse de daha öncesinde Brown’un (a.g.e., s. 143) Bektaşiler için Alevi (*Aleevieh’-Aleevide*) ifadesini kullandığı söylenebilir. Ayrıca bkz. Hasluck, a.g.e., 1. cilt, s. 132-133.

299 Luschan, a.g.e., s. 2.

300 A.g.e., s. 2. Luschan’a göre bu durum; Türklerin (Sünniler), kadınların aileleriyle birlikte yemek yemelerini kabul etmeyen bir inanç ve bilgisizliklerinden kaynaklanmaktaydı. Bu bakımdan ona göre aynı iftiralar (*Orgien*) Türkler tarafından, Avrupalıların âdetlerine yabancı oldukları için bir Alman ailesinin danslı eğlencesi için de düşünebilirdi. Bkz. a.g.e., s. 3.

301 A.g.e., s. 3. Hasluck, Luschan tarafından dile getirilen bu iddiaların da doğru olmadığını ifade edip, iftira boyutuna dikkat çekmiş ve esas olarak bütün bunların da tarihsel anlamda farklı topluluklar için dile getirildiğine temas etmişti (a.g.e., 1. cilt, s. 129).

302 Luschan, a.g.e., s. 3. Benzer bir vurgu için bkz. Hasluck, a.g.e., s. 127. Tahtacı ya da Kızılbaşlara yönelik dile getirilen bu iddiaların farklı bir benzerinin Yezidiler için de dile getirildiği görülür. Dönemin Osmanlı bürokratlarından Tepeyran, Avrupa Ortaçağ derebeyliklerinde görülen bu uygulamanın (*bacak hakkı/ilg gece hakkı*) Yezidilerce gerçekleştirildiğinin rivayet edildiğini belirtir (Ebubekir Hâzım Tepeyran, *Hatıralar*, yay. haz. Faruk İlkan, 2. baskı, Pera Turizm ve Ticaret A.Ş., İstanbul, 1998, s. 476). Gezin Burnaby ise şu satırlara yer vermektedir: “Yezidi şeyhleri çoğunlukla bekârdır. Ancak bir şeyh, köye geldiğinde köylüler ilk iş, eşleriyle kızları-

Luschan'ın çalışmalarından, dışa kapalı yaşamlarından ötürü ketum bir hayat sürdürdükleri anlaşılan Tahtacıların, özellikle de Türkler (Sünni) ile ilişki geliştirmekten kaçındıkları anlaşılmaktaydı. Buna göre Tahtacılar, Türkler ile zorunlu şekilde bir araya geldiklerinde ilişkilerini asgari düzeyde tutup, kendilerini belli etmeme adına bazı takiyelere başvursalar da (örn. Ramazan'da oruç tutuyor gibi görünmek, Kur'an'ı kutsal kitap olarak görmek) namaz ve oruç gibi kurallara riayet etmemekteydiler. Alman araştırmacının ifadeleriyle bu esnada şarap içip, domuz eti de yiyen Tahtacıların bazı isimlere (Ahmet, Ali, Hasan, Mehmet) sempati ile yaklaşırken bazılarını da (Ömer, Bekir, Osman) bırakın kullanmayı, bu isimleri taşıyanlarla iletişim kurmaktan dahi sakındıkları görülüyordu. Diğer yandan, Tahtacıların Sünnilerden farklı olarak saç ve sakallarını kesmedikleri ve dirseklerini de Türklerin (Sünnilerin) aksine Farsiler gibi yukarıdan aşağıya doğru yıkadıkları ifade edilmiştir. Tahtacılar aynı zamanda bazı hayvanların (tavşan ve hindi) etini yemeyerek, onlarla temastan bile tiksindirirken, tavus kuşunu şeytanın sembolü ve farklı donlara bürünen kutsal bir varlık olarak gördükleri için saygı duymaktaydı. Bununla birlikte diğer Kızılbaş/Aleviler gibi ölüm sonrasında ruh göçüne de inanan Tahtacılar arasında kişinin ruhunun yaşamındaki iyi ve kötü eylemleri sonucu ölüm sonrasında ona göre pozisyon aldığına yönelik bir inanç da paylaşılmaktaydı. Buna rağmen sıradan insanlar için dile getirilen bu inancın Musa, Davut, İsa ve Ali gibi kendi somut varlıklarından arındırılmış ve farklı dönemlerde değişik bedenlerde hayat bulan aynı peygamberler için farklılaştığı da söz konusuydu.³⁰³

Luschan'ın dinî önderler olarak yer verdiği "baba" ya da "dede"lerin konumu da Tahtacılar içerisinde önemli bir yer işgal etmekteydi. Dinî olarak her birinin toplum üzerinde etkisinin olduğu görülen bu baba/dedelerin, görevlerini yürütebilmeleri için aynı soydan gelmeleri gerekmekte ve bunun için de bir başka kabileden evlilikler gerçekleştirmedikleri görülmekteydi. Bu kişilerin ruh göçü açısından, ölümleri sonrasında ruhlarının başka bir bedene geçtiği gibi aynı ruhların dede/babanın sahip olduğu paye/makam dışında kendi çocuklarından birine geçebileceğine de inanılmaktaydı. Dinî sorumluluk olarak kendilerine bağlı taliplerini her yıl ziyaret eden bu dinî önderler, söz konusu ziyaretleri esnasında akşama denk gelecek şekilde topluca ibadetlerini (cem) gerçekleştirmekteydi. Bu esnada ölmüş bir babanın ya da Hz. Ali'nin topluluktaki birilerinin bedeni üzerinden dile gelip,

nı ona gösterirler. Şeyh içlerinden birini seçer. Bunun üzerine şeyhin genç hanımın akrabalarına büyük bir şeref bağışladığı düşünülür." Bkz. Burnaby, a.g.e., s. 303. Benzer yönde farklı bir örnek için bkz. *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Lyon*..., s. 176.

303 Luschan, a.g.e., s. 4-5.

gündelik problemler ya da gelecek ile ilgili sorulara cevap verdiği de belirtilmekteydi.³⁰⁴ Luschan'ın ifadesine göre bu ibadet esnasında aynı zamanda tövbe edilen günahların babanın muhtelif manipölasyonlarıyla renkli bir beze sarılmış olan sopaya geçirilip, yakılmasıyla günahlarından arınacaklarına yönelik bir arınma/günah çıkarma ritüeli de söz konusuydu.³⁰⁵

Luschan, Tahtacılar için bütün bu değerlendirmelerinin daha iyi anlaşılabilmesi için onlarla diğer topluluklar (Nusayriler, Kürtçe konuşan Kızılbaşlar ve Yezidiler) arasında bir karşılaştırma yapılmasını önerip, bunun neticesinde de aralarındaki bağlantının tespit edilebileceğini düşünüyordu. Olası bir ilişkinin tespiti halindeyse, bunun İslâm'dan öncesi mi yoksa sonrasına mı tekabül ettiğinin ortaya çıkarılmasıyla birçok yere dağılan mezheplerin ortak bir pagan ya da Şii kökene sahip olup-olmadıkları ihtimali üzerinde durmaktaydı.³⁰⁶ Bu nedenle hem bölgedeki Tahtacılar hem de diğer toplulukların fiziksel özellikleri üzerine yoğunlaşarak bunlar üzerinden birtakım inceleme, ölçüm ve karşılaştırmalarda bulundu.³⁰⁷ Sonuç olarak da inançsal açıdan aralarında benzerliklerin olduğunu öne sürdüğü bölgedeki Bektaşiler ile Tahtacılar arasında gerçekleştirdiği ölçümlere dayanarak fiziksel bir benzerliğin olduğunu da öne sürecekti.³⁰⁸

Luschan'dan sonra Anadolu'daki topluluklar hakkında bilgi sunan diğer bir Alman da Rudolf Fitzner'dir. Tahtacılar hususundaki bilgilerinin büyük bir kısmını Luschan'dan alan Fitzner, aralarında Kızılbaşların da bulunduğu Anadolu'daki topluluklara dair önemli birtakım değerlendirmelerde bulunmaktaydı. Fitzner'e göre Anadolu'nun birçok yerinde bulunmakla birlikte çoğunlukla Sivas ve Ankara'da yaşayan Kızılbaşlar Tahtacılar ile benzer özellikler göstermekte olup, diğer birçokları gibi eski bir tarikatın izlerine sahipti. Böylece, tıpkı diğerleri gibi o da kadınları kapamayıp, şarap içerek, domuz eti de yiyen bu topluluğa dair ifade ettikleriyle Sünnilerden farklı bir topluluk görüntüsü çizdi. Bu ayrım aynı zamanda Kızılbaşların inançlarıyla ilgili dile getirilenlerle de ortaya konulmaktaydı. Güneşin doğuşu ve batışı esnasında ona yönelik bazı dualarda bulunan topluluğun aynı zamanda ateşi kutsadığı ve bunun yanı sıra nehirlerin doğduğu yerlere dua ederek buralarda kurbanlar kestikleri de ifade edilenlerdendi. Bununla birlikte Kızılbaşlara yönelik sıklıkla dile getirilen vaftiz ve İsa'nın son akşam yemeğine yönelik değerlendirmeler Fitzner tarafından da tekrar edilecekti. Bu özelliklerin-

304 A.g.e., s. 4-5.

305 Ama bunun için yakılanların küllerinin sonradan ya gömülmesi ya da suya bırakılması şartı söz konusuydu. Bkz. a.g.e., s. 5.

306 A.g.e., s. 5-6.

307 Bkz. a.g.e., s. 6-23.

308 Bkz. a.g.e., s. 6-9, 21-22.

den ötürü de Türkler (Müslümanlar) tarafından aşağı görülüp nefret edilen Kızılbaşlardan aynı zamanda korkulduğu belirtilmiştir.³⁰⁹

Fitzner'in Luschan ile benzer şekilde ifade ettiği bir diğer husus da Kızılbaş, Tahtacı ve Nusayrîlere dair ortak bir kökenden gelme olasılığıydı. Fitzner, söz konusu topluluklara dair dile getirdiği ihtimallerle onları; büyük Fars (İran) tarikat ya da mezheplerinden kopan eski büyük bir dinî cemaatin son kalıntıları olarak bir yandan Hristiyanlığa ait belleği muhafaza eden, öte taraftansa görünürde İslâm öğretilerini kabul etmiş cemaatler olarak sunmaktaydı. Bu açıdan Fitzner'in, özellikle her birinin kendi içinde sahip oldukları homojenlikle birlikte kafa yapısı olarak "brakisefal" olduklarını da belirtmesi onu Luschan ile aynı noktada birleştirdi.³¹⁰ Bu değerlendirmeleri de Fitzner'i tıpkı Luschan gibi diğer Batılılardan farklı kılarak Kızılbaş/Aleviler ve Anadolu'daki diğer gruplara dair ifade ettikleriyle sadece kültürel ve dinî değerlendirmeleriyle sınırlı tutmayıp, bütün bu toplulukları biyolojik ve fiziksel özellikleriyle ele alan çalışmalarıyla ön plana getirmekteydi.³¹¹

Bahse konu olan bu topluluklar arasında Tahtacılar, Yörükler ile ilişkili ya da onların içinde alt bir grup olarak da değerlendirildi. Bu da aslında her iki topluluğun ne denli iç içe geçtiğinin işaretiydi. Türklerin "Yörük" ismini genel bir isimlendirme olarak kullanması, Tahtacıların da çoğu zaman Yörük olarak adlandırılmasına neden olmaktaydı.³¹² İngiliz arkeolog ve gezgin Theodore Bent'in Küçük Asya'nın güney sahilleriyle Toroslar'ın yüksekliklerinde yaşayan Yörüklere dair sunduğu bilgiler, topluluğun görünüşte Müslüman olmasına rağmen Tahtacılar gibi cami ve imam sahibi olmak gibi fikirlere karşı çıktıklarını gösteriyordu. Zira devletin bu husustaki birçok girişimine rağmen fikirlerini değiştirmedikleri gibi bundan ötürü inşa edilen camiler de yıkmaya yüz tutmuştu.³¹³ Gezginin *Tahtacı Yörük* şeklinde zikrettiği, kendilerini "Alevi" olarak adlandıran Tahtacılar ise, inanç olarak tıpkı yukarıda Luschan'ın dile getirdiği Nusayrî ve Yezidilerle ilişkilendirilmiştir. Bunun için Bent, "tavus kuşuna" yönelik inanç ve şeytan kelimesinin Tahtacılar arasında

309 Fitzner, *a.g.e.*, s. 23-24.

310 *A.g.e.*, s. 24.

311 Dressler'in (*a.g.e.*, s. 51) de tespit ettiği gibi, ırk kategorizasyonlarının Almanca çalışmalarda daha belirginken, Kızılbaşlık ile Hristiyanlık arasında kurulan ilişkilerin İngilizce ve özellikle de Amerikalı misyonerlerin çalışmalarında daha güçlü bir şekilde vurgulandığı görülmekteydi. Bu zıtlık da farklı siyasi ve entelektüel ilgilerden kaynaklanmaktaydı (*a.g.y.*). Böylece bunun da Batılı söylemde Kızılbaş/Aleviliğe dair farklı iki söylem şeklinde ifade bulduğu söylenebilirdi: 1- Dinî farklılık kavramları etrafında inşa edilmiş bir Amerikan, Protestan, misyoner söylem, 2- Kültürel ve ırksal farklılık kavramlarına dayanan bir Avrupalı, pozitivist burjuva söylem. Bkz. *a.g.e.*, s. 52.

312 Theodore Bent, "The Yourouks of Asia Minor", *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, cilt 20, 1891, s. 269.

313 Bkz. *a.g.e.*, s. 269, 274.

kullanılmamasını Yezidiler ile olan bağlantıya yormaktaydı. Diğer yandan Hz. Ali'ye duyulan saygı ve onu tanrının en mükemmel tecessümü olarak görmeye yönelik inançları da topluluk mensuplarının Lübnan'daki Nusayriler ve İrandaki Aliyullahiler ile ilişkilendirilmesine neden olmaktaydı. Buna rağmen İngiliz gezgin, Tahtacıların inançlarının kökenlerine dair net bir şey söylemekten yine de geri durmuştur. Bu ise daha çok putperest ya da Hristiyanlığın yarı bozulmuş bir biçimi oldukları fikrinin ön plana getirilmesine neden olacaktı.³¹⁴ Aynı muğlaklık hali Yörüklerin Türk, İranlı, Kürt ya da Hazar kökenli olabileceklerine yönelik tartışmalarda da ön plana gelmekteydi.³¹⁵ Netice olarak da Bent'in, Yörüklerin de Tahtacılar gibi "Ali'yi ilahlaştırmak" üzere gizli bir inancı paylaştıklarını ifade etmesiyle, iki grubu hem yakınlaştırmak hem de ayırtırmak gibi çift yönlü bir yoruma kapı aralamaktaydı.³¹⁶

Yabancıların bütün bu çalışmalar boyunca II. Abdülhamid yönetiminin Kızılbaş/Alevilere yönelik giriştiği Sünnileştirme (*tashih-i akâid*) siyaseti ve karşılığında da söz konusu topluluğun buna yönelik tepkisine temas etmemeleri gerçekten düşündürücüydü. Bu bakımdan hemen 20. yüzyılın başında Lynch tarafından dile getirilen, Kızılbaşların kendilerini Sünnileştirmeye çalışan Osmanlı hükümetinden nefret ettiklerine yönelik vurgu bu husustaki istisnai örnekler arasında yer almaktaydı.³¹⁷

Dönem içerisinde Anadolu'daki bir diğer yer olarak Yukarı Fırat Vadisi'ne birtakım seyahatler düzenleyen Huntington da diğer gezginler gibi buradaki Kızılbaşlar (özellikle de Dersim bölgesi) hakkında önemli gözlemlerde bulunmaktaydı. Huntington dil, gelenek-görenek ve köken olarak farklı bir geçmişlerinin olduğunu düşündüğü Kürtleri Kurman (Kurmanc), Zaza ve Kızılbaş olarak üçe ayırmaktaydı. Bunlar içinde Zazalar karakter ve mizaç yapısı açısından Kızılbaşlara daha yakın olmakla beraber, Müslümanlık olarak onlardan çok daha iyi bir topluluk olarak değerlendirilmiştir. Ancak söz konusu "bu üçlü Kürt grup" arasındaki en ilginçleri yine de Kızılbaşlar görülmekteydi.³¹⁸ Bu bakımdan Huntington'ın Kürtleri dil ve inanç üzerinden üç temel parçaya ayırarak Kızılbaşlığın inanç olarak Zazaca ve Kurmanci konuşan her iki Kürt grubunu da yatay bir şekilde kestiğini görmezden geldiği anlaşıyordu. Dolayısıyla Huntington tarafından eksik bırakılan bu hususun da aynı tarihlerde bölgede dolaşan Lynch'in değerlendirmeleriyle telafisi söz konusuydu. Lynch'in ifadelerinden, Kürt olarak sınıflandırılan bölgedeki in-

314 Bkz. a.g.e., s. 269-270.

315 A.g.e., s. 276.

316 A.g.e., s. 274.

317 Lynch (1901, s. 418).

318 Bkz. Ellsworth Huntington, "The Valley of the Upper Euphrates River and Its People", *Bulletin of the American Geographical Society*, 34/4, 1902, s. 309 ve aynı yazar, "Through the Great Canon of the Euphrates", *The Geographical Journal*, cilt 20, 1902, s. 186.

sanların Zazaca adlı farklı bir lehçe kullandıkları ve büyük çoğunluğunun da Hristiyanlık ile İslamiyet'in terkiibinden oluşan bir "liberal din" benzetmesiyle Kızılbaşlığa mensup olduklarına dikkat çekilmekteydi.³¹⁹

Merkezlerinin Dersim olduğu belirtilen bölgedeki bu Kızılbaşların kökenine dair de birtakım varsayımlarda bulunan Huntington'a göre Kızılbaşlar, İran'ın batısından gelerek buraya yerleşen ve böylece Farsçayla ilişkili dillerinin yanı sıra İran'ın ateşe tapma ibadetleri ve Şiiğin öğretilerini de kendileriyle beraber getiren bir topluluktur.³²⁰ İranî bir kökene sahip oldukları belirtilen söz konusu Kızılbaşların da dağlarda karşılaştıkları meskün Ermenilere uyguladıkları baskılar sonucu onlarla evlilikler vasıtasıyla karıştıkları düşünülmüştür. Bu karışma sonucunda da dillerine Ermeniceden kelime ve adların geçtiği ve aynı zamanda dinlerinin de paganizmin iziyle birlikte Şii Müslümanlık ve Hristiyanlığın garip bir karışımı haline geldiği ileri sürülmekteydi. Huntington'a göre bu da Kızılbaş inancının hâlihazırda ki halinin sadece İranî bir köken üzerinden ifade edilemeyeceğinin göstergesiydi.³²¹ Bu ifade Kızılbaşların tamamının sadece İranî bir kökenden ziyade, baskılar sonucu inançlarını değiştiren bir kısım Ermeniye kapsadığını da içeriyordu.³²² Gezgini yine de bu inanca dair kesin bir bilginin elde edilemeyeceğini ve bunu da Kızılbaşların herhangi bir Hristiyan ile konuştuklarında kendilerini Hristiyan olarak göstermeye yönelik ikircikli davranışlarına yormaktaydı.³²³ Bu açıdan görüştüğü bir Kızılbaş ağanın kendisine ifade ettikleri kayda değerdî:

Dört büyük peygamberimiz var –Âdem, Musa, Davut ve İsa– ve İsa içlerinde en büyüğü. Dört kutsal kitabımız, İnciller var [Her zaman dört İncil için kullanılan kelimeyi kullandı]. Tüm dinler aynı sona giden ve her biri uzun, kısa, kolay ve zor olmak üzere değişen farklı yollara sahip. Siz kendi, biz kendi yolumuzdan gideriz.³²⁴

Adet olduğu üzere, öncesinde diğer Batılılarca Hristiyanlık ile Kızılbaşlık hakkında dile getirilen kimi benzerliklere Huntington da değindi. Bunlar arasında Kızılbaşların Ermeni kiliselerine gösterdikleri saygı ve Hristiyanların dinî törenlerine katıldıkları yönündeki bilgi ilk defa dile getiriliyordu.

319 Lynch, *a.g.e.*, s. 393.

320 Huntington, "The Valley of...", s. 309. Chantre (*Recherches Anthropologiques...*, s. 201) ve sonrasında Hasluck da (*a.g.e.*, 1. cilt, s. 124) Kızılbaşların merkezini Dersim olduğunu belirtmişti.

321 Bkz. Huntington, "The Valley of...", s. 309-310 ve "Through the Great...", s. 186.

322 Huntington bir başka yerde de Kızılbaşların din değiştiren Ermeniler olduğunu ifade etmekteydi. Bkz. Ellsworth Huntington, "The Prehistoric Mounds of Eastern Turkey", *Records of the Past*, ed. Henry Mason Baum ve Frederick Bennett Wringht, cilt I, kısım VI, 1902, s. 166.

323 Bkz. Huntington, "The Valley of...", s. 310 ve "Through the Great...", s. 187.

324 *A.g.y.*



Malatya'daki Kızılbaş kadınlar ile Adıyaman ve Dersimli iki Kızılbaş kadına ait fotoğraf.
(İki fotoğrafın orijinali için bkz. *ALBUM de la Mission de Mésopotamie et d'Arménie Confiée aux Frères-Mineurs Capueins de la Province de Lyon, Bibliothèque de Fels, 1904, PH. 6035, 6036.*)

Fakat Kızılbaşların aynı şeyi camiye gitme hususunda ancak korku sebebiyle gerçekleştirecekleri düşünülmekteydi.³²⁵ Gezginin bu yargısı, Sünnilerin baskılarına açık kaldıkları sürece Kızılbaşların takiye yaptıkları ya da yapabileceklerine dair bir endişeyi barındırmaktaydı. Çünkü bahse konu durum öylesine büyük bir korku yaratmış olmalı ki kendilerini Türklerin (Müslümanların) yanında Kızılbaş olarak kabullenmedikleri gibi Sünni olarak tanıtılmalarına tanık olunmaktaydı.³²⁶

Kızılbaşların bölgesel farklılık ve güçlerine dair en çarpıcı örnek; Dersim Kızılbaşlarının kanun tanımazlıklarıyla devlete karşı gelmeleri ve kendi aşiret ya da kabile ağaları dışında hiçbir kanunu tanımadıklarıydı. Ayrıca aralarında sürekli meydana gelen küçük kan davalarından ötürü her birinin karşılıklı olarak silahlandığı da görülüyordu. Yine de Kızılbaş inancının baskınlığından olsa gerek bu dönemlerde sadece dinî önderler olarak seyyidlerin aşiretlerin saldırılardan korunabildikleri ve seyahat, ticaret gibi riskli işlerin yürütücülüğünü de onların kontrolü altında yapıldığı anlaşıyordu. Buna rağmen Dersim'in en "vahşi" bölgelerine onların dahi girmekten çekindikleri ayrıca belirtilecekti.³²⁷ Huntington'ın bölgede gezdiği bir diğer yer de Ma-

325 Bkz. "The Valley of...", s. 310 ve "Through the Great...", s. 188.

326 "The Valley of...", s. 310. Buna rağmen Néophytos'un da (a.g.m., s. 682) ifade ettiği gibi her ne kadar Müslüman olduğunu iddia etseler de Sünnilerce bunun da kabul edilmediği ve karşılığında da kin beslenildiği görülmekteydi.

327 Bkz. Huntington, "The Valley of...", s. 303, "Through the Great...", s. 188 ve "The Valley of the Upper Euphrates River and Its People", *Bulletin of the American Geographical Society*, 34/5, 1902, s. 384.

latya'ydı ve buradaki Kızılbaşlar ise Dersim'dekilerden farklı olarak koşullar değiştirmedigi sürece barışçıl ve tamamı göçebeligi bırakmış terbiyeli çiftçiler olarak tasvir edilmektedir.

Asker, diplomat, yazar ve gezgin kimlikleriyle bilinip sonrasındaki Sykes-Picot Antlaşması'na (16 Mayıs 1916) ismini verecekler arasında yer alan İngiliz Mark Sykes da yazılarında bu dönem Anadolu'da düzenlediği geziler esnasında Elbistan ve Malatya muhitlerinde karşılaştığı Kızılbaş/Alevilere değinmekteydi. Sykes'ın dile getirdiği ilk dikkat çekici husus Alevileri "Şii" olarak görmesiydi. Ama Alevilerin söz konusu "sözde" Şiilikleri de her çeşit aşırılığı içeren sıra dışı bir Ali saygısı şeklindeydi. Bu sebeple, Kızılbaşların kendileri için dile getirdikleri Müslüman ve Türklük iddiaları da Sünnilerce şüpheyle karşılanıp, daha çok İran ile ilişkilendirildikleri görülüyordu.³²⁸ Buna rağmen, her ne kadar Kızılbaş/Alevilerin Sünnilerle karşılıklı olarak birbirlerini sevmeyip, Müslümanlıkları sorgulansa da yine de onlar gibi askerlik hizmetini yerine getirip, resmiyette Müslüman muamelesine tabi tutuldukları anlaşılmaktaydı.³²⁹

Sykes daha önce Taylor'ın da belirttiği gibi Aleviler ile Dürziler arasında bir benzerlik kurmaktaydı. Aynı şekilde onları davranış, yaşayış ve görünüm açısından da diğer topluluk mensuplarından farklı değerlendirdi.³³⁰ Bununla beraber, Alevilerin inançlarına dair de birtakım bilgiler aktarmaktaydı. Bu bilgileri de Akçadağ'ın Ören Köyü'nde ziyaret ettiği muhtardan elde etmişti.³³¹ Böylelikle Sykes'a göre Alevilik, Şii doktrinden önemli kayda

328 Mark Sykes, *Dar-ul-Islam: A Record of a Journey Through Ten of the Asiatic Provinces of Turkey*, Bickers & Son, Londra, 1904, s. 83, 85, 96. Buna göre Sykes, yanında bulunan zaptiye'nin söz konusu Alevileri kastedit, acı bir ifadeyle "kendilerine Müslüman diyorlar, fakat gerçekte lanet İran katırları" ifadelerine başvurduğunu belirtmekteydi (a.g.e., s. 83). Bu bakımdan Alevilerin kendilerinin de İran'dan geldiklerine yönelik bir beyanlarının olduğu anlaşılmaktaydı (a.g.e., s. 121). Benzer şekilde Türklük vurgunun ötesinde Ambarderesi (muhtemelen bugünkü Ambar Köyü) Köyü'ndeki Sinemillilerden de Kurmanc Şiiler olarak bahsedilmektedir (a.g.e., s. 85). Bu beyanlardan da anlaşılacağı gibi Kızılbaş/Alevilerce dile getirilen Türklük ve Müslümanlık vurgusunun farklı bağlamlarda tartışılması gerekmektedir.

329 A.g.e., s. 121.

330 A.g.e., s. 85, 97, 121.

331 Bunlar arasında Kızılbaş/Alevilerin, günde bir vakit kıldıkları gizli namazlarında İsa, Muhammed, Musa, İbrahim ve Ali gibi bütün büyük peygamberlere büyük bir saygı gösterdikleri; doğrudan sorulduğu takdirde her Alevinin inancını itiraf etmesi gerektiği; üç kadınla evlenilebilmesine rağmen asla boşanlamayacağı (üstelik bunun da kadın sadakatsizlik gösterdiğinde öldürülebileceğine rağmen); Ali'nin iyilikte Muhammed'den ileri bir yerde, insanların en iyisi olduğu ve bu bakımdan tanrının dünyayı Ali'nin yüzü-suyu hürmetine yarattığı ve o olmasaydı dünyayı yaratmayacağı; bütün bu özelliklerine rağmen Ali'nin yine de ilahi bir varlık olmadığı; saklı imam Mehdi'yi bekledikleri; her yıl gerekli dinî kaideleri gerçekleştirmek üzere müritleri tarafından ziyaret edildikleri; geçici evliliğe izin vermedikleri; örtünmenin emredilmediği; Muharrem'in 12 gününde oruç tutup, bayram yaptıkları; beş geleneksel koleksiyonu kabul ettikleri ve son olarak da Yahudileri ve ateşe tapanları ehli kitap olarak kabul etmedikleri yer almakta idi. Bkz. a.g.e., s. 121-122.

değer noktalarda ayrılmasına rağmen, arkasındaki gizli din yine de Şii'likti.³³² Sykes son olarak, bahse konu köy muhtarından Arga (Akçadağ) civarındaki Alevi köylerinin listesini de temin edip, bunların adını sıralayacaktır.³³³

Konsoloslukların gözüyle Kızılbaş/Aleviler

II. Abdülhamid dönemi aynı zamanda Batılı devletlerin konsoloslukları vasıtasıyla Anadolu'daki topluluklara dair bilgi topladıkları bir döneme tekabül eder. Bu bakımdan ilk sırada 1879-1882 yılları arasında İngiltere'nin "Anadolu Genel Konsolosu [Anadolu Başkonsolosu]" unvanıyla atanan Yarbay Charles William Wilson'ın değerlendirmeleri gelmektedir. Wilson ilk etapta, Sivas bölgesindeki Kürt başlığı altında yer verdiği Kürt Kızılbaşları (diğeri de Kürt Sünnilerdir) "Şii" olarak zikreder. Dolayısıyla doğrudan Kızılbaşların adını zikretmese de –daha önce de ifade edilenlere paralel– buradaki aşiretlerden birinin Hristiyanlığını iddia edecektir. Bu durum da Wilson tarafından, daha çok söz edilen aşiretin büyük bir ihtimalle Ermeni bir kökenden geldiği şeklinde yorumlanmıştır. Konsolosun Kızılbaş/Alevilere dair bahse konu köken vurgusu sadece bu aşiretle sınırlı değildi. Ona göre Sivas Vilâyeti gibi diğer bölgelerdeki Kızılbaşlar da yerli ırka mensuptu.³³⁴ Söz konusu "yerlilik" ifadesi de dönemin Batılılarınca daha çok Hristiyan bir kökene vurgu mahiyetinde kullanıldığı için Wilson da bu yönde bir göndermede bulunmuştur.

Konsolos Wilson'ın "Şii Kürtler" olarak da zikrettiği bu Kızılbaşların Türk yetkililerce gerçekleştirilen haksızlıklardan ötürü kendisine şikâyetlerde bulundukları ve bununla birlikte Hristiyan olma yönündeki isteklerini ilettikleri görülür. Fakat Kızılbaşların Hristiyan olmaya yönelik talepleri, diğer yabancılarca dile getirildiği gibi Wilson tarafından da askerlikten kaçmaya yönelik bir hamle olarak değerlendirilecektir. Buna rağmen konsolos yine de topluluk mensuplarını sessiz ve zararsız görerek, hükümet yetkilileri ve Sünni Müslümanlarca çok fazla baskıya maruz kaldıklarını dile getirmekten geri durmayacaktır.³³⁵

332 A.g.e., s. 121-122.

333 Bu köyler arasında şunlar bulunmaktaydı: Hasan Çelebi, Hasan Badrik, Hacı Köy, Göllü/Güllü Köy (?), Baltacıbaşı Köy, Karaca, Balaban, Mineyik, Karahöyük, Essin Köy (?), Kırgözde (?), Dede Kırkın (Garkın/Karkın), Hasırcabbar (?), Çermaki (?), (?), Karahan, Kuşdoğan, Karlanguç (Kırlangıç), Kilise (?), Mamazerle (?), Budalaşağı, Zeydananlı (?), Şahinasma Köy (?), Kel Halil, Tataruşağı, Çıglık, Polatderesi, Savaklı (?), Suçatı, Dedeninköy (?), Kör Süleyman, Gülpınar, Gölpinar, Ören, Karaterzi, Dadafengi, Ekinciler, Hançerli, Kelanlı, Küçükölü, Bayramuşağı, Dumuklu, Kubatuşağı, Kasımuşağı, Kelanlı, Kahyalar, Kepez, Hacıuşağı, Bekiruşağı, Harunuşağı, Tecircabbar, Tepkin. Bkz. a.g.e., s. 119.

334 F.O. 424/106, no. 246/1, s. 497-510'dan akt. Şimşir, *British Documents on Ottoman Armenians (1880-1890)*, cilt II, s. 49-50.

335 F.O. 424/106, no. 246/1, s. 497-510'dan akt. Şimşir, a.g.e., s. 50.

Wilson'ın yanı sıra 1879 yılının Temmuz'unda Anadolu Askerî Konsolos Yardımcılığı'na getirilen Herbert Chermiside da Kızılbaşların Hristiyanlığı'na dair dolaylı göndermelerde bulundu. Chermiside'in ifadeleriyle; Türklere yönelik sergilenen ortak düşmanlık ve "Hristiyan gelenekler", Kürdistan dışındaki Ermeni ve Kızılbaşlar arasında karşılıklı iyi niyete dayalı hislerin devamını sağlamaktaydı.³³⁶

Erzurum'daki Kürdistan Konsolosu Henry Trotter ise diğerlerinden farklı bir şekilde Kızılbaşları "Alevi" olarak nitelendirip, topluluk mensuplarını Ermenilikten "Müslüman Şii" olarak tasnif etti.³³⁷ Fakat sonraki beyanlarında Kızılbaşlığı; Şiilik ya da İran Müslümanlık şeklinin yanı sıra, paganizm ve biraz da Hristiyan ibadet biçimlerinin karışımından oluşan bir "din" olarak tanımlamıştır.³³⁸ Trotter'ın bu husustaki bir diğer değerlendirmesi de gerek farklı kaynak ve kişilerden derleyerek oluşturduğu nüfus istatistiklerinde, gerekse kendi kaleme aldığı raporlarda dönemin Kızılbaş/Alevilerinin "etnik" çeşitliliğini "Zaza", "Kürt" ve "Türk" şeklinde sunmasıydı.³³⁹ Buna göre Kürtlerin büyük bir çoğunluğunun –genelde de Kurmanci konuşanlar– Sünni (*orthodox*), Zazaların ise Ali'ye inanan Kızılbaşlar (*unorthodox*) olduğunu belirtmekteydi. Söz konusu durum Trotter açısından yine de Zazalar içerisinde Sünnilerin, Kurmanci konuşanlar içerisinde de Alevi ya da Kızılbaşların olmadığı anlamına gelmiyordu. Zira konsolos, genelde Dersim bölgesi ekseninde resmettiği bu Kürt Kızılbaşların dışında, Türkçe konuşan Türk ve Türkmen Kızılbaşlara da temas etmekteydi. Bunlar da esas itibarıyla Arapkir'in Arguvan ve Malatya bölgelerinde yoğunlaşmaktaydı.³⁴⁰ Ayrıca Diyarbakır'ın doğusundaki Dicle Nehri kıyısında yer alan köylerde de sayıları birkaç yüz evi bulan Kızılbaşların olduğunu belirtecektir.³⁴¹

Trotter'ın değerlendirmelerinde, ovalarda yaşayan Kürt ve Türk Kızılbaşların birçok yönden iyi bir üne sahip olmasına rağmen Akçadağ'a yakın dağlık bölge ve Dersim'deki Kızılbaşların ise aksine, erişilmez konumları ve hükümetin güçsüzlüğünden cesaret bularak öteden beri kısmi olarak bağımsızlıklarını korudukları anlaşılmaktaydı. Trotter aynı zamanda Şiilik ve Sünnilik arasındaki kökleşmiş kavga/nefretlerin, söz konusu bu "soyguncu" Kızılbaş toplulukları ile Osmanlı arasındaki kronik düşmanlığın etkisiyle iki kat daha arttığına temas etmiştir. Bu açıdan, ülkenin geleceğinde önemli bir un-

336 F.O. 424/122, no. 1/1, s. 2'den akt. Şimşir, a.g.e., s. 172.

337 F.O. 424/107, Inclosure 3 in no. 104, Tablo II. (A), s. 177.

338 F.O. 424/107, Inclosure in no. 201, s. 348-349.

339 F.O. 424/107, Inclosure 3 in no. 104, Tablo II. (A), s. 177; F.O. 424/107, Inclosure in no. 201, s. 348-349.

340 F.O. 424/107, Inclosure in no. 201, s. 348-349.

341 F.O. 424/107, Inclosure in no. 201, s. 360.

sur oluşturacaklarına inanılan Kızılbaşların –özellikle de Dersimli olanlarının– sergilediği bu devlet karşıtı tutumların Ermenilerle aralarında bir çeşit uzlaşmaya vesile olacağı düşünüldü.³⁴² Trotter'ın Kızılbaşlara dair dile getirdiği bir diğer bilgi de Sünniler tarafından Yezidilere olduğu gibi Kızılbaşlara yönelik de sıklıkla dile getirilen cinsel iftiralarla ilgiliydi. Fakat kendisi bu iftiralara inanmayıp, şüphe ile yaklaşacaktı.³⁴³

Kızılbaş/Aleviler, İngilizlerin yanı sıra Fransız konsolosluk görevlilerinin de dikkatini çekti. Fransa'nın Sivas Konsolos Yardımcısı vasıtasıyla kaleme alınan bilgiler tamamen bu mahiyetteydi.³⁴⁴ Konsolos yardımcısının nüfusları açısından (% 26) ikinci sırada değerlendirdiği Kızılbaşlara dair ifade ettiği ilk şey; Müslüman olmamalarına rağmen Osmanlı tarafından bu statü içerisinde sayıldıklarıydı. Bu da tamamen Türk Müslümanlara sayısal bir çoğunluk sağlayacağının düşünülmesi şeklinde yorumlanmaktaydı.³⁴⁵ Ayrıca, Kızılbaş kelimesinin hakaretamiz bir anlamda zikredildiği ve bunun yerine “Alevi” ifadesi kullanılmasına rağmen söz konusu adlandırmanın da topluluğu Şiilik ile karıştıracağı ileri sürülmekteydi. Diğer yandan camileri olmamakla birlikte abdest, namaz ve oruç gibi İslâm kurallarını da yerine getirmeyen Kızılbaşların, sıklıkla başvurulduğu gibi Anadolu'nun “kadim halkların”ın bakiyesi olduğu bir kez daha dile getiriliyordu. Böylece, daha çok Nusayrîlerin inançlarıyla yakınlık gösterdiği düşünülen Kızılbaşlığın Hristiyanlık, Şiilik, Manilik ve eski Anahita inancının bir karışımı olduğuunda karar kılınacaktı.³⁴⁶

Konsolosluğun sunduğu rapor, dönemin belgelerinde Kızılbaşlar ile ilgili dile getirilen ya da üretilen bilgilerle uyuşuyordu. Bunlar arasında; Tanrı'nın Ali ve İsa gibi insan sıfatlarında görünmesi, Hristiyan günah çıkarma ritüeli ve ayinlerine benzer törenlerinin olduğu ve Müslümanlar ile karşılıklı nefret duygularına sahipken Hristiyanlara sempatiyle yaklaştıkları geliyordu. Raporda aynı zamanda Sivas'ın Yenihan, Divriği, Zile, Hafik, Hacıköy ve Mecitözü kazalarında çoğunluğu teşkil eden Kızılbaşların şehirlerdense kırsalda yoksulluk içerisinde yaşadıkları belirtilmekteydi. Bu bakımdan Kızılbaşların; cehalet, kaynakların kıtlığu ve yabancılarla olan ilişkilerinde yaşadıkları sorunların onları bütün siyasal özelemlerinden alıkoyduğuuna dikkat çekile-

342 F.O. 424/107, Inclosure in no. 201, s. 349.

343 F.O. 424/107, Inclosure in no. 201, s. 359.

344 REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, cilt 75, 31 Ağustos 1901, s. 137-163.

345 Osmanlı'nın bu genel mantığu Henry Trotter tarafından da dile getirildi. Bkz. F.O. 424/107, no. 104/1, s. 174.

346 REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, cilt 75, 31 Ağustos 1901, s. 151. Bu bakımdan konsolos yardımcısı gibi Kızılbaşlığu “Şiilik, Hristiyanlık ve paganizmin bir karışımı” olarak değerlendiren bir diğer kişi de bu yıllarda Anadolu'da bulunan Percy'dir (bkz. Early Percy, *Highlands of Asiatic Turkey*, Edward Arnold, Londra, 1901, s. 90).

cekti. Bu nedenle, kendilerine ait bir ruhban sınıflarının olmasına rağmen gerektiğinde etkin bir şekilde kendi başlarına hareket etmelerine izin verebilecek sağlam bir örgütlenmelerinin olmadığı düşünölmüştür. Bu da onları, koşullarının diğer gruplara nazaran daha kötü olmasından ötürü meydana gelebilecek her türlü değışikliği memnuniyetle karşılayacakları bir ruh hali içerisinde sokmaktaydı. Konsolos yardımcısının söz konusu değerdendirmeleriyle adeta dönemin Kızılbaşlarına yönelik Osmanlı devlet siyasetine ışık tuttuğu görölmüyordu. Öyle ki, birtakım istisnalar dışında devlet memurluğu görevinden mahrum bırakılan topluluk mensuplarının, inançlarını gizlice icra etmekle birlikte devlet tarafından inşa edilen cami ve okullara gönderilen öğretmen ve imamlar vasıtasıyla din değıştirmeye zorlandıklarına dikkat çekilmekteydi. Fakat devletin tüm bu çabalarına rağmen camilerin boş kaldığı ve hatta kimi yerlerde bu camilerin ahır olarak kullanıldığına bizzat konsolos yardımcısı da tanık olmuştu. Bahis konusu kişinin son olarak dikkat çektiği bir diğer husus da Kızılbaşların kendi Kürt dindaşlarıyla sıkı ilişkiler içerisinde oldukları ve onlarla birlikte olası bir mücadeleye girişebilecekleriydi.³⁴⁷

Buraya değin gerek Batılılar gerekse Osmanlı bürokratları tarafından Kızılbaş/Aleviler hakkında sunulan söz konusu bilgilerin geniş bir özetini, Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nda Sivas milletvekilliği yapan Nazaret Dağavaryan tarafından kaleme alınan çalışmada görebilmek mümkündür.³⁴⁸ Dağavaryan Kızılbaşlar hakkındaki gözlem, değerdendirme ve tespitleriyle Sultan Abdülhamid dönemi ve sonrasının yazını üzerinde ciddi bir etki bırakmıştır. Dağavaryan, Paulician (Pavlikyan) ve Tendüreklerin³⁴⁹ ismen ve sözde İslamlaşmış devamcılarını olarak gördüğü Kızılbaşların, Hristiyanlığın temel yasalarından olan üç uygulamayı halen sürdürdüklerini ileri sürmekteydi. Buna göre vaftiz sünnete evrilmiş ve günah ikrarı, tövbe, çile çekme, affedilme, kutsal ekmek paylaşımı gibi uygulamalar ise Kızılbaşlar arasında olduğu gibi devam ettirilmişti. Aynı zamanda Kızılbaşlar arasında erken Hristiyanlık dönemindeki gibi ilahi, nefes ve deyişlerin okunduğu gece ibadetlerinin ol-

347 REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, cilt 75, 31 Ağustos 1901, s. 152.

348 Dağavaryan'ın söz konusu çalışması, ilk olarak 1890 yılında Ermenice süreli yayınlar arasında yer alan *Avedaper* adlı dergide tefrika halinde yayımlanmış olup, 1914 yılında da kitap haline getirilmiştir. Bkz. Dağavaryan, a.g.e., s. 7.

349 Çoğunlukla Sivas, çevresi, Kapadokya ve Pontos'da varlık gösteren Pavlikyanlar, heterodoks Ermeni Hristiyan geleneğinden gelen ve kökleri 3. yüzyıla değin uzanan bir inancın mensubudur. 325 yılındaki İznik Konsili'nde mahkûm edilince Bizans topraklarındaki sayıları azaldı. 7. yüzyıldan sonra oranlarında bir artış ve canlanma görölmünce kilise ve devlet tarafından birtakım baskılara maruz kaldılar. Bunun üzerine tarikat mensupları Bizans'a rakip olan Araplara sığınıp, korumaları altına girdi. Pavlikyanların devamı olarak bilinen Tendürekler ise 9. yüzyılda Tendürek yöresinde ortaya çıktı. Her iki tarikat ve inançlarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Dağavaryan, a.g.e., s. 37-47 ve Matti Moosa, *Extremist Shiites, The Gulat Sects*, New York, Syracuse University Press, 1988, s. 435-442.

duğuna da (*cem töreni*) değinilmekteydi. Bunun yanı sıra çeşitli Hristiyan perhizleriyle yortuların uygulandığı, Tevrat'taki başpapaz Harun ile Hristiyanlıktaki rahipler ve psikoposların taşıdığı "çobanlık asası" ile Kızılbaşların "tarık" isimli kutsal asaları arasında bir ilişki kurulmaktaydı.³⁵⁰ Dağavaryan böylece, Hristiyanlık ile Kızılbaş inancı arasındaki bütün bu başlıkları ayırtılandırmakla beraber Kızılbaşların musahiplik, reenkarnasyon, dua, cem, kurban, ziyaretgâhlar, bayram, anma, oruç, din adamları, inançlarının temel prensipleri, cemaatleri, evlilik, kadın, arınma, cenaze töreni ve gelenek-görenekleri gibi genel ve yerel uygulamalarına dair de geniş bir malumat sundu.³⁵¹ Bunları da daha çok Hristiyanlık ile Kızılbaşlık arasında bir ilişki kurmak amacıyla gerçekleştirdiği çok açıktı.

Bölüm sonu

Batılıların Kızılbaş/Alevilere yönelik ilgisi Sultan II. Abdülhamid'den sonra da devam etti. Ekseriyetle söz konusu topluluğa dair öncesinde dile getirilenlerin tekrarına yer verilmekle birlikte,³⁵² yeni birtakım bilgiler ışığında topluluk hakkındaki fikir üretimine aynen devam edildi. Bu bakımdan Kızılbaşlarca uygulanan çeşitli ibadet ve gündelik yaşam pratikleri geçmişin bilgisi ışığında yeni gözlemlerle tekrardan ele alınmaktaydı.

Bu bilgilerin başında ise Alevi isminin, topluluk mensuplarınca dışarıdan Kızılbaş adlandırmasına yüklenen hakaretimiz nitelemekten ötürü³⁵³ kullanımına ağırlık verildiği gelmekteydi. Aynı şekilde Kızılbaşların, Sünni komşuları tarafından Müslüman olarak görülme gibi bir taleplerinin olduğu da görülmekteydi.³⁵⁴ Böylece adlandırma hususunda da topluluk içinde bazı grupların kendilerini "Yol Oğulları" (*Jologhli [Sons of the Road]*),³⁵⁵ "Yol Uşağı" (*Jol Auscheri*) ya da "hak yolu çocukları" (*Kinder des rechten Pfades*) gi-

350 Dağavaryan, a.g.e., s. 59-60.

351 Bkz. a.g.e., s. 60-81.

352 Farklı bir ırk olarak Hristiyanlar ile iyi ilişkilere sahip olmalarına rağmen Türkler tarafından hor görüldükleri, kadınlarının Sünni kadınlara nazaran özgür bir şekilde dolaştığı, çok eşliliğe karşı oldukları, Hristiyan bir kökenden geldikleri, ekmek ve şarap üzerinden dua etme gibi Hristiyan inançlarını sürdürdükleri, paganlıktan kalma birtakım inançlara sahip oldukları ya da inançlarının zayıf bir İslâm cılası altında paganizm ile Hristiyanlığın karışımı olduğu, okuma bilmemeleri ve korunmaları halinde kendilerini Hristiyan olarak ilan edebilecekleri gibi. Bkz. Edwin Pears, *Turkey and Its People*, Methuen & Co. LTD, Londra, 1911, s. 264; Herrick, a.g.e., s. 123-124; Leon Dominian, "The Peoples of Northern and Central Asiatic Turkey". *Bulletin of the American Geographical Society*, cilt XLVII, 1915, s. 844-847; White, "Turkish Populations...", s. 401-402 ve *The Moslem World*, 1922, XIV/1, s. 81-82.

353 Ewald Banse, *Die Türkei: Eine Moderne Geographie*, Verlag von Georg Westermann, (Dritte Auflage) Berlin-Braunschweig-Hamburg, s. 1919, s. 216.

354 Pears, a.g.e., s. 265.

355 *The Missionary Review of the World*, 1912, cilt XXV, s. 68 (Bundan sonra M.R.W.).



Fransiskan misyonerler tarafından çekilmiş, Urfa Vilâyeti'ndeki Kürt Kızılbaş kadınlara ait bir fotoğraf (1913). Bir önceki fotoğraftan da anlaşılacağı gibi en sağdaki Kızılbaş kadın buraya sonradan eklenmiştir.

bi Kızılbaş ve Alevi kavramları dışında yerel ifadelerle tanımladıklarına tanık olunmaktaydı.³⁵⁶ Bu hususta farklı adlandırmaların tercih edilmesi topluluk mensuplarının kendilerini “Kızılbaş” ve “Alevi” gibi çatı kavramlar ile sınırlamadıklarını ve Kızılbaş/Aleviler arasındaki birtakım yerel (dil ve inanç) farklılıklara dikkat çekiyordu.

Diğer bir bilgi de Anadolu, Kürdistan, Mezopotamya ve İran'ın muhtelif yerlerindeki Müslümanlar arasındaki Kızılbaşların ne Sünnilik ve Şiilik ne de diğer İslâm mezhepleriyle bir ilişkilerinin olmasına rağmen sadece basit Müslümanlardan sayılmalarıydı. Nedeniyse söz konusu Müslümanlar ile doktrin ve düşünce olarak tamamen farklı görülmelerinden kaynaklanıyordu.³⁵⁷ Bununla ilişkili olarak Kızılbaşlar söz konusu olduğunda takiye meselesi de yeniden gündeme gelecekti. Kızılbaşların, Müslümanlarca İslâm'ın takipçileri olarak görülseler de öğreti ve dinî pratikleri hususunda gizli bir tavır takındıkları ve kendi aralarında İslâm ile “alay edip”, İslâmı yanlışladıklarını ifade edilmekteydi.³⁵⁸ Buradan ise gerçekte inanmasalar da kendilerini sadece sözde Müslüman olarak göstermelerinin sadece İslâm'ın baskısından kurtulmak olarak sunulduğu anlaşıyordu.

³⁵⁶ Banse, *a.g.e.*, s. 216-217.

³⁵⁷ M.R.W., 1912, cilt XXV, s. 68-69.

³⁵⁸ M.R.W., 1912, cilt XXV, s. 69.

Kızılbaş/Alevilerin, Avrupalılara güven duyduklarında onlarla iletişime geçmelerine rağmen, aynı şeyi Sünnilere göstermedikleri ve bundan ötürü karşılıklı olarak birbirlerinden nefret ettikleri de belirtilenler arasındaydı. Bahse konu durumun Kızılbaş/Alevilerce Hristiyan inancına duyulan saygıyla alakası vardı. Çünkü Sünnilerin, köylerinde bulunan Hristiyan mezarlarını tahrip etmelerine rağmen aynı davranışın Kızılbaşlarca gerçekleştirilmediği ve hatta bu mezarlara saygı duydukları bile ifade edilecekti.³⁵⁹ Bu da Müslümanlardan ziyade Hristiyanlara yönelik bir sempati içerisinde olduklarını yeniden düşündürdü.³⁶⁰ Batılılara duyulan bu güven ve yakınlık, topluluk tarafından dışarıya kapalı bir şekilde düzenlenen cem törenlerine davet edilmeleriyle de kendini gösterdi.³⁶¹ Bu nedenle Batılılar, öncesinde olduğu gibi Kızılbaşların inançlarına hâlâ büyük bir merak gösterip, onlarda Hristiyan kökene dair birtakım belirtiler aramaya devam edecekti. Bunların en başında da yine cem törenleri gelmekteydi.³⁶² Bu bakımdan cem törenleri boyunca gerçekleştirilen bütün merasimlerin sözlü gelenek vasıtasıyla kuşaklar boyu aktarıldığı fakat topluluğa ait doktrinlerin ise yazılı olan gizli kitaplarda bulunduğu düşünülecekti.³⁶³

Kızılbaşlar ve kökenleri ile ilgili dile getirilen bir diğer iddia da Ermeni Paülicanlar ve Tondrakilerin soyundan geldikleriydi. Bu ise daha çok bahsedilen grupların ortodoks inançlı Ermenilerin ve Rumların zulmünden kaçarak Arapların sığınmasına girmesi sonucu Arapça isimler alıp, İslâm'ı da sadece görünürde kabullenmeleriyle ilişkilendirilmekteydi.³⁶⁴

Batılılarca Kızılbaşlara gösterilen ilgi, dinî düşünce olarak Türkiye'deki Müslümanlar arasında "en liberal" kesim olarak görölmelerine de vesile oldu. Özellikle de Kur'an yorumlarının farklı olmasından ötürü birtakım gereklilik ve yasaklar konusunda (oruç tutmama ve içki kullanımı gibi) farklı davrandıkları ifade edilecekti.³⁶⁵ Kadınlarının örtünmemesi, boşanmanın olmaması ve çok eşliliğin nadir görülen bir durum olmasının da onları fark-

359 Pears, *a.g.e.*, s. 265.

360 M.R.W., 1912, cilt XXV, s. 69.

361 Pears'ın (*a.g.e.*, s. 265) ifadesine göre bir önceki İngiltere konsolosu bu toplantıya davet edilmesine rağmen katılamamış olmasına rağmen, bir arkadaşları sık sık aralarında bulunarak söz konusu cemlere tanıklık etmekteydi.

362 Bkz. *a.g.e.*, s. 265-266 ve M.R.W., 1912, cilt XXV, s. 69.

363 M.R.W., 1912, cilt XXV, s. 69.

364 Bunlar arasında; Kızılbaşlardaki sünnet töreninin vaftizin şekil değiştirilmiş bir şekli olduğunun yanı sıra günah çıkarma, kefare, komünyon, ilkel Hristiyanlar gibi geceleri Mezmurlar söyleme, çeşitli Hristiyan festivalleriyle ilişkili oruçları sürdürme, kutsal bir dind kadroya sahip olma ve Maniheistler gibi ruh göçüne inanma gelmekteydi. Bkz. *The Moslem World*, 1922, XII/1, s. 81-82. Bu bilgilerin tamamen yakınının Nazaret Dağavaryan'dan alındığı söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Dağavaryan, *a.g.e.*, s. 59-81.

365 Dominian, *a.g.m.*, s. 846.

lı kılan unsurlar arasında geldiği anlaşılmaktaydı. Bununla ilişkili olarak kadınların onurlandırıldıkları ve halka açık toplantılarda erkeklerle birlikte eşit haklara sahip oldukları da belirtilmekteydi. Fakat söz konusu eşitlik sadece bu alanla sınırlı değildi. Çünkü Kızılbaşların aynı zamanda bütün mal-mülkün ortak kullanımı hususunda da komünist uygulamalara sahip oldukları ileri sürülecekti.³⁶⁶

Bir diğer bir husus ise Batılılarca çok işlenmeyen, topluluğun Bektaşî tarikâtı ile olan ilişkisinin ele alınmasıydı. Bu bakımdan dikkat çeken değerlendirmeler arasında; Bektaşîlik ile yakın bir ilişkilerinin olmasına rağmen her iki ismin de (Bektaşî, Kızılbaş) ayırım gözetilmeksizin kullanılmasının bir karışıklığa neden olduğu gelmekteydi. Böylelikle, Bektaşî teriminin fiziksel özellikler ve kültürel gelişim açısından Anadolu ile sınırlı tutulan Kızılbaşların sonradan bağlı olduğu bir din formunu ifade ettiği öne sürülecekti. Bu bakımdan Bektaşî yayılcılığının Kızılbaşlar arasında yeni üyeler çekme kolaylığı üzerine kurulmakla beraber Bektaşî olarak adlandırılanların da ırk, dil ve din olarak sadece Kızılbaşların bir alt grubu olduğu belirtilecekti.³⁶⁷

Benzer bir vurgu, Kızılbaşların öncesinde olduğu gibi bazen ayrı bir ırk bazen de Kürt üst başlığı altında değerlendirilmeleri idi. Bu bakımdan Kızılbaşlar, binlerce üyesi Türkiye'nin muhtelif yerlerine dağılmış Hristiyan kökenli bir Kürt aşireti olarak görülürken, inançları da Müslümanlık ile alakası olmamasına rağmen, zayıf bir İslâm cılası altında sürdürülen paganizm ve Hristiyanlığın karışımı olarak değerlendirildi.³⁶⁸ Buna rağmen misyoner White söz konusu topluluğu çoğunlukla Türklük ile ilişkilendirmekte ama bununla sınırlı kalmayıp, aralarında birçok Kürdün de bulunduğu bazı Arap, Arnavut ve diğer milletlerden toplulukların da Alevi olduğunu belirtmekteydi.³⁶⁹ Bunun da ötesinde ortak bir tema olarak, başından itibaren topluluğun gelenek-görenek ve ibadetlerine yönelik gerçekleştirilen Hristiyan köken vurgusu misyonerlik çalışmalarını motive edici bir etken olarak varlığını hâlâ sürdürecekti.³⁷⁰

1913 yılından itibaren Anadolu'da gerçekleştirdiği gözlemler sonucu Hristiyanlık ile İslâmiyet arasındaki etkileşimlere dair birtakım çalışmalara imza atan Hasluck, Kızılbaşlarla birlikte onlara yakın inanç ve topluluklarla ilgili de ayrıntılı bilgiler sundu. İlk olarak "Kızılbaş" adlandırmasının içeriğini tartışan Hasluck, kavramı, İran milleti ve diniyle (Şiilik) ilişkili bir şekil-

366 M.R.W., 1912, cilt XXV, s. 69.

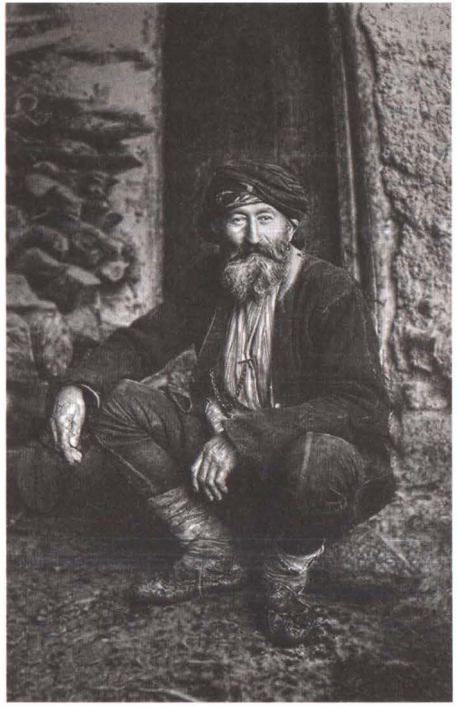
367 Dominion, a.g.m., s. 846.

368 Herrick, a.g.e., s. 123.

369 White, "Some...", s. 243.

370 Söz konusu durum Amerikalılar dışında Alman misyonerleri de teşvik etmekteydi (bkz. M.R.W. (1912, cilt XXV, s. 69).

de ele almaktaydı. Sonrasındaysa Türklerle İranlılar ya da Sünnilerle Şiiler arasındaki düşmanlıktan ötürü, Anadolu'daki Sünni Türklerce buradaki Kızılbaşlara yönelik olumsuz bir anlam edindiğini ifade edecekti. Akabindeyse, kavrama yüklenen olumsuz anlamdan ötürü topluluk mensuplarının kendilerini "Alevi" olarak adlandırdığına yer verecekti. Gezin aynı zamanda bütün bunların sadece fiziksel karakterleriyle değil, aynı zamanda gelenekleriyle de Hristiyan bir kökene işaret ettiğini düşündü.³⁷¹ Bununla da "akışkan" olmasına rağmen "homojen" bir yanının olduğunu belirttiği Kızılbaş "dinine" dair ifadeleriyle, inancın "senkretikliğinin" (bağdaştırmacı) yanı sıra kendi içinde bir bütünselliğe sahip olduğunun altını çizecekti.



1910'lu yıllarda bir Kızılbaş.

Bahse konu bu bütünselliğin oluşumunu sağlayan unsur ise Bektaşî dervişleriyle kurdukları ittifakların yarattığı organizasyon avantajıydı. Bu açıdan özellikle Hacı Bektaş'ın mezarının bütün Kızılbaşlarca hac işlevi görürcesine ziyaret edilmesi, Kızılbaşlık ile Bektaşilik arasındaki ilişkiye dair bir işaret olarak düşünüldü.³⁷² Tüm bunlara rağmen Hasluck, Kızılbaşlık ile Bektaşilik arasındaki benzerlik ve yakınlığa yine de temkinli yaklaşmaktaydı. Zira Bektaşî tekkelerinin en çok Kızılbaş bölgelerinde yoğunlaşması, her iki grubun da Şii Müslümanlığı uygulamaları ve aynı zamanda Kızılbaşların Bektaşî Çelebilerini üstün bir ilahi otorite olarak görmelerine rağmen söz konusu iki

371 Hasluck, *a.g.e.*, 1. cilt, s. 119 ve 2. cilt, s. 177. Buna göre Kızılbaşlığın Sünnilerce; ırk ve dil ayrımına bakılmaksızın "Şii dinini Nusayrî ve Yezidi de dâhil olmak üzere tüm mezheplerinin üyelerini ifade etmek için kullanılan aşağılayıcı bir sözcük" olarak ifade edildiği anlaşılmaktaydı (1. cilt, *a.g.y.*). Fakat gerek Kızılbaş gerekse Alevi terimlerinin her ikisinin Anadolu'ya yayılan İranlı Şii Türklerin yanı sıra Zazaca ya da Türkçe konuşan ve daha çok da Ermeni kanı taşıdığını düşündüğü Bau Kürtlerinden oluştuğunu belirtmekteydi. Hasluck'un Kızılbaşlık ile Hristiyanlık arasında kurduğu ilişkiyi Kızılbaş nüfusun daha çok Ermeni vilayetlerinde bulunmasıyla ilişkilendirdiği de görülmekteydi (1. cilt, s. 120).

372 Bkz. *a.g.e.*, s. 120-121, 127.

grup arasında kurulan bağın belirsizliğini hâlâ koruduğunu düşündü.³⁷³ Gezin, bunların yanı sıra kendisinden önce yapılan çalışmaları da refere ederek Kızılbaş inancına dair teferruatlı birtakım bilgiler sunacaktı. Ona göre, Kızılbaşlığın içerisindeki en baskın unsur olarak ilk sırayı Şii Müslümanlık, ikinci sırayı ise Hristiyanlık çekmekteydi. Buna rağmen her ikisinin temellerinde de “pagan animist” unsurların yattığına özellikle işaret edecekti. Sonuçta da topluluğun Ali merkezli inançlarından başlayarak Hristiyanlıkla ilişkisi, dinsel hiyerarşi, ibadet, dua, kutsal kitap ve toplumsal yaşam içerisindeki ayrıntılarına değin önemli birtakım derleme bilgiler sundu.³⁷⁴

373 Bkz. *a.g.e.*, s. 135 ve 2. cilt, s. 122-131.

374 Hasluck çalışması boyunca esas olarak; Anadolu'daki farklı dinlerden halkların inançları (doğa ve evliya kültü başta olmak üzere) ve karşılıklı etkileşimlerine yoğunlaşmakla birlikte çoğu zaman Kızılbaşlar ile ilişkileri dile getirilen ve hatta yer yer onlarla birlikte anılan gruplara (Bektaşî, Tahtacı, Yörük, Türkmen) dair de önemli birtakım bilgiler paylaşmıştır.

KIZILBAŞ/ALEVİ NÜFUSU

Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyıl öncesinde gerçekleştirilen sayımların *tahrir*lerin genel amacı; toplam nüfusu ya da toplumun farklı etnik yapısına ilişkin ayrıntıları kaydetmekten ziyade, yetişkin ve vergi ödeyen erkeklerin kayıt altına alınarak vergi yükümlülerinin tespit edilmesi ve kaydedilmesi olmuştur. 1831 yılında gerçekleştirilen ilk “modern” nüfus sayımındaysa, Müslüman olmayanlara yönelik şahsi bir vergi uygulaması getirilmekle birlikte, Müslüman erkek nüfusun bir bütün olarak tespit edilip, erkekleri orduya almak gibi bir niyetle hareket edildi. Buna rağmen kadınlar, yetimler, ergenlik çağındaki Hristiyanlar, engelliler ve üst düzey devlet görevlileri gibi vergiden muaf kesimler daha önce olduğu gibi yine kayıt dışı tutuldu.¹ 1856 yılında bu nüfus sayımı politikasında bir değişiklik meydana geldi. Buna göre devlet, beşeri ve doğal kaynaklarını yeniden değerlendirmenin yanı sıra Hristiyan toplulukları arasında meydana gelen ulusal kimliklerin yükselişine paralel dile getirilen ulusal kilise ve okulların kurulması gibi taleplere koşut gayrimüslim vatandaşlarının etnik farklılığını tespit etme arayışı içerisine de girdi.² Diğer yandan Hristiyanlar her ne kadar kendi içlerinde Katolik, Ortodoks, Protestan, Gregor-yen, vb. alt başlıklarla ayrıştırılıp kaydedilse de Müslümanlar gibi onlar da Hristiyan üst başlığı altında toplanmıştır. Benzer kategorileştirme Müslümanlar için söz konusu olmayıp, Osmanlı nüfus sayımlarında ne etnisite ne de dil aidiyetlerine göre hiçbir şekilde alt başlıklara ayrıştırılmamışlardır.³ Bunun, Os-

1 Karpat, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*, s. 43. Kadınların nüfus sayımlarında kayıt altına alınması ise ilk kez 1880'li yıllarda başlanmıştır (a.g.e., s. 46).

2 A.g.e., s. 44.

3 Bkz. A.g.e., s. 151; Hayreni, *Yukarı Fırat Ermenileri 1915 ve Dersim*, s. 130.

manlı toprakları üzerinde siyasi birtakım girişimlerde bulunan Batılı devletlerce kullanılıp, karşı bir dinamiği beslemek gibi dezavantajlı bir özelliği vardı. Bu nedenle Osmanlı Devleti böylesine bir ayrıştırmadan özellikle uzak durup, kabul etmemiştir. Öyle ki Batılılar, çekişmenin söz konusu olduğu Osmanlı coğrafyasında Müslüman nüfusun oranını bu tür ayrımlara tabi tutarak, çoğunluk oluşturmadığı üzerinden Osmanlı yönetiminin iddialarına karşı bir siyasal argüman geliştirmekteydi.

Osmanlı idaresi, 1878 yılına değin (Berlin Kongresi'nden önce) nüfus sayımlarında askerlik ve vergi yükümlülüğünü göz önünde bulundurarak Müslüman ve Hristiyan ayırımına gitti. Bu tarihten itibaren Osmanlı Devleti'nin, özellikle de Balkanlar'daki topraklarıyla birlikte, takribi olarak 4,5 milyonluk bir Hristiyan nüfusu kaybetmesi egemenliği altındaki genel Hristiyan nüfusunda bir düşüş yarattı. Akabindeyse devlet, Balkanlar'dan Anadolu'ya gerçekleşen Müslüman göç dalgasıyla daha da Müslüman bir ülke haline geldi ve Hristiyanlar cephesinde hem nüfus hem de vergi gelirlerinde büyük bir kayıp görüldü.⁴ Böylelikle, 1878'den itibaren Anadolu'ya gerçekleşen göçlerle birlikte demografik yapıda Müslümanlar lehine belirgin bir artış yaşandı. Bu bağlamda aynı zamanda Anadolu'daki Hristiyan-Müslüman mukayesesı açısından Hristiyanlık adına da Ermeni nüfus ön plana çıkmıştır. Dolayısıyla, Batılı devletlerce Berlin Kongresi'nde Ermenilere yönelik birtakım reformların gerçekleştirilmesinin gündeme getirilmesi, özellikle bu tarihten itibaren Ermeni toplumu ve nüfusu üzerinden bir çekişmenin yaşanmasına vesile oldu. Buna göre, bir tarafta Ermenileri fazla göstermek için "Müslüman" nüfusu kendi içerisinde etnik ve dinî bir ayrıma tabi tutan Batılı devletler ve Ermeniler; diğerindeyse buna tamamen karşı çıkıp hepsini tek bir Müslüman başlığı altında toplayan Osmanlı Devleti yer almaktaydı.⁵

4 Balkanlar'ın yanı sıra Kırım ve Kafkasya yönünden de Anadolu'ya bir göç hareketliliği gerçekleşmiş ve bu göçlerin doğal bir sonucu olarak Anadolu'da Müslüman nüfusunda belirgin bir artış görülmüştü. Bu durum toplumsal ve siyasal sonuçları itibarıyla kültürler arası etkileşim, asimilasyon ve entegrasyona kapı aralayan bir süreci de başlatmaktaydı. (Karpat, a.g.e., s. 152). Böylece Anadolu, etnik kimlik olarak farklı birçok Müslüman topluluğun merkezi haline geldi. Aynı yazara göre 1862-1900 arasında Osmanlı topraklarına gerçekleştirilen göç sonucu Anadolu'daki Türk nüfusta bir artma yaşanmış ve bu da hem Hristiyan hem de Türk olmayan Müslüman unsurların oranında bir azalmaya neden olmuştur (a.g.e., s. 158). "Bu sebeple Türk olmayan Müslüman göçmenlerin Türk çoğunluk tarafından asimilasyonu, sözcüğün alışılmış anlamında gerçek bir 'asimilasyon' değil, daha çok, Türklerin de dâhil olduğu çeşitli Müslüman-Osmanlı cemaatlerin yeni bir siyasal ve toplumsal örgütlenme biçiminde (ulusal devlet) harmanlanması"na vesile olmuştur (a.g.e., s. 159). Buna rağmen Karpat'ın Balkan ve Kafkaslar'dan gerçekleştirilen göçün etnik farklılığını geri planda tutarak "Türk" eksenli tek taraflı bir etkileşimde -daha doğrusu dayatmada- bulunması tartışmaya açıktır. 1850'lerden itibaren Kafkasya'dan gerçekleştirilen göçler ve muhacirlerinin iskân çalışmalarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ferhat Berber, "19. Yüzyılda Kafkasya'dan Anadolu'ya Yapılan Göçler", *Karadeniz Araştırmaları*, 31, 2011.

5 Dönemin tanığı olarak Henry Trotter'a göre Türk nüfus istatistiklerinin bütün Müslümanları tek başlık altında toplayıp, sınıflandırdığı fakat bunun aksine Ermenilerin bilhassa özerklik ta-

Buna rağmen Kévorkian, Osmanlı devlet memurlarının nüfus sayımına dair kullandığı yöntemleri problemli ve şüphe uyandırıcı bulur. Yazar Cuinet, Gustave Rolin-Jaequemyns ve Abdolonyme Ubucini'nin ortak görüşlerine başvurarak şunları dile getirir:

Örneğin bir sayımda sadece hane sayısı sayılmıştır; bir başka sayımda Ermeniler, olması gerektiği gibi Rumlardan ve Süryanilerden ayrı tutulmuş ve Katolikler, Protestanlar ve Ortodokslar ayrı ayrı sayılmıştır ancak nüfus sayım memurları Türkleri Türkmenlerden, Kürtlerden, Kızılbaşlardan, Zazalardan, Yezidilerden ve diğer mezheplerden ayırt etmekten kaçınmıştır. Dolayısıyla Müslümanlar farklı Hristiyan mezheplerinin karşısına yekpare bir blok olarak çıkarılmıştır.⁶

19. yüzyılda Osmanlı nüfusu üzerine gerçekleştirilen Batılı çalışmaların muhtevasını ele alan Karpas'a göre bu çalışmaların çoğu birçok açıdan kusurluydu. Bunlar arasında; gerçek nüfus istatistiklerine dayanmamaları, etnik-dini toplulukların siyasal iddialarını destekleme amacıyla ele alınmaları ve nüfus yahut etnografik araştırmaların Anadolu ve Arapça konuşulan ülkelerle ilgili herhangi bir açıklama getirmekten ziyade, sadece Avrupa-Balkan toprakları ile sınırlı kalması yer almaktaydı. Bu sebeple nüfus istatistikleri, Osmanlı İmparatorluğu'nda toprak ve nüfus elde etmek amacıyla yanıltıcı bir şekilde siyasal amaçlar doğrultusunda kullanıldı.⁷ Karşıt yönde bir eleştiri, demografik etütlerin gerçeklikten bağımsız, tamamen siyasi amaçlar doğrultusunda kullanılarak sadece uluslararası kamuoyuna yönelik istatistikler hazırlandığı için Osmanlı cephesine de yöneltiştir.⁸ Bu açıdan Anadolu'daki çeşitli inanç ve millet mensuplarının farklı başlıklar altında sınıflandırılıp, ayrıştırılarak bunun üzerinden taraflarca diplomatik bir siyaset yürütüldüğü görülür.

Bu bölüm altında hedeflenen amaç ise daha çok Kızılbaş/Alevilerin bahsedilen bu genel tablo içerisindeki konumlarının tespitine yöneliktir. Topluluk, Osmanlı nüfus sayımlarında Müslüman, Batılı istatistiklerde ise da-

lepleri için söz konusu Müslüman nüfusu parçalara bölerek gösterdikleri anlaşılmaktaydı. Bkz. F.O. 424/107, no. 104/1, s. 174. Buna rağmen gerek Anadolu Başkonsolosu C.W. Wilson'ın tek başına, gerekse Kürdistan Konsolosu Henry Trotter ile kaleme aldığı ortak yazışmalarda nüfusu şu şekilde düzenledikleri görülmekteydi: *Alevi Türkler, Kızılbaş Türkler, Alevi Kürtler, Kızılbaş Kürtler, Çerkezler, Avarlar, Gregorian Ermeniler, Roman Katolik Ermeniler, Protestan Ermeniler, Rumlar, Nasturiler, Keldaniler, Yakubiler, Suriyeli Katolikler, Yezidiler, Araplar*. Bkz. F.O.424/123, no. 104/2, s. 146-149; F.O. 424/123, no. 105/2, s. 151-153'ten akt. Şimşir, *Osmanlı Ermenileri*, s. 296, 302. Trotter, zikredilen söz konusu topluluklara dair bilgiler içeren uzun bir rapor da kaleme almıştır. Bkz. F.O. 424/107, Inclosure in no. 201, s. 347-360.

6 Raymond Kévorkian, *Ermeni Soykırımı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 381-382.

7 Karpas, *a.g.e.*, s. 28-30.

8 Kévorkian, *a.g.e.*, s. 382.

ha çok İslâm dışı bir kategori altında tasnif edilmekteydi. Bunun Osmanlı Devleti açısından nedeni Müslümanları Hristiyanlar karşısında bir bütün ve çoğunluk olarak göstermekti. Batılılar açısından ise tercih edilen Hristiyan topluluğa sayısal çoğunluk kazandırmaktı. Bundan ötürü Karpaz ve Kodaman, Müslümanların aşiret toplulukları ya da “Şii” ve “Alevi” gibi gruplara ayrıştırılarak bir kısmının İslâm dışı gösterilmesini, Hristiyanlara sayısal çoğunluk kazandırma amacı olarak değerlendirmiştir.⁹ Diğer yandan bunun aynı zamanda Avrupalıların bölge üzerindeki siyasi ve dinî-kültürel menfaatleriyle ilişkisinin olduğu da aşikârdı.¹⁰ Bu açıdan, dile getirilen bu çalışmaların taşıdığı siyasi ve politik amaçları göz ardı etmeden, sunulan sayısal nüfus verilerinin gerçekliğine de özellikle bu saikle yaklaşmak gerekir.

Osmanlı belgelerinde Kızılbaş/Alevi nüfus

Öncesinde de ifade edildiği gibi Osmanlı Devleti çeşitli Hristiyan gruplar ve Yahudiler dışındaki Müslüman nüfusu kendi içerisinde alt kategorilere ayırıp, bu yönde bir istatistiksel çabaya girişmemiştir. Bu nedenle II. Abdülhamid döneminde Anadolu vilâyetleri için hazırlanan ve nüfus oranlarını gösteren istatistiklerde, diğer unsurlar gibi Kızılbaş/Aleviler de ayrı bir kategori olarak sunulmayıp, Müslüman kategorisi içerisinde değerlendirilmiştir. Bu da daha çok, Kızılbaş/Alevilere yönelik yoğunlaşan Batılı ve misyoner ilgisi-ne karşı onları “sözde de” olsa Müslüman olarak algılayıp, sunmakla ilişkili bir durumdu.¹¹

Buna rağmen devletin, her ne kadar nüfus istatistiklerinde bağımsız bir grup olarak isimlerini zikretmese de –bu dönemki iç yazışmalara yansıdığı kadarıyla– Kızılbaşların nüfusunu tespit etmeye yönelik birtakım girişimlerinin olduğu görülür. Bu da daha çok, Osmanlı taşra idarecilerinin genel değerlendirmeleri içerisindeki satır aralarında görülür.¹² Fakat söz konusu nüfus oranları, II. Abdülhamid döneminde Osmanlı topraklarında yaşayan bütün Kızılbaş/Alevilerin toplam nüfusları yerine mahallî düzeyde verileri yansıtır. II. Abdülhamid döneminde Kızılbaşların Osmanlı topraklarındaki nüfusuna dair genel bir veri sunmak, eldeki mevcut belgeler bağlamında dü-

9 Bkz. Karpaz, a.g.e., s. 31-32; Bayram Kodaman, “XX. Yüzyıl Başında Sivas Vilâyeti (1901)”, *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu*, 1986, s. 180.

10 Dressler, *Writing Religion*, s. 67.

11 Dressler, a.g.e., s. 69.

12 “Vilâyetimiz dâhilinde yüz otuz bin nüfus raddesinde Kızılbaş mevcûd olduğu malûm-ı devletleridir” (Y.PRK.UM. 30/85, 15 Eylül 1310/27 Eylül 1894). Dündar’ın da belirttiği gibi, nüfus sayımlarının bir iktidar aracı ve aynı şekilde etno-istatistiksel verilerinin de mevcut iktidarın meşruiyetini temin etmede önemli bir işlev yüklediği görülmekteydi. Fuat Dündar, *Modern Türkiye’nin Şifresi: İttihat Terakki’nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, 2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008, s. 107.

şünüldüğünde mümkün gözükmemektedir. Ancak yine de bazı zaman aralıklarında kaleme alınan devlet yazışmalarından Kızılbaşların belirli yörelerdeki nüfuslarına dair kısmi düzeyde de olsa birtakım bilgilerin elde edilmesi mümkün görünmektedir.

Bu bakımdan ilk dikkat çekici husus, dönemin belgelerine de yansıdığı gibi Kızılbaş nüfusun Anadolu'nun tamamına yayıldığına ifade edilmesiydi.¹³ Bunların da çoğunlukla Ankara, Erzurum, Sivas ve Mamûretülaziz vilâyetlerinde yoğunlaştığı ve sayılarının da birkaç yüz bine ulaştığı belirtilmekteydi.¹⁴ Böylelikle Ankara ve Sivas vilâyetlerinden İran hududuna kadar pek çok köyde yaşayan Kızılbaşların Ankara Vilâyeti'nde daha çok Kırşehir ve Yozgat sancaklarında, Sivas'ta ise önemli bir kısmının Tokat merkez, Mecidözü, Koçgiri ve Divriği kazalarında bulunduğu dile getirilmiştir.¹⁵ Bunlar içerisinde yer alan Koçgiri Kazası'nın 39 bin olan nüfusunun 23 bininin Kızılbaş olduğu,¹⁶ Tokat Sancağı'nda ise 33.865 Kızılbaşın yaşadığı ifade edilmekteydi.¹⁷ Kızılbaşların sayısı ilerleyen yıllarda Tokat Sancağı'nda 40-50 bin arasında bir rakamı bulurken, Sivas Vilâyeti'ndeki Kızılbaşların bütün Müslümanlara oranı da 1/3'e ulaşacaktı.¹⁸ Bu açıdan Sivas'taki Kızılbaş nüfusun toplamına dair, vilâyette 100 binden fazla Kızılbaşın yaşadığına yönelik dile getirilen değerlendirmeler kayda değerdi.¹⁹ Diğer yandan aynı vilâ-

13 BEO. 384/28766, 30 Mart 1310/11 Nisan 1894; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

14 MF.MKT. 746/6, 10 Teşrin-i Sani 1319 ve 29 Mart 1320/23 Kasım 1903 ve 10 Nisan 1904 tarihli belgeler.

15 BEO. 384/28766, 2 Nisan 1310/14 Nisan 1894; I.HUS. 24/107, 4 Mayıs 1310/16 Mayıs 1894; Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894; Y.A.RES.70/33, 11 Mayıs 1310/22 Mayıs 1894.

16 MF.MKT. 746/6, 26 Ağustos 1320/8 Eylül 1904. Buna göre Cuinet tarafından bu tarihten takribi olarak 12 yıl önce verilen nüfus bilgilerinde, Koçgiri'nin toplam nüfusunun 57.953 kişiden meydana geldiği ve bu nüfusun 27.378'inin Müslüman Sünni, 13.688'nin de Müslüman Şii (Kızılbaş/Alevi) olduğu belirtilmekteydi. Geriye kalan kısmı ise Hristiyanıdır. Bkz. Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie, Géographie Administrative: Statistique, Descriptive et Raisonnée de Chaque Province de l'Asie-Mineur*, 1. cilt, Paris, 1892, s. 683.

17 Y.MTV.53/108, 20 Ağustos 1307/2 Eylül 1891. Tokat Sancağı'ndaki nüfusun kaza ve nahiyelelere dağılımı şu şekilde sunulmaktaydı: Kazabad, Kumnat, Selami, Artukabad, Turhal nahiyelelerinde 3.626 hanede 16.771 kişi (9.079 erkek ve 7.692 kadın); Zile kazasında 77 köyün 2.198 hanesinde toplam 11.822 erkek ve kadın; Niksar kazasında 27 köyde 4.381 kişi (2.397 erkek ve 1.984 kadın); Erba kazasında 4 köyde 891 kişi (496 erkek ve 395 kadın) olmak üzere toplamda 33.865 kişi (Bkz. Y.MTV. 53/108, 27 Mayıs 1307/8 Haziran 1891).

18 Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899. Benzer şekilde Cuinet, a.g.e., s. 705), bu tarihten yedi yıl önce Tokat'taki Sünni nüfusun 101.200, Kızılbaşların (Şii) ise 50.600 olduğunu ifade ederken, Sivas dâhilindeki Sünnilerin toplamda 559.680, Kızılbaşların ise 279.834 kişiden meydana geldiğini belirterek, oran olarak yakını bir rakam vermektedir (a.g.e., s. 617).

19 Y.MTV.73/108, 17 Teşrin-i Sani 1308/29 Kasım 1892. Bu sayı daha sonra özellikle de Memduh Bey tarafından çok sık bir şekilde dile getirilecektir (Bkz. Y.PRK.UM. 29/40, 13 Şubat 1309/25 Şubat 1894; Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894; I.HUS. 24/107, 4 Mayıs 1310/16 Mayıs 1894). Sonrasında "muhib-i vatan" adıyla (önce de ifade edildiği gibi bu kişinin Mehmet Memduh Bey ile ilişkili olması kuvvetle muhtemeldir) saraya gönderilen bir belgede bu sayının

yette Kızılbaşlar için yapılması gerekli görülen ibtidâi okulları için verilen sayıdan, söz konusu topluluğun vilâyet dâhilindeki nüfus yoğunluğuna dair de bir fikir edinilmekteydi.²⁰ Benzeri bir durum Erzurum Vilâyeti için de geçerliydi.²¹

Kızılbaş nüfus ile ilgili sayısal değerlendirmede bulunulan bir diğer vilâyet de Mamûretülaziz'dir. Vilâyet valisi Rauf Bey tarafından 1895 yılında Dâhiliye Nezâreti'ne gönderilen şifreli telgrafta söz konusu vilâyet dâhilinde 42 bin kadar Kızılbaş'ın yaşadığı ifade edilmekteydi.²² Bu bağlamda nüfusa dair kesin bir bilgi verilmesi de yaşayanlarının tamamının Kürt Kızılbaş olduğunun belirtildiği bir diğer yer de Mamûretülaziz Vilâyeti'ne bağlı Akçadağ kazasıdır.²³

Çeşitli yerlere dair verilen bu spesifik bilgilerden de anlaşılacağı gibi devletin resmî istatistiklerde Kızılbaş/Alevi nüfusunu ayrı bir kategori olarak sunmamasına rağmen, kendi içinde söz konusu grubun nüfusuna dair birtakım çalışmalara giriştiği görülmekteydi. Söz konusu örneklerin ileride elde edilecek belgeler ile çoğaltılması mümkündür. Girişilen tüm bu çabaların çağının “modern” bir devleti olarak Osmanlı'nın kendi tebaası üzerinde kontrolünü berkitmek adına yapılmış bir girişim olduğu söylenebilir. Uluslararası arenada Müslüman nüfusun kategorize edilerek Hristiyanlar karşısında azınlık bir duruma düşürülmesine karşı mücadele eden bir devletin resmî olarak savunduğu politikanın aksini yapması düşünülemeyeceği gibi topraklarındaki tebaasının bilgisinden uzak durması da söz konusu olamazdı. Pre-modern devletlerden ziyade patrimonial ve modern devletin özelliklerini bir

130 bin olduğu belirtmişti (Y.PRK.UM. 30/85, 15 Eylül 1310/27 Eylül 1894). Yukarıda da belirtildiği gibi Cuinet aynı yıl bu sayının 279.834 olduğunu ifade edecekti.

- 20 Önce de dikkat çekildiği gibi vilâyet dâhilinde yapılması gerekli görülen okulların sayısı şu şekildedir: Amasya (39), Karahisar (7), Tokat (11), Su Şehri (2), Hamidiye (6), Koyulhisar (3), Alucra (5), Havza (2), Mecidözü (67), Merzifon (4), Köprü (1), Gümüşhacıköy (6), Ladik (4), Erba (3), Niksar (13), Zile (5), Tonus (5), Darende (5), Gürün (14), Yeni Han (39), Hafik (6), Zara (15), Kankal (12), Divriği (23), Aziziye (14), Bünyan ve Hamid de (5) olmak üzere toplamda 316 okul (Bkz. MF.MKT. 746/6, 66 Ağustos 1320/8 Eylül 1904).
- 21 Vilâyetin Erzurum, Erzincan, Bayazıt ve Hınıs sancaklarındaki kazalarda açılması gerekli görülen toplam 186 ibtidâiyye mektebi bunu göstermekteydi (BEO.2582/193576, 16 Şubat 1320/1 Mart 1905).
- 22 DH.ŞFR. 172/52, 12 Mart 1311/24 Mart 1895. Valinin vermiş olduğu bu nüfus oranının Mamûretülaziz Vilâyeti'nin tamamını kapsamı pek olası değildir. Buna göre Kızılbaşların yoğun bir şekilde yaşadığı söz konusu vilâyette (özellikle de Dersim ve Malatya) verilen rakamın çok düşük olduğu söylenebilir. Bu açıdan verilen sayının Cuinet'in Mamûretülaziz Vilâyeti için verdiği Kızılbaş nüfus sayısının (182.580) yanında da çok düşük kaldığı görülür. Bkz. *La Turquie d'Asie, Géographie Administrative: Statistique, Descriptive et Raisonnée de Chaque Province de l'Asie-Mineure*, cilt 2, s. 322.
- 23 Y.PRK.ASK. 110/3, 21 Kânûn-ı Sâni 1311/2 Şubat 1896. Cuinet (a.g.e., s. 381) 1894 yılında Akçadağ'da 3.066 kadar Kürt, 12.099 kadar da Kızılbaşın yaşadığını belirterek Kürt ve Kızılbaşları ayrı vermiştir.

arada bulunduran Osmanlı da tebaasının konum ve kimlikleri hakkında ayrıntılı bir bilgi arayışı içerisine girdi. Dolayısıyla, farklı “etnik” ve “dini” yapılarla sahip tebaasının nüfusuna yönelik gerçekleştirdiği bu yöndeki istatistiksel veri toplamalarının da hükmedilebilir bir nüfusun tesisi açısından anlaşılabilir bir yanı vardı.²⁴ Meydana gelen tüm toprak kayıplarına rağmen halen heterojen bir nüfusa sahip olan Osmanlı Devleti’nin elde edeceği bu nüfus bilgileriyle bir “yönetim stratejisi” oluşturmak istediği aşikardı.²⁵ Tüm bu örneklerden de anlaşılacağı gibi devletin Kızılbaşların tashih-i itikâdı için giriştiği çalışmalar öncesinde gerek söz konusu topluluğun oranı gerekse yaşadıkları yerlerdeki durumlarına dair bir bilgi arayışı içerisine girmesi tamamen bu tarzda bir yönelime işaretti.²⁶

Bu dönem Kızılbaş/Alevi nüfus ile ilgili bilgi sunan bir diğer kişi de *Kâmûsu'l-A'lâm* başlıklı kapsamlı çalışmasıyla Şemseddin Samî’dir. Samî –aşağıda da ortaya konulacağı gibi– çağdaşı Cuinet’ten farklı olarak vilâyetler bazındaki Kızılbaş nüfusa dair bilgi sunma hususunda ketum davranmıştır. Buna rağmen çok cûzi de olsa bazı vilâyet ve sancaklardaki Kızılbaşlara dair birtakım sayılar vermiştir. Bunlar arasında ilk bilgi Diyarbekir’e dairdir. Şemseddin Samî’ye göre bu vilâyetteki Müslümanların tamamı Sünni olup, sadece 1-2 bin arasında bir nüfus Kızılbaştır.²⁷ Diyarbekir’den sonra gelen bir diğer vilâyet de Sivas’tır. Samî’nin ifadesiyle 1.086.455 nüfus içerisinde 839.514’ü Müslüman olan Sivas’ta 28.000 kişi Kızılbaş olup, bunun dışında kalanlar da tamamen Sünni’dir.²⁸ Son olarak Malatya Sancağı’ndaki Kızılbaşların oranıyla ilgili bilgi sunan Samî’nin aktarımına göre nüfusu 216.280 olan bu sancaktaki Kızılbaş sayının 66.000 olduğu görülür.²⁹

Bütün bunlara rağmen, Şemseddin Samî tarafından Kızılbaşların dağı-

24 Bu bağlamda Yılmaz’ın da (II. Abdülhamid Döneminde Güvenlik Politikaları..., s. 80) ifade ettiği gibi “nüfusa yönelik istatistiklerin daha ayrıntılı bir şekilde toplanmaya başlanması, uzun vadede yönetim tekniklerine ilişkin bir değişimi de işaret” etmekteydi.

25 Yılmaz, a.g.e., s. 80-81.

26 Bkz. BEO. 2582/193576; MF.MKT. 746/6; Y.MTV.53/108; Y.PRK.UM. 29/77.

27 Şemseddin Samî, *Kâmûsu'l-A'lâm*, cilt 3, Mihrân Matbaası, İstanbul, 1308, s. 2205. Diyarbekir Vilâyeti’nin toplam nüfusunu 471.462 olarak gösteren Şemseddin Samî’ye göre bu nüfusun içinde 1-2 bin kadar Kızılbaş bulunurken, benzer şekilde Cuinet de (a.g.e., cilt 2, s. 412) söz konusu vilâyetin toplam nüfusunu 471.462 olarak sunup, merkezde 2.000 Yezidi ve Kızılbaşın yaşadığı bilgisine yer vermektedir.

28 Şemseddin Samî, a.g.e., cilt 4, s. 2797. Cuinet de (a.g.e., cilt 1, s. 617) Sivas’ın Sünni ve Kızılbaş nüfusunun toplamını 839.514 olarak sunmasına rağmen, Samî’den farklı olarak Kızılbaş nüfusu neredeyse onun 10 katı kadar yüksek bir sayıyla (279.834) vermektedir. Bu açıdan genel bilgiler ile değerlendirildiğinde Cuinet’in verdiği sayının gerçeğe daha yakın olduğu görülecektir.

29 Şemseddin Samî, a.g.e., s. 4402. Bu veriler de Cuinet ile neredeyse birebir örtüşmekteydi. Aşağıda görüleceği gibi Cuinet de (a.g.e., cilt 2, s. 370) toplam nüfusunu 216.280 olarak verdiği bu sancakta Samî’ye yakın bir rakam olarak 66.080 Kızılbaşın yaşadığını belirtecektir.

lımıyla ilgili dile getirilen bu istatistiksel bilgilerin birçok açıdan eksik ve problemlili olduğu görülür. Bu husus kendi beyanlarıyla karşılaştırıldığında da dikkat çekmektedir. Çünkü Kızılbaşları Erzurum, Sivas ve Mamûretülaziz vilâyetlerinde yaşayan Şii mezhep mensupları olarak tanımlayıp, nüfuslarını da 250.000 ile 400.000 arasında göstermekteydi.³⁰ Fakat bu sayının bir yandan Sivas, Diyarbekir ve Malatya'ya dair sunduğu toplam sayının (95.000-96.000) çok üstünde yer alması, öte yandan ise yaşadıkları diğer yerleri sunmak açısından eksik kaldığı anlaşılmaktaydı. Bu nedenle Samî'nin, en azından bu dönem için Kızılbaş nüfusun yoğunluklu olarak bulunduğu yerlerin (Erzurum, Ankara, Sivas, Mamûretülaziz) nüfusunu özel olarak sunmaktan ziyade, onları bir bütün olarak genel bir Müslüman kategorisi içerisinde "eriterek" sunduğu görülür.³¹ Söz konusu durumu yansıtan örneklerin başında da Dersim gelmektedir. Buna göre nüfusunun çok büyük bir kısmının Kürt Kızılbaş olduğu bilinen Dersim Sancağı'na dair Şemseddin Samî'nin sunduğu bilgiler şu şekildedir:

Ahalisi 63.430 kişiden ibaret olup 43.260'ı Türk, 12.000'i Kürd, ki ceman 55.260'sı İslâm ve 8.170'i Ermeni olarak, Ermenilerin 610'u Protestandırlar.³²

Buradan da anlaşılabileceği gibi Şemseddin Samî, Dersim'deki Kürt nüfusuyla Türkler arasında orantısız bir ilişki kurmakta ve Kızılbaşları da hiçbir şekilde zikretmemektedir. Dolayısıyla söz konusu Türk ve Kürt nüfusun tersi bir okumayla sayılarının yer değiştirmesi ve böylelikle Kürtlerin Kızılbaş, Türklerin ise Sünni olarak ele alınması akla daha uygun gibi görülür.

Sonuç olarak bahse konu bilgilere dayanılarak Osmanlı'nın, gerek II. Abdülhamid gerekse sonrasının resmî nüfus istatistiklerinde Kızılbaş/Alevileri farklı bir başlık altında kategorize etmediği³³ ve söz konusu yerel nüfus bilgilerinin ise daha çok mahalli yöneticilerce sunulduğu görülür.

30 Şemseddin Samî, *a.g.e.*, cilt 5, s. 3659.

31 Diğer yandan Cuinet'te de (*a.g.e.*, cilt 2, s. 385) Dersim'in toplam nüfusu 63.430 kişiden oluşup, bunun 12.000'i Kürt, 27.800'ü Kızılbaş, 15.460'ı Müslüman ve geri kalan 8.170'ü de (7.560 Gregoryen, 610 Protestan) Ermeni olarak verilmişti. Buradan da anlaşılabileceği gibi Cuinet bu hususta Şemseddin Samî'den farklı olarak onun verdiği 43.260 kişilik Türk sayısını Kızılbaş ve Müslüman olarak ayırtmıştır. Buna rağmen Dersim'deki Kürtlerin de büyük çoğunluğunun Kızılbaş inancına sahip oldukları (zira bugün bile bölgede Türklük Alevilik [Müslümanlık], Kürtlük de Kızılbaşlıkla özdeşleştirilmiştir) göz önüne getirildiğinde, Müslümanlarla kastedilen Sünni sayısının da gereğinden fazla verildiği ileri sürülebilir. Buradan da anlaşılabileceği üzere her iki yazar da birçok hususta Dersim ile ilgili benzer rakamlar sunmalarına rağmen, bu rakamların nitelediği grupları farklı bir şekilde göstermekteydiler. Aynı şekilde Cuinet'ten farklı olarak Şemseddin Samî'nin (*a.g.e.*, cilt 3, s. 2132) Kızılbaş nüfustan hiç bahsetmediği ve böylelikle onları "Türk nüfus" içerisinde "erittiği" de anlaşılabilecekti.

32 Şemseddin Samî, *a.g.e.*, cilt 3, s. 2132.

33 Bkz. Dündar, *a.g.e.*, s. 154-170, 446-447.

İngiliz kaynaklarında Kızılbaş/Alevi nüfus

Anadolu'daki nüfus gruplarının sayısı özellikle de 19. yüzyılda burada faaliyet yürüten birçok devletin dikkatini çekmiştir. Bu gruplar arasında Anadolu'da önemli bir nüfusa sahip Kızılbaş/Aleviler de bulunmaktaydı. Bu bakımdan Kızılbaş/Alevilerin uluslararası arenada diplomatik bir unsur olarak ön plana getirilmesi de daha çok nüfus istatistikleri üzerinden oldu.³⁴

Osmanlı Devleti de Kızılbaş/Alevilere yönelik bu tür girişimlerden rahatsız olduğu için söz konusu faaliyetleri engellemeye çalıştı.³⁵ Gerçekleştirilen bu yöndeki faaliyetlerin başını ülkelerini bilgilendirmek adına özellikle de Anadolu'da görev yapan konsolosluklar çekmekteydi. Bunlar arasında İngiltere ve konsoloslukları ilk sırada geliyordu. Bu durum da birçok devlet görevlisinin tuttuğu nüfus istatistiklerinin –başta İngiltere olmak üzere– daha çok konsolos görevlilerinin elinden çıktığını göstermekteydi.

Söz konusu örnekler 19. yüzyılın ikinci yarısından başlamak üzere –özellikle de Berlin Antlaşması'ndan (1878) sonra– yoğunlaşmaktaydı. Bunlar arasında ilk sırayı İngiltere'nin Erzurum Konsolosu Dalyell'in 1863 yılı itibarıyla Erzurum Vilâyeti'ne dair hazırladığı raporunda yer alan Dersim Kızılbaşlarına dair nüfus istatistikleri yer almaktaydı. Konsolosun bilgilerine göre bölgede bulunan Çarikli, Balabanlı, Kureşanlı, Dersimli ve Şeyh Hasanlı Kızılbaş aşiretlerin toplam sayısı 141.400'dü.³⁶

Dalyell'den sonra, 1859 yılından itibaren İngiltere'nin Kürdistan Başkonsolosu görevini yürüten Taylor'ın takribi olarak 10 yıl boyunca bölgeden toplayarak derlediği bilgiler geliyordu. Erzurum'dan Clarendon kontuna gönderdiği 18 Mart 1869 tarihli raporunda, Erzurum'da 158.000, Diyarbakır'da 12.500 ve Harput'ta da (Mamûretülaziz) 30.000 olmak üzere 3 vilâyette toplam 200.500 Kızılbaşın yaşadığına yer vermektedir. Aynı zamanda bu Kızılbaşların da Türk, Kürt ve Hristiyanlardan oluşan dört başlıca "ırk" arasında bulunduğu ifade edilmiştir.³⁷

Taylor'dan on yıl sonra Binbaşı Henry Trotter, İngiltere'nin Kürdistan Konsolosu olarak, 12 Haziran 1879 tarihinde Erzurum'dan A. H. Layard'a gönderdiği telgrafında "Dersimli isyankarlara" yönelik Osmanlı'nın gerçek-

34 Dressler, a.g.e., s. 114.

35 Y.PRK.UM. 63/53, 2 Nisan 1319/15 Nisan 1903.

36 Ahmet Beşe ve Selahattin Tozlu, "İngiliz Kayıtlarında Aleviler ve Bektaşiler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 59, 2011, s. 202. Söz konusu aşiretler ile ilgili verilen sayının toplamda 141.400 tutmasına rağmen (Çarikli 10.500, Balabanlı 56.000, Kureşanlı 4.900, Dersimli 56.000 ve Şeyh Hasan 14.000) 141.000 olarak belirtildiği görülür.

37 F.O. Turkey no. 16 (1877), Inclosure in no. 13, s. 16, 27. Buna rağmen Taylor daha öncesinde sadece Dersim bölgesindeki Kızılbaşların sayısının 200.000'den az olmadığını belirterek, bu ifadesine ters bir beyanda bulunmuştur. Bkz. Taylor, "Journal of a Tour in Armenia, Kurdistan, and Upper Mesopotamia, with Notes of Researches in the Deyrsim Daghs, in 1866", s. 320.

leştirdiği askerî harekete dair bilgi sunarken, Dersim’de, sayıları 100.000 ile 150.000 arasında değişen bir Kürt Kızılbaş nüfustan bahsetmekteydi.³⁸ Benzer şekilde, 21 Haziran 1879 tarihinde Salisbury’ye gönderdiği bir diğer telgrafında da kendisinden önceki konsolos tarafından Dersim’deki Kızılbaş Kürtlerin nüfusunun 100.000-150.000 kişiden oluştuğunun rapor edildiğini fakat bir Osmanlı yetkilisinden öğrendiğine göre, “vilâyetin” (Dersim) toplam nüfusunun resmî kayıtlara göre 18.323 Kürt ve 2.219 Ermeni erkek olmak üzere toplamda 40.000’den fazla olmadığını dile getiriyordu.³⁹ Buna rağmen 30 Ekim 1880 tarihli bir başka raporunda Dersim bölgesinin nüfusunun toplamda 60.000 göstererek bunun 3.000 kadarının Hıristiyan Ermeni, geri kalanının ise Kızılbaş olduğunu belirtcekti.⁴⁰ Benzer şekilde Salisbury’ye gönderdiği bir başka telgrafında ise yukarıda Taylor tarafından verilen bilgileri hatırlatarak, konsolosluk yetkisi sınırlarında yer alan ve bu kez aralarında Van’ın da yer aldığı Erzurum, Diyarbakır ve Harput (Mamûretülaziz) gibi dört vilâyetteki Kızılbaş nüfusun 200.500 olduğunu ifade etmiştir.⁴¹

Kızılbaş nüfusun oranıyla ilgili İngiliz belgelerine yansıyan bir diğer bilgi de Ermeni Patrik Nerces’e aittir. Patrik Goschen’e sunduğu nüfus istatistiklerinde, Kızılbaşları Ermenilikle ilişkilendirip “Ermeni Alevi Kızılbaş” şeklinde ifade etmekte ve sayılarını da Erzurum’da 10.000, Sivas’ta da 5.000 olmak üzere toplamda 15.000 kişi şeklinde vermektedir. Diğer yandan, “Karışık” kategorisi adı altında Harput ve Diyarbakır’da 15.000’er olmak üzere toplamda 30.000 Kızılbaş olduğunu belirtirken, “Göçebe” başlığı altında da 10.000’i Harput ve 40.000’i Diyarbakır’da olmak üzere toplamda 50.000 göçebe Kürt Alevinin varlığına işaret etmiştir. Nerces’in bu bilgilerine dayanarak her üç başlık altındaki Kızılbaş nüfusun (Ermeni Alevi Kızılbaş, karışık ve göçebe Kürt Alevi) Erzurum, Sivas, Harput (Mamûretülaziz) ve Diyarbakır vilâyetlerinde toplamda 95.000 olduğu anlaşılmaktaydı.⁴² Buna rağmen Nerces’in sunduğu bir diğer nüfus istatistiğinde daha farklı bir veriyle karşı karşıya gelinip, sadece bir vilâyet için bu sayının üstünde bir oran verdiği görülmekteydi. Öyle ki Patrik, söz konusu bu belgede sadece Sivas Vilâyeti’nin

38 F.O. 424/84, Inclosure in no. 490, s. 391.

39 F.O. 424/84, no. 61, s. 104’ten akt. Bilal Şimşir, *British Documents on Ottoman Armenians (1856-1880)*, cilt 1, Publications of the Turkish Historical Society, Ankara, 1989, s. 454. Fakat burada Kürt (muhtemelen Kızılbaş) ve Ermeni nüfusun toplamı 20.452 kişi olup neredeyse tahmin edilen 40.000 kişinin yarısı kadardır. Bu durumda geride kalan takribi 20.000 kişilik kadar nüfusun hangi gruptan olduğu belirsizdir.

