



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Tarih Anabilim Dalı

II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİNDE OSMANLI DEVLETİ'NİN KIZILBAŞ/ALEVÎ SİYASETİ (1876-1909)

Yalçın ÇAKMAK

Doktora Tezi

Ankara, 2018

II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİNDE OSMANLI DEVLETİ'NİN KIZILBAŞ/ALEVÎ SİYASETİ (1876-1909)

Yalçın ÇAKMAK

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Tarih Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2018

KABUL VE ONAY

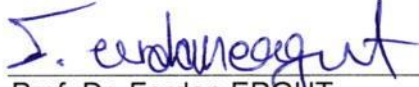
Yalçın ÇAKMAK tarafından hazırlanan "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş/Alevî Siyaseti (1876-1909)" başlıklı bu çalışma, 05.06.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.



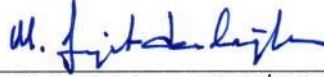
Prof. Dr. Ahmet Yaşar OCAK (Başkan)



Prof. Dr. Mehmet ÖZDEN (Danışman)



Prof. Dr. Ferdan ERGUT



Prof. Dr. Mehmet SEYİTDANLIOĞLU



Prof. Dr. Suavi AYDIN

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☒ Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

06.07.2018



Yalçın ÇAKMAK

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

- ☐ Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.

(Bu seçenekle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etmeniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)

- ☒ Tezimin/Raporumun 06.07.2021 tarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.

(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)

- ☐ Tezimin/Raporumun.....tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.

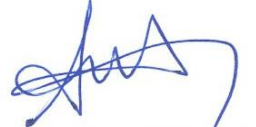
- ☐ Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi

06 /07/2018


Yalçın ÇAKMAK

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Prof. Dr. Mehmet ÖZDEN danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.



Yalçın ÇAKMAK

*Eşim Sema ve oğlumuz
Umut'a*



TEŞEKKÜR

Bu tezin öyküsü, Dr. Oktay Özel'in Bilkent Üniversitesi'ndeki ofisinde gerçekleştirdiğimiz bir dizi tartışmanın gün yüzüne çıkardığı sorular üzerine başladı. Bu nedenle hocama yönlendirmesi, teşviki, soru-cevaplarıyla ufkumu zenginleştirmesi ve konuyla ilgili elindeki tüm belgeleri büyük bir içtenlikle paylaştığı için teşekkür ederim.

Teze başlama süreciyle birlikte, tez danışmanım Prof. Dr. Mehmet Özden'in birçok yönden katkı ve desteğini gördüm. Hocamın entelektüel birikiminin vesile olduğu yönlendirmeleri sayesinde çok yönlü bir okuma yapma imkânına kavuştum. Ayrıca, o zengin kitaplığından birçok öğrencisi gibi istediğim zaman istifade etmemin rolünü de inkâr edemem. Bu nedenle, kendisine ne kadar teşekkür etsem azdır. Danışmanımla birlikte, tez izleme komiteleri süresince öneri ve katkılarıyla çalışmamı zenginleştiren Prof. Dr. Mehmet Seyitdanlıoğlu ve Prof. Dr. Ferdan Ergut'un isimlerini de özellikle zikretmek isterim. Bilhassa Ergut'un metodolojik açıdan sunduğu perspektifin, tezin kapsadığı dönemin devlet anlayışının anlaşılması açısından çok değerli ve de yerinde katkıları oldu.

Tez jürimde yer alan Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak ve Prof. Dr. Suavi Aydın'ın da başından itibaren akademik düzeyde çok desteklerini gördüm. Bu bakımdan Ahmet Yaşar Ocak'ın genelde Osmanlı düşünce, fikir ve toplumsal yaşamı; özeldeyse Alevîlik ve Bektaşîlik konularına yönelik çalışmalarından edindiğim bilgi birikiminin, lisans sürecimden itibaren akademik formasyonum üzerinde çok önemli katkıları olmuştur. Benzer yönde bir ilgiye Suavi Aydın'ın çalışmaları da layık olup, iki hocama da bütün bir tez süreci boyunca yönelttiğim sorularımın aydınlatılmasına sundukları katkılarından ötürü teşekkür ederim. Diğer yandan 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 hocalarımla yanı sıra tez boyunca diğer birçok kişinin de çok değerli katkı ve yardımlarıyla karşılaştım. Bu bakımdan tezin başından itibaren büyük bir içtenlikle her türlü desteği sunan Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yıldırım'ın adını özellikle zikretmek isterim. Kendisine ne kadar teşekkür etsem azdır. Prof. Dr. Ahmet Nezihi

Turan, Doç. Dr. Resul Ay ve Doç. Dr. Selda Güner'e gerek tezimin kimi bölümlerini okuma inceliğini göstermeleri gerekse sundukları öneri ve katkılarından ötürü teşekkür ederim.

Tez süresinde Araş. Gör. Barış Aslan, Araş. Gör. Fatma Dokuyucu ve Araş. Gör. Gülşen Özbek'in gösterdikleri fedakârlıklar özellikle zikredilmeye değerdir. Bu bakımdan tezin okunmasıyla birlikte düzeltmeler hususunda sundukları katkı ve her şeyden önemlisi de 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 çalışma boyunca farklı hususlarda katkı ve desteklerini gördüm. Bu vesileyle Şahin Polat, İmran Gürtaş, Derya Büyükduru, Öğr. Gör. Murat Alandağlı, Araş. Gör. İlker Kiremit, Araş. Gör. Hakan Yazar, Araş. Gör. Nesimi Gökşen, Yaşar Kemal Demirci, Alişan Akpınar, Atıf Şenel, Dr. İsmet Konak, Dr. Vural Genç, Dr. Öğr. Üyesi Cihangir Gündoğdu, Dr. Edip Gölbaşı, Dr. Ceylan Yıldırım, Başbakanlık Osmanlı Arşivi çalışanları Taner Gökdemir ve Aydın Kurt'a da yardımlarından ötürü tek tek teşekkür ederim.

Son olarak, yaşamın her alanında olduğu gibi bu tez çalışması boyunca da her zaman yanımda olan eşim Sema'ya şükranlarımı ve tezimin son yılında dünyaya gelerek, varlığıyla hayatımıza tarifsiz bir mutluluk katan oğlumuz Umut'a sevgilerimi sunarım. Bitirirken, tezden kaynaklı eksiklik ve varsa elbet tüm hataların sorumluluğunun da sadece şahsıma ait olduğunu ifade ederim.

Kolej/Ankara, 14 Temmuz 2018

ÖZET

ÇAKMAK, Yalçın. *II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş/Alevî Siyaseti (1876-1909)*, Doktora Tezi, Ankara, 2018.

Anadolu'daki Kızılbaş/Alevî toplulukları uzun bir aradan sonra II. Abdülhamid döneminde Osmanlı Devleti'nin yeniden dikkatini çekti. Bu gelişme üzerinde; devletin güvenlik endişeleri, merkezîyetçilik anlayışı, Sultan Abdülhamid'in İslâm birliği siyaseti ve Kızılbaş/Alevîlerin Ermeni ve Batılı misyonerlerle olan ilişkilerinin etkisi vardı. Kızılbaş/Alevîler bunların yanı sıra, gerek merkezinde bulundukları yerel hadiseler gerekse bölgesel dinamikler üzerinden de devletin gündemini işgal etti. Sonuç olarak bütün bu yaşananlar da devletin Kızılbaş/Alevîlere yönelik bir takım uygulamalara gitmesini zorunlu kıldı. II. Abdülhamid'in bu uygulamalar arasında başvurduğu en etkili yöntem ise topluluk mensuplarının tashîh-i akâidi (inançların düzeltilmesi) siyasetiydi.

Bu tezin amaçları arasında ilk sırada, Kızılbaş/Alevî topluluklarını II. Abdülhamid döneminde gündeme taşıyan dinamikleri irdelemek gelmektedir. Bununla ilişkili olarak, II. Abdülhamid'in Kızılbaş/Alevî siyasetinin Osmanlı tarihindeki yerinin süreklilik ve kopuşlar bağlamında ele alınması hedeflenmiştir. Devletin dönem boyunca Kızılbaş/Alevîliğe yönelik takındığı tutumun genel itibarıyla bütün bir gayri Sünnî siyaset içerisindeki yerinin karşılaştırmalı bir şekilde ele alınması tezin bir diğer amacıdır. Ayrıca, Kızılbaş/Alevîlerin bu süre zarfında Batılı misyoner, gezgin, araştırmacı ve görevlileri tarafından nasıl ele alındıkları da resmedilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Sözcükler

Kızılbaş, Alevî, II. Abdülhamid, İslâm Birliği, Misyoner, Ermeni, Tashîh-i akâid, Dersim.

ABSTRACT

ÇAKMAK, Yalçın. *Ottoman Policy of Kizilbash/Alevi during the Reign of Abdülhamid II (1876-1909)*, Ph.D. Dissertation, Ankara, 2018.

Kizilbash/Alevi communities in Anatolia caught the attention of the Ottoman Empire during the reign of Abdülhamid II after a long time. Anxiety over issues of security of the empire, centralization, the politics of Islamic unity of Sultan Abdülhamid II and the relations of Kizilbash/Alevi communities with the Armenian and Western missionaries played a significant role in this development. In addition, Kizilbash/Alevi communities became a current issue of the empire due to their central role both in domestic issues and regional dynamics. Consequently, these developments led the empire to certain mandatory implementations against Kizilbash/Alevi communities. The most efficient method Abdülhamid II resorted to out of these implementations was the politics of enforced rectification of the beliefs (*tashîh-i akâid*) of the community members.

The primary aim of this dissertation is to analyze the dynamics which brought up Kizilbash/Alevi communities to the agenda during the reign of Abdülhamid II. In relation to this aim, Abdülhamid II's Kizilbash/Alevi politics in the history of the Ottoman Empire is aimed to be discussed within the context of continuity and disengagements. Another aim of this dissertation is to deal with the place of the empire's approach towards Kizilbash/Alevism throughout the period within the context of the Non-Sunni politics from a comparative perspective. Furthermore, the representations of Kizilbash/Alevi communities by the Western missionaries, travellers, researchers and officers are to be illustrated.

Keywords

Kizilbash, Alevi, Abdülhamid II, Islamic unity, Missionary, Armenian, Rectification of the beliefs (*tashîh-i akâid*), Dersim.

İÇİNDEKİLER

KABUL ve ONAY	i
BİLDİRİM	ii
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	iii
ETİK BEYAN	iv
TEŞEKKÜR	v
ÖZET	vii
ABSTRACT	viii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR DİZİNİ	xv
GİRİŞ	1
 1. BÖLÜM: KIZILBAŞ/ALEVİLİĞİN TARİHSEL KÖKLERİ: KIZILBAŞ KİMLİĞİNİN İNŞASINDAN BEKTAŞÎ TARİKATI'NIN YASAKLANMASINA	 40
1.1. OSMANLI MERKEZİLEŞMESİNİN DİN ÜZERİNDEKİ ETKİSİ	40
1.2. SÜNNÎ İSLÂM KARŞITI DİNAMİKLER	43
1.3. OSMANLI-SAFEVÎ İLİŞKİLERİ VE KIZILBAŞLIK	45
1.4. SAFEVÎ PROPAGANDASININ MAHİYETİ	52
1.5. OSMANLI RESMÎ SÖYLEMİNDE KIZILBAŞ İMGESİ	56
1.6. KIZILBAŞLIĞA KARŞI ÖNLEMLER	58
1.6.1. Bektaşîliğin Araçsallaştırılması	59
1.6.2. Bektaşîliğe Karşı Tesirler	61
1.7. YAVUZ SULTAN SELİM VE ŞAH İSMAİL SONRASI OSMANLI- SAFEVÎ İLİŞKİLERİ	62
1.8. SAFEVÎLER SONRASI OSMANLI-İRAN İLİŞKİLERİ	66

1.9. BEKTAŞÎ TARİKATI'NIN YASAKLANMASI	67
2. BÖLÜM: II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİNİN SİYASİ DİNAMİKLERİ VE GAYRİ SÜNNÎ TOPLULUKLARA YÖNELİK YAKLAŞIM	76
2. 1. DÖNEMİN İÇ SİYASET DİNAMİKLERİ	76
2.1.1. Modernleşme ve Merkezileşmenin Etki ve Sınırları	78
2.1.2. İttihâd-ı İslâm (<i>Panislâmizm</i>) Siyaseti ve İç Politika Üzerindeki Etkisi	80
2.1.3. Misyonerlik Faaliyetleri	84
2.1.4. Ermeni Meselesi	87
2.2. GAYRİ SÜNNÎ GRUPLAR VE DEVLETİN YAKLAŞIMI	88
2.2.1. Şîîler	90
2.2.2. Nusayrîler	93
2.2.3. Yezidîler	96
2.2.4. Dürzîler	100
2.2.5. Kripto Hristiyanlar (İstavrîler)	101
3. BÖLÜM: MÜLHİDLİKTE MÜPHEMLİĞE: II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİNDE OSMANLI DEVLETİ'NİN KIZILBAŞ/ALEVÎ ALGISI	106
3.1. ZİHİNSEL DEĞİŞİMİN KAVRAMSAL DÖNÜŞÜMÜ: KIZILBAŞTAN ALEVÎYE GEÇİŞ	113
3.2. ALEVÎ KAVRAMININ SINIRLARI	117
3.3. MİSYONERLİK FAALİYETLERİNİN KIZILBAŞ/ALEVÎLER ÜZERİNDEKİ ETKİSİ	120
3.4. KIZILBAŞ ERMENİ YAKINLAŞMASINA YÖNELİK ENDİŞELER ...	126
3.4.1. Ermeni-Kızılbaş "İttifakı"	127
3.4.2. Kızılbaş/Alevîlerin Ermenilere Yönelik Saldırılarıdaki Rolü	136
3.5. ŞİÎLİK İLE KIZILBAŞ/ALEVÎLER ARASINDAKİ İLİŞKİYE YÖNELİK ENDİŞELER	138
3.6. KIZILBAŞ/ALEVÎLERE YÖNELİK ASKERİ ENDİŞELER	142
3.7. BEKTAŞÎLER İLE KIZILBAŞ/ALEVÎLER ARASINDAKİ İLİŞKİ	143
3.7.1. Çelebilerin Kızılbaşlara Yönelik Faaliyetleri	146

3.7.2. Otorite Mücadelesinin Yansıması Olarak <i>Pençe</i> ve <i>Tarık</i> Tartışması ...	148
3.8. KIZILBAŞ/ALEVÎLER HAKKINDA SUNULAN RAPOR VE LAYİHÂLAR	152
3.8.1. Mehmet Memduh Bey'in Layihâ ve Raporları	154
3.8.2. Abdülcabbar-zâde Osman Bey'in Layihâsı	158
3.8.3. Mutasarrıf Bekir Sıdkı'nın Layihâları	161
3.8.4. Mamuretülaziz ve Sivas Valilerinin Raporları	169
3.8.5. Doğu/Kürt Alevîleri ve Dersim Kızılbaşları Hakkında Bir Rapor	172
 4. BÖLÜM: MİSYONERLER, DİĞER BATILI ÇEVRELER VE KIZILBAŞ/ALEVÎLER	 178
4.1. MİSYONERLER DIŞINDA KIZILBAŞ/ALEVÎLER HAKKINDA İLK DİLE GETİRİLENLER (1838-1876)	179
4.2. AMERİKALI PROTESTAN MİSYONERLERİN KIZILBAŞ/ALEVÎLERLE İLK TEMASLARI	185
4.2.1. Kızılbaş/Alevîlerin Kökenine Yönelik Tartışmalar	192
4.2.2. Bir "Protestan" Kürt Şef: Ali Keko	200
4.3. II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİNDE BATILI FAALİYETLER	205
4.3.1. Misyonerlik Çalışmaları	205
4.3.2. Misyonerlik Dışı Faaliyetler	233
4.3.3. Konsoloslukların Gözüyle Kızılbaş/Alevîler	253
4.4. II. ABDÜLHAMİD SONRASI KIZILBAŞ/ALEVÎLERE BAKIŞ	257
 5. BÖLÜM: KIZILBAŞ/ALEVÎ NÜFUSU	 264
5.1. OSMANLI BELGELERİNDE KIZILBAŞ/ALEVÎ NÜFUSUN GÖRÜNÜRLÜĞÜ	267
5.2. İNGİLİZ KAYNAKLARINDA KIZILBAŞ/ALEVÎ NÜFUS	272
5.3. FRANSIZ KAYNAKLARINDA KIZILBAŞ/ALEVÎ NÜFUS	278
5.3.1. Vital Cuinet'in Çalışmalarında Kızılbaş/Alevî Nüfus	278
5.3.1.1. Sivas Vilâyeti	280

5.3.1.2. Mamuretülaziz Vilâyeti	282
5.3.1.3. Diyarbekir Vilâyeti	284
5.3.2. Sivas Konsolosuna göre Kızılbaş/Alevîler	285
5.3.3. Ernest Chantre'a göre Erzurum ve Dersim Vilâyetlerinin Kızılbaş/Alevî Nüfusu	288
5.3.4. M. F. Grenard'ın Anadolu'daki Kızılbaş/Alevî Nüfusun "Etnik" Yapısı ve Oranına Dair Görüşleri	289

6. BÖLÜM: KIZILBAŞ/ALEVÎLERE YÖNELİK ÇÖZÜM ARAYIŞ VE PRATİKLERİ 292

6.1. TASHÎH-İ AKÂİD YA DA TASHÎH-İ İTİKÂD 292

6.1.1. Kızılbaş/Alevîlerin Tashîh-i Akâidi	298
6.1.1.1. Eğitim ve Kurumlarının Yaygınlaştırılması	303
6.1.1.2. Cami ve Mescit İnşası	311
6.1.1.3. Vaaz ve Nasîhatlerde Bulunma	313
6.1.1.4. Önde Gelen Kişilerin Uzaklaştırılması	317

6.2. SÜRGÜN POLİTİKASI 317

7. BÖLÜM: KIZILBAŞ/ALEVÎ KİMLİĞİNİN TEMSİLİ KRİZLERİ 324

7.1. ANŞA BACI VE TOPLULUĞU "KEÇELİ SIRAÇLAR" 328

7.1.1. Anşa Bacı ve Ailesinin İhbar Edilmesi	328
7.1.2. İddialar Üzerine Gerçekleştirilen Tahkikat	330
7.1.3. İran ile İlişkilere Yönelik Şüphe	334
7.1.4. Mazdeki Bir İnanca Mensubiyet İddiası	335
7.1.5. Misyonerlerle İlişki İddiası	336
7.1.6. Anşa Bacı ve Ailesinin Sorgusu	336
7.1.7. Ailenin Sürgün Edilmesi	339
7.1.8. Af Talepleri	340
7.1.9. Veli Baba Dönemi	342
7.1.10. Anşa Bacı ve Mirası	344

7.2. DUMUKLU YAHUT ALEVÎ HADİSESİ	350
7.2.1. Neden ve Motivasyonu	350
7.2.2. Olayların Meydana Gelişi	353
7.2.3. Hadisenin Sonuçlanması ve Merkezi Otoritenin Tavrı	365
7.2.4. Hadisenin Yarattığı Sonuçlar	371
 8. BÖLÜM: KIZILBAŞ/ALEVÎ ALGISI VE SİYASETİNİN KESİŞİM ALANI: DERSİM	374
8.1. TANZİMAT SÜRECİNDE DERSİM	375
8.2. II. ABDÜLHAMİD'İN DERSİM SİYASETİ	377
8.3. DEVLETİN DERSİM HALKININ İNANCINA YÖNELİK YAKLAŞIMI	385
8.3.1. İnancın Adlandırılması	386
8.3.2. İnancın Muhtevasına Yönelik Değerlendirmeler	387
8.4. YABANCILARIN GÖZLEM VE DEĞERLENDİRMELERİ	388
8.5. MİSYONERLİK VE ERMENİ ENDİŞESİ	396
8.6. İRAN/ŞİİLİĞİN DERSİMİ ETKİLEDİĞİ ENDİŞESİ	400
8.7. DERSİM'E YÖNELİK ÇÖZÜM ARAYIŞLARI	401
8.7.1. Tashîh-i Akâid/İtikâd Siyaseti	402
8.7.2. Hamidiye Alayları'na Kabulde İnançsal Ayrımcılık	410
8.7.3. Dersimli Çocukların Aşiret Mektebi'ne Kabulü	416
 SONUÇ	420
KAYNAKÇA	428
EKLER	461
Ek 1: Aralarında Kızılbaşların da bulunduğu Anadolu'daki toplulukları gösterir harita	461
Ek 2: Aralarında Kızılbaşların da bulunduğu Anadolu'daki toplulukları gösterir harita-II	462
Ek 3: Abbasan ve Karaballı Aşiret Reisleri	463
Ek 4: Dersim'in Abbasan Aşireti Lideri Seyyid İbrahim	464
Ek 5: Dersim'in Kızılbaş/Alevî Karaballı Aşireti'nden çocukların da arasında bulunduğu Aşiret Mektebi'nden mezun olan bir kısım öğrencinin fotoğrafı ...	465
Ek 6: Hacı Bektaş Dergâhı Dervişleri Şeyhinin Profilden Resmi	466

Ek 7: Hacı Bektaş'ta bir Kızılbaş kadın	466
Ek 8: Hacı Bektaş Dergâhı'ndaki Dervişler	467
Ek 9: Avşar Kadınları	467
Ek 10-11: Malatya'daki Kızılbaş Kadınlar	468
Ek 12: Fransisken misyonerleri tarafından çekilmiş, Urfa Vilayeti'ndeki Kürt Kızılbaş Kadınlara ait bir fotoğraf(1913)	469
Ek 13: Fransisken misyonerleri tarafından çekilmiş Adıyaman ve Dersimli bir Kızılbaş kadına ait fotoğraf	469
Ek 14: 1908 Devrimini sevinçle karşılayan Dersimlilerin Harput'taki gösterilerinden bir kare	470
Ek 15: Sivas Bölgesi'nde Kızılbaş bir dede	470
Ek 16: Sivas Bölgesi'nden bir Kürt-Kızılbaş kadın	471
Ek 17: 1911 yılında L. Molyneux-Seel tarafından Dersim'de fotoğrafları çekilmiş Kızılbaş aşiret üyesi bir grup	471
Ek 18: 1910'lu yıllarda bir Kızılbaş	472
Ek 19: 1924 yılında Besim Atalay tarafından kullanılan harita-I	473
Ek 20: Besim Atalay tarafından kullanılan harita-II	474
Ek 21: Etik Komisyon Muafiyeti Formu	475
Ek 22: Orijinallik Raporu	477
ÖZGEÇMİŞ	479

KISALTMALAR DİZİNİ

ABCFM	: American Board of Commissioners for Foreign Missions
A.DVNS.MHM.d	: Bab-1 Asafl Divan-1 Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri
a.g.b.	: Adı geçen belge
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.y.	: Adı geçen yerde
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 Vâlâ Evrakı
A.MKT.UM.	: Sadâret Mektubi Kalemi Umum Vilayet Evrakı
AE.SABH.I.	: Ali Emiri Abdülhamid I
AE. SMST.II.	: Ali Emiri Mustafa II
BEO.	: Babıali Evrak Odası Evrakı
BEO.AYN.d.	: Babıali Evrak Odası Ayniyat Defterleri
BEO.NGG.d.	: Babıali Evrak Odası Nezâret Gelen-Giden Defterleri
BEO.VGG.d.	: Babıali Evrak Odası Vilayet Gelen-Giden Defterleri
Bkz.	: Bakınız
C.ADL.	: Cevdet Adliye
C.ML.	: Cevdet Maliye
çev.	: Çeviren
DH.EUM. 3. Şb.	: Dahiliye Nezâreti Emniyet-i Umumiye Üçüncü Şubesi
DH.EUM.THR.	: Dahiliye Emniyet-i Umumiye Tahrirat Kalemi Evrakı
DH.İD.	: 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/Islahat : Editör
HAT. haz.	: Hatt-ı Hümâyûn : 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 Ahkam-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 Vâlâ
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, Şeriyye Sicil Defteri
MV.	: Meclis-i Vükelâ Mazbataları
MVL.	: Meclis-i Vâlâ Evrakı
ŞD.	: Şûrâ-yı Devlet Evvakfırakı
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
TDVİA.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi.
TTK.	: Türk Tarih Kurumu
t.y.	: tarih yok.
vb.	: ve benzeri.

vd.	: ve diğçerleri
Y.A.HUS.	: Yıldız Sadâret Hususi Maruzat Evrakı
Y.A.RES.	: Yıldız Sadâret Resmi Maruzat Evrakı
Y.EE.	: Yıldız Esas Evrakı
Y.EE.d.	: Yıldız Esas Evrakı Defterleri
Y.EE.KP.	: Yıldız Sadrazam Kamil Paşâ Evrakı
Y.MTV.	: Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı
Y.PRK.A.	: Yıldız Perakende Evrakı Sadâret Maruzatı
Y.PRK.ASK.	: Yıldız Perakende Evrakı Askeri 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 Ateşemiliterlik
Y.PRK.HR.	: Yıldız Perakende Evrakı Hariciye Nezâreti Maruzatı
Y.PRK.KOM.	: Yıldız Perakende Evrakı Komisyanlar 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 Erkan-ı Harbiye Dairesi
Y.PRK.NMH.	: Yıldız Perakende Evrakı Evrakı Name-i Hümayunlar
Y.PRK.PT.	: Yıldız Perakende Evrakı Posta Telgraf Nezâreti Maruzatı
Y.PRK.SGE.	: Yıldız Perakende Evrakı Mabeyn Erkanı 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

GİRİŞ

II. Abdülhamid dönemi, bugün hala canlı bir akademik ve ideolojik tartışmanın konusudur. O'nun döneminin, sonuçları ve yetiştirdiği kuşak itibarıyla yeni kurulan Türkiye Cumhuriyet'i 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 sultanın kompleks karakteri, dönemi ve politikasının anlaşılmasında temel bir rol oynamıştır.¹ Gülhane Hatt-ı Şerifi'yle başlayan Tanzimat sürecinin özellikle de gayrimüslim tebaaya bir takım 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 dönemin sultanlarındansa etkili bürokratların kontrolünde yürütülecek bir istikamete sokmaktaydı. Reşid Paşa'dan sonra yerine geçen Ali ve Fuad paşaların zayıf padişah, güçlü hükümet modeline dayalı nazırlar iktidarı da doğrudan bunun yansımasıydı.³ Bâbîâli'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/geleneğin muhafazasının da hedeflenmesi açısından bir iki yönlülüğüne işaret etti.⁵ 1839 tarihli ferman ile başlayan bu sürecin ikinci ayağı ise 1856 tarihli "Islahat

¹ Bkz. Çetinsaya (2005: 125).

² Davison (2005: 38, 40).

³ Bu sebeple Stanford ve Ezel Kural Shaw (2010: 194) Tanzimat'ın politik niteliğini Bâbîâli'nin saray üzerindeki egemenliği şeklinde değerlendirecektir. Diğer yandan François Georgeon (2012: 29) ise bunu, "artık devletin gerçek yöneticileri nazırlar ve bürokrasidir" şeklinde ifade ederek, iktidarın ağırlık merkezinin Saray'dan Bâbîâli'ye kaydığı şeklinde ifade edecektir.

⁴ Bkz. Akyıldız (2012: 167-173).

⁵ Bkz. Davison (2005: 41).

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 Osmanlıyı Avrupa devletleri içerisine sokarken, diğer yandan ise bir takım 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 uğratıp, 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 krizinin çözülmesi idi. Yaşanan gelişmeler Midhat Paşa’yı önemli bir figür olarak ön plana getirirken, tahttan indirilen Sultan Abdülaziz’in ani intiharı da bütün dikkatleri üzerine çekti. Böylece, Hüseyin Avni Paşa’nın sabık Sultan Abdülaziz’in eşlerinden birinin akrabası tarafından öldürülmesiyle de en etkili aktör haline geldi.⁸ V. Murad’ın, amcası Abdülaziz’in ölümünden sonra girdiği ruh hali ve yönetim hususundaki yetersizliği dikkatleri giderek şehzade II. Abdülhamid üzerinde yoğunlaştırmaktaydı. Akabinde ise II. Abdülhamid, başta Kânûn-i Esasi’nin ilanı olmak üzere bazı bürokrat atamalarını gerçekleştireceğini de vaat ederek 1 Eylül 1876 tarihinde tahttan alınan kardeşi Murad’ın yerine geçti.⁹

⁶ Müslümanlar 1856 tarihli Islahat Fermanı’nı Hristiyanlar ile Yahudileri kayırmakla suçlayıp, verilen imtiyazları ima ederek “imtiyaz fermanı” olarak adlandıracaktı. Bkz. Georgeon, (2012: 36). Davison (2005: 59), Gülhane Hattı-ı Şerifi’nin yabancıların dayatması sonucunda gerçekleşmezken, Islahat Fermanı’nın (Hatt-ı Hümayun) yabancıların müdahalesi ile çıkarıldığını ifade eder.

⁷ Bkz. Davison (2005: 324-372).

⁸ Serasker Hüseyin Avni Paşa, Abdülaziz’in tahttan indirilmesinde etkili olan grup arasındaydı. Diğerleri Midhat, Mütercim Rüştü, Süleyman Hüsnü ve Ahmet Paşalar ile Şeyhülislam Hasan Hayrullah Efendi idi. Bkz. Sertoğlu (2011: 3209-3210).

⁹ Planlamalar arasında Sadullah Bey’in Mabeyn Başkâtipliğine, Ziya Bey ve Namık Kemal’in de mabeyn kâtipliğine atanmaları gelmekteydi. Bkz. Sertoğlu (2011: 3268).

Sultan Abdülhamid, Tanzimat olarak ifade edilen bu sürecin (1839-1876) sonucu ve mirasıyla tahtı devralmıştı. Ömrünün ilk otuz üç yılını bu süreç içerisinde geçirmiş olması onu da bir “Tanzimat çocuğu” yapmaktaydı.¹⁰ Yaşananlar bir yandan onun devlet ve siyaset anlayışı, diğer yandan 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 özelliği olarak münzevilik, güvensizlik ve şüpheciliği de sultanın devlet idaresi üzerinde etkiliydi.¹² Bunda amcası (Abdülaziz) ve kardeşinin (V. Murad) başına gelenlerin rolü olduğu gibi kendisine sunulan jurnallerin de etkisi vardı.¹³

II. Abdülhamid tahta çıkışıyla birlikte söz verdiğinin aksine kâtipliklerine başkalarını getirerek, Midhat Paşa’ya karşı ilk muhalefetini gerçekleştirdi. Yine de bazı değişiklikler gözeterek, lehine yaratacağı avantajlarla birlikte düşündüğü Kânûn-ı Esâsî’nin ilanına yönelik sözünü tutup, Osmanlı tarihindeki ilk meşruti hükümdar olarak yerini aldı.¹⁴ Fakat zaman içerisinde başından itibaren temkinli yaklaştığı Midhat Paşa ile arası açıldı. Bunda Paşa’nın halk arasında sevilmesi ve bir yıl içerisinde padişah değişikliklerindeki etkisiyle sultan üzerinde oluşturduğu korku ilk sırada gelmekteydi. Diğer bir neden ise sultanın 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

¹⁰ Bkz. Georgeon (2012: 23).

¹¹ Koloğlu’na (2010: 51) göre Abdülhamid kendini; “Reformcu” Tanzimatçılarla, “Radikal-Reformcu-Restorasyoncu” Yeni Osmanlıların fikirlerinin karmasından doğan sentezi benimseyen ve ikisinden de daha yaygın olan “Reformcu-Restorasyoncu” grupla özdeşleştirmektedir.

¹² Tahsin Paşa (1931: 59); Yasamee (2018: 39). Sultan da ciddi paranoya belirtileri de gözlemlenmekteydi. Bkz. Yasamee (2018: 40).

¹³ Tahsin Paşa (1931: 67, 119-120).

¹⁴ Sertoğlu (2011: 3281-3283); Davison (2005: 370-371); Georgeon (2012: 74-75).

¹⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Davison (2005: 414-421); Georgeon (2012: 88- 94).

nitelendirilen Balkanlarda meydana gelen toprak kayıpları ve verilen siyasi tavizler,¹⁶ 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 Balkanlardaki toprak kayıplarıyla dikkatini giderek Anadolu'ya yoğunlaştıran II. Abdülhamid için saltanatı boyunca meşgul olacak bir problemin daha doğması demekti. Feroze A. K. Yasamee'nin de ifade ettiği gibi, Berlin Antlaşması'nın neden olduğu felaket, sultanın bundan sonra antlaşmanın sonuçlarıyla başa çıkması için çabalamasına neden olacaktı.¹⁷

Yaşanan olumsuzlukların sultanın iç iktidarını güçlendirmesi üzerinde yine 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 despotizmine* giden yolun taşlarını döşemekteydi.¹⁸ 1882 yılına değin kendi iç iktidarını güçlendirmeye yönelik sultanın bu siyaseti, tahta geçişinden itibaren gerçekleştirilen on iki sadrazam değişikliğiyle belli olmaktaydı. 1878-1882 yılları arasındaki bu geçiş döneminden sonra, sultana iç siyasette sorun çıkarabilecek hiçbir etkili bürokrat da kalmadı. Bu sebeple o da 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 *Osmanlılık* 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

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. Sertoğlu (2011: 3335-3338).

¹⁷ Yasamee (2018: 11-12).

¹⁸ Georgeon (2012: 158) bunu şu şekilde ifade edecektir: "1881'e gelindiğinde, Abdülhamid'in tahta çıkmasına yardım etmiş olanların hepsinin yerinde yeller esmektedir."

getirmekten özenle uzak durdu. Sultanın bu husustaki kaygısı; eldeki en geniş toprakların Anadolu'dan ibaret kalması ve buradaki en yoğun Hristiyan nüfusun da Ermenilerden teşekkül etmesiydi. Batılıların, Balkanlarda 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 Sultan 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 Duyun-u 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 sultanın kendi dışında hiç kimseye gücünü paylaşmadığı, imparatorluğun her tarafında varlığını hissettirecek *panoptik*,²⁰ merkezi bir iktidarın tesisi oldu.

Bütün bunlar, II. Abdülhamid'in saltanatının ilk yıllarına tekabül edip onun ilerdeki yönetim anlayışına da yön vermekte ve padişahın kendine has özellikleri ile padişah olmasına neden olan koşullarla birlikte okunduğunda ortaya daha ilginç bir tablo çıkmaktaydı. Çetinsaya, Abdülhamid rejimi ve iç politikasını ele alırken haklı olarak bir dönemlendirmeye giderek, sultanın Berlin Anlaşması'yla (13 Temmuz 1878) çıkardığı dersler sonucu 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 Babialî merkezli bürokrasinin etkisini kırmak gibi bir takım uğraşılara da girişti.²² Akabindeyse esas itibarı ile muhaliflerini ve bürokraside gerekli tasfiyeleri

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Shaw (2010: 239-247); Sertoğlu (2011: 3338, 3344, 3346-3349, 3356-3357); Yasamee (2018: 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, hazır ve nazır 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. Foucault (2012: 85-105).

²¹ Çetinsaya (2016: 356-357). Yine yazara göre Abdülhamid rejimi ve iç politikasını 6 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. Çetinsaya (2016: 356).

²² Bkz. Çetinsaya (2016: 360-373).

gerçekleştirdiği 1881 yılının sonunda biten "geçiş dönemi" ile hükümdarlığının sonuna değin "muhafazakarlık, mutlakiyet (otokrasi/istibdat), merkeziyetçilik, ittihâd-ı İslâm, reform ve statüko" başlıkları altında özetlenebilecek bir yönetim anlayışı tesis etti.²³ Sonuçta da II. Abdülhamid'in 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

Sultanın 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 iplerini sarayın elinde toplanmaktaydı.²⁶ Bunu dönemin yazışmalarında doğrudan merkez ile diyaloga giren yerel yöneticilerin tavırlarından anlayabilmek mümkündü. Abdülhamid Kırmızı'nın da dikkat çektiği gibi, sultanın Mâbeyn Kalemî de Dâhiliye Nezâreti'nin fonksiyonlarına paralel şekilde vilayetler ile doğrudan temasa geçip, sorunların çözümüne müdahil olmaktaydı.²⁷

Sultan Abdülhamid'in yönetim anlayışındaki merkezileşme, Tanzimat'tan devralınan modernleşme eğilimleriyle birlikte yürütüldü. Bu sebeple, devletin modern görünümü içinde barındırdığı patrimoniyal 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

²³ Bkz. Yasamee (2018: 41); Çetinsaya (2005: 132-136; 2016: 372-384). Mabeyn başkâtiplerinden Tahsin Paşa'nın (1931: 151) aktarımlarından Sultan Abdülhamid'in statükoya hâlel getirecek davranışlardan özellikle kaçındığı görülmekteydi.

²⁴ Georgeon (2012:168-169,367).

²⁵ Somel (2010: 212-213,229).

²⁶ Yasamee (2018: 55).

²⁷ Kırmızı (2008: 39). Bunun bir diğer örneğini de Akyıldız (2012: 172) sunar. Buna göre; öncesinde sadrazam ve şeyhülislam tarafından takdim edilen maruzat sunma hakkı genişletilerek, sadaretin aracılığı olmaksızın diğer görevlilerin de sarayla doğrudan irtibatı şeklinde düzenlendi (a.g.y.)

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 Osmanlısını modern devlet uygulamalarına ne kadar yaklaştırıyorsa da eşraf, önemli aşiret liderlerinin mansıp ve unvan verilerek devlete entegre edilmeleri gibi kadim uygulamalar da devletin patrimoniyal uygulamalarıyla uyumlanmaktaydı. Bu sebeple çalışma boyunca kastedilen Osmanlı modernleşmesi ve devletin modernliği vurgusuyla esas olarak bu çift yönlülüğe vurgu yapılmaktadır.

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-askeri yönden merkezîyetçiliğin arttığı bir dönemdi.”³¹ Bu durum aynı zamanda, kurulan yerel meclislerle iktidarın taşradan merkeze doğru inşasını da olanaklı kılınmaktaydı. 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 resmi olarak tanınmış gayrimüslim tebaa dışındaki halkın Sünnî İslâm dairesi içerisine alınarak, devlete entegrasyonunu hedeflemektedir. Bunda, bizzat Sultan Abdülhamid döneminde ön plana çıkan dinamiklerin etkisi vardı. Söz konusu dinamikler de bir nevi sürece etki eden/hızlandıran katalizörler olarak merkezileşme üzerinde işlevsel bir rol edindi. Sonuç olarak, güvenlik endişeleri ile şekillenen merkezileşme ve bu endişelerin sultanın ruh halinde yarattığı tedirginlik, bütün bir dönem boyunca devletin takip ettiği siyasette etkili bir rol oynadı denilebilir.

II. Abdülhamid'in Kızılbaş/Alevî siyasetine de genel hatlarıyla bu atmosfer dinamoluk yaptı. Çünkü sorun her şeyden önce reform, güvenlik ve istikrar süreciyle alakalı olup bundan Kızılbaş/Alevîlerin etkilenmemesi de düşünülemezdi. Zira merkezileşmeyle 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

²⁹ Somel (2010: 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 Karpaz (2013: 17-18, 20). Yasamee'nin de (2018: 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 Ortaylı (2012: 389).

dışı bırakılması elbette söz konusu olamazdı. Bu bakımdan spesifik düzeyde Kızılbaş/Alevîlere yönelik algının da yaşanan süreç üzerinde etkisi oldu. Burada ilk sırayı, Kızılbaş/Alevî 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/Alevî siyaseti açısından süreklilikler ve kopuşlar bağlamında bir prizma işlevi görmekteydi. Çünkü dönemin iç ve dış siyasetindeki konjonktürel gelişmelerden diğer topluluklar gibi Kızılbaş/Alevîler de etkilendi. Hatta Kızılbaş/Alevîlerin 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 İslami inançlarını koruma endişesine sahip olmasının da II. Abdülhamid'in Kızılbaş/Alevî 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 ilişkililiydi. Bu açıdan Kızılbaş/Alevîlerin muhatap kılınacağı devlet siyaseti de bundan bağımsız düşünülemezdi. Devletin genel itibarıyla gayri Sünnî topluluklara yönelik geliştirdiği politikalarla Kızılbaş/Alevîlere 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*) katılımları 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 refleksleri, şiddetin dolaylı ve doğrudan uygulanımına tanıklık eden bir salınımına sahipti.

³² İtalyan düşünür Antonio Gramsci'ye göre rızayı hegemonya üretir. Yetiş (2009:150) 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."

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

Tüm bu gelişmeler de tez çalışması boyunca "II. Abdülhamid döneminde Osmanlı Devleti'nin sadece Kızılbaş/Alevîlere 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 Sünnî 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 bizzat *tashîh-i akâid* siyasetiyle içlerine değin nüfuz etmeye çalıştığı bir topluluk vardı. Bunda öncelik devletin merkezîyetçilik anlayışında olmasına rağmen, Kızılbaş/Alevîlerin Osmanlı'nın aleyhine dinamikler ile birlikte okunmasının etkisi de söz konusuydu.

Yukarıdaki bahse konu bağlam uyarınca, II. Abdülhamid'in merkezileşme ve bununla ilişkili olarak Osmanlı tebaasının inanç olarak (*Sünnîlik*) tek bir potada eritilmesine yönelik öne çıkan İslam birliği (*İttihâd-ı İslâm*) anlayışının muhatapları arasında Kızılbaş/Alevîler de yer aldı.³³ Hatta -çalışmanın ileri safhalarında da ayrıntısıyla tartışılacağı gibi- Kızılbaş/Alevîler, II. Abdülhamid döneminin korkuları haline gelen Batılı misyonerler ve Ermeniler ile olan ilişkilerinden ötürü, Anadolu bağlamında, diğer Sünnî olmayan topluluklara nazaran devletin dikkatini daha da celbetti. Bu da her şeyden ziyade devletin söz konusu topluluğa yönelik bakış açısı ve yönelimini

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

şekillendirmekteydi. Devlet bürokrasisi ve Sünnî toplumun 16. yüzyıldan itibaren gayri Sünnî tebaa içerisinde en problemlî ilişkilerin Kızılbaş/Alevîler ile yaşandığına dair bir hafıza ile yüklü olması da yaşanan gelişmeler ve toplumsal ilişkiler üzerinde etkili oldu.

Sultan II. Abdülhamid döneminin Kızılbaş/Alevîleri 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 lâyhalar 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 bölümünde, Osmanlı-Safevî 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 Sünnî toplumun dikkatinden uzak, kır/köy eksenli bir yaşamdan oluşmaktaydı. Bu yaşamın hali hazırdaki çözülüşü ise daha çok Cumhuriyet'in 1950'li yıllarında köyden kente gerçekleştirilen göçlerle başladı. Söz konusu durum da Kızılbaş/Alevîliğin 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 Sünnî toplumun birbirlerine yönelik yaklaşımları üzerinde de etkisi oldu. 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 Sünnîliğin birbirinden pek bağımsız olmadığı görülmekteydi. Bunun da Kızılbaş/Alevîlere yönelik üretilen söylem ve sürdürülen uygulamalar üzerinde ortaklaştırıcı bir etkisi oldu. Süreç diğer yandan Kızılbaş/Alevîler cephesinde de söylemsel düzeyde reaksiyoner bir tavır üretti. II. Abdülhamid döneminin resmi yazışmaları ve Batılılar tarafından kaleme alınan kaynaklar bunu ilk kez derli toplu bir şekilde ortaya koymaktaydı.

16. yüzyıldan itibaren yaşanan gelişmelerin ilk dalgası Bektaşî Tarikatı'nın Kızılbaş/Alevî toplulukları ile temas ve yakınlaşması oldu. Bunu tarikatın 1826 yılındaki

³⁴ Köksal (2012: 136).

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, Bektaşîlik ile Kızılbaşlığın giderek örtüşmesini de beraberinde getirdi. II. Abdülhamid döneminde “Alevî” vurgusunun ön plana gelmesinde, ortak bir nitelendirme olarak bu yakınlaşmanın etkisi gözlemlenmekteydi.

Tezin ikinci bölümünde, II. Abdülhamid döneminde ön plana çıkan faktörler üzerinde durularak, sultanın bunlara karşı geliştirdiği siyasete odaklanıldı. Bu dinamikler sultanın Kızılbaş/Alevî siyasetini etkileyen ve aynı zamanda şekillendiren unsurları barındırmaktaydı. 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.

Üçüncü bölüm, adından da ortaya konulduğu gibi *mülhid* olarak görülen Kızılbaşların dönemin siyasi dengeleri uyarınca artık bu kavramın çağrıştırdığı gibi ele alınamadığının “zorunluluğunu” tartışmaktadır. Buna rağmen, Kızılbaşlara yönelik sarf edilen *mülhid* ve *râfîzî* gibi nitelendirmelerin kullanımında bir gerileme görülse de yer yer bu ifadelerin ya doğrudan ya da dolaylı olarak çağrıştırmalı anlamlarıyla ön plana geldiği de görülmekteydi. Çünkü ne devletin ne de Sünnî toplumun kendisinin, Kızılbaş/Alevîlere yönelik yüzyıllar öncesinden şekillenerek gelen böyle bir ön yargıyı bir defa da unutulması mümkündü. Bu bakımdan, kavram ve kelimelerin bu uzun soluklu öyküsünün, topluluğun hali hazırdaki 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 hali hazırda kullanıla gelen *Alevî* tanımlanmasına “Kızılbaş” ifadesinin negatif çağrışımlarından ötürü devletin de başvurmaya başlamasıydı. 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 getireceği düşünöldü. Yaşananlar da daha çok Althusser'in çizdiği teorik çerçeve uyarında, devletin ideolojik aygıtları içerisinde değerdendirdiği eğitim ve bununla ilişkili pratikler vasıtasıyla gündeme gelmekteydi. Bu bakımdan tezin altıncı bölümünde değerdendirmeye alınan *tashîh-i akâid* siyaseti konsept olarak bu düşünce ile uyumlu bir pratiğın sergilendiğini gösterecektir.

Kızılbaş/Alevîlere yönelik artan bu ilgi beraberinde aynı zamanda topluluğa dair bir bilgi üretimini de getirdi. Üçüncü bölümde sunulan lâyiha ve raporlar, daha öncesinde olmadığı kadar topluluğa dair ilk defa geniş çaplı bir malumat sunmaktadır. Bunlar da daha çok devlet erkânı ve Sünnî toplumun yorum süzgecinden geçen bilgiler olmakla beraber Kızılbaş/Alevîlerin gündelik yaşam ve inançlarına dair de çok önemli detaylar verecektir.

Tezin dördüncü bölümü Kızılbaş/Alevîler hakkında II. Abdülhamid döneminde kaleme alınan lâyiha ve raporlardan ziyade 19. yüzyılın ortalarından itibaren Anadolu'da faaliyet yürüten Batılıların kaleme aldığı çalışmalara odaklanmaktadır. Bunun için de bir süreklilik ve devamlılığın olup-olmadığının saptanması adına sultanın kendi dönemiyle birlikte, öncesi ve sonrasına sarkan çalışmalara da yer verilmiştir. Ortaya çıkan resim Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş/Alevîlere dair siyasetinden ziyade Batılıların mezkûr toplulukları nasıl algıladığını geniş bir çerçeve ile sunmaktadır. Hatta dışarıdan gelen Batılıların Osmanlı'nın kendi tebaası olarak Kızılbaş/Alevîler 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 Misyön Temsilcileri Heyeti)* olarak adlandırılan Amerikalı Protestan misyonerler çekti. Batılılar Kızılbaş/Alevîlere dair önemli malumatlar sunmakla birlikte, topluluğa kendi değerderyargıları ile yaklaşmaktaydı. Hem Osmanlı bürokratları hem de Batılıların Kızılbaş/Alevîler hakkında bıraktığı bu külliyyatın 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 üyeleri ile daha yakından ve uzun süreli ilişkiler kurduklarını özellikle belirtmek gerekir. Bu da onları kendi dini inançları olarak Hristiyanlığın *emperyal* yayılmacılığı açısından kültürel açıdan iştahlandırmaktaydı. Bunun elbette ki Batılı devletlerin doğrudan Osmanlı coğrafyası üzerindeki emperyalist, yayılmacı

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 duymaktaydı. Bu da devlet ile misyonerlerin Kızılbaşlara yönelik çalışmalarını paralel bir ekseninde, aynı zaman dilimi içerisinde değerlendirme olanağı sunacaktır.

Beşinci bölümde tartışılan Kızılbaş/Alevî 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/Alevîleri 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 ayrıma 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/Alevîlerin nüfuslarına dair bir takım 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/Alevîlerin de yer aldığı gayri Sünnî 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 da düşünülmektedir.

Daha öncede dile getirildiği gibi, tezin altıncı bölümünde devletin Kızılbaş/Alevîlere yönelik uygulamaya koyduğu çözüm siyaseti üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu siyasetin başını ise topluluğun kazanımına yönelik şiddet içermeyen *tashîh-i akâid* veya *tashîh-i itikâd* pratikleri çekti. Buna göre okul, cami ve mescid gibi kurumların açılarak Kızılbaş/Alevîlerin kazanılmasının hedeflendiği görülmekteydi. Bahse konu durumun dışında kalan ve statükoya aykırı bir şekilde devletin güvenliğine tehlike oluşturacağı

düşünülen Kızılbaş/Alevîlerin ise sürgününe başvuruldu. Burada bir hususu daha başlağıçtan açıklığa kavuşturmak gerekir: Çalışma boyunca devletin genelde gayri Sünnî özeldeyse Kızılbaş/Alevîlere yönelik bir tashîh-i akâid siyasetinin söz konusu olduğundan bahsedilse de bundan kasıt söz konusu toplulukların Sünnî toplumla mukayesesinden ziyade, daha çok devletin onları gelecekte görmek istediğı Sünnî formatla alakalıdır. Çünkü bu çalışmanın, Sünnî toplulukların tamamının bahsedilen tashîh-i akâid pratiklerinin dışında tutulduğu gibi bir iddiası yoktur. Bu nedenledir ki, gayri Sünnîler kadar olmasa da özellikle taşra ağırlıklı bazı Sünnî topluluklar da devletin istediğı Sünnîlikle uyuşmadıkları durumlarda cami, okul, medrese gibi tashîh-i akâid pratiklerine muhatap kılınmıştır. Gayri Sünnîler örneğinde ise bu nedenin etkili bir rolü bulunmakla birlikte özellikle dönemin siyasal endişelerinin doğrudan bir etkisi söz konusudur.

Tezin son iki bölümün de ise örnek vaka çalışmalarına (*case studies*) yer verilmiştir. Yedinci bölümde ele alınan her iki vakanın gerek Osmanlı gerekse Kızılbaş/Alevî tarihi açısından bir takım ilklere sahip olduğu söylenebilir. Tokat/Zile bölgesindeki Anşa Bacı'nın merkezinde yer aldığı hadiseler üzerinden ilk kez Kızılbaş/Alevî geleneğine aykırı bir ayrışmayla, bir kadının önderliğinde ortaya çıkan yeni bir ocağın doğuşuna tanık olunmuştur. Devletin bu duruma tepkisiyse, daha çok statükoları sarsılan diğer Kızılbaş/Alevî dedeleri tarafından Anşa Bacı ve ailesine yöneltilen suçlamalardaki isyan odaklı güvenlik endişeleriyle şekillenmekteydi. Dolayısıyla devletin -iddia edildiğı gibi- henüz bir isyanın meydana gelmesine izin vermeden olaya müdahalesiyle Anşa Bacı ve ailesinin sürgünlerine başvurduğu görülecektir.

Söz konusu bölümün bir diğer örneğini de resmi 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 Alevînin ölümüyle sonuçlandı. Bu vakanın da Osmanlı tarihi açısından örnek teşkil edici bir yanı bulunmaktaydı. Buna göre merkezi otorite tarihi boyunca ilk kez Kızılbaş/Alevîlere yönelik haksız bir katliam yapıldığını kabul etti. Yaşananlar daha çok merkezin direktifleri dışında olaya müdahale eden yerel otoritelerin ihmalkârlığı ve Sünnî halkın Kızılbaş/Alevîlere yönelik ön yargıları sonucu meydana gelen bir hadiseye işaret etmektedir. 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 merkezi ve yerel otorite arasında bir uyuşmazlığa işaret ettiği ve sonuçlarının da Kızılbaş/Alevîler açısından çok büyük trajediler yarattığı aşîkârdır. Buna rağmen her iki hadise de kendi bağlamları uyarınca; devletin Kızılbaş/Alevîlere yönelik açıktan bir güvenlik endişesi hissettiğinde en azından görünürdeki “hoşgörü” anlayışının dışına çıkıp, zor tekeline nasıl da devreye soktuğuna örnek teşkil etmiştir.

Tezin sekizinci ve son bölümünü oluşturan diğer bir örneklem de dönem boyunca Osmanlı Devleti’nin bütün Kızılbaş/Alevî siyasetini kesen Dersim bölgesidir. Hatta Dersim’in kendine özgü dinamikleriyle birlikte Kızılbaş/Alevî 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. Abdülhamid dönemindeyse Dersim daha çok söz konusu stratejik konumu, devletin artan güvenlik/bütünlük endişeleri ve Kızılbaş/Alevî inancıyla ön plana geldi. Dersim, dönemin bürokrasisince hasredilen dil kadar, devletin bütün bir Kızılbaş/Alevî siyasetine damgasını vuran *rıza* ve *zor* konulu uygulamalarının birlikteliğine de uzun süre ev sahipliği yaptı. Bu bile tek başına, Kızılbaş/Alevî nüfusun en fazla homojenlik gösterdiği Dersim’i farklı kılan unsurlardan. Diğer yandan bölge, Ermenilerle ilişkiler ve yabancıların faaliyetleriyle gündeme geldiği için de Kızılbaş/Alevîler içerisindeki en tehlikeli alan olarak algılandı. Bu da en nihayetinde Dersim’i, bir yanda askeri seferler diğer tarafta ise tashîh 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.

A. KAVRAMLAR, YÖNTEM, PROBLEMLER VE HİPOTEZLER

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/Alevîlerin 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/Alevîler cephesinde nasıl ele alındıkları hedeflenmektedir.

Bu bakımdan ele alınacak kavramlar arasında ilk sırada *zındık* ve *mülhid* kavramları gelmektedir. Her iki kavram da başlangıcından itibaren anlamsal olarak sürekli genişlemeye uğrayan ve çoğu zaman da birbirlerini niteleyip güçlendirmek maksadıyla peş peşe kullanılan adlandırmalar olmuştur. Diğer kavramlara nazaran Osmanlı öncesine uzanan bir geçmişleri de söz konusudur.³⁵

İslam dünyasındaki *zendeka* ve *ilhâd* hareketlerinin Osmanlı döneminde meydana gelen benzer yöndeki hareketler üzerinde de etkisi oldu. Bu hareketlerin Osmanlı nazarındaki en güçlü temsilcisi ise Şeyh Bedreddin ve isyanıydı.³⁶

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

Zındık ve mülhid kavramlarından sonra öne çıkan bir diğer kavram da *râfîzî*dir. "Terketmek, 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

³⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak (2011; 2013); Öz (2013); Sinanoğlu (2002); Alıcı (2012); Kutluer (2002).

³⁶ Ocak (2013: 4).

³⁷ Bkz. Ocak (2011: 253-255; 2013: 7).

³⁸ Bkz. Ocak (2011: 259; 2013: 14).

³⁹ *Mülhit zındıklar, Kızılbaş mülhitlerinin ve zındıklarının, zındıklar ve mülhitler, mülhitler ve zındıklar*, vb. Diğer örnekler için bkz. İdrîs-i Bidlîsî (2016).

⁴⁰ Öz (2007: 396).

⁴¹ Ocak (2011:256).

İslam mezhepleri tarihi kaynaklarında Şiîliğe işaret eden *râfîzî* terimi, Osmanlı döneminde bir takım hususlarda İran ya da Şiîlikten etkilenen *Kalenderî* 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 kitabî yönü olan terimlerdi.⁴³ 16. yüzyıldan itibaren *râfîzî* ve *Kızılbaş* olarak anılmaya başlanan bu zümreler, kurucu sistemle sürekli bir çatışma içerisinde bulunan Şiî-batınî inanç ve düzen karşıtı düşünceleriyle bilinen kesimlerden oluşmaktaydı.⁴⁴ Osmanlı Devleti açısından siyasi bir rakip haline gelen Safevîlerin yoğun propagandalarına maruz kalan ve bunun sonucunda da Şiî-Safevîler lehine bir yönelim içerisine giren zümreler de *râfîzî* olarak nitelendirildi.⁴⁵ Böylece *râfîzîlik*, sadece bir inançsal farklılığı nitelemekten ziyade idari ve sosyo-ekonomik olarak Osmanlı merkezileşme sürecinden olumsuz etkilenen zümrelerin maruz kaldığı baskıların Safevî propagandalarıyla hazır hale getirildiği bir ortamın da ürünü oldu. Öyle ki sadece "heterodoks" grupların değil, benzer şekilde merkezi otorite ile mahalli idarecilerin baskılarına maruz kalan Sünnî konar-göçer kesimin de *râfîzîlik* başlığı altında değerlendirildiği görülmektedir.⁴⁶ Söz konusu topluluklara dair Osmanlı belgelerinde sıklıkla *râfîzîlik* ithamında bulunulmuş ve bu vesileyle de *râfîzî* olarak anılan kesimlere yönelik ciddi bir takibat başlatılmıştı. İran yahut Safevîler ile girişilen 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 *râfîzîlik* veya *Kızılbaşlığa*; İslami ve mistik bir cila altında eski inançlarını koyu bir tutuculukla koruyan konar-göçer halk kesimini vergiye bağlayıp, yerleşik hayata geçirmeye çalışan Osmanlı yönetimine karşı Şiî propagandanın etkisiyle meydana gelen yeni bir oluşum gözüyle bakılmıştır.⁴⁸

⁴² Bkz. Refik (1932: 3); Teber (2005: 23). Ocak'ın da (2011: 260) ifade ettiği gibi "Osmanlılar, Caferiye mezhebiyle isimden başka hiçbir ilgisi olmayan Kızılbaşlar'a da, Şiîliğe benzer bazı inançlar taşımalarına rağmen, doktrin itibarıyla Şiî olamayan Kalenderîlere de *rafizi* demişlerdir."

⁴³ Yılmaz (2016: 299).

⁴⁴ Bkz. Teber (2005: 23); Ocak (2011: 257).

⁴⁵ Gölpınarlı'ya (2016: 169) göre, *râfîzî* sözünün Şiâ hakkında kullanılmasının asıl kaynağı, Safevî-Osmanlı rekabetidir.

⁴⁶ Ocak (2011: 123).

⁴⁷ Bkz. İdrîs-i Bidlîsî (2016: 120, 168, 209, 239, 268, 290, 453, 455); Refik (1932); Savaş (2002).

⁴⁸ Bkz. Ocak (2009a: 18; 2011:122).

Zındık, mülhid ve râfîzî adlandırmalarından sonra sıra, esas olarak tezde ele alınacak toplulukları niteleyen *Kızılbaş* ve *Alevî* kavramlarına gelmektedir. *Kızılbaş* ifadesi; eski bir geleneğin devamı olmakla birlikte, Safevî Devleti'ni kuran Erdebil sufilerinin, daha doğrusu Safevîlerin, henüz bir tarikat halinden devlet olma yolunda ilerlemelerine tekabül eden bir süreçle ilişkilidir. Şeyh Haydar döneminde, tarikatın siyasallaşmasına paralel olarak müridlerini silahlandırması ve başlarına da "Tâc-ı Haydarî" adı verilen -bağlı bulundukları İsnâ-âşeriyye mezhebinin fikirlerinden ötürü her bir dilimi 12 İmam'ı temsil eden- 12 dilimli "kızıl" bir börk giydirmesinden ötürü Erdebil Ocağı mensupları artık "Kızılbaş" olarak anılmaktaydı.⁴⁹ Kızıl tacın kabulü ile Sünnîler tarafından pejoratif manada, çeşitli ön yargı ve ithamları çağrıştıracak şekilde dile getirilen *Kızılbaş* ismi, tersi şekilde Şîî Safevîler tarafından kızıl elbise ve tacın kudretine yapılan vurguyla olumlanıp, çeşitli rivayetlere dayandırılarak kimliklerini niteler şekilde kullanıldı.⁵⁰ Böylece başlangıçta pejoratif manada kullanılmayan kelime⁵¹ Osmanlılarca *Kızılbaş* olarak telaffuz edilirken, Safevî kaynaklarında da Farsça aynı anlama gelen *Sürh-ser* şeklinde telaffuz edildi.⁵² İlerde de görüleceği gibi *Sürh-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 Şîî izler barındıran ve Şah İsmail'in müridi olmaları hasebiyle "12 dilimli kırmızı başlığı" giyen grupları da kapsayacak şekilde İran ve Şiîliği nitelemek için kullanıldı.⁵³ Kavram aynı zamanda meşru otoriteye karşı gelmek ve dinen "sapkın" görülmek gibi genel bir Osmanlı karşıtlığıyla da özdeşleştirildi.⁵⁴ *Kızılbaş olmak* ya da *Kızılbaş'a gitmek* ifadeleri Osmanlı kaynaklarında İran yanlısı olmayı nitelerken, *Kızılbaşlık* ifadesi ise bu toplulukların inanç ve toplumsal statülerini belirleyen bir terim olarak, Sünnîlik kalıplarının dışında kalan "sapkın" inanç kesimlerini niteleyen "râfîzî"

⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Hinz (1948: 65); Gölpınarlı (1977: 789); Allouche (2001: 60); Mélikoff (2009:33,52; 2010a: 9; 2011: 68,144); Ocak (2009a: 16); Üzümlü (2013: 48-49); Şapolyo (2013: 396); Kehl-Bodrogi (2012: 13,17); Teber (2005: 42-68); Gündüz (2010: 32); Kaplan (2011: 27-38; 2015:5,19-21); Yazıcı (1980: 54). 12 dilimli tac ile ilgili inanç, gayb âleminden Haydar'ı rüyasında ziyaret eden elçilerin isteğine dayanmaktaydı. Bkz. Yıldırım (2017: 203). Yıldırım'ın (2017: 90,98,104) ifadelerinden "Kızıl Börk"ün henüz Haydar'dan önce Türkmenler arasında kullanıldığı anlaşılmaktadır. Haydar ile buna dini ve siyasi bir temsiliyet kazandırıldığı söylenebilir.

⁵⁰ Bkz. Gölpınarlı (1977: 789); Ocak (2009a: 16-17); Savaş (2009: 59).

⁵¹ Ocak (2009b: 41).

⁵² Ocak (2009a: 18). Yıldırım'a (2017:298) göre Kızılbaş kelimesi Osmanlı belgeleri ve tarih kitaplarına 1510 yılından itibaren geçmiş olup, bundan öncesinde terime rastlanmamaktadır.

⁵³ Bkz. Ocak (2009a: 14,18); Kehl-Bodrogi (2012: 13).

⁵⁴ Bkz. Teber (2005: 138); Dressler (2013: 7); Yıldırım (2017: 298).

terimiyle birlikte kullanılmaktaydı.⁵⁵ Ocak'ın da belirttiği gibi "Kızılbaşlık, aslında çok faktörlü ve çok boyutlu bir tarihsel maceranın ürünü" idi. Bu sebeple Kızılbaşlığı; sadece İslam'ın Şîî bir yorumu olarak değil de bir inanç sisteminin tarihsel süreç boyunca oluşumu ve farklı bir toplumsal zihniyet, yapı ve yaşam tarzının Sünnî iktidar karşısındaki muhalif tavrı olarak, Anadolu'daki Türkmen ve Kürt grupları içerisinde vücuda gelen bir bütünlük içerisinde anlamlandırmak gerekmektedir.⁵⁶ Diğer bir ifadeyle Kızılbaşlık popüler açıdan bir 12 İmamcı Şîîlik hareketi olmaktan ziyade Ali'yi, soyunu, "ayrıca soylarını Ali'ye bağlayan birçok mutasavvıf, derviş ve gaziye kutsayarak velileştiren bir Türkmen ve geniş halk kitlesi Müslümanlığının 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Safevî silsilesine bağlanan biçimi"ydi.⁵⁷ Sonuçta da Osmanlı Devleti, Kızılbaş ya da Kızılbaşlar ile ilişkili tarihsel toplulukları *râfızî, mülhid, bâtinî, haricî, ışık, ışık ağası, binemaz, bednamaz, evbaş, ehl-i bidat ve zındık* gibi lakaplarla niteleyip, İslam dışı olmakla suçlayacaktı.⁵⁸

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 birlikte farklı anlamlar yüklenmiştir.⁵⁹ Kavramın tarihsel seyrinde edindiği anlamları sorgulayan Ocak'a göre kelimenin *soybilimsel, siyasi, inançsal* ve *tasavvufî* 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)⁶⁰ 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. *İnançsal* yönden; Şîîliğin muhtelif kollarını (*İmamiyye*,

⁵⁵ Ocak (2009a: 19).

⁵⁶ Ocak (2009a: 16-17).

⁵⁷ Karamustafa (2015: 51). Böyle olduğu için de Karamustafa (2015: 51-52) Kızılbaşlığı "15 yüzyıl ortalarından itibaren Safevî propagandasıyla birdenbire türeyen bir halk Şîîliği olarak değil de en az 13. belki de 12. yüzyıldan beri şekillenen halk Müslümanlığının Safevî soyuna bağlanarak yeni bir renk kazanan bir türü olarak" değerlendirmiştir.

⁵⁸ Bkz. Mélikoff (2009: 25-26,53; 2011: 20,53); Ocak (2009a: 16; 2009c: 280-281); Yaman (2007: 24); Taşkın (2009: 27); Kaplan (2011: 36). Kızılbaşlara yönelik kullanılan kavramlar ile ilgili bkz. Bilgili (2003); Baltacıoğlu-Brammer (2014: 28).

⁵⁹ Savaşçı (2004: 19); Yaman (2007: 18); Mélikoff (2009: 26).

⁶⁰ *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. Kılıç (2005: 22-31).

İsnâ-Aşeriyye, Caferiyye, İsmailiyye ve Zeydiyye) ve son olarak *tasavvufi* açıdan ise silsileleri Hz. Ali'ye dayanan tarikatlar için kullanılmıştır.⁶¹ Söz konusu bağlamıyla *Alevî* teriminin, 19. yüzyıl öncesinde Müslüman coğrafyanın farklı zaman ve mekânlarında Hz. Ali ve soyuyla ilişkili kullanıldığı görülmektedir. Bu yönüyle "Bektaşîlik ve Kızılbaşlık Yeniçağlarda bizzat Anadolu topraklarında ortaya çıkan dini-sosyal ve mistik yapılanmalar olduğu hâlde, Alevîlik daha farklı zaman ve zeminlerin yarattığı başka bir olgu olup, Anadolu'ya dışarıdan gelen bir terim"⁶² olmuştur. Bu hususta sıklıkla referans gösterilen Mélikoff, Alevî sözcüğünün yaygınlaşma sebebini; "Kızılbaş" kelimesinin başlangıç itibarı ile Safevî taraftarı Türkmen aşiretleri nitelerken, sonradan *Celali isyanları* ve *Kürtler* ile anlamdaş "asi" ve "dinsiz" anlamlarının yüklenip, küçültücü bir içeriğe doğru kaymasından ötürü tercih edildiğini belirtmektedir.⁶³ Nedeniyse kavramın, inanç merkezinde duran Hz. Ali adından türetilmiş olup Kızılbaşlara dışarıdan yapılmış pejoratif nitelendirmelerden (*râfizî, mülhid, zındık, harici, bâtinî ve ehl-i bidat*, vb.) ziyade yine Hz. Muhammed'in akrabası ve damadı olarak Hz. Ali'nin adından türetildiği için yüceltilmesidir.⁶⁴

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 vekâyî'nâmelerinde Kızılbaş veya Râfizîler diye geçmesine rağmen bunlar kendilerine Alevî nisbesini vermişlerdir."⁶⁵ Böylece "Alevî" tabirinin, Kızılbaş dedelerinin *ehl-i beyte* olan mensubiyetleri ve topluluğun ozanları tarafından da

⁶¹ Ocak (2009a: 19-22). Dressler'e (2008: 93;2013:5-6) göre de kelimenin 4 temel anlamı vardır: 1-) İlk Şîî imam Hz. Ali'nin soyundan gelen 2-) Ali'yi takip eden böylelikle en geniş anlamıyla Şîî 3-) Küçük düşürücü şekilde kullanılan Şîî 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. Ayrıca bkz. Yaman (2007: 17-25).

⁶² Bkz. Ocak (2009a: 14; 2009c: 258-259). Dressler'e göre (2013: 11-12) 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.

⁶³ Bkz. Mélikoff (2009: 26,34,97).

⁶⁴ Ocak (2009b: 41). "Alevîlerin" 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. Bernheimer (2016).

⁶⁵ Ocak (1989: 369).

ifade edilmekle birlikte,⁶⁶ Kızılbaşlara tesir eden ve tıpkı onlar gibi Safevî propagandalarından etkilenip birçok yönden Kızılbaşların inançlarıyla örtüşen Kalenderîlerce de 16. yüzyıldan itibaren kendilerini niteleyici bir sıfat olarak kullanıldığı görülecektir.⁶⁷ 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.⁶⁸ Aynı şekilde Mélikoff da Dressler'in iddiasına paralel şekilde; topluluğun mahkûm edildiği belgelerde (*Kızılbaş*, *Rafizî* ve *Mülhid* deyimleri dışında) ve Şah İsmail'in *Divan*'ında Alevî ifadesine rastlanılmamasından ötürü benzer yönde bir değerlendirmede bulunmaktadır.⁶⁹ 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.⁷⁰ Bu bakımdan Osmanlının da "Alevî" tabirini 19. yüzyıla değin kutsal soy merkezli bir anlam yüklemesinden ötürü olumsuzlamadığı, bu sebeple de Kızılbaş ve diğer zümrelere yönelik ithamlarda bulunurken onları böylesine bir ifade ile adlandırmaktan özellikle imtina ettiği için kavramın resmi belgelere yansımadağı düşünülebilir.

Alevî kavramının, özellikle de II. Abdülhamid dönemi resmi kaynaklarında kolektif bir "Kızılbaş" kimliğini nitelemeden önce ve hatta niteledikten sonra da farklı bağlamlarda kullanımına devam edildi. Devlet "Alevî" ifadesini -yüzyıllar boyunca kabul edile geldiği gibi- *seyyid* ve *şerifleri* (ekseriyetle de *seyyidler* -çoğulu *sâdat*) nitelemek maksadıyla

⁶⁶ Bkz. Karakaya-Stump (2015: 87, 96); Özmen (1998, cilt 2: 261,339; cilt 3: 308). "ve her bâbda şerî'at-ı ğarrâ'-i Muhammedî ve millet-i beyzâ'i 'Alevî (?) ve âdâb u etvâr-ı meşâyih-i 'izâm-ı kirâm-ı Şafavî'den" ve "Huşusen silsile-i 'aliyye-i şafîyye-i Alevîyye ve sülâle-i şafîyye-i celiyye-i Şafeviyye." Bkz. Karakaya-Stump (2015: 96,100).

⁶⁷ Bunlar arasında özellikle Hayâlî'nin (d. 1512-ö.1557) şu beyitleri dikkat çekicidir: "Pîr-i fetîle-ser deyu şem'a mürîd olup/Pervâneler eder 'alevîler gibi sema' " ve "Çihresinde görüben lem'a-i nûr-i Nebevî/Bir yalın yüzlü ışık şevkine oldum 'alevî". Bkz. Hayâlî Bey (1945: 222,449).

⁶⁸ "Hüseynî'yim Alevî'yim ne dersin" (Pir Sultan) ve "Cümle bir mürşide demişler belî/Tesbihleri Allah Muhammed Ali/Meşrebi Hüseynî isni Alevî/Muhammed Ali'ye çıkar yolları" (Kul Himmet). Bkz. Dressler (2008: 93; 2013: 2).

⁶⁹ Mélikoff (2009: 53).

⁷⁰ Kehl-Bodrogi de (2012: 46-47,52) benzer bir kanaatte olup çok yaygın ve sürekli olmamakla beraber Alevî teriminin 16. yüzyıldan itibaren kullanıldığı fikrindedir.

kullanılmaktaydı.⁷¹ 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.⁷² Bu açıdan Ocak'ın da ifade ettiği gibi Alevî ya da Alevîlik teriminin Bektaşîlik ve Kızılbaşlığı nitelemenin ötesinde, bahsedildiği yönüyle (*seyid*, *şerif* ve *ehl-i beyti* nitelemek için) Anadolu'ya dışarıdan gelen bir tabir olduğu görülmektedir.⁷³ 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 söz konusuydu.⁷⁴

Alevî kavramıyla ilgili dikkat çekici bir diğer husus da Anadolu'da yer alan bazı yerleşim birimlerinin *Alevî* ismiyle anılmasıdır.⁷⁵ Söz konusu yerlere dair dile getirilen bu adlandırmanın, kastettiğimiz Alevî kavramıyla (*yolun takipçisi*, *tarikât*) güçlü bir şekilde ilişkisini kurmak şimdilik pek mümkün değildir. Buna rağmen Gülten⁷⁶ bu yerleşim yerlerinin içerisinde geçen kimi "Alevî" ibarelerine dayanarak buradaki toplulukların 15. ve 16. yüzyıllarda "Hz. Ali ile ilgili inançlara sahip oldukları" ve bundan ötürü de bu "Kızılbaşların kendilerini Alevî olarak tanımladıkları" iddiasında bulunmuştur. Yazarın da ilişki kurduğu gibi söz konusu muhitler sonradan Kızılbaş ve Alevîlerin yaşadıkları yerlerle kısmi olarak örtüşse de en azından şimdilik sadece bu yerleşim yerlerinin

⁷¹ 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.

⁷² Bu hususta arşiv kayıtlarında bir çok örnek bulunup sadece bir kaç için bkz. A.MKT.DV. 125/55; A.MKT.UM. 21/45; AE.SABH.I. 262/17667; BEO. 38/2784; BEO. 392/293961; BEO. 407/30451; BEO. 461/34570; BEO.1470/110188; BEO. 2060/154491; BEO. 2254/168981; İ.HUS. 112/115; İ.ML.19/32; Y.MTV. 14/70. Seyyidlerin Osmanlı'da yönetsel, iktisadi, hukuki vb. yönlerden bir takım avantajlara sahip olduğunu ortaya koyan Kılıç'a (2005: 94) göre, devletin onlara bazı ayrıcalıklar sağlayıp, saygı göstermesinin nedenini "kendine karşı bir tehdit oluşturmalarına izin vermemek şeklinde" özetlemek mümkündür.

⁷³ Ocak (2009a: 14). Kavramın kullanımına Anadolu'ya Osmanlı öncesinde gelen seyyidlerle birlikte tanık olunmaktadır. Bkz. Kılıç (2005: 56-61).

⁷⁴ Bektaşî tekkelerinin kapatılmasına dair 1826 yılında çıkarılan fermanla Bektaşîlere yönelik yer alan "bu kezâlik bu guruh-ı Alevî ve revâfız birer takrib arâzi-yi mîrîyeyi zabt" ifadesinden bunu görebilmek mümkündür (BOA.C.ADL. 29/1734. Ayrıca bkz. Es'ad Efendi, 2005: 180).

⁷⁵ *Alevî düşdü ...karye* (AE.SMST.II. 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; İ.DA. 4/69; ML.VRD.TMT.d. 12895; ŞD. 1246/7; Yediyıldız (1985: 23-24,57-58,169; 1992: XXVII).

⁷⁶ Gülten (2016: 29).

isimlerine dayanarak, kastettiğimiz manada kolektif bir Alevî topluluğunu barındırmalarından ötürü bu ismi aldıklarını ifade etmek pek mümkün değildir.⁷⁷

Netice olarak, 19. yüzyıl öncesinin Anadolu'sunda "Alevî" 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" içerikli⁷⁸ bu yaygın anlamından sıyrılarak, soyun yanı sıra inananları da kapsar şekilde Kızılbaş toplulukların bir diğer adlandırması olarak kullanımına ağırlık verildiği söylenebilir.⁷⁹ Böylece, 16. yüzyıldan itibaren kullanımda olmasına rağmen yola baş koyan ve yürütenler tarafından kendilerini adlandırmak için çok sık ve nihai bir kavram olarak kullanılmazken⁸⁰ II. Abdülhamid döneminden itibaren bu yönde kullanımına hız verilmiştir. *Alevî* 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/Alevî*) hep birlikte –kendi bağlamlarındaki özel vurgular hariç- anılma tercihini de belirleyecektir.

Kızılbaş/Alevîler ile ilişkili son kavram da *Bektaşî* ve *Bektaşîlik*dir. Bektaşîlik, inanç ve ritüeller açısından Kızılbaş/Alevîlikle aralarında epey benzerlik bulunan ama tasavvuf tarihindeki birçok tarikat gibi kendine has usul ve erkânı olan bir tarikattır.⁸¹ Köken olarak bizzat kurucusu olmayan bu tarikatın sonradan ismini alacağı Hacı Bektaş-ı Veli ve yaşadığı 13. yüzyıla değin kökleri uzanmakla birlikte, söz konusu yüzyıldan itibaren farklı sosyal ve tasavvuf çevreleriyle (*Vefaiyye*, *Abdâlân-ı Rum*, *Kalenderîlik*, *Haydarîlik*, *Hurufîlik* gibi) ilişkisinin olduğu görülmektedir. Tarikat'ın gerçek piri olarak kabul edilen Abdal Musa'nın "Bektaşî" ananesini Yeniçeri Ocağı içerisine yerleştirdiği düşünülmektedir. Bektaşîliğin bir tarikat olarak kurumsallaşması ise Osmanlı padişahı II. Bayezid tarafından Dimetoka'daki Seyid Ali Sultan Zaviyesi'nden alınarak bugünkü Hacı

⁷⁷ Yediyıldız (1985: 58) "Bölük-i Niyâbet-i Ordu bi-isim 'Alevî' 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.

⁷⁸ Mélikoff (2010b: 22).

⁷⁹ Aydın (2005: 92).

⁸⁰ Kehl-Bodrogi (2012: 52).

⁸¹ Ocak (2009a: 14).

Bektaş-ı Veli Zaviyesi'nin başına getirilen Balım Sultan tarafından 16. yüzyılın başında gerçekleştirilmiştir.⁸² Balım Sultan ile birlikte tarikat tarihinde önemli sonuçlar doğuracak yeni ve özgün bir durum ortaya çıkacak ve Bektaşilik henüz tarikat hayatının başlarında *Babagan* ve *Çelebiyân* olmak üzere iki kol üzerinden gelişimini sürdürecektir.⁸³

Bektaşilik ve Kızılbaş/Alevilik, 16. yüzyıla değin hem sosyal taban hem de dini 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 da söz konusudur.⁸⁴ Bu bağlam üzerinden "senkretizm" olarak değerlendirilen Bektaşiliğin, çok farklı tasavvufi ve bölgesel inançla temas halinde olduğu da dile getirilmektedir.⁸⁵ Böylece 16. yüzyıldan itibaren Kızılbaşlığın da Bektaşiliğe sirayet ettiği ve bu tarihten itibaren Bektaşilik üzerinde silinmez izler bırakarak onu cemaatdışılaştırdığı (*Sünnilik dışı*) söylenebilir.⁸⁶

Balım Sultan ile birlikte "Bektaşilik", Safevîlerden ötürü de "Kızılbaşlık" adını alan, kendine has inançları olan iki farklı zümrenin şekillenişine tanık olunmuştur. Bektaşilik -özellikle de *Babagan* kolu- Osmanlı Devleti'yle ilişkilerinde mutedil bir tutum takınırken, Kızılbaşlık için durum aksi bir seyir izledi. 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 görülmekteydi.⁸⁷

⁸² Bkz. Mélikoff (2009: 22; 2010b: 217-218); Ocak (2009a: 15); Eröz (2014: 72); Fığlalı (1996: 197-199). Buna rağmen Çakmak, Hacı Bektaş Velâyetnamesi'ne dayanarak, Bektaşiliğin Balım Sultan'dan çok daha öncesinde kurumsallaşmış olabileceğine dair ibarelerin olduğuna dikkat çekecektir. Bkz. Çakmak (2015: 114, 122). Bu hususta ayrıca bkz. Yıldırım (2015: 76-77).

⁸³ Yıldırım (2015: 81). Balım Sultan ile birlikte ortaya çıkan bu yenilik ve farklılarla ilgili ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Atalay (1991: 28-30); Fığlalı (1996: 199-202); Yaman (2007: 119-123); Eröz, (2014: 72-91). Bu nedenledir ki Atalay (1991: 13) Çelebi kolunu "Tük Bektaşiliği" "Babagan" koluna ise Arnavut ve Rum ili Bektaşiliği demeyi tercih edecektir.

⁸⁴ Bkz. Mélikoff (1999: 22-23; 2009: 29-50).

⁸⁵ Bkz. Ocak (2009c: 238); Mélikoff (2010b: 157-203).

⁸⁶ Mélikoff (2009: 40).

⁸⁷ Bkz. Üzüm (2013: 57); Yaman (2007: 107); Mélikoff (2010b: 184).

Bu dönem içerisinde Safevîliğin Bektaşîlik üzerinde etkisi olsa da yaşanan süreç aynı zamanda hem Bektaşîliğin kendi içinde bir ayrışmaya (*Çelebi-Babagan*) hem de ifade edildiği gibi Çelebilik ile Kızılbaşlığın yer yer iç içe geçişlerine vesile oldu. 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.⁸⁸ Diğer yandan Bektaşîliğin *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.⁸⁹ Bu gelişmenin yaşanmasındaki en önemli etken, Safevîlerin Anadolu'daki etkinliklerini yitirmesi ve 1730'larda Safevî Devleti'nin yıkılmasıyla birlikte Anadolu'daki Kızılbaşların başsız kalmasıydı. Böylece Safevîlerin Kızılbaşlar üzerindeki etkinliğinin yerini artık Çelebilere 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, 16. yüzyıldan itibaren başlayan yakınlaşmadan ötürü de hali hazırda zaten birbirine benzemektedir.⁹⁰ Bu açıdan çeşitli yazarlar tarafından yapılan⁹¹ ayrım üzerinden ifade edilen *köy Bektaşîliği* ya da *Çelebi kolu*, Safevî propagandasının etkisiyle soy yahut nesep üzerinden şekillenip bağlıları ile buna dayalı bir ilişki kurdu.⁹² "Şehir Bektaşîliği" ise daha çok, *Babagan kolu* ve onun oluşturduğu tarikata bağlılık (*yol evladı*) ve dergâh usullerine uygun bir şekilde varlığını ortaya koydu.⁹³ Kızılbaşları *Çelebi* Bektaşîlerden ayıran farkın her ne kadar kendi aralarında gerçekleştirdikleri evlilikler (*endogamous*) ve *kutsal akrabalık* bağı olduğu ifade edilse de⁹⁴ bunun Bektaşîliğin Babagan kolu ile Kızılbaşlar arasında olduğu da görülmektedir. Bu vesileyle, Babagan koluna bağlı Bektaşîlerin dışında kalan

⁸⁸ Bkz. Yaman (2007: 103,108); Yıldırım (2015: 82).

⁸⁹ Bkz. Kehl-Bodrogi (2012: 45); Yıldırım (2015: 87). Karakaya-Stump'un (2015: 17-32) verdiği bilgilerden de anlaşıldığı kadarıyla, 17. yüzyılda, hem Bektaşîliğin Kızılbaş ocakları nezdinde bir itibarının hem de Safevîler, Bektaşîler ve Anadolu'daki Kızılbaş toplulukları arasında "karmaşık bir manevi hiyerarşinin" olduğu görülür.

⁹⁰ Bkz. Yıldırım (2015: 88-92,104).

⁹¹ Bkz. Atalay (1991: 34-35); Yörükân (2002: 451); Mélikoff (2009: 33).

⁹² Ocak sistemiyle, soylarının sırasıyla Hacı Bektaş, Hz. Ali ve Hz. Muhammed'e ulaştırılmasına dayanan *bel evlathğı*.

⁹³ Yaman (2007: 105-107).

⁹⁴ Dressler (2008: 102).

Çelebilerle, her iki koldan tamamen bağımsız olan dede ocaklarına bağlı zümreleri -bir bütün olarak dede-pir-talip ağı içerisinde kalanların tamamı kapsamak üzere- "Kızılbaş" gruplandırma ve örgütlendirmesi içerisinde değerlendirmek mümkündür.⁹⁵ Zira kendilerinin de Kızılbaş adlandırmasına sahip çıktıkları görülmektedir.⁹⁶ Aynı şekilde soy bağının Kızılbaşlar⁹⁷ ve Bektaşî Çelebiler arasında bu denli güçlü olması da her iki grubu birbirine yakınlaştıran etkenler arasındaydı.

Babagan ve Çelebi olmak üzere Bektaşîlik içerisinde meydana gelen bu ayrışma ilerleyen yüzyıllarda devam etti. İki grubun da hitap ettiği toplumsal kesimlerin farklılığı ve bunun üzerinden oluşturdıkları örgütlülükler, devlet tarafından gerçekleştirilen müdahalelerden etkilenip-etkilenmemelerini de belirlemiştir. Bu bakımdan Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla (1826) birlikte yasaklanan Bektaşîliğin süreçte en çok şehir ve tekke örgütlülükleri üzerinde etkisi olan Babagan kolu olumsuz etkilendi. Dahası, "1826 müdahalesi Bektaşî tekkeler ağını ortadan kaldırarak tekke merkezli Bektaşîliğin sonunu" getirdi.⁹⁸

Her iki kol arasındaki bu ayrım, birbirleriyle yürüttükleri rekabet üzerinden de sürekli diri kılınıp (özellikle de Hacı Bektaş Tekkesi'nin idaresi ve ekonomik gelirlerinden ötürü) Cumhuriyet döneminde tekkelerin kapatılmasına (1925) değin devam etti.⁹⁹ Bu açıdan iki kol arasında 19. yüzyılın öncesinde başlayan problemlere rağmen devlet bu dönemlerde bir ayrımın ortaya çıkmasına meydan vermezken, Bektaşîliğin yasaklanıp (1826) devletin kontrolünden çıkmasıyla ayrım iyice belirginleşip görünürlük kazandı.¹⁰⁰

⁹⁵ Bkz. Eröz (2014: 92); Yaman (2007: 107, 110). Yıldırım (2015: 74-75) Bektaşîleri; 1-) Babagân Bektaşîleri 2-) Çelebilere bağlı Kızılbaş/Alevîler ya da Kızılbaş Bektaşîler ve 3-) Balkan Alevî 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.

⁹⁶ Yaman (2007: 106). Bu husus 1896 yılında ölen Bektaşî şairi Kemterî'nin dizelerine şu şekilde yansımıştır: "Biz muhibb-i Ehl-i beytiz can olan Bektaşîyiz/Hakiyet iklimine sultan olan Bektaşîyiz/Fariğiz aleminden abdalan olan Bektaşîyiz/Cam-ı aşkı nuş edüb hayran olan Bektaşîyiz/Neş'eyab-ı halka-i rindan olan Bektaşîyiz (...) Ehl-i imana Kızılbaş dediler ey Kemterî/ Nezd-i münkirde bihamdillah Kızılbaş olmuşum (...) Ta ezel bezminde ikrar eyleyen Şiîleriz/Bunda ol ikrarı tekrar eyleyen Şiîleriz (Bkz. Özmen, 1998, cilt 4:622-626). Aynı şekilde 19. yüzyılda yaşayan bir diğer Bektaşî şairi olarak Dürrî de bunu ifade edecektir: "Biz tevella ehliyiz hem namımızdır surhser[Kızılbaş]/ Kasdımız Şah-ı hakikidir ki ric'at etmeyiz." Bkz. Özmen (1998, cilt 4: 291).

⁹⁷ Gölpınarlı (1977: 790).

⁹⁸ Bkz. Yaman (2007: 112); Yıldırım (2015: 94).

⁹⁹ Bkz. Gölpınarlı (1977: 794); Yaman (2007: 111).

¹⁰⁰ Bkz. Soygyer (2012: 95-96, 300).

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

Tezin 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/Alevî 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/Alevî kimliğinin tarihi açısından özgün bir yere yerleştirmektedir.

Çalışmanın yöntemiyle ilgili olarak başlangıçta Kızılbaş/Alevîlikle 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 oldu. Bu 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 harcadığını belirtmek gerekir.

Takip edilen bu yöntem uyarınca elde edilen belgeler ve 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 tezin, gerçekleştirebildikleri 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 etkili oldu. Bunlar arasında ilk sırayı, ele alınan zaman dilimi ve mekân olarak coğrafya çekmiştir. Çalışma boyunca II. Abdülhamid'in saltanatında Osmanlı topraklarındaki Kızılbaş/Alevîlere 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 Balkanlarda da kısmi olarak var oldukları bilinen Kızılbaş/Alevîlere dair ne Osmanlı arşivinde ne de Batılı literatürde herhangi bir belge ve bulguya denk gelinmedi. Bu da yöntemsel açıdan tezin hedefleri arasında yer alan farklı coğrafya ve mekânlar arasında bir karşılaştırma yapılmasını engelledi. Mevcut verilerin tamamı Osmanlı Anadolu'suyla sınırlı kaldı. Bu bakımdan tez 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/Alevîliğin daha çok Anadolu'ya özgü bir olgu olduğunu gösterdi. Çünkü topluluğun esas olarak Anadolu ile sınırlı kalması ya da tutulması da tez boyunca sıkça vurgulanan dinamiklerin yine bu coğrafyaya odaklanmasıyla yakından alakalıdır. Bu da tezin yönteminin Anadolu üzerinden işlevselleşmesine kapıyı araladı.

Tezde metodolojik açıdan, II. Abdülhamid döneminin Kızılbaş/Alevîler açısından özgünlüğünü ortaya koymak için topluluğun sultandan önceki Osmanlı tarihindeki yeri ve algılanışına yönelik de bir perspektif sunulmaktadır. Bununla, çalışmanın konusu olan

Kızılbaş/Alevîlere yönelik kıyaslamanın ilk ayağı da gerçekleştirildi. Aynı şekilde, sultanın Kızılbaş/Alevî siyasetinin muhtevasının tespiti için devletin diğer gayri Sünnî topluluklara yönelik bakışı da örneklem düzeyinde ele alındı. Sonuç olarak gerçekleştirilen bu mukayeselerle de II. Abdülhamid ve devlet bürokrasisinin Kızılbaş/Alevîlere 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 “Alevî” ifadesine yönelik bakış açısı da bu çalışmanın yöntem ve sınırlılıklarının belirlenmesinde etkili olmuştur. Yukarıda da bahsedildiği gibi devletin daha çok *ehl-i beyte* mensubiyet üzerinden dile getirdiği söz konusu ifade, giderek Kızılbaş ve Nusayri toplulukları da içine alacak şekilde devlet söyleminde yer edinmiştir. Fakat bu çalışmada amaçlanan, Nusayrilerden ziyade Kızılbaşlık ve Kızılbaş kimliğiyle ilişkili *Alevîlik* tir. Bu nedenle aksi belirtilmediği sürece tezde zikredilen Alevî ibaresiyle Kızılbaşlar ve inançları kastedilmiştir.

B. KAYNAKLAR VE ARAŞTIRMALAR

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

Tezin II. Abdülhamid dönemine odaklanıyor olması, Yıldız merkezli bir siyaset yürüten sultanın bu özelliğinden ötürü öncelikli olarak “Yıldız Sarayı Arşiv Belgeleri”nden faydanılmasını zorunlu kıldı. Yıldız sarayında biriken ve sultanın özel olarak ilgilendiği konular başta olmak üzere Sadâret tarafından sunulan tezkire, bir takım kişilerin takdim ettiği layihâ, rapor, arıza ve jurnalleri de içeren bu fon içerisinde¹⁰¹ özellikle de Kızılbaş/Alevîlere yönelik merkezi devlet siyasetinin tavır ve politikalarını izleyebilmek mümkündür. Bu açıdan Kızılbaş/Alevîlerle ilgili taşradan gönderilen layihâ ve raporların

¹⁰¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi (2010: 336-358).

büyük bir çoğunluğu (*Mehmet Memduh, Bekir Sıdkı ve Abdülcabbar-zâde Osman beylerin layihâları*) Yıldız Fonu (Y.MTV., Y.PRK.UM. ve Y.EE.) içerisinde yer almıştır. Bu belgeler, onları kaleme alan kişilerin Kızılbaş/Alevîlerle ilgili sundukları bilgiler üzerinden doğrudan Sultan Abdülhamid ile temas kurma arayışlarını da yansıtır. Bu açıdan, merkezden gelen direktiflerden ziyade onları kaleme alanların Kızılbaş/Alevîlerle ilgili görüşlerini yansıtan, tek taraflı belgelerdir. Bu da onlara, itidalli bir dilden ziyade topluluk mensuplarına yönelik daha çok olumsuz bir tablo çizme fırsatı sunmuştur. Mehmet Memduh Bey'in kaleme aldığı ya da aldırıldığı layihâ örnekleri tamamen bu yönde olup, aynı zamanda Kızılbaş/Alevîleri Ermeni hadisesiyle ilişkilendirerek sultanın güvenlik endişelerine hitap etme üzerine kurgulanmıştır. Bekir Sıdkı örneği ise; Tokat ve Amasya mutasarrıflıkları görevi süresince Kızılbaş/Alevîlerle 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 (Mamuretülaziz ve Sivas) hazırlanan raporlardır. Bu özellikleri de söz konusu raporlara, merkezi bürokrasinin Kızılbaş/Alevîlere yönelik taşıdığı endişelerle birlikte, devletin kendi içinde topluluğa yönelik uygulamaya koyduğu/koyacağı siyasete dair ayrıntılı ipuçları sunma özelliği kazandırır. Bu bakımdan Kızılbaş/Alevîlik ve nüfusunun Osmanlı Anadolusunda (özellikle de Sivas, Ankara, Mamuretülaziz 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, Babıali, Dâhiliye Nezâreti, Maarif Nezâreti, Meclis-i Vükelâ, Şûrâ-yı Devlet ve Meşihat'a ait fonların evrakları bunlar arasındadır.

Osmanlı arşiv belgeleri, genel itibarıyla devletin Kızılbaş/Alevîlere 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.¹⁰² Ayrıca, Dâhiliye Nezâreti'ne ait söz konusu fon üzerinde gerçekleştirilen araştırmalar sonucu elde edilen diğer belgelerden Kızılbaş/Alevîlere dair henüz gün yüzüne çıkarılmayan diğer bir takım bilgilere de ulaşılmıştır.

Bahse konu olan Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ne ait bütün bu belgeler, II. Abdülhamid döneminde Kızılbaş/Alevîlere yönelik yürütülen siyasetin bizzat öncülüğünü üstlenen bürokrasinin topluluğa dair algısıyla birlikte, bu memurların diyalog halinde olduğu Sünnî kesimin Kızılbaş/Alevîlere yönelik bakışını da yansıtır. Diğer yandan Kızılbaş/Alevîlerin bu dönem aralığındaki (hatta daha öncesine de uzanan) gündelik yaşam, farklı topluluklarla ilişkileri ve inançlarına dair önemli ayrıntılar sundukları da görülmektedir. Bürokrasi tarafından oluşturulan bu belgeler devletin algı ve siyasetinin dışında, Kızılbaş/Alevîlerin inanç ve pratiklerine yönelik öncesi ve sonrasıyla bir değerlendirme olanağı da sunmaktadır. Bunun akıllara getireceği soru ise daha çok, belgelerde Kızılbaş/Alevîler hakkında dile getirilen kimi açıklama ve değerlendirmelerin devlet tarafından ifade edilmesinden ötürü bir sahihliğin olup-olmadığıdır. Diğer bir ifade ile belgelerde bahse konu olan değerlendirmelerin topluluğun kendisince içerden dile getirilmektense, sırf devlet memurları tarafından ortaya konulduğu için mutlak surette bir yanılama ya da ideolojik/mezhebi bir çarpıtma olduğu söylenebilir mi? Bu tezin 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 veyahut söyledikleri içerisinde hangilerinin Kızılbaş/Alevîler tarafından da paylaşıldığının ortak bir resmi çizilmeye çalışıldı.

Kullanılan Osmanlı arşiv vesikaları, dönem boyunca meydana gelen gelişmelerin Kızılbaş/Alevî toplulukların tarihinde yarattığı ve yaratacağı kırılmaların anlaşılmasına

¹⁰² Konuyla ilgili müstakil ve ortak çalışmalarda bulunan Ali Selçuk, Havva Selçuk ve İlkey Şahin'in bütün çalışmalarında söz konusu belgelerin arşiv referanslarını "DH.MKT.PRK. 1006/28" şeklinde hatalı olarak verdikleri görülür.

da katkı sunmaktadır. Bu özellikleriyle dahi başlı başına bir özgünlükleri vardır. Çünkü II. Abdülhamid devrinde Kızılbaş/Alevîlere dair kaleme alınan bu belgeler hem 19. yüzyıl Osmanlı tarihinde bir ilk hem de sultan ve devrini kendinden önce başlayan modernleşme ve merkeziyetçilik siyasetinden farklı olarak topluluğa dair ilk bilgilerin toplandığı dönem yapmaktadır. Bunun aynı zamanda 19. yüzyıl öncesine de uzanan bir geçmişi söz konusudur. Çünkü Sultan Abdülhamid dönemine değin, Anadolu'da yaşayan Kızılbaş/Alevîlere dair devletin ne böylesine bir bilgi edinme niyeti ne de topluluğa yönelik bu şekilde kaleme alınan belge örneklerine rastlanılmaktadır.

Tezin 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 oluşan gruptur. Bunlar da Kızılbaş/Alevîlere dair çok yönlü bilgiler sunar. Bu açıdan Osmanlı arşiv belgeleri ile uyuştukları ve farklılaştıkları hususlar söz konusudur. Söz konusu belgeleri Osmanlı bürokrasisinin kaleme aldıklarından farklı kılan ilk özellikleri -misyonerlerce kaleme alınmış oldukları göz önüne getirildiğinde- Kızılbaş/Alevîler ile yüz yüze ve doğrudan temasları daha çok yansıttıklarıdır. Fakat aksini sunan yani Kızılbaş/Alevîler hakkında Osmanlı devlet yetkilileri ve Sünnî toplum ile gerçekleştirilen istişareler sonucu kaleme alınanları da söz konusudur. Bu tür belgeler de daha çok Osmanlı bürokrasisi ve Sünnî halkınca Kızılbaş/Alevîlere dair beslenen duyguları teyit eder niteliktedir.

Kızılbaş/Alevîlere dair doğrudan temas ve gözlemleri yansıtan yabancı yazınının başında ilk sırada Amerikalı Protestan misyonerlerce (*American Board of Commissioners for Foreign Missions* [ABCFM]) kaleme alınan raporlar gelir.¹⁰³ Anadolu'dan Amerika/Boston'daki merkezlerine gönderilen bu raporlar ise *The Missionary Herald* dergisinde yayımlanmıştır. Bu yazın türü, Osmanlı Anadolusunun farklı yerlerindeki farklı topluluklara dair içerden gerçekleştirilen ilk uzun süreli gözlem, algı ve değerlendirmelerden oluşur. Bununla birlikte, misyonerlerin niyet ve yorumlarının dışında da değerlendirilecek bu belgeler; Anadolu'nun muhtelif bölgelerindeki

¹⁰³ Bu misyoner grubu 1860 yılına değin tek (Orta Türkiye Misyonu) bu tarihten sonraysa Orta, Doğu ve Batı Misyonu olmak üzere üçe ayrılmıştır. 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 oluşturdıkları görülür. Bu sayıların 1871-1900 arasındaki dağılımı ise şu şekildedir: 16 İstasyon, 247 uç istasyon ve 37 misyoner. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kocabaşoğlu (2000: 82-83, 109-119).

Kızılbaş/Alevîlere dair ortak bir bellek sunmak kadar, kimi yönleriyle topluluğun inanç ve gündelik yaşam pratikleriyle birlikte kendi aralarında farklılaştıkları hususlara da temas etmektedir.

Bahse konu belge türünü II. Abdülhamid dönemi Osmanlı devlet bürokrasisince kaleme alınanlarından farklı kılan bir diğer özellik de sultanın döneminden önce başlamalarıdır. Protestan misyonerlerin Kızılbaş/Alevîler 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/Alevîlere 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/Alevîlikten ziyade, kendi içinde farklılaşan bir Kızılbaş/Alevîlik tablosu sunmalarına vesile olmuştur.

Misyonerleri, gerek Osmanlı bürokratları ve Sünnîler gerekse bunlarla diyalogları sonucu önyargılarını tekrar eden diğer bazı Batılılardan ayıran farklı özellikleri de vardı. Bunun başında, Kızılbaş/Alevîlere yönelik tekrar edilen pejoratif üsluptan ziyade onları kendi dinlerine kazanmak için gösterdikleri yakınlık ve Kızılbaş/Alevîlerin geçmişleriyle kendi dinleri arasında kurdukları benzer yöndeki “kök anlatılar” gelmektedir. Misyoner belgeleri bu yönüyle bir değerlendirmeye olanak sunmakla birlikte Kızılbaş/Alevîlere dair beslenen ümit ve beklentilerini de yansıtır. Bu yönüyle, Osmanlı memurlarınca kaleme alınan lâyiha ve raporların Kızılbaş/Alevîlere yönelik hâkim 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/Alevîlerin Hristiyanlaştırılmasından endişelenirken, aynı anda misyonerler ise bundan umutlanmaktaydı.

Misyoner kayıtlarının bir diğer yönü ise dönemin Kızılbaş/Alevîleri arasında karşılaştıkları inanç ve yaşama dair sundukları betimleyici katkıdır. Bahse konu gözlemlere dair yorumları kendilerine ve topluluğa yönelik bakış açılarına yönelik bir perspektif de taşır. Dolayısıyla bu kayıtlar da Osmanlı arşiv belgeleri için söylenenlere

benzer bir bakış açısı sunar: Misyonerlerin Kızılbaş/Alevîlere yönelik gözlemleri, bunları değerlendirme biçimleri ve topluluğa dair amaçlarıyla, bunun gerçekleştirilmesi için geliştirdikleri stratejiler. Diğer bir özellikleri de Kızılbaş/Alevîler ile doğrudan ve uzun süreli temasları sonucu onların ağzından 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/Alevîlere dair meydana getirdiği yazının, hem bu dönemin Kızılbaş/Alevî inancı hem de misyonerlerin bunu yorumlamaları açısından önemli bir külliyat sunduğu söylenebilir. Buna aynı zamanda Osmanlı Devleti ve Sünnî 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/Alevîlere dair önemli bir takım bilgiler sunmuştur. Tezin dördüncü bölümünde 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 Sünnî halk ve ön yargılı memurlardan edinilen bilgileri yansıtmaktaydı. Kimileri, verilen bu bilgilerin doğruluğunu sorgulasa da bazıları da olduğu gibi kabul edip, Kızılbaş/Alevîler hakkında sarf edilen genel tekrara katılıyordu. Tabi 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 vardır. Bunların misyoner anlatılarıyla uyuşan yönleri olduğu gibi onlardan farklılaştığı hususlar da söz konusudur. Bu açıdan Kızılbaş/Alevîlere dair misyoner anlatılarının daha çok Orta ve Doğu Anadolu üzerindeki hatta yoğunlaştığı görülürken, misyonerlik dışı bu Batılı faaliyetlerin Anadolu'nun Batısına doğru kaydığına da tanıklık edilir. Bu da her şeyden ziyade Anadolu sathındaki Kızılbaş/Alevîlerin 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 de Kızılbaş/Alevî nüfusun coğrafik dağılımı ve nüfus oranlarına dair önemli ayrıntılar sunulmaktadır. Konu nüfus ile ilgili olduğunda Kızılbaş/Alevîlerin nüfus oranlarıyla ilgili Fransız gezgin Vital Cuinet ve 4 ciltlik *La Turquie d'Asie, Géographie Administrative: Statistique, Descriptive et Raisonnée de Chaque Province de l'Asie- Mineure* başlıklı çalışmasını özellikle zikretmek gerekir. Beşinci bölümde ayrıntısıyla tartışıldığı gibi Cuinet'in bu çalışmasıyla dönemin ünlü sözlükçülerinden Şemseddin Sami'nin altı ciltlik *Kâmûs'u'l - A'lâm* başlıklı eseri arasında büyük bir uyuma söz konusudur. İki çalışmanın da özellikle Anadolu'daki nüfus çeşitliliği ve oranlarına dair büyük bir benzerlik içerisinde olduğu görülür. Bu bakımdan Cuinet, Kızılbaş/Alevî nüfusun vilayetler bazındaki dağılımıyla ilgili daha teferruatlı bir bilgi sunarken, Şemseddin Sami'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/Alevî tarihi ve kültürünün anlaşılması açısından gerçekleştirilen ilmi ve amatör çalışmalardan da faydalandı. Kaynakça bölümünde de görüleceği gibi sayıca büyük bir yekûnu tutan bu kaynakların hepsini tek tek analiz etmek ne yazık ki pek mümkün değildir. Bunun yerine genel hatları ile bu çalışmaların yazarları ve tezin ilerleyişine sundukları hususlara dair kısa bir seçki sunulabilir. Bunlar arasında ilk sırada Ahmet Yaşar Ocak ve çalışmaları gelmektedir. Ocak'ın, genelde Osmanlı dini ve sosyal yaşamı özeldeyse Kızılbaş/Alevîlik ve Bektaşîlik üzerine gerçekleştirdiği külliyatlı yazın, tezde bu topluluklara ait kimliğin inşası ve tarihinin anlaşılmasına çok büyük bir katkı sundu. Bu açıdan yazarın her bir çalışmasının teze bilhassa çok değerli bir katkı sunduğu söylenebilir. Aynı şekilde, Abdülbâki Gölpınarlı ve Irène Mélikoff'un da bu hususta çok önemli katkılarının olduğu muhakkaktır.

Diğer bir bilim insanı olarak Rıza Yıldırım'ın çalışmaları da tez üzerinde ufuk açıcı etkiler yarattı. Yazar, *Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri (1300-1501)* çalışması ile Kızılbaşlığın inşa sürecine ışık tutarken; "Bektaşî Kime Derler?: 'Bektaşî' Kavramının Kapsamı ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi" başlıklı makalesiyle Alevîlik ve Bektaşîlik çalışmalarında sıklıkla denk gelinen terminoloji sorununu da aydınlatmaktadır. Söz konusu makale, eğildiği terminoloji sorunu kadar bu terminolojinin farklı yüzyıllardaki yansımalarına da odaklanmakta ve özellikle Kızılbaş/Alevîlik ile Bektaşî Tarikatı arasındaki temas ve

ilişkileri de göz önünde bulundurarak uzun soluklu bir çerçeve sunmaktadır. Makale aynı zamanda, Bektaşî Tarikatı'nın yasaklanması sonrasında tarikat içerisinde meydana gelen Babagân ve Çelebiyân ayrışmasına da odaklanıp, tam da bu yüzyıl içerisinde ortaya çıkan Çelebiler ile Kızılbaş/Alevîler arasındaki yakınlaşmaya eğilmektedir. Bu özelliğiyle de tezin kapsadığı zaman aralığına dair önemli bir takım bilgi ve değerlendirmelerle birlikte teze perspektif açısında da değerli katkıları oldu. Suraiya Faroqhi'nin *Anadolu'da Bektaşilik* çalışması da Bektaşîlerin 1826 tarihine değin Anadolu'daki varlıkları ve faaliyetlerine üzerine bir perspektif oluşturdu. Çalışmanın bir diğer katkısı da devletin bu tarikata ait mal varlığı ve zaviyeleri üzerindeki tasarrufuna eğilip, 19. yüzyıl öncesi devlet-Bektaşîlik ilişkilerini ortaya koymasıdır. Bu bakımdan Faroqhi'nin bitirdiği yerden Yılmaz Soyzer'in *19. Yüzyılda Bektaşilik* ve Fahri Maden'in *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları* başlıklı çalışmalarıyla, 19. yüzyıl bağlamında devlet ile Bektaşîlik ve Bektaşîler ile Anadolu toplumu arasındaki ilişkilere dair teferruatlı bir malumat edinilmiştir.

Yukarıdaki çalışmaların II. Abdülhamid dönemine giden sürecin anlaşılmasına sundukları katkı şüphesizdir. Fakat bütün bu katkılarına rağmen, genel birkaç değerlendirme dışında, II. Abdülhamid dönemi Kızılbaş/Alevîlik üzerine uzun bir malumat oluşturmadıkları söylenebilir. Bu da bir nevi, çalışmaya ilham veren motivasyonun kaynağı ve akabindeki mütevazı katkısına –bütün hata ve eksiklerine rağmen- kapı araladı. Bunun için özellikle de Selim Deringil'in ilerde zikredilecek olan çalışmalarının büyük bir etkisi oldu. Bu bakımdan Deringil'in hem II. Abdülhamid dönemi hem de gayri Sünnî topluluklara yönelik devlet siyasetinin genel hatları ile anlaşılması açısından birçok araştırmacıya öncülük yaptığı söylenebilir. Aynı şekilde İlkay Yılmaz'ın II. Abdülhamid döneminin güvenlik politikaları ekseninde gerçekleştirdiği çalışması (*II. Abdülhamid Döneminde Güvenlik Politikaları, Mürur Tezkereleri Pasaportlar ve Otel Kayıtları: Serseri, Anarşist ve Fesadın Peşinde*) birçok yönüyle takdire değerdir. Modern devletin yönetim pratikleri üzerinden II. Abdülhamid dönemine dair bir karşılaştırma yapan Yılmaz'ın bu çalışmasının, tezin metodolojisinin şekillenmesi üzerindeki çok önemli yönlendirmelerinin olduğunu 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 hadislerinin 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, sultanın yönetim anlayışının anlaşılmasına da önemli oranda katkı sundu. Bu hat üzerinden devam edildiğinde, çalışmada zikredilen Kemal Karpas'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. Sünnî 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/Alevî algısı ve siyasetine dair dikkat çekici ilk değerlendirmelerde bulunan yazın arasında yer alır.

Hans Lukas Kieser'in çalışmaları da tezin problematiklerinin belirlenmesi üzerinde etkili oldu. Merkezine misyonerleri alan bu çalışmaların, söz konusu grupla Kızılbaş/Alevîler arasındaki ilişkileri ortaya koymak açısından ayrıntılı bir değerlendirme olanağı sunduğu muhakkaktır. Fakat Kieser'in bu perspektifinin ne denli bir genellemeye haiz olduğu tartışma konusudur. Bu bakımdan Ayfer Karakaya-Stump'un "Alevilik Hakkındaki 19. Yüzyıl Misyoner Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış ve Ali Gako'nun Öyküsü" başlıklı makalesi, hem Kieser'in hem de dönemin Protestan misyonerlerinin Alevîlik 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/Alevîlerin Batılılarca nasıl keşfedildiğine

yoğunlaşarak, bu topluluğa dair ürettikleri söylemi de muhakkik bir okumaya tabi tutmaktadır. Aynı şekilde bu bölüm altında “An Alevi Renaissance/Bir Alevi Rönesansı mı” başlığıyla tartışmaya açtığı kısımda da doğrudan Kieser’i eleştirerek, ondan mülhem “Alevi Rönesansı” kavramsallaştırmasını sorgulayacaktır. Bu yönüyle de Dressler’in sunduğu eleştirel çerçevenin tezde özellikle de 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/Alevî 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/Alevî siyasetinin ana eğilimlerine temas etmesiyle bu teze de 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 mevzûunda 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*) hassaten zikretmek gerekir. Cihangir Gündoğdu ve Vural Genç’in *Dersim’de Osmanlı Siyaseti: İzâle-i Vahşet, Tashîh-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/Alevî kimliğiyle de bilinen bölgenin sultanın genel siyaseti içerisindeki yerinin tespiti açısından çalışmalarıyla örnek olduklarını özellikle zikretmek gerekir.

İncelenen bütün bu birincil kaynak ve modern araştırmaların söz konusu araştırmaya katkısı muhakkak olmakla birlikte, özellikle de tezin ana örgüsünün odaklandığı birincil kaynakların doğrudan Kızılbaş/Alevîlerin kendi beyanları ve üretimleri dışında, çoğu

yönden dönemin Osmanlı devlet görevlileri ve Batılılar tarafından kaleme alındığı görülmektedir. Bu durum da tezde; Kızılbaş/Alevîlerin bizzat kendi ifadelerinden ziyade, muhatap kıldıkları uygulamalara gösterdikleri tepkiler ve kendileriyle iletişime geçenlerin dile getirdiği bilgilerin analizi üzerinden, dolaylı bir okumayla anlaşılmasına neden olmuştur.



1. BÖLÜM

KIZILBAŞ/ALEVÎLİĞİN TARİHSEL KÖKLERİ: KIZILBAŞ KİMLİĞİNİN İNŞASINDAN BEKTAŞÎ TARİKATI'NIN YASAKLANMASINA

Anadolu Selçukluları'ndan 16. yüzyıl Osmanlısına değin Anadolu'da meydana gelen siyasi ve kültürel gelişmelerin siyaset ve toplum yaşamına olduğu kadar Osmanlının diğer devletler ile olan ilişkileri üzerinde de etkisi oldu. Bu bakımdan, Anadolu Selçukluları döneminde meydana gelen Babailer (1240) ve “Fetret Devri”nin (1402-12) yarattığı siyasi ve toplumsal buhran ortamında filizlenen büyük bir sosyal hareketin kahramanı olarak Şeyh Bedreddîn’in öncülük ettiği isyan¹ Osmanlı resmi ideolojisinin şekillenmesini etkiledi. Söz konusu gelişmeler 16. yüzyılın başında Şah İsmail ile birlikte (1501) kurumsal bir hüviyete kavuşan Safevî Devleti'nin Anadolu coğrafyası üzerindeki hâkimiyet mücadelesine de tarihsel açıdan bir bakiye bıraktı. Bu yönüyle, Anadolu'nun siyasi, sosyal ve dini hüviyetinin şekillenmesi üzerinde tesiri olan bahse konu miras, Osmanlı ve devamındaki Cumhuriyet Türkiye'sinin devlet-toplum ve toplum içi ilişkilerine de sirayet etti.

1.1. OSMANLI MERKEZİLEŞMESİNİN DİN ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Osmanlının merkezileşme olgusu, göçebe bir uç beyliği statüsünden imparatorluğa evrilme süreci ile paralel gelişti. Bu hususta II. Mehmet (Fatih Sultan Mehmet) dönemi ziyadesiyle önem arz etmekteydi. Zira O, gerek kendi dönemi gerekse sonrasının Osmanlısına imparatorluk statüsü kazandıracak yapısal değişimlere başvuran ilk padişahı.²

II. Mehmet döneminin, aradan geçen uzun süreye rağmen 19. yüzyıl Osmanlı merkezileşmesi (özellikle II. Mahmud dönemi) ile bazı açılardan benzerlikler taşıdığı görülmektedir. Bunlardan ilki Yeniçerilerin, bir diğeri de ulemânın nüfuzunun kırılarak,

¹ Ocak (2013: 159).

² Ocak (2011: 41-42).

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 provasası olup⁵ bu husus da ilerde ayrıntısıyla tartışılacaktır.

Osmanlı Devlet'in henüz bir beylik olarak kuruluş aşamasında ilişki halinde bulunduğu farklı derviş grupları ile geliştirdiği dini 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 dini grupların (Müslim ve gayrimüslim) devletin kuruluşundan, II. Mehmet dönemine değin “dini tercihlerinden” ötürü yönetim kademesindekiler 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 dini ve mezhebi farklılıklara genel düzeni sarsmadıkları takdirde izin verdiği, kendisinin ise devlet katında Hanefîliği tercih ettiği görülmektedir.⁹

Osmanlı Devleti açısından İslâm, din ile devletin özdeşleşmesine paralel, bir yandan devlet kavramına kutsallık bahşedip, merkezi otorite ve onun temsilcisi olan hanedanın meşruiyetini tahkim ederken; diğer yandan, Osmanlının siyaset “argümanı” olarak araçsallaştırılmak gibi çift başlı bir fonksiyona sahipti. Bu yönüyle İslâm'ın Osmanlı resmi ideolojisiindeki yerini alması da Fatih Sultan Mehmed dönemine tekabül etmekteydi. Bununla ilişkili olarak Sünnî kimlik gerçek olgunluğuna Osmanlının büyüme döneminin sonuna yaklaşılması ve daha evrensel dünya hâkimiyeti projelerinden

³ Ocak (2011: 45-46).

⁴ Bektaşî Tarikatı'nın yasaklanması ile ilgili gerekçeler için bkz. Faroqhi (2003:157-196).

⁵ Faroqhi (2003: 191).

⁶ Ocak (2011: 85, 87).

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

⁸ Ocak (2013: 94).

⁹ Bkz. Doja (2006: 432); Ocak (2011: 92).

vazgeçilmesine tekabül eden I. Süleyman (Kanuni) döneminin ikinci yarısında ulaştı.¹⁰ Sonuç olarak da Sünnî İslâm anlayışı tamamen Osmanlı devlet ve toplumunun ideolojik zeminini oluşturan bir hale büründü.¹¹

II. Mehmed döneminde meydana gelen Osmanlı merkezileş(tir)me politikaları içinde anlam bulan “*din ü devlet mülk ü millet*” anlayışına paralel olarak din, devlet kontrolünde bir araç haline getirilerek resmi devlet ideolojisinin tahkiminde etkin bir rol oynamaya başladı.¹² Söz konusu merkezileşme ve dinin devletin kontrolüne girme süreciyle birlikte genelde İslâm, özeldeyse Sünnî İslâm din adına belirleyici belirleyici bir konuma ulaştı. Böylece beylik halinden Fatih dönemine kadarki süre boyunca bu denli etkin bir rolünün olmadığı görülen Sünnî İslâm, bu tarihten itibaren uygulanan merkezi 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 soyundu.¹⁴ Bu vesile ile Sünnî 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 Sünnî (Sünnîlik, şariat ve cemaat dışı bâtinî) grupların inançlarına doğrudan müdahalede bulunulmadığı da görülmekteydi.¹⁵ Netice olarak, henüz 16. yüzyıla kadar Osmanlı eliti arasında Kızılbaş ve Şîî karşıtı dikkate değer bir siyasi ve kültürel faaliyet de olmayacaktı.

Devlet bu süre zarfındaki gelişimiyle birlikte, 15. yüzyılın ortalarından itibaren tedrici bir şekilde meydana gelecek olan fıkıh ve kelam yönü ağır basan kitabi bir İslâm'a yöneldi.¹⁶ Cemal Kafadar'ın ifadeleriyle bundan, “yönetimlerin on altıncı yüzyılın başından itibaren ortodoksiyi kabul ettirmeye yönelik yükselen ilgisine bakıldığında, (Sünnî) Osmanlı-(Şîî) Safevî rekabetinin ortaya çıkışına kadar, Batı Asyalı Müslüman-Türk yönetimlerinin, dinî açıdan tamamen yanlışsız olmaya ne kadar az ihtiyaç duyduğu anlaşılabilir.”¹⁷ Kafadar

¹⁰ Bkz. Ocak (2011: 87; 2013: 107); Terzioğlu (2013: 34).

¹¹ Işık (2016: 203).

¹² Ocak (2013: 81-122); Yıldırım (2017: 116).

¹³ Kasaba (2012: 46).

¹⁴ İslâm tarihinde bu ilişkinin rolüne dair yapılmış bir çalışma için bkz. Doğan (2013: 30-38).

¹⁵ Bkz. Kaplan (2015: 51); Doja (2006: 432).

¹⁶ Ocak (2013: 95); Yılmaz (2016: 299).

¹⁷ Kafadar (2010: 116).

aynı zamanda, 11. yüzyıldan 15. yüzyıla uzanan zaman dilimi içerisinde sınır bölgelerinde yaşayan Anadolu ve Balkan Müslümanlarının dini tarihinin kısmen de olsa ortodoksiyi sert bir biçimde uygulamaya çalışacak olan bir devletin yokluğuna, kendi tabiriyle “metadoksi”ye tekabül ettiği üzerinde durmaktadır.¹⁸

Osmanlı beyliğinin topraklarını büyüterek idari yapısının giderek karmaşıklaşması, merkeziyetçi bir karaktere bürünmesini zorunlu kılmaktaydı. Bu süreç aynı zamanda, dini yönden Sünnî İslâm lehine bir ortodokslaşmayla da paralel gelişti. Devletin, Sünnî İslâm’ı merkezileşme süreci ile birlikte tedricî olarak egemen inanç haline getirmesi hem merkezileşmeye hem de onunla koşut şekilde gelişen bu İslâm yorumuna tepkileri geciktirmedi. Şeyh Bedreddîn önderliğinde gelişen isyan (1416) hali hazırdaki bu çelişkilerden kaynaklı, dini vurgusu güçlü ilk başkaldırılardandı.¹⁹

Buna bağlı olarak II. Mehmet, Fetret Dönemi’nde (1402-1412) içine düşülen zorluklar ve kendi hükümdarlığı boyunca elde ettiği başarıların muhafazasının gerekliliğine de dayanarak, 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren merkezileşme yönlü siyasete ağırlık vermeyi zorunlu ve gerekli gördü. Osmanlı resmi ideolojisindeki en büyük gelişim ve değişim de II. Mehmet’in 1453 yılında İstanbul’u fethetmesiyle gerçekleşti.²⁰ 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 merkezileşme süreci başladı. Söz konusu merkezileşme ve bürokratlaşmada herşeyden önce konar-göçer Türkmenlerin yaşam tarzı ve kabile örgütlenmesi aleyhine bir seyir-izlemekteydi.²¹

1.2. SÜNNÎ İSLÂM KARŞITI DİNAMİKLER

Fatih Sultan Mehmet ile birlikte uygulanan merkezileşme siyasetinden olumsuz etkilenen konar-göçer kesimlerle Babaî ve Şeyh Bedreddîn isyanlarıyla aynı tabana sahip toplumsal

¹⁸ Kafadar (2010: 120).

¹⁹ Terzioğlu (2013: 303).

²⁰ Ocak (2010: 62).

²¹ Yıldırım (2017: 73, 96).

zümreler merkezileşme ve giderek devlet ideolojisi haline gelen Sünnî İslâm anlayışıyla anlaşmazlığa düşüp buna karşı zaman içinde refleks gösterdi. Aynı şekilde, konar-göçer zümreler açısından Sünnî 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.²² Bu sebeple, Osmanlı yönetim anlayışını şekillendiren "zihniyet dünyası"²³ devlet toprakları içerisindeki merkezileşme karşıtı güçler ve gayri Sünnî kesimler tarafından kabul edilmeyip, karşıt bir takım tepkiler doğurdu. Osmanlı merkezi 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.²⁴

Siyasal, dini, ekonomik ve idari bir takım 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, dini ve ekonomik unsurların meydana getirdiği Osmanlı "resmi ideolojisinin" (*ortodoksi*), kendisine karşı sergilenen dini-toplumsal muhalefetin (*heteredoksi*) şekillenmesi üzerinde de etkisi oldu.²⁵ Tersî şekilde, resmi ideoloji dışındaki unsurların da Osmanlı devlet siyasetinin şekillenmesi üzerinde bir etkisi vardı. Dile getirilen durum, hem resmi devlet ideolojisi hem de karşılığında gelişen

²² Bkz. Bayat (2004: 183); Dressler (2013: 6); Aydın (2015: 24).

²³ 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 Sünnî İslâm yorumuna sahip olmayan Osmanlı'nın, özellikle Fatih Sultan Mehmet'in merkezileşme politikalarıyla birlikte İslâm'ın Sünnî inancı etrafında kenetlendiği görülmektedir. Osmanlı Devleti, gerek söz konusu merkezileşme politikaları gerekse aynı yüzyılın son çeyreği ve sonraki yüzyılda baş gösteren Şîî-Safevî tehlikesine karşı, sahip olduğu Sünnî İslâm anlayışında giderek daha katı bir tutum takındı. Devletin kuruluşunda etkin bir rol oynayıp, inanç ve uygulamalarının tam olarak Sünnî İslâm ile örtüşmediği bilinen derviş zümreleri (*Abdalan-ı Rum*) ilk Osmanlı padişahları tarafından kabul edilip, devletin özellikle Balkanlardaki yayılmasında etkin bir şekilde kullanılırken, Osmanlı merkezileşmesiyle birlikte, tarihsel olarak bu derviş zümreleriyle itikadi bir ilişkisi bulunan tarikat ve inançlara karşı aynı hoşgörü gösterilmedi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Barkan (t.y.); Mélikoff (2009: 183-209); Ocak (2011: 36-50,59). Osmanlı Devleti'nde 'Sünnî İslâm'ın siyasallaşması' açısından ayrıca bkz. Ocak (2013: 81-122).

²⁴ Kafadar (2010: 239). Dressler (2013: 6) söz konusu durumu Osmanlı merkezileşmesi ile Kızılbaş isyanlarının çıkışması şeklinde ifade etmektedir.

²⁵ *Ortodoksi*; "resmi ideoloji" yahut "kabul edilmiş genel-geçer düşünce ve uygulamalar" anlamına gelirken, *heterodoksi* tamamen ortodoksinin aksi bir anlama sahip olup, resmi ideoloji ya da kabul edilmiş düşünce ve uygulamaların aksini niteler. Metin içerisinde *ortodoks*ten kasıt, Ocak'ın (2013: 83) 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." Her iki kavram da Türkiye tarihçiliğinde özellikle Alevilik, Bektaşılık ve Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti ilişkileri bağlamında yapılan çalışmalarda kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak (2009c: 18; 2010: 13-34); Mélikoff (2009: 40,42,95,99,109).

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”²⁶ 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.²⁷

1.3. OSMANLI-SAFEVÎ İLİŞKİLERİ VE KIZILBAŞLIK

Osmanlı Devleti, kendi resmi ideolojisine kaynaklık eden Sünnî İslâm’a olan bağlılığı kadar bununla ilişkili söz konusu İslâm anlayışının muhaliflerine yönelttiği eleştiri ve ithamları da devraldı. Özellikle de Şîî Safevîler 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 *zendeka* ve *ilhâd* hareketlerine karşı izlenen siyasetin meydana getirdiği ideolojik savunuyu ve söyleme²⁸ kendi topraklarında ortaya çıkan ve İslâm dışı gördüğü birçok düşünce ve hareketi tanımlamak için çok sık başvurdu.²⁹

Bu açıdan değerlendirildiğinde, 1501-1737 tarihleri arasında Osmanlı Devleti’nin doğu sınırında hâkimiyetini sürdüren Safevî Devleti, Osmanlı açısından büyük bir problem teşkil etti. Henüz bir devlet haline gelmeden önce, Şeyh Safiyüddîn b. Eminüddîn (d. 650- ö. 735/1252-1334) tarafından temelleri atılan Erdebil Dergâhı ve sonradan Şeyh’in adına nispetle *Safevîyye* adını alan tarikatın başına, tarihsel silsile içerisinde Sadrüddîn-i Erdebillî, Hoca (Hâce) Alî, Şeyh İbrahim, Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar geçti. Tarikatın bir devlet olarak kurumsallaşması ise Şah İsmail döneminde gerçekleşti (d.1486/1487- ö. 1524).

²⁶ Ocak (2013: 83).

²⁷ Yıldırım (2017: 116).

²⁸ Bkz. Ocak (2013: 1-80).

²⁹ Bu hususta ayrıntılı bilgi bkz. Ocak (2013: 123-382).

Şeyh Safiyüddîn'den Hoca Ali dönemine kadar Sünnî karakterde olduğu görülen Erdebil Tekkesi/Safevîyye tarikatı, Hoca Ali-Şeyh Cüneyd arasındaki dönemde Sünnîlikten Şîîliğe doğru bir geçiş yaşadı.³⁰ Şeyh Cüneyd ile birlikte Erdebil Tekkesi, Şîîlik yönlü bir siyasallaşma içerisine girerek Safevî tarihi açısından bir kırılma noktası oluşturdu.³¹ Cüneyd zamanında ise artık sadece dini yönü olan bir tarikat olmaktan ziyade siyasi kimlikli bir rol de edindi.³² Şeyhin yaşamı boyunca gerçekleştirdiği pratikler de buna işaret etmekteydi. Bu yönüyle, Cüneyd ile birlikte bir takım aşırı fikirlere kapı aralayan Safevîyye Tarikatı'nın bu şekillenışı Şah İsmail ve döneminin tarikat yapısına da temel teşkil etti. Diğer bir ifadeyle, Şah İsmail döneminde görülen aşırı Şîî (*Gulat-ı Şia*) fikirlerin (*ruhun bedenden göçü, tanrının insan suretinde tecellisi ve mehdilik* gibi) ilk olarak Cüneyd döneminde ifade bulduğu anlaşılmaktadır.³³ Aynı şekilde, Safevîlerin soylarının Hz. Ali'ye dayandırılarak *seyyidlik* iddiasında bulunmanın da politik bir araç olarak Şeyh Cüneyd döneminde ön plana çıktığı görülmektedir.³⁴

Şeyh Cüneyd ile birlikte Şîîlik yönlü siyasi bir değişim içerisine 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."³⁵ Tekkeye bağlı halifelerin Anadolu içerisinde Şîîlik ile ilgili propaganda yapma, yardım toplama ve Osmanlı ile problem yaşayan toplumsal zümreleri Osmanlı'ya karşı kışkırtmalarına bu dönemde başlandı.³⁶ 15. yüzyıl sonu ve özellikle de 16. yüzyıl başlarından itibaren Osmanlı Devleti toprakları içerisinde etkinliği

³⁰ Bkz. Hinz (1948: 15); Saray (1990: 11; 2006: 15-16); Hakyemez (2014: 26); Savaş (2002: 17-19). Şapolyo'ya (2013: 393) göre Anadolu'ya Şîîlik de Hoca Ali zamanında girmiştir. Buna çoğu yazar, Şîîleşme eğiliminin Hoca Ali'den ziyade esas itibarı ile ondan sonra gelen Şeyh Cüneyd döneminde başladığı kanaatindedir. Bkz. Kaplan (2015: 85-85-87); Gündüz (2010: 24); Küçükdağ ve Dedeyev (2009: 419-420); Yazıcı (1980: 53). Diğer yandan, tarikatın kurucusu olan Şeyh Safiyüddîn'in (Şeyh Safi) mezhebinin de Şafîilik olduğu kabul edilmektedir. Bkz. Kaplan (2015: 74-79).

³¹ Yıldırım (2017: 144) Şeyf Safiyüddîn'den başlayarak Cüneyd' kadar geçen zaman aralığını (1301-1447) Erdebil Dergâhı'nın birinci dönemi olarak niteler.

³² Bkz. Âşıkpaşazâde (1332: 264-267); Hinz (1948: 14-15); Yazıcı (1980: 53); Saray (1990: 13-15); Allouche (2001: 40,48-57); Kehl-Bodrogi (2012: 14-16); Şapolyo (2013: 393); Hakyemez (2014: 26-27); Kaplan (2015: 5, 83,87-95); Daftary (2016: 108); Yıldırım (2017: 27).

³³ Bkz. Savaş (2002: 18); Dalkıran (2002: 61-62); Ocak (2009b: 50); Mélikoff (2010b: 186); Karadeniz (2015: 23-24); Daftary (2016: 108); Yıldırım (2017: 144).

³⁴ Bkz. Mélikoff (2010: 186); Üzümlü (2002: 549). Yıldırım'a (2017:149) göre, Hoca Ali ve Cüneyd'in şeyhliğine kadar geriye uzanan bu iddia, tarikatın doktrininin de Şîî eğilimlerin baş göstermesiyle koşut bir şekilde ortaya atılmıştır.

³⁵ Yıldırım (2017: 159).

³⁶ Buna rağmen söz konusu Şîîlik eğiliminin de Anadolu'ya dışardan geldiği düşünülmemelidir. Çünkü bizzat Cüneyd'in sahip olduğu bu Şîî yorumun kendisi de Anadolu'da gerçekleştirdiği çalışmaların tesiriyle kendisine sirayet etmişti. Bkz. Yıldırım (2017: 181-183).

hissedilen Şîî Safevîler, Osmanlı toplumundaki konar-göçer Türkmen zümrenin de arasında bulunduğu farklı toplumsal kesimler arasında etkin bir propaganda ve yayılma alanı bulmaktaydı.³⁷ Devletin başından itibaren merkezileşme eğilimli uyguladığı sosyo-ekonomik politikaların konar-göçer kesimin yaşamları üzerinde yarattığı baskı, Safevî halifeleri tarafından gerçekleştirilen propagandaların toplum tarafından karşılık bulması üzerinde etkisi oldu.³⁸ 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.³⁹ Lindner'in de yerinde değerlendirmesiyle, Şah İsmail önderliğinde göçebelere sunulan ekonomik, siyasal ve askeri vaatler "Safevî propaganda misyonunun kutsal yapısıyla" mühürlenip, göçebelerin de artık bir kutsallarının olmasına meydan vermiş ve devamında da "siyaset ile dinsel meşruiyetin mücadele alanı belirlenmişti."⁴⁰ Başka bir ifadeyle, Osmanlı Devleti'nin, İstanbul'un fethi ile birlikte merkezi bir imparatorluk ve aynı şekilde İslâm dünyasının Sünnî karakterli en büyük gücü haline gelmesi, Safevîlere dayanak yerine görecekları temel güç olarak İslâm coğrafyasındaki gayri Sünnî toplulukları bıraktı.⁴¹ Netice olarak, 1501 yılında Şah İsmail önderliğinde kurulan Safevî Devleti'yle birlikte ilişkilerin boyutunun değiştiği ve bundan sonraki siyasi ve dini mücadelenin artık tarih sahnesine çıkan "ikinci bir devletin" varlığıyla sürdürüldüğü görülmekteydi. Şah İsmail, İran Şahı olarak tac giymesiyle birlikte Şia'nın bir kolu olan Oniki İmam mezhebinin devletin resmi inancı olarak ilan etti.⁴² Böylece, "Safevî sûfi tarikatının Cüneyd'le başlayan güçlü bir siyasal organizasyona dönüşme süreci, Şah İsmâ'il ve 907-1501'de Safevî hanedanlığını kurmasıyla birlikte zirve noktasına" ulaştı.⁴³

³⁷ Bkz. Sümer (1999: 10-13); Karadeniz (2015: 23-24). Zarinebaf-Shahr'a (1997:4) göre; Cüneyd, Haydar ve İsmail'in misyoner faaliyetlerinin yoğunlaştığı bu dönem aynı zamanda Kızılbaşlığın Erdebil'den Anadolu'ya yayıldığı ilk muazzam dönemdir (1480-1514). Safevîler tarafından gerçekleştirilen propaganda faaliyetlerini, Osmanlı ekonomi-politiğinin konar-göçer kesim üzerinde yarattığı baskı bağlamında değerlendiren önemli bir çalışma olarak da bkz. Lindner (2000).

³⁸ Bkz. Zarinebaf-Shahr (1997: 4); Lindner (2000: 11,171-172); Savaş (2002: 31,134,156,167); Bayat (2004: 183); Teber (2005: 69-76); Doja (2006: 432-433); Ocak (2009b:54; 2009c: 278; 2011: 46-47).

³⁹ Yıldırım (2017: 24-25).

⁴⁰ Lindner (2000: 172).

⁴¹ Savaş (2009: 59).

⁴² Bkz. Allouche (2001: 40); Kehl-Bodrogi (2012: 19). Fakat bu inanç daha çok, ortodoks Oniki İmam Şiiliğinden farklı olarak dedesi Cüneyd ve Haydar'ın inancıydı. Bkz. Yıldırım (2017: 281).

⁴³ Allouche (2001: 72).

Şah İsmail, hükümdar olarak ortaya koyduğu kimliğini –öncesinde atalarının da yaptığı gibi- soyunu İmam Musa Kazım üzerinden Hz. Ali'ye dayandırıp, pekiştirerek⁴⁴ Osmanlı karşıtı muhalif kesimler üzerinde dini bir otorite şeklinde tesis etti.⁴⁵ Bu durumun kendisi açısından problem teşkil ettiğinin farkında olan Osmanlı Devleti, verilen fetvalar ile söz konusu iddianın doğru olmadığı ve Safevîlerin soyunun ehl-i beyt ile hiçbir ilgisinin bulunmadığı yönünde karşıt propagandalara girimekteydi.⁴⁶ Kehl-Bodrogi'nin de ifade ettiği gibi “her iki taraf da, yaptıklarını dine dayandırarak meşrulaştırmaktaydı. Bir taraftan Ali'nin tanrısal soyundan geldiklerini iddia eden Safevîler bayraklarına Ali'nin ismini yazarak İran'da üstün güç olmak adına Osmanlılarla mücadele ederken, diğer taraftan Osmanlılar artık Şîî olan Safevîlere karşı kavgalarında kaygılarını, daha önce hiç görülmemiş ölçüde imparatorluğun ‘esas dini’ olan Sünnî yönelime dayandırmaktaydı.”⁴⁷ Bu durum da Osmanlı açısından, çıkışlarını önce siyasi bir tehdit olarak algıladıkları Safevîlerin ideolojilerini öğrenmeleriyle birlikte mezhebi bir karşıtlığa dönüştü.⁴⁸

Şah İsmail'in İran'da başlattığı "Şîîleştirme" faaliyetlerinden ötürü Sünnî ulemâya mensup birçok kişi de baskı görmüş ve bir kısmı çareyi Safevî topraklarını terk etmekte bulmuştu.⁴⁹ Osmanlı topraklarına sığınan bu sufi, âlim ve bürokratlar kişisel deneyimlerinin alt üst oluşu ve önceki anavatanlarındaki rejim değişikliğinden ötürü yaşadıkları düş kırıklıklarından kaynaklı Osmanlı egemenliğindeki anti-Safevî

⁴⁴ Hakyemez (2014: 27-28). Safevîlerin söz konusu şeceresi için bkz. Hinz (1948:109); Allouche (2001: 173-181).

⁴⁵ Konuyla ilgili yapılan çalışmalar, Safevîlerin seyyidlik iddiasının Şah İsmail'den çok daha öncesine dayandığını gösterir. Bkz. Sümer (1999: 2,10); Üzümlü (2002: 549). Konuyla ilgili olarak Karadeniz (2015: 17-18), Safevî Tarikatı'nın kurucusu Şeyh Safiyyüddin'in hiçbir zaman seyyidlik iddiasında bulunmadığını, ancak sonra gelen oğlu Şeyh Sadreddin'in isteği üzerine yazılan "*Safvetü's-safa*" başlıklı eserde Safevîlerin soyunun İmam Musa Kazım'a dayandırıldığı ve dolayısıyla seyyidlik iddiasının da Sadreddin döneminden itibaren gündeme geldiğini ifade etmektedir.

⁴⁶ Bkz. Hinz (1948:5-6); Teber (2005: 91); Kaplan (2015: 71-72); Baltacıoğlu-Brammer (2014: 41). Diğer yandan, Safevîlerin 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. Âşıkpaşazâde (1332: 264-267); Hinz (1948: 8- 9, 16-22); Sümer (1999: 9-13); Karadeniz (2015: 23-24).

⁴⁷ Kehl-Bodrogi (2012: 38-39). Ayrıca bkz. Gölpınarlı (2016: 166); Hakyemez (2014: 43).

⁴⁸ Yılmaz (2016: 300).

⁴⁹ Teber (2005: 95). Abu-Manneh'e (2001: 61) göre bu tarikatlardan ilki Nakşibendiyyedir. Şah İsmail'in 12 İmam Şîîliğini resmi mezhep olarak dayattığı İran'da nüfusun yaklaşık üçte ikisi Sünnîydi. Bkz. Yıldırım (2017: 282).

politikalara güçlü destekler sunup, Safevî karşıtı ideolojik mücadelede kilit rol oynadılar.⁵⁰

Safevîler cephesinde durum bu şekilde seyrederken, Osmanlı Devleti'nin de karşıt bir siyaset içerisine girdiği görülmektedir. Toprakları içerisindeki Safevî propagandasına engel olmak için siyasi bir takım tedbirlere başvuran devlet,⁵¹ bu duruma koşturarak dini yönü ağır basan ideolojik bir söylemi de uygulamaya koydu. Terzioğlu'nun ifade ettiği gibi, II. Bayezid döneminde kuruluşu gerçekleştirilen Şîî-Safevî Devleti (1501) ve bunun hemen on yıl sonrasında meydana gelen Şah Kulu İsyanı, Osmanlı'nın Sünnî İslâm savunusu ve Şîî "sapkınlığının" kökünün kazınmasına yönelik oluşturduğu meşruiyet iddialarına dayanak teşkil etmekteydi.⁵² Bu vesile ile Kızılbaşların dini inançlarıyla ilgili risaleler kaleme alınıp, onlarla savaşmanın meşruiyetini vurgulayan fetvalar yayınlandı.⁵³

I. Selim'e nazaran II. Bayezid döneminde daha pasif bir tavır takınan Osmanlı'nın bu tutumundan ötürü Safevîlerin daha saldırgan bir davranış içerisine girip, taraftarları vesilesiyle Osmanlı topraklarında sorun çıkarmalarının etkisi⁵⁴ I. Selim'in tahtı ele geçirip (1512) öncelikli tehlike olarak Safevîleri görmesiyle kırıldı. Yıldırım'ın da ifade ettiği gibi Selim'in bu süreç boyunca hem kardeşleri hem de babasına karşı mücadelesini meşrulaştıran en önemli araç Kızılbaş sorunuuydu.⁵⁵ Bununla birlikte Osmanlı Devleti, Safevî propagandalarının da içinde yer aldığı bir takım faktörlerin etkisiyle 16. yüzyılda baş gösteren her türlü muhalefet hareketini *zendeka*, *ilhâd* ya da *râfızîlik* ile eşdeğer görüp, gayrimüslimleri Müslümanlaştırmak için bile kullanmadığı İslâm'ı bu muhalif çevrelere karşı gerçekleştireceği Sünnîleştirme politikalarında etkin bir şekilde

⁵⁰ Yılmaz (2016: 300, 308).

⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Refik (1932: 12-41); Savaş (2002: 137-172); Teber (2005: 122-125); Kehl-Bodrogi (2012: 40-41).

⁵² Terzioğlu (2013: 33-34).

⁵³ Kaplan (2011: 33-35).

⁵⁴ Bkz. Tansel (1969: 20,26); Uzunçarşılı (1998: 258); Sümer (1999: 13); Allouche (2001: 79, 99). II. Bayezid'in, Safevîlere karşı doğrudan bir askeri sefere girişmediği dile getirilse de onlara bağlı 30 binden fazla kişiyi Anadolu'dan Mora'ya yerleştirme kararı aldığı ve İran'a giden Erdebil sufileriyle taraftarlarının yakalandıkları yerlerde idam edilmeleri yönünde emirler verip bir takım pratik önlemler içerisine girdiği görülmektedir. Bkz. Sümer (1999: 36); Allouche (2001: 95-96); Savaş (2002: 68-69, 72, 110, 129); Ocak (2011: 205-206); Şapolyo (2013: 401-402); Yaman (2007: 87); Gündüz (2010: 60-61); Kaplan (2015: 129); Yıldırım (2017: 290-297). İtalyan arşiv belgelerine göre II. Bayezid Mora ve Arnavutluk'a 16.000 kişiyi sürmüştür. Özkan (2004: 88, 130)'dan aktaran Küpeli (2009: 22). Sultan Bayezid'in Safevî taraftarlarına yönelik sürgün kararları Moton, Koron, Leponya ve Balkanlara da gerçekleştirilmişti. Bkz. Yıldırım (2017: 301-303).

⁵⁵ Yıldırım (2017: 37).

uygulamaya koydu.⁵⁶ Bu sebeple Somel, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "sosyal disiplinizasyon" geleneğini Safevî tehdidi karşısında devletin giriştiği bu "Sünnîleşme" süreciyle başlatacaktır.⁵⁷

16. yüzyılın başında ortaya çıkan "Sünnî ortodoksi" yalnızca Osmanlı devlet otoritesini artırmak ve Safevîlerin 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 Sünnî İslâm'a Safevîlerin ise Şîilik yönlü tersi bir resmi dönüşüm içerisine girmesi üzerinde etkisi oldu.⁵⁸ Fakat I. Selim'in Kızılbaşları büyük bir tehlike olarak görmesinin ilk nedeni, koyu bir Sünnîlik savunusundan ziyade devletin siyasi ve ekonomik bütünlüğüne bir tehlike arz ettiklerini düşünmesinden ileri gelmekteydi.⁵⁹

Safevîler açısından ise devletin kuruluşundan itibaren hâkim unsur haline gelen Şîiliğin daha çok İsmâilî öğreti ve temayüllere eğilimli olduğu ve bunun da özellikle Şah İsmail sonrasında giderek ortodoks bir Şîilik inşasına doğru evrildiği görülmekteydi. Şah Tahmasb ve özellikle I. Abbas dönemleri de bu Şîî kurumsallaşmanın doruğu olarak kabul edilir.⁶⁰ 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 Şîiliği inançlarıyla bağdaşmamakta, ama nerdeyse bütünüyle Nizari İsmâilîliği'yle" örtüşmekteydi."⁶¹ Bu da

⁵⁶ Bkz. Ocak (2010: 66-67; 2013: 110).

⁵⁷ Somel (2010: 333).

⁵⁸ Bkz. Massicard (2007: 32); Kehl-Bodrogi (2012: 41); Terzioğlu (2013: 39); Zarinebaf-Shahr (1997: 9). İncelik'e (1999: 98) göre "Osmanlı padişahlarını Kanunî Sultan Süleyman'dan itibaren şer'î hukukun sıkıca uygulanmasına daha fazla sevkeden şey bir yanda Kızılbaş mezhebine karşı yürütülen tehlikeli mücadele, diğer yandansa Osmanlıların hilafet politikaları idi." Terzioğlu (2018: 125) ise bu süreci "mezhepleşme" olarak ifade edip, "imparatorluğun Müslüman uyruklarının tutum ve davranışlarını Sünnî İslam ilkeleriyle uyumlu olacak şekilde yeniden şekillendirme" girişimi olarak açıklayacaktır. Aynı şekilde Winter (2018: 29) da Kızılbaşlar ile olan çatışmaların "imparatorluğun uzlaşmaz Sünnî kimliğinin başlangıcı, azınlıklara muamelesinin paradigması ve Sünnilik ile Şîilik arasındaki birleştirilemez uçurumun onaylanması" şeklinde değerlendirilecektir.