40 F.O. 424/107, Inclosure in no. 201, s. 349.

41 F.O. 424/86, no. 163, s. 108-109’dan akt. Şimşir, a.g.e., s. 484.

42 F.O. 424/106, Inclosure 3 in no. 273, s. 552. Patrik’in verdiği nüfus istatistiklerine şurada da yer verilmiştir: Able J. Tresal, “La Question Armenienne et l’Europe”, *La Science Catholique: Revue des Questions Sacrées et Profanes*, Imprimeur-Libraire-Éditeur, Arras-Paris, 1897, s. 244.

Tokat, Amasya, Şebîn Kara Hisar ve diğer sancaklarında toplamda 175.000 Kızılbaş'ın olduğunu belirtmekteydi.⁴³

C. W. Wilson'ın 29 Haziran 1880 tarihli, Sivas Ermeni Piskoposu'ndan tedarik ettiği nüfus oranlarını yansıtan telgrafında ise, Sivas Vilâyeti'ndeki Kızılbaş (Şii) ve Alevî (Türk) nüfus hep birlikte sunulmakta ve Yeni Han ile Tunas (Şarkışla) kazaları hariç vilâyette toplam 68.698 Kürt nüfusun olduğu dile getirilmekteydi (bkz. Tablo 1).⁴⁴

Tablo 1'deki istatistikler üzerine bir değerlendirme yapan Wilson'a göre; 68.698 olduğu belirtilen Kürt nüfusunun sadece 1.000'i Alevî, geri kalanı ise (67.698) Şii idi. Buna rağmen Wilson belirtmese de buradaki Şiilerle kastında da tamamen Kızılbaş/Alevîler olduğu çok açıktı. Aynı şekilde, öncesinde de dikkat çekildiği gibi toplamda 536.913 kişi olan Kızılbaş (Şii) ve Türk (Alevî) nüfusun yaklaşık olarak yarısının Kızılbaş (Şii) olduğunun iddia edildiği, fakat onların da bunu açık bir şekilde dile getirmedikleri belirtilmekteydi. Ancak Wilson, Kızılbaşların bu nüfus toplamı ve oranlarını yine de çok abartılı bulmaktaydı.⁴⁵

Binbaşı Henry Trotter tarafından 7 Eylül 1880 tarihli rapora ek olarak Goschen'e sunulan ve farklı kaynaklardan toplanan bilgileri içeren nüfus istatistiklerinde de Erzurum, Van, Bitlis ve Diyarbakır vilâyetlerindeki tahmini nüfus bilgilerine yer verilmekteydi. Üç vilâyet ile ilgili (Erzurum, Van, Bitlis) 1880 yılında patrik tarafından elçiye sunulan bilgilerde; 140.000 olarak gösterilen "Kürt Zazaların" içerisinde 10.000'inin Alevî ya da Kızılbaş olduğu ve bunların da bilgiyi veren söz konusu patrik tarafından Ermeni gösterilmesine rağmen kesinlikle Müslüman (Şii) oldukları ifade ediliyordu.⁴⁶ Trotter'ın Diyarbakır Vilâyeti'nin nüfus çeşitliliğine dair sunduğu bir diğer tabloda da "Kürt Zaza ve Kızılbaş" başlığı altında 12.500 ve 55.000 olmak üzere iki farklı nüfus bilgisine yer verilmekte ve bunların da "Zaza ya da Kürt Kızılbaş ve Kızılbaş Türklerden" oluştuğu belirtilmekteydi. Bunun 12.500 olarak sunulan kısmı Mr. Taylor'ın 1869 yılında verdiği nüfus bilgisinden alınmış ve bunların da muhtemelen "Kızılbaş Türk" olduğu ifade edilmişti. 55.000 kişilik sayının da patrik tarafından elçiliğe sunulan 1880 tarihli bilgilerden alındığı ve 40.000'inin Alevî geriye kalan 15.000'inin de Kızılbaş ol-

43 F.O. 424/107, Inclosure 2 in no. 135, s. 239.

44 F.O. 424/106, Inclosure 7 in no. 273, s. 554. Bir diğer yerde piskoposun tablosu için bkz. F.O. 424/107, Inclosure in no. 88, s. 143.

45 F.O. 424/106, Inclosure 7 in no. 273, s. 555. Wilson'ın sunduğu tabloda Kızılbaşların Şii, Türklerin ise Alevîler ile özdeşleştirilmesi dikkat çekicidir. Aynı zamanda Wilson'ın, söz konusu nüfus verileri içerisinde müstakil bir Kızılbaş oranına vurgu yapılmamasına rağmen Türk ve Kürtlerin ne kadarının Kızılbaş olduğunun iddia edildiğini belirtmesi, sadece bu veriler ile yetinmediği ve bunların muhtevasına dair de piskopostan bilgi aldığına dikkatleri çekmektedir.

46 F.O. 424/107, Inclosure 3 in no. 104, Tablo II. (A), s. 177.

TABLO 1
Sivas Vilâyeti'nde Kızılbaş/Türk ve Kürt Nüfusu

Sancak	Kaza	Nahiye sayısı	Nahiye adı	Köy sayısı	Kızılbaşlar (Şiirler) ve Türkler (Aleviler)	Kürtler
Sivas	–	–	–	–	18.437	–
	Hafik	–	–	77	4.700	3.000
		1	Kurmeş	33	680	2.000
		1	Doğanlı	79	3.336	–
	Koçgiri	1	Zara	1	1.900	–
		1	Balı Dağ	109	1.130	6.000
		1	Sivas İli	48	8.000	–
		1	Çit	30	400	2.000
		1	Karabel	36	166	1.300
		1	Habeş	35	254	1.000
	Yeni Han	1	Yıldızeli		4.500	–
		–	Ghelmezed (ç)	134 ¹	3.412	–
	Kangal	1	Kangal	50	3.000	800
		1	Deliktaş	4	1.500	164
		1	Ashodi (ç)	30	3.180	400
		1	Alacahan	6	1.300	442
	Tokat	6	Civar/Mahalle	171	23.624	9.148
	Darendede	–	Civar/Mahalle	20	15.000	1.424
	Divrik	7	Civar/Mahalle	128	43.278	2.000
	Gürün	–	Civar/Mahalle	37	7.900	1.600
	Tunas ²	3	Civar/Mahalle	114	19.272	–
	Aziziye ³	6	Civar/Mahalle	251	44.944	5.500
Amasya	7 kaza	18	Civar/Mahalle	956	210.000	20.000
Karahisar	5 kaza	12	Civar/Mahalle	668	117.000	11.920
Toplam nüfus				2.986 ⁴	536.913	68.698

1 Yıldızeli ile birlikte 134'tür.

2 Bugünkü adıyla, Sivas'a bağlı "Şarkışla" ilçesi.

3 Bugünkü adıyla, Kayseri'ye bağlı "Pınarbaşı" ilçesi.

4 Bu sayının toplamda 3.017 olduğu görülmektedir.

duğu not düşülmüştü.⁴⁷

Trotter'ın nüfus çeşitliliği hakkında bilgi verdiği bir diğer vilâyet de Harput'tur (Mamûretülaziz). Benzer şekilde burada da Diyarbakır Vilâyeti'nde olduğu gibi bir "Kürt Zaza ve Kızılbaş" alt başlığı olup, yine aynı şekilde Taylor (1869) ve adı anılmayan patrikin (1880) elçiliğe sunduğu nüfus bilgile-

47 F.O.424/107, Inclosure 3 in no. 104, Tablo II. (B), s. 177. Trotter'a göre, her ne kadar Patrik Alevi ve Kızılbaşları ayrı olarak vermişse de aslında ikisi de aynıdır.

rinden istifade edilmiştir. Taylor'dan yapılan alıntıda "Kürt Zaza ve Kızılbaş" nüfus bir bütün olarak 1869'da 30.000 olarak gösterilirken, patrikten yapılan alıntıda Kürt Zaza ve Kızılbaşların toplam nüfusu 55.000 olarak gösterilmiş ve bunun da 30.000 Zaza Kürt, 10.000 Alevi ve geriye kalan 15.000'in de Kızılbaş olduğu belirtilmiştir.⁴⁸

Trotter'ın son olarak Kızılbaş nüfustan bahsettiği bir diğer vilâyet de Halep'tir. Buna göre bahse konu patrikin bilgilerine dayanılarak, Halep'te 15.000 kişilik karışık bir "Kürt Zaza ve Kızılbaş" nüfusun olduğuna yer verilmektedir.⁴⁹

Bu dönem Kızılbaş nüfusuna dair bilgi veren bir diğer kişi de Herbert Chermside'dır. 9 Ağustos 1880 tarihinde Goschen'e gönderdiği raporun ekindeki nüfus istatistikleriyle ilgili tabloların ilkinde, 1877 yılının salnamesine dayanarak Sivas, Amasya, Kara Hisar ve Tokat'taki Müslüman nüfusun toplamda 292.644 kişiden oluşan Çerkez, Kızılbaş, Kürt ve diğer Müslüman toplulukların erkeklerinden meydana geldiğine yer vermektedir.⁵⁰ Buna ek olarak sunduğu Ermeni bir piskoposun nüfus verilerindeyse; Sivas Vilâyeti'nin Sivas, Hafik, Koçgiri, Yeni Han, Kangal kazaları ve nahiyeleriyle birlikte Tokat, Darende, Divrik, Gürün, Tonus (Altınyayla), Aziziye, Amasya Sancağı ve 965 köyü ile Kara Hisar ve 668 adet köyünde "Türk ve Kızılbaş" olarak verilen erkek ve kadın nüfusunun toplamda 536.913 olduğu görülmüştür. Yanı sıra aynı tabloda yer alan "Kürt" nüfusu da 68.696 erkek ve kadın olarak gösterilmişti.⁵¹ Bu açıdan söz konusu yerlerdeki Kürt nüfusun büyük bir çoğunluğunun da kuvvetle muhtemel Kızılbaş/Alevilerden oluştuğu düşünülmektedir, sayının daha da yüksek bir orana çekilmesi muhtemeldir.

Dönemin İngilizlerince Kızılbaş nüfus açısından "homojenlik" ve baskınlık olarak daha net bir görünürlüğe sahip olan Dersim'in nüfusuna dair de birtakım sayılar verilmiştir. William Everett tarafından 9 Nisan 1883 tarihinde Granville Kontu'na gönderilen telgrafta Yarbey Stewart'ın verdiği bilgilere dayanılarak Dersim'de Osmanlı karşıtı 60.000 muhalif kişinin varlığından bahsedilmektedir.⁵²

Yukarıdan da anlaşılacağı gibi Anadolu'daki nüfus yoğunluğunun İngiliz

48 F.O. 424/107, Inclosure 3 in no. 104, Tablo II. (C), s. 178.

49 F.O. 424/107, Inclosure 3 in no. 104, Tablo II. (D), s. 178. William Everett (11 Mayıs 1895) Trotter'ın Halep için Kızılbaşları da kapsar şekilde verdiği toplam erkek Müslüman-Kürt nüfusu (269.851) ikiye çarparak toplam sayıyı 539.702 olarak gösterecektir. Bkz. David Gillard [Ed.], *British Documents on Foreign Affairs: Report and Papers from the Foreign Office Confidential Print. The Near and Middle East 1856-1914, The Ottoman Empire: Nationalism and Revolution 1885-1908*, kısım I, cilt 19, 1984, s. 100.

50 F.O. 424/107, Inclosure in no. 88, s. 141-142.

51 F.O. 424/107, Inclosure in no. 88, Tablo III, s. 143.

52 F.O.424/140, Inclosure in no. 20, s. 18. Bir başka yerdeyse Everett'in Stewart'a dayanarak verdiği bu sayının 55.000 kadar olduğu görülür. Bkz. Gillard, a.g.e., s. 82.

kayıtlarına yansıyışı nüfusun özellikle de kendi içinde bir ayırım ve çeşitliliğe tabi tutularak verildiği şeklindedir. Buna rağmen söz konusu durumun ak-sini gösteren örnekler de yok değildir. Bu açıdan Kızılbaşların yaşadığı diğer vilâyetler arasında yer alan Ankara'ya dair (özellikle de Kırşehir ve Yozgat Sancakları) İngiliz kayıtlarında, nüfusun bir bütün olarak Müslüman kategorisi altında ve hiçbir şekilde ayrıştırılmadan sunulduğuna tanık olunur.⁵³

Fransız kaynaklarında Kızılbaş/Alevi nüfus

Vital Cuinet'in çalışmalarında Kızılbaş/Alevi Nüfus

Vital Cuinet, Düyûn-ı Umûmiye görevlisi olarak 1892 yılına değin Osmanlı topraklarında gerçekleştirdiği gezi ve araştırmalarına dayanan çalış-masında Osmanlı idari yapılanması olarak vilâyet ve alt birimlerinin coğrafya, tarih, kültür, sosyal hayat, ekonomi ve demografi gibi birçok yönü-nü ortaya koymuştur.⁵⁴ Geniş nüfus verileri sunan Cuinet'in Kızılbaşlara dair de spesifik nüfus istatistikleri paylaştığı görülür. Gezin Sivas, Mamûretülaziz ve Diyarbakır vilâyetleriyle birlikte bu vilâyetlere ait sancak ve kazalardaki Kızılbaşları Müslüman kategorisi içerisinde ele alıp sunarken, bunların dışındaki diğer vilâyetlerdeki Kızılbaş nüfusa dair pek bir bilgi vermemektedir.⁵⁵

Bu açıdan dikkat çekici bir diğer husus da Cuinet'in nüfus verilerinin Şemseddin Samî ile yer yer uyuyor olmasıydı. Buna göre Samî, Cuinet gibi Kızılbaş nüfusun vilâyetlere dağılımına dair pek teferruat sunmazken, Cuinet özellikle bahsedilen vilâyetlerde (Sivas, Mamûretülaziz, Diyarbakır) ak-sini gerçekleştirip, nüfus verilerini ayrıntılı bir şekilde sunmuştur.⁵⁶

53 F.O.424/107, Inclosure in no. 151, s. 306-307; Gillard, a.g.e., s. 93.

54 1833-1896 yılları arasında yaşayan Cuinet'in bu çalışması, Düyûn-ı Umûmiye'nin kuruluşundan (1881) 1892 yılına değin söz konusu kurumun isteği üzerine birçok yönden Osmanlı üzerine bilgi edinmek amacıyla gerçekleştirdiği gezi ve araştırmalara dayanmaktadır.

55 Bkz. Cuinet, a.g.e., cilt 1, s. 1894. Örnek olarak, Kızılbaşların özellikle yaşadığı vilâyetler arasında yer alan Erzurum ve Ankara'ya dair sunduğu nüfus istatistikleri arasında, onlardan hiç bahsetmediği görülür (bkz. Cuinet, a.g.e., s. 130-243, 247-343). Bu açıdan Cuinet'in Sivas, Erzurum ve Diyarbakır'daki Kızılbaşlardan haberdar olmasına rağmen diğer vilâyetlerdeki nüfuslarına dair suskun kalması düşündürücüdür. Oyle ki kendisi Ankara Vilâyeti ile ilgili bilgi sunarken (a.g.e., s. 253-254) doğrudan Kızılbaşlardan bahsetmesine rağmen, yine de onların nüfuslarına özel olarak yer vermeyecektir. Diğer yandan ise Ankara'nın Kırşehir Sancagı'na bağlı Hacı Bektaş Nahiyesi'ndeki 1.519 kişilik Müslüman nüfusun tamamının Bektaşî dervişlerine bağlı olduğunu ifade etmekteydi. Bkz. Cuinet, a.g.e., s. 339-343.

56 Bu durum da her iki yazar ve yararlandıkları kaynaklara dair şu olasılıkları ön plana getirir: Cuinet'in söz konusu çalışmayı 1881-1892 yıllarında gerçekleştirerek 1892-1894 yılları arasında yayınlaması ya Şemseddin Samî'nin *Kâmûs-ı A'lâm*'i kaleme alırken Cuinet'in çalışmasından haberdar olup faydalandığını ya da –tersi şekilde– Samî'nin çalışmasını öncesinde hazırlayarak basımından önce Cuinet'le paylaştığı düşünülebilir. Bu bakımdan Cuinet'in eserinin ta-

Sivas Vilâyeti

İlk olarak Sivas Vilâyeti'nin Kızılbaş nüfusunu veren Cuinet, "Müslüman Alevilerin" sayısını 559.680 olarak sunarken, Kızılbaşları burada "Müslüman Şii" başlığı altında değerlendirerek, toplam nüfuslarını 279.834 olarak sunacaktır. Buna göre, Sivas Vilâyeti'ndeki Kızılbaş nüfusun sancak ve kazalara dağılımına dair verdiği bilgileri Tablo 2'deki gibi oluşturmak mümkündür.

Mamûretülaziz Vilâyeti

Cuinet'in Sivas Vilâyeti'nden sonra Kızılbaş nüfusa dair bilgi sunduğu bir diğer vilâyet Mamûretülaziz'dir. Sivas'tan farklı olarak bu vilâyetin nüfusu kadın ve erkek şeklinde detaylandırarak vermiştir. Harput (Mezre), Malatya ve Dersim olmak üzere üç sancaktan oluşan vilâyetin Kızılbaş kadın ve erkeklerinin nüfusunu ise Tablo 3'te görebiliriz.

Vilâyetteki Kızılbaş nüfusun sancaklara dağılımı ise Tablo 4'teki gibiydi.

Diyarbakir Vilâyeti

Cuinet'in Kızılbaş nüfusuyla ilgili dikkat çektiği bir diğer vilâyet de Diyarbakir'di. Söz konusu vilâyetteki Kızılbaş/Alevi nüfusuna dair doğrudan bilgi vermese de buradaki bazı sancak ve kazalarda Müslümanlardan farklı olarak "tanımlanmamış dinler" (*religions indefinies*) başlığı altında Yezidilerle birlikte isimlerini zikretmekteydi. Cuinet'in burada Kızılbaşları Yezidi nüfustan sonra parantez içinde zikrettiği de görülüyordu. Bu noktada Yezidi ve Kızılbaşları müstakil olarak görüp, nüfuslarını birlikte mi verdiği ya da Kızılbaşları Yezidilerle mi özdeşleştirdiği net değildir. Buna rağmen, Diyarbe-

mamının (1892-1894) Şemseddin Sâmî'nin çalışmasının ilk üç cildinden (Fr. 1889-1891, Osm. 1306-1308/1890-1892) sonrasına denk gelmesi a) Birbirlerinden haberdar oldukları, b) Benzer kaynaklardan beslenerek, eserlerini meydana getirdikleri ve c) İkisinden birinin bilgileri diğerinden aldığını düşündürmektedir. Benzer kaynaklardan yararlanmaları halindeyse iki ihtimal belirir: a) Cuinet'in Kızılbaşları özellikle belirtirken, Şemseddin Sâmî'nin bu hususta ona nazaran suskunluğu tercih ettiği ve kaynakların böyle bir bilgiyi barındırdığı için Cuinet'in bunu doğrudan sunarken, Şemseddin Sâmî'nin eserinde yer vermediği. Ya da b) En güçlü olasılık olarak Cuinet'in, kaynaklarda Kızılbaşlarla ilgili bir bilgi verilmemesine rağmen nüfuslarının coğrafi dağılımını göz önünde bulundurarak onlara tahmini bir istatistiksel değer biçtiği. Bu bakımdan iki yazarın çalışmalarındaki bilgilerin yer yer Osmanlı Vilâyet Salmeleri ile uyduğu görülmektedir. Fakat hâsse konu salnamelerde Kızılbaş nüfusun müstakil olarak sunulmadığı anlaşılmaktadır ki bu da son olasılığı daha güçlü kılar (Örnek bir çalışma olarak bkz. Yalçın Çakmak, "Şemseddin Sâmî ve Vital Cuinet'in Çalışmalarında Erzincan", *Uluslararası Erzincan Tarihi Sempozyumu*, 26-28 Eylül 2019, Erzincan). Öyle ki Hasluck da Cuinet'i referans ederek bu bilgilerin "Türk istatistikleri"ne dayandığını ifade etmiştir (F.W. Hasluck, *Sultanlar Zamanında Hristiyanlık ve İslam*, 1. cilt, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2012, s. 120).

TABLO 2
Sivas Vilâyeti'nde Kızılbaş/Alevi Nüfusu

Sancak	Kaza	Merkez	Merkez dışı ¹	Toplam
Sivas	Sivas	10.501	18.223	28.724
	Koçgiri	428	13.260	13.688
	Divriği	1.500	10.761	12.261
	Tonus	347	19.182	19.529
	Gürün	200	6.775	6.975
	Darende	300	6.758	7.058
	Hafik	200	18.474	18.674
	Yıldızeli	440	13.326	13.766
	Aziziye	700	29.029	29.729
	Sancak geneli	14.616	135.788	150.404
Tokat	Tokat	–	–	20.625
	Erba	700	9.750	10.450
	Zile	5.233	9.067	14.300
	Niksar	–	–	5.225 ²
	Sancak geneli	5.933	18.817	50.600
Amasya	Amasya	6.500	9.500	16.000
	Merzifon	1.380	6.620	8.000
	Vezir Köprü	1.600	4.900	6.500
	Osmancık	1.000	6.000	7.000
	Hacı Köy	3.000	2.335	5.335
	Ladik	–	–	10.665
	Havza	–	–	6.300
	Mecitözü	–	–	6.200
	Sancak geneli			66.000 ³
Karahisar	Hamidiye	–	–	3.000
	Koyulhisar	–	–	2.500
	Suşehri	–	–	2.600
	Alucra	–	–	2.230
	Sancak genel			12.830 ⁴
Vilâyet geneli				279.834 ⁵

- 1 Her ne kadar Cuinet, kazaların merkezleri dışındaki nüfuslarını belirtmese de bu merkez dışı nüfusu her kazanın toplam nüfusuyla arasındaki farktan tespit etmek mümkündür. Burada da tarafımızca böyle bir yöntem izlenerek, söz konusu tablo oluşturulmuştur.
- 2 Tokat ve Niksar kazasının merkez nüfusları verilmediği için merkez dışı nüfusları tespit edilememiştir. Buna rağmen her iki yerdeki Kızılbaş nüfusun toplamda 25.850 olduğu görülecektir. Bkz. Cuinet, *a.g.e.*, s. 618, 725-727, 733.
- 3 Cuinet Ladik, Havza ve Mecitözü kazalarının merkez nüfusunu vermediği için merkez dışı nüfusu tespit edilememiştir. Buna rağmen adı geçen kazalardaki toplam Kızılbaş nüfusun 23.165 olduğu görülür. Bkz. Cuinet, *a.g.e.*, s. 618, 767-774.
- 4 Karahisar sancağındaki kazaların merkez nüfusları verilmediği için merkez dışı nüfusları tespit edilememiştir. Bkz. Cuinet, *a.g.e.*, s. 618, 790-797.
- 5 Sivas Vilâyeti'ndeki Kızılbaş/Alevilerin nüfus istatistiklerine dair oluşturulan tablodaki bilgiler için bkz. Cuinet, *a.g.e.*, s. 617-618, 665, 683, 686, 690, 692, 694, 696, 698, 701, 728, 730, 741, 759, 763-765.

TABLO 3
Mamûretülaziz Vilâyeti'nde Kızılbaş/Alevi Nüfusu

Sancak	Erkek	Kadın	Toplam
Harput	44.300	44.500	88.800
Malatya	33.080	33.000	66.080
Dersim	13.700	14.000	27.700
Vilâyet geneli	91.080	91.500	182.580 ¹

1 Cuinet, *a.g.e.*, s. cilt 2, s 322. Diğeryandan aynı bir kategori olarak Müslümanların nüfusu 267.916, Kürtlerin ise 54.950'dir. Bkz. *a.g.y.* William Everett da Cuinet'in verdiği bu sayıya (182.580) dikkat çekmekteydi. Bkz. Gildard, *a.g.e.*, s. 103.

kir merkez sancak ve Midyat kazasının nüfuslarını sunduğunda “Yezidi, Kızılbaş” ile “Yezidi ve Kızılbaş” ibarelerine özellikle başvurması ikisi arasında bir farklılığa işaret ettiğini göstermekteydi (bkz. Tablo 5).⁵⁷

Sivas Konsolosuna göre Kızılbaş/Aleviler

Fransa'nın Sivas Konsolosu da 1901 yılında Fransız hükûmetine gönderdiği raporlarında Sivas'ın etnik ve dinî nüfus dağılımına dair çeşitli değerlendirmelerde bulunmaktaydı.⁵⁸ Kodaman, bu raporların sunduğu istatistiklerin güvenilirliği hususunda kesin olarak doğru olmamalarına rağmen, gerçeğe en yakın rakamları yansıttığı kanaatindeydi.⁵⁹ Konsolosun raporlarında Kızılbaşların nüfusuna dair de birtakım rakamlar sunulmaktaydı. Fakat konsolos Sivas Vilâyeti'ndeki nüfusun dinî dağılımını gösterirken Şii ve Kızılbaşları farklı başlıklar altında değerlendirmiştir. İlk verilere göre Sivas Vilâyeti'nin Sivas, Karahisar, Tokat ve Amasya sancaklarının toplam nüfusu 1.220.000 olarak sunulmakta ve “etnik aidiyetler” içerisinde sıraladığı gruplar içerisinde de 318.000 Kızılbaş'ın yer aldığı ifade edilmekteydi.⁶⁰ Konsolos aynı raporun bir diğer yerinde ise vilâyetin “dinî aidiyet” kısmı içerisindeki nüfusunu Müslüman Alevi-Şii, Kızılbaş, Ermeni ve Yahudi olarak dört gruba ayırmakta ve bunlar içerisindeki Kızılbaş nüfusun sayısını 318.000'den

57 Cuinet, *a.g.e.*, s. 448, 515. Aynı zamanda, Çermik kazasının nüfus bilgilerinde Yezidilerden tek başına bahsederken Kızılbaş ismi geçmemektedir. Bu da Kızılbaşların Yezidilerden farklı görül-
düğü fakat nüfuslarının birlikte verildiği düşüncesine bir başka açıdan katkı sunmaktaydı. Bkz. Cuinet, *a.g.e.*, s. 492.

58 REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, 21 Eylül 1901.

59 Kodaman, “a.g.m.”, s. 180.

60 REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, cilt 75, 31 Ağustos 1901, s. 147-148. Burada 67.000 olarak verilen Kürt nüfus içerisinde de büyük bir çoğunluğun Kızılbaş olduğunu düşünürsek bu sayı daha da artacaktır. Aynı şey 21.000 olarak verilen ve aralarında Avarlar ile Türkmenlerin bulunduğunu gösteren Türk nüfusun bir kısmı için de düşünülebilir.

TABLO 4
Mamûretülâziz Vilâyeti'nde Kızılbaş/Alevî Nüfusun Sancaklara Göre Dağılımı

Sancak	Kaza	Merkez	Merkez dışı	Toplam
Harput	Harput (Mezre)	–	–	18.000 ¹
	Arabgir	–	–	26.600
	Eğir	–	–	20.120
	Keban-Maden	–	–	24.080
	Sancak geneli			88.800 ²
Malatya	Malatya	6.480	6.736	13.216
	Besni	379	12.872	13.191
	Hısn-ı Mansur	208	12.992	13.200
	Kahta	102	14.280	14.374
	Akçadağ	637	11.462	12.099
	Sancak geneli			66.080 ³
Dersim ⁴	Hozat (Merkez Kaza)	1.820	3.266	5.086 ⁵
	Çemişgezek	400	4.675	5.075 ⁶
	Çarsancak	–	–	4.749
	Mazgirt	–	–	2.285 ⁷
	Pertek	–	–	1.095
	Kuzucan	243	811	1.054
	Ovacık	–	–	4.806 ⁸
	Pah	250	1.625	1.875
	Kızıl Kilise	–	–	1.675
	Sancak geneli			27.700 ⁹

- 1 Cuinet'ten takribi olarak 16 yıl önce Ermeni rahip Bogos Natanyan Ermeni, Türk, Kırmanc, Zaza Kürt ve Kızılbaş olarak ayırdığı Harput piskoposluk bölgesindeki Kızılbaş nüfusun, 118.215 kişilik genel nüfus içerisinde 2.963 kişiden oluştuğunu belirtmekteydi. Bkz. Bogos Natanyan, "Ermenistan'ın Gözyaşı veya Palu, Harput, Çarsancak, Çapakçur ve Erzincan Hakkında Rapor", içinde, Arsen Yarmen, *Palu-Harput 1878, Çarsancak, Çemişgezek, Çapakçur, Erzincan, Hizan ve Civar Bölgeler*, 2. cilt (Raporlar), 2. baskı, Belge Yayınları, İstanbul, 2015, s. 189.
- 2 Cuinet, *a.g.e.*, s. 351. Bu nüfusun da 44.300'ü erkek, 4.500'ü de kadındır. Sancak dâhilindeki kazalardaki Kızılbaş/Alevilerin merkez nüfusu verilmediği için merkez dışı nüfusları tespit edilememektedir.
- 3 Malatya Sancağı'ndaki kazalarda yer alan Kızılbaş/Alevî nüfus ile ilgili bkz. Cuinet, *a.g.e.*, s. 372-382. Diğer yandan 60.080 olarak verilen bu nüfusun 33.080'inin erkek 33.000'in de kadın olduğu belirtilmektedir. Bkz. Cuinet, *a.g.e.*, s. 370.
- 4 Cuinet (*a.g.e.*, s. 385), Dersim Sancağı'nda Kürdleri (12.000 kişi) ayrı olarak vermiş olmasına rağmen bu Kürdlerin büyük bir çoğunluğu da Kızılbaştır.
- 5 Kazadaki Kürdler (2.509) ve Müslümanlar (2.455) ayrı verilmesine rağmen Kürdlerin neredeyse tamamı Müslümanların da bir kısmının Kızılbaş olduğu söylenebilir. Bkz. Cuinet, *a.g.e.*, s. 392-393.
- 6 Kazadaki Kürdler (2.509) ve Müslümanlar (2.455) ayrı verilmesine rağmen Kürdlerin neredeyse tamamı Müslümanların da bir kısmının Kızılbaş olduğu söylenebilir. Bkz. Cuinet, *a.g.e.*, s. 392-393.
- 7 Kazadaki Kürdler (859) ve Müslümanlar (1.145) Kızılbaşlardan ayrı verilmesine rağmen bu bölgedeki Kürt ve Müslümanların da çoğunlukla Kızılbaş olduğu düşünülmelidir. Bkz. Cuinet, *a.g.e.*, s. 395.
- 8 Kazadaki Kürdler (806) ve Müslümanlar (2.303) Kızılbaşlardan ayrı verilmesine rağmen bu bölgedeki Kürt ve Müslümanların tamamının Kızılbaş olduğu söylenebilir. Bkz. Cuinet, *a.g.e.*, s. 400.
- 9 Dersim'deki Kızılbaş/Alevî nüfusun 13.700'ünün erkek, 14.100'ün de kadın olduğunun belirtilmesine rağmen (Cuinet, *a.g.e.*, s. 385), nüfusun toplamda bu sayı ile uyumadığı (27.700) görülür. İngiltere'nin Harput Konsolos yardımcılığı tarafından gönderilen bir telgrafta da Dersim'deki Kızılbaş nüfusun Cuinet'in verdiği rakama yakın bir şekilde 28.000 olduğu belirtilmekteydi (F.O.195/1944, 9 Temmuz 1886, s. 149). Buna rağmen verilen bu sayının yine de çok düşük olduğu görülecektir. Antranik'e göre Dersim'de ayrı ayrı aşiretler halinde yaklaşık olarak 200 bin civarında Kızılbaş Kürt yaşamaktaydı. Bu sayının da neredeyse Cuinet'in Mamûretülâziz vilâyetindeki bütün Kızılbaş/Alevî nüfus için verdiği toplam sayıya yakın olduğu görülmekteydi (Antranik, *Dersim Seyahatname*, çev. Payline Tomasyan, Aras Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 118). Diğer yandan Cuinet'in verdiği bilgilerde sancakta yer alan Çarancak, Mazgirt, Pertek, Ovacık ve Kızıl Kilise kazalarındaki Kızılbaş/Alevîlerin merkez nüfusu verilmediği için merkez dışı nüfusları da tespit edilememektedir. Sonuç olarak da Cuinet'in, bir bütün olarak Mamûretülâziz vilâyeti dâhilindeki sancak ve kazalardaki Kızılbaş/Alevî nüfus ile ilgili verdiği bilgiler için bkz. Cuinet, *a.g.e.*, s. 322, 351, 353, 359, 363, 367, 372, 376-381, 385, 388, 392-403.

TABLO 5
Diyarbakir Vilâyeti'nde Yezidi ve Kızılbaşlar

Sancak	Kaza	Toplam
Diyarbakir	Merkez	2.000
Ergani	— Palu	1.800 ¹ 700
Mardin	Merkez Midyat	300 1.200
Genel		6.000 ²

1 Cuinet, *a.g.e.*, s. 477. Bunun 700'ü de Palu Kazası'ndadır. Bkz. *a.g.e.*, s. 490.

2 Tablodaki bilgiler için bkz. Cuinet, *a.g.e.*, s. 412, 448, 477, 499-500, 515.

368.000'e yükseltmekteydi.⁶¹ Fakat bu sayının doğruluğu da şüphelidir. Öyle ki, bir yandan “Müslüman Sünni ve Şii”lerin toplam nüfusunu 636.000 olarak gösterirken Kızılbaşları bunlardan ayrı olarak 368.000 şeklinde ifade etmekteydi ki, bu da Şii ve Kızılbaşları ayrı olarak değerlendirdiği anlamına gelmekteydi.⁶² Buna göre Sivas'taki Şii ve Kızılbaşların farklı inançlardan olma ihtimalleri söz konusu olmayıp, bunların tamamının da Kızılbaş/Alevi olduğu söylenebilirdi. Bu durumda nüfusları Kızılbaşlar ile karışık verilen Şiilerin Kızılbaşlar hanesine kaydedilmesi halinde de Kızılbaş/Alevi nüfusun 368.000'den fazla olduğu ortaya çıkacaktır.

Diğer yandan konsolos, vilâyetteki “etnik grupları” farklı yerlerde Türk, Rum, Ermeni, Çerkez, Gürcü, Kafkasyalı, Kürt, Avşar, Tatar, Türkmen, Rum, Çingene, Yahudi, vb. olarak belirlerken, Kızılbaşları da etnik bir grup olarak ayrı değerlendirmiştir.⁶³ Buna rağmen konsolos, Kızılbaşlar dışındaki bu gruplar içerisinde de (yakın örnek olarak Türk ve Kürtler) Kızılbaş/Alevi inancına mensup olanların bulunduğunu ya bilmemekte ya da kasıtlı olarak nüfusu çeşitlendirmek için bilinçli bir manipülasyona girişmekteydi.

Birçok kere Kızılbaş nüfusuna dair veriler sunan konsolosun raporlarından, Sivas Vilâyeti dâhilindeki toplam nüfusun 1.210.000⁶⁴ ile 1.225.250⁶⁵ arasında değişmekte olduğu ve bu nüfus içerisindeki Kızılbaş oranının da Tablo 6'daki gibi sancaklara dağıldığı görülmektedir.

Buradan da anlaşılabacağı üzere konsolosun verdiği bilgilerden “etnik grup-

61 REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, cilt 75, 31 Ağustos 1901, s. 148.

62 A.g.b.

63 A.g.b.; REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, cilt 76, 21 Eylül 1901, s. 30.

64 Konsolos Kızılbaş nüfusun kaza ve sancaklara dağılımında Amasya sancağındaki nüfusun kazalara göre toplamını yanlış hesapladığı için bu hata nüfusun genel toplamına da yansıyor, toplam nüfusun 1.222.000 olarak gösterilmesine neden olmuştur. Bkz. REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, 21 Eylül 1901, s. 30.

65 Kodaman, *a.g.m.*, s. 178.

TABLO 6
Fransa'nın Sivas Vilâyeti Konsolosuna Göre Kızılbaş Nüfusu

	Sivas	Karahisar	Tokat	Amasya	Toplam
Kızılbaş	171.500	10.800	69.100	49.800 ¹	301.200 ²

1 Konsolos burada bir toplama hatası yaparak sayıyı "59.800" olarak göstermiştir. REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, 21 Eylül 1901, s. 30.
2 Daha önceki dipnotta da belirtildiği gibi Amasya Sancağı'nın Kızılbaş nüfusunun toplamında yanlışlık yapıldığı için bu hata genel toplama da yansiyarak nüfusun "311.200" şeklinde verilmesine neden olmuştur.

ların sancaklara dağılımı" arasında Kızılbaş nüfus 301.200 olarak gözük-mektedir ki, bu sayı da yukarıda sunduğu 318.000 ve 368.000⁶⁶ rakamlarıyla karşılaştırıldığında uyumsuzluk sergileyip, 16.800 ile 66.800 arasında bir fark oluşturmaktadır.

Fransız konsolos, Kızılbaşların 1901 yılındaki sancak ve kazaların "mer-kezlerindeki" nüfus dağılımlarını da Tablo 7'deki gibi sunmaktaydı.

TABLO 7
Fransa'nın Sivas Vilâyeti Konsolosuna Göre Kızılbaşların Nüfus Dağılımı (1901)

Sivas	3.500
Divriği	5.000
Gürün	–
Darende	–
Karahisar	500
Tokat	2.000
Zile	2.500
Amasya	2.000
Merzifon	1.000
Hacıköy	2.500
Vezirköprü	500
Niksar	300
Ladik	–
Toplam	19.800 ¹

1 REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, 21 Eylül 1901, s. 32.

Kızılbaşların sancak ve kaza merkezlerindeki sayıları dikkate alınarak konsolosun toplam olarak verdiği Kızılbaş nüfus oranı ile mukayese edil-diğinde, topluluk mensuplarının sancak ve kaza merkezleri dışında daha çok nahiye ve köylerde yaşadığı ve bu oranın da yaklaşık olarak 281.400 ile 348.200 arasında bir değişiklik gösterdiği anlaşılr. Ayrıca farklı etnik grup-lar (Türk, Kürt, Türkmen, vb.) arasında da Kızılbaşların olduğu düşünül-düğünde bu sayının daha da artacağına kesin gözüyle bakılabilir.

66 Kodaman, a.g.m., s. 178.

Fransız konsolosluk belgelerinin nüfusa dair sunmuş oldukları çeşitliliğin, özellikle de Abdülhamid döneminde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Öyle ki Fransa'nın Erzurum konsolosu tarafından 1877 yılında Erzurum ve sancaklarıyla birlikte civarındaki diğer vilâyet ve sancaklara dair sunulan bilgilerde, nüfusun sadece Müslüman, Ermeni (Katolik-Protestan), Rum, Nesturi ve Yezidi olarak kategorize edildiği görülmektedir.⁶⁷ Bu bakımdan, başlangıçta bir bütün olarak kabul edilen Müslüman nüfusun sonradan farklı dinî (Kızılbaş, Alevi, Şii) ve etnik (Türk, Kürt, Türkmen, Avşar, Çerkez gibi) gruplara ayrıştırıldığı söylenebilir. Bunun içerisinde de Kızılbaş nüfus, Müslümanlıktan farklı bir başlık altında ele alınmıştır.

Ernest Chantre'a göre Erzurum ve Dersim Vilâyetlerinin Kızılbaş/Alevi nüfusu

Ernest Chantre'in 1883 tarihli Avrupalı bir kaynaktan aldığı bilgilerle Erzurum ve Dersim vilâyetlerindeki Kızılbaş aşiretlere dair sunduğu nüfus ayrıntılarını Tablo 8 ve Tablo 9'daki gibi kategorize etmek mümkündür.

TABLO 8
Erzurum Vilâyeti'nde Kızılbaş Nüfusu

Erzurum Sancağı¹					
Kaza	Kabile (aşiret) isimleri	Çadır ve hane sayısı	Kabilenin toplam nüfusu	Göçebe, yarı göçebe, yerleşik	Din
Hınıs	Çariki	200	1.000	–	Kızılbaş
Tercan	Balabanlı	750	3.750	–	[Kızılbaş] ²
Erzincan Sancağı³					
Erzincan Ovası	Gerjani (ç) Furmen (ç)	1.540	7.700	Yerleşik	Kızılbaş
Kemah Kuruçay	Zaza	660	3.300	–	[Kızılbaş] ⁴
Muş Sancağı⁵					
Varto	Khoromékian (Hormek)	700	3.500	–	[Kızılbaş] ⁶

1 Chantre, Ernest, *Recherches Anthropologiques dans L'Asie Occidentale Missions Scientifiques en Transcaucasie Asie Mineure et Syrie 1890-1894*, Librairie de la Faculté de Medecine et de la Faculté de Droit, Lyon, 1895, s. 78.

2 Eserde belirtilmese de bu bölgedeki Balabanlılar Kızılbaştır.

3 Chantre, a.g.e., s. 78.

4 Eserde belirtilmese de bu bölgedeki Zazalar Kızılbaştır.

5 Chantre, a.g.e., s. 80.

6 Eserde belirtilmese de Hormek aşiretinin Kızılbaş olduğu bilinmektedir. Bkz. a.g.y.

TABLO 9
Dersim Vilâyeti'nde Kızılbaş Nüfusu

Hozat Sancağı ¹					
Kaza	Kabile (aşiret) isimleri	Çadır ve hane sayısı	Kabilenin toplam nüfusu	Göçebe, yarı göçebe, yerleşik	Din
Ovacık	Gulabi	2.500	12.000	Yarı göçebe	Kızılbaş
Mazgirt	Çanklı	1.500	7.000	–	[Kızılbaş] ²
Dersim	Dersimli	2.000	10.000	–	[Kızılbaş] ³
Konsuşan(ç)	Balabanlı	2.250	11.000	Yerleşik	[Kızılbaş] ⁴

1 A.g.y. Dersim bu dönem vilayet statüsündedir.

2 Eserde belirtilmese de bu aşiretlerin Kızılbaş olduğu bilinmektedir.

3 Eserde belirtilmese de Dersim aşiretlerinin Kızılbaş olduğu bilinmektedir.

4 Eserde belirtilmese de Balabanlı aşiretinin Kızılbaş olduğu bilinmektedir.

M. F. Grenard'ın Anadolu'daki Kızılbaş/Alevi nüfusun "etnik" yapısı ve oranına dair görüşleri

Diğer bir Fransız araştırmacı olarak M. F. Grenard da Kızılbaş/Alevilerin Anadolu'daki nüfuslarına dair birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Grenard, toplam nüfuslarını bir milyonu aşmayacak şekilde sunduğu Kızılbaşlar için hemen hemen Batı'daki Kürtlerin hepsini söz konusu "mezhebin" mensubu olarak ele almaktaydı. Böylece bahse konu sınırlar içerisindeki Dersim'in tamamının, Mamûretülaziz Vilâyeti'ndeki Malatya Sancağı'nın çoğunluğunun, Erzincan Sancağı'nda Tercan ve Erzurum Vilâyeti'nde Kığı Kazası'yla birlikte Sivas'ın Zara Kazası ile vilâyetin geri kalanına yayılmış olanları ve Bitlis Vilâyeti'nde de sadece Varto'da 2.000 kişinin mevcut olduğuna yer vermiştir.⁶⁸ Buna rağmen Grenard Kızılbaşları sadece Kürtler ile sınırlamadı. Ona göre Mamûretülaziz Vilâyeti'nde Türk olarak adlandırılanlar da Kızılbaştı. Benzer şekilde Erzurum Vilâyeti'nin Bayburt Kazası ile Sivas Vilâyeti'nin Divriği, Tonus, Yıldızeli, Hafik, Zile, Mecidözü ve Hacıköy'ünde yaşayan çok sayıda Türk de bu mezhebe mensuptu. Sonuç olarak Sivas Vilâyeti'nde 365.000, Erzurum'da 107.000 ve Mamûretülaziz'de de tahminen 300.000 kadar Kızılbaşın bulunduğuna yer vermiştir. Grenard aynı zamanda Samsun civarı ve Ankara Vilâyeti ile vilâyetin bazı komşu kazalarında da Kızılbaşların oldukça yaygın olduklarına değinmekteydi.⁶⁹

68 Grenard, "Une Secte Religieuse d'Asie Mineure. Les Kyzyl-Bachs", s. 521-522.

69 Grenard, a.g.e., s. 522. Gezgin tarafından sunulan bu verilerin Nazaret Dağavaryan tarafından öncesinde, 1890 yılında tefrika halinde yayımlanan çalışmasında sunulduğu görülür. Bkz. Dağavaryan, Hristiyan Protestanlığının ve Kızılbaş İnançının Doğuşu, s. 60.

Bölüm sonu

Bu bölümde sunulan bilgilerden de anlaşılacağı gibi söz konusu dönemde Kızılbaş/Alevilerin Anadolu'daki toplam ve yerel nüfuslarını tam olarak tespit edebilmek pek mümkün değildir. Özellikle Batılı kaynaklardaki farklı nüfus istatistikleri böyle bir erişimi güçlendirir. Bunun da çeşitli nedenleri söz konusudur. İlk olarak Kızılbaş/Alevi nüfusuna dair bilgi sunan kişilerin bahse konu topluluğun nüfusunun tespiti hususunda erişim olanaklarının kısıtlı olduğu düşünülebilir. Diğer bir güçlü ihtimal de nüfusun diplomatik rolünün farkında olunduğu için sayısal olarak bilinçli bir manipülasyona gidildiğidir. Bu durum Batılıların genel itibarıyla Osmanlı nüfusunu alt birimlerine değin sunma niyetlerinden belli olmaktadır.

Nüfus verilerinden anlaşılan bir diğer husus da Kızılbaş/Alevilerin Anadolu genelindeki coğrafi dağılımlarından ziyade özellikle de Orta ve Doğu Anadolu gibi belirli bölgelerdeki yoğunluklarına odaklanılmasıdır. Bu açıdan söz konusu alanlar içerisinde zikredilen topluluk mensuplarının öbür bölgelerdeki dağılımlarına dair herhangi bir bilgi sunulmamıştır. Bu nedenle Kızılbaş/Alevi nüfusun Doğu'da yoğunlaştığı doğru olmakla birlikte, Anadolu'nun diğer muhtelif bölgelerindeki varlıklarının görmezden gelinmesinden ötürü sunulan istatistiklerin eksik kaldığı söylenebilir. Burada Batılıların, nüfus istatistiklerine münhasıran Ermeni meselesiyle alakalı yaklaşması ve bu istatistiklerin de bahse konu önceliğe göre dizayn edilmesinin etkisi vardı. Ayrıca, Osmanlı'nın resmiyette Müslüman kabul ettiği nüfusu inançsal ve etnik bağlamda ayrıştırarak, parçalama ve özerkleştirilme gibi sıklıkla bahsedilen genel amaçlarının etkisi de söz konusuydu. Bu da Kızılbaş/Alevi nüfusun bölgesel düzeydeki görünürlüğüne önemli oranda katkı sunmasına rağmen hem Osmanlı Devleti hem de Batılılar açısından kendi içinde tartışmalı birçok unsuru barındırmaktaydı. Buradaki istisnai örnekler arasında Amerikalı misyoner Trowbridge gelmekteydi. Verdiği bilgilerde Arabistan ve Mısır'da çok az bir gelişiminin olduğunu ifade ettiği Kızılbaş/Aleviliğin esas gövdesinin İran ve Mezopotamya olduğunu belirterek, buralardaki nüfuslarının da iki-üç milyon arasında olduğunu ifade edecekti. Bu dağılımda da elli bin kadar bir nüfusun Halep'in güneyinde bulunmakla birlikte Adana, Diyarbakir, İzmir, Selanik ve Kayseri gibi şehirlerde de sayıları on binleri bulan bir Alevi nüfusun olduğunu belirtmekteydi. Aynı şekilde Antep (500 evden oluşan 2.000 inanan), Maraş'ın köy ve kasabaları (özellikle de Elbistan bölgesinde), az da olsa Urfa ve köyleriyle birlikte Makedonya'da da çok sayıda Alevinin olduğuna dikkat çekmekteydi.⁷⁰ Trowbridge son olarak Alevilerin nüfus bölgelerini sadece buralarla

da sınırlı tutmamaktaydı. Bu bakımdan Antakya'da yaşayan Nusayrîleri de (200 ev) Alevî nüfus içerisinde zikretmekteydi. Aynı şekilde diğerlerine nazaran Alevîlik açısından en kapsamlı nüfusa sahip bölgenin ise Dersim olduğunu belirtecekti.

II. Abdülhamid döneminin sonrasında da Kızılbaş/Alevîlerin Anadolu'daki nüfuslarına dair –öncesinde olduğu gibi– birtakım verilerin sunulmasına devam edildi. Bunlar arasında ilk sırada misyoner White geliyordu. Misyoner Kızılbaş ya da Alevî⁷¹ olarak adlandırdığı bu topluluk mensuplarını ekseriyetle “Şii” ismi adı altında kategorize etmekte ve oranlarının da 3/4'ünün Müslüman olduğunu belirttiği Anadolu nüfusu içerisinde 1/4 ya da 1/3'lük bir kesime tekabül ettiğini dile getirmekteydi.⁷² Fakat ona göre yine de Kızılbaş nüfusun sayısını tam olarak tespit etmek mümkün değildi. Bu nedenle farklı yıllarda kaleme aldığı çalışmalarında değişik nüfus oranlarına yer vermektedir. 1918 yılında Kızılbaş/Alevîlerin 12 milyonluk genel nüfusun % 20 ya da daha fazlasına sahip olduğunu ileri sürerek bu sayının 2 milyona tekabül ettiğini dile getirirken, sonrasındaki yıl, 10 milyonu bulan Osmanlı topraklarındaki Müslüman nüfus içerisinde bu sayının 2 ile 3 milyon arasında değiştiğini ifade edecekti.⁷³ Bir diğer yerdeyse Kızılbaşların nüfusunun 1 milyondan fazla olduğunu belirterek, bunun da Sivas (yaklaşık olarak 350.000), Mamûretülaziz (300.000), Erzurum (100.000'i aşkın), Ankara (100.000'i aşkın), Bitlis ve Diyarbakır vilayetleriyle birlikte Samsun Sancağı'nın izole plato ve ıssız ovalarında bulunduğunu ileri sürmekteydi. White, Kızılbaş nüfusun coğrafi olarak böyle bir dağılımının olmasını ise geçmişte maruz kaldıkları baskılarla ilişkilendirecekti.⁷⁴

White'ın dışında Hasluck da Kızılbaş nüfusun dağılımı ve oranlarıyla ilgili birtakım bilgiler sundu. Batı'dan Doğu'ya doğru geldikçe sayılarının arttığını tespit ettiği Kızılbaşların özellikle de Ankara, Sivas, Harput (Mamûretülaziz) ve Diyarbakır vilayetlerinde yoğunlaştıklarını belirtmekteydi.⁷⁵

Nüfusla ilgili Ermeni Bogos Nubar Paşa'nın Sevr Konferansı'na sunduğu 6 vilayetin 1912 tarihli nüfus bilgilerinde de Kızılbaş nüfusun oranına dair bir-

71 Topluluğun Alevî ismini Hz. Ali'ye olan bağlılıklarını göstermek için kullandığı belirtilir. Bkz. White, “The Shia Turks”, s. 227.

72 White, *Bir Amerikan Misyonerinin Mezfiton Amerikan Koleji Hatıraları*, s. 181. Takribi olarak on yıl sonra kaleme aldığı bir diğer yazısında ise 12 milyonluk Osmanlı nüfusu içerisinde 6 milyon *ortodoks Müslüman*'ın (Sünnî), 2 milyon da *Alevî*nin olduğunu belirtmekteydi. White, “Some Non-Conforming Turks”, s. 247.

73 White, “Turkish Populations Reverting to Type”, s. 401.

74 Bkz. White, “Some Non-Conforming Turks”, s. 247; *The Moslem World*, 1922, XI/1, s. 82. White'in sunduğu bu veriler öncesinde Nazaret Dağavaryan ve M. F. Grenard tarafından dile getirilmiştir. Bkz. Dağavaryan, a.g.e., s. 60; Grenard, a.g.m., s. 522.

75 Bkz. Hasluck, a.g.e., s. 119-121. Bu değerlendirmesinde kullandığı sayısal verileri Cuinet'ten almıştır.

takım rakamlar verilmiştir. Paşa'nın beyanlarından, Müslümanlık ve Hristiyanlık dışındaki "diğer dinler" başlığı altında sayılan Kızılbaş nüfusun Erzurum (25.000), Bitlis (8.000), Harput (80.000) ve Diyarbekir (27.000) olmak üzere toplamda 140.000.000 kadarlık bir nüfusa sahip olduğu anlaşılıyordu.⁷⁶

76 Dündar, *a.g.e.*, s. 37. Paşa'nın bu bilgilerine özellikle Kızılbaşlar açısından şüphe ile yaklaşmak gerekmektedir. Çünkü Anadolu'daki Kızılbaş nüfus açısından önemli bir bölge olan Sivas'ın nüfusu içerisinde Kızılbaşlara hiç yer vermediği görülmekteydi (*a.g.y.*).

KUŞATMA STRATEJİLERİ: KIZILBAŞ/ALEVİLERE YÖNELİK ÇÖZÜM ARAYIŞI VE PRATİKLERİ

Hoşgörüsüzlük, modern pratiğin doğal bir eğilimidir; düzenin inşası, katılma ve kabul edilmenin sınırlarını çizer. Asimile edilemeyen her şeyin hak ve temellerinin reddini –ötekinin gayrimeşrulaştırılmasını– ister. Kolektif ve bireysel eylemler müphemliği yok etme amacı tarafından yönlendirildiği sürece, sonuç, hoşgörü maskesi altında da olsa hoşgörüsüzlük olacaktır ki bunun anlamı şudur: Aslında sen çok kötüsün fakat ben o kadar cömertim ki yaşamana izin vereceğim. (...) Hoşgörüde, ötekinin değerinin kabul edilmesi yoktur. Tersine, hoşgörü, ötekinin aşağılığını onaylamanın bir başka, belki de biraz daha ince ve kurnaz bir yoludur; Ötekinin ötekiliğini yok etme niyeti konusunda bir ön uyandır; ötekini, kaçınılmaz olanı yapması için işbirliğine davet eder. Hoşgörü politikasının o meşhur insaniliği, nihai çözümün ertelenmesine razı olmanın ötesine geçmez; ancak bunun koşulu, tam da bu rıza eyleminin mevcut üstünlük düzenini daha da güçlendirmesidir.

– ZYGMUNT BAUMAN, *Modernlik ve Müphemlik*

Tashîh-i akâid ya da tashîh-i itikâd

II. Abdülhamid yönetiminin bu dönem karşılaştığı sorunlara yönelik geliştirdiği argümanlar arasında, yasal olarak kabul edilmiş *millet* anlayışının dışında kalan toplulukları Hanefi-Sünni İslâm içerisinde asimile etmek olmuştur. Bu nedenle II. Abdülhamid yönetimi Hanefi mezhebini, meşruiyetini sağlamak adına İslâmi öğeler etrafında tanımlanan resmî bir mezhep ve savunmaya dayalı bir ideoloji olarak, hâlihazırdaki gelişmelerin enerjisiyle birleştirip güncelledi. Devamındaysa bunu “uyruk/yurttaşları ile gittikçe yoğunlaşan ilişkilerin toplumsal harcı olarak” kullanacaktı.¹ Hanefilik savun-

1 Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, s. 70, 93 ve *Simgeden Millete...*, s. 113.

maya yönelik birleştirici bir unsur olmanın yanı sıra devletin kendi toprakları üzerindeki otoritesini etkinleştirmesinin bir yansıması olarak da ön plana gelecektir.²

Osmanlı nüfusunun türdeş olmaması, Sünni İslâm dışı grup ve toplulukların devletin kontrolündeki çeşitli siyasal araçlarla resmî ideoloji Sünni İslâm'a entegrasyonunu ön plana getirdi. Böylece Sünnilikten, devletin resmî inancı olarak II. Abdülhamid'e bağlı homojen ve entegre bir nüfus yaratmakta olabildiğince faydalanılırken, heterodoks gruplara gösterilen müsamahada da yer yer bir sertleşmeye gidilmiştir.³ Bu siyaseti gündeme getiren bir yandan Abdülhamid'in pragmatist ve ideolojik anlayışırken, diğeri de gayri Sünni toplulukların kriz anlarında kendilerini "görünür kılıp" bu anlayışın uygulanabilirliğini hızlandırmalarıydı.

İslâm adına tercih edilen Sünni Hanefi yorumun merkeze alınmasından ötürü, onun dışındaki diğ er bütün gayri Sünni inanç, mezhep ve "sapkın" olarak addedilen unsurların resmî mezhep Sünnilik ile bütünleştirilmesi yoluna gidildi. Abdülhamid rejiminin parolası haline gelen *tashih-i akâid* (inançların düzeltilmesi) ya da tekil karşılığı olarak *tashih-i itikad* (inancın düzeltilmesi) uygulama ve anlayışıyla Sünnilik dışında kalan diğ er inanç gruplarına yönelik etkin bir propaganda faaliyetine girildi.⁴ Bu vesileyle devlet, söz konusu grupları "sosyal çimento" olarak gördüğü Sünni İslâm'a (Hanefiliğe) entegre etmeye yönelik birtakım uğraşılarda bulunmuştur.⁵ Bütün bunlar da genel anlamıyla *tashih-i akâid* siyasetiyle ifade buldu. Böylece *tashih-i akâid* ile bir taraftan merkezleşme ve İslâm birliğinin (*pan-İslamizm*) gerekleri yerine getirilirken, diğ er yandan misyoner faaliyetleri ve doğrudan iç güvenlik ile toprak bütünlüğünü ilgilendiren Ermenilerle ilişkiler hususunda aralarında Kızılbaş/Alevilerin de bulunduğu diğ er gruplara yönelik birtakım çözüm arayışları geliştirilmekteydi. Kızılbaş/Alevilere yönelik bu tutumunda da –özellikle Doğu vilayetlerinin hassasiyeti göz önüne alındığında– İslâm ile olan ilişkileri ve Osmanlı Devleti'ne bağlılıkları açısından çok önemli bir ağırlık ve ciddiyetinin olduğu anlaşılmaktaydı.⁶

Deringil'e göre devletin "marjinal unsurların ortodoksluğunu pekiştirme-

2 Gölbaşı, "Heretik Aşiretler ve II. Abdülhamid Rejimi: Zorunlu Askerlik Meselesi ve İhtida Siyaseti Odağında Yezidiler ve Osmanlı İdaresi", s. 90.

3 Deringil, *Simgeden Millete...*, s. 96.

4 Bkz. Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, s. 71-72, 95-123 ve *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, s. 111-139.

5 Bkz. Çetinsaya, "Din, Reform ve Statüko, II. Abdülhamid Dönemine Bir Bakış (1876-1909)", s. 137; "II. Abdülhamid'in İç Politikası, Bir Dönemlendirme Denemesi", s. 386-387; Karpaz, *İslâm'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, s. 321-331.

6 Dressler, a.g.e., s. 69.

ye veya bunları ortodoksluğa [Hanefilik] döndürmeye yönelik çabaları” daha çok II. Abdülhamid’in “toplumsal düzenin en tehlikeli düşmanları olarak” gördüğü misyonerlerin varlığına bir tepki olarak tasarlanmıştı.⁷ Fakat misyonerlerin, bir uyarıcı olarak söz konusu tashîh-i akâid politikasının işlevsel hale gelmesi ve metot olarak Osmanlı’ya örnek teşkil etmeleri (*karşı misyonerlik faaliyetleri*) söz konusu olsa da tamamen onlarla alakasız hususlarda da devletin bu politikaya sıkça başvurduğu görülmektedir. Bunun da gayri Sünni grupların devlete entegrasyonlarını gerekli kılan Hanefilik odaklı merkezleşme ve İslâm birliğinin yanı sıra 1890’lardan itibaren yükselişe geçen Ermeni olaylarıyla yakın bir ilişkisi vardı.⁸ Böylece özellikle de 1890’lardan itibaren Doğu vilayetlerinde görülen yerel, bölgesel ve uluslararası dinamiklerin yarattığı siyasi kargaşa ve güvensizlik, Kızılbaş/Alevilerin Osmanlı otoritesine bağlılığının sağlanması için devleti *tashîh-i akâid* başlığı altında birtakım Sünnileştirme politikalarına sevk edecekti.⁹

Tashîh-i akâid siyaseti, devletin resmî inancı Sünni-Hanefilik dışındaki her türlü topluluk ve davranışın söz konusu bu hâkim ideoloji ve çerçevesini belirlediği Osmanlı medeniyeti retorikine eklenmesinin diğer bir adıydı. Farklı bir ifadeyle, devletin, meşruiyetine yönelen tehlikelere merkezî ve otoriter bir anlayış eşliğinde cevap vererek kendi modernleşme ya da medenileşme sürecini Sünni Hanefilikle ilişkili okumasının bir yansımasıydı.¹⁰ Böylece bununla da Sünnilik dışı diğer gayri Sünni ve göçebe unsurların “medenileştirilme”, “ilkellik ve cehaletten kurtarılma” gibi söylemlerle hâkim ideoloji Sünni Hanefiliğe entegre edilmeleri planlanmaktaydı.¹¹ Bu açıdan tashîh-i akâid siyaseti muhtemel bir tehlikeyi önlemek adına uygulamaya konulan proaktif bir yaklaşım da sergilemekteydi.

Tashîh-i akâid ya da *tashîh-i itikâd* söyleminin, anlam olarak “İslâm içi fakat Sünnilik-Hanefilik dışı” görülen grupları nitelediği söylenebilir. Bu vurgu da İslâm’ın dışından ziyade bizzat içinden sapma gösterenlerin sonradan meydana getirdikleri “sapkın” inançlarının düzeltilmesine yöneliktir. Bahse konu bu söylemin dönemin Osmanlı siyasetiyle yakın bir ilişkisi de vardı. Çünkü *millet* statüsünün (Katolik, Protestan, Ortodoks, Yahudi) dışında ka-

7 Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, s. 147-148, 150.

8 Dressler’in de (a.g.e., s. 77) belirttiği gibi; Kızılbaşların kökenlerine yönelik misyonerlerce dile getirilen Hristiyanlık ya da Anadolu’nun eski halklarının soyundan geldiklerine yönelik ifadeler Batılıların sömürgeci amaçlarına hizmet etmekle birlikte, karşılığında reaksiyon olarak, Osmanlı’nın Kızılbaşları Sünnileştirmeye yönelik asimilasyonunu da harekete geçirmişti. Böylece Batılıların din, etnik ve ırka dair dile getirdikleri farklılık söylemleri de Osmanlı’nın birlik yönündeki politikalarını pekiştirecekti.

9 Dressler, a.g.e., s. 76-77.

10 Somel, *Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908)*, s. 273.

11 Ateş, *Yurttaşlığın Kıyısında Aleviler, “Öz Türkler” ve Heretik Ötekiler*, s. 119.

lan diğer tüm gayri Sünni nüfusu ekseriyetle Müslüman kategorisi içerisinde değerlendirilen II. Abdülhamid yönetiminin bu topluluklara yönelik söylemi de bahse konu bu mantık üzerinden inşa edilmiştir. Dolayısıyla, her ne kadar İslâm ve Müslümanlıkla bir alakaları söz konusu olmasa da kimi grupların gönüllü ya da zorunlu olarak Sünnilik ve Hanefiliğe geçmeleriyle, bir başka dinden İslâm'a geçenler için kullanılan "ihtidâ" kelimesinin kullanımından çoğu zaman geri duruldu. Bunun yerine İslâm içi bir değişim ve dönüşüme tekabül edecek şekilde, yeniden doğru İslâm inancına geri dönenleri (*din-i mübtîn-i İslâma rûcâ*) kapsar bir kurguyla *tashîh-i akâid* ya da *tashîh-i itikâd* ifadeleri tercih edildi. Buna göre "ihtidâ" yerine "tashîh-i itikâd" teriminin kullanımına özen gösterilmesi, söz konusu gayri Sünni grubun köklerinin İslâm'da olduğuna yönelik bir imayı da barındırmaktaydı.¹²

Burada önemli olan, devlet bürokrasisinin her bir kademesindeki bürokratların Sünni olmayan grupları gerçekten de hangi niyetle görüp-görmediklerinden ziyade, dönemin koşullarından ötürü onları merkezî devlet söylemi ve siyasetine uygun bir şekilde Müslüman kategorisi içerisinde telaffuz ederek, değerlendirmek zorunda kalmalarıydı. Fakat merkezî iktidarın bu yönündeki uğraşlarının –yer yer kimi örneklerle de yansıdığı gibi– aşıldığı ve Sünnilik dışı görülen topluluklarca gerçekleştirilen inanç değişikliklerinin "ihtidâ" ya da "İslâm inancını kabul etmek" gibi kavramlarla ifade edildiği örnekler de yok değildi.¹³ Bu da her şeyden önce devletin merkezî siyasetinin yerel iktidar tarafından tamamen özümsemediğini göstermekteydi. Böylece, bu dönem devletçe aktif bir şekilde uygulanan *tashîh-i akâid* siyasetiyle; Müslüman kategorisi içerisinde görülen halkın inançlarının düzeltilmesiyle birlikte, başka bir dinden İslâm dinini tercih edenler için kullanılan "ihtidâ" kavramının kendisine de doğrudan ve dolaylı olarak bir göndermede bulunduğu anlaşılabacaktır. Sonuçta da söz konusu kavramın anlam haznesi, İslâm içi ya da dışı görülen tüm grupları resmî inanç Sünni-Hanefiliğe entegre etmeyi niteler şekilde bir bütün olarak devlet zihniyetine ışık tutan bir hal almıştır.

12 Gölbaşı, a.g.m., s. 90. Benzer bir terminoloji bu gruplara yönelik doğru inanç olarak kabul edilen "Hanefiliğe" yönelik çalışmalarda da kullanılmıştır.

13 Bu hususta ibarelerle en fazla nitelendirilen topluluklar arasında Nusayrîler ve Yezidiler gelmekteydi. Nusayrîler için bkz. BEO. 294/21989; I.MMS. 113/4821; MF.MKT. 181/109; MF.MKT. 437/33; MF.MKT. 496/33; Y.EE. 132/38; Y.PRK.ASK. 358/80; Y.PRK.AZJ. 39/117; Y.PRK.MŞ. 5/83. Yezidiler için bkz. A.MKT.MHM. 495/21, A.MKT.MHM. 723/4; BEO. 66/4884; BEO. 86/6379; BEO. 99/7371, DH.MKT. 417/35; DH.MKT. 1670/776; DH.MKT. 2002/56; DH.MKT. 2011/115; DH.MKT. 2015/58; I.MVL. 286/11312; MV. 26/2; Y.A.HUS. 263/67; Y.A.HUS. 267/24; Y.A.HUS. 277/123, içinde: Gökçen, *Osmanlı ve İngiliz Arşiv Belgelerinde Yezidiler*, s. 44-45, 49-55, 75, 78-80, 127, 151, 169-170, 173, 261, 291, 321, 330, 334, 343; A.MKT.MHM. 501/30; BEO. 103/7687; BEO. 531/39796; BEO. 762/57115; BEO. 774/57979; BEO. 919/68912; BEO. 1212/90892; DH.MKT. 2023/94; DH.MKT. 2114/111; HR.HMŞ.İŞO. 175/3; I.DH. 1248/97775; I.DH. 1274/97741; I.DH. 1297/5; I.DH. 1297/51; MV. 71/10; Y.A.HUS. 324/1.

Devletin Kızılbaş/Aleviler dışındaki diğer Sünni ve Hanefi olmayan topluluklara dair meydana getirdiği *tashîh-i akâid* siyaseti, aralarında Yezidi, Nusayrî, Şii, Kripto Hristiyan ve Dürzilerin de yer aldığı diğer birçok gruba yönelik uygulamalarıyla kendini gösterdi.¹⁴ Bu açıdan, söz konusu topluluklara yönelik gerçekleştirilen pratiklerin Kızılbaş/Alevilere yönelik icraatlar ile uyduğu görülmekteydi. Bu da II. Abdülhamid ve bürokrasisinin sadece Kızılbaş/Alevilere yönelik bir *tashîh-i itikâd* politikası gütmeye başladığını gösteriyordu. Fakat söz konusu grupların aksine Kızılbaşlar gerek nüfus olarak Anadolu'daki fazlalıkları gerekse sadece belirli bir yerde kümelenmektense Anadolu'nun farklı yerlerine dağılmış vaziyette bulunmaları nedeniyle diğerlerine nazaran devletin olası siyaset ve müdahaleleri üzerinde olumsuz bir etkiye sahip olup, imparatorluk çapında bir sorun haline gelmişti.¹⁵

Sultan ve devlet bürokrasisinin bu dönem *tashîh-i akâid* veya *tashîh-i itikâd* söylemleriyle uygulamaya koyduğu pratikler, ele alınan topluluğun sahip olduğu koşullara göre farklılık arz etti. Bahse konu gayri Sünni ahalinin yaşadığı yerlere okul, cami ve mescit gibi binaların inşa edilerek öğretilmesi bu dönem en sık başvurulan yöntemlerin başında geliyordu. Aynı şekilde, Hristiyanlarla birlikte yaşadıkları için onlardan etkilenerek din değiştiren Müslüman halkın dinlerinin muhafazasını sağlamak amacıyla da bu dönemde *tashîh-i itikâd* yöntemlerine başvurulup, mevcut okulların sayısı artırılmıştı.¹⁶ Bu hususla ilişkili bir diğer *tashîh-i itikâd* yöntemi de Müslümanların Hristiyanlar içinde dağınık bir şekilde yaşadıkları için onlardan etkilenip, dinlerini değiştirdiklerinin düşünülmesi ve topluca farklı bir yerde ikametlerinin uygun görülmesiydi.¹⁷

14 Bahsi geçen toplulukların *tashîh-i akâid*ine yönelik örnekler söz konusu bu çalışmanın kapsamını aşacak kadar çoktur. Buna rağmen sınırlı sayıda örnek için Şiiiler ile ilgili bkz. BEOAYN. d., 1538, s. 36, 108; I.DH. 1237/96880; I.MMS. 129/5537; Y.EE. 7/17. Yezidiler için bkz. A.MKT.MHM. 723/4, I.DH. 1247/97741, içinde Gökçen, a.g.e., s. 49-55, 258-260; BEO. 1212/90892; DH.MKT. 2182/45; DH.MKT. 1902/42; DH.MKT. 1917/36; DH.MKT. 1929/109; DH.MKT. 1948/10; DH.MKT. 2012/117; DH.MKT. 2033/89; DH.MKT. 2092/52; DH.MKT. 2132/51; DH.MKT. 2182/37; I.DH. 1297/51; I.DH. 1298/55; MF.MKT. 160/100; MF.MKT. 168/44; Y.A.HUS. 243/23; Y.A.HUS. 260/130; Y.A.HUS. 462/44; Y.MTV. 68/90. Nusayrîler için bkz. MF.MKT. 374/12, içinde: Bülgili, Tozlu, vd., *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nusayrîler ve Nusayrîlik (1745-1920)*, s. 319-325; DH.MKT. 866/56; DH.TMK.S. 26/31; I.MF. 2/10; I.MF. 4/7; I.MMS. 113/4821; I.MMS. 114/4867; MF.MKT. 496/33; MF.MKT. 273/59; MV. 54/37 nolu belgelere. Kripto Hristiyanlar için bkz. Y.PRK.UM. 78/46, 28 Şaban 1323/28 Ekim 1905. Dürziler için bkz. Y.A.RES. 63/35, 17 Şubat 1308/1 Mart 1893; DH.SFR. 231/12, 4 Kânûn-ı Sâni 1314/16 Ocak 1899; BEO. 1752/131373, 15 Teşrin-i Sâni 1315/27 Kasım 1899; DH.MKT. 866/57, 19 Haziran 1320/2 Temmuz 1904.

15 Türkyılmaz, "Anxieties of Conversion: Missionaries, State and Heterodox Communities in the Empire", s. 264.

16 I.DH. 946/74834, 2 Mart 1301/14 Mart 1885; I.DH. 950/75193, 9 Cemaziyelahir 1302/26 Mart 1885.

17 DH.MKT. 1611/110, 20 Mart 1305/1 Nisan 1889.

Yukarıda da ifade edildiği gibi devletin bu dönem her bir grubun inançlarının düzeltilmesine yönelik uyguladığı pratikler birçok yönden örtüşmekle birlikte bazı toplulukların sahip olduğu özgünlüklerinden ötürü yer yer de farklılaşmaktaydı. Buna rağmen II. Abdülhamid'in her şeyden önce tashih-i itikadın zor kullanılarak gerçekleştirilemeyeceğinin farkında olduğu söylenilirdi.¹⁸ Dolayısıyla, zor ve şiddetten ziyade daha dolaylı ve nüfuz edici yöntemlere başvuruldu.

Gayri Sünni inançların yayılımının yaratacağı tehlikelerin farkında olan devlet için halkın tashih-i akaidini siyaseten ve dinen gerekli kılan bu yöntemlerin başındaki en etkili araç eğitimin yaygınlaştırılmasıydı.¹⁹ Bahse konu topluluklar içerisinde istenmeyen "uygunsuzlukları" meydana getirenlerin engellenmesine yönelik de birtakım uygulamalara başvuruldu. Şiilik örneğinde olduğu gibi halkın üzerinde çok güçlü bir etkilerinin olduğu görülen ahund ve mütehitlerin nüfuzlarını kırmaya yönelik önlemler bunun deliliydi.²⁰ Bu hususla ilişkili diğer bir uygulamanın da halkın cehalet ve fakirliğinden ötürü yayıldığı düşünülen Şiiliğin²¹ engellenmesi için Şii nüfusun yoğunlukta olduğu Bağdat, Basra, Nəcəf ve Kerbela gibi şehir ve kasabalardan seçilen çocukların İstanbul'a gönderilerek Sünni-Hanefi eğitime tabi tutulması ve karşılığında da misyoner olarak memleketlerine geri gönderilmeleri idi.²²

Devletin, farklı bir mezhebe mensup başka bir Müslüman grubun Sünileştirilmesi için başvurduğu bu gibi yöntemlerde bilhassa Amerikalı misyonerleri örnek aldığı aşikardı. Bu vesileyle de Hristiyanlığın farklı kollarına mensup (ekseriyetle de Gregoryen) Ermenileri açtıkları okullar ve gönderdikleri vaizler sayesinde Protestanlaştıran misyonerlere öykünülerek Şiilerin de Hanefileştirilebileceği düşünülürdü.²³ Fakat devletin bahse konu bu

18 Y.MTV. 74/77, 24 Kânûn-ı Sani 1308/5 Şubat 1893; Y.MTV. 74/91, 24 Kânûn-ı Sani 1308/5 Şubat 1908, içinde: Gökçen, a.g.e., s. 377-378; Y.PRK.ASK. 98/102; Y.EE. 7/17, 6 Rabiülahir 1327/27 Nisan 1909.

19 Y.A.HUS. 462/44, 15 Teşrin-i Sani 1319/28 Kasım 1903.

20 Y.MTV. 43/117, 4 Haziran 1306/16 Haziran 1890; Y.MTV. 45/24, 14 Ağustos 1306 / 26 Ağustos 1890; BEOAYN. d., 1538, 4 Eylül ve 11 Kânûn-ı Evvel 1307/16 Eylül ve 23 Aralık 1891, s. 36, 108; I.DH. 1237/96880, 14 Zilhicce 1308/21 Temmuz 1891; I.MMS. 129/5537, 19 Kânûn-ı Sani 1307/31 Ocak 1892; Y.A.HUS. 260/130, 14 Mayıs 1308/26 Mayıs 1892.

21 Y.MTV. 43/117, 4 Haziran 1306/16 Haziran 1890; I.MMS. 129/5537, 19 Kânûn-ı Sani 1307/31 Ocak 1892; Y.EE. 7/17, 6 Rabiülahir 1327/27 Nisan 1909.

22 I.DH. 1237/96880, 14 Zilhicce 1308/21 Temmuz 1891; BEOAYN.d., 1538, 4 Eylül ve 11 Kânûn-ı Evvel 1307/16 Eylül ve 23 Aralık 1891, s. 36, 108; I.DH. 1255/98525, 29 Cemaziyelevvel 1309/31 Aralık 1891; I.DH. 1260/98993, 19 Cemaziyelahir 1309/20 Ocak 1892; Y.PRK. BŞK. 22/62, 15 Zilhicce 1308/22 Temmuz 1891.

23 I.DH. 1237/96880, 14 Zilhicce 1308/21 Temmuz 1891. Tashih-i akaid ile ilgili olarak Protestan misyonerlerin örnek alınmasına dair benzeri bir vurgu Bağdat'ta ikamete memur kılınan (sürgün edilen) Süleyman Paşa'nın lâyihasında da görülmekteydi. Bkz. Y.EE. 3/34, 26 Mart 1308/7

yöntemden de beklediği gibi bir başarı elde edemediği görülmekteydi.²⁴

Topluluğun kendi içine yönelik gerçekleştirilen bu yöndeki tashih-i itikad uygulamalarından bir diğeri de Şiilik örneğinde görülenin farklı bir yansıması olarak halkı yoldan çıkaranların uzaklaştırılmasıydı. Bu açıdan Kripto Hıristiyan örneğinde olduğu gibi halkı ızlal eden (doğru yoldan çıkaran) ileri gelen ve papazların sürgün edilip, inançlarının düzeltilmesi (*akâidinin ıslahı*) adına içlerine muktedir ve mütedeyyin imamlar gönderilecekti.²⁵

Tashih-i akâid ile ilgili farklı bir uygulama da askerlik bahsinde gerçekleşti. Buna göre, söz konusu süre zarfında zorla tashih-i itikâda başvurulmasının sadece görünürde bir Sünnileşmeye neden olacağı düşünülerek,²⁶ Sünni olmayan grupların bağlı bulundukları taburlarda vaiz ve imamların telkinleriyle tashih-i itikâda tabi tutulup inançlarının değiştirilmesi amaçlandı.²⁷

Söz konusu bölüm altındaki alt başlıklardan da anlaşılacağı üzere, devletin, Kızılbaş/Alevilere yönelik tavrında geçmişten kalma klasik sert tedbirlerden ziyade daha da kuşatıcı birtakım politikalara ağırlık verdiği görülür. Nedeniyse, daha çok merkezin periferisinde, kendi geleneksel inançlarıyla yaşamalarını sürdüren topluluk mensuplarının Sünni İslâm dairesi içerisine dâhil edilmesi amacını taşımaktaydı. Siyaseten meydana gelen bu değişim de geçmişe kıyasla görünürde her ne kadar kısmi bir “hoşgörü” ortamı olarak okunsa da yakın erimde Kızılbaş/Alevilerin tamamen devletin kontrolü altına alınmak istencinden bağımsız değerlendirilemeyecektir.

Kızılbaş/Alevilerin tashih-i akâidi

Bir tashih-i akâid pratiği olarak okul, dinî kurumlar ve ordu gibi devletin ideolojik aygıtları, Osmanlı devlet pratiği özelinde –özellikle de Althusser’in genel çerçevesini çizdiği şekliyle– egemen ideolojiye tâbi olma ya da bu ideolojinin pratiğini elde tutmayı sağlamak gibi çoklu bir beceriye sahipti.²⁸ Dolayısıyla, devletin Kızılbaş/Alevilere yönelik gerçekleştirdiği tashih-i

Nisan 1892. Bundan ötürü Fortna, söz konusu Şii-Sünni çekişmesine dayanarak rekabetin sadece Müslüman-Hıristiyan dinamiğinin sınırları içerisinde kalmadığını ve Osmanlı Devleti’nin eğitimi, İran’dan kaynaklanan Şii propagandaya karşı savaşmak için düşünülmüş en temel karşı taktik olduğunu düşünecektir. Bkz. Fortna, *Mekteb-i Hümâyûn: Osmanlı İmparatorluğu’nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*, s. 88-89.

24 Y.EE. 3/58, 6 Rabiulahir 1327/27 Nisan 1909.

25 Y.PRK.UM. 78/46, 28 Şaban 1323/28 Ekim 1905.

26 I.DH. 1237/96880, 14 Zilhicce 1308/21 Temmuz 1891.

27 Y.MTV. 52/84, 20 Temmuz 1307/1 Ağustos 1891, içinde: Gökçen, *a.g.e.*, s. 361; Y.MTV. 43/117, 4 Haziran 1306/16 Haziran 1890; I.MMS. 129/5537, 19 Kânûn-ı Sani 1307/31 Ocak 1892; Y.MTV. 51/61, 12 Haziran 1307/24 Haziran 1891.

28 Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, 2. baskı, İthaki Yayınlar, İstanbul, 2015, s. 40-41. Her ne kadar Althusser (*a.g.e.*, s. 50), orduyu baskıcı devlet ay-

akâid pratikleri de esas itibarıyla söz konusu bu aygıtlar üzerinden yürütülecekti. Bunun, Sultan Abdülhamid tarafından başlatılan eğitim seferberliğiyle alakalı olarak, hâlihazırdaki okul sayısının artışıyla birlikte cami ve mescit gibi dinî kurumların inşasıyla Kızılbaş/Alevilerin inançları üzerinde doğrudan (Sünnileşme) ya da dolaylı (Sünni inançları kabullenme) birtakım değiştirici ve dönüştürücü etkileri de oldu. Benzer yönde bir etkinin ordu ve askerlik vazifesi üzerinden işlevselleştirildiği de görülmekteydi. Bu yönüyle devletin Kızılbaş/Alevilere yönelik geliştirdiği tashih-i akâid pratikleri metodolojik olarak diğer gayri Sünni topluluklarla uyuşmaktaydı. En azından devletin Sünni olmayan tebaasına yönelik geliştirdiği tashih-i itikâd politikalarında genel bir şablon üzerinden hareket ettiğini söylemek mümkündür.

Her ne kadar böyle olsa da söz konusu politikanın uygulanmasında her bir gayri Sünni topluluğun geliştirdiği karşı refleks ve etkilenmeler tamamen farklıydı. Bunun da, Fortna'nın ifade ettiği şekliyle merkezleşme, standartlaşma ve homojenleşme arayışları içerisine giren devletlere karşı kendi tebaalarının bölgeselcilik, farklılık ve kural dışılıklarıyla karşılık verip, direnmeleriyle yakından bir ilişkisi vardı.²⁹ Kızılbaş/Aleviler devletçe kendilerine yönelik gerçekleştirilen "inanç düzeltme" uygulamalarına kendilerine has bölgesel dinamiklerle –ekseriyetle– karşı koydu. Bununla birlikte bunun dışın-da kalan cüzi nüfusun da bu süre zarfında hâkim inanç olarak Sünniliğe entegre olup, onun içinde eridiği düşünülebilir.

Kızılbaş/Alevilerin *tashih-i akâid*, *tashih-i itikâd* ya da *ıslah-ı akâidi* üzerinden ifade bulan bu dönemki paradigmanın siyasal analizi devletin söz konusu topluluğu nasıl gördüğüyle yakından alakalıdır. Bu bakımdan, genel itibarıyla gayri Sünni unsurlara yönelik geliştirilen bir strateji olarak "inançların düzeltilmesi" siyaseti ve söylemi, Sünniliğin sınırları aşacak şekilde İslâm dışılığı kapsar bir muhtevada Kızılbaş/Alevileri de kapsadı. Bu yönüyle bahse konu ifadeler, anlam olarak sadece İslâm içi bir vurgudan ziyade İslâm dışılığı da kapsayarak Müslümanlaştırmayla ilgili bir görüş sunmaktaydı. Kızılbaş/Alevilere dair dile getirilen ve uygulanan bu paradigma da diğer gruplara nazaran Osmanlı Devleti'nin kendi tebaası içerisindeki en eski "düşmanı" olarak topluluğa yönelik yüzyıllarca ifade edilen kavram setleriyle (*mülhid*, *râfızî*) birlikte düşünüldüğünde her iki okumaya (İslâm içilik ya da dışılık) olanak sunan esnek bir yapıya sahipti.

güç içerisinde gördüğü için şiddetten yalıtmış "devletin ideolojik aygıtları" içerisinde değerlendirmese de burada bir şerh koyarak, ordunun da doğrudan şiddet kullanmak dışında aynı zamanda bireyin endoktrinasyonu ve eğitiminde önemli bir yer tuttuğunu ifade etmek gerekir. Dolayısıyla, bu özelliğinden ötürü orduyu da devletin ideolojik aygıtları içerisinde değerlendirebilmek mümkündür. Fakat bütün bunlara rağmen devletin ideolojik aygıtları olduğu gibi toplumun da direniş mekanizmaları vardır.

29 Fortna, *a.g.e.*, s. 70.

Osmanlı devlet aygıtının merkezleşmeye yönelik İslâm inancı üzerinden II. Abdülhamid dönemince sergilediği tashîh-i akâid uygulamaları, Kızılbaş/Alevilere yönelik pratiklerden de anlaşılacağı gibi sadece Sünnileştirmeye sınırlı kalmayıp, Sünniliğin diğer mezheplerine nazaran (Şafilik, Hanbelilik, Malikilik) özellikle Hanefi mezhebi üzerinde yoğunlaştı. Bu açıdan Kızılbaş/Alevilere yönelik tashîh-i akâid siyaseti aynı zamanda bir Hanefileştirme sürecine de ışık tutmuştur.

Devletin Kızılbaş/Alevilere yönelik yürüttüğü tashîh-i akâid/itikâd siyasetini gündemde tutan nedenlerin birçok açıdan çeşitlilik arz ettiği görülmektedir. Bunları “pasif” ve “aktif” başlıkları altında kategorize etmek mümkündür. Pasiften kasıt, bahse konu toplumun söz konusu dönemin genel korkuları arasında yer alan misyoner faaliyetleri ve Ermenilerin oluşturduğu Hristiyan gruplarla yakınlaşmasıdır. Aktiften ise, bir yandan Kızılbaş/Alevilerin “cahil” ve “batıl” bir inanca sahip oldukları düşünüldüğü için inançlarının düzeltilmesi, diğer yandan ise bu inançlarını *sadedil* (saf) olarak kabul edilen halka “bulaştırmalarından” korkulduğundan tashîh-i itikâda tabi tutulmaları kastedilmektedir. Bunun da daha çok dönemin devlet siyasetinin çimentosu işlevini gören İslâm birliği siyasetine aykırılıkla yakın bir ilişkisi vardı.

Tashîh-i akâid siyasetini gerekli kılan söz konusu dinamiklerin yanı sıra, bununla ilişkili olarak Kızılbaş/Alevilerin düzeltilmesi gerekli görülen davranış ve inançlarının tasviri de bir o kadar önemliydi. Bu durum, bir yandan onların yönetim ve Sünni halk tarafından ne şekilde algılandığına işaretken, tersi bir okumayla, devlet ve hâkim inanç olarak Sünniliğin nasıl olması gerektiğine yönelik ipuçlarını da barındırmaktaydı.

Lâyiha ve raporlar kısmında da görüldüğü üzere İslâm ve şeriat karşısı olarak ifade edilen Kızılbaş inanç, ayin ve hareketlerinin³⁰ başında, topluluk mensuplarınca belirli aralıklarla gerçekleştirilen cem töreni ve bu törende icra edilen çeşitli pratikler gelmekteydi.³¹ Söz konusu törene erkek ve kadınların birlikte katılıyor oluşu burada icra edilen ibadetin bitişini simgeleyen mum ya da çıraların söndürülmesinin adından mülhem (*çırağ söndürme*)³² Kızılbaş/Alevilerle ilgili ön yargı ve iftiraları beslemekteydi. Bu açıdan Kızılbaş/Alevilerin tahkir edilmesine yönelik kadınları üzerinden ifade bulan “uygunsuzluklar” da tashîh-i akâid kapsamı içerisinde düzeltilmesi gerekli görülen unsurlar arasında yer aldı. Aynı zamanda Kızılbaş/Alevilerin nikâhsız bir şekilde yaşayarak kadınlarını adeta “ortak bir mal” gibi kullandıkları

30 Y.MTV. 131/109, 29 Teşrin-i Evvel 1311/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899; MF.MKT. 746/6, 10 Teşrin-i Sâni 1319/23 Kasım 1903; BEO. 2582/193576, 5 Mart 1321/18 Mart 1905.

31 Bkz. Y.MTV. 131/109, 29 Teşrin-i Evvel 1311/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899; Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, s. 319-320.

32 Şapolyo, a.g.y.

ve bunun da yalandan gerçekleştirilen nikâh davalarını çoğalttığından şikâyetle söz konusu topluluğa Hanefî mezhebine uygun bir şekilde nikâhlanmalarının anlatılması ön görülmekteydi.³³ Diğer yandan Kızılbaş/Alevilerce takdis edilen ve cemlerde kullanılan *erkân* ya da *tarık* isimli kutsal değneklerin varlığı da kabullenilmeyen bir diğer unsur olarak görüldüğü için yok edilmeleri bir tashih-i akâid pratiği haline geldi.³⁴

Kızılbaş/Alevilerce gerçekleştirilen bu “İslâm dışı” pratik ve inançlara duyulan tepki kadar, İslâm ve şeriatının gerekli gördüğü pratiklerin hayata geçirilmemesi de devlet için topluluğun tashih-i akâidini gerekli kılmaktaydı. Söz konusu “tedip” ve tashih-i akâid politikaları arasında *namaz*, *abdest*, *kelime-i şahadet*, *zekât*, *oruç*, *hac*, *taharet*, *gusûl*, *nikâh*, *örtünme* gibi dinî ve mezhebi hususlardaki eksikliklerinin giderilmesiyle birlikte *sahabeler aleyhindeki olumsuz düşünceleri* ve *içki kullanımı* gibi zararlı alışkanlıklarının engellenmesi de yer almaktaydı.³⁵

Tüm bu sebeplerden ötürü devlet, batıl inançlarıyla İslâm dininin hükümlerine aykırı pratikler sergilediğini düşündüğü Kızılbaş/Alevilerin³⁶ tashih-i itikâdına özellikle önem verip, onlara yönelik birtakım çalışmalara girişti. Buna göre tashih-i akâid politikalarına ağırlık verildiği takdirde –daha önceki tecrübelerle sabit olduğu üzere– Kızılbaş/Alevilerin inançlarını düzelterek kendi rızalarıyla askere gidip Sünnilenecekleri düşünülmekteydi.³⁷ Bazı yerlerde ise gerçekleştirilen bu çalışmalar sayesinde Kızılbaşların kendi rızalarıyla tashih-i itikâd edip, köylerine de mescit ve okullar yaptıkları ifade edilmekteydi.³⁸ Buna rağmen yetkililerce dile getirilen bu beyanların farklı gayri Sünni topluluklara yönelik de sarf edilip, sonradan doğru olmadıkları anlaşıldığından temkinli yaklaşmak gerekmektedir.³⁹

33 MF.MKT. 400/4, 3, 30-31 Mayıs, 2 Haziran, 18, 24 Ağustos ve 28 Kânûn-ı Evvel 1314/15 Mayıs, 11-12 Haziran, 14 Haziran, 30 Ağustos, 5 Eylül 1898 ve 9 Ocak 1899 tarihli belgeler. “Bu hal münâkehaatın ihlâlinde bâis olduğundan kadınlar âdetâ emvâl-i müştereke gibi istimal olunub yalandan nikâh davalarının ardı kesilmiyor ...” (MF.MKT. 400/4, 3 Mayıs 1314/15 Mayıs 1898).

34 Y.MTV. 131/109, 29 Teşrîn-i Evvel 1311/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

35 Y.MTV. 53/108, 20 Temmuz, 20 Ağustos 1307/1 Ağustos, 2 Eylül 1891; Y.A.RES. 70/33, 11 Mayıs 1310/22 Mayıs 1894; Y.PRK.UM. 46/44, 16 Nisan 1315/28 Nisan 1899; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

36 BEO. 3369/252671, 26 Temmuz 1324/9 Ağustos 1908.

37 Bkz. Y.MTV. 73/108, 17 Teşrîn-i Sani 1308/29 Kasım 1892; Y.MTV. 131/109, 29 Teşrîn-i Evvel 1311/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

38 Y.PRK.UM. 29/40, 15 Şubat 1309/25 Şubat 1894; BEO. 384/28766, 30 Mart 1310/11 Nisan 1894.

39 Bu hususa örnek olarak; Yezidilerin “ıslahı” için görevlendirilen Fırka-ı Islâhiye Kumandanı Ömer Vehbi Paşa’nın kendi çalışmaları sonucu Yezidilerin tashih-i itikâd ettiklerine yönelik İstanbul’a gönderdiği bilgilerin sonradan doğru olmadığı anlaşılmaktaydı. Bkz. Y.MTV. 74/77, 24 Kânûn-ı Sani 1308/5 Şubat 1893; Y.MTV. 74/91, 24 ve 26 Kânûn-ı Sani 1308/5 ve 7 Şubat 1893, içinde: Gökçen, a.g.e., s. 377-378.

Sünnileştirme uygulamaları, yerel koşullara uygun bir şekilde geliştirilen özel eğitsel tedbirler ışığında Sultan II. Abdülhamid ve Sünni Osmanlı Devleti'ne sadakat duygularının artırılması için her bir etnik topluluğa yönelik eğitim politikalarıyla güçlendirilmişti. Bu nedenle devletin, özellikle de eğitime yönelik pratiklerle bu gruplar arasında meşruiyetini pekiştirmeye ağırlık verdiği görülmekteydi. Buna rağmen mali kaynaklar eğitim politikalarının tutarlılıkla uygulanmasına engel teşkil ettiğinden alınan bu tedbirler sınırlı düzeyde başarıya ulaşmaktaydı. Eğitimin aynı sıra bu yönde geliştirilen yönetim tekniklerinde birtakım değişiklikler olmasına rağmen, devletin elinde bunu uygulayacak yeteri kadar aygıt ve olanak olmadığı için bu değişim de sınırlı kalmaktaydı.⁴⁰ Bu bakımdan, Meclis-i Maliye azalarından Musa Celal Bey'in 1908 tarihinde kaleme aldığı lâyihasında dile getirdikleri, devletin geçen bütün bu süre boyunca Kızılbaş/Alevilerin tashih-i itikâdı hususunda gerçekleştirdikleriyle pek bir başarı elde edemediğini gösteriyordu:

...mevki'ine göre Kızılbaş, Alevî, Şit ve Râfızî diye yâd edilen tavaîfin itikâdât-ı malûmesine müşâbih ve kendülerini sâdâtдан addeden ve oraca beyne'l-ahâlî seyyid ıtlâk edilen birtakım eşhâs-ı câhilenin akval ve igfâli umûr-ı dîniyyelerince muktedâ-bih olup zâhir halde ve her mahalde sırf eser-i cehâlet ve hamâkat gibi telakkî edilen bu mezheb-i bâtil sâlikleri arasında az çok okuyup yazmış olanlar ve hattâ askerden kaçmak üzre medreselere dâhil olarak üç dört sene ehl-i sünnet ulemâsının tedris ve takririni istimâ' edenler bulunduğu halde her ne illet ve hikmete mebnî ise itikâdları düzelen madûm hükümünde olmasına ve bu nev' akâ'id müntesiblerinden Anadolu'nun en mütemmeddin ve en mütedeyyin yerlerinde meskûn olanların da muâmelât-ı dîniyenin daha mukdimâne ve müteassibâne cereyân eylediği zamanlarda bile tashih-i i'tikâd eylememiş bulunmasına bakılınca...⁴¹

Eğitim kurumlarının yaygınlaştırılması

Yukarıda da dile getirildiği gibi "II. Abdülhamid rejiminin parolası" olan tashih-i akâid terimi, özellikle bu dönem boyunca yüz yüze gelinen meşruiyet krizi ve bunun neticesindeki topluma nüfuz etme siyasetinin en genel geçer ifadesi olarak işlevselleştirilmiştir. Hükmedilebilir, homojen bir nüfus yaratmak adına Sünni-Hanefiliğin telkin edilmesi yönünde araçsallaştırılan eğitim, söz konusu tashih-i akâid siyasetinin en önemli ve öncelikli aracı olarak kullanıldı. Bu da daha çok devletin kontrolündeki şiddet tekelinin

40 Somel, a.g.e., s. 31-32, 337; Yılmaz, II. Abdülhamid Döneminde Güvenlik Politikaları, Mürur Tezkereleri Pasaportlar ve Otel Kayıtları: Serseri, Anarşist ve Fesadın Peşinde, s. 82.

41 I.DH. 1467/1, 10 Haziran 1324/23 Haziran 1908.

doğrudan uygulanabilirliğinden ziyade gönüllü bir rıza sürecinin tesis edilip hâkim ideoloji ve inancın dışında kalan topluluk ve periferik unsurların absorbe edilmesiyle ilişkiliydi. Fortna'nın ifadesiyle Osmanlı eğitiminin; "misyonerler, komşu propagandacılar ve imparatorluğun kendi azınlık grupları gibi farklı aktörlerin istilası karşısında giderek savunmasız kalan Osmanlı vilayetlerinin durumuna bilinçli bir yanıt olduğu" görülmektedir.⁴² Bu açıdan toplumun *reorganisation* (yeniden organizasyonu) açısından iç siyasetteki en etkili silah olarak kullanılan tashîh-i akâid, "şiddet kullanarak" var olan devlet aygıtından ziyade, "ideoloji kullanarak" işleyen "devletin ideolojik aygıtlarıyla" (DİA)⁴³ uyuşmaktaydı. Tashîh-i akâid siyasetinin tartışmasız bir şekilde başını çeken eğitim de devlet açısından genç tebaasının ezici bir çoğunluğu üzerinde otorite tesis etmek için benzersiz bir örnekti.⁴⁴ Diğer bir ifadeyle, tehdit hassasiyeti II. Abdülhamid döneminde had safhaya ulaşan Osmanlı'nın; bir yandan bütün bunlarla başa çıkmak diğer yandan ise toplumsal meşruiyetini konsolide etmek adına tebaasının endoktrinasyonuna siyasi bir proje olarak ağırlık verdiği ve bunun için de eğitimi en etkili sosyal mühendislik aracı olarak kullandığı görülmektedir.⁴⁵

Müslümanlar arasında birlik oluşturma ve eğitim ile bilimin farkında olan Sultan Abdülhamid'in kendisi de Müslüman çocukların din ve kültürlerinden uzaklaşma gerekçesini, dinî eğitimin yetersizliği ve Batılı okulların etkisine bağlamaktaydı.⁴⁶ Çünkü merkezî otoriteye göre doğru olarak kabul edilen bir ideolojinin telkin edilmesinin yolu da öncelikli olarak eğitimin kendisinden geçmekteydi.⁴⁷ Neticede devlet, bir yandan misyoner ve Batılıların kendi dinlerini yaymaları hususunda kullandıkları eğitim kurumlarına karşı reaksiyoner bir tutum takınarak kendi eğitim kurumlarıyla karşılık vermeye çalışırken, diğer yandan ise yine bununla ilişkili olarak eğitimi kendi ihtiyaçlarına uyarlayıp bahse konu Batılı yayılmasına karşı koruyucu bir kalın olarak kullanacaktı.

Sultan Abdülhamid devrinde devletin eğitimle üzerini çizdiği en güçlü öge, kendi varoluşunun önemli bir bileşeni ve pratik uygulama alanı olarak gördüğü "din" unsuruydu. Bu da daha çok, bizzat Batılı eğitim kurumları ve

42 Fortna, *a.g.e.*, s. 70.

43 Althusser, *a.g.e.*, s. 52.

44 Fortna, *a.g.e.*, s. 148.

45 Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, s. 141 ve *Simgeden Millete...*, s. 162.

46 Gümüş, *American Missionaries in the Ottoman Empire: A Conceptual Metaphor Analysis of Missionary Narrative, 1820-1898*, s. 233. Bu nedenle Somel (*a.g.e.*, s. 32), devletin 1830'lardan itibaren eğitim kurumları olarak mektepleri sosyal disiplinizasyon ve modernleşme yolunda kurumsal bir araç olarak kullanıldığını vurgu yaparak, bunun özellikle de II. Abdülhamid döneminde zirve noktasına ulaştığını belirtir.

47 Deringil, *Simgeden Millete...*, s. 99.

misyoner faaliyetlerinden esinlenerek devletin İslâmi mirasına adapte edilen karşı bir propaganda aracı olarak kullanılan eğitim sayesinde işlevselleştirilmişti.⁴⁸ Bu açıdan devletin genç nüfusu da Sultan Abdülhamid'in eğitim vasıtasıyla inşa etmeye çalıştığı bu yeni kimlik politikasının doğrudan muhatabı oldu. Böylece din eğitimi; hem İslâmi kimlikli merkezî otoriteye olan bağlılığın yeniden güçlendirilmesi, hem de merkeze olan itaat fikrini aşılmasıyla toplumun terbiye edilmesinin temel dayanağı haline geldi.⁴⁹

II. Abdülhamid yönetiminin bu dönem boyunca Kızılbaş/Alevilere yönelik tashih-i akâid siyasetini ön plana getiren etkenler, daha önce de birçok kere temas edildiği gibi topluluğun uzun bir aradan sonra devlet nezdinde “yeniden görünürleşmesini” mümkün kılan dinamiklerle yakından ilişkiliydi. Fakat Kızılbaşların da özellikle kendi özgüllükleriyle kamusal yaşamda görünürlüklerini artırmaları, İslâm birliği politikası üzerinden Sünni-Hanefi anlayışı iç siyasette hâkim kılmaya çalışan Abdülhamid bürokrasisinin dikkatinden kaçmamıştı. Devlet açısından Müslümanlar ve Anadolu'nun en kritik noktalarında Kızılbaş/Aleviler gibi “doğru yoldan çıkmış”, “bozuk” ve “sapkın” birtakım mezheplerin varlığıyla, nüfusunu arttırması asla kabulle-nilemezdi.⁵⁰ Bu yönüyle, devlet söyleminde sıklıkla yer bulan “Kızılbaşların türediği” ya da “yayıldığı”na yönelik ifadelerin⁵¹ tamamen bu endişelerden kaynaklandığı görülecekti.

Buradaki dikkat çekici husus, bahse konu bu ifadelerin ne gibi bir gerçeklik ya da algı üzerinden inşa edildiği idi. 16. yüzyılda yoğunlaşan Osmanlı-Safevi rekabetinden olumsuz etkilenen Kızılbaş toplulukların meydana gelen siyasal atmosferden ötürü devletin diğer gayri Sünni tebaasından farklı olarak, daha doğrudan etkilendiği biliniyordu. Bu da söz konusu inanç mensuplarının 19. yüzyılın ortalarına değin, takribi olarak üç yüzyılı bulan bir zaman dilimi boyunca elden geldiğince devlet ile olan ilişkilerini en asgari düzeye indirmelerinde etkili olmuştu. Bahse konu bu uzun süreç, devlet ile Kızılbaşlar arasındaki ilişkileri belirlemekle beraber, Kızılbaşların bizzat

48 Fortna, a.g.e., s. 118-121, 124-125.

49 Somel, a.g.e., s. 86-88.

50 Bkz. Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894; I.HUS. 24/107, 4 Mayıs 1310/16 Mayıs 1894; Y.MTV. 166/127, 23 Ağustos 1315/4 Eylül 1897; DH.TMIK.M. 193/32, 28 Şubat 1320/13 Mart 1903; MF.MKT. 848/62, 28 Şubat 1320/13 Mart 1905.

51 Bkz. BEO.AYN.d. 1422/85, 23 Kânûn-ı Evvel 1305/4 Ocak 1890, s. 181; Y.PRK.AZJ. 25/71, 29 Zilhicce 1310/14 Temmuz 1893; Y.A.RES. 70/33, 29 Mayıs 1310/10 Haziran 1894; MF.MKT. 400/4, 3 Mayıs 1314/15 Mayıs 1898; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899; DH.MKT. 2317/55, 27 Şubat 1315/11 Mart 1900; DH.TMIK.S. 11/15, 23 Haziran 1318/6 Temmuz 1902; MF.MKT. 746/6, 10 Teşrin-i Sani 1319/23 Kasım 1903; BEO. 2227/166987, 13 Teşrin-i Sani 1313/26 Kasım 1903; Y.A.HUS. 462/44, 13 Teşrin-i Sani 1319/26 Kasım 1903; BEO. 2242/168092, 17 Kânûn-ı Evvel 1319/30 Aralık 1903; DH.TMIK.M. 193/32, 28 Şubat 1320/13 Mart 1905; DH.MUI. 29-2/26, 30 Eylül, 21 Teşrin-i Evvel, 26 Teşrin-i Sani ve 4 Kânûn-ı Sani 1325/13 Ekim, 25 Kasım, 9 Aralık 1909 ve 17 Ocak 1910.

kendi aralarındaki ilişkilerinin akıbetine de tesir etti. Bu açıdan, her şeyden önce Kızılbaşlar, bir yandan Safevilerle birlikte yeni “aşılardan” yapıldığı görülen inançlarının tamamen kurumsallaşmasını sağlarken, diğer yandan giderek şekillenmekte olan bu inançlarıyla paralel şekilde topluluk içi yeni bir sosyal örgütlenme oluşturmaktaydı. Kızılbaş/Aleviler devlet ve Sünni toplumla olan ilişkilerinde asgari düzeyde bir tutum takınmayı tercih etmelerinden ötürü daha çok kırsal ağırlıklı izole bir yaşamı tercih ederlerken,⁵² bunun mümkün olmadığı yerlerde ise inançlarını saklı tutma yoluna başvurdu. Bu durum da devlet açısından, onlarla ilgili bütünlüklü bir bilgiye daha derinden ve tamamen vakıf olunamamasının nedeniydi. Kızılbaşlar açısından ise süreç, inançsal düzeyde kendi aralarındaki ilişkilere de sirayet ederek, topluluğun grup içi evliliklerle (*endogami*) yaşamlarını sürdürmelerini beraberinde getirdi.⁵³ Bu nedenle II. Abdülhamid bürokrasisince dile getirilen Kızılbaşlığın yayıldığına yönelik endişelerin, topluluğun kendi inançlarınınca da pek bir uygunluğu yoktu. Söz konusu durum daha çok dönemin koşullarından ötürü Kızılbaşların görünürlüklerini giderek arttırmaları ve devletin de bu vesileyle bahse konu topluluğa dair yakından bilgi edinmesiyle alakalıydı. Bunun diğer türlü bir okumasının da bu süre zarfında Sünniliğe döndürülen Kızılbaşların özellikle de dedeler vasıtasıyla gerçekleştirilen propagandalar sayesinde tekrar bu eski inançlarına döndükleri şeklindeydi.⁵⁴ Bu açıdan Sivas ve Mamûretülaziz valilerince kaleme alınan raporlar tamamen bu görüşü doğrular bir görüş sunmaktaydı.⁵⁵

Her ne kadar durum böyle olsa da çeşitli kereler Kızılbaşların çoğaldığı üzerinden ifade bulan beyanların Sultan Abdülhamid ve bürokrasisini harekete geçirdiği görülmekteydi. Bu açıdan söz konusu dönem, ülke çapında gerçekleştirilen eğitim seferberliğinin Kızılbaş/Alevilerin tashîh-i akâidi-

52 Kızılbaşların devletten ve Sünnilerden izole bu yaşamları özellikle de Bekir Sıdkı'nın lâyiha-
larında ifade bulmaktaydı (Y.MTV. 131/109, 29 Teşrîn-i Evvel 1311/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899).

53 Bu açıdan Gölpinarlı'nın şu ifadeleri dikkat çekicidir: “Bektaşilik, bir tartıktır ve her isteyen bu
tarikate girebilir ise de, kızıl-başlığa giremez. Kızıl-baş, erkek olsun, kadın olsun, mutlaka kızıl-
baş soyundan gelir. Bu bakımdan kızıl-başlığa bir tartık dememize imkân yoktur.” (Gölpinar-
lı, “Kızıl-baş”, s. 790) Ayrıca bkz. Gölpinarlı, *Türkiye’de Mezhepler ve Tarikatlar*, s. 271; Dress-
ler, “Alevîs”, s. 102; Kehl-Bodrogi, *Kızılbaşlar/Aleviler*, s. 34, 39, 62, 151.

54 Y.MTV. 131/109, 29 Teşrîn-i Evvel 1311/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat
1899.

55 DH.TMIK.M. 193/32, 15 Teşrîn-i Sânt 1319/28 Kasım 1903. Halkın cehalet ve bilgisizliğinden
ötürü dile getirilen “çoğalmayla” ilişkili ifadeler Bektaşilik için de kullanılmıştır. Buna rağmen
söz konusu durumun, daha çok tarikat yapılanmasına özgü hareket ettiği için dışı açık olan
Bektaşiliğin Babagan kolunun kontrolünde gerçekleştiğinden doğruluk payının olduğu düşü-
nülebilir. Örnekler için bkz. MF.MKT. 92/75, 18 Teşrîn-i Evvel 1302/30 Ekim 1886; DH.MKT.
1154/35, 5, 11, Şubat 1322, 7 Mart ve 1 Nisan 1323/18, 24 Şubat, 15 Mart ve 14 Nisan 1907;
Y.PRK.AZJ. 36/46, 29 Zilhicce 1315/21 Mayıs 1898.

ne yönelik çalışmaların da başını çektiği bir zaman aralığına tekabül etmiştir. Böylelikle “cehalet”, “bilgisizlik”, “vahşilik” ve gördükleri şiddet yüzünden birtakım “batıl” inanç ve “sapkınlıklara” kaydıkları yönünde topluluğa dair ifade bulan devlet söyleminin, Kızılbaşların eğitimine ağırlık verilmesinin baş nedeni olduğu anlaşılabilecektir.⁵⁶

Cehalet ile ilgili eksiklik sadece Kızılbaş/Alevilerle ilgili görülmeyp, bu inancın yayılmasının bir taraftan Sünniliğin yaygınlaştırılmasına yeterince ağırlık verilmemesi,⁵⁷ diğerinde ise İslâm dini ve Sünniliği öğretmekle sorumlu imamların kendi cehalet ve “ahlâk bozukluklarından” kaynaklandığı belirtilmekteydi.⁵⁸ Benzer şekilde devlet memurlarının bu husustaki “hoşgörü” ve dikkatsizliklerinin de Kızılbaşların cehalet içerisinde kalıp doğru yoldan çıkmaları üzerinde etkisinin olduğu düşünülmüştür.⁵⁹ Diğer yandan, Ermenilerin öncülük ettiği Hristiyan grup ve misyonerle olan ilişki ve yakınlaşmaların da Kızılbaşların tashîh-i itikâdını ön plana getirdiği görülmekteydi.⁶⁰ Bu yönde bir düşünce, Kızılbaşlar ile aynı inanca sahip oldukları düşünülen Bektaşî Çelebilerinin topluluk içerisinde gerçekleştirdiği çalışmalardan ötürü de ön plana geldi.⁶¹

56 BEO.AYN.d. 1422/85, 23 Kânûn-ı Evvel 1305/4 Ocak 1890, s. 181; BEO.AYN.d. 1423/87, 21 Mayıs 1307/2 Haziran 1891, s. 172; Y.MTV. 53/108, 20 Temmuz 1307/1 Ağustos 1891; Y.MTV. 73/108, 17 Teşrin-i Sânt 1308/29 Kasım 1892; BEO. 384/28766, 2 Nisan 1310/14 Nisan 1894; Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894; BEO. 405/30374, 9 Mayıs 1310/21 Mayıs 1894; BEO. 374/27996, 3 Mart 1311/15 Mart 1895; İ.HUS. 24/107, 4 Mayıs 1310/16 Mayıs 1894; Y.A.RES. 70/33, 11, 29 Mayıs 1310/22 Mayıs, 10 Haziran 1894; Y.MTV. 166/127, 23 Ağustos 1313/4 Eylül 1897; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899; MF.MKT. 746/6, 10 Teşrin-i Sânt 1319/23 Kasım 1903; Y.A.HUS. 462/44, 13 ve 15 Teşrin-i Sânt 1319/26 ve 28 Kasım 1903; BEO. 2582/193576, 29 Kanunuevvel 1319/11 Ocak 1904; DH.TMIK.M. 193/32, 15 Teşrin-i Sânt, 10 Kânûn-ı Evvel 1319, 28 Şubat 1320, 3 Mayıs, 9 Haziran, 10 Ağustos 1321/28 Kasım, 23 Aralık 1903, 13 Mart 1905, 16 Mayıs, 22 Haziran, 23 Ağustos 1905; BEO. 2228/167075, 13 Teşrin-i Sânt 1319/26 Kasım 1903; MF.MKT. 848/62, 9 Mart 1321/22 Mart 1905; BEO. 3369/252671, 26 Temmuz 1324/9 Ağustos 1908; DH.MUL. 29-2/26, 4 Kânûn-ı Sânt 1325/17 Ocak 1910. Bazı belgelerde ise doğrudan Kızılbaş ibaresi geçmese de gayri Sünni toplulukların imparatorluk topraklarındaki dağılımlarına ilişkin tarihi bilgiler (Somel, a.g.e., s. 274) dikkate alınarak “cehalet” söylemi üzerinden Kızılbaşların işaret edildiği söylenebilir. Bkz. BEO.AYN.d. 1422/18, 6 Mart 1306/18 Mart 1890, s. 261.

57 DH.TMIK.S. 11/15, 23 Haziran 1318/6 Temmuz 1902.

58 MKT.400/4, 3, 31 Mayıs, 18 Ağustos 1314/15 Mayıs, 12 Haziran ve 30 Ağustos 1898 tarihli belgeler.

59 Y.MTV. 53/108, 20 Temmuz sene 1307/1 Ağustos 1891; DH.MUL. 29-2/26, 30 Eylül 1325/13 Ekim 1909.

60 Bkz. BEO.384/28766, 30 Mart 1310/11 Nisan 1894; Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894; Y.PRK.DH. 8/6, 14 Temmuz 1310/26 Temmuz 1894; BEO. 374/27996, 3 Mart 1311/15 Mart 1895; Y.PRK.AZJ. 31/83, 29 Zilhicce 1312/23 Haziran 1895; Y.MTV. 131/109, 29 Teşrin-i Evvel 1311/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 3 Kânûn-ı Sânt ve 15 Şubat 1314/15 Ocak ve 27 Şubat 1899 tarihli belgeler.

61 Bkz. Y.PRK.UM. 46/44, 16 Nisan 1315/28 Nisan 1899; BEO. 2228/167075, 13 Teşrin-i Sânt 1319/26 Kasım 1903; Y.A.HUS. 462/44, 15 Teşrin-i Sânt 1319/28 Kasım 1903.

Daha çok bu nedenlerden dolayı “yoldan çıktıkları” düşünölen Kızılbaş/Alevilerin, düşmanlık besledikleri Sünni İslâm ve Hanefi mezhebine⁶² sevk edilerek düzelecekleri düşünölmekteydi. Bu da daha çok gerçekleştirilecek etkili bir eğitim sayesinde mümkün görünüyordu. Dolayısıyla, Kızılbaşların yaşadıkları yerlerde okul sayısını artırarak, eğitimin yaygınlaştırılmasını en etkili yöntem olarak gören devlet,⁶³ bu yönde çalışmalarına ağırlık verdi.⁶⁴ Kızılbaş/Alevilere dair tashih-i akâide yönelik dile getirilen bu çözüm önerisinin öncelikli amacı, eğitimden uzak kaldıkları için cehalet içerisinde bulunan bu “batıl” inançlı topluluğun çocuklarını dinî ve ilmi olarak yetiştirip,⁶⁵ devlete zararlı bir topluluk olmaktan çıkartmaktı. Zaten ahalinin de bu dönem ön plana gelen “isyan şüphelilerinin” etkisinde kalmasının tamamen okul ve eğitimsizlikten kaynaklandığı düşünölmekteydi.⁶⁶

Cehalet, bilgisizlik ve vahşilik üzerinden inşa edilen Kızılbaş/Alevilerin tashih-i akâidine yönelik bu dinî ve siyasi tedbirci söylemin topluluğun ekonomik geri kalmışlığıyla da ilişkisi vardı. Bu açıdan söz konusu duruma dair bir illiyet bağının devlet söyleminde daha çok dolaylı yollarla yer bulduğu anlaşılmaktaydı. Böyle olmasına rağmen, kimileyin bunu ifade eden örnekler de yok değildi.⁶⁷

Gerek okulların yapımı gerekse bu okullarda çalışacak öğretmenlerin maaşıyla ilgili gerçekleştirilecek masrafların çoğunlukla devlet tarafından karşılanmakla birlikte,⁶⁸ bazı yerlerde ise bir kısmının ekonomik durumu iyi olan

62 Bkz. Y.MTV. 53/108, 20 Temmuz sene 1307/1 Ağustos 1891; Y.MTV. 73/108, 17 Teşrin-i Sani 1308/29 Kasım 1892; Y.PRK.UM. 29/40, 13 Şubat 1309/25 Şubat 1894; Y.MTV. 131/109, 29 Teşrin-i Evvel 1311/11 Kasım 1895; Y.MTV. 166/127, 23 Ağustos 1313/4 Eylül 1897; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899; DH.TMIK.M. 193/32, 10 Kânûn-ı Evvel 1319/23 Aralık 1903.

63 Bkz. Y.MTV. 73/108, 17 Teşrin-i Sani 1308/29 Kasım 1892; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899; DH.MKT. 2317/55, 27 Şubat 1315/11 Mart 1900; MF.MKT. 746/6, 10 Teşrin-i Sani 1319/23 Kasım 1903, 29 Mart 1320/11 Nisan 1904.

64 Bkz. BEO.AYN.d. 1422/85, 23 Kânûn-ı Evvel 1305/4 Ocak 1890, s. 181; Y.PRK.DH. 8/6, 14 Temmuz 1310/26 Temmuz 1894; Y.PRK.AZJ. 31/83, 29 Zilhicce 1312/23 Haziran 1895; DH.TMIK.S. 11/15, 16 Haziran 1313/28 Haziran 1897; MF.MKT. 400/4, 30-31 Mayıs, 2 Haziran, 24 Ağustos, 28 Kânûn-ı Evvel 1314/11-12, 14 Haziran, 5 Eylül 1898 ve 9 Ocak 1899; DH.MKT. 2317/55, 27 Şubat 1315/11 Mart 1900; MF.MKT. 746/6, 10 Teşrin-i Sani 1319, 29 Mart, 19 Teşrin-i Evvel 1320, 4 Nisan, 1 Mayıs, 2 Haziran 1321/23 Kasım 1903, 11 Nisan, 1 Kasım 1904, 17 Nisan 14 Mayıs, 15 Haziran 1905; BEO. 2250/168719, 29 Kânûn-ı Evvel 1319/11 Ocak 1904; BEO. 2582/193576, 1 Şubat 1320 ve 5 Mart, 1 Mayıs, 10 Mayıs 1321/1 Mart, 8 Mart, 14 Mayıs ve 23 Mayıs 1905; MF.MKT. 848/62, 9 Mart 1321/22 Mart 1905; BEO. 3369/252671, 26 Temmuz 1324/9 Ağustos 1908.

65 Y.MTV.131/109, 29 Teşrin-i Evvel 1311/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

66 DH.MKT.PRK. 1006/25, 4 Temmuz 1303/6 Temmuz 1887.

67 Kızılbaşların tarımsal üretim tekniklerindeki geriliklerine göndermede bulunularak, sıradan bir çiftçiye lazım olacak şekilde ziraat bilgisiyle donatılmalarının gerekliliğine yapılan vurgu için bkz. BEO. 405/30374, 9 Mayıs 1310/21 Mayıs 1894.

68 Bkz. BEO. 384/28766, 2 Nisan 1310/14 Nisan 1894; DH.TMIK.S. 11/15, 23 Haziran 1318/6

Kızılbaş/Alevilerden tahsil edilmesi düşünöldü. Fakat bunun yetersiz kaldığı, fakirlerin olduğı yerlerde ise yine devletin destek sunması önerilmiştir.⁶⁹ Bu hususta masrafların başta maarif bütçesi olmak üzere saraya ayrılan hisse-i iâne, vakıf, avarız ve zebhiye (kesilen hayvan başına alınan vergi) gibi birtakım gelirlerden karşılanması üzerinde yoğunlaşarak bunların bir kısmından faydalandı.⁷⁰

Benzer şekilde Kızılbaş/Alevilerin de kendilerine yönelik gerçekleştirilen nasihatler sonucu okul ve mescid gibi kurumları inşa etmek hususunda teşvik edildikleri görölmekteydi.⁷¹ Zira devlet, Kızılbaşların tashih-i akâidine yönelik gerçekleştirdiğı bu yöndeki çalışmalarında özellikle birtakım ekonomik sıkıntılarla karşılaşmaktaydı. Bu cümleden olarak, gerek okulların inşası gerekse buralarda görevlendirilecek hocaların maaşlarının tedariki hususunda bazı sorunlar yaşandı.⁷²

Aynı şekilde, arazisi sarp yerler ve Kızılbaşların bulunduğı köylerde öğretmenlik yapacak kişilerin temini de yer yer problem teşkil etmiştir. Bu sorunlar karşısında devletin başvurduğu yöntemler arasında, köy imamlarının kaza merkezlerindeki rüşdiye hocaları vasıtasıyla kırk-elli günlük yeni usul bir eğitime tabi tutulması geliyordu. Bahse konu uygulamayla bir yandan imamların diğer taraftan ise okuma yazması olanların yetiştirilmesiyle öğretmen açığını kapatacağını planlayan devlet, daha önce denendiğı gibi çocukların iki-üç ay gibi kısa bir süre içerisinde okuma-yazmayı öğrenebileceklerini düşünmekteydi.⁷³

Temmuz 1902; BEO. 2582/193576, 5 Mart, 1 Mayıs, 10 Mayıs 1321/1 Mart, 18 Mart, 14 Mayıs ve 23 Mayıs 1905; BEO. 3369/252671, 26 Temmuz 1324/9 Ağustos 1908.

69 Y.MTV. 53/108, 20 Ağustos 1307/2 Eylül 1891; Y.MTV. 131/109, 29 Teşrin-i Evvel 1311/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

70 Y.MTV. 53/108, 23 Ağustos 1307/2 Eylül 1891; BEO. 405/30374, 9 Mayıs 1310/21 Mayıs 1894; BEO. 374/27996, 3 Mart 1311/15 Mart 1895; DH.TMİK.M. 193/32, 3 Mayıs, 9 Haziran, 10 Ağustos 1321/16 Mayıs, 22 Haziran, 23 Ağustos 1905; MF.MKT. 289/55, 13 Teşrin-i Sani 1311/25 Kasım 1895; DH.TMİK.S. 11/15, 23 Haziran, 11 Temmuz 1318/6, 25 Temmuz 1902; MF.MKT. 400/4, 3 Mayıs 1314/16 Mayıs 1898; BEO. 2582/193576, 5 Mart, 1 Mayıs, 10 Mayıs 1321/18 Mart, 14, 23 Mayıs 1905; MF.MKT. 746/6, 20 Mart, 4 Nisan, 1 Mayıs, 2 Haziran 1321/2 Nisan, 17 Nisan, 14 Mayıs, 15 Haziran 1905; BEO. 2540/190499, 20 Mart 1321/2 Nisan 1905; MF.MKT. 848/62, 9 Mart, 4 Nisan 1321/22 Mart, 17 Nisan 1905; BEO. 3369/252671, 26 Temmuz 1324/9 Temmuz 1908.

71 BEO. 384/28766, 30 Mart 1310/11 Nisan 1894.

72 Buna rağmen Somel (a.g.e., s. 199), taşradaki ibtidai mekteplerine devlet tarafından sunulan mali destegin, belirli nüfus grupları için eksiksiz olduğunu belirterek bunlar arasında Alevi ve kriptoto Hristiyanların olduğunu ifade eder. Aleviler ve kriptoto Hristiyanların dışındaki diğer gruplar arasında; Rusya'dan gelen muhacirlerin yanı sıra, stratejik bölgelerde yaşamakta olup devlete siyasi ve kültürel bağlarının sağlanması gerekli görölen halklar da bulunmaktaydı (a.g.y.).

73 Bkz. DH.TMİK.S. 32/18, 16 Teşrin-i Evvel 1316/29 Ekim 1900; Y.MTV. 53/108, 27 Mayıs 1307/8 Haziran 1891; Y.MTV. 73/108, 17 Teşrin-i Sani 1308/29 Kasım 1892; DH.TMİK.S. 11/15, 16 Haziran 1313 ve 11 Temmuz 1318/28 Haziran 1897, 25 Temmuz 1902.

Osmanlı Devleti, Kızılbaş çocukların eğitiminin yeni usullere göre gerçekleştirilmesine özellikle özen göstermiştir.⁷⁴ Bu açıdan yeni tarzda eğitimin yaygınlaştırılması, “hem kendi gücünü harekete geçirebilmek umuduyla Batı’dan ödünç alınmış bir şey olarak, hem de yerel ihtiyaçları karşıladıktan sonra Batı istilasını savuşturacak bir şey olarak” görülmektedir.⁷⁵

Eğitim kurumlarının yaygınlaştırılarak, istenilen düzeyde bir başarının elde edilip-edilmediğinin teftişi de devletin geliştirdiği tashih-i akâid siyasetinin bir parçasıydı.⁷⁶ Bu vesileyle bir yandan Kızılbaş/Alevi köylerinde açılan okul ve camilerdeki görevlilerin teftişi, diğer yandansa halkın bu çalışmalara olan rağbetinin tespit ve güçlendirilmesi için liva ve vilayetlerde ulema’dan birtakım müfettişlerin yılın belirli zamanlarında görevlendirilmesi ön plana gelmekteydi.⁷⁷

Eğitim üzerinden dile getirilen Kızılbaş/Alevilerin tashih-i itikâdına yönelik bu çalışmalar, bahse konu topluluğun vilayetler düzeyindeki yerleşikliği yahut etki sahasına yönelik de birtakım ipuçları sunmaktaydı. 20. yüzyılın başından itibaren Kızılbaşlar ve “zararlı” fikirlerinin yayılmasına karşı girişilen teyakkuz hali, söz konusu topluluğun çoğunlukla Ankara, Sivas, Erzurum ve Mamûretülaziz vilayetlerinde yaşadığına işaret ediyordu. Bu açıdan merkezî devletin, Kızılbaşların tashih-i akâidine yönelik etkili ve hızlı bir çözüm üretmek adına bahse konu vilayetlerde inşasını düşündüğü ibtidâiyye okulları için bir ön hazırlık çalışmasına giriştiği görülmektedir.⁷⁸ Sonuç olarak, Kızılbaş/Alevilerin “batıl inançlarının” tashihi için açılması gerekli görülen ibtidâiyye okullarına dair vilayetlerden gönderilen listelerdeki mevki ve okul adetlerinin sayısı ile Kızılbaş nüfusunun bahse konu vilayetlerdeki oranına dair de önemli bilgiler edinilmekteydi.⁷⁹

74 Bkz. Y.MTV. 53/108, 27 Mayıs, 20 Temmuz 1307/8 Haziran, 1 Ağustos 1891; MF.MKT. 400/4, 30 Mayıs, 2 Haziran, 24 Ağustos ve 24 Kânûn-ı Evvel 1314/11, 14 Haziran, 5 Eylül 1898 ve 9 Ocak 1899 tarihli belgeler.

75 Fortna, a.g.e., s. 69.

76 Fortna, a.g.e., s. 127-130.

77 Bkz. Y.MTV. 131/109, 29 Teşrin-i Evvel 1311/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899; DH.MUl. 29-2/26, 26 Teşrin-i Sani 1325/9 Aralık 1909. Bu durum devletin diğer gayri Sünni gruplar için de gerçekleştirdiği bir uygulamadır (Fortna, a.g.e., s. 130).

78 Bkz. MF.MKT. 746/6 nolu dosya ve Y.A.HUS. 462/44, 15 Teşrin-i Sani 1319/28 Kasım 1903 tarihli belgeye.

79 Sivas Vilayeti’nin Amasya (39), Karahisar (7), Tokat (11), Su Şehri (2), Hamidiye (6), Koyulhisar (3), Alucra (5), Havza (2), Mecidözü (67), Merzifon (4), Köprü (1), Gümüşhacıköy (6), Ladik (4), Erba (3), Niksar (13), Zile (5), Tonus (5), Darende (5), Gürün (14), Yeni Han (39), Hafik (6), Zara (15), Kankal (12), Divriği (23), Aziziye (14), Bünyan ve Hamid de (5) olmak üzere toplam 316 (belgede toplam 326 olarak belirtilmiştir) adet ibtidâiyye okulunun inşası gerekli görülmesine rağmen, önemli bir kısmının Tokat merkez, Mecidözü, Koçgiri ve Divriği kazalarında yaşayan Kızılbaş ahalisine tahsis edilmek üzere vilayet dahilinde 100 kadar ibtidâi okulunun inşasının ihtiyacı karşılayacağı düşünülmüştü (MF.MKT. 746/6, 26 Ağustos 1320/8 Eylül 1904). Diğer yandan Erzurum Vilayeti’nin Erzurum, Erzincan, Bayazid

İbtidâiyye okullarının açılması üzerinden işlevselleştirilen eğitim seferberliğine yönelik eleştiriler de söz konusuydu. Öyle ki Kızılbaşların bu okullara çocuklarını kendi istekleriyle göndermeyecekleri ve buna şiddetle karşılık vermenin de meseleyi daha vahim boyutlara tırmandıracağı düşünülmekteydi. Bu da sadece bu klasik yöntemle yetinilmeyip İslâm ve yeni bilimleri öğretecek şekilde dizayn edilmiş medreselerin inşasıyla buralarda yetkin âlim ve Avrupalı hocaların istihdam edilmesi önerilerini beraberinde getirmekteydi.⁸⁰ Diğer yandan ibtidâiye okullarıyla birlikte, buralarda verilen eğitimin güçlendirilmesi için belirli bir sayıda köyün ortasında birer medresenin inşası da ön plana gelecekti.⁸¹

Cami ve mescit inşası

Kızılbaş/Alevilerin tashîh-i akâidi için dönemin devlet bürokrasisince devreye sokulan eğitim seferberliğinin daha çok küçük çocukların eğitimiyle alakalı, belirli bir yaş grubuyla sınırlı olması devleti okul dışındaki diğer kurumlara da sevk etmiştir. Kızılbaş/Alevi çocuklarının eğitim sayesinde Sünni İslâm lehinde yetiştirilmelerinin uzun erimde Kızılbaşların asimile edilmesiyle devlete fayda sağlayacağı düşünülmekle birlikte çocuklar dışındaki büyüklerinin de bahse konu tashîh-i akâid uygulamalarından ayrı tutulması söz konusu olamazdı. Bu nedenle devlet, çocuklar dışındaki Kızılbaş/Alevi büyüklerine yönelik de birtakım politikalar geliştirme yoluna gitti. Bunların başında da cami ve mescit gibi Sünni İslâm'ın temsil ve pratigini sergileyen kurumların inşa edilip, buralara da dinî açıdan yetkin imam, vaiz ve hatiplerin görevlendirilmesi geliyordu.⁸² Zikredilen uygulamayla Kızılbaş/Alevilere gerekli nasihatlerde bulunup dinî bilgilerin öğretilmesi ve belirli saat-

ve Hınıs sancaklarındaki kazalarda açılması gerekli görülen okulların dağılımı ise şu şekildedir. Erzurum Sancağı: Pasinler (8), Namrevan (6), Kığı (31), Keskim (8), Tercan (10), İspir (9) ve Bayburt (15) kazalarında olmak üzere toplam 87, Erzincan Sancağı: Merkez kaza (24), Kemah (4), Refahiye (5), Pülümür (5) ve Kuruçay (10) kazalarında olmak üzere toplam 48, Bayezid Sancağı: Merkez kaza (9), Eleşkird (8), Tutak (7), Diyadin (9) ve Kara Kilise (5) kazalarında olmak üzere toplam 38 ve son olarak Hınıs Sancağı'nda da (13) olmak üzere bütün vilayet dâhilinde toplam 186 ibtidâiyye mektebi (BEO. 2582/193576, 16 Şubat 1320/1 Mart 1905).

80 DH.TMIK.M. 193/32, 10 Kânûn-ı Evvel 1319/23 Aralık 1903; BEO. 2250/168719, 29 Kanun-u Evvel 1319/11 Ocak 1904.

81 DH.MUL. 29-2/26, 26 Teşrin-i Sâni, 2 ve 4 Kânûn-ı Sâni 1325/9 Aralık 1909 ve 15, 17 Ocak 1910.

82 Bkz. Y.MTV. 53/108, 20 Temmuz, 20 Ağustos 1307/1 Ağustos, 2 Eylül 1891; BEO. 384/28766, 2 Nisan 1310/14 Nisan 1894; Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894; I.HUS. 24/107, 4 Mayıs 1310/16 Mayıs 1894; BEO. 405/30374, 9 Mayıs 1310/21 Mayıs 1894; Y.A.RES. 70/33, 11 Mayıs 1310/22 Mayıs 1894; Y.PRK.DH. 8/6, 14 Temmuz 1310/26 Temmuz 1894; BEO. 3369/252671, 26 Temmuz 1324/9 Ağustos 1908.

lerde çocuklarıyla birlikte beş vakit namaz kılmaları hedeflenmekteydi.⁸³ Bu durum da Kızılbaş/Alevi köylerinin II. Abdülhamid dönemine değin camisiz oluşlarıyla açıkça tanınabildiklerine işaretti.⁸⁴ İnşa edilen ya da edilmesi düşünülen bu kurumlara atanacak memurların dinî olarak istenilen yeterlikte olmalarının yanı sıra, dinî tavır ve davranışlarına da özellikle dikkat edilmekteydi. Bununla ilişkili olarak Kızılbaş köylerindeki imamların eğitilmesi de söz konusu olmuştur.⁸⁵

Gerçekleştirilen bütün bu girişimlere rağmen, gerek eğitim seferberliğinin gerekse cami ve mescit inşasının devletin sahip olduğu koşul ve olanakların kısıtlılığından ötürü belirli bir sistematik ve kapsamlılık içerisinde yürütülmediği anlaşılmıyordu. Bu bakımdan sadece belirli bir sınırlılık içerisinde sorun nükseden yerlere yönelik lokal çareler ile maliyeti düşük çözümlere başvuruldu. Bununla beraber söz konusu politikanın ne denli başarıya ulaştığı da tartışmaya açık bir durumdu. Buna göre Hamidiye 35. Alay 3. Bölüğü Yüzbaşısı Mehmet Bey'in kaleme aldığı lâyihasında dile getirdikleri devletin söz konusu politikasında başarısız olduğunu gözler önüne sermekteydi:

Ve gerçi bu gibilerden sâ'ir elviye ve kazâlarda ve bilhâssa Malatya kurbında kâin Hasan Badrik karyesinde Alevîlerin ıslâhları için devlet tarafından koca bir câmi-i şerîf inşa olunmuş ise de içinde bir kere olsun edâ-yı salât olunmadıktan başka minâreleri leylek kuşların âşiyânehâneleri olmuş olduğu cümle-i meşhûdâtındandır. Binâenaleyh bunların yalnız câmi ve mekteb yapmakla ıslâh-ı hallerine kâfi olmayacağından haklarında tedâbîr-i marûzadan başka bir te'sîr olamayacağı emr-i muhakkak ve meczûmdur.⁸⁶

Mehmet Bey'in bu değerlendirmesi, Fransız gezgin Grenard'ın ifade ettiği; camileri dahi bulunmayan bu topluluğun devletin kendilerini zorladıkları yerlerde kurdukları camilere hayvan ve tahıllarını koydukları şeklindeki ifadesiyle de paralellik sergilemekteydi.⁸⁷

83 Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

84 Kieser, "Some Remarks on Alevi Responses to the Missionaries in Eastern Anatolia (19th-20th centuries)", s. 121.

85 Bkz. BEO.384/28766, 2 Nisan 1310/14 Nisan 1894; Y.PRK.AZJ. 31/83, 29 Zilhicce 1312/23 Haziran 1895. Devletin büyük-küçük ayırımına gitmeksizin bir yanda camilerde halkı ibadete özendirip, diğer taraftansa mahalle mekteplerinde dinî eğitime zorlamaya yönelik bu tür girişimleri eskilerden beri özellikle siyasal bunalım dönemlerinde başvurduğu sık bir uygulamaydı. Bu bakımdan Kızılbaşların söz konusu politikanın 16. yüzyıldan itibaren en erken muhatapları olduğu görülmekteydi (Somel, a.g.e., s. 25, 45).

86 Y.EE. 131/35, 4 Teşrin-i Sani 1313/16 Kasım 1897.

87 Grenard, "Une Secte Religieuse d'Asie Mineure. Les Kyzyl-Bachs", s. 512.

Birçok vilayette halkı yoldan çıkararak, dinî inançlarını ihlal ettikleri düşünülen Kızılbaşların İslâm'a aykırı olan bu yöndeki telkin ve aldatmalarının yasaklanarak, dinen doğru olan inançların korunması devlet açısından bir zorunluluk olarak görülmüştür. Bu da tedbir olarak, Kızılbaşlar ve yoldan çıkardıkları Müslümanlara doğru İslâm inancı ve Hanefiliği anlayacakları bir dille telkin edip, vaaz ve nasihatlerde bulunacak kişilerin varlığını ön plana getirdi. Aralarında ulemâ ve hocalardan yetkin vaiz ve nasihatçıların bulunduğu kişiler de maaş ve masrafları karşılanarak Kızılbaşların tashih-i akâidi için görevlendirildi.⁸⁸ Bahse konu görevlilerin de daha çok seyyar bir şekilde hareket edip, vaaz ve nasihatlerde bulundukları görülmektedir.⁸⁹

Kızılbaş/Alevilerin vaaz ve nasihatlerle tashih-i itikadını düşünen devletin bu hususta özellikle hassas davrandığı anlaşılmaktaydı. Bu nedenle bahse konu icraatın gerçekleştirilmesinde yetenekli ve liyakat sahibi kişiler tercih edilip, bunlara da yer yer çok yüksek maaşlar ödenmekteydi.⁹⁰ Ödenen bu maaşların meblağ olarak yüksekliği de devletin Kızılbaş/Alevileri Sünnileştirmek hususundaki kararlılığına işaret etti. Aynı şekilde, vaaz ve nasihatlerin yanı sıra yerel halkın anlayabileceği şekilde düzenlenen ilmiyal ve risalelerin dağıtımına da tanık olunmaktaydı.⁹¹

88 Y.MTV. 53/108, 27 Mayıs ve 20 Temmuz 1307/8 Haziran ve 1 Ağustos 1891; I.HUS. 24/107, 4 Mayıs 1310/16 Mayıs 1894; Y.A.RES. 70/33, 11, 29 Mayıs 1310/22 Mayıs, 10 Haziran 1894; BEO. 374/27996, 3 Mart 1311/15 Mart 1895; Y.MTV. 166/127, 23 Ağustos 1315/4 Eylül 1897; Y.PRK.UM. 46/44, 16 Nisan 1315/28 Nisan 1899; Y.MTV. 189/165, 26 Nisan 1315/8 Mayıs 1899; MF.MKT. 400/4, 3, 30-31 Mayıs, 2, 16 Haziran, 18, 24 Ağustos, 7 Teşrin-i Sani ve 28 Kânûn-ı Evvel 1314/15 Mayıs, 11-12, 14, 28 Haziran, 30 Ağustos, 5 Eylül, 19 Kasım 1898 ve 9 Ocak 1899 tarihli belgeler; DH.MKT. 2317/55, 27 Şubat 1315/11 Mart 1900; Y.A.HUS. 462/44, 13 ve 15 Teşrin-i Sani 1319/26 ve 28 Kasım 1903; BEO. 2227/166987, 13 Teşrin-i Sani 1313/26 Kasım 1903; DH.TMIK.M. 193/32, 10, 17 Kânûn-ı Evvel 1319/23, 30 Aralık 1903; BEO. 2242/168092, 17 Kânûn-ı Evvel 1319/30 Aralık 1903. Buna rağmen Kızılbaşların içerisine ulemâdan kişilerin gönderilmesinin, ehl-i sünnete düşmanlığı bulunan söz konusu grubun içerisinde barınmayacakları düşünüldükçe örnekler de söz konusuydu. Bkz. DH.TMIK.M. 193/32, 10 Kânûn-ı Evvel 1319/23 Aralık 1903.

89 MF.MKT. 400/4; MTV.189/165, 26 Nisan 1315/8 Mayıs 1899; Y.MTV. 189/165, 26 Nisan 1315/8 Mayıs 1899; DH.MUL. 29-2/26, 26 Teşrin-i Sani 1325/9 Aralık 1909. Başlangıçta Trabzon Vilayeti için dile getirilen bu önerinin, Dahiliye Nazırı Mehmet Memduh Bey tarafından bütün vilayetler için uygulanmasının uygun görüldüğü anlaşılır (MF.MKT. 400/4, 7 Teşrin-i Sani 1314/19 Kasım 1898).

90 Bu hususta bir örnek olarak, Ankara'nın Mihalicçık kazasındaki Kızılbaşların tashih-i itikadi için Süleymaniye ve Bazeyid camilerinin müderrislerinden İshak ve Abdülhalim efendiler görevlendirilmiş ve bunlara da maaş olarak 1.000 kuruş maaş verilmişti. Bkz. Y.MTV. 189/165, 26 Nisan 1315/8 Mayıs 1899.

91 BEO.AYN.d. 1422/85, 23 Kânûn-ı Evvel 1305/4 Ocak 1890, s. 181; BEO.AYN.d. 1423/87, 21 Mayıs 1307/2 Haziran 1891, s. 172; Y.MTV. 53/108, 27 Mayıs 1307/8 Haziran 1891; I.HUS. 24/107, 4 Mayıs 1310/16 Mayıs 1894; BEO. 405/30374, 9 Mayıs 1310/21 Mayıs 1894; MF.MKT. 746/6, 2 Haziran 1321/ 15 Haziran 1905.

Devlet, Kızılbaş/Alevi yerleşkelerinde açmayı planladığı okullara dair gerçekleştirdiği ön çalışmaların bir benzerini, vaaz ve nasihatlerde bulunmak için gönderilecek personelin (vaiz ve nasihatçiler) işini kolaylaştırmak için de gösterip, Kızılbaş nüfusun tespitine gidiyordu.⁹² Buna rağmen birtakım devlet bürokratları belirli bir yaşın üzerindeki Kızılbaşların vaaz ve nasihatlerle tashih-i akâidlerinin asla mümkün olmayacağını düşünerek, daha çok küçük çocukların eğitimi üzerinde duracaktı.⁹³ Bu da daha çok Kızılbaşların, vaaz ve nasihatlerde bulunacak kişilere mezheplerinden ötürü husumet duyup, onları içlerinde barındırmayacakları düşüncesinden ileri gelmekteydi.⁹⁴

II. Abdülhamid dönemi devlet bürokrasisi Kızılbaş/Alevilerin tashih-i akâidiyle ilgili olarak gerçekleştirilecek nasihatler hususunda meseleyi en üst düzeyde ele alıp, buna yönelik özel birtakım girişimlerde de bulunmuştur. Bu açıdan devletin dikkatini çeken kişi de dönem boyunca Kızılbaşlara yönelik ön yargılarıyla öne çıkan Mehmet Memduh Bey'di. Memduh Bey'in bilgilendirmeleriyle harekete geçen devletin bu yöndeki ilk sistemli girişimleri kendisinin Ankara Valiliği görevindeyken gündeme gelmiştir. Bunlar da daha çok Meşihat tarafından gerçekleştirilecek sistemli bir kontrolle ilişkiliydi. Buna göre Meşihat, ilk iş olarak; görevlendirdiği hocalar vasıtasıyla gerçekleşen nasihatlere sayıca ne kadar Kızılbaşın uyduğunu tespit edecek ve her ay bu hocalardan gelecek lâyhaların içeriğine göre hareket ederek bir stratejiyi benimseyecekti. Akabinde, gönderilen bu lâyhaların içeriği incelenerek gerekli görülen yerlere dair eksikliklerin giderilmesi için bu işle görevlendirilen Meşihat memurlarının bir rapor hazırlamaları geliyordu. Bunun sonucunda Kızılbaşlara vaaz ve nasihat için gönderilecek hocaların vazifelerine yönelik Meşihatça bir talimatname hazırlanmış ve bu da bakanlar kurulunda (Meclis-i Mahsûs-ı Vükela) değerlendirilip, padişahın takdirine sunulmuştu.⁹⁵ Söz konusu talimatnamede yer alan hususları şu şekilde sadeleştirerek, özetlemek mümkündür:

- 1- Meşihatça görevlendirilen hocalar, gittikleri vilayette görev yazılarını vilayet valisine vererek merkez naibi (kadı) ve müfettişlerin de olurlarını alarak zaptiye ya da jandarma kontrolünde gerekli görülen köylere gidecektir.

92 Y.MTV. 53/108, 27 Mayıs 1307/8 Haziran 1891.

93 Fortna (a.g.e., s. 261) bu durumu şu şekilde izah etmektedir: "doğru düzgün bir çocukluk eğitiminin önemi dinsel cemaatin bütünüdürün dinî temeli için gerekli bir koşul olarak vurgulanmıştır."

94 Böyle düşünenler arasında Anadolu Umûm Müfettişliği yapacak Şakir Paşa da bulunmaktaydı. Y.MTV. 53/108, 20 Ağustos 1307/2 Eylül 1891; DH.TMİK.M. 193/32, 10 Kanûn-ı Evvel 1319/23 Aralık 1903.

95 Bkz. BEO. 405/30374, 9 Mayıs 1310/21 Mayıs 1894; Y.A.RES. 70/33, 10 ve 29 Mayıs 1310/22 Mayıs ve 30 Haziran 1894.

- 2- Bu köylere ulaştıklarında imam, muhtar ya da ihtiyar meclisinin kendilerine gösterecekleri eve yerleşerek gerekli tenbih ve incelemeler için köyün mescit, namazgâh ya da diğer yerlerinde vaaz ve nasihatlerde bulunacaklardır. Böylelikle her köyde gerek duyulduğu kadar kalınarak, batıl itikatlî halkın [Kızılbaşlar] doğru yola sevkleri için çaba gösterilecek ve bu çalışmalar diğer köyleri de kapsayacak şekilde gerçekleştirilecektir.
- 3- İslâm'ın esası olan kelime-i şahadet, namaz, oruç, zekât, hac hükümlerinin yanı sıra ibadet ve dinî emirlerle beraber yasaklı şeylerden kaçınmak halka anlatılmalı. Aynı zamanda İslâm inancının dünyevi ve uhrevi fazilet ve güzellikleriyle birlikte, batıl inançlarından vazgeçmeyenlerin dünyada ve ahirette karşılaşacakları güçlüklerden de bahsedilmelidir. Bütün bu nasihat ve öğütlerin de, halkın anlayacağı bir dille gerçekleştirilmesine özellikle özen gösterilmeli.
- 4- Bir önceki maddede anlatılanların gerçekleştirilmesinden sonra Allah'a ibadet ve itaatle birlikte Hz. Muhammed, sahabeler ve dört halifeye saygı ve sevgiyle beraber, dönemin halifesi Abdülhamid'e de itaat ve sadakat göstermenin dünya ve ahirette mutluluk ve esenlik getireceğinin ifade edilmesi.
- 5- İnanç ve ibadetle ilgili öğüt ve nasihatlerde bulunulduktan sonra adap, ahlâk, yasaklı ve helal şeylere dair ayet ve peygambere ait hadislerle uygun olarak helal, haram, adap ve ahlâkla ilgili nasihatlerin yavaş yavaş gerçekleştirilmesi.
- 6- Köylülerin zihinlerini işgal eden hikâyelerle beraber akıl, nakil, adap ve ahlâka uygun olmayan rivayet ve sözlerden sakınılıp, doğru İslâm inancına davet açısından yararlı ve tamamı ehl-i Sünnet ve cemaatine [Sünnilik, Hanefilik] uygun olan öğütlerle tashih-i itikâd ve doğru yola gelmeleri için dinî ve insani olarak etkili bir şekilde çalışılmalı.
- 7- Hocalar, bu şekilde gerçekleştirdikleri vaaz ve nasihatler sonucu ne kadar kişinin tashih-i itikâd ettiğini her ay bir mütâlaa ile Meşihat'a bildirmelidir.
- 8- Hocalara devletçe maaş ve harcırah verildiği için yemek ve diğer ihtiyaçlarının karşılanmasında kimseye yük olmayıp mutedil ve adalete uygun davranılmalıdır.⁹⁶

Meşihat bu maddelere ek olarak, söz konusu hocaların Kızılbaşlara yönelik olası bir ön yargı ve kötü muamelede bulunmaları olasılığını da göz önünde bulundurarak, kendilerini uyarmaktaydı. Buna göre, hocaların yukarıdaki talimatlara uygun bir şekilde hareket etmeleri halinde mesleklerinde ilerleyerek, ödüllendirilecekleri belirtilmişti. Aksi yönde hareketlerinde ise buna uygun bir şekilde muamele göreceklarının göz önünde bulundurulup, din ve devletlerine güzel ve faydalı hizmetler için mesai harcamaları

kendilerine telkin edilmekteydi.⁹⁷ Devlet bütün bu sürecin ileride yaratacağı ciddi sonuçların farkında olduğu için, bakanlar kurulu bu hususun yanı sıra Dâhiliye Nezâreti'nce seçilecek bir memur başkanlığında aralarında Adliye, Maliye, Vakıflar ve Maarif gibi bakanlıklarla birlikte Jandarma'dan da görevlinin bulunduğu bir teftiş heyetinin oluşturulmasında karar kılmıştı.⁹⁸

Devletin bütün bu çabalarına rağmen Kızılbaş/Alevilerin tashih-i akâidine yönelik beklediği gibi büyük bir fayda sağlamadığı anlaşılmaktaydı. İnşa edilen cami ve mescit gibi dinî yapılar topluluk tarafından rağbet görmediği gibi ibtidai mektepleri ve medrese inşalarının sağladığı fayda da tartışmalıydı. Topluluğun bu kurumlara olan mesafesi kadar, bunların inşasının yarattığı maliyet giderleri ve kalifiye eleman eksikliği de devletin tam anlamıyla bir tashih-i akâid siyaseti yürütmesini engelliyordu. Buna rağmen devletin, eksik de olsa bu çalışmaların dışında başvuracağı pek bir alternatifi bulunmamaktaydı.

II. Abdülhamid döneminde Kızılbaş/Alevilere yönelik sergilenen bu çözümler pratikleri onun tahttan indirilmesinden hemen sonra İttihat ve Terakki yönetimince de aynen sürdürüldü. Buna göre 1909 yılının sonlarında, Trabzon Vilâyeti'ne bağlı birçok kaza ve köyde yayıldığı rapor edilen Kızılbaş/Râfıziliğe karşı mücadele için açılan okulların yetersiz kaldığı rapor edilmekteydi.⁹⁹ Bütün uğraşlara rağmen, Kızılbaşlığın yine de yayılıyor olduğunun belirtilmesi, dolaylı bir şekilde II. Abdülhamid döneminde başlatılan tashih-i akâid çalışmalarının yetersizliğine de bir göndermeydi. Böylece *itikâdat-ı batıla ve râfızilik* olarak nitelendirilen Kızılbaşlığın engellenmesi için doğru İslâm'ın yayılıp telkin edilmesi, eğitim kurumlarının yaygınlaştırılarak (yeni ibtidailer ve gerekli görülen yerlerde medrese açılması) halkın aydınlatılması ve aynı şekilde hem açılan okulların teftişi hem de halka vaaz ve nasihatlar da bulunmak üzere müfettişlerin görevlendirilmesi uygun görüldü.¹⁰⁰ Bunlar da tamamen II. Abdülhamid döneminin tashih-i akâid siyasetiyle uyumlu pratikler arasındaydı.

Önde gelen kişilerin uzaklaştırılması

Kızılbaş/Alevi çocukları eğitim ve öğretime tabi tutulsa da kendi ebeveynlerinin tesiri altında kaldıkları için ahlâken ve inanç olarak düzeltilmelerinin

97 Y.A.RES. 70/33, 10 Mayıs 1310/22 Mayıs 1894.

98 Y.A.RES. 70/33, 29 Mayıs 1310/10 Haziran 1894.

99 Bkz. DH.MUL. 29-2/26, 26 Teşrin-i Sani, 2 ve 4 Kânûn-ı Sani 1325/9 Aralık 1909, 15 ve 17 Ocak 1910 tarihli belgeler. Kızılbaşların Ordu Kazası'nda bulundukları köyler şunlardır: Ulubeğ Nahiyesi'nde Ören ve Dikenlice, Habsamana Nahiyesi'nde Ağızlar, Tepeköy, Narı, Kozören, Ak Kilise köyleri ve Bolaman Nahiyesi'nde de birkaç köy ve mahalle. Bkz. DH.MUL. 29-2/26, 30 Eylül 1325/13 Ekim 1909.

100 DH.MUL. 29-2/26, 21 Teşrin-i Evvel ve 26 Teşrin-i Sani 1325/3 Kasım ve 9 Aralık 1909.

aniden mümkün olmayacağına da kanaat getirildi. Bu sebeple ebeveynlerini yoldan çıkaran dedelerin topluluk içerisinde telkinlerde bulunmalarının engellenmesi için uzaklaştırılmaları öne çıkan politikalarından biri oldu. Çünkü dedelerin, Kızılbaş/Aleviler üzerindeki nüfuzlarını kullanarak topluluk çocuklarının İslâm'ın meseleleri ve şariat hükümlerinden haberdar olmamaları için onları okuyup-yazmadan geri bıraktıkları düşünülüyordu.¹⁰¹

Dedelerin sürgününü gündeme getiren bir diğer unsur da güvenlik endişeleri idi. Buna göre hâlihazırda zaten İslâm inancıyla hiçbir alakalarının olmadığı düşünülen Kızılbaş/Alevi inancı üzerindeki olumsuz etkilerinin, topluluk mensuplarının hem Sünnilere düşmanlık beslemelerinde hem de Ermenilerle olan yakın ilişkilerinin olası bir ihtilal tehlikesiyle birleşmesinden endişe edilmiştir.¹⁰²

Sürgün politikası

Dönem boyunca gayri Sünni gruplara yönelik ekseriyetle tashih-i akâid üzerinden yürütülen siyaset, söz konusu gruplara daha doğrudan bir yöneliş olarak sürgün üzerinden de karşılık buldu. Meselenin özellikle devletin Sünni-Hanefi kimliği üzerinden okunmasından ötürü bahse konu toplulukların bu kimliğe entegre edilmesinde problem teşkil eden önderleri sürgün edilirken, tashih-i akâide yardım edenleri ise maaş ve rütbe gibi ödülllerle mükâfatlandırılmaktaydı.¹⁰³

Diğer gayri Sünni topluluklara olduğu gibi devlet Kızılbaş/Alevilere yönelik çözüm arayışlarında da sürgünü etkili bir yöntem olarak kullandı. Sürgün, bir önceki başlıkta da işlendiği gibi topluluğun tashih-i akâidi için dedelerin uzaklaştırılmasıyla ilişkili ön plan geldiği gibi bunun dışında işlevselleştirildiği hususlar da oldu. Bunların başındaysa, devletin varlığına yönelik gerçekleşeceği şüphesiyle öne çıkan “ayaklanma” korkusu geliyordu. Bu açıdan bir sonraki bölümde ortaya konulacak olan Tokat'ın Zile kazasındaki Anşa Bacı ve aile üyelerine isnat edilen isyan suçlaması sonucu Şam'a sürgünleri dikkat çekiciydi. Anşa Bacı ve çocuklarının siyasi olarak taraftarlarını çoğaltmasının dinen İslâm karşıtı olduğu iddia edilen davranışlarla birleş-

101 Bkz. Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899; Y.MTV. 131/109, 29 Teşrî-i Evvel 1311/11 Kasım 1895.

102 Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

103 Bkz. BEO. 66/4884; BEO. 99/7371; DH.MKT. 2002/56; DH.MKT. 2011/115; DH.MKT. 2015/58; Y.A.HUS. 267/24; Y.MTV. 50/21, içinde: Gökçen, *a.g.e.*, s. 75, 80, 169-173, 334, 352; BEO. 391/29321; DH.MKT. 6/6; DH.MKT. 75/30; DH.MKT. 273/25; DH.MKT. 1055/56; DH.MKT. 1355/3; DH.MKT. 1368/44; DH.MKT. 2023/94; DH.MKT. 2073/62; DH.MKT. 2161/1; DH.MKT. 2168/35; DH.MKT. 2185/5; I.DH. 1297/5; I.DH. 1298/55; I.DH. 1304/20; MV. 71/10; Y.MTV. 89/124; Y.PRK.UM. 78/46.

mesi –herhangi bir delile dayanmayıp, sadece şüphelere dayanmakla birlikte– hızlı bir şekilde sürgünlerine neden olmuştu. Bununla birlikte bir yılı aşkın süre boyunca Şam’daki sürgünlüklerinin bitirilmesine dair dile getirilen gerekçeler de söz konusu sürgünün daha çok olası bir ayaklanma korkusuyla gerçekleştirildiğini gösteriyordu.¹⁰⁴ Bu da devletin Kızılbaş/Alevi kimliğinin “temsili kriz anlarındaki” görünürliğünde, sürgün politikasını hızlı ve etkili bir çözüm yöntemi olarak kullandığına işaret etti.

Kızılbaş kimliğiyle ilişkili gerçekleştirilen sürgünler, ilk etapta Kızılbaş dedelerin kişisel gündemleri üzerinden de öne çıkmaktaydı. Önemli bir Kızılbaş ocağı olan Dede Kargın aşiretinin ağalarından olup Çorum Sancağı’nın Hüseynabad Nahiyesi’nin Camili Kebir Köyü’nde yaşamakta olan Garip Dede’nin, çeşitli suçlamalarla birlikte (emlak ve arazi gelirlerini eksik vermek, vergi tezkerelerini sorumlulara iade etmeyip, fazla para toplamak ve asker kaçaklarını barındırmak gibi) Kızılbaşlardan dedelik hakkı olarak (*hakullah* ya da *çıralık*) para alması da Trablusgarp gibi uzak bir yere sürgün edilmesinde etkili olmuştu.¹⁰⁵

Garip Bey aleyhine gerçekleştirilen ihbarlar ifade edilenlerle sınırlı değildi. Anşa Bacı örneğinde olduğu gibi devletin dikkatini çekmek adına Garip Bey’in erzak biriktirip, evini adeta bir cephaneliğe çevirdiği iddiasıyla olası bir isyan girişimine de dikkat çekilmekteydi.¹⁰⁶ Aynı şekilde kendisine bağlı olan halkın ellerinde silahlarla dolaştığı ve bu silahların bir türlü alınmadığı da ifade edilenlerdendi. Bu iddialar da beklenildiği gibi hemen devletin dikkatini çekip, bir tahkikatı gerekli kılmıştır.¹⁰⁷ Buradan da anlaşılacağı gibi Garip Bey’in kendisi de Anşa Bacı örneğinde olduğu gibi devlete karşı bir isyan teşebbüsüyle ilişkilendirilip, tasfiye edilmek istenilmekteydi.

Garip Bey aleyhine dile getirilen tüm bu olumsuzlamalar, daha çok devletin bu muhitlerde cami ve okul inşasını tamamen gerçekleştiremediği, bu-

104 Bkz. MV. 23/46, 9 Ağustos 1303/21 Ağustos 1887; DH.MKT.PRK. 1006/25, 23 Ağustos 1303/4 Eylül 1887; DH.MKT.PRK. 1089/11, 4 Kânûn-ı Sani 1304/16 Ocak 1889.

105 Belgelerde her ne kadar Bektaşilik adı geçse de Dede Garkın/Kargın ocağı ya da aşiretinin Kızılbaş olduğu bilinmemektedir (Bkz. DH.MKT. 803/26, 15 Kânûn-ı Evvel 1319, 17 Nisan, 12 Mayıs, 30 Temmuz 1320/28 Aralık 1903, 30 Nisan, 25 Mayıs, 12 Ağustos 1904; ZB. 396/36, 27 Mayıs 1320/9 Haziran 1904). Buna göre Garip Bey’in Ankara valisi tarafından verilen bilgiye göre tam olarak 3 Haziran 1904 tarihinde İzmir üzerinden gönderilen bir gemiyle Trablusgarp’a sürgün edileceği anlaşılmaktaydı (DH.ŞFR. 328/115, 20 Mayıs 1320/2 Haziran 1904). Aynı belge şurada da bulunur: DH.ŞFR.328/149, 20 Mayıs 1320/2 Haziran 1904.

106 BEO.2176/163165, 29 Ağustos ve 20 Eylül 1319/11 Eylül, 3 Ekim 1903. Bu şüpheyi oluşturmak isteyen ihbarın içeriği, Garip Bey’in evinde 3 sandık cephane ve tahminen 50 martini tüfek ile 35 kadar da revolver bulundurduğunun iddia edilmesiydi. Buna rağmen evinde gerçekleştirilen inceleme sonucu sadece bir tane martini tüfek ele geçirilerek söz konusu ihbarın yalan olduğu ortaya çıkarılacaktı (a.g.b.).

107 BEO. 2176/163165, 29 Ağustos 1319/11 Eylül 1903; BEO. 2181/163539, 16 Eylül 1319/29 Eylül 1903.

nu başardığı zaman da bu kez görevlendirmek üzere imam ve muallim bulamadığı gibi birtakım yetersizliklerle ilişkilendirilmekteydi. Genel itibarıyla tashih-i akāide yönelik gerçekleştirilen bu tür pratiklerin yerine getirilemeyişi de –Garip Bey örneği üzerinden düşünüldüğünde– mevcut olumsuzlukların devam etmesinin yanı sıra bunların diğer ahaliye de sirayet edeceği endişesinden kaynaklanmaktaydı. Böylece bu muhitte meydana gelen istenmeyen davranışların sadece Kızılbaşlar arasında değil aynı zamanda Hanelilere de örnek teşkil edip, aralarında giderek yayıldığı öne sürülerek engellenmesi talep edilmekteydi.¹⁰⁸ Bir bütün olarak bu gerekçelerin Garip Bey'in sürgününe neden olduğu anlaşılmaktaydı. Buna rağmen Garip Bey'in –An-şâ Bacı örneğinde olduğu gibi– Trablusgarp'a sürgününden sonra affına dair verilen dilekçelerden anlaşılabileceği gibi; mahallinden araştırılıp, kötü niyetli kişilerin iftiralarına maruz kaldığında karar kılınarak, kefalet karşılığında affedildiği görülmekteydi.¹⁰⁹ Bu açıdan, Trablusgarp gibi uzak bir muhite sürgün edilmesinin altında yatan nedenin de yolsuzluk iddialarından ziyade özellikle de isyan ve ahaliyi yoldan çıkarmaya yönelik şüphelerden kaynaklandığı anlaşılmaktaydı.

Devletin varlığı ve işleyişi açısından problem teşkil ettiği ya da edeceği düşünülen Kızılbaşların yanı sıra bizzat kendi aralarında yaşadıkları problemlerden ötürü uzaklaştırılmak istenen Kızılbaşlar da oldu. Bu bakımdan Sivas'ın Divriği kazasına bağlı Ağıl Dere ve Zanzanıt köylerinden Hıdır oğlu Mehdi İbrahim ile Mehdi Ahmed kızı Mercan hakkında gerçekleştirilen şikâyet örnek teşkil ediciydi. Mensup olduğu tarafça hatırı sayılır bir kişi olarak görülen Mercan bir kısım diğer Kızılbaşlar tarafından “fısk u fesâd” ve “kendi mezhebini yaymak için zor ve şiddet kullanarak, aleni bir şekilde ayinler gerçekleştirdiği” iddiasıyla devlete şikâyet edilmişti.¹¹⁰ Aşağıda da görüleceği gibi bu şikâyetin sahiplerinin de statükoları sarsılan Kızılbaş dedeleri olduğu anlaşılmaktaydı.¹¹¹

Bütün bu gelişmeler de ister istemez Mercan ile İbrahim Mehdi'nin nasıl bir düşünce sistemine sahip oldukları ve neden Kızılbaş dedelerin tep-

108 BEO. 2176/163165, 29 Ağustos ve 11 Eylül 1319/11 ve 23 Eylül 1903.

109 Bkz. DH.MKT. 803/26, 28, 31 Teşrin-i Evvel, 21 Teşrin-i Sani, 25 Kânûn-ı Evvel 1320 ve 24 Ağustos 1322/10, 13 Kasım, 4 Aralık 1904, 7 Ocak 1905 ve 6 Eylül 1906; Y.MTV. 288/80, 1 ve 29 Haziran 1322/14 Haziran ve 12 Temmuz 1906.

110 Bkz. DH.MKT. 939/34, 29 Mart ve 22 Nisan 1322/12 Nisan ve 5 Mayıs 1906; HR.SFR. (04) 596/80, 25 Nisan 1322/8 Mayıs 1906.

111 Mehdi İbrahim'in ya bu şikâyetle ya da bir başkasında mehdilik iddiasında bulunmak ve aynı zamanda yabancı devletlerle iş birliği yaptığı iddiasıyla diğer bir şikâyetle konu olduğu da görülmekteydi. Bkz. Hüseyin Özcan, *Aleviliğin Çağdaş Yorumu Purotluk Üzerine Bir Deneme*, Bilkar Bilge Karınca Matbaacılık, İzmir, 2007, s. 114. Mehdi İbrahim gerçekten de bundan takribi iki yıl öncesinde başka bir şikâyetle konu olduğu anlaşılır (HR.SFR. [04] 596/80, 1 Şubat 1319/14 Şubat 1904).

kileriyle karşılaştıkları sorusunu ön plana getirmekteydi. Gerek Mercan'ın toplum içerisindeki konumu gerekse mensup olduğu toplulukça paylaşılan inanç sistemi hakkında çağdaşı olan Ermeni yazar Mintzuri şunları ifade etmiştir:

Zinzinut'ta Mercan Bacı vardı. Karabudak kıyılarında, ta Hami'deki kızıl tuz ocaklarına kadar beş altı köyü vardı ki, ona bir aziz gibi taparlardı. Ruhun beden değiştirdiğine inanırlardı. Ölüm onlar için bir son değildi. Mercan Bacı ölümün bir aşama, değişimin başlangıcı olduğu fikrini yayardı. Ölenler dünyaya yeniden gelecekti, kim bilir, belki bir kuş, karaağaç, kavak, çınar olarak. Biz kim olduğumuzu biliyor muyuz, kim bilir kimin ruhu içimizde yaşıyor, kimin hayatını sürdürüyoruz? Belindeki kuşaktan üç çift tel gönderdi, hastanın boynuna bağladılar.¹¹²

Kızılbaşlar içi anlaşmazlıklardan ötürü meydana gelen Mercan ve İbrahim Mehdi'ye yönelik gerçekleştirilen bu şikâyetin altındaki esas gerekçe ise her ikisinin de "Purot/Protluk" ekolünün üyeleri olmalarıydı. Purotlugun, uygulanagelen bazı temel Kızılbaş âdetlerinden farklı ve hatta onlara karşıt olarak dedelik, cem, hakullah (dedeye ayni ya da nakdi yapılan yardım yahut verilen para), musahiplik, ocak sistemi, tekkecilik ve dağ-taş gibi kutsal yerlerin ziyaret edilmesine karşı bir düşüncüyü telkin eden, Kızılbaşlık içi farklı bir anlayış ve uygulama sistematığına sahip olduğu görülmekteydi. Diğer Kızılbaşlar gibi Hz. Muhammed, Hz. Ali, 12 İmam ve Ehl-i beyte bağlılıktan geri kalmayan Purotların özellikle önem verdikleri en temel düstur, inancın biçiminden ziyade özüne odaklanmalarıydı.¹¹³

Kızılbaş/Aleviler içindeki Protluk ekolünün oluşumu, 19. yüzyıldaki ekonomik koşulların genelde Osmanlı toplum yapısı özeldeyse Kızılbaşlar üzerindeki etkisiyle yakından alakalıydı. Protluk tercihi de daha çok, etkisini hissettiren olumsuz yaşam koşulları karşısında kendi inançları ve bu inancın temsilcileri olan kutsal soylu dedelerden dinî açıdan birtakım iyileştirici beklentilere (kerametler) giren Kızılbaşların yaşadıkları düş kırıklığıyla ilişkiliydi. Netice olarak, meydana gelen bu düş kırıklığının da beraberinde bir sorgulama sürecine ışık tuttuğu söylenebilirdi. Bu sebeple Purotlara göre yetkin olmayan söz konusu dedeler, herhangi bir keramet sahibi olamamalarının yanı sıra, mazlum ve "cahil" Kızılbaşları aldatıp sömüren bir grup olarak görüldükleri için eleştirilip, reddedilmekteydi. Eğitim, giyim-kuşam temizliği, şatafat karşıtlığı ve etkili bir sosyal dayanışma oluşturmaya yönelik düşüncelerinden de anlaşılacağı gibi Purotlar, özellikle de-

112 Hagop Mintzurl, *Kapandı Kirve Kapıları*, 2. baskı, çev. Nurhan Büyük Kürciyan, Aras Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 90.

113 Bkz. Özcan, a.g.e., s. 104, 113-114.

deler dışındaki fakir ve yoksul Kızılbaşların “aydınlanması” üzerinde durmaktaydı.¹¹⁴

Purotlüğün kuruluşuna öncülük eden kişilerin kendi bireysel hikâyelerinin de söz konusu düşüncenin oluşumunda etkisi vardı. Aslen Sivaslı olup, 1830’larda Bulgaristan’ın Varna kentinde yaşamakta olan Hıdır Dede’nin kozmopolit bir şehir olarak Varna’da edindiği tecrübeler, geri döndüğü memleketi Sivas’ta Purotluk düşüncesini başlatmasında etkili oldu. Kendisini Sivas’ta ilk destekleyen de Ahmet Dede adlı biri olup, Hıdır’ın ölümü sonrasında yerine geçmişti. Daha sonrasında Ahmet’in ölümüyle de yerini Mercan Hatun ile yukarıdaki şikâyetle konu olan Hıdır’ın küçük oğlu Mehdi İbrahim alacaktı.¹¹⁵

Hıdır Dede ile başlayıp Ahmet Dede, Bayram Koca, İbrahim Mehdi, Mercan Hatun ve Ali Emi ile devam ettirilen Purotluk düşüncesinin, özellikle de Kızılbaş dedelerinin statüsünü sarstığı için söz konusu Mercan Hatun ve İbrahim Mehdi nezdinde şikâyetle konu olduğu anlaşılmaktaydı. Diğer taraftan dedeler, sadece bu şikâyetlerle yetinmeyerek Purotluk mensubu Kızılbaşlara yönelik birtakım yaptırımlar da uyguladı. Bu yaptırımlar arasında Purotların aforoz edilmesi ve her türlü iletişimle birlikte, kendilerinden kız alıp-vermenin kesilmesi de yer almaktaydı.¹¹⁶

Devlet, söz konusu şikâyetlerin topluluk içi bir çekememezlikten kaynaklanıp iddiaların da doğru olmadığını bilmesine rağmen İbrahim Mehdi ile Mercan’ın artık Sivas’ta kalmalarının kendileri açısından uygun olmadığını düşünerek, Varna’ya (Bulgaristan) gönderilmelerinde karar kıldı.¹¹⁷ Varna’nın tercih edilmesinin hem İbrahim Mehdi ve babası Hıdır Dede için bir geçmişlerinin olması hem de Mercan Hatun’un da bir süre burada kalmış olmasıyla yakın bir ilişkisi vardı. Diğer yandan bahse konu sürgünün de daha çok kendilerine yönelik herhangi bir davranış ve saldırının gerçekleşme ihtimali düşünülmektedir. Sözlü kültür içerisinde dile getirilenlerden de anlaşılacağı gibi hakkındaki şikâyetlerden ötürü yargılanan İbrahim Mehdi’nin bu yargılamalar sonucu suçsuz bulunup, hâkimleri ken-

114 Bkz. *a.g.e.*, s. 101-106, 110, 114.

115 *A.g.e.*, s. 107-110. Aynı yazarın verdiği bilgilere göre asıl adı Mehdi olup, İbrahim adını da 1877-78 tarihli savaştan (Balkan Harbi) sonra döndüğü memleketinde Varna’ya çalışmaya gitmek için kimliğini aldığı İbrahim isimli akrabası sayesinde edinmişti. Varna’da Fransız konsolosluğunda çalışan İbrahim daha sonra 1890’ların sonunda tekrar memleketi Sivas’a dönmüştü. *A.g.e.*, s. 110, 113.

116 Bkz. *a.g.e.*, s. 110, 114.

117 Bu hususla ilgili gelişmeler için bkz. DH.MKT. 939/34, 31 Mayıs, 5 Temmuz, 16, 25 Kânûn-ı Evvel 1321 ve 29 Mart, 22 Nisan 1322/13 Haziran, 18 Temmuz, 29 Aralık 1905, 7 Ocak, 12 Nisan, 5 Mayıs 1906; HR.SFR. (04) 596/80, 12 Temmuz 1321 ve 25 Nisan 1322/25 Temmuz 1905 ve 8 Mayıs 1906. Özellikle de Mercan’ın sadece Kızılbaş/Aleviler içerisinde değil aynı zamanda Sünni ve Ermenilerce de sevilip, sık sık ziyaret edilen bir kişi olduğu görülmektedir. Bkz. *a.g.e.*, s. 111.

disine hayran bıraktığı ve herhangi bir saldırıya maruz kalmaması için de hemen memleketine dönmemesi gerektiğinin söz konusu hâkimlerce kendisine telkin edildiği görülmekteydi.¹¹⁸

Buraya değin ifade edilen sürgün örneklerinden de anlaşılacağı gibi bahse konu sürece neden olan gelişmeler daha çok tarafların aleyhine gerçekleştirilen şikâyetlerle başlamaktaydı. Bu şikâyetlerden bazıları ise –Anşa Bacı ve Mercan’ın sürgününe neden olan şikâyetler– bizzat Kızılbaş/Alevilik içi karışıklıklardan kaynaklanmaktaydı. Bu da özellikle, söz konusu kişilerin cinsel (kadın) kimliklerinin toplum içerisinde belirginleşip, taraftarlarını çoğaltmaları sonucu mevcut statükoyu sarsmalarıyla ilişkiliydi. Buna rağmen Kızılbaşlık içi farklılık vurgusunun kadın liderlere duyulan antipati kadar¹¹⁹ bu liderler vasıtasıyla dile getirilen ya da sürdürülen inanç ve düşüncelerin Kızılbaş/Alevi topluluğun liderleri olarak dedelerin statükolarını sarsmasıyla doğrudan bir bağı vardı.

II. Abdülhamid dönemindeki sürgün politikasının bir diğer muhatabı da Kızılbaş/Aleviler gibi onlarla aynı inançtan oldukları düşünülen Bektaşilerdi. Tarikatın mensupları “râfızî” olarak nitelendirilen “batıl” ve uygunsuz inançlarını halk içerisinde yaymakla itham edilip, halkı yoldan çıkardıkları düşünüldüğü için bulundukları yerlerden uzağa sürgün edilerek topluluklarıyla temasları kesilmiştir.¹²⁰

118 Bkz. *a.g.e.*, s. 101, 107-115.

119 Bkz. DH.MKT. 1006/25’nin tamamı ve özellikle 31 Mayıs ve 6 Haziran 1303/12 ve 18 Haziran 1887 tarihli belgeler; Y.PRK.ASK. 43/104, 19 Kânûn-ı Evvel 1303/31 Aralık 1887; DH.MKT. 939/34, 29 Mart ve 22 Nisan 1322/12 Nisan ve 5 Mayıs 1906.

120 Örnekler için bkz. BEO. 1561/117035, 24 Eylül 1316/7 Ekim 1900; DH.MKT. 1485/38, 24 Kânûn-ı Sani ve 1 Şubat 1303/5 ve 13 Şubat 1888; DH.MKT. 1487/43, 8 Şubat 1303/20 Şubat 1888; DH.MKT. 2345/30, 1 Mayıs 1316/14 Mayıs 1900; DH.MKT. 2401/127, 30 Ağustos 1316/12 Eylül 1900; DH.MKT. 2402/11, 30 Ağustos 1316/12 Eylül 1900; DH.MKT. 2411/52, 23 Eylül 1316/6 Ekim 1900; DH.MKT. 2419/90, 12 Teşrin-i Evvel 1316/25 Ekim 1900.

KIZILBAŞ/ALEVİLİĞİN TEMSİLİ KRİZLERİ

Genel düzen ve bütün olgular dizisi üzerine düşünen biri için hiçbir arzı olay incelemeye değer görünmez. Bunlar, insani meseleler okyanusunun yüzeyinde birbirini silen dalgalanmalardır. Bir dalgayla kayığı havaya kalkan balıkçı etrafında uçurumlar, dağlar gördüğünü sanır; buna karşılık bakışlarıyla uzakları süzen kıyıdaki gözlemci, akıntıyla pek az kınışan ve hareketsiz ufuk çizgisine kadar uzanan düz bir yüzey görür.

– LOUIS BOURDEAU’dan aktaran JACQUES RANCIERE

Ayastefanos ve Berlin Antlaşmalarından (1878) sonra gündeme gelen Ermeni meselesi, zaman içinde II. Abdülhamid döneminin iç düşman algısındaki en belirgin unsuru oldu. Devletin başta Ermeni hareketliliği olmak üzere merkezileşme çabaları sonucu ortaya çıkan güçlüklerin yarattığı meşruiyet krizine tepkisi, tebaasının Sünni-Hanefi İslâm etrafında konsolidasyonunu gerekli kılıp, İslâm birliği siyasetini ön plana getirdi. Bahse konu sürecin tahkimi için kurgulanan İslâm birliği siyaseti de Osmanlı tebaasının kontrolü için etkin bir araçsal olacaktı. Böylece diğer gayri Sünni tebaasına nazaran Kızılbaş/Aleviler hakkında yüzyıllık bir ön yargıya sahip olan devletin, II. Abdülhamid ile beraber onları yeniden gündemine aldığı görülmekteydi.

Kızılbaş/Aleviler, “yeniden keşfedilmelerine” neden olan bahse konu bu etkenlerin yanı sıra (merkezileşme, Ermeniler, misyonerler) kendilerine has gündemlerle de ön plana geldiler. Bu durum, “kurumsal ve rutin” bir ilişkiye sahip olmayan periferik gayri Sünni unsurların kendi dinamikleriyle görünürlüklerini mümkün kılan “istisnai kriz durumlarına” tekabül ediyordu.¹ Kızılbaş/Alevilerin bu bağlamda gündeme geldiği en çarpıcı örnek vakalar arasında, Tokat-Zile merkezli Ankara ve Sivas vilâyetlerinin birçok yerinde

1 Somel, “Osmanlı Modernleşme Döneminde Periferik Nüfus Grupları”, s. 181.

etkinlik gösteren Anşâ Bacı önderliğindeki faaliyetler gelmekteydi. Aşağıda da görüleceği gibi devletin Anşâ Bacı'nın faaliyetlerine yönelik dikkatini celden isyan korkusu, aynı zamanda sergiledikleri iddia edilen Sünnî İslâm dışı tavır ve inançlarıyla birlikte okunup, karşılıklı olarak birbirini besleyen unsurlar olarak ele alınacaktı. Dolayısıyla, devlet algısındaki Kızılbaş kimliğinin sinir uçlarına temas eden 16. yüzyıl merkezli olumsuz bakiye, söz konusu hadisenin ele alınmasında yeniden çağrılıp, dillendirilecekti.

Anşâ Bacı, ailesi ve topluluğu (Keçeli Sıraçlar) üzerinden ifade bulan söylem, devletin bu dönem odaklandığı Ermeni ve misyoner ilişkisinden bağımsız bir şekilde, kendine has bir dinamik olarak ele alınıp değerlendirildiğini gösterir. 1887 yılında meydana gelen Anşâ Bacı hadisesinin özellikle de 1890'lardan itibaren etkinleşen Ermeni hareketliliğinin öncesine tekabül etmesi, devletin –karşılaştığı çoğu problemde ilişki kurduğunun aksine– bu meseleyi Ermeni dinamiği üzerinden okumasını engellemiştir. Aynı şekilde, dönem boyunca sıklıkla tanık olunan Kızılbaş-misyoner ilişkileriyle de doğrudan bir bağı kurulamamaktaydı.

Kızılbaş/Alevilerin Anşâ Bacı dışında özgün gündemleriyle ön plana geldiği bir diğer hadise de 1896 yılının hemen başındaki Dumuklu Hadisesi'di. Devlet söyleminde sırasıyla “isyan, mukatele ve facia” şeklinde ifade bulan olayın, Anşâ Bacı olayından farklı olarak bu dönem etkin bir şekilde gündemde olan Ermeni meselesiyle ilişkilendirildiğine tanık olunacaktı. Buna rağmen yine de söz konusu hadisede belirleyici dinamiğin Kızılbaş/Alevilerin kendisi olduğu ve meselenin Ermenilerle ilişkilendirilmesinin tali planda kaldığı anlaşıyordu. Hadisenin böyle okunmasının nedeni, gerek bölgenin (Malatya) gerekse zamanın (1896) Ermeni hareketliliğiyle maruf olmasıydı. Söz konusu olayın da –en azından ortaya çıkışında– bu dönem özellikle Ermeni meselesiyle meşgul devletin algısında mezkûr meseleyle ilişkili değerlendirildiği görülecekti. Fakat hadisenin sonuçlanmasıyla birlikte elde edilen bilgilerden, devletin meseleyi artık kendi “Ermeni sendromuyla” ilişkilendirmekten ziyade, bundan tamamen bağımsız şekilde kendi iç dinamikleriyle ele alıp, değerlendirdiği anlaşılmaktaydı.

Dumuklu Hadisesi'ne müdahalenin neticesinde meydana gelenler, Kızılbaş/Alevilerle devlet arasındaki ilişkinin yanı sıra merkezî otoriteyle yerel iktidar arasındaki anlaşmazlığı da dışa vurur. Merkezî otoritenin özellikle tasvip etmemesine rağmen, askerin yanı sıra civardaki ahaliyle birlikte Dumuklu'da toplanan Alevilere müdahale edilmesi, yarattığı sonuçlar itibarıyla merkezin dahi kabul etmekten geri duramayacağı bir “katliam” ile sonuçlandı. Bunun da, Deringil'in ifade ettiği gibi dönem boyunca merkezden karışık işaretler alan yerel görevlilerin suiistimalleri sonucu meydana geldiği anlaşıyordu.²

2 Deringil, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji*, s. 104.

Devletin gerek Anşa Bacı gerekse Dumuklu hadiselerindeki tavrı doğru-
dan güvenlik odaklıydı. İlkinde henüz hazırlık aşamasında olduğu düşünö-
len bir isyanın aktörlerini etkisiz hale getirmek gibi bir kaygı hâkimken, di-
ğerinde artık meydana çıktığı iddia edilen bir isyanın bastırılması söz konu-
suydu. Sonuçları itibarıyla farklı durumlarla karşılaşılrsa da (sürgün ve “kat-
liam”) devletin her ne şekilde olursa olsun, iki meseleyi de kendi bağlamla-
rında ele alıp, güvenlik odaklı yaklaştığı görölecekti. Buna göre Anşa Bacıla-
ra yönelik gerçekleştirilen müdahalenin olası bir isyan şüphesiyle ilişkilendirilip merkezin müdahalesiyle neticelendirilmesi söz konusuyken, Dumuklu'da merkezî otoritenin istemediğı bir sonuçla karşı karşıya gelindi.

Bütün bunlara rağmen yaşananlar her ne şekilde olursa olsun merkezî oto-
ritenin isteğine uygun, daha büyük bir probleme neden olunmadan netice-
lendirildi. Bu hususta özellikle de Dumuklu'daki tavrı dikkat çekiciydi. Aşa-
ğıda detayıyla ortaya konulacağı gibi hadisede yerel görevlilerin kabahatli
bulunmasına rağmen hukuki sürecin Sünnilerle Aleviler arasındaki an-
laşmazlığı derinleştireceğı düşünölererek noktalanması, devletin adalet talep-
lerinden ziyade asayiş ve istikrara öncelik verdiğini göstermekteydi. Bu ne-
denle, meşruiyetin tesis edilmesi adına olaya müdahale esnasında geliştirilen
tavrı –her ne kadar merkez tasvip etmese de– Kızılbaş/Alevilerle ilgili çoğu
durumda gündeme gelen bir “rıza” politikası olarak “tashih-i itikâd” yerine,
devlet tekelindeki “zor” aygıtının uygulandığını gösteriyordu.³

Diğer yandan her iki hadise de Kızılbaş/Alevi tarihi ve gelenegindeki öz-
günlüklerinden ötürü, II. Abdülhamid dönemini “biricik” kılar. Anşa Ba-
cı deneyimi, merkezinde bir kadının yer aldığı *kutsal* soy (ehl-i beyt) dışı
bir ailenin tarihsel yönüyle Kızılbaş/Alevi gelenegine aykırı bir örgütlemeyi
(ocak) kurumsallaştırmasına vesile oldu. Aynı şekilde Dumuklu Hadisesi'yle
de Osmanlı Devleti'nin tarihinde ilk defa Kızılbaşlarla yaşadığı sorunlu iliş-
kilerde kendi görevlilerini suçlu bulup, yaşananları bir “facia” olarak nite-
lendirdiğini göstermekteydi.

Öte yandan her iki hadisede de “mal ortaklığı” odaklı benzer bir vurgunun
yapıldığı görölmekteydi. Böyle bir durumun varlığı da kendi içinde çok fark-
lı olanak ve okumalara ışık tutar. Söz konusu iddianın gerçekte bir karşılığı-
nın olması ilk olarak dönemin ekonomi-politiğine dair bir okumayı günde-
me getirir. Diğer yandan, Kızılbaş/Alevi inancıyla geleneksel ve tarihsel açı-
dan ilişkisini kurmak mümkün olduğu gibi tersi şekilde, söz konusu top-
luluğa yönelik “isyan” şüphesi üzerinden üretilen tarihsel birtakım ön yar-

3 “Zor” ve “rıza” kavramları İlkay Yılmaz'dan mülhemdir. Yazara göre II. Abdülhamid dönemi
“İmparatorluk çağındaki meşruiyet krizi ile yüz yüze gelen devlet elitlerinin hem rıza hem de
zor kullanarak meşruiyeti yeniden kazanma mücadeleleri ile ele ele gitmiştir.” Yılmaz, *II. Abdül-
hamid Döneminde Güvenlik Politikaları, Mürur Tezkereleri Pasaportlar ve Otel Kayıtları*, s. 87.

gı ve iftiraların (ırz ortaklığı) tekrarından ibaret olduğu da düşünülebilir. Bu açıdan Yılmaz'ın II. Abdülhamid dönemine dair "söylem" analizi üzerinden gerçekleştirdiği aşağıdaki değerlendirmesi, söz konusu bölüm altında tartışmaya açılan her iki hadisenin de anlaşılmasına katkı sunacaktır:

Söylemi kimlerin kullandığı ya da söylemin hangi pozisyonlarda nasıl kullanıldığı gibi sorulara cevap aramak tehlike ekseninde inşa edilen söylemsel alana katılan aktörleri anlamaya ve güvenlik politikalarının hangi zihniyet yapısıyla oluşturulduğunu idrak etmeye yarayacaktır. Böylelikle, tehlike söylemini içeren kavramsallaştırmaları kullananların rolleri ve kendilerini nerede konumlandıkları anlaşılmaya çalışılırken, diğer taraftan tüm bunlar içinde söylemin nesnesi olarak kurulan grupların, devletin güvenlik zihniyetindeki ya da tehlike algısındaki yeri anlaşılmaya çalışılacaktır. Merkezin söylemine bakılarak temel aktörler arasındaki ilişki biçimlerinin devlet tarafından nasıl okunduğu tartışılacaktır.⁴

Bu bakımdan her iki hadisenin de dönemin Kızılbaş/Alevi algısını şekillendiren dinamiklerin dışında kendilerine has bir gündemlerinin olduğu ve devlet tarafından başlangıçta Kızılbaş/Aleviliğe dair beslenen "yıkıcılık" algısıyla ele alındığı görülür. Dolayısıyla iki olay da hassas bir döneme tekabül etmelerinin getirdiği özelliklerinden ötürü, bir an önce çözümleri gereken birer endişe kaynağı haline gelmiştir. Bu da daha çok, Osmanlı Devleti'nin dönem içinde yaşadığı sıkıntılarla ilişkili, Kızılbaş/Alevilere dair duyduğu muhalefet endişelerinden kaynaklanmaktaydı.

İki hadisenin önemli bir diğer ortak özelliği de bağlı oldukları Kızılbaş/Alevi toplulukları içerisinde otoriteyi ellerinde bulunduran dedelere yönelik birtakım eleştiriler yöneltmeleridir. Bu da daha çok Kızılbaş/Alevi inancının sadece kendilerince doğru bir şekilde yürütüldüğüne dair meşruiyet iddialarıyla pekiştirilmekteydi. Bu bakımdan Dumuklu'da etkin olduğu anlaşılan Hakikatçi ekolün savunduğu fikirlerin, gerek statükoları sarsılan Kızılbaş aşiret ağalarını gerekse Anşa Bacı örneğinde olduğu gibi topluluğun dini önderleri olarak dedeleri rahatsız ettiği anlaşılır. Bundan ötürü her iki kesime de diğer Kızılbaşlar tarafından benzer içerikte birtakım iftiralarda (*mum söndürenler*) bulunuldu. İki örnekte de böyle ortak bir tutumun söz konusu olması, devlet müdahalesinden ziyade bizzat Kızılbaş/Alevilerin kendi içlerinde bir tartışma ve akabinde de ayrışmaya neden olmuştur. Bu yönüyle II. Abdülhamid dönemi, *tarık-pençe* tartışmalarında görüldüğü gibi topluluk içi ayrışma ve çelişkilerin de giderek gün yüzüne çıktığı bir zaman aralığına tekabül etmiştir.

4 A.g.e., s. 134.

Eleştiriden ayrılmaya: Anşa Bacı ve “Keçeli Sıraçlar”

Bunlar adı Kızılbaşlardan olmayub Sıraç tabîr eyledikleri Keçeli takımı olduğu ve gerçi bu Sıraçlar otuz sene mukaddeminden var imiş ise de sekiz on sene evveline gelince cüziyyât kabilinden oldukları halde yakın vakitte günden güne izdiyâd ederek Yozgat vesâir civâr kazâlarından mâ’adâ yalnız Sivas Sancağı mülhakâtında iki yüz bu kadar köy ahâlisi kâmilten bunlardan ahz-ı bîat idüb başlarına keçe giydirilmiş ve bunların ihbâr olunduğu vecihle nüfus-u zükûr olarak otuz bini mütecâviz idüb atik Mazdekîler mezhebi gibi eşna’ bir mezheb ihtirâ ile beyinlerinde iş-tirâk-ı ırz ve emvâl carî bulunmuş idüğü anlaşılmıştır.

– Tokat Mutasarrıflığı’ndan Sivas Vilâyeti’ne gönderilen telgraftan

Anşa Bacı merkezli meydana gelen olaylar kendi ve ailesiyle ilgili gerçekleştirilen bir ihbar neticesinde patlak verdi. Bu da uzun vadede ihbar edenlerin hiç de istemediği sonuçlara vesile olacaktı. İlgili başlık altında, zikredilen ihbar ile başlayıp Anşa Bacı’nın sürgünü ve sonrasında da karizmasını berkiten süreç ele alınacaktır.

Topluluk içi hâkimiyet mücadelesinin yansıması olarak “mesiyanik bir isyan” iddiası

23 Mayıs 1887 tarihinde Zileli Arif ve İbrahim Tevfik imzasıyla Tokat Mutasarrıflığı’na; Zile kazasındaki köylerin halkını kandırarak İslâm’dan uzaklaştıran Anşa Bacı⁵ ve oğlu Hasan hakkında bir şikâyetle bulunuldu. Şikâyet-te, söz konusu kişilerin, sergiledikleri “fesatlıklarına” rağmen devlet tarafından herhangi bir önlem alınmadığından şeriat ve İslâmiyet’e aykırı davranışlarını arttırıp, mehdilik iddiasında bulunduklarından yakınılmaktaydı. Aynı zamanda Anşa Bacı’nın, “mehdilik sırrı zuhur edecek” iddiasıyla bazı müritlerini köylere gönderdiği, bu amaçla kendilerine gönül veren insanların çoğaltılması gerektiğini ilan ettiği ve böylece halkı kandırarak kendilerine tabi olacakların kurtuluşa erip, zulümden kurtulacakları yönünde bir propaganda yaptığı belirtiliyordu. Bu telkinler sonucunda da 30.000’den fazla mürit edinip, bunları da “cennet satmak ve günah bağışlamak” gibi çeşitli hileler-

5 Osmanlı arşiv belgelerinde Ayşe, Aişe, Ayişe Bacı şeklinde dile getirilen bu ismin bizzat topluluğun kendisince “Anşa Bacı” şeklinde ifade edildiği görülmektedir. Kızılbaş/Alevilerin Hz. Ayşe’nin Hz. Ali karşıtı tutumundan –özellikle de Cemal Vakası’nda– ötürü (Fırlıklı, *Türkiye’de Alevilik ve Bektâşilik*, s. 45-48) kendisini sevmedikleri ve bu nedenle de Ayşe ismini tercih etmedikleri göz önünde bulundurulduğunda, doğru telaffuzun “Anşa Bacı” şeklinde olduğu ve bunu Osmanlı yöneticilerinin yanlışlıkla bu şekillerde ifade ettikleri söylenebilir. Dolayısıyla bundan sonrası için topluluğun kendilerini tanımlarken kullandıkları “Anşa Bacı” ismi tercih edilecektir.

le kandırdığı ve paralarını aldığı ileri sürülmekteydi. Sonuçta da söz konusu çalışmalarının önüne geçilmediği takdirde ileride devlete büyük bir sorun oluşturacağına dikkat çekilip, şikâyet sonuçlandırılmaktaydı.⁶

İhbarda bulunan Arif ve İbrahim Tefvik'e göre, bu fesatlıklarda bulunan kişilerin evleri arandığı takdirde birçok silah da elde edilebilirdi. Mehdilik iddiasıyla ilgiliyse; Anşa Bacı'ya yönelik dile getirilen hakaretimiz ifadeler (bir *fahişe eskisi olduğu*) eşliğinde, kocasının ölümünden iki sene sonra başkalarından (oynaşlarından) hamile kalarak doğurduğu oğlunu, Kızılbaşlara, "kocasının ruhuyla cinsel ilişkiye girdiği" şeklinde yutturduğu ileri sürülüyordu. Bu çocuğunu da Sırrullah yani "Mehdi'nin sırrı" olarak tanıtip, etrafında 30.000 kadar taraftar topladığına dikkat çekilmektedir.⁷

Öte yandan Anşa Bacı'nın henüz söz konusu bu ihbardan önce de başka bir şikâyetle konu olduğu ve bunun başında da bizzat bir Kızılbaş/Alevi ocağı olan Hubyar'a bağlı dedelerin geldiği görülmekteydi. Kuvvetle muhtemel ikinci şikâyeti de bu ilk şikâyet tetiklemişti. Buna göre, aralarında Hubyar tekyenişini Ali Efendi'nin de bulunduğu bir grup tarafından doğrudan padişaha gerçekleştirilen şikâyetle Anşa Bacı ve ailesi; Hubyar Tekke'sine bağlı oldukları halde Tekke'ye bağışlarını kesmek ve bununla da yetinmeyip halkın da bağışlarını göndermelerini engellemekle suçlanmaktaydı. Aynı şekilde Hubyar'a olan bağlılıklarını da bir kenara bırakıp, kendi kontrollerinde yeni bir tekke kurduklarına yer verilmektedir. Akabindeyse "Sıraç" adı verilen Kızılbaş topluluğunca ziyaret edilmelerini sağladıkları, civardan ise nezir ve adak adı altında birçok hayvan topladıkları belirtilmektedir.⁸ İleride de görüleceği üzere bu şikâyet Hubyarlı dedeler ile Anşa Bacı ve taraftarları arasındaki çelişkiyi daha da derinleştirmiştir. Diğer yandan şikâyetin muhtevassından da anlaşılacağı gibi; bir Kızılbaş ocağı olarak Hubyar mensuplarının devlet nezdinde meşruiyetlerini kabullendirdikleri için hak talebinde

6 DH.MKT.PRK. 1006/25, 11 Mayıs 1303/23 Mayıs 1887.

7 DH.MKT.PRK.1006/25, 11 Mayıs 1303/23 Mayıs 1887. Giriş'te de belirtildiği gibi Ali Selçuk, Havva Selçuk ve İlkay Şahin'in bütün çalışmalarında söz konusu belgelerin arşiv referanslarını "DH.MKT.PRK. 1006/28" şeklinde hatalı olarak verdikleri görülür ki, doğrusu "DH.MKT.PRK. 1006/25"tir (bkz. Ali Selçuk "Merkezi Kurumsal Otoritenin Ötekileştirdiği Bir Topluluk, Anşa Bacılılar", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 61, 2012; Ali Selçuk ve Havva Selçuk ve İlkay Şahin, *Sıraç Alevileri (Çekerek-Zile)*, Proje No: 109K382. Kayseri, 2012; İlkay Şahin, Ali Selçuk ve Havva Selçuk, "Heterodoxy' within 'heterodoxy': Anşa Bacı of the Sıraç Alevi, a charismatic female leader", *Alevis in Europe: Voices of Migration, Culture and Identity*, ed. Tözün İssa, Routledge, New York, 2017). Söz konusu yazarların bu çalışmalarındaki diğer belgelere dair arşiv referansları hususunda da hatalı bilgilere başvurdıkları görülmektedir.

8 DH.MKT.PRK. 1006/25, 15 Haziran 1303/27 Haziran 1887. Şikâyet edenler arasında Hubyar Tekyenişini Ali Efendi, Kazâbât Nahiyesi'nin Çaylı Köyü'nden Sergel/Sürgel? oğlu Hüseyin ve Haruk Köyü'nden ismi meçhul bir adam ile Niksar Ovası'ndan Güçoğlu/Göçoğlu? bulunmaktaydı. Söz konusu Ali Efendi bugün topluluk içerisinde "Hatibin Ali" olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Nimet Okan, *Canların Cinsiyeti: Alevilik ve Kadın*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 99.

bulunurken, Anşa Bacı ve eşinin bu meşruiyet sınırları dışında tutulduğu görülmekteydi.

Gerçekleştirilen ihbara istinaden söz konusu durumla ilgili zabıtaya başlangıçta gerekli bilginin verilmesine rağmen, tahkikat hususunda herhangi bir talimat verilmemiştir. Buna rağmen ihbarın içeriği itibarıyla sonradan devlet tarafından dikkate alındığı ve ihbar mahalline gidilerek gerekli inceleme ve araştırmaların yapılması hususunda karara varıldığı görülür. Bu vesileyle şüphe edildiği gibi silah bulundurup, halkı yoldan çıkarmak ve Mehtlik iddiasıyla ilgili herhangi bir durumun tespiti halinde de elde edilen silah ve fiillere dair delillerle birlikte Anşa Bacı'yla oğlu Hasan'ın birlikte getirilmesi hususunda emir verilmekteydi.⁹

Bahse konu şikâyeti güçlendirmek adına, aralarında Ağıcık ve İğdir Köyü muhtarlarıyla birlikte İğdir imamı ve müdürünün de bulunduğu yedi kişilik bir grup tarafından Karşıpınar Köyü'nden olan Anşa Bacı'yla ilgili benzer muhtevada bir şikâyet daha gerçekleştirildi. Bu şikâyetle de Keçeli-Sıraç taifesinden olan Anşa Bacı'nın köy ahalisinden erzak, para ve hayvan topladığı iddia ediliyordu. Aynı şekilde, verdiği talimatlara uymayıp *keçesi* (egemenliği) altına girmeyenlere yönelik; kılıçtan geçirilecekleri yönünde tehditler savurduğu ve üç oğlundan her birini atlılarıyla birlikte bir taraflara gönderip, "ihlal" ve "iğfalatına" devam ettiği de öne sürülüyordu. Burada Anşa Bacı'yı kriminalize etmeye yönelik gayretleri güçlendirmek için sıklıkla başvurulduğu gibi İslâm'a aykırı bir tutum içerisinde olduğuna da yer verilmekteydi. Böylece Anşa Bacı'nın bu gibi fikir ve eylemlerinin İslâmiyet'e uygun olmadığı ve Zile, Tokat, Amasya, Niksar köylerinde taraftarını giderek çoğaltarak, halkın tamamı tarafından bilinen bir kötülük tasarladığına da dikkat çekilmekteydi.¹⁰

Şüphe ve korkular üzerine gerçekleştirilen tahkikat

Devlet, Anşa Bacı ve ailesine yönelik dile getirilen civar köylerden yardım toplamak, atlı birlikler halinde gezmek, silah bulundurup yüzlerce at besleyebilecek kadar büyük ahırlara sahip olmak ve Sıraçları hâkimiyetleri altına almak gibi hususlar üzerinde özellikle durmaktaydı. Bunun başlıca nedeniyse, başından itibaren devlete karşı bir isyan hazırlığı içerisinde olunduğunun düşünülmesinden kaynaklanmaktaydı. Bu nedenle süreç boyunca gerekli tüm hassasiyet gösterilerek, söz konusu kişiler ve topluluklarıyla ilgili teferuatlı bir inceleme ve araştırma içerisine girildi. Aynı zamanda, bu durumu motive eden dinî ve siyasi hususlar üzerine de yoğunlaşıldı. Aksi halde, ya-

9 DH.MKT. PRK. 1006/25, 19 Mayıs 1303/31 Mayıs 1887.

10 DH.MKT.PRK. 1006/25, 28 Mayıs 1303/9 Haziran 1887.

ni gerekli önlemlerin alınmaması durumunda, sayılarını giderek arttıracakları ve bunun da ileride büyük tehlikelere neden olacağı düşünülmektedir.¹¹

Tokat zabıtası tarafından söz konusu şikâyetlere dayanılarak gerçekleştirilen incelemede, öncesindeki şikâyete de göndermede bulunularak bunların “adi Kızılbaşlardan” ziyade “daha da çirkin” (eşna) Sıraçlardan¹² oldukları belirtilmekteydi. Buradan da anlaşılacağı gibi dönemin görevlilerinin nazarında Anşa Bacı ve topluluğu Kızılbaşlardan daha kötü bir imaja sahipti. Bu nedenle Zile kazasından da öte Sivas, Tokat, Niksar, Amasya, Yozgat ve diğer birçok yerdeki 50.000’den fazla Keçeli erkek taraftara sahip olduğu düşünülen Anşa Bacı büyük bir tehlike olarak görülecekti. Anşa Bacı ve topluluğuna yönelik dile getirilen iddialar bununla sınırlı değildir. Buna göre, sırlarına kimsenin vakıf olmadığı bir topluluk olarak Keçeli Sıraçlar’ın kendilerine has bir örgütlenme ve gizli sembollerinin olduğuyla birlikte, eşinin ölümünden sonra dünyaya getirdiği oğlu Hasan’ı “Sırrullah” olarak tanıtan Anşa Bacı’nın bu iddiasını kabul ederek Hasan’ı bu isim ile çağırıp, ona biat ettikleri de ifade edilmekteydi. Ayrıca, biat edenlerin “kurtuluşa eren topluluktan” (ehl-i necât) olup yüzlerini görenlerin cennetlik, biat etmeyenlerin ise kâfir oldukları yönünde yapılan propagandanın halkın dilinde, ağızdan ağza do-laştığına da dikkat çekiliyordu.¹³ Aksi durumda, Anşa Bacı ve ailesinin biat

11 Bkz. DH.MKT.PRK. 1006/25, 11 ve 31 Mayıs 1303/23 Mayıs, 12 Haziran 1887.

12 Hubyar Ocağı’na bağlı Hubyarlar ile bu ocaktan ayrılan Anşa Bacılıları (Okan, a.g.e., s. 24, 85) ya da Beydili Türkmenleri için kullanılan (Orhan Yılmaz, *Sıraçlar (Anşabacılı ve Hubyarlar) Beydili Alevi Türkmenleri*, Veni Vidi Vici Yayınevi, Zile, 2009, s. 15) “Sıraç” ya da “Sarrac” kelime için çeşitli açıklamalar mevcuttur. Bunlardan en yaygını birleşik bir kelime olduğunu düşünerek “sır” ve “aç” sözcükleri üzerinden “sırrı açmak, gizliliği kaldırmaktır.” Ayrıca, “sırrı saklamak, ketum, sözü değerli ve ışık” yönlü anlamlar üzerinde de durulur (bkz. Yılmaz, a.g.e., s. 15-16; Selçuk vd., *adi geçen proje* [bundan sonra a.g.p.], s. 33; Harun Yıldız, “Amasya Yöresi Alevi Ocakları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/19, 2011, s. 234; Okan, a.g.e., s. 86). Sıraçlar için “Sıraç” ya da “Anşa Bacılı” olmak aynı anlama gelip kendilerini tanıtırken daha çok Sıraç yerine “Aşiret” tabirini kullanırlar (Yılmaz, a.g.e., s. 17; Peter Andrews, Hidir Temel, “Hubyar”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 37/3, 2010, s. 295; Okan, a.g.e., s. 89). Selçuk vd. (a.g.p., s. 33) göre, söz konusu topluluk tarafından Sıraç kavramının tercih edilmesinde, kavramın içeriğine dair güçlü ön yargılar ve tarihsel olarak merkezî otorite ile yaşanan çatışmada muhataplığın Sıraç kavramı üzerinden gerçekleşmesinin yarattığı olumsuz etkinin payı vardır. Benzeri fikirler Yılmaz (a.g.e., s. 17) ve Okan (a.g.e., s. 89, 93) tarafından da dile getirilip, Sıraç kavramının da tıpkı bir zamanlar Kızılbaş kavramı gibi topluluk dışındakilerce Sıraçlara yönelik bir “küfür” olarak kullanıldığı belirtilmektedir. Diğer yandan, tarihin belirli dönemlerinde Kızılbaş ve Alevilere yönelik dile getirilen “mum söndü” iftirasının da bizzat diğer Alevilerce Sıraçlara/Anşa Bacılara yöneltildiği ve aynı şekilde Veli Baba ve Anşa Bacı’ya talip olanlara inançsız manasına gelen “porit” şeklinde hitap edildiği belirtilecektir. Bkz. Okan, a.g.e., s. 94, 101.