⁵⁹ Doja (2006: 434).

⁶⁰ Bkz. Hakyemez (2014: 29, 32-35); Kaplan (2015: 154); Daftary (2016: 109-111). Yıldırım (2017:333) Tahmasb ile başlayan bu süreci "müteşerri Şîiliğin" güçlenişi olarak ifade eder.

⁶¹ Ocak (2011:288). Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak (2009a: 18; 2011: 28-33). Söz konusu toplulukların bu yönde bir propagandaya muhatap kılınmalarının nedeni, henüz 12. yüzyıldan itibaren Suriye ve İran ile olan ilişkilerinden ötürü İsmâilî 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

daha çok dedesi Cüneyd ile başlayıp İsmail'e değin devam eden ara dönem boyunca Safevî Tarikatı'nın öğreti ve toplumsal yapısına sirayet eden Türkmen dindarlığının yansımasıydı.⁶²

Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim (I. Selim) ile Safevî 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 Safevîlere karşı bir zafer elde eden Osmanlı'nın, akabinde kendi tebaası olan Kızılbaşlar ile ilişkilerinde -etkileri günümüze değin izlenen- bir ayrışmaya kapı aralaması, savaşı kazanımları itibarı ile Osmanlı açısından adeta bir "Pirus Zaferi"ne çevirdi.⁶³ Bu bakımdan, Yavuz Sultan Selim'in emriyle Çaldıran öncesinde yediden yetmiş Kızılbaş olduğu tespit edilen 40 bin kadarlık nüfusun bir kısmının hapsedip diğer bir kısmının da öldürülmüş olması⁶⁴ Kızılbaş/Alevî topluluklarının kendi kimliklerini konsolide ederken sıklıkla başvurdukları bir anlatı olarak canlılığını halen korumaktadır.⁶⁵

Nusayrîler içerisindeki faaliyetleri dikkatleri bu yönde bir muhtevaya çekmektedir. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak (2011: 288-289); Şapolyo (2013: 394); Karadeniz (2015: 23-24). Ayrıca Âşıkpaşazâde (1332: 265) tarafından Şeyh Cüneyd ile Şeyh Abdüllâtîf arasında geçtiği iddia edilen diyalog dikkate değerdir: "Şeyh Cüneyd, Şeyh Abdüllâtîfe sual etti: 'Ataya ashâb mı evlâdır, yohsa evlâd mı evlâdır?' didi. Şeyh Abdüllâtîf cevap virdi ki: 'Sual ettiğin makamda ashâb evlâdır, zira ashâbın hakkında Kelâm-ı Kadim'de 'muhacirin ve'l-ensar' deyü anılmışdır ve dahi mezahib-i erbaa ashâbdan alınmışdır, evlâddan alınmış değildir' didi. Şeyh Cüneyd dahi Şeyh Abdüllâtîf'e hitab idüb dedikim: 'Ol âyetler ashâb hakkında nâzil olduğu vakit sen anda bilemiydin' didi. Şeyh Abdüllâtîf dahi eyiddikim: 'Sen bu itikâdla kâfir oldun, ve dahi bu itikâdla sana uyanlar dahi kâfir olur' didi." Yıldırım (2017:180) da Cüneyd'in bu tutumuna bakarak onun müteşerri Oniki İmam Şîa'sından ziyade, gayr-i müteşerri "gulat" Şîasına ait olduğunu ifade eder.

⁶² Yıldırım (2017: 187).

⁶³ 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 ordusunun tamamını kaybetmesinden ötürü, bu olaya atfen Pirus Zaferi de "yenilmeye mahkûm galibiyetleri" anlatmak için kullanılan bir nitelendirme olur.

⁶⁴ Söz konusu 40 bin sayısına yönelik ilk ifade İdris-i Bidlîsî (2016: 175, 455) tarafından dile getirilip sonrasında gelen Osmanlı tarihçileri tarafından tekrar edilecektir. Bkz. Solakzade Mehmet Hendemi Çelebi (t.y.: 31); Hoca Sadettin (1279: 245-246).

⁶⁵ Bu durum Yaman (2007: 91) tarafından şu şekilde ifade edilmektedir: "Oldukça yıpratıcı savaşlar, bu savaşlarda tahrip olan yerler, yok olan binlerce insan, bu mücadelenin sonucunda artık belirginleşmiş olan Alevî-Sünnî bölünmesi, İran ve Anadolu arasında ve sürgünlerle başka bölgelere yaşanan nüfus hareketleri, bu yıkımın sonuçlarından sayılabilir. Osmanlı-Safevî siyasal mücadelesinin en kalıcı sonucu ise, bugün de Türkiye'de çok önemli bir problem olan Alevî-Sünnî problemini, 'Kızılbaş, rafîzi, yezit' şeklindeki nitelendirmeleri miras almamız oldu." Ayrıca bkz. Zarinebaf-Shahr (1997: 4); Doja (2006: 433).

Osmanlı Devleti'nin, Kızılbaş hareketi ve düşüncesinin oluşumunda merkezi bir rolü olan Safevîler ve onların Anadolu'daki takipçileri için özel bir terminolojiye başvurduğu söylenebilir. Bu terminolojik dağarcık içerisinde en sık ifade bulan terim “râfızî”dir. Devlet, Safevîlere karşı verdiği mücadelede kendinden önce İslâm dünyasında sistematize edilen Sünnîliği resmi ideoloji haline getirerek etkin bir şekilde kullanırken, 16. yüzyıldan itibaren bu resmi ideolojiye ve bekasına aykırı bir tutum içerisinde olan her türlü kesimi ve sahip oldukları ideolojileri de *râfızîlik* olarak nitelemekteydi.⁶⁶ Böylelikle, Osmanlı'nın Safevîler ile giriştiği mücadele sonucunda siyasi ve dini literatüründe giderek yer edinen birçok kavram 16. yüzyılın başından devletin yıkılışına değin, Sünnî 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 bulunulmaktaydı.

Safevîlere 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 etti. Böyle olmasında, hem söz konusu Sünnî İslâm inancı ile uyuşmayan bir takım inanç ve kılıglara sahip olmaları hem de Safevîler tarafından başarılı bir şekilde kendilerine “enjekte” edilen diğer bazı inançların o gün itibarı ile içinde bulundukları sosyal ve politik atmosferle uyuşması gelmekteydi.⁶⁷

1.4. SAFEVÎ PROPAGANDASININ MAHİYETİ

Kızılbaş toplulukların Osmanlı Devleti ile olan sürtüşmeleri, esas itibarıyla Şah İsmail'in Anadolu'ya gönderdiği "dai" yahut "halifeler" vasıtasıyla gerçekleştirilen etkili propaganda faaliyetleri sayesinde şekillendi. Bunun da daha çok söz konusu topluluğun tarihinde bir karşılığı olup, öncesinden başlayan tarihsel damarlardan⁶⁸ beslenmekteydi.⁶⁹ Şah İsmail dönemiyle paralel şekilde Osmanlı tahtında bulunan Yavuz

⁶⁶ Bkz. Massicard (2007: 33); Ocak (2011: 123-124,198).

⁶⁷ Ocak (2009a: 18; 2011: 122). Osmanlı merkezileşmesinden olumsuz etkilenen konar-göçerlerin merkezileşme karşıtı refleksler için bkz. Lindner (2000).

⁶⁸ Babai ve Şeyh Bedreddin isyanlarının yanı sıra Kalenderîlik, Haydarîlik ve Hurufîlik gibi çeşitli mistik ve tasavvufî tarikatlar.

⁶⁹ Bkz. Tansel (1969: 27); Uzunçarşılı (1998: 253); Ocak (2009c: 261).

Sultan Selim'in hükümdarlığı süresince Kızılbaşlara yönelik sergilediği yaptırımlar, topluluğun bütün Osmanlı hükümlanlık süresince maruz kaldığı en sert uygulamalardı. Bununla birlikte, ekseriyeti göçebe ve yarı göçebe olan Anadolu'daki Sünnî İslâm dışı Türkmen ve Kürt toplulukların, henüz Kızılbaş olarak adlandırılmadıkları Şah İsmail öncesi dönemde de İsmail'in dedesi Cüneyd ve babası Şeyh Haydar tarafından gerçekleştirilen propaganda faaliyetlerinin etkisinde oldukları görölmekteydi.⁷⁰ Bu açıdan, taraftar kitlesinin boyutunu gözler önüne sermesi açısından Sümer'in dikkat çektiği "tarikatin başı Âzerbaycan'daki Erdebil şehrinde, gövdesi de Anadolu'da idi" ifadesi yerinde bir değerdendir.⁷¹

Şeyh Haydar'dan sonra tarikatin başına geçen oğlu Şah İsmail ile birlikte devletleşme sürecine evrilen Safevî Tarikatı'nın Anadolu sathında gerçekleştirdiği propagandaların yoğunluğu had safhaya ulaştı. Böylece dedesi Cüneyd'le başlatılıp, babası Haydar ile devam eden hareketlilik dönemi tarikatin giderek devletleşmeye doğru evrilmesine doğru yol aldı. Gerek İsmail'in Erdebil'e girerek Safevî Devleti'nin kuruluşunu ilan etmesine giden süreç (1501) gerekse sonrasında Osmanlı Devleti topraklarında giriştiği siyasi mücadelenin maddi alt yapısını oluşturan koşulların, ağırlıklı olarak dini bir retorik üzerinden tahkim edildiği görölmekteydi. Diğer bir ifadeyle, Safevî Devleti'nin kuruluşuyla başlayan Osmanlı-Safevî ilişkileri o güne değin İran ile geliştirilen siyasal nitelikli münasebetlerden farklı, şiddetli bir ideolojik mahiyet kazandı. Bunun nedeni de Şah İsmail'in dini liderliğine siyasi bir nitelik de katıp, İslâm tarihinde ilk defa "sufi şeyh-hükümdar" kimliğiyle bir devlet kurmuş olmasıdır. Bu açıdan özellikle, Anadolu'daki Kızılbaş toplulukların Osmanlı merkeziyetçiliğinin yaşam koşulları üzerinde oluşturduğu baskıya tepkileri ve geçmişten beri var olan dini farklılıklar, sürecin netlik kazanmasında etkili oldu. Diğer yandan Safevî propagandasının muhtevasının da giderek genişleyip, somutluk kazandığı görölmekteydi. Öyle ki, günümüze değin etkilerinin görüldüğü ve inancın belirleyici kıstaslarından addedilen *Hız. Ali, 12 İmam ve Kerbela mâtemi* kültleri tam da bu zaman aralığında Kızılbaş olarak zikredilen topluluklar içerisinde etkin bir şekilde ön plana çıktı. Bu açıdan Şah İsmail'in gerçekleştirdiği etkili propaganda ile hali hazırdaki kültler, Kızılbaş olarak anılan topluluklara sistemli ve köklü bir şekilde aşılınıp,

⁷⁰ Şeyh Cüneyd ve Şeyh Haydar'ın faaliyetlerine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Yazıcı (1993); Sümer (1999); Allouche (2001); Savaş (2002); Dalkıran (2002); Ocak (2009c); Kaplan (2015); Yıldırım (2017).

⁷¹ Sümer (1999: 12). Ayrıca bkz. Baltacıoğlu-Brammer (2014: 30).

güçlendirildi.⁷² 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.⁷³ 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.⁷⁴ Bunun neticesinde, "Anadolu'daki ocakzade dede ailelerinin büyük bir bölümünün halifelere ve dolayısıyla Safevî nüfuzuna bağlı oldukları tahmin olunabilir."⁷⁵ Böylece Kızılbaş hareketini, Safevîler önderliğinde bir araya gelmiş ve onlar öncesinde de kendine has etki alanları bulunan sufi ve gezginci derviş gruplarının bir koalisyonu olarak değerlendirebilmek mümkündür.⁷⁶

Şah İsmail'in -kuvvetle muhtemel babası Haydar ve dedesi Cüneyd'in de- Osmanlı idaresinden hoşnutsuz olan topluluklar içerisinde geliştirdikleri propaganda faaliyetlerinin 12 İmam-İmamiye Şiîliği (İsnâ-âşeriyye)⁷⁷ eksenli olduğu belirtilse de gerçekte bunun daha çok İsmâîlîlik eksenli olduğu görülmekteydi. Çünkü propagandanın yapılış ve Şah İsmail'in kendini bu topluluklara empoze ediş tarzıyla bu propagandaya maruz kalan Türk ve Kürtlerin o günden bugüne uzanan inançlarının İmamiye Şiîliğinden ziyade Nizari İsmâîlîliği'yle⁷⁸ örtüşmesi Şah İsmail'in propagandasını İmamiye adı altında

⁷² Bkz. Ocak (2011: 286-287; 2009c: 25); Yaman (2007: 93). Ocak (2009c: 238) bu kültürlerin, 15. yüzyıldan önce adı geçen Kızılbaş toplulukları arasında var olduğuna dair herhangi bir tarihsel veri olmadığını belirtir. 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. Ünlüsoy (2015: 136-232). Aynı şekilde Mélikoff da (2009: 54) *Ali* ve *Kerbelâ* motiflerinin bu dönemler içerisinde Anadolu'da söz konusu olduğu fakat bunların bir Şiîlik göstergesi sayılamayacağı kanaatindedir.

⁷³ Bkz. Bayat (2004: 180); Yıldız (2004: 321); Yaman (2007: 92); Ocak (2009b: 51; 2009c: 246,281; Gezik (2015: 262). Karamustafa'ya (2015: 48) göre; merkezinde seyyidlerin yer aldığı *ocak* yapısının kökeni, bazı Türkmen ve Kürt topluluklarının İslâmlaşma 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 Şiîlik üzerinden değerlendirilmesinin de yanıltıcı olabileceğini ifade etmektedir.

⁷⁴ Bkz. Yaman (2007: 93); Aydın (2015: 21).

⁷⁵ Yaman (2007: 92).

⁷⁶ Karakaya-Stump (2015: 13,83-84).

⁷⁷ Hz. Ali ile başlayarak son imam Muhammed el Mehdi'ye kadar süren 12 imam silsilesini kabul edenlerce oluşturulan ve İsmâîlîlik'ten daha ılımlı Şiî kol. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gölpınarlı (1997: 49-61); Daftary (2016: 80-135).

⁷⁸ Nizarilik, Şiîliğin 12 İmam (İsnâ-âşeriyye) kolundan farklı olarak radikal, batını eğilimlere sahip İsmâîlîliğin bir kolu olarak ortaya çıktı. İsmâîlîlik; 6. İmam Cafer-i Sadık'ın ölümünden sonra yerine geçecek kişinin 12. imamcı silsilenin takip ettiği Musa el Kazım'ın aksine diğer oğlu İsmail olduğuna inanılanlarca ortaya çıkan bir Şiî mezheptir. Bir İsmâîlî devleti olarak kurulan Fatimilerin (909-1171) halifesi el Mustansır'ın ölümünden sonra (1094) yerine kimin geçeceği üzerine başlayan tartışmalar oğlu Nizar'ın

İsmâîlîliği referans alarak gerçekleştirdiğine dikkatleri çekmekteydi.⁷⁹ Gölpınarlı'ya göre Safevîler, kendilerini İran'da Ca'ferî mezhebinin hizmetçisi ve destekçisi olarak tanıtırken, Anadolu'ya gönderdikleri halifeleri vasıtasıyla buradaki "Alevîlere" karşı imam ve Mehdi olduklarına yönelik bir propaganda gerçekleştirdi.⁸⁰ Böylece, Doja'nın "Anadolu Şiîliği" olarak dile getirdiği bu konar-göçer toplulukların inancının da ortaçağa özgü Müslüman tasavvufundan ziyade, onların siyasi olarak kendilerini ifade biçimi olduğunu söylenebilir.⁸¹

Bu durum Safevîlerin sadece Anadolu'ya yönelik giriştikleri bir propaganda unsuru olmayıp, bizzat kendilerinin de 12. İmam Şiîliğine uygun davranmayarak onu, iman esasları ve ibadet anlayışları bakımından kendi heterodoks anlayışlarına dönüştürdüklerini göstermekteydi. Kültürel miras olarak İran'daki Safevîler ile Anadolu'da hitap ettikleri Kızılbaş zümrelerin inançsal düzlemde örtüştükleri birçok husus söz konusuydu. Var olan bu durum da Safevî propagandasını özellikle kolaylaştırmaktaydı. Böylece, Safevîler 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.⁸²

devre dışı bırakılmasıyla bir ayrılığa neden oldu ve bu tarihten itibaren İsmâîlîlik "Mustalî" ve "Nizari" olmak üzere iki kola bölündü. Ayrıntılı bilgi için bkz. Daftary (2005: 139-218,380-457). Sonrasında Nizar'ın takipçileri arasında yer alan Hasan Sabbah tarafından merkezi Alamut Kalesi olan İran ve Suriye topraklarında bir devlet (1090-1256) kurulacaktı. Bkz. Daftary (2005: 460-603).

⁷⁹ Yaman (2007: 84-85). Ocak'a (2011: 288-289) 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 İsmâîlî etkileriyle yoğrulmuş olmasıdır." Bu etkiler arasında, Safevî halifelerinin İsmâîlî dailerinin kullandıkları yöntemleri kullanmakla birlikte *hulul* ve *tenasüh* inançlarının bu topluluklar içerisindeki varlığı; Şah İsmail'in bir yandan kendini Hz. Ali ve bununla ilişki olarak tanrının enkarnasyonu, diğer yandan da mehdi olarak sunup Yezid olarak gösterdiği Osmanlı saltanatına son vereceğini ifade etmesi; hali hazırda Alevîler içerisinde halen görülen şah, sufi ve pir gibi unvanların Nizari İsmâîlîleri'nin terminolojisinden alınması ve son olarak İmamîye Şiîliği'nce kabul edilen namaz, Ramazan orucu ve Mekke'ye yapılan hac gibi vazifelerin de yine tıpkı Nizari İsmâîlîleri gibi kabul edilmeyip, bunlara batını anlamlar yüklenerek yorumlanması gelmekteydi. Bkz. Ocak (2011: 289-290). İsmâîlîliğin Alevîlik üzerindeki etkisine Gezik (2015:261-262) tarafından da vurgu yapılmaktadır. Yıldırım (2017: 241) ise Şah İsmail'in tanrılığı hususunda dile getirilen görüşlere eleştirel yaklaşmaktadır.

⁸⁰ Gölpınarlı (2016: 165).

⁸¹ Doja (2006: 433-434).

⁸² Bkz. Üzümlü (2002: 551-552); Ocak (2009c: 282-283); Gezik (2015: 262).

1.5. OSMANLI RESMÎ SÖYLEMİNDE KIZILBAŞ İMGESİ

Osmanlı Devleti'nin, Safevîlere ve Anadolu'daki destekleyicileri olan Kızılbaşlara yönelik takip ettiği askeri ve siyasi müdahale adına ön plana çıkardığı dini motifler büyük toplumsal sorunların meydana gelmesinde doğrudan etkili oldu.⁸³ Devletin kendi iç dinamiklerinin yanı sıra topraklarında baş gösteren Şîî-Safevî tehlikesine karşı giriştiği mücadele ile şekillenen Sünnî İslâm refleksleri, o günden beri Anadolu'da süregelen toplumsal kırıma ve kutuplaşmaları etkiledi. Her şeyden önce 16. yüzyıl, böylesine bir tablonun oluşmasında önemli bir dönüm noktasıydı. Bu açıdan, Safevîler ve Anadolu'daki Kızılbaşlara yönelik dönemin devlet ricalinin diline yansıyan ifadeler ve meselelere yaklaşım şekilleri, söz konusu bu Sünnî 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.⁸⁴

Kızılbaşlık ve Şîîlik ilişkisine dair 16. yüzyıl Osmanlı âlimleri tarafından dile getirilen farklı fikirler, sonraki yüzyıllar içerisinde dile getirilen düşüncelere bir nevi öncülük etti. Bunlardan ilki Kemapaşazâde, diğeri de ünlü Şeyhülislâm Ebussuud Efendi'ydi. Kemal Paşazâde, Kızılbaşlığı Şîîliğin bir kolu olarak ele alırken, Ebussuud ondan tamamen farklı bir şekilde Kızılbaşları Şîîlikten farklı *şer*, *fesad* ve *küfr ü bidat'e ilhak eden bir mezheb-i küfr* olarak görmekteydi. Benzer şekilde Müfti Hamza da Kızılbaşları *kafir* olarak değerlendirip, bunların cemiyetini dağıtmanın bütün Müslümanlara vacip ve farz olduğunu belirtmekteydi.⁸⁵ Sözü edilen Osmanlı âlimleri ve diğer birçoğunun da temas ettikleri ortak noktalar arasında; "kafir" olarak nitelendirilen Kızılbaşlara karşı yapılacak savaşların cihat kabilinden olduğu ve tıpkı bu cihat esprisine uygun olarak öldürülmelerinin caiz, mallarının, çocuklarının ve eşlerinin helal, nikahlarının batıl,

⁸³ Savaş (2002: 173).

⁸⁴ Bkz. Refik (1932); Düздаğ (2012:135-147); Savaş (2002). Osmanlı Sadrazamı Nevşehirli Damat İbrahim Paşa ve diğer devlet adamlarının katıldığı 1722 tarihli bir toplantı sonucu alınan kararlarda da benzer vurgularda bulunulmaktaydı: "Muteber tel'akki olunan birçok fıkıh kitaplarına nazaran Rafizi taifesi, mürted ve küfür erbabından sayıldığı için, bunlarla savaşmak dahi müşriklerle harp etmeye müsavidir." Bkz. Hakyemez (2014: 59).

⁸⁵ Düздаğ (2012: 136-137); Terzioğlu (2013: 312); Saray (1990: 20).

onlardan doğan çocukların her birinin veled-i zina ve kestiklerinin leş olduğuna hükmedilmektedir.⁸⁶

Daha önce Osmanlı Devleti tarafından Safevîleri ve onların Anadolu'daki taraftarlarını küçümsemek maksatlı dile getirilen “Kızılbaş” tabiri, zamanla toplumsal farklılaşma ve kopmalar sonucu meydana gelen önyargılardan ötürü gayriahlaki çağrışımlar yapan bir kelime haline geldi.⁸⁷ “Merkezi otoriteyle herhangi bir sebeple farklı düşen marjinal grupların, toplum nazarında kötü ya da haksız gösterilmelerinin yegâne yolu, onların genel ahlâka aykırı bir takım ithamlarla suçlanmaları” olurken, buna da özellikle 16. yüzyıldaki Osmanlı-Safevî mücadelesinde çok sık başvuruldu.⁸⁸ Kızılbaş topluluklara yönelik dile getirilen aşağıdaki iddialar, hem dönemin ruhunu hem de tersi bir okumayla Osmanlı resmi ideolojisinin muhtevasını tasvir etmesi açısından manidardı.⁸⁹ Zira bu iddiaların birçoğuna, aradan üç yüzyılı aşkın bir süre geçmesine rağmen 19. yüzyılda ve özellikle II. Abdülhamid döneminde de yer yer başvurulmaktaydı.

Kızılbaş olarak adlandırılan topluluğun söz konusu dönem içerisinde Safevî yahut Şah taraftarı olarak damgalanıp yine “Kızılbaş” adı altında şeytanlaştırılması, bu zümrenin sürekli takibata maruz bırakılıp, şüphe altında tutulmasına yol açtı.⁹⁰ Zamanla, Osmanlı

⁸⁶ Bkz. Allouche (2001: 188-190); Saray (1990: 20-21).

⁸⁷ Bkz. Savaş (2002: 23); Yaman (2007: 94); Ocak (2009a: 19).

⁸⁸ Savaş (2002: 48-50). Söz konusu durum sadece Kızılbaşlara yönelik olmayıp, benzer şekilde Kızılbaşlar cephesinden de Sünnîlere dair çeşitli ithamlarda bulunulacaktır. Artık 16. yüzyıldan itibaren Sünnîler için Kızılbaşlar *sapkın* ve *İslâm dışı* görülürken, Kızılbaşlar açısından da Sünnîler *Yezid* olarak nitelendirilecek ve her iki topluluk tarafından birbirlerine yönelik bir itham külliyatı geliştirilecektir. Bkz. Ocak (2009a: 19).

⁸⁹ Bunlar arasında belli başlıları şunlardır: Halifelere (Hz. Ali hariç) ve Hz. Ayşe'ye küfretmek; rafz (Safevî) âdetine göre aşure olunduğu; kadınların ziynet eşyalarına varıncaya kadar yardım toplayıp Safevîlere 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 verme; peygamberin sünnetini hafife alıp, alay etmek; Safevî şahlarından çizme ve esbap 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 kadınların tecavüz etmek; içki içmek ve sahte para basmak; tanrının haram kıldıklarını helal olarak görmek; Kur’ân-ı Kerim’i ateşe atmak veya köpeklerin karnını yararak oraya koymak yahut boyunlarına asmak; Kur’ân ve Şer’iat kitaplarını tahrip etmek; mescidleri yıkıp, kendi reislerine tapmaları; ensest ve ahlak yoksunluğu ile Şah İsmail’e aşırı sevgi, Anadolu’daki Kızılbaş zümrelere yöneltilen itham ve suçlamaların belli başlılarıdır. Bkz. Tansel (1969: 28-29,35); Saray (1990: 20); Şener (2002: 17,19,21,23,31,39,41,47,53,79,119,176); Hezarfen ve Şener (2002: 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 (2002: 42-67,137-138; 2009: 69); Teber (2005: 160-167); Dressler (2008: 100); Baltacıoğlu-Brammer (2014: 45-46).

⁹⁰ Zarinebaf-Shahr (1997: 9); Aydın (2015: 17).

açısından dinsel olarak ifade bulan "sapkınlık" anlayışının siyasal bir anlam kazanmasına da tanık olundu. Bu nedenle, Safevî taraftarı olduğu düşünülen "sapkın" Kızılbaşların teftiş ve tahkikatlarla ele geçirilmelerine yönelik çeşitli yöntemlere başvuruldu.⁹¹ Bunun sonucunda da hapis, sürgün, idam, “yakma” ve Kızılırmak’ta boğmak gibi bir takım cezalandırmalara gidildi.⁹² Savaş tarafından verilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla, 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.⁹³ Sonuç olarak, Osmanlı Devleti'nin 16. yüzyılın başından itibaren Safevîleri ve onların Anadolu'daki takipçilerini "sapkın" olarak niteleyip, bununla paralel bir Sünnî ideoloji benimsemesinin, takribi olarak iki yüz yılı bulacak uzun erimli bir baskı dönemine kapı araladığı görülmektedir.⁹⁴ Bu da devletin, özellikle Safevîler ile olan mücadelesiyle ilişkili olarak Kızılbaşlara yönelik çok sert önlemler almasına neden oldu. Bu önlemler de -diğer bütün öteki topluluklara nazaran- içinde asla hoşgörölü bir yaklaşımı barındırmayan ve Kızılbaşların en büyük tehdit olarak algılanıp, lanetlendiğini göstermekteydi.⁹⁵ Bu sebeple, söz konusu bağlam uyarınca devletin ötekisi, öncelikli olarak zındık olarak görülen Kızılbaşlar oldu.⁹⁶

1.6. KIZILBAŞLIĞA KARŞI ÖNLEMLER

Osmanlı Devleti'nin Safevîler'in Anadolu'da gerçekleştirdiği propaganda faaliyetlerine karşı bir takım önlemlere başvurması kaçınılmazdı. Bunlar arasında *istimalet* (hoşgörü) politikası; Kızılbaş olduğu iddia edilen kişileri güvenilir bir şekilde soruşturma, sorgulama, takip etme ve haklarından gelme; Sünnîleştirme bağlamında dini ve sosyal müesseseler ile farklı tarikatların desteklenmesi (Bektaşilik ve Halvetilik gibi); cami, mescitlerin inşa edilip, Safevî sınırında bir takım imar ve kültür faaliyetlerinde bulunma; Anadolu ve İran'da karşı casusluk faaliyetine girişme; tekkelerin kontrolü; İran'a göç ve geçişin engellemesi, Safevî elçi, halife ve casuslarıyla, İranlı hacıların kontrolü gibi

⁹¹ Bkz. Savaş (2002: 86-97); Ocak (2011: 207); Eğilmez (2017: 95).

⁹² Örnekler için bkz. Kütükoğlu (1962: 8-9); Savaş (2002: 97-117); Hezarfen ve Şener (2002: 75, 77, 81, 87, 95, 115, 121, 135, 207); Şener (2002: 17,77,25,41,77,79,95,97,119,176); Ocak (2009b: 51; 2011: 207).

⁹³ Savaş (2002: 118:130).

⁹⁴ Zarinebaf-Shahr (1997: 8).

⁹⁵ Bkz. Eğilmez (2017: 23,80,103,187-89,200-203,211).

⁹⁶ Eğilmez (2017: 100,103).

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 Safevî topraklarına akınlar düzenlenmesi gelmekteydi.⁹⁷ Bu bakımdan Kızılbaşların Sünnileştirilmesi politikasına da özellikle ağırlık verildi. Dolayısıyla, II. Abdülhamid döneminde sıklıkla uygulanan Kızılbaşların Sünnî İslâm lehine asimile edilmeleri için yaşadıkları yerlere mescid ve cami yaptırılarak, Sünnî imamların görevlendirilmesi uygulamasının örneklerine de ilk olarak 16. ve 17. yüzyıllarda başvuruldu.⁹⁸ Bu yönüyle, II. Abdülhamid dönemi devlet siyasetinin Kızılbaşlara yönelik siyasetini şekillendiren algı ve pratiklerin bu dönemin devlet konseptinden etkilendiği anlaşılmaktaydı.

1.6.1. Bektaşîliğin Araçsallaştırılması

Osmanlı Devleti'nin, Safevîlerin Anadolu'daki Kızılbaşlar üzerindeki etkisini kırarak onları merkezin denetimi altında toplayıp, yönlendirmek adına bunlar ile dini yönden benzer motifleri paylaşan Bektaşîliğin bir tarikat olarak "kurumsallaşmasına" vesile olması dikkate değer bir önlemdi.⁹⁹ Bu gerekliliğin nedeni, Safevîlerin merkezi işlevine karşı çıkıp onu devralacak sosyal ve dini bir merciye ihtiyaç duyulmasıydı.¹⁰⁰ Bu sebeple Bektaşîlik, 16. yüzyıldan 1826 yılında II. Mahmud tarafından yasaklanmasına değin

⁹⁷ Bkz. Savaş (2002: 137-172; 2009: 69-75); Yaman (2007: 90-91); Yıldırım (2017: 290-296).

⁹⁸ Bkz. Refik (1932: 12); Savaş (2002: 151-152). Terzioğlu (2013: 313-316) tarafından verilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla, Osmanlı dini 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 Sünnî İslâm'ın buyurduğu emirleri yerine getirmeleri açısından gerekli görmüştü. Benzeri uygulamalara, 19. yüzyılda Bektaşî tekkelerinin kapatılması sonucu sancak mutasarrıfı ve kadılara gönderilen adaletnamelerde de rastlanılacaktı. Bkz. Maden, 2013: 80. Yıldız'a göre (2009: 125) devletin başkent ve taşradaki yetkililere XVI. yüzyıldan itibaren gönderilen beş vakit namazın cemaatle kılınması yönündeki talimatları, Yeniçeriliğin kaldırılması sonrası yeni orduya alınan neferler ile ahaliye yönelik yürütülen dinî göndermelere dayalı "iç propaganda"nın prototipleridir

⁹⁹ Bkz. Ocak (1992: 378); Savaş (2002: 147-154); Faraoqhi (2003: 186); Mélikoff (2009: 56); Massicard (2007: 34); Yıldırım (2017: 343). Faraoqhi'ye (2003: 44-45) göre Anadolu köylerindeki Bektaşî zâviyeleri "Osmanlı merkezi 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 (2007: 34).

¹⁰⁰ Bkz. Ocak (1992: 378); Massicard (2007: 34); Kehl-Bodrogi (2012: 41,44); Üzümlü (2013: 55); Hakyemez (2014: 57). Doja'ya (2006: 436-437) göre Balım Sultan, Osmanlı sultanının iradesiyle uyumlu şekilde anarşist ve yerleşik uygulamalara aykırı pratik ve ritüeller sergileyen Bektaşî dervişleriyle, Türkmenlerden taraftar toplayan Safevî propagandasının yıkıcı unsurlarını dengelemek istedi. Bu hususta farklı bir yorum getiren Bayat'a göre (2004: 177) Balım Sultan "Kalenderilik ile Safevîlik ideolojisini birleştirmek suretiyle yeni bir tarikat sentezi" oluşturmuştu.

devletin yanında yer aldı. Bu bakımdan Bektaşîler, diğer bütün Kalenderi zümreleri Safevîleri 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, Bektaşîliğe karşı da bir tutum takınıp Hacı Bektaş Zaviyesi'ni kapatan Yavuz Sultan Selim dönemi olduğu söylenebilir.¹⁰¹ Bunun da ilelebet sürmediği, devletin Bektaşî tekkelerinin kontrolünü yitirdiği andan itibaren, buralardaki dervişlere ve idaresine müdahale ettiğini özellikle belirtmekte fayda vardır.¹⁰²

Osmanlı-Safevî mücadelesinden ötürü devletin takibine maruz kalan birçok gayri Sünnî tarikat mensubu, Bektaşîliğin Osmanlı nazarındaki bu "meşru" pozisyonundan faydalanarak, söz konusu tarikata sığındı.¹⁰³ Savaş'a göre "Osmanlı Devleti'nin Bektaşîliği kontrollü bir şekilde destekleyip diğerlerini baskı altında tutarak bir bakıma Bektaşîlik çatısı altında toplanmaya zorlaması, belki de bilinçli olarak Sünnîlik dışı kesimleri göz önünde ya da kontrol altında tutma politikasının bir sonucu olarak uygulanmıştır."¹⁰⁴ Diğer yandan Kafadar'ın sunduğu katkı ile 16. yüzyılda Osmanlı karşıtlığının ana temsilcisi olarak çeşitli dini ve siyasi hareketlerin toplanma noktası olarak ortaya çıkan bu tarikatın hali hazırdaki durumunun, Osmanlı Devleti tarafından muhalefetin kontrolü için kullanıldığı düşünülebilirdi.¹⁰⁵ Osmanlı Devleti tarafından Bektaşîliğe gösterilen bu teveccühün 16. yüzyılda yaşanan dönüşümle birlikte devletin temel aldığı merkeziyetçi-bürokratik idare ve Sünnî 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

¹⁰¹ Bkz. Ocak (1992: 378; 2011: 117-118); Bayat (2004: 18); Yıldırım'a (2017: 345) göreyse "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."

¹⁰² Bu hususta bir örnek olarak Sultan Seyyid Gazi Türbesi'nde yaşanan gelişmeleri verebiliriz. Söz konusu türbe, hem Kanuni Sultan Süleyman hem de sonrasında teftişe maruz kaldı. Bkz. Refik (1932: 13,32-33).

¹⁰³ Bkz. Savaş (2002: 148); Faroqhi (2003: 24-25,28); Terzioğlu (2013: 312); Taşgın (2009: 28); Yıldırım (2017: 346).

¹⁰⁴ Savaş (2002: 148). Benzer görüşler Mélikoff (2009: 56) ve Yıldırım tarafından da ifade edilmektedir. Yıldırım'ın (2015: 79-80) ifadesiyle "Eğer Hacı Bektaş Dergâhı bunlar üzerinde bir şekilde denetim kurabilir ve bunlar içinde Sünnî olmayan bir tür 'ortodoksi' oluşturulabilirse, devlet açısından bu yönetilebilirlik adına çok önemli bir gelişme olacaktır."

¹⁰⁵ Kafadar (2010: 151).

altında merkezi denetim altına alıp, kontrol edilebilir bir ağ kurma anlayışı geliştirilmekteydi.¹⁰⁶

1.6.2. Bektaşîliğe Karşı Tesirler

Devlet her ne kadar Bektaşîlik 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 isteğinin aksine henüz 16. yüzyıldan itibaren Kızılbaşlarla ilişkisinin olduğu ve ayrıca dolaylı da olsa Osmanlı karşıtı birçok isyana katıldığı görülmekteydi.¹⁰⁷ Bu bakımdan Kızılbaşların tamamen bütünleşmemek kaydıyla, Bektaşî geleneğiyle yakınlaştıkları ileri sürülebilir. Diğer yandan Kızılbaş zümrelerin, 17. yüzyıldan itibaren Bektaşîliğin tesiri altına girmesiyle¹⁰⁸ tersi şekilde, kendi inanç ve öğretileri de Bektaşîliğe sirayet etti.¹⁰⁹ Böylece Bektaşîlik, Kızılbaş öğretilerden oldukça etkilenip, Kızılbaş öğelerinin Bektaşîliğe girişiyle cemaat dışı bir hal (*heterodoks*) edindi. Bu açıdan karşılıklı bir etkileşim söz konusu olduğu gibi Kızılbaşların tamamının Bektaşîliğin tesiri altına girmediği ve kendilerine özgü bir örgütlenmeyle ayrı bir "ocak" yapısı etrafında varlıklarını sürdürdükleri de görülmekteydi.¹¹⁰

Osmanlı ile Safevîler arasında seyreden mücadelede, Osmanlılar tarafından araçsallaştırılan Bektaşîliğin *Babagan* kolunun, Safevîler tarafından "hedef haline" getirildiğini de göstermekteydi. Buna göre, Balım Sultan'a istinaden Bektaşîliğin *Babagan Kolu*, Hacı Bektaş Veli soyundan gelme mecburiyeti aramama (*yol evladlığı*) ve "mücerret-bekâr kalma" konulu inançlarından ötürü,¹¹¹ bizzat Safevîler tarafından

¹⁰⁶ Doja (2006: 437); Yıldırım (2015: 79).

¹⁰⁷ Kütükoğlu (1962: 12); Doja (2006: 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 ba'zı eşkıyâyı başına topladığı; Sultan Korusu ve Arslantaş mevki'inde 'bu sevdâ ile nice şenâatler' edip sonra Bozok'da Kızılbaş hal'ifesiyle müttetifikan Hacı Bektaş Ocağı'nda kurbanlar kesip meşhur âsi ve şakî Ebu Rîş-oğlu'yla haberleşip..."

¹⁰⁸ Bkz. Dressler (2013: 6); Kehl-Bodrogi (2012: 43); Massicard (2007: 36).

¹⁰⁹ Bkz. Faroqhi (2003: 20,186-188); Doja (2006: 439); Massicard (2007: 34); Mélikoff (2009: 25,56); Kehl-Bodrogi (2012: 45). Kızılbaş propagandası sadece Bektaşî tekkeleriyle sınırlı kalmayıp, bazı Sünnî medreselere de uzandı. Bkz. Zarinebaf-Shahr (1997: 11). Şah İsmail eliyle güçlendirilen mesihanik inançların Bektaşîliğin gelişim sürecinde belirleyici bir dönüm noktası teşkil ettiği ve bugün hala uygulanan belirli ritüellerin yenilenmiş ve reforme edilmiş hallerini Şah İsmail'e borcu olunduğu ifade edilmektedir. Doja (2006: 435-436).

¹¹⁰ Bkz. Mélikoff (2009: 40); Faroqhi (2003: 186-188); Kehl-Bodrogi (2012: 45).

¹¹¹ Atalay (1991: 39); Yaman (2007: 79); Yıldırım (2015: 81).

Anadolu'ya propaganda amaçlı gönderilen *Buyruk* kitaplarında üstü kapalı bir şekilde hedef alındı.¹¹² Aynı durum Bektaşîlik içerisinde *Çelebiler* (bel evladları) ve *Babagan* (yol evladı) olmak üzere, birbirine rakip iki kolun olduğu bir ikiye ayrılmaya da tanıklık etmekteydi.¹¹³

1.7. YAVUZ SULTAN SELİM VE ŞAH İSMAİL SONRASI OSMANLI-SAFEVÎ İLİŞKİLERİ

Osmanlı Devleti'nin bütün bu süreç boyunca Safevî yanlısı olduğundan ötürü şüphelendiği Kızılbaşlara yönelik gerçekleştirdiği baskı Sünnileştirme politikalarının en tartışılan yönü olup, azalan ölçüde ve biraz daha ayırım yapılarak 1630'lara kadar devam etti. Baskıların şiddeti, Osmanlı-Safevî ideolojik çekişmesinin öneminin azalmasına paralel olarak bu tarihten itibaren azaldı.¹¹⁴ Bunda Osmanlıların Kızılbaş ya da Safevîleri acil bir tehdit olarak görmeyi bırakmalarının etkisi söz konusuydu. Zira hem Çaldıran Savaşı (1514) sonrası Şah İsmail nezdinde Safevîlerin aldığı yenilgi hem de Osmanlı'nın bu tarihten itibaren önceliklerinin değişmesi Osmanlı-Safevî ilişkilerinde bir durulmaya gidilmesine neden oldu.¹¹⁵ Fakat bu durulma Osmanlı Devleti'nin Safevîlere ve Anadolu'daki Kızılbaşlara yönelik hassasiyetinin tamamen bittiği anlamına gelmemekteydi. Öyle ki, Safevîlerin etkisiyle gerçekleşen Zünnunoğlu, Veli Halife ve Kalenderoğlu isyanlarından da anlaşılacağı gibi Kanuni Sultan Süleyman döneminde de

¹¹² *Şeyh Sâfi Buyruğu, İmam Cafer Buyruğu* ya da *Menakıb, Menakıb-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. Gölpınarlı, 2016: 165). Taşgîn'a (2005) göre; gerek *Buyruk*lar gerekse Safevî tarihi kaynaklarındaki kimi bilgiler, *Buyruk*ların içeriğinin Safevîler öncesine uzandığını ve Safevîler döneminde yaygın birer yazılı metin haline getirildiğini göstermektedir. Diğer yandan Kaplan (2011: 100-104), Gölpınarlı 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. Buna rağmen ve her halükarda, Safevîlerce 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 pirlik caiz değildir. Muhammed-Ali soyundan olmalı ki, pirligi caiz ola" ve bu minvaldeki birçok açıklamayla, yine aynı eserin "Mücerred" bölümündeki "mücerretin imamlığı ve mürşitliği erkân değildir. Bir kimse mücerret iken Ulu Tanrı Hazretleri'nin gücünü, enbiyanın mucizelerini, evliyanın velâyetini, şeyhlerin kerametini ve bilginlerin ilimlerini gösterse ve yeşil kanat ile kanat açıp göğe uça vurup kanatlarını kırınsın! Ona itibar etmek erkân değildir" yönündeki açıklamalar bunların belli başlılarıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Buyruk* (2005: 6-7, 27-30, 59, 68).

¹¹³ Baha Said Bey (2000: 105); Yaman (2007: 79).

¹¹⁴ Terzioğlu (2013: 311, 318); Kasaba (2012: 46).

¹¹⁵ Hakyemez (2014: 37).

bir takım Kızılbaş isyanlarının meydana geldiği ve bu nedenle bütün bir 16. yüzyıl boyunca Kızılbaşların takip edilip, gözetim altında tutulduğu görülmektedir.¹¹⁶ 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- Safevî mücadelesinin ilk yıllarına gerekse bununla ilintili olarak Kızılbaş ideolojisinin en hararetli ve hareketli yıllarına tekabül etmesi nedeniyle önemliydi.

Osmanlı-Safevî ilişkilerinde, 1. Süleyman (Kanun-i Sultan Süleyman) ve Şah Tahmasb dönemi de dikkat çekici bir öneme sahipti. Buna göre, Tahmasb ile birlikte Safevî 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.¹¹⁷

I. Selim ile başlayıp I. Süleyman'la devam eden Osmanlı Devleti'nin Kızılbaşlara 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 görülmektedir.¹¹⁸ Burada Osmanlı'nın Kızılbaş tebaasına uyguladığı baskıyı Safevîler ile olan mücadelesindeki gidişatın

¹¹⁶ Savaş (2002: 71). Savaş tarafından sunulan belgelerden de anlaşılacağı gibi Osmanlı Devleti Kızılbaşlara yönelik takibatını I. Selim sonrasından itibaren de sistematik bir şekilde sürdürüp, bu da bütün bir 16. yüzyıl boyunca devam etmişti. Ayrıntılı bilgi için bkz. Savaş (2002: 183-230). Kızılbaşlığın Anadolu'daki yayılışını iki dönem üzerinden değerlendiren Zarinebaf-Shahr'a (1997: 4,9) göre; ilk dönem 1480-1514 arası olurken, ikinci dönem de 16. yüzyılın ikinci yarısından Celali ayaklanmalarını da içeren (1580-1610) 17. yüzyılların 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 teyakkuz haline geçilip faaliyetleri yakından takip edilmiş ve çok sert önlemlere de başvurulmuştu. Buna dair önlemlerin muhtevasını mühimme defterlerinden takip etmek mümkündür.

¹¹⁷ Zarinebaf-Shahr (1997: 8).

¹¹⁸ Aydın, 2015: 26. Süleyman babası Selim'e nazaran Kızılbaşların da arasında bulunduğu çeşitli inançlara başlangıçta "daha hoşgörülü" davranırken, Safevîlere yönelik giriştiği karşı propaganda faaliyetleri ve imparatorluk tebaasına yönelik Sünnî bir kimlik oluşturma siyasetinden ötürü Kızılbaşlara yönelik daha cezalandırıcı önlemlere gidecekti. Baltacıoğlu-Brammer (2014: 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 (2014: 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 (2017: 342).

belirlediği doğrudan bir ilişki söz konusuydu.¹¹⁹ 16. yüzyılın sonlarından itibaren Kızılbaşlara yönelik hafiflemeye başlayan baskılara dayanarak, Osmanlının kendi Kızılbaş tebaası ile olan ilişkilerinin, komşusu Safevîlerle olan savaş ve barış durumu ile bağlantılı olduğu söylenebilirdi. Diğer bir gerekçe de Safevîlerin önceki yüzyıla oranla 17. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya olan ilgilerinin azalmış olmasıydı.¹²⁰ Bunun nedenleri arasında, Şah Abbas'ın İran'daki yönetim kliği 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.¹²¹ Bayat'a göreyse, bu dönem aynı zamanda tarikattan (Safevîye) mezhebe (Şii) geçiş aşaması da olup, başsız kalan Anadolu'daki Kızılbaşların Bektaşî tarikatına sığınmasını beraberinde getirdi.¹²²

Buna rağmen söz konusu dönemde Safevîlerin, eskisi gibi olmasa da sınırları dışındaki Kızılbaşlara yönelik faaliyetlerini kısmi olarak yine de devam ettirdikleri görülmekteydi.¹²³ 15 Haziran 1597 tarihinde Rum beylerbeyine gönderilen emirde, "Sünnî olmayan mülhid ve râfîzî Kızılbaşların evleri ve barkları 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 Safevî halifeleriyle aralarında artık bir ayrıma gittiği göstermekteydi.¹²⁴

Kızılbaş zümreler 17. yüzyıldan itibaren kendi içlerine kapanıp, merkezden uzak bölgelerde inanç ve ibadetlerini sürdürerek, yaşamlarını devam ettirdi. Bununla ilişkili

¹¹⁹ Anadolu'daki Kızılbaş topluluklara yönelik gerçekleştirilen tüm bu baskı ve kovuşturmaların söz konusu topluluğun kendi içine kapanıp Osmanlı yönetimi ve Sünnî 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 (2009a: 19).

Ayrıca, Sünnîler 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 (2017: 359).

¹²⁰ Doja (2006: 438).

¹²¹ Bkz. Küpeli (2009: 29); Üzüm (2013: 67); Yıldırım (2017: 323).

¹²² Bayat (2004: 180).

¹²³ Bunun da daha çok Irak merkezli Bektaşî tekkeleri vasıtasıyla gerçekleştirdiği ifade edilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Karakaya-Stump (2015: 17-32, 35-64, 85,88).

¹²⁴ 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.

olarak Anadolu'daki Kızılbaş isyanlarında da gözle görülür bir düşüş yaşandı.¹²⁵ Burada Kızılbaşlığın başta Safevîler olmak üzere Osmanlı merkezi otoritesi nezdinde de politik anlamını kaybetmesi ve Osmanlı Devleti'nin kontrolü sağlamak için söz konusu Kızılbaş zümrelerini Hacı Bektaş tekkesine bağlama girişimlerinin rolü bulunmaktaydı.¹²⁶ Zira gerek Osmanlı-Bektaşî gerekse Bektaşî şeyhlerinin tarikata ait zaviyeler üzerindeki merkezi denetimlerinin karşılıklı bir bağımlılıkla 17. yüzyılın sonu gibi nispeten geç bir dönemde kesiştiği anlaşılmaktaydı. Faroqi'ye göre böylesine bir denetim ancak Pir Evi'ndeki şeyhlerin Osmanlının desteğini arkalarına almaları ve karşılığında da devletin, bu şeyhlerin faaliyetleri sayesinde 18. yüzyıldaki sayısız buhran esnasında taşra üzerinde denetimini sağlamasıyla mümkün oldu.¹²⁷ Neticede, bir kısım Kızılbaş zamanla Sünnîliğe asimile edilirken, Osmanlı toplumuna entegre edilemeyip bunun dışında kalarak inançlarını koruyanlar da dışarıya kapalı ve dışarıdan gelecek tüm dini formlara karşıt bir gelenek, pratik ve öğretiler bütünü oluşturdu.¹²⁸

Çaldıran yenilgisiyle başlayıp Şah İsmail'in oğlu Şah Tahmasb döneminin sonuna kadar bir şekilde devam eden Anadolu'daki Kızılbaşlar ile Safevîler arasındaki ilişki Tahmasb'in ölümüyle birlikte büyük ölçüde zayıfladı. Özellikle de Şah Abbas (I. Abbas) dönemi ve sonrasında (1588-1629) Osmanlı-Safevî ilişkilerinde yer yer problemler meydana gelmesine rağmen öncesine nazaran şiddetli mücadelelerin yaşanmadığı görülmekteydi.¹²⁹ Buna rağmen Safevîler ile olan ilişkilerde görülen yatışmanın Osmanlı Devleti'nin Sünnîleştirme politikalarında bir farklılığa neden olmaktan ziyade, Sünnî kimliğin 17. yüzyılda daha güçlü bir biçimde topluma derinlemesine nüfuz ettirilmesi üzerinde etkisi vardı.¹³⁰ Nedeniyse Osmanlının, aralarında Safevîler de olmak üzere ilerleyen yıllarda İran'da hâkimiyeti elinde bulunduracak hanedanlarla yaşadığı sorunlardı. Bu sorunlar neticesinde devletin dikkatini Kızılbaş topluluklara vermesi onlara yönelik gerçekleştirilme potansiyeli taşıyan Şîileştirme ve isyan faaliyetlerinden sürekli endişe duyduğunu da göstermekteydi.¹³¹

¹²⁵ Bkz. Üzümlü (2002: 550; 2013: 67-68); Yıldırım (2015: 87); Baltacıoğlu-Brammer (2014: 25-26).

¹²⁶ Yıldırım (2015: 87-88).

¹²⁷ Faroqi (2003: 28,189). Yazar ayrıca Kızılbaş hareketliliğinin Bektaşî tekkelerinin coğrafi dağılımı ve tarikatın genişlemesi üzerinde tek başına olmasa da bir etkisinin olabileceğini düşünür (2003: 76-81).

¹²⁸ Bkz. Dressler (2008: 100); Doja (2006: 445).

¹²⁹ Hakyemez (2014: 37-42).

¹³⁰ Terzioğlu (2013: 318).

¹³¹ Hakyemez (2014: 55).

Osmanlı ve Safevîler arasındaki mücadele her ne kadar politik saiklere dayansa da bu da dini referanslar üzerinden tahkim edilip, dile getirildi. Öyle ki Sünnî-Şîî yahut Sünnî-Kızılbaş şeklinde ifade olunan bu dikotomik halin her iki devletin ilişkilerinde görülen yumuşama dönemlerinde de başat birer aktör olarak kendini dayattığı görülmekteydi. Bu bakımdan Safevî hükümdarı II. İsmail'in Sünnî-Şafî mezhebine olan eğilimine rağmen Anadolu'daki Kızılbaşlar arasında Şîîlik propagandalarına devam etmesi¹³² ve her iki devlet arasındaki ilişkilerin düzeltilmesi açısından önemli bir zaman aralığına tekabül eden İran'daki Nadir Şah dönemi (1736-1747) dikkat çekici örneklerdendi.

Safevîlerin gücünü yitirmeleri 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, Safevîlerden beklediği desteği artık göremeyen bir topluluğun iç örgütlenmesi açısından büyük bir önem arz etmekteydi. Böylelikle, devletin dikkatinden uzak ve dışa kapalı bir yaşamı tercih eden Kızılbaşların toplumsal örgütlenme, gündelik yaşam ve dini 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.¹³³ Dedelerin Kızılbaş/Alevîler içerisinde edindikleri rol, devletin de algısının giderek onlar üzerinde yoğunlaşmasını beraberinde getirmekteydi. Çünkü ortada artık Kızılbaşları doğrudan tesiri altına alan bir Safevî Devleti'nden ziyade, marjinal düzeyde de olsa dini bir topluluk söz konusuydu. Bu da her şeyden önce Osmanlı Devleti açısından Safevîlere nazaran daha “mazur görülebilecek” bir durumdu. Dolayısıyla, II. Abdülhamid döneminde Kızılbaş/Alevîler üzerindeki etkilerine sıklıkla değinilen dede ya da seyyidlerin bahse konu bu pozisyonları, uzun süren bir sessizlik döneminden (takribi 350 yıl) sonra ilk defa bu denli görünür bir hal aldı.

1. 8. SAFEVÎLER SONRASI OSMANLI-İRAN İLİŞKİLERİ

Safevî hanedanına son veren Nadir Şah ilk iş olarak Şah İsmail döneminde uygulamaya konulan Şîî itikadının Müslümanlar arasında meydana getirdiği huzursuzluğu gidermek

¹³² Kaplan (2011: 85); Küpeli (2009: 27).

¹³³ Yıldırım (2017: 349).

adına bir takım girişimlerde bulundu. Bu sebeple, bir ehl-i sünnet mezhebi olarak kabul edilen ve 6. İmam Cafer-i Sadık'ın adına nispetle anılan *Caferîlik* mezhebinin benimsenmesini önerecek ve bu da İran'da kabul edilecekti. Sonrasında, hem Sünnî-Şîî 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 Şîilikle Sünnîliği 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 etmedi.¹³⁴ Osmanlı Devleti'nin buradaki tek amacı; Nadir Şah'ın Caferilik üzerinden ön plana getirdiği ortak bir payda üzerinden çözüme yanaşmaktan ziyade, koşul aranmaksızın bütün Şîileri Sünnî yapmaktır. Her şeyden önce böyle bir tutum içerisinde girmesinde, karşısında artık 16. yüzyıldaki gibi güçlü bir Safevî Devleti olmamasının etkisi vardı. 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 bir takım 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, Anadolu'daki topluluklarla ilişkili bir şekilde ele almadı.¹³⁵

1.9. BEKTAŞÎ TARİKATI'NIN YASAKLANMASI

Tanzimat dönemiyle (1839-1876) birlikte etkinliğini belirgin bir şekilde hissettiren Osmanlı modernleşmesi, devlet kurumları ve bürokrasinin merkezileşmesine de tesir etti. Buna göre “modern devlet” esprisine uygun bir şekilde merkezileşme ve bunun birlikte

¹³⁴ Bkz. Saray (1990: 55, 61); Ocak (2011: 291); Hakyemez (2014: 62-65,70).

¹³⁵ 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. Erkan (2011).

de bir standartlaşma uğraşısına gidilmekteydi. Modernleşme ve merkezileşmenin 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 askeri modernizasyonda radikal dönüşümle farklı etnik-dinsel grupları bir arada tutacak ortak bir kolektif kimlik arayışına da kapı aralamaktadır.¹³⁶

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 bir takım etkiler söz konusuydu. II. Mahmud döneminde modernleşme eksenli uygulamaya konulan politikalarla, Osmanlının gayri Sünnî topluluklara yönelik bakışında da bir takım yeni düzenlemelere gidildi. Buna göre başlangıçta eşitlikçi bir diskur üzerinden kullanılan dini 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 karşısı her türlü fiil ya da inanç ihanetle eşdeğer görülüp, düşmanlaştırılmıştı.¹³⁷ Buradan da anlaşıldığı gibi din, iktidarın meşrulaştırılmasında giderek yeni bir işleve bürünmekteydi.

Osmanlı Devleti'nin, dini olarak, 19. yüzyılın ilk yarısında bu yönlü hareket ettiğine dair en çarpıcı örnek Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla birlikte Bektaşî Tarikatı'nın da yasaklanması oldu. Akabinde tarikatın tekkeleri kapatılarak, üyelerine yönelik bir takım cezai yaptırımlara gidildi. Başlangıçta Yeniçerilik ile ilişkili olduğu gerekçesiyle bu tür bir uygulamaya maruz kaldığı düşünülen Bektaşîliğin¹³⁸ esas itibarı ile Osmanlı modernleşmesinin bir ürünü olarak, devletin inşa etmeye çalıştığı merkezileşmenin doğrudan muhatabı olduğu anlaşılmaktaydı. Böylelikle, mülhid ve râfızî olarak nitelendirilen Kızılbaş toplulukları Osmanlı idaresinin isteğine uygun şekilde kendi

¹³⁶ Ateş (2011: 107).

¹³⁷ Yıldız (2009: 25, 48-49).

¹³⁸ Ahmet Rıfkı (1328: 59, 63).

hâkimiyeti altına almaya çalışan Bektaşîliğin yaratmış olduğu bu istikrarlı dönem 1826'ya giden süreç ile birlikte kesintiye uğramaktaydı.¹³⁹

Bektaşîlik 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 Sünnî 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.¹⁴⁰ Bu yönüyle Bektaşî tarikatının yasaklanması, Osmanlı sosyo-dini tarihi açısından önemli bir dönüm noktası ve Osmanlı topraklarında yayılan Sünnî İslâm anlayışının etkisiyle biçimlenen Osmanlı yönetiminin dini ve kültürel önceliklerindeki değişime işaret etmekteydi.¹⁴¹ Söz konusu durum da Bektaşîliğe karşı yürütülen Osmanlı siyasetini sadece Yeniçeri Ocağı ve Bektaşîlik ilişkisi üzerinden tartışmaktan ziyade, komplike bir çok faktör ışığında ele almayı gerekli kılmaktadır.¹⁴²

Bektaşîleri takiye yapan râfîzî ve mülhidler olmakla birlikte Şîî 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 görülmekteydi.¹⁴³ Aynı şekilde Şirvanlı Fatih Efendi de Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılarak Bektaşî tekkelerinin kapatılmasını savunurken, Bektaşîleri "haktan görünen ancak cahil ve batıl bir guruh" olarak İslâm'a kâfirlerden daha fazla düşman bir topluluk şeklinde nitelendirmekteydi.¹⁴⁴

Buna rağmen, Şeyhülislâm Mehmet Tahir Efendi'nin de arasında bulunduğu pek çok kişinin Bektaşîlerin tamamına yöneltilen "*rafîzî*" ve "*mülhid*" ithamlarının inandırıcılığı

¹³⁹ Faroqhi (2003: 28-29). Aynı yazara (2003: 45) göre, "Anadolu köylerindeki Bektaşî zâviyelerinin, Osmanlı merkezî hükümetinin 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."

¹⁴⁰ Maden (2013: 24).

¹⁴¹ Abu-Manneh (2001: 59).

¹⁴² Faroqhi (2003: 181).

¹⁴³ Es'ad Efendi (2005: 169-179). Ayrıca bkz. Maden (2013: 60).

¹⁴⁴ Maden (2013: 62).

hususunda temkinli davranıp, bu ithamları pek de gerçekçi bulmadıkları görülmekteydi.¹⁴⁵ Çünkü başından beri Osmanlı din hayatında meşru olarak kabul edilen ve daha önceki siyasi buhran devirlerinde ortaya çıkan tasfiyeci hareketlerin dahi böylesine “günah keçici” 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 belirlenmiş dini hayattan farklı bir din ve inancın ortaya konulması merkezileşme siyaseti açısından pek de kabul edilebilir bir durum değildi.¹⁴⁶

Bektaşîliğin yasaklanmasıyla ilgili düzenlenen fermanlar ve döneme tanıklık eden eserlerde dile getirilen belli başlı ifadeler, dönemin devlet erkânının Bektaşîliğe yaklaşımını özetler nitelikteydi: *gurûh-ı mekrûha*, *gulat-ı revâfız*, *bed-mezheb ehl-i dalâl*, *gurûh-ı melâhide ve revâfız*, *gurûh-ı Alevî*¹⁴⁷ ve *revâfız*, *gurûh-ı ibâhiye*, *erbâb-ı rafz ve ilhad*, *fırka-i zenadika*, *ibâhiyyûn ve melâhide takımı*, *erbâb-ı rafz u ilhâddan hem dall ü ve hem mudill olduklarına binâ'en*, *mecma'-ı rafz u ilhad olan tekkeler*, *enva'-ı fücûr u fezahatı bi'l-istihlâl mürtekib-i mukib bir kavm*, vb.¹⁴⁸ Buradan da anlaşılacağı gibi, dile getirilen bu ithamlar daha çok 16. yüzyıl ve sonrasındaki Osmanlı-Safevî mücadelesinde üretilen terminoloji ile uyuşmasına rağmen, aralarında "Kızılbaş" tabiri geçmemekteydi.¹⁴⁹ Bektaşî Tarikatı'nın yasaklanması doğrudan Kızılbaş/Alevîlere

¹⁴⁵ Bkz. Es'ad Efendi (2005: 173-175); Yıldız (2009: 115); Maden (2013: 69).

¹⁴⁶ Yıldız (2009: 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 siyasî propaganda, toplumun kabullendiği mutlak değerler sistemini basit, kolay anlaşılır ve tahrik edici sloganlar ile kitle tarafından düzenli olarak tekrarlanacak ritüellere indirmeye dayanmaktadır.” Yıldız (2009: 124).

¹⁴⁷ Tulasoğlu (2015: 179) Bektaşîliği yasaklayan fermanlarda "Alevî" tabirinin kullanılmasını, bu politikanın yarattığı yahut yaratacağı derin etkiler açısından dikkat çekici bulur.

¹⁴⁸ Bkz. Es'ad Efendi (2005: 166-183); Maden (2013: 171; 2015:197). Es'ad Efendi'nin (2005: 166) eserinde bir ara başlığını doğrudan "Beyân-ı İzâle-i Bektâşîyân-ı Zendeke vü İlhad- Tıynetân ve Taşfiye-i Bilâd-ı İslâmiyân Ez-İdlâl-i Ân Tâ'ife-i Maḥzûlân" şeklinde yazması zihniyet dünyasına işaret eder niteliktedir.

¹⁴⁹ Bektaşîler ve Bektaşilik için kullanılan bu ibareler sadece söz konusu tarikat mensuplarıyla da sınırlı değildi. Selda Güner tarafından gerçekleştirilen kapsamlı çalışmadan da anlaşılacağı gibi Osmanlı Devleti, temel ilkeleri 18. yüzyılda Muhammed bin Abdilvehap tarafından atılan Vehhâbîlik için de *zındık*, *ibâdî*, *hâricî*, *rafz* ve *ilhad* gibi nitelemelere başvurmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Güner (2012: 15, 74, 222, 228). Bu da Osmanlı Devleti'nin kendi yönetim ve meşrutiyetine tehlike olarak gördüğü tarikat ve inançları dini zaviyeden bu gibi kavramlarla itham ettiğini göstermektedir.

yönelik bir takib ve te'dîp hareketi olmasa da merkez ile Kızılbaşlar arasındaki bütün olası sembolik bağların ilgası anlamına da gelmekteydi.¹⁵⁰

Bu isnatlardan ötürü Bektaşî Tarikatı ve dervişlerine yönelik bir takım uygulamalara gidildi. İdam, sürgün, tutukluluk, tekkelerinin kapatılıp altmış yıldan yeni olanlarının yıkılması ve diğerleriyle birlikte bir bütün olarak mal ve gelirlerine el konularak cami, mescid, mektep gibi kurumlara dönüştürülmesi bunların belli başlılarıydı. Başka tarikatlardan şeyhlerin Bektaşî tekkelerinin yönetimine atanarak, bu tekkelerdeki kitapların toplatılıp, tarikata ait her türlü sembol, unvan ve erkân gibi uygulamaların yasaklanması da başvurulmuş uygulamalar arasındaydı.¹⁵¹ Aynı zamanda, ilerde de sıklıkla bahsedileceği gibi, Osmanlı devlet politikasının Sünnîlik dışı inançları Sünnî İslâm'a döndürerek, düzeltmek (*tashîh-i itikâd*) için geliştirdiği yöntemlerin de henüz yüzyılın başında Bektaşîlere yönelik uygulamaya konulduğu görülmekteydi.¹⁵² Bektaşîlik ile acımasızca uğraşan II. Mahmud'un¹⁵³ tarikata yönelik dile getirilen bu râfîzî, mülhid ve tashîh-i itikâd vurgusuyla, 1826'dan itibaren geliştirilecek devlet söylemi de ortaya konulmaktaydı.¹⁵⁴ Burada, Yıldız'ın da ifade ettiği gibi dini terminolojinin, "tekerci tahakkümü meşrulaştırmak ve sivil alanı depolitize etmek için araçsallaştırıldığı" ve Bektaşîliğin icat edilen "din düşmanlığı" söylemi üzerinden yasaklandığı anlaşılmaktaydı.¹⁵⁵ Tulasoğlu da bu süreci "Sünnîleştirme" ağırlıklı bir konseptin parçası olarak devletin insanların dinî yaşamını düzenleme ve bununla ilişkili olarak da bir öteki/din düşmanı yaratılmasıyla bağlantılı değerlendirecektir. Bu açıdan Bektaşîliğin yasaklanması da Yeniçerilerle ilişkilerinden ziyade "râfîzî" olması ve devletin yeni sosyo-politik tasavvuru ve tanzimine uymamasından kaynaklanmaktaydı.¹⁵⁶

¹⁵⁰ Bkz. Ortaylı (1999: 38); Ateş (2011: 252).

¹⁵¹ Bkz. Yıldız (2009:117-123); Maden (2013: 73-195).

¹⁵² Bkz. Es'ad Efendi (2005: 179); Yıldız (2009:116-117); Soyger (2012: 67).

¹⁵³ Ortaylı (1999: 45).

¹⁵⁴ Soyger (2012: 70).

¹⁵⁵ Bkz. Yıldız (2009: 45,115).

¹⁵⁶ Yazar'ın bu husustaki görüşü; Bektaşîliğin 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 Sünnî-İslâm merkezli bir endoktrinasyon ve disipline etme sürecine tabi tutulmasıdır. Bkz. Tulasoğlu (2015: 167-168,172-173,182-183).

Bektaşîlerin dinden çıktığına dair öne sürülen deliller, tarikata yönelik gerçekleştirilen baskıların kamuoyu itibarında kabul görmesi amacı da taşımaktaydı.¹⁵⁷ Bektaşîlerin toplumdan temizlenmek istenmesinin nedeni, şer‘i veya hukuki olmaktan ziyade siyasi bir davanın güdüldüğüne işaret etmekteydi.¹⁵⁸ Burada özellikle II. Mahmud’un Hacı Bektaş Veli Tekkesi Şeyhi Hamdullah Efendi’nin sürgünü ile ilgili verdiği karar dikkat çekicidir. Her ne kadar Hamdullah Efendi, “tekke vakfında sorun çıkardığı ve beldede fesada 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.¹⁵⁹ 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 Hümayun’da ifade bulmasıdır. Buna göre, Kızıl Deli Sultan Bektaşî tekkesiyle birlikte diğer Bektaşî tekkelerinin de yıktırılıp yok edilmesi emredilmekteydi. Aynı şekilde Bektaşîlerden râfîzîlik ve sapıklıkla tanınanların şehir ve kasabalara sevk edilip toplatılmaları sonucu müftü marifetiyle dine davet edilip, inançlarının düzeltilmesi de belirtilmekteydi.¹⁶⁰ Bu durum da devletin Bektaşîliğe yönelik olumsuz bakışının, henüz tarikatın yasaklanmasından önce geliştiğini göstermekteydi. Bektaşîlere karşı öne sürülen ithamlara rağmen, kapatılan tekkelerde el konulan eserlerin muhtevasının râfîzîlik ve

¹⁵⁷ Yıldız (2009: 115-116). Bu hususta Maden’in (2013:171-172) verdiği bilgiler daha detaylıdır: Allah’a ulaşmak, dini 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 uyandırmak, bir takım saf Müslümanları inançlarından saptırarak dinden döndürmek, farz, sünnet, vacip, gusül 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 ahlaksızlığı yapmak, Muharrem’in onunda ve matem gecelerinde icra ettikleri ayin-i cemlerde sahabeler ve halifeler hakkında kötü sözler söylemek. Ayrıca bkz. Es’ad Efendi (2005: 168-169,177); Faroqi (2003: 157); Soyzer (2012: 62,69).

¹⁵⁸ Bkz. Öz (2004: 110); Yıldız (2009: 115); Soyzer (2012: 299); Maden (2013: 88). Soyzer’e (a.g.y.) göre “Devletin bu baskısı fermanlara ‘şer’-i şerîfe göre” hükmüyle geçmişse de Osmanlı hukukunda örf, çoğu kez ‘şer’ olarak nitelendirildiği için siyasiydir.”

¹⁵⁹ Maden (2013: 88).

¹⁶⁰ Soyzer (2012: 67).

mülhidlikle hiç bir ilgisinin bulunmaması da -hatta Sünnî nitelikli olup- devletin tarikata yönelik suçlamalarının fikri bir temelden yoksun olduğunu göstermekteydi.¹⁶¹ Diğer yandan, Bektaşî olmalarına rağmen "rız ve ilhad 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 emredilmesi¹⁶² "makul" olarak görülen Bektaşîlere karışılmadığına işaret etti. Fakat bu durum aynı şekilde tersi bir okumayla *rız* ve *mülhid* kategorisine giren herkesin hedef haline getirildiği de ortaya koymaktaydı.¹⁶³

Bektaşîliğin yasaklanmasına yönelik önemli bir diğer husus da Sünnîlik eksenli tarikatların devlet katında kazanmış oldukları nüfuzdu. Bunlar arasında özellikle de Nakşibendiliğin Halidiyye kolu dikkate değer bir rol edindi.¹⁶⁴ 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 göstermekteydi.¹⁶⁵ Bunda, Bektaşî inançlarının Nakşibendî-Müceddidî prensiplerine tamamen zıt olması ve tarikatın İstanbul ile devlet nezdindeki etkili konumunun etkisi de vardı. Nihayetinde, genelde Sünnî özeldeyse Nakşibendi eğilimin Bektaşîliğin yasaklanması üzerinde bir rolünün olduğu ve ortodoks Sünnî eğilimin başını çeken Nakşibendi-Müceddidi kolun giderek devletin merkezi olan İstanbul'da etkinliğini arttırdığı anlaşılmaktaydı.¹⁶⁶

Suraiya Faroqhi, II. Mahmud ve müşavirlerinin Bektaşîliği Bâb-ı Âli'nin merkezileştirme politikasına karşı bir tehdit olarak gördükleri fikrine karşı çıkmaktadır. Ona göre, tarikatın yasaklanması kısmen de olsa ulemâ içindeki müfrit kesime verilmiş bir taviz olup, bu merkezleştirilmiş yapı Osmanlı İmparatorluğu'ndaki diğer tarikatlara da uygulanmıştı.

¹⁶¹ Bkz. Faroqhi (2003: 148-153); Yücer (2004: 145-177); Maden (2013: 151).

¹⁶² Maden (2013: 77, 135).

¹⁶³ Tulasoğlu (2015: 180).

¹⁶⁴ Abu-Manneh (2001: 63-66).

¹⁶⁵ Bkz. Abu-Manneh (2001: 69); Mélikoff (2009: 211); Soyyer (2012: 59).

¹⁶⁶ Nakşibendi-Müceddidilik, devlet ve toplum hayatında şeriata üstünlüğüne, Şiilik karşıtlığına ve gayrimüslim düşmanlığına önem veren bir tarikatıdır. 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 (2001: 64-65, 70-71). Ösen'in (2015: 90) verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Yeniçeriliğin kaldırılması ve Bektaşîliğin yasaklanmasından sonra ön plana gelen bir diğer tarikat da Mevlevilikti.

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 askeri siyasetinin bir parçası şeklinde değerlendirecektir.¹⁶⁷ Buna rağmen bazı yazarlar ise II. Mahmud'un Bektaşîliği kaldırmasının nedenleri arasında Asya'nın Sünnî İslâmlığıyla sıcak bir ilişki kurma isteğinin bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁸

Bektaşî tarikatının yasaklanmasının bir diğer nedeni de sultanın 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.¹⁶⁹ Diğer yandan Yıldız, Yeniçeri Ocağı ile ilişkilere dair dile getirilen genel tekrarın aksine, Yunan İsyanı'nın hazırlayıcılarından Yanya Valisi Tepedelenli Ali Paşa'nın merkeze karşı dayandığı dini-ideolojik muhalefet zemininin Bektaşîlik olmasının da yasak üzerinde etkisinin olduğunu belirtir.¹⁷⁰

Yasaklama sonucu Bektaşî tekkelerinin başına atanan tarikat mensupları içerisinde Nakşibendi şeyhleri ilk sırayı aldı.¹⁷¹ Nakşibendilik dışında Kadiri, Sa'diye, Bayramî, Halvetî, Mevlevî ve Gülşeni tarikatlarından şeyhler de Bektaşî 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.¹⁷²

Bektaşîliğin yasaklanışının esas itibarı ile devletin başlattığı modernleşmeyle yakından ilişkisi olup bu da Sünnileştirme süreciyle birlikte yürütülmekteydi. Meselenin Bektaşîlik üzerinden bu şekilde ele alınmasında Osmanlının 20. yüzyıla değin Bektaşîlere yönelik bir Sünnileştirme uğraşısı içerisine girmesinin etkisi vardı. Gerçekleştirilecek olan

¹⁶⁷ Faroqhi (2003: 161-164,177,190-191). Yazar aynı zamanda, "hükümetin takip ettiği merkezileşme siyaseti içinde, genel anlamda tarikat faaliyetleri üzerinde çok güçlü bir denetimin kurulmasının" amaçlandığını ve "bunun için de ulemânın desteğinin" şart olduğunu dile getirir. Buna göre tarikatların "bürokratik olarak yeniden düzenlenmek ve hareket serbestiyetleri sınırlandırılmak" istenmişti. Faroqhi (2003:177,180).

¹⁶⁸ Öz (2004: 115-116).

¹⁶⁹ Bkz. Yıldız (2009: 123-124); Tulasoğlu (2015: 175).

¹⁷⁰ Yıldız (2009: 127). Maden de (2013: 15) benzer görüşte olup, Mısır'da valilik yapan Arnavut Tahir Paşa ve Mehmet Ali Paşa'nın Arnavut Bektaşîlerini kendi siyasi emelleri yönünde kullandıklarını ve Tepedelenli Ali Paşa ile Pazvantıoğlu isyanlarının merkezi yönetimin Bektaşîlere bakışını değiştirdiğini belirtir.

¹⁷¹ Bkz. Abu-Manneh (2001: 69); Öz (2004: 125); Soyzer (2012: 79-81,91); Maden (2011: 160-174; 2013: 177-192).

¹⁷² Bkz. Soyzer (2012: 110,217).

yaptırımlarla inançları "düzelen/düzeltilen" Bektaşîlerin (*tashîh-i itikâd* ya da *ıslâh-ı nefis*) makbul vatandaşlar haline geleceğine kanaat getirilmekteydi. Buna rağmen Bektaşîleri Sünnileştirme çalışmaları beklenilenin aksine pek de istenilen sonucu vermedi.¹⁷³

Bu süreç aynı zamanda Bektaşîler ile Kızılbaş toplulukları arasındaki yakınlaşmayı da beraberinde getirdi. Tarikatın yasaklanmasıyla birlikte Bektaşî Çelebileri Anadolu'nun farklı kırsal bölgelerinde yaşayan ve aralarında Kızılbaşların da bulunduğu gruplarla daha fazla iletişime geçti.¹⁷⁴ Meydana gelen gelişmelerin, otoriteleri sarsılan bu Bektaşî kolunun kendine yeni meşruiyet ve destek alanları yaratmak istemesiyle yakından ilişkisi vardı. Bu bakımdan Kızılbaşlarla daha sıkı ilişki içerisine giren Çelebilerin onların öğreti ve erkânlarına yönelik müdahalelerde bulundukları da görülmekteydi.¹⁷⁵ Buna göre Çelebiler, özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından 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 bir takım çalışmalara girişti. Bunun için ilk iş olarak, Safevîler ve Şah İsmail döneminden kalma bazı ritüellere müdahale ettiler.¹⁷⁶ Bahse konu durum, Çelebilerle Kızılbaş/Alevî toplulukları arasında geçmişten beridir zaten var olan ama bu süreçle beraber giderek hızlanan etkileşim ve yakınlaşmayı arttırarak, Kızılbaşlar nezdinde Çelebileri daha da görünür kıldı.¹⁷⁷ Böylece 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülen bu gelişmeler, aynı zamanda Bektaşîliğin Çelebi ve Babagan kolları arasındaki ayrımı da belirgin bir şekilde gün yüzüne çıkardı.¹⁷⁸

¹⁷³ Bkz. Soyzer (2012: 70,79); Maden (2013: 99, 105, 144, 177-179, 195; 2015: 196-200).

¹⁷⁴ Bkz. Soyzer (2012: 92); Yıldırım (2015: 92,97-98,104-105).

¹⁷⁵ Bkz. Soyzer (2012: 94-95); Yıldırım (2015:104-105); Karakaya-Stump (2015: 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 alarak "pençeci" olarak adlandırılacak olan Kızılbaşların durumu da Çelebilerin belirli Kızılbaş toplulukları arasında özellikle etkin bir rollerinin olduğunu gösterecektir.

¹⁷⁶ R. Yıldırım (2012: 12).

¹⁷⁷ Eröz (2014: 92).

¹⁷⁸ Soyzer (2012: 95-96). Yazarın ifadelerine göre "dedebabalık" deyiminin devletin resmi belgelerine ilk kez 1880'de yansdığı ve aynı zamanda özel bir icazetnamede de 1847 tarihinin kayıtlı olduğunu görülmektedir (2012: 97).

2. BÖLÜM

II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİNİN SİYASİ DİNAMİKLERİ VE GAYRİ SÜNNÎ TOPLULUKLARA YÖNELİK YAKLAŞIM

2. 1. DÖNEMİN İÇ SİYASET DİNAMİKLERİ

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 süreç Osmanlı devlet adamlarının zihniyet dünyasını da şekillendirerek, devlete yönelik demografik ve coğrafi algıda büyük bir kırılma yarattı.² İlkay Yılmaz'ın da ifade ettiği gibi "Berlin Kongresi ve Antlaşması II. Abdülhamid dönemini 30 yıl boyunca tümünden etkileyecektir."³ Toprak olarak giderek küçülmeye başlayan devletin akıbetine dair duyulan korkular, dikkatlerin Anadolu üzerinde yoğunlaşmasına neden olan bir takım gelişmeler meydana getirmekteydi. Bunlar arasında özellikle, Balkanlardaki toprak kaybıyla birlikte Anadolu'ya gerçekleştirilen göçün Müslüman nüfus oranında yarattığı artış devletin siyaset algısı ve pratiği üzerinde belirgin oldu.⁴ 1850'lerden itibaren Kafkaslardan Anadolu'ya gerçekleştirilen göçlere, 93 Harbi'ndeki Balkan ve Girit'ten de göçlerinin eklenmesiyle, Anadolu'daki Müslüman nüfus oranı kadar "etnik çeşitliliği" de arttırmaktaydı.⁵ Bununla birlikte, muhacirlerin geldikleri yerlerde yaşadıkları sorunları sığağı sığağına hafızalarında taşımaları ve buna neden olarak da Hristiyanları görmeleri, hem Abdülhamid'in "ittihâd-ı İslâm" siyasetinin

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 antlaşma 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. Karal (2000: 129-135); Kieser (2005:165-168); Sertoğlu (2011: 3335-3338); Georgeon (2012:115, 121); Karpat (2010: 90-91; 2013: 337).

² Akpınar (2015: 215).

³ Yılmaz (2014: 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 (2010: 153); Shaw Stanford (2010: 238); Sertoğlu (2011: 3337); Çetinsaya (2005: 130; 2016: 380).

⁵ Bkz. Karpat (2013: 297); Georgeon (2012: 440).

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 kişiye Anadolu'ya gerçekleştirilen Müslüman göçler Anadolu'nun etnik ve dini yapısında orantısız olarak Müslüman nüfus lehine bir değişiklik sağlasa da imparatorluğun yine de nüfus bakımından heterojen olduğu görülmekteydi.⁶

Anadolu'ya yönelik bu göçler nüfusun Müslüman oranını güçlendirmekle birlikte, Berlin Antlaşması'ndan sonra farklı milletleri karşı karşıya getiren istatistiksel mücadelelerde Abdülhamid'in elini de güçlü kılıp, Anadolu'nun bir Müslüman toprağı olduğu iddiasını pekiştirdi. Sultanın kendisi de bu durumun farkında olup, birçok yerden kovulan Müslümanların son sığınağı olan Anadolu'nun muhafazasına girişmekteydi. Böylece, 1877-78 Osmanlı-Rus savaşı ve sonrasında imzalanan Berlin Antlaşması'nın, bir bütün olarak Abdülhamid dönemi devlet siyaseti ve açıktan bir İslâmi kimlik edinmesi üzerinde etkili olduğu ifade edilebilir.⁷

Hristiyan Avrupa devletlerinin müdahaleleriyle kaybedilen (Balkanlar) ve ilerde 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 çıkardı. 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 Nedeni de Ermenilerin Osmanlı Devleti'nde özerklik isteyen son büyük Hristiyan topluluk olarak görülmesiydi. Bunlardan ötürü Sultan Abdülhamid, Berlin Antlaşması'ndaki ilgili 61. maddenin uygulanmasını her defasında sürüncemede

⁶ Yılmaz (2014: 79-80).

⁷ Deringil (2009: 29,141); Karpas (2013: 295).

⁸ Ermenilerin yaşamakta olduğu eyaletlerde gerekli ıslahatların yapılması, söz konusu Hristiyan toplumun Kürt ve Çerkezlerin saldırılarından korunması. Bkz. Sertoğlu (2011: 3337); Kieser (2005: 166); Çetinsaya (2016: 364). 64 maddelik Berlin Antlaşması'nın bütün maddeleri için bkz. Sertoğlu, 2011: 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, 2011: 3364.

bırakıp, önlemeye çalıştı.¹⁰Çünkü ıslahatların altı vilayet ile sınırlandırılması bile başlı başına, kurulacak olan Ermenistan'a hudud tayin etme olarak görülmekteydi.¹¹

II. Abdülhamid'in Kızılbaş/Alevî topluluklarını "yeniden keşfetme"sine¹² neden olan etkenlerin buraya değin bahsedilen süreçle yakından alakası vardı. Buna göre Kızılbaş/Alevîler, bir yandan devletin merkezileşme odaklı siyasetinin çekim alanına girme ve 1880'lerden itibaren yürürlüğe konulan İslâmcılık/Sünnileştirme siyasetiyle ilişkili ele alınırken, diğer yandan, Ermeni ve misyonerler ile olan münasebetleriyle ön plana gelmekteydi. Fakat bunların yanı sıra kendilerine özgü gündemleriyle de devletin dikkatini çektiler. Buna rağmen, dönem ile ilgili gerçekleştirilen çalışmalarda Kızılbaşlar, kendi özgüllükleri/gündemleriyle ele alınmaları hususunda sürekli geri plana itilip, farklı dinamikler üzerinden değerlendirilmiştir. Bu çalışmanın da iddia ettiği gibi Kızılbaş/Alevî topluluklarının Abdülhamid döneminde görünürlük kazanmalarının söz konusu etkenler ile yakından bir ilişkisi olmasına rağmen, bunların dışında tamamen kendilerine has gündemler ile ön plana geldikleri de görülmekteydi. Bu vesileyle, söz konusu grubun kendine has krizlerle gündeme gelmesinin dışında, Osmanlı devlet ricali tarafından ele alınmasına neden olan dinamikleri aşağıdaki başlıklar altında ifade etmek mümkündür.

2. 1. 1. Modernleşme ve Merkezileşmenin Etki ve Sınırları

Devletin, kendi egemenlik sahasındaki topraklar üzerinde tüm güç ve yetkilerin tek sahibi olması ve bazı yerlerde mutlakıyetçi eğilimlerle birlikte iç egemenliğin sağlanmasına yönelmesi 19. yüzyıl devlet yapısının özelliklerindendir.¹³ Bu süreçte devlet, iktidarın merkezileşmesi ve buna uygun bir şekilde örgütlenmekle birlikte, kendi sınırları içindeki farklı etnik ve dini gruplara hükmetmek için onları belirli bir kolektif kimlik etrafında bir araya getirme uğraşısına girişti.¹⁴ Sözü edilen durumdan II. Mahmud döneminden itibaren Osmanlı Devleti de etkilendi ve Tanzimat ile birlikte bu sürecin devamına yönelik bir

¹⁰ Bkz. Sırma (1990: 63); Küçük (1991: 120); Sertoğlu (2011: 3364).

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

¹² Bu ifadeyi Kızılbaş/Alevîler bağlamında ilk kez Oktay Özel "tekrar keşfetme" şeklinde kullanacaktır. Bkz. Özel (2013: 154).

¹³ Poggi (2012: 113).

¹⁴ Ateş (2011: 107).

takım adımlar atıldı. Toplumun kontrolüne dair yönetim araçlarının değişmesi anlamına da gelen bu süreç, Osmanlıda özellikle Tanzimat bürokratlarının etkinlik sağlamaya çalıştığı bir alandı.¹⁵ Din kurumunun bu hususta önemli bir gösterge olduğu söylenebilirdi. 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."¹⁶

II. Abdülhamid, öncesinde başlatılan modernleşme ve merkezileşme süreçlerine kendi siyaset anlayışı uyarınca, döneminin rengini katarak devam ettiren bir padişahı. Bu bakımdan devletin toplum içerisinde derinlere nüfuz etme yönündeki eğiliminin 1876'dan sonra daha da gelişip devam etmesi de Tanzimat ile Abdülhamid devri arasındaki sürekliliğin bir yansımasıydı.¹⁷ Süreç aynı zamanda Somel'in de üzerinde durduğu gibi, 19. yüzyıldan önce başlayıp 1908'e kadar devam eden iç politikadaki iki parametrenin tutarlılıkla sürdürüldüğü bir süreçti: İdarenin meşruiyetini sağlamak adına Sünnî İslâm'ın araçsallaştırılması ve tebaanın belirli bir nizamilik ve istikrar altında kontrol edilmesi.¹⁸ Bu açıdan, otuzüç yıllık hükümranlılığı süresince belirli rutinler dışında Yıldız'dan dışarı çıkmayan Abdülhamid'in yarattığı sistemiyle her yerde varlığını hissettirme yönelik istenci¹⁹ kendisi açısından büyük bir başarıydı.

Yaşanan gelişmeler Abdülhamid'in devlet bürokrasisine müdahale ve kontrolüne yönelik adımlar atmasına da vesile oldu. II. Mahmud'un ölümünden itibaren yönetim katında Babıali ve sivil bürokrasi lehine gelişen süreç, seleflerinin aksine Abdülhamid döneminde Babıali'nin de devre dışı bırakılıp içte ve dışta tüm işlerin doğrudan Yıldız'dan idare edilmesine evrildi.²⁰ Bu da onu, Osmanlı tarihinde, geniş bir erki elinde toplayan ve mutlak merkezîyetçilik hususunda diğer seleflerinden ayrılan ilk padişah yapmaktaydı. Fakat sultan adem-i merkezîyetçiliğe karşı olsa da yönetimin yine de her bölgenin karakter ve geleneklerine uygun bir şekilde uyarlanması hususunda esneklik gösterdi.²¹ Söz konusu durum devletin merkezileşme ve topluma nüfuz etme anlayışına aykırı

¹⁵ Natanyan (2008: 33).

¹⁶ Somel (2000: 185).

¹⁷ Bkz. Deringil (2009: 111-112); Georgeon (2012: 433).

¹⁸ Somel (2000: 180).

¹⁹ Georgeon (2012: 486).

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Akyıldız (2012: 165-173); Yasamee (2018: 42, 53-55).

²¹ Bkz. Georgeon (2012: 14,241); Çetinsaya (2005: 133; 2016: 379).

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. Osmanlı'nın kırsaldaki tebaası da devlet bürokrasisi ve bunun yeni uygulamalarıyla yüzleşmiş ve o güne değin görmediği devletin bu yanıyla ilk defa muhatap kılınmıştı. Somel yaşanan bu süreci şu şekilde ifade edecektir:

"Merkezî otoritenin artan bir üniformite ve devrinin çağdaş yöntemleriyle imparatorluğun ücra yörelerine nüfuz etme süreci, mülkî 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."²²

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. Bu durumun diğer türlü bir okuması, merkez ile periferik gruplar arasındaki çatışmaların Abdülhamid'in yoğun merkezileşme siyasetine tepki olarak doğan muhalefeti de etkileyip, onun devrinde zirveye taşındığını göstermektedir. Sonuçta da Abdülhamid'in, bütün zorluklarına rağmen diğer modern iktidarlar gibi kendi merkezi idaresinin direktifleri doğrultusunda mobilize edilebilir bir nüfus yaratma anlayışı içerisine girdiği anlaşılmaktaydı.²³ Bunun ilk elden yansıması da İslâm'a biçilen rol üzerinden gerçekleştirilen "İslâmcılık" stratejisiydi.

2. 1. 2. İttihâd-ı İslâm (*Panislâmizm*) Siyaseti ve İç Politika Üzerindeki Etkisi

Osmanlı Devleti'nin modernleşme eksenli geliştirdiği merkezileşme siyaseti çeşitli tartışmalara konu olmakla birlikte²⁴ Abdülhamid döneminde devletin içerisinde bulunduğu koşullar gereği benzer ve farklı bir takım uygulamalarla devam etti. Söz konusu farklılıklar içerisindeki en belirleyici unsur Abdülhamid tarafından

²² Somel (2000: 197).

²³ Gölbaşı (2009: 106).

²⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Davison (2005); Karpaz (2006); İnalçık ve Seyittanhoğlu (2012).

işlevselleştirilen *ittihâd-ı İslâm* (İslâm birliği) ya da "Panislâmist" siyasetti.²⁵ Esas itibarıyla Sultan Abdülhamid devri öncesine tekabül eden "ittihâd-ı İslâm" ya da "İslâm'ın siyasi bir ideoloji olarak" kullanılması düşüncesi,²⁶ 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 modernleşmenin '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 almaktaydı. 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 oldu.²⁷

İttihâd-ı İslâm ya da *Panislâmizm*²⁸ olarak da bilinen Abdülhamid'in bu siyasetinin iç ve dış politikadaki yansımaları farklılık sergilemekteydi. Bu siyasetin 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 açığı/krizini çözmek için Sünnî-Hanefî blokta bir araya getirmeyi hedeflemekteydi.²⁹ 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'nın

²⁵ Abdülhamid döneminde Panİslâmist siyaset izlenip-izlenmediğine dair yapılan tartışmalar, mukayese edilen yayımcı, saldırgan diğer *Pan'*cı (Panslavizm, Pangermenizm gibi) anlayışlar üzerinden değerlendirildiği için farklılıklar taşır. Bu husustaki kanaatimiz aşağıda da belirttiğimiz gibi, Panİslâmizmin diğerlerine 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 Sünnî toplulukları belirgin bir İslâm formatı olarak Sünnilik altında bir araya getirme amacı da taşımıştı.

²⁶ Bkz. Duguid (1973: 140); Çetinsaya (1988: 22); Özcan (1997: 46); Türköne (2011: 37); Georgeon (2012: 266). Türköne (2011: 44) *Panİslâmizm* tekabül eden "ittihâd-ı İslâm" kelimesinin 1869'dan itibaren Osmanlı aydınları tarafından kullanıldığını ifade ederek, II. Abdülhamid dönemi öncesine işaret eder.

²⁷ Karpas (2013: 360); Çetinsaya (2005: 136).

²⁸ En kısa tarifıyla *Panİslâmizm*, "dünyada tüm Müslümanları aralarında mevcut din bağlarına dayanarak siyasi bir birlik haline getirmek çabasıdır." Karpas (2006: 323).

²⁹ Deringil (2007: 211); Ateş (2011: 117).

tamamen meşru varlığını korumaya ve savunmaya yönelik olmasıydı.³⁰ Bu vesileyle II. Abdülhamid, kendi bağlamı ve tarihsel rengini kullanmasıyla Osmanlı hilafetini yeni bir mistik ve benlik imgesiyle doldurup³¹ bunu da devlet sınırları içerisindeki Müslümanların mobilizasyonunda siyasi bir program olarak kullandı.

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 oldu.³² Dış siyasette belirli istisnalar dışında askeri güç kullanmaktan sakınan sultan, buna karşılık, Avrupalı devletlerin sömürgelerindeki Müslümanların halifeye olan manevi bağlılıklarına dikkatleri çekerek Osmanlı üzerinde kurulacak herhangi bir baskı durumunda halife sıfatıyla bu sömürgelerdeki Müslümanları ayaklandıracak intibası uyandırmaktaydı. Böylece, panislâmist politikanın Avrupalı devletler ve Osmanlı dışındaki Müslümanlar nezdindeki etkisinin farkına varan sultan, oluşan bu yanılsamayı başarılı bir şekilde kullanmaya devam etti.³³

Panislâmizm, sonradan başarısızlıkla sonuçlanacak Sünnî-Şîî yaklaşması için de gündeme gelmesine rağmen³⁴ 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.³⁵ Bu sebeple II. Mahmut'tan itibaren güçlenen Sünnî İslâm'ın II. Abdülhamid döneminde kalın çizgilerle altı çizilerek Panislâmist siyasetle zirvesine ulaştığı ve bunun da en nihayetinde savunmaya yönelik bir İslâmcılık olduğu söylenebilirdi.³⁶ Bunun için de "halifelik" ve "hilafet" anlayışı Abdülhamid döneminin iç ve dış siyasetinin en önemli unsurları haline getirildi. Çünkü Sultan Abdülhamid halifeliği, uluslararası isteklerden ziyade daha çok iç iktidar ve güvenliği sağlamak için

³⁰ Deringil (2009: 30,48).

³¹ Deringil (2007: 69).

³² Bkz. Osmanoglu (2007: 233); Sırma (1990: 59,110); Özcan (1997: 66-68); Kapat (2013: 497); Çetinsaya (2005: 141); Deringil (2009: 251); Yasamee (2018: 51-53. Buna rağmen Koloğlu (2010: 212-222) Abdülhamid'in hiçbir zaman için Panİslâmcılık yapmadığını savunsa da Panİslâm fobisine kapılan Avrupalıların bu duruma karşı onu potansiyel bir güç olarak tutup, korkularından yaralandığını belirtir.

³³ Ortaylı (2000: 247).

³⁴ Bkz. Çetinsaya (2005: 142-144); Türköne (2011: 179).

³⁵ Bkz. Yasamee (2018: 76); Yılmaz (2014: 79).

³⁶ Bkz. Somel (2000: 179-180); Kieser (2005: 357); Deringil (2009: 30,111).

yerel bağların ötesinde, kolektif bir üst kimlik olarak kullanılmaktaydı.³⁷ Buna rağmen, 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 Kafkaslardan buraya göçen topluluklar nezdinde ilgiyle karşılandığı görüldü.³⁸ Bu açıdan II. Abdülhamid'in İslâm birliği kurgusu da bu göçlerle beraber giderek Müslümanlaşan Anadolu nüfusunu siyasal, sosyal ve kültürel birlikteliğe dayalı, ortak kimlik etrafında bir araya getirilmesine dayanmaktaydı.³⁹

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. Demografik yapıda meydana gelen bu değişim, Tanzimat ile birlikte işlevselleştirilen ve inanç ayrımı gözetmeksizin bütün Osmanlı tebaasına eşit yaklaşımı savunmak üzerine kurulu "Osmanlılık" siyasetini öteleyip, geri plana itti. Bunun akabinde de Müslüman unsurlar ön plana getirilerek, merkezine Sünnî İslâm'ın alındığı bir siyasete kapı aralandı ve her yönüyle ortak bir "Müslüman millet yaratma" projesine adım atıldı.⁴⁰ Burada da Abdülhamid'in İslâm'ı ideolojik bir araç haline getirip, toplumu birleştirici bir unsur olarak ön plana çıkardığına tanık olunmaktaydı.⁴¹ İslâm birliği siyasetinin kullanılarak Müslümanları tek bir çatı altında toplamak ve bununla ilişkili, Sünnîlik dışındaki diğer grupları Sünnîleştirip merkezi devlete entegrasyonlarını sağlamak sultanın öncelikli hedefleri arasındaydı. Zira İslâm II. Abdülhamid açısından herşeyden önce, bütün bu gerekçeleri dikey bir şekilde kesen devletin merkezileşmesi ve modernleşmesi açısından önemli bir savunma aracıydı.⁴²

³⁷ Bkz. Özcan (1997: 64); Yasamee (2018: 76).

³⁸ Türköne (2011: 201).

³⁹ Çetinsaya (1988: 7).

⁴⁰ Karpat'ın (2013:154) verdiği bilgilere göre 1862-1882 yılları arasında Balkanlardan ve Rusya'dan göç eden Müslümanlar Osmanlı'nın Müslüman nüfusunu 20 yıl içinde % 40 arttırdı. Bu da İslâm'ı Osmanlı milliyetçiliğinin yani mahalli kimliğinin dinamosu haline getirdi.

⁴¹ Karpat (2013: XXII,301).

⁴² Yasamee (2018: 49).

2.1.3. Misyonerlik Faaliyetleri

İlk olarak 1815 tarihinde Mısır'da Osmanlı topraklarına giriş yapan misyonerlerin (Protestan) Anadolu'ya ilk ayak basışları, 17 Ocak 1820 yılında Pliny Fisk ve Levi Parsons'un İzmir'e gelmeleri oldu.⁴³ Bu misyoner grupları içerisinde en kıdemlisi, gönüllü bir dernek olarak 1810 yılında Bostan'da kurulan ABCFM'dir (*American Board of Commissioners for Foreign Missions*)' dir. 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.⁴⁴

Misyonerler, Tanzimat (1839) ve Islahat fermanlarının (1856) Müslümanlara da din değiştirme serbestiyeti tanıdığı iddiasında olsalar da uygulamada, Osmanlı topraklarındaki Müslümanların Hristiyanlaşma faaliyetlerinin kabullenilmemesinden ötürü ilk etapta Hristiyanlara yönelip, başlangıç itibarıyla Sünnî Müslümanlardan uzak durdular. Her ne kadar sonrasında söz konusu doğrultuda girişimleri olsa da bu hususta pek bir başarı da elde edemediler.⁴⁵ Dolayısıyla 1846'dan itibaren Osmanlı topraklarındaki Hristiyanlar içerisinde üzerine en fazla eğildikleri topluluk Ermeniler olup, Anadolu'nun Orta ve Doğusunda çalışmalarını hızlandırdılar.⁴⁶ 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.⁴⁷ Böylece giderek büyüyen misyoner çalışmaları sonucu artan istasyonlar Anadolu'da 1861 yılında son sınırlarına ulaştı.⁴⁸ 1870 yılına gelindiğindeyse

⁴³ M.H. (1888, LXXXIV/VI, : 254); Stone, 2011: 94; Gümüş (2017: 22).

⁴⁴ Kocabaşoğlu (2000: 15-16). *American Board of Commissioners for Foreign Missions*: Amerika Yabancı Misyon Temsilcileri Heyeti.

⁴⁵ Kieser (2005: 22,89-90); Deringil (2007: 151,170,172-173); Gümüş (2017: 24). Eskisi gibi Müslümanlıktan dönmelere karşı ölümler gerçekleştirilmese de halk halen mürtedlere nefret ve öfkeyle yaklaşmaktaydı. Bkz. Deringil (2007: 123,151). Gümüş'ün (2017: 136,142) verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Islahat 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.

⁴⁶ Kocabaşoğlu (2000: 55-56,58).

⁴⁷ M.H. (1888, LXXXIV/VII: 295-296). Bu hususla ilgili daha ayrıntılı bilgiler için bkz. Kocabaşoğlu (2000: 71-73, 110-114); Öztürk ve Yıldız (2007: 28-31); Stone (2011: 143-144); Alan (2015: 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. Bkz. Gümüş (2017: 26).

⁴⁸ Gümüş (2017: 31).

Kocabaşoğlu'nun tabiriyle "bugünkü Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde kalan tüm alanların Amerikan misyoner faaliyetlerinin etki alanı içine alınmış olduğu" görülmektedir.⁴⁹ Berlin Antlaşması'yla (1878) birlikte de Avrupalı devletler adına hareket eden tüm misyoner grupları Doğu Vilayetleri'ne tamamen yerleşmişti.⁵⁰

1870'lerden itibaren Osmanlıya yönelik Batılı algının değişmesinden misyonerler de etkilendi. Bu nedenle dağılması kaçınılmaz görülen devletin topraklarına yönelik kabaran emperyalist iştah, çıkarların korunması adına Hristiyan azınlıklar üzerinden bir vesayet savaşına yol açtı. Buna en elverişli kanallardan biri de misyonerler üzerinden bu azınlıkları kontrol altına alıp, bunun üzerinden hak iddia etme anlayışıydı. Durumun farkına varan Osmanlı Devleti de karşılık olarak cemâat ve misyoner okullarının daha sıkı bir şekilde kontrol altına alınması yoluna başvurdu.⁵¹

Millet ve misyoner okullarını (özellikle de Protestanları) Osmanlı Devleti açısından siyasi bir tehdit olarak ilk kez Sultan Abdülhamid algıladı. Bu yüzden, misyonerlerin politik zararlarına yönelik endişelerinden ötürü Doğu'daki faaliyetleriyle, yayılmalarını yaklaşık 20 yıl boyunca engellemeye çalıştı.⁵² Buna rağmen misyonerler de asıl faaliyetlerini Sultan Abdülhamid döneminde yoğunlaştırdı. Devlet misyonerlerin bu etkinliklerinden ötürü birçok vilayeti bölgelerindeki misyoner faaliyetlerinden ötürü tetikte olmaları için sürekli uyarmaktaydı.⁵³ Çünkü Sultan Abdülhamid, saltanatı süresince en çok misyoner faaliyetlerinden endişelenip, onları adeta bir "saplantı" haline getirmişti.⁵⁴ Kieser'in "Abdülhamit'in Protestanlık Obsesyonu" olarak nitelendirdiği⁵⁵ bu durumun nedeni, misyonerlik faaliyetlerinin onun zayıf noktasına dokunuyor olmasından kaynaklanmaktaydı. Sultana göre misyonerler, Batılı devletler ile Osmanlı topraklarındaki milletler arasında ilişki kuran ve çalışmalarıyla Osmanlı tebaası

⁴⁹ Kocabaşoğlu (2000: 82).

⁵⁰ Kieser (2005: 63). Fortna'ya (2005: 86) göre "Batılı misyonerlerin buraları [Doğu Anadolu, Suriye-Filistin] hedeflemelerinin nedeni, buralarda sürdürülen yaşamın 'dinsiz' olması, bu bölgelerin ilahi anlamların ve jeopolitik tutkuların öznesi olmasıdır."

⁵¹ Bkz. Kocabaşoğlu (2000: 89-90); Kieser (2005: 25-26). Dressler'e (2013: 68) göre, her ne kadar misyonerler (özelde de ABCFM) doğrudan emperyalist devletlerin bir aracı olarak sunulmasa da taşıdıkları "İncil toprakları"nı yeniden fethetmeye yönelik arzuları onları azda olsa kültürel emperyalizmin bir parçası kılmaktaydı.

⁵² Bkz. Kieser (2005: 85,196,234-263).

⁵³ Deringil (2007: 165).

⁵⁴ Bkz. Fortna (2005: 74-75); Deringil (2007: 150; 2009: 14); Georgeon (2012: 329).

⁵⁵ Kieser (2005: 252).

içerisindeki farklılıkları derinleştirip, ayrıştırarak çatışmaya neden olan emperyalizmle ilişkili unsurlardır.⁵⁶ Etkileri en fazla Ermeniler arasında hissedilen Protestan misyonerler, dönem boyunca yükselişe geçen Ermeni meselesinin tetikleyicileri olarak da görüldü.⁵⁷ Söz konusu gelişmeler de Amerikalıların başını çektiği Protestan misyoner faaliyetlerini, Sultan II. Abdülhamid dönemi boyunca problem teşkil eden “en istikrarlı” büyük tehlike yapmaktaydı.⁵⁸ Zira Osmanlı Devleti'nin kendi tebaası içerisinde meşruiyetini sağlayıp, sürdürebilmesi için giriştiği çabaların altını oyan en tehlikeli misyoner grubu Katoliklerden ziyade Protestanlar olmuş ve devlet de bunlar içerisinde özellikle Amerikalılardan çekinmişti. En uzun erimli tehdit olarak misyonerlerin yarattığı bu meşruiyet krizi ise devleti, resmi (Hanefi Sünnîlik) mezhep dışındaki grupların Sünnîliğe döndürülmesi hususunda tepkisel bir davranış ve öykünme içerisine soktu.⁵⁹

Osmanlı Devleti ile Amerikalı misyonerler arasında yaşanan problemlerin en büyüğü açtıkları okullardı. Devlet 1869'dan itibaren topraklarındaki misyoner okullarını - özellikle de Amerikan misyonerlere ait olanları- takip altına aldı.⁶⁰ Misyoner faaliyetlerine karşı sultanın giriştiği ilk ve en etkili önlem, misyonerlerin okullaşma başarıları ve Müslümanlar içerisinde propaganda faaliyetlerini engellemek adına "karşı bir misyonerlik" hamlesine başvurusuydu.⁶¹ Buradaki amaç, bir yanıyla gayrimüslimler dışında bu okullara giden Müslümanların katılımını, diğerinde ise bir bütün olarak söz konusu misyoner okullarının açılmasına bir takım prosedürleri gerekçe göstererek engellemektir.⁶² Bu durum, Abdülhamid döneminin en büyük başarılarından biri olarak

⁵⁶ Bkz. Kieser (2001: 91; 2005: 25-26); Deringil (2009: 112); Georgeon (2012: 329-330). Buna rağmen Kieser (2005: 29,40) bu şekildeki emperyalist ve misyonerist perspektiflerin birbiriyle uyuşmadığını 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.

⁵⁷ Karal (2000: 128-129). Misyonerler sevilmemelerine rağmen kendilerine müsamaha gösterilmekteydi. Bunun nedeni ise, özellikle söz konusu dönemde devlet tarafından antipatiyle yaklaşılan Ermenilerin tüm ihtiyaçlarına hizmet ediyor olmalarından kaynaklanmaktaydı. Hepworth (1898: 122)'den akt. Stone (2011: 215).

⁵⁸ Deringil (2007: 147); Gümüş (2017: 234).

⁵⁹ Deringil (2007: 147-148, 159,162).

⁶⁰ Devletin özellikle yabancılar ve Amerikalı misyonerlerin okulları başta olmak üzere, açtıkları kurumlar ve bunların etkinliklerine dair vilayetlerden teferruatlı bir bilgi toplandığı görülmekteydi. 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.

⁶¹ Deringil (2009: 14-15,114-115); Georgeon (2012: 377).

⁶² Georgeon (2012: 330-331). Misyonerlere açıktan tepki göstermek yabancı devletlerin tepkisini çekeceği için bunun gibi dolaylı yöntemlere başvuruldu. Bkz. Deringil (2009: 118).

görülen eğitim kurumlarındaki artış ve devletin resmi ideolojisinin bu eğitim kurumları vasıtasıyla endoktrinasyonu da uyuşmaktaydı.

Çoğu kere denk gelindiği gibi misyonerler, faaliyet sahaları için "ekilmemiş tarla" metaforunu kullanmaktaydı. 1895 yılına gelindiğinde Osmanlı topraklarında faaliyet gösteren ABCFM mensuplarının toplam sayısı 540 olup, bunun 427'si de Anadolu'da yer almaktaydı.⁶³ 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 misyonerler kadar sahip olmayan Osmanlı Devleti'ne de bu hususta bir takım çalışmalar yapma mecburiyetini dayatmaktaydı. Buna rağmen Kocabaşoğlu'nun yerinde ifadesiyle, "Osmanlı aydınının Anadolu'yu, hayretler içinde tanımaya başlayışının ancak XX. yüzyılın ilk çeyreğinde olduğu" hatırlandığında,⁶⁴ devletin 19. yüzyıldaki karşı misyonerlik girişimlerinin pek de istenilen düzeyde gerçekleşmediği anlaşılabacaktır.

2.1.4. Ermeni Meselesi

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.⁶⁵ Böylece, 1878 ve sonrasında Osmanlı devlet siyasetinde Ermenilerin pozisyonunun giderek daha da ön plana geldiği görülmekteydi. Bu süreç aynı zamanda Ermeni kimliğinin politikleşmesini de beraberinde getirdi.

Yukarıda da belirtildiği gibi 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

⁶³ Kocabaşoğlu (2000: 27, 32).

⁶⁴ Kocabaşoğlu (2000:166).

⁶⁵ Kieser (2005: 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. Basmacıyan (2005).

ilişkilerinde büyük bir kırılma yaratmıştı. Ermeniler açısından Berlin Antlaşması, ilerde kendilerince kurulacak devletlerinin temellerinin atılması ve Osmanlı Devleti'nin reform yükümlüğü altına sokularak, sıkıştırılmasına yönelik bir nimetti.⁶⁶ Osmanlı açısından ise Ermeni meselesi; Balkanlarda yaşanan Bulgar ve Sırp hadiselerinden farklı olarak en güçlü olduğu Anadolu'da meydana gelen ve Avrupalıların müdahalesine kapı aralayan bir sorun olarak algılanmaktaydı.⁶⁷ Bu açıdan Balkanlardaki toprak kayıplarından sonra Osmanlı için “son kale” olan Anadolu’da bir “Ermeni milliyetçiliğinin baş göstermesi ölümcül bir tehdit olarak görüldü”.⁶⁸ Netice olarak da süreç içerisinde Balkanlar'da kaybedilen toprakların devlet ve Anadolu'daki Müslüman toplum üzerinde yarattığı demoralizasyon, dikkatleri elde kalan topraklardaki en büyük Hristiyan topluluk olarak Ermeniler üzerine 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 geldi.

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.⁶⁹ Diğer yandan, Ermeni isyanlarının meydana gelmesinde de Amerikalı misyonerlerin payı üzerinde durulmaktaydı. Yaşanan gelişmelerden Sultan Abdülhamid sorumlu tutulduğu için de Avrupa basınında kendisine "Kızıl Sultan" lakabı yakıştırıldı. 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.⁷⁰

2.2. GAYRİ SÜNNÎ GRUPLAR VE DEVLETİN YAKLAŞIMI

Osmanlı Devleti, tarihi boyunca toprakları üzerinde kalabalık bir dini, mezhebi ve etnik farklılığa sahip oldu. Bu durum da "en kalabalık dinler konglomerası" olarak

⁶⁶ Şimşir (1986: 29).

⁶⁷ "... ve Ermeni işi Bulgar ve Sırp meseleleri gibi olmayub devlet-i ebed müddet-i Aliyye'nin (...) zuhûr-ı şevketi olan Anadolu hakkında maâzallah teâlî ecnebilerin müdâhalatını istilzâm edebilmek mesâil-i âzîmeden bulunduğu binaen ..." (Y.PRK.BŞK.32/94, 20 Ağustos 1309/1 Eylül 1893).

⁶⁸ Deringil (2017: 51).

⁶⁹ Georgeon (2012: 409); Lieberman (2016: 79-83).

⁷⁰ Georgeon (2012: 16,427); Çetinsaya (2016: 401).

tanımlanacaktır.⁷¹ Abdülhamid'in tahta çıkışından önce başlayan gelişmeler sultanda, Osmanlı topraklarındaki bu dini ve mezhepsel çeşitliliğin devletin birliği ve bütünlüğü için problem teşkil ettiği fikri oluşturdu. Bundan ötürü Osmanlı sınırları içerisindeki farklı mezhepler sultanın 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 II. Abdülhamid döneminde devletin sınırları içerisindeki mezhepsel ve dinsel çoğunluğun ironik bir şekilde hiç olmadığı kadar çeşitlilik gösterdiği de görülmektedir.⁷²

Merkezden uzak taşra ve kırsalda varlıklarını devam ettiren gayri Sünnî unsurlar, Abdülhamid döneminin yönetim anlayışıyla birlikte iyice gün yüzüne çıktı. Kızılbaş/Alevîlerin de aralarında bulunduğu bu topluluklar, yukarıda ifade edilen iç siyaset dinamikleriyle olan ilişkilerinden ötürü devletin görüş alanına girdi ve devlet tarafından Sünnîliğe absorbe edilmek üzere bir takım uygulama ve yaptırımlara maruz kaldı. Fakat bu grupların görünürleşmelerinin tek nedenini onları pasif birer nesne olarak ele alıp, sadece yukarıda açıklanan dinamikler üzerinden okumak da eksik bir yaklaşım olur. En azından Kızılbaş/Alevîlerle ilgili gelişmeler durumun sadece bu saiklerle ilişkili ele alınamayacağını göstermektedir.

Sünnîlik dışı toplulukların resmi 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 hali hazırdaki temel paradigmalara aykırı yönler sergilemekteydi. Buna göre Ortodoks, Katolik, Protestan, Gregoryen ve Musevi cemâatleri ehli kitap oldukları için kabul eden Osmanlı Devleti kendisi için Sünnî-Hanefîliği resmi mezhep olarak daha bir ön plana getirirken, bu kategorinin dışında kalan toplulukları kanunen ayrı birer cemâat olarak görmediği için kabul etmeyip, resmi olarak da tanımayacaktı.⁷³ Fakat devlet bu cemâatleri İslâm dini içerisinde kategorize edip, Müslüman olarak görürken ulemâ ve Sünnî halk bunun dışında bir yaklaşım sergilemekteydi. Buna göre, bahse konu topluluklar en azından görünürde mali ve idari alandaki uygulamalarda Müslüman Sünnî cemâat ile benzer bir muameleye

⁷¹ Ortaylı (2000: 339).

⁷² Georgeon (2012: 443).

⁷³ Somel (2000: 181).

tabi tutulurken,⁷⁴ devlet siyaseti ve idarecilerin tutumu bunun dışında farklı yaklaşımlar sergilemekteydi.

2. 2. 1. Şîîler

Çoğunlukla İran ve Bağdat, Basra, Musul gibi günümüz Irak coğrafyası üzerinde yaşayan Şîîlere yönelik Osmanlının yaklaşımı -önceki bölümde de ortaya konulduğu gibi- 16. yüzyıldan itibaren İran ile olan ilişkilerle şekillendi. Benzer bir değerlendirme Şîîlik cephesinden de söz konusuydu. Diğer bir ifadeyle Osmanlı'nın resmi Sünnî ideolojisinin şekillenmesinde İran ve Şîî inancına olan muhalif tutumun etkisi de vardı. Dolayısıyla Şîîlik de Osmanlı ve Sünnîliğe olan karşıtlığıyla yüzyıllar boyunca kendi varlığını konsolide etti ve her iki devlet arasındaki ilişkilerin muhtevası da bu minvalde şekillenip, belirginleşti. Bu sebeple gayri Sünnî inançlar içerisinde yer alan Şîîlik dışı unsurların durumu Osmanlının bu alandaki yaklaşımını (benzerlik ve farklılıklarıyla) sergilemek açısından manidardı.

II. Abdülhamid döneminde devlet bürokrasisinin Şîîlik ve Şîîler dışındaki diğer gayri Sünnî inanç ve topluluklara yaklaşımında belirgin bir ikirciklik gözlemlenmekteydi. Devletin yaklaşımının yanı sıra Sünnî halkın bu grup ve cemaatlara olan tavrı daha katı ve doğrudan İslâm dışı görülmelerine varan bir yaklaşım sergilemekteydi. Taşradan ziyade merkezi devlet bürokrasisinin halktan farklı olarak, daha esnek ve kapsayıcı bir tutum içerisine girmesinin en önemli nedeni dönemin Osmanlı aleyhine gelişen koşullarına gösterdiği hassasiyetten kaynaklanmaktaydı. Bu durum Kızılbaş/Alevîlere olan yaklaşımının anlaşılabilirliği açısından da önemli ipuçları sunmaktaydı.

Kurumsal bir hüviyete sahip en belirgin gayri Sünnî inanç olarak Şîîliğin Osmanlı'nın kadim düşmanlarından olan İran ile ilişkisi birçok yönden olumsuzluklar sergilemekteydi. Bunlar arasında özellikle inançsal rekabet, sınır, Ermeni isyancıları barındırma ve Irak gibi Osmanlı mülkü topraklarda "ahundlar" (Şîî din hocaları) vasıtasıyla gerçekleştirilen Şîîlik propagandası Osmanlı Devleti'nin İslâm birliği, merkezîyetçilik ve güvenlik anlayışına ters düşmekteydi. Bu açıdan Georgeon, Şîîliğin bilhassa Abdülhamid'in hilafet

⁷⁴ Ortaylı (2000: 339).

odaklı siyasetine aykırı bir tutum sergilediği için devlet açısından sorun yarattığını belirtmektedir.⁷⁵ Fakat İran'ın toprak bütünlüğü açısından geçmişe nazaran bu dönem için ciddi bir tehdit olarak görülmediğini de özellikle eklemek gerekir.

Birçok Osmanlı bürokratı Şiîliği devletin Bağdat, Basra ve Musul gibi vilayetlerindeki en tehlikeli unsur olarak gördü.⁷⁶ Bununla beraber, Zeydîlik gibi daha mutedil Şiî mezheplerin Yemen'deki kurumsallaşmaları da Osmanlı yönetim anlayışına aykırı pratikler sergilediği için endişe verici olarak değerlendirilmekteydi. Irak Şiîleri ve ahundların çalışmaları, bu coğrafyada Hristiyan misyonerlerden ziyade Osmanlı nezdinde Şiîliği korkulur kıldı.⁷⁷ Özellikle de Musul, Bağdat ve Basra gibi Şiî nüfusun yaşadığı Irak vilayetlerinde devlet ile Şiîler arasında güvensizlik ve şüphe üzerine kurulu bir ilişki söz konusuydu. Buna göre Şiîliğin, II. Abdülhamid döneminde yer yer İslâm içi kabul edilmekle birlikte,⁷⁸ râfizîlik ve bâtıllıkla itham edilip İslâm birliğinin sağlanmasının önündeki en büyük engel olarak algılandığı da görülmekteydi.⁷⁹

Şiîler, devleti Sünnî kimliğinden ötürü reddedip, kendi inançları etrafında yaşamlarını sürdürerek getirilen yenilikleri (-özellikle de okullar) reddederken, Osmanlı da onlara tıpkı 16. yüzyıl Anadolu'sundaki Kızılbaşlara olan yaklaşımındaki gibi kendi topraklarında İran lehine faaliyet yürüten bir "beşinci kol" muamelesi yapmaktaydı.⁸⁰

⁷⁵ Georgeon (2012: 377). “Fi'l-hakika itthâd-ı İslâm hakkında ecdâd-ı izâm-ı tâcdârilerinin sarf eylemiş oldukları himem-i aliyyeni lüzumu derecede semere-i bahş olmamasının sebebi İran'ın mevki-i coğrafisi olduğu gibi Asya akvâm-ı İslâmiyesi beyninden mevcûd olan teşettütün esbabından en mühimi de Şiîyyet-i İraniyedir.” (Y.PRK.EŞA., 37/36, 3 Şubat 1901).

⁷⁶ Y.EE.3/34, 26 Mart 1308/7 Nisan 1892.

⁷⁷ Deringil (2007: 105-106); Georgeon (2012: 376).

⁷⁸ İran şahına hitaben “cihet-i câmia-yı İslâmiye ve fehvâ-yı (el mümine ihve) iktizasınca beyne'd-devleteynü'l aliyyeteyn yek ciheti ve ittihâdın istikrârı...” (Y.PRK.NMH. 1/8, 29 Zilhicce 1293/15 Ocak 1877); “...bu keyfiyet Sünnî ile Şiî beyninde sebab-i münâferet olmakda bulunduğundan ve beyne'l-İslâm def-i tebâyün ve ihtilâfa sarf-ı mesâi olunmakta olduğu...” (Y.A.HUS. 161/7, 17 Rebiulevvel 1296/11 Mart 1879).

⁷⁹ “İraniler hükümet-i seniyyeden ayrı yaşamak için rafizîliği suret-i dâimede muhâfaza ile beraber Irak ve Bağdâd'da ve mahâl-i sâirede cühelâyı bi'il-igfâl ehl-i sünnet ve'l-cemaâti dahi kendi mezhebine idhâl etmeye sâî bulunmuşdur.” (Y.EE.3/58, 6 Rabiulahir 1327/27 Nisan 1909); “Çelebi-i mumaileyh (...) ta küçüklüğünde mezheb-i batıl-ı Şiîye girmiş ve gulât-ı Bektâşiyân tarafından zehirlenmiş...” ve “Çelebi efendi dâileri Çelebiyânî mezheb-i batıl-ı Şiîye idhâl etmekte...” (Y.PRK.AZJ. 17/15, 5 ve 16 Haziran 1306/17 ve 28 Haziran 1890); “Hitta-yı Irakîyede ulemâ-yı Sünniye pek ziyade kesb-i nedret etmiş (...) ahâlî ve aşâir-i İslâmiyenin bir kısm-ı mühimi ulemâ ve müçtehidin-i İraniyenin cehd ve gayretleriyle refte refte teşeyyu [Şiîliği benimseme] ederek (...) her nokta-yı nazardan muzır olan bu illetin izâlesiyle beraber ihtiyâr-ı rafz etmiş olanların kemâkân tehzîb ve tenvir-i mezhebi...” (Y.PRK.UM., 79/36, 8 Kanun-ı Sani 1321/21 Ocak 1906).

⁸⁰ Somel (2000: 182-183). Bu durum II. Meşrutiyet'in ilanından sonra değişerek, Sünnî vurgunun azalmasıyla birlikte Irak'taki Caferî Şiîlerin hem yönetime katıldıkları hem de devlet okullarına çocuklarını gönderdikleri görülmekteydi. Bkz. Somel (2000: 183).

Böylelikle metot olarak batılı misyonerlerin yaptığına benzer şekilde Şîî müctehid (din âlimi) ve ahundların Sünnî halkı kendi inançlarına döndürme çabaları da Abdülhamid yönetiminin korkuları arasında yer aldı.⁸¹

II. Abdülhamid, Şîî tebaasıyla ilişkilerinde belirli aralıklarla geliştirdiği taktikler üzerinden hareket etmesine rağmen, en nihayetinde aklındaki tek şey onları kendi kontrolü altına (Şîîliğin yayılmasını engellemek ve halkı Sünnîleştirmek gibi) almaktı. Bunun için, Şîî-Sünnî ittifakının sağlanmasına yönelik giriştiği en "müsamahakâr" faaliyetlerde⁸² bile Sünnîleştirilmeleri sultanın vazgeçilmez politikaları arasında geldi. "Uzlaşmaya" yönelik yöntemler de daha çok devletin Şîîlerin kontrol altına alınması için gerçekleştirilen faaliyetlerinin yetersiz kaldığı durumlarda devreye girmektedir.⁸³

Bu hususta Osmanlı Devlet'inin karşı Sünnî propaganda başlığı altında giriştiği faaliyetler de çeşitlilik arz etmekteydi. Bunlar arasında Şîî çocukların İstanbul'da eğitilip, kendi toplumları içerisine misyoner olarak gönderilmeleriyle birlikte, yetkin ulemâ kadrolarının yetiştirilmesi ve Şîî kutsal mekânların onarılması gibi Sünnîleştirilmeyi hedefleyen projeler vardı.⁸⁴ Diğer yandan Şîî okulların kapatılması, Şîî ulemânın halktan uzaklaştırılıp, devlete sadakatte bulunan aşiret reisi ve şeyhlerin ödüllendirilmesiyle birlikte, ordudaki Şîî askerlerin tabur imamları vasıtasıyla dinî eğitime tabi tutulması da ön plana gelmiştir.⁸⁵ Fakat bütün bunlara rağmen her iki topluluk arasındaki sınırların korunmasına da özellikle özen gösterildi. Çünkü Sünnî ve Şîîler arasındaki farklılık sadece inançsal düzeyle sınırlı değildi. Bu yaklaşımın yansımalarına, geçmişten itibaren devam ettirilen Şîî ve Sünnîler arasındaki evlilik yasağına Şîîliğin yayılmasını engellemek için riayet edilmesi örneğiyle tanık olunmaktaydı.⁸⁶ Aynı şekilde Şîîlere ait

⁸¹ Y.PRK.UM.,79/36, 8 Kanun-ı Sani 1321/21 Ocak 1906.

⁸² İstanbul'daki İranlı muhaliflerle geliştirdiği ilişkilerin yanı sıra Şîî din âlimleriyle anlaşmak üzere 1892'de Cemaleddin Afgani'nin Yıldız'a getirilmesi bunların belli başlılarıydı.

⁸³ Georgeon (2012: 377-378). Kiren'e (2017: 91, 94) göre sultan; Sünnî ve Şîî toplumu birbirine yaklaştırıp, aradaki bağları güçlendirmek istemiş ve bunun için de Şîîleri çeşitli jestler yoluyla kendi politikasına yaklaştırma imkânı arayıp, onları küstürmemeye çalışmıştır. Bu hususta girişilen teşebbüsler için bkz. Kiren (2017: 96-98).

⁸⁴ Georgeon (2012: 377). Devlet bu yöndeki "karşı misyonerlik" politikalarını özellikle de Protestan misyonerlerin çalışmalarına öykünerek geliştirmişti. Bkz. İ.DH.1237/96880, 14 Zilhicce 1308/21 Temmuz 1891; Y.PRK.MF. 3/11, 12 Kânûn-ı Evvel 1309/24 Aralık 1893.

⁸⁵ Kiren (2017: 119).

⁸⁶ 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 Sâni 1310/19 Kasım 1894; MV,119/74, 26 Cemaziyyelevvel 1326/29 Haziran 1908. Kararın çiğnenmesi durumunda dahi, İranlı erkeklerle evlenen Osmanlı kadınlarından doğan çocukların Osmanlı tebaası sayıldığı ve askerlik ile vergi

dini ritüellerin kamuya açık sahalarda yasaklanması da Şiîliğin yayılmasına yönelik önlemler arasında gelmekteydi.⁸⁷ Buna rağmen, aralarında Şiî çocukların İstanbul'da eğitilip, Sünnîleştirilerek toplumlarına karşı kullanılmalarının da bulunduğu bu gibi politikalardan beklenildiği gibi bir başarı elde edilemedi.⁸⁸ Başarısızlığın nedeniyse daha çok, çocukların mensup oldukları topluluğunun devletin bu siyasetine şüpheyle yaklaşıp, Sünnîleşmeye başından itibaren karşı olmalarından kaynaklanmaktaydı. Bu nedenle 19. yüzyılın sonlarına geldiğinde başta Irak olmak üzere diğer Osmanlı topraklarında da İran ve Şiî ulemânın nüfuzunun arttığı görülecekti.⁸⁹

2. 2. 2. Nusayrîler

Şiîlik dışındaki diğer bir belirgin grup da Lazkiye, Cebel-i Lübnan, Sayda, Halep, Antakya, İskenderun, Adana, Tarsus ve Mersin'i kapsayan bölgeler arasında yaşayan "Nusayrî" ya da "Hüdai"⁹⁰ olarak anılan Arap Alevî topluluklardı. Tanzimat'ın ilanıyla Abdülhamid'in saltanı 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 dikkat çekti.⁹¹ Nusayrîler, devleti endişelendirdikleri tüm bu fiillerine rağmen, Abdülhamid öncesinden başlayarak 19. yüzyılın sonuna kadar cami ve

gibi mükellefiyetlerinden sorumlu tutuldukları görülür. Hatta Deringil'in (2017:357) belirttiğine göre; gayrimüslim Osmanlı kadınlarının Osmanlı olmayan Hristiyanlar ve Yahudiler ile evlenmesine konan yasak da Sünnî Osmanlı kadınlarının İranlı Şiîlerle evlenmesine konan yasaktan esinlenmişti. Osmanağaoğlu'ndan akt. Kasaba'nın (2012:141) ifadelerine göre bu yasağın arkasındaki neden, Şiî bir İranlı ile evlenen Osmanlı kadınının mezhebin yayılmasına aracılık etmesi korkusundan kaynaklanmaktaydı. Kiren'in (2017: 240-243) verdiği bilgilere göre Osmanlı Devleti II. Mahmut'tan itibaren tebaasının Şiî olmasını ve İran tabiiyetine girişini engellemek için İranlılarla evliliği yasaklamış ve bu yasak II. Abdülhamid döneminde de sürdürülmüştür.

⁸⁷ Y.A.HUS.161/7, 17 Rebiülevvel 1296/11 Mart 1879; Y.PRK.A.6/7, 28 Safer 1308/13 Ekim 1890. Buna rağmen Georgeon'un da (2012:377) ifade ettiği gibi benzer törenlerin (Muharrem matemi) İstanbul'da devlet izniyle gerçekleştirildiğine de tanık olunmaktaydı (Bkz. Y.PRK.ZB. 5/108, 10 Muharrem 1308/26 Ağustos 1890).

⁸⁸ Bkz. Y.EE.3/58, 6 Rabiulahir 1327/27 Nisan 1909; Georgeon, 2012: 377.

⁸⁹ Kiren (2012: 111-112).

⁹⁰ İ.MF.4/7; DH.TMIK.S. 26/31; MF.MKT. 496/33. Mehmet Ali Aynî'nin (1945: 80) verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Nusayrîler, kendilerine Hüdai adının verilerek nüfus defterlerine bu şekilde kaydedilmelerini reddedip, karşılığında "Haydari" olarak kaydedilmelerini talep etmişlerdir.

⁹¹ 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; İ.DH. 409/27058; İ.HR. 266/15960; MVL.750/107 numaralı dosya belgelerine. Ayrıca bkz. Kiremit (2012: 137-156).

mescidlere girme hususunda kendi istekleriyle girişimlerde bulundu. Devletin bu durumu memnuniyetle karşılamasına rağmen, çoğu zaman yerli Sünnî ahalice Müslüman kabul edilmedikleri için kendilerine düşmanca davranılıp, buralara girişleri engellenmekteydi.⁹² Bu tepkilerin arkasında yatan nedenler dini olduğu kadar, Nusayrîlerin ekonomik olarak Sünnîler ile eşit seviyeye gelmeleri ve onların mal varlıklarını ellerinden almalarına yönelik duyulan korkulardan kaynaklanmaktaydı.⁹³

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 olan yaklaşımını da gözler önüne sermekteydi. Abdülhamid ile birlikte Nusayrîlere dair vurgu öncesine oranla vergi, şekavet ve isyandan ziyade daha çok dini bir eksene doğru kaydı. 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 Abdülhamid döneminin merkezileşme, İslâm birliği ve misyoner tehlikesi gibi iç siyaset parametreleri üzerinden görünür hale geldi. Böylece Nusayrîler ile devlet arasındaki geleneksel ilişki Abdülhamid ile birlikte bir dönüşüme uğratmakta ve Tanzimat dönemindeki isyan ve şiddetvari görünüme nazaran daha da “uyumlu” bir hal almaktaydı.⁹⁴

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 devlet söylemine yansıyan ifadelerdi. Devlet pragmatik kaygılarla Nusayrîleri İslâm içi görse de⁹⁵ çoğu kere dile getirilen ifadelerden Nusayrîlerin İslâm dışı görülüp sonradan

⁹² Bkz. BEO.AYN.d. 867 (Halep Ayniyat Defteri), s. 138,141,144,149,156,190; MF.MKT.374/12, içinde: Bilgili vd. (2010: 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.TMIK.S. 26/31; İ.MMS. 130/5563; MF.MKT. 496/33; Y.A.HUS. 358/80; Y.EE. 129/79.

⁹³ MF.MKT. 374/12, içinde: Bilgili vd. (2010: 320-321); İ.MMS. 130/5563; Y.EE.132/38; Kiremit, 2012: 166-169.

⁹⁴ Y.PRK.UM. 19/70 1 Teşrîn-i Sâni 1306/13 Kasım 1890; BEO. 1558/116791, 7 Cemazeyilahir1318/2 Ekim 1900; Mertcan (2013: 86, 121). Kiremit (2012: 163) devletin 19. yüzyılın son çeyreğinde Nusayrîler ile kurduğu münasebeti dönemin belgeleri üzerinden dört başlık altında toplamaktadır: 1-) Misyoner faaliyetleri. 2-) Tashîh-i akâid. 3-) Sünnî ahalinin Nusayrîlerin kazanılmasına yönelik devlet faaliyetlerine tepkisi. 4-) Nusayrîlerin bulunduğu yerlere cami ve mescidlerin inşası.

⁹⁵ 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 Dâhiliye 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 mescidlere alınmamalarına karşılık; önceden Hristiyan olsalar dahi İslâmiyet'i kabul ettikleri için bu yönde bir engelle karşılaşmalarının dinen uygun olmadığını ifade etmekteydi. Vali aynı zamanda Nusayrîlerin, karşılaştıkları bu ayrımcılığın sürdürülmesi

Müslümanlaştıkları (*dîn-i mübeyyin-i İslâmı kabul*) ya da Müslümanlaş(tır)maya yönelik bir arayış içerisinde olduğu anlaşılmaktaydı.⁹⁶ Söz konusu belgelerdeki "din değiştirme" ifadeleri bazı yazarlarca "mezhep değiştirmek" şeklinde yorumlanarak "Sünnîleşmek" ya da "Hanefî" mezhebini kabullenmek olarak değerlendirilse de⁹⁷ belgelerde din değiştirmenin yanı sıra Sünnîlik ve Hanefîlik ile ilgili hususların da ayrıca açıktan belirtiliyor olması böyle bir benzeştirmeye temkinli yaklaşılmasını zorunlu kılmaktadır.⁹⁸ Zira Nusayrîlere dair söz konusu belgelerde Müslüman ve Nusayrî ayrımına gidilmesinin⁹⁹ yanı sıra, doğrudan din değiştirmeyi dile getiren ifadeler de belirgin bir şekilde kullanıldığı için kavramlar arasındaki ayrım net bir şekilde ortaya konulmaktaydı.¹⁰⁰ Bu sebeple Abdülhamid dönemi devlet bürokrasisinin inanç olarak Nusayrîlere dair yaklaşımında birbirinden farklı görüşlere sahip olduğu görülmekle birlikte (çoğunluğu Müslüman olarak görmemekte), nihai kertede devletin gerek inançlarından gerekse verdikleri rahatsızlıklardan ötürü Nusayrîlere güvenmediği anlaşılmaktaydı. Sultanın mahiyetinde istihdam edilmek üzere seçilen askerler arasında Nusayrîlerin olmamasına özellikle riayet edilmesi bunun doğrudan işaretiydi.¹⁰¹ Diğer yandan, en azından görünürde devletin mali ve idari alanda Nusayrîlere Müslüman

halinde Protestanlığı kabul ederek yabancıların himayesine girebileceklerini ve bunun sonucunda da askerlikten muafiyetlerini talep edeceklerini bir endişe olarak bildirmekteydi. Bkz. DH.MKT.31/9.

⁹⁶ BEO. 1558/116791; DH.MKT. 1741/10; DH.MKT. 1767/69; DH.MKT. 1958/80; İ.DH. 1182/92449; İ.DH. 1182/92451; İ.MF. 2/10; İ.MMS. 113/4821; İ.MMS. 114/4867; İ.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.MŞ. 5/83; Y.PRK.UM. 19/58; Y.PRK.UM.19/70 numaralı dosya belgelerine.

⁹⁷ Tozlu (2010: 107).

⁹⁸ *evvelâ nokta-i İslâmiyyete ve mezheb-i Hanefîye 'avdet (...) arzusuyla bâb-ı merhamet-i pâdişâhiye gelip sarılmış olduklarından; Tecdid-i mezheb; Ehl-i Sünnet i'tikadına dâhil oldukları; tecdid-i dîn ve mezheb iden; nokta-i İslâmiyyete ilticâ ve mezheb-i Hanefîye ittibâ'; mezheb-i Hanefîye ittibâ'; şeref-i İslâmiyyet ile teşerrüf iderek Ehli-i Sünnet ve Cemâ'at Mezhebi üzere mu'tekid; dîn-i mübîn-i İslâm'ı kabûl ve mezheb-i Hanefîye ittibâ' itmelerinden...* vb ifadeler (Bkz., DH.MKT. 1744/33; DH.MKT. 1958/80; İ.MMS. 113/4821; İ.MMS. 114/4867; İ.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 (2017: 255) tarafından aktarılan diğer bir örnekte de ihtidada bulunan Abdelhak isimli bir Ermeninin bu din değişikliğinin "tebdil-i mezheb" şeklinde ifade edildiği anlaşılmaktadır.

⁹⁹ Y.EE.d.1144, s. 29-30, içinde: Bilgili vd. (2010: 308); BEO. 294/21989.

¹⁰⁰ *Tecdid-i dîn; ihtidâ eden ta'ife-i Nusayrîye; ihtidâ eylemiş olan ba'zı Nusayrîlerin; kabul-ı İslâmiyet etmiş olan otuz bin kadar Nusayrî efrâdı (...) İslâmiyet'e kabûlleri hâlinde bir menfa'at zâ'il olacağı mü'tâla'sına mebnî işbu ihtidâyı 'adem-i kabûlde; mühtedî Nusayrîlere; Nusayrî mühtedîleri; ihtidâ iden Nusayrîlerin; Nusayrî ta'ifesinin ihtidâsıyla...* (Bkz. İ.HUS. 84/88; İ.MMS. 113/4821; 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 (2000: 340) "ihtidâ"ya yönelik kavramın sadece Yezidîler için kullanıldığı ifadesini geçersiz kılmaktadır.

¹⁰¹ Y.PRK.ASK.157/45, 30 Teşrîn-i Sâni 1315 (12 Aralık 1899); Y.PRK.MYD.22/105, 1 Şaban 1317 (14 Aralık 1899).

Sünnîler gibi yaklaştığı dile getirilse de¹⁰² uygulamada durumun pek de böyle olmadığı anlaşılmaktaydı.¹⁰³ Mahkemelerde şahitlikleri kabul edilmediği için tanıklık yapamayan¹⁰⁴ ve halk ile devlet memurları tarafından sürekli ayrımcılığa maruz kalan Nusayrîler eşit muamele talebiyle devletten sürekli adalet isteğinde bulunmaktaydı. Böylece camilere gidip-gelen Nusayrîlerin bu davranışlarının Hristiyanlıktan ziyade Müslümanlığa yönelik bir eğilim taşıdıkları için avantaj olarak değerlendirilmesine rağmen bu yönde ayrımcı davranışlara yine de devam edildi.¹⁰⁵

Yukarıda ifade edildiği gibi Protestan misyonerlerin Nusayrîlere yönelik faaliyetleri de II. Abdülhamid'in topluluğa yönelik siyasetinde belirleyiciydi.¹⁰⁶ Bu bakımdan misyonerlerin Hristiyanlaştırma, Osmanlı Devleti'nin ise hem bu yabancı faaliyetleri savuşturma hem de Nusayrîleri Sünnîleştirmek adına bir takım karşı faaliyetleri söz konusuydu. Devletin bu girişimleri arasında cami, mescid ve okul inşası ilk sırada gelmekteydi. Fakat ne misyonerlerin Hristiyanlaştırma ne de devletin tashîh-i akâid başlığı altında yürüttüğü Sünnîleştirme pratikleri iki taraf açısından da Nusayrîler arasında istenilen düzeyde bir başarı sağlayamadı.¹⁰⁷

2. 2. 3. Yezidîler

Nusayrîlere benzer şekilde devlet algısında arafta kalan ve iç siyaset algısını şekillendiren etkenlerin zorunluluğundan ötürü Abdülhamid döneminde dikkat çeken bir diğer topluluk da Yezidîlerdir. Osmanlı coğrafyasının muhtelif yerlerine dağılan topluluğun nüfus olarak en yoğun olduğu yer Musul ve Halep bölgeleriydi. Tanzimat süreciyle beraber

¹⁰² BEO.AYN.d., 867 (Halep Ayniyat Defteri), s. 141, içinde Bilgili vd (2010: 71); Ortaylı (2000: 339). Buna rağmen, Hakkı imzalı bir Osmanlı memuru tarafından İstanbul'a gönderilen arzda Nusayrîlerin 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, Nusayrîlerin 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 Sünnîlere nazaran Nusayrîleri kazanmaya yönelik bir takım esnekliklere gittiği düşünülebilir.

¹⁰³ Mertcan (2013: 91-92) Nusayrîlerin vergilendirme hususunda da bir takım farklı yaptırımlara maruz bırakıldığını dile getirir.

¹⁰⁴ İ.MMS. 130/5563, 21 Kânûn-ı Evvel 1307/2 Ocak 1892.

¹⁰⁵ MF.MKT. 374/12, içinde: Bilgili vd. (2010: 319-321); DH.TMIK.S. 26/31; DH.MKT. 2739/90; Y.EE. 129/79, 7 Mayıs 1318/20 Mayıs 1902; Mertcan (2013: 89-90).

¹⁰⁶ Kiremit (2012: 189-193).

¹⁰⁷ Bkz. Kiremit (2012: 157, 160-161, 173, 193-199).

asayiş, vergi, askerlik gibi hususlardan ötürü kontrol altına alınmak istenen Yezidîler, resmi açıdan Osmanlı tarafından hiçbir zaman ayrı bir dini grup olarak tanınmadı.¹⁰⁸ Buna rağmen, Müslümanların yerine getirmekle yükümlü olduğu bütün sorumluluklara mecbur kılınan Yezidîler kimileyin farklı bir muameleye de tabi tutuldu.¹⁰⁹ Nusayrîlerde olduğu gibi Yezidîlere yönelik yaklaşımda da devlet söyleminin çatallandığı görülmekteydi. Buna göre devletin, Sünnî-Hanefî kimlik altında homojenleştirmeye çalıştığı nüfus gruplarından olan Yezidîlere ulaşma hususunda kullandığı genelleyici terim "tashih-i îtikad" iken, bu topluluktan birilerinin İslâm dinini tercih etmesi ya da ettirilmesi durumunda da "ihtida" ya da "İslâm'a rücû" gibi, tamamen farklı bir dinden Müslümanlığa geçişi ifade eden terimler kullanılmaktaydı.¹¹⁰ Bu da Osmanlı yöneticilerinin Yezidîlerin dini pozisyonuna dair net bir anlayış içerisinde olmadıklarını göstermekteydi.¹¹¹ Abdülhamid ve bürokratları, bir taraftan "Kürt ama Müslüman olmayan" Yezidîleri sapkın ve inançları düzeltilmesi gereken bir anomali olarak görüp Müslümanlaştırmaya çalışırken, diğer yandan onları "medenileştirme" dairesi içerisinde devlete tabi, uysal bir tebaa haline getirmek istemekteydi.¹¹²

Askerlik görevinden kaçan diğer birçok topluluk gibi Yezidîler de bu hizmetten dini 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 *ihtida* siyaseti ile millet statüsünün dışında kalan bu topluluğu uygulamaya koyduğu vatandaşlık standartlarına (Müslüman-Sünnî-Hanefî) uydurmak için verilen bu ayrıcalığı ortadan kaldırıp, Yezidîlerin askere alımlarını mecburi bir hale getirdi. Bu açıdan uygulamada ehl-i sünnet muamelesi yapılan Yezidîlerin Hristiyanlık ve Yahudilik dinlerini seçseler dahi askerlikten muaf tutulmayacakları

¹⁰⁸ Devletin özellikle de Müslüman kategorisi içerisinde gördüğü toplulukları nüfus istatistiklerinde bir bütün olarak Müslüman şeklinde sunmasına rağmen Bitlis, Sivas, Musul, Van ve Hakkari vilayetlerindeki nüfusa dair oluşturulan istatistikte Yezidîlere Müslümanlar dışı ayrı bir kategoride yer verildiği görülür (Y.EE. 33/58, 27 Rabiulahir 1327/18 Mayıs 1909).

¹⁰⁹ Gölbaşı (2009: 89).

¹¹⁰ Gölbaşı'na göre (2009: 90) *tashih-i îtikad* terimi ile Yezidîliğin 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; İ.MVL. 286/11312; MV. 26/2; Y.A.HUS. 263/67; Y.A.HUS. 267/24; Y.A.HUS. 277/123, içinde: Gökçen (2012: 44-46,49-55,75,78-80,127,151,170,173,261,291,321,330-331,334,342-343); A.MKT.MHM, 501/30; İ.DH. 1248/97775.

¹¹¹ Gökçen (2012: 15).

¹¹² Guest (1987: 126); Gölbaşı (2009: 104).

belirtilmekteydi.¹¹³ Yezidîlerin yine de askerlik hususunda devletin istekleriyle pek uyuşmadıkları ve bu hizmeti gerçekleştirme hususunda sürekli geri durdukları görülmekteydi.¹¹⁴

Yaşanan gelişmeler Sultan Abdülhamid'i Yezidîleri doğru yola getirmek adına bir takım çalışmalara sevk etti. Bunun için başvurulmuş yöntem, gönderilen "Heyet-i Tefhimiye" vasıtasıyla gerek kendilerine İslâm inancını telkin etmek gerekse onları askerlik hizmetine alıştırmak için "İslâm içi görülen"¹¹⁵ bu topluluğu "ihtidaya" davet etmekte.¹¹⁶ Fakat bu çalışmanın akıbeti de başarısızlıkla sonuçlanıp, heyet üyelerinin olumsuz davranışları ve yetersizliklerinden ötürü heyet geri çağrılmak zorunda kaldı.¹¹⁷ Yezidîlerin kazanılmalarına yönelik tashih-i akâid çalışmalarında maaş ve rütbe verilerek devletçe ödüllendirilen Yezidî önderler olduğu gibi,¹¹⁸ bu girişimlerin önünde engel olarak görülen Yezidî liderlerin ise sürgünlerine karar verildi.¹¹⁹

¹¹³ A.MKT.MHM. 499/2, 9 Ocak 1889; İ.DH. 1237/96886, 3 Temmuz 1307/15 Temmuz 1891, içinde: Gökçen (2012: 47-48, 257).

¹¹⁴ Yezidîler 1902 yılında kendilerinden 5 kişinin askerlik gerekçesi ile alıkonulmasını da kabullenmeyip, askerlikten tamamen muafiyetlerini istemekteydiler. Aksi bir durumda ise yaşadıkları yerleri ve hayvanlarını terk edip, gitme tehdidinde bulunmaktaydılar. Buna göre kendilerini "Müslüman" olarak adlandıran bu Yezidîlerin askerlikten *bedel-i askeriye* ödeyerek muafiyetlerini istemelerinin onları gayrimüslim statüsüne koyacağı hatırlatılmıştı. Yezidîlerin bu duruma karşılık Seraskerlik kurumuna getirilen öneriyse, en azından Hamidiye Alayları'na alınarak kontrol altında tutulmaları ve imamlar vasıtasıyla İslâm'a yaklaştırılmalarıydı. Bkz. DH.TMIK.S.36/77, 2 Mart 1318/15 Mart 1902, içinde: Gökçen (2012: 212). Buna rağmen Yezidîlerin askerliğe yönelik tutumundan ötürü kur'a usulünün aralarında pek de başarıyla gerçekleştirilmediği anlaşılır (Y.MTV.100/13, 16 Haziran 1310/28 Haziran 1896).

¹¹⁵ Bazı belgelerde Yezidîlerin 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 (2012: 205,210-212,302,308,316,327). Müslüman olduğu kadar bir diğer belgede geçen "Hristiyan Yezidi" ibaresinden Yezidîlerden Hristiyan olanların bulunduğu da görülmekteydi. Bkz. DH.MKT. 1356/35, 8 Temmuz 1886, içinde: Gökçen (2012: 143). Diğer yandan 19. yüzyılın başına ait bir belgede Yezidîlerden "mürted" (İslâm dininden dönmüş) olarak bahsedilip, doğru dine getirilmeleri aksi takdirde idam edilmelerinin gerektiği belirtilmekteydi. Bkz. HAT.41/2088, 2 Mayıs 1802, içinde: Gökçen (2012: 214).

¹¹⁶ Guest (1987: 127); Gölbaşı (2009: 109-110). İslâm içi görülen bir topluluğun aynı zamanda ihtida ettirilmesi Osmanlı idarecilerinin bu husustaki çelişkilerine işaret etmekteydi.

¹¹⁷ İ.DH. 1247/97741; Y.MTV. 52/84, içinde: Gökçen (2012: 258,359).

¹¹⁸ 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 (2012: 75,80,169-170,173,334); DH.MKT. 1055/56; DH.MKT. 2023/94; İ.DH. 1297/5; İ.DH. 1298/55; İ.DH. 1304/20; MV. 71/10; Y.MTV. 89/124 numaralı dosya belgelerine.

¹¹⁹ Bkz. DH.MKT. 2011/115; Y.A.HUS. 267/24; Y.MTV. 50/21, içinde: Gökçen (2012: 170,334,352); BEO.391/29321; DH. MKT.6/6; DH.MKT. 273/25; DH.MKT. 75/30; DH.MKT. 2073/62; İ.DH. 1298/55; İ.DH. 1298/55; Y.MTV. 89/124; numaralı dosya belgelerine.

Devlet, bütün bu faaliyetlerine rağmen Yezidîlerin askerlik hizmetini yerine getirme hususundaki isteksizliklerinden ötürü onlardan beklediği gibi bir karşılık bulamadı.¹²⁰ Fakat bu husustaki kararlılığını -Yezidîlerin askerlikten muafiyet hususunda öne sürdükleri gerekçeleri boşa çıkarmak adına- Yahudilik ya da Hristiyanlık gibi başka bir dine geçseler dahi askerlikten muafiyetlerinin mümkün olmayacağı şeklinde sürdürmekteydi.¹²¹ Devletin, askerlik hizmetine alıştırılmaları hususundaki söz konusu kararlılığı¹²² ve zorunlu askerlik girişimlerine karşın, Yezidîlerin; 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 ihtida eden bir Yezidî aşiretinin bahsi geçen alaylara kabul edilmesinden ötürü din faktörünün geldiği görülmekteydi. Bu durum alayların Şafiî mezhep ve İslâm inançları güçlü olanlardan teşekkül ettiğini belirten görüşten de anlaşılmaktaydı.¹²³

Yezidîlerin Abdülhamid idaresi tarafından görünürlüklerini arttıran faktörler arasında, diğer topluluklarda olduğu gibi, misyoner ve yabancılar ile birlikte Ermenilerle olan ilişkilerinin yarattığı endişenin payı da vardı.¹²⁴ Görünürde Sultan Abdülhamid'i endişelendirecek bir durum yaşanmamışsa da bunların varlığı dahi onun Yezidîler üzerinde yoğunlaşmasını etkilemekteydi. Söz konusu etkenler Yezidîlerin kazanılması hususundaki gayeyi kamçıladı. Bu da en etkili yöntem olarak askerlik içerisinde "makbul tebaa" haline getirilmeleriyle ön görülmekteydi. Buradaki amaç, Yezidîlerin Müslümanlar arasında askerlik hizmetini yerine getirirken zaten "örümcek ağı kadar zayıf olan" inançlarından ötürü (*ehven-i min beytül-ankebût*) İslâmiyet'i kabul edecekleri ve dini önderlerinin etkisini yitireceklerinin düşünülmesiydi. İlkinde, Yezidî liderlerin topluluklarından kopararak, sürgün edilmelerinin onları Müslümanlaştırmayı kolaylaştıracağını düşünen devlet, bu kez de Yezidîleri askerlik vesilesiyle

¹²⁰ Gölbaşı (2009: 91-98).

¹²¹ Y.PRK.BŞK. 22/57, 16 Temmuz 1891, içinde: Gökçen (2012: 405).

¹²² MF.MKT. 145/101, 24 Temmuz 1892, içinde: Gökçen (2012:293).

¹²³ Y.EE.139/15, 23 Mart 1892; Y.MTV.61/18, 19 Mart 1308/31 Mart 1892; Guest (1987: 134); Gölbaşı (2009: 101).

¹²⁴ DH.EUM.THR. 5/29; DH.EUM.THR. 9/21; Y.A.HUS. 269/45, içinde: Gökçen (2012: 102-106,335); DH.EUM.THR. 5/26; İ.HUS. 11/96; Y.PRK.MYD. 9/97, 16 Rebiulevvel 1308/30 Ekim 1890; Guest (1987: 127-128); Gölbaşı (2009: 107-108).

topluluklarından uzaklaştırıp, Müslümanlar içerisinde tersinden bir Müslümanlaştırma arayışına girmekteydi.¹²⁵

Yezidîlerin 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. Bu durum Abdülhamid'in pek de şiddet içermeyen siyasetinin bu tarihten itibaren değiştiğini göstermekteydi. Böylece 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 Yezidî mallarına yönelik yağmalar karşılığında Yezidîlerin isyanını doğurdu.¹²⁶

Sonu şiddetle sonuçlanan bütün bu hadiselerle rağmen, Yezidîlerin "doğru yola" getirilmelerine dair devletçe gerçekleştirilen pratiklerin istenilen sonucu vermediği görülmekteydi. Bu sebeple devletin, olumsuz algısının baki kalmak şartıyla, Yezidîleri ve kimliğini tanınamakta ısrar etmesine rağmen 1894 yılından itibaren artık onları zor ve şiddet yoluyla "ihtida" ettirmeye yönelik bir uğraşı içerisine girmediği görülmekteydi. Yezidîlerin 1909 yılında nüfus tezkirelerine "Müslüman" yazılmasını reddederek bunun yerine doğrudan "Yezidî" ibaresinin konulmasını talep etmeleri bir yandan devletin onları hala İslâm dışı bir topluluk olarak görmediğini gösterirken, tersinden, Yezidîlerin de aradan geçen uzun süre boyunca devletin bu dayatmasını kabul etmediklerine işaret etmekteydi.¹²⁷

2. 2. 4. Dürzîler

İsmâîlîlikten kopan bir kol olarak daha çok Suriye ve Lübnan (*Cebel-i Lübnan*) bölgelerinde yaşayan Dürzîler de II. Abdülhamid döneminde Osmanlı Devleti'yle birçok

¹²⁵ İ.DH. 1237/96886; Y.MTV. 50/21, 19 Mayıs 1891; Y.PRK.BŞK. 22/57, içinde: Gökçen (2012: 257, 352, 405); Y.EE. 139/15, 23 Mart 1892.

¹²⁶ 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 (2012: 169, 377-379,407); Guest (1987: 129-134); Gölbaşı (2009: 117-142).

¹²⁷ DH.MKT. 2818/75; DH.MKT. 2825/9, Y.MTV. 74/77; Y.MTV. 74/91, içinde: Gökçen (2012:200-202, 377-378); Gölbaşı (2009: 87,145-147).

sorun yaşadı. Dürzîler, gerek bölgedeki Osmanlı yetkilileri gerekse ahali tarafından Müslüman olarak görülme de¹²⁸ resmiyette bunlara da diğer gayri Sünnî gruplar gibi Müslüman muamelesi yapıldı. Bu nedenle bir takım sorunlar yaşanmasına rağmen Dürzîlerin de -bütün Müslümanlara uygulandığı gibi- askerlikten muaf tutulmadıkları görülmekteydi. Buna rağmen devletin Dürzîlerden asker alımı hususunda pek de başarılı olamadığı anlaşılmaktaydı.¹²⁹ Böylelikle vahşi bir yaşam sürmekte oldukları düşünülen Dürzîlerin "medeniyet dairesi" içerisine alınmaları ve aralarında İslâm inancının yaygınlık kazanması için tashîh-i akâide tabi tutulmaları gerekli görülmüştü. Bunun için de yaşadıkları yerlerde bir takım okul ve camilerin inşasına başvuruldu. Ancak Dürzîler, yapılan bu cami ve mescidleri dinlerini ortadan kaldıracığını düşündükleri için engellemeye çalıştılar.¹³⁰

2. 2. 5. Kripto Hristiyanlar (İstavrîler)

Bu dönem devlet bürokrasisinin gayri Sünnî algısını serimleyen bir diğer örnek de Kripto Hristiyanlardır. 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 İstavrîlerdi.¹³¹ Çoğu kere olduğu gibi bu örnekte de dini, ekonomik ve siyasi gerekçelerle vücut bulan bir din değiştirme (bu bağlamda İslâm dinini kabul etme -*ihida*-) hadisesinden bahsedebilir.

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

¹²⁸ "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; "hakikatde İslâmiyet'le alâkası bulunmayan Dürzî tâ'ifesine ..." (Y.EE. 43/103, 6 Rebiülahir 1327/27 Nisan 1909). Aynı şekilde 14 Kasım 1895 tarihli bir belgeden anlaşıldığı kadarıyla Şam'daki camilerde ahaliye yönelik olarak, cihada teşvik ve Dürzîlerin katlinin caiz olduğuna dair hutbeler okunduğu anlaşılır. Gelişmeler üzerine Suriye Valiliği harekete geçerek bunu engelledi (Bkz. Y.PRK.UM. 33/94, 2 Teşrîn-i Sâni 1311/14 Kasım 1895).

¹²⁹ BEO. 1031/77282, 24 Ağustos 1313/5 Eylül 1897; BEO. 1041/78039, 20 Teşrîn-i Evvel 1313/1 Kasım 1897; İ.HUS. 55/14, 24 Temmuz 1313/5 Ağustos 1897; Y.A.RES. 63/35, 17 Şubat 1308/1 Mart 1893.

¹³⁰ BEO. 1752/131373, 15 Teşrîn-i Sâni 1315/27 Kasım 1899; DH.MKT. 866/57, 19 Haziran 1320/2 Temmuz 1904; DH.ŞFR. 231/12, 4 Kânûn-ı Sâni 1314/16 Ocak 1899; DH.ŞFR. 270/99, 14 Teşrîn-i Sâni 1317/27 Kasım 1901; Y.A.RES. 63/35, 17 Şubat 1308/1 Mart 1893.

¹³¹ Y.EE 132/38, 11 Ağustos 1313/23 Ağustos 1897; Y.PRK.UM. 78/46, 23 Şaban 1323/23 Ekim 1905; Türkan (2012: 78-79).

şekilde sürdüren kript Hristiyanlar arasında da bir hareketliliğe neden oldu. Akabinde, özellikle 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) kript Hristiyanların o güne değin saklı tuttukları Hristiyan kimliklerini aleni bir şekilde ifade etmelerinde etkisi oldu.¹³² Bu açıdan, kript Hristiyanların hali hazırdaki durumları açısından arada kalan II. Abdülhamid dönemi, öncesinde başlayan *iẖtida* (İslâm'ı kabul etme) sürecinin aksine *irtidada* (İslâm dinini terk ederek başak bir dine geçme) evrilen bir sürecin devamı olarak, devlet ile söz konusu topluluk arasındaki mücadelenin en yoğunlaştığı dönemdi. Bu da daha çok, öncesinde “iki dinli” (Müslüman-Hristiyan) olarak bilinip hoşgörü gösterilen topluluk mensuplarının, artık söz konu durumlarının tamamen devletin “kriz” anında gün yüzüne çıkmasıyla ilişkiliydi.¹³³

Devletin, diğer gayri Sünnî 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 görmekteydi. Diğer gayri Sünnî gruplar içerisinde sonradan Müslüman oldukları bilinmesine ve kendilerinin de artık Müslüman olmadıklarını aleni bir şekilde ifade etmelerine rağmen isteklerinin hiçbir şekilde kabul edilmeyip Müslüman statüsü altında görülmeleri, Sultan Abdülhamid'in gönüllü gerçekleşen bu irtidat vakalarına da olumlu yaklaşmadığını göstermekteydi. Ehl-i sünnet olarak görülüp din değiştirmeleri de kabul edilmeyen İstâvrîlerin hâlihazırdaki statüsü, bir yanıyla Abdülhamid'in diğer Sünnî olmayan gruplara yönelik siyasetinin iç yüzüne de ışık tutmaktaydı.¹³⁴ Kript Hristiyanlar açısından ortada böylesine net bir durum olmasına rağmen Osmanlı'nın onların bu taleplerini dahi kabul etmezken diğer gayri Sünnî toplulukları tanınması, devletin bu husustaki genel siyasetine aykırı bir durum sergilemek olurdu. Ayrıca, Balkanlarda Hristiyanlar üzerinden gerçekleşen müdahalelerden ötürü yaşanan toprak kayıplarının, öncelikli hassasiyetini Anadolu

¹³² Türkan (2012: 13-35); Deringil (2017: 185-209).

¹³³ Deringil (2017: 186).

¹³⁴ 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.

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 bir takım papazların da etkisiyle, kript Hristiyanların saklı tuttıkları Hristiyanlıklarını açıktan ifade etmeleri ve askerlikten muafiyetlerini talep etmelerine neden oldu.¹³⁵ 94 Harbi'ne değin Müslüman olarak görünüp İslâmiyet'in gereklerini (Kur'ân okuma, cami ve mescidlere gitme gibi) yerine getiren İstâvrîler, 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 Umum Vilayetler Müfettişi Şakir Paşa'ya göre, askerlikten muafiyetleri için böyle davranan bu grupların askerlik hizmetlerinden muafiyetlerinin düşünülemeyeceği gibi böylesine bir kararın kendileri için hiçbir getirisi de olmayacaktı. Bu nedenledir ki devlet, onları bir Hristiyan cemaat olarak kabul etmediği gibi resmiyette Müslümanlar ile benzer bir muameleye tabi tutup, din değiştirmelerini de kabul etmedi.¹³⁶ Dikkat çekici bir diğer uygulama da İstâvrîlerin Rumlar ile olan evliliklerinin kendileri Müslüman olarak kabul edildiği için şeriata uygun görülmemesiydi.¹³⁷ Neticede de devletin bu husustaki düşünceleri aleyhine hareket edenlerin, kabul edile gelen toplumsal düzende herhangi bir çatlak oluşturmamaları için sürgün edildikleri anlaşılmaktaydı.¹³⁸

II. Abdülhamid yönetimi, kript Hristiyanların Hristiyanlık iddialarını reddetmekle birlikte, Müslümanlık adına kazanılmalarına yönelik de bir takım politikalara başvurdu. Böylece devlet, öncesinde ihtida ederek İslâmiyet'i tercih eden bu toplulukların yeniden eski dinlerine dönmelerini bir yandan onların cehaleti ve buna mukabil kendi üzerine

¹³⁵ 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 Teşrîn-i Evvel 1321/23 ve 26 Ekim 1905.

¹³⁶ 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 (2017: 188).

¹³⁷ DH.MKT.2165/1, 24 Ramazan 1314/5 Şubat 1889; DH.MKT.2168/35, 20 Şubat 1899.

¹³⁸ 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.

düşenleri gereğince yapmamalarına yorarken,¹³⁹ diğer taraftan buna çözüm olarak da bir takım girişimlerde bulunmaktaydı. Bu girişimler de diğer Sünnî olmayan topluluklara yönelik yaklaşımlarıyla neredeyse birebir örtüşmekteydi. Bunlar arasında; inançlarını düzeltmek adına cami, mescid ve okul yapımına ağırlık vermek, bölgeye gönderilecek nasihat heyetleri ve "muktedir ve mütediyyin" imamlar vasıtasıyla kendilerine gerekli nasihatlerde bulunmak, çocuklarının misyoner okullarına gidişinin engellenmesi,¹⁴⁰ büyüklerinin cami ve mescidlere küçüklerinin ise İslâm okullarına gitmelerini zorunlu kılmak gibi tedbirler gelmekteydi.¹⁴¹ İstâvrîler açısından benzer bir diğer tema da dönemin ruhuna uygun şekilde bazılarının devletin “Ermeni fesadı” olarak gördüğü hadiselerle ilişkilendirilmeleri oldu.¹⁴²

Kripto bir Hristiyan grup olarak İstâvrîlerin, 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,¹⁴³ devletin tüm çabalarına rağmen bu grup içerisindeki çalışmalarının başarısızlığının kanıtıydı. Bu bakımdan, Ankara valisinin Dâhiliye Nezâreti'ne sunduğu 26 Mayıs 1902 tarihli yazısından da anlaşılacağı gibi takribi olarak 25 yıllık süre zarfında İstâvrîlerden sadece 39 kişinin askerlik yükümlüğü altına alınmasına rağmen bunlardan da beklenildiği gibi bir verim elde edilmediği anlaşılmaktaydı.¹⁴⁴

II. Abdülhamid dönemi boyunca sorun olarak teşkil eden İstâvrîlerin kazanılmasına yönelik gerçekleştirilen çalışmalar, Abdülhamid'in saltanatı sonrasında da devam etti. Fakat bu kez mesele Abdülhamid'in İstâvrîlere yönelik siyasetinin başarısızlığına da işaret etmekle birlikte yeni bir çözüm önerisi ile tekrar gündeme gelmekteydi. Buna göre

¹³⁹ Y.EE.66/6, 23 Kânûn-ı Sâni 1314/25 Nisan 1897; Y.PRK.BŞK.58/35, 28 Kânûn-ı Evvel 1314/9 Ocak 1899; Y.PRK.UM.78/46, 26 Ekim 1905; MF.MKT.697/19.

¹⁴⁰ DH.MKT. 2168/35, 20 Şubat 1899; Y.EE. 66/6. 23 Kânûn-ı Sâni 1314/25 Nisan 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.

¹⁴¹ Y.EE. 132/38, 11 Ağustos 1313/23 Ağustos 1897; DH.MKT. 494/18, 18 Nisan, 31 Mayıs 1318/1 Mayıs ve 13 Haziran 1902; Y.PRK.UM. 78/46, 5 Mart 1906.

¹⁴² DH.MKT. 494/18 numaralı klasör belgeleri.

¹⁴³ 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.

¹⁴⁴ DH.MKT. 494/18, 17 Safer 1320/26 Mayıs 1902.

birer-ikişer haneler halinde diğer sancak ve kazalara dağıtılarak buralarda bulunan Müslüman nüfus içerisinde ıslâh edilmeleri hedeflenmekteydi.¹⁴⁵



¹⁴⁵ "Daire-yi İslâm'a ırcaları mümkün olmayan bunların ıslahı için birer ikişer hane olarak diğer liva ve kaza dahilindeki kura-yı müslimeye tevzî ve ikâmelerinden başka çare görülememekte olduğu..." (DH.EUM.3.Şb. 8/62, 13 Eylül 1915).

3. BÖLÜM

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

Kızılbaş/Alevîlerin II. Abdülhamid idaresiyle olan ilişkileri diğer gayri Sünnî ve periferik gruplara nazaran daha köklü ve tarihsel bir temele dayanmaktaydı. Çalışmanın ilk bölümünde de ifade edildiği gibi Osmanlı Devleti'yle Safevîler arasında 16. yüzyılda meydana gelen çatışmaların, iki devletin de Sünnî ve Şîî kimliklerinin kurumsallaşması üzerinde doğrudan bir etkisi oldu. Bu durumdan doğrudan etkilenenler arasında ilk sırada (Sünnî Osmanlı ile Şîî Safevîler arasındaki çekişmeden doğrudan etkilenen toplulukların başında), Safevîlerin Anadolu'daki takipçileri, Kızılbaş zümreler gelmekteydi. Bu nedenle yaşananlar, Osmanlı Devleti'yle tebaası Kızılbaşlar arasında yüzyıllara dayalı gerilim ve güvensizliğe dayalı bir ilişki oluşturdu.

Bahse konu bu süreç takribi olarak 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle Kızılbaşların devletin dikkatinden uzak, kırsal bölgelerde izole bir şekilde yaşamlarını sürdürmeleriyle devam etti. Bu da her şeyden önce Kızılbaşları, kendileri dışındaki toplulukların ulaşabildikleri kaynaklardan mahrum bırakmaktaydı. Bu bakımdan 19. yüzyıldaki bir takım gelişmelerin (Osmanlı'nın dünya ekonomik sistemine eklemlenmesi, misyonerlerin gelişi ve Osmanlı modernitesinin taşraya yayılması gibi) Kızılbaşları mahrum kaldıkları bu kaynaklara ulaşma hususunda hareketlendirdi.¹ Yaşananlar, devlet ile Kızılbaş halk arasındaki ilişkilerin seyrini belirlemenin yanı sıra, devletin endoktrinasyonuna muhatap Sünnî halkın Kızılbaşlarla karşılıklı ilişkilerini de etkilemekteydi. 19. yüzyıl ve özellikle devletin merkezileşme yönlü bu eğilimleri, genelde kırsal ve periferik özeldeyse Kızılbaş tebaa olan ilişkilerine de kaçınılmaz olarak yansdı. Böylelikle, dönem boyunca, merkezileşme eksenli siyasetle ilişkili katalizör kabilinden etkenler, üç yüzyıl boyunca Kızılbaşlarla ilgili "donuk" bir bilgiye sahip merkezi devlet ricalinin onları "yeniden keşfetmesine" ön ayak oldu. Bu durum

¹ Türkyılmaz (2009: 232).

yöneticilerce, "cehaletin çıkılmaz yollarında" (*cehâlet girivesi*) görülen topluluğun, söz konusu konumundan çıkarılma gereğinin bir türlü "hatırlanmadığı" şeklinde ifade edilerek, devletin yüzyıllarca yerine getirmediği bir eksiklik olarak görülmekteydi.²

Osmanlı devlet seçkinlerinin bir bütün olmadığından hareketle³ merkez ile taşra bürokrasisinin Kızılbaşlara olan yaklaşımlarında da yer yer örtüşen ama bazen birbirine zıt yaklaşımlar görülmekteydi. Ekseriyetle taşranın öncülük ettiği Kızılbaşlar hakkındaki bu bilgiler merkezin tavrına nazaran daha katıydı. Bunun en önemli nedeni, Kızılbaşlara dair 16. yüzyılda üretilen bilgiyi hali hazırda halen günlük yaşamlarının bir unsuru olarak dolaşımda tutan ve bundan beslenen Sünnî bir toplumdaki etkilenmeleriydi. Benzer yönde bir etki, Osmanlı bürokratları kadar olmasa da bir takım Batılılar üzerinde de varlığını hissettirecekti.

Bu değerlendirme, Kızılbaşlara dair söz konusu edilen bilgilerin tamamen yanlış ve hatalı olduğu anlamına gelmemekteydi. Zira Kızılbaşların "tekrardan keşfine" ışık tutan bu gelişmeler aynı zamanda amatör anlamda da olsa "Osmanlı'da antropoloji ilmi"nin doğuşuna da bir nevi öncülük etti. Buradaki kasıt; devletin Kızılbaş tebaasına yönelik algısının 16. yüzyıldan beri stabil bir şekilde, yaşam pratiklerine temas etmeden süregelen bir söylem üzerinden üretilmesiyle, bunun artık 19. yüzyılın ortasından itibaren değişmeye başladığıdır. Bunlar arasında merkezileşme kadar, Amerikalı misyonerlerin gerçekleştirdiği Hristiyanlaştırma pratiklerinin etkisi de önemli bir yer tutmaktaydı.⁴ Bu açıdan II. Abdülhamid'in daha önce hiçbir sultanın yapmadığı bir şeyi yaparak Kızılbaş/Alevîlere yönelik bir bilgi toplama arayışı içerisine girdiği görülmekteydi.⁵

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 değerlendirmelere⁶ ihtiyatlı yaklaşılması gerekmektedir. Sonradan da dikkat çekileceği gibi; 1850'lerden itibaren Kızılbaş/Alevî topluluklarla temasa başlayan Amerikalı misyonerlerin (ABCFM)

² Y.PRK.UM. 29/40, 13 Şubat 1309/25 Şubat 1894.

³ Deringil (2007: 15).

⁴ Bkz. Özel (2013: 154).

⁵ Kieser (2001: 98; 2005: 241).

⁶ Somel'e (2010: 200) göre devlet "Alevîlere ya da On İki İmam-Şii cemaatlerine, yalnızca yabancıların bu nüfus gruplarına yönelik faaliyetleri söz konusu olduğunda ilgi göstermiştir" ki bu da tek başına ele alındığında doğru değildir.

çalışmaları II. Abdülhamid döneminde olduğu kadar bir problem olarak görülmemektedir. Söz konusu gelişme sadece Kızılbaşlar için değil, bir bütün olarak, misyonerlerin Osmanlı Devleti'ndeki diğer topluluklara yönelik faaliyetleri için de geçerliydi. Bunda misyonerlerin, Berlin Antlaşması'ndan (1878) sonra Osmanlı Devleti'nin dört bir yanında yoğunlaştırdıkları çalışmalarıyla Sultan Abdülhamid'in nazarında -güvenlik ve devletin bütünlüğü endişelerinden ötürü- adeta bir "obsesyon" haline gelmelerinin yakından ilişkisi vardı.⁷

II. Abdülhamid döneminde gün yüzüne çıkan "Kızılbaş meselesi"ne yaklaşım, devlet aygıtının önceki fikir ve icraatlarıyla uyduğu gibi, bundan tamamen farklılaşan hususları da belirlemektedir. Bu açıdan, meselenin devlet nazarında en belirgin stereotipi olarak 16. yüzyıl ile mukayesesini, Hamidiyen dönemin öncesiyle sürekliliği ve kopuşlarının anlaşılabilirliğine katkı sunabilir. İlâveten, üç asırdan fazla 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 görülmektedir. Bu yönde meydana gelen hadiselerde de (bkz. Dumuklu) merkezi otoritenin doğrudan yer almaktan ziyade, olayların daha büyük problemlere neden olmaması için biran evvel çözüme kavuşturulması hususunda tavır takındığı görülmektedir. En azından görünürde, Scott'un "kamusal" ve "gizli senaryo" kavramlaştırması bağlamında,⁸ devlet siyasetinin "gizli senaryo"sunun belgelere yansıyan kısmından, Sultan Abdülhamid ve merkezi devlet bürokrasisinin doğrudan böyle bir niyet içerisinde olmadığı anlaşılmaktaydı.

Osmanlı Devleti'nin iç yazışmalarının belgelere yansıyan kısmından anlaşıldığı kadarıyla, bahse konu gizli senaryosunda fiziki imha yönünde ifadelerin yer almamasının da tamamen hoşgörülü bir ortama ışık tuttuğu söylenemezdi. Öyle ki sadece Kızılbaşlar değil, devletin otoritesine meydan okuyan tüm vakalarda "devletin ve askerinin itibarının" düşünülerek etkili müdahalelerde bulunulmasının sıklıkla emredildiği görülmektedir.

⁷ Kieser (2005: 252).

⁸ Scott (2014: 26-46).

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,⁹ dönemin siyasasına ışık tutan bir perspektif sunmaktadır. Bahse konu durum sadece Kızılbaşlar için değil, diğer gayri Sünnî topluluklar (Şîî, Yezidî, Nusayrî gibi) ve devlete karşı duran tüm gruplar için geçerliydi. Aynı şekilde yine Deringil'in, her daim "bir çibanbaşı" 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.¹⁰ Çünkü ne Kızılbaş/Alevîlerin kendi "toplumsal arşivleri"nde ne de devletin ilgisini celbettikleri hadiselerde ana kaygı olarak böyle bir önceliğin söz konusu olduğu görülecektir.¹¹

Kızılbaş/Alevîlere yönelik algı ve bunun üzerinden üretilen bilginin öncesine nazaran tek boyutlu bir olumsuzluk sergilemekten ziyade, zamanın ve koşulların da etkisiyle ister istemez bir değişime maruz kaldığı anlaşılmaktaydı. Görünürdeki boyutuyla süreç; Kızılbaşların artık her koşulda "asi, zındık, mülhid ve râfızî" gibi ithamlarla nitelendirilmekten ziyade, daha esnek bir yaklaşımla, giderek Müslüman kategorisi içerisinde anlamlandırıldıkları bir çift başlılığa doğru evrilmekteydi. Böylece Abdülhamid devrinde Kızılbaşlara yönelik olumsuz değerlendirmelerin tamamen son bulmaktan ziyade, buna eklemlenen ve onları kazanmak adına üretilen politikaların söyleme yansıyan boyutuyla yer yer esnemeye başladığı görülmekteydi. Aksi bir değerlendirme, devletin söz konusu topluluğa yönelik tamamen olumlu bir dil kullandığını iddia etmek anlamına gelir ki, bu tarihin hiçbir döneminde söz konusu olmamıştır.¹² Öyle ki Kızılbaşlara yönelik "Râfızî" nitelendirmesine çok sık olmamakla

⁹ Deringil (2007: 104).

¹⁰ Deringil (2007: 122-123).

¹¹ Bazı olaylara dair bilginin, resmi otoritelerin dikkatini çektiği için arşivlere girerek günümüze ulaştığı söylenebilir. Bkz. Scott (2014:196). Yahut söz konusu bu arşivlenme sürecinin, zaten var olan bilginin doğrulanma ve yanlışlanmasına katkı sunduğu dile getirilebilir.

¹² Devlet gerek 19. yüzyılın sonunda gerekse 20. yüzyılın başında Kızılbaşlara dair olumsuz değerlendirme ve adlandırmalarına tekrar başvurmaktaydı: *revâfiz, gürûh-ı şekâvet, gürûh-ı mekrûh, Kızılbaşların men-i muzırrası, fırka-yı dâlî, fırak-ı dâlî ve mudille, men-i mefâsid ve mekâid*, vb. Bkz. Y.PRK.UM.29/77; DH.TMIK.M. 193/32. Diğer yandan Somel'in (2010: 248) incelemelerinden 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.

birlikte halen vurgu yapılmakta ve¹³ "mülhid" ile "zındık" nitelendirmelerine de gerek açıktan gerekse üstü örtük göndermelerde bulunulmaktaydı.¹⁴ Buna göre, Kızılbaşlarla ilgili değerlendirmelerde, kendileri her ne kadar Müslüman olduklarını iddia etseler de aslında herhangi bir din ile ilişkisiz, dinsiz bir topluluk olduklarına da yer verilmekteydi.¹⁵ Aynı şekilde doğrudan bir başka dinden olup, İslâm'ı seçenler için kullanılan "ihtida" kavramıyla anıldıkları da oldu.¹⁶ Dönem boyunca Kızılbaşların nitelendirilmesinde kullanılan bir diğer ifade de "güruh-u mekruh" tur.¹⁷ Netice olarak topluluk mensupları bütün bu olumsuz adlandırmalara rağmen, öncesinde maruz kaldıkları gibi şiddet içeren, çok sert cezaların muhatabı olmadı.

II. Abdülhamid Kızılbaşları yanına çekip, kazanmak adına bir takım arayışlar içerisine girdi. Bu durumun söylemsel düzeyde somutluk kazandığı en belirgin örneklerin başındaysa devletin de Kızılbaş toplulukları artık "Alevî" olarak adlandırılması gelmekteydi.¹⁸ Kavramsal düzeyde görülen söz konusu adlandırmanın II. Abdülhamid yönetimince Kızılbaşlara yönelik algıda meydana gelen değişimle birlikte, teorik düzeyde bir "müphemlik" haline tekabül ettiği anlaşılmaktaydı. Devlet açısından Kızılbaşlar, -resmiyette Müslüman sayılsalar da- artık tamamen katı ve sert yaklaşımlar ile ele alınıp, dışlanmaktan ziyade, çeşitli "yönetimsellik"¹⁹ pratikleriyle kontrol altına alınması gereken "arafta" bir topluluk olarak görülmekteydi. Bu açıdan negatif bir çağrışımı olan

¹³ 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 Teşrîn-i Sâni 1311/25 Kasım 1895; Y.PRK.ASK. 110/3, 21 Kânûn-ı Sâni 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.MUİ. 29-2/26, 26 Teşrîn-i Sâni, 2 ve 4 Kânûn-ı Sâni 1325/9 Aralık 1909, 15 ve 17 Ocak 1910. Buna rağmen bir başka yerde râfîzî ile Kızılbaşların ayırtırıldığına dair örneklerle de tanık olunur (DH.MKT. 1672/91, 29 Teşrîn-i Evvel 1305/10 Kasım 1889).

¹⁴ Y.A.HUS. 462/44, 15 Teşrîn-i Sâni 1319/28 Kasım 1903. II. Abdülhamid'in tahttan indirildiği 27 Nisan 1909 tarihine denk gelen bir şiirde ise şeyhülİslâmlığa atanan kişiden (bu dönem Mehmed Ziyâeddin Efendi şeyhülİslâmdır) "Kızılbaş mülhid" ve "râfîzî" olarak bahsedilmekteydi: "Bir Kızılbaş mülhidi müftî-i İslâm ettiler, öyle bir zındık ehl-i sünneti râm ettiler" (Y.EE. 30/86, 6 Rabiulahir 1327/27 Nisan 1909).

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

¹⁶ Y.PRK.UM. 29/40, 13 Şubat 1309/25 Şubat 1894.

¹⁷ DH.TMIK.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.

¹⁸ 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.

¹⁹ Foucault (2016: 345-346) bu kavram ile "genel anlamda insanların tutumlarını yönlendirmeye yönelik tekniklerin ve usullerin bütünü" kastederek "bir yapı, yani değişkenler arasında ilişkisel bir değişmez"den ziyade, "değişkenlerinin konjonktürlere bağlı olduğu 'tekil bir genellik'ten bahseder.

Kızılbaş teriminin yerine kullanılmaya başlanılan Alevî ifadesi, tamamen olmasa da Kızılbaş nazarı daha da “pozitif” bir anlam taşımaktaydı.²⁰

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 yapılaştırma 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*²¹ tekabül ettiği söylenebilirdi. Kızılbaşlara 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 olduğuna²² 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*)²³ görülmekte, diğerindeyse sürekli bu Müslümanlığın özünü temsil ettiği düşünülen Sünnîliğe asimile edilme çabalarıyla karşı karşıya

²⁰ Dressler (2013: 4). Kieser'e (2002: 121) göreyse Alevî terimi de Türkiye'deki bu önemli azınlık ile Sünnî çoğunluk arasında karşılıklı önyargılardan oluşan ilişkiyi derinden etkileyememiştir.

²¹ Bauman (2014: 13).

²² Bauman (2014: 13).

²³ Y.PRK.UM. 30/57, 29 Ağustos 1310/10 Eylül 1894.

kalmaktaydı. Sürecin bu açıdan diğer yönlü bir yansıması da yaşanan gelişmelere nazaran Kızılbaşların kendilerince kullanılan "Alevî" ifadesinin yine bizzat Kızılbaşlara yönelik girişilen "yeni" bir ilişkisellik ağı çerçevesinde ele alınmasıydı. Bunda topluluğun devlet ve Sünnîlerce daha kabul edilebilir nötr bir alana çekilmesi düşünülürken, bizzat bu kavramın kendisinin de devlet söyleminde aleyhte değer yargılarından bağışık olmadığı görülmekteydi.

Bu çerçevenin, "tanımlama ve tanımları sabitleme iktidarı" olan modern devletin "kendi kendisini tanımlayan ya da iktidarın tanımlamasından kaçan her şeyi sapkın" olarak gören²⁴ 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.²⁵ Böylece, Kızılbaşların devlet tarafından bu yönüyle "kabulünün" de esas itibarıyla bir "hoşgörü"den ziyade, uygulamaya konulan pratiklere bakılarak hoşgörülük maskesi altında, uzun erimde kendine benzetilecek (Sünnîleştirilecek) bir "hoşgörüsüzlüğe" hizmet ettiği anlaşılmaktaydı.²⁶ Netice 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.²⁷ Diğer yandan Dressler'in dile getirdiği, 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 "içerdekiler".²⁸

²⁴ Bauman (2014: 22).

²⁵ Bauman (2014: 13).

²⁶ Bu açıdan Bauman'ın (2014: 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 uyarıdır; 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."

²⁷ Eğilmez (2017: 222).

²⁸ Dressler (2013: 7).

3.1. ZİHİNSEL DEĞİŞİMİN KAVRAMSAL DÖNÜŞÜMÜ: KIZILBAŞTAN ALEVİYE GEÇİŞ

Yukarıdaki bağlam uyarınca, II. Abdülhamid dönemi devlet siyasetindeki değişime ışık tutan dikkat çekici bir diğer gelişme de Kızılbaşların kolektif kimliklerini niteler şekilde "Alevî" ismiyle anılmaya da başlanmalarıydı. Söz konusu tercihin bizzat topluluğun kendisince mi yoksa daha önce de belirtildiği ve günümüz araştırmalarında da sıklıkla vurgulandığı gibi devlet tarafından mı dile getirildiği henüz net değildir. Buna rağmen II. Abdülhamid devri yazışmalarında Kızılbaşlar için giderek "Alevî" tabirinin kullanılıyor olması ve 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Kızılbaş olduğu bilinen, devletle barışık olamayan bazı aşiretlerin de (*Sinemilli*, *Balyan*) Alevî ismini içselleştirerek Kızılbaş adını kabullenmemeleri,²⁹ bir değişim işareti olarak dikkatleri Sultan Abdülhamid dönemi üzerinde yoğunlaştırmaktadır.

Kızılbaşların adlandırılmalarında meydana gelen bu yönlü bir değişim, devlet ve toplum cephelerinde farklı nedenlerle ön plana gelmekteydi. Mesele, basit bir isim değişikliğinden ziyade o güne değin kullanılagelen ve devlet ile Sünnî toplum nezdinde olumsuzluk çağrıştıracı "Kızılbaş" isminin yerine 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 çekmektedir. Aynı şekilde tersi bir okumayla, Kızılbaşların kendilerini "Alevî" olarak tanımlamaları da devlet nezdinde meşruiyet alanını genişletmelerine hizmet ediyordu. Kavramın (Alevî) Kızılbaşların inançlarının merkezinde yer almakla birlikte hem Hz. Muhammed'in akrabası hem de damadı olan Hz. Ali adından türetilmiş olması da onlara bir avantaj sağlamaktaydı.³⁰

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 tanıtmama" 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

²⁹ Noel (2010: 79,149). Binbaşı, Sinemilli aşiretinin Kızılbaş ismini kullanmamasını bu kelimenin anlamını bilmemelerine yormaktaydı. Bkz. Noel (2010: 79).

³⁰ Ocak (2009b: 41).

diğer heterodoks topluluklara nazaran Osmanlı Devleti'yle olan anlaşmazlıkları düşünüldüğünde onları pasif bir pozisyona düşürmek olacaktır. Aynı şekilde II. Abdülhamid'in de "Alevî" 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.

Alevî kavramının farklı zamanlarda ve bağlamlarda gerek Kızılbaşlar gerekse devlet tarafından nasıl kullanıldığına dair çalışmamızın girişinde yeterince malumat sunulmuştu. II. Abdülhamid dönemindeyse "ehl-i beyt" ve "Hz. Ali" soyu ile kurulan ilişkinin yanı sıra, Kızılbaşların kolektif bir kimlik etrafındaki birlikteliklerini nitelemek için devletçe kullanımına da başvuruldu. Dönemin ansiklopedist ve sözlükçüleri arasında yer alan Şemseddin Samî'nin kelimeye dair yapmış olduğu açıklamada da artık bu iki anlamlığına işaret edilmekteydi.³¹ Bu açıdan "Alevî" ifadesi, devletin kendisi tarafından Kızılbaşlara yakıştırılan bir adlandırma olmaktan ziyade -Hz. Ali'nin adından mülhem bir neolojizmin (türenti) katkısıyla- bizzat Kızılbaşlar tarafından kullanılagelen kutsal soy vurgusundan farklı, seyyid olan dedelerle birlikte topluluğun tamamını (pirler ve talipler) niteler bir şekilde ön plana çıktı. Alevî 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 kullanılmıştı.³² Böylelikle, *Kızılbaş* ifadesi daha çok Sünnî zümreler arasında, *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.³³ Çalışmanın girişinde 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 etmekteydi. Bununla birlikte topluluk mensuplarından bazılarının 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar Alevî yerine Kızılbaş ismini kullanmakta ısrar ettikleri de görülmekteydi.³⁴

³¹ Şemseddin Samî (1317: 949) "Alevî" kelimesini şu şekilde açıklar: "1. Hazret-i Ali bin Ebî Tâlib (r.a) ile Fatimetü'z-Zehrâ binti Resulullâh (s.a.v.) sülâle-i tâhiresinden olan sâdât ve şürefâyâ vasf olunur. 2. Hazret-i Ali (r.a.) efendimize intisâb ve tarafgirlik edip sâir ashâb-ı kirâma suver ve derecât-ı mutelifede tercih edenlere ve turuk-ı aliyeye tâbi' olub Hazret-i müşârunileyhe intisâbla müftehir bulunanlara vasf olur: Onlar Alevîdir; Alevîlerin bir hâli vardır."

³² Dressler (2013: 1,8).

³³ Ocak (2011: 124). Brown'un (1868: 143) aktardığına göre Bektaşî tarikatı da Ali'den ötürü Alevî (*Aleevieh*-*Aleevide*) olarak adlandırılmaktaydı.

³⁴ "Kimisi Bedevi, kimi Hambeli/ Kimisi Maliki, kimi Sümbülü/ Bende Kızılbaşım Allah'ın kulu/Hemi de güruh - ı Naci'liğim var." Bkz. Özmen (1998, cilt 4: 86)

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 Sünnîlerce oluşturulan olumsuz çağrışımların bertaraf edilmesi için devlet tarafından ilk kez araçsallaştırıldı. Çünkü topluluğun, Hz. Ali merkezli inançlarından ötürü Sünnî İslâm lehine asimile edilip, entegrasyonlarının sağlanması "Kızılbaş" adının olumsuz intibasına nazaran Alevî tabirinin yerleşikleşmesiyle daha kolay görülmekteydi. Aynı şekilde, Kızılbaşların Sünnî topluma takdimi ve her iki topluluğun kaynaştırılmalarında ismin yaratacağı esnekliğin de faydalı olabileceğı düşünölmekteydi.

Alevî ifadesinin önceki yüzyıllarda Kızılbaşlarca kullanılıyor olması, kavramın bahsedilen anlamda ilk olarak topluluğun kendisince ön plana getirildiğı iddiasını güçlendirir. Bu sebeple Taşğın'ın, Alevî isminin de dâhil olduğı bir değerlendirme etrafında; tarihin farklı dönemlerinde değışik isimler ile ön plana gelen topluluk mensuplarına yönelik isimlendirmelerin tamamen siyasal iktidar tarafından ve onun tahakkümünü yansıtır şekilde gerçekleştiğı yönündeki değerlendirmesi, devlet odaklı ve söz konusu toplulukların özgüllüğünü göz ardı eden eksik bir değerlendirmedir.³⁵

Yukarıda ele alınan bağlam uyarınca, daha çok Hz. Ali soyuyla ilgili kullanılan Alevî kavramı, Kızılbaş topluluklar için kolektif bir kimlik adlandırması olarak (daha önce de topluluk içerisinde örnekleri görölmekle birlikte) en belirgin şekliyle 19. yüzyılda ön plana çıktı. Bu yönüyle devlet söylemine yansması da II. Abdülhamid dönemine tekabül etmekteydi. Kavramın kendisine, Bektaşî Tarikatı'nın yasaklanması esnasında yüklenen

³⁵ Taşğın (2009: 27,33). Yazar, Alevî ve Bektaşî kavramları üzerine gerçekleştirdiğı değerlendirmesinde "Bektaşî" ve "Kızılbaş" terimlerinin de söz konusu topluluklar yerine, Osmanlı Devleti tarafından kendilerine yakıştırıldığını ima etmektedir. Buna rağmen kendisinin örtük ifadeler kullanmakla birlikte çelişkiye düştüğü hususlar da söz konusudur. Zira aynı çalışmasında; bir yandan Alevîlerin *Kızılbaş* kavramını şiddetle reddettiklerini dile getirirken diğeryandan aynı Alevîlerin, kendilerini *Kızılbaş* olarak isimlendirdiklerine—bizim de yukarıda dikkat çektiğimiz gibi— yer verecektir (2009: 25,28). Bu açıdan zaten olumsuz ve pejoratif anlamlar taşıdığı için dışarıdan *Kızılbaş*lara yakıştırılan fakat bu topluluğun kendisince hiçbir şekilde kabul edilmeyen kavramlar (*rafizî, 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 Taşğın gibi Dressler de (2013: 7) *Kızılbaş* kelimesinin çoğı kez bu grupların kendilerini tanımladıkları bir adlandırma olmaktan ziyade dışarıdan verilen, pejoratif anlam yüklü bir ifade olduğunu dile getirir. Her iki yazarın aksine Mélikoff'un (2009: 53) haklı olarak belirttiğı gibi; "Şah İsmail'in, taraftarlarını ve kendisini adlandırırken *Kızılbaş* deyimini kullanması", *Kızılbaş* ibaresinin Osmanlı tarafından yakıştırılmaktansa kendilerince kabul edildiğı, tersi bir süreç ışıktutmaktaydı.

olumsuz anlamdan³⁶ II. Abdülhamid devrine gelinceye kadar geçen süre boyunca Kızılbaşları niteler bir şekilde devlet söyleminde henüz rastlanılmıyor oluşu bu iddiayı güçlendirir. Bununla beraber, Alevî tabirinin ilerleyen dönemlerde sadece Kızılbaşları niteler bir adlandırma olmaktan çıkıp, onlarla birçok yönden benzer özellikler ve iç içe geçişler sunan Bektaşîleri de içine alacak şekilde, çatı bir kavram olarak kullanılmaya evrildiği görülmektedir. Diğer bir okumayla, devlet tarafından yüzyılın başında Bektaşîlerin olumsuzlanmasında olduğu gibi önce Bektaşîler ve Bektaşîlik, sonrasındaysa Kızılbaş toplulukları içine alan bir değerlendirmeye izin vermektedir. Kavramın (Alevî) Bektaşî şairler tarafından yazılan şiirlerde artık açıktan bir mezhep olarak dile getirilip, Bektaşîlik ve Kızılbaşlıkla ilişkilendirilmesi de böyle bir okumayı mümkün kılar.³⁷ Sonuçta da Bektaşî Çelebisi Cemaleddin Efendi'nin çalışmalarının tesirinde kalan bazı Kızılbaşların 20. yüzyılın başında kendilerini artık açık bir şekilde "Alevî" olarak adlandırdıkları ve bunun da yerel yöneticileri rahatsız ettiği anlaşılabılır.³⁸

Alevî kavramı, aynı dönemlerde Anadolu'daki Kızılbaşlarla beraber Nusayrîler için de kullanıldı.³⁹ Bundan ötürü Mélikoff Alevî teriminin yaygınlık kazanmasını, ilk önce Nusayrîler (*Alaouites*) üzerinde kullanılmaya başlanmasıyla açıklayacaktır.⁴⁰ Fakat yukarıda da ifade edildiği gibi kavramın Kızılbaşları 19. yüzyılda yoğun bir şekilde nitelemeden önce de (16. yüzyıldan itibaren) yer yer bu bağlamda kullanılmış olduğu görülmektedir. Bu da Mélikoff'un söz konusu iddiasına temkinli yaklaşılmaması zorunlu kılar. Buna rağmen, her halükarda Alevî kavramının bu kontekst içerisindeki hikâyesinin Kızılbaş, Bektaşî ve Nusayrî zümrelerini kapsayacak şemsiye bir kavram olarak II. Abdülhamid döneminde siyasal literatüre giderek yerleştiği söylenebilir.

³⁶ ...bu kezâlik bu güruh-ı Alevî ve revâfız... Bkz. BOA. C. ADL. 29/1734; Es'ad Efendi, 2005:180.

³⁷ *Agahim, mezhebim şia, Alevî, kızılbaşım / Şehid - i Kerbelâ'nın fırgatından akan yaşıım*. Bkz. Özmen (1998, cilt 4: 85).

³⁸ ...*hürriyet münasebetiyle açıktan açığa elhamdülillâh Alevîyiz demeleri..* (DH.MUI. 49-2/16, 3 Kânûn-ı Evvel 1325/16 Aralık 1909). Ahmet Rıfkı'nın (1328: 30)verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla 1871 yılında Çelebi olan Feyzullah Efendi'den sonra Çelebilik ortadan kalkmasına rağmen Cemaleddin Efendi'nin girişimlerinden ötürü tekrar dirlmiştir. Bu bilgide Cemaleddin Efendi'nin esasında ne kadar etkili olduğunu göstermektedir.

³⁹ MSH.SSC.d. 5244, s. 106 [240], no. 8; Y.PRK. MF. 2/57, 7 Cemâziyyevvel 1310/27 Kasım 1892; DH. MKT. 2739/90, 1 Şubat 1324/14 Şubat 1909.

⁴⁰ Mélikoff (2009: 34).

Kızılbaş ve Alevî adlandırmalarının yanı sıra bu dönem aynı topluluklar için kullanılan bir diğer ifade de *Sürhser* ya da *Sorhser*'dir.⁴¹ Fars ve Kürt dillerinde *surh/sorx* (kırmızı, kızıl) ve *ser* (baş) kelimelerinin bir araya gelmesiyle⁴² Kızılbaş anlamını karşılayan *Surhser* ifadesi⁴³ Anadolu'daki Kızılbaş/Alevî topluluklarının adlandırılmasında kullanılan bir diğer tabirdi. Bununla birlikte Kızılbaşlar için aynı zamanda “çerapof”, “vazalak”⁴⁴ ve Sofî gibi isimler de kullanılmaktaydı.⁴⁵

3.2. ALEVÎ KAVRAMININ SINIRLARI

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 Alevîliğe 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 'asî' ve 'zındık' bir topluluk değil, 'biz'e benzemese de 'biz'den olma potansiyelini içinde barındıran bir insan topluluğu vardır."⁴⁶

Buna rağmen II. Abdülhamid bürokrasisinin "Alevî" ifadesini tamamen olumladığı da düşünülmemelidir. Söz konusu değerlendirmeden kasıt, devlet bürokrasisinin Kızılbaşları Alevî 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,⁴⁷ kısmi de olsa, 16. yüzyıldan itibaren Kızılbaş ifadesine yüklenen pejoratif manalardan sıyrıldığı yönlerinin olduğu söylenebilir.

⁴¹ BEO. 384/28766; BEO. 405/30374; BEO. 2646/198429; İ.HUS. 24/107; DH.TMIK.S. 32/18; Y.A.RES. 70/33; Y.PRK.UM. 29/77; Y.PRK.UM. 44/80.

⁴² Salihpur (1370: 616,623).

⁴³ Şemseddin Samî (1317: 716).

⁴⁴ Türk Dil Kurumu “vazalak” kelimesi ile ilgili şu açıklamayı yapmaktadır. Vazalak: 1. Alevî. 2. Müslüman olmayıp, öyle görünen. 3. Oruç yiyen.

⁴⁵ Mehmet Ârif Bey (t.y, cilt 3: 786).

⁴⁶ Ertan (2012: 205).

⁴⁷ "... Anadolu Vilâyatının ekser mahallerinde meskûn aşâyîr ve ekrâd meyânında bulunub lisan-ı umûmide (Kızılbaş ve Alevî) ta'bîr olunur halkın ..." (Y.EE.132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899). Aynı şekilde Binbaşı Noel de (2010: 18) karşılaştığı Kızılbaşlara sorduğu "kendilerini Kızılbaşlardan başka daha belirgin olarak nasıl tanımladıkları" sorusuna cevap olarak "Biz Alevîyiz" (Em Alavi [Em Alewi ne]) yanıtını almıştır.

Bu resim II. Abdülhamid ile birlikte Alevî ifadesinin, devlet nezdinde *seyyid* ve *şerif*lerin 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 Alevî olarak takdim edilip, Alevîlik de bir mezhep olarak sunulmaktaydı.⁴⁸ Aynı şekilde "Sünniyet" ve "Aleviyet" gibi ifadeler ile Müslüman bütünlüğün alt kollarına da vurgu yapılmaktaydı.⁴⁹ Fakat her ne kadar "Alevîlik" 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.⁵⁰ Bu nedenle Kızılbaşlar da resmi olarak tanınmayan diğer gayri Sünnî topluluklar gibi devlet belgelerinde yer yer kendi adlarıyla anılmaktan ziyade, Sünnî-Hanefîlik 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.⁵¹

Alevîlerin Müslüman kategorisi içerisine sokulduğuna dair ibareler, sergiledikleri "davranışların İslâm dinine aykırı ve meşrû"⁵² olmadığına dair resmi ağızlar tarafından dile getirilen memnuniyetsizlik ve şikâyetlerden anlaşılmaktaydı.⁵³ Bununla birlikte, doğrudan Müslüman kategorisi içerisinde zikredilmeleri de söz konusuydu.⁵⁴ Bu da Alevî ifadesinin giderek Kızılbaş toplulukların nitelendirilmesinde kullanılan bir kelime haline geldiğini ortaya koymaktaydı.⁵⁵ Kavramın bu anlamlarının dışında doğrudan Kızılbaşlıkla özdeşleştirilip, olumsuz manada kullanıldığı durumlar da oldu. Mehmet Memduh Paşa gibi Sivas ve Ankara valilikleri esnasında Kızılbaşlara yönelik doğrudan

⁴⁸ A.MKT.MHM. 722/4; İ.AZN.31/5; Y.PRK.UM. 28/70, 28 Teşrîn-i Evvel 1309/9 Kasım 1893.

⁴⁹ ŞD.2679/21, 4 Nisan ve 23 Haziran 1313/16 Nisan, 5 Temmuz 1897.

⁵⁰ DH.MUİ. 29/2-26, 30 Eylül 1325/13 Ekim 1909.

⁵¹ Somel (2010: 274). Buna rağmen yine Somel'in (a.g.y) ifade ettiği gibi, söz konusu grupların imparatorluk coğrafyasındaki dağılımlarına bakarak bir takım tahminlerde bulunmak mümkündür.

⁵² Bunun için kullanılan belli başlı ifadeleri şu şekilde ifade etmek mümkündür: *ahvâl-i dinîyyeye muhâlif na-meşrû' muâmelâta tasaddi, ahkâm-ı dinîyyeye mugayir muâmelâta tasaddi, hareket-i gayr-ı marziyye.*

⁵³ A.MKT.MHM. 659/23, 21 Kânûn-ı Evvel 1311/2 Ocak 1896; DH.MKT.PRK. 1531/63, 1 Kânûn-ı Sâni 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.

⁵⁴ "Müslüman Alevî", "cemâat-ı İslâmiyeden (...) mutavattın bulunan ve Alevî 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.

⁵⁵ Y.PRK.UM. 46/57, 15 Mayıs 1315/5 Haziran 1899.

olumsuz görüşlere sahip bir Dâhiliye nazırının söz konusu fikirlerinde bir esneklik görülmediği gibi yeni ifadesiyle Alevîleri de "ehl-i İslâm'a düşman" gördüğü anlaşılmaktaydı.⁵⁶

Bununla birlikte, bir "mezhep" olarak dile getirilen Alevîliğin bizzat Kızılbaş topluluğuna mensup kişilerce de (Anşa Bacı ve ailesi) olumsuzlanıp, kendilerine yönelik bir iftira olarak algılandığına tanık olunmaktaydı.⁵⁷ Takiye nedeniyle Alevîliklerini reddedip Hanefî olduklarını dile getiren söz konusu Kızılbaşların böyle bir tutum içerisine girmesinin nedeni de daha çok devletin Kızılbaşlık ve onunla ilişkili Alevî ismine de sıcak bakmamasından kaynaklanmaktaydı. Aynı şekilde bazı yöneticilerce, II. Meşrutiyet'in ilanıyla oluşan "hürriyet" ortamından ötürü Kızılbaşların aleni bir şekilde Alevî olduklarını dillendirmelerinden de rahatsızlık duyulmaktaydı.⁵⁸ Çünkü her ne kadar Kızılbaş ifadesinin yerine kullanılsa da Alevî kavramına da muhteva olarak "Şiîliği" çağrıştıracı bir anlam yüklenmişti.⁵⁹ Bu durum özellikle de Konya Mevlevi Dergâhı postnişini Abdülvahid Çelebi'ye isnat edilen Bektaşîlik ve Şiîlik suçlamaları içerisinde yer alan "Alevî ve Şiî" terkiibinden açık bir şekilde belli olmaktaydı.⁶⁰

II. Abdülhamid'den sonrası Osmanlı idarecilerince de kullanımına aynen devam edilen Alevî kavramı,⁶¹ 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 ise devlet ve

⁵⁶ DH.MKT.PRK. 1525/83, 24 Kânûn-ı Evvel 1311/5 Ocak 1896.

⁵⁷ DH.MKT. 1524/119, 29 Haziran 1304/11 Temmuz 1888.

⁵⁸ ...bazı erbâb-ı gâfil iftirâsıyla Alevîyy'ül-mezheb oldukları beyânıyla bilâ-tahkikât Şam'a tağrîb edilmişler... DH.MUI. 49-2/16, 3 Kânûn-ı Evvel 1325/16 Aralık 1909. Kürtler ve Ermeniler gibi Alevîler de Jön Türklerin iktidarı ele geçirmeleri ve II. Meşrutiyet'in ilanına, kimliklerini resmen kabul ettirebilmek açısından sıcak bakmışlardır (Kieser, 2005: 514). Misyoner Henry H. Riggs (1911: 735) 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 (1911: 735. Fotoğraf için bkz. ek 14). Bu dönem aynı zamanda, 16. yüzyıldan itibaren kimliklerini saklayan Kızılbaşların bunu ilk kez açıktan kamusal alanda dile getirmelerine de vesile oldu. Bkz. Kieser (2001: 98; 2002: 126; 2005: 555).

⁵⁹ Dressler (2013: 2).

⁶⁰ "Çelebi efendi Çelebiyânı Alevî mezhebine idhâl etmekte..." (Y.PRK.AZJ. 17/15, 5 Haziran 1306/17 Haziran 1890) ve "...şimdi sen Alevî ve Şiî oldun bunun şerâiti tevellâ ve teberrâdır." (Y.PRK.AZJ. 38/39, 28 Mart 1310/9 Nisan 1894).

⁶¹ 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 Sâni 1332/7 Aralık 1916; DH.EUM.3.Şb. 13/92, 19 Mayıs 1332/1 Haziran 1916.

Sünnî toplumun söylemine sirayet edip, Kızılbaş ve Alevî kavramlarının kullanımı üzerinden topluluğa yönelik eski yaklaşımının izlerini yer yer sergilemek oldu.⁶²

3.3. MİSYONERLİK FAALİYETLERİNİN KIZILBAŞ/ALEVÎLER ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Merkezi otoritenin kontrol altına almak istediği diğer Sünnîlik dışı gruplar gibi Kızılbaşlar da Abdülhamid'in korkulu rüyası haline gelen Hristiyan misyonerlerle karşılıklı bir ilişki geliştirdi. Bunlar içerisinde özellikle de Protestan misyonerler Kızılbaş/Alevîlere özel bir ilgi göstermekteydi. Başlangıçta gayrimüslimler içerisinde faaliyet yürüten⁶³ fakat ilerleyen yıllarda Sünnî 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 öncede Osmanlı topraklarında çeşitli misyonerlik girişimlerinde bulunulmasına rağmen, bunların hiçbiri Amerikalı misyonerler kadar telaşa neden olmamıştı.⁶⁴

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.⁶⁵ 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 kaygılar⁶⁶ Sünnî olmayan bu toplulukların da misyonerlerden etkileneceğini düşündürmekteydi. Bu da Sünnî cemaate dâhil olmayan bu toplulukların misyoner faaliyetlerinden ötürü büyük bir risk grubu olarak görülmesine neden oldu.⁶⁷

⁶² Ertan (2012).

⁶³ Stone (2011: 72).

⁶⁴ Karakaya-Stump (2015:209-210).

⁶⁵ Bkz. Deringil (2007: 163); Gümüş (2017: 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.

⁶⁶ Y.A.RES. 78/54, 9 Mart 1312/21 Mart 1896.

⁶⁷ Karakaya-Stump (2015: 212).

Kieser'in de ifade ettiği gibi bu misyonerlerin çalışmalarına en yakın duranlar da özellikle Doğu vilayetlerindeki Müslüman oğunluk arasında azınlığı oluşturan Hristiyan ve heterodoks topluluklardır ki, ikincilerin başını da devletin nominal olarak Müslüman saydığı Kızılbaşlar ekmekteydi.⁶⁸ Misyonerler ile Kızılbaşlar arasındaki bahse konu bu “yakınlaşma” da topluluk mensuplarını 16. yüzyılda olduğu gibi bir kez daha devletin güvenliği ve düzenine yönelmiş bir tehdit ve endişe kaynağı haline getirdi.⁶⁹

Devletin, Anadolu'daki faaliyetleri Sultan Abdülhamid'den öncesine dayanan bu misyonerlere yönelik ilgi ve kaygısı, Abdülhamid ile birlikte giderek yükseldi. Böylece misyonerlerin daha öncesinde de Kızılbaşlar içerisinde faaliyette bulunmalarına rağmen, bu faaliyetlerinin bilhassa Abdülhamid döneminde problem haline getirildiği görülmekteydi. Bir sonraki bölümde de ortaya konuğu gibi 1850'lerden itibaren Kızılbaşlarla temasa girişen misyonerlerin bu çalışmaları o dönem devlet ricalinin pek bir dikkatini ekmezken, Berlin Antlaşması'ndan (1878) sonra meydana gelen gelişmelerin etkisiyle misyoner-Kızılbaş ilişkileri devlet açısından problem teşkil etti. Bu açıdan Dressler'in, Islahat Fermanı'nın (1856) dini özgürlüklere dair dile getirdiği "serbestiyetin" Müslüman ve Kızılbaşların din değiştirmesine dair Osmanlı tarafından hoşgrlp-görülmediğine dair şüphesi,⁷⁰ II. Abdülhamid döneminde Müslüman statüsünde sayılanların din değiştir(til)mesinin devlet tarafından hem dinen hem de siyaseten hoş karşılanmayıp, reddedilmesiyle cevabını bulmaktaydı.⁷¹ Bu durum aynı zamanda Ermeni meselesiyle ilgili, misyoner faaliyetlerine yönelik ön plana gelen endişelerden ötürü, bir takım kısıtlamalara gidilmesini de zorunlu kıldı.⁷² Bunlar arasında, misyoner okullarının işleyişini engellemek ya da onları kapatmaya yönelik bir takım eylemler olduğu gibi bu siyasetin yetersiz kaldığı durumlarda Müslüman okullarını bizzat onlarla mücadele edecek donanıma getirmek gibi girişimler de söz konusuydu. Çünkü yabancı kurumların özellikle

⁶⁸ Kieser (2005: 29,146).

⁶⁹ Trkylmaz (2009: 230).

⁷⁰ Dressler (2013: 41).

⁷¹ Buna rağmen yine de bazı aykırı örneklerin söz konusu olduğu söylenebilir. Karahisar-ı şarki kasabasından bir Ermeni'nin karısıyla birlikte önce Müslüman olup, sonra tekrar Hristiyanlığa dönmesi karşısında devlet söz konusu kişilerin yerli Müslüman ahalinin her hangi bir saldırılarına maruz kalmamaları için buradan uzaklaştırılmasında karar kılıp, durumu kabullenecekti (DH.TMIK.M. 250/22). Aynı şekilde Torul, Yomra ve Maçka kasabalarındaki Hristiyanlaşma vakalarının da resmiyete geirilmemek kaydıyla görünürde kabullenilip, sonrasında buna karşı bir takım önlemlere girişildiği anlaşılmaktaydı (MF.MKT. 697/19).

⁷² 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.

de Müslim ve gayrimüslim çocukların padişaha olan bağlılıklarını zayıflatarak onları siyasi bir endoktrinasyona tabi tuttukları düşünülmektedir. Buna rağmen, misyoner okullarının Osmanlı eğitiminin yetersizliğinin bıraktığı boşluğu doldurmasından ötürü devletin bütün bu engelleyici girişimleri yeteri kadar etkili olamadı.⁷³ 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 ulemâ 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 düşünüldü.⁷⁴ Fakat devletin yine de misyoner faaliyetlerine yönelik yeteri kadar bir bilgi sahibi olamadığı anlaşılmaktaydı.⁷⁵

Sonuç olarak misyonerlerin telkinleri sonucu din değiştiren Müslümanlarla, açtıkları okullara giden çocuklarının sayısı ve durumlarının tespitine yönelik ülke çapında adeta bir seferlik başlatıldı.⁷⁶ Devletin söz konusu korkusunun her ne kadar tümüyle yersiz bir panikten oluştuğu⁷⁷ ve aynı şekilde misyonerlerin genelde gayri Sünnî özelde ise Kızılbaşlara yönelik çalışmalarının hiçbir somut başarı elde edemediği ifade edilse de⁷⁸ 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 bir takım Kızılbaşların "cehalet" ve yerel memurların hoşgörüsü yüzünden giderek sayılarını attırıp, Hristiyanlaştıkları ve aynı şekilde Müslümanları (*Sünnî*) da buna zorladıkları ifade edilmekteydi. Akabindeyse, gerekli önlemlerin alınmaması durumunda Protestanlaşmanın buradaki halkın tamamına sirayet edeceğine yönelik büyük bir endişe beslenilmekteydi.⁷⁹ Fakat bu durum, ileride de ortaya konulacağı

⁷³ Deringil (2007: 152,169); Somel (2010: 134).

⁷⁴ ŞD. 2235/26, 9 Kânûn-ı Evvel 1315/21 Aralık 1899; Y.PRK.MŞ. 7/23, 13 Rebiul-evvel 1318/11 Temmuz 1900; Deringil (2007: 107).

⁷⁵ Alan (2008: 8-9).

⁷⁶ Y.PRK.BŞK. 62/64, 10 Temmuz 1316/23 Temmuz 1900.

⁷⁷ Deringil (2007: 107).

⁷⁸ Karakaya-Stump (2015: 212,233).

⁷⁹ Y.PRK.ASK. 43/104, 19 Kânûn-ı Evvel 1303/31 Aralık 1887 ve 31 Kânûn-ı Evvel 1303/12 Ocak 1888.

gibi özellikle dönemin misyoner kayıtlarıyla mukayese edildiğinde, bir realiteden ziyade tamamen taşra bürokrasisinin dönemin kalıplaşmış korkularıyla durumu olduğundan farklı gösterme ve böylelikle de sultanın bu yöndeki endişlerine hitap etme anlayışından kaynaklanmaktaydı. Aynı şekilde Kızılbaş/Alevîler açısından kısmi olarak, dönemsel açıdan misyonerlere yönelik duyulan beklentiler ekseninde geliştirilen “takiyye” siyasetinin yanlış algılanmasıyla da alakası vardı.

Kızılbaş-misyoner yaklaşmasının yarattığı “din değiştirme”, güvenlik, askerlikten imtina ve vergi gibi konular devletin öteden beridir temkinli yaklaştığı Kızılbaşlara yönelik şüpheleriyle birleşip, olgunlaştı. Çünkü devlet açısından Ermeni meselesi, misyoner faaliyetleri ve Anadolu'daki en büyük "gayri Sünnî" nüfusa sahip Kızılbaş toplulukların bu yaklaşması kabullenilebilir bir durum değildi. Bunun için de bir takım önlemlerin alınmasına girişildi. Bunlar arasında; bir yandan Kızılbaşları fiziksel açıdan bu yakınlardan (özellikle de Kızılbaş çocuklarının yabancı okullara gidişini engelleme) uzak tutmak gelirken,⁸⁰ çözüm olarak da bizzat misyonerlerden öykünülen bir "karşı misyonerlik" girişimi (*tashîh-i itikâd*) olarak, Kızılbaşları Sünnîleştirmeye yönelik bir takım çalışmalara girişildi.⁸¹ Bu bakımdan devlete göre halka doğru Müslümanlık olarak görülen Sünnî bilinci aşlamak, onları kandırmaya çalışan misyonerlerin bu aldatmalarını önlemekle eşdeğeri.⁸² Buna rağmen devletin Kızılbaş/Alevîlere olan ilgisinin Somel'in iddia ettiğinin⁸³ aksine, sadece yabancıların onlara ilgi göstermesiyle ilişkili olmadığını da belirtmek gerekir. Misyoner faaliyetleri dışında Kızılbaş/Alevîlerin 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. Bu bakımdan 15 Ocak 1899 tarihinde Amasya'dan şifreli gönderilen bir telgraf, devletin bu husustaki endişesini fazlasıyla yansıtmaktaydı:

"Dersim ve Akçadağ ve Arguvan nahiyesi ve Hasan Çelebi ve kısmen Hekimhan'da bulunan Alevîlerin bazı tesvîlât ve iğfâlâtı kapılıp Protestanlığa mütemâyil bulunduğu haber alındığından ve bunun ecnebî misyonerlerinin eser-i teşviki ve iğfali olduğu

⁸⁰ Y.PRK.UM. 28/70, 28 Teşrîn-i Evvel 1309/9 Kasım 1893.

⁸¹ Y.PRK.ASK. 43/104, 19 Kânûn-ı Evvel 1303/31 Aralık 1887.

⁸² Deringil (2007: 107).

⁸³ Somel (2010: 200).

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 müsâmahe 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 vakı'a Alevîlerin ezhanında ne derecelerde hüküm-fermâ olduğunun ve bu hale ne gibi tedâbir ittihâzı lazım geleceğine dair mütâla'at-ı aliyyelerinin müsâraaten izbârı..."⁸⁴

Gerek misyonerlerin gerekse bölgedeki Ermeni ruhbanların Kızılbaş/Alevîlere yönelik herhangi bir çalışma içerisinde bulunup-bulunmadığı sürekli kontrol altında tutulmaktaydı. Öyle ki devletin, Kızılbaşların herhangi bir karışıklıkta Sünnî İslâm karşıtı tutumlarından ötürü başka bir dine geçişleriyle hali hazırdaki problemlere yenisini ekleyecekleri hususunda ciddi korkuları söz konusuydu.⁸⁵

Osmanlı Devleti tarafından Müslüman statüsü içerisinde sayılan toplulukların "askerlikten muafiyet" sağlama talebiyle din değiştirdiklerini doğrudan ifade etmeleri (bkz. kripto Hristiyanlar) ya da hali hazırdaki inançlarının İslâm dışı olduğunu ifade ederek (Yezidîler) bu hususta muafiyet talebinde bulundukları bilinmeyen bir şey değildi. Buna rağmen devlet yer yer belirli esneklikler göstermekle beraber özellikle de Hristiyanlık üzerinden dile getirilen muafiyet taleplerine pek sıcak bakmadı. Nedeniyse Hristiyanlığı tercih edenlerin yarattığı askerlik sorununun örnek olarak başka bölgelere de yayılma tehlikesinden kaynaklanmaktaydı.⁸⁶ 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. Gerekçeyse bir yandan askerlikten kaçış,⁸⁷ diğerindeyse bununla ilişkili olarak geri kalan tebaaya örnek teşkil edeceğinin düşünülmesinden kaynaklanmaktaydı.

Devlet, Hristiyanlaşma vakaları bağlamında misyonerleri, halkın cehaleti ve ciddiyetsiz bir takım memurların görevlerini ciddiyetiyle yerine getirmedikleri için en etkili unsur olarak değerlendirmekteydi.⁸⁸ 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

⁸⁴ Y.EE.132/39, 3 Kânûn-ı Sâni 1314/15 Ocak 1899.

⁸⁵ Y.EE. 132/39, 10 ve 15 Şubat 1314/22 ve 27 Şubat 1899.

⁸⁶ Türkan (2012: 67).

⁸⁷ DH.MKT. 656/25, 21 Zilkade 1320/19 Şubat 1903 ve 14 Safer 1321/12 Mayıs 1903.

⁸⁸ Y.PRK.BŞK. 58/35, 28 Kânûn-ı Evvel 1314/9 Ocak 1899.

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 ederek, devlete karşı gelip askerlikten kaçtıkları ifade edilmekteydi.⁸⁹ Kızılbaşların askerlikten muaf tutulmak için Hristiyanlığa gösterdikleri bu yönelim sadece Osmanlının gündeminde değildi. Buna göre bazı yabancı yetkililer de Şii Kürt olarak zikrettikleri Kızılbaşların askerlikten kaçmak için Hristiyanlığa geçmek gibi bir istek içerisinde olduklarını belirtmekteydi.⁹⁰

Misyonerler kadar aktif olmasalar da bu dönemde kurulan konsolosluklar da Kızılbaş/Alevîlere yönelik bir takım çalışmalarda bulundu. İngiltere'nin Mersin konsolosuyla Mamuretülaziz ve Diyarbekir konsolos vekilinin Maraş, Malatya ve Mamuretülaziz hattı üzerinde gerçekleştirdikleri gezilerde topladıkları bazı bilgiler ile birlikte, Elbistan tarafındaki Alevîlerin sayısını kaydetmek gibi bir amaç içerisinde oldukları görülmekteydi.⁹¹ Fakat Osmanlı topraklarında istedikleri gibi gezip, ahalinin nüfus ve mezheplerine dair bilgi toplayan konsolosların bu davranışları, kendi görev alanları dışındaki faaliyetlerinin elçilikler vasıtasıyla Bab-ı Ali'den alınacak izne tabi olmasından dolayı hoş karşılanmayıp, engellendi.⁹² Benzer bir tutum Rusya'nın Rize konsolosunun Dersim'e düzenlediği seyahatte de ortaya çıktı. 4. Ordu Müşirliği tarafından Seraskerliğe gönderilen telgrafta; Dersim'in iklim ve coğrafyasının zorluğundan bahsedilerek buna rağmen konsolosun hava değişikliği bahanesiyle buraya bir gezi düzenlemesinin, halkı "vahşet" ve "cehalet" içinde bulunan Dersim Kürtlerini bozgunculuğa sürüklemek maksadına dayandığı düşünüldüğü, engellenmesi talep edilmekteydi.⁹³

⁸⁹ Y.PRK.UM. 30/85, 15 Eylül 1310/27 Eylül 1894. Daha sonrada ifade edileceği gibi müstear isimle gerçekleştirilen bu şikâyetin o dönem Ankara Valiliği'ni yürüten Mehmet Memduh Bey ile ilişkili olduğu yüksek bir olasılıktır.

⁹⁰ F.O. 424/106, No. 246/1, pp. 497-510'dan akt. Şimşir (1989b: 49).

⁹¹ 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.

⁹² Y.PRK.UM. 63/53, 2 Nisan 1319/15 Nisan 1903.

⁹³ Y.PRK.ASK. 51/37, 18 Teşrîn-i Evvel 1304/30 Ekim 1888.

3.4. KIZILBAŞ ERMENİ YAKINLAŞMASINA YÖNELİK ENDİŞELER

Berlin Antlaşması ile birlikte öne çıkan Ermeni bağımsızlık taleplerinin, Balkanlarda 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 Sünnî devlet algısının dışında kalan topluluklara yönelik olduğu görülmektedir. 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 birlikte 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 resmedilmekteydiler.

Devletin asli endişe konuları arasında yer alan Ermenilerle birlikte Kızılbaşların da olası bir yardımcı kuvvet olarak Ermenilerle işbirliği içerisine girdiği/girebileceği endişesi, esasında diğer gayri Sünnî topluluklara yönelik geliştirilen genel algının bir parçasıydı.⁹⁴ Buna rağmen Ermeni nüfusun Anadolu'daki dağılımıyla Kızılbaşların yerleşim alanlarının çoğu kere ve daha çok birbiriyle örtüşmesi, diğerlerine nazaran Ermeni-Kızılbaş işbirliği şüphesini daha da ön plana çıkarmaktaydı.⁹⁵ Kızılbaşlara dair bu korkuyu besleyen dinamik, özellikle Safevilerle olan ilişkilerinden ötürü geçmişten itibaren taşınan şüphe -tabii olarak vurulan "hainlik" damgası- ve Osmanlı karşıtı düşüncelerinin Ermenilerle aralarındaki yakın ilişkilerle birlikte okunmasından kaynaklanmaktaydı. Söz konusu topluluklar arasında Sünnîlere 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

⁹⁴ Yezidiler için bkz. DH.EUM.THR. 5/29; DH.EUM.THR. 9/21; Y.A.HUS. 273/65, içinde: Gökçen (2012: 102-106,337-338); İ.HUS. 11/96; İ.HUS. 15/64.

⁹⁵ Georgeon (2012: 380).

kastedecek kadar, onlarla sorun yaşadıkları görülmekteydi. Buna rağmen yine de Kızılbaşlar ile Ermeniler arasındaki diyalog her iki topluluğun da Sünnîlerle 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 katkıda bulunduğu anlaşılmaktaydı.⁹⁶

Bir diğer ortak nokta da -ilerde de görüleceği gibi- özellikle Batılılarca çok sık bir şekilde işlenecek olan Kızılbaşlar ve Ermenilerin ortak köken vurgusuna dair dile getirilenlerden kaynaklanmaktaydı. Çünkü bu beyanların, bizzat Ermenilerin kendisince de paylaşılmış olduğuna yönelik bir şüphe bulunmaktaydı. 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 bu değerlendirme, Kızılbaşların Ermenilerce manipüle edildiğine yönelik devlet ve Sünnî toplumun algısını da yansıtmaktaydı:

“Abdülhamit 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.”⁹⁷

3.4.1. Ermeni-Kızılbaş "İttifakı"

Ermeni-Kızılbaş ilişkilerine dair Osmanlı idarecileri tarafından dile getirilen "işbirliği" iddialarına, 1890 ve sonrasındaki zaman aralığında daha sık tanık olunmaktaydı. Bunda da daha çok Ermeni bağımsızlık talepleri ekseninde gelişen olayların, bir takım yöneticilerce başından itibaren olumsuzlanan Kızılbaşlarla birlikte okunmasının payı

⁹⁶ F.O.424/12, No.1/1, 22 Aralık 1880, p. 2. Konsolosa göre "Hristiyan geleneklerinin" de iki topluluk arasındaki ilişkilere etkisi söz konusuydu (a.g.y.).

⁹⁷ Nur (1967: 710).

vardı. Buna göre Ermenilerin bu husustaki çalışmalarına Türklerden de destek sunulduğu gibi, bunun içinde daha çok Kızılbaş ve Kürtlerin olduğu ifade edilmekteydi.⁹⁸

Özellikle 1894-1896 yılları arasında yükselişe geçen Ermeni hadiselerine paralel şekilde böyle bir ilişki daha sık bir şekilde kuruldu. Bundaki en büyük etken, ortak yaşam alanlarını paylaşan Kızılbaş ve Ermenilerin bu alan üzerindeki komşuluk ilişkilerinin Sünnîlere nazaran daha geçişken ve "dostane" yahut Sünnî halk ve yöneticiler tarafından böyle yorumlanıp, damgalanması gelmekteydi. Böylece Kızılbaşlar her ne kadar "Müslüman olduklarını beyan etseler de" Hristiyan ve özellikle de Ermeniler ile olan münasebetlerinden ötürü bazı yöneticiler tarafından bu beyanları özellikle reddedilmekteydi.⁹⁹ Çünkü "fesat" olarak adlandırılan Ermeni faaliyetlerinin Kızılbaşlar içerisinde yayılıp, onları etkileyeceği de düşünülmekteydi.¹⁰⁰

Söz konusu tablo Ermeni bağımsızlık talepleriyle birlikte okunduğunda, iki topluluk arasında bir işbirliği 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 işbirliğine giren ya da onların isyan faaliyetlerine yardım eden bir topluluk olarak sunuldu. Kızılbaşlara dair iddiaları ilk sırada gelmekle birlikte diğer bir Osmanlı tebaası olarak Şîîlerin de devlet ile olan problemlerinden dolayı Ermeniler tarafından Osmanlıya karşı isyana teşvik edildiklerinden şüphelenilmekteydi.¹⁰¹

Her iki topluluk arasındaki siyasi ittifak iddialarının başını daha çok, bu zaman aralığında Sivas ve Ankara valiliklerinde bulunan Mehmet Memduh Bey çekti. Vali, Ermeni ve Kızılbaşlara dair bu iddialarına henüz 1890'ların başından itibaren dolaylı yollarla dile getirdiği şikâyetleriyle başlamıştı.¹⁰² Derviş Paşa'ya gönderdiği 24 Haziran 1890 tarihli telgrafında; bir zamanlar çeşitli görevlerde (kaymakamlık ve müddeiumûmîlik) bulunduktan sonra ihraç edilen ve aslen Sivaslı olan Osman Bey'in Kızılbaş olduğunu ve yine kendisi gibi "Kızılbaş Ali" adıyla ünlenen kişinin kızıyla evliliğine vurgu yapılarak

⁹⁸ Y.PRK.DH. 7/48, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894; Y.PRK.DH. 7/58, 30 Nisan 1310/12 Mayıs 1894.

⁹⁹ Y.PRK.UM. 29/77, 16 Şevval 1311/22 Nisan 1894.

¹⁰⁰ Y.PRK.DH. 8/6, 14 Temmuz 1310/26 Temmuz 1894.

¹⁰¹ DH.MKT. 1087/13, 27 Mart 1322/9 Nisan 1906.

¹⁰² Ermeni karşıtlığıyla bilinen Mehmet Memduh Bey'in Sivas'tan Ankara valiliğine alınmasında Ermenilere karşı takındığı tutum ve davranışlarından ötürü hakkında gerçekleştirilen şikâyetlerin etkisi olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kırmızı (2007: 363-364).

"Kızılbaşlığı" ön plana getirmektedir. Devamındaysa, söz konusu Osman'ın Sivas'taki Ermenilere kendilerinin uyusukluklarını dile getirip, onlara Erzurum ve Van'daki Ermenilerin güçlü durumlarını örnek gösterdiği ve sorun yarattığı için Sivas'tan uzaklaştırılması talep edilmektedir.¹⁰³ 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 belirten Memduh Bey, iki topluluk arasında kurduğu illiyet bağını güçlendirmek adına Bektaşî dervişi Mesut'un da sorguya çekilmesini istemektedir.¹⁰⁴ Ermeni meselesi eksenli dile getirilen bu hususun dönemin koşullarının etkisiyle Derviş Paşa'ya makul gelip, onu ikna ettiği ve bu nedenle Vali'nin taleplerinin kabul edildiği görülmektedir.¹⁰⁵

Mehmet Memduh Bey'in Kızılbaşlarla Ermeniler arasında kurduğu ittifak ilişkisi sadece bununla sınırlı değildi. İlerleyen yıllarda, özellikle de 1894 yılının siyasi atmosferini de düşünerek bunu artık doğrudan dile getirmektedir. Bu açıdan aşağıdaki beyanları dikkat çekiciydi:

"Anadoluca Sürh-ser namıyla yâd olunan fırka-i dâllenin Ermeni erbâb-ı fesâdına müzâherette bulunmakta olduklarından gürûh-ı dalâletten istihlâsları (...) Bu gümrâhların Ermeni muâveneti ve onlarla birlikte şekâveti bu kere resmen tahkik etmiştir. Vefr-i cenab sadâret penahilerinde müstağni-i 'arz ve izâh buyurulduğu üzere böyle bir kaç yüz bin nüfusun İslâm namıyla Ermenilerin teşebbüsât-ı mefsetet cûyanesine iştirâk gayetle mühim olduğundan fırka-yı mezkûrenin rüesâsı ahîren nezd-i abidaneme davet..."¹⁰⁶

Buradan da anlaşılacağı gibi iddialarını daha sık ve aleni bir şekilde dile getiren Memduh Bey sadece kendiyle sınırlı kalmayıp, onunla aynı fikirde olan yerel halktan kişilerin iddialarını da saraya iletmektedir. 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, yorumlayacaktır:

¹⁰³ Y.PRK.HR. 13/29, 12 Haziran 1306/24 Haziran 1890.

¹⁰⁴ Y.PRK.HR. 13/29, 12 Zilkade 1307/30 Haziran 1890. Kızılbaşlar ile ilgili böylesine bir bağlantı kurulduktan sonra meseleyle ilgili bir Bektaşî dervişinin de sorguya çekilmesinin talep edilmesi, Bölgedeki Bektaşîlerle Kızılbaşlar arasındaki farkın giderek ortadan kalktığı ve Bektaşî dervişlerinin Kızılbaşlarca kabul edilip, onlar üzerinde bir otorite sahibi olduklarını göstermektedir.

¹⁰⁵ Y.PRK.HR. 13/29, 12 Zilkade 1307/30 Haziran 1890.

¹⁰⁶ 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 sâgar-ı sahbâ bedest ve mahârim-i dalâlet (?) yanlarında mest bulunarak Ermenilerle sûret-i hafiyede hem-bezm ayş u nûş oldukları rivayeti umûmen müttefik ve Ermeni müfsidetinde muâvenet ve müzâheretleri divan-ı harb-i örfice resmen mütehakkık olup..."¹⁰⁷

Abdülcabbar-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 zenginleştirmektedir. 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 yollardan dikkat çekilmektedir.¹⁰⁸

Mehmet Memduh Bey'in Kızılbaş-Ermeni işbirliğine dair dile getirdikleri bunlarla sınırlı kalmadı. Sivas'tan sonra atandığı Ankara Valiliği esnasında da iki topluluğa dair çalışma ve ortak beyanlarına bıraktığı yerden devam edip, Kızılbaşların Ermenilerle işbirliğine meyilli oldukları söylemini devam ettirdi. 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.¹⁰⁹ 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 işbirliği içerisinde olduğunu ve onlara yardım-yataklık ettiklerinin şüpheden uzak bir gerçekliğe tekabül ettiğini belirtmekteydi. Valiye göre, söz konusu iddia üzerine gözaltına alınan Kızılbaşlar bir yandan idare tarafından himaye edilmelerinden ötürü şımartılmış, diğer yandansa tüm gerçeği bilen Sünnî halk hem korkudan hem de yerel hükümetten bir yardım göremediği için ümitsiz bir hal içerisinde bırakılmıştı. Durumu bu şekilde izah eden valinin çizdiği tablonun sonucundaki öngörüsüye, gerekli işlemlerin yapılmaması ve Kızılbaşlara müsamaha gösterilerek Ermenilerle olan ittifaklarının görmezden gelinmesi halinde gelecekte çok büyük problemlerin yaşanacağı

¹⁰⁷ Y.PRK.UM. 29/77, 16 Şevvâl 1311/22 Nisan 1894.

¹⁰⁸ Y.PRK.UM. 29/77, 16 Şevvâl 1311/22 Nisan 1894. Nazaret Dağavaryan (2018: 81), Abdülcabbar-zâde Osman Bey'den henüz dört yıl önce kaleme aldığı çalışmada 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.

¹⁰⁹ Y.PRK.UM. 29/40, 13 Şubat 1309/25 Şubat 1894.

yönüydedi. Aynı şekilde, iddialarına örnek teşkil eden, polis komiserinden aldığı "Ermenilerin Kızılbaşlarla birlikte Tokat postasını vurmak" niyetli bilgiyle yeniden Ermenilerle Kızılbaşlar arasındaki ittifaklara dikkatleri çekmekteydi.¹¹⁰

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 -daha 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 koymaktaydı.¹¹¹ En azından şimdilik, söz konusu başlık altında tartışmaya açtığımız Ermeni-Kızılbaş ittifakına dair Memduh Bey tarafından Yıldız'a iletilen bilgilerin Halil Bey tarafından karşı bir telgrafla reddedildiğini ifade etmek mümkündür:

"... İkinci telgrafnamesinde dahi Ermenilerle Kızılbaşların ittifakları zaten bulunduğu mebnî bu cihetin meydana ihracına fevkalâde gayret idilmesi dirâyet ve zekâvetizden muntazırdır deyü muharrer bulunmuşdur ki, komiser bu yolda tâlîmat vermek Ermeni işi içine mutlaka bir Kızılbaş meselesini de katmak için âdeta yalandan bir şey uydur demek olduğu âşikârdır."¹¹²

Sivas Valisi Halil Bey'in Mehmet Memduh Bey hakkında dile getirdiklerine dair önemli bir diğer husus da Paşa'nın bizzat Tokat'a gönderdiği polis komiseri Çerkez Ömer Efendi vasıtasıyla Kızılbaşlar ile Ermenilerin müttefik oldukları ve bunun da Çerkezlerle Kızılbaşlar arasında anlaşmazlık yaratılmasına hizmet ettiğinin ifade edilmesiydi. Bu sebeple Halil Bey'e göre Mehmet Memduh'un bütün bu eylemleri aslında tamamen Ermenilerin işine yaramaktaydı.¹¹³

1894-1896 yılları arasındaki Ermeni hadiseleriyle ilişkili olarak devletin Kızılbaş/Alevîlerle ilgili endişesi, bizzat Alevîlerin merkezde olduğu olaylarda da gün

¹¹⁰ Y.MTV. 104/46, 26 Ağustos 1310/7 Eylül 1894; DH.MKT. 286/47, 30 Ağustos 1310/11 Eylül 1894.

¹¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Kırmızı (2007: 367-370); Alandağlı (2014).

¹¹² Y.PRK.UM. 30/54, 26 Ağustos 1310/7 Eylül 1894. Ayrıca bkz. Y.A.HUS. 308/90, 27 Ağustos 1310/8 Eylül 1894.

¹¹³ Y.RRK.UM. 30/57, 29 Ağustos 1310/10 Eylül 1894; Y.PRK.UM. 308/107, 29 Ağustos 1310/10 Eylül 1894.

yüzüne çıktı. 4. Ordu Müşiri'nin Kığı yakınlarında Kızılbaşlar tarafından gerçekleştirilen bir saldırıya maruz kalması, meseleyi sadece Kızılbaşlar üzerinden değil, söz konusu topluluğun Ermenilerle olan yakınlıklarının adeta bir "tutkunluk" (*meclûbiyet*) raddesinde görülüp, saldırının da Ermeniler tarafından tertip edildiğini düşündürmekteydi.¹¹⁴ Aynı şekilde -ilerde ayrıntısıyla açıklanacağı gibi- 1896 yılının hemen başlarında Malatya/Akçadağ'ın Dumuklu Köyü'nde Alevîler ile ilişkili başlayan olaylara bir Ermeni'nin katıldığı iddiası da devletin bu yöndeki şüphelerini yeniden nüksettirdi. Osmanlı Devleti'nin Ermenilerle ilişkilerinin Malatya özgülünde de bir takım olaylara sebep olduğu bu dönem, Kızılbaş/Alevîlere yönelik kuşkuları da ister istemez ön plana çıkarmaktaydı. Yerel otoritenin söz konusu olaya dair tutumundan olası bir Ermeni-Kızılbaş ittifakından endişelendiği anlaşılmaktaydı. Adı geçen Ermeninin bir an önce yakalanıp, şüphe edildiği gibi bir durumun söz konusu olup-olmadığının ortaya çıkarılması için gerekli girişimlerde bulunuldu.¹¹⁵ 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 bir takım ön kabulleri oldu.¹¹⁶ Öyle ki, bu esnada artık Dâhiliye Nazırı olan Mehmet Memduh Bey'in bu hadisede de Kızılbaşlara dair önyargılarıyla meseleyi yeniden bir Kızılbaş-Ermeni ittifakı şeklinde yorumladığı görülmekteydi.¹¹⁷ Üstelik bu iddialarında artık yalnız da değildi. Mamuretülaziz, Diyarbekir ve Sivas vilayetlerinde meydana gelen Ermeni olaylarına dair bir rapor hazırlayan Erkan-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.¹¹⁸

Dumuklu hadisesinin başlangıçta henüz tüm boyutlarıyla bilinmemesi ve üstelik sonrasında devlet ricalinin yerel otoriteleri suçlu bularak asıl mağdurların da bizzat Kızılbaş/Alevîlerin olduğunu belirtmesine rağmen Mehmet Memduh ve Rüstem

¹¹⁴ Bkz. 27 Eylül 1310/9 Ekim 1894 tarihli Y.EE. 158/15, Y.EE. 158/20 ve Y.EE. 158/23 dosya/gömlek numaralı belgelere.

¹¹⁵ 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.

¹¹⁶ BEO.NGG.d. 60, No: 2422, 24 Kânûn-ı Evvel 1311/5 Ocak 1896.

¹¹⁷ DH.MKT.PRK. 1525/83, 24 Kânûn-ı Evvel 1311/5 Ocak 1896.

¹¹⁸ Y.PRK.ASK. 109/69, 13 Kânûn-ı Sâni 1311/25 Ocak 1896.

paşaların 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 kılmaktaydı. Buna göre akla gelen ilk ihtimal Kızılbaşlara yönelik kişisel düşmanlıktı, bir diğeri de Memduh Bey'in Sivas Valisi Halil Bey'e yönelik menfi tutumuydu. Memduh Bey 1895 yılından 1908 yılına değin, yaklaşık 13 yıl kesintisiz bir şekilde Dâhiliye Nazırlığı'nda kalmıştı.¹¹⁹ Bu zaviyeden bakıldığında Sultan Abdülhamid'e sadakati ve olaylar esnasında sergilediği performansını abartmak için de böylesine manipülatif yöntemlere başvurduğu düşünülebilirdi. Öyle ki kendisinin de Sivas valiliği esnasında hiç bir şekilde Ermeni olaylarının (*Ermeni mefseleti*) meydana gelmediğini dile getirip, bununla övündüğü görülmekteydi.¹²⁰ Mehmet Memduh Bey, Kızılbaşlık ve Bektaşîlik karşıtı fikirlerini dile getirirken bir yandan da Müslümanlar içinde böylesine bir bölünmenin Ermenilerin işine yaradığını ifade ederek bu husustaki mücadelesinin muhtevasını abartmaktaydı.¹²¹ Bu durum da Sarıtepe'nin dile getirdiği gibi, bunların faaliyetlerini Ermeni "fesadına" yarayan zararlı unsurlar olarak gösterip, sürekli saraya korku ve şüphe tohumları ekmeye devam etmesinden kaynaklanmaktaydı.¹²² Buna rağmen yine de düşük bir olasılık olarak, Ermeni ve Kızılbaşların Osmanlı karşıtı fikirleri de göz önünde bulundurularak Mehmet Memduh Bey'in öne sürdüğü gibi olası bir Ermeni-Kızılbaş ittifakının varlığı da söz konusu olabilirdi.

Hükümet tarafından Ermeni meselesine dair Sivas bölgesinde bir takım 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

¹¹⁹ Aslantaş (2001: 185). Etkili bir bürokrat olduğu görülen Mehmet Memduh Bey'in bürokrasideki yaşamı Mabeyn kitabından başlayarak sırayla Âmedî Hulefâlığı, Meclis-i Vükelâ Zabıt Kâtipliği, Sadaret 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 Rıfat Paşa'nın sadrazamlığa getirilmesiyle 13 yıllık bir süreyi kapsayacak şekilde yerine atanmıştı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Türkgeldi (2013:395-405).

¹²⁰ 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 (2007: 363-372).

¹²¹ 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.

¹²² Sarıtepe (2011: 106).

yönündeki iddialara yer veremekteydi.¹²³ Sivas Vilayeti 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.¹²⁴

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 asker edinip, başlarına da Karatepe Köyü'nden bir dede olarak Mehmet Ağa'yı getirmişti. Buna göre para ve silah karşılığında Ermenilerle anlaşılan Mehmet Ağa'ya binbaşı rütbesi verilip, bütün bunlar için Müslümanları öldürmesi istenmekteydi. Yazıda, yaklaşık olarak bin kişiyi toplayan Mehmet Ağa'nın Merzifon'u kuşatıp asker ve hacıları öldürerek, telgraf direklerini 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 ispatlandı.¹²⁵

İttifak iddialarıyla ilgili II. Abdülhamid'i bilgilendirme arayışı içerisine giren bir diğer kişi de Amasya ve Tokat mutasarrıflıkları görevinde bulunurken kaleme aldığı lâyihalarıyla bilinen Bekir Sıdkı idi. Mutasarrıfa göre de Kızılbaşlar Ermenilerle ittifak olup, Ermenilerce kendi kötü amaçlarında kullanılmak üzere çeşitli politikalarla yanlarına çekilmekteydiler. Bunun da yanı sıra, devlet karşıtı eylemleriyle bilinen Ermeni komitacılarını kendi hanelerinde saklamak gibi bir dizi olumsuz davranışta bulunan Kızılbaşların hali hazırdaki Ermeni meselesi ve olası bir ihtilale dâhil olmalarının birçok siyasi olumsuzluğa neden olacağı düşünülmekteydi.¹²⁶

Ermenilerin, Osmanlı ve Müslümanlara karşı mücadelelerinde Kızılbaşlarla ittifaka girişmekle birlikte, onları devre dışı bırakmak gibi bir uğraşı içerisinde olduklarına da yer verilmekteydi. Hınçak Komitesi'ne mensup Ermenilerin Arapgir'deki Kürt (Kızılbaş)

¹²³ Y.PRK.AZJ. 31/83, 29 Zilhicce 1312/23 Haziran 1895.

¹²⁴ Y.PRK.DH. 8/6, 14 Temmuz 1310/26 Temmuz 1894.

¹²⁵ 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.

¹²⁶ Y.MTV. 131/109, 23 Cemaziyyevvel 1313/11 Kasım 1895; Y.EE.132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

ağalara giderek söz konusu yerlerin artık Ermenistan toprağı olduğu ve bu nedenle kasabadaki Müslümanlarla aralarında meydana gelecek herhangi bir kavgaya karışmamadıkları takdirde onları büyük memuriyetlerde görevlendirecekleri yönünde telkinlerde bulundukları ifade edilmekteydi.¹²⁷ Benzer şekilde Dersim'deki Kızılbaş Kürtlerin Erzincan köylerine gerçekleştirdikleri saldırıların arkasında da Ermenilerin olduğu düşünülmekteydi.¹²⁸

Kızılbaşların, Ermeni faaliyetlerinde kullanılmak üzere tedarik edilen silahları taşımak gibi bir uğraşı içerisinde oldukları da dile getirilmiştir. Aydın Vilayeti'ne yazılan şifreli bir telgrafta; Ankara havalisine getirilen yasaklanmış silahların Kızılbaş deveçiler vasıtasıyla üzüm, incir ve tırpan gibi çeşitli yükler içerisinde saklanarak geçirildiğine dikkat çekilerek, gerekli önlemlerin alınması bildirilmekteydi.¹²⁹

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 Cemal'e (Ahmed Cemaleddin) dair gerçekleştirilen "derviş kılığında Ermenilerle, serseri dervişleri dergâha kabul ettiği" yönlü şikâyeti dikkate alıp incelemesine rağmen somut bir delile ulaşamayacaktı.¹³⁰ Hacı Bektaş Dergâhı'ndaki iktidar mücadelesini yansıtan bu örnek, dönem içerisinde meydana gelen Ermeni olaylarına yönelik devletin sergilediği hassasiyetle birlikte bu durumu Çelebilerin aleyhine nasıl kullanıldığını da göstermekteydi.

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.¹³¹

¹²⁷ Y.EE. 7/2, 21 Mayıs 1312/2 Haziran 1896.

¹²⁸ HR.SYS. 2803/1, 9 Teşrin-i Evvel 1311/21 Aralık 1895.

¹²⁹ A. MKT.MHM. 645/1, 6 Nisan 1310/18 Nisan 1894.

¹³⁰ BEO. 606/45437. 27 Şevval 1311/24 Nisan 1895.

¹³¹ Örnekler için bkz. DH.ŞFR. 464/33, 23 Şubat 1330/8 Mart 1915; DH.ŞFR. 51/130, 12 Mart 1331/25 Mart 1915.

3.4.2. Kızılbaş/Alevîlerin Ermenilere Yönelik Saldırılarıdaki Rolü

Kızılbaşlar ile Ermeniler arasındaki siyasi ittifak genellemelerine dair öne sürülenlere en çok aralarında Kızılbaş/Alevîlerin de bulunduğu ve Ermenilere yönelik gerçekleştirilen saldırılar şüphe düşürmektaydı. Buna özellikle, silahlı güç olarak "en örgütlü" Kızılbaş topluluklar arasında yer alan Kızılbaş Kürtlerin Ermenilere yönelik saldırıları örnek gösterilebilirdi.¹³² Kızılbaşların Sünnî 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 da görülmektedir. Buna göre bir kısım Kızılbaş bu yağmaları engellemeye ya da onlardan geri durmaya çalışırken, diğer bir kısmıysa doğrudan bir katılım sunmaktaydı.¹³³ Buradaki dikkat çekici husus bahse konu saldırılara katılan Kızılbaşların büyük bir çoğunluğunun, Sünnî toplulukları bu yağmalara iten "dini motivasyon" bahanesine sığınmaktan ziyade, doğrudan ekonomik bir saik ile hareket etmeleriydi.¹³⁴ Kızılbaş/Alevî Kürtlerin buralarda sadece yağmaya faaliyetlerine katıldığını ifade eden Kieser'e göre bu olaylar "Alevîler için maddi anlamda çıkar sağlayabilecekleri sosyal bir patlama niteliği taşıırken, Sünnîler için dini temelde iktidar sorunu daha önemli bir rol" oynamaktaydı.¹³⁵

Ermenilere yönelik saldırı örneklerinden biri, Kızılbaş/Alevî ocakları arasında yer alan Şeyh Şazi Ocağı'na¹³⁶ (diğer adıyla Molla Yakup) mensup "Zünubi/Zunubi" mahlaslı Seyyid Mahzuni¹³⁷ tarafından 4 Ocak 1896 tarihinde kaleme alınan bir şiirde ortaya konulmaktaydı. Osmanlı Devleti ile Sultan Abdülhamid'e övgüler dizilerek başlayan manzum şiirde (yazarının tabiriyle *destandan*); aralarında çoğunlukla Malatya, Sivas ve Dersim Kızılbaşlarının bulunduğu birçok aşiretin, Arapkir ve Sivas'ın muhtelif yerlerindeki Ermenilere yönelik gerçekleştirdikleri saldırı, yağma ve kundaklama

¹³² Bkz. 8. Bölüm.

¹³³ Bkz. Kieser (2001: 97; 2005: 200-201,283-284,288).

¹³⁴ Bkz. Kieser (2001: 97; 2002: 124; 2005: 288-289,745); Hayreni (2015: 165). Bu hususla ilgili detaylı bilgi için bkz. Hayreni (2015: 164-232).

¹³⁵ Kieser (2005: 216-217).

¹³⁶ Bu ocakla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Coşkun (2015: 99-103).

¹³⁷ Gökçe (2010: 355).

faaliyetlerine bütün ayrıntılarıyla yer verilmekteydi.¹³⁸ Şiirin yazarına göre Ermenilerin Osmanlı karşıtı faaliyetlerinden ötürü harekete geçen bu aşiretler birçok Ermeninin ölümüne neden olmuştu.¹³⁹ Fakat adeta "cihat" işlevi gören bu saldırılar esnasında yaşananlardan, kendisi de Kızılbaş olan Koçgiri Aşireti'nin reisi Alişan Bey bile rahatsızdı.¹⁴⁰ Her ne kadar Zünubi bu şiiri yukarıda belirtilen tarihte kaleme almışsa da dile getirilen hadiselerin şiirde de ifade edildiği gibi bu tarihten takribi olarak 1,5-2 ay önce (Teşrîn-i evvel 1311) meydana geldiği anlaşılmaktaydı.¹⁴¹ Bu hadisenin nedeni ise Gürün ve Zeytun'da Müslümanlara yapılanlara karşılık bir misillime olduğuydu.¹⁴² Zünubi'nin sunduğu bu gerekçe, Osmanlı devlet yazışmalarına yansıdığı şekliyle de Ermenilerden kaynaklı gösterilmektedir. 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 almıştı.¹⁴³ 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 ölümü (takribi olarak 50'ye yakın ölü ve 40'a yakında yaralı) ve yağmaya sebep olduklarıydı.¹⁴⁴

Buraya kadar ifade edilenlerden de anlaşılacağı gibi, Ermeni-Kızılbaş ittifakına yönelik dile getirilen genel iddialara temkinli yaklaşılması gerekmektedir. Burada daha çok somut verilerin azlığıyla, söylenti ve endişelerin şekillendirdiği bir ihtimal fikrinin ağırlığı söz

¹³⁸ Hayreni (2015:183-192).

¹³⁹ *Nice başlar kesip kanlar döktüler/Nice münkiranın bileğin büktüler. İslam olan âlemlerin dikteler/Döktüler ânın ömrüyle yaşın.* Bkz. Hayreni (2015: 186).

¹⁴⁰ Hayreni (2015: 186-187).

¹⁴¹ *Bin üç yüz on birde konu... hal/Teşrîn-i Evvelde koptu bu hal.* Bkz. Hayreni (2015: 191).

¹⁴² *Bu fesada 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 deyu erkârda.* Bkz. Hayreni (2015: 190-191).

¹⁴³ Y.EE.7/2, 4 Teşrîn-i Sâni 1312/16 Kasım 1896. Hayreni (2015:181) hadise ile ilgili gerçekleştirilen yazışmaların muhtevasına bakarak, olayların yaşandığı civardaki Alevî 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 Abdülhamit'e ve İslâmî siyasetine destek olunduğu"nu göstermekteydi. Bu iddianın doğruluğu, devletin Kızılbaş/Alevîleri "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 1. Dünya Savaşı'na dâhil etme çalışmalarıyla birlikte düşünüldüğünde dikkat çekici bir hal almaktaydı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Dersimi, (1952: 94-103).

¹⁴⁴ Y.PRK.UM. 33/83, 31 Teşrîn-i Evvel 1311/12 Kasım 1895. Dersimli Kızılbaş Kürt aşiretlerin Ermenilere yönelik saldırılarıyla ilgili ilerleyen bölümlerde daha fazla ayrıntıya yer verilecektir.

konusuydu.¹⁴⁵ Aynı şekilde, ittifak iddialarına olasılık dâhilinde yaklaşıldığı takdirde bile tamamen bir genellemeden uzak durmak gerekecektir. 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 görülmekteydi. Bu dönem için genel bir Kızılbaş-Ermeni ittifakından bahsedilemeyeceği gibi tamamen bir düşmanlıktan da söz edilemezdi. Buna göre iki topluluk arasındaki ilişkiler daha çok yereldeki farklı dinamikler üzerinden şekillenen olumlu ve olumsuz etkenlerin yer aldığı bir muhtevaya sahipti.

3.5. ŞİİLİK İLE KIZILBAŞ/ALEVÎLER ARASINDAKİ İLİŞKİYE YÖNELİK ENDİŞELER

II. Abdülhamid tarafından takip edilen Sünnî İslâm anlayışının Kızılbaş/Alevîler açısından dikkat çekici bir diğer örneği de Osmanlı'nın doğu ve güney sınırlarında faaliyet gösteren İran merkezli Şîliğe yönelik korku ve tepkilerdi. Devlet nezdinde böyle bir algının oluşmasında hem 16. yüzyılda Şîi Safevî Devleti'nin Anadolu'daki Sünnî İslâm dışı topluluklarla giriştiği ilişkilerin, hem de Şîilik ve Kızılbaş/Alevîlik arasındaki inançların bazı yönleriyle benzeşmesi geliyordu. Bu sebeple Şîiliğin, Kızılbaşlara yönelik propaganda faaliyetine girişmesinden özellikle endişe duyuldu. Doğrudan Şîilik propagandası yapan eserlerin Osmanlı topraklarına sokulması yasaklandığı gibi,¹⁴⁶ Şîilerin Kızılbaş/Alevîlerle

¹⁴⁵ Akpınar (2015: 221).

¹⁴⁶ Bunlar arasında, 6. İmam Cafer-i Sadık'ın yanında yetiştiği öne sürülen Hüsniye adlı bir cariyeyle Bağdat ve Basra'nın ünlü Sünnî âlimlerinin, dönemin Abbasi halifelerinden Harun Reşid'in huzurunda gerçekleştirdikleri tartışmaları yansıtan ve Şîi doktrinlerin ağırlıkta olduğu "*Hüsniye*" 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. Birge (1991: 94); Maden (2013: 153). Özellikle de II. Abdülhamid döneminde politik ve dini tepkilerin yönelendirildiği *Hüsniye*'nin halk arasında yayılımını engellemek için bir takım önlemlere başvuruldu. Bu hususta alınan önlemler ve gerçekleştirilen tartışmalarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Ünal (2016: 100-139). Söz konusu eserin Türkçe'ye çevrilmesinin öncelikli nedeni de Alevî ve Bektaşî toplulukları hedefliyor olmasından kaynaklanmaktaydı. Bkz. Ünal (2016: 90). Bunun da herşeyden önce II. Abdülhamid bürokrasisini endişelendirecek bir durum olduğu aşikârdı. Dağavaryan (2018: 75) Kızılbaşların bu dönem *Hüsniye* ve *Cavidan* dışında *Buyruk* (Cafer-i Sadık ve Şeyh Sâfi Buyrukları), *Fazilet* ve *Fezâyil Şia* başlıklı kitaplarının olduğunu da dile getirir.

ve Bektaşîlerle doğrudan veya dolaylı yollarla herhangi bir ilişki kurmasının önüne de geçildi.

Buradaki önemli husus, Safevîler gibi güçlü bir Şîî devletin Kızılbaş takipçileri vasıtasıyla Anadolu'nun içine doğrudan müdahale etmek gibi bir varlığının artık söz konusu olmamasıydı. İran'ın hali hazırdaki durumunun yarattığı tehlike ise Anadolu'daki Kızılbaş/Alevîlerin durumundan daha çok Osmanlı'nın Irak gibi güney vilayetlerindeki halkın Şîîleştirilmesine yönelikti. Buna rağmen İran üzerinden simgeleştirilerek ilişkilendirilen Kızılbaşlık endişesini, Abdülhamid bürokratlarının tasavvurlarında henüz ortadan kaybolmadığı görülmektedir. Söz konusu durum, büyük bir somutluktan ziyade daha çok geçmişten beslenen bir algı ve dönemin bürokratlarının şüphelerinden beslenmekteydi. Yerelden yükselen bu şüphenin II. Abdülhamid'in güvenlik “sendromu” ile birleşmesiyle de İran'ın Anadolu'nun içine ve hatta Balkanlara değin bir tehlike oluşturacağına dair algı yeniden gündeme geldi. 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 Şîîlik (*râfızîlik*) üzerinden ele alınmaktan ziyade daha çok dönemin Anadolu özgülündeki dinamikleriyle (merkeziyetçilik, Ermeniler ve misyonerler gibi) gündem haline gelmekteydi.

II. Abdülhamid döneminde Kızılbaşların İran/Şîîlikle ilişkilerine dair beslenen şüphelerin yöneldiği toplulukların başında Anşa Bacı ve cemaati Sıraçlar geldi. Buna göre Kızılbaşlar arasında büyük bir silahlı güç toplayıp, ayaklanacağı iddiasıyla soruşturulan Anşa Bacı'nın, emrindeki atlılarla İran'a gitme niyetinde bulunduğu¹⁴⁷ iddiası Kızılbaşların halen İran ile ilişkili olduğu yahut eskiden olduğu gibi İran'a meyiletme hevesinde oldukları korkusunu oluşturmaktaydı.

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 işbirliğini tekrardan gündeme getirmesiydi. Ankara valisiyken kaleme aldığı tezkeresinde, Ankara ve Sivas gibi Anadolu'daki birçok vilayetteki *Surh-ser*lerin (Kızılbaşların) coğrafi dağılım olarak İran sınırına değin ulaşan bir hat üzerinde yerleşik olduklarına vurgu yapmakta ve olası bir İran

¹⁴⁷ DH.MKT.PRK. 1006/25, 18 Haziran 1308/30 Haziran 1887.

tehdidine dikkatleri çekmekteydi. Vali, "batıl, gafil ve cahil" bir halk olarak değerlendirdiği Kızılbaşların böyle bir durumda kendi hallerine bırakılmalarının ise çok büyük bir tehlike oluşturacağını düşünüyordu. Çünkü İranlı ahundlar ve şehbenderlerin bu Kızılbaşlarla temasa geçmesi halinde "Alevî yolu" olarak nitelendirdiği Şîliğe meyil göstereceklerini muhakkak görmekte ve bunun da devamında diğer Müslüman halka da sirayet edip, ilerde büyük siyasi problemler yaratacağından endişelenmekteydi.¹⁴⁸ Söz konusu değerlendirmeleriyle de Mehmet Memduh Bey, bir yandan Kızılbaş-İran ilişkilerinin geçmişine dolaylı bir göndermede bulunmakta, diğer taraftan ise hali hazırda Bağdat ve Basra gibi Osmanlı vilayetlerinde çalışmalar yürüten İranlı ahundlara duyulan korkuyu Anadolu'nun içine çekerek, Kızılbaş tehlikesinin önemini arttırma yoluna gitmekteydi.

Dönem içinde İran ile Kızılbaşların birlikteliğine dair duyulan muhtemel korku, dıştan gelebilecek tehditlerden ziyade, içerde Şîlik ve İran ile ilişkilendirilen dinamikler üzerinden de belli olmaktaydı. Bu da devletin, Anadolu'da Şîlikle irtibatlandığı tarikatlara dair çekincesinin Şîlik üzerinden İran'a dair korkularından beslendiğini gösteriyordu. Bektaşîliğin özellikle Şîlikle anılmakla beraber, tarikatın Anadolu ve Balkanlar'daki varlığının Şîlik ve onunla bağlantılı görülen *râfizîlik*le ilişkilendirildiğine de tanık olunmaktaydı. Dönem boyunca daha çok Irak gibi topraklarda Şîliğin tesirleriyle meşgul olan II. Abdülhamid idaresi, Balkanlar ve Anadolu'daki Bektaşî ve Kızılbaş nüfusun varlığı göz önünde bulundurulduğunda Şîliğin söz konusu topluluklar içerisinde yayılmasından da endişe etti. Bu açıdan özellikle Yanya Vilayeti bahse konu endişelerin yoğunlaştığı bir alandı. Bektaşîler burada da halkın cehaletinden faydalanıp, onları "İslâmiyet perdesi altında zehirleyerek" *rafz* ve *ilhâd* olarak anılan Şîliği yayan bir *gürûh-ı râfizî* ve *ilhâd* olarak görülmekteydi.¹⁴⁹ Benzer şekilde İranlı Şîilerin de (*Acemler*) Bektaşî babaları kıyafetinde gizli bir şekilde çalışma yürüttükleri belirtilmekteydi.¹⁵⁰

Bütün bu gelişme ve endişeler Şîliğin de Anadolu'da yayılmasını devlet nazarında ön plana getirecekti.¹⁵¹ Dolayısıyla, Balkanlar ve Bektaşîlik üzerinden dile getirilen benzer kaygılar Anadolu için de geçerli bir hal aldı. Ilgın kazası kaymakamlığında görevli Salim Efendi

¹⁴⁸ Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894.

¹⁴⁹ DH.MKT. 285/25, 7 Mayıs 1311/19 Mayıs 1895; MF.MKT. 289/55, 13 Teşrîn-i Sâni 1311/25 Kasım 1895.

¹⁵⁰ İ.DH. 958/75763, 27 Temmuz 1301/8 Ağustos 1885. Rumeli'de babaları kıyafetlerinde gezen Şîilerin, Anadolu'da ise Kâdiri, Rifâi ve Nakşî kıyafetlerinde gezdikleri dile getirilmekteydi (*a.g.b.*)

¹⁵¹ İ.DH. 958/75763, 27 Temmuz 1301/8 Ağustos 1885.

tarafından sunulan lâyhada dile getirilenler söz konusu eğilimlerin varlığına yönelik bir vurguda bulunmaktaydı. Lâyhada, Niğde ve Aksaray civarında Çelebilerin öncülüğünde Kızılbaşlar arasında yayılan Bektaşîlik çalışmalarının, esas itibarıyla Şîîliğin yayılmasına katkı sunduğu ve halkı zaten İran'dan gelerek buraya yerleşen Acem Köylülerinin¹⁵² Şîî olmalarından ötürü onları yoldan çıkarıp, ahlaklarını bozduğu iddia edilmekteydi.¹⁵³ Buna rağmen Şîîliğin Anadolu'daki yayılmasına yönelik bahse konu endişelere II. Abdülhamid'in saltanatının hemen sonrasında da yer verilmesi,¹⁵⁴ sultanın tüm çabalarına rağmen Şîîliğin yine de tamamen önüne geçilemediğini göstermekteydi.

Dönem boyunca, Şîî inancına mensup devlet memurlarının Kızılbaş/Alevî nüfusun bulunduğu yerlerde görevlendirilmeleri de buralardaki halkı yoldan çıkaracakları düşünüldüğünden engellenmişti. Bu görevliler arasında özellikle de öğretmenlerin eğitim vasıtasıyla zaten farklı inançlara eğilimleri olan çocuk ve gençler üzerinde etkili olup, inançlarını tamamen değiştirecekleri düşünüldü. Bu tutum, tayini Kırşehir Sancağı'nın Hacı Bektaş Nahiye'sindeki rüştiye mektebine çıkan Yusuf adlı hocanın Şîî 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.¹⁵⁵

Devletin Şîîlikle Bektaşîlik arasında kurduğu ilişkiyi test edebilmek adına tersi bir örnek de Şîîlerin ağırlıkta olduğu yerlere Bektaşî kökenli görevlilerin atanmasının önerilmesi idi. Bunu, Bağdat'taki Şîî nüfus üzerinde egemenlik tesis etmek adına "biraz" Bektaşî bir valinin gönderilmesinin faydalı olacağına dair dile getirilen öneri üzerinden okuyabilmek mümkündü.¹⁵⁶

İran kaynaklı endişeler sadece bununla sınırlı değildi. Özellikle bu coğrafyadan gelen Kızılbaş dedelerin mevzu bahis topluluk içerisinde yürüttüğü çalışmalar, devletin sahip olduğu korkulardan ötürü engellenmekteydi. Bu nedenle, her yıl Horasan'dan Balıkesir'e

¹⁵² Bugün Aksaray ilinin sınırları içerisinde bulunan Yeşilova kasabasının eski adı.

¹⁵³ Y.PRK.UM. 46/44, 16 Nisan 1315/28 Nisan 1899.

¹⁵⁴ “Dördüncü ordu-yu humâyûnun bazı mahâllerinde mezheb-i şîânın günden güne tevessü etmekte olduğu...” (BEO. 3749/281155, 29 Nisan 1326/12 Mayıs 1910).

¹⁵⁵ MF.MKT. 841/45, 25 Ağustos 1320, 11 Kânûn-ı Sâni 1320 ve 12 Mart 1321/7 Eylül 1904, 24 Ocak ve 25 Mart 1905.

¹⁵⁶ Y.PRK.HR. 7/27, 29 Zilhicce 1300/31 Ekim 1883.

gelerek civardaki talipleri olan Kızılbaş Çepniler içerisinde kendi dini törenlerini (cem ayinleri) icra eden Alevî dedeleri de yakalanıp sınır dışı edildi.¹⁵⁷

3.6. KIZILBAŞ/ALEVÎLERE YÖNELİK ASKERİ ENDİŞELER

Devletin Kızılbaşlara dair bir diğer endişesi de topluluğun askerliğe yönelik olumsuz yaklaşım ve pratikleriydi. Bu açıdan Kızılbaş/Alevîlerin, vergi dışında askerliğe de sıcak bakmadıkları anlaşılmaktaydı.¹⁵⁸ Böylece, hem askerin din uğruna olan mücadelesini hakir görüp aşağılayan, hem de kendileri askere gitseler de buradan sürekli firar eden bir topluluk olarak resmedilmekteydiler.¹⁵⁹ Diğer yandan Kızılbaşların, askere gitmemek için çeşitli yol ve yöntemlere başvurdukları da ifade edilmekteydi. Bunlardan ilki askerlikten muafiyet elde etmek için çocuklarını göstermelik olarak okutma yoluna başvurdıklarıydı. Benzer şekilde, askerliğin Müslümanlara özgü bir zorunluluk olduğunu düşündükleri için, kendilerinin "Hristiyan olduklarını" ifade ederek askerlikten muafiyetlerini de talep etmekteydiler.¹⁶⁰

Devlet bürokrasisine göre askerliğe giderek, firar etmeyenler ise bu hizmetleri süresince kötü niyetli bir takım davranışlar içerisinde bulunmaktaydı. Çünkü onların askere gelmelerinin tamamen ceza korkusundan olduğu ve bütün Müslümanlar ile Osmanlı Devleti'nin düşmanı oldukları ileri sürülmekteydi.¹⁶¹ Bunun için de ordu içerisinde toplu bir şekilde hareket edip, emir ve uygulamalara aykırı davranışlarda bulunmaları örnek gösterildi.¹⁶² Bu bakımdan 93 Harbi'ne Ahmet Muhtar Paşa'nın yanında bizzat katılıp, yerinde gözlemler yapan Mehmet Ârif Bey'e göre ordu içerisindeki bu mezhepsel

¹⁵⁷Y.PRK.UM. 80/45, 12 Eylül 1323/25 Eylül 1907.

¹⁵⁸ 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: 344); Mehmet Ârif Bey (t.y., cilt 3: 785).

¹⁵⁹ 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: 786). Fransız M.F. Grenard'ın (1904: 521) 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 dini ayinlere katılma izni almaktaydı.

¹⁶⁰ Bkz. Y.EE. 132/39, 15 Şubat/27 Şubat 1899; Y.PRK.UM. 30/85, 15 Eylül 1310/27 Eylül 1894. Dağavaryan'ın (2018: 60) bu zaman dilimi içerisinde (1890) verdiği bilgilerden, Kızılbaşların daha önceleri askere alınmadığı fakat devletin onları "İslamlaştırmak" için bu uygulamaya başladığı belirtilmektedir.

¹⁶¹ Y.EE. 132/39, 15 Şubat/27 Şubat 1899; Mehmet Ârif Bey (t.y., cilt 3: 785).

¹⁶² Y.PRK.UM. 29/40, 13 Şubat 1309/25 Şubat 1894. Ankara valisi Mehmet Memduh'un ifadelerinden 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.*).

farklılık askerin azim ve kararlılığını bozan bir unsurdu ve Kızılbaşlar için askerlik hizmeti de dini bir sorumluluktan ziyade angarya ve eziyetti.¹⁶³ Böylece, küçük yaştan itibaren bu şekilde yetiştirilen Kızılbaşların din uğruna (*gaza*) ölmeye de olumlu bakmadıkları için bu durumun olası bir savaş halinde çok büyük zararının dokunacağı düşünüldü.¹⁶⁴ 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 düşünülerek, ordu içerisindeki çözülme hızlandıracağı dile getirilmekteydi.¹⁶⁵

Kızılbaş askerlerin güvensizliğine yönelik endişeler Kızılbaş/Alevî kimlikleriyle bilinen problemli coğrafyalara düzenlenen askeri harekâtlar esnasında da hissedildi. Buna göre söz konusu askerlerin aynı inançtan oldukları için isyan eden Kızılbaşlara gizliden bilgi verdiği düşünülmekteydi.¹⁶⁶ Sonuç olarak, ordudaki güvenilirliklerinden şüphe edilen bu topluluğun askerliğe alıştırılması için de en etkili yöntem olarak tashîh-i akâide tabi tutulmaları uygun görüldü.¹⁶⁷

3.7. BEKTAŞÎLER İLE KIZILBAŞ/ALEVÎLER ARASINDAKİ İLİŞKİ

II. Mahmud'un 1826 yılında Yeniçeri Ocağını lağvetmesi, ocakla ilişkili olduğu düşünülen Bektaşî Tarikatı'na yönelik bir takım baskıları beraberinde getirdi. Tarikat üyelerine yönelik gerçekleştirilen kovuşturma, idam ve sürgünlerle beraber Bektaşî tekkeleri kapatılıp malları müsadere edilerek, buralara diğer tarikatlardan şeyhler atandı.¹⁶⁸ Buna rağmen, 1832 yılından itibaren Bektaşîlerin peyderpey affedilip salıverilmeleri üzerine kapatılan ve yıktırılan tekkelerini yeniden açmaya başladıkları ve Sultan Abdülaziz döneminden itibaren tekrardan açık faaliyetlere giriştikleri

¹⁶³ Mehmet Ârif Bey (t.y., cilt 3: 784-785).

¹⁶⁴ Y.MTV. 53/108, 20 Temmuz 1307/1 Ağustos 1891.

¹⁶⁵ Mehmet Ârif Bey (t.y., cilt 3: 786, 845).

¹⁶⁶ Önal (2006: 175).

¹⁶⁷ Y.MTV.131/109, 29 Teşrîn-i Evvel 1311/11 Kasım 1895. Buna rağmen Deringil (2007:123.) 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 olduğu tartışmaya açık bir husustur.

¹⁶⁸ Bu süreçle ilgili ayrıntılı bir çalışma olarak bkz. Maden (2013: 53-204).

görülmekteydi.¹⁶⁹ Baskılar azaltılsa da 1826'da gerçekleştirilen müdahale ve hemen sonrasında -özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren- ortaya çıkan yeni sosyal ve siyasi koşullar Bektaşîliğin klasik yapısını sona erdirdi.¹⁷⁰ Bu açıdan yaşanan gelişmelerle ilgili Yıldırım'ın aşağıdaki değerlendirmesi dikkat çekicidir:

"Devletin bu sert müdahalesi Bektaşîliğin 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 Bektaşîliğin sonunu getirmiştir."¹⁷¹

Söz konusu nedenlerden ötürü Bektaşîler, gerek bu süre zarfında (yasaklı yıllar ve sonrası), gerekse 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren meşruiyetlerini koruma ve toplumsal destek sağlamak adına Kızılbaşlar içerisinde propaganda faaliyetlerine yöneldi.¹⁷² Bu da 1826 yılına kadar Doğu'daki Kızılbaşlar arasında yeterince örgütlü olmayan Bektaşîler ve Bektaşî tarikatının söz konusu tarihten itibaren bölgedeki faaliyetlerini arttırmasına sebep oldu.¹⁷³ II. Abdülhamid döneminde Bektaşîlerce Kızılbaşlara yönelik gerçekleştirilen bu faaliyetlerin başını da özellikle Çelebiler çekmekteydi.¹⁷⁴ Gerçekleştirilen müdahaleyle tekke merkezli Bektaşîliğin kontrolünü elinde tutan Babaganların Anadolu'daki varlığı tamamen sembolik bir düzeye indirgenirken, özellikle kırsal bir nüfustan oluşan Kızılbaşlarla iletişim eskisinden olduğundan daha çok Çelebilerin kontrolüne geçti. Bunda Babaganların, Çelebilerin aksine, mücerredlikleri ve Hacı Bektaş soyundan gelmemelerinden ötürü Anadolu'daki Kızılbaş/Alevî sürekliliği içerisinde kabul edilmemelerinin etkisi de vardı.¹⁷⁵

Bektaşîlerle Kızılbaş toplulukları arasındaki yakınlaşma öncesine nazaran II. Abdülhamid döneminde daha net ifadelerle devletin algı ve bilgi üretiminde yerini aldı. Buna göre

¹⁶⁹ Bkz. Öz (2004: 26,135,140); Maden (2013: 207, 209).

¹⁷⁰ Faroqhi (2003: 29-30).

¹⁷¹ Yıldırım (2015: 94).

¹⁷² Bkz. Soyuer (2012: 94); Maden (2013: 220,266,284-285); Yıldırım (2015: 92).

¹⁷³ Faroqhi (2003: 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. Harita 2) ve II. Mahmud döneminden itibaren de Doğu'ya doğru genişlemeye başladığı görülmektedir (2003, Harita 3).

¹⁷⁴ Y.PRK.UM.46/44, 16 Nisan 1315/28 Nisan 1899; Y.A.HUS.462/44, 13 Teşrin-i Sâni 1319/26 Kasım 1903.

¹⁷⁵ Bkz. Baha Said Bey (2000: 105).

devlet, aynı yol ve batıl inanca sahip olduklarını düşündüğü (*aynı tarîk ve meslek-i bâtilaya sâlik*) Kızılbaşlarla Bektaşîler arasında bir fark gözetmezken, Kızılbaşları da Bektaşî tarikatına mensubiyetle nitelendirmekteydi.¹⁷⁶ Meydana gelen bu algıda, iki grup arasındaki benzer inançlarla beraber, Bektaşîlerce, tarikatlarının yasaklanmasından sonra Anadolu'daki Kızılbaşlar içerisinde yürüttükleri propaganda faaliyetlerinin etkisinin olduğu aşikârdı. Bu açıdan özellikle Çelebi Bektaşîler, 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 Bektaşîlerce gerçekleştirilen bahse konu bu çalışmalara yönelik bir teveccühte bulunmalarının, siyasi hassasiyetleri had safhada olan II. Abdülhamid bürokrasisini fazlasıyla kaygılandığı anlaşılmaktaydı.

Böylece, devlet nazarında başından itibaren yoldan çıkmaya meyilli, cahil bir halk olarak görülen Kızılbaşların, Bektaşîlerce gerçekleştirilen propaganda faaliyetleri sonucu okul ve cami gibi kurumlardan uzak durup, hiçbir dini yükümlülüğü yerine getirmedikleri belirtilmekteydi. Bektaşî Çelebilerince gerçekleştirilen bu çalışmalar sonucu şeriata aykırı bir şekilde icra edilen pratiklerin de esasen cehaletten kaynaklandığı düşünülmekteydi.¹⁷⁷ Bu bakımdan devletin II. Mahmud'dan itibaren Bektaşîliğe yönelik bakış açısında da pek bir değişikliğin olmadığı gözlemlenmekteydi. Buna göre, Konya Valisi tarafından Derviş Paşa'ya gönderilen telgrafta yer alan "gulât-ı Bektaşîyyân" ifadeleriyle¹⁷⁸ Bektaşîlik aşırı Şîilik ile özdeşleştirilmekteydi.

Kızılbaş/Alevîlerle Bektaşîler arasındaki yakınlaşma siyasi ve asayişe yönelik kaygıları da besledi. Dönemin Sivas Vilayeti'nden gönderilen ve içinde vilayet valisinin de Bektaşîlikle 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 Bektaşîlerin adedini tezyîde muvaffak oldular. Vilayetimiz dâhilinde yüz otuz bin nüfus raddesinde Kızılbaş mevcûd olduğu ma'lûm-ı devletleridir. Valimiz Bektaşîliğe harîs olduğuna mebnî Kızılbaşların umûmu

¹⁷⁶ Y.PRK.ASK. 43/104, 19 ve 31 Kânûn-ı Evvel 1303/31 Aralık ve 12 Ocak 1888; Y.A.HUS. 462/44, 15 Teşrîn-i Sâni 1319/28 Kasım 1903.

¹⁷⁷ Y.PRK.UM. 46/44, 16 Nisan 1315/28 Nisan 1899; BEO. 2228/167075, 13 Teşrîn-i Sâni 1319/26 Kasım 1903.

¹⁷⁸ Y.PRK.AZJ. 17/15, 5 Haziran 1306/17 Haziran 1890.

müşarünileyhin taraftarı ve meclûbu sayılırlar (...) Sivas Vilâyeti'nde elyevm Bektaşîlik hüküm-fermâ olmasıyla bütün Kızılbaşlar birleşmişlerdir."¹⁷⁹

3.7.1. Çelebilerin Kızılbaşlara Yönelik Faaliyetleri

Yukarıda da dile getirildiği gibi II. Abdülhamid döneminde Bektaşîler tarafından Kızılbaş/Alevîlere 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/Alevîlere yönelik çalışmalara da giderek ağırlık verildi. Gezik, 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.¹⁸⁰ Dile getirilen Bektaşî yayılmasında, Anadolu kırsalındaki Kızılbaş/Alevî zümrelerle temas halinde olan Çelebi kolunun daha aktif bir rol oynamasının nedeni, geçmişten itibaren Kızılbaşlarla sürdürdükleri örgütsel ilişkilerden kaynaklanmaktaydı. Böylelikle, Kızılbaşlarca takdis edilen Hacı Bektaş'ın soyundan geldikleri için kimilerince önder kabul edilen (*bel evlatları*) Çelebiler, düzenli aralıklarla bir temsilcilerini talimat verme ve yardım toplamak amacıyla Kızılbaş köylerine gönderdi. Aynı şekilde Kızılbaşlar da Çelebilerin oturdukları Hacı Bektaş'a uğrayıp, onları ziyaret etmekte ve bunun karşılığında da para yardımında bulunmaktaydı.¹⁸¹ Bu nedenle iki kesim arasında eskiden beri var olan ve bu süreçle beraber giderek hızlanan etkileşim ve yakınlaşmalardan ötürü tam bir "örtüşme" gerçekleşti. Kızılbaş/Alevîlerle Çelebiler arasında giderek hızlanan bu temaslardan olacak ki, bir nevi "köy Bektaşîliği" olarak nitelendirilen "Alevîlikle" Bektaşîliğin Çelebi koluna, "şehir Bektaşîliği"yle de Babalar koluna bağlı olanlara göndermede bulunulacaktır.¹⁸² Bu durum her ne kadar bir gerçekliğe tekabül etse de bütün Kızılbaş/Alevîlerin Çelebi koluna bağlı olmadıkları ve bazılarının özellikle bağımsız

¹⁷⁹ Y.PRK.UM. 30/85, 15 Eylül 1310/27 Eylül 1894.

¹⁸⁰ Bkz. Gezik (2004: 155-156,168-169).

¹⁸¹ Birge (1991: 66, 97).

¹⁸² Bkz. Atalay (1991: 34-35); Yörükân (2002: 451); Eröz (2014: 92).

ocaklar halinde varlıklarını sürdürmesinden dolayı¹⁸³ genel bir değerlendirme mümkün değildir.

Kızılbaşlarla Çelebiler arasındaki yakınlaşmanın diğer bir nedeni de Çelebilerin Babagan koluyla aralarındaki rekabetti. Bahse konu rekabetin kökeni de 1848 yılından itibaren Bektaşîler arasındaki "Çelebiler" ve "Babagân" ayrışmasının giderek gün yüzüne çıkmasıyla alakalıydı. Buna göre Babagânlar kendilerini artık farklı bir kol olarak sunup tekkenin hâkimiyetini ele geçirince¹⁸⁴ Çelebilerin kırsal kökenli Kızılbaş/Alevîler içerisinde daha aktif bir şekilde çalışmalarının gerekçesi de doğmuş oluyordu.¹⁸⁵ Bu açıdan Bektaşîliğin 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 anlaşılmaktaydı. Böylece Babagânlar daha çok şehirli kesim ve Balkan coğrafyasına hitap ederken, Çelebiler Anadolu kırsalındaki Kızılbaş zümrelerle ilişki halinde oldu.¹⁸⁶

Bu değerlendirmeler ışığında Kızılbaş/Alevîlerle Bektaşîler arasındaki ilişkiye dair dile getirilen "Kızılbaşların, 19. yüzyılda Bektaşîlerin propaganda faaliyetlerinden etkilenip, Bektaşîliğin 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.¹⁸⁷ 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 olmuştu. Oluşan tabloya göre,

¹⁸³ Bkz. Yaman (2007: 233-235); Yıldırım (2015: 103-106).

¹⁸⁴ Soyuer (2012: 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. Soyuer (2012: 77-99).

¹⁸⁵ Yıldırım (2015: 97-98).

¹⁸⁶ Yörükân (2002: 451-452).

¹⁸⁷ Bkz. Birge (1991: 66-67); Yıldırım (2015: 104).

Çelebilere bağlı olan ve olmayanların "Kızılbaş", Babagan koluna mensubiyeti olanların da "Bektaşî" olarak sınıflandırıldığı görülmekteydi.¹⁸⁸

Netice olarak, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle bağımsız örgütlenen Kızılbaş ocakların Çelebilerin hâkimiyet mücadelesine maruz kaldığı bir sürece kapı aralanmaktaydı. Çelebilerin Kızılbaşlar arasındaki bu etkinliği II. Abdülhamid döneminde özellikle ağırlık kazandı.¹⁸⁹ Böylelikle, Çelebilerce yürütülen çalışmalarla iki grup arasındaki ilişkinin değişmeye başladığı ve doğrudan Kızılbaşların ayin ve erkânlarına da müdahaleyle üzerlerinde tam bir otoritenin kurulmaya çalışıldığı görüldü. Buradaki amaç, Kızılbaşlar üzerinde tamamen Hacı Bektaş Veli'nin manevi otoritesini tesis edip, bunun üzerinden de onları daha sıkı bir şekilde kendilerine (Çelebi ailesine) bağlamaktı. Bu sebeple yapılacak ilk iş olarak, Şah İsmail döneminden kalma izlerin silinmesine girişildi.¹⁹⁰ Bu bakımdan özellikle de II. Abdülhamid döneminde yoğunlaşan söz konusu çalışmalar, Kızılbaşlarla Çelebiler arasındaki mevcut ilişkilerin işleyişinde bir takım değişikliklere neden oldu.

3.7.2. 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*¹⁹¹ 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 *tarika* karşı takınılan bu tutumun sadece Bektaşî Çelebileriyle sınırlı kalmayıp, ilerde de ifade edileceği gibi, döneminin yerel yöneticilerce Kızılbaşlar hakkında kaleme alınan lâyiha ve raporlarda da Kızılbaş kimliğinin

¹⁸⁸ Bkz. Yıldırım (2015: 104); Yaman (2007: 107).

¹⁸⁹ Dağavaryan (2018: 76).

¹⁹⁰ R. Yıldırım (2012: 12).

¹⁹¹ *Tarık, tarıq, 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 (2018: 69); Baha Said Bey (2000: 104,107,109,132,135,151,169,174); Yörükân (2002: 468); Fırlıklı (1996: 307); Gülerüzlü (2002: 13); Gölpınarlı (2004: 300-303); Yaman (2007: 214); Kehl-Bodrogi (2012: 193-194); R. Yıldırım (2012: 12,18). Munzuroğlu (2012: 198) ise, birçok yörede yılan motifi şeklinde süslenerek, bir ucunun da yılan başına benzetildiği bilinen tarığın yılan kültü ile bir ilişkisinin olduğunu ifade eder.

takdiminde belirgin bir unsur olarak kullanıldığı görülmekteydi. Dolayısıyla Çelebiler açısından Kızılbaşların *tarık* üzerinden yürüttükleri adetlerinin ortadan kaldırılması, hâkimiyetlerinin tescili anlamına gelmekteydi. Benzer şekilde, cemlerde *tarık* yerine kendilerince icra edilen "pençe"¹⁹² 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/erkâncı-pençeci" ayrışmasına neden olduğu görülecekti. Böylece, Çelebilerin ileri sürdüğü gibi ayinlerde tarık yerine pençe kullanan Kızılbaşlara "pençeci", bunu reddederek eski adetleri 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 Bektaşîleri "dönük" yahut "purut" olarak adlandırdı.¹⁹³

Diğer yandan, cem törenlerinde pençe kullanan Kızılbaşların kendilerini "Bektaşî" olarak nitelendirdiğine 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 sürecinin "Bektaşî tarikatına mensubiyeti" anlamına gelmemekteydi.¹⁹⁴ 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'da bulunan Amerikalı misyonerler Mr. Perry de tanık oldu. 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 çıktıkları için iki liderlerinin bir kaç aylığına sürgün edildiği ve bu süre zarfında da çok zulüm gördükleri anlaşılmaktaydı.¹⁹⁵ Aynı şekilde, bahse konu

¹⁹² Pençe adı cemlerde kullanılan elden mülhem olup, bu da eldeki her beş parmağın (*Pençe-i Âl-i Âbâ*) ehli-i beyt üyeleri olarak Hz. Muhammed, Hz. Ali, Hz. Fatma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i temsiliyle ilişkilendirilmiştir. Bkz. Dersimi (1986: 123); Eröz (2014: 130).

¹⁹³ Birdoğan (1995: 214); Eröz (2014: 84-85). Baha Said Bey'in (2000: 106) ifadelerinden, tarık kullananların pençecileri "sarımsak başlı" olarak adlandırıp, alay ettikleri de söz konusuydu. Dağavaryan'ın (2018: 76) verdiği bilgilere göre bu adlandırmanın yanı sıra Bektaşîlere meyledenlere "Protestan" adının verildiği de görülmekteydi.

¹⁹⁴ Yıldırım (2015: 105).

¹⁹⁵ M.H. (1880, LXXVI/V: 185).

Kızılbaşların geleneklere aykırı bir şekilde hareket edip, tarık kullanımına karşı çıktıkları için belirli bir süre cezalandırılmalarına¹⁹⁶ rağmen yine de tarık uygulamasının gerçekleştirilmesine ayak diredikleri ve en nihayetinde de karşı oldukları bu geleneği terk ettikleri görülmektedir.¹⁹⁷

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 "tarikât" icat etmek şeklinde ifade edilmekteydi.¹⁹⁸ Bu açıdan Kızılbaş/Alevîlere yönelik çalışmalarıyla ön plana çıkan Cemaleddin Efendi'nin söz konusu faaliyetlerinin doğrudan muhatabı da yine aynı topluluk mensuplarıydı.¹⁹⁹ Bundan ötürü kendisi gerek Kızılbaş/Alevîler arasındaki genel çalışmalarına, gerekse bununla ilişkili olarak tarığın kaldırılmasına yönelik propagandalarına 20. yüzyılın ilk çeyreğinde de aynen devam etti. Bu süre zarfında da Anadolu'nun en uzak yerlerine adamlarını gönderip, Hacı Bektaş Ocağı'nın ser çeşme olduğu ve bunun dışında hareket eden dedelerin yolsuz oldukları yönünde propagandalar gerçekleştirmekteydi.²⁰⁰

Cemaleddin Efendi'nin Sultan Abdülhamid döneminde gerçekleştirdiği bütün bu çalışmalarından dolayı (*devr-i sabıkta*) ekonomik ve siyasi olarak bir güç elde ettiği Babagan kolu mensuplarınca hakkında gerçekleştirilen bir şikâyetten anlaşılmaktaydı. Aynı şekilde, geçen bu süre boyunca elde ettiği nüfuzunun boyutu taraftarınca Babagan koluna mensup Fevzi Baba aleyhine gerçekleştirilen bir şikâyetten de belli olmaktadır. Buna göre Dersim, İstanbul, Sivas, Erzurum, Arabgir ve Amasya gibi farklı yerlerden yüze yakın kişi tarafından ortaklaşa yapılan şikâyetle, Fevzi Baba'nın Bektaşîliği

¹⁹⁶ 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 (1991: 34-35); Üzümlü (2013: 207-208).

¹⁹⁷ M.H. (1880, LXXVI/V: 185).

¹⁹⁸ Gökçe, "Gökçeoğulları'na Ait Diğer Elyazması Belgeler." (Erişim tarihi: 24.05.2017).

¹⁹⁹ DH.MKT. 1643/81, 16 Temmuz 1305/28 Temmuz 1889; Y.A.HUS. 462/44, 13 ve 15 Teşrîn-i Sâni 1319/26 ve 28 Kasım 1903.

²⁰⁰ DH.MUL. 49-2/16, 3 Kânûn-ı Evvel 1325/16 Aralık 1909; Gölpınarlı (1977: 794); Yıldırım (2015: 105). Cemaleddin Efendi bu süre zarfında Babaganlara da eleştirilerini yöneltmiştir. Ahmet Rıfkı tarafından Babaganlar lehine kaleme alınan *Bektâşî Sırrı* başlıklı çalışmaya verdiği cevapta Babaganlar aleyhine ifadelerde bulunur (Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Cemaleddin Efendi, 1328). Burada, Babaganların mücerredliği ve onlar tarafından Çelebilerin bel evladlığı iddialarına yönelik getirdikleri eleştirilere de özellikle cevap vermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Cemaleddin Efendi (1328: 64-66,74-76). Cemaleddin Efendi'nin böyle yaparak, gerek Kızılbaş dedeler gerekse Babaganlar nezdinde meşru tek gücün kendisi ve soyu (Çelebiler) olduğunu savunduğu anlaşılmaktadır.