13 DH.MKT.PRK. 1006/25, 31 Mayıs ve 18 Haziran 1303/12 ve 30 Haziran 1887. Birbirlerini tanımayan topluluk üyelerinin gizli işaretlerinin “sol elleriyle sakal ve bıyıklarını taramak” olduğu belirtilir. Dağavaryan’ın verdiği bilgilerden de Kızılbaşların birbirlerini tanımak için özel birtakım işaret ve sözler kullandıkları anlaşılmaktadır (sağ elin işaret ve serçe parmağını kullanarak bıyık ve sakalı okşamak gibi). Bkz. Dağavaryan, *Hristiyan Protestanlığının ve Kızılbaş İnancının Doğu’su*, s. 80.

etmeyerek sırlarını ifşa edenleri cezalandırdıkları ve aynı zamanda kendilerinden olmayanları da kesecekleri yönünde çevreye bir korku saldıkları ileri sürülmekteydi.¹⁴

Bu hususta üzerinde durulan bir diğer konu da şikâyetlerde sıklıkla dile getirilen, Anşa Bacı'nın oğlu Hasan'ın dünyaya ne şekilde geldiği meselesiydi. Anşa Bacı'nın, karısı olarak kocasının ölümünden sonra gücünün ve sırrının kendine geçip onda meydana çıkacağı yönünde bir beyanının olduğu ileri sürülmekteydi. Bunun da daha çok, ölümünden iki yıl sonra ruhunun Anşa Bacı'yla birleşip, onun da bunu herkese duyurması sonucu Hasan'ı doğurduğu yönünde bir inançtan kaynaklandığı vurgulanıyordu. İddiaya göre Hasan'ın yanı sıra Anşa Bacı'nın kendisi de bu sırrı ortaya çıkarmasından ötürü *sırrullah* olarak kabul edilmekteydi. Bu iddialar da sayıları gün geçtikçe çoğalan Keçeli Sıraçlar arasında kabul edilip, kendilerine adeta tapınılmasına neden olmaktaydı.¹⁵

Zabıtaca gerçekleştirilen araştırmalar sonucunda, adı geçen kişilerin Acısı ve Karşıpınar köylerinde yaşadıkları teyit edilip, Anşa Bacı'nın yüzlerce atı barındıracak ahırlarıyla kışla gibi büyük bir alanı kapsayan ikametgâhın büyüklüğüne de özellikle dikkat çekiliyordu. Bu durumun varlığı, devlet açısından muhtemel bir isyan şüphesini iyice arttırmaktaydı. Söz konusu şüpheyi, olay yerinde arama yapılmaya kalkışıldığı esnada karşılaşılan güçlükler de beslemiştir. Öyle ki sadece on evden ibaret olan yere hemen 400-500 kişilik bir grup toplanıp soruşturmaya engel olmuş ve Anşa Bacı ile Mehdi ilan edilen oğlu Hasan gözaltına alınamamıştı. Neticede Anşa Bacı'nın hükümete gitmesi gerektiği bildirilerek, tahkikat yarıda kesilmiş ve onların yerine büyük oğlu Ali ve Hüseyin'le birlikte damadı İbrahim gözaltına alınmıştı. Bu şekilde resmedilen durumun vahameti devleti giderek daha da endişelendirip, Anşa Bacı ve Hasan'ın bir an evvel alıkonularak haklarında gerekli soruşturmanın yapılmasına sevk etmiştir. Gelişmeler esnasında karşılaşılan mukavemet devleti aynı zamanda Sıraçlar hakkında daha fazla bilginin toplanmasına da yöneltecektir. Böylece çok acil bir şekilde Sıraçların Zile, Tokat ve çevresindeki nüfuslarıyla birlikte, yaşadıkları köylerin de tespit edilmesi ve *mehdilik* iddiasının da eksiksiz bir şekilde araştırılıp, merkeze bilgi verilmesi emredilmekteydi.¹⁶

Bu süre zarfında Anşa Bacı'nın hasta olduğu için yapılan tebligata uymadığı, *Sırrullah* olarak anılan oğlu Hasan'ın ise hiçbir şekilde zabıtaya gösterilmediği anlaşılmaktaydı. Mehdi'lik iddiasıyla ilgili talep edilen bilgi için de dışarıdan herhangi bir delil elde edilemediğinden, detaylı bir bilgi edinmek

14 DH.MKT.PRK. 1006/25, 19 ve 22 Haziran 1303/1 ve 4 Temmuz 1887.

15 DH.MKT.PRK. 1006/25, 31 Mayıs 1303/12 Haziran 1887.

16 Bkz. DH.MKT.PRK. 1006/25, 31 Mayıs ve 1 Haziran 1303/12 ve 13 Haziran 1887.

amacıyla bölgeye ajanlar gönderilmişti.¹⁷ Mesele devlet için artık peşi bırakılamaz bir hal aldığından, hastalığından ötürü tahkikat için Tokat'a gidemeyeceğini bildiren Anşa Bacı'nın köyüne bir doktor gönderilip, şahitler huzurunda gerçekleştirilen muayeneye Tokat'a gitmesinde bir sakınca olmadığı yönünde rapor verildi. Akabindeyse Anşa Bacı ve oğlu Hasan Tokat merkezê götürülecekti.¹⁸

Anşa Bacı ve topluluğuna yönelik şüpheler devlet için artık basit bir asayiş sorunu olmaktan ziyade, egemenlik tesis etmeye yönelik bir planının parçası haline gelmiştir. Sivas Valiliği, olay yerinde inceleme ve aramaların yapılarak hükümetin nüfuzunun tesis edilmesi için söz konusu yere Sivas'tan iki bölük süvarinin gönderilmesine dair askeri makamlarla görüşmüş ve aynı zamanda meselenin büründüğü ciddiyet hususunda da Dâhiliye Nezâreti'ni bilgilendirmişti. Valiliğin ilgili yazısında, Ankara Vilâyeti'ne bağlı Yozgat köylerinde Kızılbaş nüfusun yeterince fazla olduğuna yer verilerek, Kızılbaşlara ait köylerin Sivas'ın her tarafında bulunduğuna vurgu yapılmaktaydı. Ayrıca, Anşa Bacı ve oğlu hakkında dile getirilen iddialara dair de henüz bir şeylerin işitilmeyip, hissedilmediği belirtilmekteydi.¹⁹ Ayrıca, gerçekleştirilen araştırmalar sonucunda Zile kazasındaki Anşa Bacılarına mensup Keçeli Sıraç köyleriyle ilgili olarak da Sofiler, Acısu, Abdallar, Meşhed, Kadışehri, İlemin ve Üçköy nahiyelerindeki 24 köyde toplam 523 hanenin olduğu tespit edilmekteydi.²⁰ Bununla beraber, Yozgat ve öteki kazaların yanı sıra Sivas'ta 200 kadar köydeki Sıraçların da Anşa Bacı'ya biat edip, bunun simgesi olarak başlarına *keçe* giydikleri ve Sıraçların otuz seneden beri var olmalarına rağmen henüz on yıl öncesine kadar nüfuslarının önemsiz bir oranda olduğuna da dikkat çekiliyordu. Söz konusu bu süre zarfında da sayılarını giderek arttırıp 30.000'den fazla bir erkek nüfusa ulaştıkları tespit edilmişti. İfade edildiği gibi Anşa Bacı sadece Zile'de değil, farklı vilâyet ve kazalar-

17 DH.MKT.PRK. 1006/25, 6 Haziran 1303/18 Haziran 1887.

18 Bkz. DH.MKT.PRK. 1006/25, 16, 19 ve 20 Haziran 1303/28 Haziran, 1-2 Temmuz 1887 tarihli belgeler.

19 DH.MKT.PRK. 1006/25, 8 ve 20 Haziran 1303/20 ve 2 Temmuz 1887. Dâhiliye Nezâreti de Sivas Vilâyeti'nden gelen bu bilgiyi Sadâret'e iletacaktır (DH.MKT.PRK.1006/25, 1 Temmuz 1303/13 Temmuz 1887).

20 DH.MKT.PRK. 1006/25, 20 Haziran 1303/2 Temmuz 1887. Buna göre nahiyelele göre hane sayısı da şu şekildedir. Sofiler Nahiyesi (?) Karyesi 25, Erikli Tekke Karyesi 6, Kızıoğlu Karyesi 5, Tamudere Karyesi 8, Kervansaray Karyesi 45, Sofiler Karyesi 12, Karacaviran Karyesi 15, (?) Karyesi 20, Çayır Karyesi 60, Acısu Nahiyesi Emirkulu Karyesi 20, Karşıpınar Karyesi (Anşa Bacı'nın Köyü) 20, Acısu Karyesi (Büyük oğlu Hüseyin Ağa'nın karyesi) 30, Abdallar Nahiyesi Andoruzlu(?) Karyesi 10, Çapak Karyesi 7, Gölçük Karyesi 6. Meşhed Nahiyesi Üçkaya Karyesi (Damadı İbrahim Ağa'nın karyesi, Anşa Bacı'nın Köyü'ne mesafesi 5 saat) 15, Kadı Şehri Nahiyesi Yavru Hasan Karyesi 30, İlemin Nahiyesi Sarı Karyesi 60, Kamışcık Karyesi 15, Çürük Karyesi 50, Çakır Kayesi 10, Üçköy Nahiyesi Büyük Bultu Karyesi 30, Küçük Bultu Karyesi 12, Yalnız Karyesi 12.

da da örgütlenip destekçi bulmaktaydı. Bu destekçilerin de Anşa Bacı adına çeşitli faaliyetleri gerçekleştirdiği görülmektedir.²¹

Bahse konu husus hakkında dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta da Mehdîlik iddiasına yönelik gerçekleştirilen araştırmalardır. Fakat devletçe her türlü gizli tahkikatın yapılmasına rağmen böyle bir iddianın dile getirildiğine dair herhangi bir ipucuna ulaşılamadı.²² Bunlarla birlikte, Anşa Bacı ve aile efradıyla ilgili dönemin ruhuna ait çeşitli şüphe ve iddialar da gündeme gelecektir.

Köklü bir korkunun izinden: İran ile ilişki

Yerel memurlar ve ahalinin Sıraçları diğer Kızılbaşlardan “daha kötü” bir topluluk olarak görmesine rağmen –kimi yazarlarca öne sürüldüğünün aksine– meseleyle Şah İsmail arasında ilişki kurulduğunu gösteren doğrudan ibarelere yer verilmemektedir.²³ Buna rağmen Anşa Bacı’yla oğullarının Der-sim ve İran’a gitmek istediklerine dair dile getirilenlerle, Anşa Bacı’nın oğlu Hasan nezdinde öne sürülen “mehdîlik” iddiasının Kızılbaşlarla dönemin Şi-ileri arasında kurulan muhtemel bir politik bağ olduğu düşünülebilir. Aynı şekilde, açık olarak belirtilmese de Sıraçların taktığı “keçeli başlık” ile Safevilerin “kızıl börkû” arasında da dolaylı ve sembolik bir ilişki düşünülmüş-tür.²⁴ Böyle olduğu için de kovuşturma esnasında Sıraçların taktıkları bu ke-çeli başlık üzerinde özellikle durulmuş ve onun Anşa Bacı’nın hâkimiyeti ve mezhepsel birlikliklerinin bir sembolü olduğu düşünülmüştür. Keçe-nin yanı sıra Anşa Bacı ve Sıraçların kendine has giyim tarzları da icat ettik-leri iddia edilen yeni “mezheplerine” mensubiyetin birer sembolü olarak gö-rülmektedir.²⁵ Bu nedenle Sıraçlarla Safeviler arasında doğrudan ilişki kuran

21 DH.MKT.PRK. 1006/25, 2 Temmuz 1303/14 Temmuz 1887. Sivas Vilâyeti Karabel Nahiyesi’nin İğdir ve Kunakoca (Kocakurt) köylerinden Kara Hüseyin, Mansur Ali ve İmamoğlu Ali adındaki dedelerle bunlara bağlı Kunakocalı ve Alucalısokı (Aluçluseki) köylerinden Mansur Mehmet, Uzun Ali, Topal ve kardeşi Hasan isimli halifelerin hepsinin baş dede olarak Anşa Bacı’nın en güvenilir adamı Karabalçık Köyü müdürü (muhtar) Himmet Ağa’ya bağlı oldukları belirtilmek-teydi. Adı geçen Himmet Ağa da Anşa Bacı adına halkı teşvik edip, mezheplerini değiştirenler-den (mezburâ için tebdil-i mezheb edenlerden) küçükbaş hayvan adı altında yardımlar toplayarak, onun için beslemekteydi (Y.PRK.ASK. 43/104, 19 Kânûn-ı Evvel 1303/31 Aralık 1887).

22 DH.MKT.PRK. 1006/25, 2 Temmuz 1303/14 Temmuz 1887.

23 Bkz. DH.MKT.PRK, 31 Mayıs ve 6 Haziran 1303/12 ve 18 Haziran 1887. Şahin vd., a.g.m., s. 27; Selçuk, a.g.m., s. 177.

24 Bkz. DH.MKT.PRK. 1006/25, 6, 8, 18, 25 Haziran, 2 Temmuz 1303/18, 20 ve 30 Haziran ile 7 ve 14 Temmuz 1887 tarihli belgeler. Dönemin tanıklarından Dağavaryan’ın (a.g.e., s. 80) verdi-ği bilgilerden de anlaşıldığı gibi Sıraçların “Keçeli” olarak anılmaları takukları bu saksıya ben-zer başlıktandır.

25 Bkz. DH.MKT.PRK. 1006/25, 28 Mayıs, 8 ve 18 Haziran 1303/9, 20 ve 30 Haziran 1887 tarihli belgeler.

resmî bir söylem söz konusu olmasa da hâlihazırdaki inançlarında Anşa Bacı gibi Şah İsmail'e de "politik ve dinî/manevi bir lider olarak" baktıkları için böyle bir ilişki kurulduğu söylenebilir.²⁶

Mazdekîlik suçlaması

İran ile ilgili şüphelerden sonra Anşa Bacı ve inananlarına dair ifade edilen bir diğer iddia da topluluğun "Mazdekî"²⁷ nitelendirmesiyle, Kızılbaşlıktan daha kötü ve de "yeni bir mezhep" meydana getirdiği idi. Bu da "ırz ve mal ortaklığı" vurgusuyla güçlendirilip, kendilerinden her türlü fenalığın beklenileceği şeklinde sunulmaktaydı.²⁸ Bahse konu vurgunun hemen akabinde harekete geçilmesi de devletin isnat edilen iddialara ne denli hassasiyetle yaklaştığını gösteriyordu. Kurulan bu analogide Mazdek'in tarihte ihtilalci bir kişilikle anılmasının doğrudan bir payı söz konusuydu.²⁹ Sürekli dile getirilen "Mehdîlik" iddiasıyla birlikte Mazdekîlik vurgusunun da yapılması meselenin bir bütün olarak devlete karşı girilen ya da girilecek bir isyanın tezahürü olarak yorumlanmasından kaynaklanmaktaydı. Ayrıca yeni bir mezhep icat etmenin sadece Sünni gelenekçe değil, Kızılbaş topluluk ve ocaklar açısından da kabullenilir bir yanı yoktu. Çünkü yeni bir mezhep ya da ocağın icadının devlet tarafından postnişinlik beratı verilen Hubyar Ocağı'na bağlı bir topluluğun içinden çıkması en çok da Hubyar'ın karizmasını sarsmakta ve aynı şekilde devletin onayını almamasından ötürü otorite ve kontrolü çiğnemek anlamına gelmekteydi.³⁰

26 Şahin vd., a.g.m., s. 28.

27 Bir Mecusi rahibi olan Mazdek, Sasani İmparatoru I. Kavad (M.S. 488-496, 499-531) dönemlerinde ortaya çıkmıştır. Geniş toprak sahibi aristokratlar ve ruhban sınıfının kraliyeti değiştirecek güce ulaşması, kral Kavad'ın bu güçlerin etkisini kırmak için Mazdek'in öğretilerini desteklemesini beraberinde getirdi. Dönemin sosyo-ekonomik yapısındaki uçurum ve halkın büyük kesiminin yoksulluk içerisindeki durumu "mal ortaklığını savunan" Mazdek'in fikirlerinin desteklenmesinde etkili oldu. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bkz. Mehmet Alic, *Kadım İran'da Din: Monoteizm'den Dualizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı*, s. 202; Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, s. 437-438.

28 "Mal ve kadınların ortak paylaşımına dâhil edilmesine" yönelik düşüncenin Mazdek'e isnat edildiği, bunun da "kraliyet çevrelerinin çok evlilik algısını eleştirme ve farklı sınıflar arasındaki evliliği mümkün kılmaya" yönelik bir çaba olduğu öne sürülmektedir (Alici, a.g.e., s. 202; Şapolyo, a.g.e., s. 439). Diğer yandan dönemin devlet bürokratu ve tarihçisi Ahmet Cevdet Paşa da Mazdek'i bir zındık olarak nitelendirmekteydi. Paşa'ya göre, mal ve kadınların ortak olduğu yönünde bir "itikâd-ı bâula"ya sahip olan Mazdek bunun üzerinden bir propaganda gerçekleştirerek, taraftar edinmekteydi. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Sosyalistlere Dâir Bir Makâle (dir)*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı M. Cevdet Kütüphanesi, (t.y.), s. 1.

29 Bkz. DH.MKT.PRK. 1006/25, 31 Mayıs ve 6 Haziran 1303/12 ve 18 Haziran 1887; Şapolyo, a.g.e., s. 437-439.

30 Selçuk, a.g.m., s. 180, 182.

Misyonerlerle ilişki "iddiası"

Çalışma boyunca birçok kereler ifade edildiği gibi bu dönem özellikle de misyonierlerin Kızılbaş/Alevi topluluklarla temaslarını yoğunlaştırdıkları bir zaman aralığına tekabül etmekteydi. Dolayısıyla, Osmanlı Devleti'nin Protestan misyonierlerle Anşa Bacı arasında dinî, sosyal ve kültürel benzerlikler üzerinden politik bir ilişki olabileceğine şüphe duyarak, meseleyi soruşturduğu ve soruşturma neticesinde de bu ithamların asılsız bulunduğu dair yapılan değerlendirmelerin,³¹ eldeki mevcut arşiv kayıtlarıyla uyuşmadığı görülür. Bu husustaki karışıklık da Sivas Kumandanı Mirliha Bahaddin tarafından verilen bilgilerin tamamen yanlış ve bağlamından koparılarak yorumlanmasından kaynaklanır. Buna göre söz konusu kişinin Sivas'ın bazı kaza ve köylerindeki Kızılbaş ve Müslüman nüfusun "Protestanlaşma eğilimlerinden" bahsederken aynı belge içerisinde Anşa Bacı'yla taraftarlarının durumlarına da yer vermesi,³² belgenin tamamen yanlış yorumlanıp birbirinden farklı iki olay arasında (misyonerler ile Anşa Bacı ve taraftarları) alakasız bir ilişki kurulmasına neden olacaktır.

Aile üyelerinin sorgusu

Yapılan incelemelerden sonra sırasıyla Anşa Bacı'nın büyük oğlu Hüseyin, Ali, damadı İbrahim, küçük oğlu Hasan ve kendisinin ifadelerinin alınmasına geçilir. Aileye yöneltilen suçlamalar ve bu suçlamalara verdikleri cevaplar, sorguyu gerçekleştirenlerin niyetlerinden bağımsız olarak meselenin muhtevasını anlamaya dair titiz ve de derinlemesine bir incelemeye giriştiklerini göstermektedir. Rutin olanlarının dışında söz konusu kişilere yöneltilen soruların aşağıdaki başlıklar altında toplandığı görülmüyordu ki, bu da devletin meseleye yaklaşımını sergilemekteydi:

- Anşa Bacı'nın eşi Veli'nin ne zaman vefat ettiği ve yaşarken şeyhlik yapıp yapmadığı.
- Veli'nin ölümünden sonra eşine Anşa Bacı denmesinde kendisinden kalma bir ocaklık olup-olmadığı.
- Anşa Bacı'ya bir şey emanet edip-etmediği ve daha önce Sivas, Zile ya da Amasya'da hapis yatıp-yatmadığı, şayet yattıysa da neden ötürü yattığı.
- Öldüğünde nereye defnedildiği, mezarının üstünde yeşilden perde ve bayrak olup olmadığı, mezarın Keçeliler tarafından ziyaret edilip-edilmediği ve burada kurbanların kesilip-kesilmediği.

31 Bkz. Şahin vd., a.g.m., s. 34.

32 Bkz. Y.PRK.ASK. 43/104, 19 Kânûn-ı Evvel 1303/31 Aralık 1887.

- Veli'nin Anşa Bacı'nın rüyalarında onunla konuşup-konuşmadığı.
- Sırrullah diye kime denildiği ve Sırrullah'ın (Hasan'ın) babası Veli öldükten ne kadar süre sonra dünyaya geldiği.
- Hasan'ın beraberindeki atlılar ile köyleri dolaşıp-dolaşmadığı.
- Anşa Bacı isminin nereden geldiği.
- Keçelilerin Anşa Bacı'ya mı yoksa oğlu Hasan'a mı biat ettikleri.
- Damadı İbrahim ve oğlu Hasan'ı Keçelilerin yaşadığı köylere gönderip "mehdilik sırrının yakında ortaya çıkacağı ve bu nedenle de zaferin kendilerinin olduğunu" söyleyerek taraftar ve müridlerini çoğaltıp, çoğaltmadığı.
- Öyle olması halinde onları bu civar köylere göndererek neden dolaştırıp eşya ile para toplattığı ve cennetten yer sattığının doğru olup-olmadığı.
- Tahkikat boyunca Keçelilerin neden Tokat'ta bulundukları ve ifadesi alınan kişilerin peşinde gezip, onların lehine neden sürekli bir yerlere başvuru bulundukları.
- Bu durumun da Anşa Bacı'nın *ocak* olduğuna işaret edip-etmediği.
- Keçelilerin Sivas ve başka yerlerde nüfuslarının ne kadar olduğu, senede kaç köy bir araya gelerek Anşa Bacı ve çocuklarını ziyaret ettikleri ve ne tür adet-ayinler icra ettikleri.
- Kendilerine neden Sırâç denildiği ve Sırâç isminin anlamının ne olduğu.
- Keçelilerin mezhep ve itikatlarının ne olduğu, Sırâçlar ile benzer şekilde neden keçe giydikleri.
- Anşa Bacı ve çocuklarının hangi aşiret, mezhep, amel ve itikattan olduğu ve Keçeliler tarafından neden mezhep olarak kabul edilip, "Anşa Bacı kolundan olduklarının" ifade edildiği.
- Anşa Bacı ve çocuklarının hanelerinde neden yüzlerce atı barındıracak kadar ahırın bulunduğu, evlerinde ne kadar ve cinste silah bulunduğu.
- Anşa Bacı'nın, aşiretinden olanlara ne türde yardımlarda bulunduğu.
- Anşa Bacı'nın kimin yanında oturduğu ve inanç-mezhepleri gereği mal ortaklığını savunup-savunmadıkları.
- Ağıcık ve İğdir köyleriyle aralarında bir husumet olup-olmadığı.³³

33 Bkz. DH.MKT.PRK. 1006/25, 6 Haziran 1303/18 Haziran 1887; DH.MKT.PRK. 1006/25, 8 Haziran 1303/20 Haziran 1887; DH.MKT.PRK. 1006/25, 25 Haziran 1303/7 Temmuz 1887 ve DH.MKT.PRK. 1006/25, 29 Haziran 1303/11 Temmuz 1887 tarihli sorgu evrakları. Sonuçta da söz konusu tahkikat evrakı aralarında Tokat mutasarrıfı, naibi, müftüsü ve muhasebecisinin de bulunduğu 9 kişilik bir grup tarafından üst yazısıyla Sivas Valiliği'ne sunulmuştur. DH.MKT.PRK. 1006/25, 4 Temmuz 1303/16 Temmuz 1887. Bu belgenin arşiv referansları bir başka yerde hatalı bir şekilde "BOA. MV. 23/46" olarak verilmiştir. Bkz. Havva Selçuk, "XX. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Alevi Toplumuna Bakışı (Ordu Örneği)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 59, 2011, s. 88-89.

Anşâ Bacı, oğulları ve damadı sorgu boyunca kendilerine yöneltilen “Kızılbaşlardan daha kötü bir mezhep icra ettikleri” suçlamalarını hiçbir şekilde kabul etmeyip, ağız birliği etmişçesine mezheplerini “Hanefîlik” şeklinde sunmaktaydı. Neticede de sorgudan sonra oğulları Ali ve Hüseyin kefaletle serbest bırakılırken kendisi, küçük oğlu Hasan ve damadı İbrahim gözetiminde tutulacaktır.³⁴

Bu süre zarfında devlet, “yeni” mezhepleriyle halkın inançlarını değiştiren Anşâ Bacı ve çocuklarının yarattığı tahribatın onarılması için birtakım çözüm önerileri üzerinde de durdu. Bunların ilki, Sultan Abdülhamid döneminin tashih-i itikâd politikalarının başında gelen Sıraçların yaşadığı yerlerde okulların açılıp, hocaların gönderilmesiyle, diğeri de daha önce ifade edildiği gibi onlara özgü bir sembol olarak görülen “keçe” başlığın yasaklanmasıydı. Burada dikkat çekici olan, eğitim konusundaki eksikliğin sadece devlet tarafından dile getirilmemesiydi. Bu konuda Anşâ Bacı’nın çocuklarının da dinî hususlardaki cahilliklerini köylerinde okul bulunmamasına yordukları görülmektedir. Fakat devlet, meselenin edindiği rol ve koşullardan ötürü en acil önlem olarak söz konusu kişilere yönelik birtakım siyasi önlemlerin alınması yoluna gidecekti.³⁵

***Endişelerin yarattığı tekinsizlik:
“Ne olur ne olmaz, sürün gitsin!”***

Gerek Anşâ Bacı ve oğlu hakkındaki ihbarı gerçekleştiren Mehmet Arif ve İbrahim Tevfik adlı mühürlerin sahte çıkması, gerekse Sivas Vilâyeti tarafından Dâhiliye Nezâreti’ne gönderilen yazıdan anlaşılacağı gibi Anşâ Bacı ve ailesine yönelik gerçekleştirilen tahkikatta ne bir silah ne de Mehdîlikle ilgili herhangi bir delile ulaşılmamasına rağmen soruşturma bitirilmedi. Aksine, Sıraç adı verilen Keçelilerin Anşâ Bacı’nın taraftarları olup nüfuslarının 30.000’i aştığı ve yeni bir mezhep icat ederek aralarında mal ve namus ortaklığında bulunduklarına dair iddialar yeniden gündeme getirilecekti. Aynı şekilde, Keçelilerin Anşâ Bacı’nın her türlü talimatına uydukları ve boyunduruğu (*keçesi altına girmeyen*) altına girmeyenlerin kılıçtan geçirileceği yönündeki ifadelerle de

34 Bkz. DH.MKT.PRK. 1006/25, 6, 8, 25 Haziran ve 9 Temmuz 1303/ 18, 20 Haziran, 7, 21 Temmuz 1887 tarihli sorgu evrakları ve belgeler.

35 “...o kadar ahâlinin bu makûle bir kadınla çoban gibi olan oğullarının iğfalâtına kapılmaları müccerred mekteb ve ma’ârifsizlikden neş’et edip ba’demâ سایe-i ma’ârif vâye-i hazret-i padişâhide her karyeye mektebler küşâdıyla sûret-i mahsûsada hocalar ta’yîn ve i’zâm edilerek akâid-i İslâmiyenin ta’lîmiyle itikâdları tashih ettirmek ve fırka-i merkûmenin kendilerine mahsûs bir alâmet olmak için başlarına giydikleri keçeler men’ edilmek üzere mezbûre ile merkûmün haklarında icâb eden mu’âmele-i siyâsiyenin icrâ buyurulması...” (DH.MKT.PRK.1006/25, 4 Temmuz 1303/16 Temmuz 1887). Ayrıca bkz. DH.MKT.PRK. 1006/25 6 ve 25 Haziran 1303/18 Haziran ve 7 Temmuz 1887 tarihli sorgu evrakları.

tekrardan başvurularak çocuklarını kandırdığı bu köylere gönderip, taraftarlarını çoğalttığı yönündeki iddialara da her defasında vurgu yapıldı.³⁶

Bunun üzerine Dâhiliye, daha önce de olduğu gibi bu gelişmeyi de Sadâret'e bildirip, görüşülmek üzere durumu Meclis-i Vükela'ya sevk etmiştir.³⁷ Bahse konu iddialar Meclis-i Vükela'da da dile getirilmiş ve bunlara yönelik herhangi bir delilin bulunmadığı ifade edilse de Anşa Bacı ile ailesinin Sivas dâhilinde ikamet etmelerinin uygun olmayacağına karar kılınmıştır. Sonuçta da bir daha buraya geri dönmeleri için aileleriyle birlikte süresi belirtilmeksizin Şam'a sürgünlerinde karar kılındı. Bu karar da uygulanmak üzere hem Sivas hem de Şam'a bildirilecekti.³⁸

Sürgünün süresiyle ilgili bir tarih belirtilmese de kimi araştırmacılar tarafından bu sürenin üç yıl olduğunda karar kılınmıştır.³⁹ Anşa Bacı ve ailesinin İstanbul'da bir yıl boyunca ölüm cezasıyla yargılandıktan sonra üç yıl-lığına Şam'a sürgün edildikleri iddiası⁴⁰ arşiv belgeleriyle uyuşmamaktadır. Arşiv belgelerinden de anlaşılacağı gibi 21 Ağustos 1887'de sürgün kararları verilen Anşa Bacı ve ailesi, takribi olarak Eylül ya da Ekim 1887 gibi Şam'a sürgün edilmek üzere Tokat'tan İstanbul'a gönderilmiştir.⁴¹ Buradan da iddia edildiğinin aksine İstanbul'da farklı bir yargılamaya muhatap kılınmadıkları sonucu çıkar. Öte yandan, aflarına dair gerek kendilerinin sürgünde verdikleri dilekçeden gerekse Mavroni Paşa'nın bu yöndeki en erken girişiminin üzerinden henüz bir yıl dahi geçmediği düşünüldüğünde, sanıldığı gibi Şam'da da 3 yıl sürgünde kalmadıkları anlaşılır. Şam'da geçen sürgün süresinin de takribi olarak 1 yıl 4 ay olduğu anlaşılır.⁴²

Af talepleri

Aleyhlerinde herhangi bir delil bulunmamasına rağmen yine de Şam'a sürgün edilen Anşa Bacı ve aile fertleri takribi olarak 1 yıl sonra affedilmeleri ta-

36 Bkz. DH.MKT.PRK. 1006/25, 4, 9 ve 16 Temmuz 1303/16, 21 ve 28 Temmuz 1887 tarihi belgeler.

37 Bkz. DH.MKT. 1432/18, 1 Temmuz 1303/13 Temmuz 1887; DH.MKT.PRK. 1006/25, 30 Temmuz 1303/11 Ağustos 1887; DH.MKT. 1438/72, 30 Temmuz 1303/11 Ağustos 1887.

38 MV. 23/46, 9 Ağustos 1303/21 Ağustos 1887; DH.MKT.PRK. 1006/25, 23 Ağustos 1303/4 Eylül 1887; DH.MKT. 1524/119, 12 Temmuz 1304/24 Temmuz 1888.

39 Kenanoğlu ve Onarlı, *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri*, s. 166; Şahin vd., a.g.m., s. 31.

40 A.g.m., s. 31.

41 Bkz. MV. 23/46, 9 Ağustos 1303/21 Ağustos 1887; Y.PRK.ASK. 43/104, 19 Kânûn-ı Evvel 1303/31 Aralık 1887.

42 Bkz. DH.MKT. 1524/119, 29 Haziran 1304/11 Temmuz 1888; DH.MKT.PRK. 1075/51, 31 Ağustos 1304/12 Eylül 1888; DH.MKT. 1581/96, 25 Kânûn-ı Evvel 1304/6 Ocak 1889; Selçuk vd., a.g.p., s. 71.

lebiyle çeşitli girişimlerde bulundu. İlk olarak, gerçekleştirdikleri af başvurularında “atalarından beri ehl-i sünnet ve cemaatine mensubiyetlerine rağmen gafil insanlar tarafından Aleviyy’ül mezheb oldukları iftirasına maruz bırakılıp, gerekli incelemeler yapılmadan Şam’a sürgün edildikleri” için aflarını talep etmekteydiler.⁴³ Bu başvurular Meşihat’a da ulaşmış olmalı ki sonrasında Dâhiliye Nezâreti tarafından Meşihat’a söz konusu kişilere dair iddialar ve haklarında yapılan işlemlerle ilgili bilgi verilmekteydi.

Af taleplerine yönelik başvurular ailenin dışında başkalarınınca da dile getirildi. Bunlar arasında padişahın baştabibi Mavroni Paşa’nın ismi de geçmekteydi.⁴⁴ Diğer yandan İstanbul’da Tersâne-yi Âmire’de çalışan Zileli hamal ve askerlerden oluşan 110 kişilik bir grup da dilekçeleriyle Anşa Bacı ve ailesinin affedilmelerini talep etmekteydi.⁴⁵ Başvuruların sonrasında sadrazam, hem dilekçelerde dile getirilen iddiaların hem de bu dilekçelerde mühürleri bulunan kişilerin araştırılması için Dâhiliye Nezâreti’nden Sivas Vilâyeti’ne gerekli incelemelerin yapılması için talimat gönderilmesini isteyecektir.⁴⁶

Sivas Valiliği tarafından Tokat Mutasarrıflığı’na iletilen Nezâret’in bu talebine karşılık, aralarında Tokat mutasarrıf vekili, müftü, muhasebeci ve azaların da bulunduğu dokuz kişilik bir grup tarafından gerekli açıklamalar ya-

43 Bkz. DH.MKT. 1524/119, 29 Haziran ve 12 Temmuz 1304/11 ve 24 Temmuz 1888. Kenanoğlu ve Onarlı’ya (a.g.e., s. 166) göre, Anşa Bacı’nın oğlu Hüseyin ailesiyle birlikte İstanbul’a gönderilmek üzereyken hastalığından ötürü Samsun’a gelmeden ölmüştü. Buna rağmen söz konusu bilgi arşiv kayıtlarıyla pek uyuşmadığı için, ihtiyatlı yaklaşmak gerekir. Zira söz konusu af başvurusundan Hüseyin’in hayatta olup, Şam’da sürgünde bulunduğu fakat Anşa Bacı’nın Sırrullah adı verilen küçük oğlu Hasan’ın adının geçmediği görülmekteydi. Bu bilgi de ya söz konusu süre zarfında Hüseyin yerine Hasan’ın öldüğü ya da isimlerin yanlış yazıldığını gösterecektir (Bkz. DH.MKT. 1524/119, 29 Haziran 1304/11 Temmuz 1888).

44 DH.MKT.PRK. 1075/51, 31 Ağustos ve 14 Eylül 1304/12 ve 26 Eylül 1888; DH.MKT. 1558/8, 13 Teşrî-i Evvel 1304/25 Ekim 1888. Mavroni Paşa’nın bu yönde taleplerde bulunmasının nedeni ya araya birilerinin girerek, müfuzunu kullanmasını talep etmesi ya da yine bununla ilişkili olarak bu hizmetine karşılık olarak belirli bir ücret almış olabileceğiydi. II. Abdülhamid’in gençliğinden itibaren özel hekimliğini yapan Mavroni Paşa (Georgeon, *Sultan Abdülhamid*, s. 38) karakter olarak “kadınlara düşkünlüğü” ile bilinmekteydi. Bkz. Faiz Demiroğlu, *Abdülhamid’e Verilen Jurnaller*, Tarih Kütüphanesi Yayınları, İstanbul, 1955, s. 18, 87.

45 Sözlü gelenekten aktarıldığına göre, yardım edenler arasında bizzat Anşa Bacı’nın talibi olan Tersâne Paşası Osman Paşa da bulunmaktaydı. Başvuruda; Anşa Bacı ve ailesinin dini bütün insanlar olup, şeriata aykırı davranışlarının olmadığı ve haklarında yapılan şikâyetin de tamamen kişisel kinden kaynaklandığı belirtilerek, kendilerine şahit olunduğu ifade edilmekteydi. Dilekçede adı geçen kişilerin bu başvurudaki isimleri oturdukları mahalle muhtarı (Kasım Paşa’da Cezayirli Hasan Paşa Mahallesi) tarafından onaylanmaktaydı (DH.MKT.PRK. 1089/11, 13 Eylül 1304/25 Eylül 1888). Diğer yandan sadrazam Mavroni Paşa’nın af talebine dair kendisinden açıklama istedi. Buna karşılık olarak da Paşa sadrazama cevaben ahalice bu yönde tarafına dilekçeyle bir başvuru yapıldığını belirtcekti (bkz. DH.MKT.PRK. 1075/51, 7 ve 14 Eylül 1304/19 ve 26 Eylül 1888). Tersâne Paşası Osman ile ilgili sözlü anlatımlar için bkz. Okan, a.g.e., s. 99; Kenanoğlu ve Onarlı, a.g.e., s. 166.

46 Bunun üzerine de Dâhiliye, durumu Sivas Vilâyeti’ne bildirerek gerekli incelemelerin yapılmasını emretmiştir. Bkz. DH.MKT.PRK. 1075/51, 5 Teşrî-i Evvel 1304/17 Ekim 1888; DH.MKT. 1558/8, 13 Teşrî-i Evvel 1304/25 Ekim 1888.

pıldı. Açıklamalarında, Anşa Bacı ve ailesi hakkında öncesinde dile getirilen iddialarla birlikte tahkikat ve sürgün sürecine dair de ayrıntılı bir bilgi sunan mutasarrıflık, söz konusu kişilerin af talebiyle ilgili tereddütlü bir tutum takınmaktaydı. Buna göre, Anşa Bacı'nın sürgün süresince durumunun düzeldiği düşünülse de bunun kendileri tarafından bilinemeyeceği ve affedilmelerini talep eden kişilerin de doğru isimler olup olmadığı hususunda mühürlerde yeterli bilgi bulunmadığından (nam, meslek, köy gibi) bunların da Anşa Bacı'ya bağlı Sıraçlar olabileceği düşünülmektedir, kim olduklarının ayrı ayrı tespit edilemeyeceği belirtilmekteydi. Netice olarak söz konusu kişilerin (Anşa Bacı ve oğulları) daha önce yaptıkları gibi ahaliyi kandırıp, Sıraç tairesini çoğaltmaktan kaçındıkları takdirde memleketlerine gönderilmelerinde sakınca olmayacağına yer verilecekti.⁴⁷ Bunun üzerine Sivas Valisi de Tokat Mutasarrıflığı'nın bu açıklamasına dayanarak Dâhiliye Nezâreti'ne sunduğu cevapta, Anşa Bacı ve ailesinin "gelişleri açıncan bir sakıncanın olmadığı" bildirecekti. Silsile halinde devam eden süreç, Dâhiliye Nezâreti'nin Sadâret'e sunduğu "Anşa Bacı, oğulları ve damadının aciz insanlar olup, öyle halk içinde kargaşa çıkaracak kadar güçleri de bulunmayan Kızılbaşlar arasındaki temiz kalpli insanlar oldukları ve sürgünde kaldıkları süre boyunca nefislerini düzelttikleri" yönündeki ifadelerle, dönüşlerinde bir sakınca görülmediği şeklinde tecelli etmiştir. Bunun üzerine sadrazam, ailenin geri dönüşünde bir sakınca olmadığına karar kılarak, verdiği bu kararın uygulanmak üzere hem Suriye hem de Sivas'a bildirilmesini uygun gördü.⁴⁸

Buradaki en önemli husus, Anşa Bacı ve aile fertlerine yönelik dile getirilen yukarıdaki ifadelerin, sürgün edilmelerinden önce haklarında yapılan tahkikat boyunca ifade edilenlerle tamamen zıt olmasıydı. Böylece, kovuşturma süresince dile getirilen "sıradan Kızılbaşlardan daha da kötü olduklarına" (*bunlar âdi Kızılbaşlardan olmayıp Sırâc/Sarrâc ta'bir olunan eşna' ve diğer Kızılbaşlardan ezcümle eşna'*) yönelik aşırı vurgudan tamamen imtina edilerek tersinin ifade edilmesi, dikkatleri bir kez daha sürgün edilme gerekçesinin ardındaki siyasi gerekçelere çekecektir.⁴⁹ Sonuç olarak Anşa Bacı, ailesi ve Sıraçlarla ilgili tarihsel yönüyle dile getirilen bu sürecin gerek önceindeki gelişmelerden, gerekse sonrasında günümüze değin uzanan boyutuyla "Anşa Bacılılar" adında bir topluluğun oluşmasında doğrudan bir etki si olacaktır. Bunun için resmin tamamını görmek adına, yukarıda Osmanlı Devleti açısından ele alınan sürecin aynı zamanda topluluk ve diğer Kızılbaş/Aleviler cephesinden nasıl görüldüğüne de bakmakta fayda vardır.

47 DH.MKT.PRK. 1089/11, 13 ve 24 Teşrin-i Sâni 1304/25 Kasım ve 6 Aralık 1888.

48 Bkz. DH.MKT.PRK. 1089/11, 25 Kanûn-ı Evvel ve 4 Kânûn-ı Sâni 1304/6 ve 16 Ocak 1889; DH.MKT. 1581/96, 25 Kanûn-ı Evvel 1304/6 Ocak 1889.

49 DH.MKT.PRK. 1006/25, 31 Mayıs ve 6 Haziran 1303/12 ve 18 Haziran 1887.

Hubyar içinde ilk kırılma: Veli Baba dönemi

Anşa Bacı, oğulları ve damadının bahsedilen şikâyetle konu olmalarında Anşa Bacı'nın eşi Veli Baba dönemine değin uzanan bir ayrışmanın etkisi vardır. Kimilerine göre düğün ve bayramlarda davul çalan, kimilerince de Hubyar Ocağı'nda sofuluk yapmakta olan Veli Baba; Hubyar Tekkesi dedelerini Aleviliği Sünnileştirdikleri (*Kur'an okuma, cenazeleri Kur'an okuyarak kaldırma*) ve kendi aralarındaki iç hesaplaşmalardan ötürü Hubyar yolunu ve tarikatını bozdukları için eleştirmiş ve ilk ayrışmayı da başlatmıştır.⁵⁰ Bu tarihten itibaren Hubyar Ocağı, Veli Baba'nın oturduğu Acısu ve Tekke adındaki ayrı merkezler üzerinden "Dedeciler" ve "Babacılar" gibi iki ayrı gruba ayrılmış ve bu ayrılık da günümüze değin devam etmiştir. Bu hususta dile getirilen bir diğer iddia da Hubyarlı dedelerin Osmanlı Devleti'yle ilişki içerisinde olup geleneklerinden ödün vermesidir.⁵¹ Bundan ötürü Veli Baba, Hubyar Tekkesi'ne Sünni bir şeyhin atanarak ocağın medreseye çevrilmesi ve Hubyarlı dedelerin bu Sünnileştirmeye karşı koymak yerine Kızılbaş inanç ve pratiklerini terk edip, kendi aralarında bir güç ve liderlik mücadelesine girişmelerine tepki duymuştur.⁵²

Hubyarlı dedelerin içine düştükleri durumdan ötürü etkilerini yitirmeleyle, ocağın talibi olan Sıraçlar Veli Baba'nın otoritesini kabul edecek ve hatta bazı dedeler de ona görünmeye başlayacaktır. Bu sebeple lakabı olan "Davulcu Veli" yerine artık "Veli Baba" olarak anılmış ve takipçilerine de lakabı olan "Baba"dan ötürü "Babacılar" ismi verilmiştir.⁵³ Diğer yandan oğlu Hasan'ın ifadesinden Veli Baba'nın bir diğer isminin de "Kurdoğlu Deli Veli" olduğu anlaşılır.⁵⁴

Veli Baba'nın, kısa bir süre içerisinde Hubyar Ocağı'nın talipleri olan tüm Sıraçları kendine mürid olarak bağlayıp, cem ritüellerini yönetmeye başla-

50 Kenanoğlu ve Onarlı, a.g.e., s. 165; Andrews ve Temel, a.g.m., s. 295; Ali Selçuk, "Horosan'da Eren Anadolu'da Evliya, Acısu Sıraç Köyü Örneğinde Kahraman Atalar Kültü", *Milli Folklor*, 22/87, 2010, s. 138; Selçuk vd., a.g.p., s. 183. Anşa Bacı ve diğer aile üyelerine yönelik yapılan tahkikatta Veli Baba'nın rençberlik yaptığına yönelik ortak bir beyan da söz konusudur (bkz. DH.MKT.PRK. 1006/25). Veli Baba'nın davulcu olarak aşağılanmasından ötürü bugün Anşa Bacılılar topluluğunda davul çalmak günah sayılır. Bkz. Yılmaz, a.g.e., s. 32; Okan, a.g.e., s. 100.

51 Kenanoğlu ve Onarlı, a.g.e., s. 168; Andrews ve Temel, a.g.m., s. 295; Okan, a.g.e., s. 97.

52 Şahin vd., a.g.m., s. 30. Hubyarlı dedelerin Sünnileştikleri eleştirisi Sıraçlar tarafından günümüzde de ifade edilmektedir. Bkz. Selçuk vd., a.g.p., s. 40, 64-65.

53 Kenanoğlu ve Onarlı, a.g.e., s. 165; Andrews ve Temel, a.g.m., s. 295; Bakan, "Alevi Bektaşî Geleneginde Hubyar Sultan", s. 254-255; Yıldız, "Amasya Yöresi Alevi Ocakları", s. 234; Şahin vd., a.g.m., s. 30. Buna rağmen eşi Anşa Bacı, sorgusuna da yansdığı gibi, eşinin "şeyhlik yapıp yapmadığı" yönünde kendisine yöneltilen soruya "böyle bir şeyin söz konusu olmayıp, kendisinin divane mecnun gibi bir insan olduğu ve yaşlılığından ötürü 'Veli Baba' adının takıldığını" ifade etmiştir.

54 DH.MKT.PRK. 1006/25, 20 ve 25 Haziran 1303/2 ve 7 Temmuz 1887 tarihli belgeler.

ması ocağın dedelerinin hoşuna gitmez. Bunların başında da Hıdır Derviş gelmektedir. Veli Baba ile Hıdır Derviş arasındaki mücadele, Veli Baba'nın başını çektiği "Babacılar" ile Hıdır Derviş'in "Dedecileri" arasında büyük çekişmelere neden olur. Söz konusu çekişme daha sonraki örgütlenmelerine de sirayet edip "Dedeciler" ve "Babacılar" olmak üzere iki grup doğuracaktır. Böylece Veli Baba'yı takip ederek, ona bağlananlara da ismine istinaden "Babacı" adı verilmiştir.⁵⁵ Bu da Veli Baba'nın eşi Anşa Bacı'nın Hubyarlı dedeler tarafından devlete şikâyet edilmesine sebep olacaktır.

Veli Baba'ya tepki duyulmasının bir diğer nedeni de soyuyla ilgiliydi. Kendisi Hubyar soyuna mensup olmamakla birlikte ocağın bir talibi olarak, Kızılbaş/Aleviliğin temel kurumları arasında yer alan "ocak" ve "dedelik" inancının en önemli özelliğini teşkil eden *ehl-i beyte* ya da *seyyidlik* özelliklerine de sahip değildi.⁵⁶ Bu nedenle, Hubyar Ocağı'ndan ayrılmak ve ayrı bir ocak kurmaktansa, Hubyar Ocağı'nı eski haline getirmeyi tercih ederek bunu da ayrı ve bağımsız bir harekete dönüştürmeden öldü.⁵⁷ Eşinin ölümünden (d. 1800-ö. 1864) sonra yerine geçen Anşa Bacı bu mirası devralarak, sürdürmüştür. Netice olarak Veli Baba, kendi takipçileri olan Sıraçların bağlı olacağı ve yer yer *Anşa Bacılılar* yer yer de *Veli Baba Ocağı* ya da *Kurdoğlu Ocağı* olarak anılacak bir ocağın temellerini atmış oluyordu. Bunun sonucunda da Sıraçlı Kızılbaşlar "Hubyarlılar" ve "Anşa Bacılılar" olmak üzere ikiye ayrıldı. Bu nedenle, ayrı bir ocak kurduklarına yönelik iddialar, bizat Osmanlı yetkililerince de Anşa Bacı ve çocuklarına yöneltildi.⁵⁸ Sonuçta Veli Baba'nın başlattığı bu ayrışma eşi Anşa Bacı'yla birlikte nihayetine erdirilip, Hubyar'dan bağımsız bir ocağın kurumsallaşmasına vesile olmuştur.

Anşa Bacı ve mirası

Veli Baba ile başlayan Hubyar'a yönelik eleştiriler, eşi Anşa Bacı'yla daha da sertleşti. Böylece Sıraçlar içerisinde farklı bir cemaat yapısına gidilmesi-

55 Kenanoğlu ve Onarlı, a.g.e., s. 165; Bakan, a.g.t., s. 255; Selçuk, "Horosan'da Eren Anadolu'da Evliya, Acısu Sıraç Köyü Örneğinde Kahraman Atalar Kültü", s. 138; Okan, a.g.e., s. 97.

56 Okan, a.g.e., s. 98, 100-101. Bu nedenle, "Babacı" tabiriyle Bektâşiliğin soy davası gütmeyen "Babagan kolu" ile Veli Baba'nın da dede soylu yahut Hubyar mensubu olmaması arasında bir ilişki kurulmuş olabilir.

57 Selçuk, a.g.m., s. 137; Şahin vd., a.g.m., s. 31. Buna rağmen, yine aynı yazarlar bir başka yerde, *Anşa Bacılı Ocağı'nın kurucusu olarak Veli Baba'yı* gösterecektir. Bkz. Selçuk vd., a.g.p., s. 65. Okan (a.g.e., s. 100) "Davulcu Veli'den "Veli Baba"ya yönelik gerçekleştirilen bu dönüşümü Hubyar Ocağı'ndan ayrılan bir kolun başka bir ocağa dönüşme süreci olarak değerlendirecektir.

58 DH.MKT.PRK.1006/25, 8 ve 18 Haziran 1303/20 ve 30 Haziran 1887. Kurtoglu ismi, Veli Baba'nın doğumuna atfedilen bir hikâyeye ilişkiydi. Buna göre, Veli Baba'ya hamile olan annesinin canı aşerip et çekince uzaktan bir kurt ağzında bir et parçasıyla gelip, kadının yanına bırakmıştır. Sonrasında Veli Baba doğacak ve bu hikâyeden ötürü de ocağın adı *Kurtoglu Ocağı* olacaktı (Okan, a.g.e., s. 100).

ne neden olan süreç, Anşa Bacı'nın çalışmalarıyla birlikte daha da ileriye taşınmaktaydı. Sonuçta da Sıraçlar, Veli Baba ile başlayıp Anşa Bacı ile devam eden bu süre zarfında giderek Hubyar Tekyesi'nden kopup, Veli Baba ve eşi-ne bağlandı.⁵⁹

Hubyarlı dedelerin, eşi Veli Baba'dan farklı olarak Anşa Bacı'nın kendisine yönelik takındığı reddedici tutumun (meşru bir soydan gelmemek),⁶⁰ kadın olarak üstlendiği liderlik rolüyle de yakın bir ilişkisi vardır. Özellikle de "kadın liderlik" ve "dede statüsünü kadınsılaştırmasını" kendi otoritelerine yönelik bir tehlike olarak algılamaktaydılar.⁶¹ En nihayetinde de Anşa Bacı'nın takipçi sayısını giderek aleyhlerine ve onlardan aldığı taraftarlarıyla çoğaltması, bardağı taşıran son damla oldu. Dolayısıyla yukarıda da ayrıntılarıyla işlendiği gibi gerek Anşa Bacı'yı ortadan kaldırmak gerekse meydana getirdiği bu yeni durumu nitelemek adına, onu hem "yeni bir mezhep icat etmekle" hem de devleti söz konusu duruma karşı bir an evvel harekete geçirmek adına isyan şüphesiyle ihbar etmişlerdir.⁶²

Anşa Bacı'nın şahsı ve aile fertlerine yönelik yapılan ihbar ile Şam'da sürgünlerine değin uzanan süreç, kendisi ve topluluğuyla ilgili önemli birtakım bilgiler sunar. Yaşanılanlar Anşa Bacı'nın karizmatik bir lider olarak sivrilmesi ve topluluğu nezdinde meşruiyetinin daha da kabullenilmesini sağlamıştır. Böylece yaşadığı sıkıntılardan ötürü takipçilerinin mensup olduğu "ocaklarının" adı da doğrudan kendi adıyla anılmaya başlanacaktır. Bu rolüyle de Anşa Bacı, Alevilikteki ilk kadın postnişin olacaktır.⁶³

Anşa Bacı, yaşamı boyunca hem yeni bir ocak mensubu olarak kendi ocağının meşruiyetini tesis etme hem de buna karşı kendisine yöneltilen suçlamalara karşı mücadele etmiştir. Bu süre zarfında ocağının lideri olarak, aralarında *cem ibadetinin* de yer aldığı temel ritüelleri kendi icra edecektir.⁶⁴ Bütün bu yaşananlar Anşa Bacı ve takipçilerinin diğer Kızılbaş/Alevi toplulukları ve devlet ile olan ilişkilerinde içe kapanıp, izolasyona gitmeleri üzerinde etkili olmuştur. Böylece diğer Kızılbaş/Alevi cemaatlerince Anşa Bacı ve topluluğuna yönelik yukarıda dile getirilen nedenlerden ötürü şüphelerle yaklaşıp, müstakil bir ocak oldukları kabul edilmezken; karşılık olarak

59 "...bu Sıraçlar otuz sene mukaddeminden var ise de on sene mukaddemine kadar cüz'iyât kabildinden oldukları halde yakın vakitte günden güne izdiyâd ederek ihbâr olunduğu vecihle nüfus-ı zükûr olarak otuz bini tecâvüz eylediği anlaşılmış..." Bkz. DH.MKT.PRK.1006/25, 6 Haziran ve 2 Temmuz 1303/18 Haziran ve 14 Temmuz 1887.

60 Buradaki kasıt, "ocakzade" olup kökeninin de silsile halinde Hz. Ali'ye varan bir şecereye sahip olunmasıdır.

61 Şahin vd., a.g.m., s. 27, 31-32.

62 DH.MKT.PRK. 1006/25, 15 Haziran 1303/27 Haziran 1887.

63 Selçuk, a.g.m., s. 138.

64 Okan, a.g.e., s. 75; Şahin vd., a.g.m., s. 31.

kendileriye onlardan olamayanları dışlayan, kapalı bir grup pozisyonu almıştır. Kızılbaş/Aleviler ve Anşâ Bacılılar topluluğu olarak Sıraçların birbirlerine karşı takındığı bu ayrıştırıcı tutum, Anşâ Bacılıların inanç ve kılığlarının dış müdahalelere kapalı bir şekilde korunmasına da neden olmuştur.⁶⁵

Veli Baba'nın Hubyar Ocağı'na yönelik dile getirdiği "Sünnileşme ve Kızılbaş inancından uzaklaşma" yönlü eleştiriler, Anşâ Bacı ve sonrasında devam etti. Bu durum da ister istemez diğer Kızılbaş/Alevilerden farklı olarak kendine has ve daha da "sert kuralları" olan bir topluluk olarak hareket etmelerine neden olacaktır. Yapılan çalışmalara da yansıdığı gibi yakın bir döneme kadar Sıraçlar inançsal yönden tesis ettikleri bu birlikteliği kan bağıyla da pekiştirmiştir. Buna göre, hem diğer Hubyarlar hem de Alevi topluluklarıyla evlenmedikleri gibi yerleşim açısından da kendilerini diğer topluluklardan ayıtarak, daha çok dağlık ve korunaklı yerlerde yaşamayı tercih etmişlerdir.⁶⁶

Anşâ Bacılılar, dışarıdan gerçekleştirilen bu müdahaleler ve eleştirilere karşı meşruiyetlerini tesis etmek adına adeta bir "gelenek icadı" içerisine girmiştir.⁶⁷ Aynı şekilde, diğer ocaklar ve Kızılbaşlarca Anşâ Bacı döneminden

65 Okan, *a.g.e.*, s. 26; Şahin vd., *a.g.m.*, s. 45. Bu da aynı zamanda Anşâ Bacılara yönelik, aralarında diğer Alevilerin de bulunduğu birtakım ön yargıları beraberinde getirdi. Okan (*a.g.e.*, s. 81) bunu "içerideki ötekilik" olarak nitelirmektedir.

66 Bkz. Andrews ve Temel, *a.g.m.*, s. 295; Selçuk, *a.g.m.*, s. 170-171; Selçuk vd., *a.g.p.*, s. 21-23, 94; Okan, *a.g.e.*, s. 87, 96, 151. Yılmaz'ın (*a.g.e.*, s. 31) belirttiğine göre bugün bile Sıraçların bir diğer kolu olan Hıdırşeyh kolu Anşâ Bacılıları tarikatın akâidini bozmak ve yeniliklere karşı olmakla suçlamaktadır.

67 Topluluk üzerine yapılan çalışmalardan da anlaşılabacağı gibi bunları şu şekilde ifade etmek mümkündür: 1) Günlük yaşamda atalara yönelik yapılan ibadette aşırı vurgu ve bunların türbeleri etrafında icra edilen ritüeller, 2) Atalarının yaşadıkları yerleri kutsal kabul edip, ziyaret etmek, 3) Tanrı'nın Hz. Ali ve atalarında (Veli Baba, Anşâ Bacı, Hasan Baba) vücut bulduğuna inanmak, 4) Sonradan gelen atalarını Kızılbaş/Alevi geleneğince de takdis edilen 'kök ataların' reenkarnasyonu olarak görmek, 5) Ölenler kadar yaşayan liderlerinden de yardım talep etmek, 6) Yol, tarikat ve çevreleri nezdinde *düşkünlük* olarak nitelendirilen suçları işlememek (adam öldürmek, zina, boşanma, hırsızlık, iftira atmak, jurnalcilik, eşine ve ailesine kötü davranma, vb.), 7) Diğer Alevilerden farklı olarak Muharrem orucunu tutmayıp, bunun yerine oruç olarak 7 günlük Hıdırellez orucunu tutmak, 8) cem ritüelleri ve bu ritüellere kabulde sergilenen kurallara sıkı bir şekilde riayet etmek. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, 4. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 194; Yılmaz, *a.g.e.*, s. 32, 37, 60, 87; Selçuk vd., *a.g.p.*, s. 67, 82, 93-94, 100, 112, 122, 126; Okan, *a.g.e.*, s. 101; Şahin vd., *a.g.m.*, s. 38-42. Söz konusu bu özelliklerin büyük bir çoğunluğuna diğer bütün Kızılbaş/Alevi toplulukları tarafından da önem verilmekte olup, Anşâ Bacılılar gibi içine kapalı bir topluluk içinde özellikle özen gösterilecektir. Bunlara ek olarak Okan (*a.g.e.*, s. 88) Aleviliğin temel kurumlarından olan "musahipliğin" diğer topluluklara nazaran Sıraçlar arasında çok güçlü olmadığını ifade eder. Aynı şekilde Yılmaz (*a.g.e.*, s. 87) da her ne kadar Hızır orucunun sadece Sıraçlar tarafından tutulduğunu ifade etse de bu bilginin doğruluğu sorgulanmaya muhtaçtır. Zira bugün birçok Kürt Alevisi –özellikle de Dersim bölgesindekiler– bu orucu tutmaktadır. Diğer yandan dönemin tanıklarından olan Dağavaryan (*a.g.e.*, s. 76) ise Anşâ Bacılılarda orucun olmadığını söyler. Burada kuvvetle muhtemel Muharrem orucunu kast etmektedir. Fakat Okan (*a.g.e.*, s. 130) Anşâ Bacılıların 12 gün tutulan Muharrem orucunu 15 gün tuttuklarını ve 12 güne ek olarak tutulan bu 3 günlük orucu da "Medet Müğret orucu" olarak ifade ettiklerini belirtir.

itibaren kendilerine yöneltilen reddiyelere (kutsal bir soylarının olmaması ve liderinin kadın olması) karşı geliştirdikleri bazı argümanlar da söz konusudur. Bunun başında ise, Kızılbaş geleneğinde âdet olduğu üzere, “biyolojik soy” üzerine kurulu meşruiyet sınırlarını kültürel unsurlar ve sürekliliğe kaydırıp, bunun öncülüğünü de “Anşa Bacı mitine” dayandırmaları gelir. Köken vurgusu üzerinden ifade bulan inancın en önemli figürüye bizzat Anşa Bacı’nın kendisidir. Böylelikle, karizmatik bir figür olarak kendisi ve ölümünden sonra adı etrafında oluşturulan kült adeta “kutsal bir hale” ile çevrelenmiştir. Bunda, Anşa Bacı’nın yeni bir ocak tesis ederken inşa ettiği geleneksel ve kültürel referanslarla birlikte, uygulamaya koyduğu pratik kuralların etkisi de vardı. Çünkü tamamen “saf ve henüz bozulmaya yüz tutmayan Kızılbaş geleneğine uygun bir şekilde ocağı kurup, liderliğini de buna uygun şekilde tesis ettiğine” inanılmıştır.⁶⁸

Kadın olarak Anşa Bacı’nın meşruiyetiyle ilgili bir diğer husus da Kızılbaş/Alevi tarihi ve geleneği içerisindeki kadın figürlere vurgu yapılarak Anşa Bacı’nın pozisyonunun konsolide edilmesidir. Terminolojik olarak başvuru yöntemlerinden biri, Anşa Bacı’ya “Büyük Ana” lakabının verilmiş olmasıdır. Bu nitelendirme üzerinden, Hacı Bektaş’ın ölümünden sonra mirasını sürdürdüğüne inanan *Kadıncık Ana* figürüyle analogik bir ilişki kurulup, Anşa Bacı’ya da bu yönde bir rol biçilmiştir.⁶⁹ Buna göre Anşa Bacı da –tıpkı Kadıncık Ana gibi– eşi Veli öldükten sonra onun yolunu sürdüren ve ocak sistemini kadın olarak devam ettiren biri olarak kabul edilir. Aynı şekilde topluluğunun, özelde Anşa Bacı geneldeyse onun sonrasında gelen bacıları Hz. Ali’nin eşi Hz. Fatma yerine koydukları görülür.⁷⁰

Anşa Bacılılar, liderlerinin kadın olmasından ötürü kendilerine yöneltilen

68 Şahin vd., a.g.m., s. 38. Sıraçlara göre Anşa Bacı; bir yanıyla Veli Baba’yla birlikte inşa edilen kendi ocaklarının meşru kurucusuyken, diğer taraftan köken iddiaları yüzlerce yıl öncesine uzanan Kızılbaş/Alevi ocakları nezdinde düştükleri “meşruiyet krizi”nde onları Kızılbaş geleneği ve inancının orijinalite ve bozulmamışlığına götürerek, gelenekle ilişkisini kuran kutsal ve de karizmatik bir liderdir. Bu nedenledir ki Sıraçlar, bugün bile diğer Alevileri Sünnileştikleri gerekçesiyle “alaca”, “alabağursuk” ve “yabancı” olarak nitelendirir. Bkz. Yılmaz, a.g.e., s. 15; Selçuk vd., a.g.p., s. 16-17; Okan, a.g.e., s. 90, 94, 96.

69 Şahin vd. (a.g.m., s. 36-37) böyle bir değerlendirmeye başvururken, Kadıncık Ana’yı Hacı Bektaş’ın eşi olarak göstermektedir ki bu iddia halen ihtilaflı bir konudur. Aynı şekilde 20. yüzyılın başında yazan Gordlevskiy de Aşıkpaşazade’nin anlatımları üzerinden Anşa Bacı ile Kadıncık Ana ve Bacıyan-ı Rum arasında bir ilişki kurmaktaydı. Buna rağmen yazarın Anşa Bacı inancının köklerini çok daha öncelere dayandırarak, farklı kültürlerdeki kadın kültürünün bir yansıması olarak sunması, doğrudan tarihsel bilgiler ışığında gerçekle pek uyuşmamaktaydı. Ayrıntılı bilgi için bkz. V. A. Gordlevskiy, “O Maloaziatskoy Sekte Anşabadjılı”, *Izbrannıye Soçineniya*, cilt 3, Izdatelstvo Vostochnoy Literaturı, Mosk|olva, 1962, s. 335-337.

70 Okan, a.g.e., s. 134, 157. Benzer bir değerlendirmeye Gordlevskiy’de de (a.g.m., s. 335-337) denk gelir. Kendisi Anşa Bacı üzerinden kadın kimliğinin inanç içerisindeki rolünü sorgularken Hz. Fatma, Bacıyan-ı Rum, Kadıncık Ana ve Hz. Meryem isimleri üzerinde duracak ve bunların kadim bir kültürün birbirlerine intikal eden farklı veçheleri olduğunu belirtecektir.

eleştirilere karşı Anşa Bacı üzerinden bir savunma hattı oluştursa da aksini gösteren örnekler de söz konusudur. Öyle ki, bir yandan onun cinsel kimliğini geri plana iterken diğer taraftan tamamen ona çift cinsiyet bahsedecek şekilde “erkekliği çağrıştıracı” niteleme ve adlandırmalarda da bulunacaktır. Anşa Bacı’ya verilen “Büyük Herif”, “Büyük Ana” ve “Ciciş Ana” gibi adlandırmalar içerisinde yer alan *Büyük Herif* nitelemesi bu yönde bir düşüncenin yansıması olup, Anşa Bacı’ya isnat edilen bir kerametle ilişkilendirilir.⁷¹ Buradan da anlaşılacağı gibi Anşa Bacı’yı fizyolojik olarak erkekliğe de bürünebilecek kerametlere sahip biri olarak göstermekle, kadın ve erkek gibi cinsiyetçi bir zıtlıktan uzak durulmakta ve kadınlığı üzerinden gelen eleştiriler bertaraf edilmektedir.

Anşa Bacı’nın 1893’teki ölümünden sonra çocuk ve damatları da sonradan Sıraçlara liderlik yapacak Babacı dedelerin vekâlet zincirini biçimlendirdi.⁷² Oğlu Hasan diğer ocaklarla ilişki kurup, meşruiyet sağlamak için iletişime geçmek istemişse de kendi ocaklarının meşru bir soyunun olmaması ve Anşa Bacı’nın da bir kadın olduğu düşünülerek bu girişimleri reddedilmiştir. Buna rağmen yine de Hubyar Ocağı’ndan bir kadınla evlenip bu niyetini gerçekleştirmek isteyecektir.⁷³

Anşa Bacılılar ya da *Kurdoğlu* olarak bilinen bu ocağın liderliğini Hasan’dan sonra yerine geçen Bekdeş/Bektaş Baba ve Hüseyin sürdürse de bunların ölümünden sonra yerlerini tekrar kadın liderler almış ve böylece ocağın yönetimi de Anşa Bacı örnek alınarak yeniden kadınların eline geçmiştir. Bu durum günümüze kadar da devam edecektir. Bu vesileyle *Baba* otoritesinin eksikliği geçici bir süreliğine *Bacı* otoritesini güçlendirmiş ve genellikle ocakzade ya da sofı kızı olan *Bacı*, sağladığı toplumsal onayla yolun başının kim olacağına karar vermiştir.⁷⁴

Anşa Bacılılar ya da Sıraçlarla ilgili olarak Ermeni milletvekili Nazaret Dağavaryan da dönemin tanığı olarak birtakım bilgiler sunar. Dağavaryan’ın verdiği bilgilere göre Sıraçlar diğer Kızılbaşların aksine Hacı Bektaş Tekkesi’ne gitmemekte ve bunun yerine İstanbul’daki Karaca Ahmet Tekkesi ile Zile’deki Keçeci Tekkesi’ni ziyaretgâh olarak görmektedir. Aynı şekilde gerçekleştirdikleri cemler de “Allah Allah” yerine “Şah Şah” şeklinde seslendikleri, kutsal çubuk “tarık”a inanmadıkları, kadınların dinî lider olabildiği ve kendileri dışındaki Kızılbaşlara kız vermedikleri gibi alkol kullanmadıkları

71 Buna göre Anşa Bacı Şam’a sürgünleri esnasında kendini yabancılardan korumak için yolculuk boyunca sakallı bir adam kisvesine bürünmüş, yolculuktan sonra da eski haline tekrar geri dönmüştü. Bkz. Şahin vd., a.g.m., s. 36. Benzeri bir hikâye için bkz. Okan, a.g.e., s. 103.

72 Andrews ve Temel, a.g.m., s. 295. 1890’da yaşadığı görülen Anşa Bacı’ya (Dağavaryan, a.g.e., s. 76) ait mezar taşında ölüm tarihi Rumi 1309 (1893) olarak verilmiştir.

73 Bkz. Bakan, a.g.t., s. 256; Şahin vd., a.g.m., s. 37.

74 Bkz. Selçuk vd., a.g.p., s. 27-28; Şahin vd., “a.g.m”, s. 38.

da belirtilir. Verilen bilgiler arasında onları diğer Kızılbaşlardan farklı kılan bir diğer özellikleri de kadınlarını Hristiyanlara karşı namahrem tutup, göstermemeleriydi.⁷⁵

Sıraçlar, 20. yüzyılın başında (1914) yabancı araştırmacıların da ilgisini çekti. Oryantalist V. A. Gordlevskiy'nin Sivas'ta öğretmenlik yapan Karapet Kapigiyian'a ait olduğunu iddia ederek yayınladığı mektubun bazı bölümlerinde, Anşa Bacı ve takipçilerinden söz edilmekteydi. Mektupta söz konusu topluluktan bir tarikat olarak bahsedildiği görülür. Kapigiyian'ın Anşa Bacılılar ya da Sıraçlar hakkında Gordlevskiy'e sunduğu bilgiler ve bunun üzerinden Gordlevskiy'nin gerçekleştirdiği akıl yürütmenin doğruluğu sorgulanmaya muhtaç olmakla birlikte yine de dikkat çekici unsurlar içermekteydi.

Kapigiyian'ın verdiği bilgilere göre bu tarikatı, Anşa Bacı ve gayrimeşru yollardan doğan oğlu Cafer/Cafer kurmuştu. Anşa Bacı ise Hızır Dede'den olan bu oğlunu halkı kandırarak Ali'den (*kocası olmalı*) olduğuna inandırmıştır.⁷⁶ Gordlevskiy'nin aktarımından anlaşıldığı kadarıyla bu dönem Anşa Bacı tarikatına hem Hristiyanlar hem de Müslümanlar tarafından nefretle yaklaşılmaktaydı. Nedeniyse, tarikatın dinî öğretisinin dayandığı anlatıyı hor görmeleri ve Anşa Bacıların kutsal olarak gösterdikleri kitabın ne gökten inen "kutsal bir kitap" ne de "ilahi bir vahiy" olduğuna inanmalarıydı. Kutsal kitap konulu bu anlatı ve inancı Anşa Bacılılar tarafından muhafaza edilen ağaç kültü üzerinden yorumlayan Gordlevskiy, bu hikâyenin aynı zamanda Anşa Bacıların komşuları tarafından alaycı ve kindar bir şekilde kullanıldığına da yer vermektedir.⁷⁷

75 Bkz. Dağavaryan, a.g.e., s. 70-71, 75-76, 78.

76 Gordlevskiy, a.g.m., s. 335-336. Kapigiyian'ın sunduğu bilgilerin güvenilirliği bu iddiasıyla başlar. Zira daha önce birçok açıdan da gösterildiği gibi (arşiv belgeleri, sözlü halk kültürü) Anşa Bacı'nın kocasının adı Veli olup, "piç" olmakla suçlanan oğlu da Hasan'dır. Ayrıca bahsedilen çocukları arasında Cafer adında bir oğlu da yoktu. Aynı şekilde anlatımlara göre Cafer büyü-yünce bir kitap yazmış ve yazdığı bu kitabı da gerçekleştireceği hilesi için bir ağacın kovuğuna saklamıştı. Devamında ise bir deveye kitabı sakladığı bu ağacın bulunduğu yere gitmeyi öğreterek, halkı "bu deve oraya boşuna gitmiyor, orada kutsal bir kitap var," diyerek kandırdı. Bunun hemen akabinde ise kitabı sakladığı yerden çıkarıp, halkı inandırarak kurbanlar kestirdi. "A.g.m.", s. 335.

77 A.g.m., s. 337. Gordlevskiy'in Anşa Bacı üzerinden oluşan kültün köklerini farklı din ve inançlarla temellendirmesi tartışmaya açıktır. Zira hem bu yorumları yaparken referans olarak sunduğu Kapigiyian'ın verdiği bazı bilgilerin doğru olmadığı, hem de kendisinin bu bilgileri anlatısını güçlendirmek için revize ettiği anlaşılmaktaydı. Bu sebeple Gordlevskiy'in (a.g.m., s. 336), Kapigiyian'ın Cafer olarak ismini verdiği Anşa Bacı'nın oğlunu (gerçekte ismi Hasan'dır) Ali'den doğmuş olarak gösterip (oysaki Kapigiyian çocuğun, kocası Ali'den değil de gayrimeşru ilişkisi sonucu Hızır Dede'den olduğunu ifade etmekteydi) bunun üzerinden de Şii İranlılardaki "Ali'nin kutsanması" ve "Cafer" ismine vurgu yapması arasında pek bir ilişki yoktur.

“Kabahat bizde ama meseleyi kapatalım”:

Bir facia olarak Dumuklu yahut Alevi hadisesi ve halli

...sevk olunan kuvve-i askeriyeden mâ'adâ zinhâr kan dökülmesine meydan verilmeyerek işin hüsn-i suretle tesviyesi esbâbının istihsâli hakkında şeref-sâdır olan irâde-i hikmet-âdet-i hazret-i hilâfetpenâhiye mugâyir olarak etraf aşiretlerinden cem' edilmiş olan nefir-i âmm efrâdı Alevîlerin bi'l-cümle mâ-meleklerini nehb ve gâret ve büyût ve emâkinini hedm ve tahrib ve yüz on sekiz neferini bilâ-mükâvemet katl ve itlâf ederek cemiyetlerini bi'l-küllîye mahv ve perişan eylemiş ve hücûm eden efrâddan bir neferinin bile bumu kanamamış bulunduğu mütezâhir ve ma'lûm iken seyyiât-i ahvâlini gerek Sivas'da ve gerek Malatya'da gördüğümüz müstantik Zülfî Efendi vasıtasıyla icrâ edilmiş olan tahkikât-ı umûmiyyet üzere musâb edilmiş olan Alevîler aleyhine hasredilmiştir.

...aleyhlerinde takibât-ı adliye icrâ olunmak istenilen Alevîler hükûmetçe tasdik olunan deftere nazarân yüz on sekiz neferin katli gibi bir fâcia ile musâb olmalarıyla bi'l-küllîye mahv ve perişan oldukları halde ızmar eylediği gayz ve kini uğrunda dünyayı fedâ edecek ahlâk-ı zemîme ashâbından bulunan Zülfî Efendi gibi bir adamın siâyeti ile Sünniyet ve Aleviyyet meselesinin tekrar uyandırılmasıyla yeniden birkaç yüz adamın tevkif ve muhâkeme edilmesi fi'l-hakîka Sünnîler ile Alevîler beynindeki tezâdın birden bire iştidâdını istilzâm edeceği bedihî bulunmakla...

– Yaver-i Ekrem Müfettiş ŞAKIR [PAŞA]

Kızılbaş/Aleviler, Anşa Bacı merkezli yaşanan bu hadiseden takribi olarak dokuz yıl sonra bu kez de Malatya'nın Akçadağ Kazası'na bağlı Dumuklu Köyü'nde yaşananlardan ötürü devletin gündemini işgal etti. Fakat gerek hadisenin tarafları gerekse dönemin hassas koşulları bahse konu meseleyi birçok yönden farklı kılmaktaydı. Bu bakımdan özellikle merkez ile taşra yönetimi arasında gözlemlenen tutum farklılığı ve mezhepsel taassubun Dumuklu ya da Alevi Hadisesi üzerinde meydana getirdiği can ve mal kaybının birçok yönüyle Anşa Bacı Hadisesini geride bıraktığı görülecektir.

Olayların neden ve motivasyonu

Dumuklu'da⁷⁸ meydana gelen hadisenin nedenleri arasında hem devlet söyleminde hem de sözlü kültürde ifade bulan ve yer yer de birbiriyle örtü-

78 Arşiv belgelerinde Dümikli ya da Dumıklı olarak ifade edilen yer, Mamûretülaziz Vilâyeti'nin Malatya Sancağı'na bağlı Akçadağ Kazası'nın bir köyüdür. Daha çok Dumuklu/Dümüklü olarak bilinen bu köy, bundan sonrasında standart bir adlandırma olması adına yöresel dilde tercih edilen “Dumuklu” ismiyle ifade edilecektir.

şen ortak bir söylem söz konusudur. Olay, Ali isimli şahsın etrafında meydana gelen gelişmeler ile yakından alakalıdır. Osmanlı belgelerinde Ali'yle ilgili detaylı bilgi verilmesi de⁷⁹ bu hususta sözlü kültürden elde edilen bilgilerle hadiseyi anlaşılır kılacak bütünleştirici bir okuma yapabilmek mümkündür. Buna göre Ali, Dumuklu Köyü'nün Mordoğan Oymağı'ndan olup, gösterdiğine inanılan kerametlerinden ötürü bölgedeki halk tarafından ermiş olarak görülen ve ziyaretçi sayısını da gün geçtikçe arttıran bir kişidir. Ali'nin bu denli popüler bir şahsiyet haline gelmesinin, yöredeki köylülerin Osmanlı Devleti'yle yaşadığı ekonomik sıkıntılarla yakından bir ilişkisinin olduğu düşünülür.⁸⁰

Halk ile devlet arasında meydana gelen bu sıkıntıların ortaya çıkardığı buhranlar, Ali tarafından savunulan fikirlerin rağbet görüp, “namus dışında her şeyin ortaklaşa olduğuna” dair dile getirilen telkinlerin kabul edilmesine neden olacaktır. Çünkü Ali'ye göre altın, süs eşyası, para ve mal gibi şeyler birer puttan ibaret olup, bunları ellerinde bulunduranlar da puta tapan *cehennemlikler* ve *ehl-i beyti sevmeyenler*dir. Bu inançla müritleri ellerindeki altın, gümüş ve paralarla birlikte mal-mülk ve hayvanlarını oluşturdukları kömün için Ali'nin evine taşır.⁸¹

Ali'nin bölgede etkili olan “Hakikatçi” ya da “Hakikatlılar” akımıyla ilişkili olduğu da güçlü bir olasılıktır. Kendisiyle ilgili dile getirilen bir keramet söz konusu Hakikatçilerin yaşadığı Elbistan'ın Kantarma Köyü'nden biriyle alakalı olması, bu olasılığı güçlendirir.⁸² Adı geçen Hakikatçilerin sadece ritüellerden oluşan “dedelik” anlayışından ziyade, tasavvuf ağırlıklı anlayışı ikame etmeye çalışan bir grup oldukları görülür.⁸³ Bunlar arasında yer alan ve sözlü kültür tarafından 1898'de idam edildiği dile getirilen Dumuklu Köyü'nden Ali Dumke de Araboğullarından Veyis, Şeyh/Şıx Süleyman ve

79 Kendisinden Elti/Altıoğlu (?) Uluv/Alev (ŞD.2679/21, 12 Ağustos 1312/24 Ağustos 1896) ya da Mehmet oğlu Ali olarak bahsedilmekteydi (A.MKT.MHM. 659/23, 31 Kânûn-ı Evvel 1311/12 Ocak 1896).

80 Süleyman Demir, *Akçadağ Tarihi ve Kültürü*, DH Basın Yayın, Ankara, 2016, s. 145; Nedim Şahhüseyinoğlu, *Bir Direniş Öyküsü Kürecik*, 2. baskı, Ürün Yayınları, Ankara, 2015, s. 62-64.

81 A.MKT.MHM. 659/23, 30 Kânûn-ı Sani 1311/11 Şubat 1896; Şahhüseyinoğlu, a.g.e., s. 64.

82 Şahhüseyinoğlu, a.g.e., s. 62-63.

83 Buna göre çevrelerince “Prodrlar” ve “mum söndürenler” olarak da bilinen söz konusu Hakikatçilerin fikirleri arasında “dedelik düzeni, çıralık/hakullah, başlık parası, gösterişli hareketler, zevk-sefa düşkünlüğü, aşırı masraflar, ölçüyü aşan takılar, süslenme, dedelerin kendilerinden olmayan aileler dışındakilerden kız alıp-vermeme ve değnek/tarık altından geçirme” gibi uygulamalara şiddetle karşı çıkmakla birlikte özellikle mal ortaklığını savundukları da görülür. Ki özellikle bu nedenden ötürü yargılanıp beraat etmiş fakat sonrasında da otoritelerini sarstıkları Sivas/Kangal ağaları tarafından yedi yıllığına Kayseri/Sarız'ın Söbeçimen Köyü'ne sürgün edilmişlerdir (Bathasica Hektor, [Süleyman Çiltaş], *Binboğalı Kökçüler*, 1. cilt, Can Yayınları, İstanbul, 1993, s. 313-314, 319-320, 335). Bu açıdan özellikle de Dumuklu olaylarında adı zikredilen Ali ile Hakikatçiler ekolünün fikirlerinin uyduğu ve Ali'nin de bu ekole mensup olduğu söylenebilir.

Apseyd isimli kişiler ile birlikte bu Hakikatçiler ya da Hakikatlıler akımının önderleri arasında sayılmaktadır. Hakikatçilerin bir diğer özelliği de yardımlaşma ve dayanışma duyguları ile hareket edip, yoksullara yardım etmeleridir.⁸⁴ Her iki Ali'nin de ölüm nedenleriyle ilgili farklı bilgiler söz konusu olsa da Dumuklu Köyü'nden olmaları ve mevzubahis olunan Dumuklu olaylarındaki iddialarla Hakikatçiler akımının fikirlerinin uyuşması, şu olasılıkları ön plana getirmektedir:

- 1- Söz konusu Ali'ler aynı kişiler olup, ölüm nedeni (idam) ve tarihlerindeki farklılıklar sözlü kültür tarafından deforme edilmiştir.⁸⁵
- 2- Farklı kişiler olmaları halinde bile, benzer tarihlerde Dumuklu Köyü'nün Hakikatçilerin propagandaları altında olduğu düşünülebilir.

Bu bakımdan söz konusu olayda bu akımın etkin bir rol oynadığı söylenebilir. Öyle ki, Dumuklu olaylarında aktif bir rolünün olduğu görülen Ali'nin de henüz olayların yaşandığı tarihten (1896) yedi sene evvel burada çalışmalara başlayarak, propaganda yaptığı anlaşılır ki bu da tamamen Hakikatlılerin bölgedeki çalışma aralığıyla birebir uyuşmaktadır. Kendine bağ-

84 Seydi Özcan, *Alevilik ve Hakikatlıler*, Yorum Basın Yayın, Ankara, 2009, s. 15; <http://araboglu-lar.com/pages/makaleler-detay/9/seydi-ozcan> (Erişim tarihi: 30.12.2016). Hakikatçiler ekolünün önde gelen önderleri ve kurucularından olan Araboglu Veyis ve Şeyh/Sıh Süleyman'ın inanç ve düşünceleriyle ilgili romansı bir anlatım için bkz. Hektor, *a.g.e.*, s. 313 ve devamı. Bununla birlikte her ne kadar misyoner kayıtlarında Şeyh Süleyman ve çevresindeki bazı Kızılbaş Kürtlerin Protestan oldukları ifade edilse de (M.H., 1858, LIV/4, s. 111-113; M.H., 1861, LVII/3, s. 72), bunun da daha çok, a) söz konusu misyonerlerin algısıyla böyle görülüp değerlendirildiği, b) Sadece Kur'an'a değil aynı zamanda diğer kutsal kitapların bilgisine de vakıf olup, buralardaki hükümleri de kendilerine rehber edindikleri, ya da c) Misyonerlere kendilerini böyle gösterecek birtakım ayrıcalıklar elde etmek için bu şekilde davrandıkları düşünülebilirdi. Bu bakımdan özellikle Süleyman'ın mensup olduğu Hakikatçiler ekolünün yukarıda da ifade edildiği gibi görünürdeki kimi Kızılbaş uygulamalarına getirdikleri eleştirilerden ötürü misyonerlerce bir Protestanlık uygulaması olarak değerlendirildiği söylenebilirdi. Böyle olmalı ki, bundan yıllar sonrasında başka misyonerler tarafından dile getirilen ifadelerde giderek Protestanlık iddialarına şüpheyile bakılacaktı. Bu bakımdan ilk olarak misyoner Herrick tarafından 1866 yılında ziyaret edilen Şeyh'in (ki burada da doğrudan adı verilmez) endişelerine yer verilerek, kendisinden yardım talep ettiği ve buna karşılık olarak Herrick'ten de karşılık olarak önce Protestanlık iddialarının hakkını vermeleri gerektiği yönünde cevap aldığı görülmekteydi (M.H., 1866, LXII/3, s. 67-69). Devamında, bir diğer misyoner olarak Perry ise; söz konusu Kızılbaşların bazı siyasi avantajlar elde etmek ve inançlarını paganizm ile panteizmden temizlemek adına yıllar öncesine uzanan bir mücadele verdiklerinden ötürü "Protestan" olarak adlandırıldıklarını ve bu nedenle de bunların, bilindik anlamda Protestanlardan (Hristiyan Protestanlardan anlayınız) ziyade, Kızılbaş dinî sistemiyle alakalı bazı pagan ayinlerini reddeden bir "reformasyon" hareketinin mensupları olduklarını dile getirmekteydi. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. *Sixty-Eighth Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, Riverside Press, Boston, Cambridge, 1878, s. 37; M.H., 1880, LXXVI/V, s. 185; *Seventieth Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, Riverside Press, Boston, Cambridge, 1880, s. 48; M.H., 1883, LXXIX/VI, s. 221; Hektor, *a.g.e.*, s. 316-319; Özcan, *a.g.l* (adı geçen link)

85 Aşağıda da görüleceği gibi Osmanlı belgelerine göre Ali 1896'nın hemen başında Dumuklu'da çıkan olaylara müdahale esnasında öldürülmüştü.

lı cemaati arasında iş bölümü yaparak, örgütlenme yoluna giden Ali'nin aynı zamanda şahsına bir tanrılık ya da peygamberlik atfettiği de dile getirilenler arasındadır. Buna göre Ali'nin kendisi cemaat içerisinde Hz. Ali olarak anılırken, cemaatin diğer üyelerinin ise “Musa, İsa, Davut, Mehdi, Zeynel Abidin, Muhammed Mustafa, Hacı Bektaş-ı Veli, Veysel Karani, İmam Hasan, Hüseyin, Fatma, Hatice, Ümmü Gülsüm” gibi kutsal kabul edilen kişilerin isimleriyle adlandırıldıkları görülmüştür.⁸⁶

Ali'nin amaçları arasında, kendilerince “sapkın” kabul ettikleri insanları doğru yola döndürmenin olduğu da iddia edilmektedir. Böylece müritlerinin de Ali'nin bu amacını genişletip, karşılığında cennetle mükafatlandırılacağına inandıkları belirtilir. Böylece hazırlıklarını tamamladıktan sonra, Dumuklu civarında bulunan ve yoldan çıktıklarını düşündükleri köylere (Sarı Hacı ve Penit/Yalınkaya) saldırdıklarına dair hem sözlü hem de resmi belgelerde çeşitli beyanlara yer verilmiştir.⁸⁷ Sonuç olarak Ali'nin kendine uluhiyet bahşetmesi doğal olarak bölgedeki Osmanlı yöneticilerinin de dikkatini çekecek ve köye vergi toplamak için giden askere saldırıldığı iddiasıyla olaylar patlak verecektir.⁸⁸

Saldırı senaryosunun inşası ve sarayın iradesinin hilâfına müdahale

Dumuklu hadisesi olarak bilinen olaylar Akçadağ'ın Dumuklu, Kahyalı, Kadir Uşağı, Kubad Uşağı ve Hançerli köylerinden Alevilerin⁸⁹ büyük bir kalabalık halinde bir araya gererek İslâm'a “aykırı” davranışlarda bulunmaları ve vergi amacıyla bölgeye giden jandarmayı darp edip, üzerinde bulunan eşya ve elbiselerini yağmaladıklarının Akçadağ Kaymakamlığı'na bildirilmesiyle kayıtlara girdi. Başlangıç itibarıyla, söz konusu grup içerisinde Serhab oğlu Karo (Garo) adında bir Ermeninin bulunduğu da belirtilecektir. İlk etapta, topluluğun dağıtılması için yeteri kadar askerin gönderilmesine ilişkin yardım talebinde bulunulmuşsa da Akçadağ merkezde yeterince asker bulunmadığından ötürü Remont bölüklerinden sadece bir zabıt ve beş-altı tane de süvari jandarma, beraberlerindeki yüzbaşısıyla olay yerine yollanmıştır.⁹⁰

86 A.MKT.MHM. 659/23, 30 Kânûn-ı Evvel 1311/11 Ocak 1896; Şahhüseyinoğlu, *a.g.e.*, s. 65.

87 Bkz. A.MKT.MHM. 659/23 nolu dosya/gömlük belgeleri; DH.SFR. 187/1, 1 Kânûn-ı Sani 1311/13 Ocak 1896; Demir, *a.g.e.*, s. 145; Şahhüseyinoğlu, *a.g.e.*, s. 65.

88 A.MKT.MHM. 659/23, 31 Kânûn-ı Evvel 1311/12 Ocak 1896.

89 Olayla ilgili Osmanlı belgelerinde “Kızılbaş” yerine ekseriyetle “Alevî” ifadesi kullanılmıştır. Fakat bu Kızılbaş ibaresine hiç yer verilmediği anlamına gelmez.

90 A.MKT.MHM. 659/23, 21 Kânûn-ı Evvel 1311/2 Ocak 1896; DH.SFR. 186/95, 23 Kânûn-ı Evvel 1311/4 Ocak 1896. Bahsedilen Remont bölüklerinin görevi, ordunun ihtiyacı olan hayvanları yetiştirmektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Burcu Kurt, “Modernleşen Sanayiye Ayak Uydurmak,

Bunun üzerine Dumuklu'daki Alevilerin olay yerine giden askere de ellerindeki kama, kılıç ve balta gibi kesici aletlerle karşı koyup, teslim olmadıkları ifade edilir. Sonuç olarak olayın önüne geçilmesi için bahse konu Dumuklu'daki Alevilere gerekli nasihatlerin yapılması, aksi takdirde yeniden karşı koymaları halinde ise gerekli müdahalenin yapılacağını ifade edilerek, daha etkili bir askeri birliğin gönderilmesinde karar kılınmıştır. Bu esnada meydana gelen gelişmelerin Mamûretülaziz Valisi tarafından bütün ayrıntılarıyla Dâhiliye Nezâreti'ne iletildiği ve meselenin aynı zamanda Alevilerin “dine aykırı davranışlarıyla” ilişkilendirildiğine tanık olunur.⁹¹

Devlet ilk etapta, meselenin iyi niyetle çözülmesi adına olaya “temkinli” yaklaşır. Bu sebeple, Çiftlik-i Hümâyûn müdürü ve Akçadağ Kaymakamı'yla yapılan yazışmalarda yeteri kadar askerle birlikte kendileri ve bölgenin ön-de gelenlerinden birinin de bulunduğu bir heyetin Alevilerle görüşüp, onlara gerekli nasihatlerde bulunulması kararlaştırılmıştır. Aynı zamanda herhangi bir kargaşanın meydana gelmemesi için uygunsuzluğun önüne geçilmesi ve asayişin bozulmasına neden olan kişilerin de tutuklanarak, yargılanmalarını emredilmekteydi.⁹² Alevilerin gerçekleştirilecek nasihatlere kulak vermeleri ve askere karşı yeniden silah kullanmaları halindeyse misliyle karşılık verilmesinde karar kılınmaktaydı.⁹³ Devlet cephesinde bu yönde gelişmeler yaşanırken, Alevilerin gece Dumuklu Köyü'nde bir evde oturan askere de aniden saldırıp kimilerini öldürüp, yaraladıkları ve kimilerini de alıkoyup, kendileriyle beraber götürdükleri belirtilmekteydi. Buna karşın asker, gelen istihbarat uyarınca Aleviler karşısında yetersiz kalacağını düşünerek geri çekilecektir.⁹⁴

Osmanlı Irak'ında Kurulan Sanayi Mektepleri”, *History Studies*, 5/3, 2013; Osman Köksal, “Osmanlı Dönüşüm Sürecinde Bir Devlet Teşebbüsü Olarak Çifteler Hâra-yı Hümâyûnu ve Türk Atçılığı Katkıları”, *Eskişehir Osmanlı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/2, 2009.

91 A.MKT.MHM. 659/23, 22 Kânûn-ı Evvel 1311/3 Ocak 1896; DH.ŞFR. 186/90 22 Kânûn-ı Evvel 1311/3 Ocak 1896; DH.MKT.PRK. 1525/83, 22 Kânûn-ı Evvel 1311/3 Ocak 1896.

92 A.MKT.MHM. 659/23, 21 Kânûn-ı Evvel 1311/2 Ocak 1896; DH.MKT.PRK. 1525/83, 22 Kânûn-ı Evvel 1311/3 Ocak 1896.

93 DH.ŞFR. 186/90 22 Kânûn-ı Evvel 1311/3 Ocak 1896; A.MKT.MHM. 659/23, 21 Kânûn-ı Evvel 1311/2 Ocak 1896.

94 A.MKT.MHM. 659/23, 22 Kânûn-ı Evvel 1311/3 Ocak 1896; DH.ŞFR. 186/95, 23 Kânûn-ı Evvel 1311/4 Ocak 1896. A.MKT.MHM.658/2, 23 Kânûn-ı Evvel 1311/4 Ocak 1896. Başlangıçta verilen bilgilere göre saldırganların, bir mülazımla bir zabıtayı öldürdükleri ve aralarında bir yüzbaşının da bulunduğu 10'a yakın zabtiye ve askeri yaralayıp, iki askerle bir yüzbaşıyı da alıkoyarak Kör Sülüklü Köyü'ne götürdükleri ifade edilmekteydi. Bu esnada iki zabtiyenin de kaybolduğu bildirilecekti. Olayın hemen akabinde Alevilerin alıkoydukları askerlerin iadesi için kendilerine gönderilen kişiye de saldırdıkları belirtilmekteydi. Buna rağmen Dâhiliye Nezâreti'ni bilgilendiren Mamûretülaziz Valisi, ölü ve yaralıları konusunda farklı bilgiler vermekteydi. Karşılaştırma için bkz. DH.ŞFR. 186/95; DH.MKT.PRK. 1531/63. Sonrasında, Mamûretülaziz Valiliği'nce gönderilen bilgileri Sadârete sunan Dâhiliye Nezâreti tarafından verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, Remont bölüğünden Mustafa (başka bir yerde ismin Fuad olduğu belir-

Bu gelişmeler esnasında, civar köylerdeki Aleviler de kalabalıklar halinde Dumuklu'da toplanmıştır. Dumuklu'da toplanan bu "Kürt" Aleviler⁹⁵ toplu olarak askere saldırmaya da civardakilerin tamamının müttefik olduğu düşünülmüş, ihtiyatla hareket edilmiştir. Devlet açısından buradaki niyet, hem ikinci bir mağlubiyetin yaşanmaması hem de işin çıkırından çıkmasına engel olmaktır. Bunun için olay yerine yeteri kadar askerin gönderilmesine özellikle özen gösterildi. Çünkü bölgedeki insanlar arasında da askerin aldığı ilk yenilgi hükümetin güçsüzlüğünü ortaya koyup, devlet aleyhine bir algı geliştirmiştir.⁹⁶

Alevilerin ellerinde ateşli silah olmadığından, kırk-elli kişilik bir süvari birliğinin gönderilmesi düşünülecektir. Aynı şekilde gerekli nasihatlerde bulunularak, ikna edilmeleri adına aralarında bölgenin önde gelenlerinden birinin de bulunduğu bir heyetin gönderilmesi de uygun görülmüştür. Buna göre, tabur ağasının elli jandarmayla olay yerine gönderileceği ve her ihtimale karşı Remont bölüklerinden de kırk askerin hazırda bulundurulması, bunun için valiliğin Müşiriyet'ten izin alması talep edilmiştir. Talepler valilikçe kabul edilmekle beraber hususla ilgili Müşiriyet'e yazılacağı fakat bu süre zarfında da tabur ağasının hemen olay yerine gönderilerek gerekli önlemlerin alınması ve gelişmelerden kendilerinin haberdar edilmesi emredilecektir.⁹⁷

Bu esnada dikkat çekici bir diğer husus da Akçadağ'dan valiliğe gönderilen bir telgrafta Dumuklu'da yaşanan olaylar için ilk defa "Aleviler hadisesi" ibaresinin geçmesidir. Söz konusu telgrafta köyün nüfusunun on beş haneden ibaret olduğu da anlaşılmaktaydı.⁹⁸ Buna karşın hadiseden ötürü civar köy-

tilmiştir) adlı bir askerle, bir yüzbaşı, zabtiye ve üç askerin de yaralandıkları ifade edilmektedir. Bkz. DH.MKT.PRK. 1525/83, 24 Kânûn-ı Evvel 1311/5 Ocak 1896; A.MKT.MHM.658/2, 22 Kânûn-ı Evvel 1311/3 Ocak 1896; A.MKT.MHM. 658/2, 23 Kânûn-ı Evvel 1311/4 Ocak 1896. Nihayetinde de olayın üzerinden belirli bir zaman geçtikten sonra netleşen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla, bir mülazım ve iki askerin öldürüldüğü ve bir yüzbaşıyla üç askerin de yaralandığı anlaşılabilecektir. Bkz. A.MKT.MHM. 722/4, 29 Temmuz 1312/10 Ağustos 1896.

95 Tarihsel etnolojide bu bölgedeki Aleviler için "Kürt", aynı şekilde Türk için de "Sünni" ifadesi kullanılmaktadır (Bkz. Demir, a.g.e., s. 209). Aynı şekilde Massicard da *(Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması)*, s. 288) Malatya'da "Türk"ün çoğunlukla "Sünni", "Alevi"nin ise "Kürt" ile özdeşleştirildiğini ifade eder. Bu analogi sadece Malatya'da değil, benzer şekilde bugün Alevi Kürtlerin yaşadığı yerlerde hâlâ görülmektedir. Bunun dışında kalan diğer bazı coğrafyalarda da Aleviler nezdinde "Sünni"nin "Türk" ile özdeşleştirildiğine tanık olunmaktadır. Sonuç olarak belgelerin dilinde Dumuklu'daki olaylar esnasında da Alevilerin yer yer Kürt olarak anıldığına tanık olunur.

96 A.MKT.MHM. 659/23, 22 Kânûn-ı Evvel 1311/3 Ocak 1896; Şahhüseyinoğlu, a.g.e., s. 66; Demir, a.g.e., s. 145.

97 Bkz. A.MKT.MHM. 659/23, 22 Kânûn-ı Evvel 1311/3 Ocak 1896; A.MKT.MHM. 658/2, 22 Kânûn-ı Evvel 1311/3 Ocak 1896; DH.ŞFR. 186/95, 23 Kânûn-ı Evvel 1311/4 Ocak 1896; DH.MKT.PRK. 1525/83, 23 Kânûn-ı Evvel 1311/4 Ocak 1896.

98 A.MKT.MHM. 659/23, 23 Kânûn-ı Evvel 1311/4 Ocak 1896. Demir (a.g.e., s. 244) tarafından verilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla bu hanelerde 18 kadın, 23 erkek olmak üzere toplam 41 kişi kayıtlıdır.

lerdeki Alevilerin de bir araya geldikleri ve böylece yüzü aşkın bir sayıya ulaşarak, diğer köylerde bulunan jandarmaya saldırdıklarına yer verilmekteydi. Devlet cephesinde gerek bu durumdan gerekse Kürecik nahiyesinde yer alan köylerin tamamının Alevi olmasından ötürü, bunların kendi aralarında anlaşarak taraftarlarını arttıracakları ve bunun da büyük bir tehlike ve zararlar sonucunaacağı endişesi hâkimdi. Bu nedenle hem coğrafyadan hem de mevsimin kış olmasından ötürü buralara süvari askeriyle müdahale edilmesinin mümkün olmadığına karar verilmiştir. Fakat gelişmelere bir an önce müdahale edilmesi için de üç bölük redif askeri gönderilmesi gerekli görülmekteydi. Aksi takdirde, yani ifade edilenin aksine gerekli görülen tedbirler alınmayarak, herhangi bir ertelemeye gidilmesi halindeyse çok büyük sorunların meydana geleceği ve büyük bir ihtilale neden olunacağından korkuluyordu. Durumun ciddiyetinden ötürü Elbistan'da bulunan Malatya ve Hısn-ı Mansur taburlarından üç yüz redif askerinin de Akçadağ'a sevkî gündeme geldi. Aynı zamanda, Alevi köylerindeki aşiret ağalarının asker ve jandarmayla hareket edip, kalkışmada bulunanların yakalanarak isyanın bastırılması da öngörülenler arasındaydı. Netice olarak Alevilerin ellerinde ateşli silah bulunmamasının da "tediblerini" kolaylaştıracağı düşünülmüştür.⁹⁹

Resmî belgelerin ifadesine göre bu esnada Dumuklu'da toplanan Aleviler, Elbistan'dan kendilerine desteğe gelenlerle birlikte giderek sayılarını arttırmaktaydı. Buna rağmen süvarilerin yukarıda ifade edilen mevsim şartlarından ötürü hareket edememesi ve eldeki mevcut askerlerin de sayıca az olmasından ötürü ayaklananları yakalamak bir yana, toplanan Alevilere dahi müdahale edecek sayıda olunmadığı görülmekteydi. Gelişmeler bu yönde olsa da olaya müdahale edilmemesi halinde Alevilerin sayılarını daha da artırıp, hükümet merkezine ve askerî kışlaya saldıracak denli büyük bir tehlike arz etmelerinden özellikle endişe edilmekteydi. Buna dair çözüm için sunulan önlemler arasında, Malatya ve Hekimhan'dan asker takviyesi yapılması ve civardaki oymaklardan (kuvvetle muhtemelen Sünnî) yeteri kadar kişinin toplanarak (*nefir-i âmm*/halk ile birlikte seferberlik) hazırlanması geliyordu.¹⁰⁰

Halkın askere yardım için toplanılmasına dair dile getirilen bu talep padişahın emrine aykırı görülerek reddedilirken, Remont askerlerinin takviye birlik olarak askere yardım için kullanılmasına dair önceden yapılan başvuru ise Müşiriyet tarafından kabul edilmiştir.¹⁰¹ Halktan yardımcı kuvvet

99 A.MKT.MHM. 659/23, 23 Kânûn-ı Evvel 1311/4 Ocak 1896.

100 Jandarma binbaşısı Ömer Lûtfî, Akçadağ Kaymakamı Raif, Çiftlik Kaymakam Müdürü Reşid tarafından gönderilen telgraf için bkz. A.MKT.MHM. 659/23, 23 Kânûn-ı Evvel 1311/4 Ocak 1896.

101 A.MKT.MHM. 659/23, 23 Kânûn-ı Evvel 1311/4 Ocak 1896. Devletin, yaratacağı sonuçları bildiği için *nefir-i âmm* (seferberlik) uygulamasıyla ilgili farklı yerlerde de benzer bir karşıt tavır takındığı görülmekteydi. Bunun nedeninin de daha çok; hem askerin güçsüzlüğünü göstererek itibarına leke düşüreceği hem de halk arasında düşmanlık hisleri yaratacağının düşünülmesiye-

toplanılmasının yaratacağı sonuçlar öncesinden tahmin edildiği için yetkililer bu hususta defaaten uyarıldı. Bu nedenle Mamûretülaziz Valiliği'nin Malatya Mutasarrıflığı ve Akçadağ Kaymakamlığı'na yolladığı yazılarda, gerekli görülen tedbirlerin alınması esnasında padişahın isteğine aykırı bir hadisenin meydana gelmemesine özellikle dikkat edilmesi ve meselenin hem askere güçlük çıkarılmadan hem de fazla masrafa gidilmeden en iyi ve kolay şekilde çözüme kavuşturulması yönünde uyarıda bulunulmaktaydı. Aynı şekilde, söz konusu durumdan sarayın valilik tarafından haberdar edildiği ve padişah tarafından verilen emirler doğrultusunda olayın kan dökülmeksinin halledilip, buna uygun davranılmasının valilikçe Akçadağ Kaymakamlığı'na bir kez daha iletildiği anlaşılmaktaydı.¹⁰² Zira Sultan Abdülhamid'in de bu gibi olaylardaki tavrı gerçekten de "sızılı" çıkarmama ve "çıbanbaşı" koparmamak şeklinde olup, herhangi bir meselenin sorun haline gelmeden haline yönelikti.¹⁰³

Alevilere isnat edilen ayaklanma esnasında içlerinde bir Ermeni'nin de bulunduğuna yönelik dile getirilen iddialardan ötürü, adı geçen Ermeni Akçadağ'a getirtilerek sorguya çekilmiştir. Sorgu esnasında, kendisinin Malatyalı bir Ermeni olduğu ve meydana gelen hadislerle bir ilişkisinin olmayıp, olayların yaşandığı Dumuklu Köyü'ne de erzak için gittiği anlaşılıyordu.¹⁰⁴ Buradaki dikkat çekici husus, devletin söz konusu Ermeni üzerinden Kızılbaş/Alevilerle tam da bu dönemde yükselişe geçen Ermeni ayaklanmaları arasında bir ilişki kurup, endişe duymasıydı. Zira Dâhiliye Nâzırı Mehduh Paşa'nın söz konusu Ermeni üzerinden "Aleviler (*eşhâs-ı dalalet*) ile Ermenilerin birlikte hareket edip, İslâm dinine düşman olduklarına" yönelik dile getirdikleri tamamen bu algıdan kaynaklanmaktaydı. Aynı şekilde bazı askerî yetkililer de bu hususta Mehmet Memduh Bey ile aynı düşünmekteydi.¹⁰⁵

Buna rağmen, valiliğe yazılan bir telgraftan da anlaşıldığı kadarıyla, meselenin, iyi ve sorunsuz bir şekilde henüz büyümeden çözülebilecekken, Akçadağ kaymakamının öncesinde izin almadan asker sevkine gitmesiyle büyüdüğü ve bunun da tamamen kaymakamın iradesizliğinden dolayı gerçekleştirildiği belirtilmekteydi. Karşılığında da valilik, gerek gerçekleştirilen ic-

di. Örnekler için bkz. Y.MTV.78/12, 6 Mayıs 1309/18 Mayıs 1893, içinde: Gökçen, *Osmanlı ve İngiliz Arşiv Belgelerinde Yezidiler*, s. 379; Y.MTV.71/53, 16 Teşrin-i Sani 1308/28 Kasım 1892; DH.MKT.152/6, 29 Eylül 1309/11 Ekim 1893. Y.PRK.ASK.95/13.

102 A.MKT.MHM. 658/2, 22 Kânûn-ı Evvel 1311/3 Ocak 1896; A.MKT.MHM. 658/3, 24 Kânûn-ı Evvel 1311/5 Ocak 1896; A.MKT.MHM. 659/23, 23 ve 24 Kânûn-ı Evvel 1311/4 ve 5 Ocak 1896.

103 Tahsin Paşa, *Abdülhamid ve Yıldız Hatıraları*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İstanbul, 1931, s. 151.

104 A.MKT.MHM. 659/23, 23 ve 26 Kânûn-ı Evvel 1311/4 ve 7 Ocak 1896.

105 DH.MKT.PRK. 1525/83, 24 Kânûn-ı Evvel 1311/5 Ocak 1896; Y.PRK.ASK. 109/69, 13 Kânûn-ı Sani 1311/25 Ocak 1896.

raatların gerekse olayların kaymakamın iradesizliğinden olup-olmadığının araştırılarak, delilleriyle sunulmasını talep etmekteydi. Diğer yandan, Akçadağ kaymakamına yönelik dile getirilen bu iddialardan ötürü kendisinden de olayların nasıl meydana geldiği ve ne tür önlemlerin alındığına dair acilen bilgi istenilmekteydi. Bundan ötürü valilik, Alevilerin bir hafta boyunca dağıtılmayıp, meselenin giderek keşmekeş bir hal almasından ötürü yerel yetkilileri (kaymakamı) suçlamakta ve olayda kusuru olanların da bir an önce tespit edilip, bildirilmesini emretmekteydi.¹⁰⁶

Akçadağ Kaymakamlığı'nca verilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla, Dumuklu hadisesinde Alevilerin bir araya gelmesindeki motive edici neden *ulûhiyet* ve *peygamberlik iddiası*ydı. Yerel yöneticiler aynı zamanda meselenin büyük bir hadise olduğunu göstermek ve gerekli müdahalenin gerçekleştirilmemesi durumunda da her türlü kötü sonucun meydana gelebileceğini göstermek adına olayın ciddiyetine sürekli dikkat çekiyordu. Böylece, Kürecik ve civarında yaşayan halkın büyük bir çoğunluğunun Alevi olmasından ötürü olası bir müdahalede bir araya gelip, devlete karşı koyabilecekleri ihtimali bir kez daha ön plana getirilmekteydi. Bu nedenle, ifade edildiği gibi bir durumun yaşanmaması için hızlı bir şekilde hareket edilip, gerekli askeri önlemlerin alınması yoluna başvuruldu. Askerî önlemlere ek olarak, bölgedeki Alevi aşiret ağalarıyla idare azalarının da askerle birlikte gönderilmesinde karar kılınmıştı.¹⁰⁷

Yerelden yapılan bütün açıklamalara rağmen, meselenin hangi gerekçelerden ötürü meydana geldiğine dair merkezî otoritece duyulan kuşku, müdahale için gönderilen askerin takip etmesi gereken prosedüre dair de bir hassasiyet oluşturmaktaydı. Bu nedenle bölgeye sevk edilen askerin takip etmesi gereken bir eylem planı çıkarıldı. Plana göre;

- 1- Öncelikli olarak kaymakam, hükümet heyeti ve o bölgenin önde gelen aşiret ağalarıyla gerçekleştirilecek fikir alışverişi sonrasında işe koyulması ve hadisenin neden ötürü başladığının teferruatlı bir şekilde incelenerek, bilgi verilmesi.
- 2- Tespit edilen söz konusu ağalar içerisinden bir kısmının Dumuklu Köyü'ne gönderilerek, olayları gerçekleştiren Alevilere nasihatlerde bulunmalarının sağlanması ve kendilerinin ikna edilip-edilmediğinin bilgisinin müfreze kumandanına verilmesi.
- 3- Padişah emri uyarınca, kan dökülmesine meydan vermemek adına olayların engellenmesi için gerekli gayretin gösterilmesi.

106 Bkz. A.MKT.MHM. 659/23, 23, 24, 25 ve 29 Kânûn-ı Evvel 1311/4, 5, 6 ve 10 Ocak 1896 tarihli belgeler.

107 A.MKT.MHM. 659/23, 24 Kânûn-ı Evvel 1311/5 Ocak 1896.

- 4- Gerekli görülen tedbirlerin alınarak, meselenin meydana gelmesine neden olanlarla birlikte bu esnada adam öldürmeye ve yaralamaya cesaret edenlerin herhangi bir huzursuzluğa neden olmayacak şekilde yakalanıp merkeze gönderilmesi.
- 5- Yapılması uygun görülen nasihatlerden bir sonuç alınmadığı takdirde öncesinde merkeze haber verilerek, alınacak cevap uyarınca Akçadağ'da bulunan jandarmayla birlikte, Remont bölüklerinden süvari ve redif askerinden yardımcı kuvvet alınıp, olaya müdahale edilmesi.
- 6- Askerin şanı ve şerefi de göz ardı edilmeden taraflardan kan dökülmemesine özen gösterilmesi. Bunun için, uygunsuz ve tasarlayarak hareket edenlerin hükümete itaat edip, jandarmaya karşı koymamaları için padişahın merhametiyle, adaletini anlatacak nasihatleri gerçekleştirecek uygun kişilerin gönderilmesi ve devlet idaresine boyun eğmelerinin sağlanması. Buna rağmen kanaat getirmeyip, asker ve jandarmaya karşı silah kullanarak, saldırmaları halindeyse ortadan kaldırılıp, cezalandırmalarının zorunlu olduğu belirtilerek, misliyle karşılık verilmesi emredilecekti.¹⁰⁸

Olaylara müdahale edilmesinde hassasiyet gösterilmesine yönelik dile getirilen bütün bu tavsiye ve emirlerle birlikte, içinde bulunulan zamanın “nazik” ve de “hassas” bir dönem olduğuna da dikkat çekilmekteydi. Bu açıdan devletin hal ve zamana uygun bir şekilde “hüsn-ü suretle” hareket edilmesini ifade etmesi, hâlihazırdaki Ermeni hadiselerine bir de Alevi meselesini ekleyip, yeni problemler yaratmak istemediğini gösteriyordu.¹⁰⁹ Bu duruma yerel hükümet tarafından iletilen bilgilerin gerçekliğine dair şüphe de eklenince, konunun hassasiyetine yönelik kaygılar daha da arttı. Çünkü hadiselerin meydana gelişiyile ilgili sürekli yeni bilgiler ortaya atılmaktaydı. Bunlardan biri de olayların Alevilerin esrar kullanımına (*esrârkeş cemâat*) yorumlanarak başladığının belirtilmesiydi. Sonrasındaysa, bunun gerçekten de esrar kullanımından mı yoksa küçük bir olayın büyütülerek ciddi bir boyuta getirilmesi için yapılan bir tertipten mi olduğu şüphesi belirdi. Bu sebeple, olay yerine giden kişilerin verdiği bilgilerin birbiriyle uyuşmamasından ötürü sağlıklı ve güvenilir bilginin elde edilerek oluşan şüphenin giderilmesi adına, aralarında idare azasının da bulunduğu birkaç kişi olay yerine gönderilecekti.¹¹⁰

Olaylar bu şekilde seyrederken, yaşanan bazı gelişmeler, merkezî otoritenin isteğinin aksine hadiseyi giderek alevlendirdi. Bu durum, bölgenin önde gelen aşiret ağalarından ve aynı zamanda Kürecik zabıta memurları arasın-

108 A.MKT.MHM. 659/23, 24 Kânûn-ı Evvel 1311/5 Ocak 1896.

109 A.g.b.

110 A.g.b.

da yer alan Boz ve Timur ağaların görüşülmek üzere acil bir şekilde Malatya merkeze çağrılmasından da anlaşılmaktaydı.¹¹¹ Bu süre zarfında, Dumuklu ahalisinin bir araya gelerek ellerindeki balta ve kılıç gibi kesici aletler ile civardaki köylere saldırdıkları da bildirilmekteydi.¹¹² Buna göre, sayıları yüz ile iki yüz arasında değişen kalabalık bir grubun Sarı Hacı Köyü'ne hücum etmeleri sonucu saldıranlardan (Dumuklu) beş, saldırıya maruz kalanlardan da (Sarı Hacı) bir kişinin öldürüldüğü bildirilmekteydi. Böylece olaya müdahale edilmesi için aralarına kaymakam vekili ve meclis idare azasının da katılacağı asker ve jandarmayla Dumuklu Köyü'ne gidilerek, gerekli önlemlerin alınmasına başvuruldu.¹¹³ Kimi araştırmacılara göre, Dumuklu'da toplanan Alevilerin Sarı Hacı ve Penit Köyü'ne saldırmalarının nedeni, bu köylerin ahalisinin inançlarının sapkın olarak görülüp, onları doğru yola getirme amacından kaynaklanıyordu.¹¹⁴

Yerel otoritelerce olayın tek taraflı olarak sadece Dumuklular aleyhine ifade edilip bildirilmesine rağmen, Dâhiliye Nezâreti tarafından Mamûretülaziz Valiliği'ne gönderilen telgrafta, her iki köy ahalisinden de isyana katıldıkları için yakalananların mahkemeye teslim edilmeleri emredilmekteydi. Aynı şekilde, geride kalanlar içerisinde gerekli kanuni önlemlerin acilen alınıp herhangi bir uygunsuzluğun meydana gelmemesine de özellikle özen gösterilmesi bildirilmiştir. Bu emirden de anlaşılabileceği gibi merkezî otorite olaylardan sadece Dumukluları kabahatli görmüyordu.¹¹⁵

Akçadağ, Malatya idare meclis üyeleri ve kaymakam vekilinin de bulunduğu askerle Dumuklu'ya giden heyetin sunduğu bilgilerden, köyde toplanan Alevilerin sayısının giderek artıp, üç yüze ulaştığı anlaşılmaktadır. Söz konusu heyetin burada toplanan Alevilerle görüşmeye çalışıp, amaçlarının ne olduğunu öğrenme ve bunun için de gerekli nasihatlerde bulunarak, teslim olmalarını defalarca kendilerine iletmelerine rağmen, grubun bunu dikkate almayıp ellerindeki balta ve kılıçlarla askere saldırdıkları ifade edilmiştir. Gerçekleştirilen saldırıya karşılık verilmekle birlikte, gözdağı amaçlı yapılan konuşmalara da kulak verilmemesi üzerine asker tarafından evler kurşun-

111 A.MKT.MHM. 659/23, 26 Kânûn-ı Evvel 1311/7 Ocak 1896. Bu belgede tarihin hatalı olarak "1312" şeklinde yazıldığı görülmektedir.

112 Akçadağ kaymakamı ve jandarma binbaşısından gelen telgraf (A.MKT.MHM. 659/23, 29 Kânûn-ı Evvel 1311/10 Ocak 1896) ve Meclis-i İdare azasından Abdullah Aga'nın telgrafı (a.g.b).

113 A.g.b.; DH.MKT.PRK. 1561/63, 1 Kânûn-ı Sâni 1311/13 Ocak 1896. Daha sonra da görüleceği gibi olaylar esnasında verilen sayılar birbiriyle uyuşmamaktaydı. Buna göre sonradan ifade edilen Sarı Hacı Köyü'nden İzzet Hasan oğlu Razo ve Kôr Hüseyin oğlu Hüseyin'in ifadelerine göre Dumuklu ahalisinin Sarı Hacı Köyü'ne gerçekleştirdiği saldırıda 10 kişinin öldüğü beyan edilmekteydi. Bkz. A.MKT.MHM. 659/23, 20 Kânûn-ı Sâni 1311/1 Şubat 1896.

114 Bkz. Şahhüseyinoglu, a.g.e., s. 65; Demir, a.g.e., s. 145. Şahhüseyinoglu'nun verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla bu köylerin ikisi de Sünnî'dir.

115 DH.MKT.PRK. 1561/63, 4 Kânûn-ı Sâni 1311/16 Ocak 1896.

lanacaktır. Bunun üzerine, aralarında Ali'nin de bulunduğu köylülerin evlerinden çıkarak karşı saldırıya geçtikleri ve böylesine cesurca bir davranışta bulunmalarının da tamamen kendilerine kurşun geçmediğine yönelik bir inanç ve güvenden kaynaklandığı düşünülür. Sunulan bazı bilgilerde de ellerindeki kılıç ve bıçakların tahtadan olduğu belirtilmiştir.¹¹⁶

Olaya müdahale esnasında Dumuklu'da bulunanların çizdiği tablo hakkında dile getirilenler de en az müdahalenin kendisi kadar ilgi çekicidir. Buna göre bölgedeki çeşitli köylerden gelerek¹¹⁷ toplandıkları evde ayin yapan Aleviler, bu ayin esnasında üzerlerinde sadece bir don ve gömlek kalacak şekilde naralar atıp, sesler çıkarmakta ve "Ali Allah'tır" diyerek sürekli bağırırmaktaydı. Bu nedenle Ali'yi "Allahlaştıracak" denli ona bağlı olmalarının as-kere bu şekilde karşı koymaları üzerinde de etkisinin olduğu düşünülür.¹¹⁸ Aynı şekilde daha önce de belirtildiği gibi Alevilerin hem böylesine bir ayaklanmaya başvurmalarının hem de askere saldırmalarının nedenleri arasında, onlara cesaret verdiği düşünülen esrar kullanımının etkisinin olduğu da ifade edilecektir. Adı geçen Ali'nin olaylardaki rolünün farkında olan devlet, yaşananlar esnasında akıbetinin ne olduğuna dair özellikle bilgi sahibi olmak istiyordu. Bu vesileyle Akçadağ kaymakamlığı tarafından gerçekleştirilen tahkikat neticesinde, tanrılık iddiasında bulunan Ali'nin görgü tanıklarının ifadelerine göre öldüğü belirtilmekteydi.¹¹⁹

Meydana gelen hadiselerde, kendileriyle görüşülmek üzere Malatya merkezde çağrılan yedek zabıta memurlarından Boz ve Timur ağaların rolüne dair de ilgi çekici gelişmeler yaşanır. Buna göre kendilerinin hükümete sadık gözükmelerine rağmen söz konusu Alevilerle birlikte hareket ettikleri belirtilmekteydi. Dolayısıyla günlerdir hükümeti kandırmakla birlikte, kendilerinin de Dumuklu'da toplanan Kürecik nahiyesi ağalarıyla birlikte askere saldırdıkları ifade ediliyordu. Netice olarak, olaylar esnasında yaralı olarak ele geçirilen Boz Ağa'nın almış olduğu yaradan ötürü yolda öldüğü, Timur Ağa'nın ise teslim olarak, ele geçirilen elli beş kişilik Kürecik ağalarıyla birlikte merkez kazaya götürüldüğü anlaşılmaktaydı. Geride kalanlar ise

116 A.MKT.MHM. 659/23, 31 Kânûn-ı Evvel 1311/12 Ocak 1896; Şahhüseyinoglu, *a.g.e.*, s. 65-66; Demir, *a.g.e.*, s. 145. Öyleyse şayet ortada "tahta kılıç ile savaşmak" konulu bir inancın söz konusu olduğu görülecektir. Bunun da Alevilik ve Bektaşilik inançlarında çok sık kullanılan bir tema olduğu söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak, *a.g.e.*, s. 179-182.

117 Bu köylerin adı şu şekildedir. Bekir Uşağı, Bayram Uşağı, Mehmetli Uşağı, Harun Uşağı, Tatar Uşağı, Kasım Uşağı, Kadir Uşağı, Gelinler, Kôr Süleyman, Kâhyancılar, Kepez, Hançerli, Hacı Şemşin ve Tapkin'dir (a.g.b.).

118 "... eşhâs-ı müctemia bulundukları hanede ayinlerince hay huy ederek nara urmakta ve kendülerin birer don ve gömlekle baş açık olarak icra-i lu'biyat itmekte ve Ali Allah deyu alettevali bağurup çağurmakta..." (a.g.b.).

119 A.MKT.MHM. 659/23, 23 ve 31 Kânûn-ı Evvel 1311/4 ve 12 Ocak 1896. Ayrıca bkz. A.MKT.MHM. 658/3, 10 Kânûn-ı Sani 1311/22 Ocak 1896.

mevsim ve arazi şartlarının elverişli olmasından ötürü kaçmıştı. Böylece hadisede, Kızılbaş/Alevilerden tahminen yirmi-otuz kadar kişinin öldüğü, askerden ise herhangi bir ölü ve yaralının olmadığı öne sürülmekteydi.¹²⁰ Başlangıç itibarıyla öldürülenlerin sayısı böyle bildirilse de mevsim koşullarından ötürü ölenlerin kar altında kaldığı ve bu nedenden ötürü gerçeğin anlaşılması için yapılması gereken incelemelerin gerçekleştirilemediği de görülmüyordu. Buna rağmen bütün bu süreç boyunca elde edilen bilgilerden ölenlerin sayısının yüze yakın olduğu anlaşılabacaktır.¹²¹

Yaşananlara rağmen Dumuklu Köyü'nde öldürülen Alevilerin tam olarak sayılarının tespitiyle birlikte, en azından görünürde de olsa mal-mülk ve hayvanlarının sahiplerine verilmek üzere koruma altına alınmasına özel bir ilgi gösterildiği anlaşılır. Burada aynı zamanda dikkat çekici bir diğer husus da Dumuklu'daki Alevi Kürtlere yönelik gerçekleştirilen müdahaleye, Ören Köyü'nden gelen bazı Alevi aşiret reislerinin de katılmış olduğuydu.¹²²

Dumuklu'ya giden heyet tarafından, zabıta memuru olduğu ifade edilen Boz Ağa'nın burada isyan eden Alevilerle birlikte hareket edip, askere saldırdığı dile getirilse de Boz Ağa'nın ölümü sonrasında eşi tarafından valiliğe yapılan başvuruda, olayların anlatıldığının aksine farklı bir şekilde meydana geldiği iddia edilmekteydi. Boz Ağa'nın eşi Medine'nin beyanlarına göre kocası hükümet tarafından Dumuklu ahalisiyle görüşmek üzere köye gönderilmişti. Fakat, Malatya İdare Meclisi üyesi Abdullah Bey'in Kürne aşiretlerinden topladığı insanlarla birlikte Dumuklu Köyü'ne saldırması sonucu aralarında çocukların da bulunduğu beş yüz kişinin öldürülüp, evlerin yakıldığı ve eşinin de bu esnada yaralı ele geçirilerek Akçadağ'a götürülürken yolda öldürüldüğü öne sürülmekteydi. Şikâyetle aynı zamanda, geride kalan mal ve eşyalarının yağmalanması sonucu çocuklarının ortada kaldığı ve bundan ötürü tüm bunlara neden Abdullah Bey'in cezalandırılması talep edilmekteydi. Medine Hanım'ın bu iddialarına istinaden Malatya Valiliği yereldeki yetkililerden ayrıntılı bir inceleme yapılmasını talep etmiştir.¹²³ Buna göre yet-

120 DH.MKT.PRK. 1561/63, 1 Kânûn-ı Sâni 1311/13 Ocak 1896; DH.ŞFR. 187/1, 1 Kânûn-ı Sâni 1311/13 Ocak 1896; A.MKT.MHM. 658/3, 10 ve 11 Kânûn-ı Sâni 1311/22 ve 23 Ocak 1896; A.MKT.MHM. 659/23, 31 Kânûn-ı Evvel 1311/12 Ocak 1896; A.MKT.MHM. 659/23, 5 Kânûn-ı Sâni 1311/17 Ocak 1896; BEO.VGG.d. 168/51, 1 Kânûn-ı Sâni 1311/13 Ocak 1896, s. 99.

121 A.MKT.MHM. 659/23, 4 Şubat 1311/16 Şubat 1896. Bu sayının sadece Dumuklu'da öldürülenleri içermeyip, aynı şekilde burada toplananların Sarı Hacı Köyü ve diğer yerlere gerçekleştirdiği saldırılarda ölenleri kapsadığı da görülmekteydi. Civar köylerdeki kişilerin gözleri ile görmemelerine rağmen, duyumlara dayanarak ölenlerin sayısı ile ilgili verdikleri rakamlar farklılık arz eder. İfade tutanakları için bkz. A.MKT.MHM. 659/23, 20 Kânûn-ı Sâni 1311/1 Şubat 1896. Fakat ileride de görüleceği gibi olaylar esnasında ölenlerin sadece Aleviler olduğuna yer verilecektir.

122 A.MKT.MHM. 659/23, 31 Kânûn-ı Evvel ve 28 Kânûn-ı Sâni 1311/12 Ocak ve 9 Şubat.

123 A.MKT.MHM. 659/23, 24 Kânûn-ı Sâni 1311/5 Şubat 1896; Şahhüseyinoğlu, a.g.e., s. 66. Aşağıda da görüleceği gibi başka şikâyetlerde bu sayının sekiz yüz kişiden fazla olduğuna yer verilmekteydi. Bkz. DH.MKT. 2075/50, 11 Haziran 1312/23 Haziran 1896. Malatya Jandarma Bin-

kililerce henüz bir araştırmaya girilmeden aynı gün verilen cevapta, dile getirilen iddiaların doğru olmadığı bildirilmekteydi. Aynı şekilde Kürne aşiretlerinden adam toplanılmadığı ve aksine yine kendileri de Alevi olan Örenli Ali, Ömer ve Abbas ağaların bir miktar adamlarının yardım için alındığı ifade edilmiştir. Böylece, Boz Ağa'nın köyünün de Dumuklu'ya üç saat mesafede olduğu ve bunun da eşinin iddialarıyla uyuşmayıp, iftira olduğu dile getirilecekti.¹²⁴ Valiliğe cevap verenler arasında bizzat Dumuklu harekâtına katılan askerî yetkililerin de olması, gerçekliğin ifade ettikleri gibi olmadığı hususunda ciddi bir kuşku oluşturmaktaydı.

Meseleye dair teferruatlı bir bilgi edinme arayışı içerisinde olan valiliğin bununla yetinmeyip, benzer şekilde Malatya Savcılığı'ndan da bilgi edinme arayışına giriştiği görülür. Bu nedenle savcılıktan; olaylar ile ilgili gerçekleştirilen tahkikat evrakında, Boz Ağa'nın "cemiyet-i fesâdiye" içerisinde olup olmadığı ve olması halinde de bu işteki parmağının ne boyutta olduğuna dair teferruatlı bir şekilde bilgi verilmesi istenilmiştir. Söz konusu talebe dair savcılığın cevabıysa; Ali'nin tanrılık iddiasında bulunduğu ve Bozo Ağa ile birçoklarının sahip oldukları mal-mülk ve hayvanlarıyla birlikte ellerindeki altın, gümüş ve paraları bozdurarak adı geçen "Alevîye" biat ettikleri yönündeki resmî anlatıyla uyuşmaktaydı. Aynı şekilde, adı geçen Ali'nin yedi yıldan beri sahip olduğu "fesâd fikirlerini" yayarken, Bozo Ağa ve önde gelen diğer kişilerin devlet ve zabıta memuriyetlerinde bulunmalarına rağmen Ali ile aynı fikirde olduklarından ötürü devlete haber vermeyip, ihanet ettikleri de dile getiriliyordu.¹²⁵

Abdullah Bey'in aleyhine benzeri şikâyetler, yirmi beş köy ahalisi adına Bekir Uşaklı İbrahim oğlu Halil ile Kürecikli Ali ve Kalender imzalarıyla da gerçekleştirilir. Bekir Uşaklı İbrahim oğlu Halil'in bahse konu dilekçesinde, Abdullah'ın neden olduğu kötülöklere temas edilerek, kendilerinden on sekiz kişinin de haksız yere hapse atıldığı dile getirilmekteydi.¹²⁶ Aynı kişi benzer içerikte bir dilekçeyi de İngiltere'nin Harput Konsolosluğu'na vermiştir. Buna rağmen, Abdullah Bey aleyhine ibarelerin yer aldığı bu dilekçe-deki kimi anlatıların Osmanlı Devleti'ne sunulan dilekçeden farklı bir muhtevayı barındırdığı görülmekteydi. Öyle ki aşağıda da görüleceği gibi söz konusu katliamın gerçekleştirilme nedeni bu kez tamamen farklı bir nedene

başılığıyla Kolağası Cevdet ve jandarma yüzbaşlarından Ahmet Efendilere yazılan tezkere için bkz. A.MKT.MHM. 659/23, 28 Kânûn-ı Sani 1311/9 Şubat 1896.

124 A.g.b. Medine'nin iddialarını askeri yetkililer gibi Akçadağ Kaymakamı da reddedip, yalanlayacaktı. Bkz. A.MKT.MHM. 659/23, 4 Şubat 1311/16 Şubat 1896.

125 A.MKT.MHM. 659/23, 27 ve 30 Kânûn-ı Sani 1311/8 ve 11 Şubat 1896. Söz konusu belgede ay olarak Kânûn-ı Evvel yazılrsa da bunun olay örgüsü içerisinde Kânûn-ı Sani olup, yanlış yazıldığı anlaşılabılır.

126 DH.MKT. 2075/50, 11 Haziran 1312/23 Haziran 1896.

dayandırılarak, Ermenilere yönelik Abdullah Bey önderliğinde gerçekleştirilecek saldırıya kendilerinin katılmamış olmasına bağlanıyordu:

Malatya Mutasarrıflığı'na bağlı, Akçadağ Nahiyesi'nin Bekir Uşağı Köyü'nde-
nim. Kasabadaki gerginlikten birkaç gün önce Malatya İdare Meclisi üye-
si Hacızade Abdullah Aga, bize Malatya Ermenilerine saldırmaya davet eden
bir mektup gönderdi. Bununla beraber, mektubun içeriğinin kamu adaleti-
nin aleyhine olacağını düşünerek, dikkate almadık. Gerginlikten birkaç gün
sonra söz konusu görevli –ki biz bu arada Ermenilerle anlaşmaya varmıştık–
Malatyalı Yüzbaşı Şükrü Efendi'yi bizim tereddütsüz iade ettiğimiz mektubu
geri almak üzere gönderdi. Bir tabur askerin ilerlemesinden bir ya da iki gün
sonra Baki (Beki) Senim oğlu Hacı Mehmet, Kôr Hüseyin ve Beşik Ağa (bizim
köyden ve Kürne ile Sarı Hacı aşiretlerinden) taraftarları ve diğer bölgelerden
toparladıkları 3.000 Kürt ile beraber aşağıda belirtilen 25 köye saldırdılar.¹²⁷
Sahip olduğumuz her şeyi yağmaladılar, çocukların da bulunduğu 900 kişi-
yi alıkoydular ve zulmetmekle tehdit ettiler. Hayatta kalan 18 yoksul köylü o
günden beri aç biilaç hapiste tutuluyor. Gelinek nokta adalet ve merhametle
bağdaşmıyor, acılarımız karşısında merhamet diliyoruz ve bize yardım konu-
sunda ne yapılması gerekiyorsa yapılmasını bekliyoruz.¹²⁸

Bahse konu şikâyetin muhtevasının bu defa da böyle sunulması, dikkatle-
ri çeşitli olasılıklar üzerine çeker. Buna göre, ifade edildiği gibi Abdullah Bey
önderliğinde böyle bir çalışmanın yürütüldüğü söz konusu olabileceği gibi
aksi şekilde, İbrahim Halil'in İngiltere Konsolosluğu'nun yardımlarını almak
üzere böyle bir gerekçe ürettiği de düşünülebilirdi.

Adı geçen Kürecikli Ali ve Kalender'in şikâyetlerinde de Abdullah Bey'in
aleyhine ifadelere yer verilip, bölgedeki aşiretler arasındaki (Alevî ve Sünnî
aşiretler) düşmanlıklardan faydalanarak, adam topladığı ve ibadetle meşgul
oldukları bir esnada kendilerine saldırıldığı belirtilmiştir. Aynı şekilde Ab-
dullah'ın sekiz yüzden fazla insanı öldürttüğüne de değinilip, mal ve mülkle-
rinin yağmalanmasına neden olduğu ve bunun da hem Şakir Paşa hem de ye-
rel idare ve adliyece gerçekleştirilen araştırmalarla sabit olduğuna yer veril-
mekteydi.¹²⁹ Aynı şekilde evlerin yağmlandığı, mal-mülkün talan edildiği ve

127 Saldırıya maruz kalan köy ve aşiretlerin isimleri şu şekildedir: Bekir Uşağı, Harun Uşağı, Hacı Uşağı, Öksüz Uşağı, Kerkez Uşağı, Kepez Uşağı, Genceli, Kelenli/Gelanlı, Kôr Süleymanlı, Ka-
sım Uşağı, Kubat Uşağı, Dumuklı, Hançerli, Kadir Uşağı, Bayram Uşağı, Tatar Uşağı, Çepkenli/
Talpekenli, Şemrikli, Zenkli, Çakır Uşağı, Mehmet Uşağı, Büyük Keni/Köy, İlyas Uşağı, Alhaslı,
Sinemilli. Bkz. F.O. 424/187, no. 165, 1896-2, 1896. s. 150. Ayrıca bkz. F.O. 195/1944, 1896,
s. 64.

128 Bkz. F.O. 424/187, no. 165, 1896-2, 1896, s. 150; F.O. 195/1944, 1896, s. 64.

129 DH.TMİK.M. 23/52 11 Teşrin-i Sani 1312 (23 Kasım 1896). Şakir Paşa'nın söz konusu durum
ile ilgili beyanında birtakım muğlaklıklar söz konusudur. Buna göre Abdullah Bey köye nasihat
için gönderilirken, askere takviye için toplanılan ve Dumuklu'ya saldırıyı gerçekleştiren halk

ebeveynleri öldürülen ya da tutuklanarak götürülen çocukların ortada kaldığı sözlü kültür tarafından dile getirilen anlatılarda da desteklenmektedir.¹³⁰

Her ne kadar Alevilerce, bu şikâyetlerinin dikkate alınarak, gerekli incelemelerin yapılması istenmişse de onların; Abdullah'ın suçunun sabit olmasına rağmen nüfuzunu kullanarak cezalandırılmaktan kurtulacağı ve bu sebeple yine kendilerinin suçlu bulunacaklarına dair önsezileri¹³¹ ileride de görüleceği gibi aleyhlerine verilen kararlar doğrulanmış olacaktı.

Hadisenin sonucu ve merkezî otoritenin tavrı

Dumuklu ve çevresinde meydana gelen olaylar ilk olarak “Dumuklu Hadisesi” ya da “Alevî Hadisesi” şeklinde ifade edilirken, üzerinden belirli bir süre geçtikten sonra meseleye dair dile getirilen resmî söylemde bir değişikliğe gidilmiştir. Buna göre Dumuklu’da yaşananlar artık Alevilerle Sünniler arasında gerçekleşen bir “mukatele” şeklinde ifade edilmekteydi.¹³² Bu duruma özellikle de merkezî düzeyde yapılan yazışmalarla tanık olunmaktaydı. Diğer yandan meselenin merkezî devlet erkânınca ele alınması da yerel otoritelerin tek taraflı Alevi karşıtı bakış açısından çıkıp, tamamen devletin menfaat ve çıkarları doğrultusunda, asayişin sağlanmasına yönelik bir “sağduyu” söylemiyle kapatılmasına doğru evrilmiştir. Bu bakımdan, merkezî otoritenin meseleyi ele alışında da söylemsel düzeyde bir farklılığın yaşandığına tanık olunacaktı. Olaylar başlangıcında yerelden gönderilen bilgilere istinaden Alevilerin aleyhine ifadelerde bulunan merkezî bürokrasinin,¹³³ yapılan yargılamalara istinaden olayların iç yüzünün ortaya çıkmasıyla yerel yetkililerin Alevilere dair kullandıkları itham edici ifadeleri¹³⁴ kullanmaktan özellikle sakındığı görülmüyordu. Böylelikle mesele, Aleviler cephesinden çıkarılıp on-

indeki pozisyonuna dair tam olarak bir bilgi verilmemekteydi (Bkz. ŞD. 2679/21, 12 Ağustos 1312/24 Ağustos 1896). Bölgede etkili bir kişi olan Hacı Abdullah Efendi'nin 1890'dan itibaren meclis idare üyeliğinde bulunduğu görülmekteydi. Bkz. *Salname-i Vilâyet-i Mamuret'ül-Aziz*, Vilâyet Matbaası, 1307, s. 58.

130 Şahhüseyinoğlu, a.g.e., s. 66.

131 DH.TMIK.M. 23/52, 11 Teşrin-i Sani 1312/23 Kasım 1896.

132 A.MKT.MHM.722/4 nolu dosya/gömlek belgelerine.

133 “...icrây-ı şekâvet ve ahkâm-ı diniyyeye mugayir muâmelâta tasaddî..” gibi. Bkz. DH.MKT. 1531/63, 1 ve 4 Kânûn-ı Sani 1311/13 ve 16 Ocak 1896.

134 *Cemiyet-i fesâde, heyet-i fesâde, efkâr-ı fesâde, men'-i fesâd, tertibat-ı fesâde, isyân-ı fesâdiye, ek-râd-ı fesâde, cem-i gafır* gibi. Bkz. A.MKT.MHM. 659/23; DH. MKT.PRK. 1525/83, 22 Kânûn-ı Evvel 1311/3 Ocak 1896; DH.ŞFR. 186/90; DH.ŞFR. 186/95. Bunun tek istisnası öncesinde Sivas ve Ankara Valiliklerinde bulunan dönemin Dahiliye Nâzırı Mehmet Memduh Paşa'dır. Kendisinin Alevilere karşı evveliyatında da bir ön yargısı olmakla birlikte, bu hadise esnasında kullandığı itham edici ifadeleri (*eşhâs-ı dalâlet*) olayın sıcaklığına dile getirmekte fakat sonrasında yapılan yargılamalarda ortaya çıkan gerçeklerden ötürü o da bu ifadeleri kullanmaktan imtina etmekteydi. Bkz. DH. MKT..PRK. 1525/83, 24 Kânûn-ı Evvel 1311/5 Ocak 1896.

larla Sünniler arasında meydana gelen (*Aleviler ve Sünniler beyinde vuku bulan vak'a, katl ya da mukatele*)¹³⁵ bir "karışıklık" olarak değerlendirilmekteydi. Bununla birlikte, çoğu zaman "Müslümanlıkla" eş değer görülen Sünnilerin bu kez çatışmanın yaşandığı öteki bir taraf olarak sadece "Sünni" olarak nitelendirildiği ve Alevilerle birlikte Müslüman "iki grup"tan biri olarak ele alındığı görülmüyordu. Bu durum Alevilerin de Müslüman (*Müslüman Alevi*) kategorisi içerisinde değerlendirildiğini gösteriyordu.¹³⁶

Buradan da anlaşılacağı gibi söz konusu olaylarla ilgili yerelde bir yargılama süreci başlatılıp, bitirilmişti. Her ne kadar, yerel mahkemece gerçekleştirilen yargılamalar neticesinde Aleviler aleyhine bir karar verilse de bu kararın Temyiz Mahkemesi tarafından uygun görülmeyip, bozulduğu görülecekti. Aynı şekilde, olayların giderek büyüyüp çığırından çıkmasına neden olan yerel yetkililer hakkında da birtakım işlemler yapıldı. Buna göre sorumlular arasında yer alan Malatya Sancağı mutasarrıfı Ali Rıza Paşa suçlu bulunarak görevinden alınmış ve yargılanması yapılarak yerine başka biri görevlendirilmişti.¹³⁷ Hadise ile ilgili öncesinde, yaşananlar sonucu meydana gelen ölü sayısı ile ilgili net bir sayı verilmeyip, genelde farklı rakamlar dile getirdiğine tanık olunmaktaydı. Buna rağmen, yapılan kapsamlı araştırmalar sonucu Aleviler cephesinde meydana gelen can kaybının 118 kişi olarak tespit edildiği ve yakalanan 54 kişiden 40'ının bırakılırken, 14'ünün de tutukluluklarına devam edildiği görülmekteydi.¹³⁸

Böylece, takribi olarak bir yılı aşkın süre boyunca yapılan yargılamalar sonucu Malatya sorgu hâkimi Zülfi Efendi'nin gerçekleştirdiği incelemelere dayanarak Elâzığ Mahkemesi'nce Aleviler aleyhine bir karar verilmiş ve bu karar da savcılığın itirazı üzerine temyiz edilmiştir. Aleviler aleyhine böyle bir karara varılmasının nedeni ise; olay Akçadağ'da çıktığı için ön inceleme-nin de burada yapılmasının gerekmesine rağmen Zülfi Efendi'nin yetki alanı dışına çıkıp, incelemeyi kendi gerçekleştirerek kararın da bu yönde çıkmasını sağlamasıydı. Bu nedenle temyiz mahkemesi de savcılığın bu içerikteki itirazını yerinde bulup yargılama sürecinin usulüne uygun yürütülmediğine hükmederek, kararı bozup iade etmiştir.¹³⁹

135 A.MKT.MHM. 722/4; DH.MKT.PRK. 2111/40; I.AZN. 31/5; ŞD. 2681/2 dosya/gömlek belgelerine.

136 DH.MKT.PRK. 2111/40; I.AZN. 31/5; A.MKT.MHM. 722/4 dosya/gömlek belgeleri. Alevilerin Müslüman görülmesi ile ilgili bkz. A.MKT. MHM. 722/4, 21 Eylül 1312/3 Ekim 1896.

137 A.MKT.MHM. 722/4, 20 Ağustos, 18 ve 21 Eylül 1312/1, 30 Eylül ve 3 Ekim 1896 tarihli belgeler. Buna rağmen mutasarrıfın görevini layıkıyla yerine getirdiği ve Ermenilerin ihtilal gerekçelerinden ötürü azlinin uygun olmayacağı bildirilmişti. Bkz. A.MKT.MHM. 722/4, 27 Teşrin-i Sanî 1312/9 Aralık 1896.

138 Bkz. A.MKT.MHM. 722/4, 29 Temmuz 1312/10 Ağustos 1896; A.MKT.MHM. 722/4, 15 Eylül 1313/27 Eylül 1897; ŞD.2679/21, 12 Ağustos 1312/24 Ağustos 1896.

139 Bkz. ŞD.2679/21, 12 Ağustos 1312/24 Ağustos 1896; ŞD.2679/21, 4 Nisan 1313/16 Nisan 1897.

Gelişmeleri yakından takip eden Anadolu Umûm Mûfettişi Şâkir Paşa'nın ifadeleriyle Zülfi Bey, yetkisi dışında olmasına rağmen yargılama sürecine dâhil olup, süreci bu noktaya getirdiği için suçluydu. Aynı şekilde olayların bu denli büyük bir can ve mal kaybıyla sonuçlanmasının sorumlusu da padişahın emrine aykırı hareket ederek çevre aşiretlerin katılımıyla adeta bir seferberlik ilan eden yerel hükûmetti. Paşa'ya göre Zülfi Bey'in böyle davranmasının nedeni; Alevilere yönelik gizlediği öfke ve kin uğruna bütün dünyayı feda edecek kadar kötü bir ahlâka sahip olması ve dedikoduyla Alevilik ile Sünnilik arasındaki meseleyi tekrardan uyandırmasıydı. Bütün bu ifadelerine rağmen Şâkir Paşa, yine de temyiz mahkemesi tarafından verilen bu iade kararıyla, yargılamaların yeniden başlatılmasını siyasi nedenlerden ötürü doğru bulmayarak, sonlandırılmasını istemekteydi. Bu hususta Paşa birkaç gerekçe sunmaktaydı. İlki yargılamaların yenilenmesiyle birlikte, her iki taraftan da yüzlerce kişinin tutuklanmasına neden olunacağıydı. Bir diğer gerekçe ise olaylara müdahil olan askerler ile memurların yeniden sorgulanması neticesinde Alevilerle Sünniler arasındaki anlaşmazlıkların daha da derinleşeceği ve bu nedenle birbirlerine karşı düşmanlıklarının da artmasından endişe duymasıydı.¹⁴⁰

Şâkir Paşa'nın bu görüşleri üzerine Sadâret, Adliye Nezâreti'ne gönderdiği yazısında; Aleviler aleyhine verilen kararın temyiz mahkemesince bozulup, yargılanmanın yeniden yapılması için iade edilmesini uygun bulmadığını bildirmekteydi. Bu husustaki gerekçesi de tamamen Şâkir Paşa'nın ifade ettiği gibi Alevilik ve Sünnilik meselesinin yeniden alevleneceğinden endişe duyulmasıydı. Dolayısıyla Adliye Nezâreti'nden, Temyiz Mahkemesi'nce verilen bu kararın geri alması isteniliyordu.¹⁴¹ Sadâret'in isteğine rağmen Adliye Nezâreti, bu hususta karar verme yetkisinin olmadığını ifade edip, meseleyi Şûrâ-yı Devlet'e havale ederek sürecin uzatılmasıyla açıktan bir belirsizliğe neden olmaktaydı.

Şûrâ-yı Devlet tarafından da ele alınıp görüşülen Dumuklu Hadisesi'nden yerel hükûmet basiretsizlik ve kötü hareketinden ötürü (*hükûmet-i mahalli-yenin gaflet ve sû-i hareketi eseri olarak tahaddüs itmiş*) sorumlu tutuldu. Buna da olayların iyi niyetle çözülmesine dair padişah tarafından verilen emre ve yine bu emre aykırı olarak etraftaki aşiretlerden toplanılan halkın Alevilerin mal ve mülkünü yağmalayarak, evlerini yıkmasına müsaade edilmesi sonucu 118 Alevinin öldürülmesi gerekçe gösterilmekteydi. Aynı şekilde Şâkir Paşa tarafından dile getirilen yargılamanın yeniden yapılmasının meydana

140 Bkz. ŞD.2679/21, 12 Ağustos, 24 Şubat, 1312 ve 4 Nisan 1313/24 Ağustos 1896, 8 Mart ve 16 Nisan 1897.

141 Bkz. ŞD.2679/21, 22 Haziran 1313/4 Temmuz 1897; A.MKT.MHM. 722/4, 2 Temmuz 1313/14 Temmuz 1897.

na getireceği sorunlar üzerinde de durulup, Adliye Nezâreti'nin söz konusu yargılamayı bitirmesinde karar kılınmaktaydı. Diğer yandan, olayda kusurlarının bulunduğu dile getirilen ve haklarında gerekli işlemlerin yapılmasında karar kılınan eski Malatya mutasarrıfı Ali Rıza Paşa, Akçadağ kazası kaymakamı ve tabur ağasına yönelik yürütülecek soruşturmanın da olayın hassasiyetine uygun olarak ele alınıp, değerlendirilmesi kararlaştırılmıştı.¹⁴²

Sadâret, hem Şûrâ-yı Devlet'in bu kararı, hem de öncesinde özel bir görev için Malatya'da bulunan Şûrâ-yı Devlet üyesi Samî Paşa'nın beyanlarına dayanarak Ali Rıza Paşa'ya yönelik dile getirilen iddiaların asılsız olduğu ve bu nedenle padişahın da verdiği emre dayanarak hakkındaki yargılamanın bitirilmesini istemekteydi. Meselenin soruşturulmasının tamamen sonlandırılması için Dâhiliye Nezâreti de bilgilendirilip, kararın Mamûretülaziz Valiliği'ne iletilmesi kararlaştırıldı. Bu nedenle Dâhiliye Nâzırı Mehmet Memduh Paşa imzasıyla Sadâret'e gönderilen cevapta, Şûrâ-yı Devlet kararının yerel yargı makamlarına iletilmesi için Adliye Nezâreti'ne de bildirilmesi ve Ali Rıza Paşa'nın lehine verilen bu karardan ötürü o esnada emrinde bulunan memurların yargılanmasının da sonlandırılması talep edilmekteydi. Paşa'nın bu talebi de Sadâret tarafından Şûrâ-yı Devlet, Adliye Nezâreti ve Şakir Paşa'ya iletilip, adı geçen kişilere yönelik soruşturma ve yargılamalara son verilmesinde karar kılındı.¹⁴³ Fakat Adliye Nezâreti bu kez de bu gibi suçlarla ilgili yargılamaların durdurulması için padişah emrinin gerekli olduğunu ileri sürüyordu. Bunun üzerine de Sadâret durumu padişaha bildirip, gerekli izni alarak yargılamaların bitirilmesini sağladı.¹⁴⁴

Buradan da anlaşılacağı gibi Sadâret, Anadolu Umûm Müfettişi Şakir Paşa'nın tavsiyelerini dikkate alarak, yerel mahkemece Aleviler aleyhine verilen kararın Temyiz Mahkemesi tarafından bozulup, yargılamaların yeniden yapılmasını "Aleviler ve Sünniler arasındaki çelişki ve anlaşmazlığı arttıra-

142 Kararın içeriği ile ilgili bkz. A.MKT.MHM.722/4, 26 Ağustos 1313/7 Eylül 1897. Diğer yandan bu dönem Müslümanların askerle birleşerek (*nefir-i amm*) diğer topluluklara yönelik gerçekleştirdikleri katliam ve yağmalama eylemlerine sadece Kızılbaş/Aleviler maruz kalmadı. Yine bizzat devlet yetkililerinin beyanlarından anlaşıldığı kadarıyla benzer müdahalelere Yezidiler de maruz kalmıştı (bkz. Y.PRK.ASK. 98/102). Gölbaşı'na göre, özellikle de Doğu vilayetlerinde çok sık karşılaşılan bu tür uygulamalara Sultan Abdülhamid temkinli yaklaşılmaktaydı. Bkz. Gölbaşı, "Heretik Aşiretler ve II. Abdülhamid Rejimi: Zorunlu Askerlik Meselesi ve İhtida Siyaseti Odağında Yezidiler ve Osmanlı İdaresi", s. 130.

143 Yazışmalar için bkz. A.MKT.MHM. 722/4, 15 Eylül, 4, 14 Teşrin-i Evvel ve 27 Teşrin-i Sani 1313/27 Eylül ve 16, 26 Ekim ve 9 Aralık 1897; ŞD. 2681/2, 14 Teşrin-i Evvel 1313/26 Ekim 1897; I.AZN. 31/5, 18 Teşrin-i Sani 1313/30 Kasım 1897 tarihli belgeler. Daha sonra karar Dâhiliye ve Adliye nezâretleriyle birlikte Seraskerlik makamı ve Mamûretülaziz vilayetine de iletilti. Bkz. DH.MKT.PRK. 2111/40, 27 Teşrin-i Sani/9 Aralık 1897; DH. MKT. PRK. 2111/40, 29 Eylül 1314/11 Ekim 1898; A.MKT.MHM. 722/4, 27 Teşrin-i Sani 1313 ve 29 Eylül 1314/9 Aralık 1897 ve 11 Ekim 1898 tarihli belgeler; DH.MKT. 2131/52, 29 Teşrin-i Evvel 1314/10 Kasım 1898.

144 I.AZN. 31/5, 22 Kânûn-i Sani ve 23 Eylül 1314/3 Şubat ve 5 Ekim 1898.

cağını” düşünerek, bitirmek istemekte ve en nihayetinde de bu isteğini yerine getirmekteydi. Buna rağmen bütün bu süreç boyunca meydana gelen değerlendirmeler ışığında Alevilere yönelik hem olaylara müdahale hem de yargılamalar esnasında büyük haksızlıkların yapıldığı görülmekteydi. Zira öldürülenlerin tamamının Alevi olduğu, yerel hükümetin de olaylarda hatalı görüldüğü ve aynı şekilde padişah emrine aykırı davranılarak, civar köylerden toplanılan halkla Dumuklu Köyü’ndeki Alevilere saldırıldığı kabul edilmekteydi. Fakat yerel mahkemece yine de Alevilerin aleyhine karar verilmesi düşündürücüydü. Böylece, söz konusu hukuksuzluğun Temyiz Mahkemesi’nce farkına varılıp kararın bozulmasına rağmen, Şakir Paşa’nın talepleri doğrultusunda, iki grup arasındaki çatışma ihtimalinin öne sürülüp yargılamaların yeniden başlatılması devletin hukuktan ziyade, asayiş kaygılarıyla hareket ettiğini gösterecekti. Gerek merkezî devlet bürokrasisinin beyanlarından gerekse sözlü anlatımdan geriye kalan tanıklıklardan anlaşıldığı kadarıyla, söz konusu olayda yerel hükümetin devlet gücünü kullanarak Sünnilerle birlikte Alevilere yönelik bir pogroma giriştiği anlaşılıyordu.¹⁴⁵ Bu durum Şakir Paşa’nın kendisince de yerel hükümetin başından itibaren Aleviler aleyhine hareket ettiğinin kabullenilmesiyle tasdik edilmekteydi.

Dumuklu hadisesiyle ilgili tahkikat ve uygulamaların Aleviler aleyhine merhametsiz ve adaletsiz bir şekilde gerçekleştiğine dikkat çeken Şakir Paşa’nın beyanlarına dayanarak, bu husustaki ihlalleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- Yerel hükümetin olaylara müdahale esnasında padişah tarafından uygun görülen müdahale şekline aykırı davranarak, gaslet ve kötü hareketlerinden ötürü civardaki aşiretlerden *nefir-i amm* toplamasıyla Alevilerin katledilip, mal-mülklerinin yağmalandığı.
- Yargı mensuplarının kendi görev alanlarının dışına müdahale ettiği.
- Yeterli incelemeler gerçekleştirilmeksizin itham ve ön yargılarla hareket edilip, yargılama yapıldığı.
- Alevilerin öldürülmesine karışanlardan ziyade bizzat tutuklanan Alevilerin bu cinayetlerle itham edildiği ve bunun da yine söz konusu öldürme, yağma ve talana katılanların ifadelerine dayanılarak yapıldığı.
- Ölüm hadiselerine katılan seferber edilmiş kitleden kimse tutuklanmazken, ele geçirilen Alevilerin tutuklandığı.¹⁴⁶

145 Pogrom, “bir gruh tarafından bir etnik ya da dini gruba karşı gerçekleştirilen saldırdır. Tipik özellikleri arasında dayak, talan, kundakçılık, mülk tahribatı ve sıklıkla cinayet bulunmaktadır.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Lieberman, *Korkunç Kader: Modern Avrupa’nın Oluşumunda Etnik Temizlik*, s. 69-70.

146 ŞD.2679/21, 12 Ağustos 1312 ve 22 Haziran 1313/24 Ağustos 1896 ve 4 Temmuz 1897.

Alevilere yönelik gerçekleştirilen pogromun boyutu Şakir Paşa tarafından da inkâr edilmeyip, bir *facia* (*fâcia ile musâb olmalarıyla*) olarak nitelendirilmişti.¹⁴⁷ Fakat kendisi yine de dönemin içinde bulunduğu koşulları da göz önünde bulundurarak, söz konusu meselenin kapatılmasından yana tavır koyacaktı.

Dumuklu'da meydana gelenler, daha önce zikredilen İngiltere'nin Harput Konsolosu'na verilen dilekçe ile uyumlu bir şekilde, bu tarihlerde Anadolu'da çalışma yürüten Kızıl Haç üyelerince de dolaylı bir şekilde ifade edilmekteydi. Bu açıdan Helen B. Harris tarafından kaleme alınan aşağıdaki tanıklık dikkat çekiciydi:

Dün, Şakir Paşa'nın karargâhı önünde dilenen Kürt kadınlar vardı. Bayan Bush beni şaşırttı ve her birine azar azar sadaka verdi. Ne onun ne de Hristiyanların böyle bir alışkanlığı olmadığı için doğal olarak ona neden bunu yaptığını sordum. O da bana bu kadınların bir nedenden ötürü katliama yardımcı olmayı/katılmayı reddetmiş (100 köy içinde sadece bu köy katliama katılmamıştı) şehre yakın bir köyden olduklarını söyledi. Gösterdikleri bu insanlığın sonucunda, sanki Hristiyanlarım gibi köylerini yakıp, yıkıp yağmalayan düzenli ordu birlikleri gönderilmiş! Bu yüzden onlar özel ilgimize mazhar olmuşlardı. Böylece Bayan Bush'un tavrını da anlamlandırabilirsiniz.¹⁴⁸

Resmî rakamlara göre, maruz kaldıkları faciadan ötürü 118 kişilik bir kayıpları olan Alevilerin ölü sayısı ile ilgili de muhtelif beyanlar söz konusuydu. Buna göre yerel yöneticilerce başlangıçta verilen rakamların (20-30 arası) gerçekleştirilen inceleme ve yargılamalar sonucu 118 olarak tespit edilmesine rağmen, bu sayının aksine, olaylarda suçunun bulunduğu iddia edilen Abdullah Bey'in civar köylerden topladığı aşiretlerle birlikte Dumuklu'ya saldırması sonucu, 500 ile 800 arasında insanın ölümüne neden olduğu da iddia edilmekteydi.¹⁴⁹ Yereldeki idarecilerin bu husustaki tavrının Aleviler aleyhine olduğu ve bu sebeple de başından itibaren hadiseye dair birtakım manipülatif bilgiler verdikleri aşikârdı. Bu nedenle öldürülenlerin, civar köylerden toplananlarca sığınağına açılan çukurlara toplu halde gömülmelerinden ötürü¹⁵⁰ resmî makamlarca verilen sayılar hususunda temkinli olmak gerekir. Dolayısıyla, ölü sayısının resmî olarak belirtilen 118 ile gerçekleştirilen şikâyetlerde üst sınır olarak belirtilen 800 arasında bir rakamdan oluştuğu düşünülebilir.

147 ŞD.2679/21, 4 Nisan 1313/16 Haziran 1897.

148 J. Rendel Harris ve Helen B. Harris, *Letters from The Scenes of the Recent Massacres in Armenia*, The Ballantyne Press, Londra, 1897, s. 173-174.

149 A.MKT.MHM. 659/23, 24 Kânûn-ı Sani 1311/5 Şubat 1896; DH.MKT. 2075/50, 11 Haziran 1312/23 Haziran 1896; DH.TMİK.M. 23/52, 11 Teşrin-i Sani 1312/23 Kasım 1896.

150 Şahhüseýinoğlu, a.g.e., s. 66-67.

Bölüm sonu

Anşa Bacı, ailesi ve topluluğuna yönelik gerçekleştirilen ihbarın muhteva olarak taşıdığı mesiyanik isyan şüphesi, devletin sinir uçlarına dokunmak açısından bilinçli bir tercihte bulunulduğunu gösterir. Bu da özellikle söz konusu dönem Osmanlı Devleti'ni meşgul eden bir gündem olarak devletin bekasına yönelik endişelerin yansımalarını ve tarafların bunu birbirinin aleyhine kullandıklarında ne gibi sonuçlar doğurduğunu göstermesi açısından manidardır. Öte taraftan şikâyetin içeriden, yani Kızılbaş/Alevi Hubyar üyelerince gerçekleştirilmesi de meseleyi kendi içinde bir o kadar manidar kılar. Çünkü bu durum bir Kızılbaş/Alevi topluluğunun içindeki çelişkilerle birlikte, yüzyıllardır mesafeli durduğu Osmanlı Devleti ile olan ilişkilerinin de aşınmaya yüz tuttuğunun işareti olarak okunabilir. Bu ise daha çok Veli Baba ile beraber Hubyarlı dedelere yöneltilen eleştirilerin ocağın içindeki bir değişim ve dönüşüme tekabül ettiğini ve eşi Anşa Bacı'yla da somut karşılığını bulduğunu göstermiştir. Burada özellikle Sıraçların Anşa Bacı'ya gösterdiği ilgi ve rağbet, Hubyar Ocağı dedelerine yöneltilen eleştirilerin topluluk mensuplarınca kabul edildiğinin işareti olarak okunabilir.

Merkezinde Anşa Bacı'nın olduğu ihbar, kendisi ve ailesi üzerinde açık bir tahribat yaratmakla birlikte ilerleyen yıllarda ve ölümü sonrasında karizmatik bir lider olarak anılmasını beraberinde getirdi. Süreç boyunca yaşanan bütün olumsuzluklar Hubyar'dan ayrılıp bağımsız bir ocak olarak kurumsallaşan Anşa Bacıllar topluluğunun inşası açısından önemli bir aşamaya tekabül etmiştir. Bu nedenle gelişmeler, ihbarı gerçekleştirenlerin de tahmin edemeyeceği bir istikamete doğru evrildi denilebilir.

Anşa Bacı hadisesiyle benzer rezonanslara sahip diğer bir vakıa olarak Dumuklu'da meydana gelen katliam niteliğindeki facia da bu yüzyılın Kızılbaş/Alevileri açısından önemli bir noktaya tekabül etti. Bu açıdan –resmiyetle– özellikle de her iki olay için dile getirilen *isyan*, *mal ortaklığı* ve *mehdilik* vurgusunun dönemin sosyo-ekonomik buhranlarıyla alakalı bir yansıması olmakla birlikte, Dumuklu'da meydana gelen olayların yarattığı can ve mal kaybı bölgedeki Kızılbaş/Alevilerin devlete yönelik yaklaşımlarıyla beraber Sünnilerle aralarındaki çelişkileri derinleştirmiştir. Yaşanan felaketin sonrasında Dumuklu Köyü'nün dağlık konumundan ötürü köylülerin ova köylerine yerleşmesi, beraberinde bir Sünnileşme sürecini getirdi. Tersî şekilde, Alevi köyleri içerisinde kalan Sünni köylerin de Alevileştiği görülecektir. Böylelikle aynı köylerde karışık bir şekilde yaşayan Aleviler ve Sünniler bu hadiseden sonra birbirlerinden ayrılıp farklı yerlere taşındı. Bu nedenle devletin düşündüğünün aksine Dumuklu hadisesinden sonra Aleviler ile Sünni-

ler arasında geçmişten beri var olan mevcut anlaşmazlıklar¹⁵¹ giderek derinleşmiş ve aradaki sınırlar da net bir görünüme kavuşmuştur.

Söz konusu facianın meydana getirdiği bir diğer sonuç da olaylar esnasında ismi ön plana gelen Ali etrafında oluşan halk inancıdır. Şâkir Paşa'nın ifadesiyle söz konusu Ali, etrafına topladığı müritlerle bizzat Hz. Ali olduğunu iddia ederek, ayaklanmıştı.¹⁵² Henüz olaylar öncesinde gerçekleştirdiği iddia edilen kerametlerine duyulan inançtan ötürü takdis edilip, ermiş yahut şeyh mertebesine yükseltilen Ali gerek olaylar esnasında gerekse sonrasında adı etrafında oluşan bir halk inancının merkezine yerleştirildi. Bu anlatılar, güncelliğini koruyarak günümüze değin varlığını sürdürmüştür. Buna göre Ali'nin ölmeyip, güvercin donunda göğe yükseldiğine inanılmaktadır. Aynı şekilde şahsının olaylar esnasında edindiği rolden ötürü, söz konusu hadisenin "Şeyh Ali Olayı" ya da "Dumuklı Ali" olarak anıldığı da görülecektir.¹⁵³ Aynı şekilde Ali'nin ulûhiyeti etrafında dile getirilen birçok inancın¹⁵⁴ mensup olduğu Alevilik anlatılarıyla örtüşen,¹⁵⁵ geleneğin sürekliliğini sağlayıcı temsiller olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak Ali'nin bir "ayaklanmanın" lideri olarak, "ölmeden göğe çekilmesinin" mitik içeriğinin Babaîler İsyanı'nın lideri olarak bilinen Baba İlyas'la benzerlik ve devamlılıkta, geleneğin inşasını tahkim edici bir anlatısal sürekliliğin parçası olduğu söylenebilir. Diğer yandan, bahsedildiği üzere Ali ve taraftarlarının ellerindeki bütün mal ve mülkü ortak kılmak adına bir araya topladıklarına yönelik dile getirilen iddiaların da Alevi geleneğinde adı sıklıkla ön plana gelen bir diğer ayaklanmacı kişilik olarak Şeyh Bedreddin'e isnat edilen fikirlerle benzerlik taşıdığı görülür.¹⁵⁶ Baba İlyas ve Şeyh

151 Demir, a.g.e., s. 209, 218, 245; "İki fırka beyrinde mevcut tevad ve beynünetin yeniden iştidatını..." DH.MKT.PRK. 2111/40; I. AZN. 31/5; A.MKT.MHM. 722/4 nolu belgeler.

152 ŞD.2679/21, 12 Ağustos 1312/24 Ağustos 1896. Benzer ifadeler yerel araştırmacı Şahhüseyinoglu tarafından da dile getirilir. Böylece Ali ve topluluğunun kendilerine önde gelen din ulularının adlarını yakıştırdıkları ve adı geçen Ali'ye de Hz. Ali olarak bakıldığı ifade edilmektedir.

153 Şahhüseyinoglu, a.g.e., s. 67; Demir, a.g.e., s. 145; Süleyman Şahin, (Ari Mazın), "ŞEYH Ali (Dumuklu Olayı)" (Erişim Tarihi: 18.12.2016).

154 Bunlar arasında; mekânlar ve zamanlar arası geçiş (*bast-ı zaman ve tayy-ı mekân*), gayp'tan haber verme, tenasüh, Hz. Ali kültü, tanrılık ve peygamberlik, mehdilik, kuş şekline girme, ölmeden göğe çekilme ve tahta kılıçla savaşma gibi unsurlar bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şahhüseyinoglu, a.g.e., s. 62-67; A.MKT.MHM. 659/23.

155 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak, a.g.e., s. 150-152, 197-205, 219-223, 254-259; "Türk ve Türkiye Tarihinde İslâm'ı Çalışmak yahut 'Arı Kovanına Çomak Sokmak", Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik: Tarih, Kimlik, İnanç-Ritüel, der. Yalçın Çakmak, İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, 2015, s. 63; Ruza Yıldırım, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli ve Velâyetnâmesi)*, TTK Yayınları, Ankara, 2007, s. 109.

156 Baba İlyas'ın da olmadığı, boz atı ile göğe çekildiğine inanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihîsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, 4. baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009, s. 132-134. Diğer yandan, Şeyh Bedreddin ve müritlerine isnat edilen "yar yanıgından gayrı her şeyi paylaşmak" içerikli inancın bizzat söz konusu kişiler tarafından savunulup-savunulmadığı tartışmalı olmasına rağmen

Bedreddin gibi iki önemli tarihsel figürün şahsiyetleri etrafında dile getirilen bu iddialar, geleneksel olarak Kızılbaş/Alevi inancına mensup ya da bu inancı besleyen öncüller arasında yer alan farklı kişiler tarafından savunulmuştur. Ali'ye isnat edilen "isyan" ve bunu besleyen argümanların muhtevası da Baba İlyas ve Şeyh Bedreddin isyanlarına dair dile getirilenlerin bir karışımı şeklindeydi. Bu nedenle kendisine atfedilen Mehdilik ve tanrılık rolünden de anlaşılacağı gibi mesihanik bir yanının olduğu da ileri sürülebilir. Bu açıdan, eşitlikçi yani paylaşımcı "hakça" bir düzen, başka bir deyişle "dünya cenneti" vaat eden bir ideoloji kullanan bütün halk hareketlerinin doğasına uygun olan mehdici (mesiyanik) yanın bizzat Ali ve savunduklarında da ifade bulunduğu söylenebilir.¹⁵⁷

men, adı etrafında böyle bir inancın söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar* (15.-17. Yüzyıllar), s. 159-235.

- 157 Bkz. Ocak, *a.g.e.*, s. 198-199. Aynı yazara göre herikisi de mehdici bir ideoloji kullanan Baba İlyas ile Şeyh Bedreddin arasındaki fark, ilkinin "peygamberlik", ikincisinin "mehdilik" iddiasında olmasıdır (*a.g.e.*, s. 208). Gölpinarlı da bu kanaatte olup, Bedreddin'in bilinçaltında "mehdilik" olduğunu ifade edecektir. Osmanlı'nın geçirdiği fetret devri ve Timur akınının meydana getirdiği iktisadi ve toplumsal çöküntü Bedreddin'in bilinçaltındaki bu inancı daha da kuvvetlendirdi (bkz. Abdülbaki Gölpinarlı, *Sınavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, Etü Yayınevi, İstanbul, 1966, s. 10). Dumuklu hadisesindeki Ali'nin ise bir bütün olarak tanrılık (ulühiyet), Mehdilik ve peygamberlik (nübüvvet) iddialarında bulunduğu ifade edilmekteydi. Bkz. A.MKT.MHM. 658/3, 10 Kânûn-ı Sâni 1311/22 Ocak 1896; A.MKT.MHM. 659/23, 24 ve 31 Kanûn-ı Evvel senesi 1311/5 ve 12 Ocak 1896; Şahhüseyinoğlu, *a.g.e.*, s. 65-66.

KIZILBAŞ/ALEVİ ALGISI VE SİYASETİNDE BİR KESİŞİM ALANI: DERSİM

Kıt'a-i mezkûre vilâyât-ı sittenin kalbgâhında idâre-i umûr-ı hükûmetin vahdet ve intizâmına hâ'il ve ahâlisi Protestan misyonerlerinin tesvîlât-ı ebleh-firîbânelerine mâ'il olmakla hâl-i hâzır ile ibkâ ve idâmesi müstakbelen vücûd-ı hükûmete iltiyâmı nâ-kâbil yaralar açmağa sebebiyet vereceğinde ve böyle müsâmaha ve iğmâzın itirâzât-ı ecânibe ser-rişte ve sermâye olacağından, (...) Mezhebçe taassublarıyla beraber Hazret-i Ali'nin ulûhiyetini kabul hasebiyle dîn-i Nasârâ'ya min-cihet-i teşebbüh eylediklerinden Protestan misyonerlerinin eser-i iğfâlâtı olarak Hıristiyanlığa benzer diğer mezheb kabul edebilmeleri de cehâletlerine nazarân ba'idü'l-i ihtimâl-i hâlâtan değildir.

– Dördüncü Ordu-yı Hümâyûn Müşîri Yâver-i Ekrem ŞAKIR PAŞA

Dersim, Osmanlı Devleti'nin II. Abdülhamid döneminde Kızılbaş/Alevilere yaklaşımını sergileyen bölgelerin başında gelmekteydi. Aşağıda detaylarıyla işaret edileceği gibi Anadolu'nun merkezindeki konumunun yarattığı öneminden ötürü devlet söyleminde sıklıkla endişe kaynağı haline gelen bölge ve insanının geçmişi, en az Osmanlı'nın Kızılbaşlıkla olan münasebetlerinin başlangıcına kadar uzanıyordu.

16. yüzyıl, Birinci Bölüm'de de ortaya konulduğu üzere Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş tehlikesiyle yoğun bir şekilde yüz yüze geldiği bir dönemdi. Dersim'in devlet tarafından ele geçirilmesinin, bu yüzyılda yaşanan gelişmelerle yakından bir ilişkisi vardır. Bu nedenle Dersim-Osmanlı ilişkilerinin geçmişten beri aynı zamanda bir Osmanlı-Kızılbaşlık ilişkisi olduğunu söylemek mümkündür. Bu da Osmanlı'nın Dersim'e yönelik algı ve siyasetine yön veren gelişmelerin Kızılbaşlık konsepti dışında değerlendirilemeyeceğini gösterir.

“Eşkya yuvası”

Dersim'in stratejik konumu, bölgenin civarı ile karşılaştırıldığında yoğun bir Kızılbaş/Alevi nüfusa sahip olmasıyla da ilgiliydi. Bu durum ona adeta kontrol altına alınamayan, Anadolu'nun ortasındaki “Kızılbaş bir ada” görüntüsü sunuyordu. Tanzimat'la başlayan ve II. Abdülhamid döneminde sürdürülen merkezleşme siyaseti Anadolu'da özellikle Dersim'i hedef almıştır. Devlet otoritesini dinlemeyen, yanı sıra mücavir alanında otoriteye tabi olmayı seçeni de rahatsız eden bölge insanı, II. Abdülhamid döneminde giderek daha fazla dikkati çekti. Dolayısıyla Ahmet Cevdet Paşa Sultan Abdülhamid'e sunduğu bir arzda, Dersim'i “eşkya yuvası” ve birçok caninin kaçarak cezadan kurtulduğu bir yer olarak tasvir edecekti.¹

Dersim'in Kızılbaş kimliğine vurgunun gittikçe öne çıkışı II. Abdülhamid dönemindeydi. Devletin, merkezîyetçilik ve otorite tesisi adına her ıslahat girişiminde Dersim'e dair lâyiha örneklerindeki “Kızılbaş” tekrarları, siyasi maksadın aksine bir ötekileştirmenin de belirtisiydi. Öte yandan Dersim inancına bu denli yoğun bir vurgunun yapılma nedenleri arasında “Kızılbaşlar”ın Sünni eksenli “İslâm birliği” siyasetinin dışına düşmesinin payı da vardı. Böylece devlet, merkezleşmeden Sünnileşmeyi kastettiğini Kızılbaş/Alevi Dersim'e karşıtlığıyla göstermiş oluyordu.

Dönemin siyasi endişe kaynaklarından olan Ermeni bağımsızlık hareketi ve misyoner tehlikesi de Dersim özelinde ayrıca görünürlük kazanmıştır. Bunlar devletin merkezleşme siyasetini bilhassa Dersim'de uygulamasını zorunlu kılan katalizör gelişmelerdi. Kızılbaş/Alevi siyasetine tesir eden bu dinamiklerin Dersim'in uzun süredir sürdürüldüğü şekâvet hali üzerinden okuması II. Abdülhamid bürokrasisini özellikle endişelendirmekteydi. Söz konusu durum Dersim Kürt Kızılbaş/Alevilerinin, aynı inanca sahip diğer Kızılbaşlardan hem daha örgütlü hem de devlete yönelik muhalif tutumlarını alenen göstermeleriyle bağlantılıydı.

Kısaca Dersim, II. Abdülhamid dönemi Kızılbaş/Alevi siyaseti açısından adeta bir “kesişim alanıydı.” Devletin, Osmanlı coğrafyasındaki Kızılbaş/Alevilere yönelik geliştirdiği çözüm arayışlarının tamamının Dersim pratiği üzerinden hayat bulduğu ifade edilebilir. Burada, Dersim inancının bölgenin kendine has dinamikleriyle iç içe geçen özgün yapısının rolü de bulunmaktaydı. Bundan ötürü II. Abdülhamid'in Dersim siyaseti; devletin dönem boyunca diğer Kızılbaş/Alevilere yönelik zihniyet dünyası ve pratiklerini taşımakla birlikte, kendine mahsus özellikler de taşıyacaktı.

1 Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980, s. 115; *Tezâkir*, 21-39, 2. baskı, yay. Cavid Baysun, TTK Yayınları, Ankara, 1986, s. 107. Benzer bir vurgu 1908'deki Dersim hareketine katılan Tuğgeneral Ziya Yergök'ün anılarında da dile getirilmekteydi. Bkz. Önal, *Harbiye'den Dersim'e (1890-1914)*, s. 156.

Tanzimat sürecinde Dersim

Osmanlı Devleti'nin Dersim aşiretlerini itaat altına alma girişimleri Osmanlı egemenliğine girdiği 16. yüzyıldan başlayarak 19. yüzyıla değin devam etti.² Buna rağmen başından itibaren sorunlu bir bölge olarak anılan bölgedeki aşiretlere yönelik devletin gerçekleştirdiği tüm girişimler karşılıksız kaldı. Aşiretlerin geçen süre zarfında Osmanlı otoritesine başkaldırı gerekçelerinin temel nedenlerinden biri Kürtlükleriyken, bir diğer etken de muhalif Kızılbaş inançlarıydı. Bu nedendir ki bölgeye verdikleri rahatsızlıklardan ötürü şikâyetlerde sık sık “rafızı” ve “Kızılbaş” olarak anılmakta ve İran'a olan meyilleri de bilhassa vurgulanmaktaydı.³ Hakeza aşiretler de civarlarındaki Sünnilere yönelik gerçekleştirdikleri yağma ve haraca bağlamaya yönelik eylemlerini mezhep farklılığı olarak sunmakta ve bunu bir “hak” olarak görmekteydiler.⁴

19. yüzyılın ortalarına doğru ve özellikle de 1839-1876 arasındaki *Tanzimat Devleti*'nin⁵ taşra üzerinde otoritesini pekiştirme teşebbüsü, dikkatleri genelde “Osmanlı Kürdistanı”, özeldeyse yüzyılların problemi Dersim üzerine çekti.⁶ Bu nedenle devlet, Kürdistan'ın ve özellikle de Dersim'in “islâhı-

2 Ayrıntılı bilgi için bkz. Hezarfen, Ahmet ve Cemal Şener, *Osmanlı Belgeleri'nde Dersim Tarihi*, Etik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 9-13, 83-100; Cemal Şener, *Osmanlı Belgeleri'nde Aleviler-Bektaşiler*, Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, İstanbul, 2002, s. 113; Mehmet Yıldırım, “Dersim'in Cumhuriyet Öncesindeki Sosyo-Ekonomik Yapısı Üzerine Bir İnceleme”, *Dört Dağa Sığmayan Kent: Dersim Üzerine Ekonomi Politik Yazılar*, der. Ş. Gürçağ Tuna, Gözde Orhan, Patika Kitap, İstanbul, 2013, s. 55; “Yusuf Ziya Paşa'nın Tuzagina Düşen Şeyh Hasanlı Aşiretinden Kesilen Altmış Baş”, *Munzur*, sayı 40, 2016, s. 111-112; “Coğrafya Kaderdir: Ducik (Dujik) Yurdu'ndan Yasak Mintika'ya”, *Munzur*, sayı 41, 2016, s. 35-37; Candan Badem ve Mehmet Yıldırım, “Osmanlı Arşiv Belgelerinde 'Dersim Islahatı' (1870-1913)”, 2. *Uluslararası Tunceli (Dersim) Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Tunceli, Tunceli Üniversitesi, 2014, s. 163; Murat Alanoglu, “Kız-uçan'dan Pülümür'e Osmanlı İdâresi (1518-1923)”, *Pülümür*, ed. Şükrü Aslan, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2016, s. 69 ve aynı yazar, “1642 Tarihli Avârız Defterine Göre Kızıuca (Pülümür) Kazası”, *Tarih Okulu Dergisi*, sayı 28, 2016, s. 111, 125-126. Girişilen bu önlemlerde başarılı olunamasa da yer yer bölgedeki aşiretlere büyük can kayıplarının verildiği oldu. Bkz. Hezarfen ve Şener, a.g.e., s. 63-69; Yıldırım, “Yusuf Ziya Paşa'nın Tuzagina Düşen Şeyh Hasanlı Aşiretinden Kesilen Altmış Baş”, s. 113-117.

3 Bkz. Hezarfen ve Şener, a.g.e., s. 10-12, 38-42, 64-68, 94. Kızılbaş Safevilerde yardım etmekle birlikte, 1726 yılında Çemişgezek'in Şakak/Şikak Nahiyesi'ni basarak yağma ve talanda bulundukları ve akabinde buradaki Sünnilerin elindeki İranlı esirleri de yine Kızılbaşlara teslim ettikleri anlaşılmaktadır (İE. DH. 34/2993. 29 Zilhicce 1138/28 Ağustos 1726).

4 Bkz. Onal, a.g.e., s. 166; Yıldırım, “Dersim'in Cumhuriyet Öncesindeki Sosyo-Ekonomik Yapısı Üzerine Bir İnceleme”, s. 52, 55.

5 Bkz. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, 1856-1876*, s. 43; Deringil, *19. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde İhtida ve İrtidat* s. 59; Maurus Reinkowski, *Düzenin Şeyleri, Tanzimat'ın Kelimeleri: 19. Yüzyıl Osmanlı Reform Politikasının Karşılaştırmalı Bir Araştırması*, çev. Çiğdem Canan Dikmen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 30.

6 Yıldırım'ın (2012) araştırmalarından anlaşıldığı kadarıyla Dersim ismi, 1847 yılına değin Osmanlı resmî belgelerinde “Desim” olarak ifade edilmiştir. Bu isim ise daha çok Çarsancak, Çemişgezek ve Kuziçan dışındaki “Şih Hasanlı” ve “Desimli” aşiretlerinin yaşadığı “Ducik Ekra-

nı" en öncelikli müdahale programı arasına aldı.⁷ İlk uygulama da idari nite-likte olmuştur.⁸ Bununla beraber Dersim'e yönelik "ıslahat"lar muhtemel bir askeri müdahaleyi de kapsamaktaydı. Tanzimat'a değin devletin kontrol altına alamadığı bölge, Badem ve Yıldırım'a göre "Tanzimat'ın kısmen geç-irdiği kısmen de hiç giremediği yerlerden birisidir."⁹ Çünkü devlet bölge üze-rinde kontrol sağlayamadığı için vergi, askerlik ve asayiş hususunda da bek-lediği karşılığı bulamamaktaydı. Bu nedenle Dersim'in ıslahı için sıra, Tan-zimat'ın askeri seferler ve müdahalelerle uygulanmasına gelmişti. 1847 yı-lından başlayarak Kızılbaş aşiretleri itaat altına almak adına düzenlenen as-keri seferlerin maksadı da buydu. Böylece itaatsiz aşiret reisleri Vidin'e sür-gün edilecekti. Fakat sükûnet dönemseldi, bütün uğraşlarına rağmen devle-tin Dersim üzerinde denetimi hiçbir zaman sağlamadı.¹⁰

1868'de Dersim ıslahat planları yeniden gündeme geldi.¹¹ Geçen sürede Kızılbaş/Alevi Dersim aşiretlerinin, çevrelerindeki sahaya tacizlerinin en-

di" ya da "Ducik Yurdunu" niteleyen "İç Dersim" için kullanıldı. 1848 yılından itibaren, büyük ihtimalle Osmanlı kâtiplerinin yazım hatası sonucu Dersim olarak kaydedilmiş ve öyle yerleş-miş, orijinal "Desim" ismi ise unutulmuştur. Günümüze kadar gelen Dersim tanımı bölgenin 1848 yılındaki idari düzenlemelerine dayanmaktadır. Öncesinde bir coğrafya ya da yer ismin-den ziyade, bir aşiret topluluğuna göndermede bulunulmuştur. 1848 ile beraber Dersim San-cağı'na bağlı kazaları da içine alan idari bir adlandırma olacaktır. Söz konusu adlandırmayla da (*Dersim*) artık belirli aşiretler birleşimini tanımlamanın ötesinde, aynı kültürü ve ortak geçmi-şi paylaşan çok sayıda kabilenin yaşadığı geniş bir coğrafya kastedilmiştir. Bundan da daha çok "İç Dersim" olarak telaffuz edilen bir alanın, sancığa idari olarak bağlı olmasına rağmen coğra-fi ve sosyo-kültürel olarak bu alanın dışında kalan, periferideki (Dış Dersim) bölgelerden ayrış-ması anlaşılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Yıldırım, "Desimli Aşireti'nden Dersim Sancığı'na", *Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt 1, sayı 1, 2012, s. 24-25 ve aynı ya-zar, "Cumhuriyet Öncesi Dersim'de Üretim ve Tüketim İlişkileri", 2. *Uluslararası Tunceli (Der-sim) Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Tunceli, Tunceli Üniversitesi, 2014, s. 181-182.

7 Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, s. 178 ve aynı yazar, *Tezâkir*, 21-39, 1986, s. 201; Jandarma Umûm Kumandanlığı, "Dersim", *Doğu Anadolu'da Toplumsal Mühendislik: Dersim-Sason (1934-1946)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2010, s. 79-81.

8 1847 yılında Mazgirt, Kuzyan ve Hozat kazalarından oluşan Dersim'in teşekkülüne başlandı. Ertesi yıl Koçgiri, Gerganis, Kemah, Kuruçay, Çemişgezek ve Çarsancak kazaları da Dersim'e bağlandı ve Hozat sancak merkezi oldu. Dersim, sancak statüsüyle Harput Vilâyeti'ne bağlıydı; bir süreliğine Diyarbekir Vilâyeti'ne bağlandı ama 1851'de, daha yakın olmasına dayanılarak tekrar Harput'a alındı. Bkz. Yıldırım "Dersim'in Cumhuriyet Öncesindeki Sosyo-Ekonomik Yapısı Üzerine Bir İnceleme", s. 42-43; Badem ve Yıldırım, a.g.m., s. 164; Alanoglu, "Kız-uçan'dan Pülümür'e Osmanlı İdaresi (1518-1923)", s. 71.

9 Badem ve Yıldırım, a.g.m., s. 164.

10 Bkz. a.g.m., s. 164-165; Yıldırım, "Coğrafya Kaderdir: Ducik (Dujik) Yurdu'ndan Yasak Mıntıka'ya", s. 34-35; Alanoglu, a.g.m., s. 72. 1847 yılında kurulan Kürdistan Eyaleti'nde kontrolü sağlama kapsamında, 1851 yılına değin Dersim'e yönelik birkaç askeri harekâta daha başvurul-du. Bkz. Fatih Gencer, "19. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin Dersim'de Merkezî Oto-riteyi Kurma Çabaları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 55/1, 2015, s. 226-239. Fakat bunlardan da beklendiği gibi bir başarı elde edilememiş ve bölgeye gönderi-len askerin geri çekilmesiyle kontrol yeniden Dersimli Kürtlere geçmişti. Gencer, a.g.m., s. 239.

11 A.MKT.MHM. 432/75, 14 ve 19 Teşrin-i Sânt 1284/26 Kasım, 1 Aralık 1868.

gellenmesi ve devlet idaresinin tesis edilmesinin önünde büyük bir problem teşkil ettikleri tespit edildi. Buna dayanarak hazırlanan 4. Ordu-yu Hümâyûn Müşiri İbrahim Derviş Paşa'nın 1868 tarihli raporunda, 1847 yılında başlatılan ıslahatın yetersizliğine vurgu yapılarak, daha büyük bir sefere çıkılması yönünde görüş bildirilmekteydi. Yanı sıra vergi, askerlik, nüfus sayımı gibi sorunların çözümüne yönelik diğer birtakım ıslahat önerileri de gündeme gelmişti. Böylelikle henüz II. Abdülhamid döneminden önce devletin Dersim'e yönelik merkeziyetçi siyaseti giderek belirginleşmeye başlamaktaydı. ıslahat çalışmalarının zirve noktasına ulaşacağı Sultan Abdülhamid dönemine açılan kapı da bu şekilde aralanmış oluyordu.¹² Dersim'e dair dile getirilecek "vahşet", "itaatsizlik" ve bilhassa "medeniyet dışılık" gibi birçok söyleme de bu tarihlerden itibaren sıkça başvurulacaktır.¹³

II. Abdülhamid'in Dersim siyaseti: Vilâyât-ı sittenin kalbgâhındaki 'cerâhat'

...cism-i devletin bir uzv-ı mühimmî bulunan Anadolu'nun kalbgâhında demek olan bu sivilcenin külliye sızıldısını mahv etmek hâkimeten ve siyâseten vecâib-i umûrdan olup...

– Mamûretü'l-Aziz Vâli-i Esbakı es-Seyyid HASAN HİLMİ

Anadolu'nun kalbgâhında Dersim gibi müdhiş bir yaranın uzun müddet ihmâli istikbâlen pek büyük vahâmetleri müstelzim olabilmek ihtimâline karşu devletçe nasıl olsa tedâbir ittihâzı mecbûriyyeti his olunmak mülâhazadan ba'îd olmadığından...

– Müfettiş-i Yâver-i Ekrem ŞÂKIR [PAŞA]

Dersimlilerin Erzurum, Van ve Bitlis vilâyetleri dâhilinde meskûn Şafiyü'l-mezheb Ekrâd ile de ne mevkî'an ve ne de mezheben bir gûna irtibât ve münâsebâtı olmadığından bunlar Anadolu'nun kısm-ı şarkîsi vasatında bir leke nev'inden olarak mine'l-kadim şirret ve mazarratlarıyla mevcûdiyet-i şahsiyyelerini muhâfaza ve irâ'e edegelmüşlerdir.

– Meclis-i Mâliye Azâsından MUSA CELAL BİN HAKKI

Devletin Dersim'e nüfuz etme kararlılığı II. Abdülhamid döneminden itibaren giderek yoğunlaştı. Bu açıdan Sultan Abdülhamid döneminin Dersim'e yönelik bakışı askerî, ekonomik, idari, dinî ve siyasi yönlü uzun erimli bir

12 Bkz. Badem ve Yıldırım, a.g.m., s. 165-169; "Âhâli-i vahşiyenin daire-i mutâvaata idhali ve istifâ-yı emvâl-i mîriyye ve icrâ-yı kur'a-yı askeriye maddelerinin istihsâli ve mektebler ve meclisler küşâd ve teşkili ..." (A. MKT. MHM. 443/64, 14 Şevval 1289/14 Aralık 1872).

13 Örnekler için bkz. İ. MMS. 39/1605, 8 Rabi'ulahir 1287/8 Temmuz 1870; A. MKT. MHM. 443/64, 13 Şevval 1289/14 Aralık 1872.

islahat sürecine tanıklık etmiştir. Bunda Dersim'in, Anadolu'da islahata en muhtaç yer olarak görülmesinin etkisi de bulunmaktaydı.¹⁴ Çünkü Dersim Osmanlı egemenliğine girişinden beri devlet otoritesine boyun eğmemiş, ci-var vilayetlerdeki halka yönelik yağma ve saldırılarla da rahatsızlık oluşturmuştu. Yoksulluk ve bedeviyet gibi nedenlere bağlanan yağma ve saldırılar daha çok gayrimüslim Ermeni ve Rumlarla birlikte Sünni ahaliye de yönel-mekteydi.¹⁵ Saldırıları Dersim'e bağlı kaza ve köylerin yanı sıra¹⁶ Sivas, Er-zurum ve Mamûretülaziz vilayetleri sınırındaki Harput, Erzincan, Arabgir, Eğin, Kemah, Tercan, Divriği, Keban, Peri, Kiğı gibi sancak ve kazalara da sıçramaktaydı.¹⁷ Saldırıların yanı sıra halkın haraca bağlanıp, fideye karşılığı kaçırıldığı örnekler de söz konusuydu.¹⁸ Bu da söz konusu muhitlerde yaşa-

14 "Vilâyet dâhilinde ve Anadolu kıt'asında en ziyâde muhtâc-ı islâh olan mahall Dersim kıt'asıdır" (Y.PRK.AZJ. 17/80, 14 Ağustos 1306/26 Ağustos 1890).

15 DH. MKT.1439/27, 1 Ağustos 1303/13 Ağustos 1887; ŞD. 2693/13, 23 Mayıs 1312 ve 28 Mart 1314/ 4 Haziran 1896 ve 9 Nisan 1898.

16 Konuyla ilgili Osmanlı arşiv kayıtlarında yüzlerce örnek söz konusu olup bazıları için bkz. A.MKT.MHM. 657/17, 29 Teşrin-i Evvel 1311/10 Kasım 1895; A.MKT.MHM. 657/40, 10 Teşrin-i Sani 1311/22 Kasım 1895; A.MKT.MHM. 657/41, 13 Teşrin-i Sani 1311/ 25 Kasım 1895; A.MKT. MHM. 657/47, 3 Kânûn-ı Evvel 1311/15 Aralık 1895; A.MK.MHM.658/15, 16 Kânûn-ı Sani 1311/ 28 Ocak 1896; I.DH. 1244/97466, 17 Ağustos 1307/29 Ağustos 1891; Y.A.HUS. 342/95, 17 Kânûn-ı Evvel 1311/29 Aralık 1895; Y.PRK.A. 5/78, 24 Şevval 1307/13 Haziran 1890; Y. PRK.PT.10/63, 18 Mart 1312/30 Mart 1896; Y.PRK.BŞK. 27/2, 14 Temmuz 1308/26 Temmuz 1892; F.O. 195/1944, s. 293; Arsen Yarman, *Palu-Harput 1878: Çarsancak, Çemişgezek, Çapakçur, Erzincan, Hizan ve Civar Bölgeler*, 1. cilt, 2. baskı, Belge Yayınları, İstanbul, 2015, s. 101.

17 Bu hususta da birçok örnek mevcut olup bazı örnekler için bkz. A.MKT.MHM. 657/22, 28 Teşrin-i Evvel 1311/9 Kasım 1895; ŞD. 2518/3, 2 Mart 1303/14 Mart 1887; ŞD.2693/13, 23 Mayıs 1312/4 Haziran 1896; Y.EE.163/2, 15 Kânûn-ı Sani 1310/27 Ocak 1895; Y.MTV.135/19, 6 Kânûn-ı Sani 1311/18 Ocak 1896; Y. PRK.ASK. 103/58, 8 Şubat 1310/20 Şubat 1895; Y.PRK. ASK. 250/37, 11 Şaban 1325/ 19 Eylül 1907; Y.PRK.ASK. 252/18, 11 Teşrin-i Sani 1323/24 Kasım 1907; Y.PRK.ASK. 250/37, 6 Eylül 1323/19 Eylül 1907; Y.PRK.AZJ. 17/80, 14 Ağustos 1306/26 Ağustos 1890; Y.PRK.SGE. 7/16, 29 Zilhicce 1313/ 11 Haziran 1896; Y.PRK.UM. 33/70, 29 Teşrin-i Evvel 1311/10 Kasım 1895; Y.PRK.UM. 33/102, 3 Teşrin-i Sani 1311/15 Kasım 1895. Bu saldırılara Amerika'nın Harput konsolosu da değinmekteydi (akt. Akgül, *Amerikan ve İngiliz Raporları Işığında Dersim*, s. 35). Diğer yandan bazı yabancı konsoloslukların, Dersimli Kızılbaş Kürtlerin Ermenilere yönelik saldırılara katılmaları için bizzat devlet tarafından davet edildiklerini ilâde ettikleri de görülmekteydi (F.O. 195/1944, 9 Temmuz 1896, s. 151). Ayrıca bkz. Karekin Vardabed Sirvantsdyants, "Toros Ahpar Ermenistan Yolcusu", Arsen Yarman, *Palu-Harput 1878: Çarsancak, Çemişgezek, Çapakçur, Erzincan, Hizan ve Civar Bölgeler*, 2. cilt (Raporlar), 2. baskı, Belge Yayınları, İstanbul, 2015, s. 297; Yarman, a.g.e., cilt 1, s. 155, 157; Hayreni, *Yukarı Fırat Ermenileri 1915 ve Dersim*, s. 47, 165, 168, 211-222.

18 Bkz. DH.MKT. 36/47, 8 Nisan 1309/20 Nisan 1893; I.DH. 1244/97466, 25 Ağustos 1307/6 Eylül 1891; P.I. Averyanov, *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler* (19. Yüzyıl), çev. İbrahim Kale, Avesta Yayınları, İstanbul, 2010, s. 330; Karekin Vardabed Sirvantsdyants, "Toros Ahpar", Arsen Yarman, *Palu-Harput 1878: Çarsancak, Çemişgezek, Çapakçur, Erzincan, Hizan ve Civar Bölgeler*, 2. cilt (Raporlar), 2. baskı, Belge Yayınları, İstanbul, 2015, s. 483. "Hafır" ya da "korumalık" olarak adlandırılan bu vergi/haracın (Yarman, a.g.e., 1. cilt, s. 106-107) bölgedeki Kızılbaş Dersimlilerce Hz. Ali aracılığıyla Allah'ın bir emrinin yerine getirilmesi şeklinde görüldüğü ifade edilmekteydi (Sirvantsdyants, a.g.m., 483). Dersim bölgesindeki vurguncu dağ aşiretlerinin

yan halkın, Dersim aşiretlerine karşı devletten sürekli yardım talebinde bulunmasına neden oluyordu.¹⁹ Diğer yandan saldırılar sadece dışa değil, aşiretlerin kendi aralarında birbirlerine de yönelmekteydi. Buna rağmen aşiretler olası bir müdahalede de birlik olup, devlete karşı ortak hareket etmekteydiler.²⁰

Dönemin devlet bürokrasisinin Dersim'e yönelik bakış açısını şekillendiren temel vurgu, öncesinde olduğu gibi bir kez daha bölgenin stratejik konumunun Anadolu açısından önemine dayanıyordu. Dolayısıyla yazışmalara da yansdığı gibi Anadolu'nun ve vilâyet-i sittenin kalbgâhında bulunduğu dile getirilen Dersim'in, geçmişten beri ve olası bir tehlike anında devlete sorun çıkarabilecek bir potansiyelinin olduğu düşünülmekteydi. Dersim, devletin sağlıklı bir vücuda benzetilen hâkimiyeti altındaki toprakların bekasına aykırı bir unsur olarak betimlenmekteydi. Bu nedenle "yara", "çıban", "sivilce" ve "leke" gibi sağlıklı ifadeler, betimlemelerin en sık başvurulan metaforları arasında yer almaktaydı.²¹

Dersim'e ilişkin hastalık vurgusunun çözümü de tıbbi bir iyileştirme referansı üzerinden yapılmaktaydı.²² Devlet bürokrasisinin bu çeşit benzetme-

uzun yıllar yerleşik Türk, Ermeni ve Rum köylerinden aldığı bir "kesim" vergisinden bahseder. Bu hususta ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Munzuroğlu, *Toplumsal Yapı ve İnanc Bağlamında Dersim Aleviliği*, s. 179-191.

- 19 Y.EE. 163/2, 15 Kanûn-ı Sâni 1310/27 Ocak 1895. Ayrıca bkz. Jandarma Umûm Kumandanlığı, "Dersim", (bundan sonra a.g.r.), s. 131, 140, 145. Hatta Kigî'daki Ermenilerin "Kürtlerin" saldırılarından ötürü din değiştirmeyi talep ettikleri bile görülmekteydi (A.MKT.MHM. 657/24, 31 Teşrin-i Evvel 131/12 Kasım 1895). Buna rağmen İngiltere'nin Harput Konsolos yardımcılığına gönderilen bir telgrafta, söz konusu Kızılbaş Kürtlerin genelde Hristiyanlara karşı dostane bir turum sergilemekte oldukları ve reformlardan sonra bu tutumlarında değişiklik olsa da Türk ve Müslüman Kürtlere nazaran Ermenilere karşı acımasız bir davranış içerisinde olmadıkları dile getirilmekteydi. Aynı şekilde Harput bölgesindeki belli başlı köylerdeki Kızılbaş aşiretleri tarafından gerçekleştirilen yağmalamalarda birçok yerleşim yerinin yok edildiği ve şiddete de sadece kendilerine direnç gösterildiğinde başvurdukları belirtilmekteydi. Yetkilinin ifadesine göre, söz konusu saldırılarda kadın ve kızlar tecavüze uğrasa da Ermeniler yine de bu Kızılbaşları Türklere kıyasla yanlış yönlendirilmiş arkadaşlar olarak görmekteydi (F.O. 195/1944, 9 Temmuz 1896, s. 149-151).
- 20 Bkz. Y.EE. 131/33, 18 Mayıs 1312/30 Mayıs 1896; Boğos Natanyan, "Ermenistan'ın Gözyaşı veya Palu, Harput, Çarsancak, Çapakçur ve Erzincan Hakkında Rapor", Arsen Yarman, *Palu-Harput 1878, Çarsancak, Çemişgezek, Çapakçur, Erzincan, Hizan ve Civar Bölgeler*, 2. cilt (Raporlar), 2. baskı, Belge Yayınları, İstanbul, 2015, s. 148; Antranik, *Dersim Seyahatname*, s. 118.
- 21 Örnekler için bkz. ŞD. 2518/3, 2 Mart 1303/14 Mart 1887; ŞD. 2693/13, 13 Teşrin-i Sâni 1313/25 Kasım 1897; Y.PRK.AZJ. 17/80, 14 Ağustos 1306/26 Ağustos 1890; İ.DH. 1467/1, 10 Haziran sene 1324/23 Haziran 1908.
- 22 Bkz. Y.EE.131/33, 18 Mayıs 1312/30 Mayıs 1896; ŞD. 2693/13, 23 Mayıs 1312, 5 Şubat 1313, 28 Mart 1314, 5 Mayıs 1314 ve 17 Haziran 1315/4 Haziran 1896, 17 Şubat 1898, 9 Nisan 1898, 17 Mayıs 1898 ve 29 Haziran 1899 tarihli belgeler. Bu durum aşağıda da bahsedileceği gibi Makdisi'nin "Osmanlı Oryantalizmi" kavramsallaştırmasıyla da yakından ilgilidir. Makdisi'ye göre Osmanlı reformcuları, ister seküler isterse İslâmi kavramlar altında olsun, Osmanlı modernitesini yaratmak için yönetsel, antropolojik ve hatta arkeolojik boşlukları kapamak adına tebaasının tasvirini, Avrupa tarafından kendisine yöneltilen "Avrupa'nın hasta adamı" şeklin-

lerinin arkasındaki neden Kızılbaş Kürt aşiretlerin, sürekli ve “öteden beri” devlet otoritesini tanımayışlarıydı.²³ Devletin, *muti* (boyun eğen), *nim-muti* (yarı boyun eğen) ve tamamen isyan (*dâire-i isyân*) içerisinde olmak üzere tasnif edilen Dersimlilere yönelik algısında *muti*; daha çok Çarsancak, Çemişgezek ve Kuziçan kazalarındaki itaat altına alınan “medeni” halkı kapsıyordu.²⁴ Hozat, Mazgird, Pah ve Kızılkilise gibi kazaların bir kısmı da *muti* olarak görülmesine rağmen yer yer şekâvet ve yağmalamalarıyla bilinmekteydi.²⁵ Bu yüzden *nim-muti* ve tamamen isyan halinde olan halkın, gerek Dersim’de gerekse civarında *muti* olarak nitelendirilenlere yönelik saldırıları sürekli şikâyet ve dikkat konusu oldu.²⁶ Kimileyin Dersim ahalisinin genel olarak *gayr-i muti* olarak ifade edildiği örnekler de söz konusuydu.²⁷ *Muti* olarak adlandırılan Çemişgezek, Çarsancak ve Pertek kazalarındaki halkın büyük bir çoğunluğunun Türk, Sünni Kürt ve Ermeni olduğu anlaşılırken; Hozat, Mazgird, Pah, Kızılkilise, Ovacık ve Kuziçan halkı da çoğunlukla Kızılbaş, Alevi (Kürt) ve bedevi olarak nitelendirilmekteydi.²⁸ Öyle anlaşıyor

de yapmıştır. Bununla ilişkili olarak da bu insanlara, geri kalmış ve henüz Osmanlı olamamış, imparatorluk reformunun hem nesneleri hem de handikapları muamelesi yapıldı. Bkz. Ussama Makdisi, “Ottoman Orientalism”, *The American Historical Review*, cilt 107, no. 3, 2002, s. 770.

- 23 Bkz. MF.MKT. 519/20, 25 Teşrîn-i Evvel 1310/6 Kasım 1894; Y.A.RES. 51/9, 29 Nisan 1307/11 Mayıs 1890; Y.EE. 11/4, 22 Mayıs 1312/3 Haziran 1896; Y.EE. 81/8, 20 Teşrîn-i Sani 1308/2 Aralık 1892; Y.MTV. 135/19, 6 Kânûn-ı Sani 1311/18 Ocak 1896; Y.PRK.PT. 10/77, 1 Haziran ve 7 Kânûn-ı Sani 1305/13 Haziran 1889 ve 19 Ocak 1890. Bu gibi durumlarda sıklıkla dile getirilen *öteden beri* ve *mine’l kadim* gibi ifadelerin ortak bir söylem olarak Kuzey Arnavutluk ve Cebel-i Lübnan’daki topluluklar için kullanıldığına da tanık olunmaktaydı. Bkz. Reinkowski, a.g.e., s. 138, 243.
- 24 Bkz. Y.A.HUS. 235/76, 9 Şubat 1305/21 Şubat 1890; ŞD. 2516/27, 9 Teşrîn-i Sani 1312/21 Kasım 1896; Y.PRK.KOM. 7/59, 8 Haziran 1306/20 Haziran 1890; Y.PRK.PT. 10/77, 1 Haziran 1305/13 Haziran 1889.
- 25 Bkz. I.DH. 1467/1, 30 Mayıs 1324/12 Haziran 1908; ŞD. 2516/27, 9 Teşrîn-i Sani 1312/21 Kasım 1896;
- 26 Bkz. ŞD. 2693/13, 23 Mayıs 1312, 5 Mayıs 1314, 17 Haziran 1315/4 Haziran 1896, 17 Mayıs 1898, 29 Haziran 1899 tarihli belgeler; Y.EE. 163/2, 15 Kânûn-ı Sani 1310/27 Ocak 1895; Y.PRK.ASK. 250/37, 6 Eylül 1323/19 Eylül 1907; Y.PRK.ASK. 252/18, 11 Teşrîn-i Sani 1323/24 Kasım 1907; Y.PRK.AZJ. 17/80, 14 Ağustos 1306/26 Ağustos 1890; Y.PRK.PT. 10/77, 31 Teşrîn-i Evvel ve 7 Kânûn-ı Sani 1305/12 Kasım 1889 ve 19 Ocak 1890 tarihli belgeler. Hozat, Ovacık, Kızılkilise ve Mazgird kazalarında *muti* ve *nim-muti* olarak değerlendirilen aşiretler hakkında detaylı bilgi için bkz. I.DH. 1467/1, 19 Haziran 1324/2 Temmuz 1908.
- 27 Bkz. ŞD. 2693/13, 23 Mayıs 1312, 13 Teşrîn-i Sani 1313/4 Haziran 1896 ve 25 Kasım 1897 tarihli belgeler.
- 28 Bkz. I.DH. 1467/1, 30 Mayıs, 10, 15 ve 18 Haziran 1324/12, 23, 28 Haziran ve 1 Temmuz 1908 tarihli belgeler; Y.A.RES. 60/27, 19 Eylül 1308/1 Ekim 1892; ŞD. 2518/3, 2 Mart 1303/14 Mart 1887. Ayrıca bkz. DH.MUL. 2-5/33, 3 Eylül 1324/16 Eylül 1908’den aktı. Cihangir Gündoğdu ve Vural Genç, *Dersim’de Osmanlı Siyaseti: İzâle-i Vahşet, Tashih-i İtikâd ve Tasfiye-i Ezhân 1880-1913*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2013, s. 135. Halkın mutillliğini belirleyen kıstaslar arasında, şekâvet ve itaatsizliğe başvurmamalarının yanı sıra Türkçe konuşmak ve her taraf ile ticaret ve irtibat halinde olmak gibi etkenler de bulunmaktaydı (I.MMS. 68/3183, 29 Eylül 1296/11 Ekim 1880).

ki devlet nezdinde *gayr-i muti* Dersimlilere yöneltilen tüm olumsuzlukların ortak paydası Kızılbaş/Alevi kimliğine yönelik karşıtlıkla örtüşmekteydi.

Dersim'deki Kızılbaş Kürtler, itaat altına alınmaları bir yana yağma ve hırsızlık faaliyetlerine ek olarak vergi ve askerlik gibi yükümlülöklere dair dirençleriyle de dikkatleri çekmiştir. Bu yüzden devlete yönelik nefretlerinin ardında özellikle de askerliğe ve vergi mükellefi olmaya direnmenin yattığı düşünölmekteydi.²⁹ Bahse konu durum Dersim'e dair kaleme alınan lâyiha ve raporlarda, bu bağlamdaki şekâvet (eşkıyalık, şakîlik) haline yapılan belirgin vurgudan anlaşılmaktaydı.³⁰ Yöneticilere göre bu şekâvet halinin sürekliliği de buradaki insanların "vahşet", "medeniyetten mahrumiyetleri" (*mahrûm-ı bedâyi-i medeniyet*), "cehâlet" (*sâika-yı cehâlet*), "bedeviyet" ve yoksulluklarından (*düçar-ı fakr u zaruret* ya da *fakr u ihtiyaç*) kaynaklanmaktaydı.³¹ Biat etmeyen Dersimliler devlet bürokrasisinin siyasal terminolojisinde sık sık vahşi, bedevi, cahil/bilgisiz, doğru yoldan sapan medeniyet dışı bir topluluk olarak nitelendirildi.³² Osmanlı bürokratınca Dersim in-

29 Bkz. A. MKT.MHM. 723/1, 3 Şubat 1309/15 Şubat 1894; ŞD. 2693/13, 22 Mayıs 1312/3 Haziran 1896; Y. A. RES. 51/9, 29 Nisan 1306/11 Mayıs 1890; Y.EE. 131/33, 18 Mayıs 1312/30 Mayıs 1896; Y.PRK.PT. 10/77, 31 Teşrin-i Evvel 1305/12 Kasım 1889. Bu durum henüz 1870 yılında şu şekilde ifade edilmekteydi: "...Dersim dağında mutavattin aşâyir ve ekrâd öteden berü vâd-i serkeşide püyan olarak evâmir-i hükümet-i seniyyeye itâatden ve vergi ve tekâlif-i vakı'alarını lâıykıyla edâ ve tıfadan istinkâf eyledikleri cihetle..." (I.MMS. 39/1605, 8 Rabiulahir 1287/8 Temmuz 1870).