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 (*itikâdı bâtila*) rahatsızlık duydukları ifade edilerek, Fevzi Baba'nın Hacı Bektaş Dergâh'ından uzaklaştırılması talep edilmekteydi.²⁰¹ Buradan da anlaşılacağı gibi Cemaleddin Efendi farklı birçok milletten insana hitap edip, bunlar üzerinde otoritesini tesis etmişti.

Buna rağmen Cemaleddin Efendi yine de bütün Kızılbaş/Alevîleri kendisine bağlama hususunda tamamıyla bir başarı elde edemedi. Bu durum, II. Abdülhamid'in saltanatından sonra da sürdürdüğü benzer yöndeki çalışmalarından belliydi. Dersim ve civarındaki Kızılbaş aşiretleri 1. Dünya Savaşına sokmak ve aynı zamanda onları inanç yönünden kendine bağlamak için bölgeye giden Cemaleddin Efendi, Kışım Köyü'ndeki tarıktan (*Mar*) haberdar olması üzerine Ağuçan Ocağı mensubu Seyyid Aziz vasıtasıyla söz konusu *tarıkı* yok etmeye çalışmasına rağmen başarısız olmuştu. Dersim aşiretleri arasında meydana gelen tarık-pençe ayrışması, ayinlerinde tarık kullanan aşiret mensuplarınca inançlarına bir saldırı olarak algılanıp, Seyyid Aziz'i öldürme noktasına varmış fakat bu da yine pençe uygulamasına başvuran diğer aşiretler tarafından engellenmişti.²⁰² Yörükân'a göre Cemaleddin Efendi'nin bütün bu girişimlerinin ardında, Alevîlerin Hacı Bektaş Tekkesi'nden uzaklaşıp Çelebilere önem vermemeleri gelmekteydi. Bu nedenle Cemaleddin Efendi de Babalarla arası açık olduğu için Alevîler içerisinde bir nüfuz mücadelesine girişip, bunu telafi etmeye çalışmış ve bunun sonucunda da ortaya yeni bir "Çelebi Kolu" çıkarmıştı.²⁰³

Cemlerde tarık kullandıkları ve aynı zamanda ona çok büyük bir saygı gösterdikleri için Çelebilerce Kızılbaşlara yöneltilen eleştirilerin bir benzerine çok sık olmamakla beraber Babagân koluna mensup dedebabalar da başvurdu. Bu açıdan, dönemin ünlü dedebabalarından olan Mehmet Ali Hilmi Dedebaba da bir şiirinde "kuru bir değnek" ve "çöp" olarak adlandırılan tarık ve kullanımına yönelik ağır eleştirilerde bulunulmaktaydı.²⁰⁴

²⁰¹ DH.İD. 37-2/2, 19 Eylül 1326 ve 21 Mart 1328/2 Ekim 1910 ve 3 Nisan 1912.

²⁰² Bkz. Dersimi (1952: 95-98; 1986: 122-125; 1986: 124).

²⁰³ Yörükân (2002: 469).

²⁰⁴ Noyan (t.y.: 287-288).

Çelebi ailesine mensup Cemaleddin Efendi örneğinden de anlaşılacağı gibi, Kızılbaşlar içerisinde tarik 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, tarik kullanımına aynen devam etti. 1890-1892 yılları arasında kaleme alındığı anlaşılan bir belgeden, *tarikta* herhangi bir kerametın olmadığına dair Bektaşilerce dile getirilen eleştirilerin yersizliğine vurgu yapılarak tarik uygulamasının haklılığı ispatlanmaya çalışılmaktaydı.²⁰⁵

3.8. KIZILBAŞ/ALEVÎLER HAKKINDA SUNULAN RAPOR ve LAYİHÂLAR

Osmanlı Devleti'nde, her hangi bir konu hakkında resmi makamlardan birine sunulmak üzere kaleme alınan rapor ve taslaklara "lâyiha" adı verilmekteydi.²⁰⁶ Layihâlar da kendi içinde rapor ve taslak layihâları olmak üzere ikiye ayrılmaktaydı. Rapor şeklindeki lâyihalar; 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 layihâları; kanunname, nizamname, talimatname, mukavelename ve şartname olarak sınıflandırılacaktır.²⁰⁷

II. Abdülhamid döneminde sunulan layihâların muhtevası da genel itibarıyla dönemin koşullarına uygun şekilde ağırlıklı olarak askeri, mali ve ıslahat nitelikliydi. Sultan özellikle devlet adamları ve valilerden memleketin durumu ve çözüm önerileriyle ilgili layihâlar hazırlamalarını istemekte ve bazı durumlarda ise söz konusu kişiler kendilerini mesul hissederek ona layihâ sunmaktaydı.²⁰⁸ Herhangi bir konuyla ilgili bilgi vermek maksadıyla üst makamlara ya da Sultan Abdülhamid'in takdirine sunulan bu layihâ ve raporlar, ya doğrudan dönemin belirli bir dini ve sosyal grubuna hasredilmiş ya da tamamen olmasa da içeriğinde bu gruplara da yer verilmişti. Bu açıdan söz konusu belgeler, muhteva olarak ele alınan grup ya da toplulukla ilgili zengin bir antropolojik

²⁰⁵ Bkz. Gökçe, "Gökçeoğulları'na Ait Diğer Elyazması Belgeler." (Erişim tarihi: 24.05.2017).

²⁰⁶ Kütükoğlu (2003: 116).

²⁰⁷ Oğuz (2007: 2-4).

²⁰⁸ Bkz. Oğuz (2007: 25, 40-43).

malzeme sunmakla beraber, döneminin koşulları ve kaleme alan kişinin bu gruplara dair görüş ve ön yargılarını da barındırmaktaydı.

Kızılbaş/Alevîlere dair teferruatlı bilgiler sunan layihâ ve raporların özellikle II. Abdülhamid döneminde yoğunlaştı. II. Abdülhamid dönemi öncesinde Kızılbaş/Alevîlere 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"²⁰⁹ olanak sunan bu genel eğilimin, Osmanlı bağlamında lâyhalar ve bir takım istatistiksel çalışmalarla toplumun hükmedilebilirliği için aktifleştirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktaydı. Diğer bir yandan ise, dönem içerisindeki Kızılbaş-Ermeni yakınlaşmasına yönelik duyulan güvenlik kaygılarının da bu raporlardan bazılarının hazırlanması üzerinde etkisi oldu.²¹⁰

Lâyiha ve raporlardaki alttan üste doğru gerçekleşen bu bilgi akışının, 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 bir takım çözüm önerileri üretip bunları uygulanması için yerele iletmesi, karşılıklı işleyen bir sürece ışık tutmaktaydı. II. Abdülhamid öncesinde Kızılbaşlara dair böyle bir işleyiş söz konusu olmadığı için doğrudan onlara dair bu tür bilgileri içeren layihâ örneklerine de denk gelinmemekteydi. Zira 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 merkezi tutum söz konusuydu.

Bu açıdan Kızılbaşlarla ilgili bahse konu rapor ve layihâların topluluğun inanç, gelenek ve gündelik yaşamına dair bilgi sunan Osmanlı resmi yazınındaki en ayrıntılı belgeler olduğu söylenebilir. Aynı şekilde, topluluğun günümüzde dahi devam ettirdiği bu inanç ve kılgılarının tarihsel köklerini sürmek açısından da bir uğrak noktası oluştururlar. Bu nedenden ki Somel'in de ifade ettiği gibi bu lâyhaların, devletin meşru bir inanç olarak

²⁰⁹ Scott (2008: 150).

²¹⁰ Alandağlı (2015: 229).

görmediği için hakkında düzenli bilgi bulmanın zor olduğu Alevîlerle, devletin onlara yönelik siyaseti hakkında bazı bilgiler sunduğu muhakkaktır.²¹¹ Buna rağmen, zengin bir antropolojik malzeme sunan layihâların tamamının bizzat Sünnîlerce kaleme alınmasının kendine has bir takım kusurlu yanları da vardı. Söz konusu belgelerden; Kızılbaşlara dair 16. yüzyıldan itibaren oluşturulan ön yargıların izlerini sürebilmekle birlikte, topluluğun, dönemin Sünnî bilincinde nasıl yer edindiği ve bu algının etkileri itibarıyla yakın tarihe nasıl bir miras bırakıldığının ipuçlarını çıkarabilmek de mümkündür. Böylelikle layihâlara yansıyan bu özelliklerinden ötürü II. Abdülhamid döneminin, öncesi ve günümüz arasında ilişki kuran bir ara dönem olduğu ifade edilebilir.

3.8.1. Mehmet Memduh Bey'in Layihâ ve Raporları

Sivas ve Ankara valilikleri görevlerinden sonra Dâhiliye Nâzırlığı'na getirilen Mehmet Memduh Bey, bu dönemki Osmanlı bürokratları içerisinde Kızılbaş/Alevîlerle ilgili en fazla beyan ve bilgilendirmede bulunan bürokratların başında gelmekteydi. Sunduğu bilgiler daha çok Kızılbaşlara yönelik önyargılarıyla beslenip yorumlanmakla birlikte, bütün bu niyetlerinden bağımsız olarak ele alındığı takdirde ise, onların inanç ve ibadetlerine dair varlıkları bugün dahi söz konusu olan önemli ayrıntılar barındırmaktaydı. Bu açıdan Sivas ve Ankara valilikleri görevindeyken sunduğu layihâ ve raporlardaki bilgiler dikkat çekiciydi.

Mehmet Memduh Bey'in bu husustaki ilk layihâsı Sivas valiliği görevindeyken kaleme alındı. Vilâyetin genel durumunu kaleme aldığı bu layihâda, dünyanın dört bir yanındaki Müslümanların halife olan sultana manevi bağlılıklarını sunmalarına rağmen, Sivas'ın birçok köyündeki halkın cehaletleri yüzünden doğru yoldan çıkıp (*dalalette kalmışlardır*), aksi davranışlarda bulundukları ve sayılarını da giderek arttırdıkları belirtilmekteydi. Valiye göre bunun nedeni, söz konusu halkın bu yöndeki eğilimlerine o güne değin hükümet memurlarınca kayıtsız kalınıp, dikkatsizlik gösterilmesi idi. Bu topluluklar arasında Mehmet Memduh Bey'in öncelik verip, ibadet ve ritüelleri hakkında bilgi sunduğu tek grup ise Kızılbaşlardı.²¹²

²¹¹ Somel (2000: 185-186).

²¹² Y.MTV.53/108, 20 Temmuz 1307/1 Ağustos 1891.

İfade edildiği gibi Vali, layihâsında Kızılbaşlara dair değerlendirmelerini sunarken onların bir takım inanç ve ibadetlerine de değinmekteydi. Bu açıdan Kızılbaşlarla ilgili ilk temas ettiği husus topluluğun kuru bir "değneğe" taptığıydı. Aşağıdaki diğer layihâlarda da sıklıkla değinilecek olan söz konusu *değnek* ile kasıt, Kızılbaş/Alevî 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.²¹³

Layihâsında, 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 Paşa'ya 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 düşünülmekteydi.²¹⁴

Mehmet Memduh Bey'in Kızılbaşlar ile ilgili önyargısı 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 resmeden Memduh Bey, bu niyetiyle onların devlet için ne kadar tehlikeli olduklarını ortaya koymaya çalışmaktaydı. Vilâyet sınırları içindeki sancaklarda Kızılbaş nüfusun tespitine yönelik çalışmaları da tamamen bu önyargılardan beslendi.²¹⁵

Kızılbaşlara dair önlemler sadece nüfuslarının tespitiyle gerçekleşmemişti. Bunun için diğer türlü bir takım önlemlerin alınması da vali tarafından önerilmekteydi. Bunlar

²¹³ Y.MTV.53/108, 20 Temmuz 1307/1 Ağustos 1891. Mehmet Memduh Bey'in de ifade ettiği gibi Kızılbaşlar tarıkın "batını" anlamda Cennet'teki Tuba Ağacı'ndan alınarak Cebrazil tarafından Hz. Muhammed'e verildiğine inanmaktadır. Bkz. Dedekarkınoğlu (2010: 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 (2005: 130-133).

²¹⁴ Y.MTV.53/108, 20 Temmuz 1307/1 Ağustos 1891.

²¹⁵ Y.MTV.53/108, 20 Temmuz 1307/1 Ağustos 1891. Tokat Mutasarrıfı Lütü tarafından gönderilen yazıya dayanılarak sadece Tokat'ta 33.865 Kızılbaş nüfusun olduğu belirtilmekteydi (Y.MTV. 53/108, 27 Mayıs 1307/8 Haziran 1891).

arasında, vilâyet dâhilindeki ilkokulların (*sıbyan mektepleri*) milli eğitim nizamnamesinin yeni usulüne göre düzenlenmeye çalışıldığı ve Kızılbaş köylerindeki okulların öğretmenliğini yürüten imamların da sancak ve kaza merkezlerine getirilerek kendilerine yeni eğitim usullerinin gösterildiği anlaşılmaktaydı. Kızılbaş çocuklarının güzel terbiyeyle eğitilip, olgunlaştırılmaya çalışılması sonucu da babalarının inancını terk etmeleri amaçlanmaktaydı. 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 mescid yapımına başlanılmasının ve bu köylerdeki halka vaaz ile nasihatlerde bulunacak kişilerin görevlendirilmesi önerildi.²¹⁶

Kızılbaşların inançlarıyla ilgili söz konusu layihâda dile getirilen ilgi çekici bir diğer husus da "Hızır" ve özellikle de "Melek Tâvûs" a yönelik gerçekleştirilen saygı ve ibadetti.²¹⁷ Bu açıdan Hızır inancının, günümüz Kızılbaş/Alevî topluluklarında hâlâ önemli bir yer tutması inancın sürekliliğine işaretken, Yezîdîlikte Şeytan'ı temsil eden Melek Tavis'un (Melekê Tawus) bu dönem Kızılbaşlarınca takdis edildiğinin dile getirilmesi ise bir o kadar önemli bir ayrıntıya işaret etti.²¹⁸ Dolayısıyla, Mélikoff'un Yezîdîlerde Melek Tavis, Alevîlerde ise Cebrail'in "horoz" ile özdeşleştirildiği ve iki inanç arasındaki benzerliklere temas ederek kurduğu analogi bu bağlamda dikkat çekicidir.²¹⁹ Öte yandan, özellikle Kızılbaş Kürtler arasında da Melek Tavis'a yönelik bir takım duaların gerçekleştirilmesi ve aynı şekilde Şeytan'a da olumsuz bir değer

²¹⁶ 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-kırk aşmış olanlarının vaaz ve nasihatlerle inançlarının düzeltilmesi fikrine sıcak bakılmamıştır (Y.MTV.53/108, 20 Ağustos 1307/1 Eylül 1891).

²¹⁷ Y.MTV.53/108, 20 Temmuz 1307/1 Ağustos 1891.

²¹⁸ Kızılbaş/Alevîlerde Hızır inancıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kenanoğlu ve Onarlı (2003: 202-203); Ocak (2006: 110-116,180-183); Yaman (2007: 223-225); Gezik ve Çakmak (2010: 170-173,207-207); Munzuroğlu (2012: 71-72); Çakmak (2012:137-142); Deniz (2012: 130-154); Aksoy (2015: 519-541). Tanrının yarattığı baş melek olan Azazel Adem'in önünde secde etmeyi reddettiği için Tanrının huzurundan kovulmuştu. Buna rağmen Azazel Yezîdîlerde, diğer semavi dinlerde Şeytan'da olduğu gibi kötülük ile özdeşleştirilmeyecektir. İnanca göre Tanrı onu affetmiştir. Böylece Yezîdîler de Adem'in soyundan gelmelerine rağmen Meleke Tavis'un halkı olduğunu inanacak ve hiçbir şekilde ne Melek Tavis ne de "şeytan" isimlerini dillerine almayıp, onu takdis edeceklerdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Nuri Paşa (1328: 30,36,46,55); Guest (2012: 66,353-354); Kreyenbroek (2014: 42-43,57,94); Turan (2015: 76-81,97-98). Bu nedenle Yezîdîlerde "tavus kuşu" Melek Tavis'u simgelediği için kutsal kabul edilir. Bkz. Kreyenbroek (2014: 94-95).

²¹⁹ Mélikoff (2009: 64-66,114-115). Yezîdîlerin Melek Tavis'a hürmeten horoz eti yemediği Taşşın (2000: 735) tarafından da dile getirilir.

yüklenilmemesi²²⁰ Mehmet Memduh tarafından dile getirilen bu bilginin doğruluğunu güçlendirmektedir. İki topluluk arasındaki inançların benzerliği Mehmet Memduh Bey dışındaki diğer Osmanlı bürokratlarının da dikkatini çekti.²²¹ Söz konusu durumun ayrıntılarıyla ele alınması bu çalışmanın kapsamı dışında olup, en azından bunun şimdilik her iki inanç (Kızılbaşlık ve Yezîdîlik) arasında bağlantı kuran etkileşimsel yaklaşımlara tarihsel açıdan mütevazı bir katkı sunduğu ifade edilebilir.²²²

Sivas'tan sonra Ankara valiliğiyle görevlendirilen Mehmet Memduh Bey, 22 Nisan 1894 tarihinde kaleme aldığı raporunda da Kızılbaşlar (*Sürh-ser*) hakkında bazı değerlendirmelerde bulunmaktaydı. Burada da Kızılbaşlar, Yozgat ve Kırşehir sancaklarında bulunup, uzun bir süreden beridir cehaletin karanlığı ve bilgisizlikten ötürü çıkmaz bir yola sapan ve çeşitli batıl inançlar yüzünden İslâmiyet'ten uzaklaşarak, isimlerinden başka İslâm ile herhangi bir alakaları olmayan bir topluluk olarak takdim edildi. Vali'nin "sapkın bir fırka" (*fırka-yı dâlle*) olarak gördüğü Kızılbaşlar her ne kadar görünüşte Müslüman olduklarını ifade etseler de kendi aralarında her türlü mahremiyeti helal sayarak Müslümanlardan uzak durmakta ve buna rağmen Hristiyanlar ile her türlü ilişki içerisinde girmekteydi. Hristiyan gruplar içerisinde özellikle Ermenilerle kaynaşarak dostluk kuran topluluk mensupları, bazı günler onlarla aralarında şarap içip haram şeyler tüketerek gizli bir şekilde eğlenmekte ve buna ek olarak siyaseten de Ermenilerle müttefik olup, fesatlıklarına yardım etmekteydiler. Valinin çerçevesini çizdiği bu duruma karşılık önerisiyse "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 sadece Ankara Vilâyeti'nde değil aynı zamanda Sivas'ta da sayıları yüz bini aşarak İran sınırına değin zincirleme bir şekilde uzanan çoğu köydeki bu "bâtıl, gâfil ve câhil" nüfuslu büyük topluluğun kendi haline bırakılmasının istenilmeyen korkunç sonuçlara sebebiyet vereceği muhakkaktı. Aynı şekilde İran şehbenderleri ve ahundlarının ulaşması halinde bu Sürh-serlerin onların "Alevî" yoluna bir derece yakınlık göstererek, meyil edecekleri gibi bir tehlike de söz konusuydu. Bunun da Şîî mezhebinin az da olsa aralarında yayılmasına neden olup, esaslı tedbirlerin alınmaması halinde milyonlarca Müslüman

²²⁰ Bkz. Torî (2000: 66-67); Mélikoff (2009: 64); Gezik ve Çakmak (2010: 118-119,181-182).

²²¹ MF.MKT.795/71, 25 Eylül 1320/8 Ekim 1904, içinde: Gökçen (2012: 312).

²²² Yezîdîlik ve Alevîlik inançları arasındaki benzerliklerin karşılaştırılması üzerine bkz. Torî (2000: 64-77); Mélikoff (2009: 64-67,86,114-118); Çakmak (2012: 56-62).

nüfusun zaman içinde İranlılara yönelerek, siyasi bir mesele ortaya çıkacağından endişe edilmekteydi.²²³ Böylelikle Mehmet Memduh Bey, yazısında ifade ettiklerini desteklemesi adına Yozgat'ın önde gelen ailelerinden Abdülcabbar-zâde Osman Bey tarafından verilen bir layihâyı da yazısına iliştip, saraya sundu.

3.8.2. Abdülcabbar-zâde Osman Bey'in Layihâsı

Abdülcabbar-zâde Osman Bey'in Yozgat'ın kaza ve nahiyyelerinde bulunan ve kendi ifadesiyle "revâfız" ve "gürûh-ı şekavet" olarak nitelendirdiği Kızılbaşlara dair layihâsında, topluluğun inanç ve hali hazırdaki durumlarına dair bazı bilgiler sunulmaktaydı.

Osman Bey'e göre Kızılbaş adı verilen ve kınanmaya layık görülen 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"²²⁴ 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 de bütün işleri şeriata ve İslâmiyet'e aykırı olup sadece isim olarak Müslüman görünen Kızılbaşlar, Ermenilerle meşrep ve fikir açısından aynıydı. Bu açıdan Ermenilerin "büyük perhiz"inin sonrasındaki Paskalya günlerinde gerçekleştirdikleri adet ve ayinlere Kızılbaşların katıldığına da yer verilmekteydi.²²⁵ Buna göre, Ermeniler gibi yumurta boyayıp yeni elbiseler giyerek birbirlerini ziyaret eden Kızılbaşlar, civarda bulunan kocamış ağaç ve büyük taşlara "Mehdi" adını verip, tapmakta ve gerçekleştirdikleri dualar ile onlardan yardım talep etmek gibi uygun olmayan hareketlerde bulunmaktaydı. Aynı şekilde tanrının önce Hz. İsa sonrasında da Hz. Ali sıfatlarında dünyaya geldiği ve bundan ötürü Ermenilerle aralarındaki farkın bir "soğan

²²³ Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894.

²²⁴ Kızılbaş/Alevîlerin gözünde Sünnîler Muaviye'nin oğlu Yezit'in yandaşları olarak düşünüldüğü için topluluk içerisinde Sünnîler bu ad ile adlandırılır. Bkz. Kehl-Bodrogi (2012: 186).

²²⁵ 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.

zarı" perdesi kadar olduğuna dikkat çekilmekteydi.²²⁶ Osman Bey'in ifadesine göre Kızılbaşlar, aradaki bu perdenin yırtılması halinde kendilerinin de Ermeni oldukları gibi bir takım "saçma sözleri" ara sıra dillendirmektedirler. Ayrıca Kızılbaşların tanrının emri olan abdest, namaz, oruç ve gusül gibi ibadetleri yerine getirmemekle birlikte, ırz ve namuslarını da korumadıklarından dolayı hayvanlar gibi yiyip, içmek (*behâyim gibi ekl ve şürb*) ve yorumlama düşkünlüğünden başka hiçbir işe girişmedikleri de 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.²²⁷

Layihâsının devamında Yozgat bölgesinde bulunan Kızılbaşlar hakkında bilgi veren Osman Bey, buradaki Kızılbaşların üç koldan oluştuklarını ifade etmekteydi. Bunların ilki "Hubyarlı",²²⁸ ikincisi "Harbendelü", üçüncüsü ise "Erdebillü" cemaatleriydi. Hubyarlı cemaati Sıraç/Saraç ve Beydilli²²⁹ adlarıyla bilinmekte olup, Sivas vilâyetinde bulunan Hubyar Tekke'sine bağlı olmasına rağmen beş-on seneden beridir Zile Kazası'nın Acı Pınar Köyü'nde ortaya çıkan ve bir kaç sene önce sürgün edilip sonrasında affedilen Davulcu Veli'nin eşi "Ayşe" adındaki kadını önder kabul edip, emri altına girmişti. Harbendelü cemaatiyse Hacı Bektaş Veli'nin soyundan geldiğini iddia eden Cemal adındaki kişiye bağlıydı. Bunlar dedelere itibar etmeyip, Hacı Bektaş'tan gelen dervişler vasıtasıyla Türkçesi "dernek" olan cem ayinini²³⁰ gerçekleştirmektedir. Son olarak Erdebillü cemaati ise dedeler vasıtasıyla cem ayinlerini gerçekleştirmekte olup, cem esnasında aralarında Hacı Bektaş'tan gelmiş bir derviş olsa bile onu hiç de oradaki

²²⁶ Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894. İlerde de görüleceği gibi Kızılbaşlar ile Ermeniler arasındaki "soğan zarı" benzetmesine başta misyonerler olmak üzere çok sık bir şekilde başvurulacak ve bunun da bizzat Kızılbaş/Alevîlerce dile getirildiği ifade edilecekti. Kızılbaşların 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 Dağavaryan tarafından da dile getirilmiştir. Karşılaştırma için bkz. Dağavaryan (2018).

²²⁷ Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894.

²²⁸ Hubyarlılar ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Bakan (2011); Kenanoğlu ve Onarlı (2003).

²²⁹ Bkz. Kenanoğlu ve Onarlı (2003: 56-78).

²³⁰ Dernek adı da verilen (Yörükân, 2002:312) ve Kızılbaş/Alevî inancının esas unsurlarından biri olup, kendi içinde bir sistematiğe sahip cem ritüeli hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fırlıklı (1996: 326-371); Yörükân (2002: 312-368); Yaman (2007:211-220); Dedegarkınoğlu (2010: 107-295); Üzümlü (2013: 180-208); Özdemir (2016: 53-83).

dedelerden ileri tutmayıp aksine cemin sonuna kadar sıradan halktan biri olarak davranmaktaydı.²³¹ Bu bakımdan Osman Bey'in Harbendelü ve Erdebillü cemaatleri hakkında ifade ettikleri, daha önce de dile getirildiği gibi, tam da bu dönemde etkinliği artmakta olan Bektaşî Çelebileri ile bağımsız Kızılbaş ocakları arasındaki rekabete ışık tutmaktaydı.

Layihâda *cem* ayiniyle ilgili düşüncelerini de ifade eden Osman Bey'e göre bu ayin tamamen bir "ayin-i fisk" (sefahat, ahlaksızlık ayini) idi.²³² Buna göre 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, bir takım "saçma ve manasız sözlerle" (*türrehât*) türküler²³³ söylerken, şarap bardakları gelin ve kızlar aracılığıyla dolaştırılmaktaydı. İnsanların içi bu esnada pek "kızışmış" olduğundan (*germâ germ*) ötürü gelin ve kızlar çiftler çiftler kalkarak bu uzun geceler boyunca sabaha kadar raks ederdi.²³⁴

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 görüp Kızılbaşlar hakkındaki cinsel içerikli iftiralara göndermede bulunmaktaydı. Kızılbaşlarca "ibadet meclisi" olarak adlandırılan cem ayini Osman Bey'e göre; bu "esef verici" (*hâl-i esef-i iştimâlden ibaret*) kötülükleri barındırmasının yanı sıra, ehl-i sünnetten birinin tam da bu esnada bilmeyerek içlerine düşmesi halinde, "tekyeye kurban geldi diye" öldürülüp, ölüsünü yok ettikleri sayısız örneğe sahipti.²³⁵

²³¹ Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894.

²³² "Fisk: 1. Hak yolundan veya hak yoldan çıkma, Allah'a karşı isyân etme. 2. sefâhate dalma. 3. hâinlik. 4. dinsizlik, ahlâksızlık." Bkz. Devellioğlu (2004: 265).

²³³ Bundan kasıt dedelerin cem esnasında dile getirdikleri deyişlerdi. Bkz. Özdemir (2015: 105-106).

²³⁴ Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894. Cemlerde içki tüketilip-tüketilmediğine dair farklı pratikler için bkz. Yörükân (2002: 364-365); Mélikoff (2009: 84, 137-139; 2010b: 284-285); Kehl-Bodrogi (2012: 192-193); Deniz (2012: 340); Eröz (2014: 109-110, 126-127).

²³⁵ Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894.

3.8.3. Mutasarrıf Bekir Sıdkı'nın Layihâları

Kızılbaşlarla ilgili sarayı bilgilendirme amacı güden bir diğer yönetici de Amasya ve Tokat mutasarrıflıkları görevinde bulunan Bekir Sıdkı'ydı. Üç yılı aşkın bir arayla her iki görev bölgesinde kaleme aldığı bahse konu layihâlar, Kızılbaşlara dair önemli bilgiler içermektedir. Bekir Sıdkı bu layihâlarında, Sultan Abdülhamid'i bilgilendirmekle birlikte, meselenin çözümüne dair uygun gördüğü önerileri de dile getirmektedir. Kendi ifadelerine göre böyle bir uğraş içerisine girmesinin nedenleri arasında, Kızılbaşların İslâm karşıtı ayinlerinin yanı sıra halkı yoldan çıkarıp, kandırmalarına (*ahaliyi ızlâl ve iğfâl*) yönelik duyduğu üzüntü gelmekteydi. Bu nedenle inançlarının düzeltilmesi için gerekli görülen önlemlere katkı sunmak amacıyla fikirlerini paylaşmaktaydı.²³⁶

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 sultanın verdiği emir ve gösterilen gayretlere kendi cephesinden bir katkı sunma amacı da taşımaktaydı. Böylece, memuriyeti boyunca çalıştığı yerlerin halkının ahlak ve adetlerinin yanı sıra fikir ve amaçlarına kadar bütün yönlerini öğrenmeye dair bir merakla hareket etmesi sonucu elde ettiği bilgileri paylaşacaktı. Neticede, 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 Alevî" olarak adlandırılan halkın kendisiydi. Buradan da anlaşıldığı gibi mutasarrıf, kendisinden böyle bir talepte bulunulmamasına rağmen Kızılbaş/Alevîler hakkındaki bu layihâları kaleme alma gereği hissetmekteydi.²³⁷

Bekir Sıdkı'nın ifadesiyle layihâsı; Kızılbaş/Alevî halka dair dile getirilen, şüphe konusu inanç ve adetlerinin 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 (*tarîk-i nâzenîn*)²³⁸ bağlı olduğunu iddia etseler de güvenilir kaynaklardan edindiği bilgiler ve aynı şekilde kendilerinin vatansever ve İslâm alemini

²³⁶ Y.MTV. 131/109, 23 Cemaziyevvel 1313/11 Kasım 1895.

²³⁷ Y.EE.132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

²³⁸ "Pek nazlı" anlamına gelen bu söz Bektaşî Tarikatı'na verilen bir isimdir. Gölpınarlı (2004: 235).

üzen sözlü ve somut eylemlerinden ötürü, durum tamamen farklıydı.²³⁹ 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" (*şeytanetkâr*) ötürü yoldan çıkmışlardı. Dedelerin Kızılbaşlara anlata geldikleri yalan nasihat ve anlamsız, boş sözlerle onları aldatıldıkları için dedelere canı gönülden inanmaktaydılar. Bekir Sıdkı'ya göre bütün bu nasihat ve aldatmalar da Kur'an hükümlerinden ziyade saçma uydurmalarından oluşup, dedelerin kendilerini iyi niyetliymiş gibi gösterip, söylediklerini tanrının emri olarak sunmasından ibaretti. Böylece, kendilerinin "nurdan" hükm ettikleri, Kızılbaş halkınsa topraktan yaratıldığını telkin eden dedeler, Allah'ın onları Kızılbaşlar üzerinde müvekkil tayin ettiğini dile getirerek Kızılbaşları ikna etmekte, eylem ve inançlarıyla onları kendilerine bağlamaktaydı.²⁴⁰

Mutasarrıfın bu hususta dile getirdiği bir diğer bilgi de dedelerin ellerinde bulunan ve tanrı tarafından kendilerine verildiğini iddia ettikleri ağaçtan yapılma "erkân" isimli değnekti. Böylece dedeler, *erkân* isimli bu değneği ellerinde tutarak Kızılbaşlarca ziyaret edilmesini sağlamaktaydı. 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.²⁴¹

²³⁹ Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

²⁴⁰ Y.MTV.131/109, 23 Cemaziyyevvel 1313/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899. Kızılbaş/Alevî inancında kutsal bir temel ve soya sahip olan ocak sistemine mensup kişiye denir. Bkz. Gölpınarlı (2004: 82); Yaman (2007: 230-232).

²⁴¹ Y.MTV. 131/109, 23 Cemaziyyevvel 1313/11 Kasım 1895; Y.EE.132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899. Yaman'ın da (2007:215) ifade ettiği gibi "her Alevînin görgüden (görgü cemi) geçmesi, hal ve gidişatının 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). Ayrıntılı bilgi için bkz. Yörükân (2002: 77); Yaman (2007: 215,223-224); Çakmak (2012: 140-141,144); Eröz (2014: 119-120).

Mutasarrıf bahsettiği bu toplantıya dair de ayrıntılı bir bilgi sunmaktaydı. 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 haksız olduğunu telkin etmekteydiler. Dedelerin ifadesiyle halife olan padişah (o dönem için Sultan Abdülhamid) görünen padişah olmasına rağmen, batın âlemi onların ellerindeydi ve 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 kendilerine yönelik bağlılıklarını alıp (*ikrar*) onları "dinden ve imandan" çıkarmaktaydılar. Mutasarrıfın ifadesiyle, hemen akabinde getirdikleri sazla "ezme-düzme" sözler söyleyip çaldıktan sonra, bu kez de yukarıda bahse konu olan *erkân* isimli kutsal değneği toplananların huzuruna getirmeye yönelik bir hazırlık seremonisine girişilmekteydi. Dede bu süreç boyunca erkânın ululanmasına yönelik bir takım sözler sarf edip topluluğu buna hazırlamaya başlamakta ve *erkân*ın getirilmesiyle birlikte de herkes hep birlikte ayağa kalkıp, ona saygısını göstermekteydi. Değnek getirildikten sonra -yukarıda da belirtildiği gibi- dede orada bulunan kadın ve erkek olmak üzere herkesi altından geçirmekte ve değneği yıkadığı sudan içenin de cennete gideceğini ifade edip, günahlarının af olduğunu belirtmekteydi.²⁴² Buna göre topluluk kendilerini Allahın en temiz kulları olarak görürken, onların dışında kalan diğerlerinin ise cehennemlik olduklarına inanılmaktaydı. Zira dedelerin ifadeleriyle cennet onlar (Kızılbaşlar) için²⁴³ cehennem de kendi milletleri dışındaki "yabancılar" (Sünnîler) için yaratılmıştı. *Erkân* adı verilen değneğe yönelik kutsama bununla da sınırlı değildi. Su doldurulan bir kazanın

²⁴² 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. Bkz. Özdemir (2016: 91-96). Diğer yandan kutsal olduğu kabul edilen tarıkın yerinden indirilmesi esnasında dualar edilip, kurbanlar kesilir. Bkz. Fırlalı (1996: 324); Gülerüzlü (2002: 14); Yaman (2007: 214). Gülerüzlü'nün (2002: 14) ifadesiyle kimsenin dokunmaya cesaret edemediği tarika her dede de dokunamaz. İnanca göre tarıkın günahkâr dedeleri de cezalandıracağına inanılmaktadır. "Tarık 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. Bkz. Yörükân (2002: 81,319); Dedekarkınoğlu (2010: 293). Tarık/Alaca değneğin altından geçerek günahların bağışlanmasıyla ilgili bkz. Baha Said Bey (2000: 110, 151, 157, 159).

²⁴³ Bu durum Kızılbaş/Alevî inancında kendilerine dair "kurtulmuş topluluk, kurtuluşa eren fırka" şeklinde dile getirilen *gürûh-ı naci* inancıyla ifade bulur. Bkz. Fırlalı (1996: 235); Gölpınar (2004: 132-133); Kehl-Bodrogi (2012: 48-50).

içine konularak yıkanan değneğin yıkandığı suyu kutsadığı düşünüldüğü için su hem kalabalık tarafından içilir, hem de "rahmet" denilerek birbirlerine serpilirdi.²⁴⁴ Böylece yüzüne kutsanmış sudan gelenler kendilerini şanslı addederek şükür ederken, bir yandan da kendilerinden olmayan başkalarına lanet okumaktaydı. Bütün ritüellerden sonra *erkân* tekrar saygı ve ululamayla karışık bir şekilde yerine götürülürdü.²⁴⁵

Meydana getirilen bu ayin çok gizli bir şekilde yürütüldüğü için başından itibaren güvenliğine yönelik bir takım önemlere de başvurulmaktaydı. Bunun için ayinin gerçekleştiği köyün civarına gözcüler yerleştirilirken, dışarıdan hiç kimsenin gelmesine izin verilmezdi. Buna rağmen kazara bir Sünnînin gelip de ayine tanıklık etmesi durumunda onu öldürüp, ortadan kaldırdıkları ifade edilmekteydi. Bekir Sıdkı'nın bu şekliyle resmettiği bütün bu ayinin halk için bir karşılığı vardı ve o da dedenin toplanan insanlardan bir ücret almasıydı. Zira dedenin kalabalığa "ben sizin günahlarınızı sual ettim ve afv eyledim" diyerek bu hizmeti için hakkını talep etmesi üzerine, orada bulunanların günahlarından kurtulduklarına inandıklarından dedeye kendi durum ve sorumluluklarına göre bir miktar para verdikleri anlaşılmaktaydı.²⁴⁶

Kızılbaşların bu dedelere olan bağlılıkları sadece bununla da sınırlı değildi. Mutasarrıfa göre Kızılbaşların çocuklarını okula vermelerini engelleyen de bu dedelerdi. Bunun nedeni de çocukların Sünnîliği öğrenerek (*akaid-i diniyye*) Kızılbaş inancını terk edeceklerine dair duyulan korkuydu. Bu yüzden de çocukların dini meseleler ve şeriat hükümlerinden haberdar olmamaları için bizzat dedelerin emriyle okuyup-yazmayı öğrenmeleri engellenmekteydi. Buna göre her ne kadar Kızılbaşların bir kısmı çocuklarını medreselere gönderse de bunun da askerlikten kurtulmak için olduğu ve öyle ki bu çocukların da yaşları geçer geçmez okulu bırakıp büyüklerinin mesleği olan odunculuk ve kömürcülük mesleğine geri döndükleri ifade edilmekteydi.²⁴⁷

²⁴⁴ Tarıkın yıkanarak suyunun içilmesiyle ilgili bkz. Baha Said Bey (2000: 109, 154); Yörükân (2002: 364); Güler yüzlü (2002: 15,21); Gölpınarlı (2004: 301-302); Gezik ve Çakmak (2010: 193-194); Munzuroğlu (2012: 199); Dağavaryan (2018: 69).

²⁴⁵ Y.MTV. 131/109, 23 Cemaziyelevvel 1313/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

²⁴⁶ 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 *çıralık*, *hakullah* ya da *pir/ocak* hakkıdır. Bkz. Baha Said Bey (2000: 154-155); Fıglalı (1996: 290); Gezik ve Çakmak (2010: 56-59); Çakmak (2012: 58,81,141); Kehl-Bodrogi (2012: 148).

²⁴⁷ Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899. Köylüleri medreselere sevk eden şeyin askerlikten kurtulma ümidi olduğu Miralay Hüsrev Beyzade Celalettin tarafından sultan Abdülhamid'e sunulan bir

Bekir Sıdkı'nın Kızılbaşlara dair dile getirdiği ibareler arasında topluluğun devlete yönelik sorumlulukları hususunda da olumsuz bir takım değerlendirmelere rastlanmaktaydı. Mutasarrıfa göre askerlik hizmetini yerine getirmeyerek firar ettikleri gibi etmeyenleri de vazifelerini sürekli kötü niyetli bir şekilde yerine getirmekteydi. Aynı şekilde devlete duydukları husumetten ötürü vergi ödemeleri esnasında verdikleri verginin "berekatli olmaması ve hayrının görülmemesi" yönünde devlet aleyhinde beddualarda da bulunmaktaydılar. Bekir Sıdkı için Kızılbaşlar, görünürde bile ehl-i İslâm'a bağlılıkları ciddiyetten uzak olup "batıl itikadları" gereğince zaten Sünnîler 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 topluluktur. Aynı şekilde, Sünnîlere karşı böyle bir düşmanlık gütmelerine rağmen Ermeni ve Protestanlarla (*Poritler*) gayet samimi ve eskiden beri dostluk ve yakınlıkları varmış gibi bir ilişki içerisinde olduklarına da özellikle dikkat çekilmekteydi. Buna göre, Ermeniler evlerine çok serbest bir şekilde girip, çıkmakta ve aynı zamanda Kızılbaş kadınlarıyla da görüşüp, konuşmaktaydılar. Mutasarrıfın çizdiği bu çerçeve uyarınca Ermenilerle Kızılbaşlar arasındaki ilişkinin boyutu böyle samimi sunulmasına rağmen, aynı şey Sünnîlerle olan ilişkilerinde geçerli olmayıp bu da şahitlikler, güvenilir kaynaklar ve bazı eski kayıtlarla sabit gösterilmekteydi.²⁴⁸

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 ifade edilmekteydi.²⁴⁹ Layihâlarda aynı zamanda, Kızılbaşların bütün alışverişlerini de Ermenilerle gerçekleştirip, onlarla müttefik olduklarına değinilmekteydi. Benzer şekilde Ermenilerin de onların Müslümanlara karşı tutumlarının farkında olup Kızılbaşları sürekli çeşitli araçlar ile ittifaka ve kendi "fesat" amaçları için yanlarına çekmek istedikleri belirtilmekteydi. Mutasarrıf sadece bunlarla da sınırlı kalmayıp, Ermeni komitecileri

layihâda da belirtilmekteydi (Y.PRK.AZJ. 25/71, 29 Zilhicce 1310/14 Temmuz 1893). Bu hususla ilgili ayrıca bkz. Ergün (1982: 60,69,73-77); Sarıkaya (2008: 56-57).

²⁴⁸ Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

²⁴⁹ Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

tarafından hükümet aleyhine gerçekleştirilen eylemlerin bu Kızılbaşların evlerinde saklanılarak gerçekleştirildiğini ve Ermenilerin Kızılbaşların Müslümanlara duyduğu nefreti daha da artırmak için iki topluluğun arasını açmaya yönelik bir takım söylentiler çıkardığına dikkat çekmekteydi. Buna göre Ermenilerin, "gerektiği takdirde kendileriyle ittifak olan Kızılbaşlarla birleşip, Müslümanları yenilgiye uğratacakları" yönünde beyanlarda bulunduklarına da yer verilmekteydi.²⁵⁰

Kızılbaş-Ermeni ittifakına dair ifade ettiklerini güçlendirmek için kendi kişisel değerlendirmelerine de başvuran Bekir Sıdkı, Kızılbaşların Müslümanlara olan düşmanlıklarının boyutunu göstermek için bazı örnekler de sunmaktaydı. Buna göre Kızılbaşların, fırsat bulduklarında her sene bir Müslümanı "ateşte yakmalarının" kendileri için bir verimlilik ve bereket alameti olduğuna inandıkları iddia edilmekteydi. Mutasarrıfın düşüncesine göre, gerek böylesine bir batıl inanca sahip olmaları gerekse hali hazırdaki bu durumlarıyla, Ermenilerin fikir ve boş hayallerinin içerisine çekilebilmeleri güçlü bir ihtimaldi. Böylece, Ermeni meselesinden ötürü herhangi bir ihtilal olasılığında Kızılbaşların da buna katılmaları ve ismen Müslüman olup manen dinsiz olan bu topluluğun aç gözlülük ve hırstan ötürü diğer başka dinleri kabul etmesinin devletin iç meselelerinde bir takım sorunlara neden olacağı ileri sürülmekteydi. Bunların yaşanmaması için Bekir Sıdkı bir takım çözüm önerileri de sunmaktaydı. Bu önlemler arasında, onları yoldan çıkardıkları düşünülen dedelerin geçici olarak başka bir yere sürgün edilmeleri ve topluluk arasında eğitimin yaygınlaştırılması gibi Kızılbaşların cahilliğinden kaynaklanan hususlara yeniden vurgu yapılmaktaydı.²⁵¹

Mutasarrıf Bekir Sıdkı, Kızılbaşların gerek köylerinde gerekse şahıslarında Müslümanlara ve İslâm inancına özgü olan temizliğe asla önem vermediklerini de belirterek, bazı köylerinde cami ve okul olmasına rağmen kimsenin namaz kılmadığına da değinmekteydi. Aynı zamanda Kızılbaşların yüzyıllar boyunca Sünnîlerden uzak bir şekilde sürdürdükleri izole yaşamlarına da göndermede bulunmaktaydı. Buna göre erkek, kadın hep birlikte içki kullandıkları ve alış-verişlerini de tamamen gayrimüslimlerle gerçekleştirdikleri ifade edilen Kızılbaşların, öncesinde de dikkat çekildiği gibi, "batıl

²⁵⁰ Y.MTV. 131/109, 23 Cemaziyyevvel 1313/11 Kasım 1895; Y.EE.132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

²⁵¹ Y.MTV. 131/109, 23 Cemaziyyevvel 1313/11 Kasım 1895; Y.EE.132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

inançlarından" ötürü doğru yoldan çıkarak, sadece kendileriyle aynı inançtan olanlarla birlikte yaşadıkları dile getirilmekteydi. Bu nedenle kendilerinden ayrı gördükleri için "hariç" olarak adlandırdıkları Sünnîlere dair sürekli bir ihanet içerisindeydiler.²⁵²

Kızılbaşların çocukları eğitim ve öğretime teşvik edilse de yoldan çıkan (*tarîk-i delâlet*) babalarının etkileri altında oldukları için ahlak ve inançlarının istenildiği düzeyde birden bire düzeltilmesi de çok zor ve güç görülmekteydi. Bunların da tamamen topluluğa nasihatlerde bulunan dedelerin etkisinden kaynaklandığına tekrardan temas edilip, soruna çözüm üretebilmek için dedelerin bu tür telkinatlarının yasaklanması önerildi. Böylece halkın doğru yola çevrilmesinin daha kolayca gerçekleşeceği düşünülmekteydi. Buna göre çok sık bir şekilde dedeler aleyhinde beyanlarda bulunan ve Kızılbaşların bu halde olmasını en çok da dedelerin "şeytani" icraatlarına bağlayan mutasarrıf için Kızılbaşların "ıslahı" hususunda dedelere yönelik yaptırımlar baş sırada gelmekteydi. Kendisinin bu husustaki önerilerinin başında ise, yukarıda da ifade edildiği gibi- "kalles ve "alçak" bir topluluk olarak gördüğü dedelerin (*dedegan-ı hazele gürûhu*) gerçekleştirilecek bir tahkikatla başka bir yere sürgün edilmeleri gelmekteydi. Böyle bir yaptırımda bulunmasının gerekçesi de hem bunların ıslahı hem de geride kalan benzerlerinin akıllanması üzerinde etkili olunacağının düşünülmesiydi. Bunun gerçekleştirilmesiyle de ikinci bir aşama olarak; içlerinden ileri gelenlerine devlet tarafından yapılacak etkili bir nasihatle belirli saatlerde camide beş vakit namazın (*ferâiz-i salavât-ı hamse*) Kızılbaş çocukları ve dini inançları bilmeyenlerine öğretilmesi geliyordu. Aynı şekilde II. Abdülhamid döneminin tashîh-i akâid/itikâd siyaseti arasında yer alan okullar ve camilerin inşa edilmesiyle, buralara fazla maaşla dindar öğretmen, dini bütün imam ve hatiplerin yerleştirilmesi uygun görülmekteydi. Devamında ise, hem bu görevlilerin teftişi hem de halkın dini eğitim ve ilim tahsili hususunda gösterdiği gayretlerin yerinde incelenerek, pekiştirilmesi için hükümetçe uygun görülecek ulemâdan birinin görevlendirilmesi önerildi.²⁵³

Bekir Sıdkı layihâlarında Kızılbaşların "ıslah"ına dair öne sürdüğü önerilerin hayata geçirilmesi için gerekli olan masraflara dair de bir takım çözüm önerilerinde bulundu. Buna göre, Kızılbaşların oturdukları köylerin çoğunluğu büyük ve geniş olup içlerinde

²⁵² Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

²⁵³ Y.MTV. 131/109, 23 Cemaziyevvel 1313/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

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 bulunuldu. Sonuç olarak da Bekir Sıdkı, eğitim ve öğretime yönelik dile getirdiği bütün bu icraatların yerinde teftişi ve hükümetin de bu hususta bilgilendirilmesi için her vilâyet ve sancakta birer müfettişlik tesis edilmesini önerecekti.²⁵⁴

Bekir Sıdkı bütün bu değerlendirmelerinin yanı sıra, Kızılbaşların nüfusuna dair de bazı değerlendirmelerde bulundu. 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 Vilâyetine bağlı Tokat Sancağı'nda da tahminen kırk-elli bin kişilik bir nüfuslarının olduğu görülen Kızılbaşlar, ilim ve eğitimin faydalarından mahrum kalan saf halktan bazılarının kendilerine meyletmelerinden ötürü sayılarını giderek arttırmaktaydı. Mutasarrıfa için bunların hal ve hareketlerinin dikkatlerden uzak tutulmayıp, gerekli tedbirlerin bir an evvel gerekli ciddiyet dâhilinde alınması gerekmekteydi. Gerekli önlemlerin alınması halinde de halkın kısa bir süre içerisinde eğitim sayesinde bu cehaletlerinden kurtulabilecekleri düşünüldü.²⁵⁵

Mutasarrıfın verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla, daha önce Sivas valiliğinde bulunan Hacı İzzet Bey'in Kızılbaşlar hakkında gerçekleştirilen ihbar üzerine aşiret reisleriyle, dedeleri toplayıp, inançlarını teferruatlı bir şekilde itiraf etmeleri için kendileriyle yüz yüze görüştüğü anlaşılmaktaydı. Bunun üzerine inançlarının İslâm dinine aykırı olup, bunu devam ettirdikleri takdirde küfür ve sapkınlıkta (*küfr ve dalâlinde*) ilelebet mahvolacakları kendilerine gerekli nasihatler ve tehditler eşliğinden anlatılmıştı. Böylece, bir kısmı bu inançlarını terk edip İslâm dinine geçmiş (*şeriat-ı Muhammediyye*) ve tapmakta oldukları otuz-kırk kadar *erkân* da kırılmıştı. Hacı İzzet Bey'in bu çalışmaları

²⁵⁴ Y.MTV. 131/109, 23 Cemaziyelevvel 1313/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

²⁵⁵ Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

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 valiliğinden sonra yerine gelenlerin bunu dikkate almamasından ötürü durum tekrar eski haline dönmüş ve Kızılbaşlar inançlarını kaldığı yerden devam ettirmeye başlamıştı. Sonuç olarak da yeniden dedelerin "şeytanca" hareketlerinin tesiri altına girdiği düşünülen bu "karanlık kavmin" (*kavm-i zulmet*) söz konusu "karanlık ve "bilgisizlikleriyle" (*cehalet ve nâdâniyetle*) yaşamlarına kaldıkları yerden devam edip, günden güne de sayılarını arttırdıkları belirtilmekteydi.²⁵⁶

3.8.4. Mamuretülaziz ve Sivas Valilerinin Raporları

Bu hususla ilgili yazışmalar daha çok Sadâret'in Kızılbaşlarla ilgili duyduğu endişelerden kaynaklanmaktaydı. Söz konusu makamın Mâmûretülaziz, Sivas ve Erzurum vilâyetlerine gönderdiği yazısında, vilâyetlerinde bir takım Kızılbaşların "türeyerek" saf halkı yoldan çıkarıp, dini inançlarını ihlal etmekte olduklarının haber alındığı endişesiyle hareket edilmekteydi. Bu sebeple, İslâmiyet'e aykırı olan benzeri telkin ve kandırmaların engellenerek, doğru dini inançların muhafazasının gerekli olduğu ve bunun için de Kızılbaşlarca meydana getirilen söz konusu aykırı duruma karşı gerekli tedbirlerin hızlı bir şekilde alınması emredilmişti. Kızılbaşların etkileri altına aldığı Müslüman halkın yaşadığı köylere doğru dini inançları (*akâid-i sahihe-yi diniyyeyi*) öğretecek ulemânın gönderilerek yine Kızılbaşlarca telkin edilen zararlı inançların ortadan kaldırılmasına yönelik gerçekleştirilecek önlemler ve bunların sonuçlarına dair bilgi verilmesi istenilmekteydi.²⁵⁷

Sadâret'in ilgili yazısı üzerine Sivas Valisi Reşid Akif cevap olarak; Kızılbaşların çok eskiden beri var olup, yeni türemediğini ve aksini iddia etmenin de doğru olmayıp art niyetlilik olduğunu belirtmekteydi. Valiye göre Kızılbaşlığın mevcudiyeti, yüzlerce seneden beri söz konusu olup, o güne de devir ve miras yoluyla intikal etmişti. Diğer yandan 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*)

²⁵⁶ Y.MTV. 131/109, 23 Cemaziyelevvel 1313/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

²⁵⁷ BEO. 2227/166987, 13 Teşrîn-i Sâni 1319/26 Kasım 1903.

olduğuna dikkat çekilmekteydi. Kızılbaşlığın önlenmesinin sadece vilâyetlerin idaresine bırakılmaması ve bunun için de bir bütün olarak devletçe mesele üzerine düşünülmesini öneren vali; kendisinin buna dair eldeki olanaklar dâhilinde gerekli tedbirleri aldığını da dile getirmekteydi. Vali ayrıca, öncesinde de Kızılbaşlığın zararlı yönleri ve yayılımının engellemesine dair düşüncelerini ilettiğini ve şimdi de devletin emri üzerine Kızılbaşlığın yayılıp, "bulaşma" sınırının önüne geçilmesi için çalışmalarına bir kat daha ağırlık vereceğini belirtiyordu.²⁵⁸

Sivas valisi gibi Mâmûretülaziz valisi Abdurrahman Hasan Bey de aynı tarihli cevabında, diğer birçok muhtelif mezhep gibi Kızılbaşların da eskiden beri vilâyetin neresinde bulunmuşlarsa hala 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.²⁵⁹ Mâmûretülaziz valisisine göre, ulemânın Kızılbaşların inançlarına aykırı olarak telkin edeceği öğütler ve bunun yanı sıra uygulanacak cebir ile 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 Şîîlerle aynı olmayıp, insan ıtlakına girecek kadar bilgiye de sahip değillerdi. Bundan ötürü söz anlayabilmeleri için her şeyden önce eğitim ve öğretime tabi tutulmaları gerekmektedir. Bunun için 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. Bunan ötürü, Kızılbaş halkın ürkütülmeden eğitim ve öğretimlerinin gerçekleştirilmesini önermekteydi. Vali, Kızılbaşların ürkütülmeden eğitim ve öğretime katılımlarının istekli hale getirilmesi için de uygun yöntemlerin etraflıca araştırılıp, incelenmesini gerekli görmekteydi. Bu öneri için çizdiği yol haritasının ilk aşaması, ibtidâîye okullarının yapılmasıyla küçük Kızılbaş çocuklarına bu okullarda doğru İslâm inançlarının öğretilmesi ve büyüklerine de ulemâ gönderilerek, vaaz ve nasihatlerde bulunulmasıydı. Bu öneriler pek yalın ve uygun görünse de Kızılbaşların çocuklarını bu okullara kendi istekleriyle göndermek

²⁵⁸ DH.TMIK.M. 193/32, 15 Teşrîn-i Sâni 1319/28 Kasım 1903.

²⁵⁹ Bkz. DH.TMIK.M. 193/32, 15 Teşrîn-i Sâni ve 10 Kânûn-ı Evvel 1319/28 Kasım ve 23 Aralık 1903.

istemeyecekleri de o kadar açıktı. Bunun için gerekli şiddete başvurulması halinde, Kızılbaşların çocuklarına öfke ve düşmanlık telkin etmekten geri durmayacakları öngörülyordu. 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 düşünülüp, bu faaliyetin de gereksiz bir yük olduğu dile getirilmekteydi.²⁶⁰

Söz konusu hususların yarattığı tıkanıklığa karşı valinin önerisi; 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 idi. Böyle yapıldığı takdirde, "İmam Ali'nin (Hz. Ali) ayda bulunduğu²⁶¹ ve Hulûliye mezhebinden meydana gelmiş don değiştirme (*kalıp tahvili*)" gibi inançların son bularak on beş-yirmi sene zarfında Kızılbaşların ıslahının kolaylaşacağına kesin gözüyle bakılıyordu.²⁶²

Diğer yandan Kızılbaşların, cehalet ve bilgisizliklerinden ötürü sefalet ve "alçaklık" (*mezellet*) içinde yaşadıkları da düşünölmekteydi. Fakat bilgilendirildikleri takdirde hayatlarının iyileşerek, insanca yaşamaya başlayacakları ve bunun sayesinde de kendilerine yardım edenlere bağlanacakları ileri sürölmekteydi. Çünkü valiye göre sevgi duyduğu bir kişinin meslek, meşrep ve mezhebine kin ve düşmanlık duymamak insan olmanın gereğıydi. Bununda yanı sıra, eğitimle alakadar olan zihnin de sürekli olarak her şeyi öğrenmeye heves ettiği için kendiliğinden İslâm bilimlerini öğrenmeye başlayacağı düşünölmekteydi. Böylece Kızılbaşların da ayırt etme ve düşünme kabiliyetine sahip zihinler olarak İslâm'ın fazilet ve hakikatlerinin engin bilgisini kavramaya başlayacaklarına inanılmaktaydı. Vali, yabancı okulların başarısının tam da ifade ettiği bu usuller üzerine kurulu olduğunu düşünüyordu. Buna en yakın örnek olarak da görev

²⁶⁰ DH.TMIK.M. 193/32, 10 Kânûn-ı Evvel 1319/23 Aralık 1903.

²⁶¹ Diğer bazı Kızılbaşlarda ay Hz. Fatma, güneş ise Hz. Ali veya Hz. Muhammed ile özdeşleştirilmiştir. Aynı şekilde ayın Hz. Ali güneşin ise tanrı ile özdeşleştirildiği örnekler de vardır. Bu hususla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Mëlikoff (2009: 24,30121,143); Gezik ve Çakmak (2010: 21-22,196-197); Sevgen, 2003: 191); Çakmak (2012:39,60); Dağavaryan (2018: 75).

²⁶² DH.TMIK.M. 193/32, 10 Kânûn-ı Evvel 1319/23 Aralık 1903.

yaptığı vilâyette bulunan ve amaçları Protestanlığı yaymak olan Harput'taki Amerikan okullarını göstermekteydi. Amerikan okullarının bu amaç doğrultusunda gerçekleştirdikleri çalışmalarıyla Protestanlığın onlar sayesinde yayıldığını ve aynı zamanda eğitimin yayılmasına katkı sundukları için de bütün Ermeniler ve hatta Ermeni piskoposu tarafından bile takdirle karşılandıkları ifade edilmekteydi. Buna rağmen vali Abdurrahman Hasan Bey Trablusşam'da görev yaparken, Lazkiye mutasarrıfı Ziya Bey'in öncülüğünde Nusayrî köylerinde yapılan cami ve okullara gerekli özen ve itina gösterilmediği için harap bir halde bulunduklarını ifade ederek bu hususta devletin tutumunu da üstü örtük eleştirmektedir. Buna göre şayet eğitim bütçesinden kırk-elli bin kadar bir tutar ayrılarak dile getirdiği medreseler yapılırdı, şimdiye kadar bütün faydaları da gün yüzüne çıkmış olacaktı. Sonuç olarak da ifade ettiklerinin uygun görülmesi halinde, numune olarak Mâmûretülaziz vilâyetinin merkezi Mezra'da (Mezre) bir medrese yapılmasını önererek raporuna son vermektedir.²⁶³

Bunun üzerine Sadâret, Sivas ve Mâmûretülaziz valiliklerinin yukarıdaki cevaplarını Dâhiliye Nezâreti'ne gönderilirken, bir kez daha Kızılbaşların saf olan halkı (*sâde dilan halkı ızlâl ve akâid-i dîniyyelerini ihlâl*) doğru yoldan çıkarıp, dini inançlarını ihlal ettiklerinin haber alındığına vurgu yapmaktaydı. Netice olarak da İslâm'a aykırı olan bu telkin ve aldatmaların bir an evvel engellenerek doğru İslâm inancının muhafazası için gerekli görülen tedbirlerin süratli bir biçimde alınmasının bir kez daha altı çizilip, ilgili Nezâret bu hususta uyarılmaktaydı.²⁶⁴

3.8.5. Doğu/Kürt Alevîleri ve Dersim Kızılbaşları Hakkında Bir Rapor

Enver Behnan Şapolyo tarafından tespit edilen söz konusu raporda, Dersim Kürtleri özelinde bölgedeki Kürt Kızılbaşları hakkında II. Abdülhamid'e teferruatlı bilgiler sunulmaktaydı.²⁶⁵ Yazarı belirtilmeyen rapor bugün hala Kızılbaşlarca sürdürüle gelen inanç ve ibadetlerin sürekliliğine dair tarihi referanslar sunmakla beraber, aleyhlerine üretilen iddia ve iftiralara da yer vermektedir.

²⁶³ DH.TMIK.M. 193/32, 10 Kânûn-ı Evvel 1319/23 Aralık 1903.

²⁶⁴ DH.TMIK.M. 193/32, 17 Kanûn-ı Evvel 1319/30 Aralık 1903.

²⁶⁵ Şapolyo (2013: 318-321).

Raporda ilk olarak, Kızılbaşların Hz. Ali'yi takdis ettikleri ve onu Allah olarak gördüklerine yer verilmekteydi. Yazarına göre onların ifadesiyle eğer Ali yeryüzünde herkese görünseydi kimse doğru yoldan çıkmazdı (*dalâlette kalmazdı*). Devamındaysa bu düşünceyi 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 ettiğine" dair bir takım şiirlerinin olduğuna yer verilmiştir.²⁶⁶ Aynı şekilde söz konusu Kızılbaşların, temiz Hayderiye sülalesinden olduklarına inandıkları bir takım adamlara seyyid namını vererek onların nasihat ve emirlerini yerine getirmeyi ibadet olarak bildikleri de belirtilmiştir. Raporu kaleme alan kişi bu seyyidler son derece cahil, ilim ve eğitimden habersiz kişiler olarak sunmaktadır. Buna göre seyyidler, nasihat ve tembihleri hiç bir kitaba dayanmadığı için medrese hocaları gibi kitaba bakarak vaaz ve nasihat vermenin makbul olmayıp, sözlerinin ilhamdan kaynaklandığını dile getirerek Kızılbaşları kandırmaktaydı. Bu Kızılbaşlar da seyyidler tarafından dile getirilen bu aldatıcı şeylere inanıp, verdikleri nasihatleri ilham ve Hz. Ali'nin özel emirleri kabul etmekteydi. Raporda seyyidlerin, bütün bunları saz çalarak şiir tarzında dile getirdiklerine vurgu yapılmaktaydı. Zira 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 hiç bir emre karşı durmamaktaydı.²⁶⁷

Raporda aynı zamanda bahse konu seyyidlerin yardımcıları olarak dervişlerin varlığına da değiniliyordu. Buna göre dervişlerin rolünün ise Kızılbaşların dünya işlerine müdahale etmek olduğu anlaşılmaktaydı. Böylece herhangi bir sorun ya da anlaşmazlık çıktığında Kızılbaşlar bu dervişlere başvurmaktaydı. Dervişler de buna karşılık, verdikleri değiştirilemez hükümlerle tarafları sustururdu. Bu kararları, 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"²⁶⁸

²⁶⁶ Gölpmarlı'nın (t.y: 128) ifadesiyle Ali, görünüşte kul gerçekte Tanrı'dır. Alevîlikte Hz.Ali'nin tecellileriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Birdoğan (1995: 302-306); Mélikoff (2009: 52,97,103,106); Kehl-Bodrogi (2012: 116-118,123-124); Üzümlü (2013: 110-114); Eröz (2014: 241-264).

²⁶⁷ Şapolyo (2013: 318-319).

²⁶⁸ "Alaca değnek" ile kasıt daha öncede ifade edildiği gibi Kızılbaşlarca kutsal kabul edilen ve "tarık/tarik" adı verilen *erkân* çubuğudur. Bkz. Özgül (2001); Gülerüzlü (2002: 11-21).

tarafra 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.²⁶⁹ Böylece, kesin hüküm de buna göre belirlenip, yargılama bitirilmekteydi.²⁷⁰

Raporda, dervişlerin taraflar arasında meydana gelen anlaşmazlıkları çözmenin yanı sıra evlilikler esnasında yerine getirdikleri görevlerinin olduğuna da değiniliyordu. Buna göre evlenme şartları tarafların rızasıyla belirlendikten sonra, evlilik için gerekli olan dini törene başlanılmaktaydı. 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 verirdi. 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 uzattırılmaktaydı. 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. Sonrasında her dört kişi de bu örtünün altından çıkarılıp seyyid ve dervişin elini öpmekteydi. Böylece, hediyeler verilir ve merasimden sonra da iki musahip birbirlerine sadık dost olurdu.²⁷¹

Raporun devamında, Kızılbaşlara yönelik geçmişten itibaren çokça dile getirilen cinsel içerikli "mum söndü" (yazarın ifadesiyle *çırağ söndürme*) iftiralarına da "dolaylı"

²⁶⁹ Aşağıda da görüleceği gibi bölgedeki Kızılbaşlar birçok yerde olduğu gibi Kıştim Köyü'nde yer alan *tarıkın* da (değneğin) yılan haline geldiğine inanılmaktaydı. Nuri Dersimi (1952: 97) 1910'lu yıllarda, söz konusu köyde her yıl Kızılbaş Kürtlerin Hızır Orucu'nda gerçekleştirdikleri dini toplantıdaki bir tanıklığını dile getirirken toplantıdaki insanların bu değneği (*Kıştim Marı*) nasıl takdis ettiklerini ve aynı şekilde değneğe dair gördüğü kerametlerden nasıl etkilendiğini de anlatacağı. Munzuroğlu (2012: 199) bölgede bugün dahi Nuri Dersimi'nin bu anlatımını destekler birçok anlatımın olduğunu belirtir.

²⁷⁰ Şapolyo (2013: 319). Seyyidler sembolik olarak *tarıkı* kullanarak, tarikata giren insanları cezalandırır ve bunun üzerinden de günahlarını tövbe ettirirlerdi. Bkz. Dersimi (1986: 122,125).

²⁷¹ Şapolyo (2013: 319-320). Taraflar arasında gerçekleşen bu *musahiplik ikrarı* ritüeli ve inancıyla ilgili daha teferruatlı bilgi için bkz. Buyruk (2005: 70-91). Ayrıca bkz. Yaman (2007: 240-245); Mélikoff (2009: 87-93); Kehl-Bodrogi (2012: 151-166). Bazı Kızılbaş/Alevî 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 (2018: 61-62); Yaman (2007: 240-245); Mélikoff (2009: 89-93); Gezik ve Çakmak (2010: 123-127); Deniz (2012: 83-98); Çakmak (2012: 145-151); Kehl-Bodrogi (2012: 151-166); Üzümlü (2013: 195-199); Eröz (2014: 125-126).

göndermelerde bulunulmaktaydı. Dolaylıdan kasıt, sıklıkla ifade edildiği gibi "mum söndürme" ile ilgili dile getirilen daha açık ifadelere doğrudan başvurulmayıp, ima yollu bir göndermede bulunulmasıydı.²⁷² Buna 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 etmekteydi. Çok gizli bir şekilde yapılan bu ayine Kızılbaşlar dışında kimse alınmamakla birlikte içlerinde bir yabancının olduğunu fark ettikleri anda da onu öldürdükleri belirtilmekteydi. Ayin esnasında seyyid, kendisi için önceden ocağın yanında hazırlanan yerde oturmakta ve sazını çalıp bir takım nefesler okuyarak vaaz ve nasihatlerde bulunmaktaydı. Buna karşılık Kızılbaşlar da onu sessiz bir şekilde dinlemekte ve hemen akabinde kurulan sofrayla birlikte yemek yenilmekteydi. Yazara göre, yemekten sonra seyyid tekrar sazını eline alarak nasihatlerde bulunmakta ve bu esnada yanına güzel kızlar ve gelinler oturarak sabaha kaçır içilip, raks edilerek, eğlenilmekteydi. Buradan da anlaşılacağı gibi Alevîler tarafından yapılan "Cem töreni" söz konusu raporun yazarı tarafından bu şekilde ifade edilip, mevcut önyargılarıyla Sultan Abdülhamid'e sunulmuştur.²⁷³

Rapor yazarınca ifade edilen bir diğer husus da Kızılbaşlarca kutsanan şeylere dairdi. Bunlar arasında ilk olarak Kıştim Köyü'nde²⁷⁴ yer alan Kıştim Ocağı'na yer verilmekteydi. Anlatıma göre, Kıştim Ocağı'nda bir seyyid oturmakta ve evin köşesinde de geceli ve gündüzlü sürekli bir kandil yanmaktaydı. Ocakta bulunan "alaca değneği" kutsal kabul eden Kızılbaşlar, bu ocağı zaman zaman ziyaret etmelerine rağmen, yine de Kıştim Ocağı adına yemin etmemekteydiler.²⁷⁵ Benzer şekilde, Kızılbaşların büyük ağaçlara ve güneşin

²⁷² Çoğu kez bu iftiralarla; mum yahut çırağı söndürdükten sonra orada bulunanların karanlık bir ortam içerisinde hiçbir ayırım ve akrabalık bağı (ana,baba,kardeş gibi) gözetmeksizin cinsel ilişkiye girmesi kastedilmiştir.

²⁷³ Şapolyo (2013: 320). Cumhuriyet döneminde Erzincan valiliği yapan Ali Kemali de (1932: 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 gülbangına" da temas edip, bunun üzerinden dile getirilen "*kadın ve erkeklerin birbirine karışması... gibi gayri ahlâkî e'fal* [fillerin]" iftiraların -kendi tecrübelerine dayanarak- hakikatte bir karşılığının olmadığını da belirtmekteydi. Bkz. Ali Kemali (1932:183).

²⁷⁴ Raporda "Kişim" olarak dile getirilen Kıştim Köyü bugün hali hazırda Erzincan'ın Tanyeri Nahiyesi'ne bağlı Avcılar Köyü'dür.

²⁷⁵ Dönemin yakın tanıklarından Nuri Dersimi de (1952: 95-98; 1986: 122-126) bu değnekten "Kiştim Mar'ı" olarak söz edip, Çelebi Cemaleddin Efendi'nin Sivas'ın Koçhisar ilçesinin Yalıncağ Köyü'nden Ağucağ Ocağı mensubu Seyyid Aziz üzerinden tarıka karşı yürüttüğü anti propagandalara değinmekteydi. Dersimi'nin beyanlarından, *Kıştim Marı* 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

doğuşu esnasında ışıklarının ilk vurduğu büyük taşlara da saygı gösterip buraları kutsal mekânlar olarak (*ziyaretgâh*) gördüklerine de değinilmekteydi.²⁷⁶ 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 anlaşılmaktaydı. Bu inancın nedeninin ise Hz. Ali ve Hızır'ın geçmişte buralarda yemek yemiş olmalarından kaynaklandığı belirtilmekteydi.²⁷⁷

Söz konusu rapor yukarıda ifade edilenlerin yanı sıra bugün hala Kızılbaş/Alevîlerce sürdürülen diğer bir takım inançlara da değinilmektedir. Buna göre, topluluk mensuplarının bugün olduğu gibi o zaman da tavşan eti yemedikleri anlaşılr. Nedeniyse tavşanı Hz. Ali'nin atını ürküttüğü için sevmemelerinden kaynaklanmaktaydı. Buna rağmen koyunu ise kutsal addetmekteydiler. Aynı şekilde tıpkı bugün ki gibi Muharrem'in birinci gününden başlayarak on ikinci gününe kadar oruç tuttıkları ve oruçtan sonra da kurban kestikleri görülmekteydi. Yine yazara göre kabul edip, ağırladıkları misafirlerine ikramlarda bulunmak da bu Kızılbaşların en önemli adetleri arasında yer alıp, kutsal sayılmaktaydı. Buna göre, gelen misafire kahvaltı çıkardıkları, fakat misafirin bunu yememesi halinde de "ekmeğimizi yemiyor" diyerek kendisine düşman kesildikleri görülmekteydi. Aynı şekilde kendilerinin de düşmanlarının ekmeğini yemeyip, yediklerine de düşmanlık etmedikleri ifade edilmekteydi.²⁷⁸

Raporun devamında Kızılbaş düğünlerine dair önemli bir takım bilgiler de sunulmuştur. Kızılbaşların düğün ve herhangi bir ziyafet için birini davet ettikleri zaman "kırmızı

el (*pençe*) kullanan Çelebilerle *tarik* kullanan bölgedeki Kızılbaşlar arasındaki bir farklılaşmaya işaret edip, *pençeci-tarikçi* nitelendirmesi adı altında meydana gelen ayrışmayı yansıttığı da söylenebilir. Bkz. Dersimi (1986: 124). Yıldırım'ın da (2012: 5) ifade ettiği gibi bu durum "Kıştım Köyü'nde bulunan 'tarik'in Kızılbaş-Alevîler için ne kadar önemli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır."

²⁷⁶ Güneşin doğuşu ve ışıklarının sabah ilk değdiği yerlerle, batışı esnasında gerçekleştirilen dualarla ilgili bkz. Dersimi (1952: 30); Gezik ve Çakmak (2010: 196-197); Deniz (2012: 293,347-348); Dağavaryan (2018: 75). Söz konusu raporda Kızılbaşlarla ilgili dile getirilen bu değerlendirmelere yukarıda da dile getirildiği gibi Ali Kemali de kitabında (1932:181) benzer ifadelerle yer vermektedir. Kemali'nin anlatımıyla Kızılbaşlar; Hz. Ali'ye ulûhiyet isnat edecek kadar bağlılık gösterip, sabah erkenden güneş ışıklarının 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 *Keştim Ocağı*) adının verildiğini ifade edecektir. Kızılbaşlar ocak adını verdiği bu söğüt ağacına kutsal gözüyle bakmakta ve altında kurbanlar keserek burada verdikleri sözlerden dönmemekteydiler. Ayrıca bu ocağın toprağını şifa niyetine hastalarına içirdikleri de görülmekteydi. Bkz. Ali Kemali (1932: 181).

²⁷⁷ Dersimi (1952: 32-33); Şapolyo (2013: 320).

²⁷⁸ Şapolyo (2013: 320).

mum" gönderdikleri ve bunun üzerine de davet edilen misafirin mutlaka geldiği görülmektedir. Aksi takdirde bu mumla davet edildiği halde gitmemenin çok ayıp karşılandığı anlaşılmaktaydı.²⁷⁹ Yazar son olarak 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.²⁸⁰



²⁷⁹ Bölgede mum yollama âdeti ve anlamıyla ilgili bkz. Deniz (2012: 101-103).

²⁸⁰ Şapolyo (2013: 320-321). Dağavaryan'ın (2018: 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 kirvelikğin önemi için ayrıca bkz. dönemin Dersim mutasarrıfının layihâsına (Y.PRK.UM. 32/108, 11 Eylül 1311/23 Eylül 1895). Kirvelik bugün hala bölgedeki Kızılbaş Kürtler içerisinde dini olarak önemli bir yer tutar. Tarihten buna yana aralarında kirvelik bağı bulunanların birbirleriyle evlenmeleri dini gerekçelerle (*ikrardan* ötürü) yasaklanmıştır. Bkz. Dağavaryan (2018: 61); Dersimi (1952: 32); Gezik ve Çakmak (2010: 101-103); Deniz (2012: 98-101); Çakmak (2012: 59).

4. BÖLÜM

MİSYONERLER, DİĞER BATILI ÇEVRELER VE KIZILBAŞ/ALEVÎLER

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/Alevîlere 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 Sünnî Müslümanların Kızılbaş/Alevîler aleyhine ürettiği gerçek dışı, hurafe bilgilerle beslendi. Taşındıkları önyargı ve yanlış anlamalara rağmen -özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren- dönemin Kızılbaş/Alevîleri 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/Alevîlere dair tutulan ilk modern kayıtlar yapacaktı.¹

Kızılbaş/Alevîler 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 uzandı. Bu bilgiler, misyonerlerin 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren doğrudan Kızılbaş/Alevîler arasında faaliyet yürütmeleriyle başlayan temasların meydana getirdiği iç gözlemler kadar, devletin ve Sünnî komşularının Kızılbaş/Alevîler hakkında düşündükleri ve ürettiklerini de yansıtmaktaydı. Sahip oldukları bu çok yönlülüğün sağladığı avantaj da onları Osmanlı bürokrasisinin bakış açısından farklı kılmaktaydı. Doğal olarak, bir yandan Kızılbaş/Alevîlerin gözünden yaşama, diğesinde ise bizzat kendilerinin nazarından topluluğa yönelik *emik* ve *etik* bir yaklaşım sergilenmekteydi.

Diğer yandan ise, Kızılbaş/Alevîler ile doğrudan temasların sağladığı bu iç gözlemler sayesinde topluluğun o gün ki serencamına dair de önemli bir takım bilgiler

¹ Dressler (2013: 31).

sunulmaktaydı. Burada önemli olan husus, söz konusu durumu ve bilgisinin bizzat Batılılarca nasıl ele alınıp, yorumlandığıyla ilgilidir. Çalışmanın girişinde 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 şekillenecekti. Sonuç olarak, söz konusu bölüm altında sunulacaklar da Batılılarca oluşturulan bu geniş çaplı konsepti var olan bütün yönleriyle yansıtip, tartışmayı amaçlamaktadır.

4.1. MİSYONERLER DIŞINDA KIZILBAŞ/ALEVÎLER HAKKINDA İLK DİLE GETİRİLENLER (1838-1876)

19. yüzyıl ve özellikle II. Abdülhamid'in saltanatının başlangıcına (1876) değin, Amerikalı misyonerler dışında Kızılbaş/Alevîler hakkında dile getirilenler, ne sultanın saltanat dönemi boyunca kaleme alınanlar kadar süreklilik arz etmekte ne de toplam olarak bu sayıyla bir yakınlık sergilemekteydi. Tabiatıyla da bizzat topluluğun içinden gözlemler olmaktan ziyade doğrudan onların dışında elde edilen bilgilere dayanmaktaydılar. Buna rağmen, ilerde de görüleceği gibi bu durumun tek istisnasını İngiltere'nin Kürdistan Konsolosu J. G. Taylor'ın gözlemleri oluşturdu. Böyle olunca da söz konusu yazıların, hem yüzeysel ve analize kapalı hem de mevcut ön yargıları tekrar etmekten başka bir fonksiyonları bulunmamaktaydı. Bu ön yargılar da daha çok, Kızılbaşlarca *cem* adı verilen ibadetlerde sembolik bir önemi olan "çerağ/mum söndürme" ritüeliyle ilişkilendirilen kural tanımaz, cinsel içerikli sefahat iftiralarıyla (*orgia*) şekillenmekteydi.²

En erken tarihli 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 bir takım inançlara dolaylı bir göndermede bulunmaktaydı:

² Benzer yönde iftiralar tarih içerisinde Kızılbaşlar dışında Roma, Bizans, Hristiyanlık ve İslâm dünyasının çeşitli yerlerindeki resmi inanç dışı birçok grup için de kullanılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Adorján (2004: 123-136); Kaplan (2014: 41-53).

“Çerağ Söndürenler (Lamba Söndürenler) oldukça farklı bir mezhep; uzun bir çubuğa güzel elbise ve kürkler giydirip ona tapıyorlar.³ Büyük/önemli bir adam öldüğünde tüm malvarlığıyla birlikte gömüyorlar. [Böylece] Müslümanlar 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 Yezîdî 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 etti. 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 Aynı şekilde Fransız bir tarihçi olan Baptistin Poujoulat da Anadolu'ya gerçekleştirdiği seyahatleri sonucu bazı Kürtler ve dinlerinden, "Ali'nin mezhebine" bağlı ve İslâm anlayışlarının da Mecusileri (Zerdüş) andıran batıl inançlarla "kusurlu"; cami, kutsal Ramazan ayı, namaz ve haccı da dikkate almayan bir topluluk olarak bahsetmekteydi.⁶

İngiltere'nin 1840 yılından itibaren Doğu kiliseleriyle ilişki geliştirmek adına başlattığı girişimlerde yer alan Anglikan misyoner George Badger da 1842 tarihinde Kürdistan bölgesindeki gezileri sonucu kaleme aldığı yazılarında Malatya'nın Hasan Çelebi bölgesindeki Kızılbaşlara temas etti. Badger'ın ifadelerinden "Hüseyin Ali'nin" takipçileri olan buradaki insanların 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 temaslar sonucu elde edilmekten ziyade,

³ Yazarın buradaki kastı muhtemelen Kızılbaşlarca kutsal kabul edilen *tarıktır*.

⁴ Brant (1840: 354-355).

⁵ Southgate (1840: 297).

⁶ Akt. Dressler (2013: 33).

⁷ Badger (1850: 94). Misyonerin "Hüseyin Ali" takipçileri olarak sunduğu bir diğer Kızılbaş köyü de Malatya Hekimhan'ın "Tahir Köyü" dür. Bkz. Badger (1851: 292). Kastedilen yer 1954 yılında ilçe yapılan Malatya'nın Arguvan ilçesidir.

civarlarındaki düşmanlarının ön yargılarıyla üretildiğine bir diğer örneği de Frederick Millingen sergilemekteydi:

“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. Yezîdî 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 yabancılarca 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 göstermekteydi.

Dönem içinde Kızılbaşlarla ilgili bilgi veren bir diğer kişi de İngiltere'nin Kürdistan konsolosu J. G. Taylor'dır. Konsolos 1866 yılında Erzurum, Erzincan, Dersim, Mamuretülaziz, Sivas ve Malatya arasında kalan bölgeye düzenlediği gezileri sonucunda buralarda karşılaştığı Kızılbaşların varlığına dair ilgi çekici gözlemlerde bulunmaktaydı.⁹ Bu bakımdan, özelde Dersim genel de ise bütün Kızılbaşlara dair dile getirdikleri çağdaşı

⁸ Millengan (1870: 281-282).

⁹ Taylor (1868: 281-361).

olan araştırmacılarından günümüze değin birçok kişiyi etkiledi.¹⁰ Taylor'un bu bilgilerinin de ekseriyetle, daha sonra kendisinden bahsedilecek Ali Keko ile olan sohbetlerinden elde edildiği anlaşılmaktaydı.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 örneklendirdi. Buna göre bölgedeki "Şeyh Hasanlılar"ı (*Seyd Hassananlees*) 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 gurubun yakınlaşması sonucu meydana gelmiş bir olgu olarak değerlendirdi. Şeyh Hasanlıların kendileriyle birlikte getirdikleri "Karmati" düşünceleriyle Hristiyan ve pagan bir inanca sahip Dersimlileri etkileyip, hep birlikte söz konusu Kızılbaşlığı meydana getirdikleri düşünülmekteydi. Bir "karışım"¹⁴ işaret eden bu birleşmenin sonucunda da "dedeler" ve "seyyidler" olmak üzere dini bir hiyerarşinin oluştuğu belirtilmekteydi.¹⁵ Buna rağmen Taylor, iki grup arasında inançsal bir ayrımın söz konusu olmadığını belirtmese de bu grupların fiziksel özellikleri ve konuştukları dil farklılıklarını örnek göstererek, birbirinden ayrıldıkları ileri sürmekteydi.¹⁶

¹⁰ Sonrasında da görüleceği gibi İngiltere'nin Kürdistan Konsolosu Henry Trotter, Taylor'un özellikle Dersim Kızılbaşları hakkında dile getirdiklerinden epey istifade edecekti. Bkz. F.O. 424/107, Inclosure in No. 201: 349.

¹¹ Taylor (1868: 318).

¹² Dressler (2013: 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 (1868: 318).

¹⁴ Batılılarca dile getirilen din, ırksal köken ve karışım temalı söylem modernist, rasyonel ve oryantalist bir dünya görüşüne işaret edip aynı zamanda dini, kültürel ve ırksal farklılık açısından da Kızılbaş/Aleviliğe yönelik bir ötekiliği kategorize etmektedir. Buna göre söz konusu söylem içerisinde de Kızılbaşlar; Sünnî İslâm'dan farklılıklarıyla birlikte Batılıların doğru din hususundaki ideallerine de uymayan farklılıklarıyla ön plana geldi. Dressler (2013: 56).

¹⁵ Taylor'ın (1868: 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 (1868: 318). Dersimlerin 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 belirtilmişti (*a.g.y.*).

Taylor'ın bölgedeki Kızılbaşların gündelik yaşamları ve inançlarına dair 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'ân inancı) uymadıkları gibi kendine has inançlarıyla Müslümanlarla ortak hiç bir yanlarının olmadığına dikkat çekilmekteydi.¹⁷ Buna rağmen bir bütün olarak Kızılbaşların Nusayrî, Dürzî ve İsmâîlîlerin doktrinlerine yakın, kadim birçok inanca sahip oldukları düşünüldü.¹⁸ Netice olarak, büyük bir çoğunluğunun putperestliğin formlarını yansıttığına inanılan bu inançların da şüpheyi yer bırakmayacak şekilde eski Ermeni paganlığından kaldığı ileri sürüldü. Bu bakımdan dile getirilen söz konusu vurguya ek olarak, "vaftiz" ve Aşai Rabbani ayinlerine sahip olduklarının belirtilmesi de Kızılbaşların en ilginç özellikleri arasında yer almaktaydı.¹⁹

Konsolosun ifadeleri arasında Kızılbaşların yaşadıkları coğrafyayla ilgili bilgilere de yer verilmekteydi. Diyarbekir, Akçadağ (Malatya), Adıyaman, Sivas ve Yozgat'ta yaşadıkları belirtilen topluluk mensuplarının başkentte de az-çok bulundukları ifade edilmekteydi. Devletin kontrolünden uzak olanların yanı sıra, şehirlere yakın olup vergi ödeyerek, askere gidenleri de bir türlü itaat altına alınmadığı belirtilmekteydi. Fakat mezhep mensuplarından birçok kişinin yine de askeriye içerisinde yer almakla birlikte, içlerinden bazılarının general ve müşir rütbelerine değin yükseldikleri de ifade edilmekteydi.²⁰

İlerleyen yıllarda Anadolu'da bir dizi gezi düzenleyen Henry J. Van Lennep da Kızılbaşlara dair ilginç bir takım bilgiler aktardı. Gezine göre Kızılbaş ve Türkmenler, hala eski putperest doktrin ve pratiklerine bağlı kaldıklarından Hz. Muhammed tarafından bulundukları yerde kılıçla öldürülmeleri emredilen putperestlik kategorisi içerisinde görülmekteydi. Bu nedenle Osmanlı topraklarındaki diğer dini inançlara mensup topluluklar gibi tanınmış bir yasal statüleri olmadığı için, kendilerini dışarıya Müslüman olarak gösterip, korunmaktaydılar. Buna rağmen Lennep, Kızılbaşların,

¹⁷ Taylor (1868: 320). Konsolosun dile getirdiği Kızılbaş inançlarının belli başlıları şunlardı: Kadının toplum içindeki konumuna bakıştaki farklılık (özgürce hareket edip, yabancılardan yüzlerini saklanmama), 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 bir takım doğal nesnelere ibadet, güneşin doğuşuna ve batışına tapma, ateşe saygı gösterme ve nehirlerin doğdukları kaynaklarda dualar edip, kurban kesme. Bkz. Taylor (1868: 318-320).

¹⁸ Bunlar arasında tanrının dünyayı farklı şekillerde ziyaret ettiği, Mesih'e ve 12 Havariye inanç, güneş ve yıldızlara ibadet gelmekteydi. Taylor (1868: 319-320).

¹⁹ Taylor (1868: 320).

²⁰ Taylor (1868: 321).

Müslümanlıklarına dair dile getirdikleri iddialarda samimiyetsiz olduklarının düşünülmesinden dolayı Türkler tarafından nefretle karşılandıklarını ve bu nedenle sürekli zulme maruz kalarak bütün köylerinin yakılıp, yağmalandığı ve nüfuslarının da kılıçtan geçirildiğini not düşmekteydi.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 düşündü. Böylece inançlarına dair de bir takım bilgiler sunduğu Kızılbaşların; bir yandan tanrıdan ziyade ruh göçüne inanırken, diğer yandan ise görünürde Müslümanlar gibi olsalar da içten içe onlardan nefret ettiklerini belirtmekteydi. Bu düşmanlığın boyutu ise Hristiyanların yanında örtünmeyen Kızılbaş kadınlarının, Müslümanların yanında örtünme deneyimleriyle mukayese edilmekteydi. Buna rağmen yine de Müslümanları taklit edip kendi dini önderlerine de onlar gibi hoca (şeyh) ve derviş gibi isimler vermekteydiler.²²

Böylece, bir takım esrarengiz ve "müstehcen" ayinlerinin olduğu belirtilen Kızılbaşların tanrıya inanmasalar da özel bir takım nesnelere derin bir saygı duydukları belirtilmekteydi. Anadolu'nun farklı birçok yerinde tekkeleri bulunan bu topluluğun, ibadetlerini gizli bir şekilde sürdürmekle birlikte, dışarıdan gelen herhangi bir davetsiz misafir ihtimaline karşı bekçiler bulundurdıkları ve bu bekçilerin de söz konusu yabancıları ölüm tehdidiyle uzaklaştırdığı görülmekteydi. Bundan ötürü Lennep; erkek ve kadınların her birinin cinsiyetlerine göre katıldıkları "danslar" şeklinde sunduğu bu ibadetleri "aşırı eğlenceli gece sefahatleri" (*Saturnalian nightly orgies*) ile özdeşleştirip, devletin saldırıları sonucu dağıtıldığını dile getirmesiyle de tamamen Kızılbaşlara yönelik öne sürülen iftiraları yeniden 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 bir takım bilgiler sundu. Bu minvalde ilk dikkat çekici husus Kürt,

²¹ Lennep (Vol I, 1870: 10; Vol II; 85). Türkmenler, yazarın Kızılbaşlara dinsel olarak en yakın gördüğü topluluktur. Lennep (Vol I, 1870: 296).

²² Lennep (Vol I, 1870: 293; Vol II, 1870: 85-86).

²³ Bkz. Lennep (Vol I, 1870: 293, 295).

Türkmen ve Yörükler ile aynı gruba dâhil edilen Kızılbaşların, yaşamlarını sürdürürken onlar ile benzer bir takım pratikler sergiledikleriydi.²⁴ Bununla birlikte diğerlerinden farklı bir takım özelliklerinin olduğu da göz ardı edilmezdi. Bunlardan ilki, Anadolu'nun bütün büyük kasabalarında bulundukları ve ticaretin her türlü ile uğraşıp, devletin sağladığı makamları doldurmalarına rağmen çoğunun yine de tarımla uğraşmalarıydı. Bir diğeri de fizik ve mizaç özelliklerinin farklılığıyla diğerlerinden ayrı görülmeleriydi. Lennep son olarak, yerleşik hayat alışkanlıklarının Kızılbaşları farklı kılan gizli dinsel pratiklerinin keşfedilmesine olanak tanıdığı için Türklerin onları daha çok hor gördüklerini de dile getirmekteydi.²⁵

4.2. AMERİKALI PROTESTAN MİSYONERLERİN KIZILBAŞ/ALEVÎLERLE İLK TEMASLARI

Kızılbaş/Alevîlerle 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 Sünnî grupları ve Hristiyan azınlıkları etkilediği görülmekteydi. Böylelikle Kızılbaş/Alevîlerle 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/Alevîlerin yoğunluklu olarak yaşadığı Doğu'daki topraklara adım atan Amerikalı misyonerlerin Kızılbaşlara dair ilk kayıtları Çemişgezek'te (Dersim) başladı. Bu açıdan 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

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 bir takım benzerlikler gelmekteydi. Bkz. Lennep (Vol I, 1870: 293-294).

²⁵ Lennep (Vol I, 1870: 295; Vol II, 1870: 85-86).

²⁶ Türkyılmaz (2009: 225).

²⁷ Kieser (2001: 90).

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. Tanrının oğlu, tek kurtarıcımız olan İsa'ya inanıyoruz ve Muhammed hakkında hiçbir şey bilmiyoruz. O [Muhammed] yalancı bir peygamber. Biz Protestanız. Yılda bir kez Aşai Rabbani [Tanrının sofrası] ayinini kutluyoruz. Bunu İncil'i bulmadan önce de 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 edilenlerin bölgedeki Kızılbaşların Cem törenlerinde gerçekleştirdiklerinin ifadesi olmakla birlikte, dile getirdiklerinden ötürü misyoner Dunmore'ı özellikle mutlu ettiği görülmekteydi. 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 kadar etkili biri olduğu görülmekteydi.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 olmayan bu Kızılbaş topluluğun İsa'ya inandığı ve o güne değin kendilerince bölgede yürüttükleri çalışmalar esnasında karşılaştıkları insanlar arasında en inançlı kimseler oldukları belirtilmekteydi.³² Diğer yandan, Müslüman ibadetleriyle de bir ilişkilerinin olmadığı ifade edilen bu özgün topluluğun İncil'e açık olmakla beraber, bir takım "saçma" ve "putperest" pratiklere sahip oldukları da ifade edildi. Bu da "buldukları siyah odun parçalarına taparak, onun ya bazı kutsal

²⁸ Dunmore ve eşi aynı zamanda ABCFM'nin ilk Harput görevlileriydi. Bkz. Stone (2011: 192).

²⁹ M.H. (1855, LI/2: 55). Kızılbaşlarda İsa'nın kurtarıcı olarak görülmesiyle ilgili ayrıca bkz. M.H. (1858, LIV/1: 24).

³⁰ M.H. (1855, LI/2: 55).

³¹ M.H. (1855, LI/9: 279); Prime (1859: 95). Karakaya-Stump (2015:224) 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: 152); *Golden Hours* (1864, No. 9: 122); M.H. (1855, LI/2: 56).

insanların kalıntısı ya da atı olduğuna inanmaları"na yönelik inançlarından kaynaklı görülmekteydi.³³

Kızılbaşların bu tarihlerde Müslüman kimliğiyle ilişkisine dair misyonerlerce dile getirilen ifadeler, söz konusu grupla ilgili henüz kesin bir bilgiye sahibi olunamadığı 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 gerçekte 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 içerisinde 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

³³ M.H. (1855, LI/2: 56). Karakaya-Stump'a (2015: 213) göre Dunmore "gelecekteki yaklaşık on yıl süresince misyonerlerin Kızılbaşlara yönelik olarak benimseyecekleri umut dolu vizyonun temelini bu mektupla atmış bulunuyordu."

³⁴ M.H. (1855, LI/ 9: 279); M.H. (1857, LIII/3: 83; M.H. (1861, LVII/3: 71; M.H. (1865, LXI/8: 246); Prime (1859: 96); *The Christian World: Magazine of the American and Foreign Christian Union* (1865, XVI/ 8: 250).

³⁵ M.H. (1855, LI/2: 55); M.H. (1855, LI/9: 279); M.H. (1856, LII/10: 296; M.H. (1861, LVII/3: 72).

³⁶ M.H. (1856, LII/10: 296); M.H. (1857, LIII/5: 144); M.H. (1858, LIV/4: 110; M.H. (1865, LXI/8: 246); M.H. (1866, LXII/3: 68); M.H. (1869, 65/7: 224; *Christian Work; The News of The Churches*. (1869, Vol. III: 308. Bunların bir kısmının da çoğu zaman misyonerlere "Tanrıyı, yolu kaybettikleri ve tanrıyı bulamadıklarını" ifade ettikleri belirtilir. Bkz. M.H. (1860, LVI/10: 309-310); M.H. (1861, LVII/3: 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

Protestan olarak kaydetme girişimlerinde bulundukları da kaydedilecekti.³⁷ Söz konusu talepler arasında, çocuklarına eğitim verilmesi halinde, okul ve öğretmen masraflarının misyonerlere bırakılmadan, bizzat kendilerince karşılanacağı gibi teklifler de yapıldı. Diğer 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 Sünnî kimlik karşısında kendilerini tehdit altında hissetmeleri ve o güne değin mahrum kaldıkları eğitimin avantajlarından misyonerler vasıtasıyla yararlanma ile yakın bir ilişkisi söz konusuydu. Bundan ötürü, öğretmen ve vaiz gönderilmesini talep etmelerinin yanı sıra, topluluktan birçok gencin masraflarının karşılanması koşuluyla, köylerinden ayrılıp, misyonerlerce şehirlerde verilecek olan eğitimlere katılmalarına da sıcak bakıldı. 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 yaşanmaktaydı.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'ân'a inandıkları da kendi ağızlarından nakledilmekteydi.⁴¹

Misyonerlerin iddialarına göre, Hristiyanlığa eğilim gösteren Kızılbaş/Alevîler arasında sayılı ocaklara (Ağuçan) mensup seyyidler ve bölgenin önde gelen aşiret reisleri de

M.M.] 1864, XLIV/6: 186); M.H. (1865, LXI/8: 246); *The Christian World: Magazine of the American and Foreign Christian Union* (1865, XVI/8: 250).

³⁷ M.H. (1869, 65/7: 224); *Christian Work; The News of The Churches* (1869, Vol. III: 308).

³⁸ M.H. (1860, LVI/12: 373-374); M.H. (1861, LVII/3: 72).

³⁹ M.H. (1865, LXI/8: 246); Kieser (2001: 95; 2002: 122; 2005: 102).

⁴⁰ M.H. (1861, LVII/9: 273); M.H. (1861, LVII/4: 101). Bu durum sadece Kızılbaş ve Müslümanlarca gösterilen bir tepki olmanın dışında, Protestan olmayan Hristiyan Ermeni ve Rum Ortodoks din önderlerince de gösterilmekteydi. Bkz. Stone (2011: 122-123).

⁴¹ M.H. (1866, LXII/3: 68-69).

bulunmaktaydı. Bu seyyidlerin de artık kutsal kitapları Buyruk'u bırakarak İncil'e inandıkları öne sürülüyordu. Fakat bunun doğruluğu da bizzat misyonerlerce şüpheyile karşılanıp, zamana bırakılmıştı.⁴² Aynı zamanda bazı Kürt aşiret ağalarının misyonerlerden insanlarına yönelik vaaz çalışmalarında bulunmaları için talepte bulunduğu da ifade edilmekteydi.⁴³

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 mevzu bahis 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 görülmekteydi. Böylece, her ne kadar İncil'i kabul ettikleri idda 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 görülmekteydi.⁴⁷ Buna rağmen Kızılbaşlar

⁴² M.H. (1857, LIII/7: 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: 122).

⁴³ M.H. (1873, LXIX/5: 160). Misyoner kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla Yusuf Ağa'nın bu taleplerinde eşinin etkisinin olduğu da görülmekteydi. Bkz. M.H. (1890, LXXXVI/VIII: 345).

⁴⁴ M.H. (1858, LIV/4: 109); M.H. (1865, LXI/8: 246); M.H. (1869, 65/7: 224).

⁴⁵ M.H. (1858, LIV/1: 24). Misyoner Herrick, Kızılbaşların İncil'i kabul ediş hikâyelerini Ermeniler'in söz konusu kitabı yıllar önce onlara getirmelerine yorarak, bunun da ya gerçekten samimiyetleri ya da bir takım çıkarlar elde etme ümidiyle gerçekleştiğini belirtmekteydi. Bkz. M.H. (1866, LXII/3: 69)

⁴⁶ Bkz. Kieser (2001: 95; 2002: 122); M.H. (1866, LXII/3: 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: 310).

⁴⁷ M.H. (1856, LII/10: 296); M.H. (1860, LVI/11: 347). Kieser'e (2005: 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 misyonlar, erken 19. yüzyıl bağlamında devlet eliyle yürütülen böyle bir evcilleştirmeyi kabul edemiyorlardı." Bu sebeple, 1839-1876 yılları

arasında Protestanlığın yayılmasına rağmen, bu yönde tercihlerde bulunanların yasalarca tanınan hakların aksine yine de şiddetli baskılara maruz kaldığı ifade edilmekteydi.⁴⁸ Kızılbaşların bir kısmının Protestan olmaları hususunda Müslümanların kendilerine neler yapacaklarını merak etmekle birlikte, Protestan olduklarını iddia edenlerin de bunu dile getirdikleri takdirde misyonerlerin kendisinden siyasi koruma talep ettikleri, aksi takdirde çok büyük baskılar görmekten çekindikleri belirtilmekteydi.⁴⁹ Çünkü Kızılbaşların Protestanlığı tercih etmeleri her ne kadar misyonerler 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 misyonerlerin kendisini de tedirgin etti. Misyonerler Kızılbaşları, gerekirse tanrı için "zulüm görmeye tahammül edilebilir" bir duruma getirmeyi düşünmekteydi.⁵¹ Çünkü Kızılbaşlar kadar misyonerler de kendilerinden koruma talep eden bu topluluk mensuplarını tamamen koruyamayacaklarının çok iyi farkındaydı. Zira Kızılbaşlarca yer yer bu yönde oluşan fakat karşılanmayan beklentilerin, bizzat misyonerlerin kendilerince de "beyhude" ve "faydasız" olduğu belirtilip, istenilmesine rağmen onlara pek yardımda bulunulmadığı

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 (2001: 93). Deringil'in (2017:127-128) belirttiğine göre Islahat Fermanı'nı büyük bir memnuniyetle karşılayan misyonerlerin, fermanın kopyalarını çoğaltarak hakkındaki bilginin yaygınlaştırılması işine giriştikleri de görülmekteydi. Zira onlar için Ferman "basitçe Müslümanların dinlerini değiştirmelerine verilmiş bir ruhsattı."

⁴⁸ M.H. (1857, LIII/5: 144); M.H. (1858, LIV/4: 109,112); M.H. (1865, LXI/8: 246); M.H. (1866, LXII/3: 68). Bir misyoner kaydında, Türkiye'de din özgürlüğünün güvence altına alınmış yasal bir hak olduğuna değinilse de Müslümanlıktan vazgeçerek, irtidat edenlere karşı şiddetli bir düşmanlık beslendiğine yer verilmekteydi. Bkz. M.H. (1868, LXIV/III: 79).

⁴⁹ M.H. (1860, LVI/11: 346-347); M.H. (1861, LVII/9: 273); M.H. (1866, LXII/3: 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 dolaşımda olduğunu ifade etmekteydi. Bkz. M.H. (1858, LIV/12: 377). Erzincan bölgesindeki Kürtlerin inanç olarak Kızılbaş/Alevî oldukları göz önünde bulundurulduğunda bunların Kızılbaş Kürtler olduğu söylenebilir. Bütün bunlara rağmen Kızılbaşlarca misyonerlerden talep edilen bu siyasi korumanın hiçbir zaman için sağlanmadığı görülmekteydi. Bkz. Karakaya-Stump (2015: 222).

⁵⁰ Dressler, 2013: 63. Islahat Fermanı'nın teorik olarak her Müslüman'a başka bir dine geçme hakkı tanınmasına rağmen pratikte devlet ve toplum bunun gerçekleşmesine pek az izin vermemekteydi. Bkz. Kieser (2005: 89). Diğer yandan Deringil'in (2017) yakın dönemli bir çalışmada ortaya koyduğu üzere; devletin her ne kadar irtidada yönelik idam cezasını uygulamaya koymasına da bunun önüne geçmek ve Müslüman toplumun tepkisini etkisizleştirmek için bir takım önlemler aldığı görülecektir. Deringil'in ifadelerine göre misyonerler 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 (2017: 352).

⁵¹ M.H. (1858, LIV/4: 109); M.H. (1861, LVII/3: 73).

ifade edilmekteydi. Söz konusu yardım taleplerinin karşılanmamasından ötürü Kızılbaşlar cephesinde çekingenlikle beraber büyük bir düş kırıklığının olduğu ve bunun da daha çok misyonierlerin bizzat kendilerinden kaynaklandığı kabul edilmekteydi.⁵²

Kızılbaşlar, Hristiyanlığı tercih etmeseler de misyonierlere çalışmalarında bir takım kolaylıklar gösterdi. Bunlar arasında, gezileri esnasında misyonierlere gösterdikleri konukseverlik ve sahip oldukları evleri misyonierlerin ibadethane olarak kullanacaklarını bilmelerine rağmen yine de onlara kiralamaktan çekinmemeleri önde gelen örnekler arasındaydı. Kızılbaşlarca misyonierlere gösterilen bu yakınlık da onların misyonierlerce açıktan dost olarak nitelendirilmesine neden oldu.⁵³

Kızılbaşlarca misyonier çalışmalarına gösterilen “ilgi” misyonierler 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 içinse donanımlı ve uygun kişilere ihtiyaç duyulduğu görülmekteydi.⁵⁴ Bu vesile ile misyonierlerin 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 misyonierlerin yine de Kızılbaşlar arasında çalışmalarda bulunmak için kolları sıvamaktan geri kalmadıkları görülmekteydi.⁵⁶

Misyonierler bir yandan kendi amaçları diğer taraftan ise Kızılbaşların “talepleri” uyarınca, Kızılbaş köyleri arasında bir takım çalışmalara çıkıp, kendi inançlarını onlara telkin etmeye yönelik girişimlerde bulundu. Bu çalışmalar sonucunda da farklı bölgelerde yaşamlarını sürdüren adı geçen topluluğa dair dikkat çekici bilgiler topladılar.⁵⁷ Misyonierler açısından İncil'in Kızılbaşlar arasında vazedilmesi için zamanın geldiğine

⁵² M.H. (1866, LXII/3: 68-69,87).

⁵³ M.H. (1858, LIV/2: 49); M.H. (1859, LV/4: 123); M.H. (1861, LVII/ 4: 104,106); M.H. (1865, LXI/8: 246). Kieser'in (2001: 95; 2002: 122) ifadesine göre; güç sahibi olan Kızılbaş liderlerin bu genç Protestan gruplara Ermeni Kilisesi veya Sünnî komşularıyla yaşadıkları yerel çatışmalarda koruma teklif ettikleri de olmuştu.

⁵⁴ M.H. (1856, LII/10: 296); M.H. (1858, LIV/4: 110-111).

⁵⁵ M.H. (1857, LIII/5: 145).

⁵⁶ M.H. (1860, LVI/12: 374); M.H. (1861, LVII/3: 72).

⁵⁷ Örnekler için bkz. M.H. (1856, LII/10: 296-298); M.H. (1858, LIV/4: 111-112); M.H. (1861, LVII/3: 71-72); M.H. (1863, 59/10: 309-312); M.M. (1864, XLIV/6: 185); M.H. (1866, LXII/3: 67-69); M.H. (1873, LXIX/5: 159).

dair bir takım belirtiler de söz konusuydu.⁵⁸ Dolayısıyla, Kızılbaşlar arasında gerçekleştirilecek faaliyetler ve onlar hakkında bütünlüklü bir bilgi edinilmesinin misyonerler için giderek bir gereklilik haline geldiği anlaşılmaktaydı. 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 edinilmektedir.

4.2.1. Kızılbaş/Alevîlerin Kökenine Yönelik Tartışmalar

Toplanan bilgiler arasında ilk sırada Kızılbaş ismi üzerinden yürütülen akıl yürütmeler sonucu onlara İrani bir köken bahşedilmekte, 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 belirtilmiştir. Bu nedenle Misyoner gözlemlerinde Kızılbaşlar, Osmanlılardan farklı bir ırk ve tarafların birbirlerine gösterdikleri düşmanlıktan ötürü sadece "sözde Müslüman" kategorisi içerisinde yer aldı. Bununla ilişkili olarak maruz kaldıkları zulmün de Hristiyanların hiçbir kesimine uygulanmadığı için bunun onları Türkiye'de suiistimale en fazla maruz kalan topluluk yaptığı düşünülmekteydi.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

⁵⁸ M.H. (1860, LVI/11: 345-346).

⁵⁹ Richardson burada dil üzerinden bir Kürt ve Kızılbaş ayrımı oluşturmaktadır ki bu doğru değildir. Karakaya-Stump'un (2015: 214-215) da ifade ettiği gibi bu durum "[h]enüz Türkçe konuşan Kızılbaşlar ile Kürtçe konuşanları arasındaki bağlantının keşfedilmediği bir dönem"e tekabül etmekle beraber, her bir misyonerin ilk kez karşılaştıkları bu toplulukların kendilerine özgü bir takım yerel dinamikleriyle de alakalıydı.

⁶⁰ M.H. (1856, LII/10: 298); M.H. (1858, LIV/4: 110); M.H. (1863, 59/10: 311); M.H. (1873, LXIX/5: 160).

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 değildi ve hatta kimileyin de birbiriyle çelişmekteydi. Bu açıdan Dunmore'ın 22 Ocak 1857'de gönderdiği mektupta Kızılbaşlarla ilgili çeşitli bilgilere yer verilmekle birlikte, misyonerlerce daha öncesinden dile getirilen izahatların aksi açıklamalarda bulunulmaktaydı. Dunmore'a 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 duymaktaydılar. Kur'ân'ı kabul etmedikleri gibi Muhammed'i de tanrının bir peygamberi olarak görmüyorlardı.⁶³ Kızılbaşların Kur'ân 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 belirtilecekti.⁶⁴

Misyonerlerin algısında Kızılbaşların, İncil ile birlikte İsa'yı da Ali adı altında Türkleri yanıltmak için kabul ettikleri aşıkârdı.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

⁶¹ M.H. (1856, LII/10: 298).

⁶² M.H. (1857, LIII/7: 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: 298).

⁶³ M.H. (1857, LIII/7: 220). Bu açıdan diğer bir misyoner olarak Ball'in bilgilerine başvurduğu Bektaşîlerin 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 Bektaşîlerin 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 Hristiyana İsa Müslümana ise Muhammed olarak görüldüğü gibi bir takım inançlara da yer vermektedir. Bkz. M.H. (1858, LIV/8: 238).

⁶⁴ M.H. (1866, LXII/3: 69); *Fifty-Sixth Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions* (1866).

⁶⁵ M.H. (1857, LIII/7: 220). Kızılbaşlar arasında İsa-Ali benzeştirmesi ve aynı şekilde İsa'yı Türklerden (Müslümanlardan) korktukları için Ali şeklinde telaffuz etiklerine dair benzer bir vurgu Parson tarafından da dile getirilmekteydi. Bkz. M.H. (1858, LIV/1: 24). Ayrıca bkz. M.M. (1864, XLIV/6: 184).

⁶⁶ M.H. (1857, LIII/7: 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'ân'ı da kabul etmeyip İsa'ya Ali adı altında taptıklarına yönelik ifadelerle sonradan

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 yandan ise bunu yaptıkları takdirde şikâyet edilmekten korktukları şeklinde yorumlanmaktaydı.⁶⁷ Böylelikle, misyonerlerce çok sık bir 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 durumdu. Bunun da bir ölçüde, Batı'nın bölge üzerindeki sömürgecilik heveslerine hizmet ettiği söylenebilirdi.⁶⁸

Kızılbaşların kutsal kitabı Buyruk'tan da bahsedilerek, bunun da eski Ahit yazıları ve kendi geleneklerinin bir araya gelmesinden oluştuğuna yer verilmekteydi. Kızılbaşların, Buyruk'un yanı sıra "Yusuf'un Kitabı" adında bir kitaplarının daha olduğu ve bu kitabın da Yeni Ahit'in parçalarından oluştuğu düşünülmekteydi. 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 duruldu. İlerde de sıklıkla dile getirileceği gibi, bu yemekle kastın da Cem ayini ve burada gerçekleştirilen seramonilerle ilişkili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Kızılbaşların dini büyüklerinin (Dede-seyyidler) hiyerarşik düzeniyle Hristiyanlık arasında da bir benzerlik de kurulmaktaydı.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 kaynaklandığı yönündeydi. İki etni arasında kurulan özdeşleştirmenin din hususunda da bir benzeştirmeye kapıyı araladığı söylenebilirdi.⁷⁰

şurada da yer verilmiştir: *Golden Hours* (1864, No. 9: 122). Bu da söz konusu İngiliz misyoner dergisindeki (*Golden Hours*) bilgilerin *Missionary Herald*'dan alındığını göstermekteydi.

⁶⁷ Bkz. *M.H.* (1857, LIII/7: 220); *M.H.* (1858, LIV/12: 377); *M.H.* (1860, LVI/11: 347; *M.H.* (1861, LVII/9: 273).

⁶⁸ Dressler (2013: 37).

⁶⁹ Bkz. *M.H.* (1857, LIII/7: 220); *Golden Hours* (1864, No. 9: 122).

⁷⁰ *M.H.* (1857, LIII/7: 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: 62-63).

Birbirleriyle birçok benzerlikleri olsa da Bektaşîler ile Kızılbaşlar arasındaki farklılık da misyonerlerin dikkatinden kaçmamaktaydı. Bu açıdan misyoner Ball'ün Bektaşîlere dair temasları gerek Anadolu gerekse Balkanlarda faaliyetlerde bulunan ve gelecekte de bulunacak olan misyonerlerin, çalışmalarının başından sonuna değin söz konusu tarikata dair takındıkları sessizlik açısından dikkat çekici bir durumdu.⁷¹ Ball tarafından dile getirilen bir diğer önemli husus da Kızılbaşların dininin tamamıyla öğrenilmesinin, kendilerinin Müslümanlardan fazlasıyla korktukları için çok zor olduğuydu. Bu da doğal olarak, kendilerini korumak için takiyeye başvurdıkları gibi bir yoruma neden olmaktaydı. Ball bu bilgilerin yanı sıra Kızılbaşlar arasında Kur'ân'ın konumu, köylerinde camilerin yokluğu, dini önderlerine gösterdikleri sınırsız bağlılık, ruh göçü inancı, Hz. Ali'nin topluluk içindeki konumu ve misyoner yazınında giderek bir klişe haline gelecek Aşai Rabbani ve Cem töreni ilişkisine dair de bir takım değerlendirmelerde bulunmaktaydı.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 görülmektedir.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 bir takım etkilere sahip olduğu anlaşılabacaktır. Benzer şekilde Karakaya-Stump'ın da belirttiği gibi bütün bu Hristiyan köken vurgusu aynı zamanda kendi faaliyetlerine meşruiyet zemini kazandırmaya yönelik bir amaç da taşımaktaydı.⁷⁴

Ball son olarak, 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 kılmaktaydı.⁷⁵ Böylece, Kızılbaşlığın üçünün karışımından

⁷¹ M.H. (1857, LIII/12: 394-395); M.H. (1858, LIV/8: 238).

⁷² M.H. (1857, LIII/12: 395). Ali ile diğer peygamberler arasında kurulan bu ilişki yıllar sonra farklı kişiler tarafından da dile getirilecektir. Bkz. Dağavaryan (2018: 74).

⁷³ M.M. (1864, XLIV/6: 184). Cem ayinlerinin gece düzenlendiğine dair diğer bir vurgu için bkz. Brown (1868: 172).

⁷⁴ Karakaya-Stump (2015: 6,208,220).

⁷⁵ M.H. (1857, LIII/12: 395).

meydana gelen "garip" ve "az anlaşılır" bir inanç olduğuna dair fikirlerin Ball ile başlayıp sonrasında dile getirildiği de görülecekti.⁷⁶

Dönem içinde Adıyaman bölgesinde yaşayan Kızılbaşlar ile ilgili bilgi sunan bir diğer kişi de misyoner Nutting'tir. Kendisi, Kızılbaşların kökeniyle ilgili çok net şeyler iddia etmemekle birlikte diğer birçok misyonerde olduğu gibi, Hristiyan kökenden geldiklerine dair bir takım izlere sahip olduklarını ileri sürmekteydi. Nutting'in bu husustaki dayanakları da Kızılbaşlar ile Hristiyanlık arasında kurulan birçok fikir ve inanç arasındaki benzerliğe dayanmaktaydı.⁷⁷

Çoğu kere olduğu gibi Kızılbaş inançlarına dayanarak Ali ile İsa arasında kurulan ilişki Nutting tarafından da dile getirildi. Böylece, günümüzde halen yaygın bir inanç olarak Alevîler arasında Hz. Ali'ye atfedilen "Allah'ın aslanı" nitelendirmesi Nutting tarafından İsa'ya atfedilmekteydi. Nutting'in böyle bir analojiye başvurusunun nedeni, Kızılbaşlarca deyişlerinin (ilahi) birinde dile getirilen "Allah'ın kanını içtik, dar yollara girdik" yönündeki ifadeler üzerinden kefaretin vurgulandığını düşünmesiydi. Benzer 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 inandıkları da ifade edilmekteydi.⁷⁸

Nutting, Dunmore tarafından Harput misyonundan paylaşılan bilgilere göndermede bulunarak, tıpkı orada olduğu gibi Adıyaman bölgesinde de Kızılbaşların İncil'i

⁷⁶ M.H. (1864, XLIV/6: 184).

⁷⁷ Bkz. M.H. (1860, LVI/11: 345); *Evangelical Christendom: Its State and Prospects* (1860, Vol. XIII: 674); *Annual Report of the American Boards of Commissioners for Foreign Missions* (1861: 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 hali hazırda bu Hristiyan inançlarından bazılarını gizli bir şekilde sürdüren, Müslüman olarak adlandırılan "heretikler" olduğu belirtilir. Bkz. *Forty-Eighth Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions* (1857: 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, aynı yerde Doğu'daki Kızılbaşların atalarının zorla Müslümanlaştırılan Hristiyanlar olduğuna yönelik ifadelerle tekrardan başvurularak, bunların Türkler tarafından "kafirlerle" nazaran biraz daha iyi karşılandığı dile getirilir. Bkz. Anderson (1872: 473).

⁷⁸ M.H. (1860, LVI/11: 345). Nutting tarafından Kızılbaşların inancına atfedilen bu ifadeler 20. yüzyılın önde gelen Alevî ozanlarından Âşık Veysel'in "Güzelliğin on para etmez" şiirindeki şu dizelerine de yansımasıdır: "Kim okurdu kim yazardı/Bu düğümü kim çözerdi/Koyun kurt ile gezerdi/Fikir başka başka olmasa."

kabullendikten sonra kendi dinlerine karşı bir tatminsizlik içerisinde girdiklerini ve bunların sayısının da kendi bölgesindeki köylerde bir hayli yüksek olduğunu not düşmekteydi. Bu durumun varlığı da -diğer misyonerlerin beyanlarından da anlaşıldığı gibi- Kızılbaşlar arasında misyoner çalışmasının yolunu açan tanrının inayetinden kaynaklı bir işaret olarak algılanmaktaydı.⁷⁹

Nutting'in Kızılbaşlar arasına düzenlediği ziyaretleri sonucu elde ettiği diğer bir takım bilgiler de söz konusuydu. Özellikle Adıyaman'ın Farkican Köyü'nde karşılaştıkları birçok yönüyle üzerinde düşünülmeyi hak etmektedir. Buna göre "Babalar" adı verilen dini öğrencilerinden hoşnutsuzluklarından ötürü İncil'i bekledikleri ifade edilen Kızılbaşların, bunun sonucunda Babaların kontrolünderken yaptıkları birçok davranış ve uygulamadan feragat ettikleri anlaşılmaktaydı. Böylece eskiden yaptıklarının aksine alkolü içki içme, adam öldürme ve hırsızlığı bırakmakla birlikte, ilgi çekici bir detay olarak gizli olarak icra ettikleri ibadetlerini herkese açık bir hale getirdikleri de not düşülmekteydi.⁸⁰ Bu da Kızılbaşlarca gerçekleştirilen Cem ibadetinin ilk kez Nutting tarafından kayda geçirilmesine vesile olmaktadır:

“Akşam erkekler ve kadınlar şefin çadırında ibadet için toplandı. Tambur [saz] eşliğinde söylenen ilahilerden [deyişlere] oluşan ibadetleri, tek sıra halinde merkezi 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 dedelerin de misyonerlerin dikkatinden kaçmadığı görülmekteydi. Barnum'ın 22 Temmuz 1863'te gönderdiği mektubunda Kızılbaşlar arasında belirgin bir işleyişi olan "ruhbanlık" ve bunun temsilcisi olarak büyük bir saygı duyulan dedeler (*religious teachers*),

⁷⁹ M.H. (1860, LVI/11: 345).

⁸⁰ M.H. (1860, LVI/11: 346).

⁸¹ Bu bakımdan Nutting'in cem töreniyle ilgili dile getirdiği söz konusu gözlemin, Kızılbaşların kendilerinden olmayanları kabul etmedikleri bu törenlere dair dışarıdan birinin gerçekleştirdiği ilk kayıt ve katılım olduğu söylenebilir. Buna göre, daha öncesinde Aşani Rabbani ile dolaylı olarak cem töreni arasındaki ilişkiye dair diğer misyonerlerce yapılan göndermelerin doğrudan bir gözlemden kaynaklanmadığı anlaşılmaktaydı.

Yahudiler için kutsal bir statüleri olan Leviler ile özdeşleştirilmekteydi.⁸² İlerde de görüleceği gibi Kızılbaşların sahip oldukları panteist düşünce ve inançlarının yanı sıra kendilerinden olan bu dedelere de kutsallık bahşederek, büyük bir saygı gösterdikleri söylenebilirdi.⁸³

Kızılbaşlara dair taşınan umutlar Dr. Pratt tarafından 16 Kasım 1859'da Maraş'tan gönderilen mektupta da olduğu gibi sürdürülmekteydi.⁸⁴ Bu durum aynı şekilde bazı Kızılbaşların "önceki/eski gizli inançlarından" (*former secret faith*) vazgeçmeleri ve hali hazırda bir soruşturma sürecinde oldukları için bir tür geçiş hali içerisinde olduklarının düşünülmesine de neden olmaktaydı.⁸⁵ Bunun da her şeyden önce, Hristiyan ve misyonerler tarafından Kızılbaşlara güven verici bir incelikle yaklaşılmasının ürünü olduğu açıktı. Misyonerlerce Kızılbaşlara gösterilen bu ilgi tek başına onlar arasında misyoner faaliyetlerini genişletmekle de alakalı değildi. Dolayısıyla Kızılbaşların imparatorluğun Sünnî Müslümanlarına (*orthodox Mussulmans*) ulaşmasında da araçsal olarak düşünüldükleri görülmekteydi.⁸⁶

Kızılbaşlar ve inançlarına dair misyonerlerce yapılan "putperestlik" vurgusuna, misyoner Herrick tarafından daha açık ve net bir şekilde başvurulmaktaydı. Misyonerin Kızılbaşlığın "putperestliğine" dair dayanak haline getirdiği iddialarının başında ise dedelere ve söz konusu dedelerin evinde bulunan belli bir ağaçtan kesilme değneğe tapma derecesinde gösterdikleri saygı geliyordu.⁸⁷ Bu bilgi de Kızılbaşların kutsal değneği *tarıka* dair misyoner yazınındaki en erken tanıklığa işaret etti.

Kızılbaşların kökeni ve inançlarının muhtevasına yönelik misyonerlerce dile getirilen değerlendirmelere uzun süre Anadolu'da misyonerlik faaliyetleri yürüten Wheeler da

⁸² M.H. (1863, 59/10: 310). Kızılbaş dedeleri ile Leviler arasındaki bu benzerliği 1890'larda Nazaret Dağavaryan'da (2018: 73) kuracaktır.

⁸³ M.M. (1864, XLIV/6: 185).

⁸⁴ M.H. (1860, LVI/5: 152). Diğer taraftan 1867 tarihinde M. Paspati'ye gönderdiği mektubunda da bölgedeki Kızılbaşlardan "Alevî" olarak bahsettiği görülür. Bkz. Patkanoff (1909: 247).

⁸⁵ M.H. (1861, LVII/9: 273).

⁸⁶ M.H. (1856, LII/10: 298); M.H. (1865, LXI/8: 246).

⁸⁷ M.H. (1866, LXII/3: 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 örgütlülüklerince de takip edildiği görülür. Bu açıdan Herrick tarafından dile getirilen bilgilerin İngiliz misyoner örgütü *The Church Missioner Gleaner*'in yayın organında da isim verilmeden paylaşılmaktaydı. Bkz. *The Church Missionary Cleaner* (1866, XVI/6: 70-71).

katılmıştır.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 ayinlerin 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 yorulmaktaydı. Bununla birlikte tamamı olmasa da büyük bir çoğunluğunun panteist olduğu belirtilen Kızılbaşların İsa'yı ilahi olarak gören tavırlarının güvenilirliği de giderek sorgunmaya açılmakta ve misyonerlerin bu hususta ümide kapılmamaları hususunda uyarıldıkları görülmekteydi. Bu da daha çok Kızılbaşların İsa ve Muhammed dışında başka kişileri de kutsal olarak görüp hayvan, ağaç ve kaya gibi diğer her şeyi tanrı olarak görmelerine yorulmaktaydı.⁹⁰

Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı gibi Kızılbaşların dinsel inançlarına yönelik misyonerlerce dile getirilen açıklamalar kendi içlerinde bir takım farklılıklar sergilemekteydi sahipti. Söz konusu durumun sahip olduğu çeşitlilik bizzat misyonerlerin kendisince de kabul edilmekteydi.⁹¹ Misyonerlerce ilk etapta bu şekilde keşfedilen Kızılbaşların, sahip oldukları tüm bu özelliklerinden ötürü Hristiyanlık-Protestanlık çalışmasına özellikle layık görülmesi, aralarında bilinçli olarak tercih edilen ve giderek artan çalışmaların oranından anlaşılmaktaydı. Bu açıdan Kızılbaşlar arasındaki şüpheli ve "soruşturmacı ruhun" misyonerler açısından bir ümit kaynağı olarak görüldüğü söylenebilirdi.⁹² Aynı şekilde misyonerler de faaliyetleriyle Kızılbaşlar arasında bu yönde bir "zihinsel sorgulama ruhu"nın uyandırılmasına ve bunun da iyi gelişmelere öncülük edeceğine inanmaktaydı. Fakat topluluğun sahip olduğu "panteist düşüncelerin" bahse konu süreçten kısa sürede sonuç alınmasını engellediği de özellikle düşünülmekteydi.⁹³

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. Bkz. Dressler (2013: 38).

⁹⁰ Wheeler (1868: 46-48).

⁹¹ M.H. (1873, LXIX/5: 160).

⁹² Bkz. M.H. (1856, LII/12: 375); M.H. (1857, LIII/3: 81, 83); *Fifty-Ninth Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions* (1869).

⁹³ Wheeler (1868: 222-223).

Kızılbaş toplulukların önde gelen şahsiyetlerince Protestanlık faaliyetlerine gösterilen ilgi de misyonerleri motive edici bir etkendi. 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 etmiştir.⁹⁴

4.2.2. Bir "Protestan" Kürt Şef: Ali Keko

Harput'taki misyoner merkezine gerçekleştirdiği ilk ziyaretten sonra adı misyoner kayıtlarına giren Ali Keko'nun⁹⁵ Dersim'deki hangi aşiretin mensubu olduğu doğrudan belirtilmemektedir. Fakat bir yandan Hozat'ın Ağzunik Köyü'nde ikamet etmekte olan Karaballı aşireti reisi Yusuf Ağa⁹⁶ ile olan akrabalığı, diğer yandan ise İngiltere'nin Kürdistan Başkonsolosu Taylor'un doğrudan köyünün ismini (Bezaut Köyü)⁹⁷ vermesinden ötürü Ali Keko'nun söz konusu Karaballı Aşireti'ne mensup olduğu anlaşılmaktaydı.⁹⁸ On ile oniki arasındaki bir miktar köye hükmederek takribi olarak beş

⁹⁴M.H. (1855, LI/11: 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/Geko (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 (على كفى) 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 görülmektedir (Bkz. Jandarma Umum Kumandanlığı, 2010: 84). Bundan ötürü Karakaya-Stump'un (2015: 212-213) "Gako" ismi üzerinden dile getirdiği "sözlü kaynaklardan öğrendiğim kadarıyla, Kürtçe konuşan Alevîler 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.

⁹⁶F.O. 424/132, August 22, 1882, Inclosure in No. 114: 183.

⁹⁷Taylor (1868: 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 belirtilmektedir. Bkz. M.H. (1863, LIX/4: 117).

⁹⁸Bkz. M.H. (1857, LIII/7: 219-220); *Forty-Eighth Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions* (1857: 62). Her ne kadar Türkyılmaz (2009: 255) Ali Keko'nun bölgedeki önemli Alevî 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 (2015: 21) Dunmore tarafından verilen bilgileri kaynak göstererek Ali Keko'nun Ağuçan Köyü'nde akrabaları olduğunu ifade eder. Buna rağmen Dunmore'un ilgili yerde (M.H. [1857, LIII/7: 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, August 22, 1882, Inclosure in No. 114: 183), Yusuf Ağa'nın köyünün Ağuçan değil de tam da Dunmore'un ifade ettiği gibi buraya takribi olarak bir saatlik mesafede bulunan Ağzunik (yeni adıyla Akpınar) Köyü olduğu söylenebilir. Dolayısıyla her iki yazarın 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

yüz silahlı adamı da emri altında tutan Ali Keko, adı geçen aşiretin saygın reisleri arasında yer almaktaydı.⁹⁹

Gerçekleştirdiği ziyareti 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 göstermekteydi. Ayrıca kendisi okuma-yazma bilme de bunun için bir takım 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, misyonerleri bir sonraki ziyaretinden de anlaşıldığı gibi geçen süre zarfında köyünde boş durmamış ve yanında götürdüğü Garabet isimli vaizci sayesinde hem Hristiyanlığı hem de okuma-yazmayı öğrenmek için çabalamıştı.¹⁰² Akabindeyse ilk ziyaretinden takribi iki yıl sonra Harput misyoner merkezini yeniden ziyaret edecekti. 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 alamayıp geri dönmesine rağmen, aynı yılın sonunda misyonerlerce düzenlenen karşı bir ziyarette, onlardan okuma-yazma öğretmeleri hususunda bir söz alıp, bunu pratiğe

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: 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: 160). Bu tarihten takribi dokuz yıl sonra ise Yarbay D.H. Steward Yusuf Ağa'nın İdare Meclisi üyesi olduğunu dile getirmekteydi (F.O. 424/132, August 22, 1882, Inclosure in No. 114: 183). Ali Keko'nun fiziksel özelliklerini betimleyen Dunmore'un ifadelerinde; yaklaşık olarak kırklı yaşlarda, uzun boylu ve yiğit bir görünüme sahip olduğu ve aynı zamanda ılıman, alçakgönüllü yapısıyla diğer aşiret reislerinden farklı, görkemli olmayan bir giyim tarzına sahip olduğu anlaşılmaktaydı. Bkz. *M.H.* (1855, LI/11: 339).

¹⁰⁰ *M.H.* (1855, LI/11: 340); *M.H.* (1858, LIV/4: 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: 346); *M.H.* (1858, LIV/6: 167); *Forty-Eighth Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions* (1857: 62).

¹⁰² *M.H.* (1857, LIII/10: 347).

koydurdu. Ali Keko'nun diğer Kızılbaşlara nazaran Protestanlığa daha açık bir şekilde gösterdiği bu korkusuzca eğilimin, içinde yaşadığı Dersim coğrafyasının erişime sınırlı koşullarıyla da ilgisi vardı. Ali Keko, Türklerden korkmadığını açık bir şekilde ifade ederken, bunun doğrudan devletin müdahalesine açık olan diğer Kürtler tarafından da Ali Keko'ya bir avantaj sağladığının farkında olduğu 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 ediliyordu.¹⁰⁴ Ali Keko'nun gerçekleştirilen bu ziyaretlerden, çocuklarının bir kısmına okumayı öğrettiği ve topluluğu içerisinde İncil'i yaygınlaştırarak -tamamen olmasa da- eski alışkanlıklarını (öldürme ve çalma gibi) bıraktırıp, 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 olarak bilinmekteydi.¹⁰⁸ Buna rağmen kendi çabalarıyla

¹⁰³ Bkz. M.H. (1857, LIII/10: 347); M.H. (1858, LIV/4: 113-115); M.H. (1858, LIV/6: 167); Taylor (1868: 318).

¹⁰⁴ Bkz. M.H. (1858, LIV/4: 113-115); M.H. (1859, LV/4: 123); M.H. (1863, LIX/4: 117-118); M.H. (1863, 59/10: 310-312); M.M. (1864, XLIV/6: 185-186); *Evangelical Christendom: Its State and Prospects* (1859, Vol. XIII: 172).

¹⁰⁵ M.H. (1863, 59/10: 310-311). Karakaya-Stump'a (2015:227) göre Ali Keko'nun bütün bu girişimlerinin altında başta Protestanların askerlikten muafiyetleri olmak üzere bir takım çeşitli ayrıcalıklardan yararlanma amacı yatmaktaydı.

¹⁰⁶ M.H. (1863, LIX/4: 117); *Golden Hours* (1864, No. 9: 122). Karakaya-Stump (2015: 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[i]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 (1868: 123-125,131); M.H. (1898, XCIV/ III: 96); M.H. (1887, LXXXIII/VII: 274). Kieser'in (2005: 122) aktarımına göre "Prod" ifadesinin Ermeniler arasında "gayrimeşru" ve "dönme" olarak kullanıldığı ve bu sebeple de Protestanlığı kabul edenlerinin Ermenilikten uzaklaştıkları düşünüldükçe, artık Ermeni olarak görülmedikleri anlaşılır. Bu bakımdan Pırot kelimesinin Ermeni yazınında da yer bulduğu görülür. Bkz. Margosyan (2016a: 69-70, 74, 80; 2016b: 143). Yine Kieser'e (2001: 96; 2002: 123) 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. Fakat dönemin tanığı olarak Dağavaryan (2018: 76) Kieser'in aksine bir çerçeveye sunar. Dağavaryan'ın aktarımlarına göre Kızılbaşlar, içlerinde Bektaşiliğe meyledenleri tahkir etmek için "dönme" ya da "Protestan" ifadelerini kullanmaktaydı.

¹⁰⁸ Taylor (1868: 317). Her ne kadar Türkyılmaz (2009: 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 mensuplarınca yöneltildiği söylenebilir. Bunun da yine, Ermeni komşuları ve Ermeni Apostolik Kilisesi

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 bir takım uğraşılarda bulundukları görülmekteydi. Bu açıdan Ali Keko'nun söz konusu çabaları rakip aşiretler içerisinde de taraftar edinmesi üzerinde etkili olacaktı.¹⁰⁹ Bunda Ali Keko'nun İncil ile birlikte aşiretler arasındaki kan davalarına da artık farklı bakmasının ve sadece kendini korumak için şiddete başvurmamasının 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 da 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 konsolosunun yıllar sonra (1908) Dersim aşiretleriyle ilgili dile getirdikleriyle tam da bu zaman aralığını kastedip, bunu da aşiretlerce başlatılmış bir hareket olarak değerlendirdiği anlaşılacaktı.¹¹²

Misyonerler, geçen bütün bu süre boyunca Kızılbaşlar arasında yürüttükleri faaliyetlerine rağmen yine de bu çalışmaların sürekliliğini korumaya yönelik bir garanti vermedi. Bu

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: 117).

¹¹⁰ *M.H.* (1863, 59/10: 311-312); *M.H.* (1864, XLIV/6: 186).

¹¹¹ Karakaya-Stump (2015: 233). Paxdikiyan'dan aktaran Hayreni'nin (2015:174) beyanlarından, 1890'lü yılların başında yaşanan bir hadisede Ermeni dostu bir tavır takınan "Gako Ağa" 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 Hükûmeti'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. Akgül (2004: 34).

nedenle bir zamanlar onlara daha yakın durarak “Protestan olduklarını” cesaretle ifade ettikleri düşünülen Kızılbaşların, korkularından ötürü bunu artık eskisi gibi açıktan dile getiremedikleri belirtilmekteydi.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 sürüyordu. 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 tepkisinin rolü bulunmaktaydı.¹¹⁶ Söz konusu durum, özellikle kimi bölgelerdeki (Maraş) din değiştirmelerin,¹¹⁷ misyonerlerin buradaki faaliyetlerinden ötürü yakından takip edildiğini göstermekteydi. 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 Fakat süreç boyunca yaşanan tüm bu 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

¹¹³ M.H. (1866, LXII/3: 69, 71).

¹¹⁴ M.H. (1869, 65/7: 224); *Christian Work; The News of The Churches* (1869, Vol. III: 308).

¹¹⁵ M.H. (1866, LXII/3: 69).

¹¹⁶ Deringil (2017: 50).

¹¹⁷ Bkz. M.H. (1874, LXX/XII: 390-391); M.H. (1875, LXXI/IX: 271).

¹¹⁸ Bkz. M.H. (1874, LXX/VIII: 242-243); M.H. (1874, LXX/IX: 287-288). Belgelerde Mustafa’nın Kızılbaş/Alevî olduğuna dair doğrudan ifadelerde bulunulmasa da Kieser (2005: 73) Mustafa’nın “muhtemelen Alevîlikten Hristiyanlığa döndüğünü” belirtir. Mustafa ve ailesinin durumuyla ilgili meydana gelen gelişmelerle ilgili bkz. Çubuk (2008: 26).

¹¹⁹ M.H. (1873, LXIX/5: 159).

¹²⁰ Karakaya-Stump’a (2015:228) 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 görülmür. Diğer yandan aynı yazarın (2015: 228-

4. 3. II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİNDE BATILI FAALİYETLER

4.3.1. Misyonerlik Çalışmaları

Kızılbaş/Alevîlere yönelik en sistematik çalışmalardan olan Amerikalı misyonerlerin faaliyetlerini yansıtan kayıtların sayısında öncesine nazaran -en azından görünürde- II. Abdülhamid döneminde bir düşüş yaşandığı görülür. Bunda özellikle de II. Abdülhamid'in misyoner faaliyetlerine yönelik ülke genelinde başlattığı seferberliğin büyük bir etkisi vardı. Buna rağmen söz konusu faaliyetlerin büyük bir gizlilik içerisinde yürütüldüğü de görülmektedir. Bu süreçte, devletin, misyonerlerin Kızılbaş/Alevîlere yönelik çalışmalarına dair endişelerini ön plana çıkaran kayıtların içeriği ve tarihiyle bizzat misyonerlerce tutulanlar arasında yer yer örtüşmeler olmakla birlikte, uyuşmazlıkların olduğu da göze çarpmaktadır. Bundan ötürü misyonerlerin, henüz Abdülhamid döneminin başında itibaren Müslümanlar arasındaki çalışmalarına kaldıkları yerden devam ettikleri söylenebilir. Bu da öncesinde olduğu gibi toplum ve devlet tarafından uygulanan baskılara yenilerinin eklenmesine neden olmuştur.¹²¹

Misyonerler Kızılbaş/Alevîlere yapılan baskılardan korksalar da yine de onlara dair yönelimlerini devam ettirmekteydi.¹²² Aynı şekilde Kızılbaşların daha önce olduğu gibi

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 (2001: 96; 2002: 123) Osmanlı'nın baskılarından ötürü misyonerlerin 1860-70 yılları arasında faaliyetlerini en aza indirdiklerini vurgular. Bu bakımdan bunun da Hristiyan cemaatler ve bir kısım Alevînin iç reformların gerçekleştirileceğine dair Islahat Fermanı'na yönelik umutlu bekleme sürecinin 1870'li yıllardaki zorluklarla solması arasında bir ilişkisinin olduğu söylenebilir. Bkz. Kieser (2005: 87).

¹²¹ Bkz. M.H. (1878, LXXIV/IV: 113-114); Kieser (2001: 93). Anderson'a göre (1872: 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 değiştirmenin idam cezasına çarptırılmasına rağmen (ki bu da 1844 yılında resmen yasaklanmasına rağmen (Deringil [2017: 52]) bunun yabancıların etkisinden ötürü feshedildiği fakat hala pratikte Müslümanlar için dinsel bir özgürlüğün olmadığı belirtilmekteydi. Bkz. M.H. (1880, LXXVI/II: 49). Böylece, Orta Türkiye Misyonu'nun çalışma alanı içerisinde din değiştiren 2 Müslüman'ın bu tercihlerinden ötürü dört yıldır sürgünde oldukları ifade edilmekteydi. M.H. (1881, LXXVII/XII: 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 görülmekteydi. Bkz. M.H. (1882, LXXVIII/II: 76). Ahmet Tevfik vakası ile ilgili ayrıca bkz. Deringil (2017:129-131. Diğer bir örnek olarak, Protestan olduğu için hapsedilen Hüseyin için bkz. M.H. (1885, LXXXI/VIII: 316-317); M.H. (1885, LXXXI/IX: 359-360). Bir bütün olarak Osmanlı Türkiye'sinde dini özgürlüklere dair hoşgörülü davranılmadığı misyonerler tarafından şurada ele alınmaktaydı: M.H. (1886, LXXXII/II: 47-50).

¹²² Bkz. M.H. (1878, LXXIV/X: 345); M.H. (1880, LXXVI/II: 58). Her ne kadar burada misyonerlerin ziyareti gerçekleştirdiği kişilerin Kızılbaş yerine Kürt oldukları belirtilse de bölgedeki (Sivas) Kürtlerin

Protestanların çalışmalarına çekingen yaklaştıkları da görülmektedir.¹²³ Bunda özellikle 1880'lerden itibaren görülmeye başlanan, II. Abdülhamid yönetiminin otoriterleşme ve merkezileşme eğilimlerinin etkisi vardı. Bu da misyonerlerin Kızılbaş/Alevîler ile olan temaslarında dıştan bir takım müdahalelerle karşı karşıya kalmalarına neden oldu. Bunun başlıca sebebi de sultanın merkezileşme eksenli giriştiği ümmetçilik siyasetiyle Kızılbaş/Alevîleri de buna entegre etme isteğinden kaynaklanmaktaydı. II. Abdülhamid'in bir diğer amacı ise -yine ilkiyle ilişkili olarak, içteki 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 tashîh-i akâid siyasetiyle işlevselleştirilmekteydi. Fakat Kieser'in de belirttiği gibi Kızılbaş/Alevîlerin yine de II. Abdülhamid tarafından başlatılan Sünnîleştirme siyasetinin misyonerlerindense Amerikalı misyonerlere daha sıcak davrandıkları görülmektedir.¹²⁵

II. Abdülhamid döneminde Kızılbaşlarla ilgili ilk bilgiler, Sivas ve Divrik arasında kalan Karabel bölgesi hakkında misyoner Perry tarafından dile getirilmiştir.¹²⁶ Perry'nin ifadelerinden, Kızılbaşların bir takım siyasi avantajlar umuduyla ve dinsel ayinlerini panteizmden temizlemek adına yıllar öncesine dayanan bir savaş verdikleri için kendilerine Protestan adının verdikleri ve bunun da hali hazırda 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 görülmektedir. 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

tamamına yakınının Kızılbaş olduğu göz önünde bulundurularak Kızılbaş inancına sahip oldukları söylenebilir.

¹²³ Bkz. M.H. (1880, LXXVI/II: 58).

¹²⁴ Kieser (2005: 240).

¹²⁵ Kieser (2002: 120).

¹²⁶ 1863 yılında ilan edilen Ermeni Nizamnâmesinin uygulanıp-uygulanmadığını kontrol etmek için İstanbul Ermeni Patrikliği tarafından 1877'de Sivas'a gönderilen Natanyan da (2008:380) Karabel bölgesinde sık sık Kızılbaş köyleri ve çadırlarına rastladığını ifade etmiştir.

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'dan 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 gelmekteydi. Buradaki küçük ve yoksul birçok köye yayılmış olan Kızılbaşlar da yaşamlarını çiftçilik ve katırlar vasıtasıyla gerçekleştirdikleri ticaretle sağlamaktaydı.¹²⁹

Bu gezi Perry'nin Kızılbaşlar arasında düzenlediği ilk gezi değildi. 1877-1878 kışında da Zara'nın kuzeydoğusunda bulunan Kızılbaşlara bir gezisi olmuştu. Söz konusu bu son 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 geçirmiştir. 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 oldukları için Türkler tarafından şüphayle karşılanmaktaydı. Diğer yandan ise Ali taraftarlarının da Türkleri baskıcı yöneticiler olarak gördükleri için çocuklarını askere göndermeme hususunda ellerinden gelen her şeyi yaptıkları anlaşılmaktaydı. 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

¹²⁷ *Sixty-Eighth Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions* (1878: 37).

¹²⁸ Bkz. *M.H.* (1880, LXXVI/V: 184-185); *Seventieth Annual Report of the Amerikan Board of Commissioners for Foreign Missions* (1878: 47).

¹²⁹ Kızılbaşların ticaret ve katırcılıkla uğraştıklarına dair vurgu benzeri birçok yabancı tarafından da dile getirildi. Bkz. Lannep (1870, Vol I: 119; Vol II: 86). Ayrıca bkz. Piolet (1900-1903: 13). Diğer yandan Anadolu'daki toplulukların dini ve etnik dağılımlarını gösteren 1885 tarihli haritalarda da Kızılbaş nüfusun Sivas ve çevresindeki bölgelerde yoğunlaştığı görülür. Bkz. Reclus (1885: 175, 293).

¹³⁰ Bkz. *M.H.* (1880, LXXVI/V: 184-185); *Seventieth Annual Report of the Amerikan Board of Commissioners for Foreign Missions* (1880: 47).

Perry bunların yanı sıra, adet olduğu üzere Kızılbaşların inancına dair de bir takım değerlendirmelerde bulundu. Mizyoner 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 takındıkları "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 vaaz edeceğimiz süre boyunca İncil’in telkinlerini dinlediler. Aynı zamanda üç kutsal kitabı da (Tevrat, Zebur ve İncil) kabul ettiklerini ve dördüncü olarak Kur’ân’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 etseler 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 gerçekleştiğine inanılmaktaydı.¹³⁴

Adı geçen misyonerin Kızılbaşları panteist olarak değerlendirmesine neden olan bir diğer husus da kutsal olarak addettikleri "çubukları"ndan kaynaklanmaktaydı. Bunun da daha önce dikkat çektiği gibi on iki yıl öncesinde Protestanlığı kabul eden ve sayıları elli aileyi bulan Kızılbaşlarla ilişkisinin olduğu düşünülmekteydi:

“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

¹³¹ Bu dönem sadece Kızılbaşlar için değil aynı zamanda Nusayrîlerin inançları için de paganizm değerlendirmelerinde bulunulmaktaydı. Bkz. M.H (1886, LXXXII/II: 47).