30 Örnekler için bkz. Y.EE. 81/8, 20 Teşrin-i Sani 1308/2 Aralık 1892; Y.PRK.ASK. 69/50, 3 Şubat 1305/15 Şubat 1890; Y.PRK.ASK. 103/58, 8 Şubat 1310/20 Şubat 1895; Y.PRK.AZJ. 17/80, 14 Ağustos 1306/26 Ağustos 1890; Y.PRK.KOM. 7/59, 8 Haziran 1306/20 Haziran 1890; Y.MTV. 53/115, 13 Ağustos 1307/25 Ağustos 1891.

31 Bkz. A.MKT.MHM. 723/10, 19 Temmuz 1310/31 Temmuz 1894; BEO. 3517/263743, 18 Safer 1326/ 11 Mart 1909; I.MMS. 68/3183, 21 Zilhicce 1297/24 Kasım 1880; ŞD. 2693/13, 23 Mayıs 1312, 28 Mart ve 5 Mayıs 1314/4 Haziran 1896, 9 Nisan ve 17 Mayıs 1898 tarihli belgeler; Y.A.RES. 60/27, 19 Eylül 1308/1 Ekim 1892; Y.EE. 11/4, 22 Mayıs 1312/3 Haziran 1896; Y.EE. 131/33, 18 Mayıs 1312/30 Mayıs 1896; Y.EE. 163/2, 3 Şubat 1310/15 Şubat 1895; Y.PRK.KOM. 7/59, 8 Haziran 1306/20 Haziran 1890. Söz konusu kavramlar "bir itaatsizlik patolojisi ile yakın ilişki içerisinde olup genellikle ahlâki dışlamayı beraberinde getiren eşkıya ya da ruunet gibi kavramlarla bağlantılı olarak kullanılır. Duruma göre bir anahtar kavram eksik de olabilir... [Bununla itham edilen] Söz konusu grupların kökleri çok eskiye uzanan vahşiliğini ve medeniyetsizliğini vurgulamak için cümleye sıklıkla *mine'î kadim* veya *öteden berü* ifadeleri eklenir." Reinkowski, a.g.e., s. 243.

32 Bu nitelemeler hususunda sayısız örnek mevcuttur. Ayrıntılar için bkz. A.MKT.MHM. 723/1; BEO. 2802/210095; I.DH. 1467/1; I.MMS. 68/3183; ŞD. 2516/27; ŞD. 2693/13; Y.A.RES. 51/9; Y.A.RES. 60/27; Y.MTV. 53/115; Y.PRK.ASK. 69/50; Y.PRK.AZJ. 17/80; Y.PRK.KOM. 7/59; Y.PRK.PT. 10/77; Y.PRK.UM. 32/92. Reinkowski (a.g.e., s. 245) Osmanlıların oryantalist söylemi çağrıştıran bu ifadeleri ile ilgili şunları dile getirir: "*Cahiliyyet* ve *vahşet*, en zahmete değer hedef olarak *medeniyete* karşıdır: ki bu hedef, medeniyeti halkın bugüne dek medeniyetten uzak kalmış kesimlerine de ulaştırmaktadır. Muhtemelen bu kavramlarla Avrupa retoriği saldırlarına da yanıt veriliyordu. Avrupa dışındaki vahşetin bir parçası olma suçlamasıyla karşı karşıya kalan Osmanlı İmparatorluğu, bilhassa uluslararası kamuoyuna yönelik dahili veya sadece harici evraklarında Avrupa medeniyetine aidiyetini tekrar tekrar vurguluyordu."

sanına yönelik dile getirilen bu küçültmelerin de “oryantalizmden” ödünç alınmış olduğu söylenebilir.³³ Bu bakımdan 4. Ordu Müşiri Zeki Paşa tarafından dile getirilenler bu anlamda tipik bir örnek teşkil etmekteydi:

...ahād-ı ahâlden pek çoğu kışın yiyecek erzâk ve giyecek elbise bulamadıklarından bazen ot kökü ile imrâr-ı evkât etmeğe ve çırılçıplak mağara köşelerinde kışı geçirmeye mecbûriyet hâlinde olup pek çok nisvânı giyecek elbise şöyle dursun setr-i avret edecek bir bez parçası bulamamağla uryân olarak arz-ı endâm ettiği görülmüştür.³⁴

- 33 Osmanlı bürokrasisi benzer yönde ifadeleri sadece Dersim için kullanmadı. Mithat Paşa'nın 1870 yılında Şammar el-Cerba aşireti şeyhi Ferhan Paşa'ya gönderdiği bir yazısında, kendilerinin ilkel ve hayvanlara tabi bir göçebe yaşantı içerisinde olduklarını ifade etmekteydi. Bkz. Sinan Maruşoğlu, *Osmanlı Döneminde Kuzey Irak (1831-1914)*, Eren Yayınları, İstanbul, 1998, s. 181. Bu duruma Kasaba (*Bir Konar göçer İmparatorluk (Osmanlı'da Göçebeler, Göçmenler ve Sığınmacılar)*), s. 142) da dikkat çekecektir. Bu açıdan Makdisi (a.g.m.) “Osmanlı Oryantalizmi” kavramsallaştırması ile devletin bu yöndeki zihniyetine dair genel bir değerlendirmede bulunmaktadır. Yazar bu kavramla, 19. yüzyıldaki Osmanlı reformlarıyla ortaya çıkıp, Batı'yı doğrudan ya da dolaylı olarak ilerlemenin, Doğu'yu ise geri kalmışlığın alanı olarak gören kompleks bir Osmanlı yaklaşımını kasteder. Bu da birbiri ile ilişkili iki nedene dayanmaktadır. İlki, Osmanlıların, gerçekleştirdikleri reformlar sonrasında Batı oryantalizminin politik ve sömürgeci sonuçlarına direnç göstermekle birlikte, bunun altında yatan zaman ve gelişim mantığını kucaklayarak bu oryantalizmi tanıyıp, ona karşılık vermeleriyle ilgiliydi. İkinci olarak bu reformlar, Avrupalı sömürgecilerin kendi sömürgelerine biçtikleri role benzer şekilde, Osmanlı İmparatorluğu içindeki tebaanın incelenme, disipline edilme ve geliştirmesi çabasıyla imparatorluk içinde bir pre-modern düşünce yaratmıştır. Bu süreç imparatorluğun âtıl olduğu varsayılan diğer etnik ve ulusal gruplarını bir Osmanlı modernitesine doğru yönlendiren, modern bir Osmanlı Türk ulusunun eklenmesi ile sonuçlanacaktır. Bkz. Makdisi, a.g.m., s. 769. Devletin, Tanzimat süresince kontrolü altına alamadığı ve bilmediği periferik bölgeler için bu türde ifadeleri kullandığı söylenebilir. Bunda da daha çok, Osmanlı devlet bürokrasisinin öncesinin idari dilinden miras aldığı, belirli durumlara ve taleplere yönelik retorik bir kalıpla yanıt vermesinin etkisi söz konusudur. Bkz. Reinkowski, a.g.e., s. 34. Bu bakımdan Reinkowski'nin Kuzey Arnavutluk'taki Mirditler ve Cebel-i Lübnan'daki Dürzilere dair Tanzimat dönemi Osmanlı siyasi terminolojisini incelediği çalışmasında; bahse konu topluluklara yönelik de vahşi, barbar, bedevi, cehalet ve bilgisizlik içinde olma, asi ve medeniyetsizlik gibi nitelendirmelerin kullanıldığı görülecektir. Örnekler için bkz. a.g.e., s. 138, 191, 146, 242-245, 266, 276, 284, 297. Böylece, Tanzimat süreci ile birlikte görülmeye başlanılan tek tipleştirmenin etkisiyle devlet otoritesine karşı gelen periferideki grupların medenileştirilmesinin de onları devlet nezdinde “eşit barbarlar” kıldığı söylenebilir (Reinkowski, a.g.e., s. 269). Buna rağmen Batı'nın, gerçeklikten ziyade, üzerine otorite kurmak ve yeniden yapılandırmak için Şark/Doğu hakkında gerçekleştirdiği saptamalar, görüşlerini meşrulaştırma ve adına ürettiği birçok yönlü bilginin adlandırılması olarak *oryantalizm* ya da *şarkiyatçılık* (bkz. Edward W Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, 4. baskı, çev. Berna Ülner, İstanbul, Metis Yayınları, 2004, s. 13) niteleyen bu gibi ifadelerin, bizzat Batılı devletlerce bu dönem içinde kendi periferilerindeki insanlara yönlendirildiği görülmekteydi. Eugen Weber'in 1870-1914 yılları arasında Fransa kırsalının modernleşmesi üzerine gerçekleştirdiği kapsamlı çalışmasında, Fransız bürokrasisi ve soylularının buralarda yaşayan halkı yabani, vahşi, fakir, cahil, batıl inançlı, pislik, iki ayaklı fakat insana benzemeyen hayvanlar, mağara adamları ve uygarlık dışı kalmış insanlar olarak nitelediklerine tanık olunmaktadır. Weber'in bu hususla ilgili değerlendirmelere yer verdiği bölümün başlığı da dikkat çekicidir: “Vahşiler Ülkesi.” Ayrıntılı bilgi için bkz. Eugen Weber, *Köylülerden Fransızlara: Fransa Kırsalının Modernleşmesi, 1870-1914*, çev. Çağdar Sümer, Heretik Yayınları, Ankara, 2017, s. 31-55.
- 34 Bkz. ŞD. 2693/13, 23 Mayıs 1312/ 4 Haziran 1896; Y.EE. 11/4, 3 Haziran 1312/3 Haziran 1896.

Dersim'e dair kaleme alınan bir diğer lâyhada ise Dersimlilerin cahil ve insaniyetin gerektirdiği dinî ve dünyevi vazifelerden habersiz oldukları için bedeviyet içinde kaldıkları ifade ediliyordu:

Dersimlilerin fevkâlâde câhil ve insâniyetin icâb ettirdiği vazife-i dîniyye ve dünyeviyeden gâfil bulunmaları vâdi-i bedeviyette istikrarlarına sebep-i müstakildir.³⁵

Genel olarak Kızılbaşlar özelde ise Dersimlilerin “insaniyetlerine” dair do-
laylı vurgu Mamûretülâziz valisi Abdurrahman Hasan Bey tarafından da dile
getirildi:

...vilayetin Dersim Sancağı'nda ve diğer bazı kazalarında ve hatta Harput ka-
zasına muzâf onbeş-yigirmi kadar kurâsında mevcûd olan Kızılbaşlar gavâ-
mız-ı lûgât-ı Arabiyye vâkîf ve ulûm-ı İslâmiyye muhit ulemâyâ mâlik olan
İran-zemin Şîîlerine yakın olmayıp bunların insan ıtlakına kesb-i istihkak
idecek kadar olsun ilm-i mehâzirîye bile mâlik olmadıklarından...³⁶

Söz konusu kişilerin yanı sıra kendi de Kürt olan Dersim Mutasarrıfı Mid-
hat Mikdât Bedîrhân'ın bölge insanıyla ilgili ifadeleri daha da sert bir üslup
taşıymaktaydı:

Medeniyet, maîşet-i muâşeret daha doğrusu insâniyet ne demek olduğunu bil-
mezler. Rivâyât-ı mevsûkaya nazaran daha içerülerinde âdeta Afrika'nın ak-
vâm-ı vahşîyesini andırır cırtlıçplak ot kökü ve meşe meyvesi ile geçinir ve su-
rette beşer sîrette hayvân ıtlakına şâyân birtakım insânlar da bulunuyormuş.³⁷

Bürokrasinin Dersim'e yönelik beyanlarının, bölge insanının içinde bu-
lunduğu yoksullukla yakın bir ilişkisi vardı. Bu sebeple Dersim Mutasarrıfı
Hayri Bey tarafından kaleme alınan bir diğer lâyhada; gerçekleştirilen şekâ-
vetlerin yüzde doksan dokuzunun hırsızlık (*sirkat*) olduğu ve bunun da za-
rurettten kaynaklandığı düşünülmekteydi.³⁸ Zaruretin nedeni ise daha çok
ziraata uygun ekilebilir arazinin bulunmamasına bağlanmaktaydı.³⁹

Dile getirilen bütün bu etkenlerden ötürü, devlet açısından Anadolu'nun
merkezindeki Dersim'e yönelik olası birtakım tedbirlere gidilmesi zorunlu-

35 Y.A.RES. 60/27, 19 Eylül 1308/1 Ekim 1892.

36 DH.TMIK.M. 193/32, 10 Kânûn-ı Evvel 1319/23 Aralık 1903.

37 DH.ID. 3/81, 3 Şubat 1328/16 Şubat 1913.

38 Bkz. I.DH.1467/1, 30 Mayıs 1324/12 Haziran 1908. Benzer yönde vurgulara birçok yerde
denk gelinmektedir. ŞD. 2693/13, 13 Teşrin-i Sani 1313/25 Kasım 1897; DH.ID.3/81, 3 Şubat
1328/16 Şubat 1913; DH.MUL. 2-5/33, 3 Eylül 1324/16 Eylül 1908'den akt. Gündoğdu ve Genç,
a.g.e., s. 136; Mülkiye Dergisi, no. 14-15, 1 Mart 1326 - 1 Nisan 1326 / 14 Mart 1910'dan akt.
Gündoğdu ve Genç, a.g.e., s. 148; DH.ID.3/81, 3 Şubat 1328/16 Şubat 1913.

39 Y.PRK.KOM. 7/59, 8 Haziran 1306/20 Haziran 1890.

luk haline geldi.⁴⁰ Bundan ötürü II. Abdülhamid idaresi, Dersim aşiretlerinin gerçekleştirdiği şekâvetlerin önlenmesine dair çeşitli çözüm önerileri geliştirdi. Bunlar arasında; şekâvet ve itaatsizlikte bulunanlara yönelik dönem boyunca; “tedib”, “ıslah”, “terbiye”, “tenkil”, “izâle-i huşûnet-vahşet-şekâvet”, “men-i şekâvet”, “temdîn, medeniyete idhâl ve duhul”leri için birtakım askerî, ekonomik, ticari, zirai⁴¹ ve –aşağıda da görüleceği gibi– tashih-i itikâd kapsamında ön plana gelen ıslahat girişimleri bulunmaktaydı.⁴²

Dersim’in ıslahında askerî önlemlerin olmazsa olmaz görülmesinin yanı sıra, şiddet dışındaki diğer çözüm önerilerine başvurulması da gündemdeydi. Bu nedenle, özellikle de askerî hareketler sonrasında durumun tekrardan eski haline dönmemesi için birtakım önlemlere gidilmesi gerekli görüldü.⁴³ Zira halka, askerî önlemler ile şiddet uygulayıp cezalandırmaktansa; medeniyetin iyiliklerinin yerleştirilmesi, batıl olarak görülen inanç ve cehaletlerinin ortadan kaldırılması, muhacir yerleştirme ve eğitim gibi şiddet içermeyen çeşitli çözüm önerileriyle yaklaşılmaya ön plana gelmekteydi.⁴⁴ Bunun için de askerî önlemler ile halka uygulanacak şiddetin uzun erimli bir fayda göstermeyeceği ve bunun yerine halkın şekâvete başvurmasına neden olan koşulların ortadan kaldırılması ön plana gelmekteydi.⁴⁵ Bunun için halkın

40 ŞD. 2693/13, 17 Haziran 1315/29 Haziran 1899.

41 Örnekler için bkz. BEO. 2704/202756, 2 Teşrîn-i Sânt 1321/15 Kasım 1905; BEO. 2802/210095, 22 Şubat 1321/7 Mart 1906; BEO. 3517/263743, 4 Şubat 1324/17 Şubat 1909; DH.MKT. 1421/116, 9 Mayıs 1303/21 Mayıs 1887; DH.TMIK.M. 274/42, 9 Temmuz 1324/ 22 Temmuz 1908; I.DH. 1275/100278, 25 Nisan 1308/7 Mayıs 1892; I.DH. 1467/1, 10, 15 ve 18 Haziran 1324/23, 28 Haziran ve 1 Temmuz 1908; ŞD. 2516/27, 9 Teşrîn-i Sânt 1302/21 Kasım 1886; ŞD. 2693/13, 22-23 Mayıs 1312, 5 Mayıs 1314 ve 17 Haziran 1315/ 3-4 Haziran 1896, 17 Mayıs 1898 ve 29 Haziran 1899 tarihli belgeler; Y.A.RES. 51/9, 29 Nisan 1307/11 Mayıs 1890; Y.A.RES. 60/27, 19 Eylül 1308/1 Ekim 1892; Y.EE. 11/4, 22 Mayıs 1312/3 Haziran 1896; Y.EE. 81/8, 20 Teşrîn-i Sânt 1308/2 Aralık 1892; Y.EE. 131/33, 18 Mayıs 1312/30 Mayıs 1896; Y.EE. 163/2, 3 Şubat 1310/15 Şubat 1895; Y.MTV. 53/115, 13 Ağustos 1307/25 Ağustos 1891; Y.MTV. 135/19, 6 Kânûn-ı Sânt 1311/18 Ocak 1896; Y.PRK.ASK. 69/50, 3 Şubat 1305/15 Şubat 1890; Y.PRK.BŞK. 45/24, 24 Şaban 1313/9 Şubat 1896; Y.PRK.KOM. 7/59, 8 Haziran 1306/20 Haziran 1890; Y.PRK.PT. 10/77, 3 Şubat 1305 ve 1, 6 Haziran 1306 /15 Şubat ve 13, 18 Haziran 1890 tarihli belgeler; DH.MUL. 2-5/33, 3 Eylül 1324/16 Eylül 1908'den akt. Gündoğdu ve Genç, a.g.e., s. 133-139.

42 Oryantalist bir kelime haznesinin doğrudan ve dolaylı kavram setleri arasında bulunan bu vurgular aynı zamanda bir modernleşme ve merkezleşme eğilimini de yansıtmaktaydı. Bu bakımdan “Osmanlı oryantalizmi” üzerinden yükselen Osmanlı modernleşmesini Makdisi (a.g.m., s. 772), Bau emperyalizmine bir karşı koyma olduğu kadar imparatorluk içindeki bir iktidar projesi olarak da yorumlayacaktır.

43 Bkz. ŞD. 2516/27, 9 Teşrîn-i Sânt 1302/21 Kasım 1886; ŞD. 2693/13, 28 Mart ve 5 Mayıs 1314/9 Nisan ve 17 Mayıs 1898; Y.A.HUS. 235/76, 9 Şubat 1305/21 Şubat 1890.

44 Bkz. BEO. 3517/263743, 18 Safer 1326/ 11 Mart 1909; BEO.VGG.d. 168/19, 5 Teşrîn-i Evvel 1309/17 Ekim 1893; I.DH. 1275/100278, 25 Nisan 1308/7 Mayıs 1892; Y.PRK.KOM. 7/59, 8 Haziran 1306/20 Haziran 1890.

45 Bkz. ŞD.2693/13, 23 Mayıs 1312/4 Haziran 1896; Y.PRK.PT. 10/77, 6 Haziran 1306/18 Haziran 1890. Bahse konu durum Dersim’in ıslahına yönelik oluşturulan bir ıslahat heyetinin kale-

içinde bulunduğu yoksulluk hali ilk sıralarda gelmekte olup, bunun yanı sıra diğer bir etken olarak inançları da hedef alınmaktaydı.⁴⁶ Bu nedenlerden ötürü de Dersim'e yönelik ıslahat çalışmalarında özellikle de bahse konu hususların ortadan kaldırılmasına öncelik verildi.

Yukarıda ifade edilen, devlet bürokrasisinin alışlageldik tespit ve çözüm önerilerinin dışında ifadeler de –çok az olmakla birlikte– ön plana gelecekti. Bu bakımdan Erzincan Bidâyet Mahkemesi başkâtibi Mustafa Şefik, Dersim halkı aleyhine dile getirilen ifadelerden farklı birtakım tespitlerde bulunmaktaydı. Mustafa Şefik'e göre; Dersim'in şekâvet hali sanıldığının aksine, “vahşet” dışında birçok nedene dayanmaktaydı ve bunlar arasında *fakr u zarûret* ve *cehâletin* yanı sıra devlet memurlarının halkı “igrendirici” (*tenfir*) davranışlarının rolü de vardı. Bu nedenle, dile getirdiği çözüm önerileri arasında şiddetin geçici bir rolünün olduğuna vurgu yaparak, şiddet dışı önlemlere dikkat çekmekteydi.⁴⁷

Sonuç olarak, devlet bürokrasisince Dersim'e yönelik dile getirilen cehalet ve medeniyetsizlik içerikli ifadelerin Sünni bir zaviyenin bakışını yansıttığı da söylenebilir. Bu bakımdan Somel'in değerlendirmesi genel bir vurgu olarak dikkat çekici hususlara temas eder.⁴⁸ Söz konusu yaklaşım, Dersim'e inanç odaklı da bakan devletin siyasal yönelim ve pratiklerindeki zihinsel sürecin önemli bir yönünü yansıtmaktaydı. Bu nedenle, Dersimlilerin inancının *tashih-i itikad*ı, II. Abdülhamid'in Kızılbaş/Alevi siyasetinin genel eğilimleriyle birlikte, bölgenin kendine has özelliklerine yönelik geliştirilen çözüm önerileri ve politikalarının da laboratuvarı olmuştur.

me aldığı layihada (Y.PRK.KOM. 7/59, 8 Haziran 1306/20 Haziran 1890) ve 4. Ordu Müşiri Zeki Paşa'nın ifadelerinde de geçmekteydi (Y.PRK.ASK. 90/63, 3 Mayıs 1309/15 Mayıs 1893).

46 ŞD. 2693/13, 23 Mayıs 1312/4 Haziran 1896. Aynı şekilde, Rus Dışişler yetkilisi Voinov'un Tuğgeneral Duhovskiy'e gönderdiği 24 Mart 1876 tarihli istihbarat raporunda; Dersim'in fet-hedilmezliği ve başına buyruklüğünün kaynağının aşiret özelliklerinden çok Dersimli Kürtlerin Kızılbaşlığından kaynaklandığı belirtilmekteydi. Bunun için de Türklerin dinsel fanatizminin Dersimli Kürtler üzerinde uygulama alanı bulamadığı zira Dersimli Kürtlerin de aynı dinsel nefretle Türklere yanıt vermeye hazır oldukları belirtilmekteydi. Akt. Averyanov, a.g.e., s. 336.

47 Y.EE. 131/33, 18 Mayıs 1312/30 Mayıs 1896.

48 “Sünni Osmanlı Devleti tarafından ayrı cemaatler olarak kabul edilmeyen ve bu yüzden siyasi sisteme entegre edilemeyen, imparatorluk sınırları içindeki gayrisünni Müslüman halklar, resmi açıdan ‘cehâlet’ içinde olan ya da ‘yoz inanç’ (*akâid-i faside*) sahibi gruplar olarak tanımlanı-yordu. Bu tanımlardan ilki, daha çok Aleviler gibi kurumsallaşmamış inanç sistemlerine sahip olan cemaatler için [*kullanılmaktaydı*]... II. Abdülhamid devrinin Osmanlı bürokratik dilinde ‘medenileştirme’ kavramının muhtemelen ‘inancı’ (Sünni inanç doğrultusunda) düzeltme (*tashih-i itikad*), halife-sultana sadakat nosyonunun aşılınması ve bu yolla Osmanlı merkez gücünün tanınması, son olarak da Osmanlı Türkçesi’nin öğretilmesi anlamında kullanıldığı söylenebilir.” Somel, *Osmanlı’da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslamlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, s. 273.

Dersim halkının inancına yönelik algı ve yaklaşım

Bu dönem Dersim ile ilgili olarak kaleme alınan lâyiha ve yazılarda bölge insanının sahip olduğu inancın muhtevasına da çok sık bir şekilde değinilmiştir. Bunun da esas itibarıyla II. Abdülhamid öncesinde başlayıp, onun saltanatı döneminde yoğunluk kazandığı görülür.⁴⁹

- 49 1874 (Hicri 1291) yılında kısa bir süreliğine Dersim'in bazı nahiye ve kazalarını gezen Mehmet Ârif Bey, "ilkelliğinden" ötürü hayretler içerisinde kaldığı Dersim inancına dair birtakım değerlendirmelerde bulunur. Gözlemleri arasında ilk bahis konusu olan Dersimlilerin ehl-i sünnet yani İslamiyet'ten ayrılarak Allah, Muhammed ve Ali'yi yüceltip, 12 İmam ve ehli beyti seven bir topluluk olduklarıydı. Bektaşiler misali mürşitlik ve rehberlik usulünün olduğu ifade edilen bu insanlar, Hz. Ali'yi mürşid Hz. Muhammed'i ise rehber olarak tanırkın, her ikisinin yanı sıra Hızır'a da büyük bir değer vermekteydi. Hızır inancı ile ilgili, ona ait "Sultan-ı Serdeste" adında büyük bir değneklerinin bulunduğu ve bu değneğin de topluma yol gösterip, onları koruduğuna inanılmaktaydı. Bkz. Mehmet Ârif Bey, *Binbir Hadis*, cilt 2, haz. Ahmet Kahraman, Tercüman Gazetesi Yayınları, t.y., s. 428-429. Benzer şekilde Kuzıcan kazasında, altında Hızır'ın görüldüğü "Kalisipi" isminde kutsal bir direğin olduğuna da yer vermektedir (a.g.e., s. 430). Yazarın, her rehberin evinde yeşil bir bez içerisinde muhafaza edilerek cem ayını esnasında çıkarıldığını ifade ettiği bu değneğin, II. Abdülhamid dönemi raporlarında sıklıkla denk gelinen kutsal değnek *tarık* olduğu söylenebilir. Değneğin sahip olduğu güç ve kudretin de tarikat kanunlarına aykırı hareket edenler üzerinde keramete dayalı birtakım yapıtlar şeklinde kendini gösterdiği görülmekteydi (a.g.e., s. 429). Mehmet Ârif Bey tarafından Dersim inancına dair bahse konu edilen hususlardan bir diğeri de devlet bürokrasisince sürekli hedef haline getirilen seyyidlerdi. Buna göre, toplum tarafından çok büyük bir saygı gösterilen seyyidlerin, gezdikleri köylerde cem ayınına icra ettikleri ve bu ayın esnasında kutsadıkları içkinin elden ele dolaştırılarak, içkiye niyazda bulunduğu ifade edilmekteydi (a.g.e., s. 429). Yazar tarafından Dersim'deki doğa kültürüne dair de bazı değerlendirmelerde bulunulmaktaydı. Buna göre, dağlarda yer alan ulu ağaçların ziyaret, büyük kayaların ise tapınma yeri olduğuna değinen Mehmet Ârif Bey'den Munzur Dağı'nın da kutsal kabul edildiği anlaşılmaktaydı (a.g.e., s. 430). Hac ile ilgili de birtakım gözlemlerde bulunan yazar, topluluk içerisinde Mekke'ye gidip gelen olmamasına rağmen, Kerbelâ'ya gidenlere tesadüf ettiğini belirtmekteydi (a.g.e., s. 430). Kızılbaşlar ile Sünniler arasındaki düşmanlığın boyutu ise, Dersimli Kızılbaşların civarlarındaki Sünnileri "Yezid" olarak görüp, aralarındaki mezhep anlaşmazlıklarından ötürü onların canları, malları ve ırzlarını helal görmeleri şeklinde değerlendirilmekteydi (a.g.e., s. 432). Dersimli Kızılbaşların –geçmişte ve gelecekte de birçok kez vurgulandığı gibi– gusül, abdest, namaz ve Ramazan orucu bilmedikleri fakat Muharrem ayında Kerbelâ'nın anısına oruç tuttukları yönündeki ifadeler Mehmet Ârif Bey de temas etmekteydi (a.g.e., s. 432). Son olarak dikkat çekici bir diğer husus da Kızılbaşlar ile ilgili sıklıkla dile getirilen "kadınlarını Sünnilerden sakladıklarına" yönelik yaygın söylemin tekrar edilemiş olmasıdır. Mehmet Ârif Bey'in beyanlarından Kızılbaş Dersimli kadınların Sünniler karşısında yüzlerini saklama gerekçelerinin, yüzleri görüldüğü takdirde yıkanacak denli kirleneceğine yönelik bir inanç içerisinde oldukları öğrenilir (a.g.e., s. 432). Dersimli bir araştırmacı olan Munzuroğlu'nun (a.g.e., s. 149-151) sunduğu bilgilerden de yakın bir döneme kadar kadınların yüzlerini özellikle Sünnilerden (bölgesel dilde Tırk/Türk) sakındıkları anlaşılır. Diğer yandan II. Abdülhamid'in tahta çıkışından birkaç yıl önce kaleme alınan bir raporda ise Dersimlilerin Hz. Ali'ye sevgi duyup, 5. Caferî mezhebinden oldukları ifade edilmekteydi. Buna rağmen herhangi bir ibadet ve ibadethanelerinin bulunmadığına da vurgu yapılarak, tıpkı Mehmet Ârif Bey gibi yüksek kaya ve ağaçları ziyaretgâh olarak görüp, adeta tapuklarından bahsedilmekteydi. Yaşamından ümit kesilenlerin, ruhlarını teslim edinceye değin bağışlanmaları için dede ve rehberlerin huzuruna getirilmeleri de bir diğer bahis konusuydu. Böylece, dedelerin söz konusu bu kişilerin üstünde saz ile birtakım efsanelerden oluşan sözler sarf edip, öldükten sonra da namaz ve duaşz bir şekilde toprağa gömüldükleri ifade edilmekteydi (A.MKT.UM. 1378/24, 28 Teşrin-i Sani 1290/10 Aralık 1874). İlleride de

İnancın adlandırılması

Dersim bölgesindeki halkın inancının belgelerde ekseriyetle Kızılbaş olarak dile getirildiği⁵⁰ ve bunun da daha çok Kürtlüğe vurgu yapılarak (*Ekrad Kızılbaş*, *Kızılbaş Kürt* ve *Kızılbaş Ekrad* gibi) ifade edildiği anlaşılmaktadır.⁵¹ Aynı şekilde “Kızılbaş ve bedevî Kürt”, “Kızılbaş eşkıya” gibi nitelendirmelere de başvurulmuştur.⁵² Kızılbaş adlandırmasının yanı sıra Alevî,⁵³ *Sûrh-ser*,⁵⁴ *Râfızî* (*Râfızîyyu'l-mezheb*),⁵⁵ *Şiî*,⁵⁶ *Caferî*,⁵⁷ *Aliyü'l-lâhî*⁵⁸ gibi isimlerle de bölge inancının nitelendirilmesinde kullanılmıştır:

...mevki'ine göre Kızılbaş, Alevî, Şiî ve Râfızî diye yâd edilen tavâifin itikadât-ı malûmesine müşâbih...”; “...Kızılbaş denilen Kürdler mezheb-i Ca'ferî'de bulunduklarını söyleyüp...”⁵⁹

İnancın muhtevasına yönelik değerlendirmeler

II. Abdülhamid dönemi bürokrasisinin büyük bir çoğunluğuna göre Dersimlilerin sahip olduğu inanç İslâm'dan tamamen farklı, boş ve batıl bir inançtı.⁶⁰ Bazı yerlerde ise, esasen Müslüman olduğu düşünülen bu halkın,

görülebileceği gibi Dersim'e geziler düzenleyen yabancıların da Dersimli Kızılbaşların bir ibadet-hanelerinin olmadığı ve bunu da daha çok günlük yaşam ve doğa ile uyumlu bir şekilde yerine getirdikleri belirtilmekteydi.

50 Y.PRK.ASK. 250/37, 6 Eylül 1323/19 Eylül 1907.

51 Bkz. I.DH.1244/97466, 25 Ağustos 1307/6 Eylül 1891; I.DH.1467/1, 30 Mayıs 1324/12 Haziran 1908; Y. MTV. 53/115, 22 Ağustos 1307/3 Eylül 1891; Y.PRK.KOM. 7/59, 8 Haziran 1306/20 Haziran 1890.

52 Y.A.RES.60/27, 19 Eylül 1308/1 Ekim 1892; Y.PRK. ASK. 250/37, 6 Eylül 1323/19 Eylül 1907.

53 Bkz. BEO. 112/8359, 22 Kânûn-ı Evvel 1308/3 Ocak 1893; BEO. 136/10157, 27 Kânûn-ı Evvel 1308/8 Ocak 1893; BEO. 2250/168719, 29 Kânûn-ı Evvel 1319/11 Ocak 1904; DH.ID. 3/81, 3 Şubat 1328/16 Şubat 1913; Y.EE. 131/33, 18 Mayıs 1312/30 Mayıs 1896; Y.PRK.UM. 32/92, 11 Ağustos 1311/23 Ağustos 1895; I.DH. 1467/1, 30 Mayıs ve 15 Haziran 1324/12 ve 28 Haziran 1908.

54 Y.PRK.UM. 44/80, 5 Kânûn-ı Evvel 1314/17 Aralık 1898; Demirel, Muammer, *Sultan İkinci Abdülhamid ile Erzurum Vilayeti Arasındaki Yazışmalar (1894-1904)*, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul, 2007, s. 121. Farsça ve Kürtçe Kızılbaş anlamına gelen *Sûrh-ser* isminin Anadolu'daki Kızılbaşları nitelemek için kullanılan bir isim olduğuna daha önce de dikkat çekilmişti. Bu açıdan Dersim ile aynı inanç dairesi içerisinde bulunan Vartolu Kızılbaşlar için de *Sûrh-ser* isminin kullanıldığı görülmekteydi. Bkz. BEO. 2646/198429, 24 Temmuz 1321/6 Ağustos 1905.

55 Y.PRK.ASK. 250/37, 6 Eylül 1323/19 Eylül 1907.

56 DH.MUL. 2-5/33, 3 Eylül 1324/16 Eylül 1908'den akt. Gündoğdu ve Genç, a.g.e., s. 134.

57 Bkz. I.DH. 1467/1, 30 Mayıs 1324/12 Haziran 1908; ŞD. 2518/3, 2 Mart 1303/14 Mart 1887; *Mülkiye Dergisi*, no. 15, 1 Nisan 1326/14 Nisan 1326'dan akt. Gündoğdu ve Genç, a.g.e., s. 154.

58 Bkz. Y.EE. 11/4, 22 Mayıs 1312/3 Haziran 1896; Y.MTV. 135/19, 6 Kânûn-ı Sani 1311/18 Ocak 1896; ŞD. 2693/13, 23 Mayıs 1312/4 Haziran 1896.

59 I.DH. 1467/1, 30 Mayıs ve 10 Haziran 1324/12 ve 23 Haziran 1908.

60 Bkz. A.MKT.MHM. 723/1, 3 Şubat sene 1309/15 Şubat 1894; I.DH. 1275/100278, 25 Nisan 1308/7 Mayıs 1892; I.DH. 1467/1, 10 Haziran 1324/23 Haziran 1908; MF.MKT. 519/20, 17 Ni-

sonradan cehaletlerinden ötürü kendileri gibi cahil seyyidlerin elinde kalarak “Alevî mezhebine” girdikleri ve aynı şekilde bu seyyidlere de taparcasına itaat ettikleri vurgulanmaktaydı. Hz. Ali’nin soyundan olduklarını iddia eden bu seyyidlerin halka sattıkları bilgiler sayesinde Kızılbaşlığı övdükleri ve halkı aldatmaları yetmezmiş gibi her sene kendilerinden *hakullah* adı altında birçok şey alıp “saz ve sözle” dinî meseleler üzerinde halk üzerinde bir hâkimiyet kurdukları da belgelere yansımaktaydı.⁶¹ Aynı zamanda namaz, oruç, gusûl, tahâret, ibadet ve örtünme (*mestûriyet*) gibi İslâm’ın esaslarını yerine getirmedikleri belirtilen Dersimlilerin Kızılbaş inancının etkisinden ötürü yüksek dağlara ve ağaçlara tapma noktasına gelecek kadar batıl bir inanca sahip oldukları da ileri sürülmekteydi.⁶² Bununla birlikte Hz. Ali’ye duydukları aşırı sevgi ve onu ilahlaştırmaları da görevli memurların dikkatinden kaçmamıştı. Bu da onları, bağlı oldukları düşünülen Şii inancından daha da ileri bir noktaya taşıyıp, Hz. Ali’nin ilahlaştırılmasına varan *Alîyü’l-lâhî* mezhebinden sayılmalarına gerekçe oluşturmuştur.⁶³

Bölgenin inancına yönelik diğer türlü birtakım değerlendirmeler de mevcuttu. Buna göre, Kerbela’da öldürülen ehl-i beyt mensupları için Muharrem ayında tutulan on günlük oruç da şeriata aykırı batıl bir inanç olarak görülmekteydi. Yanı sıra kadın üzerinden yaratılan imgeyle (iki kız kardeşle evlilik veya birbirleriyle eşlerini değiştirmek gibi) toplumun “gayri ahlâkiliğine” yönelik göndermelerde de bulunulmaktaydı.⁶⁴ Bütün bunlar da Dersimlilerin ne Şii ne de tam bir Bektaşî olarak görülüp, her ikisinden alınmış bazı esasları olan “gülünç” inançlı bir topluluk olarak resmedilmesine neden olmuştur.⁶⁵

Dönemin belgelerinde Dersimlilerin Sünnilere ve İslâmiyete yönelik düşmanlıklarının, inançları ve seyyidlerinin telkinlerinden kaynaklandığına yö-

san 1316/30 Nisan 1900; ŞD. 2693/13, 22 Mayıs 1312 ve 17 Haziran 1315/3 Haziran 1896 ve 29 Haziran 1899; Y.MTV. 53/115, 13 Ağustos 1307/25 Ağustos 1891; Y.EE. 11/4, 22 Mayıs 1312/3 Haziran 1896; Y.PRK.ASK. 69/50, 3 Şubat 1305/15 Şubat 1890; Y.PRK.KOM. 7/59, 8 Haziran 1306/20 Haziran 1890; Y.PRK.AZJ. 17/80, 14 Ağustos 1306/26 Ağustos 1890.

61 Bkz. I.MMS. 68/3183, 29 Eylül 1296/11 Ekim 1880; Y.EE. 131/33, 18 Mayıs 1312/30 Mayıs 1896; DH.ŞFR. 400/62, 1 Haziran 1324/14 Haziran 1908; Jandarma Umûm Kumandanlığı, a.g.r., s. 192; Önal, a.g.e., s. 164.

62 Bkz. DH.ŞFR. 400/62, 1 Haziran 1324/14 Haziran 1908; I.DH. 1467/1, 10, 15 Haziran 1324/23 ve 28 Haziran 1908; Y.PRK.KOM. 7/59, 8 Haziran 1306/20 Haziran 1890; Önal, a.g.e., s. 164. Benzer yönde beyanlara yukarıda görüldüğü gibi II. Abdülhamid öncesi raporlarda da denk gelinmekteydi.

63 Bkz. DH.MUL. 2-5/33, 3 Eylül 1324/16 Eylül 1908’den akt. Gündoğdu ve Genç, a.g.e., s. 134-135; I.DH. 1467/1, 30 Mayıs 1324/12 Haziran 1908; ŞD. 2693/13, 23 Mayıs 1312/4 Haziran 1896.

64 DH.ŞFR. 400/62, 1 Haziran 1324/14 Haziran 1908; I.DH. 1467/1, 30 Mayıs ve 15 Haziran 1324/12 ve 28 Haziran 1908 tarihli belgeler.

65 Önal, a.g.e., s. 164.

nelik bir vurguya da sık sık rast gelinir.⁶⁶ Hatta Sünnilere duyulan nefretin dayandığı şiddetin boyutlarını göstermek için Dersimli Kızılbaşların inançları gereği bir askerin ciğerini sökerek yediklerine dair genel bir söylemin ön plana geldiği de görülmektedir.⁶⁷ Sünnilere duyulan düşmanlığın boyutu, Sünnilerin ibadetleri esnasında temas ettikleri cisimlerden nefret etmeleriyle de ifade ediliyordu.⁶⁸ Böylelikle halkın bu Sünni düşmanlığının da esas olarak seyyidlerin telkinlerinden kaynaklandığı düşünülmektedir.⁶⁹

Yabancıların gözlem ve değerlendirmeleri

Osmanlı bürokratlarının yanı sıra dönem boyunca çeşitli nedenlerle bölgeye gelen yabancılar da Dersim inancına dair önemli değerlendirmelerde bulunmuştur. Gerçekleştirilen ziyaretler sonucu dile getirilen gözlemler, genel hatlarıyla diğer Batılılarca Kızılbaş/Alevilere dair ifade edilenlerle uyusmaktaydı.⁷⁰ II. Abdülhamid döneminde Dersim'e ziyarette bulunanlar arasında ilk sırayı, gerçekleştirdikleri teferruatlı bilgilerle Vahan Bardizaktsi, Bogos Natanyan ve Karekin Vardabed Sırvantsdyants isimli Ermeni rahipler alır. Üçünün de Dersim inancıyla ilgili dile getirdiği ana temalar yabancıların anlatılarıyla çoğu yönden örtüşmekteydi.⁷¹ Buna göre rahipler de Der-

66 Bkz. A.MKT.MHM. 723/1, 3 Şubat sene 1309/15 Şubat 1894; BEO. 2802/210095, 22 Şubat 1321/7 Mart 1906; I.DH. 1467/1, 30 Mayıs 1324/12 Haziran 1908; ŞD. 2518/3, 2 Mart 1303/14 Mart 1887; ŞD. 2693/13, 23 Mayıs 1312/4 Haziran 1896; Y.A.RES. 51/9, 29 Nisan 1307/11 Mayıs 1890; Y.EE. 11/4, 22 Mayıs 1312/3 Haziran 1896; Y.MTV. 53/115, 13 Ağustos 1307/25 Ağustos 1891; Y.PRK.BŞK. 45/24, 24 Şaban 1313/9 Şubat 1896). Benzer şekilde Averyanov da (a.g.e., s. 142, 223) Aliyullahi mezhebine bağlı olan Dersimli Kızılbaş Kürtlerin Sünni Türklere olan bu düşmanlığının dinsel çatışmadan kaynaklandığını ve Sünni İslâm mezhebine karşı büyük bir nefret beslediklerini belirtmekteydi.

67 "...yedi sekiz sene mukaddem asakir-i nizâmiye mülâzımlarından genç bir zabıti katl ile ciğerini çıkarub sibâ'-i vahşiye gibi ekl eyledikleri Mamûretûlaziz'de bulunduğum esnâda efvâh-ı umûmiyyeden işildildiği ecilden yine kendüleri gibi câhil ve adâb-ı dîniyye ve insânîyeden tamamıyla gâfil olan ve yalnız da'vâ-yı batılâ-yı siyâdetden başka hiçbir şey bilmeyen eşhâs-ı garâbet-i ihtisâs uyarak bidâyet ve nihâyeti mezellet ve hüsrândan ibâret olan şu hâl-i esef-i iştimalden..." (Y.PRK.AZJ. 17/80, 14 Ağustos 1306/26 Ağustos 1890). Dersimlilerin Sünnilere yönelik düşmanlıklarını betimlemek adına Mamûretûlaziz'in eski valisi Hasan Hilmi tarafından dile getirilen bu ifadeler, sonraki yıllarda Dersim mutasarrıfı Hayri Bey tarafından da tekrar edildi (I.DH. 1467/1, 30 Mayıs 1324/12 Haziran 1908).

68 Hayri Bey'in ifadelerinden, bölgeye vergi toplamak için giden Sünni memurların üzerinde nazmalarını kıldıkları palasın Kızılbaşlara yakılıp, dışarı atıldığı anlaşılmaktadır (I.DH. 1467/1, 30 Mayıs 1324/12 Haziran 1908). Benzer yönde ifadelere daha öncesinde Mehmet Ârif Bey'in yer verdiği de görülmektedir. Mehmet Ârif Bey (a.g.e., s. 432) bu durumu şöyle izah edecekti: "Bir misafir bir köyde bir ibrikle abdest alsa, o ibrik kirlendiği için kullanılmaz ve kalaylatılır."

69 Y.A.RES. 51/9, 29 Nisan 1306/11 Mayıs 1890; Y.PRK.PT. 10/77, 3 Şubat 1305/15 Şubat 1890.

70 Batıların gözlem ve değerlendirmelerine geniş bir şekilde Üçüncü Bölüm'de yer verilmiştir. Burada ise ek olarak doğrudan Dersim'in içine düzenlenen seyahat ve gözlemlere yer verilecektir.

71 Bu temalar arasında ön plana çıkanlar şunlardır: Dersimlilerin inancının Kızılbaşlık olup şarap içtikleri, camiye gitmedikleri gibi özel bir dinî mekânlarının da olmadığı, Türklerin (Müs-

sim halkının geçmişinde Hristiyanlığın olduğunu düşünmekte ve bunu da doğrudan bölge insanının Ermeni kökeniyle ilişkilendirmektedir. Gerekçeleri arasında ise daha çok, Dersimli Kızılbaşların Ermeni manastır ve kiliselerini kutsayıp ziyaret etmeleri, Cumartesi kandil yakmaları, İncil ve Ermeni din büyüklerine gösterdikleri saygı geliyordu.⁷² Hatta Natanyan'a göre bu Kızılbaşlar arasında küçük bir grubun hâlâ İsa'ya inandığı ve "Türklerin elinden kurtulup da özgürce Hristiyanlığı yaşayacakları günü bekledikleri" bir durum da söz konusuydu.⁷³

Dersim halkının Hristiyan kutsal mekânlarına gösterdiği saygının aksine davranışlarının olduğu da gözden kaçmayacaktı. Böylece, dönem boyunca sergiledikleri yağmalarla ön plana gelen Dersimlilerin söz konusu faaliyetlerine yer yer kiliselerin de maruz kaldığı iddia edilmekteydi. Bu da rahiplerce dile getirilen, Dersimlilerin Hristiyanlığa gösterdikleri saygı anlatısıyla uyuşmayan örneklerdendi.⁷⁴ Diğer yandan, Dersimlilerin Hristiyan-Ermeni kökenine dair rahiplerin öne sürdüğü iddialardan, bölgedeki insanların tümünün Ermeni olduğu anlamı da çıkmıyordu. Bu nedenle rahipler arasında, Dersimlilerin bir kısmının Ermeni olduğu ve bunun dışındakilerin de bahse

lumanların) aksine namahrem bilmedikleri için kadınlarının açık geldikleri, çok eşliliğin istisnai olduğu, sünnet olmadıkları, kutsal bir kitaplarının bulunmadığı, namaz duası bilmedikleri, Hristiyanlığa yakın ayinlerinin olduğu (cem ibadeti, vb.) ve Hz. Ali ile onun soyundan gelen seyyidler kutsadıkları. Ayrıntılı bilgi için bkz. Natanyan, a.g.m., s. 148, 150, 154; Sirvantsdyants, a.g.e., s. 481-482. Bu gibi nedenlerden ötürü Türklerin (Müslüman Sünniler) onları "kafir", kendilerinin ise karşılığında Türkleri "Yezid" olarak adlandırdığı ifade edilmekteydi (Natanyan, a.g.m., s. 150). Bölgedeki Kızılbaşların Sünni Müslümanlara gösterdiği tepkisel tutum açısından bir diğer örnek de bir şeylerin yenilip-içilmesinden sonra kullanılan "afiyet olsun" ifadesi yerine "şifa olsun" demeyi tercih etmeleri idi (a.g.y.). Bu durumun kişisel gözlemlerimiz sonucu hâlâ yer yer Aleviler arasında söz konusu olduğu görülmektedir. Buna göre topluluğun "afiyet" ismini kullanmaktan imtina etme gerekçesi de Yezid'in kuzunun aynı ismi taşıyor olduğuna yönelik bir inançtan kaynaklanmaktadır.

72 Bkz. Natanyan, a.g.m., s. 150; Vahan Bardizaktsi, "Sıla'dan Sözler", Arsen Yarman, *Palu-Harput 1878: Çarsancak, Çemişgezek, Çapakçur, Erzincan, Hizan ve Civar Bölgeler*, 2. cilt, 2. baskı, Belge Yayınları, İstanbul, 2015, s. 59; Sirvantsdyants, a.g.m., s. 482. Natanyan (a.g.m., s. 154-155) ve Bardizaktsi (a.g.m., s. 59) Dersimli Kızılbaşların bir kısmının hâlâ Hristiyan ayinlerini örnek alırken, diğer bir kısmının ise Hz. Ali'nin dinini takip ettiğini belirtmiştir. Bu da rahipler nezdinde, kökenlerinin Ermenilikten kaynaklandığı ve sonradan zıynet ve cehalet sonucu inançlarını değiştirdikleri gibi genel bir kanıya neden olmuştur. Sirvantsdyants (a.g.m., s. 482) bu saygının nedenini ileride Antranik'in de dile getireceği gibi Hz. Hüseyin'in başını düşmanlarına vermemek için yedi oğlunu kurban eden bir Ermeni papaz hikâyesiyle açıklamıştır.

73 Natanyan, a.g.m., s. 150. Diğer bir rahip olarak Bardizaktsi (a.g.m., s. 59) ise Dersimlilerin görünüş itibarıyla Ermenilerle pek bir farklarının olmadığını gibi yaşam tarzı ve alışkanlıklar itibarıyla da Ermenilerle aynı olduklarını belirtmiştir.

74 İncil'e duydukları saygıya rağmen kilise kıyafetleri ve eşyalarını çaldıklarına yönelik ifadeler bu duruma işaret eder ("a.g.m.", s. 482). Bu anlamda diğer bir ilgi çekici gözlem de yüksek ahlâki değerlere sahip seyyidlerin önderlik ettiği bu topluluğun nasıl oluyor da hırsızlık yapıp, adam öldürüyordu. Sirvantsdyants'in buna cevabı, çalmayı tanı tarafından kendilerine verilmiş bir hak olarak gören Dersimli Kızılbaşların, cinayet işlemeyi de sadece karşılık verildiğinde gerçekleştirdikleri yönündeydi. Bkz. a.g.m., s. 482.

konu Ermenilerle karışan, Dersim'e dışardan gelen göçmenlerle irtibatlandırıldığı örnekler de söz konusuydu.⁷⁵

Ermeni rahiplerin Dersim'le ilgili dile getirdikleri bunlarla sınırlı değildi. Bu açıdan, günümüzde Dersim üzerine sürdürülen kimlik tartışmalarından (Kürtlük ve Zazalık gibi) bağımsız olarak dile getirdikleri "Zaza" vurguları, dönem boyunca yabancılarca dile getirilen yeni bir söylemin devamı niteliğindeydi.⁷⁶ Bunun yanı sıra dua etmek için özel bir dinî mekânlarının olmadığına vurgu yapılarak, dinî önderleri arasında yer alan dedelerinin (seyyidler) mezarlarını ibadet amaçlı kullanıp, ziyaret ettikleri bilgisine de yer verilmekteydi.⁷⁷

Ermeni rahiplerle aynı zaman aralığında (1882) İngiliz Yarbay Steward da Harput'tan gönderdiği teferruatlı Dersim raporunda inanca –özellikle de seyyidlerine– dair bilgiler sunmuştur. Yarbay raporunda; kalıtsal bir saygınlığa sahip olan Dersim'deki seyyidlerin mensup oldukları on bir ocağın bulunduğu bölgeler ve hangi aşiretler üzerinde etkilerinin olduğuna dikkat çekmekteydi.⁷⁸ Aynı zamanda, bu ocakların bazılarının (Ağuçan, Derviş Cemal, Baba Mansurlu) sayıca diğerlerinden daha çok olduğu (Derviş Cemal Ocağı'nın 500 aileden oluştuğu gibi) ve bunlar içerisinde kimilerine diğerlerine nazaran neden daha fazla saygı gösterildiğinin gerekçelerine de yer verilmekteydi.⁷⁹ Teoride seyyidlerin toplum içerisindeki rollerine de değinen Steward'a

75 Bardizaktsi, a.g.m., s. 59.

76 Bardizaktsi (a.g.m., s. 59) Dersimlileri Kürtlerden farklı bir dili olan "Zazalar", Sırvantsdyants ise (a.g.m., s. 481) Kürt olan Dersimlilerin dilini "Zazaca" olarak takdim etmekteydi.

77 A.g.m., s. 482.

78 1- Ağuçan Ocağı, çoğunlukla Hozat kazasında olup bütün aşiretler nezdinde yüksek bir saygınlığa sahiptir. 2- Sarı Saltık Ocağı, Hozat kazasında olup Seydanlı aşiretler nezdinde oldukça yüksek bir saygınlığa sahiptir. 3- Baba Mansur Ocağı, Peri bölgesinde olup bütün Dersimli aşiretler nezdinde oldukça saygın bir yere sahiptir. 4- Derviş Cemal Ocağı, Hozat ve Ovacık kazalarında bulunup Seyh Hasanlı ve Seydanlı aşiretlerince oldukça saygın bir konuma sahiptir. 5- Uryan Hıdır Ocağı, Ovacık bölgesinde olup Pezgaur Aşireti'nce yüksek bir değer verilmektedir. 6- Hıdır Abdal Ocağı, Ovacık bölgesinde olup Ovacık aşiretleri nezdinde oldukça saygın bir yere sahiptir. 7- Milanlı Ocağı, Dersim'de bulunup bütün aşiretlerce oldukça saygın bir yere sahiptir. 8- Seyyid Kızıl Ocağı, Ovacık bölgesinde olup bütün aşiretlerce oldukça saygın bir konuma sahiptir. 9- Sur Ahmet Dedeli Ocağı, Ovacık bölgesinde bulunup, bütün aşiretlerce oldukça saygın bir yere sahiptir. 10- Şeyh Delil Berhecanlı Ocağı, Mazgirt ve Çarsancak'ta bulunup Pilvenk Aşireti'nce oldukça saygın bir yere sahiptir. 11- Şeyh Çoban Ocağı, Mazgirt bölgesinde bulunup o da Pilvenk Aşireti tarafından oldukça saygın bir konuma sahiptir. Bkz. F.O. 424/132, Inclosure in no. 114, 1882, s. 181).

79 Baba Mansur Ocağı'nın kurucusunun bir duvara binip onu hareket ettirdiğine inanılırken, Derviş Cemal Ocağı'nın atasının ise bir ayıya bindiği farz edilmekteydi (a.g.y.). Buna rağmen söz konusu epizotların Derviş Cemal Ocağı'ndan ziyade Baba Mansur Ocağı ile Kureşan Ocağı arasındaki ilişkiyi belirleyen birer keramet unsuru olarak kullanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla ayıya binerek, bir yılını da kamçı yapan kişinin Kureşan Ocağı'nın atası, buna karşılık olarak daha yüksek bir keramet göstererek bindiği duvarı yürüten kişinin ise Baba Mansur Ocağı'nın atası olduğuna inanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Çakmak, "Tunceli-Hozat Sarı Saltık Ocağı ve Bektaşilik (Tarih-Inanç ve Doktrin-Ritüel)", s. 117-118. İleride de görüleceği

göre, barışçıl insanlar olan seyyidler ne silah taşımakta ne de silaha dokunmaktaydılar. Katil ve hırsızları toplumdan uzak tutacak şekilde aforoz etme yetkisine sahip olan bu seyyidler toplum arasında dolaşarak, ders niteliğindeki birtakım ahlâki telkinler ve övgüye değer hayır dualarında bulunmaktaydı. Bu da Yarbay'ın beyanlarına göre oldukça yaygın olup, küçük bir gitar (saz) eşliğinde dile getirilen vaazların pratik bir icrası şeklinde sunulmaktaydı. Buna rağmen, büyük bir çoğunluğun pratikte bu standardın çok altında kaldığı ve bu nedenle seyyidlerin tamamının vaaz verme ve öğretmede böyle bir gereklilik içerisinde olmasının beklenilemeyeceği de ifade ediliyordu. Yarbay son olarak üstü örtük bir şekilde söz konusu seyyidlerin ellerindeki şecerelere de dikkat çekerek, bunların bir önceki sultan tarafından kendilerine verildiğini belirtmiştir.⁸⁰

1888 yılında Dersim'e gelen Ermeni gezgin Antranik de seyahatnamesinde Dersim inancına dair önemli gözlemlerde bulunmaktaydı. Bu açıdan o da ilk olarak, diğer Ermeni rahipler gibi bölge insanının manastır ve kiliselere gösterdiği saygıyla birlikte,⁸¹ Dersim'in kökenine yönelik tartışmalara katılıyordu. Antranik'e göre Dersimlilerin tek başına Hristiyan, Müslüman ve Musevi olmayan ama hepsinin karışımı ve hiçbir kitaba bağlılığı bulunmayan kendilerine has bir inançları vardı. Musevilige ait dinî ritüellerin sergilendiği bu inançta ise, tanrının gönderdiği tek kişinin Hz. Ali olduğu ve Ali kadar İsa'nın da kutsal kabul edildiği belirtiliyordu. Bu nedenle Antranik, Dersimlilerin Hristiyanlar ile aralarında büyük bir fark görmediklerini ve onları "İsevi" kendilerini ise "Alevi" olarak tanımladıklarına dikkat çekiyordu.⁸²

Bölge insanının kökenine dair dile getirilen düşüncelere Antranik de iştirak etti. Bu bağlamda diğer birçok yabancıların aksine, Dersimlilerin "putperest inanç" ve "tapınmalarından" ötürü eski Perslerin (güneşin çocukları, ateşperest ve güneşe tapan Persler) veya Mazdeistlerin vârisleri olduklarına dair ileri sürülen iddiaların doğruluğunu sorgulayarak, kökenlerinin çetrefilli bir konu olduğunu düşünecekti. Bu da daha çok, sadece adlarına ba-

gibi söz konusu duruma 1911 yılında Dersim'e gelen Molyneux-Seel de (a.g.m., s. 58) dikkat çekerek, anlatının Kureşan ile Baba Mansur arasında geçtiğini ifade edecek ve bunun da nasıl bir ast-üst ilişkisi oluşturduğunu belirtecektir.

80 Bkz. F.O. 424/132, Inclosure in no. 114, 1882, s. 181.

81 Antranik, a.g.e., s. 73-81, 109, 123. Hayreni (a.g.e., s. 51) Dersim'de bulunan Surp Garabet Manastırı'na bölgedeki Alevi Kürtlerin "Ocağı İmam Hüseyine" (İmam Hüseyin Ocağı) diyerek saygı gösterdiklerini ifade eder. Buna rağmen Antranik (a.g.e., s. 121) –daha önce Ermeni rahip Sırvantsdyants'in de dikkat çektiği gibi– Dersimlilerin Ermenilerin mabetlerinden kutsal eşya çalmaya da meyilli olduklarını ve çaldıkları bu eşyaların tılsımlı ve kudretli olduklarına inandıkları için önlerinde mum yaktıklarına yer vermektedir.

82 Antranik, a.g.e., s. 122. Bu değerlendirmelerin de önceki bölümlerde ortaya konulduğu gibi kimi Batılıların Kızılbaşlara dair dile getirdikleriyle örtüştüğü görülür.

kılarak Dersimlilerin Osmanlı, Pers, Kürt, Ermeni, Part, Med ya da başka bir millettten sayılamayacaklarını düşünmesinden kaynaklanmaktaydı.⁸³

Antranik'in Dersim inancına dair gözlemleri elbette sadece bunlarla sınırlı değildi. Bu anlamda Dersimlilerin sünnet hususunda Musevi ve Müslümanlar ile benzer bir pratik içerisinde olduğunu not düşmekle beraber, Müslümanların aksine Ramazan'da oruç tutmadıklarını da dile getirmiştir. Fakat gezginin diğer inançlarla benzerlik, farklılık ve etkileşimler hususunda betimlediği böylesine bir tabloda, ibreyi yine de Hristiyanlıktan yana çevirdiği anlaşılmaktaydı. Dolayısıyla, Kızılbaş/Alevi Dersim inancının açıklamasına girişirken, diğer birçok yabancı gibi o da meseleyi Hristiyanlık ile olan benzerlik ve etkileşimler odaklı ele almıştır. Hakeza, Dersimli Kızılbaşların Ermenilerin "Aziz Sarkis orucuna" büyük bir imanla riayet edip, onlar gibi tutmaları bunlardan ilkiydi.⁸⁴ Benzer şekilde, iki topluluk ve inanç arasında kurulan bağın, Antranik tarafından anlatılan ve bu dönem hâlâ tedavülde olan bir hikâyeye tahkim edildiği de söz konusuydu. Bu bakımdan, Amerikalı misyoner White'ın Kızılbaşlar ile Hristiyanlar arasındaki dostluk ilişkilerine dair sonrasında dile getirdiği ve merkezinde Hz. Ali'nin olduğu görülen bahse konu hikâyenin farklı bir versiyonu,⁸⁵ ilk olarak Antranik tarafından Dersim'deki Kızılbaşlar ile Ermeniler arasındaki dostluk ilişkileri için dile getirilecekti.⁸⁶

Dönemin Osmanlı ve Batılılarının sıklıkla değindiği, Kızılbaşların kutsal çubuğu *erkân* da (*tarık*) Antranik'in değerlendirmeleri arasında yer almak-

83 A.g.e., s. 118-120.

84 A.g.e., s. 122, 181. Gezginin, Dersimlilerin Hızır adıyla kutsadıkları Aziz Sarkis'e attığı orucun kimi ufak ritüel farklılıklarına rağmen, içerik olarak birçok yönden bugün dahi halen özgünlüğünü koruyup, tutulduğu görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Çakmak, a.g.t., s. 140-143. Ermenilerde ise orucun tutulma gerekçeleri ve koşulları şu şekildedir: Kutsal kesimlerdeki Ermeniler ve özellikle de kısmet bekleyen genç kızlar, Aziz Sarkis'in anısına anlatılan bir hikâyeye dayanarak niyetlerinin gerçekleşmesi için üç gün katıksız oruç tutarlar. 19 Ocak-23 Şubat arasına denk gelen bu orucun sonundaki cumartesi akşamı, avlulara ya da damlara bir kap içinde mısır ya da buğdaydan yapılan *pokhint* adlı bir lapa bırakılır. Böylece Aziz Sarkis'in, orucunu tutanların evine uğrayarak, üzerine haç işareti konulan bu hamur ya da çöreklerle atının nal izini bırakacağı inanılır (Natanyan, Sivas 1877, s. 166). Yakın dönem çalışmalarından Hayreni de (a.g.e., s. 36) Kızılbaşlar ile Ermeniler arasındaki en bilinen benzerliğin Hızır ile Surp (Aziz) Sarkis olduğunu belirtmektedir. Kızılbaşlar ile Hristiyanlar arasındaki inançsal benzerliğe temas eden Dağavaryan da (a.g.e., s. 72) Kızılbaşların "Hıdır Elles" inancının Ermenilerin Surp Sarkis'ine karşılık geldiğini ifade etmiştir.

85 George E. White, "What of the Night in Armenia", *The Missionary Review of the World*, cilt XL, no. 7, 1917, s. 520, "Some Non-Conforming Turks", *The Moslem World*, cilt VIII, no. 3, Missionary Review Publishing, 1918, s. 243, "Turkish Populations Reverting to Type", *The American Review of Reviews*, cilt LIX, no. 4, 1919, s. 401.

86 Hikâyede, Hz. Hüseyin'i düşmanlarından korumak için evinde saklayan bir Ermeni papazın, onu düşmanlarına vermemek için tek tek yedi evladının başını kesip, Hz. Hüseyin'in başı olarak sunduğu fedakârlığa yer verilmekteydi. Bkz. Antranik, a.g.e., s. 149-150. Bu hikâyeye ileri-de 143başı Molyneux-Seel de yer verecektir.

taydı. Bu da daha çok Hz. Musa'nın asasıyla özdeşleştirilmesi ve dede ya da seyyidlerin de Musa'yı ataları olarak görüp, onun soyundan geldikleri iddialarıyla ilişkilendirilmekteydi. Diğer yandan, öncesinde Ermeni rahiplerin de dikkat çektiği gibi Antranik de bu seyyidlerin topluluk içerisinde din adamı olarak etkin bir rol ve güçlerinin olduğuna dikkat çekmekte ve aynı zamanda topluluğun herhangi bir "kilise" ya da kendilerine özgü günlük bir dualarının bulunmadığını belirtmekteydi. Bu da gezgin için dedelerin taliplerini gezerken yanlarında götürdükleri sazları Hristiyan din adamları için vazgeçilmez olan İncil ile özdeşleştirip, kutsal bir görüntü vermesine neden olmuştur. Benzer yönde bir ilişki, dedelerin bu konumlarını toplumun organizasyonu ve yönetiminde etkin bir şekilde kullanıp, aksi davranışlarda bulunanları "aforo" etme yetkileri için de geçerlidir.⁸⁷

Antranik, bütün bu gözlem ve değerlendirmelerine ek olarak, Dersim inan-cındaki yerel birtakım inançlara da değinmekteydi. Bunlar arasında; kıyamet gününe değin devam edecek bir ruh göçü inancı, birtakım gök cisimlerinin de (güneş, ay, yıldızlar) arasında bulunduğu ateş, su, toprak, taş, bitki ve ağaç gibi çeşitli maddelere yönelik panteist uygulamalar ve günün belirli durumlarına bakarak havanın çeşitli hallerine tapma halleri geliyordu.⁸⁸

20. yüzyılın ilk çeyreğinde de doğrudan bölge inancını konu alan birtakım gezi ve raporlar düzenlendi. Bunlar arasında ilk sırada, 1908 tarihli "Der-sim Kürdleri" başlıklı raporuyla Amerika'nın Harput konsolosu gelmekteydi. Konsolos raporunda öncelikle Dersim'deki Kızılbaş Kürdleri diğer Sünni Kürdlerden farklı bir sınıf olarak değerlendirmekte ve bu sebeple Sünni Kürdler ile diğer Müslümanların onları "inançsız" olarak gördüklerini vurgulamaktaydı.⁸⁹ Buna rağmen, panteist ve ruh göçü inancına sahip olduk-ları dile getirilen bu insanlar da Ali'nin takipçileri olsalar dahi, İranlı Şiiler-den farklı görülmekteydi. Çünkü Dersimli Kızılbaşların, sünnet olsalar bile diğer İslâmî kaideleri (Kur'ân, abdest, beş vakit namaz, hac ve oruç) reddet-tiklerinden ötürü daha çok gönüllü bir ibadet ve uygulamalarının olduğuna dikkat çekilmekteydi. Bu nedenle konsolos, öteki benzer gözlem ve de-ğerlendirmelerle uyuşan bu ortak vurgularıyla Dersimli Kızılbaşları şüphe-ye yer bırakmayacak bir şekilde Hristiyan bir kökenle ilişkilendirecekti. Bu-nun için de çoğu kez Batılılar tarafından Kızılbaş/Alevilere isnat edilen ortak hususlar ve birçok yabancıların referans olarak kullandığı İngiltere'nin Kür-distan konsolosu J.G. Taylor'ın yıllar öncesindeki çalışmaları referans su-

87 A.g.e., s. 123-124.

88 A.g.e., s. 124-125. Gezgin bölgedeki bu temel inanç ve kılığların yanı sıra, insanların günlük hayat problemlerine karşı geliştirdikleri bazı inançlara da yer vermiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. a.g.e., s. 126-127.

89 Akt. Akgül, a.g.e., s. 32-33.

nulmaktaydı.⁹⁰ Bu anlamda Dersim inancının İslâm dışılığına dair öne sürülen iddialar arasında, Antranik'in de dikkat çektiği, seyyidlerin görevlerini Yahudi din önderleri gibi miras yoluyla devraldıkları vurgusu da özellikle önemliydi.⁹¹

Dersim toplumu ve inancına gösterilen ilgi II. Abdülhamid döneminden hemen sonra da devam etti. Burada dile getirilenler de Abdülhamid döneminden kalma toplumsal ve dinî yaşamın bir yansımasıydı. Misyoner Henry H. Riggs ve Yüzbaşı L. Molyneux-Seel tarafından 1911 yılında bölgeye düzenlenen geziler sonucu kaleme alınanlar, yabancıların öncesindeki genel anlatılarıyla uyuşmakla birlikte, özgün birtakım değerlendirmeler de barındırıyordu.⁹² Bunlar arasında özellikle, Hristiyanlıkla kurulan ilişki bağlamında, Dersimli Kürtlerin sadece bir ölçüde dönüşüp, İslâm adı altında Hristiyanlığın ruhu ve bazı biçimlerini koruyan bir din geliştirdikleri vurgusu her zamanki gibi çok belirgindi.⁹³ Böylece, Sünni Müslümanlarca aşağılayıcı bir şekilde dile getirilen "Kızılbaş" ifadesinin Dersimliler için de bu niyetle kullanıldığı ve bunun da Dersimlileri, Müslümanlarsa Hristiyanlara yakınlaştırdığı düşünülüyordu. Bu bakımdan Riggs Dersimlilerin kendilerini, İran'daki bütün Şii Müslümanlara atfedilen bu isme ilginç özellikleriyle özgün bir hava katıp, Müslüman yerine "ehl-i iman"; Molyneux-Seel ise, "doğru yolun çocuğu" olarak çevrilebilecek "yol uşağı" şeklinde adlandırdıklarını belirtmekteydi.⁹⁴ Bundan kaynaklı, Sünni Müslümanlarca Kızılbaşlara yöneltilen imansız manasındaki "kitapsız" ifadesinin doğru olmadığını belirten Riggs, Kızılbaşların her bir köyünde soyları ve kendilerine verilen dinsel tavsiyeleri barındıran ama kimseye göstermedikleri bir kitaplarının olduğunu

90 Hristiyan kilisesine benzetilen teşkilatları, cem töreni ve aforozla özdeşleştirilen "düşkünlük" uygulaması gibi. Bkz. a.g.e., s. 33.

91 A.g.e., s. 34.

92 Benzerlikleri şu şekilde sıralayabiliriz: Hristiyanlar ile aralarında çok büyük bir farklılığın bulunmaması; İncil, yıkık manastır ve kiliselere özel bir saygı gösterme; Hz. Ali ile Hz. İsa, 12 İmam ile de 12 Havari arasındaki bağlantı; İslâm'ın şartlarını yerine getirmeme; kilise ve cami gibi belirgin bir dinî mekânlarının bulunmayışı; Musa'nın asası ile ilişkilendirilen kutsal sopa (*tarık*); İmamlar için 12 gün, Hıdır-İlyas için ise 3 gün oruç tutma; güneşe ve ateşe tapma; ruh göçüne inanma; seyyid/dedelerin dinî örgütlenmesinin kilise hiyerarşisine benzetilmesi (seyyid-mürşid-mürşidin mürşidi=rahip-psikopos-başpiskopos); dedelere verilen çıralık/hakullah; cem töreniyle Aşai Rabbani arasında kurulan ilişki; kadının toplum içindeki rolü; ibadetlerinden ötürü ahlâksız ithamlara maruz kalma; Mekke dışında hac için gidilen mekânlar; bölgedeki panteist inancın belirli kutsal şahsiyetler ile kurulan ilişki sayesinde gündelik yaşam içerisinde bazı mekânların kutsanmasına neden olduğu. Ayrıntılı bilgi için bkz. Henry H. Riggs, "The Religion of the Dersim Kurds", *The Missionary Review of the World*, 34/10, 1911, s. 735, 737-740, 742-743; Molyneux-Seel, L., "Report on Dersim", *Record of the Kurds: Territory, Revolt and Nationalism 1831-1979, British Documentary Sources*, cilt 4 (1900-1914), Cambridge University Press, 1911, s. 59-67.

93 Riggs, a.g.m., s. 742-743.

94 Bkz. a.g.m., s. 735; Molyneux-Seel, a.g.m., s. 51, 64.

dan söz edecekti. Buna rağmen Molyneux-Seel ise, Antranik ve Riggs'in aksine Ermeni rahip Natanyan gibi Dersimli Kızılbaşların özel bir dinî kitaplarının olmadığına işaret edip İncil, Tevrat ve Kur'an'ın kabul ettiklerini ve seyyidler tarafından yönlendirildiklerini dile getirmektedir.⁹⁵

Söz konusu bağlam uyarınca özellikle de Molyneux-Seel, seyyidlerin toplum içindeki dinî rolleri ve otorite tesislerine eğilmiştir. Buna göre, taşıdıkları soy özelliklerinden ötürü kendilerini diğer Muhammedci mezheplerden ayırdıklarını belirttiği bu seyyidlerden (daha önce Yarbey Steward tarafından farklı bir şekilde anlatılan) Kureşan ve Bamansur (Baba Mansur) ocaklarının kurucu atalarına dair dile getirdiği hikâyeye, bölgedeki bu dinî topluluk arasındaki hiyerarşinin tesisine yönelik de önemli bir ayrıntı sunmuştur.⁹⁶ Benzer bir durum, seyyidlerin İmam Bakır'a dayandırdıkları soyları ve onun mucizevi doğumuyla ilgili anlatılanlar sonucu Kızılbaşlık ile Hristiyanlık arasında kurulan ilişki bağlamında da söz konusuydu. Fakat Molyneux-Seel, bu bağlantıya dair yine de temkinli yaklaşmaktaydı. Bu tavrını Hz. Ali-Hz. İsa ve 12 İmam ile 12 Havari hususundaki özdeşleştirmeler hususunda da göstermekteydi.⁹⁷ Özellikle de İmam Bakır'ın mucizevi doğumuna dair anlatılan hikâyede annesi Ermeni bir papazın kızı olarak sunulmaktaydı ki, bu da Molyneux-Seel tarafından (öncesinde misyoner White ve Antranik'in anlatıklarının farklı bir versiyonu olarak) bölgedeki Kızılbaşlarca İmam Bakır'a uyarlanmış bir hikâye olarak düşünülmüştür.⁹⁸ Aynı kişi son olarak, Kızıl-

95 Bkz. Riggs, a.g.m., s. 737-738; Molyneux-Seel, a.g.m., s. 66.

96 Molyneux-Seel, a.g.m., s. 52, 64. Hikâyeye göre Seyyid Kureş bir aslana binerek komşusu Seyyid Bamasur'u ziyarete gider. Bu durumu kendisine meydan okuma olarak algılayan Bamasur bir duvara binip, eline aldığı bir yılanı da kamçı yaparak onu karşılamaya çıkar. Bunun üzerine Kureş Baba Mansur'un elini öperek onun üstünlüğünü kabul edecektir. Söz konusu anlatım Molyneux-Seel'in tanıklık ettiği 1911 yılına kadar devam edip, Kureşanların Baba Mansurluların üstünlüklerini kabul etmeleri ve bundan ötürü de ellerini öpmeleri şeklinde tecelli etmekteydi. Bkz. a.g.m., s. 58.

97 Bu durum yüzbaşıya göre ortak bir ırktan gelmekten ziyade karışıklarını göstermekteydi. Bkz. a.g.m., s. 65, 67-68. Bu husustaki fikirleri Dersim'in geçmişiine dair dile getirdiği yorumlarından da belli olmaktadır. Ona göre, Zaza dili adı verilen Kürtçenin bir lehçesini konuşan Muhammedi bir ırk Dersim dağlarını istila ederek buradaki yerli Ermenilerin büyük bir kısmına dilini dayatmıştır. Böylece meydana gelen dinsel etkileşimler sonucunda da Kızılbaşlık olarak bilinen din meydana gelmiştir. Çünkü Yüzbaşı, Kızılbaşların başka yerlerde de bulunduklarını belirtmesine rağmen Dersim'i yine de Kızılbaş dininin beşiği olarak görmektedir. Bkz. a.g.m., s. 67-68.

98 A.g.m., s. 64-65. Hikâye şu şekildedir: "Türk" düşmanlarının kestigi Hz. Hüseyin'in başını elde etmek isteyen "Ak Murtaza Keşiş" isimli Ermeni bir papaz, onları yanıltıp Hz. Hüseyin'in başı olarak sunmak üzere sırasıyla 7 oğlunun başını kesmiştir. Fakat Türkler bunu kabul etmemiştir. Bunun üzerine papaz, "Hüseyin'in başındaki kanı son oğlunun başına bulaştır," yönünde bir ses işiterek bunu gerçekleştirmiş ve Hüseyin'in düşmanlarının da bunu kabul etmesi üzerine kesik baş, papazın eline geçmiştir. Papaz aldığı bu başı kendisine yaraşır şekilde altın, gümüş ve ipek ile süslü özel bir odaya koymuştur. Papazın sadece bir kızı vardı ve bir gün bu oda ya girmiştir. Burada kendisine bal ile dolu altın bir tabak olarak görünen baştan tatmış ve bunun sonucunda da mucizevi bir şekilde hamile kalmıştır. Bundan birkaç gün sonra papaz kızı-



Dersim'de fotoğrafları çekilmiş Kızılbaş aşiret üyesi bir grup (Molyneux-Seel, L., "A Journey in Dersim", *The Geographical Journal*, cilt 44, no. 1, 1914).

baş inancıyla ilişkili öncesinden itibaren dile getirilen "Zaza" vurgusuna da katkı sunmuştur. Çünkü ona göre Kızılbaşlık, sadece Dersimliler ve Kürt ırkı ile sınırlı olmayan, "Kurmanciden" oldukça farklı olduğunu düşündüğü "Zaza" lehçesini konuşanları da çevreleyen bir inançtı.⁹⁹

Misyonerlik ve Ermeni endişesi

Dönemin siyasal gelişmeleri arasında yer alan ve Kızılbaş/Alevi kimliğinin de ele alınmasında önemli bir etken olan Batılı misyonerler ile Ermeni bağımsızlık hareketliliğinin Dersim üzerinden de bir endişe kaynağı haline geldiği anlaşılr. Dersim'in ıslahının bir gereklilik olarak görülmesinin nedenleri

nın hamile olduğunu fark etmiş ve onu öldürmek istemiştir. Fakat kız gerçek neden hususunda babasını ikna etmeyi başarmıştır. Aradan bir süre geçtikten sonra papazın kızı bir gün soğuk algınlığından şikâyet edecek ve tam da hapsediği sırada babası aniden burnundan parlak bir alevin çıktığını görecektir. Dünyaya gelen bu kişi Hüseyin'in oğlu İmam Bakır'dır. Bu doğum Hüseyin'in düşmanları tarafından hemen öğrenilmiştir. Bu yüzden çocuğun bulunup öldürülmesi için papazın evine insanlar gönderilmiştir. Bu esnada çamaşır yıkayan anne çocuğu Türklerden korumak için keten bezlere sarıp, ateş üzerindeki bakır bir kazana koyacaktır. Türkler sihir becerileri sayesinde çocuğun bakır bir evde olduğunu bilmelerine rağmen, papazın bulunduğu bölgenin civarında böyle bir ev bulamamış ve böylelikle çocuğun hayatı da kurtulmuştur. Bundan ötürü çocuğa Türkçe "bakır" anlamına gelen bu isim konulmuştur (a.g.y.).

99 A.g.m., s. 51-52.

arasında, yabancıların her daim bölgede etkinlikte bulunmakla beraber, gayrimüslim tebaasının şekâvete meyilli olmasının etkisi de vardı.¹⁰⁰ Dersimli Kızılbaşların Osmanlı aleyhine olacak şekilde yabancılar bu denli rağbet göstermesinin nedenleri arasında sahip oldukları mezhebin etkisinin olduğu da düşünülenler arasındaydı.¹⁰¹

Kızılbaş/Aleviler ile ilişkilerine dair ele alınan misyoner ve Ermenilerin, devletin bir türlü kontrol altına alamadığı Kızılbaş Dersimli aşiretler ile birlikte düşünüldüğünde büyük resme oranla daha da tehlikeli bir hal aldığı görülmüyordu. Bunda Dersim'in, Anadolu'nun stratejik bir bölgesinde yer alması ve bölgede diğer Kızılbaş/Alevilere nazaran devlet otoritesinin bir türlü tesis edilememesinin etkisi söz konusuydu. Bu açıdan Dersimli Kızılbaş aşiretlerin özellikle de devlet aleyhinde faaliyetlerde bulunan Ermeniler ile (*Ermeni müfsidler, Ermeni eşkiya ve fesede*) ilişki içerisine girmesi, önde gelen endişeler arasında yer almaktaydı.¹⁰² Zira Dersimlilerin kendileriyle birlikte Ermeni meselesinin gündeme geldiği bir dönemde devlete yeniden sorun çıkarma ihtimallerinden özellikle endişe ediliyordu. Çünkü bu durum, devletin özellikle Ermeni meselesi ile uğraştığı bir dönemde Dersim aşiretlerinin tedibi için bölgeye asker göndermek gibi ekstradan bir külfet anlamına da gelmekteydi.¹⁰³

II. Abdülhamid bürokrasisinin çeşitli gerekçelerle açıkladığı Ermeni-Dersim ittifakının perde arkasında, bölgedeki Kızılbaş/Alevilerin inançları da etkili bir neden olarak görülmekteydi. Buna göre Dersim Kürtlerinin kendine has “batıl mezheplerinden” ötürü ehl-i sünnet Sünnilere kalben büyük bir nefret duymalarına rağmen Ermenilere meyilli oldukları ve bundan ötürü, yaptıkları eşkiyalık eylemlerinde Ermeni isyankârların tesirlerinin olduğu da düşünülmekteydi. Bu da Dersimli aşiretlerin Müslümanlar hakkındaki bu şiddetli öfkeleri ve düşmanlıklarına rağmen Ermeniler ile adeta tek bir milletmiş gibi güzel bir ilişki kurmalarını ve ileride devlet aleyhine meydana gelebilecek bir kötülük anında birbirlerine yardımcı olabilecekleri ihtimalini ön plana getirmekteydi.¹⁰⁴ Ermenilerin Dersimlileri kolay bir şekilde etkileri altına almalarının en önde gelen gerekçeleri arasında da bu Kızılbaşların sahip olduğu “vahşet” ve “cehalet”lerinin etkisinin olduğu düşünülecekti.¹⁰⁵

100 Y.EE. 131/33, 18 Mayıs 1312/30 Mayıs 1896.

101 Mehmet Ârif Bey, *Başımıza Gelenler*, cilt 2, s. 537. Rus askertyekli Averyanov'a (a.g.e., s. 238-239) göre Erzurum düştükten sonra özellikle de Kızılbaş Kürtlerden tam bir itaat ummayı beklemek ve onlara güvenmek mümkündü. Bunun için de Kızılbaşların Sünni Müslümanlara besledikleri korkunç nefretin kendilerine büyük bir fayda sağlayacağı düşünülmekteydi.

102 Bkz. I.DH. 1275/100278, 25 Nisan 1308/7 Mayıs 1892; Y.PRK.ASK. 103/58, 10 Şubat 1310/22 Şubat 1895.

103 Bkz. ŞD. 2518/3, 2 Mart 1303/14 Mart 1887; Y.MTV. 49/71, 25 Mart 1307/6 Nisan 1891.

104 Bkz. BEO. 2802/210095, 22 Şubat 1321/7 Mart 1906; ŞD. 2518/3, 2 Mart 1303/14 Mart 1887.

105 Y.EE. 163/2, 3 Şubat 1310/15 Şubat 1895.

Bunun Dersim Sancağı'nın özel durumuyla da yakın bir ilişkisi vardı. Devlet nazarında Dersim'in söz konusu durumuyla Ermenilere fazlasıyla gösterdikleri meyil ve sevgi, Ermenilerin bir fenalığa girişmeleri halinde bu Kürtlerin de yardım sunacağı hissini uyandırmaktaydı.¹⁰⁶ Böylece, bölgenin sahip olduğu coğrafyanın erişilmezliği ve halkının sürekli bir şekâvet içerisinde bulunmasının etkisiyle Ermenilerin buradaki aşiretlerle bir ittifaka istekli oldukları ve gün geçtikçe de bu aşiretler içerisinde sayılarını arttırıp, ittifaka girdikleri ileri sürülmekteydi.¹⁰⁷ Bu açıdan, devlet memurlarının dahi bölgede rahat bir şekilde hareket edemezken Ermeni isyankârların tüccar kılığında Dersim'de çok rahat bir şekilde gezmekte oldukları kaydedilmekteydi.¹⁰⁸ Diğer yandan Dersimli aşiretlerin dışarıdan bir müdahale ile çevrelerine yönelik gerçekleştirdikleri saldırılarda Ermenilerin de onlarla birlikte hareket edip, şikâyetlerde bulunacaklarına kesin gözüyle bakılıyordu. Netice olarak da aşiretlerin gerçekleştirdiği saldırıların Ermeniler ile danışıklı bir şekilde şikâyetlere neden olup, bunun da yabancılarca; Dersim'in bir ihtilal ve isyan içerisinde olduğu izleniminin oluşturularak müdahalesine gerekçe hazırlayacağından endişe edilecekti.¹⁰⁹

Dersimlilerin Ermenilere olduğu kadar Ermenilerin de Dersimli aşiretlerle şekâvetlerinde yardım edip, cephane teminatında bulundukları düşünülmekte¹¹⁰ ve olası bir Dersim ıslahatında bölgedeki aşiretlerin Ermenilerin desteğini almasından endişe edilmekteydi. Bu sebeple Dersim'e yönelik olası bir askerî müdahalede, alınacak önlemler ve zamanlamaya da dikkat çekilip, Ermenilerin Dersimli aşiretlere yardımlarının önüne geçilmesinin gereklili-

106 Y.PRK.ZB. 15/79, 11 Mayıs 1311/23 Mayıs 1895.

107 Bkz. BEO. 2802/210095, 22 Şubat 1321/7 Mart 1906; Y.EE. 163/2, 15 Kânûn-ı Sani 1310/27 Ocak 1895; Y.PRK.ASK. 103/58, 8 Şubat 1310/20 Şubat 1895.

108 Bkz. Y.EE. 163/2, 3 Şubat 1310/15 Şubat 1895; Y.PRK.ZB. 15/79, 11 Mayıs 1311/23 Mayıs 1895. Bu durum özellikle, 1888 yılında Dersim'e bir seyahat düzenleyen Antranik'in (a.g.e., s. 28-30) seyahatnamesindeki bir diyalogda da geçmekteydi. Bahse konu yerde; Dersimli Kürtlerin saldırısına uğrayan gezgin ve arkadaşının korunmak için kendilerini Osmanlı devlet memuru olarak tanıtmalarının tepkiyle karşılandığı fakat akabinde Ermeni olduklarını ifade etmeleri üzerine bu Kürtlerce iyi bir şekilde karşılandıkları görülmekteydi. Benzer şekilde Amerika'nın Harput konsolosu da 1908 yılında; Dersimli Kürtlerin, mıntıklarından geçen Türkleri düşman olarak gördüğünü ve aynı şekilde devletin de Hristiyanların Dersimliler arasına girmelerine güvenilmezlikle baktığını belirtmekteydi. Akt. Akgül, a.g.e., s. 35.

109 Bkz. ŞD. 2518/3, 2 Mart 1303/14 Mart 1887; Y.PRK.AZJ. 17/80, 14 Ağustos sene 1306/26 Ağustos 1890.

110 BEO. 3368/252541, 2 ve 6 Temmuz 1324/15 ve 19 Temmuz 1908. Devletin bu dönemki Dersim-Ermeni ittifakı endişesinin, günümüzdeki kimi Ermeni araştırmacılarca kaleme alınan çalışmalarda da dile getirildiği görülür. Hayreni'nin (a.g.e., s. 151-152) ifadelere göre Hınçak komitesine mensup Ermeniler, Dersimli Kürtlerle iş birliği düşüncesinde olup bunun için de Seyyid İbrahim başta olmak üzere bazı ağalar ile birtakım görüşmeler gerçekleştirmişti. Buna göre Ermeniler silah yardımıyla bulunup Ermeni savaşçıları Dersim'e sokarak, buradaki aşiretleri de isyana dâhil edecekti.

gine vurgu yapılıyordu. Aksi bir durumun, Dersim meselesini farklı bir boyuta taşıyarak siyasi açıdan giderek vahim bir hale sokacağı düşünülmekteydi. Çünkü meselenin Dersimli Kürtlerin mezhepleri ile alakası olmamasına rağmen, yabancılarca asılsız şekilde bir Ermeni-İslâm ortak isyanı şeklinde dile getirilme tehlikesinin olduğu üzerinde durulmaktaydı.¹¹¹

Devlet açısından Dersimli aşiretlerce bölgede meydana getirilen karışıklıklardan özellikle de Ermeniler faydalanmaktaydı. Hatta Dersimli Kürtlerin civarlarındaki köylere düzenledikleri yağma ve saldırıların da yine Ermeniler tarafından içeride bir kargaşa çıkarmak maksadıyla teşvik edildiği belirtilmekteydi.¹¹² Bunun için bölgedeki Kızılbaş Kürt aşiretler ile Ermenilerin birleşmesi ve aynı şekilde aralarındaki yardımlaşma bağının da engellenmesi gerekli görülecekti.¹¹³

II. Abdülhamid dönemi öncesinden başlanarak, Ermeniler gibi Protestan misyonerlerin de Dersim ve benzeri dinamiklere sahip bölgelerdeki Kızılbaş/Aleviler üzerinde etkinlik sağlamasından endişe duyuldu.¹¹⁴ Bu nedenle Osmanlı Devleti'nin, misyonerlerin Dersim'de halkı kandırıp din değiştirmelerine hiçbir şekilde müsamaha göstermeyerek, başından itibaren bu halin engellenmesine yönelik birtakım çalışmalarının olduğu görülmekteydi.¹¹⁵ Bahse konu hususta devletin tavrını yansıtan bir örnek olarak Şakir Paşa'nın ifade ettikleri dikkat çekiciydi. Paşa'ya göre; Vilâyet-i sittenin kalbğâhında yer alarak devletin birlik ve düzenine engel teşkil eden Dersim'in Protestan misyonerlerin aldatmalarına meyilli olduğu ve bu haliyle bırakılmasının da devlet açısından kapanmaz yaralara sebebiyet vereceği aşikârdı. Aynı şekilde Dersim'in bu haline müsamaha gösterilerek, görmezden gelinmesinin de yabancılarca kullanılacağından şüphe duyulmayıp, ıslahı gerekli görülecekti. Dersimli Kızılbaşlar ile misyonerler arasındaki bu yakınlığı tesis eden etkenler arasında da iki inanç arasındaki benzerlikler sayılmaktaydı. Buna göre Dersimli Kızılbaşların –misyonerlerin de sıklıkla vurguladıkları gibi– Hz. Ali'ye tanrılık atfetmelerinin, Hristiyanlığa benzetilmelerine yol açtığı ve cehaletlerinin de etkisiyle misyonerlerce bu dinin bir mezhebi olarak kandırılacaklarından endişe edilmekteydi.¹¹⁶

Son olarak, devlet tarafından misyonerlik ve dönemin Ermeni meselesi arasında kurulan bağlantı, ikisinin de Dersimlilerle kolayca temas halinde

111 BEO. 2802/210095, 22 Şubat 1321, 7 Mart 1906.

112 Y.PRK.ASK. 108/41, 9 Teşrin-i Evvel 1311/21 Ekim 1895.

113 Y.PRK.ASK. 90/63, 3 Mayıs 1309/15 Mayıs 1893.

114 Y.EE. 132/39, 3 Kânûn-ı Sani 1314/15 Ocak 1899. Protestanlığa, Kürdistan'da sadece Ermeniler değil Yezidiler ve Dersimli Kürtlerden de bir hayli kişiyi etkilemesinden ötürü endişeyle bakılmaktaydı. Bkz. Y.PRK.MYD. 9/97, 30 Teşrin-i Evvel 1290/11 Kasım 1874.

115 Y.PRK.BŞK. 19/27, 9 Eylül 1305/23 Eylül 1889.

116 Bkz. ŞD. 2693/13, 23 Mayıs 1312/4 Haziran 1896; Y.EE. 11/4, 22 Mayıs 1312/3 Haziran 1896.

olduklarının ifade edilmesiyle bir araya getirilecekti. Kaleme alınan bir rapor, dikkat çekici bir şekilde Dersimlilerin çevrelerine (daha önce belirttiğimiz gibi özellikle de Ermenilere) verdikleri rahatsızlıklara vurgu yapmakla birlikte, sarraf ve çerçi gibi Ermenilerin Dersim ağalarıyla ilişkilerine de değinmekteydi. Aynı yerde, ehl-i İslâm'dan hiç kimşenin Dersim'e giremezken Ermenilerin bilhassa, Protestanların ise serbestçe girip çıktıklarına dikkat çekilip olası bir ortaklığa göndermede bulunulmakta ve bir bütün olarak her iki kesimin de Dersimli ağalarla temas ve münasebetlerini arttırdıklarına işaret edilmekteydi.¹¹⁷

İran/Şiilik şüphesi

Ermeni ve misyoner korkusu kadar olmasa da Dersim'e yönelik Şiilik endişesine de tanık olunmaktaydı. Şiilik ve İran ilişkisinden ötürü Kızılbaşlara dair duyulan şüpheler, doğrudan ya da dolaylı ifadeler ile Dersim aşiretleri için de ön plana gelmiştir. Bu bakımdan devletin güney eyaletlerinde giderek yayılmakta olan Şiiliğin, özellikle de Sason ve Dersim gibi iç bölgelerde yayılmasından endişe ediliyordu. Bu bakımdan, ahalinin Şiiliği tercih ettiği (teşeyyu) ve bunun önüne geçilmesi için de seyyidlerin ortadan kaldırılması gerektiğine vurgu yapılarak, seyyidler sorumlu tutuluyordu.¹¹⁸

Şiiliğin Dersim'de bu denli kolay bir şekilde yayılmasının nedeni de en büyük ibadet şeklinin mübarek olarak görülen kişilerin mezarlarının ziyaret edilmesine yorulmaktaydı. Bundan ötürü, söz konusu muhitlerde sadece nasihatlerde bulunmak yetersiz görülüyordu. Alternatif olarak bu inancı benimseyenlere bazı sıkıntıların yaşatılması ve askerlik hizmetine tabi olmayan bütün aşiretlerin askere alınarak farklı bölgelere nakledilmeleri ileri sürülecekti. Diğer yandan, Dersim'e gerçekleştirilecek olası bir askerî müdahalenin buradaki insanların İran'a kaçabileceği ihtimalinden ötürü gereksiz görülmesi de bölge insanı ile İran –dolayısıyla bir Şiilik– ilişkisine dikkatleri çekmekteydi.¹¹⁹

Bölgeye dair çözüm arayışları

Dersim halkının inancına yönelik dile getirilen vurgular, yukarıdan da anlaşılacağı gibi çoğu kez Kürtlüklerine de vurgu yapıp, birlikte dile getirildi.

117 Y.A.RES. 60/27, 19 Eylül 1308/1 Ekim 1892.

118 Bkz. DH.TMİK.S. 60/22, 20 Eylül ve 12 Teşrin-i Evvel 1321/3 Ekim ve 25 Ekim 1905 tarihli belgeler.

119 Bkz. Y.PRK.BŞK. 22/51, 7 Zilhicce 1308 /14 Temmuz 1891; I.DH. 1275/100278, 25 Nisan 1308/7 Mayıs 1892. İran'ın Dersim Mutasarrıfı İbrahim Hakki'ya nişan vermesiyle (BEO. AYN.d. 1652) neyi amaçladığı da şüpheli bir durumu arz etmekteydi.

Bunun da daha çok, devletin inşa ettiği “medeniyet” retorikine muhalif bir tutum sergileyen aşiret realitesiyle ilişkisi vardı. Fakat Dersim’in özgünlüğü, tek başına aşiret olgusuyla ele alınamayacak, komplike bir görünüm sunmaktaydı. Bu yönüyle devlet, Kürdistan olarak adlandırdığı coğrafyada yer alan Dersim’e,¹²⁰ büyük kısmı Şafii olan Kürtlerden ziyade¹²¹ mensubu olduğu Kızılbaş/Alevi inancından ötürü tamamen değişik bir gözle baktı. İnancın sahip olduğu bu güçlü yan, Dersim gibi Osmanlı’yı rahatsız eden bölgedeki diğer yerel mıntıkalar için de geçerliydi.

Dersim ile birlikte *eskiden beri*¹²² gösterdikleri itaatsizlik, şekâvet, civarlara saldırı, asker ve vergi vermemek gibi kontrolsüzlükleriyle ön plana gelen Akçadağ, Kâhta ve Hısn-ı Mansur’daki Kürt aşiretlere¹²³ yönelik söylem de (*cehâlet*, *hal-i vahşet*, *zalâm-ı cehl*, *fart-ı cehâlet*) bunların “batıl inanç” ve “mezheplerine” (Kızılbaş/Alevi) dair ön yargıları barındırmaktaydı. Bu açıdan bahse konu yerlere yönelik uygulamaya konulan siyaset de genel hatlarıyla Osmanlı Devleti’nin Kızılbaş/Alevi siyaseti ve Dersim ile benzer özellikler taşıyacaktı: İnşa edilmesi planlanan okullar vasıtasıyla eğitimin gücünün kullanılarak tashih-i itikâd siyasetine başvurulması ve Dersim’de olduğu gibi halkın dilini bilen ulemâdan yetkin kişilerin gönderilmesiyle halkın Sünnileştirilmesi.¹²⁴ Ayrıca Dersim ve Akçadağ bölgelerindeki aşiretlere yönelik “bağlılık sened”leri düzenlenerek itaat altına alınmaları da düşünülenler arasındaydı. Diğer bir etken olarak, Protestan misyonerlerin Kızılbaş/Aleviler içerisindeki çalışmalarına duyulan endişeler de devletin bu bölgelere dair dikkatini ortaklaştırmaktaydı.¹²⁵

Buna rağmen Dersim’in özgüllüğü, Sünnileştirilmesiyle birlikte şekâvet ve vahşet halinin ortadan kaldırılması için sergilenen pratikler hususunda birtakım farklılıklar sergilenmiştir.

120 Bkz. Y.EE. 131/32, 7 Eylül 1311/19 Eylül 1895; Y.PRK.ASK. 69/50, 3 Şubat 1305/15 Şubat 1890; Y.PRK.PT. 10/77, 3 Şubat 1305/15 Şubat 1890; DH.MUİ. 2-5/33, 3 Eylül 1324/16 Eylül 1908’den akt. Gündoğdu ve Genç, a.g.e., s. 133-139.

121 Y.EE. 131/32, 7 Eylül 1311/19 Eylül 1895.

122 Bu durum Dersim’de olduğu gibi söz konusu yerler için de “kadım”, “mîn’el-kadım”, “öteden beri şekâvetle me’lûf”, “öteden berü me’lûf oldukları ahvâl-i bâgiyâne” gibi ifadeler ile dile getirilmekteydi.

123 Bu hususta birçok belge mevcut olup örnekler için bkz. DH.MKT. 1741/18; DH.MKT. 1801/70; DH.MKT. 1814/92; DH.MKT. 1816/37; DH.MKT. 1967/113; DH.MKT. 2845/37; DH.ŞFR. 144/15; DH.ŞFR. 396/25; Y.A.RES. 51/9; Y.PRK.AZJ. 17/80; Y.PRK.PT. 10/77; Ahmet Cevdet Paşa, *Ma’rûzât*, s. 115.

124 DH.MKT. 1825/16, 21 Mart 1307/2 Nisan 1891; DH.MKT. 1862/23, 13 Ağustos 1307/ 25 Ağustos 1891; ŞD. 211/48, 10, 29 Temmuz 1307/22 Temmuz ve 10 Ağustos 1891 ve 25 Kânûn-ı Evvel 1307/6 Ocak 1892 tarihli belgeler.

125 Bkz. DH.ŞFR. 195/38, 12 Temmuz 1312/24 Temmuz 1896; Y.EE. 132/39, 3 Kânûn-ı Sani 1314/15 Ocak 1899.

Devletin Dersim aşiretlerine dair olumsuz algısı beraberinde birtakım çözüm önerileri getirmiştir. Özellikle de bölgeye biçilen stratejik rol ve içinde bulunulan zamanın hassasiyetinden ötürü II. Abdülhamid bürokrasisi birtakım pratik ve ıslahatları gerçekleştirmeye mecbur kılınmaktaydı. Bunun için var olan vahşet halinin ortadan kaldırılarak, devlet otoritesinin tesis edilmesi adına birtakım girişimlerinde bulunuldu ya da bulunulacaktı. Fakat Dersim bütün bu girişimlere rağmen Osmanlı döneminde tam anlamıyla “tedip” edilemeyecekti.¹²⁶

Devam edersek, bölgeye gerçekleştirilecek askeri seferler tek başına yeterli görülmediği için eğitim vasıtasıyla halkın medenileştirilmesi düşünülmekteydi. Hatta şiddetin hiçbir zaman için çözüm olamayacağı ve bunun için sadece okul, medrese ve mescit gibi kurumlar ile çocukların eğitilmesi de planlananlar arasındaydı.¹²⁷ Bu durum bir yandan Kızılbaş/Alevilerin çevrelerindeki ahaliyi yoldan çıkarmalarının engellenmesine,¹²⁸ diğer yandan ise doğru İslâm inancının kendilerine telkin edilip, öğretilmesiyle kontrollerini ön görmekteydi.

Şiddet dışında gerçekleştirilmesi planlanan bu ıslahatlar içerisinde, devletin dönem boyunca Kızılbaş/Alevilere yönelik siyasetinin koçbaşılığını yapan tashîh-i akâid uygulamaları da yer almaktaydı. Çünkü Dersimli aşiretlerin bütün bu otorite tanımaz davranışlarının inançlarından kaynaklandığı ve bunun için de öncelikle inançlarını düzelterek araçlara başvurulması birincil derecede gereklilik arz etmekteydi. Dolayısıyla devlet, Dersimlilerin inançlarının düzeltilmesini (*tashîh-i akâid/tashîh-i itikâd*) gündemine alarak çözümüne dair birtakım pratiklere girişmiştir.¹²⁹ Gündoğdu ve Genç’in de yerinde vurgularıyla dikkat çektikleri gibi bu kapsamda kaleme alınan lâyhaların çekirdeğini “tashîh-i itikâd” ve “tasfiye-i ezhân ve vicdân” olarak formüle edilen yöntemler oluşturmaktaydı.¹³⁰

Söz konusu tashîh-i akâid siyasetinin başında ise diğer çözüm önerisiyle birlikte, Dersim’de yeni okullar açılması ya da hâlihazırdakilerin sayısının art-

126 Ali Kemali, *Erzincan*, s. 136.

127 Bkz. BEO.VGG.d. 168/19, s. 25, 5 Teşrin-i Evvel 1309/17 Ekim 1893; Y.PRK.ASK. 90/63, 3 Mayıs 1309/15 Mayıs 1893.

128 BEO. 2250/168719, 29 Kânûn-ı Evvel 1319/11 Ocak 1904.

129 Bkz. I. DH. 1467/1, 30 Mayıs 1324/12 Haziran 1908; A. MKT.MHM. 723/1, 3 Şubat 1309/15 Şubat 1894; BEO. 2802/210095, 22 Şubat 1321/7 Mart 1907; ŞD. 2693/13, 22 Mayıs 1312/3 Haziran 1896; Y.EE. 11/4, 22 Mayıs 1312/3 Haziran 1896; Y.EE. 163/2, 3 Şubat 1310/15 Şubat 1895; Y.PRK.AZJ. 17/80, 14 Ağustos 1306/26 Ağustos 1890; Y.PRK.KOM. 7/59, 8 Haziran 1306/20 Haziran 1890; Demirel, a.g.e., s. 173.

130 Gündoğdu ve Genç, a.g.e., s. 21.

tırılması geliyordu.¹³¹ Okullar sayesinde aşiret mensubu çocukların tashih-i itikâda tabi tutulup, eğitilmeleriyle birlikte dinen ve ahlâken zihinlerinin ve vicdanlarının temizlenmesi (*tasfiye-i ezhân ve vicdân*) hedeflenmiştir. Bu vesileyle çocukların, İslâm inancını öğrenerek içinde bulundukları durumun farkına varacakları ve bu halleriyle büyüklerini de etkileyecekleri düşünülmekteydi.¹³² Aynı şekilde öncesinde açılan okullardan beklenildiği gibi bir performans elde edilemediği için bunların yeniden ihya edilmesi de ön plana gelmiştir.¹³³ Zira kimi yöneticilere göre Dersimlilerin okuma ve yazmaya sıcak bakmamaları cehalet ve inançlarından kaynaklandığı için açık olan okullar dahi beklenildiği gibi rağbetle karşılanmamaktaydı.¹³⁴ Bunda Dersimlilerin, çocuklarının bu okullarda inançlarını kaybedeceklerini düşünmekle birlikte, statükoları sarsılan seyyidlerin etkisinin olduğu da ileri sürülmekteydi.¹³⁵ Uğranılan başarısızlıkta devletin bütün bu süre boyunca okul açmak hususunda beklenen başarıyı göstermemesinin payı da vardı.¹³⁶ Eğitim başlığı altında belirtilmesi gereken bir diğer husus da Dersimlilerin İslâm dinine ısındırılmaları için Türkçe, Kürtçe ilmiyal ve risale benzeri dinî içerikli kitapların bölgeye gönderilmesi olacaktır.¹³⁷

131 Bkz. A.MKT.MHM. 723/1, 3 Şubat 1309/15 Şubat 1894; BEO. 112/8359, 22 Kânûn-ı Evvel 1308/3 Ocak 1893; DH.MKT. 1825/16, 21 Mart 1307/2 Nisan 1891; DH.MKT. 1862/23, 13 Ağustos 1307/ 25 Ağustos 1891; DH.TMIK.S. 60/22, 12 Teşrin-i Evvel 1321/25 Ekim 1905; I.DH. 1275/100278, 25 Nisan 1308/7 Mayıs 1892; I.DH. 1467/1, 30 Mayıs, 10 ve 18 Haziran 1324/12, 23 Haziran ve 1 Temmuz 1908 tarihli belgeler; ŞD. 2693/13, 22 Mayıs 1312, 13 Teşrin-i Sanî 1313 ve 17 Haziran 1315/3 Haziran 1896, 25 Kasım 1897 ve 29 Haziran 1899 tarihli belgeler; Y.A.HUS. 235/76, 9 Şubat 1305/21 Şubat 1890; Y.A.RES. 51/9, 29 Nisan 1307/11 Mayıs 1890; Y.EE. 11/4, 22 Mayıs 1312/3 Haziran 1896; Y.EE. 131/33, 18 Mayıs 1312/30 Mayıs 1896; Y.EE. 163/2, 3 Şubat 1310/15 Şubat 1895; Y.PRK.AZJ. 17/80, 14 Ağustos 1306/26 Ağustos 1890; Y.PRK.KOM. 7/59, 8 Haziran 1306/20 Haziran 1890; Y.PRK.PT. 10/77, 3 Şubat 1305/15 Şubat 1890; Y.PRK.UM. 32/92, 11 Ağustos 1311/23 Ağustos 1895.

132 Bkz. ŞD. 211/48, 25 Kânûn-ı Evvel 1307/8 Aralık 1891; Y.PRK.AZJ. 17/80, 14 Ağustos 1306/26 Ağustos 1890; Y.PRK.PT. 10/77, 3 Şubat 1305/15 Şubat 1890; A.MKT.MHM. 723/1, 3 Şubat 1309/15 Şubat 1894.

133 DH.TMIK.M. 247/42, 9 Temmuz 1324/22 Temmuz 1908.

134 Bkz. I. DH. 1467/1, 15 Haziran 1324/28 Haziran 1908; MF.MKT. 519/20, 17 Nisan 1316/30 Nisan 1900.

135 Jandarma Umûm Kumandanlığı, a.g.r., s. 76.

136 1910 tarihli bir Şura-yı Devlet belgesinde; Dersim'in ıslahına memur kılınmış 4. Ordu Müşiri İbrahim Paşa'nın lâyihasına göndermede bulunarak, Hozat ve Mazgird kazalarındaki birkaç okul dışında Dersim Sancığı'nda okul bulunmadığından yakınılarak okullar açılması önerilmekteydi (ŞD. 26/14, 24 Muharrem 1328/5 Şubat 1910). Benzer bir vurgu Erzincan Mutasarrıfı Şefik Bey tarafından da dile getirilip Hozat, Mazgird, Kızılkilise ve Pah merkezleri dışında livanın hiçbir yerinde okul olmadığı ve bu okullara devam edenlerin de aşiret çocuklarından ziyade buradaki memur, zabıta ve esnafın çocukları olmasından yakınılmaktaydı. Bkz. DH.MUİ. 2-5/33, 3 Eylül 1324/16 Eylül 1908'den akt. Gündoğdu ve Genç, a.g.e., s. 153.

137 Bkz. BEO.AYN.d. 1423/87, s. 172, 21 Mayıs 1307/2 Haziran 1891; MF.MKT.89/54, 12 Kânûn-ı Evvel 1301/24 Aralık 1885. Her ne kadar Abdulkadir Gül (*Öteki Dersim*, İdil Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 207) bölgeye "Zazaca" Kur'an-ı Kerim gönderilmesinden bahsetse de ilgili belgede

Mektepler ile birlikte bir diğer tashih-i itikad pratiği de bölgeye yeni cami ve mescitlerin inşa edilmesi ve hâlihazırdakilerinin de tamirinin gerçekleştirilmesi idi.¹³⁸ Fakat cami ve mescit inşasının da beklenen sonucu verip-vermeyeceği şüpheliydi. Çünkü okul inşası deneyiminden de sabit olduğu üzere devletin cami yapımında da istenildiği gibi bir performans sergileyemediği görülüyordu. Yüzbaşı Mehmet Bey 1897 yılında bu duruma işaret ederek, yapılan camilere kimsenin gitmediğini ve bu nedenle sadece cami ve okul inşa etmenin Dersimlilerin ıslahına yetmeyeceğini belirtmekteydi.¹³⁹ Aynı şekilde Erzincan Mutasarrıfı Şefik Bey'in de 1910 yılında Dersim'in ıslahına dair kaleme aldığı yazısında, hiçbir köyde cami görmediğini ve buradaki Kürtlerin hiçbirinin de namaz kılmadığını belirtmesi tam olarak bu başarısızlığın resmini yansıtmaktaydı.¹⁴⁰

Okul ve cami yapımının Kızılbaş/Alevi Dersimlilerin tashih-i itikadına tek başına yetmeyeceği düşünüldüğünden olsa gerek, bunların yanı sıra farklı birtakım çözüm önerileri de ön plana gelmiştir. Dersim halkına Sünni inancının telkin edilerek, nasihat ve vaazlarda bulunulması için ulemâ ve meşâyih'ten yer yer seyyar bir şekilde görev yapacak yetkin kişilerin gönderilmesi bunların ilkiydi.¹⁴¹ Bununla ilişkili olarak da bölgeye gönderilecek öğretmenlerin halkın dili ve mizahına alışkın kişilerden seçilmesine özellikle dikkat çekilmekteydi. Bu bakımdan Nakşibendiye tarikatından Kürt şeyhlerin Dersim'e gönderilmesi birçok defa gündeme gelecekti.¹⁴² Özellikle de münasip yerlerde bir tekke inşa ederek halkı irşada çalışmaları düşünülen bu şeyhlerin, halkın güvenini kazanmak için devlet tarafından görevlendirildiklerini hiçbir şekilde belli etmeden gizli görevle faaliyetlerini sürdürmeleri planlanmaktaydı. Bunun için de söz konusu şeyhlere yapılacak yardım ve ödenecek

(Y.PRK.BŞK. 19/27, 9 Eylül 1305/23 Eylül 1889) Zazacaya yönelik bir vurgunun olmadığı görülür! Devletin bölgedeki Kürtlerin dilinin "Zazaca" olduğuna dair ifadeleri daha çok II. Abdülhamid döneminden sonrasına denk gelecektir: "Umûmen Kürd'ün Zaza lisanını tekellüm ederler." Bkz. *Mülkiye Dergisi*, no. 14-15, 1 Mart 1326 - 1 Nisan 1326 / 14 Mart 1910'dan akt. Gündoğdu ve Genç, a.g.e., s. 139.

138 Bkz. I.DH. 1275/100278, 25 Nisan 1308/7 Mayıs 1892; I.MMS.68/3183, 29 Eylül 1296/11 Ekim 1880; ŞD 2516/27, 9 Teşrin-i Sani 1302/21 Kasım 1886; Y.PRK.ASK. 90/63, 3 Mayıs 1309/15 Mayıs 1893; Y.PRK.BŞK. 19/27, 9 Eylül 1305/23 Eylül 1889; Y.PRK.KOM. 7/59, 8 Haziran 1306/20 Haziran 1890; Y.PRK.UM. 32/92, 11 Ağustos 1311/23 Ağustos 1895.

139 Y.EE. 131/35, 4 Teşrin-i Sani 1313/16 Kasım 1897.

140 *Mülkiye Dergisi*, no. 15, 1 Nisan 1326/14 Nisan 1326'dan akt. Gündoğdu ve Genç, a.g.e., s. 156.

141 Bkz. DH.MKT. 1825/16, 21 Mart 1307/2 Nisan 1891; DH.MKT. 1862/23, 13 Ağustos 1307/25 Ağustos 1891; DH.TMIK.S. 60/22, 20 Eylül 1321/3 Ekim 1905; ŞD. 2693/13, 17 Haziran 1315/29 Haziran 1899; Y.EE. 131/35, 4 Teşrin-i Sani 1313/16 Kasım 1897; Y.PRK.AZJ. 17/80, 14 Ağustos 1306/26 Ağustos 1890; Y.PRK.BŞK. 19/27, 9 Eylül 1305/23 Eylül 1889; Y.PRK.MYD. 15/41, 2 Ağustos 1310/14 Ağustos 1894; Demirel, a.g.e., s. 173.

142 Bkz. DH.MKT. 1825/16, 21 Mart 1307/2 Nisan 1891; I.DH. 1467/1, 30 Mayıs, 15 ve 18 Haziran 1324/12, 28 Haziran ve 1 Temmuz 1908 tarihli belgeler; Y.MTV. 135/19, 6 Kânûn-ı Sani 1311/18 Ocak 1896; Y.PRK.BŞK. 45/24, 24 Şaban 1313/9 Şubat 1896.

maaşların saklı tutulup, şeyhlerin bu çalışmaları kendi istekleri ile gerçekleştirdikleri intibasının uyandırılmasına özen gösterilmektedir.¹⁴³ Buna rağmen söz konusu şekliyle ulemâdan vaiz göndermenin diğer yerlerdeki tecrübeler göz önünde bulundurularak fayda etmeyeceği de hesaba katılacaktı.¹⁴⁴

Askerlik kurumunun diğer bir özelliği olarak toplumun değiştirilip, dönüştürülmesinde edindiği rol, devletin tashih-i itikâd siyasetinde ön plana gelmesinde de etkili olmuştur. Bu da öncesinde de dikkat çekildiği gibi diğer gayri Sünni topluluklarla birlikte Kızılbaş/Alevilerin de Sünni bir endoktrinasyona tabi tutulmasının araçları arasında yer aldı. Bu açıdan Dersimli Kızılbaş Kürtlerin de askerlik hizmeti süresince bu politika çerçevesinde inançlarının düzeltilmesi amaçlanmaktaydı. Buna göre askerde devletin gücünün gösterilmesi ve ilk defa kalabalık bir yaşamı görmelerinin, Dersimlilerin cehalet ve kabalıklarını ortadan kaldıracığı gibi batıl inançlarının düzeltilmesine de yardımcı olacağı düşünüldü.¹⁴⁵

Dersim inancına dair geliştirilen devlet algısının arkasındaki etkenler arasında ağaların yanı sıra dinî statüleri gereği aşiretler üzerinde büyük bir etkilerinin olduğu düşünülen seyyidler gelmekteydi. Bu nedenle seyyidlerin dinî, ağaların ise dünyevi işler ile meşgul olup halkın bunların itaati altında olduğu düşünülüyordu.¹⁴⁶ Öyle ki Dersim aşiretlerinin bu ağaların elinde adeta “esir” oldukları ileri sürülecekti. Çünkü her aşiretin kendi reisi, seyyidi ya da dedesi vardı.¹⁴⁷

Dersim’de aşiret reisliği ve seyyidliğin farklılık arz etmesine rağmen bazı aşiretlerin kendi içlerinde dünyevi ve ruhani otoritenin ikisini de bulundurdıkları görülmekteydi. Buna göre Yukarı Abbas Uşağı aşiret reisi Seyyid İbrahim’in ölümünden sonra çocuklarının “riyâset” ve “siyâdet” iddiasıyla çekişme içine girdikleri ve oğullarından Seyyid Rıza’nın seyyidlik, diğer oğlu Seyyid Ağa’nın ise aşiret reisliğini yürüttüğü görülecekti.¹⁴⁸

143 Bkz. ŞD. 2693/13, 22, 23 Mayıs 1312 ve 13 Teşrin-i Sâni 1313/3, 4 Haziran 1896 ve 25 Kasım 1897 tarihli belgeler; Y.EE. 11/4, 22 Mayıs 1312/3 Haziran 1896. Söz konusu dönemde Sünni Kürt tarikatlarının Osmanlı açısından vazgeçilmez bir unsur olduğu ve bunların da daha çok Anadolu’nun sınır bölgeleri ve Irak’taki Şii propagandasına karşı kullanıldığı görülmekteydi. Bkz. Nihat Karademir, *Sultan Abdülhamid ve Kürtler*, Nöbihar Yayınları, İstanbul, 2014, s. 400-401. Kasaba’nın (a.g.e., s. 150) ifadesine göre Nakşibendi Kürt şeyhlerine çok iltifatkar davranan Sultan Abdülhamid genel itibarıyla tarikatların, aşiret kimliklerini aşarak halkı birleştireceğini ummaktaydı.

144 ŞD. 211/48, 25 Kânûn-ı Evvel 1307/8 Aralık 1891.

145 ŞD. 2693/13, 22 Mayıs 1312/3 Haziran 1896; Y.EE. 11/4, 22 Mayıs 1312/3 Haziran 1896.

146 Bkz. Y.RES.60/27, 19 Eylül 1308/1 Ekim 1892; Y.EE.131/33, 18 Mayıs 1312/30 Mayıs 1896; I.DH.1467/1, 30 Mayıs, 10 Haziran ve 18 Haziran 1324/12 Haziran, 23 Haziran ve 1 Temmuz 1908 tarihli belgeler; DH.MUI. 2-5/33, 3 Eylül 1324/16 Eylül 1908’den akt. Gündoğdu ve Genç, a.g.e., s. 133; *Mülkiye Dergisi*, no. 15, 1 Nisan 1326/14 Nisan 1910’dan akt. a.g.e., s. 154.

147 Y.PRK.PT. 10/77, 3 Haziran 1306/18 Haziran 1890; Antranik, a.g.e., s. 118.

148 I.DH.1467/1, 19 Haziran 1324/2 Temmuz 1908. Erzincan Mutasarrıfı Şefik Bey’e göre ise

Ağaların ve seyyidlerin halk üzerinde sağladıkları bu otoritenin kaynağı da daha çok halkın içinde bulunduğu koşullar ile yakından alakalı görülüyordu. Dolayısıyla, şekâvete meyilli olan aşiretlerin bu hareketlerinin ardındaki nedenin de geçim sıkıntısı gibi ekonomik nedenlere dayandığı düşünülmekte ve bunun sağlanamadığı durumlarda ise bir reis ya da seyyidin emri altına girdikleri ifade edilmektedir:

...bu fakr u zarûret ilcâatıyla hâricden tedârik-i ma'îşet yani icrâ-yı şekâvet ihtiyâcında olmalarıyla yalnız başına ahâlî-i mutfaya taaddi iderek bir şey ele geçirmenin imkânsızlığı bunları muhâfaza-i asabiyete ve bir reis ve şeyhin [seyyid] emr ve nehyi altında bulundurmağa mecbur idûp...¹⁴⁹

Buradan da anlaşılabileceği gibi bölgedeki halkın davranışları üzerinde aşiret reisleri kadar seyyidlerin de doğrudan etkili olduğu düşünülmektedir.¹⁵⁰ Bu nedenle seyyidlerin halktan koparılıp, sürgüne gönderilmeleri çözüm önerileri arasında yer aldı. Bununla, seyyidliklerinin de sahte olduğu düşünülen bu kişilerin etkilerinin ortadan kaldırılarak, halkın Sünnilleştirilmesi hedeflenmekteydi.¹⁵¹ II. Abdülhamid dönemi boyunca aralarında seyyid ve ağaların da bulunduğu birçok kişiye yönelik ön plana gelen sürgün siyaseti bu hedeflerin belli başlılarından idi.¹⁵² Bu nedenle Dersim'de asayişin sağlanması ve cehalet ile vahşetin ortadan kaldırılmasına yönelik ıslahat planları arasında ağalar gibi seyyidlerin sürgünü de düşünülmüştür. Sürgün edilen bu seyyid ve ağaların gönderildikleri yerlerden geri dönmelerinin engellenmesi için de Cezayir-i Bahri Sefid, Trablusgarb, Yemen, Bingazi, İşkodra ve Fizan gibi uzak mıntıkalara yollanmaları tercih edilmekteydi.¹⁵³ Bunun hemen akabinde de seyyid ve ağaların yerlerinin doldurulup, halkı tashîh-i itikâda

Seyyid Rıza hem aşiretin ağası hem de civarının en hatırlı seyyididir. Bkz. *Mülkiye Dergisi*, no. 15, 1 Nisan 1326/14 Nisan 1910'dan akt. Gündoğdu ve Genç, a.g.e., s. 155. Bütün bunlara rağmen Dersim'de hem seyyidlik hem de aşiret kimliğiyle ön planda aşiretin Kureşan Aşireti olduğu söylenebilir (bkz. I.MMS.68/3183, 29 Eylül 1296/11 Ekim 1880; Antranik, a.g.e., s. 115).

149 ŞD. 2693/13, 23 Mayıs 1312/ 4 Haziran 1896; Y.EE. 11/4, 22 Mayıs 1312/3 Haziran 1896.

150 Bkz. ŞD. 2693/13, 23 Mayıs 1312 ve 17 Haziran 1315/4 Haziran 1896 ve 29 Haziran 1899 tarihli belgeler; Y.PRK.ASK. 69/50, 3 Şubat 1305/15 Şubat 1890; Y.PRK.PT. 10/77, 3 Şubat 1305 ve 6 Haziran 1306/15 Şubat ve 18 Haziran 1890 tarihli belgeler.

151 Bkz. Y.A.RES. 51/9, 29 Nisan 1306/11 Mayıs 1890; Y.PRK.PT. 10/77, 3 Şubat 1305 ve 6 Haziran 1306/15 Şubat ve 18 Haziran 1890; Y.PRK.ASK. 69/50, 3 Şubat 1305/15 Şubat 1890; DH.TMIK.S. 60/22, 20 Eylül ve 12 Teşrin-i Evvel 1321/3 Ekim ve 25 Ekim 1905 tarihli belgeler.

152 Bkz. DH.TMIK.M. 274/42, 9 Temmuz 1324/22 Temmuz 1908; I.DH. 1275/100278, 25 Nisan 1308/7 Mayıs 1892; ŞD. 2693/13, 22 Mayıs 1312/3 Haziran 1896; Y.A.RES. 51/9, 29 Nisan 1307/11 Mayıs 1890; Y.EE. 11/4, 22 Mayıs 1312/3 Haziran 1896.

153 Bkz. I.DH. 1467/1, 19 Haziran 1324/2 Temmuz 1908; ŞD. 2693/13, 23 Mayıs 1312/4 Haziran 1896; Y.MTV. 135/19, 6 Kânûn-ı Sâni 1311/18 Ocak 1896; Y.PRK.PT. 10/77, 6 Haziran 1306/18 Haziran 1890; Jandarma Umûm Kumandanlığı, a.g.r., s. 192.

tabi tutmak için Nakşibendi şeyhlerinin bölgeye gönderilmesi ve tarikata ait tekkelerin açılması ön plana gelecektir.¹⁵⁴

Devletin halk üzerinde etkileri olduğu için yakından takip ettiği seyyidlere yönelik algısı, her şeyden önce, ahaliyi yoldan çıkaran dinî önderler olarak görülmelerinden kaynaklanıyordu. Seyyid/dedelerin telkin ettikleriyle halkın inançlarının şekillenmesi ve yoldan çıkmaları üzerinde doğrudan bir etkilerinin olduğu düşünülüyor gibi bazılarının, biçare kalan halkın mal ve mülkü üzerinde zorla tahakküm kurduklarından da şikâyet edilip, ortadan kaldırılmalarının gerektiği ifade ediliyordu.¹⁵⁵

Dersimlilerin içinde bulunduğu halden sorumlu tutulan seyyidlerin aleyhlerine birtakım önlemlere gidildiği gibi statülerinden faydalanılarak devlet lehine kullanılmaları da ön plana gelmiştir. Bu bakımdan, çoğu kere sürgünleri ön plana çıkan bu dinî topluluğun, bütün olumsuzluklarının bilinmesine rağmen yine de devletin halk ile ilişkilerini tesis etmek maksadıyla kullanılmaya çalışıldığı görülecekti. Bu durum Dersim'in ıslahına dair kaleme alınan bir lâyhada açık bir şekilde ifade edilmekteydi.¹⁵⁶ Böylece halkın devlete alıştırılması için söz anlar iş bilir seyyidlerin gönüllerinin hoş tutulması, hediyeler verilmesi ve bir miktar da maaş bağlanmasıyla halkın arasına seyyar bir şekilde gönderilmeleri düşünülecekti. Halkın arasında gezecek bu seyyidlerin de onlara devletin adaletinden ve her bir işlerinin günü gününe sonuçlandırılacağından bahsedip, devlet lehine bir propaganda gerçekleştirmeleri hedeflenmekteydi.¹⁵⁷ Seyyidlerin bu şekilde kullanılmalarının yanı sıra, ağalar ile birlikte devlete bağlılıklarını bildirenlerin birtakım nişanlar ile ödüllendirildikleri de olacaktı.¹⁵⁸

154 Bkz. Y.MTV. 135/19, 6 Kânûn-ı Sâni 1311/18 Ocak 1896; Y.PRK.BŞK. 45/24, 24 Şaban 1313/9 Şubat 1896; Jandarma Umûm Kumandanlığı, a.g.r., s. 136.

155 Y.PRK.UM. 13/53, 20 Teşrîn-i Evvel 1304/1 Ocak 1889.

156 "Ahali-i mezkûre kabile kabile bir takım ağalarla seyyid nâmı altında bulunan bir hayli mütegalibeye tâbi ve onların menâfi-i mahsûsalarını istihsale dahi hâdim olduklarından ve bunların te'sir-i nüfuzuyla her türlü fezâyihe cû'et ve evâmir-i devlete adem-i itâati itiyâd eylediklerinden işbu itiyâd-ı mekrûhlarından vazgeçirmek üzere heyet-i islâhiyenin evvel emirde işbu ağalarla seyyidlerden hüsn-i hizmetleri me'mûl olanlarını celb ve amâleye müsâraat etmesi ve bunlar hakkında vaktiyle olduğu gibi tard ve teb'id misûllü muameleden tevakku ile ve kendilerini celbe medâr olacak ve icâbât-ı mevkî'ye muvafık düşecek birtakım mevâid icrâsıyla nüfuzları cârî olan kabâil ve aşâirin dâire-yi medeniyet ve mes'ûdiyete idhâli emrinde vâsita-yı icrâat ittihâz eylemesi ve ağ[a]vât ve seyyidler içinde harekât-ı serkeşâne ve muâmelât itâat-şikenâneye devamda musır olanlar olduğu halde bunların vesâit-i münâsibe ile celb olunarak âhar mahallere nakl edilmeleri muvafık-ı maslahat görülmür." (Y.PRK.KOM. 7/59, 8 Haziran 1306/20 Haziran 1890).

157 Y.EE. 131/33, 18 Mayıs 1312/30 Mayıs 1896.

158 Kureşanlı aşiret reisi Seyyid Mahmud ile Hozat'ın Karaca Köyü'nden Seyyid Kasım aralarında Bahtiyar, Şam Uşağı ve Rutan aşiretlerinin de bulunduğu 100 kadar aşiret mensubuyla devlete itaatlerini bildirdikleri (arz-ı mutâvaat) için 5. rütbeden Mecidi Nişanı ve kapıcıbaşılik gibi rütbelere ile taltif edilmişti (DH.MKT. 1762/1, 5 Eylül 1306/17 Eylül 1890). Ağalardan şekâvet-

Dersim'in Sünnileştirilmesi ile ilgili bir diğer olay da sancağın 1880-1888 yılları arasında vilayet statüsüne kavuşturulup, ilk vali olarak kendisi de Dersimli bir Kürt olan Fikri Paşa'nın atanmasıydı.¹⁵⁹ Belgelerde doğrudan belirtilmese de Fikri Paşa'nın Dersim'in Kızılbaş/Alevi aşiretlerinden olduğu da anlaşılmaktaydı.¹⁶⁰ Bu durum, devletin ilk defa bir Kızılbaş/Aleviyi vali olarak atadığını gösteriyordu. Bu bakımdan Yarbay D.H. Stewart imzası ile Dersim Vilâyeti hakkında Harput'tan gönderilen detaylı raporda; İstanbul'da yetişen Kürt Fikri Paşa'nın¹⁶¹ Dersimli Kürtleri yatıştırmak üzerine kurulu olan politikasının, anlayışlı ve kibar davranışlarıyla onların hepsini ortodoks inanç Sünniliğe (*orthodox faith*) kazandırmak şeklinde olduğu ifade ediliyordu. Fakat aynı Stewart'a göre, Fikri Paşa'nın politikasının uzun erimde ne denli başarılı olacağı şüpheliydi. Çünkü Fikri Paşa'nın diğer valiler gibi bir takım problemlerle (merkezileşmenin etkileri ve İstanbul'un ataletinin yanı sıra çalışanlarının büyük yozlaşmaları, Sünnilerin fanatik ve sınırsız dinî gururu ile merkezin süreklilik arz eden bir politikasının bulunmaması) uğraşmak zorunda olmasından ötürü, bu hususta şansının pek yaver gitmeyeceği düşünülmekteydi. Hatta bütün bu zorlukların üstesinden gelse bile, yakın bir süre içerisinde ondan farklı düşünen bazı paşalar tarafından gerçekleştirildiği tüm iyilikler yok edilerek, görevden alınacağı da dile getirilecekti.¹⁶²

te bulunmamaları için teminat alındığı gibi (BEO. 2704/202756, 2 Teşrin-i Sani 1321/15 Kasım 1905) aralarındaki çelişkilerden faydalanılarak kullanılmaları da söz konusuydu (Y.EE. 81/8, 20 Teşrin-i Sani 1308/2 Aralık 1892).

159 Bkz. I.MMS. 68/3183, 12 Teşrin-i Sani 1296/24 Kasım 1880; ŞD. 2516/27, 9 Teşrin-i Sani 1302/21 Kasım 1886. Belgelerde Fikri Paşa'nın Çemişgezek'in köylerinden bir Kürt olduğu (I.DH. 1467/1, 30 Mayıs 1324/12 Haziran 1908) ve ailesinin de bu bölgede itibarlı bir konumda bulunduğu anlaşılmaktadır. Hatta Fikri Paşa'nın kardeşleri olan Hasan Tahsin ve İbrahim'in civar aşiretler underneath etkinliklerine de vurgu yapılarak bu aşiretleri (Koç ve Sam Uşağı) himaye edip, şekâvete sevk ettikleri ve aynı şekilde söz konusu aşiretlerce gerçekleştirilen yağmalardan elde edilen mallardan istifade ettiklerinden de şikâyetçi olunmaktaydı (Y.PRK.ASK. 103/58, 8 Şubat 1310/20 Şubat 1895).

160 Arşiv kayıtlarında Fikri Paşa'nın doğrudan bölgedeki hangi aşirete mensup olduğuna yer verilmese de kardeşleri Hasan Tahsin ve İbrahim Efendi üzerinden bölgedeki Sam Uşağı Aşireti'ne mensup olduğuna yönelik bir anlam çıkmaktadır (Bkz. Y.PRK.ASK. 103/58, 8 Şubat 1310/20 Şubat 1895; Y.PRK.SGE. 7/16, 29 Zilhicce 1313/11 Haziran 1896). Diğer yandan Fikri Paşa sonrası aile efradı üzerine kaleme alınan amatör çalışmalarda, ailenin kökeninin Dersim'in Alan Aşireti'ne mensup olan Kıl Köyü'nden gitme olduğu belirtilmektedir. Bkz. Hüseyin Akar, "Kıl Köylü Hüseyin Fikri Paşa"; "Fatma Sevinç Düşünsel".

161 Fikri Paşa Dersim'e vali olarak atanmadan önce zabıta müdürlüğü, zabıte muavinliği, kaymakamlık ve Kosova Valiliği gibi birçok görevde bulunmuştu. Bkz. Mehmed Süreyya, "Fikri Paşa", *Sicill-i Osmanî*, cilt 2, haz. Nuri Akbayar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996, s. 537; I.MMS. 68/3183, 12 Teşrin-i Sani 1296/24 Kasım 1880.

162 F.O. 424/132, 22 Ağustos 1882, s. 185. Gerçekten de gerek Fikri Paşa'nın sonrasında yerine atanan Osman Paşa'nın gerekse diğer devlet bürokratlarının Fikri Paşa'nın başarısızlığına ve bölge aşiretlerine gösterdiği yakınlıktan ötürü onun yönetim şeklini eleştirdikleri görülmekteydi. Bkz. ŞD. 2516/27, 9 Teşrin-i Sani 1302/21 Kasım 1886; I.DH. 1467/1, 30 Mayıs ve 10 Haziran 1324/12 ve 23 Haziran 1908 tarihli belgeler.

İnançlarından ötürü tashîh-i akâide tabi tutulmalarının yanı sıra, Dersimlilerin bu inançlarını çevrelerindeki halka “bulaştırmalarından” da endişe edilmekteydi. Bunun için devlet Dersimlilerin özellikle civar ahali ile gerçekleştirdikleri evlilikleri tehlikeli buluyordu. Çünkü bu evlilikler vasıtasıyla problemli olarak görülen inançlarını bu insanlara “bulaştırmalarından” rahatsızlık duyulmaktaydı. Bahse konu durum, Erzurum Valisi Rauf imzası ile gönderilen bir telgrafta; Dersim ile komşu Kiğı Kazası’ndaki İslâm’dan habersiz cahil halk arasında gerçekleştirilen evlilikler sonucu bu halkın da Kızılbaş olmasına duyulan rahatsızlık dile getirilmekteydi.¹⁶³

Bir diğer yöntem de bölgeye muhacir yerleştirilmesinin düşünülmesidir. Söz konusu siyaset doğrudan inanç eksenli görülmesi de muhacirlerin zaman içerisinde bölgedeki nüfus hareketliliğine etkileri ve taşıdıkları Sûni inançlarıyla civarlarındaki Kızılbaş aşiretlere bu yönde telkinlerde bulunacakları düşünülmüş olabilir. Bunun için bölgeden sürgünle uzaklaştırılan aşiret reisi ve ağalardan boş kalan araziye, çeşitli yerlerden getirilecek on binlerce nüfusluk bir muhacir nüfusun yerleştirilmesi belirli aralıklarla ön plana geldi.¹⁶⁴ Benzer şekilde, ellişer haneden ibaret şekilde kurulacak iki-üç muhacir (Çerkezler) köyüyle beraber uygulanacak diğer birtakım önlemler kapsamında, Dersimli aşiretlerin meydana getirdiği “fenalığın” önüne geçilmesi de hesap edilmiştir. Ayrıca isyan halinde olan bir kaza halkının tamamen boşaltılarak yerine muhacirlerin yerleştirilmesi de düşünülecektir.¹⁶⁵

Hamidiye Alayları’na kabulde

inançsal diskriminasyon yahut Kızılbaşlık endişesi

II. Abdülhamid dönemi Osmanlı Devleti’nin Kızılbaş/Alevi siyaseti açısından dikkat çekici bir diğer hadise de 1891 yılında kurulan Hamidiye Alayları’dır. Ana mimarlarından olan Şakir Paşa’nın uygulanmaya konulmasında aktif bir şekilde yer aldığı alayların başkomutanlığına Zeki Paşa getirilmişti.¹⁶⁶ Rus Kazak modeli örnek alınarak kurulan alayların¹⁶⁷ kuruluş amacı; “Osmanlıların sınır boylarındaki askerî kudretini arttırmak, Ermeni devrim-

163 Y.PRK.UM. 44/80, 5 Kânûn-ı Evvel 1314/17 Aralık 1898; Demirel, *a.g.e.*, s. 121.

164 Bkz. I.DH. 1275/100278, 25 Nisan 1308/7 Mayıs 1892; Y.PRK.PT. 10/77, 6 Haziran 1306/18 Haziran 1890.

165 Bkz. Y.PRK.UM. 32/108, 11 Eylül 1311/23 Eylül 1895; Y.EE. 131/35, 4 Teşrîi’l Sanî 1313/16 Kasım 1897.

166 Bkz. Janet Klein, *Hamidiye Alayları: İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 56; Ali Karaca, *Anadolu Islahatı ve Ahmet Şakir Paşa (1838-1899)*, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 173-175.

167 Martin van Bruinessen, *Ağa, Şeyh, Devlet*, 4. baskı, çev. Banu Yalkut, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, s. 286; Klein, *a.g.e.*, s. 85.

ci faaliyetlerine karşı koymak ve Kürtleri kontrol altına [alarak] bağılıklarını sağlamasının yollarını bulmak gibi çeşitli nedenlere" dayanıyordu.¹⁶⁸ Toplamda 64-65 kadar bir sayıya ulaşan alaylar¹⁶⁹ açısından en dikkat çekici husus seçilen aşiretlerin sadık, itaatkâr ve Sünnilerden seçilmesi idi.¹⁷⁰ Hakeza Sünni "Şafilere" ve inancı güçlü olanların tercihine yönelik durum 4. Ordu Müşiri Zeki Paşa tarafından açıkça dile getirilmekteydi.¹⁷¹ Bu tercihin çeşitli nedenleri olmakla birlikte, Kürtler arasından sadece Sünnilerin tercih edilmesi dikkat çekiciydi.¹⁷² Söz konusu durumun devletin Sünni İslâm ağırlıklı "İslâm birliği" siyasetiyle yakın bir ilişkisi vardır.¹⁷³ Çünkü Hamidiye Alayları uygulaması, Sünni Kürtlerin Sultan'a olan bağılıklarının sağlanmasında etkili bir araç olarak görülüyordu.¹⁷⁴ Bu davranışıyla II. Abdülhamid, dayanak haline getirdiği İslâm birliği (*İttihad-ı İslâm*) projesiyle Hristiyanlar ve Sünni olmayan toplulukları bu alayların dışında tutarak ideolojik tercihlerini belli edecekti. Çünkü bahse konu durum Kürt Müslümanların İslâm birliği temelinde yeniden düzenlenen sisteme entegrasyonlarının bir gereksi-

168 Bkz. Klein, *a.g.e.*, s. 43. Kodaman, alayların kuruluşunda rol oynayan etkenleri şu şekilde sıralar: 1- Merkezî otoriteyi tesis etmek, 2- Doğu Anadolu'da devletin etkin olabileceği yeni bir sosyo-politik denge kurmak, 3- Aşiretlerden askeri güç olarak faydalanmak, 4- Ermenilerin faaliyetlerine engel olmak ve Müslüman halkla Ermeniler arasında güç dengesini temin etmek, 5- Rusların saldırısından ve İngiliz politikasından Doğu Anadolu'yu korumak, 6- Panislâmizm politikasını yürütmek. Bayram Kodaman, "Hamidiye Hafif Süvari Alayları (II. Abdülhamid ve Doğu-Anadolu Aşiretleri)", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, sayı 32, 1979, s. 438-439. Ayrıca bkz. Bruinessen, *a.g.e.*, s. 286-287. Klein (*a.g.e.*, s. 86) ise Hamidiye Alayları'nın kuruluşunun ardındaki temel farkı, tarih boyunca Kürtleri askeri amaçlarla kullanan Osmanlı Devleti'nin bütün bu uygulamalarından farklı olarak "bizatihi modern"liğinde aramak tadır. Benzer şekilde, alayların kuruluş gerekçesini de tartışarak; Hamidiye Alayları'nın Ermeni karşıtı faaliyetlerde oynadıkları rolü kuşkusuz görmesine rağmen, bu durumun kendisinin tek başına alayların kuruluşu esnasında Osmanlı otoritelerinin niyetini göstermediğini savunacaktır. Buna rağmen alayların kuruluş sonrasında sergiledikleri pratiğin özellikle dönemin Ermeni hareketliliğinin yükselişine paralel bir zamanlama ve coğrafya ile örtüşmesinin söz konusu girişim açısından temel bir faktör olduğunu da ifade edecektir. Bkz. *a.g.e.*, s. 54-55.

169 Kodaman, *a.g.m.*, s. 477; Cevdet Ergül, *II. Abdülhamid'in Doğu Politikası ve Hamidiye Alayları*, Çağlayan Yayınları, İzmir, 1997, s. 77; Klein, *a.g.e.*, s. 49.

170 Kodaman, *a.g.m.*, s. 448.

171 "Hamidiye Alayları Şafiyü'l-mezheb ve salâbet-i İslâmiyeleri ma'lûm ve mücerreb olan ahaliden teşekkül etmekle..." (Y.MTV. 61/18, 19 Mart 1308/31 Mart 1892).

172 Kodaman (*a.g.m.*, s. 445) Hamidiye Alayları Nizamnamesi'nin 19. maddesine dayanarak alayların Türkmen, Karakalpak [Karapapak], Kürt ve Araplardan teşekkül ettiğini öne sürse de Klein (*a.g.e.*, s. 96, 100) bu alayların yalnızca birkaçının Kürt olmayan (Arap ve Türk Karapapak) aşiretlerden oluşturulduğunu dile getirerek tek unsurun Kürtler olduğunu ifade edecektir. Buna rağmen Klein'in (*a.g.e.*, s. 101) Hamidiye Alayları'nın ekseriyetle Sünnilerden oluşturulduğunu ifade eden görüşlere yönelik dile getirdiği eleştiri, yukarıda Müşir Zeki Paşa'nın ifadeleri göz önünde bulundurulduğunda tartışmaya açık bir hal almaktadır.

173 Kodaman (*a.g.m.*, s. 442) Panislâmizm politikasıyla Hamidiye Alayları ilişkisine dair doğrudan doğruya bir bağ kurmak hususunda temkinli yaklaşırsa da yine de bunun Panislâmizm siyasetinin küçük bir parçası olduğunu dile getirir.

174 Bruinessen, *a.g.e.*, s. 392.

nim olarak görülmesiyle yakından alakalıydı.¹⁷⁵ Hamidiye Alayı teşkil edilen Sünni Kürt köylerine inşası emredilen okul ve camilerle,¹⁷⁶ bir yandan Kürtlerin devlete olan bağlılığı diğer yandansa İslâm bağlarının güçlendirilmesi düşünülmektedir.

Hamidiye Alayları'na kabul edilen aşiretlere sağlanan imtiyazlar (vergiden ve askerlikten muafiyet, her türlü yağmalama, toprak gaspı dokunulmazlığı ve suçluların cezalandırılmasından muafiyet) bölgedeki aşiretlerin alaylara olan ilgisini arttırmıştır.¹⁷⁷ Benzer şekilde, Bruinessen'in de ifade ettiği gibi "daha da önemlisi, Hamidiye [Alayları'nın] bazı reislere komşuları karşısında normalde sahip olduklarından daha fazla güç vermiş olmasıydı."¹⁷⁸ Alay mensubu aşiretlerin üyeliklerinden ötürü elde ettikleri imtiyazları bahane ederek gerçekleştirdikleri kötülükler devletin dikkatinden kaçmamasına rağmen,¹⁷⁹ yine de bu hususta pek bir önlem alınmamaktaydı. Sonuç olarak saray ve Bâbü'lî'nin de alay mensuplarınca gerçekleştirilen zulümlere ilgisiz kalması, onları bölgede potansiyel birer tehlikeli haline getirdi.¹⁸⁰

Hamidiye Alayları'na kabulün sağladığı avantajlar, Kızılbaş/Aleviler ve alaylara alınmayan Kürtlerin de yakın takibindeydi. Özellikle birbirleriyle husumet halindeki aşiretlerden birinin kabul edilirken, diğerinin bunun dışında bırakılması ciddi problemlere neden olmaktaydı. Çünkü alaylara girişin beraberinde getirdiği güç ve devletin silah yardımları, bu aşiretler açısından endişe verici bir unsur olarak görülüyordu. Bu nedenle aşiret çelişkilerinden ötürü Hamidiye Alayları'na mensup aşiretler ile olmayanlar arasında yer yer ölü ve yaralıların olduğu çatışmalar yaşanacaktı.¹⁸¹

175 Bkz. Stephen Duguid, "The Politticy of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia", *Middle Eastern Studies*, cilt 9, no. 2, 1973, s. 141; Karademir, *a.g.e.*, s. 193.

176 MF.MKT. 148/69, 29 Şubat 1307/12 Mart 1892.

177 Bkz. Averyanov, *a.g.e.*, s. 199-201; Kodaman, *a.g.m.*, s. 447-448; Bruinessen, *a.g.e.*, s. 286; Klein, *a.g.e.*, s. 64-67. Ebubekir Hâzım Tepeyran hatıralarında; bazı aşiretlerin Hamidiye Süvari Alayları'na katılarak, bu unvanın işledikleri her türlü suçta kendilerini cezalandırmaktan korktuklarını anladıkları için bulundukları yerlerin aşiretlerine ve ahalisine çok gaddarca tecavüzlerde bulunduklarını dile getirmektedir. Tepeyran hatıralarının birçok yerinde bu alaylardan öfke yüklü bir dille bahsedip, onların halka yönelik işledikleri cinayet ve zulümlere de değinmektedir. Bkz. Tepeyran, *Hatıralar*, s. 435, 440-441, 532-534.

178 Bruinessen, *a.g.e.*, s. 287. Hamidiye Alayları'nın işlediği suçlar ve kurduğu baskılar ile ilgili bkz. Mehmet Şerif Fırat, *Doğu Illeri ve Varto Tarihi*, Yayın B., İzmir, 2013, s. 152-154.

179 DH.TMIK.M. 79/11, 30 Teşrin-i Sani 1315/12 Aralık 1899.

180 Bkz. Ebubekir Hâzım Tepeyran, *a.g.e.*, s. 436; Duguid, *a.g.m.*, s. 146.

181 "Genç Sancâğına merbût Varto ve Oğnut kazaları dâhilinde bulunan Kızılbaşlarla mensubini Hamidiyeden olmayan bir takım khrâd bir müddetten beri Hamidiye Alayları ümerâ ve rüesâ-yı mensubiyeti haklarında taarruz ve tecavüzatta bulunuyorlar idi [...] mütecâsirin-i merhum adem-i icrâât ve te'dibâtın cüret alarak bu kere ümerâ ve rüesâ-yı aşâir mumâileyhin üzerlerine hücum ile tarafeynden üç-dört kişinin maktûl ve birkaçının da mecrûh olmasına sebep olmuşlardır" (DH.TMIK.M. 146/20, 28 Mayıs 1319/10 Haziran 1903); "Bitlis Vilayeti'nin Oğnut cihetinde ve Kığı kazası dâhilindeki ekrâdın beyinlerindeki husûmetten dolayı yekdiğeriy-

Hamidiye Alayları'na girmenin yarattığı avantajlar Dersimli Kızılbaş aşiretlerin de belirli aralıklarla bu alaylara kabul edilmek için başvurularına vesile oldu.¹⁸² 11 Ağustos 1896 tarihli bir dilekçede sayıları onu bulan bir grup Dersimli aşiret reisi Hamidiye Alayları'na kabulleri için padişah'tan bir talepte bulunmuştur.¹⁸³ Ferhad Uşağı Aşiret reisi ve Meclis-i İdare azası olan Di-yab Ağazâde Süleyman'ın ifadeleriyle alaylara kabulleri, bir ürkeklik hali içerisinde bulunan (*hal-i tevahhuş*) Dersim aşiretlerinin medeniyete erştirilmesine de vesile olacaktı.¹⁸⁴ Bu aşiret reisleri arasında, Amerikalı misyonerler ile girdiği diyalogları ve Protestanlık iddiasıyla bilinen Ali Keko'nun oğlu da (Ali Keko'zâde Mikâil) yer almaktaydı.

Dersim aşiretlerinin bütün bu girişimlerine rağmen Hamidiye Alayları'na katılmaya yönelik amaçları karşılık bulamayacaktı. Nedeniyse, Zeki ve Şakir paşaların ifadeleriyle, Dersim Kürtlerinin Kızılbaş/Alevi inançlarından kaynaklanmaktaydı.¹⁸⁵ Buna rağmen Averyanov, Zeki Paşa'nın çağrısı üzerine Dersimli aşiretlerin Hamidiye Alayları'na katılmayı kabul ettiklerini ve bu haberin de dönemin gazetelerinde yer aldığını belirtecektir. Fakat üzerinden yıllar geçmesine rağmen bu aşiretlerden alay tesis edilmediği görülecekti. Averyanov bütün bunların nedeniniyse –devlet yazışmalarında da belirtildiği gibi– Türk hükûmetinin şaibeli olarak gördüğü Kızılbaş Kürtleri silahlandırmak istememesine yormaktaydı.¹⁸⁶ Averyanov'un ifade ettiği durum, Şa-

le mücadelede kiym etmekde.." (DH.TMIK.M. 146/20, 18 Haziran 1319/1 Temmuz 1903). Alay mensubu Sünni Kürtler ile kabul edilmeyen Kızılbaş Kürtler arasındaki bu yerel çatışmalar (özellikle de Cibran ve Hormek aşiretleri) esas olarak Ermeni tehlikesine karşı konumlandırılan alayların donatılıkları tam yetki ve devlet desteğiyle Doğu'daki Kızılbaş/Alevilere karşı kullanıldıklarının dile getirilmesine de neden olacaktı. Bkz. Kasaba, a.g.e., s. 149 ve aynı yazar, "Osmanlı İmparatorluğunda Göçebeler ve Aşiretler", *Osmanlı Dünyası*, ed. Christine Woodhead, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, s. 47.

182 Bkz. Y.MTV. 61/18, 19 Mart 1308/31 Mart 1892; Y.PRK.AZJ. 33/70, 30 Temmuz 1312/11 Ağustos 1896; DH.MKT. 2422/134, 19 Teşrin-i Evvel 1316/1 Kasım 1900.

183 Y.PRK.AZJ. 33/70, 30 Temmuz 1312/11 Ağustos 1896. Belgede aşiret ağalarının isimleri şu şekildedir: Dersim rüesâlarındın Alişer Ağazâde Halil, Dersim rüesâlarındın Ali Keko'zâde Mikail, Dersim rüesâlarındın Reşozade ?, Dersim rüesâlarındın Kangozâde ?, Dersim rüesâlarındın Diyâbzâde Süleyman, Dersim rüesâlarındın Seyyid İbrahim Aga, Dersim ekradlarındın İbrahim, Dersim rüesâlarındın Kosiogh Hacı, Dersim rüesâlarındın Alişer Ağazade Keko, Dersim rüesâlarındın Kahraman Aga'nın Hafidi.

184 Y.PRK.AZJ. 33/70, 5 Ağustos 1312/17 Ağustos 1896.

185 Y.MTV. 61/18, 19 Mart 1308/31 Mart 1892; Jandarma Umûm Kumandanlığı, a.g.r., s. 137. An-tranik her ne kadar, II. Abdülhamid'in Dersim aşiretlerini Hamidiye Alayları'na dâhil etmek istediği ve bu sebeple bazı aşiretlerin söz konusu alaylara yazıldığını ifade etse de yukarıda da görüldüğü gibi belgeler bunun aksini sunmaktadır. Benzer şekilde Amcrika'nın Harput konsolos-u da devletin Dersim aşiretlerini Hamidiye Alayları'na dâhil etmek için uğraştığı fakat onların bu öneriyi reddettiklerini ifade etmekteydi. Akt. Akgül, a.g.e., s. 34.

186 Bkz. Averyanov, a.g.e., s. 224. Dersim raporunda ise Zeki Paşa'nın Dersim aşiretlerinden Hamidiye piyade taburu oluşturarak hükûmetin Dersim'de nüfuzunu tesis etmek istediği belirtilmekteydi. Bkz. Jandarma Umûm Kumandanlığı, a.g.r., s. 135.

kir Paşa'ya ait bir mütâlaadan da belli olmaktadır. Şakir Paşa'nın ifadelerine göre, her ne kadar Zeki Paşa'nın istekleri doğrultusunda Dersim'de de Hamidiye Taburları'nın teşkiline yönelik bir irade çıkmışsa da bunun yarı bağımsız bir şekilde yaşayan Dersimlileri imtiyazlı bir hale getirerek, onlara bütünü tehlikeli bir şekil vereceği düşünülüyordu. Bu fikirde ısrar edilmeyip, vazgeçilmişti. Bunda aynı zamanda Dersimlilerin Kızılbaş/Alevi olmalarından ötürü diğer Sünni Kürtlere nazaran hilafete olan bağlılıklarının zayıf olmasının etkisi de vardı.¹⁸⁷ Bu açıdan, Sünni Kürt aşiretlerin başvurularının kabul edilmesine rağmen Dersim aşiretlerinin edilmemesi, devletin Dersim aşiretlerini inançsal bir diskriminasyona tabi tutarak aşiretlerden bazılarını güvenilmez ve merkezîyetçi politikaların hedefinde görüyor olmasında kaynaklanmaktaydı.¹⁸⁸ Benzer şekilde Sultan II. Abdülhamid'in kendisi de Kürtler arasındaki inançsal ayrıma dikkat çekerek, büyük bir çoğunluğunun Râfîzî, Kızılbaş oldukları için devlete düşman olduklarını ve sadece Şafii inançtakilerin devlete dostluk beslediklerini düşünüyordu.¹⁸⁹

Bu hususta Yâver-i Ekrem Şakir Paşa ile Erkân-ı Harbiye Feriki Mehmet Şakir Paşa da meseleye başta sıcak yaklaşan ama sonuçları itibarıyla vazgeçen Zeki Paşa ile benzer bir düşünce içerisindeydi. Yezidilerin Hamidiye Alayları'na kabulleri için verdikleri dilekçelere karşılık olarak kabullerinin uygun olmayacağını bildiren paşalar, aynı cevaplarında benzer bir tutumu Dersimli Kızılbaşlar için de takınmıştır. İkisine göre, gerek Musul ve Hakkâri civarındaki Yezidiler gerekse Dersim ve diğer yerlerdeki Kızılbaşların Hamidiye Alayları'na kabulleri uygun olmayıp, bu toplulukların vahşet ve bedeviliklerini idare edecek uygulamaların tedrici olarak uygulamaya konulup yavaş yavaş da olsa kesin bir suretle askerlik yükümlülüğüne alıştırılmaları gerekiyordu.¹⁹⁰ Buna rağmen, ilerleyen yıllarda bu duruma istisna teşkil eden örnekler de yok değildi. Anlaşıldığı kadarıyla Dersim aşiretlerinin Hamidiye Alayları'na kabulleri için başvuru talepleri aralıksız bir şekilde devam etmekteydi. 1 Kasım 1900 tarihinde Dâhiliye'den Sadâret'e gönderilmek üzere kaleme alınan bir belgede; Dersim aşiretlerinden Hamidiye Alayları teşkiline iki yıl öncesinde (1898) padişahın onay verip, bunun için 4. Ordu-yu Hümâyûn Müşîrî'nin görevlendirildiği fakat alayların henüz teşkil edilmediği belirtilmekteydi.¹⁹¹ Dersim aşiretlerinden alayların oluşturulmadığı göz önünde bulundurulduğunda bu kabul de sadece sözde kalacaktı.

187 A.g.r., s. 138.

188 Gündoğdu ve Genç, a.g.e., s. 20.

189 Âtîf Hüseyin Bey, *Sultan II. Abdülhamid'in Sürgün Günleri, Hususi Doktoru Âtîf Hüseyin Bey'in Hatıraları (1909-1918)*, haz. M. Metin Hulagu, 4. baskı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013, s. 380.

190 Y.EE.139/15, 23 Mart 1892.

191 DH.MKT. 2422/134, 19 Teşrin-i Evvel 1316/1 Kasım 1900.

Benzer bir durum Bitlis Vilâyeti'ne bağlı Varto kazasındaki Kızılbaş Hormek Aşireti'nin¹⁹² reisleri Selim vasıtasıyla gerçekleştirilen başvurular için de geçerliydi. Selim, Dâhiliye Nezâreti'ne yolladığı telgrafında; nüfuslarının 6-7 bin kadar bir toplama sahip olduğunu belirterek, kendileri dışında civarlarındaki bütün aşiretlerin Hamidiye Alayları'na alındıklarını ifade etmekteydi. Böylece toplamda 3 alay oluşturacak nüfusa sahip olduklarını belirten Selim, takribi olarak yüze yakın telgraf göndermesine rağmen başvurularının dikkate alınmadığından şikâyet edecekti.¹⁹³

Hamidiye Alayları'na mensup aşiretlerin, bu alayların dışında kalan Kızılbaş/Alevi aşiretlere yönelik saldırıları bir mezhep taassubu şeklinde değerlendirilse de¹⁹⁴ gerçekte daha çok aşiretler arası çekişmelerden kaynaklı bir çatışmaydı. Bu bakımdan Kızılbaş Hormekliler ile Sünni-Şafî Cibranlılar arasındaki kavgalarda yaşananlar bunu en iyi yansıtan örneklerdendi. Buna göre Kızılbaş Hormeklilerin Sünni Cibranlılar arasındaki çelişkilerinden faydalanarak, taraflardan biriyle ittifak kurdukları örnekler söz konusuydu.¹⁹⁵ Bahse konu durum Osmanlı belgelerinde Hormeklilerin zaten eşkıya olduğu ve Hamidiye alay beyleri ile subaylarının da Hormeklilere destek verdiği şeklinde ifade edilmekteydi.¹⁹⁶

Alayların, özellikle de mezhep taassubunu öncelikli tutarak ne Şiilere ne de Zazalara yönelik –münferit ve yerel husumetlerden kaynaklı vakalar dışında– örgütlü bir saldırı içerisinde olmadığı görülür. İddia edildiği gibi alay mensuplarına böyle bir “saldırı” ve “katletme” imkânının sunulması da bizzat II. Abdülhamid'in birlik siyasetine aykırı bir davranıştı. Çünkü Sünniler ile Kızılbaşlar arasındaki mevcut husumetin şiddetlenmesinden en çok da

192 Kızılbaş bir aşiret olan Hormeklilerin (DH.TMIK.M. 244/25, 5 Temmuz 1319/18 Temmuz 1903), aşiretler arası bir “namus davasından” ötürü Dersim'den Varto ve Kığı ilçelerine dağıldığı ifade edilir (Fırat, a.g.e., s. 94, 129, 155). Dersim raporunda ise Dersim'in Çivarık ve Nazımiye bölgeleri olmak üzere Varto, Kığı, Kuruçay ve Refahiye bölgelerinde bulundukları ifade edilir. Bkz. Jandarma Umum Kumandanlığı, a.g.r., s. 106-107.

193 DH.TMIK.M. 191/5, 1 Kânûn-ı Sani 1320/14 Ocak 1905.

194 Fırat, a.g.e., s. 155. Mehmet Şerif Fırat'ın beyanları ve Hamidiye Alayları'nda devletin Kızılbaş Kürtleri dışarıda tutarak tamamen Sünnileri tercih etmesi Kürt Kızılbaşlar ile Sünniler arasındaki çelişkiyi derinleştiren ve düşmanlıklara neden olan bir gelişme olarak değerlendirmiştir. Bkz. Robert Olson, *Kürt Milliyetçiliğini Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı, 1880-1925*, çev. Bülent Peker ve Nevzat Kırac, Öz-ge Yayınları, Ankara, 1992, s. 31; Martin van Bruinessen, *Kürdistan Üzerine Yazılar*, 7. baskı, çev. Nevzat Kırac, Bülent Peker, Leyla Keskiner vd., İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 118. Deringil (*Simgeden Millete*, s. 107) ise bunu doğrudan Hamidiye Alayları'nın Sünni karakterine bakarak devlet tarafından kollandıkları ve mevcut durumun onlara Alevilerin yanı sıra Şiileri ve Zaza Kürtleri de ezip, katletme imkânı sunduğu şeklinde ifade etmektedir.

195 DH.TMIK.M. 244/25, 5 Temmuz 1319 ve 12 Şubat 1320/18 Temmuz 1903 ve 25 Şubat 1905 tarihli belgeler. Böylece Cibran Aşireti içerisindeki bir taraf ile birlikte diğer Cibranlılara saldırıp, birçok kişinin ölümüne neden olmuşlardı. Bkz. Fırat, a.g.e., s. 160.

196 DH.TMIK.M. 244/25, 31 Mayıs 1319/13 Haziran 1903.

devlet erkânı tedirginlik duymaktaydı.¹⁹⁷ Hakeza Zaza Kürtler arasında Kızılbaş/Aleviler kadar, alay mensubu aşiretler gibi Hanefi ve Şafii mezheplerine mensup Sünniler de bulunmaktaydı. Ayrıca üye aşiretlerin civarlarındaki diğer aşiretlerle sorun yaşadıkları gibi her bir aşiretin bizzat kendi içindeki mücadele ve çatışmalarına da tanık olunmaktaydı.¹⁹⁸ Bu nedenle Hamidiye Alayları içerisindeki aşiretlerin alaylara mensup olan ya da olmayan diğer aşiretlerle münasebetlerinin daha çok her birinin kendi çıkar ve beklentileri üzerinden şekillendiği görülür. Benzer durum aşiretlerin kendi içlerindeki güç mücadelelerinde de gözlemlenmekteydi. Mezhep ve inanç farklılıkları üzerinden meydana gelen ayrımlar ise daha çok devlet tarafından Kızılbaş/Alevi kimlikli topluluklara yönelik gerçekleştirilen askerî harekâtlar esnasında gün yüzüne çıkmaktaydı.¹⁹⁹ Bu açıdan 1908 tarihinde asker tarafından Dersim'e gerçekleştirilen harekâta destek için getirilen alay mensubu Sünni aşiretlerin kendileri ile ittifak kurmak isteyen Dersimli aşiretlerin teklifini dinî farklılıklardan ötürü reddettikleri görülecekti.²⁰⁰

Sonuç olarak alayların teşkilinde Kızılbaş/Aleviler alınmasa da bu alayların oluşturulma gerekçesi arasında Kızılbaşlar ve diğer gayri Sünni unsurlara karşı kullanılma amaçları düşük bir ihtimaldir. Öncelikli amaçlar arasında evvela Ermeni meselesi, akabindeyse devlete karşı meydana gelebilecek ayaklanmaların bastırılması ve Kürtlerin devlete bağlılıklarının sağlanması bulunmaktaydı.

Dersimli çocukların Aşiret Mektebi'ne kabulüyle gönüllü rıza beklentisi

Aşiret Mektebi başlangıçta tamamen Arap çocuklarına tahsis edilmek üzere özel bir okul olarak 4 Ekim 1892 tarihinde İstanbul'da açılıp, eğitime başladı. Mektebin ilk nizamnamesinin 4. ve 6. maddelerinde; Suriye, Halep, Bağdat, Basra, Musul, Trablusgarb, Yemen, Hicaz ve Diyarbakır vilayetleriyle Bingazi, Zor ve Kudüs sancakları göçebe aşiretlerinden saygın ailelere men-

197 4. Ordu Müşiri Zeki Paşa, yeniden kan dökülmek suretiyle Kızılbaşlar ile Türkler (dönemin di-
liyle Müslüman Sünniler) arasında zaten mevcut olan düşmanlığı şiddetlendirmek istememek-
teydi. Bkz. Jandarma Umûm Kumandanlığı, a.g.r., s. 135.

198 Cibran Aşireti bunlardan olup, aşiret üyeleri arasında yer yer bu tür örnekler yaşanmaktay-
dı. Bkz. Y.PRK.AZN. 19/24, 2 Eylül 1314/14 Eylül 1898; BEO. 3236/242671, 14 Kânûn-ı Sâni
1323/27 Ocak 1908; BEO. 3334/250013, 1 Haziran 1324/14 Haziran 1908.

199 Burada, alaylara mensup aşiretlerin diğer Sünni aşiretlere yönelik gerçekleştirilen askerî hare-
ketlerde de etkin bir şekilde rol aldıkları unutulmamalıdır.

200 Harekâta katılan Ziya Yergök'ün aktarımlarına göre Dersimliler bu aşiret alaylarını kendi yan-
larına çekmek için çok uğraşmış fakat sürekli terslenmişlerdi. Gerekçe olarak da Dersimli aşi-
retlerin "rafızı" ve bu nedenle de kendileri için "din düşmanı" olarak görülmesi sunulmaktay-
dı. Bkz. Önal, a.g.e., s. 196.

sup on iki ile on altı yaşları arasındaki yetenekli çocukların alınması öngörülmekteydi. Nizamname'nin 9. maddesinde ise mekteplerin kuruluş amacının; aşiret halklarını medeniyetten nasiplendirerek devlete sadakatlerini artırmak, dinen ve kanunen sorumlu oldukları vazifelerini takviye ve sağlamlaştırmak olduğu anlaşılmaktaydı. Buna rağmen sonrasında Arap çocukların alınmasına yönelik kurucu ilkedен taviz verilerek, Hamidiye Alayları'na mensup olan-olmayan aşiretler ve Arnavutlardan da öğrenci alınacaktı. Arap çocukları haricinde alınanların da önde gelen aşiret reisleri ve şeyhlerin çocuklarından müteşekkil olduğu görülmekteydi.²⁰¹

Bu yönüyle Dersimlileri ilgilendiren ise, bölgedeki Kızılbaş aşiretlerin Hamidiye Alayları'na başvurularında duyulan endişelerin alaylardan bir yıl sonra açılan Aşiret Mektebi örneğinde farklılaşmasıdır. Çünkü burada Hamidiye Alayları'ndaki silahlı gücün doğrudan devlete yönelmesi endişesinden kaynaklı bir tehlike yoktu. Bu nedenle devlet, Kızılbaşlara yönelik sürdürüldüğü *tashih-i akâid* siyasetinin bir parçası olarak Dersim aşiretlerinin kazanılmasına daha da bir özen gösterme eğimine girdi. Hatta henüz Aşiret Mektebi'nin açılışından önce Dersimli ağaların çocuklarının İstanbul'a getirilip Tophane-i Âmire Sanayi Alayları'nda "terbiye" ve tahsil-i sanat" ettirilerek geri gönderilmeleri de düşünülmekteydi. Söz konusu uygulamayla çocukların *tashih-i akâide* uğrayacakları ve geri dönüşleri halinde oralarındaki batıl inançları (*itikadât-ı bâtile*) bizzat ortadan kaldıracaklarına inanılıyordu. Aynı şekilde aşiret ağalarının çocuklarının sancak merkezinde açılacak bir yatılı okulda yetiştirilmesi de planlanmıştı.²⁰²

Aşiret Mektebi uygulamasının –tercih edilen çocukların etnik ve dinî ai-diyetleri göz önünde bulundurulduğunda– Sultan Abdülhamid'in İslâm birliği siyasetinin bir parçası olduğu düşünülebilir.²⁰³ Resmîyette her ne kadar çocukların Arap aşiretlerinden alınacağı ifade edilse de mektebin resmî kuruluşundan önce Mamûretülaziz Vilâyeti'ne gönderilen bir talimatta, buradaki aşiret reislerinin çocuklarından toplamda üç öğrencinin İstanbul'a gönderilmesi uygun görülmekteydi.²⁰⁴ Mamûretülaziz Valisi Enis Paşa, bunlardan ikisinin Dersim diğеrinin ise Malatya civarındaki Kürtlerden alınmasını uygun görmüştü. Fakat belirtilen sayıyı aşacak şekilde Malatya'dan bir, Dersim'den de altı başvuru gelmesi üzerine Vali, Dersim ve Malatya bölgelerinin özel koşullarına (*hususiyet ahvâline*) göndermede bulunarak bütün baş-

201 Bkz. Alişan Akpınar, *Osmanlı Devleti'nde Aşiret Mektebi*, Göçebe Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 37-45, 69.

202 Bkz. Y.PRK.KOM. 7/59, 8 Haziran 1306/20 Haziran 1890; Y.PRK.MYD. 15/41, 23 Temmuz 1310/4 Ağustos 1894; Y.PRK.UM. 32/92, 11 Ağustos 1311/23 Ağustos 1895.

203 Karademir, *a.g.e.*, s. 326.

204 Bkz. Y.MTV. 68/41, 20 Eylül 1308/2 Ekim 1892; DH.MKT. 2016/109, 20 Teşrin-i Evvel 1308/1 Kasım 1892.



Oturanlar sağdan-sola: 1- Karapapak Aşireti'nden Erzurumlu Enis Efendi, 2- Cibranlı Aşireti'nden Bitlisli Halid Efendi, 3- Şemski Aşireti'nden Vanlı İzzet Efendi, 4- Karaballı Aşireti'nden Harputlu Cemil Efendi, 5- Şemski Aşireti'nden Vanlı Ziya Efendi, 6- Karapapak Aşireti'nden Erzurumlu Saim Zeki Efendi, 7- Şikefti Aşireti'nden Vanlı Siddık Efendi.
Ayaktakiler sağdan-sola: 8- Karaballı Aşireti'nden Harputlu Ramiz Efendi, 9- Karaballı Aşireti'nden Harputlu Şükrü Efendi, 10- Karaballı Aşireti'nden Harputlu Ali Haydar Efendi, 11- Karapapak Aşireti'nden Erzurumlu Veli Efendi, 12- Karaballı Aşireti'nden Harputlu Sabri (Hayri) Efendi, 13- Sivasslı Mustafa Nadir Efendi (*Servet-i Fünûn*, 1314, s. 244).

vuranların kabul edilmesini isteyecekti. Vali, diğerlerinin reddedilmesi halinde beklenen faydanın gerçekleşmeyeceği, hepsinin kabul edilmesi halindeyse daha hayırlı sonuçlara vesile olunacağı kanaatindeydi.²⁰⁵ Sonuç olarak da Enis Paşa'nın bu görüşü uygun bulunarak beşi Dersim'den biri de Malatya'dan olmak üzere altı kişi Aşiret Mektebi'ne kaydedildi.²⁰⁶

Dersim aşiret reislerinin mekteplere gösterdiği ilgi devletin elini daha da güçlendirdi. Öyle ki İstanbul'da aldıkları eğitimle endoktrine olacak çocuk-

205 Bkz. Y.MTV. 68/41, 20 Eylül 1308/2 Ekim 1892; DH.MKT. 2016/109, 20 Teşrin-i Evvel 1308/1 Kasım 1892.

206 Y. MTV. 74/44, 12 Kânûn-ı Sâni 1308/24 Ocak 1893. Diğer yandan Akpınar'ın (a.g.e., s. 99-101) sınıf sınıf listelerini ortaya koyduğu gibi Mamûretülâziz ve Dersim'den gelen öğrencilerin toplam sayısının tam da valinin talep ettiği 7 kişilik sayı ile uyduğu görülür. Fakat bu kez söz konusu kişiler arasında Malatya'dan kimse yer almamaktaydı. Diğer bir belgede ise bu kişinin Malatya'nın İzollü Aşireti'nden Süleyman Nuri olduğu anlaşılmaktaydı (Y.MTV. 165/90, 8 Ağustos 1313/20 Ağustos 1897). Listelerde, Dersimli bir aşiret olarak Karaballı Aşiret mensuplarının tamamının (Hasan Hayri, Ali Haydar, Mehmed Şükrü, Yusuf Cemil, Ahmet Ramiz) Mamûretülâziz Vilâyeti adına kayıtlı olduğu, Dersim'den ise aşiretleri belirtilmeyen 2 kişinin (Mahmud Hızır ile Miralî Efendi) yer aldığı görülmekteydi. Her ne kadar kendilerini Karaballı olarak kaydetmiş olsalar da Ali Haydar ve Mehmed Şükrü'nün Sarı Saltık Ocağı'na mensup bir seyyid ailesinden oldukları söylenebilir (Y. MTV. 74/44, 12 Kânûn-ı Sâni 1308/24 Ocak 1893).

ların dönüşlerinde aşiretlerinin devlete bağlılığını pekiştireceği düşünül-mektedir. Dersim aşiretlerinden özellikle de Karaballı aşiret ağalarının çocuklarını İstanbul'a yollama hususundaki istekleri dikkat çekiciydi.²⁰⁷ Karaballı Aşireti üzerinden gösterilseler de esasında bu aşiret ile alakası olmayan Sarı Saltık Ocağı'na bağlı seyyidlerin de çocuklarını ve kardeşlerini Aşiret Mektebi'nde görme arzuları ayrıca kaydedilmelidir.²⁰⁸ Neticede Dersim-li çocuklar bu mektepte aldıkları eğitimi tamamlayıp Mekteb-i Harbiye veya Mülkiye'ye devam etmişler ve mezun olduktan sonra da askerî/mülki unvan-larla memleketlerine gönderilmişlerdir.²⁰⁹ Bölge aşiretleri, çocuklarının eği-timle kazandıkları itibarlı statülerinden memnun kalarak, bir prestij kayna-ğı olarak, müteakip yıllarda da mektebe ayrılan kontenjanlara yoğun bir ilgi gösterdiler.²¹⁰

207 Bkz. BEO. 470/35226, 23 Ağustos 1310/6 Eylül 1894; DH.MKT. 74/10, 3 Temmuz 1309/15 Temmuz 1893; DH.MKT. 408/11, 24 Temmuz 1311/5 Ağustos 1895; MF.MKT. 175/20, 22 Haziran 1309/4 Temmuz 1893; Y.MTV. 68/41, 20 Eylül 1308/2 Ekim 1892; Y. MTV. 74/44, 12 Kânûn-ı Sani 1308/24 Ocak 1893.

208 Y.MTV. 74/44, 12 Kânûn-ı Sani 1308/24 Ocak 1893.

209 Sınıf sınıf isimler için bkz. Akpınar, a.g.e., s 99-101. Bunlar arasında Dersim Sancağı'ndan Hasan Hayri, Ali Haydar, Mehmet Şükrü, Ahmet Ramiz ve Cemil Efendiler bulunmaktaydı (Y.MTV. 165/90, 8 Ağustos 1313/20 Ağustos 1897). 11 Haziran 1314 (23 Haziran 1898) tarihli *Servet-i Fûnûn* dergisinde yer alan bir fotoğrafta (s. 244) Karapapak, Cibran, Şemski, Karabal-lı ve Şikefti gibi aşiretlerden toplamda 13 kişinin eğitimlerini tamamlayarak memleketlerine gi-decekleri ifade edilmekteydi. Bahse konu aşiretler arasında sadece Karaballı Aşireti bir Dersim aşireti olup, resimdeki 13 kişi arasında da beşinin (Harputlu Cemil, Ramiz, Şükrü, Ali Haydar ve Sabri Efendiler) bu aşirete mensup oldukları ifade edilmekteydi. Oysaki yukarıda da ifade edildiği gibi Mehmet Şükrü ile Ali Haydar Efendiler Sarı Saltıklı bir seyyid ailesine mensuptur. Aynı şekilde resmî belgede yer alan Hasan Hayri adının *Servet-i Fûnûn*'da yer almadığı, bunun yerine dergide Sabri ismine yer verildiği görülmekteydi. Bu da kuvvetle muhtemel derginin Ha-san Hayri adını Sabri ile karıştırmış olduğunu kaynaklanmış olabilir.

210 Yine Karaballılardan gidenler olduğu gibi bu kez Ferhad Uşağı Aşireti'nden öğrenciler de gön-derilmektedir (MF.MKT. 468/5, 16 Ağustos 1315/28 Ağustos 1899). Buna rağmen aşiret men-suplarının mektebe gösterilen ilgi bazen de reddedilmekteydi. Gerekçe olarak da mektebin ku-ruluş amacının bedevi (Arap) aşiretlerin evladlarının okutulması ve bununla birlikte öğrenci sayısının sınırlı tutulduğu şeklinde belirtilmekteydi (bkz. DH.MKT. 74/10, 3 ve 10 Temmuz 1309/15 ve 22 Temmuz 1893 tarihli belgeler). Fakat bu gerekçenin diğer uygulamalardan da anlaşılacağı gerçekte bir karşılığının olmadığı görülmekteydi.

Kızılbaş/Alevilerin 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı coğrafyasındaki varlıkları, onları Anadolu'daki en geniş nüfuslu gayri Sünni topluluk yapmaktaydı. Akademik çalışmalardan da anlaşıldığı gibi özellikle de 16. yüzyıldaki Osmanlı-Safevi mücadelesinin Kızılbaş/Alevi kimliğinin inşasında önemli bir etkisi oldu. Buna rağmen Stefan Winter'ın da dikkat çektiği gibi¹ Kızılbaş/Alevilerin Anadolu'daki varlıklarının etraflıca incelenmesine yönelik aynı akademik ilgi ne yazık ki 16. yüzyılın bitiminden 19. yüzyıl arasındaki zaman diliminin aydınlatılması için gösterilmemiştir. Hatta 19. yüzyılda içerisinde de II. Abdülhamid dönemine değin bir suskunluğun yaşandığı görülecektir. Bu sebeple Sultan Abdülhamid'in saltanatı (1876-1909) Kızılbaş/Alevilerin uzun bir aradan sonra devletin yeniden gündemine gelmesinden ötürü önemli bir zaman aralığına tekabül etti.

Çalışmanın sınırlılıklarının da belirlediği gibi Osmanlı coğrafyasının muhtelif bölgelerine yayılan topluluk mensuplarının özellikle de bu dönem içerisinde ön plana çıkmasının çeşitli nedenleri söz konusuydu. Merkezîyetçilik, İslâm birliği siyaseti, 1890'lardan itibaren yükselişe geçen Ermeni hadiseleri ve Anadolu'da faal bir şekilde hareketlilik gösteren Batılı misyonerler bu durum üzerinde etkili olan belli başlı nedenlerdi. Bu bakımdan, özellikle de merkezîyetçilik anlayışı ve uygulanmasında etkili bir unsur olarak öne çıkan İslâm birliği siyasetinin yaşanan gelişmeler üzerinde büyük bir etkisi oldu. Diğer unsurlar ise daha çok güvenlik ve devletin toprak bütünlüğü endişeleriyle şekillenmekteydi. Kızılbaş/Alevilerin, Balkanlar'daki kısmi varlıkla-

1 Winter, "Suriyeli Kızılbaşlar ve Osmanlı Şiiliği", s. 230.

rına rağmen Anadolu üzerinden gündeme gelmelerinin bahis konusu dinamiklerle de yakın bir ilişkisi söz konusuydu.

Çağdaşı olan diğer devletler gibi Osmanlı Devleti de dönem içerisinde kendi tebaasının kontrolü için taşradaki periferik Sünni ve gayri Sünni unsurlar ile karşı karşıya gelmekteydi. Burada özellikle de kontrol ve denetim kaygısının etkili olduğu görülmekteydi. Bahse konu durum üzerinde II. Abdülhamid'in kişisel mizacı ve yönetim anlayışının etkisi de vardı. Merkezî devletin işleyişi için uygun görülen homojen bir nüfusun tesisi –resmiyette varlıkları kabul edilen gayrimüslimler dışında– Sultan'ın halifelik statüsünü kullanarak topraklarındaki bütün gayri Sünni unsurları tek bir çatı altında toplamasından geçiyordu. Bu siyaset diğerleri gibi Kızılbaş/Alevileri de dikey bir şekilde kesmekteydi. Ermeniler ile yakınlık ve misyoner faaliyetlerinin topluluk içerisinde yaygınlık kazanması bunda etkili oldu. Hatta Kızılbaş/Alevilerin, merkezinde özellikle de Ermeni ve misyonerlerin yer aldığı endişeler üzerinden gündeme geldikleri çok sayıda örneğe de sıklıkla rastlanılmaktaydı. Buna rağmen Kızılbaş/Alevilerin bu endişelerinin dışında –Anşâ Bacı ve Dumuklu hadiselerinde olduğu gibi– kendilerine ait gündemleriyle görünürlük kazandıkları hadiseler de meydana gelmiştir. Aynı şekilde devletin Dersim siyaseti de bölgenin inancından ötürü dönem boyunca sergilenen Kızılbaş/Alevi siyasetiyle paralel bir görüntü oluşturmaktaydı. Bu gelişmelerin her biri ve aynı zamanda tamamı II. Abdülhamid dönemi Kızılbaş/Alevi siyasetini, odağında merkezîyetçilik ve güvenlik endişelerinin yer aldığı komplike unsurlarla birlikte değerlendirme zorunluluğu oluşturdu.

Kızılbaş/Alevilere dair, yüzyıllar öncesinden şekillenen endişelerin de yurtdışındaki genel eğilim ve devletin hareketliliği üzerinde etkisi vardı. Buna rağmen ne devletin Kızılbaş/Alevilere yönelik siyaseti eskisiyle tamamen örtüşmekte ne de dönemin diğer inançlarına mensup topluluklarına uygulanan siyasetten muaf bir görünüm arz etmekteydi. Bu da daha çok II. Abdülhamid'in gayri Sünni topluluklara yönelik beklentileri ve devletin içinde bulunduğu konjonktürle alakalıydı. Sultan'ın söz konusu siyaseti bile onu başlı başına seleflerinden farklılaştıran bir özgünlük oluşturmaktaydı. Çünkü merkezî bürokrasinin Kızılbaş/Alevilere yönelik dili ve anlayışında tamamen olmasa da belirgin düzeyde bir esneme, yumuşama hissedilmekteydi. Aynı durum taşra bürokrasisi ve Sünni halk açısından pek söz konusu değildi. Bunu hem kaleme alınan resmî yazışmalar, hem de Batılı metinler göstermekteydi. Yaşananlar daha çok merkezin idari tercihleriyle, taşranın toplumsal gelenekleri arasındaki çatışmayı gün yüzüne çıkarmaktaydı ve Sünni halk kadar taşra bürokrasisinin de bunun üzerinde dahilî bulunmaktaydı. Bu açıdan Cemal Kafadar'ın da işaret ettiği gibi idari tercihlerin aksine kendilerine göre farklı bir mantığı olan toplumsal göreneklerin, başkalarını etiketlemek ya da aşağı-

lamak hususunda çok daha serbest bir tavır takındığına şahit olunmaktaydı.² Böyle olduğu için de Sünni toplumun Kızılbaş/Alevilere yönelik olumsuz bakış açısı erken yüzyıllardan başlayarak günümüze kadar devam etti.³

Sultan Abdülhamid devrinin merkezî devlet siyasetinde görülen kısmi esneme Kızılbaş adıyla birlikte “Alevî” adının bürokratik söylemde giderek yer edinmesiyle belirginlik kazandı. Bu “yeni” isim devletin niyetlerinden bağımsız olarak çok daha öncesinden topluluk mensupları arasında kullanılmaktaydı. Resmî söylemde Kızılbaşlar için kullanımı ise yeni yeni aşinalık kazanmaktaydı. Devletin bu yeni ismi kullanmadaki nedeni daha çok dönemin koşulları ve Kızılbaşlarla olan ilişkilerini belirli bir düzene oturtup, onlarla diyaloga geçme istencinden kaynaklanmaktaydı. Bütün bu gelişmeler sonucunda da Alevi ismi, devlet ve toplum katında edindiği yaygın kullanımıyla giderek Kızılbaş topluluklar ile Bektaşî Çelebileri arasındaki yakınlaşmanın üst bir adlandırması halini almaya başladı.

Bu genel çerçevenin sunduğu örnekler, Kızılbaş/Alevilerin görünürlüğü açısından Sultan Abdülhamid dönemini geçmiş ve gelecek arasındaki salınımda önemli bir zaman dilimine oturtmaktadır. Topluluğun Anadolu’daki serencamına dair uzun bir aradan sonra ilk kez bu denli geniş bir malumatın kaleme alınması, diğer bir ifadeyle yerli ve yabancı birçok kaynaktan eşzamanlı bir şekilde ön plana gelmeleri dikkat çekiciydi. Bunun da çalışma boyunca ifade edildiği gibi II. Abdülhamid döneminin iç siyaset parametreleriyle yakın bir ilişkisi bulunmaktaydı. Kızılbaş/Aleviler çoğu yönden devletin bu dönemki gayri Sünni siyasetine paralel ortak muamelelere maruz kalsalar da inanç, gündelik yaşam ve toplumsal ilişkilerine dair ilgiye değer bilgilerle de ön plana çıktılar. Bu yönden genel anlamda devletin bütün gayri Sünni topluluklara yönelik siyaseti bile öncesine nazaran özgün bir tutum sergiledi. Fakat bu genellik içerisinde Kızılbaş/Alevilerin devlet ile olan ilişkileri diğerlerine göre daha köklü ve geçmişe dayanmaktaydı. Devlet yöntemi olarak benzer hususlara başvursa da Kızılbaş/Alevilere dair ürettiği bilgi ve algısı diğerlerine nazaran büyük bir farklılık arz etmekteydi. Bunda Kızılbaş/Alevilerin Sünnilerden sonra Anadolu’daki en kalabalık “Müslüman” topluluk ve dolayısıyla muhtemel bir tehlike oluşturabilme potansiyeline sahip olmalarının etkisi vardı. Bunun üzerinden şekillenen endişeler Kızılbaşların yeniden “türediklerine” yönelik dile getirilen ifadelerden belli olmak-

2 Cemal Kafadar, *Kendine Ait Bir Roma, Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul, 2017, s. 98.

3 Bunlar arasında en yaygını yüzyıllar boyunca Kızılbaş/Alevilere yakıştırılan “mum söndü” ve cinsel içerikli iftiralardı. Bkz. Doktor Fraylıç ve Mühendis Ravling, *Türkmen Aşiretleri*, Aşina Kitaplar, Ankara, 1918 [2008], s. 278, 311. Kızılbaş/Aleviler ile ilgili söz konusu iddialar ve daha çoğunun günümüzde de sürdürüldüğüne tanık olunmaktadır. Bu hususta yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bkz. Mevlüt Özben, *Kirillik Kavramı ve Aleviliğin Asimilasyonu*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.

taydı. Fakat Kızılbaşlar bu kez 16. yüzyıldaki gibi doğrudan İran ve Safeviler üzerinden dile getirilmemekteydi. Söz konusu vurgu devletin İslâm birliği siyasetine aykırılık ve muhalefet gibi sonuçlanan bir potansiyelin yeniden tehlikeli bir hal alma endişesini de barındırmaktaydı. Yaşanılan gelişmelerin de devletin uzun bir aradan sonra Kızılbaş/Aleviler üzerine yeniden eğilmesinde payı olacaktı. Devletin bu eğilimi sonucunda ortaya çıkan rapor ve la-yihaların bu yönüyle önemli bir bilgi akışına olanak sunduğu söylenebilir.

Bu açıdan Osmanlı bürokrasisi kadar, Batılılar ve özellikle de Amerikalı Protestan misyonerlerce dile getirilen gözlem ve yorumlar da önemli bir değerlendirmeyi hak etmekteydi. II. Abdülhamid döneminin önde gelen endişe kaynakları arasında yer alan bu misyonerlerin Kızılbaş/Aleviler ile olan temasları sonucu dile getirdikleri özellikle de iki yönden dikkat çekiciydi. İlki, Kızılbaş/Alevilik ile Hristiyanlık arasında kurdukları ilişki ve her iki topluluğun da ortak bir kökenden geldiklerine yönelik iddialarıydı. Yorumlar arasında farklı örnekler söz konusu olduğu gibi genel olarak bu yönde güçlü bir eğilim söz konusuydu. Bu da her şeyden ziyade misyonerler ve hitap ettikleri Hristiyan ahalii motive edici bir etkendi. Buna rağmen geçen süre boyunca ve tam da ikinci önemli husus ile ilişkili olarak, Kızılbaş/Alevilerin Hristiyanlaştıklarına dair dile getirilen iddiaların gerçekliği düşündürücü bir hal aldı. Çünkü bu beklentiler misyonerleri sevindirdiği kadar devleti de endişelendirmekteydi. Aslında bunun cevabı da zaman içerisinde misyonerlerin Kızılbaş/Alevilere dair kaleme aldıkları yazılarda belli olmaktaydı. Buna göre Hristiyan köken vurgusunda bir devamlılık görölse de ne Kızılbaş/Alevilerin artık Hristiyanlaştıkları ne de evvelden bahsedilen Hristiyanlaşma vakalarındaki kişilerin esamisi okunmaktaydı. Bunda II. Abdülhamid'in misyonerlere yönelik yakın takibinin neden olduğu geri çekilme kadar, Kızılbaş/Alevilerin misyonerlere yönelik beklentilerinin giderek azalmasının etkisi de söz konusuydu. Bundan ötürü, misyoner yazınında kimi Kızılbaş/Alevilerin Hristiyanlaştıklarına dair dile getirilen muhtelif örneklerin doğruluğu da tartışmalı bir hal aldı. İfade edilen şüphenin kendisi beraberindeki şu sorularla birlikte düşünüldüğünde resmin daha berrak bir hal alacağı şüphesizdir: Misyonerlerin Kızılbaş/Aleviler arasındaki Hristiyanlaşma eğilimlerine yönelik ifade ettiklerinin hakikati neydi? Bu durum Kızılbaş/Alevilerden ziyade toplulukça misyonerlere gösterilen hoşgörü ve beklentilerden ötürü yine misyonerlerin "yanlış" anlamalarından kaynaklı bir gerçeğe işaret ediyor olabilir miydi? Öyle olmasa bile Kızılbaş/Alevilerin misyonerlerin sağlayacaklarını düşündükleri faydalardan ötürü kendilerini böyle göstermek gibi bir uğraşı içerisine girdikleri düşünülemez miydi? Bununla ilişkili olarak, inanç ve gündelik yaşamlarında hiçbir değişikliğe gitmeden, mesafeli oldukları Sünniler ve Sünnilikten tıpkı misyonerler gibi onlar da Hristiyanlık ile kurdukları

rı analogi sayesinde bilerek ya da bilmeyerek kendilerini sadece görünürde de olsa bu şekilde sunmuş olabilir miydiler? Devletin de bu yönde endişeleri olmakla birlikte, bunun da sadece endişe olmaktan öteye gitmediği söylenmez miydi? Benzer yönde sorular elbette çoğaltılabilir. Buna göre, çalışma boyunca ortaya konulduğu gibi misyonierlerin bu yöndeki beyanları kadar Kızılbaş/Alevilerin bu husustaki samimiyetleri de kendi bağlamları içerisinde şüpheli bir hal almaktaydı. Bu durum zaman içerisinde misyonierlerin de Kızılbaş/Alevilerin iddialarına şüphayle yaklaşmalarına neden oldu. Buna özellikle, etkili bir Protestan Kürt şef olarak takdim edilen Ali Keko'nun sonradan büründüğü suskunluk ve geri çekilme örnek gösterilebilirdi. Yaşanan gelişmelerde, misyonierlerin Kızılbaş/Aleviler içerisindeki hareketlilik ve dinî tartışmaları iç bağlamlarından soyutlayıp, kendilerine yonttukları durumlar da söz konusu oldu. Bu bakımdan *pençe-tarık* tartışması bir dönem boyunca Kızılbaş/Alevilerin içindeki bir hâkimiyet mücadelesi olarak görülmekten ziyade, tamamen *tarık* reddedenlerin "Protestanlaşması" olarak değerlendirilmekteydi. Fakat burada da bir yanılgı içerisinde olunduğu sonradan bizzat misyonierlerin kendilerince fark edilecekti. Sonuç olarak bu gelişmeler de Kızılbaş/Alevilerin Hıristiyanlaşma vakalarının ne devletin korktuğu ne de misyonierlerin sevindiği kadar büyük bir toplama ulaştığını göstermekteydi.

Ortaya çıkan bu tablo Hans Lukas Kieser'in Kızılbaş/Aleviler ile Protestan misyonierler arasındaki ilişkiye dayanarak misyonierlerin bir "Alevi Rönesansı" başlatma potansiyeline sahip olduğu yönündeki değerlendirmesini de tartışmaya açmaktaydı.⁴ Bu bakımdan Markus Dressler'in Kieser'e yönelttiği, Kızılbaş/Alevilerin sosyal ve dinsel bir değişimi içten arzulasalar da bu tür tekil örnekler üzerinden genelleme yapılmasının tartışmalı olduğu yönündeki eleştirisi, makul ve bir o kadar da yerinde bir çerçeve sunmaktadır.⁵ Buna rağmen özelde misyonierler, geneldeyse Batılıların Kızılbaş/Alevilere yönelik çalışmaları ve kaleme alınan yazın dönemin devlet bürokrasisini endişelendirdiği kadar sonrasının araştırmalarını da doğrudan etkiledi. Böylece, Sultan Abdülhamid'in saltanatının akabinde de Kızılbaş/Aleviler için dile getirilen "Hıristiyan geçmiş" iddialarına yer verilip, bu iddialar reddedilecekti. Diğer yandan, Protestan misyonierlerin topluluğa yönelik çalışmalarından da eskisi kadar olmasa da endişe duyuldu.⁶ Bu endişelere, Kızılbaş/Aleviler ile Ermeniler arasındaki ittifak iddiaları da yer yer eklenmekteydi.

4 Bkz. Kieser, "Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia. The Interactions between Alevis and Missionaries in Ottoman Anatolia", s. 97 ve aynı yazar, "Some Remarks on Alevi Responses to the Missionaries in Eastern Anatolia (19th-20th centuries)", s. 126.

5 Bkz. Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*, s. 71.

6 Bkz. Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, s. 111; Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, s. 145; M. Bülent Varlık [yay. haz.], *Umumi Müfettişler Toplantı Tutanakları - 1936*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2010, s. 132.

Yaşanan gelişmeler devletin Kızılbaş/Alevilere yönelik uygulamaya koyduğu siyaseti de etkiledi. Topluluğun Sünnileştirilmesini amaçlayan çözüm arayışlarından *tashih-i akâid* politikası önde gelen uygulamaların başındaydı. Fakat hikâyenin sonunda devletin bütün uğraşlarına rağmen Kızılbaş/Alevileri Sünnileştirmesi hususunda beklenen düzeyde, büyük bir başarı elde edemediği görülmekteydi. Bahse konu durum dönemin memurları tarafından bile dile getirilen bir itiraf niteliğindeydi. Buradan Kızılbaş/Alevilerin doğru inanç olarak nitelendirilen Sünni İslâm'a tamamen döndürülemedikleri gibi özellikle 20. yüzyılın başından itibaren kendileri dışındaki toplulukları etkilediklerine yönelik bir endişenin nüksettiği de anlaşılmaktaydı. Bu nedenle eğitim Kızılbaş/Alevilerin tashih-i akâidinde araçsallaştırıldığı gibi onların diğer halka yönelik zararlı olduğu düşünülen faaliyetlerinin engellenmesi için de ön plana geldi.⁷ Sonuç olarak, misyonerlerin Hristiyanlaştırma, Osmanlı Devleti'nin ise Sünnileştirme maksadıyla Kızılbaş/Alevilere yönelik çalışmaları genel itibarıyla bir başarısızlıkla sonuçlandı. Aslında benzer bir durum her iki açıdan Anadolu'daki diğer gayri Sünni topluluklar için de geçerliydi.⁸

Devlet Kızılbaş/Alevilerin tashih-i akâidine yönelik büyük bir başarı elde edemese de bu çabaların yine de topluluk içinde ufak çaplı da olsa birtakım değiştirici ve dönüştürücü etkileri oldu. Bunu da bir kısım Kızılbaş/Alevinin doğrudan Sünnileşmesi ya da Sünnileşmeden kimi Sünni pratikleri içselleştirerek kendi kimlik ve inançları içerisinde sürdürmeleri şeklinde ifade edebiliriz. Bu bağlamda günümüzdeki bazı Kızılbaş/Alevi köylerinde görülen cami ve Sünni İslâm pratiklerinin (namaz ve oruç gibi) temelini en erken Abdülhamid dönemindeki bu devlet siyasetine değin uzatılması mümkündür.⁹

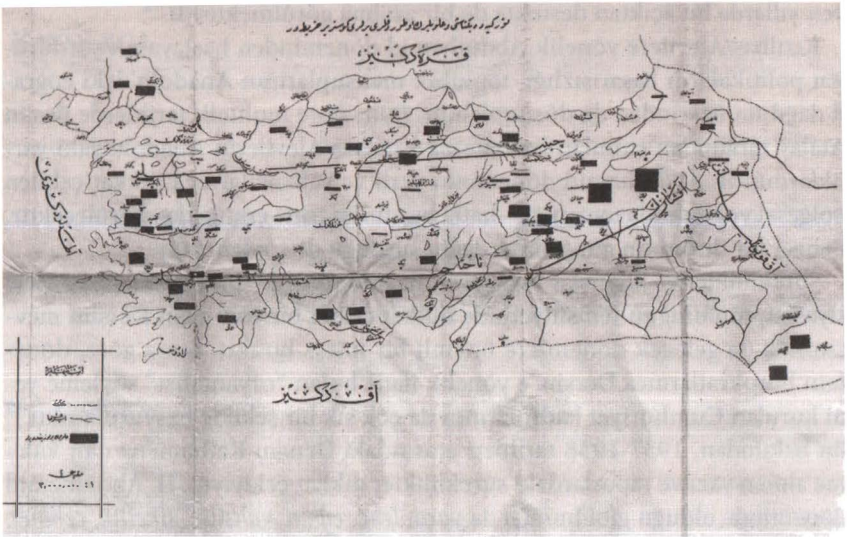
Kızılbaş/Alevilere yönelik II. Abdülhamid döneminde uygulanan politikalar Sultan'ın devrilmesiyle yönetimi ele geçiren İttihat ve Terakki Cemiyeti (ITC) tarafından da aynen sürdürüldü. Tashih-i akâid başlığı altında değerlendirilen uygulamalar bunların belli başlılarıydı.¹⁰ Buradaki en önemli nü-

7 Bkz. MF.MKT. 855/17, 2 Mayıs 1321/15 Mayıs 1905

8 Hatta genel olarak misyonerlerin dünya üzerindeki Müslümanların Hristiyanlaştırılmasına yönelik çalışmalarına da şüpheyle yaklaşılmaktaydı. Buna göre Misyonerler Cemiyeti'nin iki yüzüncü senesi sebebiyle gerçekleştirilen şenliklerde konuşan Lord Salisbury, misyonerlerin, Müslümanları din değiştirme hususunda başarılı olamayacaklarını belirtmişti. Bkz. Y.PRK.UM. 407/94, 20 Haziran 1900.

9 II. Abdülhamid döneminde barındırdığı Kızılbaş/Alevi nüfusla ön plana gelen Sivas günümüzde de önemli oranda bir Alevi nüfusa ev sahipliği yapmaktadır. Buna göre yakın tarihli bir çalışmada Sivas'ın bazı Alevi nüfuslu ilçe, nahiye ve köylerinde hâlâ cami ve mescit bulunduğu görülmektedir. Bunlar arasında tamamen Sünnileşenler olduğu gibi diğer bazılarında ise Sünni inanç ve ibadetlere yönelik bir eğilimin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Gökbel, *Inanç Tarihi Açısından Sivas*, Kitapevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 216, 218, 224, 227, 230, 232, 238, 241-242, 253, 259, 262, 276.

10 1918 yılında kaleme alınan "Türkmen Aşiretleri" başlıklı müstear yazarlı bir çalışmada devletin Kızılbaş, "rafızı" gibi "doğru yoldan sapmış fırakaları (*fırak-ı dalle*)" onaylamaması dile getirile-



Besim Atalay, *Bektâşîlik*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1340/1924. (Haritanın Türkçeleştirilmiş hali için bkz. Besim Atalay, *Bektâşîlik ve Edebiyatı*, 2. baskı, Ant Yayınları, İstanbul, 1991.)

ans Abdülhamid dönemindeki gibi “medeniyet” söylemi adı altında dile getirilen bu uygulamaların doğrudan İslâm birliği siyasetinden ziyade bu kez bir Türkleştirme süreciyle birlikte yürütülmesiydi. Suavi Aydın’ın da dikkat çektiği gibi bu “Türkleştirme” de sadece bir “kültür-değiştirme” politikası olmaktan ziyade Tanzimat’tan beri devam eden “medenileştirme” projesinin parçasıydı.¹¹ Türklük ve medenileştirme arasında kurulan bu simbiyotik ilişkinin Kürt-Kızılbaş kimliği açısından en somut örneğini Cumhuriyet dönemi Dersim siyaseti oluşturdu. Buna rağmen Kızılbaş/Alevilerin yine de II. Abdülhamid döneminden farklı olarak İTC iktidarının ilk dönemlerindeki “hürriyet” atmosferinden etkilenip yönetime destek sundukları örnekler de yok değildi. Yeni yönetimden beklentileri karşılanmamış olsa gerek ki ilerle-

rek, bunun için birtakım çözüm önerileri sunulmaktaydı. Öneriler arasında Kızılbaşların Türk köylerine iskân edilerek, iskândan sonra ayinlerinin yasaklanması yer almaktaydı. Kızılbaş aşiretlerin ulak kitleleri halinde gerçekleştirilecek olan bu iskânlarıyla da inançlarının sarsılacağı düşünülmekteydi. Aynı zamanda çocuklar için okulların açılması ve burada örtük bir şekilde dinî bir eğitime tabi tutulmaları da ön plandaydı (bkz. Doktor Fraylıç ve Mühendis Ravling, a.g.e., s. 311-314. Aynı yıl *Kürdler* başlıklı bir çalışmanın daha müstear isimle (Doktor Frıç) yayımlandığı görülür. İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından oluşturulan “Aşâir ve Muhacirîn Müdiriyyet-i Umumiyesi” (Aşiretler ve Muhacirler Genel Müdürlüğü) bünyesindeki bir komisyonun raporlarından meydana getirilen bu kitapların arkasındaki kişi Hâbil Âdem kod adlı Naci İsmail Pelister’di. Ayrıntılı bilgi için bkz. Suavi Aydın, “Kürdler’ ve Hâbil Adem”, *Kürdler, Tarihi ve İctimai Tedhikat*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 2014.

¹¹ Aydın, a.g.m., s. viii.

yen yıllarda bu açıktan destekte de bir azalma görülmektedir.¹²

Kızılbaş/Alevilere yönelik Abdülhamid döneminden başlayarak sürdürülen politikaların başarısızlığı, topluluk mensuplarının Anadolu'daki coğrafi dağılımı üzerinden de düşünülebilir. Buna göre muhtelif tarihlerde Besim Atalay tarafından sunulan haritalarda Kızılbaş/Alevilerin Anadolu'daki varlıklarının II. Abdülhamid döneminin yerli ve yabancılarınca dikkat çekilen bölgesel yoğunlukla uyduğu –hatta bunun üzerine çıktığı da– görülecektir. Benzer bir durumun günümüze değin sürdüğü de söylenebilir.

Süreklilikler ve kopuşlar sergileyen II. Abdülhamid dönemi Kızılbaş/Alevi siyaseti, topluluğun temsiliyetinde dikkat çekici bir rolü olan Dersim mevzuunda da gelecek dönemlere önemli bir miras bıraktı. Buna göre, dönemin bürokratlarınca Dersim'e yönelik ifade bulan “oryantalist” söyleme yeni kurulan Cumhuriyet kadrolarınca da çok sık bir şekilde başvurulacaktı.¹³ Bu bakımdan, 1937-1938 tarihleri arasındaki Dersim Katliamı'na dair kaleme alınan yazı ve raporlardaki süreklilikler dikkat çekiciydi. II. Abdülhamid döneminde olduğu gibi burada da *yara, leke, çıban, vahşilik, ilkellik, cehalet, hayvani bir yaşam sürdürme* ve *şekâvet* gibi çeşitli metaforlarla Dersim'in yeniden ıslahı ve medenileştirilmesi amaçlanmaktaydı. Ayrıca, bölgedeki seyyidlere yönelik suçlayıcı dile de olduğu gibi yer verilip, seyyidlerin sürgünleri yeniden gündeme gelecekti.¹⁴ Bu da bazı yazarların dikkatini çektiği gibi II. Abdülhamid'den Cumhuriyet'e devam eden “zihinsel bir devamlılığın” işaretiydi.¹⁵ Bu yönüyle de kurulan yeni ulus-devletin farklı kaygı ve yöntemleri söz konusu olsa da Dersim'e yönelik algısının birçok yönden geçmişten beslendiği görülmektedir. Buradan hareketle, Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının bakış açısının Sultan Abdülhamid döneminin siyasal gelişmelerinden etkilendiği söylenebilir.

12 Önal, *Harbiye'den Dersim'e (1890-1914)*, s. 200.

13 Cumhuriyet dönemi Dersim siyasetine yönelik dile getirilen “iç şarkıyatçılık” değerlendirmesinin, kökleri II. Abdülhamid dönemine uzanan daha geri bir tarihinin olduğu görülür (Yücel Demirel, “Dersim/Tunceli ve Celali Kardeş Şehirler”, *Herkesin Bildiği Sır: Dersim*, der. Şükrü Aslan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 41).

14 Bu hususta yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bkz. Taha Baran, *1937-1938 Yılları Arasında Basında Dersim*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014. Ayrıca bkz. Naşit Hakkı Ulug, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2007; Jandarma Umûm Kumandanlığı, “Dersim” ve Tanıl Bora, “1930'lardan 1950'lere Resmî Milliyetçiliğin Dersim'e Bakışı, Asimilasyonizmin Kırıl-ganlığı”, *Dersim'i Parantezden Çıkarmak: Dersim Sempozyumu'nun Ardından*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013. Ulug (a.g.e., s. 91) bu süreci Dersim'in “medeniyete açılması” olarak doğrudan 1939 tarihinde kaleme aldığı çalışmasının başlığına taşımıştı. Yazar çalışmasında aynı zamanda özellikle de seyyidler “baş belası” olarak nitelendirmiştir.

15 Alişan Akpınar, Sezen Bilir vd., “II. Abdülhamid Dönemi Raporlarında 'Dersim Sorunu' ve Zihinsel Devamlılık”, *Herkesin Bildiği Sır: Dersim*, der. Şükrü Aslan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.

ARŞİV KAYNAKLARI

I. Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Bab-ı Asaî Divan-ı Hümâ-yûn Sicilleri Mühimme Defterleri (A.DVNS.MHM.d)
33/204.

Sadâret Mektubi Kalemî Evrakı (A.MKT)
200/34.

Sadâret Mektubi Kalemî Deavî Evrakı (A.MKT.DV)
125/55.

Sadâret Mektubi Kalemî Mühimme Kalemî Evrakı (A.MKT.MHM)
46/19, 74/84, 349/68, 432/75, 443/64, 459/21, 495/21, 499/2, 501/30, 645/1, 657/17, 657/22, 657/24, 657/40, 657/41, 657/47, 658/2, 658/3, 658/15, 659/23, 722/4, 723/1, 723/4, 723/10, 757/110.

Sadâret Mektubi Kalemî Meclis-i Valâ Evrakı (A.MKT.MVL)
71/84.

Sadâret Mektubi Kalemî Umûm Vilayat Evrakı (A.MKT.UM)
21/45, 395/98, 429/18, 557/50, 1378/24.

Ali Emîri Abdülhamîd I (AE.SABH.I)
262/17667.

Ali Emîri Mustafa II (AE. SMST.II)
8/719.

Bâbîalî Evrak Odası Evrakı (BEO)
38/2784, 66/4884, 86/6379, 99/7371, 103/7687, 112/8359, 136/10157, 201/15050, 294/21989, 374/27996, 384/28766, 391/29321, 392/293961, 405/30374, 407/30451, 451/33803, 461/34570, 470/35226, 531/39796, 606/45437, 762/57115, 774/57979, 919/68912, 1031/77282, 1041/78039, 1212/90892, 1409/105629, 1412/105900, 1470/110188, 1558/11691, 1561/117035, 1752/131373, 2060/154491, 2176/163165, 2181/163539, 2227/166987, 2228/167075, 2247/168092, 2250/168719, 2254/168981, 2540/190499, 2582/193576, 2646/198429, 2704/202756, 2802/210095, 2999/224869, 3236/242671, 3334/250013, 3368/252541, 3369/252671, 3517/263743, 3749/281155.