¹³² M.H. (1880, LXXVI/V: 185); *Seventieth Annual Report of the Amerikan Board of Commissioners for Foreign Missions* (1880: 47).

¹³³ M.H. (1880, LXXVI/V: 185); *Seventieth Annual Report of the Amerikan Board of Commissioners for Foreign Missions* (1880: 47).

¹³⁴ M.M. (1864, XLIV/6: 185).

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 bir kaç 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* terkedip, bunun yerine *pençeyi* tercih edenlerdi. Mevcut durum da bölgedeki *tarıkçı*ların söz konusu tarihte halen büyük bir güç olduğunun ve *pençecileri* uzaklaştıracak kadar etkili olduklarının bir işaretiydi.

Perry'nin ifadelerindeki önemli bir diğer ayrıntı da, sıklıkla denk gelindiğinin aksine, Kızılbaşların artık misyonerlerden öğretmen ve eğitilmeleri hususunda bir talepte bulunmadıklarıydı. Hatta bu Kızılbaşların ne okul açılması ne de çocuklarını misyoner okullarına gönderme hususunda istekli olmadığı 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 getirmekteydi.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'un ifadelerinden, Kızılbaşların aksi yönde taleplerde bulunduğu kaydedilmekteydi.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

¹³⁵ M.H. (1880, LXXVI/V: 185); *Seventieth Annual Report of the Amerikan Board of Commissioners for Foreign Missions* (1880: 48).

¹³⁶ Benzer yönde bir vurgu Ernest C. Partridge tarafından yıllar sonra (1907) Divrik bölgesine düzenlenen gezi notlarında da ifade edilmekteydi. Bkz. M.H. (1907, CIII/8: 387).

¹³⁷ Bkz. M.H. (1880, LXXVI/V: 185); *Seventieth Annual Report of the Amerikan Board of Commissioners for Foreign Missions* (1880: 48).

¹³⁸ Bkz. M.H. (1881, LXXVII/VII: 264); M.H. (1881, LXXVII/X: 392).

edilmekteydi.¹³⁹ Kızılbaşlar bu taleplerine karşılık misyonerlerden; 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 sınanmaktaydı.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

Misyonerler, Kızılbaşların Hristiyanlaştırılmasıyla ilgili çalışmalarından yine de geri durmayıp, bazılarını hala kendi dinlerine çevirmek için faaliyetlerine devam etti. Onlar için Kızılbaş aşiretler, okulsuz ve okuma yazma bilmeyen cahil kişilerden oluşan "bakir toprakların" insanlarıydı.¹⁴² Bundan ötürü Kızılbaşlara yönelik Protestanlık propagandasının yapılması da kaçınılmazdı. Bu açıdan Cole'ün ifadelerinden, bir yıl gibi kısa bir süre içerisinde büyük ilerlemeler kateden genç bir Kızılbaşın "Hristiyanlık uğruna kanını dökmeye" nasıl da hazır bir hale geldiği görülmekteydi. Bu da misyonerleri, Kızılbaşlara yönelik bir koruma imkânının sağlanması halinde büyük bir kısmının Hristiyanlaştırılabileceğine dair bir beklenti içerisinde sokacaktır.¹⁴³

Misyonerler cephesinden Kızılbaşların Hristiyan olarak kabullerinin sağlanmasına yönelik sevindirici talepler söz konusu olsa da bunun güvenilirliği hususunda bir takım şüphelerinin olduğu da aşîkârdı.¹⁴⁴ 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 söylenebilirdi.¹⁴⁵ Kızılbaşların bu niyetlerinin bilinmesine rağmen,

¹³⁹Bkz. *M.H.* (1881, LXXVII/VII: 264); *M.H.* (1881, LXXVII/VIII: 318); *M.H.* (1881, LXXVII/X: 392). Fakat bu girişim hiçbir zaman sonuç vermeyecektir. Bkz. Türkyılmaz (2009: 252).

¹⁴⁰ *M.H.* (1881, LXXVII/VIII: 318). Misyonerlerin Kızılbaşlara dair bu çekimsellikleri 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. Bkz. Türkyılmaz (2009: 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. Bkz. Kieser (2001: 95).

¹⁴¹ Kieser (2001: 100).

¹⁴² *M.H.* (1881, LXXVII/VIII: 318); *M.H.* (1881, LXXVII/X: 392).

¹⁴³ *M.H.* (1881, LXXVII/X: 392).

¹⁴⁴ Türkyılmaz (2009: 225-226).

¹⁴⁵ Buna rağmen Türkyılmaz (2009: 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

misyonerler bu yönelimleri de faydaya çevirip, kendi tabirleriyle "hasat için olgunlaşmaları" adına onlar içerisinde bir süre daha kalmayı amaçladı. Böylelikle, başlangıçta ufak bir sayıdan oluşan Kızılbaş köyleri vasıtasıyla daha fazla Kızılbaş'a ulaşılabilceği düşünülmüştür.¹⁴⁶

Bu yönde umutlara sahip olduğu görülen misyoner Cole'ün, Kızılbaşların kökeniyle ilgili bir takım 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 ilişkilendirmektedir.¹⁴⁷ Cole aynı şekilde Kızılbaşların konuştuğu Kürtçenin Kurmanci lehçesinden farklı olarak Zazaca olduğuna da dikkat çekerek, bir farklılığa işaret etmekteydi. Fakat Cole'den çok daha öncesinde tespit edildiği gibi Kızılbaşların Kurmancinin yanı sıra Zazaca ve Türkçe gibi dilleri konuştukları da belirtilmekteydi.¹⁴⁸

Sultan II. Abdülhamid döneminde Kızılbaşlar içerisinde en aktif çalışanlar arasında yer alan misyonerlerden biri olarak adından bahsedilen Perry, ilk ziyaretine 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 bildiriyordu.¹⁴⁹ Bu Kızılbaş grubun da geçen süre zarfında misyonerlere, inançlarının Hristiyan öğretiler içerisinde olduğunu ileri sürdükleri belirtilmekteydi. Bahse konu Kızılbaşlar arasındaki "yerel yargıç" olarak tanımlanan *mundir* (büyük olasılıkla *dede*) unvanlı kişinin ifade ettikleri Perry'nin özellikle ilgisini çekmiştir. Buna

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 (2005: 39) ise Kızılbaş/Alevîlerin Protestanlığı kabul nedenlerini; inanç içeriğiyle birlikte kendilerini uygarlık alanındaki geri kalmışlıklarından ve yüzyıllardır maruz kaldıkları toplumsal ayrımcılıktan bir çıkış yolu olarak değerlendirecektir.

¹⁴⁶ M.H. (1881, LXXVII/VII: 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 (1868: 59-60).

¹⁴⁷ M.H. (1881, LXXVII/X: 392). Komünyon Hristiyanlarca, Hz. İsa'nın çarmıha gerilmeden önceki gece havarileri ile yediği son akşam yemeğinin anıldığı ayindir.

¹⁴⁸ M.M. (1864, XLIV/6: 184).

¹⁴⁹ M.H. (1883, LXXIX/VI: 221).

göre, on yıl önce gerçekleştiği iddia edilen zulümlerde¹⁵⁰ elli aileden oluşan *mundirin* bölgesindeki "Protestan Kürtlerin", o tarihten itibaren sayılarını arttırarak iki yüze ulaştıkları dile getiriliyordu. Bu açıdan Perry'nin iddiası da daha önce belirttiğimiz gibi söz konusu Protestan Kürtlerin bildikleri anlamda Protestanlardan olmayıp, Kızılbaş dini sistemiyle alakalı bazı pagan ayinlerini reddeden bir "reformasyon" hareketinin mensupları olduğu yönündeydi. Bunların da geride kalan diğer Kızılbaşlardan farklı olarak Hristiyanlığın hakikatlerine daha yakın görüldükleri ve bu hakikatleri kabullenmeye yönelik bir takım istekler içerisinde oldukları düşünülmüştür.¹⁵¹

Misyoner yazını, Kızılbaşların İncil'e yönelik ilgilerinin başlangıçtaki gibi olmasa da II. Abdülhamid döneminin tüm baskılarına rağmen yine de devam ettini öne sürmekteydi. Bu bakımdan bazı misyonerlerin, "Şîî Müslümanlığın heretik bir mezhebi" olarak değerlendirdikleri Kızılbaşlar arasındaki çok az bir kesimin İncil'e gösterdiği ilgiye yönelik dile getirdiği iddialar, henüz tamamıyla sonuç vermese de kendilerince açılış tohumlarının atılması açısından memnuniyetle karşılanmaktaydı.¹⁵²

Bu dönem Kızılbaşların etnik mensubiyetiyle ilgili tartışmaların da misyonerler cephesinden yeniden gündeme geldiği görülür. 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 tutacaktır. Ayrıca, Kürtlerin dinini böylesine bir genel sınıflandırmaya tabi tutsa da bu inançların da kendi aralarında büyük farklılıklar gösterdiğini ifade etmeyi ihmal etmemiştir. Buna göre, bahsi geçen Müslümanlık anlayışlarından bazılarının paganizm ve Hristiyan ayinlerinin bir karışımından oluştuğunu belirterek, dolaylı yollardan Kürtler arasında varlığı bilinen ve Kızılbaşların da bulunduğu diğer Sünnî olmayan inançlara bir göndermede bulunmuştur.¹⁵³ Bu da

¹⁵⁰ 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 sayısını düşürerek 10 yıl şeklinde sunmaktadır.

¹⁵¹ Bkz. *M.H.* (1883, LXXIX/VI: 221); *The Gospel in All Lands*. (1883, Vol. 7: 273). Perry, söz konusu Kızılbaşların bildikleri anlamda Protestan olmadıklarını ifade etse de yine de bu ayrışmayı bir "reformasyon" benzetmesiyle yapması dikkat çekiciydi. Bunun da genel anlamda, misyonerlerin kendilerini modern Hristiyanlığın (Protestanlık) standart temsilcileri olarak konumlandırıp bunun dışındaki Müslümanlık, Ortodoks Hristiyanlık ve Kızılbaş/Alevîleri öteki olarak kodlamalarıyla yakın bir ilişki vardır. Bu şekliyle de Dressler'in de (2013: 59) ifade ettiği gibi misyonerler nezdinde Batılı dini söylemin Batılı olmayan sosyo-kültürel oluşumlara uygulanabilirliğine tanık olunmaktaydı.

¹⁵² Bkz. *Seventy-First Annual Report of the American Bible Society* (1887: 126).

¹⁵³ *M.H.* (1890, LXXXVI/V: 186).

doğrudan aynı sene Barnum tarafından kaleme alınan "Kızılbaş Kürtler" başlıklı özel bir tanıtım yazısıyla açıklığa kavuşturulacaktır.¹⁵⁴

Barnum tarafından kaleme alınan söz konusu yazıda, Kızılbaş olduğu belirtilen Dersim Kürtleri üzerinden bölgedeki Kızılbaş inancına dair bir takım bilgiler sunulmuştur. Misyonerin benzetmesiyle; ortaçağdaki feodal sistemdeki gibi farklı aşiretlere bölünen Kızılbaş Kürtlerin her birinin kendilerine ait birer reisi olup, devlete olan tabiiyetlerinde de kısmi bir kontrolleri söz konusuydu. Fakat devlete bazen vergi ödeyen bu Kızılbaşların da askerlik hususunda benzer bir tavır içerisinde olmadıkları görülür. Barnum, Sünni olan Kürtlerin Müslümanlık hususunda genellikle dindar olduklarını ifade ederken aynı şeyleri Kızılbaşlar için dile getirmeyecektir. Dolayısıyla Kızılbaşların sadece ismen Müslüman olduklarını düşünmüştür. Nedeniyse daha çok, Kızılbaş geleneklerine dayanılarak, Kızılbaşların Hristiyan bir kökenden geldiklerine inanılmasından kaynaklanıyordu. Bu iddia da misyoner Barnum açısından, Kızılbaşların yaşadıkları bölgede çok sayıda kilise ve manastırın bulunması ve hali hazırdaki Kızılbaş köylerinin de halen Hristiyan isimlerine sahip olmasıyla tahkim edilmiştir.¹⁵⁵

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 geliyordu. Barnum, Kızılbaşların hacca gitmedikleri gibi dua hususunda da Müslümanlardan farklı davranıp, sadece irticalen bunu gerçekleştirdiklerini düşünmekteydi. Böyle olduğu için de Kızılbaşların Ramazan ayında oruç tutmadıkları ve sadece kendilerine özgü olan oniki ile onbeş gün arasında değişen farklı bir orucu yerine getirdiklerine dikkat çekecektir. Bu bakımdan, Kur'ân'a bir bağlılıklarının olmaması da Müslümanların kitapsız toplulukları kendilerinden aşağı görmeleriyle birleşip Kızılbaşları farklı bir kitaplarının olduğu iddialarına yöneltmiştir. Fakat Barnum, sözü edilen kitabı hiç görmediği için bu iddianın varlığına da şüpheyile yaklaşp, reddetmekteydi.¹⁵⁶

¹⁵⁴ M.H. (1890, LXXXVI/VIII: 343-346). Aynı yazının bir başka yerdeki baskısı için bkz. Barnum (1897: 77-80).

¹⁵⁵ M.H. (1890, LXXXVI/VIII: 344).

¹⁵⁶ M.H. (1890, LXXXVI/VIII: 344-345); Barnum (1899: 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

Farklılıklarının yanı sıra Müslümanlar ile benzer özelliklerinin olduğu da belirtilen Kızılbaşların, onlar gibi sünnet olup çok evlilikler gerçekleştirdikleri halde boşanmaya izin vermedikleri ifade edilmiştir. Fakat bu tür benzerliklerin söz konusu olması Kızılbaşlar ile Müslümanların özdeşleştirilmesini mümkün kılmıyordu. Çünkü Barnum'un değerlendirmeleriyle Kızılbaşların çoğunluğu panteistti ve bu da birçoğunun ruh göçüne inanmakla birlikte, diğer bir kısmının da ruhun kendi kaynağı olarak tanrıya geri döndüğüne inancıyla somutlaşmaktaydı. Topluluk içerisinde etkin bir rollerinin olduğu görülen dini 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 bir takım tespitlerde daha bulunan Barnum, Kızılbaşlarla İranlı Şiîleri de (*Persian Mohammedans*) benzer bir takım inançlarından ötürü yakınlaştırmaktaydı. Bunun da daha çok, Hz. Muhammed'in damadı olarak Hz. Ali'nin kutsallığına duyulan büyük saygıdan kaynaklandığı söylenebilirdi.¹⁵⁷

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 karesinde Ali suretinde geldiğine inandıkları ifade edilmekteydi. 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 edilecektir.¹⁵⁸

Barnum'ın Kızılbaşlara yönelik tespitlerinden biri de farklı bir anlatıma başvurarak dile getirdiği cem ibadetinin içeriğiyle ilgilidir. Bu bakımdan, günahların itiraf edilerek, bağışlanmasının talep edildiği cem törenini kiliseye benzer bir yapıya benzetecekti. Misyonerin cemdeki ritüeller ile Hristiyanlık arasında kurduğu ilişki bundan da ibaret

görülmeekteydi. Bkz. *The Church of England Magazine* (1855, Vol. XXXIX: 323). Bu durum da misyonerlerin, kendi gözlemlerinin yanı sıra aralarındaki söylemsel sürekliliği de birçok açıdan devam ettirdiklerini göstermekteydi.

¹⁵⁷ Bkz. *M.H.* (1890, LXXXVI/VIII: 345); Barnum (1899: 1011).

¹⁵⁸ *M.H.* (1890, LXXXVI/VIII: 345); Barnum (1899: 1011). Barnum tarafından buraya değin ifade edilenlere yakın değerlendirmelere öncesinde şurada da yer verilmiştir: *Golden Hours* (1864, No. 9: 122).

değildir. Törende, büyük bir suç işleyenlerin üyeliklerine son verilmesi üzerinden gerçekleştirilen “afroz” uygulaması misyonerin özellikle dikkatini çekmiştir. Buradan da anlaşılacağı gibi Barnum'ın bu ifadelerle dile getirdikleri, Kızılbaşların topluluğa kabullerini gerekli kılan "görgü cemi" ve akabinde gerekli görüldüğünde başvuru "düşkünlük" uygulamasının farklı bir anlatısıydı. Aynı yerde, misyoner anlatılarında adeta bir tekrar haline gelen Aşai Rabbani ile cem arasındaki seramonik benzerliklere işaret edilerek, Kızılbaşlığın Hristiyan bir geçmişin kalıntısı olduğuna da temas edilmiştir.¹⁵⁹

Kızılbaşlar ile ilgili sıklıkla başvuru 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.¹⁶⁰ Sonuçta da Kızılbaşların içinde bulundukları söz konusu durum Barnum tarafından kendi lehlerine yorumlanıp, Hristiyan medeniyeti sayesinde, ilerde imparatorluğun en iyi "ırklarından" biri haline getirilebileceklerine dair bir umut ile birleştirilmekteydi.¹⁶¹ Buna rağmen Barnum'un Kızılbaşlara dair beslediği umutlarını topluluğun "dini ve manevi etkilere özellikle açık olmaması" şeklinde açıklayıp, ileri bir tarihe ertelediği görülmekteydi ki,¹⁶² 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”

¹⁵⁹ Bkz. M.H. (1890, LXXXVI/VIII: 345); Barnum (1899: 1011).

¹⁶⁰ M.H. (1890, LXXXVI/VIII: 345). Yarbey D.H. Stewart'ın ifadelerine göre Gango'nun oğlu Yusuf Ağa yaş olarak 100'ün üzerinde olup, İdare Meclisi'nin üyesidir. Hozat'ın yakınındaki Ağzunik Köyü'nde 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, August 22, 1882, Inclosure in No. 114: 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 İbrahmdir. 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, İdare Meclisi'nde oturmayı reddettiği ifade edilmekteydi (a.g.y.). Yusuf Ağa ve Seyyid İbrahim'in evlatları ile birlikte misyonerler tarafından çekilmiş fotoğrafı için bkz. ek 3-4.

¹⁶¹ M.H. (1890, LXXXVI/VIII: 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 (1899: 1011).

¹⁶² M.H. (1890, LXXXVI/VIII: 345).

olmaları ve Hristiyan öğretmen talebinde bulunmalarına rağmen bunun doğruyu bulmaktan ziyade politik nedenlerden kaynaklandığı aşikârdı.¹⁶³

Barnum, kaleme aldığı son yazısında bu dönemlerde Kızılbaş ismine Sünnilerce yüklenen pejoratif nitelendirmeye de dikkat çekmiştir. Fakat buradaki ilgi çekici husus, ismin kendisine yüklenen ayıplayıcı manalardan ötürü bizzat Kızılbaşlarca da tercih edilmediği idi.¹⁶⁴ Bu bakımdan aynı dönemlerde Anadolu'nun doğusunda bir takım gezilerde bulunan Lynch'i de Yakın Doğu'da Kızılbaş ismine yüklenen bir olumsuzlamadan bahsetmekte ve adı geçen topluluğun inançlarının bazı açılardan İslâm'î usullere (*sünnet* töreni gibi) uysa da yine de Sünnilerce aşağılanıp, inançlarına yönelik bir tehlike olarak görüldüğünü belirtmekteydi.¹⁶⁵ Benzer şekilde önceki yıllarda *The Nation*'da yayımlanan diğer bir yazıda da Müslüman olduklarını iddia etmelerine rağmen Türkler (*Sünnîler*) tarafından aşırı nefret ve tiksintiyle karşılanan Kızılbaşların kendilerini "Alevî" olarak adlandırıp, Kızılbaş olduklarını reddettikleri dile getiriliyordu.¹⁶⁶ Söz konusu yazı aynı zamanda, Türklerin tamamının her yerde Kızılbaşlara yönelik cinsel içerikli bir eğlence (*orgies*) iddiasında bulunduğunu dile getirmesi açısından da dikkat çekici bir gözlemi yansıtmaktaydı. Böylece, Müslümanlardan farklı bir takım geleneklerinin olduğu ileri sürülen Kızılbaşların, karakter olarak Türklerden tamamen farklı bir ırk oldukları iddia edilmekteydi. Bu farklılıklar da Kızılbaşları, köken olarak Türk istilasının sonucu asimile olmuş yerli Hristiyanlar kategorisine yaklaştırmaktaydı.¹⁶⁷ Kızılbaşlara dair gerçekleştirilen söz konusu Hristiyan yakınlaştırmalarına dair ilginç bir diğer örnek de toplulukça kullanılan Alevî ismiyle *Galati*¹⁶⁸ arasındaki ses uyumuna

¹⁶³ Barnum (1899: 1011).

¹⁶⁴ Barnum (1899: 1011). İsmi kendisinin Sünnilerce topluluğa yakıştırıldığına dair benzer bir vurgu daha önce Perkins (1843:144) tarafından da dile getirilmişti.

¹⁶⁵ Lynch (1901: 418). Benzer şekilde Chantre da (1896-1898: 425) Kızılbaş isminin Anadolu'da herkesin hafızasında nefret dolu bir anlamla yüklü olup, küfürle eşdeğer görüldüğü belirtmekteydi.

¹⁶⁶ *The Nation* (1890, Voll. LI: 232). Bu bakımdan Dressler (2013: 275) Kızılbaşların özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kendilerini Alevî olarak adlandırmaya başlamalarının altındaki nedenleri şu şekilde izah eder: 1- Geniş kapsamlı bir Şii eğilim. 2- Pejoratif olarak kullanılan Kızılbaş yaftasının reddi. 3-Diğer Kızılbaş/Alevî grupları da kapsayan, kendilerinden olmayan yabancılardan ayrışma. Dressler'in özellikle son maddedeki vurgusu önemlidir. Zira bu durum Kızılbaşların kendi aralarında örgütlü bir kolektif topluluk olarak hareket etmedikleri gibi birbirilerinden ayrıştıklarına da işaret eder. Böylece Alevî isminin de lokal düzeyde bir kullanıma sahip olup bütün Kızılbaşlar tarafından kullanılmadığı söylenebilir.

¹⁶⁷ *The Nation* (1890, Vol. LI: 232).

¹⁶⁸ Bu isim, Kızılbaşların da yoğun bir şekilde yaşadığı Ankara, Çorum ve Yozgat bölgelerini kapsayan *Galatya* adından mülhemdir.

dikkat çekilip, Alevî isminin buradan gelmiş olabileceğine işaret edilmesi idi.¹⁶⁹ Sonuç olarak Kızılbaşlara yönelik bu Hristiyan vurgunun da Amerikalı misyonerlerin dikkatine sunularak, onlara çalışmalarında kolaylık sağlayabilecek yeni bir alan açtığı görülmektedir.¹⁷⁰

1894-96 yılları arasında Ermenilere yönelik girilen 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.¹⁷¹ Bu bakımdan Protestan misyonerlerin Anadolu'daki Müslümanları Hristiyanlaştırma faaliyetleri de istenilen düzeyde olmadı.¹⁷² Fakat II. Abdülhamid yönetiminin 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 gezide buradaki Kürtlerin acınası bir halde olduklarından bahsedilmekle birlikte okulsuz, kilisesiz, dinsiz ve hatta din adına herhangi bir şey isteme hususunda da isteksiz olduklarından bahsedilmekteydi.¹⁷³ Böyle olmasına rağmen, yer yer bunun hilafına örnekler de yok değildi.¹⁷⁴ Aynı şekilde öncesinde de temas edildiği gibi II. Abdülhamid döneminde Kızılbaşlar arasında en etkin faaliyetleri yürüten Henry T. Perry'nin de yeniden Kızılbaşlara yöneldiği görülmektedir. 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 "Sünnî bir Türk hocanın" bulunduğu da görülmektedir.¹⁷⁵ Bu da daha çok Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş/Alevîlerle ilgili tashîh-i akâid siyasetinin bir yansıması olarak

¹⁶⁹ *The Nation* (1890, Vol. LI: 232). Alman coğrafyacı Richard Leonard'ın da Kızılbaşları fiziksel ve bedensel özellikleri bakımından Galatya'nın (Orta Anadolu) en az karışmış topluluğu olarak gördüğü anlaşılr. Bu bakımdan Kızılbaşların saflıklarının gerekçesi de topluluğun enerjik karakteri ve dağlardaki izole yaşantısı vesilesiyle Hristiyanlık inançları ve kültüne bağlı kalıp, İslâmlaşmaya karşı kendilerini korumaları şeklinde açıklanmıştır. Bkz. Dressler (2013: 55-56).

¹⁷⁰ *The Nation* (1890, Vol. LI: 232).

¹⁷¹ Türkyılmaz (2009: 262).

¹⁷² Deringil (2017: 123).

¹⁷³ *M.H.* (1907, CIII/8: 387).

¹⁷⁴ *M.H.* (1907, CIII/9: 441).

¹⁷⁵ *M.H.* (1907, CIII/6: 300).

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 görülecektir.¹⁷⁶

Perry'nin bu ziyaretini yaklaşık bir yıl sonrasında Merzifon bölgesindeki Kızılbaşlar arasına düzenlediği diğer bir gezi izler. Perry bu kez, Kızılbaş ve Şîî isimlerini birbirlerinin eş değeri olarak kullanıp bu Kızılbaşları da Muhammed'den ziyade Ali'nin takipçileri olarak sunar. Bununla birlikte Kızılbaşların misyonerlere yönelik ilgilerinin giderek azaldığının ipuçlarını misyonerin bu ziyaretinden anlayabilmek mümkündür. Çünkü Perry'ye müspet cevaplar vermelerine rağmen, bunun da sadece sözde kaldığı düşünülmektedir. 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 ümitlendirmektedir. Bu bakımdan İncil'e gösterdikleri saygı ve Hz. Ali ile İsa arasında kurdukları benzerlik misyonerlerin yeniden dikkatini celbetmekteydi.¹⁷⁷ 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 iddiayı da onaylamaya hazır olduklarını ileri sürecekti.¹⁷⁸ Bunun için de hastane ve yetimhane gibi yardımsever kurumlar misyonerlik faaliyetleri için araçsallaştırılmakta¹⁷⁹ ve özellikle tıbbi girişimler için Kızılbaşların yaşadığı bölgelerde misyonerlik çalışmaları uygun görülmektedir.¹⁸⁰ Buna göre her ne kadar misyoner hastanelerinin Kızılbaşlarca tedavi amaçlı ziyaret edilmesiyle bu araçların etkili olduğu görülse de¹⁸¹ 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 dini sohbetlerini sürdürerek, kendisine gösterilen ilginin memnuniyetiyle Kızılbaşların gündelik yaşam ve inançlarına dair bir takım değerlendirmeler bulunacaktır.¹⁸² Bunun da

¹⁷⁶ M.H. (1907, CIII/6: 301).

¹⁷⁷ M.H. (1908, CIV/4: 189-190).

¹⁷⁸ M.H. (1908, CIV/4: 189-190).

¹⁷⁹ M.H. (1910, CVI/5: 226).

¹⁸⁰ Bkz. M.H. (1908, CIV/4: 190); M.H. (1908, CIV/8: 360-363).

¹⁸¹ M.H. (1912, CVIII/7: 320).

¹⁸² M.H. (1910, CVI/5: 226-227); M.H. (1913, CIX/10: 460-462). Bütün bu bilgiler sunulurken daha önce (1910) "Kızılbaş Kürt Şeyh" adıyla tanıtılan bir fotoğrafın sonradan "Kızılbaş Türk Şeyh" olarak takdim

özellikle Sivas bölgesindeki Kızılbaş Kürtlerin misyonerlerin ilgisini uyandırarak, onlar arasında faaliyet yürütülmesini cazip kıldığı söylenebilirdi.¹⁸³

ABCFM' nin Merzifon Koleji'nde görevli olan misyoner George E. White da gerek II. Abdülhamid döneminde, gerekse padişahın tahttan indirilişinden hemen sonra Kızılbaş/Alevîler ile ilgili ayrıntılı bir takım yazılar kaleme aldı. Bu yazılar da başkalarının kaleme aldıklarından ziyade, White'ın doğrudan Kızılbaşlar arasındaki yaşantı ve kişisel gözlemlerine dayanmaktaydı.¹⁸⁴ White, yer yer Kızılbaş ya da Alevî¹⁸⁵ olarak adlandırdığı bu topluluk mensuplarını ekseriyetle "Şîî" ismi adı altında kategorize etmekte ve sayılarını da, 3/4'ünün Müslüman olduğunu belirttiği Anadolu nüfusu içerisinde 1/4 ya da 1/3'lük bir kesimi kapsadığını dile getirmekteydi.¹⁸⁶ Bu bakımdan basit, cahil ve hor görülen bir halk olarak resmettiği bu Şîîleri aynı zamanda kurnaz, ağzı sıkı ve dinsel olarak da gizemli ve aldatıcı kişiler olarak tasvir edecekti. Kızılbaş isminden ötürü "ortodoks Sünnî"¹⁸⁷ komşularınca aşağılanan topluluk, karşılık olarak Sünnîleri "şeytana ibadet edenler" anlamında "Yezitler" olarak (Muaviye'nin oğlu Yezid'ten mülhem) adlandırmaktaydı.¹⁸⁸ Böylece adı geçen topluluk mensuplarının Hz. Muhammed'den daha çok saygı gösterdikleri Ali dışındaki 3 halifeyi de reddederek, çocuklarına onların isimlerini vermekten imtina ettikleri ve Ali'nin başını çektiği 12 İmamları savundukları anlaşılmaktaydı.¹⁸⁹

edildiği görülecektir. Bu karışıklığın Perry'den mi yoksa *Missionary Herald* editörlüğünden mi kaynaklandığı net değildir

¹⁸³ Strong (1910: 223).

¹⁸⁴ White (1908: 226). White'ın bu dönem yaptığı gözlemlerini sonradan benzer içerikler ile diğer yazılarında da dile getirdiği görülür. Bkz. White (1917; 1918; 1919). Diğer yandan gerek White gerekse bundan sonra görüleceği gibi Trowbridge'nin 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 düşünülebilirdi.

¹⁸⁵ Topluluğun Alevî ismini Hz. Ali'ye olan bağlılıklarını göstermek için kullandığı belirtilir. Bkz. White (1908: 227).

¹⁸⁶ White (1995: 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 (1918: 247).

¹⁸⁷ White'ın (1907:150) ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla bu dönem Müslümanlar "Sünnî/ortodoks" ve "Şîî/Alevî" olmak üzere ikili bir ayrımına tabi tutulmaktaydı.

¹⁸⁸ Bkz. White (1907: 161; 1908: 225-227; 1995: 181-182). White (1918: 243) göre bu ifadelerin de gösterdiği gibi Kızılbaş/Alevîler ile Sünnîler arasındaki bölünme hayati ve de anlamlıdır. Bununla birlikte White'ın, Kızılbaşlarca günümüzde dahi Sünnîlere yöneltilen "Yezidler" ifadesine dair dile getirdiği "şeytana ibadet edenler" açıklamasını, "şeytanı kutsayan" bir topluluk olarak "Yezîdiler" ile karıştırma olasılığı da söz konusu olabilir.

¹⁸⁹ White (1908: 227).

Tamamen içe kapalı bir yaşam süren topluluk mensupları bu açıdan Müslüman ya da Hristiyan olsun kendi dışındaki hiç kimseyle evlenmedikleri gibi,¹⁹⁰ 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.¹⁹¹ Böylece söz konusu bu yalıtılmışlık ve marjinallik hali de onları tam bir dışlamadan ziyade, sistem içinde değersiz bir konuma itmekteydi.¹⁹²

White'ın Kızılbaş/Alevîler hakkında dile getirdiğı bir diğerk önemli katkı da inançlarına dair çok yakından gerçekleştirdiğı gözlemler sonucu yaptığı değerklendirmeleriydi. Bu bakımdan ilk olarak topluluğunk insanüstü varlıklara yönelik bir takım inançlara sahip olduğunu ifade etmekteydi. Bu inançların bir kısmının İslâm ile alakası bulunurken, diğerk bir kısmının ise mekân ve kişisel olarak değışmekte olan ve köken olarak da Müslümanlık ile Hristiyanlıktan çok öncesine giden "saf paganizm"e dayandığı düşünölmekteydi. Böylelikle White'ın, Kızılbaş/Alevîleri büyük bir olasılıkla Anadolu'nun asıl sakinleri olarak görüp, sonrasında yabancılarla az da olsa karışmış bir topluluk şeklinde ele aldığı anlaşılacaktı.¹⁹³ Böyle bir değerklendirme de onları, İslâm ve Hristiyan inançlarıyla birlikte, söz konusu dinlerin mensuplarıyla olan ilişkileriyle birlikte değerklendirmeye neden olmaktaydı. Çünkü White'ın daha sonrasındaki ifadelerinden de anlaşılacığı gibi Kızılbaş/Alevîleri daha açık bir şekilde Hristiyan köken ile ilişkilendirdiğı görölmekteydi.¹⁹⁴

Kızılbaş/Alevîlerin Hristiyanlar ile olan münasebetlerine dair ilk elden ifade edilmesi gereken husus, topluluk mensuplarınca dile getirilen "soğank zarı" benzetmesiydi. Bu

¹⁹⁰ Fakat daha sonraki bir yazısında ise bazı Kızılbaş/Alevîlerin köken olarak Hristiyanlar ile olan kökensel akrabalıklarından ötürü onlarla evlenmeye açık olduklarını ifade eder. White (1918: 246).

¹⁹¹ Bkz. White (1908: 227; 1918: 243-244; 1995: 182). Osmanlı Devleti'nin bu tutumu sadece Kızılbaş/Alevîler 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 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. Haddad (1994).

¹⁹² Kieser (2002: 121).

¹⁹³ Bkz. White (1908: 227-228; 1995: 182-183). Sonradan köklerini Hititler ile ilişkilendirir. Bkz. White (1918: 244).

¹⁹⁴ White (1918: 244).

bakımdan, Sultan II. Abdülhamid'e sunulan lâyhalarında da görüldüğü gibi, Kızılbaşlarca Hristiyanlara dair dile getirilen "aralarındaki farkın soğan zarı" kadar olduğuna yönelik ifadelerle, White'ın kendisi de doğrudan tanık olmuştu.¹⁹⁵ Bu da daha çok Kızılbaşların, "şeytana ibadet edenler" olarak adlandırdıkları "ortodoks [Sünnî] Müslümanlardansa" kendilerini Hristiyanlara daha yakın hissettikleri ve hikâyesinin de olduğu bir inançla pekiştirilmekteydi.¹⁹⁶ Böylece, topluluğun Hristiyanlık ve Hristiyanlar ile ilişkisine dair de muhtelif bir takım açıklamalarda bulunuldu. Bunların başındaysa, dönem boyunca belki de en sık ilişki kurulan bir tema olarak, Kızılbaşların Cem ibadetiyle Hristiyanların Aşai Rabbani ritüeli arasındaki benzerlik gelmekteydi.¹⁹⁷ Bu sebeple White da her iki pratik arasında bir ilişki kurarak Cem'i, İsa'nın son veda yemeği Aşai Rabbani'nin bozulmuş/saptırılmış bir hali olarak sunmaktaydı.¹⁹⁸ Bunun sonucunda da bahse konu cemlerin başkaları tarafından şüpheyle karşılanıp, ahlaksızlıkla itham edildiği belirtilecektir.¹⁹⁹

White, gezileri esnasında cemaatlerince büyük bir saygıyla karşılanan dedelerin²⁰⁰ bütün bu hizmetlerinden ötürü dini bir aidat/ücret (*hakkullah* ya da *çıralık*) topladıklarını da

¹⁹⁵ Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894. White, 1907: 161; 1908: 230. Hatta bu farkın soğan zarından daha az olduğu da söylenebilirdi. Bkz. White (1918: 246). Söz konusu benzetmeye, Cumhuriyet döneminde kaleme aldığı "Zazalar Hakkında Sosyolojik Tetkikler" çalışmasında Hasan Reşit Tankut da (1994b [1935]: 472) yer vermektedir. Tankut, Koçgirili 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: "Aleviler'le Ermeniler arasındaki fark; soğan zarı kadardır. Ermeniler; Tanrıyı baba, oğul ve ruh olarak anar; biz bu üçlemeyi Allah, Muhammed, Ali biçiminde söyleriz." Bkz. Tankut (1994a: 218).

¹⁹⁶ Bkz. White (1917: 520; 1918: 243; 1919:401). Söz konusu hikâyeye göre Hz. Ali düşmanları tarafından acı bir şekilde öldürülünce 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 (1917: 520; 1918: 245; 1995: 183). Hikâyenin farklı bir versiyonu için bkz. Hasluck (2012: 123-124). White'a (1995:183) göre söz konusu hikâyenin doğruluğu çok önemli olmayıp, esas dikkat çekilmesi gereken; "Alevîlerin yeni yetişen nesillerine, büyük kahramanları için üzüntü içinde oldukları o anda, kahramanlarının normal müslümanlar tarafından öldürüldüğü, hâlbuki hristiyanların onun için kendi kanlarını akıtıp, canlarını verdiklerini gösterir." İlerde de görüleceği gibi, tam da bu niyetler doğrultusunda hikâyenin Dersim Kızılbaşları içerisinde de benzer anlatımları söz konusuydu.

¹⁹⁷ 1918 yılında kaleme aldığı bir diğer makalesinde Kızılbaş/Alevîleri doğrudan, hayatlarını kurtarmak için sonradan Müslüman olmuş, Hristiyan atalardan gelme bir topluluk olarak değerlendirmiştir. Bkz. White (1918: 244, 246).

¹⁹⁸ Bkz. White (1907: 161; 1908: 231; 1995: 183). Misyonerin ifadesine göre bu ayin muhtemelen Hristiyan inanç ve geleneğinden kalmakta olup, Alevîlerin şöyle dediklerine de tanık olmuştu: "Size İsa olarak gönderilen bize Ali olarak gönderildi." White (1995: 183).

¹⁹⁹ White (1908: 231).

²⁰⁰ Kızılbaş/Alevîlerin Osmanlı otoritelerine zorunlu, dedelerine ise gönüllü boyun eğdiklerini ifade eden White'a (1918: 242) göre bunun nedeni, dini yasakların yasal cezalardan daha korkunç olmasıydı.

gözlemlemekteydi. Dedelerle ilgili dile getirilen bir diğer önemli husus da cemaatlerini "demir çubuk" ile yönettikleriydi. Bu da yine White tarafından ismi verilmese de Kızılbaş/Alevîlerce takdis edilen kutsal çubuk *tarık*ın varlığına bir tanıklıktı. Aynı zamanda, dedelerle ilgili bekârlığı zorunlu kılmayan Kızılbaş/Alevîlerin buna rağmen kendi isteği ile bunu tercih edenlere ekstradan bir saygı duydukları da görülmekteydi.²⁰¹

White'ın iki inanç arasında kurduğu benzerlik sadece bunlarla sınırlı değildi. Kızılbaşların, Tanrı'nın Hristiyanlara İsa kendilerine ise Ali şeklinde görüldüğü gibi aynı kişi ya da ilkenin iki farklı cisimlenme şeklinde ortaya konulduğuna yönelik bir inançlarının olduğu da ileri sürülmekteydi. Bunun da her şeyden önce yarattığı insanda beden bulan bir tanrı fikrinden kaynaklandığı söylenebilirdi. Diğer yandan, Sünnîlerin 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 sayılmaktaydı. Nihayetinde ise Kızılbaşların; Hristiyanlığa yakın bazı inanç ve adetlerinden ötürü (ekmeği pişirmeden önce üzerine bir hac çizmeleri gibi) köken olarak Hristiyan, fakat İslâm'ın baskısından ötürü sonradan din değiştirmelerine rağmen, atalarından kalma ayinleri hala devam ettiren "görünürde Müslüman" bir topluluk olarak resmedildiği anlaşılmaktaydı.²⁰² Bunun da bizzat topluluk mensuplarınca dile getirilen itiraf niteliğindeki beyanların yanı sıra gündelik yaşamdaki konuşmalarında geçen bazı isim ve deyimlerle ilişkilendirdiği görülecektir.²⁰³

Kızılbaş/Alevîler devlert açısından resmîyette her ne kadar Müslüman kategorisi içerisinde sayılsalar da İslâm'dan tamamen farklı bir takım inançlara da sahipti. White'ın belirttiğine göre; hükümetin son dönemlerde yapımını zorlamasına rağmen, Kızılbaş/Alevîlerin halen düzenli olarak camilerinin olmadığı ve olanlarının da Ramazan ayında gönderilen vaizler dışında tamamen kapalı olduğu anlaşılmaktaydı. Bu camilerde de sadece köylerine bir Sünnî geldiği zaman ezan okunmaktaydı. Bu bakımdan Sünnîlerin korkusundan dolayı İslâm'ın dua, oruç ve diğer bir takım ibadetlerini göstermelik de olsa

²⁰¹ White (1908: 231, 235).

²⁰² Bkz. White (1908: 230-231; 1918: 245).

²⁰³ White (1908: 231). İnançları gereği günümüzde dahi hala tavşan eti yemeyen Alevîlerin söz konusu durumu da White tarafından Hristiyanlığa yorulmaktaydı. Buna göre topluluğun İslâm'ın aksine tavşan eti yememesi Musa'nın kanunları ile açıklanmaktaydı. Bkz. White (1918: 245). Benzer bir vurgu Dağavaryan'da da (2018: 79) vardır.

yerine getiren Kızılbaşların, gizliden gizliye kendi inanç ve görüşlerini devam ettirdiği öne sürülecektir. Fakat bu durumun da Sünnîler tarafından görmezden gelinmeyip, Kızılbaşların gerçek inananlar olarak görülmemelerine neden olduğu aşîkârdı. Bu da Sünnîler cephesinden, Kızılbaşların takiye yaptığıının bilindiğine işaret olarak değerlendirilmekteydi.²⁰⁴

White, Kızılbaşların İslâm ve Hristiyanlık ile olan bu ilişkilerinin dışında da topluluğun doğrudan inançlarına temas etti. Bunlar arasında hasat döneminde bir araya gelinerek, kurbanların kesildiği dinsel bir toplantıya işaret etmekte ve bunu da bir çeşit "hacca" benzetmekteydi.²⁰⁵ Fakat bu "hac" benzetmesinin de dünyanın diğer yerlerindeki çeşitli hiyerarşiler kapsamında düzenlenen haclardan farklı olarak, Hristiyanlık öncesinde Anadolu'da uygulanmakta olan pagan kültürün izlerini taşıyan ve yerel "tapınaklara" (ziyaretgâhlar) gerçekleştirilen bir muhtevanın olduğunu belirtecekti.²⁰⁶ Bunun da yine misyonerce tespit edildiği gibi, Alevîlerin inançlarının önemli bir kısmını oluşturan "ziyaret" adı verilen kutsal mekânlarında düzenledikleri dinsel pratiklerle ilişkisi vardı. Bu bakımdan, Hristiyanların kendi azizlerine olduğu gibi Alevîlerin de bu ziyaretgâhlarda kendilerince kutsal gördükleri kişilerin (evliya) yattığına inanarak, onlardan dilek ve korunmaları için şefaatte bulundukları anlaşılmaktaydı. Bu da White tarafından, Kızılbaş/Alevî ibadetinin "kalbini" oluşturan bir kült şeklinde açıklanmıştır.²⁰⁷ Kızılbaş/Alevîlerin, aşkın bir tanrı ve aracı birçok varlığa yönelik dile getirilen bu inançlarının dışında diğer bir takım inançlarının olduğu da dile getirilmekteydi. White'a göre bunlar arasında, kaderci bir inancın asgari düzeye indirgediği ahlaki sorumluluktan ziyade, kişisel sorumluluğu ön plana getiren "ruh göçü" inancı gelmekteydi. Burada ruhun, yapıp-ettiklerinden ötürü ölüm sonrasında farklı bir bedene geçerek buna göre ya cezalandırılacağı ya da mükâfatlandırılacağına yönelik bir inanç söz konusuydu.²⁰⁸

²⁰⁴ Bkz. White (1908: 228-229; 1918: 244-245). Ramazan'da devlet tarafından Kızılbaşlara vaiz gönderildiğini Dağavaryan da (2018: 72) tanık olarak dile getirir.

²⁰⁵ White (1908: 232) göre, şükran ve dualara eşlik eden bu kurban ritüeli Anadolu halkının tamamında görülmesine rağmen, diğerlerine nazaran özellikle de Şîîler (Kızılbaş/Alevîler) tarafından daha da korunup, sürdürülmüştü.

²⁰⁶ White (1907: 161).

²⁰⁷ White (1907: 156; 1908: 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 (1908: 232).

²⁰⁸ White (1908: 229-230).

White'ın gözlemleri arasında Kızılbaş/Alevîlerce Muharrem ayında tutulan orucun muhtevasına da temas edilmekteydi. Bu da Ali ya da çocuklarının Kerbela'da öldürülmesiyle açıklanan ve saf su içmekten kaçındıkları on-oniki günlük bir zamana tekabül etmekteydi.²⁰⁹ Buna rağmen Şîî dünyada Muharrem boyunca kendilerine zarar vermeye yönelik gerçekleştirilen gösterilerin Kızılbaş/Alevîler arasında bulunmadığı ifade edilmiştir. Bu oruçların bitiminde ise "Aşure" adı verilen bir çorba pişirilip, din ve inanç ayrımı yapılmaksızın bütün komşulara dağıtılmaktaydı.²¹⁰ Kerbela, meydana getirdiği bu etkiden ötürü Şîîler arasında bir hac merkezi işlevi görürken, Anadolu'ya uzaklığından ötürü Kızılbaş/Alevîlerce ziyaret edilmediği belirtilmekteydi. Bunun yerine Anadolu'daki Kızılbaş/Alevîler için Hacı Bektaş Tekkesi'nin hac açısından merkezi bir rol oynadığı ve buradaki bazı şeyhlerin Hz. Ali'nin soyundan geldiğine inanılmaktaydı.²¹¹ Topluluğun, hem 12 İmam hem de Mehdi'ye yönelik bir inançlarının olduğu da dikkatten kaçmadı. Diğer yandan bütün Kızılbaş/Alevîler için genelleştirilemese de içlerinde bir köyün İrani geleneklerin kalıntısı olarak bir takım ateş ibadetlerine sahip olduğu da öne sürülecektir.²¹² İnancın yanı sıra, dönemin Kızılbaş/Alevîlerine yönelik Batılılarca sıklıkla başvuru olan bazı sosyal yaşam kuralları da White tarafından dile getirildi. Bunların ilki, topluluk mensuplarının çok eşliliğe karşı olup, boşanmaya izin vermedikleriydi. Bir diğeri ise, Müslümanlardan farklı olarak içki kullanımına müsaade etmeleriydi.²¹³

White'a göre, bazı inanç ve davranışlarından ötürü İslâm dışı bir çerçevede değerlendirilen Kızılbaş/Alevîler bütün bunlara rağmen devlet tarafından yine de

²⁰⁹ Söz konusu oruç bugün de Alevîlerce her yıl tutulup "12 İmam" ya da "Muharrem Orucu" olarak adlandırılmaktadır. Hz. Hüseyin ve yanındakilerin Kerbela'da Muaviye'nin oğlu Yezid tarafından acımasızca öldürülmelerinin anısına eklenilen 12 İmam ve 12 sembolizminden ötürü yüzyıllardır tutulan bir oruçtur. Bkz. Yaman (2007: 222-223). Buna rağmen, White'ın (1908: 234) ifadelerinin aksine Hz. Ali Kerbela'da susuzluktan öldürülenler arasında bulunmaktan ziyade, çok öncesinde öldürülmüştü.

²¹⁰ White (1908: 234). Kerbela'daki katliama duyulan hüzünden ötürü matem havasında geçen bu oruçlar süresince Alevîlerin kan akıtmaktan özellikle kaçındıkları söylenebilir. Bunun yanı sıra oruçlar esnasında uygulanan diğer bir takım yasaklar da söz konusudur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Çakmak (2012: 136).

²¹¹ Bu durum da söz konusu dönemde, Çelebiler öncülüğünde Kızılbaş/Alevîler arasında yürütülen çalışmaların giderek Hacı Bektaş'ın karizması etrafında bir otorite tesisine vesile olunduğunu göstermekteydi.

²¹² White (1908: 235-236). Alevîler arasındaki kutsal düşünce ve dinsel bağın henüz göz önünde bulundurulmadığını belirten White'ın ifadelerinden Hacı Bektaş Tekkesi'nin Alevî örgütlenmesine merkezlik yaptığı 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. White (1918: 246). Böylelikle White'ın söz konusu değerlendirmelerinden, Çelebiler öncülüğünde yapılan propagandanın Kızılbaş/Alevîler içerisinde otoritesini giderek tesis ettiği anlaşılmaktaydı.

²¹³ White (1908: 228,236). Buna rağmen ilk eşin kısır olmasının ikinci evliliğin önünü açtığı görülmekteydi. White (1918: 244).

Müslüman kategorisi içerisinde zikredilmekteydi. Hem dini otorite hem de devlet, Kızılbaş/Alevîlerin kendilerini Hristiyan olarak göstermesinin önüne geçmek için bütün gücüyle seferber olmuştu. Fakat devletin sandığının aksine, Kızılbaş/Alevîlerin Hristiyanlaştırılması misyonerler açısından pek de kolay bir şey değildi. Bu bakımdan White, neredeyse hiçbir şey okumayan ve bundan ötürü de kutsal metinleri anlamaktan mahrum kalan Kızılbaş/Alevîlerin hem bu özelliklerinden hem de panteist ve ruh göçü inançlarından ötürü Hristiyan doktrini ve İsa'yı kavramalarının giderek zorlaştığını düşündü. Buna rağmen, söz konusu eğitimsizliklerinden ötürü misyoner okullarına takdim edilmeleri uygun görülmeyen Kızılbaş/Alevîler arasında farklı misyonerlik faaliyetlerinin gerçekleştirilmesi uygun görüldü. Bu bakımdan, yukarıda Perry'nin de işaret ettiği gibi Kızılbaş/Alevîlerin misyoner hastanelerine gösterdikleri ilginin de göz önünde bulundurulmasıyla, Hristiyanlığı uygulamalı olarak görüp kavrayacakları düşünüldükçe "tıbbi misyonerlik" üzerinden bir Hristiyanlaştırılma amacı güdülmüştür.²¹⁴

Dönem sonu itibarı ile diğer bir ABCFM misyoneri olarak Trowbridge tarafından kaleme alınan meşhur makalede de Kızılbaş/Alevîler arasında yapılan araştırmalar ve dedeler ile gerçekleştirilen derinlemesine görüşmelerle topluğa dair çok önemli ve de detaylı bilgilere sunulmuştur. 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 görülmekteydi. Trowbridge burada, uzun bir mülakat ile doğrudan Alevîlerin kendi ağzından dini, teolojik, siyasal ve sosyal meselelere dair yaklaşımlarını ortaya koymaktaydı. Bunları da daha çok, seri bir takım mülakatlar gerçekleştirdiği topluluğun dini önderlerinden olan bir dede vasıtasıyla elde etmişti. Bu özel bilgilere erişilmesinde, kendisinin de farkında olduğu gibi, ağzı sıkılık hususunda dikkatli olan Alevîler 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 içerden dile getirilen bilgilerin güvenilirliği öncelikli sırada gelmekteydi. Fakat bu Kızılbaş/Alevîlerin yazı ile ilişkilerinin olmadığı anlamına gelmemeliydi. Bu açıdan Trowbridge göre, her ne kadar kutsal bir kitapları olmasa da kendi ifadeleriyle "kıymetli taşlar kadar değerli ve Alevîlerden başkasına verilmeyen paha biçilmez el yazmalarına

²¹⁴ White (1908: 236).

sahip"lerdi. Benzer şekilde, Hz. Ali ile ilgili de birçok kitabın sahibi olup, bunların da müritlerden ziyade sadece Alevîliğin sırlarını etraflıca tanıtan ariflere (*Urefa*) mahsus olduğu belirtilecekti.²¹⁵

Misyonerin Antep civarındaki Kızılbaşlar arasında gerçekleştirdiği bu çalışmada öncelikli olarak dikkat çektiği husus, "Alevî" isminin Kızılbaşları niteler şekilde hem kendileri hem de Sünnîlerce kullanılmasıydı.²¹⁶ Diğer yandan topluluğun Kızılbaş tabirini ilk olarak Safevîler ile ilişkilendirmekten ziyade Hz. Ali dönemine değin geriye götürerek, Sıffin Savaşı'nda Ali taraftarlarının başlarına bağladıkları "kızıl başlık" ile ilişkilendirdikleri görülmektedir.²¹⁷ Bu açıklama günümüzde dahi bazı Alevîler tarafından paylaşılmaktadır. Böylece, inancın tarihsel akışına dair de bir takım bilgiler sunan Trowbridge'ın ifadelerinden Seyyid Celaledin, Hacı Bektaş ve Şeyh Safi Sultan gibi şahsiyetlerin Alevî inancının yayılmasında dikkat çekici bir çabalarının olduğuna dikkat çekilecektir.²¹⁸

Trowbridge, Arabistan ve Mısır'da çok az bir gelişiminin olduğu ifade ettiği Alevîliğin esas gövdesinin İran ve Mezopotamya olduğu belirtilerek, buralardaki nüfuslarının da iki-üç milyon arasında olduğu ifade etmekteydi. 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 bulur bir Alevî nüfusun olduğu belirtilmekteydi. Aynı şekilde Antep (500 evden oluşan 2000 inanan), Maraş'ın köy ve kasabaları (özellikle de Elbistan bölgesinde), az da olsa Urfa ve köyleriyle birlikte Makedonya'da da çok sayıda Alevînin olduğuna dikkat çekilerek, inanç için Hacı Bektaş'ın önemli bir uğrak olduğu dile getirilmiştir.²¹⁹ Fakat Alevîlerin nüfus bölgeleri sadece buralarla da sınırlı tutulmamıştır. Bu bakımdan Antakya'da yaşayan Nusayrîler de (200 ev) Alevî nüfus içerisinde zikredilmekteydi. Aynı şekilde diğerlerine nazaran Alevîlik açısından en kapsamlı nüfusa sahip bölgenin ise Dersim olduğu ifade edilmiştir. Dersim sadece nüfus

²¹⁵ Trowbridge (1909: 340-341).

²¹⁶ Trowbridge (1909: 340). Bu tarihten takribi kırk yıl önce Amerikalı misyoner Pratt'in de buradaki Kızılbaşlardan "Alevî" olarak bahsetmekteydi. Bkz. Patkanoff (1909: 247). Devamındaki yıllarda da (1882) topluluğun Alevî olarak adlandırıldığı örnekler görülmekteydi. Bkz. *The Grinnell Review* (1913, IX/3: 44). Diğer taraftan Alevî isminin, Sünnîlerce kötü karşılanan ve kendileriyle yemek yenilmeyen Kızılbaşlara onlarca dışarıdan takılmış bir isim olduğu da ifade edilecektir. Bkz. Goldsmid (1874: 446).

²¹⁷ Trowbridge (1909: 340).

²¹⁸ Trowbridge (1909: 342).

²¹⁹ Trowbridge (1909: 343).

yoğunluğuyla değil aynı zamanda inancın kendisine de merkezlik yapmasından ötürü ayrıcalıklı bir konumda görülmüştür. Çünkü Dersim'deki dedelerin kabul ettiği ve kendini ispat eden topluluk üyelerinin bütün Alevîler tarafından kabul edilmesi bu durumun somut birer işareti olarak gösterilmiştir.²²⁰

Trowbridge'ın haklı ifadelerle belirttiği gibi, Anadolu'da Alevî ismi ile nitelendirilen söz konusu topluluk İran'da "Ali İlahi", 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.²²¹ Fakat Trowbridge Alevîliği, İslâm'ın yanı sıra Hristiyanlıkla ilişkili bir inanç olarak da görmekteydi. Hristiyanlık ile olan benzerliğin bizzat Alevîlerin kendilerince de fark edilmesine rağmen, onların fikirlerince zaten insanları hakikate çağıran bütün peygamberlerin vazifelerini Ali'den aldığı belirtilmekteydi. Bu da Âdem'den Muhammed'e kadar gelen peygamberlerin isimleri farklı olsa da aslında bir tek olmalarıyla ilişkili bir inançtan kaynaklı görülmekteydi. Dolayısıyla sadece Ali öncesinde var olup, sürekli tecelli eden bir yapıya sahip görülerek halkı tarafından bilinmekteydi. Misyonerin beyanlarına göre Alevîler Ali'nin bütün bunları kutsal ruhun etkisiyle yaptığına inanmalarına rağmen, bu kutsal ruhun Hristiyanlıktaki gibi olduğu söylenemezdi.²²²

Trowbridge'ın aktarımlarından, Alevî inancında merkezi bir rolü olan Hz. Ali'nin kişiliği ve misyonu hakkında dile getirilenlerin, üç kategori²²³ altında ele alınan diğer toplulukların inançlarından farklı olduğu anlaşılır. Böylelikle Ali'nin, bütün peygamberlik süreçlerinde mevcut olan ruh ve daha da ötesi Allah'ın bir tecessümü ya da enkarnasyonu olarak görüldüğü ortaya çıkacaktır. Aynı şekilde diğer misyonerler ve Batılılarca sıkça dile getirilen Hz. Ali ve Hz. İsa özdeşliğine dair de farklı bir anlatım

²²⁰ Bkz. Trowbridge (1909: 342-343, 345). Kızılbaşların dini önderinin Dersim'de bulunduğu dair diğer bir vurgu için bkz. Reclus (1885: 177).

²²¹ *Eclectic Magazine of Foreign Literature, Science, and Art* (1891, LIII/3: 332-333).

²²² Trowbridge (1909: 340, 344). Alevîlerin 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. Trowbridge (1909: 344).

²²³ 1-Ali'yi zalimlerin en kötüsü olarak görenler (özellikle de Yahudiler) 2- Dört halifeden biri olarak gören ortodoks Sünnîler ya da ehl-i sünnet mensupları 3- Nakledilen bütün binlerce mucizeyi Ali'nin gerçekleştirdiğine ve Hz. Muhammed'in halefi ve vasisi olarak atandığına inanan Şîîler.

ortaya konulmuştur. Buna göre Ali sadece İsa ile özdeşleştirilmekten ziyade, bütün peygamberlerin bedeninde tecessüm eden kutsal bir ruh ve daha açık ifade ile tanrının ruhunun enkarnasyonuydu. Bundan ötürü de onun özünde İsa ile aynı olduğu ifade edilebilirdi.²²⁴ Dile getirilen bu inancın farklı bir yansıması da Kızılbaş/Alevîlerin Hristiyanlar gibi tanrının, oğlu ya da İsa olarak insan hayatı arasına girdiğine yönelik bir inanca sahip olduklarıydı. Bu da Alevîleri, 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 Alevîlerin, onun yeniden dirileceğine dair Hristiyanlarca dile getirilen inançlarla tamamen benzeşmekten ziyade kendi aralarında farklılaştıkları da belirtilmekteydi.²²⁵ Benzer şeyin diğer bir örnek olarak Hz. Musa nezdinde de söz konusu olduğu söylenebilirdi. Böylece Ali, Musa aracılığıyla da onun halkına seslenen ve böylelikle diğer peygamberler vasıtasıyla dünyaya sürekli gelen kutsal bir varlık olarak resmedilmekteydi. Bu da Alevîlerin, Ali'nin tarihsel kimliğiyle dünyaya gelen bir kişi olmaktan ziyade, başından itibaren var olduğuna yönelik bir inancı taşıdıklarına ışık tutmaktaydı.²²⁶ 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 anlaşılmaktaydı. Söz konusu durum Alevîlerin "kefare" etrafında şekillenen inançlarını da belirlemekteydi. Bunun da Şîîlerin yaptığı gibi Hasan ve Hüseyin benzeri "şehitlere" yüklenen kefare inancından farklı, bizzat Ali'nin hayatı, ölümü ya da tanıklığından ziyade onun kişiliği ve ruhuyla meydana gelen bir kefare inancına işaret ettiği ifade edilecektir.²²⁷

Kızılbaş/Alevîlerle 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.²²⁸ Bu açıdan, Alevîlik ile ilgili bahse konu diğer birçok farklı inancın yanı sıra, Müslümanlıktan farklılaştıkları hususların kendisine de özellikle dikkat çekilmekteydi. Söz konusu ayırım, sadece İslâm ile Alevîlik arasında değil, aynı zamanda Kur'ân'a olduğu gibi diğer bütün kutsal kitaplara

²²⁴ Trowbridge (1909: 340-341).

²²⁵ Trowbridge (1909: 350).

²²⁶ Bkz. Trowbridge (1909: 343-344). Ayrıca bkz. Dağavaryan (2018: 74).

²²⁷ Trowbridge (1909: 346, 341).

²²⁸ Trowbridge (1909: 341).

(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.²²⁹ Buna rağmen Kızılbaş/Alevîlerin İslâm coğrafyasındaki varlıklarının onları daha çok farklılıklar üzerinden Müslümanlar (Sünnîler) ile bir mukayese götürdüğü de dile getirilmekteydi. Trowbridge'ın aktarımlarından, kendi beyanlarında da Hristiyanlar ile adalet hususunda birleşip aşırılıklara son verileceğine fakat aynı şeyin Sünnîler ile gerçekleştirilemeyeceğine inandıkları anlaşılmaktaydı. Kızılbaş/Alevîler 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.²³⁰ Diğer yandan ahiret inancına sahip olmadıkları için cennet ve cehennem gibi İslâm'da anlatıla gelen belirli ve klasik bir mekân anlatısına da sahip değillerdi. Buna göre Alevîler 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.²³¹ Trowbridge'ın da dikkat çektiği gibi, imamlarca Sünnîlere, hurilerin olduğu söylenilerek dile getirilen "şehvet" yüklü bir cennet inançlarının olmadıkları söylenebilirdi.²³² Dile getirilen ikinci farklılık ise Müslümanların tanrıyla "olumsuz", Alevîlerin 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 Alevîlerin adeta seçilmiş bir topluluk olarak Ali'nin kendisini görüp, onunla bir takım diyaloglar kurdukları belirtilmekteydi. Bununla da Ali'nin kutsal varlığının mevcudiyeti ve var oluşuna ışık tuttuğuna inanılmaktaydı.²³³

Farklı bir inancın mensubu olarak görülen Alevîlere dair dile getirilen diğer bir husus da kişisel ve kamusal ibadetlerindeki farklılıklara dairdir. 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

²²⁹ Trowbridge (1909: 346, 350).

²³⁰ Trowbridge (1909: 351).

²³¹ Trowbridge (1909: 344-345).

²³² Trowbridge (1909: 348).

²³³ Trowbridge (1909: 345).

almadığı da belirlenmiştir.²³⁴ Üstelik aradaki farklılıklar sadece bunlarla da sınırlı değildi. Trowbridge'a göre Sünnî Müslümanlar gibi hacca giderek kurban kesmektense, dini önderleri olarak dedeleri geldiğinde kurban kesen Alevîlerin ibadet için herhangi bir mekânı tercih etmemelerinin bir 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 inanca sahip olmalarından kaynaklanmaktaydı.²³⁵ 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.²³⁶ 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 yirmidört ya da oniki saatlik alt sınırlara çekildiği de görülecektir.²³⁷

Trowbridge'ın Müslümanlar ile mukayese ettiği Kızılbaş/Alevîlerin kendi içlerinde de bir takım özgün ve farklı yanları vardı. Bu açıdan dedelerin topluluk içerisindeki etkinlik ve güçleri, cemaat mensuplarının kabullerinde onay kurumu işlevine sahip olduklarını göstermekteydi. Seyyar bir şekilde Alevîlerin yaşadıkları tüm yerleri ziyaret eden bu dedelerin hem oluşturdukları ağ hem de bunun sonucunda Alevîlere telkin ettikleri inançlarının esaslarıyla,²³⁸ topluluğun konsolidasyonunu sağladıkları söylenebilirdi.

Topluluğun sosyal organizasyonunda dikkat çekici bir diğer farklılık da tek eşlilik ve kadın-erkek eşitliğini savunmalarıydı. Bir takım istisnai durumlarda bozulan bu evlilik kuralının (kadının delirmesi ya da "kabiliyetsizliği") en fazla iki kadın ile evlilikle sınırlandırıldığı ifade edilmekteydi.²³⁹ Kızılbaş/Alevî kadının diğer topluluklara nazaran

²³⁴ Trowbridge (1909: 346).

²³⁵ Trowbridge (1909: 346-347).

²³⁶ 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 Alevîlerin, bu orucun tamamen bitiminde "Aşure" adı verilen bir çorba hazırlayarak komşularına dağıttıkları görülür ki (White [1910: 100]) oruç boyunca ve sonrasında gerçekleştirilen bütün bu uygulamaların bugün de Alevîler içerisinde gözlemlendiği söylenebilir.

²³⁷ Trowbridge (1909: 347).

²³⁸ Trowbridge (1909: 347).

²³⁹ Trowbridge (1909: 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. Herrick (1912: 123).

kendi topluluğu içerisindeki farklılığı sadece bununla da sınırlı değildi. Kızılbaş/Alevîler, kız çocuklarının eğitime önem vermekle birlikte, bu dönem için kadının "özgürlüğü" açısından belirgin bir unsur olarak ön plana getirilen örtünmenin de Alevîlerde söz konusu olmadığı görülmekteydi. Kadınlara örtünme hususunda yaptırımında bulunma haklarının olmadığını düşünen topluluk erkeklerinin bu düşüncesinin, Osmanlı toplum yapısının kadına yüklediği örtünme yasağından ötürü bir türlü gerçekleşmediği de belirtilecektir. Bu açıdan gösterilen bu uyumun da Hz. Hüseyin'e ait olduğuna inanılan bir sözle (*Yurtdışındayken o ülkenin gelenek-göreneklerine saygı gösterip, itaat et*) ilişkilendirildiği görülür.²⁴⁰

Trowbridge'ın ortaya koyduklarından Kızılbaş/Alevîlerin, kimliklerinin sergilenmesi hususunda bir takım "takiye" yönelimleri içerisinde oldukları anlaşılır. Bunun da daha çok gerek Osmanlı topraklarında hâkim inanç olmamaları, gerekse geçmiş tecrübelerinin yarattığı olumsuz bakiyeden kaynaklandığı söylenebilirdi. Bu yönüyle Trowbridge'ın aktarımlarına başvurduğu dedenin ifadeleriyle; kendilerine zarar verilmeyeceği durumlarda inançlarını saklamamakla birlikte, aksi durumlarda takiyeye başvurup, kendilerini inkâr ettikleri anlaşılmaktaydı. Diğer yandan Alevî belleğini oluşturan tarihsel mirasın etkisinden olsa gerektir ki topluluk içerisinde dini nedenlerden ötürü kendilerinden olmayanlara yönelik ne zulüm yapılması ne de herhangi bir cihada girişilmesinin tasvip edilmediği de görülür. Bu açıdan *cihad* kavramı ile topluluğun kendi nefislerinin terbiyesini, savaşa da sadece kendilerini savunmak için inandıkları belirtilir. Alevîlerin söz konusu durumu da onları misyoner Trowbridge'ın gözünde Hristiyanlıktan farklı kılan bir noktaya taşımıştır. Çünkü Kızılbaş/Alevîler İsa'nın vaaz ettiğinin aksine "herhangi bir yanaklarına vurulduğunda diğerini dönmektense, kendini savunmak için karşılık vermek" gibi bir inanca sahipti.²⁴¹

Kızılbaş/Alevîliğin diğer dinler ile olan benzerlik ve farklılıklarının, kendileriyle ilişki kurulan Şîilik, Babîlik ve Bahaîlik gibi inançlarla yapılan mukayesede de ön plana çıktığı görülür. Şîiler gibi Hz. Ali'yi sadece Hz. Muhammed'in temsilcisi ve halefi olarak görmektense -yukarıda da birçok kere temas edildiği gibi- tanrının temsili olarak tecessüm ettiğine inanmalarının, her iki topluluğu inanç hususunda farklı kılan temel bir

²⁴⁰ Trowbridge (1909: 348).

²⁴¹ Trowbridge (1909: 349).

ayrım olduğu ortaya konulmuştur.²⁴² Buna rağmen Alevîlerin Hz. Muhammed için pozitif bir algıya sahip oldukları ve son büyük peygamber olmasından ötürü onu bütün peygamberlerin "mührü" olarak gördükleri söylenebilirdi.²⁴³ Diğer yandan, Şiîliğin dışında adı geçen Babîlik ve Bahaîlerden de farklılaştıkları ve özellikle onlar gibi "gizli bir imam" düşüncesine sahip olmadıkları belirtilmekteydi.²⁴⁴

Kızılbaş/Alevîlere dair böylesine derin bir araştırma içerisine giren Trowbridge'ın çalışmaları sonucu Alevîlik ve mensuplarına dair belirli bir takım kanaatlere vardığını görülmekteydi:

- 1- Alevîler, Hz. Muhammed'i tanıyıp, kabul etmelerine rağmen İslâm'dan farklı bir dine sahiptirler.
- 2- Bu dinin kendisi, herhangi bir tapınak ya da ibadethaneden ziyade merkezi 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 ahlaki biçimselliğe karşı olduğu görülür.
- 6- Müslüman çevrenin güçlü kanun ve geleneklerinden ötürü kadına tanınan saygı ve özgürlükler Alevîler arasında gerçekleştirilememektedir.
- 7- Kendi itiraflarına göre Ali İslâm'dan ziyade Hristiyanlığa yakındır. Bu da Sünnî 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/Alevîlerin inançları hususunda dile getirdiği "tanrının insandaki tecessümüne" yönelik ifadeler, ondan önce Anadolu'da bir takım geziler düzenleyen Lynch tarafından da genel hatlarıyla ifade edilmiştir. Lynch'ye göre Musa, İsa, Muhammed ve Ali'ye kutsallığın atfedilerek, tanrının insani tecessümünün savunulduğu bu inanç Aryanik zihnin izlerini taşımaktaydı.²⁴⁵ Lynch'in bu değerlendirmeye, sadece inançsal bir göndermeden ziyade Kızılbaşların Hint-Avrupa kökenli bir topluluk olduğuna işaret ettiği de anlaşılır.

²⁴² Trowbridge (1909: 349).

²⁴³ Trowbridge (1909: 351).

²⁴⁴ Trowbridge (1909: 349).

²⁴⁵ Lynch (1901: 418).

4.3.2. Misyonerlik Dışı Faaliyetler

Kızılbaş/Alevîler ile ilgili Amerikalı Protestan misyonerlerce dile getirilenlerin hem kendi dönemleri hem de sonrasındaki misyonerlik dışı Batılı anlatı üzerinde büyük bir etkisi oldu. Bu bakımdan söz konusu misyoner anlatılarının Batılı literatür içerisinde Kızılbaş/Alevîlere yönelik dile getirilen en sistematize metinler olarak kurucu bir değeri vardı. Amerikalı misyonerlerce dile getirilen bu anlatıların yer yer tekrar edilmekle birlikte, onlar dışında Anadolu'da bulunan Batılılarca da Kızılbaş/Alevîlere dair yeni iddia ve düşüncelerle dile getirildiği görülmekteydi. Aralarında İngiliz, Fransız ve Almanların da bulunduğu bir takım gezgin ve araştırmacı söz konusu topluluğa dair çeşitli bilgiler sunmaktaydı. Bunların da daha çok Amerikalı misyonerlerin yaptığı gibi topluluk içerisinde gerçekleştirilen uzun erimli diyaloglardan ziyade, belirli bir zaman aralığında kısa süreli temaslar sonucu elde edildiği anlaşılmaktaydı. Aynı şekilde, birebir temaslardan ziyade, doğrudan Kızılbaş/Alevîler aleyhine bir takım önyargılara sahip kişilerden elde edilen bilgiler de paylaşılmaktaydı. Tıpkı Amerikalı misyonerlerin yüzyılın ortalarındaki ilk çalışmalarında ele aldıkları gibi Kızılbaşların kökenine dair tartışmalara yeniden geri dönülerek çeşitli fikirler öne sürüldü. Bu bilgiler bütün Kızılbaşlara dair genelleyici bir muhteva sunduğu gibi bölgesel ve spesifik yorumları da içermekteydi.

Bu bakımdan ilk örnek dönemin Ana Britanica Ansiklopedisi'nde yer alan, Boğazköy'ün (Çorum) doğusunda yoğun bir Kızılbaş nüfusun bulunduğu ve bununda İran'dan göç eden Şîî Türkler ile yerli ırkın soyundan olduğuna yönelik ifadelerdi.²⁴⁶ Bununla birlikte Kızılbaşların kökenlerinin karışık olduğunun belirtildiği fakat yine de İran ve Şîîler ile ilişkilendirildikleri örnekler de mevcuttu.²⁴⁷ Fakat Fransız araştırmacı Chantre bu hususta farklı bir perspektif sunarak asılları ve inançlarına dair bir şey bilinemeyeceği gibi, ırklarına dair de onları Türklerden ayıran belirgin bir farklılıklarının olmadığını ifade etmekteydi.²⁴⁸ Bu durum Kızılbaş/Alevîlerin kendi başlarına bir "ırk" olarak görüldükleri

²⁴⁶ Wilson (1889: 721).

²⁴⁷ Bkz. Reclus (1885: 177); Bliss (1885: 24); Vánbéry (1885: 607); Chantre (1896-1898: 425). Vánbéry'ye (1885:607) göre Kızılbaşlar, Osmanlılar ile Safeviler arasındaki savaşta Azerbaycan ve Transkafkasya'dan göç ederek Türklerin koruması altına girmiş İranlı Türklerin soyundan, Şîiliğini korumuş bir topluluktur. Vánbéry tarafından gerçekleştirilen bu vurgu daha sonra 20. yüzyılın başında da kullanılır. Néophytos (1890: 682) ise onları, antik dönem pratiklerinden bir kaçını muhafaza etmiş Muhammedi, Şîî bir inanç olarak değerlendirir.

²⁴⁸ Chantre (1896-1898: 425).

gibi Türklük ve Kürtlük ile ilişkilendirildiklerine de işaret etti.²⁴⁹ Aynı yerde Chantre onları ne Şîî ne de Sünnî bir kategori içerisinde değerlendirmeyerek, belirgin bir dinin pratiklerini uygulamadıklarını da belirtmekteydi.²⁵⁰ Bununla birlikte Kızılbaş kavramının eskiden pejoratif bir manada kullanılmasına rağmen, bu etkisini yitirdiği ve Kürtlerin hâkim iki inancından biri olduğu da dile getirilmekteydi. Bu Kızılbaşların da başta Dersim olmak üzere Anadolu'nun birçok yerine dağıldıkları ve özellikle Diyarbakır'ın batısında yaşayan Türk olanlarının bile Kürt bir kökenden geldikleri düşünülürdü.²⁵¹ Benzer şekilde, Kızılbaşların Türk ve Kürtlüklerinin dışında farklı bir kategori olarak zikredilen "Türkmen"lerin büyük bir çoğunluğunu oluşturdukları da ileri sürülecekti.²⁵²

Köken olarak Kızılbaş inançlarına dair dile getirilen Hristiyan yakıştırması misyonerler kadar olmasa da onların dışındaki yabancılarca da öne sürüldü. Böylece, Kızılbaşların dini pratik ve gündelik hayattaki bir takım uygulamalarının sadece Hristiyanlar tarafından değil aynı zamanda Müslümanlarca da Hristiyanlıkla benzeştirilmesinden ötürü (içki içmek, kadınlarının serbestçe dolaşmalarına izin verilmesi, dini pratiklerinin vaftiz ve komünyon ayinlerine benzemesi gibi) inançlarının Hristiyanlığın bir mezhebi olarak görüldüğü ileri sürülecekti.²⁵³ İstatistiksel olarak Müslüman kabul edilmelerine rağmen şarap içip, tek eşlilik gibi uygulamaları savunan bu topluluğun İslâm'ın kurallarına çok az riayet etmekle birlikte, çoğu geleneklerinin Hristiyan bir kökene işaret ettiği düşünülmüştür.²⁵⁴

Kızılbaşlar ile ilgili sıklıkla dile getirilen suçlamalar bu dönem de devam etti. Öncesinde de görüldüğü gibi bunun başını da yine topluluğun geceleri düzenlediği gizli ve kapalı ibadetlerinden ötürü Sünnîlerce itham edildikleri gayri ahlaki suçlamalar çekti. Bu bakımdan söz konusu durumun II. Abdülhamid döneminde Anadolu'da araştırmalarda bulunan yabancıların eserlerine yansıdığı da görülmekteydi. Topluluğun "çerağ

²⁴⁹ Bkz. White (1907: 154); *The Grinnell Review* (1913, IX/3: 44). Kürtlerin büyük bir kısmının Ali'nin takipçileri olduğu belirtilmekle birlikte (*Bulletin de la Société d'Anthropologie de Lyon, 1881-1882* [1882]: 175), Kızılbaşlar da Kilikya, Suriye ve Kapadokya yerleşmiş Kürtler şeklinde sunulur. Bkz. Piolet (1900-1903: 13).

²⁵⁰ Chantre (1896-1898: 425).

²⁵¹ Bliss (1885: 24).

²⁵² Ramsay (1897: 105). Türk ve Türkmen ayrımı için ayrıca bkz. Ramsay (1916: 23-30). Batılıların tasavvurunda Kızılbaş/Alevîlerin 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 (2013: 61).

²⁵³ Reclus (1885: 177).

²⁵⁴ Piolet (1900-1903: 13).

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.²⁵⁵ Böylece esas olarak Sünnîlerce Kızılbaşlara yöneltilen bu ithamlar Yezîdîler gibi farklı inanç mensupları için kullanılırken bile yine de Kızılbaşları işaret edecek bir şekilde dile getirilmiştir.²⁵⁶

Bu dönem Kızılbaşlar arasında misyonerler kadar uzun süreli olmasa da gezgin ve araştırmacılar da bir takım inceleme ve araştırmalar için bahse konu topluluk içerisinde faaliyetlerde bulundu. Bu kişiler arasında ilk olarak, Anadolu'ya dair gerçekleştirdiği kapsamlı çalışmasıyla bilinen Vital Cuinet gelmekteydi. Cuinet, Şîî kategori içerisinde değerlendirdiği Sivas'taki Kürt Kızılbaşları, yerleşik hayatı benimsemekle birlikte tarım ve ticaret ile uğraştıklarını dile getirmekteydi. Fakat bu Kızılbaşları Kürt olmalarına rağmen Diyarbakir, Siirt ve Bitlis civarındaki Kürtlerden farklılaştırırken (muhtemelen inanç yüzünden), Şîîlere nazaran da Sünnîlere daha mesafeli olduklarını gözlemlemekteydi. Gezginin topluluk mensuplarının yaşamları hakkında bir diğer değerlendirmesi de ticaret ve tarımla uğraşıyor olduklarıydı. Böylece Samsun ile Diyarbakır arasındaki kervancılık işlerinin söz konusu Kızılbaşların kontrolünde gerçekleştirildiği anlaşılmaktaydı.²⁵⁷ Cuinet'e göre, Sivas gibi Ankara vilayet nüfusunun da önemli bir oranını teşkil eden Kızılbaşların²⁵⁸ inancı, pagan dönemden beri koruna gelen 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 etmiştir. Bundan ötürü Kızılbaşların Müslümanlığı Cuinet açısından şüpheyle karşılandı. Çünkü ifade ettiğine göre, kendilerini Müslüman olarak görmelerine rağmen diğer Müslümanlardan (Sünnî) uzak durarak, nadiren sünnet olan topluluk üyelerinin sünnetsizlik halleri daha çok askerde

²⁵⁵ Karşılaştırma için bkz. Reclus (1885: 177) ve Cuinet (1892: 619). Néophytes'a (1890: 682) 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 (*a.g.y.*).

²⁵⁶ Fane (1881: 288-289). Kızılbaşlar gibi Yezîdîlere de diğer türlü bir takım iftiraların atıldığı görülmekteydi. Ayrıntılı bilgi için Bkz. Burnaby (1999: 303-304).

²⁵⁷ Cuinet (1892: 619).

²⁵⁸ Her ne kadar Cuinet, Ankara Vilayeti'nde önemli oranda bir Kızılbaş nüfusun bulunduğunu ifade etse de (1892: 253) diğer vilayetlere (Sivas, Mamuretülaziz) dair kaleme aldığı nüfus istatistiklerinde ayrıntılı olarak belirttiği Kızılbaş nüfusun oran ve dağılımını Ankara Vilayeti için sunmayacaktır (Ayrıntılı bilgi için bkz. Cuinet (1892: 245-343)).

tespit edilip, burada sünnet edilmekteydiler.²⁵⁹ Cuinet, Kızılbaş-Hristiyan ilişkisiyle ilgili dönem boyunca sıklıkla ifade bulan dostluk ibarelerine de yer vermekte ve Kızılbaş kadınının Hristiyanlar karşısındaki rahatlığına rağmen Müslümanlardan kaçıp, örtündüğüne de değinmekteydi. Aynı şekilde Kızılbaşların gündelik yaşam içerisinde içki alışkanlıklarının yanı sıra ibadetlerini de sarhoş bir şekilde yaptıklarına dair bir takım iddiaların olduğunu öne sürmüştür. Bu bakımdan dedeler önderliğinde gerçekleştirilen ibadetlerin içeriğine de değinen gezgin, burada kutsanan ekmek ve şarabın törene katılanlarca saygıyla karşılanıp, imtina ile tüketildiğini belirtmekte ve Kızılbaşlar ile Hristiyan din büyüklerinin hiyerarşik örgütlenmesi arasındaki ilişki kurmaktaydı. Bu da Kızılbaşların, eski Hristiyanların devamı sonradan gizlice örgütlenen ve sadece görünürde Müslüman şeklinde değerlendirilebilecek İran kökenli bir topluluk olarak gösterilmesine neden olmuştur.²⁶⁰

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'ye göre, Kızılbaşlar Türk olarak kabul edilmelerine rağmen bunun dışında bir topluluğa mensuptu. Bu bakımdan Kızılbaş ismi de Mazdeizm ve bölgedeki pagan kültürün mirasçısı olan topluluklara verilen bir isim olarak değerlendirilmiştir. Fakat kendilerini yine de Türk, Türkmen, Kürt ya da Arap olarak değerlendiren topluluğun dini liderlerinin Dersim'de yaşadığı ön sürülmekteydi.²⁶¹ Chantre'nın, Müslümanlarca Hristiyan olarak görüldüklerini belirttiği bu topluluğa dair ifade ettiği gerekçeler de dönemin ruhuna uygun şekilde Kızılbaşlar ile ilgili dile getirilenlerle uyuşmaktaydı. Buna göre şarap içip, domuz eti yiyen ve kadınlarına da belli bir özgürlük tanıyan topluluğun aynı zamanda sünnet olmayıp herhangi bir camilerinin bulunmadığına dikkat çekilmekteydi. Bu da onları Chantre'a, tıpkı Nusayrîler ve Yezîdîler gibi gizli bir takım ilke ve inançlara sahip olduğunu düşündürmekteydi. 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 değerlendirmekteydi. Kızılbaşların Sünnîler ile olan ilişkilerine de değinen Chantre'nın ifadelerinden her iki

²⁵⁹ Bkz. Cuinet (1892: 253-254, 619).

²⁶⁰ Bkz. Cuinet (1892: 254, 620).

²⁶¹ Chantre (1895: 201).

topluluğun da birbirinden nefret ettiği anlaşılmaktaydı. Bununla ilişkili olarak Sünnîlerin "Kızılbaş" ismini hakaretamiz bir niteleme olarak İranlıların yanı sıra bu topluluklar için kullandıkları belirtilmekteydi.²⁶² Chantre, aralarında Kızılbaşların da bulunduğu Nusayrî ve Yezîdîler gibi topluluklara yöneltilen "sarhoşluk sonrası rastgele ilişki" iftiralarına 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 kaynaklanmaktaydı.²⁶³

Chantre gezileri esnasında Hacı Bektaş'taki tekkeye de uğradı. Bu sebeple çalışmasında hem Bektaşî Tarikatı'nın tarihi, hem de buradaki dervişlerin inançlarına dair bilindik bazı bilgileri tekrarlardı. Ama farklı bir değerlendirme olarak onları, fiziksel ve etnografik karakterleri bakımından Yezîdî, Nusayrî ve Tahtacı gibi küçük topluluklara benzeterek, bunun da kendilerini, kuşatıldıkları büyük ırklar arasında belirgin bir farklılığa sahip kıldığını düşünmekteydi. Buradan Bektaşîlerin sadece tekke'deki farklı milletlerden dervişlerle (Babalar) sınırlı tutulmadığı anlaşılır ki, Chantre'in kendisi de tamamen bu fikirdeydi.²⁶⁴ Bu değerlendirmesiyle de özellikle Anadolu'daki Bektaşîleri, hem Tekke'deki marjinal bir grup olarak Babalardan, hem de tarikatın Anadolu dışındaki diğer mensuplarından farklı görmekteydi. Chantre'in bütün bu gözlemleri Anadolu'daki Bektaşîlerin homojenlik açısından aynı morfolojik özelliklere sahip, "brekisefal" ırka mensup bir topluluk olarak yansıtılmasına vesile oldu. Bu nedenle, ırk yönündeki söz konusu fikirleri açısından öncü bir takım çalışmalara imza atan Luschan'ı refere ederek, kendisinin de bir takım morfolojik ve antropometrik ölçümler yapması tesadüf değildi.²⁶⁵ Dolayısıyla Chantre, her ne kadar Bektaşî ve Kızılbaşları ayrı zikretmiş olsa da hem iki topluluk arasındaki bağlılığa, 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 Hristiyan gelenekleriyle ilişkilendirilip, tarikatın resmi kurulumu da söz konusu kitlenin

²⁶² Chantre (1895: 201-202).

²⁶³ Chantre (1895: 143).

²⁶⁴ Chantre (1895: 202-204).

²⁶⁵ Chantre (1895: 204-212, 244-246).

Muhammedi büyük kitleye bağlanmasıyla açıklanmaktaydı.²⁶⁶ Hacı Bektaş'ın yöredeki Hristiyanlarca Aziz Haralambos olarak özdeşleştirilip, mezarının da bundan ötürü ziyaret edilmesi²⁶⁷ söz konusu iddiayı güçlendirmekteydi. Böylece Luschan'da olduğu gibi Chantre da bu hususta gerçekleştirdiği saha çalışmalarından ötürü yakından takip edilip, tartışıldı.²⁶⁸

Cuinet ve Chantre gibi Fransızların yanı sıra Grenard da Kızılbaşlar arasında bir takım gözlemlerde bulundu. Onu diğerlerinden farklı kılan özelliğiye, Kızılbaş/Alevîler ile ilgili kaleme aldığı layihâlarıyla tanınan, Amasya-Tokat Mutasarrıflıkları görevini yürüten Bekir Sıdkı ile arkadaş olmasıydı.²⁶⁹ Kızılbaşların yaşam bölgesini Erzurum ile Aydın vilayetleri arasındaki geniş bir alan üzerinden değerlendiren Grenard'a göre, topluluk kendini Kızılbaştan ziyade Alevî ismiyle adlandırmaktaydı. Fakat yine de Alevî ve Kızılbaş olarak nitelendirilmeyi de reddedip, en az Sünnîler kadar Hz. Muhammed'e bağlı olduklarını ve kendilerine "Müslüman Sünnî" dediklerini de dile getirecekti. Dolayısıyla diğer Sünnî Müslümanlar huzurunda Kur'an'daki duaları da iddialı bir şekilde okudukları iddia ediliyordu. Kısmen "takıye" olarak da yorumlanabilecek bu durum Grenard'ın karşılaştığı bir olaydan da anlaşılmaktaydı.²⁷⁰ Kürt ve Türk şeklinde ikiye bölündükleri açıklanan topluluk mensuplarından Türk olanların, dış görünüşte saç ve sakal kesimleri dışında Sünnî Türklerden pek bir farklarının olmadığı gözlemlenmekteydi. Çünkü Kızılbaş/Alevîler diğerlerine nazaran saç ve sakallarını kesmiyordu. Buna rağmen topluluğun kendine has bir şekilde yaşamlarını sürdürmelerinin bir takım korkulardan ötürü akamete uğradığı da düşünülürdü. Çünkü Grenard'ın "korkacak birşeyleri yoksa ne namaz kılar ne de abdest alırlar" şeklindeki yorumu, Kızılbaş/Alevîlerin tamamen bu filleri korkudan ötürü yaptıklarına bir işaretti. Aynı şekilde camileri olmayan, devletin zorla yaptırdıklarına da hayvan ve tahıllarını

²⁶⁶ Chantre (1895: 203-204). Chantre'in Bektaşî ve Kızılbaşları fiziksel özellikler bakımından tamamen aynı gördüğü de söylenemezdi. Bazı açılardan (kafatası) benzerlikler taşıdıkları gibi fiziki olarak farklılaştıkları hususlarda söz konusuydu (1895: 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: 26).

²⁶⁷ Chantre (1895: 203); Hasluck (2013: 178).

²⁶⁸ *L'Antropologie* (1896: 95); *Mémoires de l'Académie des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Lyon* (1898: 284).

²⁶⁹ Grenard (1904: 520).

²⁷⁰ Grenard'ın (1904: 512) ifadesine göre Kızılbaş olup-olmadığını öğrenmek istediği Kurulcak Kızılbaşlarının lideri Ahmet Efendi hakkında görüştüğü kişi gülerek kendisine şöyle cevap vermişti: "Ha o mu. O haftanın hangi günü olduğuna bağlı."

yerleştiren bu Kızılbaşların şarap içip, Ramazan orucunu tutmadıkları ve dörtte üçünün de sünnetsiz olup, bunun da ancak askerlikte ortaya çıktığı ileri sürülmüştür.²⁷¹ Buna göre Müslümanlık iddialarına rağmen, Sünnî İslâm dışı uygulamalar ile düştükleri 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 inançla ve oğulları Hasan ile Hüseyin için Muharrem ayının ilk günlerinde yas tutmaları onları ortak bir paydada birleştirmekteydi. 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 görülmekteydi. Fakat gezginin değerlendirmesine göre bu durum onları "ortodokslardan" (Sünnî) ne kadar ayırsa da yine de bir ayrışma ile sonuçlanmayıp, İslâmın güçlü ve geniş birliğini kırmamaktaydı. Çünkü peygamberin yeşil hırkasının Bektaşîler gibi diğer dini bütünleri sardığı da düşünülmekteydi.²⁷²

Bektaşîlere gösterilen bu hoşgörünün Kızılbaşlara gösterilmediği söylenebilirdi. Grenard onların Müslümanlarca din kardeşi olarak tanımlanmadıklarını ifade ediyordu. Bu da Sünnîlerin, haklarındaki yetersiz ve efsanevi bilgilerine rağmen yine de Kızılbaşlardan nefret ettikleri ve onları kendilerinden ve kamu hizmetlerinden olabildiğince uzak tutup bir ayrımcılık yaptıkları şeklinde değerlendirilmiştir. Fakat gezgin yine de Kızılbaşların uysallıklarından ötürü inceden inceye kendilerine çektirilen sefaletten bir tek Dersim'deki Kızılbaşları ayrı tutmaktaydı.²⁷³

Grenard, bu araştırmaları sonucu Kızılbaşların Müslüman olmayan, bozulmuş bir Hristiyan mezhep olduğunu düşündü. Suriye'deki Nusayrîlere benzettiği Kızılbaşları, Farslardan Ali ismi ve efsanesini alarak takıye yapan bir Hristiyan topluluk olarak değerlendirdi. Aynı şekilde, Şîîler gibi Muharrem'de 12 gün oruç tutup, Hasan ile Hüseyin için ağlayan bu topluluk mensuplarının tıpkı aşırı Şîîler gibi Ali'yi tanrının tecessümü olarak gördüklerine de dikkatleri çekmekteydi. Fakat bu durum, diğer Batılılarca da gözlemlendiği gibi Ali öncesinde de tanrının dünyaya farklı insanlar

²⁷¹ Grenard (1904: 511-512).

²⁷² Grenard (1904: 512-513).

²⁷³ Grenard (1904: 513).

şeklinde birçok kez geldiği gerçeğini değiştirmemekteydi. Tanrının Ali dışındaki diğer insanlarda da (peygamber) kendini göstermiş olması, Kızılbaşlar açısından gerçek inancın yayılmasının önünde bir engel olarak değerlendirilmekteydi.²⁷⁴ Bu vücut bulmanın başlıcası da Tanrı'nın oğlu, sözü ve dünyanın kurtarıcısı olarak görülen İsa Mesih'ti.²⁷⁵

Grenard'ın Hristiyanlık ile Kızılbaşlık arasında kurduğu ilişki sadece bundan ibaret değildi. Hristiyanlar gibi tanrının üç kişide olduğuna inandıkları ifade edilen Kızılbaşların, tıpkı İsa'da olduğu gibi Ali'yi de onun yeryüzündeki temsili olarak gördükleri belirtilmekteydi. Bu vesileyle Hz. Muhammed'e olan hayranlıklarının da sadece görünürden ibaret olduğu ve biraz zorlandıklarında da bu hayranlığın şekli olduğunu dile getirilmekteydi. İslam'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 Nusayrîlerin 12 Nakibi de dikkat çekici benzerlikler arasında gösterilmekteydi.²⁷⁶

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 karşılaştırıldı.²⁷⁷ Bununla birlikte Grenard da Cem törenini Hristiyan ayininin şeklen bozulmuş bir halinden başka bir şey olmadığını düşünerek, devam ede gelen tekrarı sürdürmekteydi. Beyanlarına göre müzik eşliğinde Ali, İsa, Musa ve Davut'un şerefine dualar okunduğunu ifade ettiği bu Kızılbaş ayininde özellikle Davut'un mezmurlarından çevrilmiş dörtlükler okunmaktaydı. Bu nedenle ayin boyunca gerçekleştirilen ritüelleri Avesta'daki bazı benzerleriyle değerlendirmekteydi. 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 *tarık*

²⁷⁴ Bu hususta Grenard'ın (1904: 514) Kızılbaşlardan dinleyerek çalışmasında Osmanlıcasına yer verdiği şiir de şu şekildedir: “Binbir kisvetten bâş gösterdi/Bir kisvette bâş gösterse idi/Cümlesi gelecek idi imâna.”

²⁷⁵ Bkz. Grenard (1904: 514, 520).

²⁷⁶ Grenard (1904: 515-516).

²⁷⁷ Grenard (1904: 516). Gerçekte ise Yezid Grenard'ın aktardıklarından farklı olarak Hz. Ali'den ziyade oğlu Hüseyin'in ölümüne neden oldu.

hakkında dile getirilenlerle birebir uyuşmaktaydı.²⁷⁸ Cemdeki bazı uygulamalarla (günahların affı, ekmek 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 arasındaki ilişkiye dikkat çekilmekteydi.²⁷⁹

Grenard'ın dikkat çektiği diğer bir husus da Hristiyanlık, İslâm ve hatta Mazdeizme dair alıntıların yer aldığını düşündüğü Kızılbaşlığın, küçük Asya'daki putperest kalıntıları da koruduğuydu.²⁸⁰ Paganizmden kalma birer unsur olarak yükseklerdeki ağaçlara gösterilen saygıyla birlikte güneş, ay ve su kültünün bulunması bunların belli başlılarıydı.²⁸¹ Grenard, özellikle de ay ve su kültünün tanrıça Anahita ile bir ilişkisinin olduğunu düşünmekteydi. Kızılbaşların gece gerçekleştirdikleri ayinlerin 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.²⁸²

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 tekkelerine de benzer yönde bir saygı duyulduğunun belirtilmesi dönem içerisinde Kızılbaşların rağbet ettikleri kutsal mekânlara dair bir bilgi sunmaktaydı.²⁸³ Bütün bunlar gibi Batılılarca birçok kez dile getirilen Kızılbaşların bir kitabının olup-olmadığı meselesine Grenard da eğildi. Diyaloga girdiği Kızılbaşlarca özel bir kitaplarının olduğunun ifade edilmesine rağmen, onu ne temin edebildiğini ne de ismini öğrenebildiği yazmaktaydı. Diğer bir ortak noktaysa, Kızılbaş kadınların Ermenilerin yanında yüzünü örtmedikleri ve onları nikâh şahidi yaparak akrabalık payesi

²⁷⁸ Bkz. Grenard (1904: 516-517); Y.MTV.131/109, 23 Cemaziyyevvel 1313/11 Kasım 1895; Y.EE.132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

²⁷⁹ Grenard (1904: 517-518).

²⁸⁰ Grenard, bunların yanı sıra Kızılbaşların Maniheizt olduklarına dair de bir ön kabule sahipti. Fakat onlar arasında bu yönde bir bilgiye ulaşamadığını ifade edecekti (1904: 516).

²⁸¹ Grenard (1904: 519). Bu ağaçları kesmenin cezası olup, beraberinde de bir uğursuzluk getirdiğine inanılmaktaydı. Buralarda dilekler tutulu, renkli çaputlar bağlanır ve kimi zamanda bir kurban kesilirdi (a.g.y.)

²⁸² Grenard (1904: 520).

²⁸³ Grenard (1904: 519).

verdikleriydi. Bunun askine Müslümanları “şeytanın askerleri” olarak gördükleri ve onlardan nefret ettikleri dile getirilmekteydi.²⁸⁴

Dönemin Kızılbaşlarına dair ayrıntılı bilgiler sadece yukarıdakilerle sınırlı kalmadı. Bu bakımdan Kızılbaş/Alevîlere yönelik bilgi aktarımı Anadolu’nun Doğu’sundan Batı’sına doğru da yöneldi. Bu minvalde, Lykaonia (Likya) ve Kapadokya bölgelerinin arkeolojik geçmişlerine dair araştırmalar yapmak için Anadolu’ya gelen Crowffot burada bir yaz boyunca -özellikle Kapadokya’daki Kızılbaşlar hakkında- bir takım incelemelerde bulundu. Crowffot’a göre, Hristiyanların iyi insanlar olduklarına inandıkları, Sünnî Türklerin ise küçümsediği bu Kızılbaşlar arasında çalışma yapmak o kadar da zor bir iş değildi. Kızılbaşların birçok bölgeye yayıldığının farkında olan Crowfoot’un (Afganistan’a kadar) aynı şekilde bunların da kendi içinde birçok çeşitlilik gösterdiğinin ayrımında olduğu görülmekteydi. Söz konusu araştırmaların sonuçlarını da bütün Kızılbaşları genellemektense, ziyaret ettiği bölge ile sınırladı. Araştırmacı örneklem olarak da Ankara bölgesinde yer alan Haydar Sultan ve Hasan Dede köylerini seçti.²⁸⁵

Crowfoot’un yerinde değerlendirmesiyle dört yüzyıllık bir geçmişinin olduğunu belirttiği Kızılbaş ismi, esas itibarıyla Müslümanlarca kendilerine beslenen husumetin bir yansıması olarak görülmekteydi. Bu ismin, kökenine dair anlatılan birçok hayal ürünü hikâyenin dışında, daha çok yakışsız fiilleri nitelemek için çok gevşek bir şekilde kullanıldığını belirtilmekteydi.²⁸⁶ Bundan ötürü içki içen²⁸⁷ ya da halka açık ibadetlere katılmayanların Kızılbaş adı ile anıldığı görülecekti. Diğer yandan Kızılbaş adının yanı sıra “Alevî” isminin de (*Ali’ye ibadet edenler*) bir belirsizlik içerisinde kullanıldığı ve bunların da kendilerine daha çok “Bektaşî” adını verdikleri belirtilmekteydi.²⁸⁸ Bundan da Alevî tabirinin, sadece Kızılbaşlar arasında değil onlar ile aynı inanca ve sosyal tabana sahip Bektaşîler tarafından kullanıldığı da anlaşılmaktaydı. Crowfoot’un ifadelerine göre söz konusu topluluk mensupları kendi aralarında Bektaşî, Türkler (Müslümanlar)

²⁸⁴ Grenard (1904: 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 (2018: 59-81).

²⁸⁵ Crowffot (1900: 305-306). Haydar Sultan Köyü bugün Kırıkkale’nin Keskin İlçesi sınırları içerisinde yer alırken, Hasan Dede Köyü ise Kırıkkale merkez ilçesine bağlıdır.

²⁸⁶ Bu durumun da daha önce Barnum (1899: 1011) tarafından ifade edildiği gibi, topluluğun bazı mensuplarını söz konusu ismi kullanmaktan geri durmaya itti görülür.

²⁸⁷ 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 (1885: 177).

²⁸⁸ Crowfoot (1900: 305).

arasında ise Kızılbaş olarak adlandırılmakta ve resmîyette de "heretik" olarak kabul edilmekteydi.²⁸⁹ Bu açıdan Kızılbaş ve Bektaşî tarihiyle ilgili bazı bilgiler sunan Crowfoot'un aralarındaki farklılığa vurgu yaparak, Kızılbaş adının Bektaşîler arasında kullanılmasını şaşkınlıkla karşıladığı görülmekteydi.²⁹⁰

Ziyaret ettiği köyler içindeki Haydar Sultan'daki türbeyle ilgili bir takım bilgiler sunan Crowfoot²⁹¹ Hasan Dede Köyü'nde de bir takım gözlemlerde bulundu. Bununla birlikte gezgin, Kızılbaşları gündelik pratiklerinde farklı kılan bir takım uygulamalara da temas ediyordu. Söz konusu farklılıkların ilki, kutsal bir kökene sahip olan dedelerin kendileri gibi diğer Bektaşîler ile rahat bir şekilde kız alıp-verirken, bu evlilikleri Osmanlılar (Sünnîler) ile gerçekleştirmedikleri yönündeydi. Bu da Kızılbaşların topluluk içi kan bağıını korumaya özen gösterdiklerini göstermekteydi. Bahse konu durum sadece dedelere özgü olmayıp, topluluk arasında da dışa kapalı bir evlilik şeklinde sürdürülmekteydi.²⁹² Bu kapalılık, Sünnî Müslümanların yanı sıra bir takım Hristiyanlarca da haklarında enste yönelik bazı iftiraların dile getirilmesine neden olmuştur. 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 vurgusuyla²⁹³ camilerin sadece görünürde bir varlıklarının olduğuna işaret edecekti.

Crowfoot'un gezilerini farklı kılan unsurlar arasında, ilerde de görüleceği gibi tıpkı Luschan gibi Bektaşî ya da Kızılbaş olarak adlandırılan topluluğun "ırksal" özelliklerine yönelik gerçekleştirdiği ölçümler de gelmekteydi.²⁹⁴ Ayrıca, Kızılbaş kadınların yaşantısının Sünnî Müslüman kadınlardan daha özgür olduğunun göstergesi olarak bir tek Sünnîlerin yanında örtünmediklerine yönelik değerlendirmesiyle, sıkça vurgulandığı gibi, iki topluluk arasındaki düşmanlığa dikkatleri çekmekteydi. Son olarak, Kızılbaşların muhtelif yerlerde farklılaştığına dair bugün hala güncelliğini koruyan önemli bir tespitle

²⁸⁹ Crowfoot (1900: 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. Crowfoot (1900: 319).

²⁹⁰ Crowfoot (1900: 310-312). Buna rağmen Crowfoot gibi kendisi de aynı bölgede bir takım geziler gerçekleştiren Chantre'in (1896-1898: 476) ondan tamamen farklı olarak, Kızılbaşlar ile Bektaşîler arasında bir bağın olduğunu belirttiği görülmekteydi.

²⁹¹ Crowfoot (1900: 308).

²⁹² Bkz. Crowfoot (1900: 308-309, 313).

²⁹³ Crowfoot (1900: 312-313).

²⁹⁴ Crowfoot (1900: 317-318).

birlikte, dönemin Batılı algısına uygun olarak Kızılbaş gelenek ve göreneklerinin tamamen olmasa da en azından bir kısmının Hristiyan bir geçmişinin olduğuna yönelik tekrarı o da yineleyecekti.²⁹⁵

Yabancıların bütün bu çalışmalar boyunca II. Abdülhamid yönetiminin Kızılbaşlara yönelik giriştiği Sünnileştirme (*tashîh-i akâid*) siyaseti ve karşılığında da söz konusu topluluğun buna yönelik tepkisine temas etmemeleri gerçekten düşündürücüdür. Bu bakımdan hemen 20. yüzyılın başında Lynch tarafından dile getirilen, Kızılbaşların kendilerini Sünnileştirmeye çalışan Osmanlı hükümetinden nefret ettiklerine yönelik vurgu bu husustaki istisnai örnekler arasındaydı.²⁹⁶

Dönem içerisinde Anadolu'daki bir diğer yer olarak Yukarı Fırat Vadisi'ne bir takım seyahatler düzenleyen Huntington da diğer gezginler gibi buradaki Kızılbaşlar (özellikle de Dersim bölgesi) hakkında önemli gözlemlerde bulundu. Huntington dil, gelenek-görenek ve köken olarak farklı bir geçmişlerinin olduğunu düşündüğü Kürtleri *Kurman* (Kurmanç), *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 değerlendirilmekteydi. Ancak söz konusu bu üçlü Kürt grup arasındaki en ilginçleri yine de Kızılbaşlardı.²⁹⁷ 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 insanların Zazaca adlı farklı bir lehçe kullandıkları ve büyük çoğunluğunun da Hristiyanlık ile İslâmiyet'in terkiibinden oluşan bir "liberal din" benzetmesiyle Kızılbaşlığa mensup olduklarına dikkat çekilmekteydi.²⁹⁸

Merkezlerinin Dersim olduğu belirtilen bölgedeki bu Kızılbaşların kökenine dair de bir takım varsayımlarda bulunan Huntington'a göre Kızılbaşlar, İran'ın batısından gelerek buraya yerleşen ve böylece Farsçayla ilişkili dillerinin yanı sıra İran'ın ateşe tapma

²⁹⁵ Crowfoot (1900: 319).

²⁹⁶ Lynch (1901:418).

²⁹⁷ Bkz. Huntington (1902a: 309;1902c: 186).

²⁹⁸ Lynch (1901: 393).

ibadetleri ve Şiîliğin öğretilerini de kendileriyle beraber getiren bir topluluktu.²⁹⁹ Bununla birlikte, İranî bir kökene sahip oldukları belirtilen söz konusu Kızılbaşların dağlarda karşılaştıkları meskûn Ermenilere uyguladıkları baskılar sonucu onlarla evlilikler vasıtasıyla karıştıkları düşünülmektedir. Bu karışma sonucunda da dillerine Ermeniceden kelime ve adların geçtiği ve aynı zamanda dinlerinin de paganizmin iziyle birlikte Şiî Müslümanlık ve Hristiyanlığın garip bir karışımı haline geldiği ileri sürülmüştür. Huntington'a göre bu da Kızılbaş inancının hali hazırdaki halinin sadece İranî bir köken üzerinden ifade edilemeyeceğinin göstergesiydi.³⁰⁰ Bu ifade Kızılbaşların tamamının sadece İranî bir kökenden ziyade, baskılar sonucu inançlarını değiştiren bir kısım Ermeniye kapsadığını da içermektedir.³⁰¹ Gezgin 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.³⁰² Bu açıdan görüştüğü bir Kızılbaş ağanın kendisine ifade ettikleri kayda değerd:

“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.”³⁰³

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 dini törenlerine katıldıkları yönündeki bilgi ilk defa dile getirilmekteydi. Fakat Kızılbaşların aynı şeyi camiye gitme hususunda ancak korku sebebiyle gerçekleştirecekleri düşünülmüştür.³⁰⁴ Gezginin bu yargısı, Sünnîlerin baskılarına açık kaldıkları sürece Kızılbaşların takiye yaptıkları ya da yapabileceklerine dair bir endişeyi barındırmaktaydı. Zira bahse konu durum öylesine büyük bir korku yaratmış olmalı ki kendilerini Türklerin (Müslümanların) yanında

²⁹⁹ Huntington (1902a: 309). Chantre (1895: 201) ve sonrasında Hasluck da (2012:124) Kızılbaşların merkezinin Dersim olduğunu belirtmişti.

³⁰⁰ Bkz. Huntington (1902a: 309-310; 1902c: 186).

³⁰¹ Huntington (1902d: 166) bir başka yerde de Kızılbaşların din değiştiren Ermeniler olduğunu ifade etmekteydi.

³⁰² Bkz. Huntington (1902a: 310; 1902c: 187).

³⁰³ Bkz. Huntington (1902a: 310; 1902c: 187).

³⁰⁴ Bkz. Huntington (1902a: 310; 1902c: 188).

Kızılbaş olarak kabullenmedikleri gibi, Sünnî olarak tanıttıklarına da tanık olunmaktaydı.³⁰⁵

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 görülmektedir. Yine de Kızılbaş inancının baskınlığından olsa gerek bu dönemlerde sadece dini önderler olarak seyyidlerin aşiretlerin saldırılardan korunabildikleri ve seyahat, ticaret gibi riskli işlerin yürütücülüğünü de onların yaptığı anlaşılmaktaydı. Buna rağmen Dersim'in en "vahşi" bölgelerine onların dahi girmekten çekindikleri ayrıca belirtilmektedir.³⁰⁶ Huntington'ın bölgede gezdiği bir diğer yer de Malatya'ydı ve buradaki Kızılbaşlar ise Dersim'dekilerden farklı olarak koşullar değiştirmedikleri sürece barışçıl ve tamamı göçebeliği bırakmış terbiyeli çiftçiler olarak resmedilmiştir.

Asker, diplomat, yazar ve gezgin kimlikleriyle bilinip sonrasındaki Sykes-Picot Antlaşması'na (16 Mayıs 1916) ismini verecekler arasında yer alan İngiliz Mark Sykes da bu dönem Anadolu'da düzenlediği geziler esnasında Elbistan ve Malatya muhitlerinde karşılaştığı Kızılbaş/Alevîlere yer vermektedir. Sykes'in dile getirdiği ilk dikkat çekici husus Alevîleri "Şiî" olarak görmesiydi. Ama Alevîlerin söz konusu "sözde" Şiîlikleri de her çeşit aşırılığı içeren sıra dışı bir Ali saygısı şeklinde ifade edilmekteydi. Bu sebeple, Kızılbaşların kendileri için dile getirdikleri Müslüman ve Türklük iddiaları da Sünnîlerce şüpheyle karşılanıp, daha çok İran ile ilişkilendirildikleri görülmektedir.³⁰⁷ Buna rağmen, her ne kadar Kızılbaş/Alevîlerin Sünnîlerle karşılıklı olarak birbirlerini sevmeyip,

³⁰⁵ Huntington (1902a: 310). Buna rağmen Néophytos'un da (1890: 682) ifade ettiği gibi her ne kadar Müslüman olduğunu iddia etseler de Sünnîlerce bunun da kabul edilmediği ve karşılığında da kin beslenildiği görülmektedir.

³⁰⁶ Bkz. Huntington (1902a:303; 1902b: 384; 1902c: 188).

³⁰⁷ Sykes (1904: 83, 85, 96). Buna göre Sykes, yanında bulunan zaptiyenin söz konusu Alevîleri kastedip, acı bir ifadeyle "kendilerine Müslüman diyorlar, fakat gerçekte lanet İran katırları" ifadelerine başvurduğunu belirtmekteydi (1904: 83). Bu bakımdan Alevîlerin kendilerinin de İran'dan geldiklerine yönelik bir beyanlarının olduğu anlaşılmaktaydı (1904:121). Benzer şekilde Türklük vurgunun ötesinde Ambarderesi (muhtemelen bugün ki Ambar Köyü) Köyü'ndeki Sinemillilerden de Kurmanc Şiîler olarak bahsedilmekteydi (1904: 85). Bu beyanlardan da anlaşılacağı gibi Kızılbaş/Alevîlerce dile getirilen Türklük ve Müslümanlık vurgusunun farklı bağlamlarda tartışılması gerekmektedir.

Müslümanlıkları sorgulasa da yine de onlar gibi askerlik hizmetini yerine getirip, resmîyette Müslüman muamelesine tabi tutuldukları belirtilmekteydi.³⁰⁸

Sykes'ın-öncesinde Taylor'un da belirttiği gibi Alevîler ile Durziler arasında bir benzerlik kurmaktaydı. Aynı şekilde onları davranış, yaşayış ve görünüm açısından da diğer topluluk mensuplarından farklı değerlendirmiştir.³⁰⁹ Bununla beraber, Alevîlerin inançlarına dair de bir takım bilgiler aktardı. Bu bilgileri de Akçadağ'ın Ören Köyü'nde ziyaret ettiği muhtardan elde etmişti.³¹⁰ Böylelikle Sykes'a göre Alevîlik, Şîî doktrinden önemli kayda değer noktalarda ayrılmasına rağmen, arkasındaki gizli din yine de Şîîliktir.³¹¹ Sykes son olarak, bahse konu köy muhtarından Arga (Akçadağ) civarındaki Alevî köylerinin listesini de temin edip, bunların adını sıralacaktır.³¹²

Dönem boyunca Kızılbaş/Alevîlere yönelik Amerikalı, İngiliz ve Fransızların dışında Alman araştırmacı ve gezginlerin de bir takım 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.³¹³ Bu bakımdan Luschan'ın çalışmaları daha çok Likya (Teke yarımadası) bölgesindeki Tahtacılar üzerine yoğunlaşmakta olup, topluluğun inanç, gelenek-görenek ve gündelik yaşamlarına dair bir takım

³⁰⁸ Sykes (1904: 121).

³⁰⁹ Sykes (1904: 85, 97, 121).

³¹⁰ Bunlar arasında Kızılbaş/Alevîlerin, günde bir vakit kıldıkları gizli namazlarında İsa, Muhammed, Musa, İbrahim ve Ali gibi bütün büyük peygamberlere büyük bir saygı gösterdikleri; doğrudan sorulduğu takdirde her Alevînin inancını itiraf etmesi gerektiği; üç kadınla evlenilebilmesine rağmen asla boşanılmayacağı (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 dini 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 almaktaydı. Bkz. Sykes (1904:121-122).

³¹¹ Sykes (1904:121-122).

³¹² 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 (?), Şahınasma Köy (?), Kel Halil, Tataruşağı, Çıglık, Polatderesi, Savaklı (?), Suçatı, Dedeninköy (?), Kör Süleyman, Gülpınar, Gölpınar, Ören, Karaterzi, Dadafengi, Ekinciler, Hançerli, Kelanlı, Küçükülü, Bayramuşağı, Dumuklu, Kubatuşağı, Kasımuşağı, Kelanlı, Kahyalar, Kepez, Hacıuşağı, Bekiruşağı, Harunuşağı, Tecircabbar, Tepkin. Bkz. Sykes (1904: 119).

³¹³ Bkz. Ramsay (1897: 106-107); Sampson (1902: 292-293); Gilman vd. (1903: 736). Diğer yandan Fitzner (1902: 22-23) çalışmasında Luschan'dan bahsetmese de birçok bilgiyi doğrudan ondan aldığı görülür.

değerlendirmeler içermekteydi. 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 üzerine çizdiği çerçeveydi. Bahse konu ifadeyle etnografik bir göndermeden ziyade, dilbilimsel ve özellikle de dini bir aidiyeti kastettiği söylenebilirdi.³¹⁴

Luschan'ın Tahtacılar hakkındaki ilk dikkat çekici değerlendirmesi, içeriden ve dışarıdan nasıl adlandırıldıklarıyla ilgilidir. Kerestecilikle uğraştıkları için kendilerini "Tahtacı" olarak adlandıran topluluğun dışarıdan ise "Alevî" olarak adlandırıldığı belirtilmekteydi.³¹⁵ Genel itibarı ile dışa 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 itibarı ile kadına duymuş oldukları güvensizlikten ötürü kendi eşlerinden bile sakladıkları görülür. Bununla birlikte Luschan da Alevî/Tahtacı kadınlarıyla ilgili olarak, Sünnîler gibi örtünmeyip, kendilerini yabancılardan saklamadıklarına yönelik ifadeleriyle dönem boyunca bütün Kızılbaş/Alevî kadınlarına yönelik dile getirilen genel anlatıyı tekrarlardı. Diğer yandan Sünnîler nezdinde, Kızılbaş ifadesi gibi nefret ve aşağılamayı içeren Tahtacı isminin de "kâfir" olarak görüldüğünü belirtmiştir.³¹⁶ Luschan'ın değerlendirmelerinden, durumun sadece aşağılamayla sınırlı kalmayıp, Kızılbaşların geneline yöneltilen cinsel içerikli bütün iftiralarla (mum/çerağ söndürme ile ilişkili sefahat âlemleri [*Orgien*] ve kardeşler arası evlilik) uyuştugu da anlaşılmaktaydı. Kendisinin bu durum karşısındaki tavrı, iddiaların Sünnîlerin Tahtacılarla yönelttikleri hayal ürünü saçma ve gerçek dışı beyanlarından kaynaklandığı yönünde olsa da³¹⁷ çalışmasının bir başka yerinde Tahtacılar arasında kardeş evliliğine

³¹⁴ Luschan (1890: 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. Luschan (1890: 1).

³¹⁵ Luschan (1890: 2). Her ne kadar Dressler (2013:1-2) Batıların erken tarihli yazılarında "Alevî" ifadesinin geçmediğini fakat 1880'lerden itibaren ilk kez Luschan tarafından dile getirildiğini ifade etse de daha öncesinde Brown'un (1968: 143) Bektaşiler için Alevî (*Aleevieh'-Aleevide*) ifadesini kullandığı söylenebilir. Ayrıca bkz. Hasluck (2012: 132-133).

³¹⁶ Luschan (1890: 2).

³¹⁷ Luschan (1890: 2). Luschan'a göre bu durum; Türklerin (Sünnîler), kadınların aileleriyle birlikte yemek yemelerini kabul etmeyen bir inanç ve bilgisizliklerinden kaynaklanmaktaydı. Bu bakımdan ona göre aynı iftiralar (*Orgien*) Türkler tarafından, Avrupalıların adetlerine yabancı oldukları için bir Alman ailesinin danslı eğlencesi için de düşünebilirdi. Bkz. Luschan (1890: 3).

bizzat tanık olduğunu belirterek, bunun zıddı bir çerçeve sunacaktır.³¹⁸ Benzer şekilde, bazı Tahtacı aşiretlerinde topluluğun dini liderleri olarak dedelerin "ilk gece hakkı"na (*jus primae noctis*) sahip oldukları halde bunu düzenli olarak yerine getirmediklerini ve aynı zamanda yıllık olarak gerçekleştirdikleri dini ayinlerde de beğendikleri bir kadını seçip, bu davranışlarıyla kadının kocasını onurlandırdıklarını ifade etmiştir.³¹⁹

Luschan'ın çalışmalarından, dışa kapalı yaşamlarından ötürü ketum bir hayat sürdürdükleri anlaşılan Tahtacıların, özellikle de Türkler ile ilişki geliştirmekten kaçındıkları anlaşılır. 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'ân'ı kutsal kitap olarak görmek) namaz ve oruç gibi kurallara riayet etmemekteydi. 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 görülmekteydi. 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. Benzer şekilde, diğer Kızılbaş/Alevîler 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.³²⁰

³¹⁸ Luschan (1890: 3). Hasluck (2012: 129) 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.

³¹⁹ Luschan (1890: 3). Benzer bir vurgu için bkz. Hasluck (2012: 127). Tahtacı ya da Kızılbaşlara yönelik dile getirilen bu iddiaların farklı bir benzerinin Yezidîler için de dile getirildiği görülür.

Dönemin Osmanlı bürokratlarından Ebubekir Hâzım Tepeyran (1998: 476), Avrupa Ortaçağ derebeyliklerinde görülen bu uygulamanın (*bacak hakkı/ilk gece hakkı*) Yezidîlerce gerçekleştirildiğinin rivayet edildiğini belirtir. Gezgin Burnaby ise şu satırlara yer vermektedir: "Yezidî şeyhleri çoğunlukla bekârdır. Ancak bir şeyh, köye geldiğinde köylüler ilk iş, eşleriyle kızlarını ona gösterirler. Şeyh içlerinden birini seçer. Bunun üzerine şeyhin genç hanımın akrabalarına büyük bir şeref bağışladığı düşünülür." Bkz. Burnaby (1999: 303). Benzer yönde farklı bir örnek için bkz. *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Lyon, 1881-1882*. (1882: 176).

³²⁰ Luschan (1890: 4).

Luschan'ın dini önderler olarak yer verdiği "baba" ya da "dede"lerin konumu da Tahtacılar içerisinde önemli bir yer işgal etmiştir. Dini 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. Dini sorumluluk olarak kendilerine bağlı taliplerini her yıl ziyaret eden bu dini 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, gündelik problemler ya da gelecek ile ilgili sorulara cevap verdiği belirtilmekteydi.³²¹ Luschan'ın ifadesine göre bu ibadet esnasında aynı zamanda tövbe edilen günahların babanın muhtelif manipülasyonlarıyla renkli bir beze sarılmış olan sopaya geçirilip, yakılmasıyla günahlarından arınacaklarına yönelik bir arınma/günah çıkarma ritüeli de söz konusuydu.³²² Diğer yandan, Tahtacıların Sünnîlerden farklı olarak saç ve sakallarını kesmedikleri ve dirseklerini de Türklerin (Sünnîlerin) aksine Farsiler gibi yukardan aşağıya doğru yıkadıkları ifade edilmiştir.³²³

Luschan, Tahtacılar dair bütün bu değerlendirmelerinin daha iyi anlaşılabilmesi için onlarla diğer topluluklar (Nusayrîler, Kürtçe konuşan Kızılbaşlar ve Yezîdîler) arasında bir karşılaştırma yapılmasını önerip, bunun neticesinde de aralarındaki bağlantının tespit edilebileceğini düşünmekteydi. Olası bir bağlantının tespiti halindeyse, bunun İslâm'dan öncesi mi ya da sonrasına mı tekabül ettiğinin ortaya çıkarılmasıyla, birçok yere dağılan bu mezheplerin ortak bir pagan ya da Şîî kökene sahip olup-olmadıkları ihtimali üzerinde durmuştur.³²⁴ Bu nedenle hem bölgedeki Tahtacılar hem de diğer toplulukların fiziksel özellikleri üzerine yoğunlaşıp, bunlar üzerinden bir takım inceleme, ölçüm ve karşılaştırmalarda bulundu.³²⁵ Sonuç olarak da inançsal açıdan aralarında benzerliklerin

³²¹ Luschan (1890: 4-5).

³²² Ama bunun için yakılanların küllerinin sonradan ya gömülmesi ya da suya bırakılması şartı söz konusuydu. Bkz. Luschan (1890: 5).

³²³ Luschan (1890: 5).

³²⁴ Luschan (1890: 5-6).

³²⁵ Bkz. Luschan (1890: 6-23).

olduğunu öne sürdüğü bölgedeki Bektaşîler ile Tahtacılar arasında gerçekleştirdiği ölçümlere dayanarak fiziksel bir benzerliğin olduğunu öne sürdü.³²⁶

Luschan'dan sonra Anadolu'daki topluluklar hakkında bilgi sunan diğer bir Alman da Rudolf Fitzner'dır. Tahtacılar hususundaki bilgilerinin büyük bir kısmını Luschan'dan alan Fitzner, aralarında Kızılbaşların da bulunduğu Anadolu topluluklara dair önemli bir takım değerlendirmelerde bulunmuştur. Fitzner'a 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 kapanmayıp, şarap içerek, domuz eti de yiyen bu topluluğa dair ifade ettikleriyle Sünnîlerden farklı bir topluluk görüntüsü çizmiştir. Bu ayrım aynı zamanda Kızılbaşların inançlarıyla ilgili dile getirilenlerle de ortaya konulmuştur. 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 edilenler arasındaydı. Bununla birlikte Kızılbaşlara yönelik sıklıkla dile getirilen vaftiz ve İsa'nın son veda yemeğine yönelik değerlendirmeler Fitzner tarafından da tekrar edildi. Bu özelliklerinden ötürü Türkler (Müslümanlar) tarafından aşağı görülüp nefret edilen Kızılbaşlardan, aynı zamanda korkulduğu da belirtilmekteydi.³²⁷

Fitzner'ın 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 dini cemaatin son kalıntıları olarak, bir yandan Hristiyanlığa ait belleği muhafaza eden diğer taraftan ise görünürde İslâm öğretilerini kabul etmiş cemaatler olarak sunmaktaydı. Bu açıdan Fitzner'ın, özellikle her birinin kendi içinde sahip oldukları homojenlikle birlikte kafa yapısı olarak da "brekisefal" olduklarını belirtilmesi onu Luschan ile aynı noktada birleştirmiştir.³²⁸ Gerek Luschan gerekse Fitzner'ı diğer Batılılardan farklı kılan, Kızılbaş/Alevîler ve Anadolu'daki diğer gruplara dair ifade ettiklerinin sadece kültürel ve dini değerlendirmelerle sınırlı kalmamasıydı.

³²⁶ Bkz. Luschan (1890: 6-9, 21-22).

³²⁷ Fitzner (1902: 23-24).

³²⁸ Fitzner (1902: 24).

Böylece her ikisi de bütün bu toplulukları biyolojik ve fiziksel özellikleriyle ele alan çalışmalara imza attı.³²⁹

Bahse konu olan topluluklar arasında Tahtacılar, Yörükler ile ilişkili ya da onların içinde alt bir grup olarak da değerlendirilmiştir. 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.³³⁰ İngiliz arkeolog ve gezgin Theodore Bent’in Küçük Asya’nın güney sahilleriyle Torosların yüksekliklerinde yaşayan Yörüklere dair sunduğu bilgiler, topluluğun görünüşte Müslüman olmasına rağmen Tahtacılar gibi cami ve imam sahibi olmak gibi fikirlere karşı çıktıklarını göstermekteydi. Devletin bu husustaki birçok girişimine rağmen fikirlerini değiştirmedikleri gibi bundan ötürü inşa edilen camiler de yıkılmaya yüz tutmuştu.³³¹ Gezginin *Tahtacı Yörük* şeklinde zikrettiği, kendilerini “Alevî” olarak adlandıran Tahtacılar ise, inanç olarak tıpkı yukarıda Luschan’ın dile getirdiği Nusayrî ve Yezîdîlerle ilişkilendirilmekteydi. Bunun için Bent, “tavus kuşuna” yönelik inanç ve şeytan kelimesinin Tahtacılar arasında kullanılmamasını Yezîdîler ile olan bağlantıya yormuştur. Diğer yandan Hz. Ali’ye duyulan saygı ve onu tanrının en mükemmel tecessümü olarak görmeye yönelik inançları da topluluk mensuplarının Lübnan’daki Nusayrîler ve İrandaki Aliyullahiler ile ilişkilendirilmesine neden oldu. Buna rağmen İngiliz gezgin, yine de Tahtacıların inançlarının kökenlerine dair net bir şey söylemekten geri durdu. Bu da onların, putperest ya da Hristiyanlığın yarı bozulmuş bir biçimi oldukları fikrini ön plana getirecekti.³³² Aynı muğlaklık hali Yörüklerin Türk, İranlı, Kürt ya da Hazar kökenli olabileceklerine yönelik tartışmalarda da ön plana gelmekteydi.³³³ Netice olarak da Bent’in, Yörüklerin de Tahtacılar gibi “Ali’yi ilahlaştırmak” üzere gizli

³²⁹ Dressler’in (2013: 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 ilgilere kaynaklanmaktaydı (a.g.y.). Böylece bunun da Batılı söylemde Kızılbaş/Alevîliğe dair farklı iki söylem şeklinde ifade bulduğu söylenebilirdi: 1- Dini farklılık kavramları etrafında inşa edilmiş bir Amerikan, Protestan, misyoner söylem 2- Kültürel ve ırksal farklılık kavramlarına dayanan bir Avrupalı, pozitivist burjuva söylem. Bkz. Dressler (2013: 52).

³³⁰ Bent (1891: 269).

³³¹ Bkz. Bent (1891: 269, 274).

³³² Bkz. Bent (1891: 269-270).

³³³ Bent (1891: 276).

bir inancı paylaştıklarını ifade etmesiyle, iki grubu hem yakınlaştırma hem de ayırtırmak gibi çift yönlü bir yoruma kapı araladığı söylenebilirdi.³³⁴

4.3.3. Konsoloslukların Gözüyle Kızılbaş/Alevîler

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 Yarbey Charles William Wilson'ın değerlendirmeleri gelir. Wilson ilk etapta, Sivas bölgesindeki Kürt başlığı altında yer verdiği Kürt Kızılbaşları (diğeri de Kürt Sünnîlerdir) "Şîî" olarak zikretmiştir. Dolayısıyla doğrudan Kızılbaşların adını zikretmese de -daha önce de ifade ettiklerimize paralel şekilde- buradaki aşiretlerden birinin Hristiyanlığını iddia ettiğini dile getirmekteydi. Bu durum da Wilson tarafından, daha çok söz edilen aşiretin büyük bir ihtimalle Ermeni bir kökenden geldiğine yorulmaktaydı. Konsolosun Kızılbaş/Alevîlere dair bahse konu köken vurgusu sadece bu aşiretle sınırlı değildi. Ona göre Sivas Vilayeti gibi diğer bölgelerdeki Kızılbaşlar da yerli ırka mensuptu.³³⁵ Söz konusu "yerlilik" ifadesi de dönemin Batılılarınca daha çok Hristiyan bir kökene vurgu mahiyetinde kullanıldığı için Wilson'ın da bu yönde bir göndermede bulunduğu söylenebilirdi.

Konsolos Wilson'ın "Şîî Kürtler" olarak da zikrettiği bu Kızılbaşların Türk yetkililerce gerçekleştirilen haksızlıklardan ötürü kendisine şikâyetlerde bulundukları ve bununla birlikte Hristiyan olma yönündeki isteklerini ilettikleri de görülmekteydi. Buna göre Kızılbaşların Hristiyan olmaya yönelik bu talepleri, diğer yabancılarca dile getirildiği gibi Wilson tarafında da askerlikten kaçmaya yönelik bir hamle olarak değerlendirilmiştir. Fakat konsolos yine de topluluk mensuplarını sessiz ve zararsız görerek, hükümet yetkilileri ve Sünnî Müslümanlarca çok fazla baskıya maruz kaldıklarını dile getirmekten geri durmayacaktır.³³⁶

³³⁴ Bent (1891: 274).

³³⁵ F.O. 424/106, No. 246/1: 497-510'dan akt. Şimşir (1989b: 49-50).

³³⁶ F.O. 424/106, No. 246/1: 497-510'dan akt. Şimşir (1989b: 50).

Wilson'ın yanı sıra 1879 yılının Temmuz'unda Anadolu Askeri Konsolos Yardımcılığı'na getirilen Herbert Chermside da Kızılbaşların Hristiyanlığına dair dolaylı göndermelerde bulunmaktaydı. Chermside'nin ifadeleriyle; Türklere yönelik sergilenen ortak düşmanlık ve "Hristiyan gelenekler", Kürdistan dışında, Ermeni ve Kızılbaşlar arasındaki karşılıklı iyi niyete dayalı hislerin devamını sağlamaktaydı.³³⁷

Erzurum'daki Kürdistan Konsolosu Henry Trotter ise diğerlerinden farklı bir şekilde Kızılbaşları "Alevî" olarak da nitelendirip, topluluk mensuplarını Ermenilikten "Müslüman Şîî" olarak tasnif etmiştir.³³⁸ Fakat sonraki beyanlarında Kızılbaşlığı; Şîilik ya da İran Müslümanlık şeklinin yanı sıra, *paganizm* ve biraz da Hristiyan ibadet biçimlerinin karışımından oluşan bir "din" olarak tanımlamaktaydı.³³⁹ Trotter'ın bu husustaki bir diğer değerlendirmesi de gerek farklı kaynak ve kişilerden derleyerek oluşturduğu nüfus istatistiklerinde, gerekse kendi kaleme aldığı raporlarda dönemin Kızılbaş/Alevîlerinin "etnik" çeşitliğini "Zaza", "Kürt" ve "Türk" şeklinde sunmasıydı.³⁴⁰ Buna göre Kürtlerin büyük bir çoğunluğunun –genelde de *Kurmanci* konuşanlar- Sünnî (*orthodox*), Zazaların ise Aliye inanan Kızılbaşlar (*unorthodox*) olduğunu belirtmiştir. Yine de söz konusu bu durum Trotter açısından Zazalar içerisinde Sünnîlerin, Kurmanci konuşanlar içerisinde de Alevî ya da Kızılbaşların olmadığı anlamına gelmiyordu. Konsolos, genelde Dersim bölgesi ekseninde resmettiği bu Kürt Kızılbaşların dışında, Türkçe konuşan Türk ve Türkmen Kızılbaşlara da temas etmiştir. Bunlar da esas itibarıyla Arapkir'in Arguvan ve Malatya bölgelerinde yoğunlaşmaktaydı.³⁴¹ Ayrıca Diyarbakır'ın doğusundaki Dicle Nehri kıyısında yer alan köylerde de sayıları birkaç yüz evi bulan Kızılbaşların olduğunu belirtmiştir.³⁴²

Trotter'ın değerlendirmelerinde, ovalarda yaşayan Kürt ve Türk Kızılbaşların birçok yönden iyi bir üne sahip olmasına rağmen Akçadağ'a yakın dağlık bölge ve Dersimdeki Kızılbaşların ise aksine, erişilmez konumları ve hükümetin güçsüzlüğünden cesaret bularak öteden beri kısmi olarak bağımsızlarını korudukları anlaşılır. Trotter aynı zamanda Şîilik ve Sünnîlik arasındaki kökleşmiş kavga/nefretlerin, söz konusu bu

³³⁷ F.O. 424/122, No.1 /1: 2'den akt. Şimşir (1989b: 172).

³³⁸ F.O. 424/107, Inclosure 3 in No. 104, Tablo II. (A): 177.

³³⁹ F.O. 424/107, Inclosure in No. 201: 348-349.

³⁴⁰ F.O. 424/107, Inclosure 3 in No. 104, Tablo II. (A): 177; F.O. 424/107, Inclosure in No. 201: 348-349.

³⁴¹ F.O. 424/107, Inclosure in No. 201: 348-349.

³⁴² F.O. 424/107, Inclosure in No. 201: 360.

“soyguncu” Kızılbaş topluluklar ile Osmanlı arasındaki kronik düşmanlığın etkisiyle iki kat daha arttığına da temas etmiştir. Bu açıdan, ülkenin geleceğinde önemli bir unsur oluşturacaklarına inanılan Kızılbaşların -özellikle de Dersimli olanlarının- sergilediği bu devlet karşıtı tutumların Ermenilerle aralarında bir çeşit uzlaşmaya vesile olacağı düşünülmüştür.³⁴³ Trotter’ın Kızılbaşlara dair dile getirdiği bir diğer bilgi de Sünnîler tarafından Yezîdîlere olduğu gibi Kızılbaşlara yönelik de sıklıkla dile getirilen cinsel iftiralarla ilgiliydi. Fakat kendisinin bu iftiralara inanmadığı görülmektedir.³⁴⁴

Kızılbaş/Alevîler, İngilizlerin yanı sıra Fransız konsolosluk görevlilerinin de dikkatini çekmiştir. Fransa’nın Sivas Konsolos Yardımcısı vasıtasıyla kaleme alınan bilgiler tamamen bu mahiyetteydi.³⁴⁵ 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 sağlayacağını düşünülmesine yönelikti.³⁴⁶ Kızılbaş kelimesinin hakaretamiz bir anlamda zikredildiği ve bunun yerine "Alevî" ifadesi kullanılmasına rağmen söz konusu adlandırmanın da topluluğu Şîilik ile karıştıracığı 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 getirilmekteydi. Böylece, daha çok Nusayrîlerin inançlarıyla yakınlık gösterdiği düşünülen Kızılbaşlığın Hristiyanlık, Şîilik, Manilik ve eski Anahita inancının bir karışımı olduğunda karar kılınmaktaydı.³⁴⁷

Konsolosluğun sunduğu rapor, dönemin belgelerinde Kızılbaşlar ile ilgili dile getirilen ya da üretilen bilgilerle de uyuşmaktaydı. Bunlar arasında; Tanrının Ali ve İsa gibi insan sıfatlarında görünmesi, Hristiyan günah çıkarma ritüeli ve ayinlerine benzer törenlerinin olduğu ve Müslümanlar ile karşılıklı nefret duygularına sahipken Hristiyanlara sempati ile yaklaştıkları gelmekteydi. Raporda aynı zamanda Sivas’ın Yenihan, Divriği, Zile,

³⁴³ F.O. 424/107, Inclosure in No. 201: 349.

³⁴⁴ F.O. 424/107, Inclosure in No. 201: 359.

³⁴⁵ REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, Vol. 75, 31 Ağustos 1901: 137-163.

³⁴⁶ Osmanlının bu genel mantığı Henry Trotter tarafından da dile getirildi. Bkz. F.O. 424/107, No. 104/1: 174.

³⁴⁷ REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, Vol. 75, 31 Ağustos 1901: 151. Bu bakımdan konsolos yardımcısı gibi Kızılbaşlığı "Şîilik, Hristiyanlık ve paganizmin bir karışımı" olarak değerlendiren bir diğer kişi de bu yıllarda Anadolu’da bulunan Percy’dir (1901: 90).

Hafik, Hacıköy ve Mecitözü kazalarında çoğunluğu teşkil eden Kızılbaşların şehirlerdense kırsalda yoksulluk içerisinde yaşadıkları belirtilmekteydi. Bu bakımdan Kızılbaşların; cehalet, kaynakların kıtlığı ve yabancılarla olan ilişkilerinde yaşadıkları sorunların onları bütün siyasal özelemlerinden alıkoyduğuna da dikkat çekilmekteydi. Buna göre, kendilerine ait bir ruhban sınıflarının olmasına rağmen gerektiğinde etkin bir şekilde kendi başlarına hareket etmelerine izin verebilecek sağlam bir örgütlenmelerinin olmadığı da düşünülmekteydi. Bu da onları, koşullarının diğer gruplara nazaran daha kötü olmasından ötürü meydana gelebilecek her türlü değişikliği memnuniyetle karşılayacakları bir ruh hali içerisine sokmaktaydı. Böylece, söz konusu değerlendirmeleriyle konsolos yardımcısının adeta dönemin Kızılbaşlarına yönelik Osmanlı devlet siyasetine ışık tuttuğu söylenebilirdi. Zira bir takım 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 değiştirmeye zorlandıklarına dikkat çekilmekteydi. Fakat devletin tüm bu çabalarına rağmen camilerin boş kaldığı ve hatta kimi yerlerde bu camilerin ahır olarak kullanıldığına bizzat kendisinin de tanık olduğu görülmekteydi. Konsolos yardımcısının son olarak dikkat çektiği bir diğer husus da Kızılbaşların kendi Kürt dindaşlarıyla sıkı ilişkiler içerisinde oldukları ve onlarla birlikte olası bir mücadeleye girişebilecekleriydi.³⁴⁸

Buraya değin gerek Batılılar gerekse Osmanlı bürokratları tarafından Kızılbaş/Alevîler hakkında sunulan söz konusu bilgilerin geniş bir özetini, Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nda Sivas milletvekilliği yapan Nazaret Dağavaryan tarafından kaleme alınan çalışmada görebilmek mümkündür.³⁴⁹ Dağavaryan'ın Kızılbaşlar hakkındaki gözlem, değerlendirme ve tespitleriyle Sultan Abdülhamid dönemi ve sonrasının yazını üzerinde ciddi bir etki bıraktığı söylenebilir. Yazar, Paulician (Pavlikyan) ve Tendüreklerin³⁵⁰

³⁴⁸ REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, Vol. 75, 31 Ağustos 1901: 152.

³⁴⁹ Dağavaryan'ın *Hristiyan Protestanlığının ve Kızılbaş İncancının Doğuşu* başlıklı 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 (2018: 7).

³⁵⁰ Çoğunlukla Sivas, çevresi, Kapadokya ve Pontos'da varlık gösteren Pavlikyanlar, heteredoks 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 görülünce kilise ve devlet tarafından bir takım 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 (2018: 37-47); Moosa (1988: 435-442).

ismen ve sözde İslamlaşmış devamlıları olarak gördüğü Kızılbaşların, Hristiyanlığın temel yasalarından olan üç uygulamayı halen sürdürdüklerini düşünmekteydi. Buna göre vaftiz sünnete evrilmiş ve günah ikrarı, tövbe, çile çekme, affedilme, kutsal ekmek paylaşımı gibi uygulamalar ise Kızılbaşlar arasında olduğu gibi devam ettirilmişti. Dağavaryan aynı zamanda Kızılbaşlar arasında erken Hristiyanlık dönemindeki gibi ilahi, nefes ve deyişlerin okunduğu gece ibadetlerinin olduğuna da (*cem töreni*) değinmekteydi. Bunun yanı sıra çeşitli Hristiyan perhizleriyle yortuların uygulandığı, Tevrat'taki başpapaz Harun ile Hristiyanlıktaki rahipler ve psikoposların taşıdığı “Çobanlık Asası”nın bir benzeri gibi “tarik” isimli kutsal bir asalarının olduğundan da bahsetmekteydi.³⁵¹ Böylece Dağavaryan, Hristiyanlık ile Kızılbaş inancı arasındaki bütün bu başlıkları ayrıntılandırmakla birlikte 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 sunmuştur.³⁵² Bunları da daha çok Hristiyanlık ile Kızılbaşlık arasında bir ilişki kurmak amacıyla gerçekleştirdiği söylenebilir.

4.4. II. ABDÜLHAMİD SONRASI KIZILBAŞ/ALEVÎLERE BAKIŞ

Batılıların Kızılbaş/Alevîlere yönelik ilgisi Sultan II. Abdülhamid'den sonra da devam etti. Ekseriyetle söz konusu topluluğa dair öncesinde dile getirilenlerin tekrarına yer verilmekle birlikte,³⁵³ yeni bir takım 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.

³⁵¹ Dağavaryan (2018: 59-60).

³⁵² Bkz. Dağavaryan (2018: 60-81).

³⁵³ Farklı bir ırk olarak Hristiyanlar ile iyi ilişkilere sahip olmalarına rağmen Türkler tarafından hor görüldükleri, kadınlarının Sünnî 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 bir takım inançlara sahip oldukları ya da inançlarının zayıf bir İslâm cilası altında paganizm ile Hristiyanlığın karışımı olduğu, okuma bilmemeleri ve korunmaları halinde kendilerini Hristiyan olarak ilan edebilecekleri gibi. Bkz. Pears (1911: 264); Herrick (1912: 123-124); Dominian (1915: 844-847); White (1919: 401-402); *The Moslem World* (1922, XII/1: 81-82).

Bu bilgilerin başında ise Alevî isminin, topluluk mensuplarınca dışarıdan Kızılbaş adlandırmasına yüklenen hakaretimiz nitelemeyen ötürü³⁵⁴ kullanımına ağırlık verildiği gelmekteydi. Aynı şekilde Kızılbaşların, Sünnî komşuları tarafından Müslüman olarak görülmek gibi bir taleplerinin olduğu da görülmekteydi.³⁵⁵ Böylece adlandırma hususunda da topluluk içinde bazı grupların kendilerini "Yol oğulları" (*Jologhli* [Sons of the Road]),³⁵⁶ "Yol Uşağı" (*Jol Auscheri*) ya da "hak yolu çocukları" (*Kinder des rechten Pfades*) gibi Kızılbaş ve Alevî kavramları dışında yerel ifadelerle tanımladıklarına da tanık olunmaktaydı.³⁵⁷ Bu hususta farklı adlandırmaların tercih edilmesi topluluk mensuplarının kendilerini "Kızılbaş" ve "Alevî" gibi çatı kavramlar ile sınırlamadıklarını göstermekte ve Kızılbaş/Alevîler arasındaki bir takım yerel (dil ve inanç) farklılıklara dikkat çekmekteydi.

Diğer bir bilgi de Anadolu, Kürdistan, Mezopotamya ve İran'ın muhtelif yerlerindeki Müslümanlar arasındaki Kızılbaşların, ne Sünnîlik ve Şîîlik ne de diğer İslâm mezhepleriyle bir ilişkilerinin olmamasına rağmen sadece basit Müslümanlardan sayılmalarıydı. Nedeniyse söz konusu Müslümanlar ile doktrin ve düşünce olarak tamamen farklı görülmelerinden kaynaklıydı.³⁵⁸ Bununla ilişkili olarak Kızılbaşlar söz konusu olduğunda takiye meselesi de yeniden gündeme gelmiştir. Kızılbaşların, Müslümanlarca İslâm'ın takipçileri olarak görülseler de öğreti ve dini pratikleri hususunda gizli bir tavır takındıkları ve kendi aralarında İslâm ile "alay edip", İslâmı yanlışladıkları da ifade edilmiştir.³⁵⁹ Buradan ise gerçekte inanmasalar da kendilerini sadece sözde Müslüman olarak göstermelerinin sadece İslâm'ın baskısından kurtulmak olarak sunulduğu anlaşılmaktaydı.

Kızılbaş/Alevîlerin, Avrupalılara güven duyduklarında onlarla iletişime geçmelerine rağmen, aynı şeyi Sünnîler için göstermedikleri ve bundan ötürü karşılıklı olarak birbirlerinden nefret ettikleri de belirtilmiştir. Bunun, Kızılbaş/Alevîlerce Hristiyan inancına duyulan saygıyla da bir alakası vardı. Zira Sünnîlerin, köylerinde bulunan Hristiyan mezarlarını tahrip etmelerine rağmen aynı davranışın Kızılbaşlarca

³⁵⁴ Banse (1919: 216).

³⁵⁵ Pears (1911: 265).

³⁵⁶ *The Missionary Review of the World* (1912, Vol. XXV: 68). Bundan sonra M.R.W.

³⁵⁷ Banse (1919: 216-217).

³⁵⁸ M.R.W. (1912, Vol. XXV: 68-69).