Bâbıâli Evrak Odası Ayniyat Defterleri (BEO.AYN.d)

867, 1422/18, 1422/85, 1423/87, 1538, 1652.

Bâbıâli Evrak Odası Nezâret Gelen-Giden Defterleri (BEO.NGG.d)

60/2422.

Bâbıâli Evrak Odası Vilâyet Gelen-Giden Defterleri (BEO.VGG.d)

168/19, 168/51.

Cevdet Adliye (C.ADL)

29/1734.

Cevdet Maliye (C.ML)

5/188.

Dahiliye Nezâreti Emniyet-i Umumiye Üçüncü Şubesi (DH.EUM. 3. Şb)

8/62, 13/92.

Dahiliye Emniyet-i Umumiye Tahrirat Kalemi Evrakı (DH.EUM.THR)

5/29, 9/21.

Dahiliye Nezâreti İdare Evrakı (DH.ID)

3/81, 37-2/2.

Dahiliye Nezâreti Mektubi Kalemi (DH.MKT)

6/6, 31/9, 36/47, 74/10, 75/30, 152/6, 247/34, 273/25, 285/25, 286/47, 408/11, 415/35, 417/35, 494/18, 656/25, 803/26, 866/57, 939/34, 1055/56, 1087/13, 1154/35, 1311/27, 1355/3, 1368/44, 1421/116, 1432/18, 1438/72, 1439/27, 1485/38, 1487/43, 1524/119, 1531/63, 1558/8, 1581/96, 1611/110, 1643/81, 1670/776, 1672/91, 1741/10, 1741/18, 1762/1, 1767/69, 1801/70, 1814/92, 1816/37, 1825/16, 1862/23, 1902/42, 1917/36, 1929/109, 1948/10, 1958/80, 1967/113, 1969/80, 2002/56, 2011/115, 2012/117, 2015/58, 2016/109, 2023/94, 2033/89, 2049/13, 2068/112, 2073/62, 2075/50, 2092/52, 2104/127, 2114/111, 2131/52, 2132/51, 2161/1, 2168/35, 2182/37, 2182/45, 2185/5, 2235/26, 2317/55, 2345/30, 2401/127, 2402/11, 2411/52, 2419/90, 2422/134, 2727/100, 2739/90, 2818/75, 2825/9, 2845/37.

Dahiliye Nezâreti Mektubi Kalemi Perakende Evrakı (DH.MKT.PRK)

1006/25, 1075/51, 1089/11, 1525/83, 1531/63, 1561/63, 2111/40.

Dahiliye Muhaberat-ı Umumiye İdaresi Evrakı (DH.MUI)

2-5/33, 31-2/27, 29-2/26, 49-2/16.

Dahiliye Nezâreti Şifre Evrakı (DH.ŞFR)

51/130, 81/227, 144/15, 172/52, 186/90, 186/95, 187/1, 195/38, 231/12, 464/33, 270/99, 295/129, 328/115, 396/25, 400/62.

Dahiliye Nezâreti Tesri-i Muamelat ve İslahat Komisyonu/Muamelat (DH.TMIK.M)

23/52, 44/13, 79/11, 146/20, 191/5, 193/32, 244/25, 247/42, 250/22, 274/42.

Dahiliye Nezâreti Tesri-i Muamelat ve İslahat Komisyonu/İslahat (DH.TMIK.S)

11/15, 26/31, 30/51, 32/18, 36/77, 60/22.

Hatt-ı Hümâyûn (HAT)

41/2088.

Hariciye Nezâreti Hukuk Müşavirliği İstişare Odası Evrakı (HR.HMŞ.İŞO)

175/3.

Hariciye Nezâreti Siyasi (HR.SYS)

2742/4, 2803/1.

Hariciye Nezâreti Sofya Sefareti (HR.SFR-04)

596/80.

Hariciye Nezâreti Tahrirat (HR.TH)

275/91.

İrade Adliye ve Mezahib (İ.AZN)

31/5.

İrade Divan-ı Ahkâm-ı Adliye (İ.DA)

4/69.

İrade Dahiliye (İ.DH)

409/27058, 946/74834, 950/75193, 958/75763, 1182/92449, 1182/92451, 1237/96880, 1237/96886, 1244/97466, 1247/97741, 1248/97775, 1255/98525, 1260/98993, 1274/97741, 1275/100278, 1297/5, 1297/51, 1298/55, 1304/20, 1467/1.

İrade Hariciye (İ.HR)

266/15960.

İrade Hususi (İ.HUS)

11/96, 15/64, 24/107, 55/14, 84/88, 112/115.

İrade Maarif (İ.MF)

2/10, 4/7.

İrade Maliye (İ.ML)

19/32.

İrade Meclis-i Mahsus (İ.MMS)

39/1605, 68/3183, 113/4821, 114/4867, 129/5537, 130/5563, 113/4821.

İrade Meclis-i Valâ (İ.MVL)

286/11312.

İbnülemin Dahiliye (İE.DH)

34/2993.

Maarif Nezâreti Mektubi Kalemi (MF.MKT)

54/37, 89/54, 92/75, 145/101, 148/69, 160/100, 162/54, 168/44, 175/20, 181/109, 187/1, 273/59, 289/55, 374/12, 400/4, 437/33, 468/5, 481/24, 496/33, 507/58, 519/20, 697/19, 746/6, 795/71, 841/45, 848/62, 855/17, 1138/54.

Maliye Varidat Muhasebesi Temettuat Defterleri (ML.VRD.TMT.d)

12895.

Meşihat, Şeriiye Sicil Defteri (MŞH.SSC.d)

5244.

Meclis-i Vükela Mazbataları (MV)

1/19, 23/46, 26/2, 48/32, 48/42, 54/37, 71/10, 81/67, 113/161, 119/74.

Meclis-i Valâ Evrakı (MVL)

415/6, 750/107.

Şûrâ-yı Devlet Evrakı (ŞD)

26/14, 211/48, 1246/7, 2516/27, 2518/3, 2679/21, 2681/2, 2693/13.

Yıldız Sadâret Hususi Maruzat Evrakı (Y.A.HUS)

161/7, 235/76, 243/23, 260/130, 263/ 67, 267/24, 269/45, 273/65, 277/123, 308/90, 308/107, 324/1, 342/95, 358/80, 415/29, 462/44.

Yıldız Sadâret Resmî Maruzat Evrakı (Y.A.RES)

51/9, 60/27, 63/35, 70/33, 78/54, 122/88.

Yıldız Esas Evrakı (Y.EE)

3/11, 3/34, 3/58, 4/28, 4/36, 7/2, 7/17, 11/4, 30/86, 33/58, 43/103, 66/6, 81/8, 129/79, 131/32, 131/33, 131/35, 132/38, 132/39, 139/15, 158/15, 158/20, 158/23, 163/2.

Yıldız Esas Evrakı Defterleri (Y.EE.d)

1144.

Yıldız Sadrazam Kâmil Paşa Evrakı (Y.EE.KP)

1/80.

Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı (Y.MTV)

14/70, 34/39, 43/117, 45/24, 49/71, 50/21, 51/61, 52/84, 53/108, 53/115, 61/18, 68/41, 68/90, 71/53, 73/108, 74/44, 74/77, 74/91, 78/12, 89/124, 97/43, 100/13, 104/46, 131/109, 135/19, 138/38, 165/90, 166/127, 189/165, 288/80.

Yıldız Perakende Evrakı Sadâret Maruzatı (Y.PRK.A)

5/78, 6/7.

Yıldız Perakende Evrakı Askerî Maruzat (Y.PRK.ASK)

43/104, 51/37, 69/50, 90/63, 95/13, 98/102, 103/58, 108/41, 109/69, 110/3, 157/45, 250/37, 252/18, 358/80.

Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal (Y.PRK.AZJ)

4/57, 17/15, 17/80, 25/71, 31/83, 33/70, 36/46, 38/39, 39/117.

Yıldız Perakende Evrakı Adliye ve Mezahib Nezâreti Maruzatı (Y.PRK.AZN)

4/57, 19/24.

Yıldız Perakende Evrakı Başkitabet Dairesi Maruzatı (Y.PRK.BŞK)

19/27, 22/51, 22/57, 22/62, 27/2, 30/27, 45/24, 58/35, 58/44, 62/64.

Yıldız Perakende Evrakı Dahiliye Nezâreti Maruzatı (Y.PRK.DH)

14/27, 7/48, 7/58, 8/6.

Yıldız Perakende Evrakı Elçilik Şehbenderlik ve Ataşemiliterlik (Y.PRK.EŞA)

37/36.

Yıldız Perakende Evrakı Hariciye Nezâreti Maruzatı (Y.PRK.HR)

7/27, 13/29.

Yıldız Perakende Evrakı Komisyonlar Maruzatı (Y.PRK.KOM)

7/59.

Yıldız Perakende Maarif Nezâreti Maruzatı (Y.PRK.MF)

2/57, 3/31.

Yıldız Perakende Evrakı Meşihat Dairesi Maruzatı (Y.PRK.MŞ)

5/83, 7/23.

Yıldız Perakende Evrakı Evrakı Yaveran ve Maiyyet-i Seniyye Erkân-ı Harbiye Dairesi (Y.PRK.MYD)

9/97, 15/41, 22/105.

Yıldız Perakende Evrakı Evrakı Name-i Hümâyûnlar (Y.PRK.NMH)

1/8.

Yıldız Perakende Evrakı Posta Telgraf Nezâreti Maruzatı (Y.PRK.PT)

10/63, 10/77.

Yıldız Perakende Evrakı Mabeyn Erkânı ve Saray Görevlileri Maruzatı (Y.PRK.SGE)

7/16.

Yıldız Perakende Evrakı Tahrirat-ı Ecnebiye ve Mabeyn Mütercimliği (Y.PRK.TKM)

1/25.

Yıldız Perakende Evrakı Umumi (Y.PRK.UM)

13/53, 19/58, 19/70, 28/70, 29/40, 29/77, 30/54, 30/85, 32/92, 32/108, 33/70, 33/83, 33/94, 33/102, 44/80, 46/44, 46/57, 63/53, 78/46, 79/36, 80/45, 407/94.

Zabtiye Nezâreti Evrakı (ZB)

15/79, 396/36.

II. Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi

Kuyd-ı Kadime Arşivi Tapu Tahrir Defteri (TKG.KK.TTd.)

177 (Eski no. 312/14), Varak 92a.

54, Varak 20a, 211/a.

III. The National Archives (Londra)

Foreign Office (F.O.)

16/13; 424/12, no. 1/1; 195/1944; 195/1944, 1896; 424/84, no. 61; 424/84, no. 490; 424/86, no. 163; 424/106, no. 3/273; 424/106, no. 7/273; 424/106, no. 246/1; 424/107, 2/135; 424/107, 3/104; 424/107, no. 88; 424/107, no. 104/1; 424/107, no. 135; 424/107, no. 201; 424/122, no. 1/1; 424/123, no. 104/2; 424/123, no. 105/2; 424/132, no. 114; 424/187, no. 165, 1896-2; 424/132, no. 114; 424/140, no. 20.

IV. Archives du Ministère des Affaires Étrangères (Paris)

REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2957, *Ministère des Affaires Étrangères Archives Diplomatiques, Correspondance Commerciale, Erzurum 1876-1877*, cilt 3.

REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, *Ministère des Affaires Étrangères Archives Diplomatiques, Turquie, Politique Interieure Arménie, Anatolie, Cilicie 4, 1898-1899*, cilt 75.

REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, *Ministère des Affaires Étrangères Archives Diplomatiques, Turquie Politique Interieure 6*, cilt 76.

IV. Yabancı Dergiler

Bulletin de la Société d'Anthropologie de Lyon, 1881-1882, (1882), cilt primeir, H. Georg, Lyon.

Christian Herald and Signs of Our Times

22/52.

Christian Work; The News of The Churches

Cilt III (1 Ekim 1869).

Eclectic Magazine of Foreign Literature, Science and Art

LIII/3 (Mart 1891).

Evangelical Christendom: Its State and Prospects

XIII (1 Mayıs 1859).

Golden Hours

9 (Eylül 1864).

La Géographie: Bulletin de la Société de Géographie, 1914.

l'Antropologie, cilt septième, Libraires de l'Académie de Médecine, Paris, 1896.

Mémoires de l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Lyon, 1898.

The Missionary Herald (M.H)

XLIV/6, XCIV/III, LI/2, LI/9, LI/11, LII/10, LII/12, LIII/3, LIII/5, LIII/7, LIII/10, LIII/12, LIV/1, LIV/2, LIV/4, LIV/6, LIV/8, LIV/12, LV/4, LVI/5, LVI/10, LVI/11, LVI/12, LVII/3, LVII/4, LVII/9, 59/10, LIX/4, LXI/8, LXII/3, 65/7, LXIV/III, LXIX/5, LXXIV/IV, LXXIV/X, LXXVI/II, LXXVII/V, LXXVII/VII, LXXVII/VIII, LXXVII/X, LXXVII/XII, LXXVIII/II, LXXIX/VI, LXXXI/VIII, LXXXI/IX, LXXXII/II, LXXXIII/VII, LXXXIV/VI, LXXXIV/VII, LXXXV/IV, LXXXV/VIII, CIII/6, CIII/8, CIII/9, CIV/4, CIV/8, CVI/5, CVIII/7, CIX/10.

Missionary Magazine (M.M.)

XLIV/6.

The Christian World: Magazine of the American and Foreign Christian Union

XV/8.

The Church of England Magazine

XXXIX (17 Kasım 1855).

The Church Missionary Cleaner

XVI/6.

The Grinnell Review

IX/3 (Aralık 1913).

The Gospel in All Lands

7 (7 Haziran 1883).

The Missionary Review of the World

XXV (Ocak 1912).

The Moslem World

XII/1 (Ocak 1922).

The Nation.

Cilt LI. (18 Eylül 1890)

V. Gazeteler

Servet-i Fünûn, (11 Haziran 1314), sayı 380.

VI. Albümler

ALBUM de la Mission de Mésopotamie et d'Arménie Confïée aux Frères-Mineurs Capucins de la Province de Lyon, PH 5996-PH6038, 1904, Bibliothèque de Fels.

YAYINLANMIŞ KAYNAKLAR

Ahmed Cemaleddin Efendi, *Bektâşt Sırrı Nâm Risâleye Mûdâfâa*, Manzûme-i Efkâr Matbaası, Dersaadet, 1328/1912.

Ahmet Cevdet Paşa, *Sosyalistlere Dâir Bir Makâle (dir)*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kütüphanesi, (t.y.).

—, *Ma'rûzât*, haz. Yusuf Halaçoğlu, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980.

—, *Tezâkir*, 21-39, 2. baskı, yay. Cavid Baysun, TTK Yayınları, Ankara, 1986.

Ahmet Rıfkı, *Bektâşt Sırrı*, 2. cilt, Manzûme-i Efkâr Matbaası, Dersaadet, 1328.

Anderson, Rufus, *History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches*, cilt II, Congregational Publishing Society, Boston, 1872.

Annual Report of the American Boards of Commissionaers for Foreign Missions, Press of T.R. Marvin & Son, Boston, 1861.

Antranik, *Dersim Seyahatname*, çev. Payline Tomasyan, Aras Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Âşıkpaşâde, *Âşıkpaşâde Târîhi*, Matbaa-i Âmiri, İstanbul, 1332.

Âtîf Hüseyin Bey, *Sultan II. Abdülhamid'in Sürgün Günleri, Hususi Doktoru Âtîf Hüseyin Bey'in Hatıraları (1909-1918)*, haz. M. Metin Huloğlu, 4. baskı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013.

Averyanov, P.I., *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler (19. Yüzyıl)*, çev. İbrahim Kale, Avesta Yayınları, İstanbul, 2010.

Badger, George P., "Mission to Kurdistan in 1842", *The Colonial Church Chronicle and Missionary Journal*, cilt IV, no. XXXIX, 1850, s. 89-95.

- , "Mission to Kurdistan in 1842", *The Colonial Church Chronicle and Missionary Journal*, cilt IV, no. XLIV, 1851, s. 290-293.
- Banse, Ewald, *Die Türkei: Eine Moderne Geographie*, Verlag von Georg Westermann, (Dritte Auflage) Berlin-Braunschweig-Hamburg, 1919.
- Bardizaktsi, Vahan, "Sıla'dan Sözler", Arsen Yarmar, *Palu-Harput 1878: Çarsancak, Çemişgezek, Çapakçur, Erzincan, Hizan ve Civar Bölgeler*, 2. cilt, 2. baskı, Belge Yayınları, İstanbul, 2015 [1879], s. 13-74.
- Barnum, Herman N., "The Kuzzel-Bash Koords", In *Lands Afar A Second Series of Mission Stories of Many Lands*, Boston, 1897, s. 77-80.
- , "The Kuzzel-bash Koords", *Christian Herald and Signs of Our Times*, cilt 22, no. 52, 1899, s. 1011.
- Bent, Theodore, "The Yourouks of Asia Minor", *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, cilt 20, 1891, s. 269-276.
- Bliss, Edwin M., *The Andover Review: A Religious and Theological Monthly*, cilt IV, no. XIX, 1885, s. 1-32.
- Brant, James, "Notes of a Journey Through a Part of Kurdistan, in the Summer of 1838", *The Journal of the Royal Geographical Society of Londra*, cilt 10, 1840, s. 341-432.
- Brown, John P., *The Dervishes; or, Oriental Spiritualism*, Trubner and Co., Londra, 1868.
- Bulletin de la Société d'Anthropologie de Lyon, 1881-1882*, cilt primeir, H. Georg, Lyon, 1882.
- Burnaby, Fred, *At Sirtında Anadolu*, çev. Fatma Taşkent, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999.
- Buyruk (İmam Cafer-i Sadık Buyruğu), haz. Fuat Bozkurt, 2. baskı, Kapı Yayınları, İstanbul, 2005.
- Chantre, Ernest, *Recherches Anthropologiques dans L'Asie Occidentale Missions Scientifiques en Transcaucasie Asie Mineure et Syrie 1890-1894*, Librairie de la Faculté de Medecine et de la Faculté de Droit, Lyon, 1895.
- Chantre, B., *En Asie Mineure, Souvenirs de Voyages en Cappadoce et en Cilicie*, Hachette, Paris, 1896-1898.
- Crowfoot, J. W., "Survivals Among the Kappadokian Kizilbash (Bektash)", *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, cilt XXX, 1900, s. 305-320.
- Cuinet, Vital, *La Turquie d'Asie, Géographie Administrative: Statistique, Descriptive et Raisonnée de Chaque Province de l'Asie-Mineur*, 1. cilt, Paris, 1892.
- , *La Turquie d'Asie, Géographie Administrative: Statistique, Descriptive et Raisonnée de Chaque Province de l'Asie-Mineure*, cilt 2, 3, 4, Paris, 1894.
- Dağavaryan, Nazaret, *Hristiyan Protestanlığının ve Kızılbaş İncancının Doğuşu*, çev. Kevork Taşkıran, Kor Kitap, İstanbul, 2018.
- Daniel Coit, Gilman, Thurston Peck, Harry, Moore Colby, Frank [Ed.], "Kizilbash", *The New International Encycloædia*, cilt X, Dodd, Mead and Company, New York, 1903.
- Dominian, Leon, "The Peoples of Northern and Central Asiatic Turkey", *Bulletin of the American Geographical Society*, cilt XLVII, 1915, s. 832-871.
- Erkan, Kemal, [haz.], *1734-1735 Osmanlı-Iran Savaşı Mühimme Defteri (Ramazân 1146-Zilhicce 1147)*, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul, 2011.
- Es'ad Efendi, *Üss-i Zafer (Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair)*, haz. Mehmet Arslan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2005.
- Fane, Violet, *Sophy, or The Adventures of A Savage*, 2. baskı, cilt II, Hurts and Blackett, Londra, 1881.
- Fitzner, Rudolf, *Anatolien: Wirtschaftsgeographie*, Berlin, 1902.
- Fifty-Sixth Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, Press of T.R. Marvin & Son, Boston, 1866.
- Fifty-Ninth Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, Giberside Press, Cambridge, 1869.
- Forty-Eighth Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, Press of T.R. Marvin & Son, Boston, 1857.

- Grenard, M. F., "Une Secte Religieuse d'Asie Mineure. Les Kyzyl-Bachs", *Journal Asiatique*, [Mayıs-Haziran], 3. cilt, 1904, s. 511-522.
- Goldsmid, Frederick John, *Telegraph and Travel*, Macmillan and Co, Londra, 1874.
- Harris, J. Rendel ve Harris, Helen B., *Letters from The Scenes of the Recent Massacres in Armenia*, The Ballantyne Press, Londra, 1897.
- Hayâlî Bey, *Hayâlî Bey Dîvânı*. yay. Ali Nihat Tarlan, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1945.
- Herrick, George F., *Christian and Mohammedan: A Plea for Bridging the Chasm*, Flemin H. Recell Company, Londra ve Edinburgh, 1912.
- Hoca Sadettin, *Tâcû't-tevârîh*, cilt 2, 1279.
- Huntington, Ellsworth, "The Valley of the Upper Euphrates River and Its People", *Bulletin of the American Geographical Society*, 34/4, 1902a, s. 301-310.
- , "The Valley of the Upper Euphrates River and Its People", *Bulletin of the American Geographical Society*, 34/5, 1902b, s. 384-393.
- , "Through the Great Canon of the Euphrates", *The Geographical Journal*, cilt 20, 1902c, s. 175-200.
- , "The Prehistoric Mounds of Eastern Turkey", *Records of the Past*, ed. Henry Mason Baum & Frederick Bennett Wringht, cilt I, kısım VI, 1902d, s. 163-172.
- İdrîs-i Bidlîstî, *Selim Şah-Nâme*, haz. Hicabî Kırılancı, Hece Yayınları, Ankara, 2016.
- Lynch, H.F.B., *Armenia: Travels and Studies*, cilt II, Longmans, Green and Co., Londra, 1901.
- Mehmet Ârif Bey, *Başımıza Gelenler*, cilt 2-3, haz. Ertuğrul Düzdag, Tercüman Gazetesi Yayınları, t.y.
- , *Binbir Hadis*, cilt 2, haz. Ahmet Kahraman, Tercüman Gazetesi Yayınları, t.y.
- Millingen, Frederick, *Wild Life Among the Koords*, Hurst and Blackett, Londra, 1870.
- Molyneux-Seel, L., "Report on Dersim", *Record of the Kurds: Territory, Revolt and Nationalism 1831-1979*, *British Documentary Sources*, cilt 4 (1900-1914), Cambridge University Press, 1911.
- , "A Journey in Dersim", *The Geographical Journal*, cilt 44, no. 1, 1914, s. 49-68.
- Mustafa Nuri Paşa, *Abede-i İblîs: Yezîdî Ta'îfesinin İtikadâtı, A'dâtı, Evsâfı*, haz. Amed Gökçen, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2013 (ilk baskı H.1328/M.1912).
- Natanyan, Boğos, "Ermenistan'ın Gözyaşı veya Palu, Harput, Çarsacak, Çapakçur ve Erzincan Hakkında Rapor", Arsen Yarman, *Palu-Harput 1878, Çarsacak, Çemişgezek, Çapakçur, Erzincan, Hizan ve Civar Bölgeler*, 2. cilt (Raporlar), 2. baskı, Belge Yayınları, İstanbul, 2015, s. 75-260.
- , *Sivas 1877*, yay. haz. Arsen Yarman, Birzamanlar Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- Néophytos, Aristore G., "District de Kérassunde Au Point de Vue Anthropologique et Ethnographique", *L'Anthropologie*, cilt premier, Librairie de L'akadémie de Médecine, Paris, 1890, s. 679-711.
- Osmanoglu, Ayşe, *Babam Sultan Abdülhamid*, Selis Kitaplar, İstanbul, 2007.
- Patkanoff, K.P., "Some Words on the Dialects of the Transcaucasian Gypsies-Bosa and Karaci", *Journal of the Gypsy Lore Society*, cilt II, no. 3, 1909, s. 246-266.
- Pears, Edwin, *Turkey and Its People*, Methuen & Co. LTD, Londra, 1911.
- Perkin, Justin, *Residence of Eight Years in Persia Among The Nestorian Christians; with Notices of the Muhammedans*, Allen, Morrill & Wardwell, Andover, 1843.
- Percy (M.P.), Early [Henry Algernon George Percy], *Highlands of Asiatic Turkey*, Edward Arnold, Londra, 1901.
- Piolet, Jean-Baptiste, *Les Missions Catholiques Françaises au XIXe Siècle*, 1. cilt, Librairie Armand Colin, Paris, 1900-1903.
- Prime, Samuel Irenæus, *The Bible in the Levant; or the Life and Letters of the Rev. C.N. Righter*, Sheldon & Company, New York, 1859.
- Ramsay, William Mitchell, *Impressions of Turkey During Twelve Years' Wanderings*, Hodder and Stoughton, Londra, 1897.
- , "The Intermixture of Races in Asia Minor, Some of its Causes and Effects", *British Academy*, cilt VII, 1916, s. 1-64.

- Reclus, Élisée, *The Earth and Its Inhabitants*. Asia, cilt IV, D. Appleton and Company, New York, 1885.
- Refik, Ahmet, *On altıncı asırda Rafıztlık ve Bektaşılık*, İstanbul, 1932.
- Riggs, Henry H., "The Religion of the Dersim Kurds", *The Missionary Review of the World*, 34/10, 1911, s. 734-743.
- Sâlnâme-i Vilâyet-i Mamuret'ül-Aziz*, Vilâyet Matbaası, 1307.
- Sampson, Donat, "Austrian Explorations in Lycia", *The American Catholic Quarterly Review*, ed. Patrick John Ryan, J. F. Loughlin, James P. Turner ve John J. O'shea, cilt XXVII, no. 106, Philadelphia, 1902, s. 277-294.
- Seventieth Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, Riverside Press, Boston, Cambridge, 1880.
- Seventy-First Annual Report of the American Bible Society*, American Bible Society, New York, 1887.
- Sirvantsdyants, Karekin Vardabed, "Toros Ahpar Ermenistan Yolcusu", Arsen Yarman, *Palu-Harput 1878: Çarsancak, Çemişgezek, Çapakçur, Erzincan, Hizan ve Civar Bölgeler*, 2. cilt (Raporlar), 2. baskı, çev. Silvar Malhasyan, Arsen Yarman, Belge Yayınları, İstanbul, 2015 [1879], s. 267-347.
- , "Toros Ahpar", Arsen Yarman, *Palu-Harput 1878: Çarsancak, Çemişgezek, Çapakçur, Erzincan, Hizan ve Civar Bölgeler*. 2. cilt (Raporlar), 2. baskı, Belge Yayınları, İstanbul, 2015 [1884], s. 349-523.
- Sixty-Eighth Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, Riverside Press, Boston, Cambridge, 1878.
- Solakzade Mehmet Hendemi Çelebi, *Solakzade Tarihi*, (t.y.).
- Southgate, Horatio, *Narrative of A Tour Through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia. With Observations on the condition of Mohammedanism and Christianity in Those Countries*, cilt II, Tilt and Bogue, Londra, 1840.
- Strong, E. William, *The Story of the American Board: An Account of the First Hundred Years of the American Board of Commissioners for Foreign Missions*, The Pilgrim Press, Boston, 1910.
- Süreyya, Mehmed, "Fıkır Paşa", *Sicill-i Osmant*, cilt 2, haz. Nuri Akbayar, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996.
- Sykes, Mark, *Dar-ul-Islam: A Record of a Journey Through Ten of the Asiatic Provinces of Turkey*, Bickers & Son, Londra, 1904.
- Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı A'lâm*, cilt 3, Mihrân Matbaası, İstanbul, 1308.
- , *Kâmûs-ı A'lâm*, cilt 4, Mihrân Matbaası, İstanbul, 1311.
- , *Kâmûs-ı A'lâm*, cilt 5, Mihrân Matbaası, İstanbul, 1314.
- , *Kâmûs-ı Türki*, Dersa'adet, 1317.
- Tahsin Paşa, *Abdülhamid ve Yıldız Hatıraları*, Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, İstanbul, 1931.
- Tankut, Hasan Reşid, "Doğu ve Güneydoğu Bölgesi Üzerine Etno-Politik Bir İnceleme", *Açık-Gizli/Resmi-Gayrresmi Kürdoloji Belgeleri I*, der. Mehmet Bayrak, Öz-ge Yayınları, Ankara, 1994a, s. 218-232.
- , "Zazalar Hakkında Sosyolojik Tetkikler", *Açık-Gizli/Resmi-Gayrresmi Kürdoloji Belgeleri I*, der. Mehmet Bayrak, Öz-ge Yayınları, Ankara, 1994b, s. 409-490.
- Taylor, J. G., "Journal of a Tour in Armenia, Kurdistan, and Upper Mesopotamia, with Notes of Researches in the Deyrsim Dagh, in 1866", *The Journal of the Royal Geographical Society*, cilt 38, 1868, s. 281-361.
- Tresal, Able J., "La Question Armenienne et l'Europe", *La Science Catholique: Revue des Questions Sacrées et Profanes*, Imprimeur-Libraire-Éditeur, Arras-Paris, 1897.
- Trowbridge, Stephen Van Rensselaer, "The Alevis, or Deifiers of Ali", *The Harvard Theological Review*, 2/3, 1909, s. 340-353.
- Varlık, M. Bülent, [yay. haz.], *Umumî Müfettişler Toplantı Tutanakları - 1936*, Dipnot Yayınları, Ankara, 2010.

- Vánbéry, Hermann, *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen*, F. A. Brockhaus, Leipzig, 1885.
- Van Lennep, Henry J., *Travels in Little-Known Parts of Asia Minor; With Illustrations of Biblical Literature and Researches in Archeology*, cilt 1-11, W. Clowes and Sons, Londra, 1870.
- Von Luschan, F., *Die Tachtadschy und Andere Überreste der Alten Bevölkerung Lykiens*, Druck und Verlag Von Friedrich Vieweg und Sohn, Braunschweig, 1890.
- Wheeler, C.H., *Ten Years on the Euphrates; or, Primitive Missionary Policy Illustrated*, American Tract Society, Boston, 1868.
- White, George E., "Survivals of Primitive Religion Among the people of Asia Minor", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute or Philosophical Society of Great Britain*, cilt XXXIX, Enstitute, Londra, 1907, s. 146-166.
- , "The Shia Turks", *Journal of the Transactions of the Victoria Institute or Philosophical Society of Great Britain*, cilt XL, Enstitute, Londra, 1908, s. 225-239.
- , "The Religious Use of Food in Turkey", *The Hartford Seminary Record*, cilt XX, no. 2, 1910, s. 97-102.
- , "What of the Night in Armenia", *The Missionary Review of the World*, cilt XL, no. 7, 1917, s. 520-524.
- , "Some Non-Conforming Turks", *The Moslem World*, cilt VIII, no. 3, Missionary Review Publishing, 1918, s. 242-248.
- , "Turkish Populations Reverting to Type", *The American Review of Reviews*, cilt LIX, no. 4, 1919, s. 397-402.
- , *Bir Amerikan Misyonerinin Merzifon Amerikan Koleji Hâtraları*, çev. Cem Târik Yüksel, Enderun Yayınları, İstanbul, 1995.
- Wilson, C.W., *The New Volumes of the Encyclopædia Britannica*, cilt 1, 10. baskı, Adam and Charles Black, Londra ve Edinburgh, New York, 1889.
- Yarman, Arsen, *Palu-Harpur 1878: Çarsancak, Çemişgezek, Çapakçur, Erzincan, Hizan ve Civar Bölgeler*, 1. cilt (Adalet Arayışı), 2. cilt (Raporlar), 2. baskı, Belge Yayınları, İstanbul, 2015.

ARAŞTIRMALAR

- Abu-Manneh, Butrus, *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*, The Isis Press, İstanbul, 2001.
- Adorján, Imre, "'Mum Söndürme' İftirasının Kökeni ve Tarihsel Süreçte Gelişimiyle İlgili Bir Değerlendirme", *Alevilik*, haz. İsmail Engin ve Havva Engin, Kitap Yayınevi İstanbul, 2004, s. 123-136.
- Ahmet Refik, *On altıncı asırda Rafizîlik ve Bektaşîlik*, İstanbul, 1932.
- Akgül, Suat, *Amerikan ve İngiliz Raporları Işığında Dersim*, 3. baskı, Yaba Yayınları, İstanbul, 2004.
- Akpınar, Alişan, *Osmanlı Devleti'nde Aşiret Mektebi*, Göçebe Yayınevi, İstanbul, 1997.
- , "II. Abdülhamid Dönemi Devlet Zihniyetinin Alevi Algısı", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşîlik (Tarih-Kimlik-Inanç-Ritüel)*, der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 215-225.
- Akpınar, Alişan, Bilir, Sezen vd., "II. Abdülhamid Dönemi Raporlarında 'Dersim Sorunu' ve Zihinsel Devamlılık", *Herkesin Bildiği Sır: Dersim*, der. Şükrü Aslan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 311-334.
- Aksoy, Gürdal, "Hızır versus Hızır, Kültür Tarihi, Din Sosyolojisi ve Astroloji Bağlamında Dersim Aleviliğinden Hızır", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşîlik (Tarih-Kimlik-Inanç-Ritüel)*, der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 519-541.
- Akyıldız, Ali, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, 4. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.
- Alan, Gülbadi, *Amerikan Board'ın Merzifon'daki Faaliyetleri ve Anadolu Koleji*, TTK Yayınları, Ankara, 2008.
- Alandaglı, Murat, "İki Vilâyet, İki Vali, Bir Yol İmparatorluk Taşrasında Toplumsal Sınıf Katmanları Üzerinden Menfîi Uğraşlara Dair Bir Örnek", *Geçmişten Günümüze Alevilik 1. Uluslararası Sempozyumu*, 2. cilt, Bingöl Üniversitesi Yayınları, Bingöl, 2014, s. 667-668.

- , "Kızılbaşlara Dair İki Rapor, 19. Yüzyılın Son Çeyreğinde Osmanlı İdarecilerinin Gözüyle Kızılbaşlar", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik (Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel)*, der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, 2015, İstanbul, s. 227-244.
- Alanoglu, Murat, "Kız-uçan'dan Pülümür'e Osmanlı İdâresi (1518-1923)", *Pülümür*, ed. Şükrü Aslan, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2016, s. 55-85.
- , "1642 Tarihli Avânz Defterine Göre Kızıuca (Pülümür) Kazası", *Tarih Okulu Dergisi*, sayı 28, 2016, s. 109-140.
- Alıcı, Mehmet, *Kadım İran'da Din: Monoteizm'den Dualizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı, Ayıışı* Kitapları, İstanbul, 2012.
- Ali Kemali, Erzincan: *Tariht, Cograft, İçtimat, Etnograft, İdard, İhsat Tetkikat Tecrübesi*, Resimli Ay Matbaası, İstanbul, 1932.
- Allouche, Adel, *Osmanlı-Safevi İlişkileri (Kökenleri ve Gelişimi)*, Anka Yayınları, İstanbul, 2001.
- Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümerterkin, 2. baskı, İthaki Yayınları, İstanbul, 2015.
- Andrews, Peter, Temel Hıdır, "Hubyar", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 37(3), 2010, s. 287-334.
- Aslantaş, Selim, "Bir Osmanlı Bürokratu: Mehmet Memduh Paşa", *KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, III/1, 2001, s. 185-202.
- Atalay, Besim, *Bektaşilik*, Matbaa-i Âmire, İstanbul, 1340/1924.
- , *Bektaşilik ve Edebiyatı*, 2. baskı, Ant Yayınları, İstanbul, 1991.
- Ateş, Kazım, *Yurttaşlığın Kıyısında Aleviler, "Öz Türkler" ve Heretik Ötekiler*, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2011.
- Aydın, Erdoğan, *Kimlik Mücadelesinde Alevilik*, 5. baskı, Literatür Yayınları, İstanbul, 2005.
- Aydın, Suavi, "Kürdler ve Hâbil Adem", *Kürdler, Tarihi ve İçtimai Tedkikat*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 2014.
- , "Bir Etno-Dinsel Kimlik Olarak Alevilik", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik (Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel)*, der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 11-32.
- Aynt, Mehmet Ali, *Hatıraları*, Türkiye Yayınevi, İstanbul, 1945.
- Badem, Candan ve Yıldırım, Mehmet, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde 'Dersim İslahatı' (1870-1913)", 2. *Uluslararası Tunceli (Dersim) Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Tunceli, Tunceli Üniversitesi, 2014, s. 162-179.
- Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*, yay. haz. İsmail Gökem, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000.
- Bakan, Dilek, "Alevî Bektaşî Geleneginde Hubyar Sultan" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Aydın, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Baltacıoğlu-Bramer, Ayşe, "The Formation of Kızılbaş Communities in Anatolia and Ottoman Responses, 1450s-1630s", *International Journal of Turkish Studies*, cilt 20, no. 1&2, 2014, s. 21-47.
- Baran, Taha, *1937-1938 Yılları Arasında Basında Dersim*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Barkan, Ömer Lütfi, *Kolonizatör Türk Dervişleri*, Hamle Basın Yayın İstanbul, t.y.
- Basmacıyan, Kirikor Hagop, *Şark'ta Toplumsal ve Dinsel Hayat*, Aras Yayınları, İstanbul, 2005.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, 3. baskı, Başbakanlık Basımevi, İstanbul, 2010.
- Bauman, Zygmunt, *Modernlik ve Müphemlik*, 2. baskı, çev. İsmail Türmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Bayat, Fuzuli, "Bektaşîyye Tarikatının Şekillenmesinde Yeseviyye ve Safeviyyenin Yeri", *Alevilik*, haz. İsmail Engin ve Havva Engin, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 171-189.
- Berber, Ferhat, "19. Yüzyılda Kafkasya'dan Anadolu'ya Yapılan Göçler", *Karadeniz Araştırmaları*, 31, 2011, s. 17-49.
- Bernheimer, Teresa, *Ali'nin Ailesi: Ehlîbeyt ve İlk Aleviler*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 2016.

- Beşe, Ahmet ve Tozlu, Selahattin, "İngiliz Kayıtlarında Aleviler ve Bektaşiler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 59, 2011, s. 195-220.
- Birge, J. Kingsley, *Bektaşilik Tarihi*, çev. Reha Çamuroğlu, Ant Yayınları, İstanbul, 1991.
- Bilgili, Ali Sinan, "Osmanlı Tarih Yazarlarının Algısıyla Türkiye-İran İlişkilerinde Siyasî Karakterin Dini Söyleni: 'Kızılbaşlık'", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 27, 2003, s. 21-41.
- Bilgili, Ali Sinan ve Tozlu, Selahattin, vd., *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nusayrîler ve Nusayrîlik (1745-1920)*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, Ankara, 2010.
- Birdoğan, Nejat, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, 3. baskı, Berfin Yayınları, İstanbul, 1995.
- Bora, Taml, "1930'lardan 1950'lere Resmî Milliyetçiliğin Dersim'e Bakışı, Asimilasyonizmin Kırıl-ganlığı", *Dersim'i Parantezden Çıkarmak: Dersim Sempozyumu'nun Ardından*, İletişim Yayınları, İs-tanbul, 2013, s. 77-96.
- Bruinessen, Martin van, *Ağa, Şeyh, Devlet*, 4. baskı, çev. Banu Yalkut, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
- , *Kürdistan Üzerine Yazılar*, 7. baskı, çev. Nevzat Kırac, Bülent Peker, Leyla Keskiner vd., İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- Coşkun, Hasan, "Kangal ve Çevresindeki Alevi Ocakları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştır-ma Dergisi*, 75, 2015, s. 97-118.
- Çakmak, Yalçın, "Tunceli-Hozat Sarı Saltık Ocağı ve Bektaşilik (Tarih-Inanç ve Doktrin-Ritüel)" (ya-yınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- , "Velâyetname-i Hacı Bektaş-ı Veli Bize Neyi Anlatır?", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik (Tarih-Kim-lik-Inanç-Ritüel)*, der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 109-129.
- , "Şemseddin Sâmî ve Vital Cuinet'in Çalışmalarında Erzincan", *Uluslararası Erzincan Tarihi Sem-pozyumu*, 26-28 Eylül 2019, Erzincan.
- Çetinsaya, Gökhan, "II. Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında 'İslam Birliği' Hareketi (1876-1878)" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1988.
- , "Din, Reform ve Statüko, II. Abdülhamid Dönemine Bir Bakış (1876-1909)", *Osmanlı Medeniyeti Siyaset, İktisat, Sanat*, haz. Coşkun Çakır, Klasik Kitap, İstanbul, 2005, s. 125-147.
- , *Ottoman Administration of Iraq, 1890-1908*, Routledge, Londra ve New York, 2006.
- , "II. Abdülhamid'in İç Politikası, Bir Dönemlendirme Denemesi", *Osmanlı Araştırmaları/The Jour-nal of Ottoman Studies*, XLII, 2016, s. 353-406.
- Çubuk, Mustafa, "Kahramanmaraş'ta Faaliyet Göstermiş Olan Misyoner Okulları" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Kahramanmaraş, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Daftary, Farhad, *İsmaililer: Tarih ve Öğretileri*, Doruk Yayınları, İstanbul, 2005.
- , *Şii İslam Tarihi*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2016.
- Dalkıran, Sayın, "İran Safevi Devleti'nin Kuruluşuna Şii İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakı-şı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 2002, s. 49-96.
- Davison, Roderic H., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, 1856-1876*, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2005.
- Dedekarkınoglu, Hüseyin, *Dede Garkın Süreğinde Cem*, Kitap Yurt-Yayın, Ankara, 2010.
- Demir, Süleyman, *Akçadağ Tarihi ve Kültürü*, DH Basın Yayın, Ankara, 2016.
- Demirel, Muammer [haz.], *Sultan İkinci Abdülhamid ile Erzurum Vilâyeti Arasındaki Yazışmalar (1894-1904)*, Çamlıca Basım Yayın, İstanbul, 2007.
- Demirel, Yücel, "Dersim/Tunceli ve Celali Kardeş Şehirler", *Herkesin Bildiği Sır: Dersim*, der. Şükrü Aslan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 37-47.
- Demiroğlu, Faiz, *Abdülhamid'e Verilen Jurnaller*, Tarih Kütüphanesi Yayınları, İstanbul, 1955.
- Deniz, Dilşah, *Yol/Re: Dersim İnanç Sembolizmi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.
- Deringil, Selim, *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*, 3. baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

- , *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*, 2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- , *19. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde İhtidat ve İrtidat*, çev. Ayşen Anadol ve Taciser Ulaş Belge, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.
- Dersimi, Nuri, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Ani Matbaası, Halep, 1952.
- , *Hatıratım*, Roja Nû Yayınları, Stockholm-Sweden, 1986.
- Devellioglu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004.
- Dressler, Markus, "Alevîs", *Encyclopaedia of Islam* 3, 2008.
- , *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*, Oxford University Press, Amerika, 2013.
- Doğan, Munzuroğlu, *Toplumsal Yapı ve İnanç Bağlamında Dersim Aleviliği*, 2. baskı, Fam Yayınları, İstanbul, 2012.
- Doğan, Nagihan, "Erken Abbasi Pratiginde Dini Otoritenin Kullanımı ve Sınırları", *Toplumsal Tarih*, 237, 2013, s. 30-38.
- Doja, Albert, "A Political History of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey", *Journal of Church and State*, 48 (2), 2006, s. 423-450.
- Doktor Fraylıç ve Mühendis Ravling, *Türkmen Aşiretleri*, Aşına Kitaplar, Ankara, 1918 [2008].
- Duguid, Stephen, "The Polity of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia", *Middle Eastern Studies*, cilt 9, no. 2, 1973, s. 139-155.
- Dündar, Fuat, *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*, 2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2008.
- Düzdağ, Ertuğrul, *Kanuni Devri Şeyhülislamı Ebussuud Efendi Fetvaları*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2012.
- Eğilmez, Devrim Burcu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Hoşgörü Söylemi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.
- Ergün, Mustafa, "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve Islah Çalışmaları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 30/1, 1982, s. 59-89.
- Ergül, Cevdet, *II. Abdülhamid'in Doğu Politikası ve Hamidiye Alayları*, Çağlayan Yayınları, İzmir, 1997.
- Eröz, Mehmet, *Türkiye'de Alevilik-Bektâşlık*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2014.
- Ertan, Mehmet, "Türk Sağının Kızılbaş Algısı", *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*, der. İnci Özkan Kerestecioglu-Güven Gürkan Öztan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 203-241.
- Faruqi, Suraiya, *Anadolu'da Bektaşilik*, Simurg Yayınları, İstanbul, 2003.
- Figlalı, Ethem Rühi, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, 4. baskı, Selçuk Yayınları, Ankara, 1996.
- Fırat, Mehmet Şerif, *Doğu Illeri ve Varto Tarihi*, Yayın B., İzmir, 2013.
- Fortna, Benjamin C., *Mekteb-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*, çev. Pelin Sıral, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- Foucault, Michel, *İktidarın Gözü*, 4. baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015.
- , *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, 2. baskı, çev. Ferhat Taylan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016.
- Gencer, Fatih, "19. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Devleti'nin Dersim'de Merkezî Otoriteyi Kurma Çabaları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 55/1, 2015, s. 217-242.
- Georgeon, François, *Sultan Abdülhamid*, çev. Ali Berktaş, 2. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.
- Gezik, Erdal, *Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler*, 2. baskı, Kalan Yayınları, Ankara, 2004.
- , "Bu 'Yol' Nereden Gelir? Anadolu Aleviliğinin Başlangıcını Aramak", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşılık (Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel)*, der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 259-267.
- Gezik, Erdal ve Çakmak, Hüseyin, *Raa Haqi-Riya Haqi: Dersim Aleviliği İnanç Terimleri Sözlüğü*, Kalan Yayınları, Ankara, 2010.

- Gillard, David, [Ed.], *British Documents on Foreign Affairs: Report and Papers from the Foreign Office Confidential Print. The Near and Middle East 1856-1914, The Ottoman Empire: Nationalism and Revolution 1885-1908*, kısım I, cilt 19, 1984.
- Gordlevskiy, V. A., "O Maloaziatskoy Sekte Anşabadjılı", *Izbrannıye Soçineniya*, cilt 3, Izdatelstvo Vostochnoy Literatury, Mosk[o]va, 1962, s. 335-337.
- Gökbel, Ahmet, *İnanç Tarihi Açısından Sivas*, Kitapevi Yayınları, İstanbul, 2004.
- Gökçe, Kaya, "Aleviliği Yaşamak veya Alevi Olmak", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 56, 2010, s. 353-356.
- Gökçen, Amed, *Osmanlı ve İngiliz Arşiv Belgelerinde Yezidiler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları İstanbul, 2012.
- Gölbaşı, Edip, "Heretik Aşiretler ve II. Abdülhamid Rejimi: Zorunlu Askerlik Meselesi ve İhtida Siyaseti Odagında Yezidiler ve Osmanlı İdaresi", *Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar*, sayı 9, 2009, s. 87-147.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Sınavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, Eti Yayınevi, İstanbul, 1966.
- , "Kızıl-baş", *MEB. İslam Ansiklopedisi*, cilt 6, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1977.
- , *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*, 4. baskı, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1997.
- , *Tasavvufun Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 2004.
- , *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiiilik*, Kapı Yayınları, İstanbul, 2016.
- , *Alevî-Bektâşî Nefesleri*, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, t.y.
- Guest, John S., *The Yezidis: A Study in Survival*, KPI, Londra ve New York, 1987.
- Gül, Abdulkadir, *Öteki Dersim*, İdil Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Gülyüz, Dilek, "Tunceli (Pülümür) ve Erzincan (Çayırılı) Alevileri'nde Evliya Kültü", *Munzur Dergisi*, 10, 2002, s. 11-21.
- Gülten, Sadullah, "Osmanlı Devleti'nde Alevi Sözcüğünün Kullanımına Dair Bazı Değerlendirmeler", *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 11, 2016, s. 27-41.
- Gümüş, Hani Inan, *American Missionaries in the Ottoman Empire: A Conceptual Metaphor Analysis of Missionary Narrative, 1820-1898*, Transcript-Verlag, Bielefeld, 2017.
- Gündoğdu, Cihangir ve Genç, Vural, *Dersim'de Osmanlı Siyaseti: İzale-i Vahşet, Tashih-i İtikad ve Tasfiye-i Ezhân 1880-1913*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2013.
- Gündüz, Tufan, *Son Kızılbaş Şah İsmail*, Yeditepe Yayınevi, İstanbul, 2010.
- Güner, Selda, *Osmanlı Arabistanı'nda Kıyam ve Tenkil: Vehhabî-Suâdîler (1744-1819)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2012.
- Haddad, Mahmoud, "The Rise of Arab Nationalism Reconsidered", *International Journal of Middle East Studies*, cilt 26, no. 2, 1994, s. 201-222.
- Hakymez, Cemil, *Osmanlı İran İlişkileri ve Sünnî-Şii İttifakı*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2014.
- Hasluck, F. W., *Sultanlar Zamanında Hristiyanlık ve İslam*, 1. cilt, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.
- , *Sultanlar Zamanında Hristiyanlık ve İslam*, 2. cilt, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.
- Hayreni, Hovsep, *Yukarı Fırat Ermenileri 1915 ve Dersim*, Belge Yayınları, İstanbul, 2015.
- Hektor, Bathasica [Süleyman Çiltaş], *Binboğalı Kökçüler*, 1. cilt, Can Yayınları, İstanbul, 1993.
- Hezarfen, Ahmet [çev.], Şener, Cemal [yay. haz.], *Osmanlı Arşivi'nde Mühimme ve İrade Defterleri'nde Aleviler-Bektaşiler*, Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, İstanbul, 2002.
- , *Osmanlı Belgeleri'nde Dersim Tarihi*, Etik Yayınları, İstanbul, 2003.
- Hinz, Walter, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd*, XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi, çev. Tevfik Biyıklıoğlu, TTK Yayınları, Ankara, 1948.
- İşık, Zekeriya, *Devlet ve Tarikat: Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin İdeolojik ve Sosyolojik Zemini*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2016.
- İnalcık, Halil, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm", *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri*, haz. Vecdi Akyüz, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1999.

- İnalçık, Halil ve Seyitdanhoğlu, Mehmet, *Tanzimat: Değişim Süresince Osmanlı İmparatorluğu*, 3. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012.
- Izgi, Şuayib, "986 (1578) Tarihli 32 Numaralı Mühimme Defteri [s. 201-400], Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2006.
- Jandarma Umum Kumandanlığı, "Dersim", *Doğu Anadolu'da Toplumsal Mühendislik: Dersim-Sason (1934-1946)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2010, s. 1-266.
- Kafadar, Cemal, *İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, çev. Ceren Çıkmış, Birleşik Yayınları, Ankara, 2010.
- , *Kendine Ait Bir Roma, Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul, 2017.
- Kaplan, Doğan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, TDV Yayınları, Ankara, 2011.
- , "Alevilere Atılan 'Mumsöndü' İftirasının Tarihsel Kökeni Üzerine", *Hünkâr Alevilik Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2, 2014, s. 41-53.
- , *Safeviler ve Kızılbaşlık: Aleviliğin Tarihsel Temelleri*, Gece Kitaplığı, İstanbul, 2015.
- Karaca, Ali, *Anadolu İslahâtı ve Ahmet Şâkir Paşa (1838-1899)*, Eren Yayıncılık, İstanbul, 1993.
- Karademir, Nihat, *Sultan Abdülhamid ve Kürtler*, Nöbihar Yayınları, İstanbul, 2014.
- Karadeniz, Yılmaz, "Safevi Tarikatı'nın Seyidliği ve Şiiligi Meselesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 75, 2015, s. 15-28.
- Karakaya-Stump, Ayfer, *Ve failik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarih yazımını Yeniden Düşünmek*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015.
- Karal, Enver Ziya, *Birinci Meşruiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)*, cilt 8, TTK Yayınları, Ankara, 2000.
- Karamustafa, Ahmet, "Anadolu'nun İslamlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik (Tarih-Kimlik-Inanç-Ritüel)*, der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 43-54.
- Karpat, Kemal, *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2006.
- , *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*, 2. baskı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010.
- , *İslâm'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*, 5. baskı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013.
- Kasaba, Reşat, *Bir Konargöçer İmparatorluk (Osmanlı'da Göçebeler, Göçmenler ve Sığınmacılar)*, çev. Ayla Ortaç, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2012.
- , "Osmanlı İmparatorluğunda Göçebeler ve Aşiretler", *Osmanlı Dünyası*, ed. Christine Woodhead, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, s. 31-47.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina, *Kızılbaşlar/Aleviler*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.
- Kenanoğlu, Ali ve Onarlı, İsmail, *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sırac Türkmenleri*, Hubyar Sultan Kültür ve Tanıtma Derneği Yayınları, İstanbul, 2003.
- Kévorkian, Raymond, *Ermeni Soykırımı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.
- Kieser, Hans-Lukas, "Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia. The Interactions between Alevis and Missionaries in Ottoman Anatolia", *Die Welt des Islams*, 41/1, 2001, s. 89-111.
- , "Some Remarks on Alevi Responses to the Missionaries in Eastern Anatolia (19th-20th centuries)", *Altruism and Imperialism. Western Cultural and Religious Missions to the Middle East (19th-20th cc.)* ed Tejirian, Eleanor H., and Spector Simon, Reeve, Columbia University, New York, 2002, s. 120-142.
- , *İskalanmış Barış: Doğu Vilâyetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938*, çev. Atilla Dirim, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.
- Kılıç, Rüya, *Osmanlı'da Seyyidler ve Şerifler*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Kırmızı, Abdülhamit, "Şikâyet Tezâyüd Etmekte: Memduh Bey'in Sivas Valiliğinde Ermeni Politikası (1889-1892)", *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri (21-25 Mayıs 2007)*, 1. cilt, Sivas, 2007, s. 361-376.

- , *Abdülhamid'in Valileri: Osmanlı Vilâyet İdaresi 1895-1908*, 3. baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2008.
- Kiremit, İlker, "XIX. Yüzyılda Nusayrılar (Arap Alevileri)", (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- Kiren, Akın, "II. Abdülhamid Dönemi Pan-İslâmist Uygulamaları Ekseninde Osmanlı İran İlişkileri" (yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Klein, Janet, *Hamidiye Alayları: İmparatorluğun Sınır Boyları ve Kürt Aşiretleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
- Kreyenbroek, Philip G., *Ezîdilik: Arka Planı, Dini Âdetleri ve Metinsel Geleniği*, çev. Amed Gökçe ve Damla Tanla, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014.
- Kocabaşoğlu, Uygur, *Anadolu'daki Amerika: Kendi Belgeleriyle 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları*, 3. baskı, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000.
- Kodaman, Bayram, "Hamidiye Hafif Süvari Alayları (II. Abdülhamid ve Doğu-Anadolu Aşiretleri)", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, sayı 32, 1979, s. 427-480.
- , "XX. Yüzyıl Başında Sivas Vilâyeti (1901)", *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu*, 1986.
- Koloğlu, Orhan, *Abdülhamid Gerçeği*, 6. baskı, Pozitif Yayınları, İstanbul, 2010.
- Köksal, Osman, "Osmanlı Dönüşüm Sürecinde Bir Devlet Teşebbüsü Olarak Çifteler Hâra-yı Hümayunu ve Türk Atçılığı Katkıları", *Eskişehir Osmanlı Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10/2, 2009, s. 333-363.
- Köksal, Yonca, "Sosyal Kontrol Sistemleri, 19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Devlet-Toplum' İlişkileri", *Tarihsel Sosyoloji: Stratejiler, Sorunsallar, Paradigmalar*, der. Ferda Ergut ve Ayşen Uysal, 2. baskı, Dipnot Yayınları, Ankara, 2012, s. 131-167.
- Kurt, Burcu, "Modernleşen Sanayiye Ayak Uydurmak, Osmanlı Irak'ında Kurulan Sanayi Mektepleri", *History Studies*, 5/3, 2013, s. 151-173.
- Küçük, Cevdet, "Anadolu", *TDVİA*, cilt 3, TDV Yayınları, İstanbul, 1991.
- Kutluer, İlhan, "İlhâd", *TDVİA*, cilt 22, TDV Yayınları, İstanbul, 2002.
- Küçükdağ, Yusuf ve Dedeyev, Bilal, "Safevilerin Nesebine Farklı Bir Bakış", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/6, 2009, s. 415-424.
- Küpeli, Özer, "Osmanlı Safevi Münasebetleri (1612-1639)" (yayınlanmamış doktora tezi), İzmir, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- Kütükoğlu, Bekir, *Osmanlı-Iran Siyasi Münasebetleri I (1578-1590)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1962.
- Kütükoğlu, Mübahat S., "Lâyihâ", *TDVİA*, cilt 27, TDV Yayınları, İstanbul, 2003, s. 116-117.
- Lieberman, Benjamin, *Korkunç Kader: Modern Avrupa'nın Oluşumunda Etnik Temizlik*, çev. Damla Tanla Kurt, Heretik Yayınları, Ankara, 2016.
- Lindner, Rudi Paul, *Osmanlılar ve Göçebeler*, İmge Kitapevi Yayınları, Ankara, 2000.
- Maden, Fahri, "Hacı Bektaş Veli Tekkesi'nde Nakşî Şeyhler ve Sırrı Paşa'nın Lâyihası", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 59, 2011, s. 159-180.
- , *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*, TTK Yayınları, Ankara, 2013.
- , "En Uzun Yüzyılında Bektaşîlik ve Bektaşîler", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşîlik (Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel)*, der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 185-213.
- Makdisi, Ussama, "Ottoman Orientalism", *The American Historical Review*, cilt 107, no. 3, 2002, s. 768-796.
- Margosyan, Mıgırdıç, *Söyle Margos Nerelisin?*, 12. baskı, Aras Yayıncılık, İstanbul, 2016a.
- , *Tespîh Taneleri*, 10. baskı, Aras Yayıncılık, İstanbul, 2016b.
- Marufoglu, Sinan, *Osmanlı Döneminde Kuzey Irak (1831-1914)*, Eren Yayınları, İstanbul, 1998.
- Massicard, Elise, *Türkiye'den Avrupa'ya Alevi Hareketinin Siyasallaşması*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.

- Melikoff, Irène, "Alevi-Bektaşiliğin Tarihi Kökenleri Bektaşî-Kızılbaş (Alevî) Bölünmesi", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler Bektaşîler, Nusayrîler, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1999, s. 17-23.*
- , *Uyur İdik Uyardılar*, 2. baskı, Demos Yayınları, İstanbul, 2009.
- , "Bektaşîlik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları", *Alevî Kimliği*, 3. baskı, ed. T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2010, s. 3-12.
- , *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*, 7. baskı, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 2010.
- , *Kırklar'ın Cem'i'nde*, çev. Turan Alptekin, Demos Yayınları, İstanbul, 2011.
- Mertcan, Hakan, *Türk Modernleşmesinde Arap Alevîler (Tarih Kimlik Siyaset)*, Karahan Kitabevi, Adana, 2013.
- Mintzuri, Hagop, *Kapandı Kirve Kapıları*, 2. baskı, çev. Nurhan Büyük Kürciyan, Aras Yayıncılık, İstanbul, 2002.
- Moosa, Matti, *Extremist Shiites, The Gulat Sects*, New York, Syracuse University Press, 1988.
- Noel, E.W. Charles, *Kürdistan 1919*, 2. baskı, Avesta Yayınları, İstanbul, 2010.
- Noyan, Bedri, *Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Divanı*, Baydan Matbaacılık, Ankara, t.y.
- Nur, Rıza, *Hayat ve Hatıratım*, 3. cilt, Altındağ Yayınevi, İstanbul, 1967.
- Ocak, Ahmet Yaşar, "Alevî", *TDVİA*, cilt 2, TDV Yayınları, İstanbul, 1989, s. 368-369.
- , "Bektaşîlik", *TDVİA*, cilt 5, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, s. 373-379.
- , *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, 4. baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.
- , *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*, İstanbul, Kabcacı Yayınevi, 2006.
- , "Tarihsel Terminoloji (Bektaşîlik, Kızılbaşlık, Alevîlik)", *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2009, s. 14-23.
- , "Babatlar İsyanından Kızılbaşlığa, Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuşuna Kısa Bir Bakış", *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2009, s. 38-57.
- , *Türk Süfligine Bakışlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- , *Babatlar İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*, 4. baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2009.
- , *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası: Makaleler İncelemeler*, Timaş Yayınları, İstanbul, 2010.
- , *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2011.
- , *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17.Yüzyıllar)*, 4. baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2013.
- , "Türk ve Türkiye Tarihinde İslâm'ı Çalışmak yahut 'Arı Kovanına Çomak Sokmak", *Kızılbaşlık, Alevîlik, Bektaşîlik: Tarih, Kimlik, İnanç-Ritüel*, der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, 2015, s. 55-70.
- Oğuz, Mustafa, "II. Abdülhamid'e Sunulan Lâyihalar" (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- Okan, Nimet, *Canların Cinsiyeti: Alevîlik ve Kadın*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.
- Olson, Robert, *Kürt Milliyetçiliğinin Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı, 1880-1925*, çev. Bülent Peker ve Nevzat Kırac, Öz-ge Yayınları, Ankara, 1992.
- Ortaylı, İlber, "Alevîlik, Nusayrîlik ve Bâb-Âlî", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler Bektaşîler Nusayrîler*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1999, s. 35-46.
- , *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadî ve Sosyal Değişim, Makaleler I*, Turhan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000.
- , "Osmanlı Kançılıyasında Reform, Tanzimat Devri Osmanlı Diplomatasının Bazı Yönleri", *Tanzimat: Değişim Süresince Osmanlı İmparatorluğu*, 3. baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s. 387-403.
- Önal, Sami, [yay. haz.], *Harbiye'den Dersim'e (1890-1914)*, 2. baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2006.

- Ösen, Serdar, *Osmanlı Devlet ve Toplum Hayatında Mevlevilik*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2015.
- Öz, Baki, *İttihat-Terakki ve Bektaşiler*, Can Yayınları, İstanbul, 2004.
- Öz, Mustafa, "Zındık", *TDVİA*, cilt 44, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, s. 390-391.
- , "Rafizîler", *TDVİA*, cilt 34, TDV Yayınları, İstanbul, 2007, s. 396-397.
- Özben, Mevlüt, *Kirililik Kavramı ve Aleviliğin Asimilasyonu*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- Özcan, Azmi, *Pan-Islamizm: Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, ISAM Yayınları, Ankara, 1997.
- Özcan, Hüseyin, *Aleviliğin Çağdaş Yorumu Purotluk Üzerine Bir Deneme*, Bilkar Bilge Karınca Matbaacılık, İzmir, 2007.
- Özcan, Seydi, *Alevilik ve Hakikatliler*, Yorum Basın Yayın, Ankara, 2009.
- Özdemir, Ulaş, *Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası: İstanbul Cemevlerinde Zakirlik Hizmeti*, Kolektif Kitap, İstanbul, 2016.
- Özel, Oktay, *Türkiye 1643: Goşa'nın Gözleri*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
- Özgül, Vatan, "Kişitim Marı (Evliyası) ve Tarık-Pençe Kavgası", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 18, 2001, s. 33-44.
- Özmen, İsmail, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, cilt II-III-IV, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998.
- Öztürk, Ayhan ve Yıldız, Özgür, *Amerikan Protestan Misyonerlerinin Türkiye'deki Faaliyetleri (1820-1938)*, Arka Oda Yayınları, Kayseri, 2007.
- Poggi, Gianfranco, *Modern Devletin Gelişimi*, 6. baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012.
- Reinkowski, Maurus, *Düzenin Şeyleri, Tanzimat'ın Kelimeleri: 19. Yüzyıl Osmanlı Reform Politikasının Karşılaştırmalı Bir Araştırması*, çev. Çigdem Canan Dikmen, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017.
- Said, Edward W., *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, 4. baskı, çev. Berna Ülner, İstanbul, Metis Yayınları, 2004.
- Salihpur, Cemşid, *Ferheng-i Câmî*, Neşri Lale, Tebriz/İran, hicri 1370.
- Saray, Mehmet, *Türk-İran Münasebetlerinde Şiiğin Rolü*, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1990.
- Sarıkaya, Yaşar, "II. Meşrutiyet ve Medreseler: Geleneksel Bir Kurumun Modernleşme Sürecinde Var Olma Mücadelesi", *Divan*, 13/25, 2008, s. 37-73.
- Sarıtepe, Özlem, "Sivas Valisi Mehmet Memduh Paşa" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Savaş, Saim, *XVI. Asırda Anadolu'da Alevilik*, Vadi Yayınları, Ankara, 2002.
- , "Osmanlılar ve Aleviler", *Geçmişten Günümüze Alevi-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2009, s. 58-77.
- Savaşçı, Özgür, "Alevi Sözcüğünün Kökeni", *Alevilik*, haz. İsmail Engin ve Havva Engin, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 17-21.
- Scott, James C., *Devlet Gibi Görmek: İnsanlık Durumunu Geliştirmeye Yönelik Projeler Nasıl Başarısız Oldu*, çev. Nil Erdoğan, Versus, İstanbul, 2008.
- , *Tahakküm ve Direniş Sanatları*, 2. baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Selçuk, Ali, "Horosan'da Eren Anadolu'da Evliya, Acısu Sıraç Köyü Örneğinde Kahraman Atalar Kültürü", *Milli Folklor*, 22/87, 2010, s. 136-147.
- , "Merkezî Kurumsal Otoritenin Ötekileştirdiği Bir Topluluk, Anşa Bacılılar", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 61, 2012, s. 169-186.
- Selçuk, Ali ve Selçuk, Havva ve Şahin, İlkkay, *Sıraç Alevileri (Çekerek-Zile)*, Proje No: 109K382. Kayseri, 2012.
- Selçuk, Havva, "XX. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Alevi Toplumuna Bakışı (Ordu Örneği)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 59, 2011, s. 71-90.

- Sertoglu, Midhat, *Mufasssal Osmanlı Tarihi (Resimli-Haritalı)*, 6. cilt, TTK Yayınları, Ankara, 2011.
- Sevgen, Nazmi, *Zazalar ve Kızılbaşlar (Coğrafya-Tarih-Hukuk-Folklor-Teogoni)*, 2. baskı, Kalan Yayınları, Ankara, 2003.
- Sırma, İhsan Süreyya, *II. Abdülhamid'in İslâm Birliği Siyaseti*, 5. baskı, Beyan Yayınları, İstanbul, 1990.
- Sinanoglu, Mustafa, "İlhâd", *TDVİA*, cilt 22, TDV Yayınları, İstanbul, 2002, s. 90-92.
- Somel, Selçuk Akşin, "Osmanlı Modernleşme Döneminde Periferik Nüfus Grupları", *Toplum ve Bilim*, 83, 2000, s. 178-199.
- , *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslâmlaşma, Otokrasi ve Disiplin*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- Soyyer, Yılmaz, *19. Yüzyılda Bektaşilik*, Frıda Yayınları, İstanbul, 2012.
- Shaw Stanford, J. ve Shaw, Ezel Kural, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, cilt 2, çev. Mehmet Harmancı, E Yayınları, İstanbul, 2010.
- Stone, Frank A., *Sömürgeciliğin Hasat Mevsimi: Anadolu'da Amerikan Misyoner Okulları*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2011.
- Sümer, Faruk, *Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 2. baskı, TTK Yayınları, Ankara, 1999.
- Şahhüseyinoğlu, Nedim, *Bir Direniş Öyküsü Kürecik*, 2. baskı, Ürün Yayınları, Ankara, 2015.
- Şahin, İlkey ve Selçuk, Ali ve Selçuk, Havva, "Heterodoxy' within 'heterodoxy': Anşa Bacı of the Sıraç Alevis, a charismatic female leader", *Alevis in Europe: Voices of Migration, Culture and Identity*, ed. Tözün İssa, Routledge, New York, 2017, s. 26-45.
- Şapolyo, Enver Behnan, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, Milenyum Yayınları, İstanbul, 2013.
- Şener, Cemal, *Osmanlı Belgeleri'nde Aleviler-Bektaşiler*, Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, İstanbul, 2002.
- Şimşir, N. Bilâl, *Osmanlı Ermenileri*, İstanbul, Bilgi Yayınları, 1986.
- , *British Documents on Ottoman Armenians (1856-1880)*, cilt 1, Publications of the Turkish Historical Society, Ankara, 1989a.
- , *British Documents on Ottoman Armenians (1880-1890)*, cilt II, Publications of the Turkish Historical Society, Ankara, 1989b.
- Tansel, Selâhattin, *Yavuz Sultan Selim*, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1969.
- Taşgın, Ahmet, "Anadolu'da Yok Olmaya Yüz Tutan Topluluklardan: Yezidiler", *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri*, Ankara, 2000, s. 731-752.
- , "Şeyh Sâfi Menâkıbı ve Buyruklar", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 33, 2005, s. 441-458.
- , "Modernite ile Karşılaşma ve Alevi Bektaşî Kavramlarının Yeni Anlamları Üzerine", *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*, ed. Ahmet Yaşar Ocak, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2009, s. 25-35.
- Teber, Ömer Faruk, "XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması" (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Tepeyran, Ebubekir Hâzım, *Hatıralar*, yay. haz. Faruk İlkan, 2. baskı, Pera Turizm ve Ticaret A.Ş., İstanbul, 1998.
- Terzioğlu, Derin, "How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion", *Turcica*, 44, 2013, s. 301-338.
- , "Devlet İnşası ve Mezhepleşme Çağında Sufiler", *Osmanlı Dünyası*, ed. Christine Woodhead, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, s. 124-141.
- Tort, *Bir Kürt Düşüncesi Yezidilik ve Yezidiler*, Berfin Yayınları, İstanbul, 2000.
- Tozlu, Selâhattin, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Antakya ve İskenderun Nusayrîleri (19. Yüzyıl)", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 54, 2010, s. 79-110.

- Tulasoglu, Gülay, "Türk-Sünni Kimlik İnşasının II. Mahmud Dönemindeki Kökenleri Üzerine", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik (Tarih-Kimlik-Inanç-Ritüel)*, der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 165-183
- Turan, Ahmet, *Yezidiler: Tarihçeleri Coğrafi Dağılımları İnançları Örf ve Adetleri*, 2. baskı, Kitabevi Yayınları, Ankara, 2015.
- Türkan, Ahmet, *Osmanlı'da Kripto Hristiyanlar*, Kitabevi, İstanbul, 2012.
- Türkeldi, Ali Fuat, *Maruf Simalar*, haz. Selçuk Akşin Somel, Mehmet Kalpaklı, TTK Yayınları, Ankara, 2013.
- Türküne, Mümtaz'er, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Etkileşim Yayınları, İstanbul, 2011.
- Türkyılmaz, Zeynep, "Anxieties of Conversion: Missionaries, State and Heterodox Communities in the Empire" (yayınlanmamış doktora tezi), California/ABD, University of California, 2009.
- Uluğ, Naşit Hakkı, *Tunceli Medeniyete Açılıyor*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 2007.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, 2. cilt, 8. baskı, TTK Yayınları, Ankara, 1998.
- Ünal, Yusuf, "More than Mere Polemic: The Adventure of the Risâlah-i Husniyah in The Safavid, Ottoman and Indian Lands" (yayınlanmamış yüksek lisans tezi), İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016.
- Ünlüsoy, Kamile, *Anadolu'da Hz. Ali Tasavvurları (XIII.-XVI. Yüzyıllar)*, TTK Yayınları, Ankara, 2015.
- Üzüm, İlyas, "Kızılbaş", *TDVİA*, cilt 25, TDV Yayınları, İstanbul, 2002, s. 546-557.
- , *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*, 6. baskı, İSAM Yayınları, İstanbul, 2013.
- Weber, Eugen, *Köylülerden Fransızlara: Fransa Kırsalının Modernleşmesi, 1870-1914*, çev. Çağdar Sümer, Heretik Yayınları, Ankara, 2017.
- Winter, Stefan, "Suriyeli Kızılbaşlar ve Osmanlı Şiiliği", *Osmanlı Dünyası*, ed. Christine Woodhead, Alfa Yayınları, İstanbul, 2018, s. 229-244.
- Yaman, Ali, *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*, Nokta Kitap, İstanbul, 2007.
- Yasamee, Feroze A.K., *Abdülhamid'in Dış Politikası: Düvel-i Muazzama Karşısında Osmanlı, 1878-1888*, çev. Yusuf Selman İnanc, Kronik Kitap, İstanbul, 2018.
- Yazıcı, Tahsin, "Safeviler", *MEB İslam Ansiklopedisi*, cilt 10, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1980.
- , "Cüneyd-i Safevi", *TDVİA*, cilt 8, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, s. 123-124.
- Yediylıdır, Bahaeddin, *Ordu Kazası Sosyal Tarihi (1455-1613)*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1985.
- , *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları I*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, TTK Yayınları, Ankara, 1992.
- Yetiş, Mehmet, "Antonio Gramsci", *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler*, 1. cilt, ed. Çetin Veysel, Etik Yayınları, İstanbul, 2009, s. 121-169.
- Yıldırım, Mehmet, "Desimlül Aşireti'nden Dersim Sancığı'na", *Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt 1, sayı 1, 2012, s. 23-37.
- , "Dersim'in Cumhuriyet Öncesindeki Sosyo-Ekonomik Yapısı Üzerine Bir İnceleme", *Dört Daga Sığmayan Kent: Dersim Üzerine Ekonomik Politik Yazılar*, der. Ş. Gürçağ Tuna, Gözde Orhan, Patika Kitap, İstanbul, 2013, s. 41-70.
- , "Cumhuriyet Öncesi Dersim'de Üretim ve Tüketim İlişkileri", 2. *Uluslararası Tunceli (Dersim) Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Tunceli, Tunceli Üniversitesi, 2014, s. 180-193.
- , "Yusuf Ziya Paşa'nın Tuzağına Düşen Şeyh Hasanlı Aşiretinden Kesilen Altmış Baş", *Munzur*, sayı 40, 2016, s. 111-118.
- , "Coğrafya Kaderdir: Ducik (Dujik) Yurdu'ndan Yasak Mıntıkaya", *Munzur*, sayı 41, 2016, s. 34-38.
- Yıldırım, Rıza, *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli ve Velayetnâmesi)*, TTK Yayınları, Ankara, 2007.
- , "Kiştim Marı: Dersim Yöresi Kızılbaş Ocaklarını Hacı Bektaş Evladına Bağlama Girişimi ve Sonuçları", *Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1, 2012, s. 1-22.

- , “Bektaşî Kime Derler?: ‘Bektaşî’ Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi”, *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik (Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel)*, der. Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 71-108.
- , *Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Süfliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri (1300-1501)*, çev. Barış Yıldırım, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.
- Yıldız, Gültekin, *Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Osmanlı Devleti’nde Siyaset, Ordu ve Toplum (1826-1839)*, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2009.
- Yıldız, Harun, “Amasya Yöresi Alevi Ocakları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/19, 2011, s. 228-242.
- Yılmaz, Hüseyin, “İran’dan Sünni Kaçışı ve Osmanlı Devleti’nde Safevi Karşıtı Propagandanın Yaygınlaşması: Hüseyin b. Abdullah el-Şirvânî’nin Mesihyanik Çağrısı”, *Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2016, s. 299-309.
- Yılmaz, İlkay, *II. Abdülhamid Döneminde Güvenlik Politikaları, Mürur Tezkereleri Pasaportlar ve Otel Kayıtları: Serseri, Anarşist ve Fesadın Peşinde*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2014.
- Yılmaz, Orhan, *Sıraçlar (Anşabacı ve Hubyarlar) Beydili Alevi Türkmenleri*, Veni Vidi Vici Yayınevi, Zile, 2009.
- Yörükân, Yusuf Ziya, *Anadolu’da Alevîler ve Tahtacılar*, 2. baskı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002.
- Yücer, Hür Mahmut, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*, 2. baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2004.
- Zarinebaf-Shahr, Fariba, “Qizilbash ‘Heresy’ and Rebellion in Ottoman Anatolia during the Sixteenth Century”, *Anatolia Moderna*, 7, 1997, s. 1-15.

İNTERNET KAYNAKLARI

- Akar, Hüseyin, “Fatma Sevinç Düşünsel”, http://www.huseyinakar.com/?page_id=581 (Erişim Tarihi: 20.12.2017).
- , “Kıl Köylü Hüseyin Fikri Paşa”, <http://www.huseyinakar.com/?p=146> (Erişim Tarihi: 20.12.2017).
- Gökçe, Yesari, “Gökçeoğulları’na Ait Diğer Elyazması Belgeler”, çev. Müfit Yüksel, https://alevibek-tasi.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=692:goekceoullarna-ait-dier-elyaz-mas-belgeler&catid=53:ariv-belgeleri&Itemid=70 (Erişim Tarihi: 24.05.2017).
- Özcan, Seydi, <http://araboglular.com/pages/makaleler-detay/9/seydi-ozcan> (Erişim Tarihi: 30.12.2016).
- Şahin, Süleyman (Ari Mazın), “ŞEYH Ali (Dumuklu Olayı)”, <http://www.gomanweb.org/index.php/tum-haberler/kultuer-sanat-yasam/14636-sueleyman-sahin-ari-maz-n-seyh-ali-dumuklu-olay> (Erişim Tarihi: 18.12.2016).
- TDK, “Vazalak”, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori=veritbn&kelimesec=330855 (Erişim Tarihi: 17.12.2016).

- I. Abbas 76, 90
 I. Selim (Yavuz Sultan Selim) 35, 67, 74-76, 78, 85, 88, 130, 163
 I. Süleyman (Kanuni Sultan Süleyman) 35, 67, 75, 85, 88
 II. Bayezid 50, 74, 75
 II. Mahmud 21, 66, 85, 93, 95, 96, 98, 104, 105, 108, 117, 163-165
 II. Meşrutiyet 116, 140, 141
 V. Murad 29
- Abbas Uşagı/Abbasan 232, 233, 420
 Abdal Musa 50
Abdalan-ı Rum 50, 69
 Abdallar 346
 Abdullah Bey 374-376, 382
 Abdurrahman Hasan Bey 187, 189, 397
 Abdülcabbar-zâde Osman Bey 150, 151, 177, 178
 Abdülvahid Çelebi 140
 Acısu 345, 346, 355, 356
 Adıyaman 200, 212, 213, 269
 Ağıl Dere 333
 Ağızlar 330
 Ağuçan 170, 192, 205, 217, 405
 Ağzunik 216, 217, 232
 Ahmed Cemaleddin Efendi 170
 Ahmet Cevdet Paşa 348, 388
 Ahmet Efendi 255, 375
 Ahmet Muhtar Paşa 163
 Ahmet Ramiz 432, 433
- Ahmet Rıfki 137, 170
 Ahmet Tevfik 222
 Ak Kilise 330
 Akçadağ 40, 145, 153, 200, 270-272, 286, 298, 362, 365-376, 378, 380, 416
 Akdağmadeni 125
 Aksaray 161
 Alacahan 292
 Aleviyet 139
Alevyyül-mezheb 140
 Alhas 376
 Ali Dumke 363
 Ali Efendi 342
 Ali Haydar 432, 433
 Ali Keko/Gako 62, 199, 203, 216-220, 232, 427, 439
 Ali Kekozâde Mikail 426
 Ali Paşa 28, 98, 99
 Ali Rıza Paşa 378, 380
 Alişan Bey 157
 Alişer Ağazade Keko 427
 Aliyullahi/Altıyü'l-lâht 267, 401, 403
 Alucalisöki 347
 Alucra 286, 296, 324
 Aluçluseki 347
 Amasya 56, 145, 155, 170, 179, 255, 286, 291-293, 296, 297, 299, 300, 324, 343, 344, 349, 355
 American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM) 13, 38, 58, 109, 110, 129, 142, 202, 211-213, 217, 237, 243, 364

- Anadolu Umûm Mufettişliği 328
 Anahita 258, 273
 Andoruzlu 346
 Antranik 298, 404, 406-410, 413, 427
 Apseyd 364
 Arapgir 155, 158, 209
 Arga 271
 Arguvan 145, 197, 272
 Arnavutluk 46, 75, 394, 396
 Arslantaş 86
 Artukabad 285
 Aşai Rabbani 200, 202, 211, 212, 232, 246, 409
 Âşık Veysel 213
 Averyanov 392, 399, 403, 412, 426, 427
 Avesta 257
 Ayastefanos Antlaşması 30, 103
 Aziz Efendi 170
 Aziz Sarkis 407
 Aziziye 286, 292, 293, 296, 324
- Baba İlyas 384, 385
 Baba Mansur/Bamasur 405, 406, 410
 Baba Zünnun 88
 Babacı 355, 357, 360
 Babagân 50-52, 61, 87, 100, 164, 166, 167, 170, 171, 320, 356
 Babat 65, 69, 78, 384
 Babtlik 242
 Bağdat 48, 115, 159-161, 312, 430
 Baha Said Bey 168, 169, 182, 183
 Bahatlik 242
 Balaban 271, 289, 301, 302
 Balıkesir 162
 Balım Sultan 50, 51, 85, 87
 Bali Dağı 292
 Bardizaktisi, Vahan 403, 404
 Barnum 206, 214, 230-233, 259
 Basra 115, 159, 160, 312, 430
 Bayazid 286, 324
 Bayburt 302, 325
 Bayram Uşağı 373, 376
 Bekir Sıdkı 55, 56, 63, 155, 179, 180, 182-186, 255, 257, 258, 320
 Bekir Uşağı 373, 376
 Bent 266, 267
 Berlin Antlaşması 30-32, 101-103, 110, 112, 143, 147, 289
 Besni 298
 Bezaut Köyü 216
 Bingazi 421, 430
 Bisâti 87
 Bismarck 232
- Bitlis 121, 252, 291, 302, 304, 305, 391, 426, 429, 432
 Bogos Nubar Paşa 304
 Bogos Natanyan 223, 298, 403
 Bolaman 330
 Boz Ağa 373-375
 Bozoklu Celal 88
 Bultu 346
 Bursa 161
 Buyruk 87, 159, 174, 191, 205, 211
 Bûnyan 286, 324
 Büyük Ana 359, 360
 Büyük Herif 360
 Büyük Keni/Köy 376
- Caferi/lik 92, 116, 400, 401
 Camili Kebir 332
 Cavidan 159
 Cemaleddin Efendi 137, 158, 169-171, 192
 Cemil Efendi 432, 433
 Cezayir-i Bahri Sefid 421
 Cezayirli Hasan Paşa 353
 Chantre, Ernest 233, 251, 253-255, 260, 268, 301
 Chermside, Herbert 272, 293
 Cibran 427, 429, 430, 432, 433
 Ciciş Ana 360
 Crowfoot 259-261
- Çakır 346
 Çakır Uşağı 376
 Çapak 346
 Çarık/Çarık 289, 301
 Çarsancak 298, 389, 390, 394, 404, 405
 Çayır 346
 Çaylı 342
 Çelebi 37, 51, 52, 61, 87, 99, 100, 137, 140, 145, 156, 161, 164-171, 179, 192, 197, 226, 249, 279, 321, 437
 Çemişgezek 202, 216, 298, 389, 390, 394, 404, 423
 Çepkenli 376
 Çepni 162
 Çermik 297
 Çit 292
 Çivarık 429
 Çorum 234, 251, 332
 Çürük 346
- Dağavaryan, Nazaret 151, 258, 274, 277, 302, 304, 360
 Damat İbrahim Paşa 81

Darende 286, 292, 293, 296, 300, 324
 Davulcu Veli 178, 355, 356
 Dede Kargın/Garkın 174, 271, 332
 Dedeci 355, 356
 Delikli Taş 197
 Deliktaş 292
 Dersim 25, 40, 41, 63, 100, 101, 140, 141, 145, 147, 155, 157, 158, 163, 166, 168, 170, 175, 187, 188, 190, 191, 193, 194, 197-199, 202, 216, 217, 220, 230, 232, 238, 246, 251, 253, 256, 267-270, 272, 273, 286, 288-290, 293, 295, 297, 298, 301, 302, 304, 358, 387-424, 427-433, 436, 441, 442
 Derviş Cemal 405
 Dikenlice 330
 Divriği 158, 223, 273, 285, 286, 296, 300, 302, 324, 333, 392
 Divrik 222, 226, 227, 235, 292, 293
 Diyâbzâde Süleyman 427
 Diyardin 325
 Diyarbekir 146, 153, 200, 252, 287, 288, 291, 295, 297, 299, 303-305, 390
 Doğanlı 292
 Ducik 389, 390
 Dumuklı Ali 384
 Dumuklu 40, 130, 153, 271, 338-340, 362-370, 372-377, 379, 381-385, 436
 Ebussuud Efendi 81
 Eğin 158, 298, 392
 Elbistan 146, 270, 303, 363, 368
 Eleşkird 325
 Emirkulu 346
 Enis Paşa 431, 432
 Erba 285, 286, 296, 324
 Erdebil Dergâhı 70, 71
 Erdebil Tekkesi 71, 72, 81
 Erdebillü 178
 Erikli 346
 Erzincan 155, 168, 192, 198, 207, 286, 295, 298, 301, 302, 324, 325, 392, 399, 418-420
 Erzurum 56, 101, 150, 170, 187, 196, 198, 255, 272, 285, 286, 288-291, 294, 301, 302, 304, 305, 324, 325, 391, 412, 424, 432
 Es'ad Efendi 48, 94-96, 137
 Farkıcan 213
 Fatih Sultan Mehmed (II. Mehmed) 65-69
 Fazlîlet 159
 Fazlullah Esterabadi 159
 Ferhad Uşağı 427, 433
 Fevzi Baba 170

Feyzullah Efendi 97, 137
 Fezâyîl Şia 159
 Fırat 253, 267
 Fikri Paşa 423
 Fitzner, Rudolf 260, 265, 266
 Fizan 421
 Foreign Office 14, 60
 Foucault, Michel 24, 31, 132
 Fuad Paşa 28
 Garip Bey 332, 333
 Gelinler 373
 Genceli 376
 Gerganis 390
 Gordlevskiy, V. A. 359, 361
 Gölçük 346
 Gramsci, Antonio 35
 Grenard, M. F. 162, 255-258, 302, 304, 326
 Gulabi 302
 Gülhane Hatt-ı Şerifi 27, 28
 Gümüşhacıköy 286, 324
 Gümüşhane 125
 Gürün 144, 157, 286, 292, 293, 296, 300, 324
 Habeş 292
 Habsmana 320
 Hacı Bektaş Dergâhı 86, 156, 170, 255
 Hacı Bektaş Tekkesi 52, 86, 90, 167, 171, 249, 360
 Hacı İzzet Bey 186
 Hacı Köy 271, 296, 372, 374
 Hacı Şemşin 373
 Hacı Uşağı 376
 Hacıköy 273, 300, 302
 Hafik 144, 245, 273, 286, 292, 293, 296, 302, 324
 Hakikatçı 340, 363, 364
 Hakikatlılar 363, 364
 Hakkari 121, 428
 Halep 117-121, 158, 293, 303, 430
 Halid Efendi 117, 119-121, 293, 303, 430
 Halil Bey 152, 153
 Halil Rifat Paşa 154
 Halvetilik 84
 Hamdullah Efendi 97
 Hamidiye 286, 296, 324, 326
 Hamidiye Süvari Alayları 122, 424-429, 431
 Hançerli 271, 365, 373, 376
 Haralambos 254
 Harbendelü 178
 Harput 110, 140, 141, 158, 188, 202, 213, 215-220, 289, 290, 295, 297, 298, 304, 305, 375,

- 382, 390, 392, 393, 397, 405, 408, 413, 423,
427, 432, 433
- Harun Reşid 159
- Harun Uşagı 373, 376
- Hasan Çelebi 145, 197, 271
- Hasan Dede 259, 260
- Hasan Hayri 432, 433
- Hasan Paşa 353
- Hasan Tahsin 423
- Havza 286, 296, 324
- Haydar 44, 72, 73, 78, 79
- Haydarlık 50, 78
- Hayri Bey 397, 403
- Hıdır 333, 335
- Hıdır Abdal 405
- Hıdır-İlyas 409
- Hınçak 155
- Hınıs 286, 301, 325
- Hısn-ı Mansur 298, 368, 416
- Hızır 175, 181, 191, 193, 358, 361, 400, 407
- Hicaz 25, 430
- Himmet Ağa 347
- Hoca (Hâce) Alı 71
- Horasan 162
- Hormek 301, 427, 429
- Hozat 175, 216, 232, 248, 298, 302, 390, 394,
405, 418, 422
- Hubyar 178, 258, 342, 344, 348, 355-358, 360,
383
- Huntington 267-269
- Huruftlık 50, 78
- Hüseyin Avni Paşa 29
- Hüseyinabad 332
- Hüsnîye 159
- Hüsrev Beyzade Celalettin 183
- Hz. Ali 45-47, 49, 51, 71, 73, 79, 80, 82, 87,
91, 96, 135-137, 168, 177, 189, 190, 193,
200, 211, 213, 231, 235, 237-244, 246, 248,
249, 256, 257, 264, 267, 304, 334, 341,
357-359, 365, 384, 392, 400, 402, 404, 406-
410, 414
- Hz. Ayşe 82, 341
- Hz. Ebubekir 82
- Hz. Fatma 46, 168, 189, 359
- Hz. Hasan 46, 168
- Hz. Hüseyin 46, 168, 242, 248, 404, 407, 410
- Hz. Muhammed 46, 51, 135, 168, 174, 189,
200, 203, 231, 238, 242-244, 255-257, 329,
334, 400
- Hz. Osman 82
- Hz. Ömer 82
- İlgın 161
- İslahat Fermanı 28, 110, 143, 206, 207, 220,
221
- İbrahim Derviş Paşa 391
- İbrahim Efendi 423
- İbrahim Hakkı 415
- İbrahim Paşa 81, 418
- İbrahim Tevfik 341, 342, 351
- İdris-i Bidlîstî 77
- İgdir 343, 347, 350
- İlemin 346
- İlyas Uşagı 376
- İmam Cafer-i Sadık 80, 92, 159
- İshak 327
- İspir 325
- İşkodra 421
- İttihâd-ı İslâm 32, 35, 102, 106-108, 425
- İzol 432
- İzzet Efendi 432
- Kadışehirli 346
- Kadir Uşagı 365, 373, 376
- Kâhta 416
- Kahyalı 365
- Kâhyanlar 373
- Kalenderi 42, 47, 85
- Kalenderlik 50, 78, 85
- Kalenderoğlu 88
- Kamışcık 346
- Kangal 223, 292, 293, 363
- Kangozâde 427
- Kantarma 363
- Kânûn-ı Esâsî 28, 29
- Kapadokya 251, 259, 274
- Kapigıyan 361
- Kara Kilise 325
- Karabalçık 347
- Karabalı 216, 217, 232, 233, 432, 433
- Karabel 222, 292, 347
- Karabudak 334
- Karacaviran 346
- Karahisar 227, 286, 292, 296, 297, 300, 324
- Karahisar-ı Şarkî 143
- Karakalpak 425
- Karapapak 425, 432, 433
- Karekin Vardabed Sırvantsdyants 392, 403
- Karmatî 199
- Karşıpınar 343, 345, 346
- Kasım Uşagı 373, 376
- Kastamonu 253
- Kazab 285

- Kazâbat** 342
Keban 392
Keçeli 25, 338, 341, 343-347, 349-351
Kelenli/Gelanlı 376
Kelkit 253
Kemah 301, 325, 390, 392
Kemal Paşazâde 81
Kepez 271, 373, 376
Kerbela 21, 79, 241, 248, 249, 312, 400, 402
Kerkez 376
Kervansaray 346
Keskim 325
Kesme 158
Kıl Köyü 423
Kırmanç 298
Kırşehir 161, 285, 294
Kızıl Kilise 298
Kızılırmak 83, 253
Kızılkilise 394
Kızıoğlu 346
Kığı 152, 302, 325, 392, 393, 424, 426, 429
Kilikya 251
Kıştim 170, 191-193
Kıştim Ocağı 192, 193
Kocakurt 347
Koçgiri 144, 157, 245, 285, 292, 293, 296, 324, 390
Kosioğlu Hacı 427
Koyulhisar 286, 296, 324
Kozören 330
Köprü 286, 324
Kör Süleyman 271, 373, 376
Kör Sülûklü 366
Kubad Uşağı 365
Kubat Uşağı 376
Kudûs 430
Kumnat 285
Kunakoca 347
Kureş 410
Kureşan 289, 405, 406, 410, 421, 422
Kurmanc 267, 270
Kurmeş 292
Kurtoglu 356
Kuruçay 301, 325, 390, 429
Kurulcak 255
Kuzıçan 389, 390, 394, 400
Kuzucan 298
Kürdistan 101, 187, 196-199, 216, 272, 276, 283, 289, 389, 390, 408, 414, 416
Kürecik 368, 370, 371, 373, 375, 376
Kürne 374-376
Ladik 286, 296, 300, 324
Likya 259, 260, 262
Luschan, Felix von 254, 255, 260-266
Maden 298
Makedonya 113, 303
Malatya 40, 146, 153, 157, 197, 198, 200, 269, 270, 272, 286, 287, 288, 295, 297, 298, 302, 326, 338, 362, 367-369, 372-376, 378, 380, 431, 432
Mamûretülaziz 56, 101, 146, 153, 187, 189, 198, 252, 285, 286, 288-290, 292, 294, 295, 297, 298, 302, 304, 320, 324, 362, 366, 369, 372, 380, 392, 397, 403, 431, 432
Maraş 146, 214, 220, 303
Mavroni Paşa 352, 353
Mazdeizm 253, 258
Mazdek/Mazdeist 348, 406
Mazgirt 298, 302, 390, 405
Mecitözü 273, 296
Med 407
Medine 48, 374, 375
Mehdi İbrahim/İbrahim Mehdi 333-335
Mehmed Şükrü 432
Mehmed Ziyâeddin Efendi 131
Mehmet Ali Hilmi Dedeababa 171
Mehmet Ali Paşa 99
Mehmet Arif 351
Mehmet Ârif Bey 162, 163, 400, 403, 412
Mehmet Bey 326, 419
Mehmet Memduh Bey 56, 63, 146, 149-154, 160, 173, 174, 176, 177, 285, 327, 328, 369
Mehmet Memduh Paşa 140, 154, 377, 380
Mehmet Şakir Paşa 428
Mehmet Şerif Fırat 426, 429
Mehmet Tahir Efendi 94
Mehmetli Uşağı 373
Mekke 48, 80, 163, 400, 409
Mercan 333-336
Merzifon 154, 155, 235, 243, 286, 296, 300, 324
Meşhed 346
Mevlevi Dergâhı 99, 140
Mezra (Mezre) 189
Midhat Paşa 28-30
Milanlı 405
Mirali Efendi 432
Molla Yakup 157
Molyneux-Seel 407, 409-411
Mora 74, 75
Mordogan 363
Muharrem orucu 241, 248, 358, 400

Musa Celal Bey 317
Musevi 114, 406, 407
Mustafa Şefik 399
Musul 115, 121, 428, 430
Müftü Hamza 81
mülhid 25, 37, 41-43, 45-47, 88, 89, 93, 94,
96, 97, 131, 137, 314

Nadir Efendi 432
Nadir Şah 91, 92
Nakşibendi 74, 79, 97-99, 156, 167, 419, 420,
422
Namrevan 325
Nazımiye 429
Necef 312
Nerces 290
Niğde 161
Niksar 285, 286, 296, 300, 324, 342-344
Nur Ali 88
Nuri Dersimi 158, 168, 191, 192
Nutting 210, 212-214

Oğnut 426
Orta Fırat 253
Osman Paşa 353
Osmancık 296
Ovacık 298, 302, 394, 405

Öksüz Uşağı 376
Ömer Vehbi Paşa 124, 316
Ören 270, 271, 330, 374, 375

Pah 298, 394, 418
Part 407
Pasinler 325
Paskalya 177, 258
Paulician/Paulican/Pavlikyan 274
Pençe-i Âl-i Âba 168
Penit/Yalınkaya 365, 372
Peri 392, 405
Pers 197, 406, 407
Pertek 298, 394
Pezgaur 405
Pilvenk 405
Pingan 158
Pir Sultan 47, 65, 258
Pirus 76, 77
Pontos 274
Porit 183, 34
Purot/Prot 218, 334, 335
Pülümür 168, 325, 389, 390

rafız 37, 42, 43, 45-47, 75, 77, 89, 93, 94, 96,
97, 116, 131, 159, 160, 161, 314, 317, 330,
336, 389, 401, 428, 430, 440
Ramiz Efendi 432
Refahiye 325, 429
Remont 365-368, 371
Reşid Akif 187
Reşozade 427
Rüstem Paşa 153

Sadrüddîn-i Erdebilî 71
Safvetü's-safa 73
Saim Zeki Efendi 432
Saint Serge 258
Samî Paşa 380
Samsun 302, 304, 353
Sarı Hacı 365, 372, 374, 376
Sarı Karyesi 346
Sarı Saltık 175, 248, 405, 432, 433
Sarrac 344
Selami 285
Sevdilli 258
Seydan 405
Seyyid Aga 420
Seyyid Ali Sultan 50
Seyyid Aziz 170, 192
Seyyid İbrahim 232, 233, 413, 420, 427
Seyyid Kızıl 405
Seyyid Ruza 233, 420, 421
Siddik Efendi 432
Sıraç 25, 56, 178, 338, 341-347, 351, 353-361
Sırrullah 342, 344, 345, 350
Siirt 252
Sinemil 134, 270, 376
Sivas 56, 101, 121, 140, 144, 149-154, 157,
160, 163, 165, 166, 169, 170, 173, 176,
178, 186, 187, 189, 192, 198, 200, 222,
223, 227, 235, 236, 245, 253, 265, 271,
273, 274, 285, 287, 288, 290-297, 299,
300, 302, 304, 305, 320, 324, 335, 337,
341, 344, 346, 347, 349-354, 361-363,
392, 432, 440
Sofiler 346
Su Şehri 286, 324
Sultan Abdülaziz 29, 164
Sultan Korusu 86
Sur Ahmet Dede 405
Suriye 72, 76, 80, 110, 124, 251, 256, 354,
430
Sürp Garabet 406
Sürp Sarkis 407
Suşehri 296

- Sünniyet 139, 362
 Sürhser/Sürh-ser/Sorhser 44, 138, 150, 176, 401
 Sykes 270, 271
- Şah İsmail 44, 47, 65, 71, 73, 74, 76, 78-80, 82, 86-88, 90-92, 100, 137, 347, 348
 Şah Kalender 88
 Şakir Paşa 126, 328, 362, 376, 379-382, 384, 387, 391, 414, 424, 427, 428
 Şam 86, 124, 140, 331, 332, 352, 353, 357, 360, 422
 Şebn Kara Hisar 291
 Şefik Bey 418-420
 Şemrikli 376
 Şemseddin Sami 60, 135, 138, 287, 288, 294, 295
 Şemski 432, 433
 Şeyh Abdüllatif 76
 Şeyh Ali 384
 Şeyh Bedreddin 41, 78, 384, 385
 Şeyh Bedreddin 65, 66, 68, 69
 Şeyh Cüneyd 71-73, 76, 78
 Şeyh Çoban 405
 Şeyh Delil Berhecan 405
 Şeyh Hasanlı 199, 289, 389, 405
 Şeyh Haydar 43, 71-73, 76, 78, 79
 Şeyh İbrahim 71
 Şeyh Safiyüddin 71
 Şeyh Safiyüddin b. Eminüddin 70
 Şeyh Şazi 157
 Şikefti 432, 433
 Şükrü Efendi 376, 432, 433
- Tahir Paşa 99
 Tahtacı 254, 260, 262-267, 280
 Tamudere 346
 Tapkin 373
 Tatar Uşağı 271, 378
 Taylor, J. G. 196, 198, 199, 216, 219, 270, 289-291, 293, 408
 Tendürek 274
 Tepeköy 330
 Tercan 301, 302, 325, 392
 The Missionary Herald 14, 58, 142, 210, 221, 234, 236, 244
 Timur Aga 372, 373
 Tokat 40, 56, 63, 151, 152, 155, 174, 179, 186, 255, 258, 285, 286, 291-293, 296, 297, 300, 324, 331, 337, 341, 343, 344, 346, 350, 352, 353
 Tondraki 277
- Tonus 286, 293, 296, 302, 324
 Torul 125, 143
 Trablusgarb 421, 430
 Trabzon 253
 Trotter, Henry 199, 272, 273, 282, 283, 289, 291-293
 Trowbridge, Stephen Van Rensselaer 237, 238, 240-244, 303
 Tunas/Tonus 286, 291-293, 296, 302, 324
 Turhal 285
 Tutak 325
 Türkmen 44-46, 72, 76, 78, 79, 85, 86, 200, 201, 251, 253, 272, 280, 283, 297, 299-301, 344, 425, 440
- Ulubeg 330
 Uryan Hıdır 405
- Üçkaya 346
 Üçköy 346
- Van 121, 150, 290, 291, 391, 432
 Varna 335
 Varto 301, 302, 401, 426, 429
 vazalak 138
 Vefâiyye 50
 Vehhabi 25
 Veli Baba 344, 355-359, 383
 Veli Efendi 432
 Veli Halife 88
 Vezir Köprü 296, 300
- White, George E. 241, 243-249, 251, 275, 304, 407, 410
- Yalincak 192, 258
 Yalnız 346
 Yavı Hasan 346
 Yemen 48, 115, 421, 430
 Yeni Han 273, 286, 291-293
 Yezit 177
 Yıldızeli 144, 292, 296, 302
 Yozgat 125, 150, 177, 178, 200, 234, 294, 341, 344, 346
 Yörük 266, 280
 Yusuf Aga 216, 217, 232, 233
- Zanzanıt 333
 Zara 223, 286, 292, 302
 Zaza 267, 272, 283, 291-293, 298, 301, 405, 410, 411, 419, 429, 430
 Zeki Paşa 396, 424, 425, 427, 428, 430

Zenkli 376

**Zile 40, 178, 273, 285, 286, 296, 300, 302,
324, 331, 337, 341-346, 349, 352, 360**

Zileli Arif 341

Zimara 158

Ziya Efendi 432

Zor 430

Zülfî Efendi 362, 378

Zülfikâr 168

Zünnunoglu 88



Osmanlı'da devlet zihniyetine kayıtlı Kızılbaş/Alevi algısı devlet politikalarına yansımış mıdır? Uzun süren bir mutlak iktidar döneminde Kızılbaşlar/Aleviler hakkındaki belgeler, kurumlar arası yazışmalar, uygulamalar genel bir siyaset izleği sunabilir mi? Yalçın Çakmak, *Sultanın Kızılbaşları*'nda, II. Abdülhamid döneminin ve rejiminin kendi siyaset anlayışı ve araçları ile devletin genel Alevi politikası arasındaki paralelliklerle değişimlere yoğunlaşıyor. Birincil kaynaklar, Osmanlı arşivleri ile misyonerlerin arşivleri, faaliyet raporları, Alevi cemaatinin içindeki menkıbe ve anlatılar, cemaat içi gerilimlerle dayanışma pratikleri, II. Abdülhamid rejiminin merkez yöneticileri ile taşra idarecileri arasındaki yazışmaların gösterdiği farklı uygulamalar ve algılar arasında Alevi nüfusa yönelik politikaları inceliyor.

"Yalçın Çakmak'ın çalışması Alevilik ve Bektaşilik incelemelerine önemli ve orijinal bir katkı ve tarihçiliğimizin yeni neslinin bir başka parlak örneği."

OKTAY ÖZEL

"Çakmak'ın çalışması, devletin izlemeden tedibe kadar çeşitlenen önlemler paketine altlık teşkil eden Kızılbaş/Alevi bilgisinin niteliğine de vâkıf olduğumuz Kızılbaş/Alevi tarihi alanında öncü çalışmalar arasında yerini almıştır."

SUAVİ AYDIN

"Önyargılarla veya ideolojik pozisyonlarla üretilmiş onca yayının olduğu, üzerine çok konuşup az bildiğimiz önemli bir konuda yetkinliği ve ciddiyetiyle öne çıkan bir kitapla karşı karşıyayız."

FERDAN ERGUT

"Hem Abdülhamid dönemi hem de Alevi/Kızılbaş tarihi literatürüne önemli ve hiç eskimeyecek bir katkıda bulunuyor."

GÖKHAN ÇETİNSAYA



KDV'DEN MUAF TIR