³⁵⁹ M.R.W. (1912, Vol. XXV: 69).

gerçekleştirilmediği ve hatta bu mezarlara saygı duydukları bile ifade edilmiştir.³⁶⁰ Bu da Müslümanlardan ziyade Hristiyanlara yönelik bir sempati içerisinde olduklarını yeniden düşündürmüştür.³⁶¹ Batılılara duyulan bu güven ve yakınlık, topluluk tarafından dışarıya kapalı bir şekilde düzenlenen Cem törenlerine davet edilmeleriyle de kendini gösterecektir.³⁶² Bu nedenle Batılılar, öncesinde olduğu gibi, Kızılbaşların inançlarına hala büyük bir merak gösterip, onlarda Hristiyan kökene dair bir takım belirtiler aramaya devam etti. Bunların en başında da yine cem törenleri geliyordu.³⁶³ Bu bakımdan cem törenleri boyunca gerçekleştirilen bütün merasimlerin sözlü gelenek vasıtasıyla kuşaklar boyu aktarıldığı fakat topluluğa ait doktrinlerin ise yazılı olan gizli kitaplarda bulunduğu düşünülmüştür.³⁶⁴

Kızılbaşlar ve kökenleri ile ilgili dile getirilen bir diğer iddia da Ermeni Paulicanlar ve Tondrakilerin soyundan geldikleriydi. Bu da bahsedilen grupların ortodoks inançlı Ermenilerin ve Rumların zulmünden kaçarak Arapların sığınmasına girmesi sonucu Arapça isimler alıp, İslâm'ı da sadece görünürde kabulleriyle ilişkilendirilmekteydi.³⁶⁵

Kızılbaşlara gösterilen bu ilgi, dini düşünce olarak Türkiye'deki Müslümanlar arasında "en liberal" kesim olarak görülmelerine de vesile oldu. Özellikle de Kur'ân yorumlarının farklı olmasından ötürü bir takım gereklilik ve yasaklar konusunda (oruç tutmama ve içki kullanımını gibi) farklı davrandıkları ifade ediliyordu.³⁶⁶ Kadınlarının örtünmemesi, boşanmanın olmaması ve çok eşliliğin nadir görülen bir durum olmasının da onları farklı kılan unsurlar arasında geldiği söylenebilirdi. Bununla ilişkili olarak kadınların onurlandırıldıkları ve halka açık toplantılarda erkeklerle birlikte eşit haklara sahip oldukları da belirtilmiştir. Fakat söz konusu eşitlik sadece bu alanla da sınırlı değildi.

³⁶⁰ Pears (1911: 265).

³⁶¹ M.R.W. (1912, Vol. XXV: 69).

³⁶² Pears'ın (1911: 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.

³⁶³ Bkz. Pears (1911: 265-266); M.R.W. (1912, Vol. XXV: 69).

³⁶⁴ M.R.W. (1912, Vol. XXV: 69).

³⁶⁵ 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 dini kadroya sahip olma ve Maniheiztler gibi ruh göçüne inanma gelmekteydi. Bkz. *The Moslem World* (1922, XII/1: 81-82). Bu bilgilerin tamamı yakınının Nazaret Dağavaryan'dan alındığı söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Dağavaryan (2018: 59-81).

³⁶⁶ Dominion (1915: 846).

Çünkü Kızılbaşların aynı zamanda bütün mal-mülkün ortak kullanımı hususunda da komünist uygulamalara sahip oldukları düşünülmektedir.³⁶⁷

Diğer bir husus Batılılarca daha önce işlenmeyen bir konu olarak topluluğun Bektaşî tarikatı ile olan ilişkisinin ele alınmasıydı. Bektaşîlik ile yakın bir ilişkisinin olmasına rağmen her iki ismin de (Bektaşî, Kızılbaş) ayrım gözetilmeksizin kullanılmasının bir karışıklığa neden olduğu düşünülmüştür. Dolayısıyla Bektaşî teriminin fiziksel özellikler ve kültürel gelişim açısından Anadolu ile sınırlı tutulan Kızılbaşların sonradan bağlı olduğu bir din formunu ifade ettiği öne sürüldü. Bu bakımdan Bektaşî yayılcılığının Kızılbaşlar arasında yeni üyeler çekme kolaylığı üzerine kurulmakla birlikte Bektaşî olarak adlandırılanların da ırk, dil ve din olarak sadece Kızılbaşların bir alt grubu olduğu belirtilmekteydi.³⁶⁸

Benzer bir vurgu, Kızılbaşların öncesinde olduğu gibi bazen ayrı bir ırk bazen de Kürt üst başlığı altında değerlendirilmeleri idi. Böylece 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.³⁶⁹ Fakat misyoner White söz konusu topluluğu çoğunlukla Türklük ile ilişkilendirmekte ama bununla da sınırlı kalmayıp, aralarında birçok Kürdün de bulunduğu bazı Arap, Arnavut ve diğer milletlerden toplulukların da Alevî olduğunu belirtmekteydi.³⁷⁰ 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 hala sürdürülmekteydi.³⁷¹

1913 yılından itibaren Anadolu'da gerçekleştirdiği gözlemler sonucu Hristiyanlık ile İslâmiyet arasındaki etkileşimlere dair bir takım çalışmalara imza atan Hasluck, Kızılbaşlarla birlikte onlara yakın inanç ve topluluklarla ilgili de ayrıntılı bir takım bilgiler sundu. Bu bakımdan ilk olarak "Kızılbaş" adlandırmasının içeriğini tartışan

³⁶⁷ M.R.W. (1912, Vol. XXV: 69).

³⁶⁸ Dominion (1915: 846).

³⁶⁹ Herrick (1912: 123).

³⁷⁰ White (1918: 243).

³⁷¹ Söz konusu durumun Amerikalılar dışında Alman misyonerleri de teşvik etmekteydi. Bkz. M.R.W. (1912, Vol. XXV: 69).

Hasluck, kavramı, İran milleti ve diniyle (Şîîlik) ilişkili bir şekilde ele aldı. Sonrasındaysa Türklerle İranlılar ya da Sünnîlerle Şîîler arasındaki düşmanlıktan ötürü, Anadolu'daki Sünnî Türklerce buradaki Kızılbaşlara yönelik olumsuz bir anlam edindiğini ifade etti. Böylece, kavrama yüklenen olumsuz anlamdan ötürü topluluk mensuplarının kendilerini "Alevî" olarak adlandırdığına yer verecekti. Gezgini aynı zamanda bütün bunların, sadece fiziksel karakterleriyle değil, aynı zamanda gelenekleriyle de Hristiyan bir kökene işaret ettiğini düşünmekteydi.³⁷² Bununla da "akışkan" olmasına rağmen "homojen" bir yanının olduğunu belirttiği Kızılbaş "dinine" dair ifadeleriyle, inancın "senkretikliğinin" (*bağdaştırmacı*) yanı sıra kendi içinde bir bütünselliğe sahip olduğunu altını da çizmekteydi. 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 Bektaşîlik arasındaki ilişkiye dair bir işaret olarak düşünülmekteydi.³⁷³ Fakat Hasluck Kızılbaşlık ile Bektaşîlik arasındaki benzerlik ve yakınlığa yine de temkinli yaklaşmıştır. Çünkü Bektaşî tekkelerinin en çok Kızılbaş bölgelerinde yoğunlaşması, her iki grubun da Şîî Müslümanlığı uygulamaları ve aynı zamanda Kızılbaşların Bektaşî Çelebilerini üstün bir ilahi otorite olarak görmelerine rağmen söz konusu iki grup arasında kurulan bağlantının belirsizliğini hala koruduğunu düşünmekteydi.³⁷⁴ Hasluck, bunların yanı sıra kendisinden önce yapılan çalışmaları da referans ederek Kızılbaş inancına dair teferruatlı bir takım bilgiler sundu. Diğer yandan, bir bütün şeklinde sunduğu Kızılbaşlığın içerisindeki en baskın unsur olarak ilk sırada Şîî Müslümanlığı, ardından da Hristiyanlığı göstermekteydi. Buna rağmen her ikisinin temellerinde de "pagan animist" unsurların yattığına özellikle işaret etmekteydi. Böylelikle topluluğun Ali merkezli inançlarından başlayarak Hristiyanlıkla ilişkisi, dinsel

³⁷² Hasluck (2012: 119; 2013: 177). Buna göre Kızılbaşlığın Sünnîlerce; ırk ve dil ayrımına bakılmaksızın "Şîî dinini Nusayrî ve Yezidî de dâhil olmak üzere tüm mezheplerinin üyelerini ifade etmek için kullanılan aşağılayıcı bir sözcük" olarak ifade edildiği anlaşılmaktaydı (2012: 119). Fakat gerek Kızılbaş gerekse Alevî terimlerinin her ikisinin Anadolu'ya yayılan İranlı Şîî Türklerin yanı sıra Zazaca ya da Türkçe konuşan ve daha çok da Ermeni kanı taşıdığını düşündüğü Batı Kürtlerinden oluştuğunu belirtmekteydi. Hasluck'un Kızılbaşlık ile Hristiyanlık arasında kurduğu ilişkiyi Kızılbaş nüfusun daha çok Ermeni vilayetlerinde bulunmasıyla ilişkilendirdiği de görülmekteydi. Bkz. Hasluck (2012: 120).

³⁷³ Bkz. Hasluck (2012: 120-121,127).

³⁷⁴ Bkz. Hasluck (2012: 135; 2013: 122-131).

hiyerarşi, ibadet, dua, kutsal kitap ve toplumsal yaşam içerisindeki ayrıntılarına değin de önemli bir takım derleme bilgiler sundu.³⁷⁵

II. Abdülhamid sonrasında Kızılbaş/Alevîler ile ilgili dile getirilen bir diğer önemli husus da Anadolu'daki nüfuslarına dair öncesinde olduğu gibi bir takım verilerin sunulmasına devam edilmesiydi. Bunlar arasında ilk sırada misyoner White geliyordu. White'a göre 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 etmekteydi.³⁷⁶ Bir diğer yerde ise Kızılbaşların nüfusunun 1 milyondan fazla olduğunu belirterek, bunun da Sivas (yaklaşık olarak 350.000), Mamuretülaziz (300.000), Erzurum (100.000'i aşkın), Ankara (100.000'ni aşkın), Bitlis ve Diyarbakır vilayetleriyle birlikte Samsun Sancağı'nın izole plato ve ıssız ovalarında bulunduğunu ileri sürmekteydi. Kızılbaş nüfusun coğrafik olarak böyle bir dağılımının olmasını ise geçmişte maruz kaldıkları baskılarla ilişkilendirilmekteydi.³⁷⁷

White'ın dışında Hasluck da Kızılbaş nüfusun dağılımı ve oranlarıyla ilgili bir takım bilgiler sundu. Batı'dan Doğu'ya doğru geldikçe sayılarının arttığını tespit ettiği Kızılbaşların özellikle de Ankara, Sivas, Harput (Mamuretülaziz) ve Diyarbakır vilayetlerinde yoğunlaştıklarını belirtmekteydi.³⁷⁸ Nüfusla ilgili Ermeni Bogos Nubar Paşa'nın Sevr Konferansı'na sunduğu 6 vilayetin 1912 tarihli nüfus bilgilerinde de Kızılbaş nüfusun oranına dair bir takım rakamlar sunulmaktaydı. Paşanın beyanlarından, Müslümanlık ve Hristiyanlık dışındaki “diğer dinler” başlığı altında sayılan Kızılbaş

³⁷⁵ Hasluck (2012; 2013) iki ciltlik 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 bir takım bilgiler sunmuştur.

³⁷⁶ White (1919: 401).

³⁷⁷ Bkz. White (1918: 247); *The Moslem World* (1922, XII/1: 82). White'ın sunduğu bu veriler öncesinde Nazaret Dağavaryan ve M. F. Grenard tarafından dile getirilmiştir. Bkz. Dağavaryan (2018: 60); Grenard (1904: 522).

³⁷⁸ Bkz. Hasluck (2012: 119-121). Bu değerlendirmesinde kullandığı sayısal verileri Cuinet'ten almıştır.

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 anlaşılmaktaydı.³⁷⁹



³⁷⁹ Dündar (2008: 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.).

5. BÖLÜM

KIZILBAŞ/ALEVÎ NÜFUSU

Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyıl öncesinde gerçekleştirilen sayımların-*tahrir*lerin genel amacı, toplam nüfusu ya da toplumun farklı etnik yapısına ilişkin ayrıntıları kaydetmek gibi bir niyetten ziyade yetişkin ve vergi ödeyen erkeklerin kayıt altına alınmasıyla, vergi yükümlülerinin tespit edilmesi ve kaydedilmesine yönelik bir amaç taşımaktaydı. 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 tutulmuşlardı.¹ Fakat 1856 yılında bu nüfus sayımı politikasında bir değişiklik meydana geldi. Buna göre devlet, beşeri ve doğal kaynaklarını yeniden değerlendirmenin yanı sıra Hristiyan topluluklar arasında meydana gelen ulusal kimliğin yükselişine paralel olarak dile getirilen ulusal kilise ve okulların kurulması gibi taleplere koşut bir şekilde gayrimüslim vatandaşlarının etnik farklılığını tespit etme arayışı içerisine girdi.² Diğer yandan her ne kadar Hristiyanlar kendi içerisinde Katolik, Ortodoks, Protestan, Gregoryen, vb. alt başlıklarla ayrıştırılarak kaydedilse de Müslümanlar gibi onlar da Hristiyan üst başlığı altında toplanmaktaydı. Aynı durum Müslümanlar için söz konusu olmayıp, Osmanlı nüfus sayımlarında ne etnisite ne de dil aidiyetlerine göre, hiçbir şekilde alt başlıklara ayrıştırılmamışlardı.³ Söz konusu durumun, Osmanlı toprakları üzerinde siyasi bir takım girişimlerde bulunan Batılı devletlerce kullanılmak üzere, karşı bir dinamiği beslemek gibi dezavantajlı bir özelliği vardı. Buna karşılık Osmanlı Devleti böylesine bir ayrıştırmadan özellikle uzak durup, kabul etmemekteydi. Çünkü Batılı devletler, çekişmenin söz konusu olduğu Osmanlı coğrafyasında Müslüman nüfusun

¹Karpat (2010: 43). Kadınların nüfus sayımlarında kayıt altına alınmasına ise ilk kez 1880'li yıllarda başlanmıştır. Bkz. Karpat (2010: 46).

² Karpat (2010: 44).

³ Bkz. Karpat (2010: 151); Hayreni (2015: 130).

oranını bu tür ayrımlara tabi tutarak, çoğunluk oluşturmadığı üzerinden Osmanlı yönetiminin iddialarına karşı bir siyasal argüman geliştirmektedir.

1878 yılına değin (Berlin Kongresi'nden önce) Osmanlı idaresi, nüfus sayımlarında askerlik ve vergi yükümlülüğünü göz önünde bulundurarak Müslüman ve Hristiyan ayırımına gitmekteydi. Bu tarihten itibaren Osmanlı Devleti'nin, özellikle de Balkanlardaki topraklarıyla birlikte takribi olarak 4,5 milyonluk bir Hristiyan nüfusu kaybetmesi sonucu egemenliği altındaki genel Hristiyan nüfusunda bir düşüş yaşandı. Akabinde ise devlet Balkanlardan Anadolu'ya gerçekleşen Müslüman göç dalgasıyla daha da Müslüman bir ülke haline gelip, Hristiyanlar cephesinden hem nüfus hem de vergi gelirlerinde büyük bir kayıp görüldü.

Balkanların 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.⁴ Böylece Anadolu, etnik kimlik olarak farklı birçok Müslüman topluluğun merkezi haline geldi.

1878'den itibaren Anadolu'ya gerçekleşen göçlerle birlikte demografik yapıda Müslümanlar lehine belirgin bir artış yaşanmaktaydı. Bu bağlamda aynı zamanda Anadolu'daki Hristiyan-Müslüman mukayesesini açısından Hristiyanlık adına da Ermeni nüfus ön plana çıktı. Böylece, Batılı devletlerce Berlin Kongresi'nde Ermenilere yönelik bir takım 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 dini bir ayrıma tabi tutan Batılı devletler ve Ermeniler; diğerindeyse

⁴ Karpat (2010: 152). 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 olmuştu (2010:158). "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 olmuştu (2010: 159). Buna rağmen Karpat'ın Balkan ve Kafkaslardan 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. Berber (2011).

buna tamamen karşı çıkıp hepsini tek bir Müslüman başlığı altında toplayan Osmanlı Devleti bulunmaktaydı.⁵ Buna rağmen Kévorkian, Osmanlı devlet memurlarının nüfus sayımına dair kullandığı yöntemleri problemlili ve şüphe uyandırıcı bulmaktadır. Bu bakımdan Cuinet, Gustave Rolin-Jeaquemyns ve Abdolonyme Ubucini'nin ortak görüşlerine başvurarak şunları dile getirmiştir:

"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. yüzyıl Osmanlı nüfusu üzerine gerçekleştirilen Batılı çalışmaların muhtevasını ele alan Karpat'a göre bu çalışmaların çoğu birçok açıdan kusurluydu. Bu kusurlar 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 bulunmaktaydı. 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 etüdlerin gerçeklikten bağımsız, tamamen siyasi amaçlar doğrultusunda kullanılarak sadece uluslararası kamuoyuna yönelik istatistikler hazırlandığı için Osmanlı cephesine de yöneltilmekteydi.⁸ Bu açıdan -ki özellikle de Batılılar tarafından- Anadolu'daki çeşitli inanç ve millet mensuplarının farklı başlıklar altında sınıflandırılıp, ayrıştırılarak bunun üzerinden taraflarca diplomatik bir siyaset yürütüldüğü görüldü.

⁵ Dönemin tanığı olarak Henry Trotter'a göre Türk nüfus istatistiklerinin bütün Müslümanları tek başlık altında toplayıp, sınıflandırdığı fakat bunun aksine Ermenilerin bilhassa özerklik talepleri için söz konusu Müslüman nüfusu parçalara bölerek gösterdikleri anlaşılmaktaydı. Bkz. F.O. 424/107, No. 104/1: 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: *Alevî Türkler, Kızılbaş Türkler, Alevî Kürtler, Kızılbaş Kürtler, Çerkezler, Avşarlar, Gregorian Ermeniler, Roman Katolik Ermeniler, Protestan Ermeniler, Rumlar, Nasturiler, Keldaniler, Yakubiler, Suriyeli Katolikler, Yezidiler, Araplar*. Bkz. F.O.424/123, No. 104/2: 146-149; F.O. 424/123, No. 105/2: 151-153'den akt. Şimşir (1989b: 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: 347-360.

⁶ Kévorkian (2015: 381-382).

⁷ Karpat (2010: 28-30).

⁸ Kévorkian (2015: 382).

Söz konusu bölüm altında hedeflenen saik ise daha çok Kızılbaş/Alevîlerin bahsedilen bu genel tablo içerisindeki konumlarının tespitine yöneliktir. Buna göre topluluk, Osmanlı nüfus sayımlarında Müslüman, Batılı istatistiklerde ise daha 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 Karpat ve Kodaman, Müslümanların aşiret toplulukları ya da "Şîî" ve "Alevî" gibi gruplara ayrıştırılarak bir kısmının İslâm dışı gösterilmesini, Hristiyanlara sayısal çoğunluk kazandırma amacı olarak değerlendirecektir.⁹ Diğer yandan bunun aynı zamanda Avrupalıların bölge üzerindeki siyasi ve dini-kültürel menfaatleriyle ilişkisinin olduğu da aşîkârdı.¹⁰ Bu açıdan önceliklikle, dile getirilen bu çalışmaların taşıdığı siyasi ve politik amaçları göz ardı etmeden, sunulan sayısal nüfus verilerinin gerçekliğine de özellikle bu perspektifle yaklaşmak gerekir.

5.1. OSMANLI BELGELERİNDE KIZILBAŞ/ALEVÎ NÜFUSUN GÖRÜNÜRLÜĞÜ

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 girişmedi. II. Abdülhamid döneminde Anadolu vilâyetleri için hazırlanan ve nüfus oranlarını gösteren istatistiklerde, diğer unsurlar gibi Kızılbaş/Alevîler de ayrı bir kategori olarak sunulmayıp, Müslüman kategorisi içerisinde değerlendirildi. Bu da daha çok, Kızılbaş/Alevîlere yönelik yoğunlaşan Batılı ve misyoner ilgisine 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 bir takım girişimlerinin olduğu görülmekteydi. Bu da daha çok, Osmanlı taşra idarecilerinin genel değerlendirmeleri içerisindeki satır

⁹ Bkz. Karpat (2010: 31-32); Kodaman (1986: 180).

¹⁰ Dressler (2013: 67).

¹¹ Dressler (2013: 69).

aralarından tespit edilmekteydi.¹² Dünder'ın da belirttiği gibi, nüfus sayımlarının bir iktidar aracı ve aynı şekilde etno-istatistiksel verilerinin de mevcut iktidarın meşruiyetini temin etmede önemli bir işlev yüklendiği görülmekteydi.¹³

Buna rağmen söz konusu nüfus oranları, II. Abdülhamid döneminde Osmanlı topraklarında yaşayan bütün Kızılbaş/Alevîlerin toplam nüfusları yerine mahallî düzeyde verileri yansıtmaktaydı. II. Abdülhamid döneminde Kızılbaşların Osmanlı topraklarındaki nüfusuna dair genel bir veri sunmak, eldeki mevcut belgeler bağlamında düşünüldüğünde mümkün gözükmemektedir. Ancak yine de bazı zaman aralıklarında kaleme alınan devlet yazışmalarından Kızılbaşların belirli yörelerdeki nüfuslarına dair kısmi düzeyde bir takım bilgilerin elde edilmesi mümkün görünmektedir.

Bu bakımdan ilk dikkat çekici husus, dönemin belgelerine de yansıdığı gibi Kızılbaş nüfusun Anadolu'nun tamamına yayıldığına ifade edilmesi idi.¹⁴ Bunların da çoğunlukla Ankara, Erzurum, Sivas ve Mamuretülaziz vilâyetlerinde yoğunlaştığı ve sayılarının da bir kaç yüz bine ulaştığı belirtilmekteydi.¹⁵ Böylece 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 getirilmekteydi.¹⁶ Bunlar içerisinde yer alan Koçgiri Kazası'nın 39 bin olan nüfusunun 23 bininin Kızılbaş olduğu,¹⁷ Tokat Sancağı'nda ise 33.865 Kızılbaşın yaşadığı ifade edilmekteydi.¹⁸ Kızılbaşların sayısı ilerleyen yıllarda Tokat Sancağı'nda 40-50 bin arasında bir rakamı bulurken, Sivas

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).

¹³ Dünder (2008: 107).

¹⁴ BEO. 384/28766, 30 Mart 1310/11 Nisan 1894; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

¹⁵ MF.MKT. 746/6, 10 Teşrîn-i Sâni 1319 ve 29 Mart 1320/23 Kasım 1903 ve 10 Nisan 1904 tarihli belgeler

¹⁶ BEO. 384/28766, 2 Nisan 1310/14 Nisan 1894; İ.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;

¹⁷ 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 Sünnî, 13.688'nin de Müslüman Şîî (Kızılbaş/Alevî) olduğu belirtilmekteydi. Geriye kalan kısmı ise Hristiyanıdır. Bkz. Cuinet (1892, cilt 1: 683).

¹⁸ Y.MTV.53/108, 20 Ağustos 1307/2 Eylül 1891. Tokat Sancağı'ndaki nüfusun kaza ve nahiyelere dağılımıysa şu şekilde sunulmaktaydı: Kazabad, Kumnat, Selami, Artukabad, Turhal nahiyelerinde 3626 hanede 16771 kişi (9079 erkek ve 7692 kadın); Zile kazasında 77 köyün 2198 hanesinde toplam 11822 erkek ve kadın; Niksar kazasında 27 köyde 4381 kişi (2397 erkek ve 1984 kadın); Erba kazasında 4 köyde 891 kişi (496 erkek ve 395 kadın) olmak üzere toplamda 33865 kişi (Bkz. Y.MTV. 53/108, 27 Mayıs 1307/8 Haziran 1891).

Vilâyeti'ndeki Kızılbaşların bütün Müslümanlara oranı da 1/3'e ulaşacaktı.¹⁹ Bu açıdan Sivas'taki Kızılbaş nüfusun toplamına dair, vilâyette 100 binden fazla Kızılbaşın yaşadığına yönelik dile getirilen değerlendirmeler kayda değerdi.²⁰ Diğer yandan aynı vilâyette Kızılbaşlar için yapılması gerekli görülen ibtidâi okulları için verilen sayıdan, söz konusu topluluğun vilâyet dâhilindeki nüfus yoğunluğuna dair de bir fikir edinilmekteydi.²¹ Benzeri bir durum Erzurum Vilâyeti için de geçerliydi.²²

Kızılbaş nüfus ile ilgili sayısal değerlendirmede bulunulan bir diğer vilâyette Mamuretülaziz'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.²³ Bu bağlamda nüfusa dair kesin bir bilgi verilmese de yaşayanlarının tamamının Kürt Kızılbaş olduğunun belirtildiği bir diğer yer de Mamuretülaziz Vilâyeti'ne bağlı Akçadağ kazasıdır.²⁴

Çeşitli yerlere dair verilen bu spesifik bilgilerden de anlaşılacağı gibi devletin resmi istatistiklerde Kızılbaş/Alevî nüfusunu ayrı bir kategori olarak sunmamasına rağmen, kendi içinde söz konusu grubun nüfusuna dair bir takım çalışmalara giriştiği görülmekteydi. Söz konusu örneklerin, elde edilecek belgeler ile çoğaltılması

¹⁹ Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899. Benzer şekilde Cuinet (1892, cilt 1: 705), bu tarihten yedi yıl önce Tokat'taki Sünnî nüfusun 101.200, Kızılbaşların (Şii) ise 50.600 olduğunu ifade ederken, Sivas dâhilindeki Sünnîlerin toplamda 559.680, Kızılbaşların ise 279.834 kişiden meydana geldiğini belirterek, oran olarak yarıya yakın bir rakam vermektedir (1892, cilt 1: 617).

²⁰ Y.MTV.73/108, 17 Teşrîn-i Sâni 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; İ.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 130 bin olduğu belirtilmişti (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.

²¹ Öncede dikkat çekildiği gibi vilâyet dahilinde 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).

²² Vilâyetin Erzurum, Erzincan, Bayazıd ve Hınıs sancaklarındaki kazalarda açılması gerekli görülen toplam 186 ibtidâiye mektebi bunu göstermekteydi (BEO.2582/193576, 16 Şubat 1320/1 Mart 1905).

²³ DH.ŞFR. 172/52, 12 Mart 1311/24 Mart 1895. Valinin vermiş olduğu bu nüfus oranının Mamuretülaziz 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 (1894, cilt 2: 322) Mamuretülaziz Vilâyeti için verdiği Kızılbaş nüfus sayısının (182.580) yanında da çok düşük kaldığı görülür.

²⁴ Y.PRK.ASK. 110/3, 21 Kânûn-ı Sâni 1311/2 Şubat 1896. Cuinet (cilt 2: 381) 1894 yılında Akçadağ'da 3.066 kadar Kürt, 12.099 kadar da Kızılbaşın yaşadığını belirterek Kürt ve Kızılbaşları ayrı vermişti.

mümkündür. Girişilen tüm bu çabaların çağının “modern” bir devleti olarak Osmanlının kendi tebaası üzerinde kontrolünü berkitmek adına yapılmış bir girişim olduğu söylenebilirdi. Uluslararası arenada Müslüman nüfusun kategorize edilerek Hristiyanlar karşısında azınlık bir duruma düşürülmesine karşı mücadele eden bir devletin resmi olarak savunduğu politikanın aksini yapması düşünülemeyeceği gibi, topraklarındaki tebaasının bilgisinden uzak durması da söz konusu olamazdı. Bu nedenle, pre-modern devletlerden ziyade patrimonyal ve modern devletin özelliklerini bir arada bulunduran Osmanlı da tebaasının konum ve kimlikleri hakkında ayrıntılı bir bilgi arayışı içerisine girmişti. Böylece, farklı "etnik" ve "dini" yapılara sahip olan tebaasının nüfusuna yönelik gerçekleştirdiği bu yöndeki istatistiksel veri toplamalarının da hükmedilebilir bir nüfusun tesis edilmesi açısından anlaşılabilir bir yanı vardı. Bu bağlamda Yılmaz'ın da ifade ettiği gibi "nüfusa yönelik istatistiklerin daha ayrıntılı bir şekilde toplanmaya başlanması, uzun vadede yönetim tekniklerine ilişkin bir değişimi de işaret" etmekteydi.²⁵ Böylece, meydana gelen tüm toprak kayıplarına rağmen halen heterojen bir nüfus yapısına sahip olan Osmanlı Devleti'nin elde edeceği bu nüfus bilgileriyle buna yönelik bir "yönetim stratejisi" oluşturmak istediği görüldü.²⁶ Yukarıdaki örneklerden de anlaşılacağı gibi devletin Kızılbaşların tashîh-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 yönelimin işaretiydi.²⁷

Bu dönem Kızılbaş/Alevî nüfus ile ilgili bilgi sunan bir diğer kişi de *Kâmûsu'l-A'lâm*²⁸ başlıklı kapsamlı çalışmasıyla Şemseddin Sami'dir. Aşağıda da görüleceği gibi Sami, çağdaşı Cuinet'ten farklı olarak vilâyetler bazındaki Kızılbaş nüfusa dair bilgi sunma hususunda ketum davranacaktı. Buna rağmen çok cüzi de olsa bazı vilâyet ve sancaklardaki Kızılbaşlara dair bir takım sayılar vermektedir. Bunlar arasında ilk bilgi Diyarbekir'e dairdir. Şemseddin Sami'ye göre bu vilâyetteki Müslümanların tamamı Sünnî olup, sadece 1-2 bin arasında bir nüfus Kızılbaştır.²⁹ Diyarbekir'den sonra gelen bir

²⁵ Yılmaz (2014: 80).

²⁶ Yılmaz (2014: 80-81).

²⁷ Bkz. BEO. 2582/193576; MF.MKT. 746/6; Y.MTV.53/108; Y.PRK.UM. 29/77.

²⁸ Eser 1306-1318 (1889-1898) yılları arasında 6 cilt olarak yayımlanmıştır.

²⁹ Şemseddin Sami (1308: 2205). Diyarbekir Vilâyeti'nin toplam nüfusunu 471.462 olarak gösteren Şemseddin Sami'ye göre bu nüfusun içinde 1-2 bin kadar Kızılbaş bulunurken, benzer şekilde Cuinet de (1894, cilt 2: 412) söz konusu vilâyetin toplam nüfusunu 471.462 olarak sunup, merkezde 2.000 Yezidî ve Kızılbaşın yaşadığı bilgisine yer vermektedir.

diğer vilâyet de Sivas'tır. Sami'nin ifadesiyle 1.086.455 nüfus içerisinde 839.514'ü Müslüman olan Sivas'ta 28.000 kişi Kızılbaş olup, bunun dışında kalanlar da tamamen Sünnî'dir.³⁰ Son olarak Malatya Sancağı'ndaki Kızılbaşların oranıyla ilgili de bilgi sunan Sami'nin aktarımına göre nüfusu 216.280 olan bu sancaktaki Kızılbaş sayının 66.000 olduğu görülmektedir.³¹

Bütün bunlara rağmen, Şemseddin Sami tarafından Kızılbaşların dağılımıyla ilgili dile getirilen bu istatistiksel bilgilerin birçok açıdan eksik ve problemlili olduğu söylenebilir. Bu husus kendi beyanlarıyla karşılaştırıldığında da dikkat çekmekteydi. Çünkü Kızılbaşları Erzurum, Sivas ve Mamuretülaziz vilâyetlerinde yaşayan Şîî mezhep mensupları olarak tanımlayıp, nüfuslarını da 250.000 ile 400.000 arasında göstermekteydi.³² Fakat bu sayının bir yandan Sivas, Diyarbakir ve Malatya'ya dair sunduğu toplam sayının (95.000-96.000) çok üstünde yer alması, diğer yandan ise yaşadıkları diğer yerleri de barındırmaması açısından eksik olduğu anlaşılmaktaydı. Sami'nin, en azından bu dönem için Kızılbaş nüfusunun yoğunluklu olarak yaşadığı yerlerin (Erzurum, Ankara, Sivas, Mamuretülaziz vilâyetlerinde birçok yer) nüfusunu özel olarak sunmaktan ziyade, onları bir bütün olarak genel bir Müslüman kategorisi içerisinde "eriterek" sunduğu görülür.³³ Söz konusu duruma en iyi örneğin de Dersim olduğu söylenebilirdi. Buna göre nüfusunun çok büyük bir kısmının Kürt Kızılbaş olduğu bilinen Dersim Sancağı'na dair Şemseddin Sami'nin sunduğu bilgiler şu şekildeydi: "Ahalisi 63.430 kişiden ibaret olup 43.260'ı Türk, 12.000'i Kürd, ki ceman 55.260'sı İslâm

³⁰ Şemseddin Sami (1311: 2797). Cuinet de (1892: 617) Sivas'ın Sünnî ve Kızılbaş nüfusunun toplamını 839.514 olarak sunmasına rağmen, Sami'den farklı olarak Kızılbaş nüfusu nerdeyse 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.

³¹ Şemseddin Sami (1316: 4402). Bu veriler de Cuinet ile nerdeyse birebir örtüşmekteydi. Aşağıda da görüleceği gibi Cuinet de (1894, cilt 2: 370) toplam nüfusu 216.280 olarak verdiği bu sancakta Sami'ye yakın bir rakam olarak 66.080 Kızılbaşın yaşadığını belirtecektir.

³² Şemseddin Sami'nin (1314: 3659).

³³ Diğer yandan Cuinet'te de (1894, cilt 2: 385) Dersim'in toplam nüfusu 63.430 kişiden oluşup, bunun 12.000 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 anlaşılacağı gibi Cuinet bu hususta Şemseddin Sami'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 Sünnî sayısının da gereğinden fazla verildiği ileri sürülebilir. Buradan da anlaşılacağı 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 Sami'nin (1308: 2132) Kızılbaş nüfustan hiç bahsetmediği ve böylelikle onları "Türk nüfus" içerisinde "erittiği" de anlaşılacaktır.

ve 8.170'i Ermeni olarak, Ermenilerin 610'u Protestandırlar."³⁴ Buradan da anlaşılacağı gibi Şemseddin Sami, Dersim'deki Kürt nüfusuyla Türkler arasında orantısız bir ilişki kurmakta ve Kızılbaşları da hiç bir şekilde zikretmemekteydi. Dolayısıyla söz konusu Türk ve Kürt nüfusun tersinden bir okumayla sayılarının yer değiştirmesi ve böylelikle Kürtlerin Kızılbaş, Türklerin ise Sünnî olarak ele alınması akla daha uygundur.

Sonuç olarak yukarıdaki bahse konu bilgilere dayanılarak Osmanlı'nın, gerek II. Abdülhamid gerekse sonrasının resmi nüfus istatistiklerinde Kızılbaş/Alevîleri farklı bir başlık altında kategorize etmediği³⁵ ve söz konusu yerel nüfus bilgilerinin ise yine buraların mahalli yöneticilerince sunulduğu görülecektir.

5.2. İNGİLİZ KAYNAKLARINDA KIZILBAŞ/ALEVÎ NÜFUS

Anadolu'daki nüfus gruplarının sayısı özellikle de 19. yüzyılda burada faaliyet yürüten birçok devletin dikkatini çekti. Bu gruplar arasında Anadolu'da önemli bir nüfusa sahip Kızılbaş/Alevîler de bulunmaktaydı. Bu bakımdan Dressler'in de dikkat çektiği gibi Kızılbaş/Alevîlerin uluslararası arenada diplomatik bir unsur olarak ön plana getirilmesi de daha çok nüfus istatistikleri üzerinden oldu.³⁶

Osmanlı Devleti de Kızılbaşlara yönelik bu tür girişimlerden rahatsız olduğu için bu faaliyetleri engellenmeye çalıştı.³⁷ Gerçekleştirilen bu yöndeki faaliyetlerin başını ülkelerini bilgilendirmek adına özellikle de Anadolu'da görev yapan konsolosluklar çekmekteydi. Bunlar arasında İngiltere ve konsoloslukları ilk sırada gelmekteydi. 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 yoğunlaştı. Bunlar arasında -çalışmamızın yoğunlaştığı Kızılbaş/Alevîleri de barındırması açısından- ilk sırayı, İngiltere'nin Erzurum Konsolosu Dalyell'in 1863 yılı itibarıyla Erzurum Vilâyeti'ne dair hazırladığı raporunda Dersim'deki

³⁴ Şemseddin Sami (1308: 2132).

³⁵ Bkz. Dündar (2008: 154-170, 446-447).

³⁶ Dressler (2013: 114).

³⁷ Y.PRK.UM. 63/53, 2 Nisan 1319/15 Nisan 1903.

Kızılbaş nüfusa dair sunduğu bilgiler oluşturmaktaydı. Konsolosun bilgilerine göre bölgede bulunan Çarıklı, Balabanlı, Kureşanlı, Dersimli ve Şeyh Hasanlı Kızılbaş aşiretlerin toplam sayısı 141.400'tir.³⁸

Dalyell'den sonra, 1859 yılından itibaren İngiltere'nin Kürdistan Başkonsolosu görevini yürüten Taylor'un takribi olarak 10 yıl boyunca bölgeden toplayarak derlediği bilgiler gelmekteydi. Erzurum'dan Clarendon kontuna gönderdiği 18 Mart 1869 tarihli raporunda, Erzurum'da 158.000, Diyarbakır'da 12.500 ve Harput'ta da (*Mamuretülaziz*) 30.000 olmak üzere, bu 3 vilâyette toplamda 200.500 Kızılbaşın olduğuna yer verilmekteydi. Aynı zamanda bu Kızılbaşların da Türk, Kürt ve Hristiyanlardan oluşan 4 başlıca "ırk" arasında bulunduğu ifade edilmekteydi.³⁹

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 isyankârlara" yönelik Osmanlının gerçekleştirdiği askeri harekete dair bilgi sunarken, Dersim'de sayıları 100.000 ile 150.000 arasında değişen bir Kürt Kızılbaş nüfustan bahsetmekteydi.⁴⁰ Benzer şekilde, 21 Haziran 1879 tarihinde Salisbury'e 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 resmi kayıtlara göre 18.323 Kürt ve 2.219 Ermeni erkek olmak üzere toplamda 40.000'den fazla olmadığını belirtmekteydi.⁴¹ Buna rağmen 30 Ekim 1880 tarihli bir başka raporundaysa Dersim bölgesinin nüfusunu toplamda 60.000 gösterip bunun 3.000 kadarının Hristiyan Ermeni, geri kalanının ise Kızılbaş olduğunu dile getirmekteydi.⁴² Benzer şekilde Salisbury'e gönderdiği bir başka telgrafında da yukarıda Taylor tarafından verilen bilgileri hatırlatarak, konsolosluk yetkisi sınırlarında yer alan ve bu kez aralarında Van'ın da yer

³⁸ Akt. Beşe ve Tozlu (2011: 202). Söz konusu aşiretler ile ilgili verilen sayının toplamda 141.400 tutmasına rağmen (Çarıklı 10.500, Balabanlı 56.000, Kureşanlı 4.900, Dersimli 56.000 ve Şeyh Hasan 14.000) 141.000 olarak belirtildiği görülür.

³⁹ F.O. Turkey No. 16 (1877), Inclosure in No.13: 16, 27. Buna rağmen Taylor (1868: 320) daha öncesinde sadece Dersim bölgesindeki Kızılbaşların sayısının 200.000'den az olmadığını belirterek, bu ifadesine ters bir beyanda bulunmuştu.

⁴⁰ F.O. 424/84, Inclosure in No. 490: 391.

⁴¹ F.O. 424/84, No. 61: 104'den akt. Şimşir (1989a: 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.

⁴² F.O. 424/107, Inclosure in No. 201: 349.

aldığı Erzurum, Diyarbakır ve Harput (*Mamuretülaziz*) gibi 4 vilâyetteki Kızılbaş nüfusun 200.500 olduğunu ifade edecekti.⁴³

Kızılbaş nüfusun oranıyla ilgili İngiliz belgelerine yansıyan bir diğer bilgi de Ermeni Patrik Nerces'e aittir. Buna göre Goschen'e sunduğu nüfus istatistiklerinde, Kızılbaşları Ermenilikle ilişkilendirip "Ermeni Alevî 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'şer olmak üzere toplamda 30.000 Kızılbaş olduğunu belirtirken, "Göçebe" başlığı altında da 10.000'i Harput ve 40.000'ini de Diyarbakır'da olmak üzere toplamda 50.000 göçebe Kürt Alevînin varlığına işaret etmiştir. Nerces'in bu bilgilerine dayanarak her üç başlık altındaki Kızılbaş nüfusun (Ermeni Alevî Kızılbaş, karışık ve göçebe Kürt Alevî) Erzurum, Sivas, Harput (*Mamuretülaziz*) ve Diyarbakır vilâyetlerinde toplamda 95.000 olduğu anlaşılmaktaydı.⁴⁴ Buna rağmen Patrik Nerces'in sunduğu bir diğer nüfus istatistiğinde daha farklı bir veriyle karşı karşıya gelinerek, sadece bir vilâyet için bu sayının üstünde bir oran verdiği görülmektedir. Öyle ki Nerces söz konusu bu belgede sadece Sivas Vilâyeti' nin Tokat, Amasya, Şebnî Kara Hisar ve diğer sancaklarında toplamda 175.000 Kızılbaş'ın olduğu belirtmekteydi.⁴⁵

C. W. Wilson'ın 29 Haziran 1880 tarihli telgrafında, Sivas Ermeni Piskoposu'ndan tedarik ettiğini ifade ettiği aşağıdaki nüfus verilerindeyse Sivas Vilâyeti'ndeki Kızılbaş (Şii) ve Alevî (Türk) nüfus hep birlikte sunulurken, aynı şekilde söz konusu kazalarda (Yeni Han ve Tunas hariç) toplamda 68.698 Kürt nüfusunun olduğu da dile getirmektedir:⁴⁶

Sancak	Kaza	Nahiye Sayısı	Nahiye Adı	Köy Sayısı	Kızılbaşlar (Şiîler) ve Türkler (Alevîler)	Kürtler
SİVAS	-----	--	-----	-----	18.437	-----

⁴³ F.O. 424/86, No. 163: 108-109'den akt. Şimşir (1989a: 484).

⁴⁴ F.O. 424/106, Inclosure 3 in No. 273: 552. Patrik'in verdiği nüfus istatistiklerine şurada da yer verilmiştir: Tresal (1897: 244).

⁴⁵ F.O. 424/107, Inclosure 2 in No. 135: 239.

⁴⁶ F.O. 424/106, Inclosure 7 in No. 273: 554. Bir diğer yerde piskoposun tablosu için bkz. F.O. 424/107, Inclosure in No. 88: 143.

	Hafik	--	-----	77	4.700	3.000
		1	Kurmeş	33	680	2.000
		1	Doğanlı	79	3.336	-----
	Koçgiri	1	Zara	1	1.900	-----
		1	Bali Dağı	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(?)	134 ⁴⁷	3.412	-----
	Kangal	1	Kangal	50	3.000	800
		1	Deliktaş	4	1.500	164
		1	Ashodi (?)	30	3.180	400
		1	Alacahan	6	1.300	442
	Tokat	6	Civar/Mahalle	171	23.624	9.148
	Darende	--	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 ⁴⁸	3	Civar/Mahalle	114	19.272	-----
	Aziziye ⁴⁹	6	Civar/Mahalle	251	44.944	5.500
AMASYA	7 Kaza	18	Civar/Mahalle	956	210.000	20.000
KARAHİSAR	5 Kaza	12	Civar/Mahalle	668	117.000	11.920
TOPLAM NÜFUS				2.986⁵⁰	536.913	68.698

⁴⁷ Yıldızeli ile birlikte 134'tür.

⁴⁸ Bugünkü adıyla, Sivas'a bağlı "Şarkışla" ilçesi.

⁴⁹ Bugünkü adıyla, Kayseri'ye bağlı "Pınarbaşı" ilçesi.

⁵⁰ Bu sayının toplamda 3.017 olduğu görülmektedir.

Yukarıdaki istatistikler üzerine bir değerlendirme yapan Wilson'a göre; 68.698 olduğu belirtilen Kürt nüfusunun sadece 1.000'i Alevî, geri kalanı ise (67.698) Şîîydi. Buna rağmen Wilson belirtmese de buradaki Şîîlerle kastında da tamamen Kızılbaş/Alevîler olduğu çok açıktı. Aynı şekilde, yukarıda da belirtildiği gibi toplamda 536.913 kişi olan Kızılbaş (Şîî) ve Türk (Alevî) nüfusun yaklaşık olarak yarısının Kızılbaş (Şîî) olduğunun iddia edildiği, fakat onların da bunu açık bir şekilde dile getirmedikleri belirtilmekteydi. Ancak Wilson, Kızılbaşların bu nüfus toplamaları ve oranlarını yine de çok abartılı bulmaktaydı.⁵¹

Binbaşı Henry Trotter tarafından 7 Eylül 1880 tarihli rapora ek olarak Goschen'e sunulan ve farklı kaynaklardan toplanan bilgiler içeren nüfus istatistiklerinde de Erzurum, Van, Bitlis ve Diyarbakır vilâyetlerindeki tahmini nüfus bilgilerine yer verilmekteydi. Buna göre üç vilâyet ile ilgili (Erzurum, Van, Bitlis) 1880 yılında patrik tarafından elçiye sunulan bilgilerde; 140.000 olarak gösterilen "Kürt Zazaların" içerisinde 10.000'ninin Alevî ya da Kızılbaş olduğu ve bunların da bilgiyi veren söz konusu patrik tarafından Ermeni gösterilmesine rağmen kesinlikle Müslüman (Şîî) oldukları ifade edilmekteydi.⁵² 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'un 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'ninin Alevî geriye kalan 15.000'inin de Kızılbaş olduğu not düşülmüştü.⁵³

Trotter'ın nüfus çeşitliliği hakkında bilgi verdiği bir diğer vilâyet de Harput (Mamuretülaziz)'tur. 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

⁵¹ F.O. 424/106, Inclosure 7 in No. 273: 555. Wilson'ın sunduğu tabloda Kızılbaşların Şîî, 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.

⁵² F.O. 424/107, Inclosure 3 in No. 104, Table II. (A): 177.

⁵³ F.O.424/107, Inclosure 3 in No. 104, Table II. (B): 177. Trotter'a göre, her ne kadar Patrik Alevî ve Kızılbaşları ayrı olarak vermişse de aslında ikisi de aynıdır.

Patrik'in (1880) elçiliğe sunduğu nüfus bilgilerinden istifade edilmişti. Taylor'dan yapılan alıntıda "Kürt Zaza ve Kızılbaş" nüfus bir bütün olarak 1869'da 30.000 olarak gösterilirken, Patrik'ten yapılan alıntıda Kürt Zaza ve Kızılbaşların toplam nüfusu 55.000 olarak gösterilmiş ve bunun da 30.000 Zaza Kürt, 10.000 Alevî ve geriye kalan 15.000'in de Kızılbaş olduğu belirtilmişti.⁵⁴

Trotter'ın son olarak Kızılbaş nüfustan bahsettiği bir diğer vilâyet de Halep'tir. Buna göre bahse konu Patrik'in bilgilerine dayanılarak, Halep'te 15.000 kişilik karışık bir "Kürt Zaza ve Kızılbaş" nüfusun olduğuna yer verilmekteydi.⁵⁵

Bu dönem Kızılbaş nüfusuna dair bilgi veren bir diğer kişi de Herbert Chermeside'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 verilmekteydi.⁵⁶ Buna ek olarak sunduğu Ermeni bir piskoposun nüfus verilerindeyse; Sivas Vilâyeti'nin Sivas, Hafık, 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 görülmekteydi. Bunun da yanı sıra aynı tabloda yer alan "Kürt" nüfusu da 68.696 erkek ve kadın olarak gösterilmişti.⁵⁷ Bu açıdan söz konusu yerlerdeki Kürt nüfusun büyük bir çoğunluğunun da kuvvetle muhtemel Kızılbaş/Alevîlerden oluştuğu düşünülmektedir, sayının daha da yüksek bir orana çekilmesi muhtemeldir.

Bu dönem İngilizlerince, Kızılbaş nüfus açısından "homojenlik" ve baskınlık olarak daha net bir görünürlüğe sahip olan Dersim'in nüfusuna dair de bir takım sayılar verilmekteydi. William Everett tarafından 9 Nisan 1883 tarihinde Granville Kontu'na gönderilen bir

⁵⁴ F.O. 424/107, Inclosure 3 in No. 104, Table II. (C): 178.

⁵⁵ F.O. 424/107, Inclosure 3 in No. 104, Table II. (D): 178. William Everett (11 Mayıs 1895) Trotter'ın Halep için Kızılbaşları da kapsar şekilde verdiği toplam erkek Müslüman-Kürt nüfusu (269.851) ikiyle çarparak toplam sayıyı 539.702 olarak gösterecektir. Bkz. Gillard (1984: 100).

⁵⁶ F.O. 424/107, Inclosure in No. 88: 141-142.

⁵⁷ F.O. 424/107, Inclosure in No. 88, Table III: 143.

telgrafta Yarbey Stewart'ın verdiği bilgilere dayanılarak Dersim'de Osmanlı karşıtı 60.000 muhalif kişinin varlığından bahsedilmekteydi.⁵⁸

Yukarıdan da anlaşılacağı gibi Anadolu'daki nüfus yoğunluğunun İngiliz kayıtlarına yansıyışı, nüfusun özellikle de kendi içinde bir ayırım ve çeşitliliğe tabi tutularak verildiğı şeklindedir. Buna rağmen söz konusu durumun aksini 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 da tanık olunmaktaydı.⁵⁹

5.3. FRANSIZ KAYNAKLARINDA KIZILBAŞ/ALEVÎ NÜFUS

5.3.1. Vital Cuinet'in Çalışmalarında Kızılbaş/Alevî Nüfus

Osmanlı topraklarında gerçekleştirdiğı gezi ve araştırmalarını dört ciltlik çalışmasında toplayan Vital Cuinet, bu eserinde Osmanlı idari yapılanması olarak vilâyet ve alt birimlerinin coğrafya, tarih, kültür, sosyal hayat, ekonomi ve demografi olmak üzere birçok yönünü ortaya koydu. Çalışmamız açısından ele alındığında, geniş nüfus verileri sunan Cuinet'in Kızılbaşlara dair de spesifik nüfus istatistikleri paylaştığı görölmekteydi. Buna göre Sivas, Mamuretülaziz ve Diyarbakır vilâyetleriyle birlikte bu vilâyetlere ait sancak ve kazalardaki Kızılbaşları Müslüman kategorisi içerisinde ele alıp sunarken, bunların dışındaki diğer vilâyetlerdeki Kızılbaş nüfusuna dair pek bir bilgi vermemiştir.⁶⁰

Bu açıdan dikkat çekici bir diğer husus da Cuinet'in vilâyetlere dair nüfus verilerinin Şemseddin Sami ile yer yer uyuyor olmasıydı. Buna rağmen yukarıda da ortaya konulduğu gibi Şemseddin Sami, Cuinet gibi Kızılbaş nüfusun vilâyetlere dağılımına dair

⁵⁸ F.O.424/140, Inclosure in No 20: 18. Bir başka yerdeyse Everett'in Stewart'a dayanarak verdiğı bu sayının 55.000 kadar olduğu görülür. Bkz. Gillard (1984: 82).

⁵⁹ F.O.424/107, Inclosure in No.151: 306-307; Gillard (1984: 93).

⁶⁰ Bkz. Cuinet (1892, 1894). Örnek olarak, Kızılbaşların özellikle yaşadığı vilâyetler arasında yer alan Erzurum ve Ankara'ya dair sunduğı nüfus istatistikleri arasında, onlardan hiç bahsetmediğı görülür. Bkz. Cuinet (1892: 130-243;247-343). Bu açıdan Cuinet'in Sivas, Erzurum ve Diyarbakır'daki Kızılbaşlardan haberdar olmasına rağmen diğer vilâyetlerdeki nüfuslarına dair suskun kalması düşündürücüdür. Öyle ki kendisi Ankara Vilâyeti ile ilgili bilgi sunarken (1892: 253-254) doğrudan Kızılbaşlardan bahsetmesine rağmen, yine de onların nüfuslarına özel olarak yer vermeyecektir. Diğer yandan ise Ankara'nın Kırşehir Sancağı'na bağlı Hacı Bektaş Nahiyesi'ndeki 1.519 kişilik Müslüman nüfusun tamamının Bektaşî dervişlerine bağlı olduğunu ifade etmekteydi. Bkz. Cuinet (1892: 339-343).

pek teferruat sunmazken, Cuinet özellikle bahsedilen vilâyetlerde (Sivas, Mamuretülaziz, Diyarbakır) aksini gerçekleştirip, nüfus verilerini ayrıntılı bir şekilde sunmaktaydı. Bu durum da her iki yazar ve yararlandıkları kaynaklara dair şu değerlendirmeleri mümkün kılacaktır:

a-) Cuinet'in eseri (1892-1894) ile Şemseddin Sami'nin çalışmasının ilk dört ciltlerinin yayın tarihlerinin (1306-1311/1889-1892) benzer zaman aralıklarına denk geliyor oluşu, güçlü bir olasılık olarak ya birbirlerinden haberdar oldukları ya da her ikisinin de benzer kaynaklardan beslenerek, eserlerini meydana getirdiğini ön plana getirmekteydi.

b-) Şemseddin Sami'nin Kızılbaşların nüfusuyla ilgili en son "Malatya" maddesinde verdiği rakamın (66.000) söz konusu sancakla ilgili aşağıda da görüleceği gibi bilgi sunan Cuinet'in çalışmasından takribi olarak 2 yıl sonrasına denk gelerek az bir farkla uyuşması, ortak kaynaklar dışında her iki yazarın da karşılıklı olarak bilgi alışverişinde bulunduklarını düşündürtebilir.⁶¹

c-) Benzer kaynaklardan beslenmeleri halinde iki ihtimal ortaya çıkacaktır: İlki, Cuinet'in Kızılbaşları özellikle belirtirken Şemseddin Sami'nin bu hususta ona nazaran suskunluğa bürünmesi ve dolayısıyla kaynakların böyle bir bilgiyi barındırdığı için Cuinet'in bunu doğrudan sunarken, Sami'nin de suskun kaldığıdır. Diğer bir ihtimal de Cuinet'in, aksine bu kaynaklarda Kızılbaşlarla ilgili bir bilgi verilmemesine rağmen Müslüman nüfusun genel oranlarına bakarak ve Kızılbaş nüfusun coğrafi dağılımını da göz önünde bulundurarak, Kızılbaş nüfusa tahmini bir istatistiksel değer biçtiğidir.

d-) Diğer yandan, benzer kaynaklardan yararlanmaları halinde ve bu kaynakların da güçlü bir olasılık olarak Osmanlıya ait olduğu düşünüldüğünde, bu durum bize -daha önce ifade ettiğimiz gibi- Osmanlının Kızılbaşların nüfus oranlarına dair bir takım veriler tuttuğunu gösterecektir. Benzer durum yabancı kaynaklar için de geçerlidir.⁶²

⁶¹ Karşılaştırmak için bkz. Şemseddin Sami (1314: 4402); Cuinet (1894, cilt 2: 322,370).

⁶² Bu bakımdan Hasluck da (2012: 120) Cuinet'i refere ederek bu bilgilerin "Türk istatistikleri"ne dayandığını ifade edecekti.

5.3.1.1. Sivas Vilâyeti

İlk olarak Sivas Vilâyeti'nin Kızılbaş nüfusunu veren Cuinet, "Müslüman Alevîlerin" sayısını 559.680 olarak sunarken, Kızılbaşları burada "Müslüman Şîî" başlığı altında değerlendirerek, toplam nüfuslarını 279.834 olarak sunmaktaydı. Buna göre, Sivas Vilâyeti'ndeki Kızılbaş nüfusun sancak ve kazalara dağılımını aşağıdaki şekilde tablolaştırmak mümkündür:

SİVAS VİLÂYETİ'NDE KIZILBAŞ/ALEVÎ NÜFUSU				
SANCAK	KAZA	MERKEZ	MERKEZ DIŞI ⁶³	TOPLAM
SİVAS				
	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

⁶³ 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.

	Niksar	-----	-----	5.225 ⁶⁴
	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			66.000⁶⁵
KARAHİSAR				3.000
	Hamidiye	-----	-----	2.500
	Koyulhisar	-----	-----	2.500
	Suşehri	-----	-----	2.600
	Alucra	-----	-----	2.230
Sancak Genel				12.830⁶⁶
VİLÂYET GENELİ				279.834⁶⁷

⁶⁴ 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 (1892: 618, 725-727, 733).

⁶⁵ 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 (1892: 618, 767-774).

⁶⁶ Karahisar sancağındaki kazaların merkez nüfusları verilmediği için merkez dışı nüfusları tespit edilememiştir. Bkz. Cuinet (1892: 618, 790-797).

⁶⁷ Sivas Vilayeti'ndeki Kızılbaş/Alevîlerin nüfus istatistiklerine dair oluşturulan tablodaki bilgiler için bkz. Cuinet (1892: 617-618, 665, 683, 686, 690, 692, 694, 696, 698, 701, 728, 730, 741, 759, 763-765).

5.3.1.2. Mamuretülaziz Vilâyeti

Cuinet'in Sivas Vilâyeti'nden sonra Kızılbaş nüfusa dair bilgi sunduğu bir diğer vilâyet de Mamuretülaziz'di. Sivas'dan farklı olarak bu vilâyetinin nüfusunu kadın ve erkek şeklinde detaylandırarak vermektedir. Harput (Mezre), Malatya ve Dersim olmak üzere 3 sancaktan oluşan vilâyetin Kızılbaş kadın ve erkeklerinin nüfusunu şu şekilde tablolastırmak mümkündür:

MAMURETÜLAZİZ VİLÂYETİ'NDE KIZILBAŞ/ALEVÎ NÜFUSU			
SANCAK	ERKEK	KADIN	TOPLAM
HARPUT	44.300	44.500	88.800
MALATYA	33.080	33.000	66.080
DERSİM	13.700	14.000	27.700
VİLÂYET GENELİ	91.080	91.500	182.580⁶⁸

Vilâyetteki Kızılbaş nüfusun sancaklara dağılımı ise şu şekildeydi:

MAMURETÜLAZİZ VİLÂYETİ				
SANCAK	KAZA	MERKEZ	MERKEZ DIŞI	TOPLAM
HARPUT				
	Harput (Mezre)	-----	-----	18.000 ⁶⁹
	Arabgir	-----	-----	26.600
	Eğin	-----	-----	20.120

⁶⁸ Cuinet, 1894, cilt 2: 322. Diğer yandan ayrı 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. Gillard (1984: 103).

⁶⁹ Cuinet'ten takribi olarak 16 yıl önce Ermeni rahip Boğos Natanyan (t.y.: 189) Ermeni, Türk, Kırmanç, Zaza Kürt ve Kızılbaş olarak ayırdığı Harput piskoposluk bölgesindeki Kızılbaş nüfusun, 118.215 kişilik genel nüfus içerisinde 2.963 kişiden oluştuğunu belirtmekteydi.

	Keban-Maden	-----	-----	24.080
Sancak Geneli				88.800⁷⁰
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				66.080⁷¹
DERSİM⁷²				
	Hozat (Merkez Kaza)	1.820	3.266	5.086 ⁷³
	Çemişgezek	400	4.675	5.075 ⁷⁴
	Çarsancak	-----	-----	4.749
	Mazgirt	-----	-----	2.285 ⁷⁵
	Pertek	-----	-----	1.095
	Kuzucan	243	811	1.054
	Ovacık	-----	-----	4.806 ⁷⁶
	Pah	250	1.625	1.875
	Kızıl Kilise	-----	-----	1.675

⁷⁰ Cuinet (1894, cilt 2: 351). Bu nüfusun da 44.300'ü erkek, 4.500'ü de kadındır. Sancak dâhilindeki kazalardaki Kızılbaş/Alevîlerin merkez nüfusu verilmediği için merkez dışı nüfusları tespit edilememektedir.

⁷¹ Malatya Sancağı'ndaki kazalarda yer alan Kızılbaş/Alevî nüfus ile ilgili bkz. Cuinet, 1894, cilt 2: 372-382. Diğer yandan 60.080 olarak verilen bu nüfusun 33.080'inin erkek 33.000'in de kadın olduğu belirtilmektedir. Bkz. Cuinet (1894, cilt 2: 370).

⁷² Cuinet (1894, cilt 2: 385), Dersim Sancağı'nda Kürtleri (12.000 kişi) ayrı olarak vermiş olmasına rağmen bu Kürtlerin büyük bir çoğunluğu da Kızılbaş'tır.

⁷³ Hozat kazasındaki Kürt (2.100) ve Müslümanlar (1.000) ayrı verilmiş olsa da Kürtlerin tamamı, Müslümanların da bir kısmının Kızılbaş olduğu söylenebilir. Bkz. Cuinet (1894, cilt 2: 388).

⁷⁴ Kazadaki Kürtler (2.509) ve Müslümanlar (2.455) ayrı verilmesine rağmen Kürtlerin neredeyse tamamı Müslümanların da bir kısmının Kızılbaş olduğu söylenebilir. Bkz. Cuinet (1894, cilt 2: 392-393).

⁷⁵ Kazadaki Kürtler (859) ve Müslümanlar (1.145) Kızılbaşlardan ayrı verilmesine rağmen bu bölgedeki Kürt ve Müslümanların da çoğunlukla Kızılbaş olduğu düşünülmelidir. Bkz. Cuinet (1894, cilt 2: 395).

⁷⁶ Kazadaki Kürtler (806) ve Müslümanlar (2.303) Kızılbaşlardan ayrı verilmesine rağmen bu bölgedeki Kürt ve Müslümanların tamamının Kızılbaş olduğu söylenebilir. Bkz. Cuinet (1894, cilt 2: 400).

Sancak Geneli				27.700 ⁷⁷

5.3.1.3. Diyarbekir Vilâyeti

Cuinet'in Kızılbaş nüfusuyla ilgili dikkat çektiği bir diğer vilâyet de Diyarbekir'dir. Söz konusu vilâyetteki Kızılbaş nüfusuna dair doğrudan bilgi vermese de buradaki bazı sancak ve kazalarda Müslümanlardan farklı olarak "tanımlanmamış dinler" (*religions indefinies*) başlığı altında Yezîdîlerle birlikte isimlerini zikretmekteydi. Cuinet'in burada Kızılbaşları Yezîdî nüfustan sonra parantez içinde zikrettiği de söz konusuydu. Bu noktada Yezîdî ve Kızılbaşları müstakil olarak görüp, nüfuslarını birlikte mi verdiği ya da Kızılbaşları Yezîdîlerle mi özdeşleştirdiği net değildir. Buna rağmen, Diyarbekir merkez sancak ve Midyat kazasının nüfuslarını sunduğunda "Yezîdî, Kızılbaş" ile "Yezîdî ve Kızılbaş" ibarelerine özellikle başvurması ikisi arasında bir farklılığa işaret ettiğini göstermekteydi:⁷⁸

DİYARBEKİR VİLÂYETİ'NDE		
YEZİDİ ve KIZILBAŞLAR		
SANCAK	KAZA	TOPLAM
DİYARBEKİR	MERKEZ	2.000

⁷⁷ Dersim'deki Kızılbaş/Alevî nüfusun 13.700'ünün erkek, 14.100'ün de kadın olduğunun belirtilmesine rağmen (Cuinet [1894, cilt 2: 385]), nüfusun toplamda bu sayı ile uyuşmadığı (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 July 1986: 149). Buna rağmen verilen bu sayının yine de çok düşük olduğu görülecektir. Antranik'e (2012: 118) göre Dersim'de ayrı ayrı aşiretler halinde yaklaşık olarak 200 bin civarında Kızılbaş Kürt yaşamaktaydı. Bu sayının da neredeyse Cuinet'in Mamuretülaziz vilayetindeki bütün Kızılbaş/Alevî nüfus için verdiği toplam sayıya yakın olduğu görülmekteydi. Diğer yandan Cuinet'in verdiği bilgilerde sancakta yer alan Çarsancak, 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 Mamuretülaziz vilayeti dâhilindeki sancak ve kazalardaki Kızılbaş/Alevî nüfus ile ilgili verdiği bilgiler için bkz. Cuinet (1894, cilt 2: 322, 351, 353, 359, 363, 367, 372, 376-381, 385, 388, 392-403).

⁷⁸ Cuinet, 1894, cilt 2: 448, 515. Aynı zamanda, Çermik kazasının nüfus bilgilerinde Yezîdîlerden tek başına bahsederken Kızılbaş ismi geçmemektedir. Bu da Kızılbaşların Yezîdîlerden farklı görüldüğü fakat nüfuslarının birlikte verildiği düşüncesine bir başka açıdan katkı sunmaktaydı. Bkz. Cuinet (1894, cilt 2: 492).

ERGANİ	-----	1.800 ⁷⁹
	PALU	700
MARDİN	MERKEZ	300
	MİDYAT	1.200
GENEL		6.000 ⁸⁰

5.3.2. Sivas Konsolosuna göre Kızılbaş/Alevîler

Fransa'nın Sivas Konsolosu da 1901 yılında Fransız hükümetine gönderdiği raporlarında Sivas'ın etnik ve dini nüfus dağılımına dair çeşitli değerlendirmelerde bulundu.⁸¹ Kodaman, bu raporların sunduğu istatistiklerin güvenilirliği hususunda kesin olarak doğru olmamalarına rağmen, gerçeğe en yakın rakamları yansıttığı kanaatindedir.⁸² Bu açıdan konsolosun raporlarında Kızılbaşların nüfusuna dair de bir takım rakamlar sunulmaktaydı. Fakat konsolos Sivas Vilâyeti'ndeki nüfusun dini dağılımını gösterirken Şîî ve Kızılbaşları farklı başlıklar altında değerlendirmekteydi. 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 bulunduğu ifade etmekteydi.⁸³ Konsolos aynı raporun bir diğer yerinde de vilâyetin "dini aidiyet" kısmı içerisindeki nüfusunu Müslüman Alevî-Şîî, Kızılbaş, Ermeni ve Yahudi olarak 4 gruba ayırmakta ve bunlar içerisindeki Kızılbaş nüfusun sayısını 318.000'den 368.000'e yükseltmekteydi.⁸⁴ Fakat bu sayının doğruluğu da şüpheliydi. Öyle ki, bir yandan "Müslüman Sünnî ve Şîî"lerin toplam nüfusunu 636.000 olarak gösterirken Kızılbaşları bunlardan ayrı olarak 368.000 şeklinde ifade etmekteydi ki, bu da Şîî ve Kızılbaşları ayrı olarak değerlendirdiği anlamına geliyordu.⁸⁵ Buna göre

⁷⁹ Cuinet (1894, cilt 2: 477). Bunun 700'ü de Palu Kazası'ndadır. Bkz. Cuinet (1894, cilt 2: 490).

⁸⁰ Tablodaki bilgiler için bkz. Cuinet (1894, cilt 2: 412, 448, 477, 499-500, 515).

⁸¹ REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, 21 Eylül 1901.

⁸² Kodaman (1986: 180).

⁸³ REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, Vol. 75, 31 Ağustos 1901: 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 Avşarlar ile Türkmenlerin bulunduğunu gösteren Türk nüfusun bir kısmı için de düşünülebilir.

⁸⁴ REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, Vol. 75, 31 Ağustos 1901: 148.

⁸⁵ REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, Vol. 75, 31 Ağustos 1901: 148.

Sivas'taki Şîî ve Kızılbaşların farklı bir inançtan olma ihtimalleri söz konusu olmayıp, bunların tamamının da Kızılbaş olduğu söylenebilirdi. Bu durumda nüfusları Alevîler ile karışık verilen Şîîlerin Kızılbaşlar hanesine kaydedilmesi halinde de Kızılbaş nüfusun 368.000'den daha fazla olduğu ortaya çıkmaktaydı.

Diğer yandan konsolos, vilâyetteki "etnik grupları" farklı yerlerde Türk, Rum, Ermeni, Çerkez, Gürcü, Kafkasyalı, Kızılbaş, Kürt, Avşar, Tatar, Türkmen, Rum, Çingene, Yahudi, vb. olarak belirlerken, Kızılbaşları da etnik bir grup olarak ayrı değerlendirdi.⁸⁶ Buna rağmen, Kızılbaşlar dışındaki bu gruplar içerisinde de (yakın örnek olarak Türk ve Kürtler) Kızılbaş inancına mensup olanların yer aldığını ya bilmemekte ya da kasıtlı olarak nüfusu çeşitlendirmek için bilinçli bir manipölasyona girişmekteydi.

Birçok kere Kızılbaş nüfusuna dair veriler sunan konsolosun raporlarından, Sivas vilâyeti dâhilindeki toplam nüfusun 1.210.000⁸⁷ ile 1.225.250⁸⁸ arasında değişmekte olduğu ve bu nüfus içerisindeki Kızılbaş oranının da şu şekilde sancaklara dağıldığı görülür:

	Sivas	Karahisar	Tokat	Amasya	Toplam
Kızılbaş	171.500	10.800	69.100	49.800 ⁸⁹	301.200 ⁹⁰

Buradan da anlaşılacağı üzere konsolosun verdiği bilgilerden "etnik grupların sancaklara dağılımı" arasında Kızılbaş nüfus 301.200 olarak gözükmekteydi ki, bu sayı da yukarıda sunduğu 318.000 ve 368.000⁹¹ rakamlarıyla karşılaştırıldığında uyumsuzluk sergileyip, 16.800 ile 66.800 arasında bir fark oluşturmaktaydı.

⁸⁶ REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, Vol. 75, 31 Ağustos 1901: 148; REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, Vol. 76, 21 Eylül 1901: 30.

⁸⁷ 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 30.

⁸⁸ Kodaman (1986: 178).

⁸⁹ 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: 30.

⁹⁰ Daha önceki dipnotta da belirtildiği gibi Amasya Sancağı'nın Kızılbaş nüfusunun toplamında yanlışlık yapıldığı için bu hata genel toplama da yansıyor nüfusun "311.200" şeklinde verilmesine neden olmuştur.

⁹¹ Kodaman (1986: 178).

Bahsi geçen Fransız konsolos, Kızılbaşların 1901 yılındaki sancak ve kazaların "merkezlerindeki" nüfus dağılımlarını da şu şekilde sunmaktaydı:

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	19.800⁹²

Kızılbaşların sancak ve kaza merkezlerindeki sayıları dikkate alınarak konsolosun toplam olarak verdiği Kızılbaş nüfus oranı ile mukayese edildiğinde, 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 anlaşılmaktadır. Bunun da yanı sıra, yukarıda da belirtildiği gibi farklı etnik gruplar (Türk, Kürt, Türkmen, vb.) arasında da Kızılbaşların olduğu düşünüldüğünde bu sayının daha da artacağına kesin gözüyle bakılabilir.

Fransız konsolosluk belgelerinin nüfusa dair sunmuş oldukları çeşitliliğin, özellikle de Abdülhamid döneminde yoğunlaştığı anlaşılmaktaydı. Buna göre, Fransa'nın Erzurum konsolosu tarafından 1877 yılında Erzurum ve sancaklarıyla birlikte civarındaki diğer vilâyet ve sancaklara dair sunulan bilgilerde, nüfusun sadece Müslüman, Ermeni

⁹² REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, 21 Eylül 1901: 32.

(Katolik-Protestan), Rum, Nesturi ve Yezîdî olarak kategorize edildiği görülmekteydi.⁹³ Bu bakımdan, yukarıdaki bilgilerden de anlaşılacağı gibi, başlangıçta bir bütün olarak kabul edilen Müslüman nüfusun sonradan farklı dini (Kızılbaş, Alevî, Şîî) ve etnik (Türk, Kürt, Türkmen, Avşar, Çerkez gibi) gruplara ayrıştırıldığı gözlemlenmekteydi. Bunun içerisinde de Kızılbaş nüfus, Müslümanlıktan farklı bir başlık altında ele alınmıştı.

5.3.3. Ernest Chantre'a göre Erzurum ve Dersim Vilâyetlerinin Kızılbaş/Alevî Nüfusu

Ernest Chantre, 1883 tarihli Avrupalı bir kaynaktan aldığı bilgilerle Erzurum ve Dersim vilâyetlerindeki Kızılbaş aşiretlere dair aşağıda tablolaştırılan şu bilgileri vermektedir:

ERZURUM VİLÂYETİ					
ERZURUM SANCAĞI ⁹⁴					
Kaza	Kabile (Aşiret) İsimleri	Çadır ve Hane Sayısı	Kabilenin Toplam Nüfusu	Göçebe Yarı Göçebe Yerleşik	Din
Hınıs	Çariki	200	1.000	-----	Kızılbaş
Tercan	Balabanlı	750	3.750	-----	[Kızılbaş] ⁹⁵
ERZİNCAN SANCAĞI ⁹⁶					
Erzincan Ovası	Gerjani (?) Furmen (?)	1.540	7.700	Yerleşik	Kızılbaş
Kemah Kuruçay	Zaza	660	3.300	-----	[Kızılbaş] ⁹⁷

⁹³ REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2957, Vol. 3: 35-38.

⁹⁴ Chantre (1895: 78).

⁹⁵ Eserde belirtilmese de bu bölgedeki Balabanlılar Kızılbaştır.

⁹⁶ Chantre (1895: 78).

⁹⁷ Eserde belirtilmese de bu bölgedeki Zazalar Kızılbaştır.

MUŞ SANCAĞI ⁹⁸					
Varto	Khoromékian (Hormek)	700	3.500	-----	[Kızılbaş] ⁹⁹

DERSİM VİLÂYETİ- HOZAT SANCAĞI ¹⁰⁰					
Kaza	Kabile (Aşiret) İsimleri	Çadır ve Hane Sayısı	Kabilenin Toplam Nüfusu	Göçebe Yarı Göçebe Yerleşik	Din
Ovacık	Gulabi	2.500	1.2000	Yarı Göçebe	Kızılbaş
Mazgirt	Çarıklı	1.500	7.000	-----	[Kızılbaş] ¹⁰¹
Dersim	Dersimli	2.000	10.000	-----	[Kızılbaş] ¹⁰²
Konsuşan(?)	Balabanlı	2.250	11.000	Yerleşik	[Kızılbaş] ¹⁰³

5.3.4. M. F. Grenard'ın Anadolu'daki Kızılbaş/Alevî Nüfusun “Etnik” Yapısı ve Oranına Dair Görüşleri

Kızılbaş/Alevîler hakkında verdiği bilgileriyle bilinen Fransız araştırmacı Grenard, topluluğun Anadolu'daki nüfusuna dair de bir takım değerlendirmelerde bulundu. Buna göre toplam nüfuslarını 1 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, Mamuretülaziz Vilâyeti'ndeki Malatya Sancağı'nın çoğunluğunun, Erzincan Sancağı'nda Tercan ve Erzurum Vilâyeti'nde Kiğı Kazası'yla birlikte, Sivas'ın Zara

⁹⁸ Chantre (1895: 80).

⁹⁹ Eserde belirtilmese de Hormek aşiretinin Kızılbaş olduğu bilinmektedir. Bkz. Chantre (1895: 80).

¹⁰⁰ Chantre, 1895: 80. Dersim bu dönem vilayet statüsündedir.

¹⁰¹ Eserde belirtilmese de bu aşiretlerin Kızılbaş olduğu bilinmektedir.

¹⁰² Eserde belirtilmese de Dersim aşiretlerinin Kızılbaş olduğu bilinmektedir.

¹⁰³ Eserde belirtilmese de Balabanlı aşiretinin Kızılbaş olduğu bilinmektedir.

Kazası ile vilâyetin geri kalanına yayılmış olanları ve Bitlis Vilâyeti'nde de sadece Varto'da 2.000 kişinin mevcut olduğuna yer verilmişti.¹⁰⁴ Buna rağmen Grenard Kızılbaşları sadece Kürtler ile sınırlamadı. Bu bakımdan Mamuretülaziz Vilâyeti'ndeki Türk olarak adlandırılanlar da Kızılbaştı. Benzer şekilde Erzurum Vilâyeti'nin Bayburt Kazası'nda ve Sivas Vilâyeti'nin Divriği, Tonus, Yıldızeli, Hafik, Zile, Mecidözü ve Hacıköy'ünde yaşayan çok sayıda Türk'ün de bu mezhebe mensup olduklarını ifade etmekteydi. Sonuç olarak da Sivas Vilâyeti'nde 365.000, Erzurum'da 107.000 ve Mamûretülazîz'de de tahminen 300.000 kadar Kızılbaşın bulunduğuna yer verdi. Aynı şekilde Samsun civarı ve Ankara Vilâyeti ile vilâyetin bazı komşu kazalarında da Kızılbaşların oldukça yaygın olduklarına değinmekteydi.¹⁰⁵

Sonuç olarak, yukarıdaki bütün bu verilerden de anlaşılacağı gibi bu dönemde Kızılbaş/Alevîlerin Anadolu'daki toplam ve yerel nüfusunu tam olarak tespit edebilmek mümkün değildir. Özellikle de Batılı kaynaklardaki farklı nüfus istatistikleri böyle bir erişimi güçlendirmektedir. Bu durumun çeşitli nedenleri söz konusudur. İlk olarak Kızılbaş/Alevî nüfusuna dair bilgi sunan kişilerin bahse konu topluluğun nüfusunun tespiti hususunda erişim olanaklarının kısıtlı olduğu düşünülebilir. Bunun yanı sıra diğer bir güçlü ihtimal de nüfusun diplomatik rolünün farkında olduklarından ötürü sayısal olarak bilinçli bir manipülasyona gitmelerinden kaynaklı olabilir. Zira bu durum genel olarak Osmanlı nüfusunu alt birimlerine değin sunma niyetlerinden belli olmaktadır.

Nüfus verilerden anlaşılan bir diğer husus da Kızılbaş/Alevîlerin Anadolu genelindeki coğrafi dağılımlarından ziyade özellikle de Orta ve Doğu Anadolu gibi belirli bölgelerdeki yoğunluklarına odaklanılmasıdır. Bu açıdan söz konusu bölgelerdeki vilayetler içerisinde zikredilen topluluk mensuplarının diğer bölgelerdeki nüfus içerisindeki dağılımlarına dair herhangi bir bilgi verilmemiştir. Dolayısıyla, Kızılbaş/Alevî nüfusun Doğu'da yoğunlaştığı doğru olmakla birlikte, Anadolu'nun diğer muhtelif bölgelerindeki varlıklarının görmezden gelinmesinden ötürü sunulan istatistiklerin eksik kaldığı söylenebilir. Bunun önde gelen nedenlerinin başında ise Batılıların, nüfus istatistiklerine münhasıran Ermeni meselesiyle ilgili yaklaşması ve bu istatistiklerin de bahse konu bu önceliğe göre dizayn edilmesidir. Bunun da yanı sıra

¹⁰⁴ Grenard (1904: 521-522).

¹⁰⁵ Grenard (1904: 522). Gezgin tarafından sunulan bu verilerin Nazaret Dağavaryan tarafından öncesinde, 1890 yılında tefrika halinde yayımlanan çalışmasında sunulduğu görülür. Bkz. Dağavaryan (2018: 60).

yukarıda da dile getirildiği gibi Osmanlının aksine, devletin resmîyetinde Müslüman kabul ettiği nüfusu inançsal ve etnik bağlamda ayrıştırarak, parçalama ve özerkleştirilme gibi bir amacın etkisi de vardır. Bütün bu etkenlerin de Kızılbaş/Alevî nüfusun bölgesel düzeydeki görünürlüğüne önemli oranda katkısı olmakla birlikte, gerek devlet gerekse Batılılar açısından kendi içinde tartışmalı bir çok unsuru barındırdığı söylenebilir.



6. BÖLÜM

KIZILBAŞ/ALEVÎLERE YÖNELİK ÇÖZÜM ARAYIŞ ve PRATİKLERİ

6.1. TASHÎH-İ AKÂİD YA DA TASHÎH-İ İTİKÂD

II. Abdülhamid yönetiminin bu dönemde karşılaştığı sorunlara yönelik geliştirdiği argümanlar arasında, yasal olarak kabul edilmiş *millet* anlayışının dışında kalan toplulukları Hanefî-Sünnî İslâm içerisinde asimile etmek vardı. Bu sebeple II. Abdülhamid yönetimi Hanefî mezhebini, meşruiyetini sağlamak adına İslâmi öğeler etrafında tanımlanan resmi bir mezhep ve savunmaya dayalı bir ideoloji olarak, hali hazırdaki gelişmelerin enerjisiyle birleştirip güncelledi. Böylece söz konusu durumu "uyruk/yurttaşları ile gittikçe yoğunlaşan ilişkilerin toplumsal harcı olarak" kullanacaktı.¹ Hanefîlik aynı zamanda, sadece savunmaya yönelik birleştirici bir unsur olmasının yanı sıra, devletin kendi toprakları üzerindeki otoritesini etkinleştirmesinin bir yansıması olarak da ön plana gelmekteydi.²

Osmanlı nüfusunun türdeş olmaması, Sünnî İslâm dışı grup ve toplulukların devlet kontrolündeki çeşitli siyasal araçlarla devletin resmi ideolojisi Sünnî İslâm'a entegrasyonunu ön plana çıkarmaktaydı. Sünnîlikten, devletin resmi inancı olarak II. Abdülhamid'e bağlı homojen ve entegre bir nüfus yaratmakta olabildiğince faydalanılırken, heterodoks gruplara gösterilen müsamahada da yer yer bir sertleşmeye gidildi.³ Bu siyaseti gündeme getiren bir yandan Abdülhamid'in pragmatist ve ideolojik anlayışıyken, diğeri de gayri Sünnî toplulukların kriz anlarında kendilerini "görünür kılıp" bu anlayışın uygulanabilirliğini hızlandırmalarıydı.

İslâm adına tercih edilen Sünnî Hanefî yorumun merkeze alınmasından ötürü, onun dışındaki diğer bütün gayri Sünnî inanç, mezhep ve "sapkın" olarak addedilen unsurların resmi mezhep Sünnîlik ile bütünleştirilmesine gidildi. Bu açıdan Abdülhamid rejiminin

¹ Deringil (2007: 70,93; 2009: 113).

² Gölbaşı (2009: 90).

³ Deringil (2009: 96).

parolası haline gelen *tashîh-i akâid* (inançların düzeltilmesi) ya da tekil karşılığı olarak *tashîh-i itikâd* (inancın düzeltilmesi) uygulama ve anlayışıyla Sünnîlik dışında kalan diğer inanç gruplarına yönelik etkin bir propaganda faaliyetine girişildi.⁴ Bu vesileyle devlet, söz konusu grupları "sosyal çimento" olarak gördüğü Sünnî İslâm'a (Hanefiliğe) entegre etmeye yönelik bir takım uğraşılarda bulunmaktaydı.⁵ Bu da genel anlamıyla *tashîh-i akâid* siyasetiyle ifade buldu. Böylece *tashîh-i akâid* ile bir taraftan *merkezileşme* ve İslâm birliğinin (*pan-İslâmizm*) gerekleri yerine getirilirken, diğer yandan misyoner faaliyetleri ve doğrudan iç güvenlik ve toprak bütünlüğünü ilgilendiren Ermenilerle ilişkiler hususunda, aralarında Kızılbaş/Alevîlerin de bulunduğu diğer gruplara yönelik bir takım çözüm arayışları geliştirilmekteydi. Kızılbaş/Alevîlere yönelik bu durumun Dreslerin de ifade ettiği gibi; özellikle Doğu vilayetlerinin hassasiyeti göz önüne alındığında, İslâm ile olan ilişkileri ve Osmanlı Devleti'ne olan bağlılıkları açısından çok önemli bir ağırlık ve ciddiyetinin olduğu anlaşılmaktaydı.⁶

Deringil'e göre devletin "marjinal unsurların ortodoksluğunu pekiştirmeye 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 Buna rağmen 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 başvurulduğu görülmekteydi. Bunun da yukarıda ifade edildiği gibi bu gayri Sünnî grupların devlete entegrasyonlarını gerekli kılan Hanefilik odaklı merkezileşme 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/Alevîlerin Osmanlı

⁴ Bkz. Deringil (2007: 71-72, 95-123; 2009: 111-139).

⁵ Bkz. Çetinsaya (2005: 137; 2016: 386-387); Karpaz (2013: 321-331).

⁶ Dressler (2013: 69).

⁷ Deringil (2007: 147-148,150).

⁸ Dressler'in de (2013: 39,77) 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.

otoritesine bağılılığının sağlanması için devleti *tashih-i akâid* başlığı altında bir takım Sünnileştirme politikalarına sevk etti.⁹

Tashih-i akâid siyaseti, devletin resmi inancı Sünnî-Hanefilik dışındaki her türlü topluluk ve davranışın söz konusu bu hâkim ideoloji ve çerçevesini belirlediği Osmanlı medeniyeti retoriğine eklememesinin diğer bir adıydı. Farklı bir ifadeyle devletin, meşruiyetine yönelen tehlikelere merkezi ve otoriter bir anlayış eşliğinde cevap vererek kendi modernleşme ya da medenileşme sürecini de Sünnî Hanefilikle ilişkili okumasının bir yansımasıydı.¹⁰ Böylece bununla da Sünnilik dışı diğer gayri Sünnî ve göçebe unsurların "medenileştirilme", "ilkellik ve cehaletten kurtarılma" gibi söylemlerle hakim ideoloji Sünnî Hanefiliğe entegre edilmeleri söz konusu olmaktaydı.¹¹ Bu açıdan *tashih-i akâid* siyaseti muhtemel bir tehlikeyi önlemek adına uygulamaya konulan proaktif bir yaklaşım da sergilemekteydi.

Tashih-i akâid ya da *tashih-i itikâd* söyleminin devletin bu dönemki kurgusunda daha çok "İslâm içi fakat Sünnilik-Hanefilik dışı" görülen grupları nitelemek için kullanıldığı anlaşılmaktaydı. Bu vurgunun da İslâm'ın dışından ziyade bizzat içinden sapma gösterenlerin sonradan meydana getirdikleri "sapkın" inançlarının düzeltilmesine yönelik olduğu görülmekteydi. Devlet söylemine yansıyan bu ibare, dönemin Osmanlı siyasetiyle yakından alakalıydı. Buna göre, ilerde de görüleceği gibi, *millet* statüsünün (Katolik, Protestan, Ortodoks, Yahudi) dışında kalan diğer tüm gayri Sünnî nüfusu ekseriyetle Müslüman kategorisi içerisinde değerlendiren II. Abdülhamid yönetiminin bunlara yönelik söylemi de bahse konu bu mantık üzerinden inşa edilmişti. Böylelikle, her ne kadar İslâm ve Müslümanlıkla bir alakaları söz konusu olmasa da kimi grupların gönüllü ya da zorunlu olarak Sünnilik ve Hanefiliğe geçmeleriyle, çoğu zaman bir başka dinden İslâm'a geçenler için kullanılan "ihtida" kelimesinin kullanımından geri durulmaktaydı. Bunun yerine, İslâm içi bir değişim ve dönüşüme tekabül edecek şekilde, tekrardan doğru İslâm inancına geri dönenleri (*din-i mübîn-i İslâma rücû*) kapsar bir kurguyla, *tashih-i akâid* ya da *tashih-i itikâd* ifadeleri tercih edildi. Aynı şekilde devletin kendisi de söz konusu gruplara yönelik doğru inanç olarak kabul ettiği Hanefiliğe yönelik çalışmalarını benzer bir terminolojiyle ifade etmekteydi. Bu açıdan, "ihtida" yerine "tashih-i itikâd"

⁹ Dressler (2013: 76-77).

¹⁰ Somel (2010: 273).

¹¹ Ateş (2011: 119).

teriminin kullanımına özen gösterilmesinin, Gölbaşı'nın da ifade ettiği gibi, söz konusu gayri Sünnî grubun köklerinin İslâm'da olduğuna yönelik bir imada bulunulması gelmekteydi.¹²

Burada önemli olan, devlet bürokrasisinin her bir kademesindeki bürokratların Sünnî olmayan grupları gerçekten de hangi niyetle görüp-görmediklerinden ziyade, dönemin koşullarından ötürü onları, merkezi devlet söylemi ve siyasetine uygun bir şekilde Müslüman kategorisi içerisinde telaffuz edip, değerlendirmek zorunda kalmalarıydı. Fakat merkezi iktidarın bu yöndeki uğraşlarının yer yer kimi örneklerle de yansıdığı gibi aşıldığı ve Sünnîlik dışı görülen topluluklarca gerçekleştirilen inanç değişikliklerinin "ihtida" ya da "İslâm inancını kabul etmek" gibi kavramlarla ifade edildiğine de tanık olunmaktaydı.¹³ Bu da her şeyden önce devletin merkezi siyasetinin, yerel iktidar tarafından tamamen özümsemediğini göstermekteydi. Böylelikle, 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 "ihtida" kavramının kendisine de doğrudan ve dolaylı olarak bir göndermede bulunulmaktaydı. Netice olarak da söz konusu kavramın anlam haznesi, İslâm içi ya da dışı görülen tüm grupları resmi inanç Sünnî-Hanefîliğe entegre etmeyi niteler şekilde, bir bütün olarak devlet zihniyetine ışık tutan bir hal aldı.

Devletin Kızılbaş/Alevîler dışındaki diğer Sünnî ve Hanefî olmayan topluluklara dair meydana getirdiği *tashîh-i akâid* siyaseti aralarında Yezîdî, Nusayrî, Şîî, Kripto Hristiyan ve Dürzîlerin de bulunduğu diğer birçok gruba yönelik gerçekleştirdiği uygulamalarla kendini gösterdi.¹⁴ Bu açıdan, söz konusu topluluklara yönelik gerçekleştirilen pratiklerin

¹² Gölbaşı (2009: 90).

¹³ Bu hususta ibarelerle en fazla nitelendirilen topluluklar arasında Nusayrîler ve Yezîdîler gelmekteydi. Nusayrîler için bkz. BEO. 294/21989; İ.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. Yezîdîler 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; İ.MVL. 286/11312; MV. 26/2; Y.A.HUS. 263/67; Y.A.HUS. 267/24; Y.A.HUS. 277/123, içinde: Gökçen (2012: 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; İ.DH. 1248/97775; İ.DH. 1274/97741; İ.DH. 1297/5; İ.DH. 1297/51; MV. 71/10; Y.A.HUS. 324/1.

¹⁴ Bahsi geçen toplulukların tashîh-i akâidine yönelik örnekler söz konusu bu çalışmanın kapsamını aşacak kadar çoktur. Buna rağmen sınırlı sayıda örnek için Şîîler ile ilgili bkz. BEOAYN.d.,1538, s. 36,108; İ.DH. 1237/96880; İ.MMS. 129/5537; Y.EE. 7/17. Yezîdîler için bkz. A.MKT.MHM. 723/4, İ.DH. 1247/97741, içinde Gökçen (2012: 49-55,258-260); BEO. 1212/90892; DH.MKT. 2182/45; DH.MKT. 1902/42;

Kızılbaş/Alevîlere yönelik icraatlarla uyuştuğu görülmekteydi. Bu da II. Abdülhamid ve bürokrasisinin sadece Kızılbaşlara yönelik bir *tashîh-i itikâd* politikası gütmeye başladığının göstergesidir. 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 gelmekteydi.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 Sünnî ahalinin yaşadığı yerlere okul, cami ve mescid gibi binaların inşa edilerek öğretmen, imam ve ulemâdan kişilerle birlikte dini kitap ve risalelerin gönderilmesi bu dönem en sık başvurulan yöntemlerin başında gelmekteydi. Aynı şekilde, Hristiyanlarla birlikte yaşadıkları için onlardan etkilenerek din değiştiren Müslüman halkın dinlerinin muhafazasını sağlamak amacıyla da bu yönde *tashîh-i itikâd* yöntemlerine başvurulup, mevcut okulların sayısı artırıldı.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

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 *tashîh-i itikâd*'in zor kullanılarak

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; İ.DH. 1297/51; İ.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: Bilgili vd. (2010: 319-325); DH.MKT. 866/56; DH.TMİK.S. 26/31; İ.MF. 2/10; İ.MF. 4/7; İ.MMS. 113/4821; İ.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. Dürzîler için bkz. Y.A.RES. 63/35, 17 Şubat 1308/1 Mart 1893; DH.ŞFR. 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 (2009: 264).

¹⁶ İ.DH. 946/74834, 2 Mart 1301/14 Mart 1885; İ.DH. 950/75193, 9 Cemaziyelahir 1302/26 Mart 1885.

¹⁷ DH.MKT. 1611/110, 20 Mart 1305/1 Nisan 1889.

gerçekleştirilemeyeceğinin farkında olduğu görülmekteydi.¹⁸ Dolayısıyla, zor ve şiddetten ziyade daha dolaylı ve nüfuz edici yöntemlere gidildi.

Gayri Sünnî inançların yayılımının yaratacağı tehlikelerin farkında olan devlet için halkın tashîh-i akâidini siyaseten ve dinen gerekli kılan bu yöntemlerin başındaki en etkili araç eğitimin yaygınlaştırılmasıydı.¹⁹ Diğer yandan, bahse konu topluluklar içerisinde istenmeyen "uygunsuzlukları" meydana getirenlerin engellenmesine yönelik de bir takım uygulamalara başvuruldu. Şîilik örneğinde olduğu gibi halkın üzerinde çok güçlü bir etkilerinin olduğu görülen ahund ve müctehitlerin nüfuzlarını kırmaya yönelik önlemler bunun işaretiydi.²⁰ Bu hususla ilişkili diğer bir uygulamanın da halkın cehalet ve fakirliğinden ötürü yayıldığı düşünülen Şîiliğin²¹ engellenmesi için Şîî nüfusun yoğunlukta olduğu Bağdat, Basra, Necef ve Kerbela gibi şehir ve kasabalardan seçilen çocukların İstanbul'a gönderilerek Sünnî-Hanefî eğitime tabi tutulması ve karşılığında da misyoner olarak memleketlerine geri gönderilmeleri idi.²²

Devletin, farklı bir mezhebe mensup başka bir Müslüman grubun Sünnîleştirilmesi için başvurduğu bu gibi yöntemlerde bilhassa Amerikalı misyonerleri örnek aldığı aşîkârdı. Buna göre, Hristiyanlığın farklı kollarına mensup (ekseriyetle de Gregoryen) Ermenileri açtıkları okullar ve gönderdikleri vaizler sayesinde Protestanlaştırdıkları düşünülen söz konusu misyonerlere öykünülerek Şîîlerin de Hanefileştirilebileceği düşünüldü.²³ Bundan ötürü Fortna, söz konusu Şîî-Sünnî çekişmesine dayanarak rekabetin sadece Müslüman-Hristiyan dinamiğinin sınırları içerisinde kalmadığını ve Osmanlı Devleti'nin eğitimi, İran'dan kaynaklanan Şîî propagandaya karşı savaşmak için düşünülmüş en temel karşı

¹⁸ Y.MTV. 74/77, 24 Kânûn-ı Sâni 1308/5 Şubat 1893; Y.MTV. 74/91, 24 Kânûn-ı Sâni 1308/5 Şubat 1908, içinde: Gökçen (2012: 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 Sâni 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; İ.DH. 1237/96880, 14 Zilhicce 1308/21 Temmuz 1891; İ.MMS. 129/5537, 19 Kânûn-ı Sâni 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; İ.MMS. 129/5537, 19 Kânûn-ı Sâni 1307/31 Ocak 1892; Y.EE. 7/17, 6 Rabiülahir 1327/27 Nisan 1909.

²² İ.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; İ.DH. 1255/98525, 29 Cemaziyelevvel 1309/31 Aralık 1891; İ.DH. 1260/98993, 19 Cemaziyelahir 1309/20 Ocak 1892; Y.PRK.BŞK. 22/62, 15 Zilhicce 1308 /22 Temmuz 1891.

²³ İ.DH. 1237/96880, 14 Zilhicce 1308/21 Temmuz 1891. Tashîh-i akâid 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 Nisan 1892.

taktik olduğunu ifade etmiştir.²⁴ Buna rağmen devletin bahse konu bu yöntemden de beklediği gibi bir başarı elde edemediği görülmektedir.²⁵

Topluluğun kendi içine yönelik gerçekleştirilen bu yöndeki tashîh-i itikâd uygulamalarından bir diğeri de Şiîlik örneğinde görüleninin farklı bir yansıması olarak halkı yoldan çıkaranların uzaklaştırılmasıydı. Bu açıdan Kripto Hristiyan örneğinde olduğu gibi halkı *ızlâl* eden (doğru yoldan çıkaran) ileri gelen ve papazlarının sürgün edilip, inançlarının düzeltilmesi (*akâidinin ıslahı*) adına içlerine muktedir ve mütedeyyin imamlar gönderilmektedir.²⁶

Tashîh-i akâid ile ilgili farklı bir uygulama da askerlik bahsinde gerçekleşti. Buna göre, söz konusu süre zarfında zorla tashîh-i itikâda başvurulmasının sadece görünürde bir Sünnîleşmeye neden olacağı düşünüldüğü,²⁷ Sünnî olmayan grupların bağlı bulundukları taburlarda vaiz ve imamların telkinleriyle tashîh-i itikâda tabi tutularak, inançlarının değiştirilmesi amaçlandı.²⁸

6.1.1. Kızılbaş/Alevîlerin Tashîh-i Akâidi

Bir tashîh-i akâid pratiği olarak okul, dini 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.²⁹ Bu vesileyle, devletin Kızılbaş/Alevîlere yönelik gerçekleştirdiği tashîh-i akâid pratiklerinin de esas itibarıyla söz konusu bu aygıtlar üzerinden yürütüldüğü görülmektedir. Bunun, Sultan Abdülhamid tarafından başlatılan eğitim seferberliğiyle alakalı olarak hali hazırdaki okul sayısının artışıyla

²⁴ Fortna (2005: 88-89)

²⁵ Y.EE. 3/58, 6 Rabiülahir 1327/27 Nisan 1909.

²⁶ Y.PRK.UM. 78/46, 28 Şaban 1323/28 Ekim 1905.

²⁷ İ.DH. 1237/96880, 14 Zilhicce 1308/21 Temmuz 1891.

²⁸ Y.MTV. 52/84, 20 Temmuz 1307/1 Ağustos 1891, içinde: Gökçen (2012: 361); Y.MTV. 43/117, 4 Haziran 1306/16 Haziran 1890; İ.MMS. 129/5537, 19 Kânûn-ı Sâni 1307/31 Ocak 1892; Y.MTV. 51/61, 12 Haziran 1307/24 Haziran 1891.

²⁹ Althusser (2015: 40-41). Her ne kadar Althusser (2015: 50), orduyu baskıcı devlet aygıtı içerisinde gördüğü için şiddetten yalıtılmış "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 devletin ideolojik aygıtları olduğu gibi toplumun da direniş mekanizmaları vardır.

birlikte cami ve mescid gibi dini kurumların inşasıyla Kızılbaş/Alevîlerin inançları üzerinde doğrudan (Sünnîleşme) ya da dolaylı (Sünnî bir takım inançları kabullenme) bir takım değiştirici ve dönüştürücü etkileri de oldu. Benzer yönde bir etkinin ordu ve askerlik vazifesi üzerinden işlevselleştirildiği de görülmekteydi. Bu yönüyle devletin Kızılbaş/Alevîlere yönelik geliştirdiği tashîh-i akâid pratikleri, metodolojik olarak diğer gayri Sünnî topluluklarla uyuşmaktaydı. En azından devletin Sünnî olmayan tebaasına yönelik geliştirdiği tashîh-i itikâd politikalarında genel bir şablon üzerinden hareket ettiği söylenebilirdi.

Böyle olmasına rağmen, söz konusu politikanın uygulanmasında her bir gayri Sünnî topluluğun geliştirdiği karşı refleks ve etkilenmelerin de tamamen aynı olduğu ileri sürülemezdi. Bunun da, Fortna'nın ifade ettiği şekliyle merkezileşme, standartlaşma ve homojenleşme arayışları içerisine giren devletlere karşı kendi tebaalarının bölgeselcilik, farklılık ve kural dışılıklarıyla karşılık verip, direnmeleriyle yakından bir ilişkisi vardı.³⁰ Kızılbaş/Alevîler devletçe kendilerine yönelik gerçekleştirilen "inanç düzeltme" (tashîh-i itikâd) uygulamalarına kendilerine has bölgesel dinamiklerle -ekseriyetle de- karşı koyacaktı. Aynı şekilde, bunun dışında kalan kısmi bir Kızılbaş nüfusun da bu süre zarfında hâkim inanç olarak Sünnîliğe entegre olup, onun içinde eridiği düşünülebilir.

Kızılbaş/Alevîlerin *tashîh-i akâid*, *tashîh-i itikâd* ya da *ıslâh-ı akâidi* üzerinden ifade bulan bu dönemki söylemin, devletin söz konusu topluluğu nasıl gördüğüyle de yakın bir ilişkisi vardı. Daha önce de belirtildiği gibi devletin genel itibarıyla gayri Sünnî unsurlara yönelik geliştirdiği bir strateji olarak dile getirilen bu söylemin, Sünnîliğin sınırları aşacak şekilde İslâm dışılığı da kapsar bir muhtevada kullanıldığı anlaşılmaktaydı. Görünürde "inanç ya da inançların düzeltilmesine" yönelik İslâm içi bir revizyon ve değişime vurgu yapan "tashîh-i akâid" ve "tashîh-i itikâd" ifadelerinin, kimi yönleriyle başka bir din ve inanca mensup topluluklara³¹ yönelik kullanıldığı da söz konusu olmaktadır. Bu yönüyle bahse konu ifadeler, anlam olarak sadece İslâm içi bir vurgudan ziyade İslâm dışılığı da kapsar şekilde, Müslümanlaştırmayla ilgili bir görüş sunmaktaydı. Böylece Kızılbaş/Alevîlere dair dile getirilen bu söylemin, diğer gruplara nazaran, Osmanlı Devleti'nin kendi tebaası içerisindeki en eski "düşmanı" olarak topluluğa yönelik

³⁰ Fortna (2005: 70).

³¹ Bkz. Nusayrî, Yezîdî ve Kripto Hristiyan örneklerine.

yüzyıllarca ifade edilen kavram setleriyle (*mülhid*, *râfızî*) birlikte düşünüldüğünde, her iki okumaya da (İslâm içilik ya da dışılık) olanak sunan esnek bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktaydı.

Osmanlı devlet aygıtının merkezileşmeye yönelik İslâm inancı üzerinden II. Abdülhamid dönemince sergilediği tashîh-i akâid uygulamaları, Kızılbaş/Alevîlere yönelik pratiklerden de anlaşılabileceği gibi sadece Sünnîleştirmeyle sınırlı kalmayıp, Sünnîliğin diğer mezheplerine nazaran (Şâfiîlik, Hanbelîlik, Mâlikîlik) özellikle Hanefî mezhebi üzerinde yoğunlaştı. Bu açıdan Kızılbaş/Alevîlere yönelik tashîh-i akâid siyaseti aynı zamanda bir Hanefîleştirme sürecine de ışık tuttu.

Devletin Kızılbaş/Alevîlere yönelik yürüttüğü tashîh-i akâid/itikâd siyasetini gündemde tutan nedenlerin birçok açıdan çeşitlilik arz ettiği görülmekteydi. Bunları "pasif" ve "aktif" başlıkları altında kategorize etmek mümkündü. Pasiften, bahse konu toplumun söz konusu dönemin genel korkuları arasında yer alan misyoner faaliyetleri ve Ermenilerin oluşturduğu Hristiyan gruplarla yakınlaşmaları kastedilmektedir. Aktiften ise, bir yandan Kızılbaş/Alevîlerin "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 Kızılbaşların düzeltilmesi gerekli görülen davranış ve inançlarının tasviri de bir o kadar önemliydi. Bu durum, bir yandan Kızılbaşların yönetim ve Sünnî halk tarafından ne şekilde algılandığına işaretken, tersi bir okumayla, devlet ve hâkim inanç olarak Sünnîliğin nasıl olması gerektiğine dair de ipuçları sunmaktaydı. Bunlardan bağımsız olarak, çeşitli ön yargıları barındırmakla birlikte dönemin Kızılbaş/Alevîlerine dair kimi bilgileri ön plana getirdiği de muhakkaktı. Bu açıdan İslâm ve şeriat karşıtı olarak ifade edilen Kızılbaş inanç, ayin ve hareketlerinin³² başında, topluluk mensuplarınca belirli aralıklarla gerçekleştirilen Cem törenleri ve bu törenlerde icra edilen çeşitli pratikler

³² Y.MTV. 131/109, 29 Teşrîn-i Evvel 1311/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899; MF.MKT. 746/6, 10 Teşrîn-i Sâni 1319/23 Kasım 1903; BEO. 2582/193576, 5 Mart 1321/18 Mart 1905.

gelmekteydi.³³ Söz konusu törenlere erkek ve kadınların birlikte katılıyor olması, bu ibadetin bitişini simgeleyen mum ya da çıraların söndürülmesinin adından mülhem şekilde (*çırağ söndürme*)³⁴ Kızılbaşlarla ilgili ön yargı ve iftiraları beslemekteydi. Bu açıdan Kızılbaşların tahkir edilmesine yönelik kadınları üzerinden ifade bulan "uygunsuzluklar" da tashîh-i akâid kapsamı içerisinde düzeltilmesi gerekli görülen unsurlar arasında yer aldı. Buna göre Kızılbaşların, nikâhsız bir şekilde yaşayarak kadınlarını adeta "ortak bir mal" gibi kullandıkları ifade edilip, bunun da yalandan gerçekleştirilen nikâh davalarını çoğalttığından şikâyet edilmekte ve devamında da söz konusu topluluğa Hanefî mezhebine uygun bir şekilde nikâhlanmalarının anlatılması ön görülmekteydi.³⁵ Diğer yandan Kızılbaş/Alevîlerce takdis edilen ve cemlerde kullanılan *erkân* ya da *tarık* isimli kutsal değneklerin varlığı da kabullenilmeyen bir diğer unsur olarak görüldüğünden, yok edilmeleri bir tashîh-i akâid pratiği haline geldi.³⁶

Kızılbaş/Alevîlerce gerçekleştirilen bu "İslâm dışı" pratik ve inançlara duyulan tepki kadar, İslâm ve şeriatının gerekli gördüğü pratiklerin hayata geçirilmemesi de devlet için topluluğun tashîh-i akâidini gerekli kılmaktaydı. Söz konusu "tedip" ve tashîh-i akâid politikaları arasında namaz, abdest, kelime-i şahadet, zekât, oruç, hac, taharet, gusul, nikâh, örtünme gibi dini ve mezhebi hususlardaki eksikliklerinin giderilmesiyle birlikte sahabeler aleyhindeki olumsuz düşünceleri ve içki kullanımı gibi zararlı alışkanlıklarının engellenmesi de gelmekteydi.³⁷

Bu sebeplerden ötürü devlet, sahip olduklarını düşündüğü batıl inançlarından ötürü İslâm dininin hükümlerine aykırı bir takım pratikler sergileyen Kızılbaşların³⁸ tashîh-i itikâdına özellikle önem verip, bunun için bir takım çalışmalara girişti. Buna göre tashîh-i akâid politikalarına ağırlık verildiği takdirde -daha önceki tecrübelerle sabit olduğu üzere- Kızılbaş/Alevîlerin inançlarını düzeltip kendi rızalarıyla askere giderek Sünnîleşecekleri

³³ Bkz. Y.MTV. 131/109, 29 Teşrîn-i Evvel 1311/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899; Şapolyo (2013: 319-320).

³⁴ Şapolyo (2013: 319-320).

³⁵ 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 münâkehatın ihlâlinde bâis olduğundan kâdımlar âdetâ emvâl-i müstereke gibi istîmâl olunub yalandan nikâh davalarının ardı kesilmiyor ..." (MF.MKT. 400/4, 3 Mayıs 1314/15 Mayıs 1898).

³⁶ Y.MTV. 131/109, 29 Teşrîn-i Evvel 1311/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

³⁷ 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.

³⁸ BEO. 3369/252671, 26 Temmuz 1324/9 Ağustos 1908.

düşünülmekteydi.³⁹ Bazı yerlerde gerçekleştirilen bu çalışmalar sayesinde Kızılbaşların kendi rızalarıyla tashîh-i itikâd edip, köylerine de mescid ve okullar yaptıkları ifade edilmekteydi.⁴⁰ Fakat yetkililerce dile getirilen bu beyanlar farklı gayri Sünnî topluluklara yönelik de sarfedilip, sonradan doğru olmadığı anlaşıldığından bunlara temkinli yaklaşmak gerekmektedir.⁴¹

Gayri Sünnî gruplara yönelik gerçekleştirilen Sünnileştirme uygulamaları, yerel koşullara uygun bir şekilde geliştirilen özel eğitsel tedbirler ışığında, Sultan II. Abdülhamid ve Sünnî Osmanlı Devleti'ne sadakat duygularının arttırılması için her bir etnik topluluğa yönelik eğitim politikalarıyla güçlendirildi. Bundan ötürü devletin, özellikle de eğitime yönelik pratiklerle bu gruplar arasında meşruiyetini pekiştirmeye ağırlık verdiği görülmekteydi. Fakat mali kaynaklar eğitim politikalarının tutarlılıkla uygulanmasına engel teşkil ettiği için, alınan bahse konu bu tedbirler sınırlı düzeyde başarıya ulaşmaktaydı. Eğitime benzer şekilde bu yönde geliştirilen yönetim tekniklerinde bir takım değişiklikler olmasına rağmen, devletin elinde bunu uygulayacak yeteri kadar aygıt ve olanak olmadığı için bu değişim de sınırlı kaldı.⁴² Bu bakımdan, Meclis-i Maliye azalarından Musa Celal Bey'in 1908 tarihinde kaleme aldığı lâyihasında dile getirdikleri, devletin geçen bütün bu süre boyunca Kızılbaşların tashîh-i itikâdı hususunda gerçekleştirdikleriyle pek de başarılı olamadığını göstermekteydi:

“...mevki'ine göre Kızılbaş, Alevî, Şîî ve Râfîzî diye yâd edilen tavâifin itikâdât-ı malûmesine müşâbih ve kendülerini sâdâtdan addeden ve oraca beyne'l-ahâlî seyyid itlâk edilen bir takım eşhâs-ı câhilenin akval ve iğfâli umûr-ı dîniyyelerince muktedâ-bih olup zâhir hâlde 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 tadrîs ve takrîrini istimâ' edenler bulunduğu hâlde her ne illet ve hikmete mebnî ise itikâdları düzelen madûm hükmünde olmasına ve bu nev' akâ'id müntesiblerinden Anadolu'nun en mütemeddin ve en mütedeyyin yerlerinde meskûn olanların da muâmelât-ı dîniyyenin daha mukdimâne ve müteassibâne cereyân eylediği zamânlarda bile tashîh-i i'tikâd eylememiş bulunmasına bakılınca...”⁴³

³⁹ Bkz. Y.MTV. 73/108, 17 Teşrîn-i Sâni 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.

⁴⁰ Y.PRK.UM. 29/40, 15 Şubat 1309/25 Şubat 1894; BEO. 384/28766, 30 Mart 1310/11 Nisan 1894.

⁴¹ Bu hususa örnek olarak; Yezîdîlerin "ıslahı" için görevlendirilen Fırka-ı Islâhiye Kumandanı Ömer Vehbi Paşa'nın kendi çalışmaları sonucu Yezîdîlerin tashîh-i itikâd ettiklerine yönelik İstanbul'a gönderdiği bilgilerin sonradan doğru olmadığı anlaşılmaktaydı. Bkz. Y.MTV. 74/77, 24 Kânûn-ı Sâni 1308/5 Şubat 1893; Y.MTV. 74/91, 24 ve 26 Kânûn-ı Sâni 1308/5 ve 7 Şubat 1893. içinde: Gökçen (2012: 377-378).

⁴² Somel (2010: 31-32,337); Yılmaz (2014: 82).

⁴³ İ.DH. 1467/1, 10 Haziran 1324/23 Haziran 1908.

6.1.1.1. Eğitim ve Kurumlarının Yaygınlaştırılması

Yukarıda da dile getirildiği gibi, "II. Abdülhamid rejiminin parolası" olarak nitelendirilen tashîh-i akâid terimi, özellikle de bu dönem boyunca yüzyüze geline meşruiyet krizi ve bunun neticesindeki topluma nüfuz etme siyasetinin en genel geçer ifadesi olarak işlevselleştirildi. Hükmedilebilir, homojen bir nüfus yaratmak adına Sünnî-Hanefiliğin telkin edilmesi yönünde araçsallaştırılan eğitim, söz konusu tashîh-i akâid siyasetinin en önemli ve öncelikli aracı olarak kullanıldı. Bu da daha çok, devletin kontrolündeki şiddet tekelinin doğrudan uygulanabilirliğinden ziyade, gönüllü bir rıza sürecinin tesis edilerek 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 istilasına karşısında giderek savunmasız kalan Osmanlı vilayetlerinin durumuna bilinçli bir yanıt olduğu" görülmekteydi.⁴⁴ Toplumun yeniden organizasyonu (*reorganisation*) açısından iç siyasetteki en etkili silah olarak kullanılan tashîh-i akâidin, Althusser'in ifade ettiği "şiddet kullanarak" var olan devlet aygıtından ziyade, "ideoloji kullanarak" işleyen "devletin ideolojik aygıtlarıyla" (DİA)⁴⁵ uyuşturduğu söylenebilirdi. 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 örnek teşkil etti.⁴⁶ Diğer bir ifadeyle, tehdit hassasiyeti II. Abdülhamid döneminde had safhaya ulaşan Osmanlının, bir yandan bütün bunlarla başa çıkmak diğer yandansa 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 görülmekteydi.⁴⁷

Müslümanlar arasında birlik oluşturma ve eğitim ile bilimin farkında olan Sultan Abdülhamid'in kendisi de Müslüman çocukların din ve kültürlerinden uzaklaşma gerekçesini, dini eğitimin yetersizliği ve batılı okulların etkisine bağlamaktaydı.⁴⁸ Bu nedenle Somel, devletin 1830'lardan itibaren eğitim kurumları olarak mektepleri sosyal disiplinizasyon ve modernleşme yolunda kurumsal bir araç olarak kullanıldığına vurgu

⁴⁴ Fortna (2005: 70).

⁴⁵ Althusser (2015: 52).

⁴⁶ Fortna (2005: 148).

⁴⁷ Deringil (2007:141; 2009: 162).

⁴⁸ Gümüş (2017: 233).

yaparak, bunun özellikle de II. Abdülhamid döneminde zirve noktasına ulaştığını belirtir.⁴⁹ Çünkü merkezi otoriteye göre doğru olarak kabul edilen bir ideolojinin telkin edilmesinin yolu da öncelikli olarak eğitimin kendisinden geçmekteydi.⁵⁰ 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 kalkan 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 misyoner faaliyetlerinden esinlenerek devletin İslâmi mirasına adapte edilen karşı bir propaganda aracı olarak kullanılan eğitim sayesinde işlevselleştirildi.⁵¹ 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 İslâmî kimlikli merkezi otoriteye olan bağlılığın yeniden güçlendirilmesi, hem de merkeze olan itaat fikrini aşılmasıyla toplumun terbiye edilmesinin temel dayanağı haline geldi.⁵²

II. Abdülhamid yönetiminin bu dönem boyunca Kızılbaş/Alevîlere yönelik tashîh-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 Sünnî-Hanefî anlayışı iç siyasette hâkim kılmaya çalışan Abdülhamid bürokrasisinin dikkatinden kaçmadı. Zira devlet açısından Müslümanlar ve Anadolu'nun en kritik noktalarında Kızılbaşlık gibi "doğru yoldan çıkmış", "bozuk" ve "sapkın" bir takım mezheplerin var olup, nüfusunu arttırması asla kabullenilemezdi.⁵³ Bu yönüyle,

⁴⁹ Somel (2010: 32).

⁵⁰ Deringil (2009: 99).

⁵¹ Fortna (2005: 118-121, 124-125).

⁵² Somel (2010: 86-88).

⁵³ Bkz. Y.PRK.UM. 29/77, 10 Nisan 1310/22 Nisan 1894; İ.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.

devlet söyleminde sıklıkla yer bulan "Kızılbaşların türediği" ya da "yayıldığı"na yönelik kimi ifadelerin⁵⁴ tamamen bu endişelerden kaynaklandığı görülmektedir.

Buradaki dikkat çekici husus, bahse konu bu ifadelerin ne gibi bir gerçeklik ya da algı üzerinden inşa edildiğiydi. Buna göre 16. yüzyılda yoğunlaşan Osmanlı-Safevi rekabetinden olumsuz etkilenen Kızılbaş toplulukların meydana gelen siyasal atmosferden ötürü devletin diğer gayri Sünnî tebaasından farklı olarak, daha doğrudan etkilendiği bilinmekteydi. 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 oldu. Bahse konu bu uzun süreç, devlet ile Kızılbaşlar arasındaki ilişkileri belirlemekle beraber, Kızılbaşların bizzat kendi aralarındaki ilişkilerinin akıbetine de tesir etti. Bu açıdan, her şeyden önce Kızılbaşlar, bir yandan Safevilerle birlikte yeni "aşların" yapıldığı görülen inançlarının tamamen kurumsallaşmasını sağlarken, diğer yandan giderek şekillenmekte olan bu inançlarıyla paralel, yeni bir topluluk içi sosyal örgütlenme de oluşturmaktaydı. Böylece, devlet ve Sünnî toplum ile olan ilişkilerinde asgari düzeyde bir tutum takınmayı tercih etmelerinden ötürü daha çok kırsal ağırlıklı izole bir yaşamı tercih ederlerken,⁵⁵ bunun mümkün olmadığı yerlerde ise inançlarını saklı tutma yoluna başvuracaklardı. Bu durum da devlet açısından, onlarla ilgili bütünlüklü bir bilgiye daha derinden ve tamamen vakıf olunamamasına neden oldu. Öte taraftan süreç Kızılbaşlar açısından ise, inanç düzeyinde kendi aralarındaki ilişkilere de sirayet ederek, topluluğun grup içi evliliklerle (endogami) yaşamlarını devam ettirmesiyle sürdürüldü.⁵⁶ II. Abdülhamid bürokrasisince dile getirilen Kızılbaşlığın yayıldığına yönelik endişelerin, topluluğun kendi inançlarınca da pek bir

⁵⁴ 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 Teşrîn-i Sâni 1319/23 Kasım 1903; BEO. 2227/166987, 13 Teşrîn-i Sâni 1313/26 Kasım 1903; Y.A.HUS. 462/44, 13 Teşrîn-i Sâni 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.MUİ. 29-2/26, 30 Eylül, 21 Teşrîn-i Evvel, 26 Teşrîn-i Sâni ve 4 Kânûn-ı Sâni 1325/13 Ekim, 25 Kasım, 9 Aralık 1909 ve 17 Ocak 1910.

⁵⁵ Kızılbaşların devletten ve Sünnîlerden izole bu yaşamları özellikle de Bekir Sıdkı'nın lâyhalarında ifade bulmaktaydı (Y.MTV. 131/109, 29 Teşrîn-i Evvel 1311/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899).

⁵⁶ Bu açıdan Gölpinarlı'nın (1977: 790) şu ifadeleri dikkat çekicidir: "Bektâşilik, bir tarîkattir ve her isteyen bu tarîkate girebilir ise de, kızıl-başlığa giremez. Kızıl-baş, erkek olsun, kadın olsun, mutlaka kızıl-baş soyundan gelir. Bu bakımdan kızıl-başlığa bir tarikat dememize imkân yoktur." Ayrıca bkz. Gölpinarlı (1997: 271); Dressler (2008: 102); Kehl-Bodrogi (2012: 34,39,62,151).

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 ilgiliydi. Bunun diğer türlü bir okumasının da bu süre zarfında Sünnîliğe döndürülen Kızılbaşların özellikle de dedeler vasıtasıyla gerçekleştirilen propagandalar sayesinde tekrar bu eski inançlarına döndükleri şeklindeydi.⁵⁷ Bu açıdan 28 Kasım 1903 tarihlerinde Sivas ve Mamuretülaziz valilerince kaleme alınan telgraflar, bu görüşü doğrular nitelikte görüşler sunmaktaydı. Öyle ki telgraflarda; Kızılbaşların yeni türemeyip, eskiden beri hangi vilayette bulunmuşlarsa zaman içinde miras ve devir yoluyla buralardaki varlıklarını devam ettirdikleri ve o güne değin varlıklarını koruduklarına yer verilerek bunun aksini ifade etmenin ya bilgisizlik ya da art niyet olduğu belirtilmekteydi.⁵⁸

Buna rağmen, çeşitli kereler Kızılbaşların çoğaldığı üzerinden ifade bulan beyanların Sultan Abdülhamid ve bürokrasisini harekete geçirdiği görüldü. Bu açıdan söz konusu dönem, ülke çapında gerçekleştirilen eğitim seferberliğinin Kızılbaş/Alevîlerin tashîh-i akâidine yönelik çalışmaların da başını çektiği bir dönem oldu. Böylece, "cehalet", "bilgisizlik", "vahşilik" ve gördükleri şiddet yüzünden bir takım "batıl" inanç ve "sapkınlıklara" kaydıkları yönünde topluluğa dair ifade bulan devlet söyleminin, Kızılbaşların eğitime ağırlık verilmesinin baş nedeni olduğu anlaşılmaktaydı.⁵⁹

⁵⁷ Y.MTV.131/109, 29 Teşrîn-i Evvel 1311/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

⁵⁸ DH.TMIK.M. 193/32, 15 Teşrîn-i Sâni 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 dışa açık olan Bektaşiliğin Babagan kolunun kontrolünde gerçekleştiğinden doğruluk payının olduğu düşünülebilir. 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.

⁵⁹ 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 Teşrîn-i Sâni 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 Teşrîn-i Sâni 1319/23 Kasım 1903; Y.A.HUS. 462/44, 13 ve 15 Teşrîn-i Sâni 1319/26 ve 28 Kasım 1903; BEO. 2582/193576, 29 Kanunuevvel 1319/11 Ocak 1904; DH.TMIK.M. 193/32, 15 Teşrîn-i Sâni, 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 Teşrîn-i Sâni 1319/26 Kasım 1903; MF.MKT. 848/62, 9 Mart 1321/22 Mart 1905; BEO. 3369/252671, 26 Temmuz 1324/9 Ağustos 1908; DH.MUİ. 29-2/26, 4 Kânûn-ı Sâni 1325/17 Ocak 1910. Bazı belgelerde ise doğrudan Kızılbaş ibaresi geçmese de gayri Sünnî toplulukların imparatorluk topraklarındaki dağılımlarına ilişkin tarihi bilgiler (Somet [2010: 274]) dikkate alınarak "cehalet" söylemi üzerinden Kızılbaşların işaret edildiği söylenebilir. Bkz. BEO.AYN.d. 1422/18, 6 Mart 1306/18 Mart 1890, s. 261.

Cehalet ile ilgili eksikliğin sadece Kızılbaşlarla ilgili olmayıp, bu inancın yayılmasının bir taraftan Sünniliğin yaygınlaştırılmasına yeterince ağırlık verilmemesi,⁶⁰ diğer yandan ise İslâm dini ve Sünniliği öğretmekle sorumlu imamların kendi cehalet ve "ahlak bozukluklarından" kaynaklandığı da belirtilmekteydi.⁶¹ Benzer şekilde devlet memurlarının bu husustaki hoşgörü ve dikkatsizliklerinin de Kızılbaşların cehalet içerisinde kalıp doğru yoldan çıkmaları üzerinde etkili olduğu düşünüldü.⁶² Diğer yandan, Ermenilerin öncülük ettiği Hristiyan grup ve misyonerle olan ilişki ve yakınlaşmaların da Kızılbaşların tashîh-i itikâdını ön plana getirdiği görülmekteydi.⁶³ Bu yönde bir düşünce, Kızılbaşlar ile aynı inanca sahip oldukları düşünülen Bektaşî Çelebilerinin topluluk içerisinde gerçekleştirdiği çalışmalardan ötürü de ön plana geldi.⁶⁴

Daha çok bu nedenlerden dolayı "yoldan çıktıkları" düşünülen Kızılbaşların, devletin doğru inanç olarak kabul etmesine rağmen kendilerinin düşmanlık besledikleri Sünnî İslâm ve Hanefî mezhebine⁶⁵ sevk edilmelerinin, gerçekleştirilecek etkili bir eğitim sayesinde mümkün olabileceği düşünülmekteydi. Bundan ötürü, Kızılbaşların yaşadıkları yerlerde okul sayısının artırarak, eğitimin yaygınlaştırılmasını en etkili yöntem olarak gören devlet,⁶⁶ bu yönde çalışmalara ağırlık verdi.⁶⁷ Kızılbaş/Alevîlere dair tashîh-i

⁶⁰ DH.TMIK.S. 11/15, 23 Haziran 1318/6 Temmuz 1902.

⁶¹ MKT.400/4, 3, 31 Mayıs, 18 Ağustos 1314/15 Mayıs, 12 Haziran ve 30 Ağustos 1898 tarihli belgeler.

⁶² Y.MTV. 53/108, 20 Temmuz sene 1307/1 Ağustos 1891; DH.MUİ. 29-2/26, 30 Eylül 1325/13 Ekim 1909.

⁶³ 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 Teşrîn-i Evvel 1311/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 3 Kânûn-ı Sâni ve 15 Şubat 1314/15 Ocak ve 27 Şubat 1899 tarihli belgeler.

⁶⁴ Bkz. Y.PRK.UM. 46/44, 16 Nisan 1315/28 Nisan 1899; BEO. 2228/167075, 13 Teşrîn-i Sâni 1319/26 Kasım 1903; Y.A.HUS. 462/44, 15 Teşrîn-i Sâni 1319/28 Kasım 1903.

⁶⁵ Bkz. Y.MTV. 53/108, 20 Temmuz sene 1307/1 Ağustos 1891; Y.MTV. 73/108, 17 Teşrîn-i Sâni 1308/29 Kasım 1892; Y.PRK.UM. 29/40, 13 Şubat 1309/25 Şubat 1894; Y.MTV. 131/109, 29 Teşrîn-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.

⁶⁶ Bkz. Y.MTV. 73/108, 17 Teşrîn-i Sâni 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 Teşrîn-i Sâni 1319/23 Kasım 1903, 29 Mart 1320/11 Nisan 1904.

⁶⁷ 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 Teşrîn-i Sâni 1319, 29 Mart, 19 Teşrîn-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.

akâide yönelik dile getirilen bu çözüm önerisinin öncelikli amacı, eğitimden uzak kaldıkları için cehalet içerisinde bulunan bu "batıl" inançlı topluluğun çocuklarının dini ve ilmi olarak yetiştirilip,⁶⁸ devlete zararlı bir topluluk olmaktan çıkartmaktır. Zira ahalinin, tam da bu dönem ön plana gelen "isyan şüphelilerinin" (Anşa Bacı ve çocukları) etkisinde kalmalarının tamamen okul ve eğitimsizlikten kaynaklandığı düşünülür.⁶⁹

Daha çok cehalet, bilgisizlik ve vahşilik üzerinden inşa edilen Kızılbaşların tashîh-i akâidine yönelik bu dini ve siyasi tedbirci söylemin, topluluğun ekonomik geri kalmışlığıyla ilişkili bir yanı da 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. Bu açıdan, Kızılbaşların adeta tarımsal üretim tekniklerindeki geriliklerine göndermede bulunularak, sıradan bir çiftçiye lazım olacak şekilde ziraat bilgisiyle donatılmalarının gerekliliğine de vurgu yapılmaktaydı.⁷⁰

Gerek okulların yapımı gerekse bu okullarda çalışacak öğretmenlerin maaşıyla ilgili gerçekleştirilecek masrafların çoğunlukla devlet tarafından karşılanmakla birlikte,⁷¹ bazı yerlerde ise bir kısmının ekonomik durumu iyi olan Kızılbaş/Alevîlerden tahsil edilmesi düşünülmekteydi. Buna rağmen bunun yetersiz kaldığı, fakirlerin olduğu yerlerde ise yine devletin destek sunması önerilmekteydi.⁷² Bu hususta masrafların başta maarif bütçesi olmak üzere saraya ayrılan hisse-i îâne, vakıf, avarız ve zebhiye (kesilen hayvan başına alınan vergi) gibi bir takım gelirlerden karşılanması üzerinde yoğunlaşıp, bunların bir kısmından faydalanıldı.⁷³

⁶⁸ Y.MTV.131/109, 29 Teşrîn-i Evvel 1311/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

⁶⁹ DH.MKT.PRK. 1006/25, 4 Temmuz 1303/6 Temmuz 1887.

⁷⁰ BEO. 405/30374, 9 Mayıs 1310/21 Mayıs 1894.

⁷¹ Bkz. BEO. 384/28766, 2 Nisan 1310/14 Nisan 1894; DH.TMIK.S. 11/15, 23 Haziran 1318/6 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.

⁷² Y.MTV. 53/108, 20 Ağustos 1307/2 Eylül 1891; Y.MTV. 131/109, 29 Teşrîn-i Evvel 1311/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

⁷³ 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.TMIK.M 193/32, 3 Mayıs, 9 Haziran, 10 Ağustos 1321/16 Mayıs, 22 Haziran, 23 Ağustos 1905; MF.MKT. 289/55, 13 Teşrîn-i Sâni 1311/25 Kasım 1895; DH.TMIK.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.

Benzer şekilde Kızılbaşların da kendilerine yönelik gerçekleştirilen nasihatler sonucu okul ve mescid gibi kurumları inşa etmek hususunda teşvik edildikleri görülmektedir.⁷⁴ Buna rağmen devlet, Kızılbaşların tashih-i akâidine yönelik gerçekleştirdiği bu yöndeki çalışmalarında özellikle bir takım ekonomik sıkıntılarla karşılaşmaktaydı. Bu cümleden olarak, gerek okulların inşası gerekse buralarda görevlendirilecek hocaların maaşlarının tedariki hususunda bir takım sorunlar yaşandı. Buna rağmen Somel, taşradaki ibtidâî mekteplerine devlet tarafından sunulan mali desteğin, belirli nüfus grupları için eksiksiz olduğunu belirterek bunlar arasında Alevî ve krypto Hristiyanların olduğunu ifade edecektir.⁷⁵

Aynı şekilde, arazisi sarp ve Kızılbaşların bulunduğu köylerde öğretmenlik yapacak kişilerin temini de yer yer problem teşkil etti. Bu gibi sorunlar ile karşılaşılması durumunda ise devletin başvurduğu yöntemler arasında, köy imamlarının kaza merkezlerindeki rüşdiye hocaları vasıtasıyla 40-50 günlük bir yeni usul eğitime tabi tutulması gelmekteydi. Böylece, bir yandan imamların diğer taraftan ise okuma yazması olanların yetiştirilmesiyle öğretmen açığını kapatabileceğini planlayan devlet, bununla daha önce denendiği gibi çocukların 2-3 ay gibi kısa bir süre içerisinde okuma-yazmayı öğrenebileceklerini düşündü.⁷⁶

Osmanlı Devleti, Kızılbaş çocukların eğitiminin yeni usullere göre gerçekleştirilmesine özellikle özen göstermekteydi.⁷⁷ Bu açıdan yeni tarzda eğitimin yaygınlaştırılması, Fortna'nın da belirttiği gibi "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.⁷⁸

⁷⁴ BEO. 384/28766, 30 Mart 1310/11 Nisan 1894.

⁷⁵ Somel (2010: 199). Alevîler ve krypto Hristiyanların dışındaki diğer gruplar arasında; Rusya'dan gelen muhacirlerin yanı sıra, stratejik bölgelerde yaşamakta olup devlete siyasi ve kültürel bağlarının sağlanması gerekli görülen halklar da bulunmaktaydı (a.g.y.).

⁷⁶ Bkz. DH.TMIK.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 Sâni 1308/29 Kasım 1892; DH.TMIK.S. 11/15, 16 Haziran 1313 ve 11 Temmuz 1318/28 Haziran 1897, 25 Temmuz 1902.

⁷⁷ 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.

⁷⁸ Fortna (2005: 69).

Eğitim kurumlarının yaygınlaştırılarak, istenilen düzeyde bir başarının elde edilip-edilmediğinin teftişi de devletin geliştirdiği tashîh-i akâid siyasetin bir parçasıydı.⁷⁹ Dolayısıyla, bir yandan Kızılbaş/Alevî köylerinde açılan okul ve camilerdeki görevlilerin teftişi, diğer yandan ise halkın bu çalışmalara olan rağbetinin tespit ve güçlendirilmesi için liva ve vilayetlerde ulemâdan bir takım müfettişlerin yılın belirli zamanlarında görevlendirilmesi ön plana geldi.⁸⁰

Eğitim üzerinden ön plana gelen Kızılbaş/Alevîlerin tashîh-i itikâdına yönelik çalışmalar, bahse konu topluluğun vilayetler düzeyindeki yerleşikliği yahut etki sahasına yönelik de bir takım ipuçları sunmaktaydı. Bu bakımdan özellikle 20. yüzyılın başından itibaren Kızılbaşlar ve "zararlı" fikirlerinin yayılmasına karşı girilen teyakkuz hali, söz konusu topluluğun çoğunlukla Ankara, Sivas, Erzurum ve Mamuretülaziz vilayetlerinde yaşadığına işaret etmekteydi. Bu açıdan merkezi devletin, Kızılbaşların tashîh-i akâidine yönelik etkili ve hızlı bir çözüm üretmek adına bahse konu vilayetlerde inşasını düşündüğü ibtidâiye okulları için bir ön hazırlık çalışmasına giriştiği görüldü.⁸¹ Böylece, Kızılbaşların "batıl inançlarının" tashîhi için açılması gerekli görülen ibtidâiye okullarına (ilkokul) dair vilayetlerden gönderilen listelerdeki mevki ve okul adetlerinin sayısı ile da Kızılbaş nüfusunun bahse konu vilayetlerdeki oranına dair önemli bilgiler edinilmekteydi.⁸²

⁷⁹ Fortna (2005: 127-130).

⁸⁰ Bkz. Y.MTV. 131/109, 29 Teşrîn-i Evvel 1311/11 Kasım 1895; Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899; DH.MUİ. 29-2/26, 26 Teşrîn-i Sâni 1325/9 Aralık 1909. Bu durum devletin diğer gayri Sünnî gruplar için de gerçekleştirdiği bir uygulamadır (Fortna, 2005: 130).

⁸¹ Bkz. MF.MKT. 746/6 nolu dosya ve Y.A.HUS. 462/44, 15 Teşrîn-i Sâni 1319/28 Kasım 1903 tarihli belgeye.

⁸² 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 (belge de toplam 326 olarak belirtilmiştir) adet ibtidâiye 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 ve Hınıs sancaklarındaki kazalarda açılması gerekli görülen okulların dağılımı ise şu şekildedir. Erzurum Sancağı: Pasinler (8), Namrevan (6), Kiğı (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), Diyardin (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 ibtidâiye mektebi (BEO. 2582/193576, 16 Şubat 1320/1 Mart 1905).

Genel itibarıyla, ibtidâiyye okullarının açılması üzerinden işlevselleştirilen eğitim seferberliğine yönelik bir takım eleştiriler de söz konusuydu. Buna göre, Kızılbaşların bu okullara çocuklarını kendi istekleriyle göndermeyecekleri ve buna şiddetle karşılık vermenin de meseleyi daha vahim boyutlara tırmandıracağı düşünülmekteydi. Böylece, sadece bu klasik yöntemle yetinilmeyip İslâm ve yeni bilimlerini öğretecek şekilde dizayn edilmiş medreselerin inşasıyla buralarda yetkin âlim ve Avrupalı hocaların istihdam edilmesi de önerilmekteydi.⁸³ Diğer yandan ibtidâiyye okullarıyla birlikte, buralarda verilen eğitimin güçlendirilmesi için belirli bir sayıda köyün ortasında birer medresenin inşası da ön plana gelmişti.⁸⁴

6.1.1.2. Cami ve Mescit İnşası

Kızılbaş/Alevîlerin tashîh-i akâidi için dönemin devlet bürokrasisince devreye sokulan eğitim seferberliğinin daha çok küçük çocukların eğitimiyle alakasından ötürü belirli bir yaş grubuyla sınırlı olması, devleti okul dışındaki diğer kurumlara da sevk etti. Zira Kızılbaş/Alevî çocuklarının eğitim sayesinde Sünnî 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. Devlet, çocuklar dışındaki Kızılbaş/Alevî büyüklerine yönelik de bir takım politikalar geliştirdi. Bunların başında da cami ve mescit gibi Sünnî İslâm'ın temsil ve pratiğini sergileyen kurumların inşa edilerek, buralara dini açıdan yetkin imam, vaiz ve hatiplerin görevlendirilmesi gelmekteydi.⁸⁵ Böylece söz konusu uygulamayla da Kızılbaş/Alevîlere gerekli nasihatlerde bulunup dini bilgilerin öğretilmesinin yanı sıra, belirli saatlerde çocuklarıyla birlikte beş vakit namaz

⁸³ DH.TMIK.M. 193/32, 10 Kânûn-ı Evvel 1319/23 Aralık 1903; BEO. 2250/168719, 29 Kanun-u Evvel 1319/11 Ocak 1904.

⁸⁴ DH.MUİ. 29-2/26, 26 Teşrîn-i Sâni, 2 ve 4 Kânûn-ı Sâni 1325/9 Aralık 1909 ve 15,17 Ocak 1910.

⁸⁵ 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; İ.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.

kılmalarının sağlanması hedeflendi.⁸⁶ Bu da II. Abdülhamid dönemine değin Alevî köylerinin camisiz oluşlarıyla açıkça tanınabildiklerini göstermekteydi.⁸⁷

Büyük-küçük ayırımına gitmeksizin bir yanda camilerde halkı ibadete özendirip, diğer taraftan ise mahalle mekteplerinde dini eğitime zorlamaya yönelik bu yöndeki girişimlerin, devletin eskilerden beri siyasal bunalım dönemlerinde başvurduğu bir uygulama olduğu görülmekteydi. Böylelikle Kızılbaşların da bu açıdan söz konusu politikanın 16. yüzyıldan itibaren en erken muhatapları olduğu söylenebilirdi.⁸⁸ İnşa edilen ya da edilmesi düşünülen bu kurumlara atanacak memurların dini olarak istenilen yeterlikte olmalarının yanı sıra, dini tavır ve davranışlarına da özellikle dikkat edilmekteydi. Bununla ilişkili olarak Kızılbaş köylerindeki imamların eğitilmesi de söz konusu oldu.⁸⁹

Buna rağmen, gerek girişilen eğitim seferberliğinin gerekse cami ve mescid inşasının devletin sahip olduğu koşul ve olanakların kısıtlılığı düşünüldüğünde belirli bir sistematik ve kapsamlılık içerisinde yürütülmediği anlaşılmaktaydı. 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. Hamidiye 35. Alayı 3. Bölüğü Yüzbaşı Mehmet Bey'in kaleme aldığı lâyhada 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 inşâ olunmuş ise de içinde bir kere olsun edâ-yı salât olunmadıktan başka minâreleri leylek kuşların âşiyânehâneleri olmuş olduğu cümle-i meşhûdâtandır. 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.”⁹⁰

⁸⁶ Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

⁸⁷ Kieser (2002: 121).

⁸⁸ Somel (2010: 25, 45).

⁸⁹ Bkz. BEO.384/28766, 2 Nisan 1310/14 Nisan 1894; Y.PRK.AZJ. 31/83, 29 Zilhicce 1312/23 Haziran 1895.

⁹⁰ Y.EE. 131/35, 4 Teşrîn-i Sâni 1313/16 Kasım 1897.

Söz konusu durum, daha önce dikkat çektiğimiz Fransız gezgin Grenard'ın da ifade ettiği gibi; camileri dahi bulunmayan bu topluluğun devletin kendilerini zorladıkları yerlerde kurdukları camilere de hayvan ve tahıllarını koydukları şeklindeki ifadesiyle uyuşmaktaydı.⁹¹

6.1.1.3. Vaaz ve Nasihatlerde Bulunma

Birçok vilayette halkı yoldan çıkararak, dini 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 görülmektedir. Söz konusu duruma karşı gerekli tedbirlerin alınarak, Kızılbaşlar ve yoldan çıkardıkları Müslümanlara doğru İslâm inancı ve Hanefiliği anlayacakları bir dille telkin edip, vaaz ve nasihatlerde bulunacak kişilerin varlığı ön plana geldi. Böylece aralarında ulemâ ve hocalardan yetkin vaiz ve nasihatçıların bulunduğu kişiler, maaş ve masrafları karşılanılarak Kızılbaşların tashîh-i akâidi için görevlendirildi.⁹² Bu görevlilerin de daha çok seyyar bir şekilde hareket edip, vaaz ve nasihatlerde bulundukları görülmektedir.⁹³

Kızılbaşların vaaz ve nasihatlerle tashîh-i itikâdını düşünen devlet bu hususta özellikle hassas davrandı. Bu nedenle bahse konu icraatın gerçekleştirilmesinde yetenekli ve liyakat sahibi kişiler tercih edilerek, bunlara da yer yer çok yüksek maaşlar

⁹¹ Grenard (1904: 512).

⁹² Y.MTV. 53/108, 27 Mayıs ve 20 Temmuz 1307 /8 Haziran ve 1 Ağustos 1891; İ.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 Sâni 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 Sâni 1319/26 ve 28 Kasım 1903; BEO. 2227/166987, 13 Teşrin-i Sâni 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 barınamayacakları düşünüldükçe, uygun görülmediği örnekler de söz konusuydu. Bkz. DH.TMIK.M. 193/32, 10 Kânûn-ı Evvel 1319/23 Aralık 1903.

⁹³ MF.MKT. 400/4; MTV.189/165, 26 Nisan 1315/8 Mayıs 1899; Y.MTV. 189/165, 26 Nisan 1315/8 Mayıs 1899; DH.MUİ. 29-2/26, 26 Teşrin-i Sâni 1325/9 Aralık 1909. Başlangıçta Trabzon Vilayeti için dile getirilen bu önerinin, Dahiliye Nazırı Mehmet Memduh Bey tarafından bütün vilayetler için uygulanmasının uygun görüldüğü anlaşılr (MF.MKT. 400/4, 7 Teşrin-i Sâni 1314/19 Kasım 1898).

ödenmekteydi.⁹⁴ Ödenen bu maaşların meblağ olarak yüksekliği de devletin Kızılbaş/Alevîleri Sünnileştirmek hususundaki kararlılığına bir işaretti. Aynı şekilde, vaaz ve nasihatlerin yanı sıra yerel halkın anlayabileceği şekilde düzenlenen ilmihal ve risalelerin dağıtımına da tanık olunmaktaydı.⁹⁵

Devlet, Kızılbaş/Alevî 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 gitmekteydi.⁹⁶ Buna rağmen bir takım devlet bürokratları belirli bir yaşın üzerindeki Kızılbaşların vaaz ve nasihatlerle tashîh-i akâidlerinin asla mümkün olmayacağını düşünerek, daha çok küçük çocukların eğitimi üzerinde durmaktaydı.⁹⁷ Bunlar arasında daha sonra Anadolu Umûm Müfettişliği yapacak olan Şakir Paşa da bulunmaktaydı. Bunun nedeninin de daha çok, vaaz ve nasihatlerde bulunacaklara mezheplerinden ötürü duyulan husumetten ötürü Kızılbaşların içinde barınamayacaklarının düşünülmesiydi.⁹⁸

II. Abdülhamid dönemi devlet bürokrasisi Kızılbaşların tashîh-i akâidiyle ilgili olarak gerçekleştirilecek nasihatler hususunda meseleyi en üst düzeyde ele alıp, buna yönelik özel bir takım girişimlerde de bulundu. Bu açıdan devletin dikkatini çeken kişi, dönem boyunca Kızılbaşlara yönelik önyargılarıyla öne çıkan Mehmet Memduh Bey'dir. Memduh Bey'in bilgilendirmeleriyle harekete geçen devletin bu yöndeki ilk sistemli girişimleri kendisinin Ankara Valiliği görevindeyken gündeme geldi. Bu 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 ederek, her ay bu hocalardan gelecek lâyhaların içeriğine göre hareket etmeye yönelik bir stratejiyi benimsedi. Devamında ise, gönderilen bu lâyhaların içeriğinin incelenerek gerekli görülen yerlere dair eksikliklerin giderilmesi

⁹⁴ Bu hususta bir örnek olarak, Ankara'nın Mihalicçık kazasındaki Kızılbaşların tashîh-i itikâdı için Süleymaniye ve Bazeyid camilerinin müderrislerinden İshak ve Abdülhalim efendiler görevlendirilmiş ve bunlara da maaş olarak 1000 kuruş maaş verilmişti. Bkz. Y.MTV. 189/165, 26 Nisan 1315/8 Mayıs 1899.

⁹⁵ 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; İ.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.

⁹⁶ Y.MTV. 53/108, 27 Mayıs 1307/8 Haziran 1891.

⁹⁷ Fortna (2005: 261) bu durumu şu şekilde izah etmektedir: "doğru düzgün bir çocukluk eğitiminin önemi dinsel cemaatin bütününe dini temeli için gerekli bir koşul olarak vurgulanmıştır."

⁹⁸ Y.MTV. 53/108, 20 Ağustos 1307/2 Eylül 1891; DH.TMIK.M. 193/32, 10 Kânûn-ı Evvel 1319/23 Aralık 1903.

için bu işle görevlendirilen Meşihat memurlarının bir rapor hazırlamaları gelmekteydi. Bunun sonucunda Kızılbaşlara vaaz ve nasihat için gönderilecek hocaların vazifelerine yönelik Meşihatça bir talimatname hazırlanmış ve bu da bakanlar kurulunda (Meclis-i Mahsûs-ı Vükelâ) değerlendirilip, padişahın takdirine sunulmuştu.⁹⁹ Söz konusu talimatnamede yer alan hususları şu şekilde sadeleştirerek, özetlemek mümkündür:

1- Meşihatça görevlendirilen hocalar, gittikleri vilayette görev yazılarını vilayetin valisine vererek merkez naibi (kadı) ve müfettişlerin de olurlarını alarak, zaptiye ya da jandarma kontrolünde gerekli görülen köylere gidecektir.

2- Bu köylere ulaştıklarında imam, muhtar ya da ihtiyar meclisinin kendilerine gösterecekleri eve yerleşerek gerekli tenbih ve incelemeler için köyün mescid, namazgâh ya da diğer yerlerinde vaaz ve nasihatlerde bulunacaklardır. Böylelikle her köyde gerek duyulduğu kadar kalınarak, batıl itikatlı halkın [Kızılbaşlar] doğru yola sevkleri için çaba gösterilecek ve bu çalışmalar diğer köyleri de kapsayacak şekilde gerçekleştirilecektir.

3- İslâm'ın esasları olan kelime-i şahadet, namaz, oruç, zekât, hac hükümlerinin yanı sıra ibadet ve dini 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 4 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, ahlak, yasaklı ve helal şeylere dair ayet ve peygambere ait hadislerle uygun olarak helal, haram, adap ve ahlakla ilgili nasihatlerin yavaş yavaş gerçekleştirilmesi.

6- Köylülerin zihinlerini işgal eden hikâyelerle beraber akıl, nakil, adap ve ahlaka 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 dini 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 mütâlâa 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.¹⁰⁰

⁹⁹ 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.

¹⁰⁰ Y.A.RES. 70/33, 10 Mayıs 1310/22 Mayıs 1894.

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 belirtildi. Aksi yönde hareketlerinde ise buna uygun bir şekilde muamele göreceklerinin göz önünde bulundurulup, din ve devletlerine güzel ve faydalı hizmetler için mesai harcamaları kendilerine telkin edilecekti.¹⁰¹ 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 kıldı.¹⁰²

Buna rağmen, Kızılbaş/Alevilerin tashih-i akâidine yönelik yukarıda devletçe gerçekleştirilen bu çözüm arayışlarından devletin beklediği gibi büyük bir fayda sağlayamadığı anlaşılmaktaydı. Zira inşa edilen cami ve mescid gibi dini yapıların topluluk tarafından rağbet görmemesi gibi, ibtidai mektepleri ve medrese inşalarının da ne düzeyde bir fayda sağladığı tartışmalıydı. Çünkü 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 engellemektedir. Fakat devletin, eksik de olsa bu çalışmaların dışında başvuracağı pek bir alternatifi de bulunmamaktaydı. II. Abdülhamid döneminde Kızılbaş/Alevilere yönelik sergilenen bu çözüm pratikleri onun tahttan indirilmesinden hemen sonra İttihat ve Terakki yönetimince de aynen sürdürüldü. Buna göre; 1909 yılının sonlarında, Trabzon Vilayeti'ne bağlı Ordu Kazası'ndaki kimi nahiyelerle (Ulubeğ, Habsamana, Bolaman), Maçka, Gümüşhane sancaklarına bağlı Torul ve Kelkit kazalarıyla, Samsun Kazası'nın Kavak Nahiyesi'ndeki birçok köyde yayıldığı rapor edilen Kızılbaş/Râfizîliğe karşı mücadele için açılan okulların yetersiz kaldığı rapor edilmekteydi.¹⁰³ Bütün uğraşılara rağmen, Kızılbaşlığın yine de yayılıyor olduğunun belirtilmesi, dolaylı bir şekilde II. Abdülhamid döneminde

¹⁰¹ Y.A.RES. 70/33, 10 Mayıs 1310/22 Mayıs 1894.

¹⁰² Y.A.RES. 70/33, 29 Mayıs 1310/10 Haziran 1894.

¹⁰³ Bkz. DH.MUİ. 29-2/26, 26 Teşrin-i Sâni, 2 ve 4 Kânûn-ı Sâni 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.MUİ. 29-2/26, 30 Eylül 1325/13 Ekim 1909.

başlatılan tashîh-i akâid çalışmalarının yetersizliğine de bir göndermeydi. Böylece *itikâdat-ı bâtila* ve *râfizîlik* 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 nasihatlerde bulunmak üzere müfettişlerin görevlendirilmesi uygun görülmekteydi.¹⁰⁴ Bunlar da tamamen II. Abdülhamid döneminin tashîh-i akâid siyasetiyle uyumlu pratikler arasındaydı.

6.1.1.4. Önde Gelen Kişilerin Uzaklaştırılması

Her ne kadar Kızılbaş/Alevî çocukları eğitim ve öğretime tabi tutulsa da kendi ebeveynlerinin tesiri altında kaldıkları için ahlaken ve inanç olarak düzeltilmelerinin aniden mümkün olmayacağına kanaat getirilmekteydi. Bu sebeple ebeveynlerini yoldan çıkaran dedelerin topluluk içerisinde telkinlerde bulunmalarının engellenmesi için uzaklaştırılmaları öne çıkan politakalardan biri oldu. Çünkü dedelerin, Kızılbaş/Alevîler üzerindeki nüfuzlarını kullanarak topluluk çocuklarının İslâm'ın meseleleri ve şariat hükümlerinden haberdar olmamaları için onları okuyup-yazmadan geri bıraktıkları düşünülmekteydi.¹⁰⁵

Dedelerin sürgününü gündeme getiren bir diğer unsur da güvenlik endişeleriydi. Buna göre hali hazırda zaten İslâm inancıyla hiçbir alakalarının olmadığı düşünülen Kızılbaş/Alevî inancı üzerindeki olumsuz etkilerinin, onların hem Sünnîlere düşmanlık beslemelerinde hem de Ermenilerle olan yakın ilişkilerinin olası bir ihtilal tehlikesiyle birleşmesinden endişe edilmekteydi.¹⁰⁶

6.2. SÜRGÜN POLİTİKASI

Dönem boyunca gayri Sünnî gruplara yönelik ekseriyetle tashîh-i akâid üzerinden yürütülen siyaset, söz konusu gruplara daha doğrudan bir yöneliş olarak sürgün üzerinden

¹⁰⁴ DH.MUİ. 29-2/26, 21 Teşrîn-i Evvel ve 26 Teşrîn-i Sâni 1325/3 Kasım ve 9 Aralık 1909.

¹⁰⁵ Bkz. Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899; Y.MTV. 131/109, 29 Teşrîn-i Evvel 1311/11 Kasım 1895.

¹⁰⁶ Y.EE. 132/39, 15 Şubat 1314/27 Şubat 1899.

de karşılık buldu. Meselenin özellikle devletin Sünnî-Hanefî kimliği üzerinden okunmasından ötürü bahse konu toplulukların bu kimliğe entegre edilmesinde problem teşkil eden önderleri sürgün edilirken, tashîh-i akâide yardım edenleri ise maaş ve rütbe gibi ödüllerle mükafatlandırılmaktaydı.¹⁰⁷

Diğer gayri Sünnî topluluklara olduğu gibi, devlet Kızılbaş/Alevîlere yönelik çözüm arayışlarında da sürgünü etkili bir yöntem olarak kullandı. Sürgün, topluluğun tashîh-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 gelmekteydi. Bu açıdan bir sonraki bölümde ortaya konulacağı gibi, 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 birleşmesi -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 göstermekteydi.¹⁰⁸ Bu da devletin Kızılbaş/Alevî kimliğinin "temsili kriz anlarındaki" görünürlüğünde, sürgün politikasını hızlı ve etkili bir çözüm yöntemi olarak kullandığının işaretiydi.

Kızılbaş kimliğiyle ilişkili gerçekleştirilen sürgünler, ilk etapta Kızılbaş dedelerin kişisel gündemleri üzerinden de öne çıkmaktaydı. Bu açıdan önemli bir Kızılbaş ocağı olan Dede Kargın aşiretinin ağalarından olup Çorum Sancağı'nın Hüseyinabad 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

¹⁰⁷ 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 (2012: 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; İ.DH. 1297/5; İ.DH. 1298/55; İ.DH. 1304/20; MV. 71/10; Y.MTV. 89/124; Y.PRK.UM. 78/46.

¹⁰⁸ 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 Sâni 1304/16 Ocak 1889.

(hakullah ya da çıralık) para alması da Trablusgarp gibi uzak bir yere sürgün edilmesinde etkili oldu.¹⁰⁹

Garib 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 işaret edilmekteydi.¹¹⁰ Aynı şekilde kendisine bağlı olan halkın ellerinde silahlarla dolaştığı ve bu silahların bir türlü alınmadığı da ifade edilenler arasındaydı. Bu iddialar da beklenildiği gibi hemen devletin dikkatini çekip, bir tahkikatı gerekli kıldı.¹¹¹ Buradan da anlaşılacağı gibi, Garib 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 fakat bunu başardığı zaman da bu kez görevlendirmek üzere imam ve muallim bulamadığı gibi bir takım yetersizliklerle ilişkilendirilmekteydi. Genel itibarıyla tashîh-i akâide yönelik gerçekleştirilen bu tür pratiklerin yerine getirilemeyişi de -bahse konu örnek üzerinden düşünüldüğünde- mevcut olumsuzlukların devam etmesinin yanı sıra diğer ahaliye de sirayet edeceği endişesinden kaynaklanmaktaydı. Böylece bu muhitte meydana gelen istenmeyen davranışların sadece Kızılbaşlar arasında değil aynı zamanda Hanefilere de örnek teşkil edip, aralarında giderek yayıldığı öne sürülerek engellenmesi talep edildi.¹¹² Bir bütün olarak bu gerekçelerin Garib Bey'in sürgününe neden olduğu anlaşılmaktaydı. Fakat Garib Bey'in -Anşa Bacı örneğinde olduğu gibi- Trablusgarp'a sürgününden sonra affına dair verilen dilekçelerden anlaşılacağı gibi; mahallinden araştırılıp, kötü niyetli kişilerin iftiralarına maruz kaldığında karar kılınarak, kefalet karşılığında affedildiği

¹⁰⁹ Belgelerde her ne kadar Bektaşilik adı geçse de Dede Garkın/Kargın ocağı ya da aşiretinin Kızılbaş olduğu bilinmektedir (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.

¹¹⁰ BEO.2176/163165, 29 Ağustos ve 20 Eylül 1319/11 Eylül, 3 Ekim 1903. Bu şüpheli 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*)

¹¹¹ BEO. 2176/163165, 29 Ağustos 1319/11 Eylül 1903; BEO. 2181/163539, 16 Eylül 1319/29 Eylül 1903.

¹¹² BEO. 2176/163165, 29 Ağustos ve 11 Eylül 1319/11 ve 23 Eylül 1903.

görülmekteydi.¹¹³ 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. Sivas'ın Divriği kazasına bağlı Ağıl Dere ve Zanzanit köylerinden Hıdır oğlu Mehdi İbrahim ile Mehdi Ahmed kızı Mercan hakkında gerçekleştirilen şikayet örnek teşkil ediciydi. Mensup olduğu tarafça hatırı sayılır bir kişi olarak görülen Mercan bundan ötürü diğer Kızılbaşlar tarafından “fısk u fesad” ve “kendi mezhebini yaymak için zor ve şiddet kullanarak, aleni bir şekilde ayinler gerçekleştirdiği” iddiasıyla şikâyetle konu oldu.¹¹⁴ Aşağıda da görüleceği gibi bu şikâyetin sahiplerinin de statükoları sarsılan Kızılbaş dedeleri olduğu anlaşılmaktaydı. Özcan tarafından verilen bilgilere göre Mehdi İbrahim’in ya bu şikâyetle ya da bir başkasında mehdilik iddiasında bulunmak ve aynı zamanda yabancı devletlerle işbirliği yaptığı iddiasıyla da bir şikâyetle konu olduğu görülmekteydi.¹¹⁵

Bütün bu gelişmeler de ister istemez Mercan ile İbrahim Mehdi’nin nasıl bir düşünce sistemine sahip oldukları ve neden Kızılbaş dedelerin tepkileriyle karşılaştıkları sorusunu ön plana getirmekteydi. Mercan'ın toplum içerisindeki konumu gerekse mensup olduğu toplulukça paylaşılan inanç sistemi hakkında çağdaşı olan Ermeni yazar Mintzuri şunları ifade edilmiştir:

“Zinzınut’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.”¹¹⁶

¹¹³ Bkz. DH.MKT. 803/26, 28, 31 Teşrîn-i Evvel, 21 Teşrîn-i Sâni, 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.

¹¹⁴ 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.

¹¹⁵ Özcan (2007: 114). Mehdi İbrahim’in gerçekten bundan takribi iki yıl öncesinde de bir şikâyetle konu olduğu görülmekteydi (HR.SFR. (04) 596/80, 1 Şubat 1319/14 Şubat 1904).

¹¹⁶ Mintzuri (2002: 90).

Kızılbaşlar içi anlaşmazlıklardan ötürü meydana gelen ve Mercan ile İbrahim Mehdi'ye yönelik gerçekleştirilen bu şikâyetin altındaki esas gerekçe ise her ikisinin de "Purot/Protluk" ekolünün üyeleri olmalarıydı. Purotluğun, uygulana gelen bazı temel Kızılbaş adetlerinden 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 sistematiğine sahip olduğu görülmekteydi. Diğer Kızılbaşlar gibi Hz. Muhammed, Hz. Ali, 12 İmam ve Ehl-i beyte bağlılıkta geri kalmayan Purotların özellikle önem verdikleri en temel düstur da inancın biçiminden ziyade özüne odaklanmalarıydı.¹¹⁷

Kızılbaş/Alevîler içindeki Protluk ekolünün oluşumu, 19. yüzyıldaki ekonomik koşulların genelde Osmanlı toplum yapısı özelde ise Kızılbaşlar üzerindeki etkisiyle yakından alakalıydı. Böylece Protluk tercihi de etkisini hissettiren olumsuz yaşam koşulları karşısında kendi inançları ve bu inancın temsilcileri olan kutsal soylu dedelerden dini açıdan bir takım 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 eleştirilerek, reddedilmekteydi. Eğitim, giyim-kuşam temizliği, şatafat karşıtlığı ve etkili bir sosyal dayanışma oluşturmaya yönelik düşüncelerinden de anlaşılacağı gibi Purotlar, özellikle dedeler dışındaki fakir ve yoksul Kızılbaşların "aydınlanması" üzerinde durmaktaydı.¹¹⁸

Purotluğun kuruluşuna öncülük eden kişilerin kendi bireysel hikâyelerinin de söz konusu düşüncenin oluşumunda etkisi vardı. Bu açıdan 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

¹¹⁷ Bkz. Özcan (2007: 104,113-114).

¹¹⁸ Bkz. Özcan (2007: 101-106,110, 114).

Mercan Hatun ile yukarıdaki şikâyetle konu olan Hıdır'ın küçük oğlu Mehdi İbrahim aldı.¹¹⁹

Hıdır Dede ile başlayıp Ahmet Dede, Bayram Koca, İbrahim Mehdi, Mercan Hatun ve Ali Emi ile devam ettirilen Protluk 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 bir takım yaptırımlar da uyguladı. Söz konusu yaptırımlar arasında Purotların aforoz edilmesi ve her türlü iletişimle birlikte, kendilerinden kız alıp-vermenin kesilmesi de yer almaktaydı.¹²⁰

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 kılındı.¹²¹ 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 düşünülerek alındığı anlaşılmaktaydı. Sözlü kültür içerisinde dile getirilenlerden de anlaşılacağı gibi hakkındaki şikâyetlerden ötürü yargılanan İbrahim Mehdi'nin bu yargılamalar sonucu suçsuz bulunarak, hâkimleri kendisine hayran bıraktığı ve herhangi bir saldırıya maruz kalmaması için de hemen memleketine dönmemesi gerektiğinin söz konusu hâkimlerce kendisine telkin edildiği görülmektedir.¹²²

Buraya değin ifade edilen sürgün örneklerinden de anlaşılacağı gibi, bahse konu sürece neden olan gelişmeler daha çok tarafların aleyhine gerçekleştirilen şikâyetlerle başladı. Aynı şekilde, Anşa Bacı ve Mercan'ın sürgününe neden olan şikâyetler de bizzat

¹¹⁹ Özcan (2007: 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. Bkz. Özcan (2007: 110,113).

¹²⁰ Bkz. Özcan (2007: 110,114).

¹²¹ 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/Alevîler içerisinde değil aynı zamanda Sünnî ve Ermenilerce de sevilip, sık sık ziyaret edilen bir kişi olduğu görülmektedir. Özcan (2007: 111).

¹²² Bkz. Özcan (2007: 101,107-115).

Kızılbaş/Alevîlerin kendi içinden kaynaklanmaktaydı. Bu da özellikle, söz konusu kişilerin cinsel (kadın) kimliklerinin toplum içerisinde belirginlik kazanıp taraftarlarını çoğaltmaları sonucu mevcut statükoyu sarsmalarıyla yakından ilişkiliydi. Böylece bahse konu kişiler ve inançları üzerinden gerçekleştirilen Kızılbaşlık içi farklılık vurgusunun, taraflar içerisindeki kadın liderlere duyulan antipatiyle birlikte,¹²³ kendileri vasıtasıyla dile getirilen ya da sürdürülen inanç ve düşüncelerin Kızılbaş topluluğun liderleri olarak dedelerin statükolarını sarsmasıyla da doğrudan bir bağlantısı vardı.

Bu dönem Kızılbaş/Alevîler gibi Bektaşîlerin de sürgün edildiği bir dönemdi. Kızılbaş önde gelenleri gibi onlarla aynı inançtan oldukları düşünülen Bektaşîler de "râfızî" olarak nitelendirilen tarikatlarının "batıl" ve uygunsuz inançlarını halk içerisinde yayıp, onları yoldan çıkardıkları için bulundukları yerlerden uzağa sürgün edildi.¹²⁴

¹²³ 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.

¹²⁴ Örnekler için bkz. BEO. 1561/117035, 24 Eylül 1316/7 Ekim 1900; DH.MKT. 1485/38, 24 Kânûn-ı Sâni 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 Teşrîn-i Evvel 1316/25 Ekim 1900.

7. BÖLÜM

KIZILBAŞ/ALEVÎ KİMLİĞİNİN TEMSİLİ KRİZLERİ

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 Sünnî-Hanefî 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 haline geldi. Diğer gayri Sünnî tebaasına nazaran Kızılbaşlar hakkında yüzyıllık bir ön yargıya sahip olan devletin, II. Abdülhamid ile beraber onları yeniden gündemine aldığı görülmektedir.

Kızılbaş/Alevîler, "yeniden keşfedilmelerine" neden olan sözü edilen bu etkenlerin yanı sıra (merkezileşme, Ermeniler, misyonerler) kendilerine has gündemlerle de ön plana çıkmaktaydılar. Bu durum, Somel'in de belirttiği gibi devletle "kurumsal ve rutin" bir ilişkiye sahip olmayan periferik gayri Sünnî unsurların kendi dinamikleriyle görünürlüklerini mümkün kılan "istisnai kriz durumlarına" tekabül etmekteydi.¹ Kızılbaşların söz konusu bağlamda gündeme geldiği en çarpıcı örnek vakalar arasında, Tokat-Zile merkezli Ankara ve Sivas vilâyetlerinin birçok yerinde etkisi görülen Anşa Bacı önderliğindeki faaliyetler gelmekteydi. Aşağıda da görüleceği gibi, devletin Anşa Bacı'nın faaliyetlerine yönelik dikkatini celbeden isyan korkusu, aynı zamanda sergiledikleri iddia edilen Sünnî İslâm dışı tavır ve inançlarıyla birlikte okunup, karşılıklı olarak birbirini besleyen unsurlar olarak ele alındı. Böylece devlet algısındaki Kızılbaş kimliğinin sinir uçlarına temas eden 16. yüzyıl merkezli olumsuz bakiye, söz konusu hadisenin ele alınmasında yeniden geri çağrılıp, dillendirildi.

Anşa Bacı, ailesi ve topluluğu (Keçeli Sıraçlar) üzerinden ifade bulan söylem, devletin daha çok odaklandığı Ermeni ve misyoner ilişkisinden tamamen bağımsız bir şekilde, kendine has bir dinamik olarak ele alınıp değerlendirildiğini göstermekteydi. 1887 yılında

¹ Somel (2000:181).

meydana gelen Anşa Bacı hadisesinin özellikle de 1890'lardan itibaren yoğunlaşan Ermeni hareketliliğinin öncesine tekabül etmesi, devletin -karşılaştığı çoğu problemle ilişki kurduğu gibi- yine de bahse konu meseleyi Ermeni dinamiği üzerinden değerlendirmesini gündeme getirmemişti. Aynı şekilde, bu dönem sıklıkla tanık olunduğu gibi Kızılbaş-misyoner ilişkileriyle de doğrudan bir bağı kurulamamaktaydı.

Kızılbaş/Alevîlerin Anşa Bacı dışında özgün gündemleriyle ön plana geldiği bir diğer olay da 1896 yılının hemen başındaki Dumuklu Hadisesi'ydi. Devlet söyleminde sırasıyla "isyan, mukatele ve facia" şeklinde ifade bulan hadisenin, Anşa Bacı olayından farklı olarak bu dönem etkin bir şekilde gündemde olan Ermeni meselesiyle ilişkilendirildiğine tanık olunmaktaydı. Buna rağmen yine de söz konusu hadisede belirleyici dinamiğin Kızılbaş/Alevîlerin kendisi olduğu ve meselenin Ermenilerle ilişkilendirilmesinin tali planda kaldığı anlaşılmaktaydı. Hadisenin böyle okunmasının nedeni, gerek bölgenin (Malatya) gerekse zamanın (1896) Ermeni hareketliliğiyle maruf olmasıydı. Söz konusu Dumuklu Hadisesi'nin de -en azından ortaya çıkışında- bu dönem özellikle Ermeni meselesiyle meşgul olan devletin algısında bağımsız bir şekilde ele alınması başlangıçta pek mümkün olmadı. Buna rağmen 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/Alevîlerle devlet arasındaki ilişkinin yanı sıra merkezi otoriteyle yerel iktidar arasındaki anlaşmazlığı da dışa vurmaktaydı. Merkezi otoritenin özellikle tasvip etmemesine rağmen, askerin yanı sıra civardaki ahaliyle birlikte Dumuklu'da toplanan Alevîlere 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 suistimalleri sonucu meydana geldiği anlaşılmaktaydı.²

Devletin gerek Anşa Bacı gerekse Dumuklu hadiselerindeki tavrı doğrudan güvenlik odaklıydı. İlkinde (Anşa Bacı) henüz hazırlık aşamasında olduğu düşünülen bir isyanın

² Deringil (2007: 104).

aktörlerini etkisiz hale getirmek gibi bir kaygı hâkimken, diğerinde (Dumuklu) artık meydana çıktığı iddia edilen bir isyanın bastırılması söz konusuydu. Sonuçları itibarıyla farklı durumlarla karşılaşılsa da (ilkinde sürgün, ikincisinde "katliam") devletin her ne şekilde olursa olsun, iki meseleyi de kendi bağlamlarında ele alıp, güvenlik odaklı yaklaştığı görülmektedir. Anşa Bacılara yönelik gerçekleştirilen müdahalenin olası bir isyan şüphesiyle ilişkilendirilip merkezin müdahalesiyle neticelendirilmesi söz konusuyken, Dumuklu'da merkezi otoritenin istemediği bir sonuçla karşı karşıya gelinmişti.

Buna rağmen yaşananların her ne şekilde olursa olsun sonuç itibarıyla merkezi otoritenin isteğine uygun, daha büyük bir probleme neden olunmadan neticelendirildi. Bu hususta özellikle de Dumuklu'daki tavır dikkat çekiciydi. Aşağıda detayıyla ortaya konulacağı gibi, hadisede yerel görevlilerin kabahatli bulunmasına rağmen hukuki sürecin Sünnîlerle Alevîler arasındaki anlaşmazlığı derinleştireceği düşünülerek noktalanması, devletin adalet taleplerinden ziyade asayiş ve istikrara öncelik verdiğini göstermekteydi. Bu nedenle, meşruiyetin tesis edilmesi adına olaya müdahale esnasında geliştirilen tavır -her ne kadar merkez tasvip etmese de- Kızılbaş/Alevîlerle ilgili çoğu durumda gündeme gelen bir "rıza" politikası olarak "tashîh-i îtikâd" yerine, devlet tekelindeki "zor" aygıtının uygulanmasıyla ilgiliydi.³

Diğer yandan her iki hadise de Kızılbaş/Alevî tarihi ve geleneğindeki özgünlüklerinden ötürü, Abdülhamid dönemini "biricik" kılmaktaydı. Anşa Bacı deneyimi, merkezinde bir kadının yer aldığı kutsal soy (*ehl-i beyt*) dışı bir ailenin tarihsel yönüyle Kızılbaş/Alevî geleneğine aykırı bir Alevî örgütlenmesinin (ocak) kurumsallaşmasına vesile oldu. Aynı şekilde Dumuklu Hadisesi'yle de Osmanlı Devleti'nin tarihinde ilk defa Kızılbaşlarla yaşadığı sorunlu ilişkilerde kendi görevlilerini suçlu bulup, yaşananları bir "facia" olarak nitelendirdiğine tanık olunmaktaydı. Diğer yandan her iki hadisede de "mal ortaklığı" odaklı benzer bir vurgunun yapıldığı görülmektedir. Böyle bir durumun varlığı da kendi içinde çok farklı olanak ve okumalara ışık tutar. Söz konusu iddianın gerçekte bir karşılığının olması ilk olarak dönemin ekonomi-politiğine dair bir okumayı gündeme getirir. Diğer yandan ise Kızılbaş/Alevî inancıyla geleneksel ve tarihsel açıdan ilişkisini

³ "Zor" ve "rıza" kavramları Yılmaz'dan (2014: 87) 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 el ele gitmiştir." (a.g.y.)

kurmak mümkün olduğu gibi, tersi şekilde, söz konusu topluluğa yönelik "isyan" şüphesi üzerinden üretilen tarihsel bir takım ön yargı ve iftiraların (*ırz ortaklığı*) tekrarından ibaret olduğu da düşünülebilir. Bu açıdan Yılmaz'ın II. Abdülhamid dönemine dair "söylem" analizi üzerinden gerçekleştirdiği aşağıdaki değerlendirme, söz konusu bölüm altında tartışmaya açılan her iki hadisenin de anlaşılabilirliğine 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 konumlandıklarını 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 algısını şekillendiren dinamiklerin dışında kendilerine has bir gündemlerinin olduğu ve devlet tarafından başlangıç itibarı ile Kızılbaşlığa dair beslenen "yıkıcılık" algısıyla ele alındığı görülmektedir. Dolayısıyla hassas bir döneme tekabül etmelerinin getirdiği özelliklerinden ötürü, bir an önce çözümleri gereken birer endişe kaynağı haline geldiler. Bu da daha çok, Osmanlı Devleti'nin dönem içinde yaşadığı sıkıntılarla ilişkili olarak Kızılbaşlara dair duyduğu muhalefet endişelerinden kaynaklanmaktaydı.

Her iki hadisesinin önemli bir diğer ortak özelliği de bağlı oldukları Kızılbaş/Alevî toplulukları içerisinde otoriteyi ellerinde bulunduran dedelere yönelik bir takım eleştiriler yöneltmeleriydi. Bu da daha çok Kızılbaş inancının sadece kendilerince doğru bir şekilde yürütüldüğüne dair bir meşruiyet iddiasıyla 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 anlaşılmaktaydı. Bundan ötürü her iki kesime de diğer Kızılbaşlar tarafından benzer içerikte bir takım iftiralarda (*mum söndürenler*) bulunuldu. İki örnekte de böyle ortak bir tutumun söz konusu olması, devlet müdahalesinden ziyade bizzat Kızılbaş/Alevîlerin kendi içlerinde bir tartışma ve akabinde de ayrışmaya neden oldu. Bu yönüyle II. Abdülhamid dönemi, *tarık-pençe*

⁴ Yılmaz (2014: 134).

tartışmalarında da görüldüğü gibi topluluk içi ayrışma ve çelişkilerin de giderek gün yüzüne çıktığı bir zaman aralığına tekabül etmekteydi.

7.1. ANŞA BACI VE TOPLULUĞU "KEÇELİ SIRAÇLAR"

7.1.1. Anşa Bacı ve Ailesinin İhbar Edilmesi

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. Şikâyetle, söz konusu kişilerin, sergiledikleri "fesatlıklarına" rağmen devlet tarafından herhangi bir önlem alınmadığından ötürü şeriat ve İslâmiyet'e aykırı davranışlarını attırıp, mehdîlik iddiasında bulunduklarından söz edilmekteydi. Buna göre Anşa Bacı'nın "mehdilik sırrı zuhur edecek" iddiasıyla bazı müritlerini köylere gönderdiği ve bu amaçla kendilerine gönül veren insanların çoğaltılması gerektiğini ilan ettiği belirtilmekteydi. Böylece, halkı kandırarak fitne çıkardığı ve yer yer etraftaki kazalara 50-60 kişiden oluşan atlılarla birlikte oğlunu da göndererek kendilerine tabi olacakların kurtuluşa erip zulümden kurtulacakları yönünde propaganda yaptığına yer verilmekteydi. Gerçekleştirilen bu telkinler sonucunda da 30.000'den fazla mürit edininip, bunları da "cennet satmak ve günah bağışlamak" gibi çeşitli hilelerle kandırdığı ve paralarını aldığı iddia edilmekteydi. Söz konusu çalışmalarının önüne geçilmediği takdirde ise bunun ilerde devlete büyük bir sorun oluşturacağına dikkat çekilmekteydi.⁶

İhbarda bulunan Arif ve İbrahim Tevfik'e göre, bu fesatlıklarda bulunan kişilerin evleri arandığı takdirde birçok silah da elde edilebilirdi. Mehdîlik iddiasıyla ilgili ise Anşa Bacı'ya yönelik dile getirilen hakaretimiz ifadeler (*bir fahişe eskisi olduğu*) eşliğinde, kocasının ölümünden iki sene sonra başkalarından (*oynaşlarından*) hamile kalarak

⁵ Osmanlı arşiv belgelerinde Ayşe, Aişe, Ayişe Bacı şeklinde dile getirilen bu ismin bizzat topluluğun kendisince "Anşa Bacı" şeklinde ifade edildiği görülmektedir. Kızılbaş/Alevîlerin Hz. Ayşe'nin Hz. Ali karşıtı tutumundan -özellikle de Cemel Vakası'nda- ötürü (Bkz. Fığlalı [1996: 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.

⁶ DH.MKT.PRK. 1006/25, 11 Mayıs 1303/23 Mayıs 1887.

doğurduğu oğlunu Kızılbaşları kandırarak "kocasının ruhuyla cinsel ilişkiye girdiği" şeklinde yutturduğu belirtilmekteydi. Bu çocuğunu da *Sırrullah* yani "Mehdî'nin sırrı" olarak tanıtır, etrafında 30.000 kadar taraftar topladığına dikkat çekilmekteydi.⁷

Buna rağmen Anşa Bacı'nın henüz söz konusu bu ihbardan önce de başka bir şikâyetle konu olduğu ve bunun başında da bizzat bir Kızılbaş/Alevî 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 verilmekteydi. Akabindeyse "Sıraç" adı verilen Kızılbaş topluluğunun kendilerini burada ziyaret etmelerini sağlayarak, civardan nezir ve adak adı altında birçok hayvan topladıkları belirtilmekteydi.⁸ İlerde de görüleceği üzere bu şikâyet Hubyarlı dedeler ile Anşa Bacı ve taraftarları arasındaki çelişkiyi daha da derinleştirdi. Diğer yandan şikâyetin muhtevassından da anlaşılacağı gibi; bir Kızılbaş ocağı olarak Hubyar mensuplarının devlet nezdinde meşruiyetlerini kabullendirdikleri için hak talebinde bulunurken, Anşa Bacı ve eşinin bu meşruiyet sınırları dışında tutulduğu görülmekteydi.

Yukarıdaki ihbara istinaden söz konusu durumla ilgili zabıtaya başlangıçta gerekli bilginin verilmesine rağmen, tahkikat hususunda herhangi bir talimat verilmemişti. İhbarın içeriğinin sonrasında devlet tarafından dikkate alınmasıyla, ihbar mahalline gidilerek gerekli inceleme ve araştırmaların yapılması hususunda bir karara varıldı. Buna göre, şüphe edildiği gibi silah bulundurulup, halkı yoldan çıkarmak ve Mehdîlik iddiasıyla

⁷ DH.MKT.PRK.1006/25, 11 Mayıs 1303/23 Mayıs 1887. Girişte 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. Selçuk (2012); Selçuk vd. (2012; 2016). 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/Göçöğlu? bulunmaktaydı. Söz konusu Ali Efendi bugün topluluk içerisinde "Hatibin Ali" olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Okan (2016: 99).

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 7 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 edilmekteydi. Aynı şekilde, verdiği talimatlara uymayıp *keçesi* (egemenliği) altına girmeyenlerin ise kılıçtan geçirileceği yönünde tehditler savurduğu ve üç oğlundan her birini atlılarıyla birlikte bir taraflara göndererek, "ihlal" ve "iğfâlatına" devam ettiği öne sürülmekteydi. Anşa Bacı'yı kriminalize etmeye yönelik gayretleri güçlendirmek için de sıklıkla başvurulduğu gibi İslâm'a aykırı bir tutum içerisinde olduğu belirtilmekteydi. 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 dikkat çekilmekteydi.¹⁰

7.1.2. İddialar Üzerine Gerçekleştirilen Tahkikat

Devlet, Anşa Bacı ve ailesine yönelik dile getirilen civar köylerden yardım toplamak, atlı birlikler halinde gezmek, silah bulundurmak, yüzlerce at besleyebilecek kadar büyük ahırlara, atlara sahip olmak ve Sıraçları hâkimiyetleri altına almak gibi hususlar üzerinde özellikle durmaktaydı. Bunun başlıca nedeni de başından itibaren devlete karşı bir isyan hazırlığı içerisinde olduklarının düşünülmesiydi. Bu süreç boyunca gerekli tüm hassasiyet gösterilerek, söz konusu kişiler ve topluluklarıyla ilgili teferruatlı bir inceleme ve araştırma içerisine girildi. Aynı zamanda, bu durumu motive edici dini ve siyasi hususlar üzerine de yoğunlaşıldı. Aksi halde, gerekli önlemlerin alınmamasından ötürü sayılarını giderek arttırdıkları ve bu durumda da ileride büyük tehlikelere neden olacakları düşünülmekteydi.¹¹

⁹ DH.MKT. PRK. 1006/25, 19 Mayıs 1303/31 Mayıs 1887.

¹⁰ DH.MKT.PRK. 1006/25, 28 Mayıs 1303/9 Haziran 1887.

¹¹ Bkz. DH.MKT.PRK. 1006/25, 11 ve 31 Mayıs 1303/23 Mayıs, 12 Haziran 1887.

Tokat zabıtası tarafından söz konusu şikâyetlere dayanılarak gerçekleştirilen incelemede, öncesindeki şikâyetle 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 görüldü. Anşa Bacı ve topluluğuna yönelik dile getirilen iddialar sadece bununla da sınırlı değildi. Buna göre, sırlarına kimsenin vakıf olmadığı bir topluluk olarak sunulan Keçeli Sıraçların kendilerine has bir örgütlenme ve gizli sembollerinin olduğu da dile getirilmekteydi. Aynı şekilde, eşinin ölümünden sonra dünyaya getirdiği oğlu Hasan'ı "Sırrullah" olarak tanıtan Anşa Bacı'nın bu iddiasını da kabul edip, Hasan'ı bu isim ile çağırarak ona biat ettikleri ifade edilmekteydi. Biat edenlerin "kurtuluşa eren topluluktan" (*ehl-i necat*) olup yüzlerini görenlerin cennetlik, biat etmeyenlerin de kâfir oldukları yönünde yapılan propagandanın halkın dilinde, ağızdan ağza dolaştığına dikkat çekilmekteydi.¹³ Aksi halde, Anşa Bacı ve ailesinin biat etmeyip sırlarını ifşa edenleri cezalandırdıkları ve aynı zamanda kendilerinden olmayanları da kesecekleri yönünde çevreye bir korku saldıkları belirtilmekteydi.¹⁴

¹² Hubyar Ocağı'na bağlı Hubyarlar ile bu ocaktan ayrılan Anşa Bacılları (Okan [2016: 24,85]) ya da Beydili Türkmenleri için kullanılan (Yılmaz [2009: 15]) "Sıraç" ya da "Sarrac" kelimesi 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 ışıktır" yönlü anlamlar üzerinde de durulur. Bkz. Yılmaz (2009: 15-16); Selçuk vd (2012: 33); Yıldız (2011: 234); Okan (2016: 86). Sıraçlar için "Sıraç" ya da "Anşa Bacılı" olmak aynı anlama gelip kendilerini tanıtırken daha çok Sıraç yerine "Aşiret" tabirini kullanırlar. Bkz. (Yılmaz, 2009: 17); Andrews ve Temel (2010: 295); Okan (2016: 89). Selçuk vd. (2012: 33) göre, söz konusu topluluk tarafından Sıraç kavramının tercih edilmeyişinde, kavramın içeriğine dair güçlü ön yargılar ve tarihsel olarak merkezi otorite ile yaşanan çatışmada muhataplığın Sıraç kavramı üzerinden gerçekleşmesinin yarattığı olumsuz etkinin payı vardır. Benzeri fikirler Yılmaz (2009: 17) ve Okan (2016: 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 (2016: 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 (2018: 80) verdiği bilgilerden de Kızılbaşların birbirilerini tanımak için özel bir takım işaret ve sözler kullandıkları anlaşılmaktadır (sağ elin işaret ve serçe parmağını kullanarak bıyık ve sakalı okşamak gibi).

¹⁴ DH.MKT.PRK. 1006/25, 19 ve 22 Haziran 1303/1 ve 4 Temmuz 1887.

Bu hususta üzerinde durulan bir diğer konu da şikâyetlerde sıklıkla dile getirilen Anşa Bacı'nın oğlu Hasan'ın dünyaya ne şekilde geldiği meselesiydi. Buna göre kocasının, ölümünden sonra gücünün ve sırrının karısı Anşa Bacı'ya geçerek onda meydana çıkacağı şeklinde bir beyanın olduğu dile getirilmekteydi. Dolayısıyla da ölümünden iki yıl sonra ruhunun Anşa Bacı'yla birleşip, onun da bunu herkese duyurması sonucu Hasan'ı doğurduğuna inanılmaktaydı. 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 tapılmaktaydı.¹⁵

Zabıtaca gerçekleştirilen araştırmalar sonucunda, adı geçen kişilerin Acısu ve Karşıpınar köylerinde yaşadıkları teyit edilerek, Anşa Bacı'nın yüzlerce atı barındıracak ahırlarıyla kışla gibi büyük bir alanı kapsayan ikametgâhın büyüklüğüne özellikle dikkat çekildi. Bu durumun varlığı, devlet açısından muhtemel bir isyan şüphesini iyice arttırmaktaydı. Söz konusu şüpheyi, olay yerinde arama yapılmaya kalkışıldığı esnada karşılaşılan güçlükler de besledi. Buna göre, sadece on evden ibaret olan yere hemen 400-500 kişilik bir grup toplanıp soruşturmaya engel olmuş ve Anşa Bacı ile Mehdî 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. İfade edildiği gibi resmedilen durumun vahameti devleti giderek daha da endişelendirip, Anşa Bacı ve Hasan'ın bir an evvel alikonularak haklarında gerekli soruşturmanın yapılmasına neden oldu. Gelişmeler esnasında karşılaşılan mukavemet devleti aynı zamanda Sıraçlar hakkında daha fazla bilginin toplanmasına da sevketti. Böylece çok acil bir şekilde Sıraçların Zile, Tokat ve çevresindeki nüfuslarıyla birlikte, yaşadıkları köylerin de tespit edilmesi ve *mehdîlik* iddiasının da eksiksiz bir şekilde araştırılarak merkeze bilgi verilmesi istenilmekteydi.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. Mehdîlik iddiasıyla ilgili talep edilen bilgi için de dışarıdan herhangi bir delil elde edilemediğinden, detaylı bir bilgi edinmek amacıyla bölgeye ajanlar gönderilmişti.¹⁷ Mesele devlet için artık peşi bırakılamaz bir hal aldığından, hastalığından ötürü tahkikat

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.

¹⁷ DH.MKT.PRK. 1006/25, 6 Haziran 1303/18 Haziran 1887.

için Tokat'a gidemeyeceğini bildiren Anşa Bacı'nın köyüne bir doktor gönderilip, şahitler huzurunda gerçekleştirilen muayenesiyle Tokat'a gitmesinde bir sakınca olmadığı yönünde rapor verildi. Akabinde ise Anşa Bacı ve oğlu Hasan Tokat merkeze götürüldü.¹⁸

Anşa Bacı ve topluluğuna yönelik şüpheler devlet için artık basit bir asayiş sorunu olmaktan çıkıp, egemenlik tesis etmeye yönelik bir planının parçası haline gelmekteydi. 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 görüşüp, aynı zamanda meselenin büründüğü ciddiyet hususunda Dâhiliye Nezâreti'ni de bilgilendirdi. Valiliğin ilgili yazısında, Ankara Vilâyeti'ne bağlı Yozgat köylerinde Kızılbaş nüfusun yeterince fazla olduğuna yer verilerek, Kızılbaşlara ait köylerin Sivas'ın her tarafında bulunduğu vurgu yapılmaktaydı. Ayrıca, Anşa Bacı ve oğlu hakkında dile getirilen iddialara dair de henüz bir şeylerin işitilmeyip, hissedilmediği belirtilmekteydi.¹⁹Böylece, gerçekleştirilen araştırmalar sonucunda Zile kazasındaki Anşa Bacılılara mensup Keçeli Sıraç köyleriyle ilgili olarak; Sofiler, Acısu, Abdallar, Meşhed, Kadışehri, İlemin ve Üçköy nahielerindeki 24 köyde toplam 523 hanenin olduğu tespit edilmekteydi.²⁰ Aynı şekilde, Yozgat ve öteki kazaların yanı sıra Sivas'ta 200 kadar köydeki Sıraçların da Anşa Bacı'ya biat edip, bunun simgesi olarak başlarına *keçe* giydikleri dile getirilmekteydi. Buna göre Sıraçların, otuz seneden beri var olmalarına rağmen henüz on yıl öncesine kadar nüfuslarının önemsiz bir oranda olduğuna da dikkat çekilmekteydi. 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 kazalarda da örgütlenip destekçi bulmaktaydı. Bu

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 nahiyele 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, Gölcük Karyesi 6. Meşhed Nahiyesi Üçkaya Karyesi (Damadı İbrahim Ağa'nın karyesi, Anşa Bacının Köyüne mesafesi 5 saat) 15. Kadı Şehri Nahiyesi Yavru Hasan Karyesi 30. İlemin Nahiyesi Sarı Karyesi 60, Kamışık Karyesi 15, Çürük Karyesi 50, Çakır Kayesi 10. Üçköy Nahiyesi Büyük Bultu Karyesi 30, Küçük Bultu Karyesi 12, Yalnız Karyesi 12.

destekçilerin de Anşa Bacı adına çeşitli faaliyetleri gerçekleştirdiği görülmektedir.²¹ Bahse konu husus hakkında dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta da Mehdilik iddiasına yönelik gerçekleştirilen araştırmalardır. Buna göre devletçe her türlü gizli tahkikatın yapılmasına rağmen böyle bir iddianın dile getirildiğine dair herhangi bir ipucuna ulaşılamayacaktır.²²

7.1.3. İran ile İlişkilere Yönelik Şüphe

Yerel memurlar ve ahalinin Sıraçları diğer Kızılbaşlardan "daha kötü" bir topluluk olarak görmesine rağmen, kimi yazarlarca öne sürüldüğünün aksine yine de doğrudan durumla Şah İsmail arasında bir ilişki kurulduğunu gösteren ibarelere yer verilmemektedir.²³ Buna rağmen Anşa Bacı'yla oğullarının Dersim ve İran'a gitmek istediklerine dair dile getirilenlerle birlikte, Anşa Bacı'nın oğlu Hasan nezdinde öne sürülen "mehdilik" iddiasının, Kızılbaşlarla dönemin Şîîleri arasında muhtemel bir politik bağ kurmak şeklinde değerlendirilmiş olabilir. Aynı şekilde, açık olarak belirtilmese de Sıraçların taktığı "keçeli başlık" ile Safeviler'in "kızıl börkü" arasında da dolaylı ve sembolik bir ilişki kurulduğu söylenebilir.²⁴ Öyle ki kovuşturma esnasında Sıraçların taktıkları bu keçeli başlık üzerinde özellikle durulmakta ve onun Anşa Bacı'nın hâkimiyeti ve mezhepsel birlikteliklerinin bir sembolü olduğu düşünülmektedir. Keçenin yanı sıra Anşa Bacı ve Sıraçların kendine has giyim tarzları da icat ettikleri iddia edilen yeni "mezheplerine" mensubiyetin birer sembolü olarak görülmektedir.²⁵ Böylece, Sıraçlarla Safeviler arasında doğrudan ilişki kuran resmi bir söylem söz konusu olmasa da hali

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 Alucalisöki (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 belirtilmektedir. Adı geçen Himmet Ağa da Anşa Bacı adına halkı teşvik edip, mezheplerini değiştirenlerden (*mezbûre 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 (2016: 27); Selçuk (2012: 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 (2018: 80) verdiği bilgilerden de anlaşıldığı gibi Sıraçların "Keçeli" olarak anılmaları taktıkları bu saksıya benzer başlıktandır.

²⁵ Bkz. DH.MKT.PRK. 1006/25, 28 Mayıs, 8 ve 18 Haziran 1303/9, 20 ve 30 Haziran 1887 tarihli belgeler.

hazırdaki inançlarında Şah İsmail'e olduğu gibi Anşa Bacı'ya da "politik ve dini/manevi bir lider olarak" baktıkları için ilişki kurulmaktaydı.²⁶

7.1.4. Mazdeki Bir İnanca Mensubiyet İddiası

İran ile ilgili şüphelerden sonra Anşa Bacı ve inananlarına dair ifade edilen bir diğer iddia da topluluğun "Mazdeki"²⁷ nitelendirmesiyle, Kızılbaşlıktan daha kötü ve de "yeni bir mezhep" meydana getirdiğiydi. 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 göstermekteydi. Böylesine bir analogi kurulmasında, diğer örneklerde olduğu gibi Mazdek'in tarihte ihtilalci bir kişilikle anılmasının doğrudan payı vardı.²⁹ Böylece, sürekli dile getirilen "Mehdîlik" iddiasıyla birlikte Mazdekilik vurgusunun da yapılması meselenin bir bütün olarak devlete karşı girişilen ya da girişilecek bir isyanın tezahürü olarak yorumlanmasından kaynaklanmaktaydı. Ayrıca yeni bir mezhep icat etmenin sadece Sünnî 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 sarsmakla birlikte resmi devlet onayını almaması açısından da devletin otorite ve kontrolünü çiğnemek anlamına gelmekteydi.³⁰

²⁶ Şahin vd. (2016: 28).

²⁷ Bir Mecusi rahibi olan Mazdek, Sasani İmparatoru I. Kavad (MS.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. Alıcı (2012: 202); Şapolyo (2013: 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 (Bkz. Alıcı, 2012: 202; Şapolyo, 2013: 439). Diğer yandan dönemin devlet bürokrati ve tarihçisi Ahmet Cevdet Paşa da Mazdek'i bir zındık olarak nitelendirmekteydi. Paşa'ya göre, mal ve kadınların ortak olduğu yönünde bir "itikâd-ı bâtila"ya sahip olan Mazdek bunun üzerinden bir propaganda gerçekleştirerek, taraftar edinmekteydi. Bkz. Ahmet Cevdet Paşa (t.y.: 1).

²⁹ Bkz. DH.MKT.PRK. 1006/25, 31 Mayıs ve 6 Haziran 1303/12 ve 18 Haziran 1887; Şapolyo (2013: 437-439).

³⁰ Selçuk (2012: 180,182).

7.1.5. Misyonerlerle İlişki İddiası

Çalışma boyunca birçok kereler ifade edildiği gibi bu dönem özellikle de misyonerlerin Kızılbaş/Alevî topluluklarla temaslarını yoğunlaştırdıkları bir zaman aralığına tekabül etmekteydi. Buna rağmen, Osmanlı Devleti'nin Protestan misyonerlerle Anşa Bacı arasında dini, sosyal ve kültürel benzerlikler üzerinden politik bir ilişki olabileceğine dair şüphe duyup, meseleyi soruşturduğu ve soruşturma neticesinde de bu ithamların asılsız bulunduğu dair yapılan değerlendirmelerin,³¹ eldeki mevcut arşiv kayıtlarıyla uyuşmadığı görülmektedir. Bu husustaki karışıklık, Sivas Kumandanı Mirliwa Bahaddin tarafından verilen bilgilerin tamamen yanlış ve bağlamından koparılarak yorumlanmasından kaynaklanmıştır. Böylece 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 olmuştur.

7.1.6. Anşa Bacı ve Ailesinin Sorgusu

Yapılan incelemelerden sonra sırasıyla Anşa Bacı'nın büyük oğlu Hüseyin, Ali, damadı İbrahim, küçük oğlu Hasan ve kendisinin ifadelerinin alınmasına geçildi. Aileye yöneltilen suçlamalar ve bu suçlamalara verdikleri cevaplar, sorguyu gerçekleştirenlerin meselenin muhtevasını anlamaya dair titiz ve de derinlemesine bir incelemeye giriştiğini göstermekteydi. Rutin olanlarının dışında söz konusu kişilere yöneltilen soruların aşağıdaki başlıklar altında toplandığı görülmüyordu ki, bu da devletin meseleye yaklaşımını sergilemekteydi:

- 1) Anşa Bacı'nın eşi Veli'nin ne zaman vefat ettiği ve yaşarken şeyhlik yapıp-yapmadığı.
- 2) Velinin ölümünden sonra eşine Anşa Bacı denmesinde kendisinden kalma bir ocaklık olup-olmadığı.

³¹ Bkz. Şahin vd. (2016: 34).

³² Bkz. Y.PRK.ASK. 43/104, 19 Kânûn-ı Evvel 1303/31 Aralık 1887.

- 3) 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.
- 4) Öldüğünde nereye defnedildiği, mezarının üstünde yeşilden perde ve bayrak olup olmadığı, mezarın Keçeliler tarafından ziyaret edilip-edilmediği ve burada kurbanların kesilip-kesilmediği.
- 5) Veli'nin Anşa Bacı'nın rüyalarında onunla konuşup-konuşmadığı.
- 6) Sırrullah diye kime denildiği ve Sırrullah'ın (Hasan'nın) babası Veli öldükten ne kadar süre sonra dünyaya geldiği.
- 7) Hasan'ın beraberindeki atlılar ile köyleri dolaşıp-dolaşmadığı.
- 8) Anşa Bacı isminin nerden geldiği.
- 9) Keçelilerin Anşa Bacı'ya mı yoksa oğlu Hasan'a mı biat ettikleri.
- 10) 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.
- 11) Öyle olması halinde onları bu civar köylere göndererek neden dolaştırıp eşya ile para toplattığı ve cennetten yer sattığının doğru olup-olmadığı.
- 12) Tahkikat boyunca Keçelilerin neden Tokat'ta bulundukları ve ifadesi alınan kişilerin peşinde gezip, onların lehine neden sürekli bir yerlere başvuruda bulundukları.
- 13) Bu durumun da Anşa Bacı'nın ocak olduğuna işaret edip-etmediği.
- 14) 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.
- 15) Kendilerine neden Sıraç denildiği ve Sıraç isminin anlamının ne olduğu.
- 16) Keçelilerin mezhep ve itikatlarının ne olduğu, Sıraçlar ile benzer şekilde neden keçe giydikleri.
- 17) 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.
- 18) Anşa Bacı ve çocuklarının hanelerinde neden yüzlerce atı barındıracak kadar ahırın bulunduğu, evlerinde ne kadar ve cinsten silah bulunduğu.
- 19) Anşa Bacı'nın, aşiretinden olanlara ne türde yardımlarda bulunduğu.
- 20) Anşa Bacı'nın kimin yanında oturduğu ve inanç-mezhepleri gereği mal ortaklığını savunup-savunmadıkları.

21) Ağıcık ve İğdir köyleriyle aralarında bir husumet olup-olmadığı.³³

Sonuç olarak söz konusu tahkikat evrakı aralarında Tokat mutasarrıfı, naibi, müftüsü ve muhasebecisinin de bulunduğu 9 kişilik bir grup tarafından üst yazısıyla Sivas Valiliği'ne sunuldu.³⁴

Anşa Bacı, oğulları ve damadı sorgu boyunca kendilerine yöneltilen "Kızılbaşlardan daha kötü bir mezhep icra ettikleri" suçlamalarını hiç bir şekilde kabul etmeyip, ağız birliği etmişçesine mezheplerini "Hanefilik" şeklinde dile getirdi. Böylece sorgudan sonra oğulları Ali ve Hüseyin kefaletle serbest bırakılırken kendisi, küçük oğlu Hasan ve damadı İbrahim'in gözetiminde tutuldu.³⁵

Bu süre zarfında devlet, "yeni" mezhepleriyle halkın inançlarını değiştiren Anşa Bacı ve çocuklarının yarattığı tahribatın onarılması için bir takım çözüm önerileri üzerinde durdu. Bunların ilki, Sultan Abdülhamid döneminin tashîh-i îtikâd politikalarının başında gelen Sıraçların yaşadığı yerlerde okulların açılıp, hocaların gönderilmesiyken, 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 Anşa Bacı'nın çocuklarının da dini hususlardaki cahilliklerini köylerinde okul bulunmamasına yordukları görülmekteydi. Buna rağmen devlet, meselenin edindiği rol ve koşullardan ötürü en acil önlem olarak söz konusu kişilere yönelik bir takım siyasi önlemlerin alınması yoluna gitti.³⁶

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.

³⁴ 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. Selçuk (2011: 88-89)

³⁵ 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.

³⁶ "...o kadar ahâlinin bu makûle bir kadınla çoban gibi olan oğullarının iğfâlâtına kapılmaları mücerred mekteb ve ma'ârifsizlikden neş'et edip ba'demâ sâye-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 tashîh ettirilmek ve fırka-i merkûmenin kendilerine mahsûs bir alâmet olmak için başlarına giydikleri keçeler men' edilmek üzere mezbûre ile merkûmûn 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.

7.1.7. Ailenin Sürgün Edilmesi

Gerek Anşa 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 Anşa 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 Anşa Bacı'nın taraftarları olup nüfuslarının 30.000'i aştığı ve yeni bir mezhep icat ederek aralarında mal ve namus ortaklığında bulunduklarına dair iddialara yeniden yer verilmekteydi. Aynı şekilde, Keçelilerin Anşa Bacı'nın her türlü talimatına uydukları ve boyunduruğu (*keçesi altına girmeyen*) altına girmeyenlerin kılıçtan geçirileceği yönündeki ifadelerle de tekrardan başvurulup, oğullarını kandırdığı bu köylere gönderip taraftarlarını çoğalttığı yönündeki iddialara da her defasında vurgu yapılmaktaydı.³⁷

Bunun üzerine Dâhiliye, daha önce de olduğu gibi bu gelişmeyi de Sadâret'e bildirip, durumu da görüşülmek üzere Meclis-i Vükelâ'ya sevk etti.³⁸ Bahse konu iddialar Meclis-i Vükelâ'da da dile getirilip, bunlara yönelik herhangi bir delilin bulunmadığı ifade edilse de Anşa Bacı ve ailesinin Sivas dâhilinde ikamet etmelerinin uygun olmayacağına karar kılınmıştı. Neticede olarak da bir daha buraya geri dönmemeleri için aileleriyle birlikte süresi belirtilmeksizin Şam'a sürgün edileceklerdi. Bu karar da uygulanmak üzere hem Sivas hem de Şam'a bildirildi.³⁹

Sürgünün süresiyle ilgili bir tarih belirtilmese de kimi araştırmacılar tarafından bu sürenin üç yıl olduğunda karar kılınmıştır.⁴⁰ Anşa Bacı ve ailesinin İstanbul'da bir yıl boyunca ölüm cezasıyla yargılandıktan sonra üç yıllığına Şam'a sürgün edildikleri iddiası⁴¹ arşiv belgeleriyle uyuşmamaktaydı. Buna göre söz konusu belgelerden de anlaşılacağı gibi 21 Ağustos 1887'de sürgün kararları verilen Anşa Bacı ve ailesinin, takribi olarak Eylül ya da Ekim 1887 gibi Şam'a sürgün edilmek üzere Tokat'tan İstanbul'a yollandıkları

³⁷ Bkz. DH.MKT.PRK. 1006/25, 4, 9 ve 16 Temmuz 1303/16, 21 ve 28 Temmuz 1887 tarihi belgeler.

³⁸ 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.

³⁹ 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.

⁴⁰ Kenanoğlu ve Onarlı (2003: 166); Şahin vd. (2016: 31).

⁴¹ Şahin vd. (2016: 31).

görülmekteydi.⁴² Buradan da iddia edildiği gibi İstanbul'da farklı bir yargılamaya muhatap kılınmadıkları sonucu çıkmaktaydı. Diğer 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 anlaşılmaktaydı. Belgelere yansıdığı ve kimi araştırmacıların da haklı olarak belirttiği gibi Şam'daki sürgün süreleri takribi olarak 1 yıl 4 aydı.⁴³

7.1.8. 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 talebiyle çeşitli girişimlerde bulundu. Buna göre " atalarından beri ehl-i sünnet ve cemaatine mensubiyetlerine rağmen gafil insanlar tarafından *Alevîyy'ül mezheb* oldukları iftirasına maruz bırakılıp, gerekli incelemeler yapılmadan Şam'a sürgün edildikleri" için aflarını talep etmekteydiler.⁴⁴ Bu başvurular Meşihat'a da ulaşmış olmalı ki, sonrasında Dâhiliye Nezâret'i tarafından Meşihat'a, söz konusu kişilere dair iddialar ve haklarında yapılan işlemler ile ilgili bilgi verildi.

Af taleplerine yönelik başvurular kendileri dışında başkalarının da dile getirilmekteydi. Başvurular arasında padişahın baştabibi Mavroni Paşa'nın ismi de geçmekteydi.⁴⁵ Diğer yandan İstanbul'da Tersâne-yi Âmire'de çalışan Zileli hamal ve askerlerden oluşan 110

⁴² Bkz. MV. 23/46, 9 Ağustos 1303/21 Ağustos 1887; Y.PRK.ASK. 43/104, 19 Kânûn-ı Evvel 1303/31 Aralık 1887.

⁴³ 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 (2012: 71).

⁴⁴ Bkz. DH.MKT. 1524/119, 29 Haziran ve 12 Temmuz 1304/11 ve 24 Temmuz 1888. Kenanoğlu ve Onarlı'ya (2003: 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 uyummadığı 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).

⁴⁵ DH.MKT.PRK. 1075/51, 31 Ağustos ve 14 Eylül 1304/12 ve 26 Eylül 1888; DH.MKT. 1558/8, 13 Teşrîn-i Evvel 1304/25 Ekim 1888. Mavroni Paşa'nın bu yönde taleplerde bulunmasının nedeni ya araya birilerinin girerek, nüfuzunu 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, 2012: 38) karakter olarak "kadınlara düşkünlüğü" ile bilinmekteydi. Bkz. Demiroğlu (1955: 18,87).

kişilik bir grup da dilekçeleriyle Anşa Bacı ve ailesinin affedilmelerini talep etmekteydi. Sözlü gelenekten aktarıldığına göre, yardım edenler arasında bizzat Anşa Bacı'nın talibi olan Tersâne Paşası Osman Paşa da bulunmaktaydı.⁴⁶ Başvuruların sonrasinda 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 istedi. Bunun üzerine Dâhiliye, durumu Sivas Vilâyeti'ne bildirerek gerekli incelemelerin yapılmasını emretti.⁴⁷

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 yapıldı. 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 kendileri hakkında yeterli bilgi bulunmadığından (nam, meslek, köy gibi) bunların Anşa Bacı'ya bağlı Sıraçlar olabileceği düşünülerek, kim olduklarının ayrı ayrı tespit edilemeyeceği belirtilmekteydi. Netice olarak söz konusu kişilerin (Anşa Bacı ve oğulları) daha önce yaptıkları gibi ahaliyi kandırıp, Sıraç taifesini çoğaltmaktan kaçındıkları takdirde memleketlerine gönderilmelerinde sakınca olmayacağı ifade edilmişti.⁴⁸ Bunun üzerine Sivas Valisi de Tokat Mutasarrıflığı'nın bu açıklamasına dayanarak Dâhiliye Nezâreti'ne sunduğu cevapta, Anşa Bacı ve ailesinin "gelişleri açısından bir sakınca olmadığını" bildirmekteydi. 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

⁴⁶ 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 bulunduğu 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 belirtecekti (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 (2016: 99); Kenanoğlu ve Onarlı (2003: 166).

⁴⁷ Bkz. DH.MKT.PRK. 1075/51, 5 Teşrîn-i Evvel 1304/17 Ekim 1888; DH.MKT. 1558/8, 13 Teşrîn-i Evvel 1304/25 Ekim 1888.

⁴⁸ DH.MKT.PRK. 1089/11, 13 ve 24 Teşrîn-i Sâni 1304/25 Kasım ve 6 Aralık 1888.

de bulunmayan Kızılbaşlar arasındaki temiz kalpli insanlar oldukları ve sürgünde kaldıkları süre boyunca da nefislerini düzelttikleri" yönündeki ifadeleriyle, dönüşlerinde bir sakınca görülmediği şeklinde tecelli etti. Bunun üzerine de sadrazam, geri dönüşlerinde bir sakınca olmadığına karar kılarak, verdiği bu kararın uygulanmak üzere hem Suriye hem de Sivas'a bildirilmesini uygun gördü.⁴⁹

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. Dönem boyunca "sıradan Kızılbaşlardan daha da kötü olduklarına" (*bunlar âdî Kızılbaşlardan olmayıp Sıraç/Sarrâc ta'bir olunan eşna' ve diğer Kızılbaşlardan ezcümle eşna'*) yönelik yapılan aşırı vurgudan tamamen imtina edilerek tersinin ifade edilmesi, dikkatleri bir kez daha sürgün edilme gerekçesinin ardındaki siyasi gerekçelere çekmekteydi.⁵⁰ Sonuç olarak Anşa Bacı, ailesi ve Sıraçlarla ilgili tarihsel yönüyle dile getirilen bu sürecin, gerek öncesindeki gelişmelerden ötürü hazırlanmasında, gerekse sonrasında günümüze değin uzanan boyutuyla Anşa Bacılılar adında bir topluluğun oluşmasında doğrudan bir etkisi oldu.

7.1.9. Veli Baba Dönemi

Anşa Bacı, oğulları ve damadının bahsedilen şikâyetle konu olmalarında Anşa Bacı'nın eşi Veli Baba dönemine değin uzanan bir ayrışmanın etkisi vardı. Kimilerine göre düğün ve bayramlarda davul çalan, kimilerince de Hubyar Ocağı'nda sofuluk yapmakta olan Veli Baba, Hubyar Tekkesi dedelerinin Alevîliği Sünnileştirdikleri (Kur'an okuma, cenazeleri Kur'an okuyarak kaldırma) ve kendi aralarındaki iç hesaplaşmalardan ötürü Hubyar yolunu ve tarikatını bozduklarına eleştiri getirip, bir ayrışma başlatmıştı.⁵¹ Bu tarihten itibaren Hubyar Ocağı, Veli Baba'nın oturduğu Acısu ve Tekke adındaki ayrı merkezler üzerinden "Dedeciler" ve "Babacılar" gibi iki ayrı gruba ayrıldı ve bu ayrılık da yakın bir

⁴⁹ 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.

⁵⁰ DH.MKT.PRK.1006/25, 31 Mayıs ve 6 Haziran 1303/12 ve 18 Haziran 1887.

⁵¹ Kenanoğlu ve Onarlı (2003: 165); Andrews ve Temel (2010: 295); Selçuk (2010: 138; 2012: 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 aşağılanması ötürü bugün Anşa Bacılılar topluluğunda davul çalmak günah sayılır. Bkz. Yılmaz (2009: 32); Okan (2016: 100).

döneme kadar devam etti. Bu hususta dile getirilen bir diğer iddia da Hubyarlı dedelerin Osmanlı Devleti'yle ilişki içerisinde olup geleneklerinden ödün vermesiydi.⁵² Bundan ötürü Veli Baba, Hubyar Tekkesi'ne Sünnî bir şeyhin atanarak ocağın medreseye çevrilmesi ve Hubyarlı dedelerin bu Sünnîleştirmeye karşı koymak yerine Kızılbaş inanç ve pratiklerini terk edip, kendi aralarında bir güç ve liderlik mücadelesine girişmelerine tepki duydu.⁵³

Hubyarlı dedelerin içine düştükleri durumdan ötürü etkilerini yitirmeleriyle, ocağın talibi olan Sıraçlar Veli Baba'nın otoritesini kabul edecek ve hatta bazı dedeler de ona görünmeye başlayacaktı. Bu sebeple lakabı olan "Davulcu Veli" yerine artık "Veli Baba" olarak anıldı ve takipçilerine de lakabı olan "Baba"dan ötürü, "Babacılar" ismi verildi.⁵⁴ 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 takıldığı" ifade etmişti. Diğer yandan oğlu Hasan'ın ifadesinden de Veli Baba'nın bir diğer isminin "Kurdoğlu Deli Veli" olduğu anlaşılmaktaydı.⁵⁵

Veli Baba'nın kısa bir süre içerisinde Hubyar Ocağı'nın talipleri olarak tüm Sıraçları kendine mürid olarak bağlayıp, cem ritüellerini yönetmeye başlaması ocağın diğer dedelerinin hoşuna gitmedi. Bunların başında ise Hıdır Derviş gelmekteydi. Veli Baba ile Hıdır Derviş arasındaki mücadele, Veli Baba'nın başını çektiği "Babacılar" ile Hıdır Derviş'in "Dedecileri" arasında büyük çekişmelere neden oldu. Söz konusu çekişme daha sonraki örgütlenmelerine de sirayet edip "Dedeciler" ve "Babacılar" olmak üzere iki grup doğurdu. Böylece Veli Baba'yı takip ederek, ona bağlananlara da ismine istinaden "Babacı" adı verildi.⁵⁶ Bu da Veli Baba'nın eşi Anşa Bacı'nın Hubyarlı dedeler tarafından devlete şikâyet edilmesine vesile olacaktı.

⁵² Kenanoğlu ve Onarlı (2003: 168); Andrews ve Temel (2010: 295); Okan (2016: 97); Kenanoğlu ve Onarlı (2003: 168).

⁵³ Şahin vd. (2016: 30). Hubyarlı dedelerin Sünnîleştikleri eleştirisi Sıraçlar tarafından günümüzde de ifade edilmektedir. Bkz. Selçuk vd. (2012: 40, 64-65).

⁵⁴ Kenanoğlu ve Onarlı (2003: 165); Andrews ve Temel (2010: 295); Bakan (2011: 254-255); Yıldız (2011: 234); Şahin vd. (2016: 30).

⁵⁵ DH.MKT.PRK. 1006/25, 20 ve 25 Haziran 1303/2 ve 7 Temmuz 1887 tarihli belgeler.

⁵⁶ Kenanoğlu ve Onarlı (2003: 165); Bakan (2011: 255); Selçuk (2010: 138); Okan (2016: 97).

Veli Baba'ya tepki duyulmasının bir diğer nedeni de soyuyla ilgiliydi. Kendisi Hubyar soyuna mensup olmamakla birlikte ocağın bir talibi olarak, Kızılbaşlığın temel kurumları arasında yer alan "ocak" ve "dedelik" inancının en önemli özelliğini teşkil eden *ehl-i beyte* ya da *seyyidlik* özelliklerine de sahip değildi.⁵⁷ Buna rağmen Veli Baba, Hubyar Ocağı'ndan ayrılmak ve ayrı bir ocak kurmaktansa Hubyar Ocağı'nı eski haline getirmeyi tercih edip ve bu hareketini ayrı ve bağımsız bir harekete dönüştürmeden ölmüştü.⁵⁸ Eşinin ölümünden (d.1800-ö.1864) sonra yerine geçen Anşa Bacı bu mirası devralarak, sürdürdü. 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, bizzat Osmanlı yetkililerince de Anşa Bacı ve çocuklarına yöneltildi.⁵⁹ Sonuçta Veli Baba'nın başlattığı bu ayrışma eşi Anşa Bacı'yla birlikte nihayetine erdirilip, Hubyardan bağımsız bir ocağın kurumsallaşmasına vesile oldu.

7.1.10. Anşa Bacı ve Mirası

Veli Baba ile başlayan Hubyar'a yönelik eleştiriler, Anşa Bacı'yla birlikte daha da sertleşti. Sıraçlar içerisinde farklı bir cemaat yapısına gidilmesine neden olan süreç Anşa Bacı'nın çalışmalarıyla birlikte daha da ileriye taşınmaktaydı. Buna göre Sıraçlar, Veli Baba ile başlayıp Anşa Bacı ile devam eden bu süre zarfında giderek Hubyar Tekyesi'nden kopup, Veli Baba ve eşine bağlandı.⁶⁰

⁵⁷ Okan (2016: 98,100-101). Bu nedenle, "Babacı" tabiriyle Bektaşiliğin soy davası gütmeyen "Babagan kolu" ile Veli Baba'nın da dede soylu yahut Hubyar mensubu olmaması arasında bir ilişki kurulmuş olabilir.

⁵⁸ Selçuk (2010: 137); Şahin vd. (2016: 31). Buna rağmen, yine aynı yazarlar bir başka yerde, *Anşa Bacılı Ocağı*'nın kurucusu olarak Veli Baba'yı gösterecektir. Bkz. Selçuk vd. (2012: 65). Yıldız (2011:234) Veli Baba ve eşi Anşa Bacı'nın bizzat Hubyar Sultan'dan el aldıklarını belirterek diğer dedelerden ayrıldıkları ve Hubyar Ocağı içinde ayrı bir grup olarak bağımsızlıklarını ilan ettiklerini belirtirken, Okan (2016: 100) "Davulcu Veli"den "Veli Baba"ya yönelik gerçekleştirilen bu dönüşümü Hubyar Ocağı'ndan ayrılan bir kolun başka bir ocağa dönüşme süreci olarak değerlendirecektir.

⁵⁹ DH.MKT.PRK.1006/25, 8 ve 18 Haziran 1303/18 ve 27 Haziran 1887. Kurtoğlu ismi, Veli Baba'nın doğumuna atfedilen bir hikâyeye ilişkiliydi. 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 *Kurtoğlu Ocağı* olacaktı. Bkz. Okan (2016: 100).

⁶⁰ "...bu Sıraçlar otuz sene mukaddeminden var ise de on sene mukaddemine kadar cüz'ıyyât kabilinden oldukları halde yakın vakitte günden güne izdiyâd ederek ihbâr olunduğu vecihle nüfus-ı zükûr olarak otuz

Hubyarlı dedelerin, eşi Veli Baba'dan farklı olarak Anşa Bacı'nın kendisine yönelik takındığı reddedici tutumun (meşru bir soydan gelmemek)⁶¹ kadın olarak üstlendiği liderlik rolüyle de alakası vardı. Özellikle de "kadın liderlik" ve "dede statüsünü kadınsılaştırmasını" kendi otoritelerine yönelik bir tehlike olarak algılamaktaydı.⁶² En nihayetinde de Anşa Bacı'nın takipçi sayısını giderek aleyhlerine ve onlardan aldığı taraftarlarıyla çoğalması bardağı taşıran son nokta oldu. Dolayısıyla gerek Anşa Bacı'yı ortadan kaldırmak gerekse meydana getirdiği bu yeni durumu nitelemek adına hem onu "yeni bir mezhep icat etmek" hem de devleti bir an evvel harekete geçirmek adına isyan şüphesiyle ihbar edeceklerdi.⁶³

Daha önce de ortaya konulduğu gibi Anşa Bacı'nın şahsı ve aile fertlerine yönelik yapılan ihbar ile Şam'da sürgünlere değin uzanan süreç, kendisi ve topluluğuyla ilgili önemli bir takım bilgiler sunmaktaydı. Yaşanılanlar Anşa Bacı'nın karizmatik bir lider olarak sivrilmesi ve topluluğu nezdinde meşruiyetinin daha da kabullenilmesini sağladı. Yaşadığı sıkıntılardan ötürü takipçilerinin mensup olduğu "ocaklarının" adı da doğrudan kendi adıyla anılmaya başlandı. Bu rolüyle de Anşa Bacı, Alevîlikteki ilk kadın postnişin oldu.⁶⁴

Anşa Bacı, yaşamı boyunca hem yeni bir ocak mensubu olarak kendi ocağının meşruiyetini tesis etme hem de buna karşı kendisine yöneltilen suçlamalara karşı mücadele etti. Bu süre zarfında ocağının lideri olarak, aralarında *cem ibadetinin* de yer aldığı temel ritüelleri kendi icra etti.⁶⁵ Yaşanılanlar Anşa Bacı ve takipçilerinin, diğer Alevî toplulukları ve devlet ile olan ilişkilerinde kendi içlerine kapanıp, izolasyona gitmeleri üzerinde de etkili oldu. Böylece diğer Alevî cemaatleri tarafından Anşa Bacı ve topluluğuna yönelik yukarıda dile getirilen nedenlerden ötürü şüpheyile yaklaşılarak müstakil bir ocak oldukları kabul edilmezken, karşılık olarak kendileri de onlardan olamayanları dışlayan, kapalı bir grup olarak pozisyon almaktaydı. Alevîler ve Anşa Bacılılar topluluğu olarak Sıraçların birbirlerine karşı takındığı bu ayrıştırıcı tutum, Anşa

bini tecâvüz eylediği anlaşılmış..." Bkz. DH.MKT.PRK.1006/25, 6 Haziran ve 2 Temmuz 1303/18 Haziran ve 14 Temmuz 1887.

⁶¹ Buradaki kasıt, "ocakzade" olup kökeninin de silsile halinde Hz. Ali'ye varan bir şecereye sahip olunmasıdır.

⁶² Şahin vd. (2016: 27, 31-32).

⁶³ DH.MKT.PRK. 1006/25, 15 Haziran 1303/27 Haziran 1887.

⁶⁴ Selçuk (2010: 138).

⁶⁵ Okan (2016: 75); Şahin vd. (2016: 31).

Bacılıları kendi içlerine kapanmaya zorlayıp oluşturdukları inanç ve kılığlarının müdahaleye kapalı bir şekilde korunmasına da vesile olmaktadır.⁶⁶

Veli Baba'nın Hubyar Ocağı'na yönelik dile getirdiği "Sünnîleşme ve Kızılbaş inancından uzaklaşma" yönlü eleştiriler, Anşa Bacı ve sonrasında devam etti. Bu durum da ister istemez diğer Kızılbaşlardan farklı olarak kendine has ve daha da "sert kuralları" olan bir topluluk olarak hareket etmelerine neden oldu. 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 Alevî topluluklarıyla evlenmedikleri gibi yerleşim açısından da kendilerini diğer topluluklardan yalıtarak daha çok dağlık ve korunaklı yerlerde yaşamayı tercih ettiler.⁶⁷

Anşa Bacılılar kendilerine yönelik dile getirilen eleştirilere karşı meşruiyetlerini tesis etmek adına adeta bir "gelenek icadı" içerisine girdi. Topluluk üzerine yapılan çalışmalardan da anlaşılacağı gibi bunları şu şekilde ifade etmek mümkündür:

- 1-) Günlük yaşamda atalara yönelik yapılan ibadete aşırı vurgu ve bunların türbeleri etrafında icra edilen ritüeller.
- 2-) Atalarının yaşadıkları yerleri kutsal kabul edip, ziyaret etmek.
- 3-) Tanrının Hz. Ali ve atalarında (Veli Baba, Anşa Bacı, Hasan Baba) vücut bulduğuna inanmak.
- 4-) Sonradan gelen atalarını Kızılbaş/Alevî 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 Alevîlerden farklı olarak Muharrem orucunu tutmayıp,⁶⁸ bunun yerine oruç olarak 7 günlük Hıdırellez orucunu tutmak.

⁶⁶ Okan (2016: 26); Şahin vd. (2016: 45). Bu da aynı zamanda Anşa Bacılılara yönelik, aralarında diğer Alevîlerin de bulunduğu bir takım ön yargıları beraberinde getirdi. Okan (2016: 81) bunu "içerideki ötekilik" olarak nitelemektedir.

⁶⁷ Bkz. Andrews ve Temel (2010: 295); Selçuk (2010: 170-171); Selçuk vd. (2012: 21-23,94); Okan (2016: 87,96,151). Yılmaz'ın (2009: 31) belirttiğine göre bugün bile Sıraçların bir diğer kolu olan Hıdırşeyh kolu Anşa Bacılıları tarikatın akaidini bozmak ve yeniliklere karşı olmakla suçlamaktadır.

⁶⁸ Dönemin tanıklarından Dağavaryan (2018: 76) ise oruçlarının olmadığını söyler. Burada kuvvetle muhtemel Muharrem orucunu kastedtiği söylenebilir. Buna rağmen Okan (2016: 130) Anşa 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.

8-) Cem ritüelleri ve bu ritüellere kabulde sergilenen kurallara sıkı bir şekilde riayet etmek.⁶⁹

Bunlara rağmen topluluğun, diğer ocaklar ve Kızılbaşlarca Anşa Bacı döneminden itibaren kendilerine yöneltilecek reddiyelere (kutsal bir soylarının olmaması ve liderinin kadın olması) karşı geliştirdiği argümanlar da söz konusuydu. Bunun başında ise, Kızılbaş geleneğinde adet olduğu üzere, "biyolojik soy" üzerine kurulu meşruiyet sınırlarını kültürel unsurlar ve sürekliliğe kaydırıp, bunun öncülüğünü de "Anşa Bacı mitine" dayandırmaları gelmekteydi. Köken vurgusu üzerinden ifade bulan inancın en önemli figürü ise bizzat Anşa Bacı'nın kendisi oldu. Böylece, karizmatik bir figür olarak kendisi ve ölümünden sonra adı etrafında oluşturulan kült adeta "kutsal bir hale" ile çevrelendi. Bunda, Anşa Bacı'nın yeni bir ocak tesis ederken inşa ettiği geleneksel ve kültürel referanslarla birlikte uygulamaya koyduğu pratik kuralların etkisi vardı. Çünkü kendisinin, tamamen "saf ve henüz bozulmaya yüz tutmayan Kızılbaş geleneğine uygun bir şekilde ocağı kurup, liderliğini de buna uygun şekilde tesis ettiğine" inanılmıştır.⁷⁰ Sıraçlara göre Anşa Bacı; bir yanıyla Veli Baba'yla birlikte inşa edilen kendi ocaklarının meşru kurucusuyken, diğer taraftan köken iddiaları yüzlerce yıl öncesine dayanan diğer Kızılbaş/Alevî ocakları nezdinde düştükleri "meşruiyet krizi"nde onları söz konusu Kızılbaş gelenek ve inancının orijinalite ve bozulmamışlığına götürerek, bu gelenekle ilişkisini kuran kutsal ve de karizmatik bir liderdi. Bu nedenden ki Sıraçlar, bugün bile diğer Alevîleri Sünnileştikleri gerekçesiyle "alaca", "alabağursuk" ve "yabancı" olarak nitelendirmektedir.⁷¹

Kadın olarak Anşa Bacı'nın meşruiyetiyle ilgili bir diğer husus da Kızılbaş/Alevî tarihi ve geleneği içerisindeki kadın figürlere vurgu yapılarak Anşa Bacı'nın pozisyonun konsolide edilmesidir. Terminolojik olarak başvuru yöntemlerinden biri, aşağıda da ifade edileceği gibi Anşa Bacı'ya "Büyük Ana" lakabının verilmiş olmasıdır. Bu nitelendirme üzerinden, Hacı Bektaş'ın ölümünden sonra mirasını sürdürdüğüne inanan

⁶⁹ Bkz. Ocak (2003: 194); Yılmaz (2009: 32,37, 60, 87); Selçuk vd. (2012: 67, 82, 93-94,100,112,122, 126); Okan (2016: 101); Şahin vd. (2016: 38-42). Söz konusu bu özelliklerin büyük bir çoğunluğuna diğer bütün Kızılbaş/Alevî toplulukları tarafından da önem verilmekte olup, Anşa Bacı'lar gibi içine kapalı bir topluluk içinde özellikle özen gösterilecektir. Bunlara ek olarak Okan (2016: 88) Alevîliğin temel kurumlarından olan "musahipliğin" diğer topluluklara nazaran Sıraçlar arasında çok güçlü olmadığını ifade eder. Aynı şekilde Yılmaz (2009: 87) da her ne kadar Hızır orucunun sadece Sıraçlar tarafından tutulduğunu ifade etse de bu bilginin doğruluğu sorgulanmaya muhtaçtır. Zira bugün birçok Kürt Alevîsi -özellikle de Dersim bölgesindekiler- bu orucu tutmaktadır.

⁷⁰ Şahin vd. (2016: 38).

⁷¹ Yılmaz (2009: 15); Selçuk vd. (2012: 16-17); Okan (2016: 90,94,96).

Kadıncık Ana figürüyle analogik bir ilişki kurulup, Anşa Bacı'ya da bu yönde bir rol biçildi.⁷² 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 edildi. Aynı şekilde topluluğunun, özelde Anşa Bacı geneldeyse onun sonrasında gelen bacıları Hz. Ali'nin eşi Hz. Fatma yerine koydukları görülmektedir.⁷³

Anşa Bacılılar, liderlerinin kadın olmasından ötürü kendilerine yöneltilen eleştiri ve reddedişlere karşı yukarıda da ifade edildiği gibi 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 bahşedecek şekilde "erkekliği çağrıştırmacı" niteleme ve adlandırmalarda bulunacaklardı. 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 ilişkilendirilmiştir.⁷⁴ 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 edilmeye çalışılmaktadır.

Anşa Bacı'nın 1893'teki ölümünden sonra çocuk ve damatları da sonradan Sıraçlara liderlik yapacak Babacı dedelerin vekâlet zincirini biçimlendirdi.⁷⁵ 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

⁷² Şahin vd. (2016: 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 (1962: 335-336) 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 gerçekte pek uyusmamaktaydı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gordlevskiy (1962: 336-337).

⁷³ Okan (2016: 134,157). Benzer bir değerlendirmeye Gordlevskiy'de de (1962:335-337) denk gelinir. 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.

⁷⁴ 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. (2016: 36). Benzeri bir hikâye için bkz. Okan (2016: 103).

⁷⁵ Andrews ve Temel, 2010: 295. 1890'da yaşadığı görülen Anşa Bacı'ya (Dağavaryan [2018: 76]) ait mezar taşında ölüm tarihi Rumi 1309 (1893) olarak verilmiştir.

düşünülmektedir, bu girişimleri reddedildi. Buna rağmen yine de Hubyar Ocağı'ndan bir kadınla evlenip bu niyetini gerçekleştirmek istedi.⁷⁶

Anşa Bacılılar ya da *Kurdoğlu* olarak bilenen bu ocağın liderliğini Hasan'dan sonra yerine geçen Bekdeş/Bektaş Baba ve Hüseyin sürdürse de bunların ölümünden sonra yerlerini tekrar kadın liderler almış ve böylelikle ocağın yönetimi Anşa Bacı örnek alınarak yeniden kadınların eline geçmişti. Bu durum günümüze kadar devam etti. Bu vesileyle de *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.⁷⁷

Anşa Bacılılar ya da Sıraçlarla ilgili olarak Ermeni milletvekili Nazaret Dağavaryan da dönemin tanığı olarak bir takım bilgiler sunmuştur. Dağavaryan'ın verdiği bilgilere göre Sıraçlar diğer Kızılbaşların aksine Hacı Bektaş Tekkesi'ne gitmemekte ve bunun yerine İstanbul'daki Karaca Ahmet Tekkesi ve Zile'deki Keçeci Tekkesi'ni ziyaretgah olarak görmekteydi. Aynı şekilde gerçekleştirdikleri cemler de “Allah Allah” yerine “Şah Şah” şeklinde seslendikleri, kutsal çubuk “tarika” inanmadıkları, kadınların dini lider olabildiği ve kendileri dışındaki Kızılbaşlara kız vermedikleri gibi alkol kullanmadıkları da belirtilmekteydi. Onları diğer Kızılbaşlardan farklı kılan bir diğer özelliğin de kadınlarını Hristiyanlara karşı namahrem tutup, göstermemeleri idi.⁷⁸

Sıraçlar, 20. yüzyılın başında (1914) yabancı araştırmacıların da ilgisini çekti. Oryantalist V. A. Gordlevskiy'nin Sivas'ta öğretmenlik yapan Karapet Kapigiyani'ye ait olduğunu iddia ederek yayınladığı mektubun bazı bölümlerinde, Anşa Bacı ve takipçilerinden söz edilmekteydi. Mektupta söz konusu topluluktan bir tarikat olarak bahsedildiği görülür. Kapigiyani'nin 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.

Kapigiyani'nin verdiği bilgilere göre bu tarikatı, Anşa Bacı ve gayrimeşru yollardan doğan oğlu Cafar/Cafer kurmuştu. Anşa Bacı ise Hızır Dede'den olan bu oğlunu halkı kandırarak

⁷⁶ Bkz. Bakan (2011: 256); Şahin vd. (2016: 37).

⁷⁷ Bkz. Selçuk vd. (2012: 27-28; 2016: 38).

⁷⁸ Bkz. Dağavaryan (2018: 70-71, 75-76, 78).

Ali'den (*kocası olmalı*) olduğuna inandırdı.⁷⁹ Anlatımlara göre Cafer, büyüyünce 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.⁸⁰ Gordlevskiy'nin aktarımından anlaşıldığı kadarıyla bu dönem Anşa Bacı tarikatına hem Hristiyanlar hem de Müslümanlar tarafından nefretle yaklaşılmaktaydı. Nedeniyse, tarikatın dini öğretisinin dayandığı anlatıyı hor görmeleri ve Anşa Bacıların kutsal olarak gösterdikleri kitabın ne gökten inen "kutsal bir kitap" ne de "ilahi bir vahiy" olduğuna inanmamalarıydı. Kutsal kitap konulu bu anlatı ve inancı Anşa Bacıların 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.⁸¹

7.2. DUMUKLU YAHUT ALEVÎ HADİSESİ

7.2.1. Neden ve Motivasyonu

Dumuklu'da⁸² meydana gelen hadisenin nedenleri arasında hem devlet söyleminde hem de sözlü kültürde ifade bulan ve yer yer de birbiriyle örtüşen ortak bir söylem söz konusudur. Olay, Ali isimli şahsın etrafında meydana gelen gelişmeler ile yakından

⁷⁹ Gordlevskiy (1962: 335-336). Kapigiyân'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.

⁸⁰ Gordlevskiy (1962: 335).

⁸¹ Gordlevskiy (1962:337). Gordlevskiy'in Anşa Bacı üzerinden oluşan kültün köklerini farklı din ve inançlarla temellendirmesi tartışmaya açıktır. Zira hem bu yorumları yaparken referans olarak sunduğu Kapigiyân'ın verdiği bazı bilgilerin doğru olmadığı, hem de kendisinin bu bilgileri anlatısını güçlendirmek için revize ettiği anlaşılmaktaydı. Bu sebeple Gordlevskiy'in (1962: 336), Kapigiyân'ın Cafer olarak ismini verdiği Anşa Bacı'nın oğlunu (gerçekte ismi Hasan'dır) Ali'den doğmuş olarak gösterip (oysaki Kapigiyân 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.

⁸² Arşiv belgelerinde Dümikli ya da Dumıklı olarak ifade edilen yer, Mamuretülaziz 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.

alakalıdır. Osmanlı belgelerinde Ali'yle ilgili detaylı bilgi verilmese de⁸³ 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 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.⁸⁴

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 oldu. 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 sevmeyenlerdi. Bu inançla müritleri ellerindeki altın, gümüş ve paralarla birlikte mal-mülk ve hayvanlarını oluşturdıkları komün için Ali'nin evine taşıdı.⁸⁵

Ali'nin bölgede etkili olan "Hakikatçi" ya da "Hakikatlıler" akımıyla ilişkili olduğu da güçlü bir olasılıktır. Kendisiyle ilgili dile getirilen bir kerametın söz konusu Hakikatçilerin yaşadığı Elbistan'ın Kantarma Köyü'nden biriyle alakalı olması, bu olasılığı güçlendirmektedir.⁸⁶ Adı geçen Hakikatçilerin sadece ritüellerden oluşan "dedelik" anlayışından ziyade, tasavvuf ağırlıklı anlayışı ikame etmeye çalışan bir grup oldukları belirtilir.⁸⁷ 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 Apseyd isimli kişiler ile birlikte bu Hakikatçiler ya da Hakikatlıler akımının önderleri arasında sayılmaktadır. Hakikatçilerin bir diğer özelliği de

⁸³ Kendisinden Elti/Altioğlu (?) 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).

⁸⁴ Demir (2016: 145); Şahhüseyinoğlu (2015: 62-64).

⁸⁵ A.MKT.MHM. 659/23, 30 Kânûn-ı Sâni 1311/11 Şubat 1896; Şahhüseyinoğlu (2015: 64).

⁸⁶ Şahhüseyinoğlu (2015: 62-63).

⁸⁷ Buna göre çevrelerince "Prodlar" 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. Bkz. Hektor (1993: 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.

yardımlaşma ve dayanışma duyguları ile hareket edip, yoksullara yardım etmeleridir.⁸⁸ Her iki Ali'nin de ölüm nedenleriyle ilgili farklı bilgiler söz konusu olsa da Dumuklu Köyü'nden olmaları ve mevzu bahis olunan Dumuklu olaylarındaki iddialarla Hakikatçiler akımının fikirlerinin uyuşması, aşağıdaki olasılıkları ön plana getirecektir:

1-) Söz konusu Ali'ler aynı kişiler olup, ölüm nedeni (idam) ve tarihlerindeki farklılıklar sözlü kültür tarafından deforme edilmiştir.⁸⁹

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 söylenilebilirdi. 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 Hakikatçilerin bölgedeki çalışma aralığıyla birebir uyuşmaktaydı. Kendine bağlı cemaati arasında iş bölümü yaparak, örgütlenme yoluna giden Ali'nin aynı zamanda şahsına bir tanrılık ya da peygamberlik atfettiği de dile getirilmekteydi. Buna göre Ali'nin kendisi cemaat içerisinde Hz. Ali olarak anılırken,

⁸⁸ Özcan (2009: 15); <http://araboglular.com/pages/makaleler-detay/9/seydi-ozcan> (Erişim tarihi: 30.12.2016). Hakikatçiler ekolünün önde gelen önderleri ve kurucularından olan Araboğlu Veyis ve Şeyh/Şih Süleyman'ın inanç ve düşünceleriyle ilgili romansı bir anlatım için bkz. Hektor (1993: 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: 111-113]; M.H. [1861, LVII/3: 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 göstererek bir takım 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 şüpheyle 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: 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 dini 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* (1878: 37); M.H. (1880, LXXVI/V: 185); *Seventieth Annual Report of the Amerikan Board of Commissioners for Foreign Missions* (1880: 48); M.H. (1883, LXXIX/VI: 221); *The Gospel in All Lands* (1883, Vol. 7: 273); Hektor (1993: 316-319); Özcan, <http://araboglular.com/pages/makaleler-detay/9/seydi-ozcan>

⁸⁹ Aşağıda da görüleceği gibi Osmanlı belgelerine göre Ali 1896'nın hemen başında Dumuklu'da çıkan olaylara müdahale esnasında öldürülmüştü.

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 adlandırılmaktaydı.⁹⁰

Ali'nin amaçları arasında, kendilerince "sapkın" kabul ettikleri insanları doğru yola döndürme amacının olduğu da iddia edilmekteydi. İnananlarının da Ali'nin bu amacını genişletip, karşılığında cennetle mükâfatlandırılacağına inandıkları belirtilmekteydi. 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 verilecektir.⁹¹ Ali'nin kendine ulûhiyet bahşetmesi, doğal olarak bölgedeki Osmanlı yöneticilerinin de dikkatini çekti ve köye vergi toplamak için giden askere saldırılmasıyla da olaylar patlak verdi.⁹²

7.2.2. Olayların Meydana Gelişi

Dumuklu hadisesi olarak bilinen olaylar Akçadağ'ın Dumuklu, Kahyalı, Kadir Uşağı, Kubad Uşağı ve Hançerli köylerinden Alevîlerin 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 belirtilmekteydi. 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, yüzbaşısıyla birlikte olay yerine yollanmıştı.⁹³ Bunun üzerine Dumuklu'daki Alevîlerin olay yerine giden askere de ellerindeki kama, kılıç ve balta gibi kesici aletlerle karşı koyup, teslim olmadıkları görülmekteydi. Sonuçta olarak olayın önüne geçilmesi için bahse konu

⁹⁰ A.MKT.MHM. 659/23, 30 Kânûn-ı Evvel 1311/11 Ocak 1896; Şahhüseyinoğlu (2015: 65).

⁹¹ Bkz. A.MKT.MHM. 659/23 nolu dosya/gömlek belgeleri; DH.SFR. 187/1, 1 Kânûn-ı Sâni 1311/13 Ocak 1896; Demir (2016: 145); Şahhüseyinoğlu (2015: 65).

⁹² A.MKT.MHM. 659/23, 31 Kânûn-ı Evvel 1311/12 Ocak 1896.

⁹³ A.MKT.MHM. 659/23, 21 Kânûn-ı Evvel 1311/2 Ocak 1896; DH.ŞFR. 186/95, 23 Kânûn-ı Evvel 1311/4 Ocak 1896. Bahsedilen Remont bölüklerinin görevi, ordunun ihtiyacı olan hayvanları yetiştirmektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kurt (2013); Köksal (2009).

Dumuklu'daki Alevîlere gerekli nasihatlerin yapılması, aksi takdirde yeniden karşı koymaları halinde ise gerekli müdahalenin yapılacağını ifade edilerek, daha etkili bir askeri birliğin gönderilmesinde karar kılındı. Bu esnada meydana gelen gelişmelerin Mamuretülaziz valisi tarafından bütün ayrıntılarıyla Dâhiliye Nezâreti'ne iletildiği ve meselenin aynı zamanda Alevîlerin "dine aykırı davranışlarıyla" ilişkilendirildiğine tanık olunmaktaydı.⁹⁴

Devlet ilk etapda, meselenin iyi niyetle çözülmesi adına olaya temkinli yaklaştı. Bu sebeple, Çiftlik-i Hümayun müdürü ve Akçadağ Kaymakamı'yla yapılan yazışmalarda yeteri kadar askerle birlikte kendileri ve bölgenin önde gelenlerinden birinin de bulunduğu bir heyetin Alevîlerle görüşüp, onlara gerekli nasihatlerde bulunulması kararlaştırıldı. Aynı zamanda herhangi bir kargaşanın meydana gelmemesi için uygunsuzluğun önüne geçilmesi ve asayişin bozulmasına neden olan kişilerin de tutuklanıp, yargılanmaları emredilmekteydi.⁹⁵ Buna rağmen Alevîlerin gerçekleştirilecek olan nasihatlere kulak vermemeleri ve askere karşı yeniden silah kullanmaları halindeyse misliyle karşılık verilmesinde karar kılındı.⁹⁶ Devlet cephesinde bu yönde gelişmeler yaşanırken, Alevîlerin, gece Dumuklu Köyü'nde bir evde oturan askerlere de aniden saldırıp kimilerini öldürüp, yaraladıkları ve bazılarını da alı koyup kendileriyle beraber götürdükleri belirtilmekteydi. Buna karşın asker, gelen istihbarat uyarınca Alevîler karşısında yetersiz kalacağını düşünerek geri çekilmişti.⁹⁷

⁹⁴ 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.

⁹⁵ 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.

⁹⁶ 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.

⁹⁷ 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 zabıta'yı öldürdükleri ve aralarında bir yüzbaşının da bulunduğu 10'na yakın zabtiye ve askeri yaralayıp, iki askerle bir yüzbaşını da alı koyarak Kör Sülüklü Köyü'ne götürdükleri ifade edilmekteydi. Bu esnada iki zabtiyenin de kaybolduğu bildirilecekti. Olayın hemen akabinde Alevîlerin alıkoydukları askerlerin iadesi için kendilerine gönderilen kişiye de saldırdıkları belirtilmekteydi. Buna rağmen Dâhiliye Nezâreti'ni bilgilendiren Mamuretülaziz valisinin, ölü ve yaralıları konusunda farklı bilgiler vermekteydi. Karşılaştırma için bkz. DH.ŞFR. 186/95; DH.MKT.PRK. 1531/63. Sonrasında, Mamuretülaziz Valiliği'nce gönderilen bilgileri Sadârete sunan Dâhiliye Nezâreti tarafından verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, Remont bölüğünden Mustafa (başka bir yerde ismin Fuad olduğu belirtilmiştir) adlı bir askerle, bir yüzbaşı, zabtiye ve üç askerin de yaralandıkları ifade edilmekteydi. 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

Bu gelişmeler esnasında, civar köylerdeki Alevîler de kalabalıklar halinde Dumuklu'da toplandı. Dumuklu'da toplanan bu Kürtler⁹⁸ (Alevîler) toplu olarak askere saldırmasa da civardakilerin tamamının müttefik olduğu düşünülerek, ihtiyatla hareket edildi. Devlet açısından buradaki niyet, hem ikinci bir mağlubiyetin yaşanmaması hem de işin çığırından çıkmasına engel olmaktı. Bunun için olay yerine yeteri kadar askerin gönderilmesine özellikle özen gösterildi. Zira bölgedeki insanlar arasında da askerin aldığı ilk yenilgi hükümetin güçsüzlüğünü ortaya koyup, devlet aleyhine bir algı geliştirdi.⁹⁹

Alevîlerin ellerinde ateşli silah olmadığından, kırk-elli kişilik bir süvari birliğinin gönderilmesi düşünülmüştü. Çünkü gerekli nasihatlerde bulunularak, ikna edilmeleri için aralarında bölgenin önde gelenlerinden birinin de bulunduğu bir heyetin gönderilmesi uygun görülmekteydi. Buna göre, tabur ağasının elli jandarmayla olay yerine gönderileceği ve her ihtimale karşı Remont bölüklerinden de kırk askerin hazırda bulundurulması, bunun için valiliğin müşiriyetten izin alması talep edilmekteydi. Talepler valilikçe kabul edilerek, hususla ilgili müşiriyete yazılacağı fakat bu süre zarfında tabur ağasının hemen olay yerine gönderilerek gerekli önlemlerin alınması ve gelişmelerden kendilerinin haberdar edilmesi emredilmekteydi.¹⁰⁰

Bu esnada dikkat çekici bir diğer husus da Akçadağ'dan valiliğe gönderilen bir telgrafta Dumuklu'da yaşanan olaylar için ilk defa "Alevîler hadisesi" ibaresinin geçmesiydi. Telgraftan köyün nüfusunun da onbeş haneden ibaret olduğu anlaşılmaktaydı.¹⁰¹ Buna karşın hadiseden ötürü civar köylerdeki Alevîlerin de bir araya geldikleri ve böylece yüzü aşkın bir sayıya ulaşarak, diğer köylerde bulunan jandarmaya saldırdıklarına yer verilmekteydi. Devlet açısından, gerek bu durumdan gerekse Kürecik nahiyesinde yer

askerin öldürüldüğü ve bir yüzbaşıyla üç askerin de yaralandığı anlaşılacaktı. Bkz. A.MKT.MHM. 722/4, 29 Temmuz 1312/10 Ağustos 1896.

⁹⁸ Tarihsel etnolojide bu bölgedeki Alevîler için "Kürt", aynı şekilde Türk için de "Sünnî" ifadesi kullanılmaktadır. Bkz. Demir (2016: 209). Aynı şekilde Massicard da (2007:288) Malatya'da "Türk"ün çoğunlukla "Sünnî", "Alevî"nin ise "Kürt" ile özdeşleştirildiğini ifade eder. Bu analoji sadece Malatya'da değil, benzer şekilde bugün Alevî Kürtlerin yaşadığı yerlerde hala görülmektedir. Bunun dışında kalan diğer bazı coğrafyalarda da Alevîler nezdinde "Sünnî"nin "Türk" ile özdeşleştirildiğine tanık olunmaktadır.

⁹⁹ A.MKT.MHM. 659/23, 22 Kânûn-ı Evvel 1311/3 Ocak 1896; Şahhüseyinoğlu (2015: 66); Demir (2016: 145).

¹⁰⁰ 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.

¹⁰¹ A.MKT.MHM. 659/23, 23 Kânûn-ı Evvel 1311/4 Ocak 1896. Demir (2016: 244) tarafından verilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla bu hanelerde 18 kadın, 23 erkek olmak üzere toplam 41 kişi kayıtlıdır.

alan köylerin tamamının Alevî olmasından ötürü, bunların kendi aralarında anlaşarak taraftarlarını arttıracakları ve bunun da büyük bir tehlike ve zararla sonuçlanacağı endişesi hâkimdi. Hem coğrafyadan hem de mevsimin kış olmasından ötürü buralara süvari askeriyle müdahale edilmesinin mümkün olmadığına karar verildi. 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 halinde çok büyük sorunların meydana geleceği ve büyük bir ihtilale neden olunacağından korkulmaktaydı. Durumun ciddiyetinden ötürü Elbistan'da bulunan Malatya ve Hısn-ı Mansur taburlarından üç yüz redif askerinin de Akçadağ'a sevki gündeme geldi. Aynı zamanda, Alevî köylerindeki aşiret ağalarının asker ve jandarmayla hareket ederek, kalkışmada bulunanların yakalanıp, isyanın bastırılması da ön görülenler arasında yer almaktaydı. Netice olarak Alevîlerin ellerinde ateşli silah bulunmamasının da "tediblerini" kolaylaştıracağı düşünüldü.¹⁰²

Bu esnada Dumuklu'da toplanan Alevîler, Elbistan'dan kendilerine desteğe gelenlerle birlikte giderek sayılarını arttırmaktaydı. Fakat süvarilerin yukarıda ifade edilen mevsim şartlarından ötürü hareket edememesi ve eldeki mevcut askerlerin de sayıca az olmasından ötürü ayaklananları yakalamak bir yana, toplanan Alevîlere dahi müdahale edecek sayıda olunmadığı görüldü. Buna rağmen, olaya müdahale edilmemesi halinde de Alevîlerin sayılarını daha da artırıp, hükümet merkezine ve askeri kışlaya saldırarak denli büyük bir tehlike arz etmelerinden 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 gelmekteydi.¹⁰³

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 edilmişti.

¹⁰⁴ Halktan yardımcı kuvvet toplanılmasının yaratacağı sonuçlar öncesinden tahmin

¹⁰² A.MKT.MHM. 659/23, 23 Kânûn-ı Evvel 1311/4 Ocak 1896.

¹⁰³ Jandarma binbaşısı Ömer Lütfi, 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.

¹⁰⁴ 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

edildiği için yetkililer bu hususta defaatle uyarıldı. Buna göre Mamuretülaziz 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 bulunduğu görülmekteydi. Aynı şekilde, söz konusu durumdan sarayın valilik tarafından haberdar edildiği ve padişah tarafından verilen emirler doğrultusunda olayın kan dökülmeksizin halledilerek buna uygun davranılmasının valilikçe Akçadağ Kaymakamlığı'na bir kez daha iletildiği anlaşılmaktaydı.¹⁰⁵ Sultan Abdülhamid'in bu gibi olaylardaki tavrı geçektende "sızılı" çıkarmama ve "çıbanbaşı" koparmamak şeklinde olup, herhangi bir meselenin sorun haline gelmeden halline yönelikti.¹⁰⁶

Alevîlere isnat edilen ayaklanma esnasında içlerinde bir Ermeni'nin de bulunduğu yönelik dile getirilen iddialardan ötürü, adı geçen Ermeni Akçadağ'a getirilerek, sorguya çekildi. Sorgu esnasında, kendisinin Malatyalı bir Ermeni olduğu ve meydana gelen hadislerle bir ilişkisinin olmayıp, olayların yaşandığı Dumuklu Köyü'ne de erzak için gittiği anlaşılmaktaydı.¹⁰⁷ Buradaki dikkat çekici husus, devletin söz konusu Ermeni üzerinden Kızılbaş/Alevîlerle tam da bu dönemde yükselişe geçen Ermeni ayaklanmaları arasında bir ilişki kurup, endişe duymasıydı. Zira Dâhiliye Nâzırı Mehduh Paşa'nın söz konusu Ermeni üzerinden "Alevîler (*eşhas-ı dalâlet*) ile Ermenilerin birlikte hareket edip, İslâm dinine düşman olduklarına" yönelik dile getirdikleri tamamen bu algıdan kaynaklanmaktaydı. Aynı şekilde bazı askeri yetkililer de bu hususta Mehmet Memduh Bey ile aynı düşünmekteydi.¹⁰⁸

Buna rağmen, valiliğe yazılan bir telgraftan anlaşıldığı kadarıyla, meselenin iyi ve sorunsuz bir şekilde henüz büyümeden çözülebilecekken, Akçadağ kaymakamının öncesinde izin almadan asker sevkine gitmesiyle büyüdüğü ve bunun da tamamen

görülmekteydi. Bunun nedeninin de daha çok; hem askerin güçsüzlüğünü göstererek itibarına leke düşüreceği hem de halk arasında düşmanlık hisleri yaratacağının düşünülmesi idi. Örnekler için bkz. Y.MTV.78/12, 6 Mayıs 1309/18 Mayıs 1893, içinde: Gökçen (2012: 379); Y.MTV.71/53, 16 Teşrin-i Sâni 1308/28 Kasım 1892; DH.MKT.152/6, 29 Eylül 1309/11 Ekim 1893. Y.PRK.ASK.95/13.

¹⁰⁵ 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.

¹⁰⁶ Tahir Paşa (1931: 151).

¹⁰⁷ A.MKT.MHM. 659/23, 23 ve 26 Kânûn-ı Evvel 1311/4 ve 7 Ocak 1896.

¹⁰⁸ DH.MKT.PRK. 1525/83, 24 Kânûn-ı Evvel 1311/5 Ocak 1896; Y.PRK.ASK. 109/69, 13 Kânûn-ı Sâni 1311/25 Ocak 1896.

kaymakamın iradesizliğinden dolayı gerçekleştirildiği belirtilmekteydi. Karşılığında da valilik, gerek gerçekleştirilen icraatların gerekse olayların kaymakamın iradesizliğinden olup-olmadığının araştırılıp, 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, Alevîlerin bir hafta boyunca dağıtılmayıp, meselenin giderek keşmekeş bir hal almasından ötürü yerel yetkilileri (kaymakamı) suçlamakta ve olayda mahsuru olanların da bir an önce tespit edilip, bildirilmesini emretmekteydi.¹⁰⁹

Akçadağ Kaymakamlığı'nca verilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla, Dumuklu hadisesinde Alevîlerin bir araya gelmesindeki motive edici neden, ulûhiyet ve peygamberlik iddiası olarak görülmekteydi. Yerel yöneticiler meselenin büyük bir hadise olduğunu göstermek ve gerekli müdahalenin gerçekleştirilmemesi durumunda da her türlü kötü sonucun meydana gelebileceğini sunmak adına olayın ciddiyetine sürekli dikkat çekti. Böylece, Kürecik ve civarında yaşayan halkın büyük bir çoğunluğunun Alevî olmasından ötürü olası bir müdahalede bir araya gelip, devlete karşı koyabilecekleri ihtimali bir kez daha ön plana getirilmekteydi. İfade edildiği gibi bir durumun yaşanmaması için de hızlı bir şekilde hareket edilip, gerekli askeri önlemlerin alınması yoluna başvuruldu. Askeri önlemlere ek olarak, bölgedeki Alevî aşiret ağalarıyla, idare azalarının da askerle birlikte gönderilmesinde karar kılınmıştı.¹¹⁰

Yerelden yapılan bütün açıklamalara rağmen, meselenin hangi gerekçelerden ötürü meydana geldiğine dair merkezi otoriteye duyulan kuşku, müdahale için gönderilen askerin takip etmesi gerekenlere dair 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 Alevîlere nasihatlerde bulunmalarının

¹⁰⁹ Bkz. A.MKT.MHM. 659/23, 23, 24, 25 ve 29 Kânûn-ı Evvel 1311/4, 5, 6 ve 10 Ocak 1896 tarihli belgeler.

¹¹⁰ A.MKT.MHM. 659/23, 24 Kânûn-ı Evvel 1311/5 Ocak 1896.

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.

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 gönderilip, devlet idaresine boyun eğmelerinin sağlanması. Fakat yine de buna kanaat getirmeyip, asker ve jandarmaya karşı silah kullanarak, saldırmaları halinde ise ortadan kaldırılıp, cezalandırmalarının zorunlu olduğu belirtilerek, misliyle karşılık verilmesi emredilecekti.¹¹¹

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, hali hazırdaki Ermeni hadiselerine bir de Alevî meselesini ekleyip, yeni problemler yaratmak istemediğini göstermekteydi.¹¹² Bu duruma yerel hükümet tarafından iletilen bilgilerin gerçekliğine dair şüphe de eklenince, konunun hassasiyete yönelik kaygılar daha da arttı. Çünkü hadiselerin meydana gelişiyile ilgili sürekli yeni bilgiler ortaya atılmaktaydı. Bunlardan biri de olayların Alevîlerin esrar kullanımına (*esrarkeş cemaat*) yorumlanarak başladığının belirtilmesiydi. Sonrasında, 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 bir kaç kişi olay yerine gönderilmişti.¹¹³

¹¹¹ A.MKT.MHM. 659/23, 24 Kânûn-ı Evvel 1311/5 Ocak 1896.

¹¹² A.MKT.MHM. 659/23, 24 Kânûn-ı Evvel 1311/5 Ocak 1896.

¹¹³ A.MKT.MHM. 659/23, 25 Kânûn-ı Evvel 1311/6 Ocak 1896.

Olaylar bu şekilde seyrederken, yaşanan bazı gelişmeler, devletin isteğinin aksine hadiseyi giderek alevlendirmekteydi. Bu durum, bölgenin önde gelen aşiret ağalarından ve aynı zamanda Kürecik zabıta memurları arasında da bulunan Boz ve Timur ağaların kendileriyle görüşülmek üzere acil bir şekilde Malatya merkeze çağrılmasından anlaşılmaktaydı.¹¹⁴ Bu süre zarfında, Dumuklu ahalisinin bir araya gelerek ellerindeki balta ve kılıç gibi kesici aletler ile civardaki köylere saldırdıkları da bildirilmekteydi.¹¹⁵ Buna göre, sayıları yüz ile ikiyüz 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.¹¹⁶ Şahhüseyinoğlu ve Demir'e göre, Dumuklu'da toplanan Alevîlerin Sarı Hacı ve Penit Köyü'ne saldırmalarının nedeni, bu köylerin ahalisinin inançlarının sapkın olarak görülüp, onları doğru yola getirme amacından kaynaklanmaktaydı.¹¹⁷ Yerel otoritelerce olayın tek taraflı olarak sadece Dumuklular aleyhine ifade edilip bildirilmesine rağmen, Dâhiliye Nezâreti tarafından Mamuretülaziz Valiliği'ne gönderilen telgrafta, her iki köy ahalisinden de isyana katıldıkları için yakalananların mahkemeye teslim edilmeleri emredilmekteydi. Aynı şekilde, geride kalanlar içerisinde de gerekli kanuni önlemlerin acilen alınıp herhangi bir uygunsuzluğun meydana gelmemesine özellikle özen gösterilmesi bildirildi. Emirden de anlaşılabileceği gibi olaylardan sadece Dumuklular kabahatli görülmemekteydi.¹¹⁸

Akçadağ, Malatya idare meclis üyeleri ve kaymakam vekilinin de bulunduğu askerle Dumuklu'ya giden heyetin sunduğu bilgilerden, köyde toplanan Alevîlerin sayısının giderek artıp, üçyüze ulaştığı anlaşılmaktaydı. Söz konusu heyetin burada toplanan

¹¹⁴ A.MKT.MHM. 659/23, 26 Kânûn-ı Evvel 1311/7 Ocak 1896. Bu belgede tarihin hatalı olarak "1312" şeklinde yazıldığı görülmektedir.

¹¹⁵ Akçadağ kaymakamı ve jandarma binbaşından gelen telgraf (A.MKT.MHM. 659/23, 29 Kânûn-ı Evvel 1311/10 Ocak 1896) ve Meclis-i İdare azasından Abdullah Ağa'nın telgrafi (A.MKT.MHM. 659/23, 29 Kânûn-ı Evvel 1311/10 Ocak 1896).

¹¹⁶ A.MKT.MHM. 659/23, 29 Kânûn-ı Evvel 1311/10 Ocak 1896; 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 ifadesi alınan Sarı Hacı Köyü'nden İzzet Hasan oğlu Razo ve Kör 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.

¹¹⁷ Bkz. Şahhüseyinoğlu (2015: 65); Demir (2016: 145). Şahhüseyinoğlu'nun verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla bu köylerin ikisi de Sünnî'dir.

¹¹⁸ DH.MKT.PRK. 1561/63, 4 Kânûn-ı Sâni 1311/16 Ocak 1896.

Alevîlerin kendileriyle görüşmeye çalışarak, amaçlarının ne olduğunu öğrenme ve bunun için de gerekli nasihatlerde bulunarak, teslim olmalarını defalarca kendilerine iletmelerine rağmen grubun bunu dikkate almayarak ellerindeki balta ve kılıçlarla askere saldırdıkları ifade edilmekteydi. Gerçekleştirilen saldırıya karşılık verilmekle birlikte, gözdağı amaçlı yapılan konuşmalara da kulak verilmemesi üzerine asker tarafından evler kurşunlandı. 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 düşünüldü. Sunulan bazı bilgilere göreyse ellerindeki kılıç ve bıçakların tahtadan olduğu belirtilmekteydi.¹¹⁹

Olaya müdahale esnasında Dumuklu'da bulunanların çizdiği tablo da müdahalenin kendisi kadar ilgi çekiciydi. Buna göre bölgedeki çeşitli köylerden gelerek¹²⁰ toplandıkları evde ayin yapan Alevîler, bu ayin esnasında üzerlerinde sadece bir don ve gömlek kalacak şekilde naralar atıp, sesler çıkarmakta ve "Ali Allah'tır" diyerek sürekli bağırırmaktaydı. İçlerindeki Ali'yi "Allahlaştıracak" denli ona bağlı olmalarının askere bu şekilde karşı koymaları üzerinde bir etkisinin olduğu düşünüldü.¹²¹ Aynı şekilde daha önce de belirtildiği gibi Alevîlerin hem böylesine bir ayaklanmaya başvurmalarının hem de askere saldırmalarının nedenleri arasında onlara cesaret verdiği düşünülen esrar kullanımının etkisinin olduğu da düşünülmekteydi. Adı geçen Ali'nin olaylardaki rolünün farkında olan devlet, yaşananlar esnasında kendisinin akıbetinin ne olduğuna dair özellikle bilgi sahibi olmak istemekteydi. Buna göre Akçadağ kaymakamlığı tarafından gerçekleştirilen tahkikat neticesinde, tanrılık iddiasında bulunan Ali'nin görgü tanıklarının ifadelerine göre öldüğü belirtilmekteydi.¹²²

¹¹⁹ A.MKT.MHM. 659/23, 31 Kânûn-ı Evvel 1311/12 Ocak 1896; Şahhüseyinoğlu (2015: 65-66); Demir (2016: 145). Öyleyse şayet ortada "tahta kılıç ile savaşmak" konulu bir inancın söz konusu olduğu görülecektir. Bunun da Alevîlik ve Bektaşîlik inançlarında çok sık kullanılan bir tema olduğu söylenebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak (2003:179-182).

¹²⁰ Bu köylerin adı şu şekildedir. Bekir Uşağı, Bayram Uşağı, Mehmetli Uşağı, Harun Uşağı, Tatar Uşağı, Kasım Uşağı, Kadir Uşağı, Gelinler, Kör Süleyman, Kâhyanlar, Kepez, Hançerli, Hacı Şemşin ve Tapkin'dir. (a.g.b).

¹²¹ "... 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.MKT.MHM. 659/23, 31 Kânûn-ı Evvel 1311/12 Ocak 1896).

¹²² 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 Sâni 1311/22 Ocak 1896.

Meydana gelen hadiselerde, kendileriyle görüşülmek üzere Malatya merkeze çağrılan yedek zabıta memurlarından Boz ve Timur ağaların rolüne dair de ilgi çekici gelişmeler yaşandı. Zira kendilerinin hükümete sadık gözükmelerine rağmen söz konusu Alevîlerle birlikte hareket ettikleri belirtilmekteydi. Dolayısıyla günlerdir hükümeti kandırmakla birlikte, kendilerinin de Dumuklu'da toplanan Kürecik nahiyesi ağalarıyla birlikte askere saldırdıkları ifade edilmekteydi. 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 ellibeş kişilik Kürecik ağalarıyla birlikte merkez kazaya götürüldüğü anlaşıldı. Geride kalanlar ise mevsim ve arazi şartlarının elverişli olmasından ötürü kaçmıştı. Böylelikle hadisede, Kızılbaş/Alevîlerden tahminen yirmi-otuz kadar kişinin öldüğü, askerden ise herhangi bir ölü ve yaralının olmadığı belirtilecekti.¹²³ Başlangıç itibarıyla öldürülenlerin sayısı böyle bildirilse de mevsim koşullarından ötürü ölenlerin kar altında kaldığı ve bu nedenden ötürü de gerçeğin anlaşılması için yapılması gereken incelemelerin gerçekleştirilemediği görülmekteydi. Buna rağmen bütün bu süreç boyunca elde edilen bilgilerden ölenlerin sayısının yüze yakın olduğu anlaşılmaktaydı.¹²⁴ Yaşananlara rağmen Dumuklu Köyü'nde öldürülen Alevîlerin tam olarak sayılarının tespitiyle birlikte, mal-mülk ve hayvanlarının sahiplerine verilmek üzere koruma altına alınmasına, en azından görünürde de olsa, özel bir ilgi gösterildiği söylenebilirdi. Burada dikkat çekici bir diğer husus da, Dumuklu'daki Alevî Kürtlere yönelik gerçekleştirilen müdahaleye, Ören Köyü'nden gelen bazı Alevî aşiret reislerinin de katılmış olduğuydu.¹²⁵

Dumuklu'ya giden heyetçe, zabıta memuru olduğu ifade edilen Boz Ağa'nın burada isyan eden Alevîler ile birlikte hareket edip askere saldırdığı dile getirilse de Boz Ağa'nın ölümü sonrasında eşi tarafından valiliğe yapılan başvuruda olayların, anlatıldığı gibi aksine farklı bir şekilde meydana geldiği iddia edilmekteydi. Boz Ağa'nın eşi Medine'nin

¹²³ 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.

¹²⁴ 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, duymalara 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 ilerde de görüleceği gibi olaylar esnasında ölenlerin sadece Alevîler olduğuna yer verilecektir.

¹²⁵ A.MKT.MHM. 659/23, 31 Kânûn-ı Evvel ve 28 Kânûn-ı Sâni 1311/12 Ocak ve 9 Şubat.

beyanlarına göre kocası hükümet tarafından Dumuklu ahalisiyle görüşmek üzere köye gönderilmişti. Fakat Malatya İdare Meclisi üyesi Abdullah Beğ'in Kürne aşiretlerinden topladığı insanlarla birlikte Dumuklu Köyü'ne saldırarak köyde bulunan beş yüz kişilik erkek, kadın ve çocuğu öldürüp evlerini yakması esnasında yaralı ele geçirilmiş ve Akçadağ'a götürülürken öldürülmüştü. Şikâyetle aynı zaman da geride kalan mal ve eşyalarının yağmalanması sonucu çocuklarının ortada kaldığı ifade edilerek, buna neden olan Abdullah Bey'in cezalandırılması talep edilmekteydi. Medine Hanım'ın bu iddialarına istinaden Malatya Valiliği yereldeki yetkililerden ayrıntılı bir inceleme yapılmasını talep etti.¹²⁶ Buna göre yetkililerce henüz bir araştırmaya girilmeden aynı gün verilen cevapta, dile getirilen iddialarının doğru olmadığı bildirilmekteydi. Aynı şekilde Kürne aşiretlerinden adam toplanılmadığı ve aksine yine kendileri de Alevî olan Örenli Ali, Ömer ve Abbas ağaların bir miktar adamlarının yardım için alındığı ifade edilmişti. Böylece, Boz Ağa'nın köyünün de Dumuklu'ya üç saat mesafede olduğu ve bunun da eşinin iddialarıyla uyuşmayıp, iftira olduğu dile getirilmekteydi.¹²⁷ Buna rağmen valiliğe cevap verenler arasında bizzat Dumuklu harekâtına katılan askeri yetkililerin de olması, gerçekliğin ifade ettikleri gibi olmadığı hususunda ciddi bir kuşku oluşturmaktaydı.

Meseleye dair teferruatlı bir bilgi edinme arayışı içerisinde olan valiliğin bununla yetinmeyerek, benzer şekilde Malatya Savcılığı'ndan da bilgi edinme arayışına giriştiği görülmekteydi. Buna göre 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 istenilmekteydi. Söz konusu talebe dair savcılığın cevabı ise, adı geçen 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 resmi anlatıyla uyuşmaktaydı. Aynı şekilde, adı geçen Ali'nin

¹²⁶ A.MKT.MHM. 659/23, 24 Kânûn-ı Sâni 1311/5 Şubat 1896; Şahhüseyinoğlu (2015: 66). Aşağıda da görüleceği gibi başka şikâyetlerde bu sayının sekizyüz kişiden fazla olduğuna yer verilmekteydi. Bkz. DH.MKT. 2075/50, 11 Haziran 1312/23 Haziran 1896. Malatya Jandarma Binbaşılığıyla Kolağası Cevdet ve jandarma yüzbaşılardan Ahmet Efendilere yazılan tezkere için bkz. A.MKT.MHM. 659/23, 28 Kânûn-ı Sâni 1311/9 Şubat 1896.

¹²⁷ A.MKT.MHM. 659/23, 28 Kânûn-ı Sâni 1311/9 Şubat 1896. Medine'nin iddialarını askeri yetkililer gibi Akçadağ Kaymakamı da reddedip, yalanlayacaktı. Bkz. A.MKT.MHM. 659/23, 4 Şubat 1311/16 Şubat 1896.

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 ifade edilmekteydi.¹²⁸

Abdullah Beğ'in aleyhine benzeri şikâyetler, yirmi beş köy ahalisi adına Bekir Uşaklı İbrahim oğlu Halil ile Kürecikli Ali ve Kalender imzalarıyla da gerçekleştirildi. 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.¹²⁹ Aynı kişi benzer içerikte bir dilekçeyi İngiltere'nin Harput Konsolosluğu'na da verdi. Buna rağmen, Abdullah Bey aleyhine ibarelerin yer aldığı bu dilekçedeki kimi anlatıların Osmanlı Devleti'ne sunulan dilekçeden farklı bir muhtevayı barındırdığı görölmekteydi. Öyle ki aşağıda da göröleceğı gibi söz konusu katliamın gerçekleştirilme nedeni bu kez tamamen farklı bir nedene dayandırılarak, Ermenilere yönelik Abdullah Bey önderliğinde gerçekleştirilecek saldırıya kendilerinin katılmamış olmasına bağlanmaktaydı:

“Malatya Mutasarrıflığı'na bağı, Akçadağ Nahiyesi'nin Bekir Uşağı Köyü'ndenim. Kasabadaki gerginlikten birkaç gün önce Malatya İdare Meclisi üyesi Hacızade Abdullah Ağa, bize Malatya Ermenilerine saldırmaya davet eden bir mektup gönderdi. Bununla beraber, mektubun içeriğinin kamu adaletinin 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, Kör Hüseyin ve Beşik Ağa (bizim köyden ve Kürne ile Sarı Hacı aşiretlerinden) taraftarları ve diğer bölgelerden toparladıkları 3000 Kürtle beraber aşağıda belirtilen 25 köye saldırdılar.¹³⁰ Sahip olduğumuz her şeyi yağmaladılar, çocukların da bulunduğı 900 kişiyi alıkoydular ve zulmetmekle tehdit ettiler. Hayatta kalan 18 yoksul köylü o günden beri aç bilaç hapiste tutuluyor. Geline nokta adalet ve merhametle bağdaşmıyor, acılarımız karşısında merhamet diliyoruz ve bize yardım konusunda ne yapılması gerekiyorsa yapılmasını bekliyoruz.”¹³¹

Bahse konu şikâyetin muhtevasının bu kez de böyle sunulması, dikkatleri çeşitli olasılıklar üzerine çekmekteydi. Buna göre, ifade edildiğı gibi Abdullah Bey önderliğinde

¹²⁸ A.MKT.MHM. 659/23, 27 ve 30 Kânûn-ı Sâni 1311/8 ve 11 Şubat 1896. Söz konusu belgede ay olarak Kânûn-ı Evvel yazılsa da bunun olay örgüsü içerisinde Kânûn-ı Sâni olup, yanlış yazıldığı anlaşılacaktır.

¹²⁹ DH.MKT. 2075/50, 11 Haziran 1312/23 Haziran 1896.

¹³⁰ Saldırıya maruz kalan köy ve aşiretlerin isimleri şu şekildedir: Bekir Uşağı, Harun Uşağı, Hacı Uşağı, Öksüz Uşağı, Kerkez Uşağı, Kepez Uşağı, Genceli, Kelenli/Gelanlı, Kör Süleymanlı, Kasım Uşağı, Kubat Uşağı, Dumuklı, Hançerli, Kadir Uşağı, Bayram Uşağı, Tatar Uşağı, Çepkenli/Talpekenli, Şemrikli, Zenkli, Çakır Uşağı, Mehmet Uşağı, Büyük Keni/Köy, İlyas Uşağı, Alhashı, Sinemilli (F.O. 424/187, No. 165, 1896-2, 1896: 150. Ayrıca bkz. F.O. 195/1944, 1896: 64).

¹³¹ Bkz. F.O. 424/187, No. 165, 1896-2, 1896: 150; F.O. 195/1944, 1896: 64.

böyle bir çalışmanın yürütüldüğü söz konusu olabileceği gibi, aksi şekilde, İbrahim Halil'in İngiltere Konsoloslugu'nun yardımlarını almak üzere böyle bir gerekçe ürettiği de düşünülebilirdi.

Adı geçen Kürecikli Ali ve Kalender'in şikâyetlerinde de Abdullah Bey'in aleyhine ifadeler yer verilip, bölgedeki aşiretler arasındaki (Alevî ve Sünnî aşiretler) düşmanlıklardan faydalanarak, adam topladığı ve ibadetle meşgul oldukları bir esnada kendilerine saldırıldığı belirtilmekteydi. Aynı şekilde Abdullah'ın sekiz yüzden fazla insanı öldürttüğüne de değinilerek, mal ve mülklerinin yağmalanmasına neden olduğu ve bunun da hem Şâkir Paşa hem de yerel idare ve adliyece gerçekleştirilen araştırmalarla sabit olduğuna yer verilmekteydi.¹³² Buna göre evlerin yağmalandığı, mal-mülkün talan edildiği ve ebeveynleri öldürülen ya da tutuklanarak götürülen çocukların ortada kaldığı sözlü kültür tarafından dile getirilen anlatılarca da desteklenmiştir.¹³³

Her ne kadar Alevîlerin bu şikâyetleri 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 önsezileri¹³⁴ ilerde de görüleceği gibi aleyhlerine verilen kararlar doğrulanmış olacaktı.

7.2.3. Hadisenin Sonuçlanması ve Merkezi 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 resmi söylemde bir değişikliğe gidildi. Zira Dumuklu'da yaşananlar artık Alevîlerle Sünnîler arasında gerçekleşen bir "mukatele" şeklinde ifade edilmekteydi.¹³⁵ Buna özellikle de merkezi düzeyde yapılan yazışmalarla tanık olunmaktaydı. Diğer yandan meselenin merkezi devlet erkânınca ele alınması ise yerel

¹³² DH.TMIK.M. 23/52 11 Teşrîn-i Sâni 1312 (23 Kasım 1896). Şâkir Paşa'nın söz konusu durum ile ilgili beyanında bir takım muğlaklıklar söz konusudur. Buna göre Abdullah Bey köye nasihat için gönderilirken, askere takviye için toplanılan ve Dumuklu'ya saldırıyı gerçekleştiren halk içindeki 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. *Sâlname-i Vilâyet-i Mamuret'ül-Aziz*, 1307: 58.

¹³³ Şahhüseynoğlu (2015: 66).

¹³⁴ DH.TMIK.M. 23/52, 11 Teşrîn-i Sâni 1312/23 Kasım 1896.

¹³⁵ A.MKT.MHM.722/4 nolu dosya/gömlük belgelerine.

otoritelerin tek taraflı Alevî karşıtı bakış açısından çıkıp, tamamen devletin menfaat ve çıkarları doğrultusunda asayişin sağlanmasına yönelik bir "sağduyu" söylemiyle kapatılmasına doğru da evrilmekteydi. Bu bakımdan, merkezi otoritenin meseleyi ele alış şeklinde de söylemsel düzeyde bir farklılığın yaşandığı dikkat çekmekteydi. Olaylar esnasında yerelden gönderilen bilgilere istinaden Alevîlerin aleyhine ifadelerde bulunan merkezi bürokrasinin,¹³⁶ yapılan yargılamalara istinaden olayların iç yüzünün ortaya çıkmasıyla birlikte yerel yetkililerin Alevîlere dair kullandıkları itham edici ifadeleri¹³⁷ kullanmaktan özellikle sakındığı görülmekteydi. Böylelikle mesele, Alevîler cephesinden çıkarılıp onlarla Sünnîler arasında meydana gelen (*Alevîler ve Sünnîler beyninde vuku bulan vak'a, katl ya da mukâtele*)¹³⁸ bir "karışıklık" olarak değerlendirilmekteydi. Bununla birlikte, çoğu zaman "Müslümanlıkla" eş değer görülen Sünnîlerin bu kez çatışmanın yaşandığı öteki bir taraf olarak sadece "Sünnî" olarak nitelendirildiği ve Alevîlerle birlikte Müslüman "iki grup"tan biri olarak ele alındığı görülmekteydi. Bu durum Alevîlerin de Müslüman (*Müslüman Alevî*) kategorisi içerisinde değerlendirildiğini göstermekteydi.¹³⁹

Buradan da anlaşılacağı gibi, söz konusu olaylarla ilgili yerelde bir yargılama süreci başlatılıp, bitirilmişti. Her ne kadar, yerel mahkemece gerçekleştirilen yargılamalar neticesinde Alevîler aleyhine bir karar verilse de bu kararın Temyiz Mahkemesi tarafından uygun görülmeyip, bozulduğu görülmekteydi. Aynı şekilde, olayların giderek büyüüp çığırından çıkmasına neden olan yerel yetkililer hakkında da bir takım işlemler yapıldı. Buna göre sorumlular arasında yer alan Malatya Sancağı mutasarrıfı Ali Rıza Paşa suçlu bulunarak görevinden alınmış ve yargılanması yapılarak yerine başka biri

¹³⁶ "...icrây-ı şekâvet ve ahkâm-ı diniyyeye mugayir muâmelâta tasaddî.." gibi. Bkz. DH.MKT. 1531/63, 1 ve 4 Kânûn-ı Sâni 1311/13 ve 16 Ocak 1896.

¹³⁷ *Cemiyet-i fesâde, heyet-i fesâde, efkâr-ı fesâde, men'-i fesâd, tertibat-ı fesâde, isyan-ı fesâdiye, ekrâd-ı fesâde, cem-i gafîr* 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 Dâhiliye Nâzırı Mehmet Memduh Paşa'dır. Kendisinin Alevîlere 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.

¹³⁸ A.MKT. MHM. 722/4; DH.MKT.PRK. 2111/40; İ.AZN. 31/5; ŞD. 2681/2 dosya/gömlek belgelerine.

¹³⁹ DH.MKT.PRK. 2111/40; İ.AZN. 31/5; A.MKT.MHM. 722/4 dosya/gömlek belgeleri. Alevîlerin Müslüman görülmesi ile ilgili bkz. A.MKT. MHM. 722/4, 21 Eylül 1312/3 Ekim 1896.

görevlendirilmişti.¹⁴⁰ 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 Alevîler cephesinde meydana gelen can kaybının 118 olarak tespit edildiği ve yakalanan 54 kişiden 40'ının bırakılırken, 14'ünün de tutukluklarına devam edildiği anlaşılmaktaydı.¹⁴¹

Böylece, takribi olarak bir yılı aşkın süre boyunca yapılan yargılamalar sonucu Malatya sorgu hâkimi Zülfi Efendi'nin gerçekleştirdiği incelemelere dayanarak Elazığ Mahkemesi'nce Alevîler aleyhine bir karar verilmiş ve bu karar da savcılığın itirazı üzerine temyiz edilmişti. Alevîler aleyhine böyle bir karara varılmasının nedeniyse, olay Akçadağ'da çıktığı için ön incelemesinin de burada yapılmasının gerekmesine rağmen Zülfi Efendi'nin yetki alanı dışına çıkıp, incelemeyi kendi gerçekleştirek kararın da bu yönde çıkmasını sağlamasıydı. Bunun üzerine temyiz mahkemesi de savcılığın bu içerikteki itirazını yerinde bulup yargılama sürecinin usulüne uygun yürütülmediğine hükmederek, kadarı bozup geri iade etti.¹⁴²

Gelişmeleri yakından takip eden Anadolu Umûm Müfettişi 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 hükümetti. Paşa'ya göre Zülfi Bey'in böyle davranmasının nedeni; Alevîlere yönelik gizlediği öfke ve kini uğruna bütün dünyayı feda edecek kadar kötü bir ahlaka sahip olup, dedikoduyla Alevîlik ile Sünnîlik arasındaki meseleyi tekrardan uyandırmasıydı. Bütün bu ifadelerine rağmen Şâkir Paşa, yine de temyiz mahkemesi tarafından verilen bu geri iade kararıyla, yargılamaların yeniden başlatılmasını siyasi nedenlerden ötürü doğru bulmayıp, 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

¹⁴⁰ 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 Sâni 1312/9 Aralık 1896.

¹⁴¹ 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.

¹⁴² Bkz. ŞD.2679/21, 12 Ağustos 1312/24 Ağustos 1896; ŞD.2679/21, 4 Nisan 1313/16 Nisan 1897.

sorgulanması neticesinde Alevîlerle Sünnîler arasındaki anlaşmazlıkların daha da derinleştirileceği ve birbirlerine karşı düşmanlıklarının artmasından endişe etmesiydi.¹⁴³

Şâkir Paşa'nın bu görüşleri üzerine Sadâret, Adliye Nezâreti'ne gönderdiği yazısında; Alevîler 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, Alevîlik ve Sünnîlik meselesinin yeniden alevleneceğinden endişe duymasına dayanıyordu. Dolayısıyla Adliye Nezâreti'nden, temyiz mahkemesince verilen bu kararı geri alması istenildi.¹⁴⁴ Sadâret'in bu isteğine rağmen Adliye Nezâreti, bu hususta karar verme yetkisinin olmadığını ifade edip, meseleyi Şûrâ-yı Devlet'e havale ederek sürecin uzaltılmasıyla açıktan bir belirsizliğe neden olmaktaydı.

Şûrâ-yı Devlet tarafından da ele alınıp görüşülen Dumuklu hadisesinden yerel hükümet basiretsizlik ve kötü hareketinden ötürü (*hükümet-i mahalliye'nin gaflet ve sû-i hareketi eseri olarak tahaddüs itmiş*) sorumlu tutuldu. Söz konusu kararda, olayların iyi niyetle çözülmesine dair padişah tarafından verilen emre ve yine bu emre aykırı olarak etraftaki aşiretlerden toplanılan halkın Alevîlerin mal ve mülkünü yağmalayarak, evlerini yıkmasına müsaade edilmesi sonucu 118 Alevînin öldürülmesi gerekçe gösterilmişti. Aynı şekilde Şâkir Paşa tarafından dile getirilen yargılamanın yeniden yapılmasının meydana 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.¹⁴⁵

¹⁴³ Bkz. ŞD.2679/21, 12 Ağustos, 24 Şubat, 1312 ve 4 Nisan 1313/24 Ağustos 1896, 8 Mart ve 16 Nisan 1897.

¹⁴⁴ Bkz. ŞD.2679/21, 23 Haziran 1313/5 Temmuz 1897; A.MKT.MHM. 722/4, 2 Temmuz 1313/14 Temmuz 1897.

¹⁴⁵ 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 âmm*) diğer topluluklara yönelik gerçekleştirdikleri katliam ve yağmalama eylemlerine sadece Kızılbaş/Alevîler maruz kalmadı. Yine bizzat devlet yetkililerinin beyanlarından anlaşıldığı kadarıyla benzer müdahalelere Yezîdîler de maruz kalmıştı (bkz. Y.PRK.ASK. 98/102). Gölbaşı'na (2009: 130) göre, özellikle de Doğu vilâyetlerinde çok sık karşılaşılan bu tür uygulamalara Sultan Abdülhamid temkinli yaklaşmaktaydı.

Sadâret, hem Şûrâ-yı Devlet'in bu kararı, hem de öncesinde özel bir görev için Malatya'da bulunan Şûrâ-yı Devlet üyesi Sami 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 istedi. Meselenin soruşturulmasının tamamen sonlandırılması için Dâhiliye Nezâreti de bilgilendirilerek kararın Mamuretülaziz Valiliği'ne iletilmesi kararlaştırıldı. Buna karşın 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 Şâkir Paşa'ya iletilip, adı geçen kişilere yönelik soruşturma ve yargılamalara son verilmesinde karar kılındı.¹⁴⁶ Fakat Adliye Nezâreti bu kez de bu gibi suçlarla ilgili yargılamaların durdurulması için padişah emrinin gerekli olduğunu ileri sürmekteydi. Bunun üzerine de Sadâret durumu padişaha bildirip, gerekli izni alarak yargılamaların bitirilmesini sağladı.¹⁴⁷

Buradan da anlaşılacağı gibi Sadâret, Anadolu Umûm Müfettişi Şâkir Paşa'nın tavsiyelerini dikkate alarak, yerel mahkemece Alevîler aleyhine verilen kararın Temyiz Mahkemesi tarafından bozulup, yargılamaların yeniden yapılmasını "Alevîler ve Sünnîler arasındaki çelişki ve anlaşmazlığı arttıracak" düşünerek bitirmek isteyecek ve nihayetinde de bu isteğini yerine getirecekti. Buna rağmen bütün bu süreç boyunca meydana gelen değerlendirmeler ışığında Alevîlere yönelik hem olaylara müdahale hem de yargılamalar esnasında büyük haksızlıkların yapıldığı görülmekteydi. Zira öldürülenlerin tamamının Alevî olduğu, yerel hükümetin de olaylarda hatalı görüldüğü ve aynı şekilde padişah emrine aykırı davranılarak, civar köylerden toplanılan halkla Dumuklu Köyü'ndeki Alevîlere saldırıldığı kabul edilmekteydi. Fakat yerel mahkemece yine de Alevîlerin aleyhine karar verilmesi düşündürücüydü. Böylece, söz konusu

¹⁴⁶ Yazışmalar için bkz. A.MKT.MHM. 722/4, 15 Eylül, 4, 14 Teşrîn-i Evvel ve 27 Teşrîn-i Sâni 1313/27 Eylül ve 16, 26 Ekim ve 9 Aralık 1897; ŞD. 2681/2, 14 Teşrîn-i Evvel 1313/26 Ekim 1897; İ.AZN. 31/5, 18 Teşrîn-i Sâni 1313/30 Kasım 1897 tarihli belgeler. Daha sonra karar Dâhiliye ve Adliye nezâretleriyle birlikte Seraskerlik makamı ve Mamuretülaziz vilayetine de iletili. Bkz. DH.MKT.PRK. 2111/40, 27 Teşrîn-i Sâni/9 Aralık 1897; DH. MKT. PRK. 2111/40, 29 Eylül 1314/11 Ekim 1898; A.MKT.MHM. 722/4, 27 Teşrîn-i Sâni 1313 ve 29 Eylül 1314/9 Aralık 1897 ve 11 Ekim 1898 tarihli belgeler; DH.MKT. 2131/52, 29 Teşrîn-i Evvel 1314/10 Kasım 1898.

¹⁴⁷ İ.AZN. 31/5, 22 Kânûn-ı Sâni ve 23 Eylül 1314/3 Şubat ve 5 Ekim 1898.

hukuksuzluğun Temyiz Mahkemesi'nce farkına varılıp kararın bozulmasına rağmen, Şâkir Paşa'nın talepleri doğrultusunda, iki grup arasındaki çatışma ihtimalinin öne sürülüp yargılamaların yeniden başlatılması devletin hukuktan ziyade, asayiş kaygılarıyla hareket ettiğini göstermekteydi. Gerek merkezi devlet bürokrasisinin beyanlarından, gerekse sözlü anlatımdan geriye kalan tanıklıklardan anlaşıldığı kadarıyla, söz konusu olayda yerel hükümetin devlet gücünü kullanarak Sünnîlerle birlikte Alevîlere yönelik bir pogroma giriştiği anlaşılmaktaydı.¹⁴⁸ Bu durum Şâkir Paşa'nın kendisince de yerel hükümetin başından itibaren Alevîler aleyhine hareket ettiğinin kabullenilmesiyle tasdik edilmekteydi.

Dumuklu hadisesiyle ilgili tahkikat ve uygulamaların Alevîler aleyhine merhametsiz ve adaletsiz bir şekilde gerçekleştiğine dikkat çeken Şâkir Paşa'nın beyanlarına dayanarak, bu husustaki ihlaller şu şekilde ifade edilebilir:

- 1-) Yerel hükümetin olaylara müdahale esnasında padişah tarafından uygun görülen müdahale şekline aykırı davranarak, gaflet ve kötü hareketlerinden ötürü civardaki aşiretlerden *nefir-i amm* toplanmasıyla Alevîlerin katledilip, mal-mülklerinin yağmalandığı.
- 2-) Yargı mensuplarının kendi görev alanlarının dışına müdahale ettiği.
- 3-) Yeterli incelemeler gerçekleştirilmeksizin itham ve önyargılarla hareket edilip, yargılama yapıldığı.
- 4-) Alevîlerin öldürülmesine karışanlardan ziyade bizzat tutuklanan Alevîlerin bu cinayetlerle itham edildiği ve bunun da yine söz konusu öldürme, yağma ve talana katılanların ifadelerine dayanılarak yapıldığı.
- 5-) Ölüm hadiselerine katılan seferber edilmiş kitleden kimse tutuklanmazken, ele geçirilen Alevîlerin tutuklandığı.¹⁴⁹

Alevîlere yönelik gerçekleştirilen pogromun boyutu Şâkir Paşa tarafından da inkâr edilmeyip, adeta bir *facia* (*fâcia ile musâb olmalarıyla*) olarak nitelendirilmişti. Fakat kendisi tamamen dönemin içinde bulunduğu koşulları da göz önünde bulundurarak, söz konusu meselenin kapatılmasından yana tavır koyacaktı.

¹⁴⁸ 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 (2016: 69-70).

¹⁴⁹ ŞD.2679/21, 12 Ağustos 1312 ve 23 Haziran 1313/24 Ağustos 1896 ve 5 Temmuz 1897.

Dumuklu'da meydana gelenler, daha önce yer verilen İngiltere'nin Harput Konsolosuna 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, Şâkir 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 Hristiyanlarmış gibi köylerini yakıp, yıkıp yağmalayan düzenli ordu birlikleri gönderilmiş! Bu yüzden onlar özel ilgimize mazhar olmuşlardı. Böylece bayan Bush'un tavrını da anlamlandırabilirsiniz."¹⁵⁰

Resmi rakamlara göre, maruz kaldıkları faciadan ötürü 118 kişilik bir kayıpları olan Alevîlerin 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.¹⁵¹ Yereldeki idarecilerin bu husustaki tavrının Alevîler aleyhine olduğu ve bu sebeple de başından itibaren hadiseye dair bir takım manipülatif bilgiler verdikleri aşikârdı. Öldürülenlerin sığağı sığağına civar köylerden toplananlarca açılan çukurlara toplu halde gömülmelerinden ötürü¹⁵² resmi makamlarca verilen sayılar hususunda temkinli olmak gerekir. Bundan ötürü, ölü sayının resmi olarak belirtilen 118 ile gerçekleştirilen şikâyetlerde üst sınır olarak belirtilen 800 arasında bir rakamdan oluştuğu düşünülebilir.

7.2.4. Hadisenin Yarattığı Sonuçlar

Dumuklu'da meydana gelen hadisenin yarattığı can ve mal kaybı bölgedeki Alevîlerin devlete olan yaklaşımlarıyla birlikte, Sünnîlerle aralarındaki çelişkileri daha da

¹⁵⁰ Harris (1897: 173-174).

¹⁵¹ A.MKT.MHM. 659/23, 24 Kânûn-ı Sâni 1311/5 Şubat 1896; DH.MKT. 2075/50, 11 Haziran 1312/23 Haziran 1896; DH.TMIK.M. 23/52, 11 Teşrin-i Sâni 1312/23 Kasım 1896.

¹⁵² Şahhüseynoğlu (2015: 66-67).

derinleştirtti. Yaşanan felaketten sonra Dumuklu Köyü'nün sahip olduğu dağlık konumdan ötürü köylülerin ova köylerine yerleşmesi, beraberinde bir Sünnîleşme sürecine neden oldu. Tersî şekilde, Alevî köyleri içerisinde kalan Sünnî köylerin de Alevîleştiği görülmekteydi. Diğer yandan, aynı köylerde karışık bir şekilde yaşayan Alevîler ve Sünnîler, bu hadiseden sonra birbirlerinden ayrılıp, farklı yerlere taşındı. Bu nedenle devletin düşündüğünün aksine Dumuklu hadisesinden sonra Alevîlerle Sünnîler arasında geçmişten beri var olan mevcut anlaşmazlıklar¹⁵³ giderek daha da derinleşti ve aradaki sınırlar da net bir görünüme kavuştu.

Söz konusu facianın meydana getirdiği bir diğer sonuç da olaylar esnasında ismi ön plana gelen Ali etrafında oluşan halk inancıydı. Şâkir Paşa'nın ifadesiyle söz konusu Ali, etrafına topladığı müritlerle bizzat Hz. Ali olduğunu iddia ederek, ayaklanmıştı.¹⁵⁴ Henüz olaylar öncesinde gerçekleştirdiği iddia edilen kerametlerine duyulan inançtan ötürü takdis edilip, ermiş yahut şeyh mertebesine yükseltilen Ali'nin gerek olaylar esnasında gerekse sonrasında adı etrafında oluşan bir halk inancının merkezine yerleştirildiği görülmekteydi. Bu anlatılar, güncelliğini koruyarak günümüze değin varlığını sürdürdü. Böylece Ali'nin ölmeyip, güvercin donunda göğe yükseldiğine inanılmaktadır. Aynı şekilde şahsının olaylar esnasında edindiği rolden ötürü, söz konusu hadisenin "Şeyh Ali Olayı" ya da "Dumuklu Ali" olarak anıldığına da tanık olunmaktadır.¹⁵⁵ Diğer yandan, Ali'nin ulûhiyeti etrafında dile getirilen birçok inancın da¹⁵⁶ mensup olduğu Alevîlik anlatılarıyla örtüşen,¹⁵⁷ geleneğin sürekliliğini sağlayıcı temsiller olduğu görülecektir.

Buna göre Ali'nin bir "ayaklanmanın" lideri olarak, "ölmeden göğe çekilmesinin" mitik içeriğinin de 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

¹⁵³ Demir (2016: 209, 218, 245); "İki fırka beyninde mevcut tezaad ve beynûnetin yeniden iştidatını..." DH.MKT.PRK. 2111/40; İ. AZN. 31/5; A.MKT.MHM. 722/4 nolu belgeler.

¹⁵⁴ ŞD.2679/21, 12 Ağustos 1312/24 Ağustos 1896. Benzer ifadeler yerel araştırmacı Şahhüseyinoğlu 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.

¹⁵⁵ Şahhüseyinoğlu (2015: 67); Demir (2016:145); Şahin (2016).

¹⁵⁶ 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 savaşmak gibi unsurlar bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şahhüseyinoğlu (2015: 62-67); A.MKT.MHM. 659/23.

¹⁵⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak (2003: 150-152,197-205,219-223, 254-259; 2015: 63); Yıldırım (2007: 109).

ve mülkü ortak kılmak adına bir araya topladıklarına yönelik dile getirilen iddiaların da Alevî geleneğinde adı sıklıkla ön plana gelen bir diğer ayaklanmacı olarak Şeyh Bedreddin'e isnat edilen fikirlerle benzerlik taşıdığı görülmektedir.¹⁵⁸ Baba İlyas ve Şeyh Bedreddin gibi iki önemli tarihsel figürün şahsiyetleri etrafında dile getirilen bu iddialar, geleneksel olarak Alevî 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 Mehdîlik ve tanrılık rolünden de anlaşılacağı gibi mesihanik bir yanının olduğu da ileri sürülebilir. Bu açıdan Ocak'ın da işaret ettiğine benzer şekilde; eşitlikçi yani paylaşımcı 'hakça' bir düzen, başka bir deyişle 'dünya cenneti' vaat eden bir ideoloji kullanan bütün halk hareketlerinin doğasına uygun olan mehdîci (mesiyanik) yanın, bizzat Ali ve savunduklarında da ifade bulunduğu söylenebilir.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Baba İlyas'ın da ölmediği, boz atı ile göğe çekildiğine inanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak (2009d: 132-134). Diğer yandan, Şeyh Bedreddin ve müritlerine isnat edilen "yar yanağından gayrı her şeyi paylaşmak" içerikli inancın bizzat söz konusu kişiler tarafından savunulup-savunulmadığı tartışmalı olmasına rağmen, adı etrafında böyle bir inancın söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Ocak (2013: 159-235).

¹⁵⁹ Bkz. Ocak (2013: 198-199). Aynı yazara göre (2013: 208) her ikisi de mehdîci bir ideoloji kullanan Baba İlyas ile Şeyh Bedreddin arasındaki fark, ilkinin "peygamberlik", ikincisinin "mehdîlik" iddiasında olmasıdır. Gölpınarlı da bu kanaatte olup, Bedreddin'in bilinçaltında "mehdîlik" 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 (1966: 10). Dumuklu hadisesindeki Ali'nin ise bir bütün olarak tanrılık (ulûhiyet), Mehdîlik 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 sene 1311/5 ve 12 Ocak 1896; Şahhüseyinoğlu (2015: 65-66).

8. BÖLÜM

KIZILBAŞ/ALEVÎ ALGISI VE SİYASETİNİN KESİŞİM ALANI: DERSİM

Dersim, Osmanlı Devleti'nin II. Abdülhamid döneminde Kızılbaş/Alevîlere yaklaşımını sergilediği bölgelerin başında gelmekteydi. Aşağıda işaret edileceği üzere, 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 uzanmaktaydı. 16. yüzyıl, Osmanlı Devleti'nin yoğun bir şekilde Kızılbaş tehlikesiyle yüz yüze geldiği bir dönemdi. Dersim'in devlet tarafından ele geçirilmesinin bu süreçle ilişkisi vardı. Dersim-Osmanlı ilişkilerinin geçmişten beri aynı zamanda bir Osmanlı-Kızılbaşlık ilişkisi olduğu söylenebilirdi. Bu da Osmanlı'nın Dersim'e yönelik algı ve siyasetine yön veren gelişmelerin Kızılbaşlık konsepti dışında değerlendirilemeyeceğini göstermektedir.

Dersim'in stratejik konumu, bölgenin civarı ile karşılaştırıldığında yoğun bir Kızılbaş nüfusa sahip olmasıyla da ilgiliydi. Bu durum ona adeta kontrol altına alınamayan, Anadolu'nun ortasındaki “Kızılbaş bir ada” görüntüsü sunmaktaydı. Tanzimat'la başlayan ve II. Abdülhamid döneminde sürdürülen merkezileşme siyaseti Anadolu'da özellikle Dersim'i hedef alıyordu. Devlet otoritesini dinlemeyen, yanı sıra mücavir alanında otoriteye tabi olmayı seçeni de rahatsız eden bölge insanı, II. Abdülhamid döneminde giderek daha fazla dikkati çekti. Ahmet Cevdet Paşa Sultan Abdülhamid'e sunduğu bir arzda, Dersim'i “eşkıya yuvası” ve birçok canının kaçarak cezadan kurtulduğu bir yer olarak tasvir ediyordu.¹

Dersim'in Kızılbaş kimliğine vurgunun gittikçe öne çıkışı II. Abdülhamid dönemindedir. Devletin, merkezîyetçilik ve otorite tesisi adına her ıslahat girişiminde Dersim'e dair lâyiha örneklerindeki “Kızılbaş” tekrarları, siyasi maksadın aksine bir ötekileştirme belirtisiydi. Öte yandan Dersim inancına bu denli yoğun bir vurgunun yapılma nedenleri arasında “Kızılbaşlar”ın Sünnî eksenli “İslam birliği” siyasetinin dışına düşmesi de

¹ Bkz. Ahmet Cevdet Paşa (1980: 115; 1986: 107). Benzer bir vurgu 1908'deki Dersim harekâtına katılan Tuğgeneral Ziya Yergök'ün anılarında da dile getirilmekteydi. Bkz. Önal (2006: 156).

bulunmaktaydı. Devlet, merkezileşmeden Sünnileşmeyi kastettiğini Kızılbaş/Alevî Dersim'e karşıtlığıyla göstermiş oluyordu.

Dönemin siyasi endişe kaynaklarından olan Ermeni bağımsızlık hareketi ve misyoner tehlikesi de Dersim özelinde ayrıca görünürlük kazandı. Bunlar devletin merkezileşme siyasetini bilhassa Dersim'de uygulamasını zorunlu kılan katalizör bir gelişmelerdi. Kızılbaş/Alevî siyasetine tesir eden bu dinamiklerin Dersim'in uzun süredir sürdürdüğü şekavet hali üzerinden okuması II. Abdülhamid bürokrasisini özellikle endişelendirmekteydi. Bu durum Dersim Kürt Kızılbaş/Alevîlerinin, aynı inanca sahip diğer Kızılbaşlardan hem daha örgütlü ve hem de devlete daha muhalif tutumlarını alenen göstermeleriyle bağlantılıydı.

Kısaca Dersim, II. Abdülhamid dönemi Kızılbaş/Alevî siyaseti açısından adeta bir “kesişim alanıydı.” Devletin, Osmanlı coğrafyasındaki Kızılbaş/Alevîlere 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/Alevîlere yönelik zihniyet dünyası ve pratiklerini taşımakla birlikte, kendine mahsus özellikler de taşımaktaydı.

8.1. TANZİMAT SÜRECİNDE DERSİM

Osmanlı Devleti'nin Dersim aşiretlerini itaat altına alma girişimleri Osmanlı egemenliğine girdiği 16. yüzyıldan başlayarak 19. yüzyıla değin devam etti. Fakat başından itibaren sorunlu bir bölge olarak anılan bölgedeki aşiretlere yönelik devletin gerçekleştirdiği tüm bu girişimler karşılıksız kaldı.² Aşiretlerin geçen süre zarfında Osmanlı otoritesine başkaldırı gerekçelerinin temel nedenlerinden biri Kürtlükleriyken, bir diğer etken de ortodoks Sünniliğe olan muhalif, Kızılbaş inançlarıydı. Bu nedenledir ki bölgeye verdikleri rahatsızlıkların ötürü şikâyetlerde sık sık “râfîzî” ve “Kızılbaş”

² Ayrıntılı bilgi için bkz. Hezarfen ve Şener (2003: 84-91); Şener (2012: 13); Yıldırım (2013: 55; 2016a: 111-112; 2016b: 35-37); Badem ve Yıldırım (2014: 163); Alanoğlu (2016a: 69; 2016b: 111,125-126). Girişilen bu önlemlerde başarılı olunamasa da yer yer bölgedeki aşiretlere büyük can kayıplarının verildiği oldu. Bkz. Hezarfen ve Şener (2003: 68-69); Yıldırım (2016a: 113-117).

olarak anılmakta ve İran'a olan meyilleri de bilhassa vurgulanmaktaydı.³ Konuyla ilişkili olarak aşiretlerin de civarlarındaki Sünnîlere yönelik gerçekleştirdiği yağma ve haraca bağlamaya yönelik eylemlerinin arkasındaki temel saikler arasında mezhep farklılıklarından ötürü bunu bir “hak” olarak görmeleri gelmekteydi.⁴

19. yüzyılın ortalarına doğru ve özellikle de 1839-1876 arasındaki *Tanzimat Devleti*ni⁵ taşra üzerinde otoritesini pekiştirme teşebbüsü, dikkatleri genelde Osmanlı Kürdistanı, özelde ise yüzyılların problemi olan Dersim üzerine çekti.⁶ *Kürdistan*'ın, özellikle Dersim'in “ıslahını” devletin öncelikli müdahale programı olarak ele aldığı anlaşılmaktaydı.⁷ İlk uygulama idari nitelikte olup, 1847 yılında Mazgirt, Kuziçan ve Hozat kazalarından oluşan Dersim'in teşekkülüne yöneliktir. Ertesi yıl Koçgiri, Gerganis, Kemah, Kuruçay, Çemişgezek ve Çarsancak kazaları da Dersim'e bağlandı ve Hozat sancak merkezi oldu. Dersim sancak statüsüyle Harput Vilayeti'ne bağlıydı; bir süreliğine Diyarbekir Vilayeti'ne bağlandı ama 1851'de, daha yakın olmasına dayanılarak tekrar Harput'a alındı.⁸

Dersim'e yönelik “ıslahat”lar muhtemel bir askeri müdahaleyi kapsıyordu. Tanzimat'a değin devletin kontrol altına alamadığı bölge, Badem ve Yıldırım'a göre “Tanzimat'ın kısmen geç girdiği kısmen de hiç giremediği yerlerden birisidir.”⁹ Çünkü devlet bölge üzerinde kontrol sağlayamadığı için vergi, askerlik ve asayiş hususunda da beklediği

³ Bkz. Hezarfen ve Şener (2003: 10-12,38-43, 64-68, 94). Kızılbaş Safevilere yardım etmekle birlikte, 1726 yılında Çemişgezek'in Şakak/Şıkak Nahiyesi'ni basarak yağma ve talanda bulundukları ve akabinde buradaki Sünnîlerin elindeki İranlı esirleri de yine Kızılbaşlara teslim ettikleri anlaşılmaktadır (İE. DH. 34/2993. 29 Zilhicce 1138/28 Ağustos 1726).

⁴ Bkz. Önal (2006: 166); Yıldırım (2013: 52,55).

⁵ Bkz. Davison (2005: 43); Deringil (2017: 59); Reinkowski (2017: 30).

⁶ Mehmet Yıldırım'ın (2012) araştırmalarından anlaşıldığı kadarıyla Dersim ismi, 1847 yılına değin Osmanlı resmi belgelerinde “Desim” olarak ifade edilmiştir. Bu isim ise daha çok Çarsancak, Çemişgezek ve Kuziçan dışındaki “Şıh Hasanlı” ve “Desimli” aşiretlerinin yaşadığı “Ducik Ekradı” ya da “Ducik Yurdunu” niteleyen “İç Dersim” için kullanıldı. 1848 yılından itibaren, büyük ihtimalle Osmanlı kâtiplerinin yazım hatası sonucu Dersim olarak kaydedilmiş ve öyle yerleşmiş, orijinal “Desim” ismi ise unutulmuştur. Günümüze kadar gelen Dersim tanımı bölgenin 1848 yılındaki idari düzenlemelerine dayanmaktadır. Öncesinde bir coğrafya ya da yer isminden ziyade, bir aşiret topluluğuna göndermede bulunulmuştur. 1848 ile beraber Dersim Sancağı'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 geçmişi paylaşan çok sayıda kabilenin yaşadığı geniş bir coğrafya kastedilmiştir. Bundan da daha çok “İç Dersim” olarak telaffuz edilen bir alanın, sancağa idari olarak bağlı olmasına rağmen coğrafi ve sosyo-kültürel olarak bu alanın dışında kalan, periferideki (Dış Dersim) bölgelerden ayrışması anlaşılmaktadır (Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Yıldırım (2012: 24-25; 2014: 181-182).

⁷ Bkz. Ahmet Cevdet Paşa (1980: 178; 1986: 201); Jandarma Umum Kumandanlığı (2010: 79-81).

⁸ Bkz. Yıldırım (2013: 42-43); Badem ve Yıldırım (2014: 164); Alanoğlu (2016a: 71).

⁹ Badem ve Yıldırım (2014: 164).

karşılığı bulamamıştı. Dersim'in *ıslahı* için sıra Tanzimat'ın askeri seferler ve müdahalelerle uygulanmasına gelmişti. 1847 yılından başlayarak Kızılbaş aşiretleri itaat altına almak adına düzenlenen askeri seferlerin maksadı buydu. İtaatsiz aşiret reisleri Vidin'e sürgün edildi. Fakat sükûnet dönemseldi, bütün uğraşlarına rağmen devletin Dersim üzerinde denetimi hiçbir zaman sağlanamadı.¹⁰

1868'de Dersim ıslahat planları yeniden gündeme geldi.¹¹ Geçen sürede Kızılbaş Dersim aşiretlerini çevreleyen sahaya tacizlerin engellenmesi ve devlet idaresinin tesis edilmesinin önünde büyük bir problem olduğu tespit edildi. Buna dayanarak hazırlanan 4. Ordu-yu Hümâyun 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 bir takım ıslahat önerileri de gündeme geldi. Böylelikle henüz II. Abdülhamid döneminden önce devletin Dersim'e yönelik merkeziyetçi devlet siyasetinin giderek belirginleşmeye başladığı söylenebilir. ıslahat çalışmalarının zirve noktasına ulaşacağı Sultan Abdülhamid dönemine açılan kapı bu şekilde aralanmıştı.¹² Dersim'e dair dile getirilecek "vahşet", "itaatsizlik" ve bilhassa "medeniyet dışılık" gibi birçok söyleme de bu tarihlerden itibaren sıkça başvuruldu.¹³

8. 2. II. ABDÜLHAMİD'İN DERSİM SİYASETİ

Devletin Dersim'e nüfuz etme kararlılığı II. Abdülhamid döneminden itibaren giderek yoğunlaştı. Bu açıdan Sultan Abdülhamid döneminin Dersim'e yönelik bakışı askeri, ekonomik, idari, dini ve siyasi yönlü uzun erimli bir ıslahat sürecine tanıklık etti. Bunda Dersim'in, Anadolu'da ıslahata en muhtaç yer olarak görülmesinin etkisi

¹⁰ Badem ve Yıldırım (2014: 164-165); Yıldırım (2016b: 34-35); Alanoğlu (2016a: 72). 1847 yılında kurulan Kürdistan Eyaleti'nde kontrolü sağlama kapsamında, 1851 yılına değin Dersim'e yönelik birkaç askeri harekâta daha başvuruldu. Bkz. Gencer (2015: 226-239). Fakat bunlardan da beklendiği gibi bir başarı elde edilememiş ve bölgeye gönderilen askerin geri çekilmesiyle kontrol yeniden Dersimli Kürtlere geçmişti. Gencer (2015: 239).

¹¹ A.MKT.MHM. 432/75, 14 ve 19 Teşrîn-i Sâni 1284/26 Kasım, 1 Aralık 1868.

¹² Bkz. Badem ve Yıldırım (2014: 165-169); "Âhâli-i vahşiyenin daire-i mutâvaata idhali ve istîfâ-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 Rabiülahir 1287/8 Temmuz 1870; A.MKT.MHM.443/64, 13 Şevval 1289/14 Aralık 1872.

bulunmaktaydı.¹⁴ Çünkü Dersim Osmanlı egemenliğine girişinden beri devlet otoritesine boyun eğmemiş, civar vilayetlerdeki halka yönelik yağma ve saldırılarla da rahatsızlık oluşturmıştu. Yoksulluk ve bedeviyet gibi saiklere bağlanan yağma ve saldırılar daha çok gayrimüslim Ermeni ve Rumlarla birlikte Sünnî ahaliye de yönelmekteydi.¹⁵ Saldırıları Dersim'e bağlı kaza ve köylerin yanı sıra¹⁶ Sivas, Erzurum ve Mamuretülaziz 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, fidye karşılığı kaçırıldığı örnekler de söz konusuydu.¹⁸ Bu da söz konusu muhitlerde yaşayan halkın Dersim aşiretlerine karşı devletten sürekli yardım talebinde bulunmalarına neden olmaktaydı.¹⁹ Diğer yandan saldırılar sadece dışa değil, aşiretlerin kendi aralarında

¹⁴ “Vilâyet dâhilinde ve Anadolu kıt‘asında en ziyâde muhtâc-ı ıslâh 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 Teşrîn-i Evvel 1311/10 Kasım 1895; A.MKT.MHM. 657/40, 10 Teşrîn-i Sâni 1311/22 Kasım 1895; A.MKT.MHM. 657/41, 13 Teşrîn-i Sâni 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 Sâni 1311/ 28 Ocak 1896; İ.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: 293; Yarman (2015, cilt 1:101).

¹⁷ Bu hususta da bir çok örnek mevcut olup bazı örnekler için bkz. A.MKT.MHM.657/22, 28 Teşrîn-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 Sâni 1310/27 Ocak 1895; Y.MTV.135/19, 6 Kânûn-ı Sâni 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 Teşrîn-i Sâni 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 Teşrîn-i Evvel 1311/10 Kasım 1895; Y.PRK.UM. 33/102, 3 Teşrîn-i Sâni 1311/15 Kasım 1895. Bu saldırılara Amerika’nın Harput konsolosu da değinmekteydi (akt. Akgül [2004: 35]). Diğer yandan bazı yabancı konsoloslukların, Dersimli Kızılbaş Kürtlerin Ermenilere yönelik saldırılara katılmaları için bizzat devlet tarafından davet edildiklerini ifade ettikleri de görülmekteydi (F.O. 195/1944, 9 Temmuz 1896: 151). Ayrıca bkz. Sirvantsdyants (1879: 297); Yarman, (2015, cilt 1: 155,157); Hayreni (2015: 47,165,168,211-222).

¹⁸ DH.MKT. 36/47, 8 Nisan 1309/20 Nisan 1893; İ.DH. 1244/97466, 25 Ağustos 1307/6 Eylül 1891; Averyanov (2010: 330); Sirvantsdyants (1884: 483). “Hafir” ya da “korumalık” olarak adlandırılan bu vergi/haracın (Yarman [2015, cilt 1: 106-107]) bölgedeki Kızılbaş Dersimlilerce Hz. Ali aracılığıyla Allah’ın bir emrinin yerine getirilmesi şeklinde görüldüğü ifade edilmekteydi (Sirvantsdyants, 1884: 483). Munzuroğlu (2012: 180) Dersim bölgesindeki vurguncu dağ aşiretlerinin uzun yıllar yerleşik Türk, Ermeni ve Rum köylerinden aldığı bir “kesim” vergisinden bahseder. Bu hususta ayrıntılı bilgi ve örnekler için bkz. Munzuroğlu (2012: 179-191).

¹⁹ Y.EE. 163/2, 15 Kânûn-ı Sâni 1310/27 Ocak 1895. Ayrıca bkz. Jandarma Umum Kumandanlığı (2010: 131,140,145). Hatta Kiğı’daki Ermenilerin “Kürtlerin” saldırılarından ötürü din değiştirmeyi talep ettikleri bile görülmekteydi (A.MKT.MHM. 657/24, 31 Teşrîn-i Evvel 131/12 Kasım 1895). Buna rağmen İngiltere’nin Harput Konsolos yardımcılığınca 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 aşiretler tarafından gerçekleştirilen yağmalamalarda birçok yerleşim yerinin yok edildiği ve şiddete de sadece kendilerine direnç gösterildiğinde başvurdukları belirtilmekteydi. Yetkilinin ifadesine göre, söz konusu

birbirlerine de yönelmekteydi. Buna rağmen olası bir müdahalede bir araya gelip, devlete karşı ortak hareket etmekteydiler.²⁰

Dönemin devlet bürokrasisinin Dersim’e yönelik bakış açısını şekillendiren temel vurgu, bir kez daha, bölgenin sahip olduğu stratejik konumun Anadolu açısından taşıdığı önemden kaynaklanmaktaydı. Dolayısıyla yazışmalara da yansdığı gibi Anadolu’nun ve *vilâyât-ı sittenin kalbgâhında* bulunduğu dile getirilen Dersim’in, geçmişten beri, olası bir tehlike anında devlete sorun çıkarabilecek bir potansiyelinin olduğu düşünüldü. Devletin sağlıklı bir vücuda benzetilen hâkimiyeti altındaki toprakların bekasına aykırı bir unsur olarak betimlendi. “Yara”, “çıban”, “sivilce” ve “leke” gibi sağlıklı ifadeler, betimlemelerin en sık başvurulan metaforlarıydı.²¹

Dersim’e ilişkin hastalık vurgusunun çözümü de tıbbi bir iyileştirme referansı üzerinden yapılmaktaydı.²² Devlet bürokrasisinin bu çeşit benzetmelerinin 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 ettiği Dersimlilere yönelik algısında *muti*; daha çok Çarsancak, Çemişgezek ve Kuziçan kazalarındaki itaat altına alınan “medeni” halkı kapsamaktaydı.²⁴ Hozat, Mazgird, Pah ve Kızılkilise gibi kazaların bir kısmı da *muti*

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: 149-151).

²⁰ Bkz. Y.EE. 131/33, 18 Mayıs 1312/30 Mayıs 1896; Natanyan (t.y.: 148); Antranik (2012: 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 İslami 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” şeklinde yapmıştır. Bununla ilişkili olarak da bu insanlara, geri kalmış ve henüz Osmanlı olamamış, imparatorluk reformunun hem nesneleri hem de handikapları muamelesi yapıldı. Bkz. Makdisi (1973: 770).

²³ Bkz. MF.MKT. 519/20, 25 Teşrin-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 Teşrin-i Sâni 1308/2 Aralık 1892; Y.MTV. 135/19, 6 Kânûn-ı Sâni 1311/18 Ocak 1896; Y.PRK.PT. 10/77, 1 Haziran ve 7 Kânûn-ı Sâni 1305/13 Haziran 1889 19 Ocak ve 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 (2017:138,243).

²⁴ Bkz. Y.A.HUS. 235/76, 9 Şubat 1305/21 Şubat 1890; ŞD. 2516/27, 9 Teşrin-i Sâni 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.

olarak görülse de yer yer şekavet 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 konusuydu.²⁶ Kimi zaman Dersim ahalisinin genel olarak *gayr-i muti* olarak ifade edildiği de görülmekteydi.²⁷ Muti olarak adlandırılan Çemişgezek, Çarsancak ve Pertek kazalarındaki halkın büyük bir çoğunluğunun Türk, Sünnî Kürt ve Ermeni olduğu anlaşılrken; Hozat, Mazgird, Pah, Kızılkilise, Ovacık ve Kuziçan halkı da çoğunlukla Kızılbâş, Alevî (Kürt) ve bedevi olarak nitelendirilmekteydi.²⁸ Öyle anlaşıyor ki devlet nezdinde *gayr-i muti* Dersimlilere yöneltilen tüm olumsuzlukların ortak paydası Kızılbâş/Alevî kimliğine yönelik karşıtlıkla örtüşmekteydi.

Devlet nazarında, itaat altına alınmaları bir yana yağma ve hırsızlık faaliyetlerine ek olarak, Dersim’deki Kızılbâş Kürtler vergi ve askerlik gibi bir takım yükümlülöklere yönelik dirençleriyle de dikkati çekmekteydi. Devlete yönelik nefretlerinin ardında artık özellikle askerliğe ve vergi mükellefi olmaya direnmenin yattığı düşünölmekteydi.²⁹ Bu nedenle Dersim’e dair kaleme alınan lâyiha ve raporlarda, belirgin bir şekilde bu bağlamdaki şekâvet (eşkiyâlık, şakîlik) haline temas edilmekteydi.³⁰ Yöneticilere göre

²⁵ Bkz. İ.DH. 1467/1, 30 Mayıs 1324/12 Haziran 1908; ŞD. 2516/27, 9 Teşrîn-i Sâni 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 Sâni 1310/27 Ocak 1895; Y.PRK.ASK. 250/37, 6 Eylül 1323/19 Eylül 1907; Y.PRK.ASK. 252/18, 11 Teşrîn-i Sâni 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 Sâni 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. İ.DH. 1467/1, 19 Haziran 1324/2 Temmuz 1908.

²⁷ Bkz. ŞD. 2693/13, 23 Mayıs 1312, 13 Teşrîn-i Sâni 1313/4 Haziran 1896 ve 25 Kasım 1897 tarihli belgeler.

²⁸ Bkz. İ.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.MUİ. 2-5/33, 3 Eylül 1324/16 Eylül 1908’den akt. Gündoğdu ve Genç (2013: 135). Halkın mutiliğini belirleyen kıstaslar arasında, şekavet ve itaatsizliğe başvurmamalarının yanı sıra Türkçe konuşmak ve her taraf ile ticaret ve irtibat halinde olmak gibi etkenler de bulunmaktaydı (İ.MMS. 68/3183, 29 Eylül 1296/11 Ekim 1880).

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 Teşrîn-i Evvel 1305/12 Kasım 1889. Bu durum henüz 1870 yılında şu şekilde ifade edilmekteydi: “...Dersim dağında mutavattın aşâyir ve ekrâd öteden berü vâdî-i serkeşide püyân olarak evâmîr-i hükümet-i seniyyeye itâatden ve vergi ve tekâlîf-i vâkî’alarını lâyıkiyla edâ ve ifâdan istinkâf eyledikleri cihetle...” (İ.MMS. 39/1605, 8 Rabiülahir 1287/8 Temmuz 1870).

³⁰ Örnekler için bkz. Y.EE. 81/8, 20 Teşrîn-i Sâni 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.

bahse konu şekavet halinin sürekliliği de buradaki insanların “vahşet”, “medeniyetten mahrumiyetleri” (*mahrûm-ı bedâyi-i medeniyyet*), “cehalet” (*sâika-yı cehâlet*), “bedeviyet” ve yoksulluklarından (*dûcâr-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 insanına yönelik dile getirilen bu küçültmelerin de “oryantalizmden” ödünç alınmış olduğu dahi söylenebilir.³³

³¹ Bkz. A.MKT.MHM. 723/10, 19 Temmuz 1310/31 Temmuz 1894; BEO. 3517/263743, 18 Safer 1326/ 11 Mart 1909; İ.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 ahlaki 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’l kadim* veya *öteden berü* ifadeleri eklenir.” Reinkowski (2017: 243).

³² Bu nitelermeler hususunda sayısız örnek mevcuttur. Ayrıntılar için bkz. A.MKT.MHM. 723/1; BEO. 2802/210095; İ.DH. 1467/1; İ.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 (2017: 245) Osmanlıların oryantalist söylemi çağrıştıran bu ifadeleri ile ilgili şunları dile getirir: “*Cahiliyyet* ve *vahşet*, en zahmete değer hedef olarak *medeniyette* karşıdır: ki bu hedef, medeniyeti halkın bugüne dek medeniyetten uzak kalmış kesimlerine de ulaştırmaktadır. Muhtemelen bu kavramlarla Avrupa retoriği saldırılarına 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.”

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. Marufoğlu (1998: 181). Bu duruma Kasaba (2012: 142) da dikkat çekecektir. Bu açıdan Makdisi (2002) “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 oryantlizminin politik ve sömürgeci sonuçlarına direnç göstermekle birlikte, bunun altında yatan zaman ve gelişim mantığını kucaklayarak bu oryantlizmi 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 atıl olduğu varsayılan diğer etnik ve ulusal gruplarını bir Osmanlı modernitesine doğru yönlendiren, modern bir Osmanlı Türk ulusunun eklenmesi ile sonuçlanacaktır. Bkz. Makdisi (2002: 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 (2017: 34). Bu bakımdan Reinkowski’nin (2017) 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. Reinkowski (2017: 138,191,146,242-245,266,276,284,297). Böylece, Tanzimat süreci ile birlikte görülmeye başlanılan tek tipleştirilmenin etkisiyle devlet otoritesine karşı gelen periferideki grupların medenileştirilmesinin de onları devlet nezdinde “eşit barbarlar” kıldığı söylenebilir (Reinkowski [2017: 269]). Buna rağmen Batının; gerçeklikten

4. Ordu Müşiri Zeki Paşa tarafından dile getirilenler bu anlamda tipik bir örnek olarak dikkat çekiciydi:

“...ahâd-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

Dersim’e dair kaleme alınan bir diğer layihâda ise Dersimlilerin cahil ve insaniyetin gerektirdiği dini ve dünyevi vazifelerden habersiz oldukları için bedeviyet içinde kaldıkları ifade edilmekteydi:

“Dersimlilerin fevkâlâde câhil ve insâniyetin icâb ettirdiği vazife-i dîniyye ve dünyeviyeden gâfil bulunmaları vâdî-i bedeviyette istikrarlarına sebep-i müstakildir.”³⁵

Genel olarak Kızılbaşlar özelde ise Dersimlilerin “insaniyetlerine” dair dolaylı bir vurgu Mamuretülaziz valisi Abdurrahman Hasan Bey tarafından da dile getirildi:

“...vilayetin Dersim Sancağı’nda ve diğer bazı kazalarında ve hatta Harput kazasına muzâf onbeş-yigirmi kadar kurâsında mevcûd olan Kızılbaşlar gavâmız-ı lügât-ı Arabiyeye vâkıf ve ulûm-ı İslâmiyeyi muhit ulemâyâ mâlik olan İran-zemin Şiîlerine yakın olmayıp bunların insan ıtlakına kesb-i istihkâk idecek kadar olsun ilm-i mehâziriye bile mâlik olmadıklarından...”³⁶

Söz konusu kişilerin yanı sıra kendi de Kürt olan Dersim Mutasarrıfı Midhat Mikdât Bedîrhân Dersim ile ilgili daha sert ifadelere başvurmaktaydı:

“Medeniyet, maîşet muâşeret daha doğrusu insâniyet ne demek olduğunu bilmezler. Rivâyât-ı mevsûkaya nazaran daha içerülerinde âdeta Afrika’nın akvâm-ı vahşiyesini andırır çırılçıplak ot kökü ve meşe meyvesi ile geçinir ve surette beşer-i sîrette hayvân ıtlâkına şâyân birtâkım insânlar da bulunuyormuş.”³⁷

ziyade, üzerinde otorite kurmak ve yeniden yapılandırmak için Şark/Doğu hakkında gerçekleştirdiği saptamalar, görüşlerini meşrulaştırma ve adına ürettiği birçok yönlü bilginin adlandırması olarak *oryantalizm* ya da *şarkiyatçılığı* (bkz. Said [2004: 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. Weber (2017: 31-55).

³⁴ Bkz. ŞD. 2693/13, 23 Mayıs 1312/ 4 Haziran 1896; Y.EE. 11/4, 3 Haziran 1312/3 Haziran 1896.

³⁵ Y.A.RES. 60/27, 19 Eylül 1308/1 Ekim 1892.

³⁶ DH.TMIK. 193/32, 10 Kânûn-ı Evvel 1319/23 Aralık 1903.

³⁷ DH.İD. 3/81, 3 Şubat 1328/16 Şubat 1913.

Bürokrasinin Dersim'e yönelik bu beyanlarının, bölge insanının içinde bulunduğu yoksulluk haliyle ilişki kurulmasıyla da alakası vardı. Bu sebeple Dersim Mutasarrıfı Hayri Bey tarafından kaleme alınan lâyhada; gerçekleştirilen şekavetlerin yüzde doksan dokuzunun hırsızlık (*sirkat*) olduğu ve bunun da zarureten kaynaklandığı düşünülmekteydi.³⁸ Zaruretin nedeni ise daha çok ziraata uygun ekilebilir arazinin bulunmamasına bağlanmaktaydı.³⁹

Dile getirilen bütün bu etkenlerden ötürü, Anadolu'nun merkezindeki Dersim'e yönelik olası bir takım tedbirlere gidilmesi zorunluluk haline geldi.⁴⁰ Bundan ötürü II. Abdülhamid idaresi, Dersim aşiretlerinin gerçekleştirdiği şekavetlerin önlenmesine dair çeşitli çözüm önerileri geliştirdi. Bunlar arasında, şekavet ve itaatsizlikte bulunanlara yönelik dönem boyunca; “tedib”, “ıslah”, “terbiye”, “tenkil”, “izâle-i huşunet-vahşet-şekâvet”, “men-i şekâvet”, “temdin, medeniyete idhal ve duhul”leri için bir takım askeri, ekonomik, ticari, zirai⁴¹ ve -aşağıda da görüleceği gibi- tashîh-i itikâd kapsamında ön plana gelen ıslahat girişimleri bulunmaktaydı.⁴²

Dersim'in ıslahında askeri önlemlerin olmazsa olmaz görülmesinin yanı sıra, şiddet dışındaki diğer çözüm önerilerine başvurulması da gündemdeydi. Bu nedenle, özellikle de askeri hareketler sonrasında durumun tekrardan eski haline dönmemesi için bir takım

³⁸ Bkz. İ.DH.1467/1, 30 Mayıs 1324/12 Haziran 1908. Benzer yönde vurgulara birçok yerde denk gelinmektedir. ŞD. 2693/13, 13 Teşrîn-i Sâni 1313/25 Kasım 1897; DH.ID.3/81, 3 Şubat 1328/16 Şubat 1913; DH.MUİ. 2-5/33, 3 Eylül 1324/16 Eylül 1908'den akt. Gündoğdu ve Genç (2013: 136); *Mülkiye Dergisi*, No.14-15, 1 Mart 1326-1 Nisan 1326/14 Mart 1910'dan akt. Gündoğdu ve Genç (2013: 148); DH.ID.3/81, 3 Şubat 1328/16 Şubat 1913.

³⁹ Y.PRK.KOM. 7/59, 8 Haziran 1306/20 Haziran 1890.

⁴⁰ ŞD. 2693/13, 17 Haziran 1315/29 Haziran 1899.

⁴¹ Örnekler için bkz. BEO. 2704/202756, 2 Teşrîn-i Sâni 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; İ.DH. 1275/100278, 25 Nisan 1308/7 Mayıs 1892; İ.DH. 1467/1, 10, 15 ve 18 Haziran 1324/23, 28 Haziran ve 1 Temmuz 1908; ŞD. 2516/27, 9 Teşrîn-i Sâni 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 Sâni 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 Sâni 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.MUİ. 2-5/33, 3 Eylül 1324/16 Eylül 1908'den akt. Gündoğdu ve Genç (2013: 133-139).

⁴² Oryantalist bir kelime haznesinin doğrudan ve dolaylı kavram setleri arasında bulunun bu vurgular aynı zamanda bir modernleşme ve merkezileşme eğilimini de yansıtmaktaydı. Bu bakımdan “Osmanlı oryantalizmi” üzerinden yükselen Osmanlı modernleşmesini Makdisi (2002: 772), Batı emperyalizmine bir karşı koyma olduğu kadar imparatorluk içindeki bir iktidar projesi olarak da yorumlayacaktır.

önlemlere gidilmesi gerekli görüldü.⁴³ Zira halka askeri 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 yaklaşılması ön plana gelmekteydi.⁴⁴ Bunun için de askeri önlemler ile halka uygulanacak şiddetin uzun erimli bir fayda göstermeyeceği ve yerine halkın şekavete başvurmasına neden olan koşulların ortadan kaldırılması doğru bulunmaktaydı.⁴⁵ Bunun için de –yukarıda da bahse konu olduğu gibi- halkın içinde bulunduğu yoksulluk hali ilk sıralarda gelmekte olup, bunun dışında bir diğer etken olarak inançları hedef alınmaktaydı.⁴⁶ Böylelikle, Dersim’e yönelik ıslahat çalışmalarında özellikle de bahse konu hususların ortadan kaldırılmasına öncelik verildi.

Devlet bürokrasisinin alışlageldik tespit ve çözüm önerilerinin dışında ifadeler de söz konusuydu. Erzincan Bidâyet Mahkemesi başkâtibi Mustafa Şefik’in Dersim halkı aleyhine dile getirilen ifadelerden farklı bir takım tespitlerde bulunmaktaydı. Mustafa Şefik’e göre; Dersim’in şekavet hali sanıldığıının aksine, “vahşet” dışında birçok nedene dayanmaktaydı ve bunlar arasında *fakr u zarûret* ve *cehâletin* yanı sıra devlet memurlarının halkı “iğrendirici” (*tenfîr*) 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, Dersim’e yönelik devlet bürokrasisi tarafından dile getirilen cehalet ve medeniyetsizlik içerikli ifadelerin Sünnî bir zaviyenin bakışını yansıttığı söylenebilir. Bu bakımdan Somel’in değerlendirmesi genel bir vurgu olarak dikkat çekici hususlara temas

⁴³ Bkz. ŞD. 2516/27, 9 Teşrîn-i Sâni 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; İ.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 kaleme aldığı layihâda (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 fethedilmezliği ve başına buyrukluğunun 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 (2010: 336).

⁴⁷ Y.EE. 131/33, 18 Mayıs 1312/30 Mayıs 1896.

eder.⁴⁸ Söz konusu yaklaşım, Dersim’e inanç odaklı da bakan devletin siyasal yönelim ve pratiklerindeki zihinsel sürecin önemli bir yönünü yansıtmaktaydı. Dersimlilerin inancının *tashîh-i îtikâd*, II. Abdülhamid’in Kızılbaş/Alevî siyasetinin genel eğilimleriyle birlikte, bölgenin kendine has özelliklerine yönelik geliştirilen çözüm önerileri ve politikalarının da laboratuvarı oldu.

8.3. DEVLETİN DERSİM HALKININ İNANCINA YÖNELİK YAKLAŞIMI

Bu dönem Dersim ile ilgili olarak kaleme alınan layihâ ve yazılarda bölge insanının sahip olduğu inancın muhtevasına da çok sık bir şekilde değinilmekteydi. Bunun da esas itibarı ile II. Abdülhamid öncesinde başlayıp, onun saltanatı döneminde yoğunluk kazandığı görülmekteydi.⁴⁹

⁴⁸ “Sünni Osmanlı devleti tarafından ayrı cemaatler olarak kabul edilmeyen ve bu yüzden siyasî sisteme entegre edilemeyen, imparatorluk sınırları içindeki gayrisünni Müslüman halklar, resmî açıdan ‘cehalet’ içinde olan ya da ‘yoz inanç’ (*akaid-i fâside*) sahibi gruplar olarak tanımlanıyordu. Bu tanımlardan ilki, daha çok Alevîler gibi kurumsallaşmamış inanç sistemlerine sahip olan cemaatler için [*kullanılmaktaydı*]... II. Abdülhamid devrinin Osmanlı bürokratik dilinde ‘medenileştirme’ kavramının muhtemelen ‘inancı (Sünni inanç doğrultusunda) düzeltme (*tashîh-i itikâd*), halife-sultana sadakat nosyonunun aşılınması ve bu yolla Osmanlı merkez gücünün tanınması, son olarak da Osmanlı Türkçesi’nin öğretilmesi anlamında kullanıldığı söylenebilir.” Somel (2010: 273).

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 bir takım 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. Bektaşîler misali mürşitlik ve rehberlik usulünün olduğu ifade edilen bu insanlar, Hz. Ali’yi mürşid Hz. Muhammed’i ise rehber olarak tanırken, 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: 428-429). Benzer şekilde Kuziçan kazasında, altında Hızır’ın görüldüğü “Kalisipi” isminde kutsal bir direğin olduğuna da yer vermektedir (*a.g.e.*: 430). Yazarın, her rehberin evinde yeşil bir bez içerisinde muhafaza edilerek Cem ayini 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 bir takım yaptırımlar şeklinde kendini gösterdiği görülmekteydi (*a.g.e.*: 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 ayinini icra ettikleri ve bu ayin esnasında kutsadıkları içkinin elden ele dolaştırılarak, içkiye niyazda bulunulduğu ifade edilmekteydi (*a.g.e.*: 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 anlaşılabaktı (*a.g.e.*: 430). Hac ile ilgili de bir takım gözlemlerde bulunan yazar, topluluk içerisinde Mekke’ye gidip gelen olmamasına rağmen, Kerbela’ya gidenlere tesadüf ettiğini belirtmekteydi (*a.g.e.*: 430). Kızılbaşlar ile Sünnîler arasındaki düşmanlığın boyutu ise, Dersimli Kızılbaşların civarlarındaki Sünnîleri “Yezid” olarak görüp, aralarındaki mezhep anlaşmazlıklarından ötürü onların canları, malları ve ırzlarını helal görmeleri şeklinde değerlendirilmekteydi (*a.g.e.*: 432). Dersimli Kızılbaşların -geçmişte ve gelecekte de birçok kez vurgulandığı gibi- gusül, abdest, namaz ve Ramazan orucu bilmedikleri fakat Muharrem ayında

8.3.1. 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 görülmektedir.⁵¹ Aynı şekilde “Kızılbaş ve bedevî Kürt”, “Kızılbaş eşkiyâ” gibi nitelendirmelere de başvurulmaktaydı.⁵² Kızılbaş adlandırmasının dışında *Alevî*,⁵³ *Sürh-ser*,⁵⁴ *Râfîzî* (*Râfîziyyu'l-mezheb*),⁵⁵ *Şîî*,⁵⁶ *Caferî*,⁵⁷ *Alîyü'l-lâhi*⁵⁸ gibi isimlerle de bölge insanının inancı nitelemek için kullanıldı:

“...mevki’ine göre Kızılbaş, Alevî, Şîî ve Râfîzî diye yâd edilen tavâifin itikâdât-ı malûmesine müşâbih...”; “...Kızılbaş denilen Kürdler mezheb-i Ca’ferî’de bulunduklarını söyleyüp...”⁵⁹

Kerbela’nın anısına oruç tuttıkları yönündeki ifadelere Mehmet Ârif Bey de temas etmekteydi (a.g.e.: 432). Son olarak dikkat çekici bir diğer husus da Kızılbaşlar ile ilgili sıklıkla dile getirilen “kadınlarını Sünnilerden sakladıklarına” yönelik yaygın söylemin tekrar edile gelmiş 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.: 432). Dersimli bir araştırmacı olan Munzuroğlu’nun (2012: 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 taptıklarından 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 bir takım efsanelerden oluşan sözler sarf edip, öldükten sonra da namaz ve duasız bir şekilde toprağa gömüldükleri ifade edilmekteydi (A.MKT.UM. 1378/24, 28 Teşrin-i Sâni 1290/10 Aralık 1874). İlerde de görüleceği gibi Dersim’e geziler düzenleyen yabancıların da Dersimli Kızılbaşların bir ibadethanelerinin 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. İ.DH.1244/97466, 25 Ağustos 1307/6 Eylül 1891; İ.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.İD. 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; İ.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, 2007: 121. Farsça ve Kürtçe Kızılbaş anlamına gelen *Sürh-ser* isminin Anadolu’daki Kızılbaşları nitelemek için kullanılan bir isim olduğuna daha önce de dikkat çekilmişti. Bu açıdan Dersim ile aynı inanç daireesi içerisinde bulunan Vartolu Kızılbaşlar için de *Sürh-ser* isminin kullanıldığı görülmektedir. Bkz. BEO. 2646/198429, 24 Temmuz 1321/6 Ağustos 1905.

⁵⁵ Y.PRK.ASK. 250/37, 6 Eylül 1323/19 Eylül 1907.

⁵⁶ DH.MUİ. 2-5/33, 3 Eylül 1324/16 Eylül 1908’den akt. Gündoğdu ve Genç (2013: 134).

⁵⁷ Bkz. İ.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 (2013:154).

⁵⁸ Bkz. Y.EE. 11/4, 22 Mayıs 1312/3 Haziran 1896; Y.MTV. 135/19, 6 Kânûn-ı Sâni 1311/18 Ocak 1896; ŞD. 2693/13, 23 Mayıs 1312/4 Haziran 1896.

⁵⁹ İ.DH. 1467/1, 30 Mayıs ve 10 Haziran 1324/12 ve 23 Haziran 1908.

8.3.2. İnancın Muhtevasına Yönelik Değerlendirmeler

II. Abdülhamid dönemi bürokrasisinin büyük bir çoğunluğuna göre Dersimlilerin sahip olduğu inanç İslam'dan tamamen farklı, boş ve batıl bir inançtı.⁶⁰ Bazı yerlerde ise, esasen Müslüman olduğu düşünülen bu halkın, 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 aldattıkları yetmezmiş gibi her sene kendilerinden *hakullah* adı altında birçok şey alıp “saz ve sözle” dini meseleler üzerinde halk üzerinde bir hâkimiyet kurdukları da belirtilmekteydi.⁶¹

Namaz, oruç, gusül, tahâret, ibadet ve örtünme (mestûriyet) gibi İslam'ın esaslarını yerine getirmedikleri belirtilen Dersimlilerin aynı zamanda Kızılbaş inancının etkisinden ötürü yüksek dağlara ve ağaçlara tapma noktasına gelecek kadar batıl bir inanca sahip oldukları da düşünülmekteydi.⁶² Bununla birlikte Hz. Ali'ye duydukları aşırı sevgi ve onu ilahlaştırmaları da görevli memurların dikkatinden kaçmamıştı. Bu da onları, bağlı oldukları düşünülen Şîî inancından daha da ileri bir noktaya taşıyarak Hz. Ali'nin ilahlaştırılmasına varan Aliyü'l-lâhî mezhebinden sayılmalarına gerekçe oluşturdu.⁶³ Aynı şekilde Kербela'da öldürülen ehl-i beyt mensupları için Muharrem ayında tutulan on günlük oruç da şeriatı aykırı batıl bir inanç olarak görülmekteydi. Diğer yandan kadın üzerinden yaratılan imgeyle (iki kız kardeşle evlilik veya birbirleriyle eşlerini değiştirmek gibi) toplumun “gayriahlakiliğine” de göndermelerde bulunulmaktaydı.⁶⁴ Bütün bunlar

⁶⁰ Bkz. A.MKT.MHM. 723/1, 3 Şubat sene 1309/15 Şubat 1894; İ.DH. 1275/100278, 25 Nisan 1308/7 Mayıs 1892; İ.DH. 1467/1, 10 Haziran 1324/23 Haziran 1908; MF.MKT. 519/20, 17 Nisan 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. İ.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 Umum Kumandanlığı (2010: 192); Önal (2006: 164).

⁶² Bkz. DH.ŞFR. 400/62, 1 Haziran 1324/14 Haziran 1908; İ.DH. 1467/1, 10, 15 Haziran 1324/23 ve 28 Haziran 1908; Y.PRK.KOM. 7/59, 8 Haziran 1306/20 Haziran 1890; Önal (2006: 164). Benzer yönde beyanlara yukarıda görüldüğü gibi II. Abdülhamid öncesi raporlarda da denk gelinmekteydi.

⁶³ Bkz. DH.MUİ. 2-5/33, 3 Eylül 1324/16 Eylül 1908'den akt. Gündoğdu ve Genç (2013: 134-135); İ.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; İ.DH. 1467/1, 30 Mayıs ve 15 Haziran 1324/12 ve 28 Haziran 1908 tarihli belgeler.

da Dersimlerin ne Şîî ne de tam Bektaşî görülüp her ikisinden alınmış bazı esasları olan “gülünç” inançlı bir topluluk olarak resmedilmesine neden oldu.⁶⁵

Dönemin belgelerinde Dersimlilerin Sünnîlere ve İslâmiyete yönelik düşmanlıklarının, inançları ve seyyidlerin telkinlerinden kaynaklandığına dair bir vurguya da sık sık başvuruldu.⁶⁶ Hatta Sünnîlere duyulan nefretin ne denli şiddetli boyutlarda olduğunu göstermek için Dersimli Kızılbaşların inançları gereği bir askerin ciğerini sökerek yediklerine dair genel bir söylemin olduğu da görülmekteydi.⁶⁷ Halkın bu Sünnî düşmanlığının ise daha çok seyyidlerin telkinlerinden kaynaklandığı düşünülmekteydi.⁶⁸ Kızılbaş Dersimlilerce Sünnîlere duyulan düşmanlığın boyutu, Sünnîlerin ibadetleri esnasında temas ettikleri cisimlerden nefret etmeleriyle de ifade edildi.⁶⁹

8.4. YABANCILARIN GÖZLEM VE DEĞERLENDİRMELERİ

Osmanlı bürokratlarının yanı sıra dönem boyunca çeşitli nedenlerle bölgeye gelen yabancılar da Dersim inancına dair önemli değerlendirmelerde bulundu. Gerçekleştirilen ziyaretler sonucu dile getirilen gözlemler, genel hatlarıyla diğer Batılılarca Kızılbaş/Alevîlere dair ifade edilenlerle uyuşmaktaydı.⁷⁰ II. Abdülhamid döneminde

⁶⁵ Önal (2006: 164).

⁶⁶ Bkz. A.MKT.MHM. 723/1, 3 Şubat sene 1309/15 Şubat 1894; BEO. 2802/210095, 22 Şubat 1321/7 Mart 1906; İ.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 (2010: 142,223) Aliyullahi mezhebine bağlı olan Dersimli Kızılbaş Kürtlerin Sünnî Türklere olan bu düşmanlığının dinsel çatışmadan kaynaklandığını ve Sünnî İslam mezhebine karşı büyük bir nefret beslediklerini belirtmekteydi.

⁶⁷ “...yedi sekiz sene mukaddem asâkir-i nizâmîye mülâzımlarından genç bir zâbiti katl ile ciğerini çıkarub sibâ’-i vahşiye gibi ekl eyledikleri Mamûretü’l-Aziz’de bulunduğum esnâda efvâh-ı umûmiyyeden işidildiği ecilden yine kendüleri gibi câhil ve adâb-ı dîniyye ve insânîyeden tamamıyla gâfil olan ve yalnız da’vâ-yı batıla-yı siyâdetden başka hiçbir şey bilmeyen eşhâs-ı garâbet-i ihtisâsa uyarak bidâyet ve nihâyeti mezellet ve hüsrândan ibâret olan şu hâl-i esef-i iştîmâlden...” (Y.PRK.AZJ. 17/80, 14 Ağustos 1306/26 Ağustos 1890). Dersimlilerin Sünnîlere yönelik düşmanlıklarını betimlemek adına Mamûretülaziz’in eski valisi Hasan Hilmi tarafından dile getirilen bu ifadeler, sonraki yıllarda Dersim mutasarrıfı Hayri Bey tarafından da tekrar edildi (İ.DH. 1467/1, 30 Mayıs 1324/12 Haziran 1908).

⁶⁸ Y.A.RES. 51/9, 29 Nisan 1306/11 Mayıs 1890; Y.PRK.PT. 10/77, 3 Şubat 1305/15 Şubat 1890.

⁶⁹ Hayri Bey’in ifadelerinden, bölgeye vergi toplamak için giden Sünnî memurların üzerinde namazlarını kıldıkları palasın Kızılbaşlarca yakılıp, dışarı atıldığı anlaşılmaktaydı (İ.DH. 1467/1, 30 Mayıs 1324/12 Haziran 1908). Benzer yönde ifadelere daha öncesinde Mehmet Ârif Bey’in yer verdiği de görülmekteydi. Mehmet Ârif Bey bu durumu şöyle izah edecekti: “Bir misafir bir köyde bir ibrikle abdest alsın, o ibrik kirlendiği için kullanılmaz ve kalaylatılır.” (*Binbir Hadis*, 2. cilt: 432).

⁷⁰ Batılıların gözlem ve değerlendirmelerine geniş bir şekilde 5. Bölümde yer verilmiştir. Burada ise ek olarak doğrudan Dersim’in içine düzenlenen seyahat ve gözlemlere yer verilecektir.

Dersim’e ziyarette bulunanlar arasında ilk sırada Ermeni rahipler Vahan Bardizaktsi, Boğos Natanyan ve Karekin Vardabed Sırvantsdyants geliyordu. Buna göre üçünün de Dersim inancıyla ilgili dile getirdiği ana temalar yabancıların anlatılarıyla çoğu yönden örtüşmekteydi.⁷¹ Rahipler, Dersim halkının geçmişinde Hristiyanlığın olduğunu düşünmekle birlikte, 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 hala İsa’ya inandığı ve “Türklerin elinden kurtulup da özgürce Hristiyanlığı yaşayacakları günü bekledikleri” gibi bir durum da söz konusuydu.⁷³

Buna rağmen, Dersim halkının Hristiyan kutsal mekânlarına gösterdiği bu saygının aksine davranışlarının olduğu da gözden kaçmamaktaydı. Böylece, dönem boyunca sergiledikleri yağmalarla ön plana gelen Dersimlilerin söz konusu faaliyetlerine yer yer kiliselerin maruz kaldığı da iddia edilecekti. Bu da rahiplerce dile getirilen, Dersimlilerin Hristiyanlığa gösterdikleri saygı anlatısıyla uyuşmayan örneklerdendi.⁷⁴ Diğer yandan,

⁷¹ Bu temalar arasında ön plana çıkanlar şunlardır: Dersimlilerin inancının Kızılbaşlık olup şarap içtikleri, camiye gitmedikleri gibi özel bir dini mekânlarının da olmadığı, Türklerin (Müslümanların) aksine namahrem bilmedikleri için kadınlarının açık gezdikleri, 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 seyyidleri kutsadıkları. Ayrıntılı bilgi için bkz. Natanyan (t.y.: 148,150,154); Sırvantsdyants (1884: 481-482). Bu gibi nedenlerden ötürü Türklerin (Müslüman Sünniler) onları “kâfir”, kendilerinin ise karşılığında Türkleri “Yezid” olarak adlandırdığı ifade edilmekteydi (Natanyan, t.y.: 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 hala yer yer Alevîler arasında söz konusu olduğu görülmektedir. Buna göre topluluğun “afiyet” ismini kullanmaktan imtina etme gerekçesi de Yezid’in kızının aynı ismi taşıyor olduğuna yönelik bir inançtan kaynaklanmaktadır.

⁷² Bkz. Natanyan (t.y.: 150); Bardizaktsi (1879: 59); Sırvantsdyants (1884: 482). Natanyan ve Bardizaktsi, Dersimli Kızılbaşların bir kısmının hala Hristiyan ayinlerini örnek alırken, diğer bir kısmının ise Hz. Ali’nin dinini takip ettiğini belirtmiştir. Bu da rahipler nezdinde, kökenlerinin Ermenilikten kaynaklandığı ve sonradan eziyet ve cehalet sonucu inançlarını değiştirdikleri gibi genel bir kanıya neden olmuştur. Bkz. Natanyan (t.y.: 154-155); Bardizaktsi (1879: 59). Sırvantsdyants (1884: 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 (t.y.: 150). Diğer bir rahip olarak Bardizaktsi (1879: 59) ise Dersimlilerin görünüş itibarıyla Ermenilerle pek bir farklarının olmadığı 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 (Sırvantsdyants, 1884: 482). Bu anlamda diğer bir ilgi çekici gözlem de yüksek ahlaki değerlere sahip seyyidlerin önderlik ettiği bu topluluğun nasıl oluyor da hırsızlık yapıp, adam öldürdüğüydü. Sırvantsdyants’in buna cevabı, çalmayı tanrı tarafından kendilerine verilmiş bir hak olarak gören Dersimli

Dersimlilerin Hristiyan-Ermeni kökenine dair rahiplerin öne sürdüğü iddialardan, bölgedeki insanların tümünün Ermeni olduğu anlamı da çıkmamaktaydı. Bu nedenle, Dersimlilerin bir kısmının Ermeni olduğu ve bunun dışındakilerin de bahse konu Ermenilerle karışan, Dersim'e dışardan gelen göçmenlerle irtibatlandırıldığı örneklerle de rastlanılmaktaydı.⁷⁵

Ermeni rahiplerin Dersimle 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 yanısıra dua etmek için özel bir dini mekânlarının olmadığına vurgu yapılarak, dini önderleri arasında yer alan dedelerinin mezarlarını ibadet amaçlı kullanıp, ziyaret ettikleri de belirtilmekteydi.⁷⁷

Ermeni rahiplerle aynı zaman aralığında (1882) İngiliz Yarbay Steward da Harput'tan gönderdiği teferruatlı Dersim raporunda inanca -özellikle de seyyidlerine- dair bilgiler sundu. Söz konusu raporda; kalıtsal bir saygınlığa sahip olan Dersim'deki seyyidlerin mensup oldukları on bir ocağın bulunduğu bölgeler ve hangi aşiretler üzerinde etkilerinin olduğuna dikkat çekilmekteydi.⁷⁸ Bununla beraber, bu ocakların bazılarının (Ağuçan, Derviş Cemal, Baba Mansurlu) sayılarının diğerlerine nazaran 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

Kızılbaşların, cinayet işlemeyi de sadece karşılık verildiğinde gerçekleştirdikleri yönündeydi. Bkz. Sirvantsdyants (1884: 482).

⁷⁵ Bardizaktsi (1879: 59).

⁷⁶ Bardizaktsi (1879: 59) Dersimlileri Kürtlerden farklı bir dili olan “Zazalar”, Sirvantsdyants ise (1884: 481) Kürt olan Dersimlilerin dilini “Zazaca” olarak takdim etmekteydi.

⁷⁷ Sirvantsdyants (1884: 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 Aşiretince 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: 181).

⁷⁹ Baba Mansur Ocağı'nın kurucusunun bir duvara binip onu hareket ettirdiğine inanılırken, Derviş Cemal Ocağı'nın atasının ise bir ayağına bindiği farz edilmekteydi (a.g.y.). Buna rağmen söz konusu epizotların

Teoride seyyidlerin toplum içerisindeki rollerine de değinen Steward’a 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 bir takım ahlaki 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 gerçekleştirilmekteydi. Buna rağmen Steward, büyük bir çoğunluğun pratikte bu standartın çok altında kaldığını ve bunun için seyyidlerin tamamının vaaz verme ve öğretmede böyle bir gereklilik içerisinde olmasının beklenilemeyeceğini de düşünmekteydi. Son olarak da üstü örtük bir şekilde söz konusu seyyidlerin ellerindeki şecerele 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 bulundu. Bu açıdan o da ilk olarak, diğer Ermeni rahipler gibi bölge insanının manastır ve kiliselere gösterdiği saygıyla birlikte,⁸¹ Dersim’in kökenine yönelik tartışmalara katılmaktaydı. 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 dini ritüellerin sergilendiği bu inançta ise, tanrının gönderdiği tek kişinin Hz. Ali olduğu ve Ali kadar İsa’nın da kutsal kabul edildiği görülmekteydi. Bu nedenle de Dersimlilerin, Hristiyanlar ile aralarında büyük bir fark görmedikleri ve onları İsevi kendilerini ise “Alevî” olarak tanımladıklarına dikkat çekilmekteydi.⁸²

Derviş Cemal Ocağı’ndan ziyade Baba Mansur Ocağı ile Kureşan Ocağı arasındaki ast-üst ilişkisini 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 (2012: 117-118). İlerde de görüleceği gibi söz konusu duruma 1911 yılında Dersim’e gelen Molyneux-Seel de (1914: 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: 181.

⁸¹ Antranik (2012: 73-81,109,123). Hayreni (2015: 51) Dersim’de bulunan Surp Garabet Manastırı’na bölgedeki Alevî Kürtlerin “Ocağı İmam Hüseyine” (İmam Hüseyin Ocağı) diyerek saygı gösterdiklerini ifade eder. Buna rağmen Antranik (2012: 121) –daha önce Ermeni rahip Sirvantsdyants’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 (2012: 122). Bu değerlendirmelerin de önceki bölümlerde ortaya konulduğu gibi kimi Batılıların Kızılbaşlara dair dile getirdikleriyle örtüştüğü görülür.

Bölge insanının kökenine dair dile getirilen düşüncelere Antranik de iştirak etti. Bu bağlamda diğer birçok yabancıya aksine, Dersimlilerin “putperest inanç” ve “tapınmalarından” ötürü eski Perslerin (*güneşin çocukları, ateşperest ve güneşe tapan Persler*) veya Mazdeistlerin varisleri olduklarına dair ileri sürülen iddiaların doğruluğunu sorgulayarak, kökenlerinin çetrefilli bir konu olduğunu ileri sürmekteydi. Bu da daha çok sadece adlarına bakılarak Dersimlilerin Osmanlı, Pers, Kürt, Ermeni, Part, Med ya da başka bir millettten sayılamayacaklarını düşünmesinden ileri geliyordu.⁸³

Antranik’in Dersim inancına dair gözlemleri bunlarla sınırlı kalmadı. Bu anlamda Dersimlilerin sünnet hususunda Musevi ve Müslümanlar ile benzer bir pratik içerisinde olduğunu not düşmekle beraber, Müslümanların aksine Ramazan’da oruç tutmadıklarını da belirtmekteydi. Gezginin diğer inançlarla benzerlik, farklılık ve etkileşimler hususunda betimlediği böylesine bir tabloda, ağırlığı yine de Hristiyanlıktan yana kullandığı anlaşılmaktaydı. Dolayısıyla, Kızılbaş/Alevî Dersim inancının açıklamasına girerirken, diğer birçok yabancı gibi o da meseleyi Hristiyanlık ile olan benzerlik ve etkileşimler odaklı ele almıştır. 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 hala tedavülde olan bir hikâyeye tahkim edildiği de görülmekteydi. 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

⁸³ Antranik (2012: 118-120).

⁸⁴ Antranik (2012: 122,181). Gezginin, Dersimlilerin Hızır adıyla kutsadıkları Aziz Sarkis’e atfettiği orucun kimi ufak ritüel farklılıklarına rağmen, içerik olarak birçok yönden bugün dahi halen özgünlüğünü koruyup, tutulduğu görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Çakmak (2012: 140-143). Ermeniler de ise orucun tutulma gerekçeleri ve koşulları şu şekildedir: Kırsal kesimlerdeki Ermeniler ve özellikle de kismet 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 bıraktığına inanılır (Natanyan, 2008: 166). Yakın dönem çalışmalarından Hayreni de (2015: 36) Kızılbaşlar ile Ermeniler arasındaki en bilinen benzerliğin Hızır ile Surp (Aziz) Sarkis olduğunu belirtmektedir. Kızılbaşlar ile Hristiyanlar arasındaki inançsal benzerliğe temas eden Nazaret Dağavaryan da (2018: 72) Kızılbaşların “Hızır Elles” inancının Ermenilerin Surp Sarkis’ine karşılık geldiğini ifade etmiştir.

farklı bir versiyonu,⁸⁵ ilk olarak Antranik tarafından Dersim’deki Kızılbaşlar ile Ermeniler arasındaki dostluk ilişkileri için dile getirilmekteydi.⁸⁶

Dönemin Osmanlı ve Batılılarının sıklıkla değindiği, Kızılbaşların kutsal çubuğu *erkânın* (*tarik*) da Antranik’in değerlendirmeleri arasında yer aldığı görülür. Bu da daha çok erkânın Hz. Musa’nın asasıyla özdeşleştirilmesi ve dede ya da seyyidlerin de Musa’yı ataları olarak görüp, onun soyundan geldiklerini iddia etmeleri şeklinde sunulmuştur. 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 çekerek, herhangi bir “kilise” ya da kendilerine özgü günlük bir dualarının bulunmadığını belirtmekteydi. Bu da gezginin, dedelerin taliplerini gezerken yanlarında götördükleri 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 aforoz etme yetkilerinde de gözetilmiştir.⁸⁷

Antranik, bütün bu gözlem ve değerlendirmelerine ek olarak, Dersim inancındaki yerel bir takım inançlara da değinmiştir. Bunlar arasında; kıyamet gününe değin devam edecek bir ruh göçü inancı, bir takım 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 gelmekteydi.⁸⁸

20. yüzyılın ilk çeyreğinde de doğrudan bölge inancını konu alan bir takım gezi ve raporlar düzenlendi. Bunlar arasında ilk olarak, 1908 tarihli “Dersim Kürdleri” başlıklı raporuyla Amerika’nın Harput konsolosu gelmekteydi. Konsolos raporunda öncelikle, Dersim’deki Kızılbaş Kürdleri diğer Sünnî Kürdlerden farklı bir sınıf olarak değerlendirmekte ve bu sebeple Sünnî Kürdler ile diğer Müslümanların onları “inançsız”

⁸⁵ White (1917: 520; 1918: 243; 1919:401).

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 (2012: 149-150). Bu hikâyeye ileri de Yüzbaşı Molyneux-Seel de yer verecektir.

⁸⁷ Antranik (2012: 123-124).

⁸⁸ Antranik (2012: 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. Antranik (2012: 126-127).

olarak gördüklerini vurgulamaktaydı.⁸⁹ Buna rağmen panteist ve ruh göçü inancına sahip oldukları dile getirilen bu insanlar da Ali'nin takipçileri olsalar dahi, İranlı Şîîlerden farklı görülmekteydi. Çünkü Dersimli Kızılbaşların, sünnet olsalar bile diğer İslâmî kaideleri (Kur'ân, abdest, beş vakit namaz, hac ve oruç) reddettikleri için, daha çok gönüllü bir ibadet ve uygulamalarının olduğuna dikkat çekilmekteydi. Bu nedenle konsolos, diğer benzer gözlem ve değerlendirmelerle uyuşan bu ortak vurgularıyla Dersimli Kızılbaşları şüpheyi yer bırakmayacak bir şekilde Hristiyan bir kökenle ilişkilendirmekteydi. Bunun için de çoğu kez Batılılar tarafından Kızılbaş/Alevîlere dair ifade edilen ortak hususlar ve birçok yabancıların referans olarak kullandığı İngiltere'nin Kürdistan konsolosu J.G. Taylor'ın yıllar öncesindeki çalışmaları referans olarak sunulmuştur.⁹⁰ Bu anlamda Dersim inancının İslâm dışılığına dair öne sürülen iddialar arasında, Antranik'in de dikkat çektiği gibi seyyidlerin görevlerini Yahudi din önderleri gibi miras yoluyla devraldıkları vurgusu da yer almaktaydı.⁹¹

Dersim toplumu ve inancına gösterilen ilgi II. Abdülhamid döneminden hemen sonra da devam etti. Burada dile getirilenler de Abdülhamid döneminden kalma toplumsal ve dini yaşamın bir yansımasıydı. Misyoner Henry H. Riggs ve Yüzbaşı L. Molyneux-Seel tarafından 1911 yıllarında bölgeye düzenlenen geziler sonucu kaleme alınanlar, yabancıların öncesindeki genel anlatılarıyla uyuşmakla birlikte, özgün bir takım değerlendirmeler de barındırmaktaydı.⁹² Bunlar arasında özellikle, Hristiyanlıkla kurulan ilişki bağlamında, Dersimli Kürtlerin sadece bir ölçüde dönüşüp, İslam 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

⁸⁹ Akt. Akgül (2004: 32-33).

⁹⁰ Hristiyan kilisesine benzetilen teşkilatları, cem töreni ve aforozla özdeşleştirilen "düşkünlük" uygulaması gibi. Bkz. Akt. Akgül (2004: 33).

⁹¹ Akt. Akgül (2004: 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 dini mekânlarının bulunmaması; 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 dini 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 ahlaksız 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. Riggs (1911: 735, 737-740, 742-743); Molyneux-Seel (1914: 59-67).

⁹³ Riggs (1911: 742-743).

getirilen “Kızılbaş” ifadesinin Dersimliler için de bu niyetle kullanıldığı ve bunun da Dersimlileri, Müslümanlarsa Hristiyanlara yakınlaştırdığı düşünülmüştür. Bu nedenle Riggs, Dersimlilerin kendilerini; İran’daki bütün Şîi 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 belirtmiştir.⁹⁴ Bundan kaynaklı, Sünnî Müslümanlarca Kızılbaşlara yöneltlen imansız manasındaki “kitapsız” ifadesinin doğru olmadığını belirten Riggs, Kızılbaşların her bir köyünde, soyları ve kendilerine verilen dinsel tavsiyeleri barındıran ama kimseye göstermedikleri bir kitaplarının olduğundan söz etmekteydi. Buna rağmen Molyneux-Seel ise, Antranik ve Riggs’ın aksine Ermeni rahip Natanyan gibi Dersimli Kızılbaşların özel bir dini kitaplarının olmadığına işaret ederek İncil, Tevrat ve Kur’ân’ı kabul ettiklerini ve seyyidler tarafından yönlendirildiklerini dile getirmiştir.⁹⁵

Söz konusu bağlam uyarınca özellikle de Molyneux-Seel, seyyidlerin toplum içindeki dini rolleri ve otorite tesislerine eğildi. Böylece, taşıdıkları soy özelliklerinden ötürü kendilerini diğer Muhammedçi 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 hikâyeyle, bölgedeki bu dini topluluk arasındaki hiyerarşinin tesisine yönelik 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. Benzer şekilde bu tavrını Hz. Ali-Hz. İsa ve 12 İmam ile 12 Havari hususundaki özdeşleştirmeler hususunda da göstermiştir.⁹⁷ Özellikle de İmam Bakır’ın

⁹⁴ Bkz. Riggs (1911: 735); Molyneux-Seel (1914: 51,64).

⁹⁵ Bkz. Riggs (1911: 737-738); Molyneux-Seel (1914: 66).

⁹⁶ Molyneux-Seel (1914: 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, Kureşanlıların Baba Mansurluların üstünlüklerini kabul etmeleri ve bundan ötürü de ellerini öpmeleri şeklinde tecelli etmekteydi. Bkz. Molyneux-Seel (1914: 58).

⁹⁷ Bu durum yüzbaşıya göre ortak bir ırktan gelmekten ziyade karışıklarını göstermekteydi. Bkz. Molyneux-Seel (1914: 65, 67-68). Bu husustaki fikirleri Dersim’in geçmişine 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. Molyneux-Seel (1914: 67-68).

mucizevi doğumuna dair anlatılan hikâyede annesi Ermeni bir papazın kızı olarak sunulmaktaydı ki, bu da Molyneux-Seel tarafından (öncesinde misyoner White ve Antranik'in anlattıklarının farklı bir versiyonu olarak) bölgedeki Kızılbaşlarca İmam Bakır'a uyarlanmış bir hikâye olarak düşünülmüştür.⁹⁸ Aynı kişi son olarak, Kızılbaş inancıyla ilişkili öncesinden itibaren dile getirilen “Zaza” vurgusuna da katkı sundu. 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

8.5. MİSYONERLİK VE ERMENİ ENDİŞESİ

Dönemin siyasi gelişmeleri arasında yer alan ve Kızılbaş/Alevî kimliğinin de ele alınmasında önemli bir etken olan Batılı misyonerler ve Ermeni bağımsızlık hareketliliğinin Dersim üzerinden de bir endişe kaynağı haline geldiği anlaşılmaktaydı. Dersim'in ıslahının bir gereklilik olarak görülmesinin nedenleri arasında, yabancıların her daim bölgede etkinlikte bulunmakla birlikte, gayrimüslim tebaasının şekavete meyilli olmasının etkisi de vardı.¹⁰⁰ Dersimli Kızılbaşların Osmanlı aleyhine olacak şekilde

⁹⁸ Molyneux-Seel (1914: 64-65). Hikâye şu şekildedir: “Türk” düşmanlarının kestiği 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 odaya 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 kızının 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 hapşırıldığı 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 Molyneux-Seel (1914: 51-52).

¹⁰⁰ Y.EE. 131/33, 18 Mayıs 1312/30 Mayıs 1896.

yabancılar bu denli rağbet göstermesinin nedenleri arasında sahip oldukları mezhebin etkisinin olduğu da düşünülenler arasında gelmekteydi.¹⁰¹

Kızılbaş/Alevîler 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 görülmekteydi. Bunda Dersim'in, Anadolu'nun stratejik bir bölgesinde yer alması ve bölgede diğer Kızılbaş/Alevîlere 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 eşkıya ve fesede*) ilişki içerisine girmesi, önde gelen endişeler arasında yer aldı.¹⁰² Dersimlilerin kendileriyle birlikte Ermeni meselesinin gündeme geldiği bir dönemde devlete yeniden sorun çıkarma ihtimallerinden özellikle endişe edilmekteydi. Çünkü bu durum, devletin özellikle Ermeni meselesi ile uğraştığı bir dönemde Dersim aşiretlerinin tedibi için bölgeye asker göndermek gibi ekstradan bir külfet anlamına gelmekteydi.¹⁰³

II. Abdülhamid bürokrasisinin çeşitli gerekçelerle açıkladığı Ermeni-Dersim ittifakının perde arkasında, bölgedeki Kızılbaşların sahip olduğu inançları da gelmekteydi. Buna göre Dersim Kürtlerinin kendine has “batıl mezhepleri”nden ötürü ehl-i sünnet Sünnîlere kalben büyük bir nefret duymalarına rağmen Ermenilere meyilli oldukları ve bundan dolayı da yaptıkları eşkıyalık eylemlerinde Ermeni isyankârların tesirlerinin olduğu 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 ilerde 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 düşünülmekteydi.¹⁰⁵ Bunun Dersim sancağının sahip olduğu özel durumla da yakın bir

¹⁰¹ Mehmet Ârif Bey (*Başımıza Gelenler*, cilt 2: 537). Rus askeri yetkili Averyanov'a (2010: 238-239) göre Erzurum düştükten sonra özellikle de Kızılbaş Kürtlerden tam bir itaat ummayı beklemek ve onlara güvenmek mümkündü. Bunun için de Kızılbaşların Sünnî Müslümanlara besledikleri korkunç nefretin kendilerine büyük bir fayda sağlayacağı düşünülmekteydi.

¹⁰² Bkz. İ.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.

ilişkisi vardı. Devlet açısından Dersim'in söz konusu durumu ile Ermenilere fazlasıyla gösterdikleri meyil ve sevgi, Ermenilerin bir fenalığa girişmeleri halinde bu Kürtlerin de yardım sunacağı hissini uyandırmaktaydı.¹⁰⁶ Böylelikle, bölgenin sahip olduğu coğrafyanın erişilmezliği ve halkının sürekli bir şekilde şekavet içerisinde bulunmasının etkisiyle Ermenilerin buradaki aşiretler ile bir ittifaka istekli oldukları ve gün geçtikçe de bu aşiretler içerisinde sayılarını arttırıp, ittifaka girdikleri düşünülür.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. Neticede de 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 edilmekteydi.¹⁰⁹

Dersimlilerin Ermenilere olduğu kadar Ermenilerin de Dersimli aşiretlere şekavetlerinde yardım edip, cephane teminatında bulundukları düşünölmekte¹¹⁰ ve olası bir Dersim ıslahatında bölgedeki aşiretlerin Ermenilerin desteğini almasından endişe edilmekteydi. Bu sebeple Dersim'e yönelik olası bir askeri müdahalede, alınacak önlemler ve zamanlamaya da dikkat çekilerek, Ermenilerin Dersimli aşiretlere yardımlarının önüne geçilmesinin gerekliliğine vurgu yapılmaktaydı. Aksi bir durumun, Dersim meselesini

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 Sâni 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 (2012: 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 görölmekteydi. Benzer şekilde Amerika'nın Harput konsolosu da 1908 yılında; Dersimli Kürtlerin, mıntıkalarından geçen Türkleri düşman olarak gördüğünü ve aynı şekilde devletin de Hristiyanların Dersimliler arasına girmelerine güvenilmezlikle baktığını belirtmekteydi. Akt. Akgöl (2004: 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 göröölür. Hayreni'nin (2015: 151-152) ifadelerine göre Hınçak komitesine mensup Ermeniler, Dersimli Kürtlerle işbirliği düşüncesinde olup bunun için de Seyyid İbrahim başta olmak üzere bazı ağalar ile bir takım görüşmeler gerçekleştirmişti. Buna göre Ermeniler silah yardımında bulunup Ermeni savaşçıları Dersime sokarak, buradaki aşiretleri de isyana dâhil edecekti.

farklı bir boyuta taşıyarak siyasi açıdan giderek vahim bir hale sokacağından endişe edilmekteydi. Çünkü meselenin Dersimli Kürtlerin mezhepleri ile alakası olmamasına rağmen, yabancılarca asılsız şekilde bir Ermeni-İslâm ortak isyanı şeklinde dile getirilme tehlikesinin olduğu düşünülürdü.¹¹¹

Devlet açısından Dersimli aşiretlerce bölgede meydana getirilen karışıklıklardan özellikle de Ermenilerin faydalandıkları düşünülmekteydi. 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 gerekmektedir.¹¹³

Ermeniler gibi Protestan misyonerlerin de Dersim ve benzeri dinamiklere sahip bölgelerdeki Kızılbaş/Alevîler üzerinde etkinlik sağlamasından II. Abdülhamid dönemi öncesinden başlanarak endişe duyuldu.¹¹⁴ Osmanlı Devleti'nin, misyonerlerin Dersim'de halkı kandırıp din değiştirmelerine hiçbir şekilde müsamaha göstermeyerek, başından itibaren bu halin engellenmesine yönelik bir takım çalışmalar içerisinde olduğu görülmektedir.¹¹⁵ Bu hususta devletin tavrını yansıtan bir örnek olarak Şakir Paşa'nın ifade ettikleri dikkat çekiciydi. Paşa'ya göre Vilâyât-ı sittenin kalbgahında 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 aşikâr görülmekteydi. Aynı şekilde Dersim'in bu haline müsamaha gösterilerek, görmezden gelinmesinin de yabancılarca kullanılacağından şüphe duyulmayıp, ıslahı gerekli görüldü. 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

¹¹¹ BEO. 2802/210095, 22 Şubat 1321, 7 Mart 1906.

¹¹² Y.PRK.ASK. 108/41, 9 Teşrîn-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 Sâni 1314/15 Ocak 1899. Protestanlığa, Kürdistan'da sadece Ermenileri değil Yezidîler ve Dersimli Kürtlerden de bir hayli kişiyi etkilemesinden ötürü endişeyle bakılmaktaydı. Bkz. Y.PRK.MYD. 9/97, 30 Teşrîn-i Evvel 1290/11 Kasım 1874.

¹¹⁵ Y.PRK.BŞK. 19/27, 9 Eylül 1305/23 Eylül 1889.

cehaletlerinin de etkisiyle misyonerlerce bu dinin bir mezhebi olarak kandırılacakları düşünülmektedir.¹¹⁶

Son olarak, devlet tarafından misyonerlik ve dönemin Ermeni meselesi arasında kurulan bağlantı, ikisinin de Dersimlilerle kolayca temas halinde olduklarının ifade edilmesiyle bir araya gelmekteydi. Bu açıdan 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 değinmekteydi. Aynı yerde, ehl-i İslam'dan hiç kimsenin Dersim'e giremezken Ermenilerin bilhassa, Protestanların ise serbestçe girip çıktıklarına dikkat çekilerek olası bir ortaklığa göndermede bulunulmakta ve bir bütün olarak her iki kesimin de Dersimli ağalarla temas ve münasebetlerini arttırdıklarına işaret edilmekteydi.¹¹⁷

8.6. İRAN/ŞİİLİĞİN DERSİMİ ETKİLEDİĞİ ENDİŞESİ

Ermeni ve misyoner korkusu kadar olmasa da Dersim'e yönelik Şîlik endişesine de tanık olunmaktaydı. Şîlik ve İran ilişkisinden ötürü Kızılbaşlara dair duyulan şüpheler, doğrudan ya da dolaylı ifadeler ile Dersim aşiretleri için de ön plana geldi. Buna göre devletin güney eyaletlerinde giderek yayılmakta olan Şîiliğin, Sason ve Dersim gibi iç bölgelerde yayılmasından da endişe edilmekteydi. Bu bakımdan, ahalinin Şîiliği (*teşeyyu*) tercih ettiği ve bunun önüne geçilmesi için de seyyidlerin ortadan kaldırılması gerektiğine vurgu yapılarak, seyyidler sorumlu tutulmaktaydı.¹¹⁸

Şîiliğin 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 görülmekteydi. Alternatif olarak bu inancı benimseyenlere bazı sıkıntıların yaşatılması ve askerlik hizmetine tabi olmayan bütün aşiretlerin askere alınarak farklı bölgelere nakledilmeleri ileri sürüldü. Diğer yandan, Dersim'e gerçekleştirilecek olası bir askeri müdahalenin

¹¹⁶ Bkz. ŞD. 2693/13, 23 Mayıs 1312/4 Haziran 1896; Y.EE. 11/4, 22 Mayıs 1312/3 Haziran 1896.

¹¹⁷ Y.A.RES. 60/27, 19 Eylül 1308/1 Ekim 1892.

¹¹⁸ Bkz. DH.TMIK.S. 60/22, 20 Eylül ve 12 Teşrin-i Evvel 1321/3 Ekim ve 25 Ekim 1905 tarihli belgeler.

buradaki insanların İran'a kaçabileceği ihtimalinden ötürü gereksiz görülmesi de bölge insanı ile İran -dolayısıyla bir Şîlik- ilişkisine dikkatleri çekmekteydi.¹¹⁹

8.7. DERSİM'E YÖNELİK ÇÖZÜM ARAYIŞLARI

Dersim halkının inancına yönelik dile getirilen vurgular, yukarıdan da anlaşılabileceği gibi çoğu kez Kürtlüklerine de vurgu yapılarak, birlikte dile getirildi. Bunun da daha çok, devletin inşa ettiği “medeniyet” retoriğine muhalif bir tutum sergileyen aşiret realitesiyle bir ilişkisi vardı. Fakat Dersim'in özgünlüğü, tek başına aşiret olgusuyla da ele alınamayacak kadar komplike bir görünüm sunmaktaydı. Bu yönüyle devlet, Kürdistan olarak adlandırdığı coğrafyada yer alan Dersim'e,¹²⁰ büyük kısmı Şafîi olan Kürtlerden ziyade¹²¹ mensubu olduğu Kızılbaş/Alevî inancından ötürü tamamen değişik bir gözle baktı. İnancın sahip olduğu bu güçlü yön, Dersim gibi Osmanlı'yı rahatsız eden bölgedeki diğer yerel mntıklar için de geçerliydi.

Dersim ile birlikte *eskiden beri*¹²² gösterdikleri itaatsizlik, şekavet, civarlarına saldırı, asker ve vergi vermemek gibi kontrolsüzlükleriyle ön plana gelen Akçadağ, Kâhta ve Hısn-ı Mansur'daki Kürt aşiretlere¹²³ yönelik söylem de (*cehalet, hal-i vahşet, zalâm-ı cehl, fart-ı cehâlet*) bunların “batıl inanç” ve “mezheplerine” (Kızılbaş/Alevî) yönelik önyargıları barındırmaktaydı. Bu açıdan bahse konu yerlere yönelik uygulamaya konulan siyaset de genel hatlarıyla Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş/Alevî siyaseti ve Dersim ile benzer özellikler taşımaktaydı: İnşa edilmesi planlanan okullar vasıtasıyla eğitimin gücünün kullanılarak tashîh-i itikâd siyasetine başvurulması ve Dersim'de olduğu gibi halkın dilini bilen ulemâdan yetkin kişilerin gönderilmesiyle halkın Sünnileştirilmesi.¹²⁴

¹¹⁹ Bkz. Y.PRK.BŞK. 22/51, 7 Zilhicce 1308 /14 Temmuz 1891; İ.DH. 1275/100278, 25 Nisan 1308/7 Mayıs 1892. İran'ın Dersim Mutasarrıfı İbrahim Hakkı'ya nişan vermesiyle (BEO.AYN.d. 1652) neyi amaçladığı da şüpheli bir durumu arzetmekteydi.

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 (2013: 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 “kadîm”, “mîn'el-kadîm”, “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 (1980: 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.

Ayrıca Dersim ve Akçadağ bölgelerindeki aşiretlere yönelik “bağlılık sened”leri düzenlenerek itaat altına alınmaları da düşünülenler arasındaydı. Diğer bir etken olarak, Protestan misyonerlerin Kızılbaş/Alevîler içerisindeki çalışmalarına duyulan endişeler de devletin bu bölgelere dair dikkatini ortaklaştırmaktaydı.¹²⁵

Buna rağmen Dersim’in özgüllüğü, Sünnileştirilmesiyle birlikte şekavet ve vahşet halinin ortadan kaldırılması için sergilenen pratikler hususunda bir takım farklılıklar sergilenmiştir.

8.7.1. Tashîh-i Akâid/İtikâd Siyaseti

Devletin Dersim aşiretlerine dair olumsuz algısı beraberinde bir takım çözüm önerileri de getirmekteydi. Bölgeye biçilen stratejik rol ve içinde bulunulan zamanın hassasiyetinden ötürü II. Abdülhamid bürokrasisi bir takım pratik ve ıslahatları gerçekleştirmeye mecbur kılınmaktaydı. Bunun için var olan vahşet halinin ortadan kaldırılarak, devlet otoritesinin tesis edilmesi adına bir takım girişimlerinde bulunuldu. Dersim bütün bu girişimlere rağmen yine de Osmanlı döneminde tam anlamıyla “tedip” edilemedi.¹²⁶

Bölgeye gerçekleştirilecek askeri seferler tek başına yeterli görülmediği için eğitim vasıtasıyla halkın medenileştirilmesi düşünüldü. Hatta şiddetin hiçbir zaman için çözüm olmayacağı ve bunun için sadece okul, medrese ve mescid gibi kurumlar ile çocukların eğitilmesi de planlanmaktaydı.¹²⁷ Bu durum bir yandan Kızılbaşların çevrelerindeki ahaliyi yoldan çıkarmalarının engellenmesine,¹²⁸ diğer yandan ise doğru İslam inancının kendilerine telkin edilip, öğretilerek kontrollerini ön görmekteydi.

Şiddet dışında gerçekleştirilmesi planlanan bu ıslahatlar içerisinde, devletin dönem boyunca Kızılbaş/Alevîlere yönelik siyasetinin başında gelen tashîh-i akâid uygulamaları da gelmekteydi. Çünkü Dersimli aşiretlerin bütün bu otorite tanımaz davranışlarının sahip oldukları inançlarından kaynaklandığı ve bunun için de öncelikli olarak inançlarını düzelterek araçlara başvurulması birincil derecede gereklilik olarak görülmekteydi.

¹²⁵ Bkz. DH.ŞFR. 195/38, 12 Temmuz 1312/24 Temmuz 1896; Y.EE. 132/39, 3 Kânûn-ı Sâni 1314/15 Ocak 1899.

¹²⁶ Ali Kemali (1932: 136).

¹²⁷ Bkz. BEO.VGG.d. 168/19, s. 25, 5 Teşrîn-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.

Bunun üzerine devlet, Dersimlilerin inançlarının düzeltilmesini (*tashih-i akâid/tashih-i itikâd*) gündemine alarak çözüme dair bir takım pratiklere girişti.¹²⁹ Gündoğdu ve Genç'in de dikkat çektiği gibi bu kapsamda kaleme alınan lâyihaların çekirdeğini de “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 öneriyle birlikte, Dersim'de yeni okullar açılması ya da hali hazırdakilerin sayısının arttırılması gelmekteydi.¹³¹ Okullar sayesinde aşiret mensubu çocukların tashîh-i itikâda tabi tutulup, eğitilmeleriyle birlikte dinen ve ahlaken zihinlerinin ve vicdanlarının temizlenmesi (*tasfiye-i ezhân ve vicdân*) hedeflenmekteydi. Bu vesileyle çocukların, İslam inancını öğrenerek içinde bulundukları durumun farkına varacakları ve bu halleri ile büyüklerini de etkileyecekleri düşünülmekteydi.¹³² Aynı şekilde daha öncesinde açılan okullardan beklenildiği gibi bir performans elde edilemediği için bunların yeniden ihya edilmesi de düşünülenler arasındaydı.¹³³ Zira kimi yöneticilere göre Dersimlilerin okuma ve yazmaya sıcak bakmamaları cehalet ve inançlarından kaynaklandığı için açık olan okullar dahi beklenildiği gibi bir rağbetle karşılanmamaktaydı.¹³⁴ Dersimlilerin, çocuklarının bu okullarda inançlarını kaybedeceklerini düşünmekle birlikte, statükoları sarsılan seyyidlerin de bunda etkisinin olduğu düşünülmekteydi.¹³⁵ Bu başarısızlıkta devletin,

¹²⁹ Bkz. İ. 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 (2007: 173).

¹³⁰ Gündoğdu ve Genç (2013: 21).

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 Teşrîn-i Evvel 1321/25 Ekim 1905; İ.DH. 1275/100278, 25 Nisan 1308/7 Mayıs 1892; İ.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 Teşrîn-i Sâni 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 sene 1309/15 Şubat 1894.

¹³³ DH.TMIK.M. 247/42, 9 Temmuz 1324/22 Temmuz 1908.

¹³⁴ Bkz. İ. DH. 1467/1, 15 Haziran 1324/28 Haziran 1908; MF.MKT. 519/20, 17 Nisan 1316/30 Nisan 1900.

¹³⁵ Jandarma Umum Kumandanlığı (2010: 76).

bütün bu süre boyunca okul açmak hususunda beklenen başarıyı göstermemesinin payı da vardı.¹³⁶ Eğitim başlığı altında belirtilmesi gereken bir diğer husus da Dersimlilerin İslam dinine ısındırılmaları için Türkçe, Kürtçe ilmi hal ve risale benzeri dini içerikli kitapların bölgeye gönderilmesi oldu.¹³⁷

Mektepler ile birlikte bir diğer tashîh-i itikâd pratiği de bölgeye yeni cami ve mescidlerin inşa edilmesi ve hali hazırdakilerinin de tamirinin gerçekleştirilmesiydi.¹³⁸ Fakat cami ve mescid inşasının da beklenen sonucu verip-vereceği şüpheliydi. Zira okul inşası deneyiminde olduğu gibi devletin cami yapımında da istenildiği gibi bir performans sergileyemediği görülmekteydi. 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 Dersimlilerin tashîh-i itikâdına tek başına yetmeyeceği düşünüldüğü için olsa gerektir ki bunların yanı sıra farklı bir takım çözüm önerileri de ön plana geldi. Halka Sünnî inancının telkin edilerek, nasihat ve vaazlarda bulunulması için ulemâ ve meşâyih'ten yer yer seyyar bir şekilde görev yapacak yetkin kişilerin

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 Sancağı'nda okul bulunmadığından yakını olarak 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 (2013: 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 Gül (2015:207) bölgeye "Zazaca" Kur'an-ı Kerim gönderilmesinden bahsetse de, ilgili belgede (Y.PRK.BŞK.19/27, 9 Eylül 1305/23 Eylül 1889) bu yönde bir bilginin yer almadığı görülür. Devletin bölgedeki Kürtlerin dilinin "Zazaca" olduğuna dair ifadeleri daha çok II. Abdülhamid döneminden sonrasına denk gelir: "Umûmen Kürd'ün Zaza lisânını tekellüm ederler." Bkz. *Mülkiye Dergisi*, No.14-15, 1 Mart 1326-1 Nisan 1326/14 Mart 1910'dan akt. Gündoğdu ve Genç: 2013: 139.

¹³⁸ Bkz. İ.DH. 1275/100278, 25 Nisan 1308/7 Mayıs 1892; İ.MMS.68/3183, 29 Eylül 1296/11 Ekim 1880; ŞD 2516/27, 9 Teşrîn-i Sâni 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 Teşrîn-i Sâni 1313/16 Kasım 1897.

¹⁴⁰ *Mülkiye Dergisi*, No.15, 1 Nisan 1326/14 Nisan 1326'dan akt. Gündoğdu ve Genç (2013: 156).

gönderilmesi bunların ilkiydi.¹⁴¹ Bunlarla birlikte, bölgeye gönderilecek öğretmenlerin de halkın dili ve mizahına alışkın kişilerden seçilmesine özellikle dikkat çekilmekteydi. Bu bakımdan Nakşibendiye tarikatından Kürt şeyhlerin Dersim'e gönderilmesi de birçok defa gündeme geldi.¹⁴² Buna göre munasip 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 düşünüldü. Bunun için de söz konusu şeyhlere yapılacak yardım ve ödenecek maaşların saklı tutularak, şeyhlerin bu çalışmalarını kendi istekleri ile gerçekleştirdikleri intibasının uyandırılmasına özen gösterilmekteydi.¹⁴³ Buna rağmen söz konusu şekliyle ulemâdan vaiz göndermenin diğer yerlerdeki tecrübeler göz önünde bulundurularak fayda etmeyeceği de hesaba katılmıştı.¹⁴⁴

Askerlik kurumunun diğer bir özelliği olarak toplumun değiştirilip, dönüştürülmesinde edindiği rol devletin tashîh-i itikad siyasetinin uygulanmasında da kendini göstermekteydi. Bu da daha önce de dikkat çekildiği gibi, diğer gayri Sünnî topluluklarla birlikte Kızılbaşların da Sünnî bir endoktrinasyona tabi tutulmasının araçları arasında yer almaktaydı. Bu açıdan Dersimli Kızılbaş Kürtlerin de askerlik hizmeti süresince bu politika çerçevesinde inançlarının düzeltilmesi amaçlanmaktaydı. Böylelikle, 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, dini statüleri gereği aşiretler üzerinde büyük bir etkilerinin olduğu düşünülen

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 Teşrîn-i Sâni 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 (2007: 173).

¹⁴² Bkz. DH.MKT. 1825/16, 21 Mart 1307/2 Nisan 1891; İ.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 Sâni 1311/18 Ocak 1896; Y.PRK.BŞK. 45/24, 24 Şaban 1313/9 Şubat 1896.

¹⁴³ Bkz. ŞD. 2693/13, 22, 23 Mayıs 1312 ve 13 Teşrîn-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 Sünnî 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. Karademir (2014: 400-401). Kasaba'nın (2012: 150) ifadesine göre Nakşibendi Kürt şeyhlerine çok iltifatkar davranan Sultan Abdülhamid genel itibarı ile 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.

seyyidler gelmekteydi. Buna göre seyyidlerin dini, ağaların ise dünyevi işler ile meşgul olup halkın bunların itaatti altında bulunduğu görülmekteydi.¹⁴⁶ Öyle ki Dersim aşiretlerinin bu ağaların elinde adeta “esir” oldukları düşünülmekteydi. Çünkü her aşiretin kendi reisi, seyyidi ya da dedesi bulunmaktaydı.¹⁴⁷

Dersim’de aşiret reisliği ve seyyidliğin farklılık arz etmesine rağmen bazı aşiretlerin kendi içlerinde dünyevi ve ruhani otoritenin ikisini de ellerinde bulundurdukları 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 Seyid Ağa’nın ise aşiret reisliğini yürüttüğü anlaşılmaktaydı.¹⁴⁸

Ağaların ve seyyidlerin halk üzerinde sağladıkları bu otoritenin kaynağı da daha çok halkın içinde bulunduğu koşullar ile yakından alakalı görülmekteydi. Böylece, şekavete meyilli olan aşiretlerin bu hareketlerinin ardındaki nedenin geçim sıkıntısı gibi ekonomik nedenlere dayandığı düşünülmekte ve bunun sağlanamadığı durumlarda ise bir reis ya da seyyidin emri altına girdikleri ifade edilmekteydi:

“...bu fakr u zarûret ilcââtıyla hâricden tedârik-i ma’îşet yani icrâ-yı şekâvet ihtiyâcında olmalarıyla yalnız başına ahâlî-i mutîaya taaddi iderek bir şey ele geçirmenin imkânsızlığı bunları muhâfaza-i asabiyyete ve bir reis ve şeyhin [seyyid] emr ve neyhi altında bulundurmağa mecbur idüp...”¹⁴⁹

Bölgedeki halkın davranışları üzerinde aşiret reisleri kadar seyyidlerin de doğrudan etkili olduğu düşünülmekteydi.¹⁵⁰ Bunun neticesinde de seyyidlerin sürgüne gönderilmesi çözüm önerilerinin başında geldi. Bu açıdan, seyyidliklerinin de sahte olduğu düşünülen

¹⁴⁶ Bkz. Y.RES.60/27, 19 Eylül 1308/1 Ekim 1892; Y.EE.131/33, 18 Mayıs 1312/30 Mayıs 1896; İ.DH.1467/1, 30 Mayıs, 10 Haziran ve 18 Haziran 1324/12 Haziran, 23 Haziran ve 1 Temmuz 1908 tarihli belgeler; DH.MUİ. 2-5/33, 3 Eylül 1324/16 Eylül 1908’den akt. Gündoğdu ve Genç (2013: 133); *Mülkiye Dergisi*, No.15, 1 Nisan 1326/14 Nisan 1910’dan akt. Gündoğdu ve Genç (2013: 154).

¹⁴⁷ Y.PRK.PT. 10/77, 3 Haziran 1306/18 Haziran 1890; Antranik, 2012: 118.

¹⁴⁸ İ.DH.1467/1, 19 Haziran 1324/2 Temmuz 1908. Erzincan Mutasarrıfı Şefik Bey’e göre ise 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 (2013: 155). Bütün bunlara rağmen Dersim’de hem seyyidlik hem de aşiret kimliğiyle ön plana aşiretin Kureşan Aşireti olduğu söylenebilir (Bkz. İ.MMS.68/3183, 29 Eylül 1296/11 Ekim 1880; Antranik, 2012: 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.

bu kişilerin etkilerinin ortadan kaldırılarak, halkın Sünnîleştirilmesi hedeflendi.¹⁵¹ Özellikle II. Abdülhamid dönemi boyunca aralarında seyyid ve ağaların da bulunduğu birçok kişiye yönelik ön plana gelen sürgünler bu hedeflerin belli başlılarındandı.¹⁵² Bu nedenle Dersim’de asayişin sağlanması ve cehalet ile vahşetin ortadan kaldırılmasına yönelik ıslahat planları arasında ağalar gibi seyyidlerin sürgünü de düşünüldü. 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 mıntikalara yollanmaları tercih edilmekteydi.¹⁵³ Böylece bunun hemen akabinde de seyyid ve ağaların yerinin doldurulup, halkı tashîh-i itikâda tabi tutmak için Nakşibendi şeyhlerinin bölgeye gönderilmesi ve tarikata ait tekkelerin açılması ön plana geldi.¹⁵⁴

Devletin halk üzerinde etkileri olduğu için yakından takip ettiği seyyidlere yönelik algısı, her şeyden önce, ahaliyi yoldan çıkaran dini önderler olarak görülmelerinden kaynaklanmaktaydı. Fakat seyyid/dedelerin telkin ettikleriyle halkın inançlarının şekillenmesi ve yoldan çıkmaları üzerinde doğrudan bir etkilerinin olduğu düşünüldüğü gibi, bazılarının, biçare kalan halkın mal ve mülkü üzerinde zorla tahakküm kurduklarından da şikâyet edilip ortadan kaldırılmalarının gerektiği de ifade edilmekteydi.¹⁵⁵

Dersimlilerin içinde bulunduğu halden sorumlu tutulan seyyidlerin aleyhlerine bir takım önlemlere gidildiği gibi, statülerinden faydalanılarak devlet lehine kullanılmaları da ön plana gelmekteydi. Buna göre, çoğu kere sürgünleri ön plana çıkan bu dini topluluğun, bütün olumsuzluklarının bilinmesine rağmen yine de devletin halk ile ilişkilerini tesis etmek maksadıyla kullanılmaya çalışıldığı da görülmekteydi. Bu durum Dersim’in ıslahına dair kaleme alınan bir layihâda açık bir şekilde ifade edilmişti.¹⁵⁶ Böylelikle

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; İ.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. İ.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 Umum Kumandanlığı (2010: 192).

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 Umum Kumandanlığı (2010: 136).

¹⁵⁵ Y.PRK.UM. 13/53, 20 Teşrin-i Evvel 1304/1 Ocak 1889.

¹⁵⁶ “Ahâli-i mezkûre kabile kabile bir tâkım ağâlarla seyyid nâmı altında bulunan bir hayli mütegalibeye tâbi ve onların menâfi’-i mahsûsalarını istihsâle dahi hâdim olduklarından ve bunların te’sir-i nüfuzuyla

halkın devlete alıştırmaları için, söz anlar ve iş bilir seyyidlerin gönüllerinin hoş tutularak, kendilerine hediyeler verilip bir miktar maaş bağlanmasıyla, halkın arasına seyyar bir şekilde gönderilmeleri düşünüldü. Halkın arasında gezecek bu seyyidlerin de onlara devletin adaletinden ve her bir işlerinin günü gününde sonuçlandırılacağından bahsederek devlet lehine bir propaganda gerçekleştirmeleri hedeflenmekteydi.¹⁵⁷ Seyyidlerin bu şekilde kullanılmalarının yanı sıra, ağalar ile birlikte devlete bağlılıklarını bildirenlerin bir takım nişanlar ile ödüllendirildikleri de söz konusuydu.¹⁵⁸

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 belirtilmesi de Fikri Paşa'nın Dersim'in Kızılbaş/Alevî aşiretlerinden olduğu da anlaşılmaktaydı.¹⁶⁰ Bu durum, devletin ilk defa bir Kızılbaş/Alevîyi vali olarak atadığını da göstermekteydi. Bu bakımdan Yarbay D.H. Stewart imzası ile Dersim Vilayeti hakkında Harput'tan gönderilen detaylı raporda;

her türlü fezâyihe cür'et ve evâmîr-i devlete adem-i itâati itiyâd eylediklerinden işbu itiyâd-ı mekruhlarından vazgeçirmek üzere heyet-i ıslâhiyenin 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 misillü muameleden tevakku ile ve kendilerini celbe medâr olacak ve icâbât-ı mevki'yeye muvafık düşecek bir takım mevâid icrâsıyla nüfuzları cârî olan kabâil ve aşâirin dâire-yi medeniyet ve mes'ûdiyete idhâli emrinde vâsita-yı icrâât ittihâz eylemesi ve ağ[a]vât ve seyyidler içinde harekât-ı serkeşâne ve muâmelât itâat-şikenâneye devamda musırr olanlar olduğu halde bunların vesâit-i münâsibe ile celb olunarak âhar mahallere nakl edilmeleri muvafık-ı maslahat görülür." (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 kapıcıbaşıklık gibi rütbeler ile taltif edilmişti (DH.MKT. 1762/1, 5 Eylül 1306/17 Eylül 1890). Ağalardan şekavette bulunmamaları için teminat alındığı gibi (BEO. 2704/202756, 2 Teşrîn-i Sâni 1321/15 Kasım 1905) aralarındaki çelişkilerden faydalanılarak kullanılmaları da söz konusuydu (Y.EE. 81/8, 20 Teşrîn-i Sâni 1308/2 Aralık 1892).

¹⁵⁹ Bkz. İ.MMS. 68/3183, 12 Teşrîn-i Sâni 1296/24 Kasım 1880; ŞD. 2516/27, 9 Teşrîn-i Sâni 1302/21 Kasım 1886. Belgelerde Fikri Paşa'nın Çemişgezek'in köylerinden bir Kürt olduğu (İ.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 üzerindeki etkinliklerine de vurgu yapılarak bu aşiretleri (Koç ve Sam Uşağı) himaye edip, şekavete sevk ettikleri ve aynı şekilde söz konusu aşiretlerce gerçekleştirilen yağmalardan elde edilen mallardan istifa 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".

İstanbul’da yetişen Kürt Fikri Paşa’nın¹⁶¹ Dersimli Kürtleri yatıştırmak üzerine kurulu olan politikasının, anlayışlı ve kibar davranışlarıyla onların hepsini ortodoks inanç Sünnîliğe (*orthodox faith*) kazandırmak şeklinde olduğu ifade edilmekteydi. Buna rağmen Stewart’a göre, Fikri Paşa’nın politikasının uzun erimde ne denli başarılı olacağı da şüpheliydi. Çünkü Fikri Paşa’nın diğer valiler gibi bir takım problemlerle (merkezleşmenin etkileri ve İstanbul’un ataletinin yanı sıra çalışanlarının büyük yozlaşmaları, Sünnîlerin fanatik ve sınırsız dini gururu ile merkezin süreklilik arz eden bir politikasının bulunmayışı) 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 gerçekleştirdiği tüm iyilikler yok edilerek, görevden alınacağı da dile getirilenler arasındaydı.¹⁶²

İnançlarından ötürü tashîh-i akâide tabi tutulmalarının yanı sıra, Dersimlilerin bu inançlarını çevrelerindeki halka “bulaştırmalarından” da endişe duyulmaktaydı. Bunun için devlet Dersimlilerin özellikle civar ahali ile gerçekleştirdikleri evlilikleri tehlikeli buldu. Çünkü bu evlilikler vasıtasıyla problemleri olarak görülen inançlarını bu insanlara “bulaştırdıklarından” rahatsızlık duyulmaktaydı. Bahse konu durum, Erzurum Valisi Rauf imzası ile gönderilen bir telgrafta; Dersim ile komşu olan Kiğı kazasındaki İslam’dan habersiz cahil halk arasında gerçekleştirilen evlilikler sonucu bu halkın da Kızılbaş olmasına duyulan rahatsızlık şeklinde dile getirilmekteydi.¹⁶³

Bir diğer yöntem de bölgeye muhacir yerleştirilmesinin düşünülmesidir. Söz konusu siyaset doğrudan inanç eksenli görülme de, muhacirlerin zaman içerisinde bölgedeki nüfus hareketliliğine etkileri ve taşıdıkları Sünnî inançlarıyla civarlarındaki Kızılbaş aşiretlere bu yönde telkinlerde bulunacakları düşünülmüş olabilir. Bunun için bölgeden sürgünle uzaklaştırılan aşiret reisleri ve ağalardan boş kalan araziye çeşitli yerlerden getirilecek, on binlerce nüfusluk bir muhacir nüfusun yerleştirilmesi belirli aralıklarla ön plana

¹⁶¹ Fikri Paşa Dersim’e vali olarak atanmadan önce zabıta müdürlüğü, zabtiye muavinliği, kaymakamlık ve Kosova valiliği gibi birçok görevde bulunmuştu. Bkz. Süreyya, 1996: 537; İ.MMS. 68/3183, 12 Teşrîn-i Sâni 1296/24 Kasım 1880.

¹⁶² F.O. 424/132, August 22, 1882: 185. Gerçekten de gerek Fikri Paşa’nın sonrasında yerine atanan Osman Paşa’nın gerekse diğer devlet bürokratlarının Fikri Paşa’nın başarısızlığına ve bölge aşiretlere gösterdiği yakınlıktan ötürü onun yönetim şeklini eleştirdikleri görülmekteydi. Bkz. ŞD. 2516/27, 9 Teşrîn-i Sâni 1302/21 Kasım 1886; İ.DH. 1467/1, 30 Mayıs ve 10 Haziran 1324/12 ve 23 Haziran 1908 tarihli belgeler.

¹⁶³ Y.PRK.UM. 44/80, 5 Kânûn-ı Evvel 1314/17 Aralık 1898; Demirel (2007: 121).

geldi.¹⁶⁴ Benzer şekilde, ellişer haneden ibaret şekilde kurulacak iki-üç muhacir (Çerkezler) köyüyle beraber uygulanacak diğer bir takım önlemler kapsamında, Dersimli aşiretlerin meydana getirdiği “fenalığın” önüne geçileceği de hesap edilmişti. Ayrıca isyan halinde olan bir kaza halkının tamamen boşaltılarak yerine muhacirlerin yerleştirilmesi de düşünülenler arasındaydı.¹⁶⁵

8.7.2. Hamidiye Alayları’na Kabulde İnançsal Ayrımcılık

II. Abdülhamid dönemi Osmanlı Devleti’nin Kızılbaş/Alevî siyaseti açısından dikkat çekici bir diğer hadise de 1891 yılında kurulan Hamidiye Alayları’dır. Şâkir Paşa’nın ana mimarlarından biri olarak uygulamaya konulmasında aktif şekilde yer aldığı bu alayların başkomutanlığına ise Zeki Paşa getirilmişti.¹⁶⁶ Rus Kazak modeli örnek alınarak kurulan alayların¹⁶⁷ kuruluş amacı; “Osmanlıların sınır boylarındaki askeri kudretini arttırmak, Ermeni devrimci faaliyetlerine karşı koymak ve Kürtleri kontrol altına [alarak] bağlılıklarını sağlamanın yollarını bulmak gibi çeşitli nedenlere” dayanmaktaydı.¹⁶⁸ Toplamda 64-65 kadar bir sayıya ulaşan bu alaylar¹⁶⁹ açısından en dikkat çekici husus, seçilen aşiretlerin sadık, itaatkâr ve Sünnîlerden seçilmiş olmasıydı.¹⁷⁰ Zira Sünnî “Şafilere” ve inancı güçlü olanların tercihinine yönelik durum 4. Ordu Müşiri Zeki Paşa

¹⁶⁴ Bkz. İ.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 Teşrin-i Sâni 1313/16 Kasım 1897.

¹⁶⁶ Bkz. Klein (2013: 56); Karaca (1993: 173-175).

¹⁶⁷ Bruinessen (2006: 286); Klein (2013: 85).

¹⁶⁸ Bkz. Klein (2013: 43). Kodaman (1979: 438-439) alayların kuruluşunda rol oynayan etkenleri şu şekilde sıralar: 1- Merkezi 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- Panislamizm politikasını yürütmek. Ayrıca bkz. Bruinessen (2006: 286-287). Klein (2013: 86) ise Hamidiye Alayları’nın kuruluşunun ardındaki temel farkı; tarih boyunca Kürtleri askeri amaçlarla kullanan Osmanlı Devleti’nin bütün bu uygulamalarında farklı olarak “bizatihi modern”liğinde aramaktadır. 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. Klein (2013: 54-55),

¹⁶⁹ Kodaman (1979: 477); Ergül (1997: 77); Klein (2013: 49).

¹⁷⁰ Kodaman (1979: 448).

tarafından da açıkça ifade edilmektedir.¹⁷¹ Bu tercihin çeşitli nedenleri olmakla birlikte, Kürtler arasından sadece Sünnîlerin tercih edilmesi dikkat çekiciydi.¹⁷² Söz konusu durumun devletin Sünnî İslâm ağırlıklı “İslâm birliği” siyasetiyle yakın bir ilişkisi vardı.¹⁷³ Çünkü Hamidiye Alayları uygulaması, Sünnî Kürtlerin sultana olan bağlılıklarının sağlanmasında etkili bir araç olarak görülmektedir.¹⁷⁴ Bu davranışıyla II. Abdülhamid, dayanak haline getirdiği İslam birliği (*İttihâd-ı İslam*) projesi ile Hristiyanlar ve Sünnî olmayan toplulukları bu alayların dışında tutmasıyla ideolojik tercihlerini belli etmiş oluyordu. Çünkü bahse konu durum Kürt Müslümanların, İslam birliği temelinde yeniden düzenlenen sisteme entegrasyonlarının bir gereksinim olarak görülmesiyle yakından alakalıydı.¹⁷⁵ Özellikle de Hamidiye Alayı teşkil edilen Sünnî Kürt köylerine inşası emredilen okul ve camiler¹⁷⁶ ile bir yandan Kürtlerin devlete olan bağlılığı diğer yandan ise İslam 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 gibi) bölgedeki aşiretlerin alaylara olan ilgisini arttırmaktaydı.¹⁷⁷ Benzer şekilde, Bruinessen’in de ifade ettiği gibi “daha da önemlisi, Hamidiye [Alayları’nın] bazı reislerle komşuları karşısında normalde sahip olduklarından daha fazla güç vermiş olmasıydı.”¹⁷⁸ Alay mensubu aşiretlerin üyelikten ötürü elde ettikleri imtiyazları bahane ederek gerçekleştirdikleri kötü davranışlar devletin de

¹⁷¹ “Hamîdiye Alâyları Şafîyü’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 (1979: 445) Hamidiye Alayları Nizamnamesi’nin 19. Maddesine dayanarak alayların Türkmen, Karakalpak [Karapapak], Kürt ve Araplardan teşekkül ettiğini öne sürse de Klein (2013: 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 (2013: 101) Hamidiye Alayları’nın ekseriyetle Sünnîlerden oluşturulduğunu ifade eden görüşlere yönelik dile getirdiği eleştiri, yukarıda Müşir Zeki Paşa’nın ifadeleri göz önünde bulundurulduğunda tartışmaya açık bir hal almaktadır.

¹⁷³ Kodaman (1979: 442) Panislamizm politikasıyla Hamidiye Alayları ilişkisine dair doğrudan doğruya bir bağ kurmak hususunda temkinli yaklaşırsa da yine de bunun Panislamizm siyasetinin küçük bir parçası olduğunu dile getirir.

¹⁷⁴ Bruinessen (2006: 392).

¹⁷⁵ Bkz. Duguid (1973: 141); Karademir (2014: 193).

¹⁷⁶ MF.MKT. 148/69, 29 Şubat 1307/12 Mart 1892.

¹⁷⁷ Bkz. Averyanov (2010: 199-201); Kodaman (1979: 447-448); Bruinessen (2006: 286); Klein (2013: 64-67). Ebubekir Hâzim Tapeyran (1998:435) hatıralarında; bazı aşiretlerin Hamidiye Süvari Alaylarına katılarak, bu unvanın işledikleri her türlü suçta kendilerini cezalandırmaktan koruduklarını anladıkları için bulundukları yerlerin aşiretlerine ve ahalisine çok gaddarca tecavüzlerde bulunduklarını dile getirmekteydi. Tapeyran hatıralarının birçok yerinde bu alaylardan öfke yüklü bir dille bahsedip, onların halka yönelik işledikleri cinayet ve zulümlere de değinmekteydi. Bkz. Tapeyran (1998: 440-441, 532-534).

¹⁷⁸ Bruinessen (2006: 287). Hamidiye Alayları’nın işlediği suçlar ve kurduğu baskılar ile ilgili bkz. Fırat (2013: 152-154).

dikkatinden kaçmamaktaydı.¹⁷⁹ Fakat yine de bu hususta pek bir önlem alınmamaktaydı. Sonuç olarak saray ve Babî'î'nin de alay mensuplarınca gerçekleştirilen zulümlere karşı ilgisiz kalması, onları bölgede potansiyel olarak tehlikeli birer unsur haline getirdi.¹⁸⁰

Hamidiye Alayları'na kabulün sağladığı avantajlar, Kızılbaşların ve alaylara alınmayan Kürtlerin de yakın takibindeydi. Özellikle de birbirleri ile husumet halinde olan aşiretlerden birinin kabul edilirken, diğerinin bunun dışında bırakılması ciddi problemlere neden oldu. Çünkü alaylara girişin beraberinde getirdiği güç ve devletin silah yardımları, bu aşiretler açısından endişe verici bir unsur olarak görülmekteydi. Bu nedenle aşiret çelişkilerinden ötürü Hamidiye Alayları'na mensup aşiretler ile olmayanlar arasında yer yer ölü ve yaralıların olduğu çatışmalar yaşanmaktaydı.¹⁸¹

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, on Dersimli aşiret reisi kendilerinin de Hamidiye Alayları'na kabulleri için padişah'tan bir talepte bulunmaktaydı.¹⁸³ Ferhad Uşağı Aşiret reisi ve Meclis-i İdare azası da olan Diyab Ağazâde Süleyman'ın ifadeleriyle alaylara kabulleri, bir ürkeklik hali içerisinde bulunan (*hal-i tevahhuş*) Dersim aşiretlerinin medeniyete eriştirilmesine de vesile olacaktı.¹⁸⁴ Başvuran aşiret reisleri arasında, bir zamanlar

¹⁷⁹ DH.TMIK.M. 79/11, 30 Teşrîn-i Sâni 1315/12 Aralık 1899.

¹⁸⁰ Bkz. Ebubekir Hâzım Tepeyran (1998: 436); Duguid (1973: 146).

¹⁸¹“Genç Sancâğına merbût Vârto ve Oğnut kazaları dâhilinde bulunan Kızılbaşlarla mensubini Hamîdiyeden olmayan bir tâkım ekrâd bir müddetten beri Hamîdiye Alayları ümerâ ve rüesâ-yı mensubiyeti haklarında taarruz ve tecâvüzatta bulunuyorlar idi [...] mütecâsirin-i merhum adem-i icrâât ve te'dibâtta cüret alarak bu kere ümerâ ve rüesâ-yı aşâir mumailiyeğin üzerlerine hücum ile tarafeyinden üç-dört kişinin maktûl ve birkaçının da mecrûh olmasına sebep olmuşlardır” (DH.TMIK.M. 146/20, 28 Mayıs 1319/10 Haziran 1903); “Bitlis Vilâyeti'nin Oğnut cihetinde ve Kiğı kazası dâhilindeki ekrâdın beyinlerindeki husûmetten dolayı yekdiğeriyle mücâdeleye kıyâm etmekte...” (DH.TMIK.M. 146/20, 18 Haziran 1319/1 Temmuz 1903). Alay mensubu Sünnî Kürtler ile kabul edilmeyen Kızılbaş Kürtler arasındaki bu yerel çatışmalar (özellikle de Cibran ve Hormek aşiretleri) esas olarak Ermeni tehlikesine karşı konumlandırılan alayların donatıldıkları tam yetki ve devlet desteğiyle Doğu'daki Kızılbaş/Alevîlere karşı kullanıldıklarının dile getirilmesine de neden olacaktı. Bkz. Kasaba (2012: 149; 2018: 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 Teşrîn-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 rüesâlarından Alişer Ağâzâde Halil, Dersim rüesâlarından Ali Kekozâde Mikail, Dersim rüesâlarından Reşozade ?, Dersim rüesâlarından Kangozâde ?, Dersim rüesâlarından Diyâbzâde Süleyman, Dersim rüesâlarından Seyyid İbrahim Ağa, Dersim ekradlarından İbrahim, Dersim rüesâlarından Kosioğlu Hacı, Dersim rüesâlarından Alişer Ağâzade Keko, Dersim rüesâlarından Kahraman Ağa'nın Hafidi.

¹⁸⁴ Y.PRK.AZJ. 33/70, 5 Ağustos 1312/17 Ağustos 1896.

Amerikalı misyonerler ile girdiği diyalogları ve Protestanlık iddiasıyla bilinen Ali Keko'nun oğlunun (*Ali Kekozâde Mikâil*) yer alması da dikkat çekici diğer bir detaydı.

Dersim aşiretlerinin bütün bu girişimlerine rağmen Hamidiye Alayları'na katılmaya yönelik amaçları hiçbir zaman hayat bulmadı. Bunun en temel nedeni, Zeki ve Şakir Paşaların ifadeleriyle, Dersim Kürtlerinin sahip olduğu Kızılbaş/Alevî 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 belirtmekteydi. Fakat üzerinden yıllar geçmesine rağmen bu aşiretlerden alay tesis edilmediği görülecekti. Bütün bunların nedenini ise Averyanov - devlet yazışmalarında da belirtildiği gibi- Türk hükümetinin şaibeli olarak gördüğü Kızılbaş Kürtleri silahlandırmak istememesi şeklinde yorumlamaktaydı.¹⁸⁶ Averyanov'un ifade ettiği durum, Şakir Paşa'ya ait bir mütâlaadan da belli olmaktaydı. 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 büsbütün tehlikeli bir şekil vereceği düşünüldüğünden bu fikirde ısrar edilmeyip, vazgeçilmişti. Bunda aynı zamanda Dersimlilerin Alevî olmalarından ötürü, diğer Sünnî Kürtlerin aksine hilafete olan bağlılıklarının zayıf olmasının etkisi de vardı.¹⁸⁷ Bu açıdan, Sünnî Kürt aşiretlerin başvurularının kabul edilmesine rağmen Dersim aşiretlerinkinin edilmemesi, Gündoğdu ve Genç'in ifade ettiği, "Abdülhamid idaresinin Dersim aşiretlerini inançsal bir diskriminasyona tabi tutmasının yanı sıra bu aşiretlerin bir kısmının güvenilmez görülmeleri ve aynı zamanda merkezîyetçi politikaların hedefinde olmaları" yönündeki değerlendirmeleriyle birebir uyuşmaktaydı.¹⁸⁸ Benzer şekilde Sultan II. Abdülhamid'in kendisi de Kürtler arasındaki inançsal ayrıma dikkat çekerek, büyük

¹⁸⁵ Y.MTV. 61/18, 19 Mart 1308/31 Mart 1892; Jandarma Umum Kumandanlığı (2010: 137). Antranik 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 Amerika'nın Harput konsolosu da devletin Dersim aşiretlerini Hamidiye Alayları'na dâhil etmek için uğraştığı fakat onların bu öneriyi reddettiklerini ifade etmekteydi. Akt. Akgül (2004: 34).

¹⁸⁶ Bkz. Averyanov (2010: 224). Dersim raporunda ise Zeki Paşa'nın Dersim aşiretlerinden Hamidiye piyade taburu oluşturarak hükümetin Dersim'de nüfuzunu tesis etmek istediği belirtilmekteydi. Bkz. Jandarma Umum Kumandanlığı (2010: 135).

¹⁸⁷ Jandarma Umum Kumandanlığı (2010: 138).

¹⁸⁸ Gündoğdu ve Genç (2013: 20).

bir çoğunluğunun Râfızî, Kızılbaş oldukları için devlete düşman olduklarını ve sadece Şafiî inançtakilerin devlete dostluk beslediklerini düşünmekteydi.¹⁸⁹

Bu hususta Yâver-i Ekrem Şâkir Paşa ile Erkân-ı Harbiye Ferîki Mehmet Şâkir Paşa da meseleye başta sıcak yaklaşan ama sonuçları itibarıyla vazgeçen Zeki Paşa ile benzer bir düşünce içerisindeydi. Yezidîlerin Hamidiye Alayları'na kabulleri için verdikleri dilekçelere karşılık olarak kabullerinin uygun olmayacağını bildiren Paşalar, aynı cevaplarında, benzer tutumlarını Dersimli Kızılbaşlar için de takınmaktaydı. İkisine göre gerek Musul ve Hakkâri civarındaki Yezidîler gerekse Dersim ve diğer yerlerdeki Kızılbaşların Hamidiye Alayları'na kabulleri uygun olmayıp, bu toplulukların vahşet ve bedeviliklerini idare edecek uygulamaların tedrici olarak uygulamaya konulmasıyla, yavaş yavaş da olsa, kesin bir suretle askerlik yükümlülüğüne alıştırılmaları gerekmektedir.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 Sadârete gönderilmek üzere kaleme alınan bir belgede; Dersim aşiretlerinden Hamidiye Alayları teşkiline iki yıl öncesinde (1898) padişahın onay verip, bunun için 4. Ordu-yu Hümayûn Müşîri'nin görevlendirildiği fakat alayların henüz teşkil edilmediği dile getirilmekteydi.¹⁹¹ Sonrasında ise Dersim aşiretlerinden alayların oluşturulmadığı göz önünde bulundurulduğunda, bu kabul de sadece sözde kaldı.

Benzer bir durum Bitlis Vilayeti'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

¹⁸⁹ Âtîf Hüseyin Bey (2013: 380).

¹⁹⁰ Y.EE.139/15, 23 Mart 1892.

¹⁹¹ DH.MKT. 2422/134, 19 Teşrîn-i Evvel 1316/1 Kasım 1900.

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 Kiğı ilçelerine dağıldığı ifade edilir (Fırat, 2013: 94,129,155). *Dersim* raporunda ise Dersim'in Çivarık ve Nazimiye bölgeleri olmak üzere Varto, Kiğı, Kuruçay ve Refahiye bölgelerinde bulundukları ifade edilir. Bkz. Jandarma Umum Kumandanlığı (2010: 106-107).

sahip olduklarını belirten Selim, takribi olarak yüze yakın telgraf göndermesine rağmen başvurularının dikkate alınmadığından şikâyet etmekteydi.¹⁹³

Hamidiye Alayları'na mensup aşiretlerin, bu alayların dışında kalan Kızılbaş aşiretlere yönelik saldırıları bir mezhep taassubu şeklinde değerlendirilmiş olsa da¹⁹⁴ gerçekte bu daha çok aşiretler arası çekişmelerden kaynaklı bir çatışmaydı. Özellikle Kızılbaş Hormekliler ile Sünnî-Şafî Cibranlılar arasındaki kavga bunun en iyi örneğini yansıtmaktaydı. Buna göre Kızılbaş Hormeklilerin, Sünnî Cibranlıların kendi aralarındaki çelişkilerinden faydalanarak bir taraf ile ittifak kurdukları durumlara da rastlanmaktaydı.¹⁹⁵ Böylece Cibran Aşireti içerisindeki bir taraf ile birlikte diğer Cibranlılara saldırıp, birçok kişinin ölümüne neden olmuşlardı.¹⁹⁶ Söz konusu durum Osmanlı belgelerinde Hormeklilerin zaten eşkıya olduğu ve Hamidiye alay beyleri ile subaylarının da Hormeklilere destek verdiği şeklinde sunulmaktaydı.¹⁹⁷ Buna rağmen, Mehmet Şerif Fırat'ın kaleme aldığı çalışmasındaki beyanları ve Hamidiye Alayları'nda devletin Kızılbaş Kürtleri dışarıda tutarak tamamen Sünnîleri tercih etmesi Kürt Kızılbaşlar ile Sünnîler arasındaki çelişkiyi derinleştiren ve düşmanlıklara neden olan bir gelişme olarak değerlendirmiştir.¹⁹⁸ Selim Deringil bunu doğrudan Hamidiye Alayları'nın Sünnî karakterine bakarak devlet tarafından kollandıkları ve mevcut durumun onlara Alevîlerin yanı sıra Şiîleri ve Zaza Kürtleri de ezip, katletme imkânı sunduğu şeklinde ifade etmektedir.¹⁹⁹

Alayların, özellikle de mezhep taassubunu öncelikli tutarak ne Şiîlere ne de Zazalara yönelik -münferit ve yerel husumetlerden kaynaklı vakalar dışında- örgütlü bir saldırı içerisinde olmadığı görülmekteydi. İddia edildiği gibi alay mensuplarına böyle bir “saldırı” ve “katletme” imkânının sunulması da bizzat II. Abdülhamid'in birlik siyasetine aykırı bir davranıştı. Çünkü Sünnîler ile Kızılbaşlar arasındaki mevcut husumetin

¹⁹³ DH.TMIK.M. 191/5, 1 Kânûn-ı Sâni 1320/14 Ocak 1905.

¹⁹⁴ Fırat (2013: 155).

¹⁹⁵ DH.TMIK.M. 244/25, 5 Temmuz 1319 ve 12 Şubat 1320/18 Temmuz 1903 ve 25 Şubat 1905 tarihli belgeler.

¹⁹⁶ Fırat (2013: 160).

¹⁹⁷ DH.TMIK.M. 244/25, 31 Mayıs 1319/13 Haziran 1903.

¹⁹⁸ Olson (1992: 31); Bruinessen (2010: 118).

¹⁹⁹ Deringil (2009: 107).

şiddetlenmesinden en çok da devlet erkânı tedirginlik duymaktaydı.²⁰⁰ Diğer yandan Zaza Kürtler arasında Kızılbaş/Alevîler kadar alay mensubu aşiretler gibi Hanîfî ve Şafîî mezheplerine mensup Sünnîler de bulunmaktaydı. Ayrıca üye aşiretlerin civarlarındaki diğer aşiretlerle sorun yaşadıkları gibi her bir aşiretin bizzat kendi içindeki mücadele ve çatışmalarına da tanık olunmaktaydı.²⁰¹ Bundan ötürü Hamidiye Alayları içerisindeki aşiretlerin alaylara mensup olan ya da olmayan diğer aşiretler ile olan münasebetleri daha çok her birinin kendi çıkar ve beklentileri üzerinden şekillendi. Benzer durum aşiretlerin kendi içlerindeki güç mücadelelerinde de gözlemlenmekteydi. Mezhep ve inanç farklılıkları üzerinden meydana gelen ayrımlar ise daha çok devlet tarafından Kızılbaş/Alevî kimlikli topluluklara yönelik gerçekleştirilen askeri harekâtlar esnasında gün yüzüne çıkmaktaydı. Bu açıdan 1908 tarihinde asker tarafından Dersim'e gerçekleştirilen harekâta destek için getirilen alay mensubu Sünnî aşiretlerin kendileri ile ittifak kurmak isteyen Dersimli aşiretlerin teklifini dini farklılıklardan ötürü reddettikleri görülmekteydi.²⁰²

Sonuç olarak alayların teşkilinde Kızılbaşlar alınmasa da bu alayların oluşturulma gerekçesi arasında Kızılbaşlar ve diğer gayri Sünnî unsurlara karşı kullanılma amaçları çok düşük bir ihtimaldir. Evvela Ermeni meselesi, akabinde devlete karşı meydana gelebilecek ayaklanmaların bastırılması ve Kürtlerin devlete bağlılıklarının sağlama alınması öncelikli amaçlar arasında gelmekteydi.

8.7.3. Dersimli Çocukların Aşiret Mektebi'ne Kabulü

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. maddelerinden; Suriye, Halep, Bağdat, Basra, Musul, Trablusgarb, Yemen, Hicaz ve Diyarbakır vilayetleriyle Bingazi, Zor ve Kudüs sancakları

²⁰⁰ 4. Ordu Müşiri Zeki Paşa, yeniden kan dökülmek suretiyle Kızılbaşlar ile Türkler (dönemin diliyle Müslüman Sünnîler) arasında zaten mevcut olan düşmanlığı şiddetlendirmek istememektedir. Bkz. Jandarma Umum Kumandanlığı (2010: 135).

²⁰¹ Cibran Aşireti bunlardan olup, aşiret üyeleri arasında yer yer bu tür örnekler yaşanmaktaydı. 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.

²⁰² Harekâta katılan Ziya Yergök'ün aktarımlarına göre Dersimliler bu aşiret alaylarını kendi yanlarına çekmek için çok uğraşmış fakat sürekli bu terslenmişlerdi. Gerekçe olarak da Dersimli aşiretlerin "râfîzî" ve bu nedenle de kendileri için "din düşmanı" olarak görülmesi sunulmaktaydı. Bkz. Önal (2006: 196).

göçebe aşiretlerinden saygın ailelere mensup on iki ile on altı yaşları arasındaki yetenekli çocukların alınması öngörülmekteydi. Nizamnamenin 9. maddesinde de mekteplerin kuruluş amacının; aşiret halklarını medeniyetten nasiplendirerek devlete sadakatlerini artırmak, dinen ve kanunen sorumlu oldukları vazifelerini takviye ve sağlamlaştırmak olduğu anlaşılmaktaydı. Fakat sonrasında Arap çocukların alınmasına yönelik kurucu ilkeden taviz verilerek, Hamidiye Alayları'na mensup olan-olmayan aşiretler ve Arnavutlardan da öğrenci alındı. Arap harici alınanların da aynı ilkeyle, önde gelen aşiret reisleri ve şeyhlerin çocuklarından müteşekkil olduğu görülmekteydi.²⁰³

Bu yönüyle Dersimlileri ilgilendirense, 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 yönelmek gibi tehlikeli bir yanı yoktu. Bu nedenle de devlet, Kızılbaşlara yönelik sürdürdüğü *tashîh-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. Bu uygulamayla çocukların *tashîh-i akâide* uğrayacakları ve geri dönüşleri halinde oralarındaki batıl inançları (*itikadât-ı bâtile*) bizzat ortadan kaldıracaklarına inanılmaktaydı. Benzer şekilde aşiret ağalarının çocuklarının sancak merkezinde açılacak bir yatılı okulda yetiştirilmesi de planlananlar arasındaydı.²⁰⁴

Aşiret Mektebi uygulamasının, tercih edilen çocukların etnik ve dini aidiyetleri göz önünde bulundurulduğunda, Sultan Abdülhamid'in İslam birliği siyasetinin bir parçası olduğu düşünülebilir.²⁰⁵ Resmîyette her ne kadar çocukların Arap aşiretlerinden alınacağı ifade edilse de mektebin resmi kuruluşundan önce Mamuretülaziz Vilayeti'ndeki aşiret reislerinin çocuklarından toplamda üç öğrencinin İstanbul'a gönderilmesine dair talimat vardı.²⁰⁶ Mamuretülaziz Valisi Enis Paşa, bunlardan ikisinin Dersim, birinin Malatya civarındaki Kürtlerden alınmasını uygun görmüştü. Belirtilen sayıyı aşacak şekilde

²⁰³ Bkz. Akpınar (1997: 37-45, 69).

²⁰⁴ 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.

²⁰⁵ Karademir (2014: 326).

²⁰⁶ Bkz. Y.MTV. 68/41, 20 Eylül 1308/2 Ekim 1892; DH.MKT. 2016/109, 20 Teşrin-i Evvel 1308/1 Kasım 1892

Malatya'dan bir Dersim'den altı olmak üzere yedi kişi mektebe kabul için büyük bir istekle başvuruda bulununca vali, Dersim ve Malatya bölgelerinin özel koşullarına (*hususiyet ahvâline*) göndermede bulunarak bütün başvuranların kabul edilmesini istedi. Diğerlerinin reddedilmesi halinde beklenen faydanın gerçekleşmeyeceği kanaatindeydi. Hepsı alınırsa daha hayırlı sonuçlara vesile olacaktı.²⁰⁷ Valinin görüşü uygun bulunarak beşi Dersim'den biri de Malatya'dan olmak üzere altı kişi Aşiret Mektebi'ne kaydedildi.²⁰⁸

Dersim aşiret reislerinin gösterdiği bu ilgi devletin elini daha da güçlendirdi. İstanbul'da aldıkları eğitimle endoktrine olacak çocukların dönüşlerinde aşiretlerinin devlete bağlılığını pekiştireceği düşünülmüştü. Dersim aşiretlerinden özellikle Karaballı aşiret ağalarının çocuklarını İstanbul'a yollama istekleri dikkat çekiciydi.²⁰⁹ 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.²¹⁰ Neticede Dersimli çocuklar bu mektepte aldıkları eğitimi tamamlayıp Mekteb-i Harbiye veya Mülkiye'ye devam etmişler, mezun olduktan sonra da askeri/mülki unvanlarla memleketlerine gönderilmişlerdir.²¹¹ Bölge aşiretleri, çocukların

²⁰⁷ Bkz. Y.MTV. 68/41, 20 Eylül 1308/2 Ekim 1892; DH.MKT. 2016/109, 20 Teşrin-i Evvel 1308/1 Kasım 1892.

²⁰⁸ Y. MTV. 74/44, 12 Kânûn-ı Sâni 1308/24 Ocak 1893. Diğer yandan Akpınar'ın (1997: 99-101) sınıf sınıf listelerini ortaya koyduğu gibi Mamuretülaziz 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) Mamuretülaziz Vilayeti adına kayıtlı olduğu, Dersim'den ise aşiretleri belirtilmeyen 2 kişinin (Mahmud Hızır ile Mirali 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).

²⁰⁹ 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 Sâni 1308/24 Ocak 1893.

²¹⁰ Y.MTV. 74/44, 12 Kânûn-ı Sâni 1308/24 Ocak 1893.

²¹¹ Sınıf sınıf isimler için bkz. Akpınar (1997: 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 Fünûn Dergisi*'nde yer alan bir fotoğrafta (s. 244) Karapapak, Cıbran, Şemski, Karaballı ve Şikefti gibi aşiretlerden toplamda 13 kişinin eğitimlerini tamamlayarak memleketlerine gidecekleri 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 resmi belgede yer alan Hasan Hayri adının *Servet-i Fünûn*'da yer almadığı, bunun yerine dergi de Sabri ismine yer verildiği görülmekteydi. Bu da kuvvetle muhtemel derginin Hasan Hayri adını Sabri ile karıştırmış olabileceği kaynaklanmış olabilir. (Fotoğraf için bkz. ek 5)

eğitimle kazandıkları itibarlı statülerinden memnun kalarak bir prestij kaynağı olarak, müteakip yıllarda da ayrılan kontenjanlara yoğun bir ilgi gösterdiler.²¹²



²¹² Yine Karaballılardan gidenler olduğu gibi bu kez Ferhad Uşağı Aşireti'nden öğrenciler de gönderilmekteydi (MF.MKT. 468/5, 16 Ağustos 1315/28 Ağustos 1899). Buna rağmen aşiret mensuplarınca mektebe gösterilen ilgi bazen de reddedilmekteydi. Gerekçe olarak da mektebin kuruluş 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.

SONUÇ

Kızılbaş/Alevîlerin 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı coğrafyasındaki varlıkları, onları Anadolu'daki en geniş nüfuslu gayri Sünnî topluluk yapmaktaydı. Akademik çalışmalardan da anlaşıldığı gibi özellikle de 16. yüzyıldaki Osmanlı-Safevî mücadelesinin Kızılbaş/Alevî kimliğinin inşasında önemli bir etkisi oldu. Buna rağmen Stefan Winter'ın da dikkat çektiği gibi¹ Kızılbaş/Alevîlerin 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/Alevîlerin uzun bir aradan sonra devletin yeniden gündemine gelmesinden ötürü önemli bir zaman aralığına tekabül etti.

Tezin sınırlılıklarını 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/Alevîlerin, Balkanlardaki kısmi varlıklarına 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 Sünnî ve gayri Sünnî 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. Merkezi devletin işleyişi için uygun görülen homojen bir

¹ Winter (2018: 230).

nüfusun tesisi -resmiyette varlıkları kabul edilen gayrimüslimler dışında- sultanın halifelik statüsünü kullanarak topraklarındaki bütün gayri Sünnî unsurları tek bir çatı altında toplamasından geçiyordu. Bu siyaset diğerleri gibi Kızılbaş/Alevîleri de dikey bir şekilde kesmekteydi. Ermeniler ile yakınlık ve misyoner faaliyetlerinin topluluk içerisinde yaygınlık kazanması bunda etkili oldu. Hatta Kızılbaş/Alevîlerin, merkezinde özellikle de Ermeni ve misyonerlerin yer aldığı endişeler üzerinden gündeme geldikleri çok sayıda örneğe de sıklıkla rastlanılmaktaydı. Buna rağmen Kızılbaş/Alevîlerin bu endişelerinin dışında -Anşa 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/Alevî siyasetiyle paralel bir görüntü oluşturmaktaydı. Bu gelişmelerin her biri ve aynı zamanda tamamı II. Abdülhamid dönemi Kızılbaş/Alevî siyasetini, odağında merkeziyetçilik ve güvenlik endişelerinin yer aldığı komplike unsurlarla birlikte değerlendirme zorunluluğu oluşturdu.

Kızılbaş/Alevîlere dair, yüzyıllar öncesinden şekillenen endişelerin de yukarıdaki genel eğilim ve devletin hareketliliği üzerinde etkisi vardı. Buna rağmen ne devletin Kızılbaş/Alevîlere 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 Sünnî topluluklara yönelik beklentileri ve devletin içinde bulunduğu konjonktürle alakalıydı. Sultanın söz konusu siyaseti bile onu başlı başına seleflerinden farklılaştıran bir özgünlük oluşturmaktaydı. Çünkü merkezi bürokrasinin Kızılbaş/Alevîlere yönelik dili ve anlayışında tamamen olmasa da belirgin düzeyde bir esneme, yumuşama hissedilmekteydi. Aynı durum taşra bürokrasisi ve Sünnî halk açısından pek söz konusu değildi. Bunu hem kaleme alınan resmi yazışmalar, hem de Batılı metinler göstermekteydi. Yaşananlar daha çok merkezin idari tercihleriyle, taşranın toplumsal gelenekleri arasındaki çatışmayı gün yüzüne çıkarmaktaydı ve Sünnî halk kadar taşra bürokrasisinin de bunun üzerinde dahli 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 aşağılamak hususunda çok daha serbest bir tavır takındığına şahit olunmaktaydı.²

² Kafadar (2017: 98).

Böyle olduğu için de Sünnî toplumun Kızılbaş/Alevîlere yönelik olumsuz bakış açısı erken yüzyıllardan başlayarak günümüze kadar devam etti.³

Sultan Abdülhamid devrinin merkezi 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. Resmi 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 Alevî 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/Alevîlerin 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 kaynakta eşzamanlı bir şekilde ön plana gelmeleri dikkat çekiciydi. Bunun da tez boyunca ifade edildiği gibi II. Abdülhamid döneminin iç siyaset parametreleriyle yakın bir ilişkisi bulunmaktaydı. Kızılbaş/Alevîler çoğu yönden devletin bu dönemki gayri Sünnî 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 Sünnî topluluklara yönelik siyaseti bile öncesine nazaran özgün bir tutum sergiledi. Fakat bu genellik içerisinde Kızılbaş/Alevîlerin devlet ile olan ilişkileri diğerlerine göre daha köklü ve geçmişe dayanmaktaydı. Devlet yöntem olarak benzer hususlara başvursa da Kızılbaş/Alevîlere dair ürettiği bilgi ve algısı diğerlerine nazaran büyük bir farklılık arz etmekteydi. Bunda Kızılbaş/Alevîlerin Sünnîlerden sonra Anadolu’daki en kalabalık “Müslüman” topluluk ve dolayısıyla muhtemel bir tehlike oluşturabilme potansiyeline sahip olmalarının etkisi vardı. Bunun üzerinden şekillenen

³ Bunlar arasında en yaygını yüzyıllar boyunca Kızılbaş/Alevîlere yakıştırılan “mum söndü” ve cinsel içeriklik iftirallardı. Bkz. Doktor Fraylıç ve Mühendis Ravling ([1918] 2008: 278, 311). Kızılbaş/Alevîler ile ilgili söz konusu iddialar ve daha çoğunun günümüzde de sürdürüldüğüne tanık olunmaktadır. Bu hususta yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bkz. Özben (2011).

endişeler Kızılbaşların yeniden “türediklerine” yönelik dile getirilen ifadelerden belli olmaktaydı. Fakat Kızılbaşlar bu kez 16. yüzyıldaki gibi doğrudan İran ve Safevîler üzerinden dile getirilmemekteydi. Söz konusu vurgu devletin İslâm birliği siyasetine aykırılık ve muhalefet gibi sönümlenen bir potansiyelin yeniden tehlikeli bir hal alma endişesini de barındırmaktaydı. Yaşanılan gelişmelerin de devletin uzun bir aradan sonra Kızılbaş/Alevîler üzerine yeniden eğilmesinde payı olacaktı. Devletin bu eğilimi sonucunda ortaya çıkan rapor ve lâyhaların 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/Alevîler ile olan temasları sonucu dile getirdikleri özellikle de iki yönden dikkat çekiciydi. İlki, Kızılbaş/Alevîlik 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 ahaliyi motive edici bir etkendi. Buna rağmen geçen süre boyunca ve tam da ikinci önemli husus ile ilişkili olarak, Kızılbaş/Alevîlerin 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/Alevîlere dair kaleme aldıkları yazılarda belli olmaktaydı. Buna göre Hristiyan köken vurgusunda bir devamlılık görülse de ne Kızılbaş/Alevîlerin 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/Alevîlerin misyonerlere yönelik beklentilerinin giderek azalmasının etkisi de söz konusuydu. Bundan ötürü, misyoner yazınında kimi Kızılbaş/Alevîlerin 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/Alevîler arasındaki Hristiyanlaşma eğilimlerine yönelik ifade ettiklerinin hakikati neydi? Bu durum Kızılbaş/Alevîlerden ziyade toplulukça misyonerlere gösterilen hoşgörü ve beklentilerden ötürü yine misyonerlerin “yanlış”

anlamalarından kaynaklı bir gerçeğe işaret ediyor olabilir miydi? Öyle olmasa bile Kızılbaş/Alevîlerin 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 Sünnîler ve Sünnîliktense tıpkı misyonerler gibi onlar da Hristiyanlık ile kurdukları 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 söylemez miydi? Benzer yönde sorular elbette çoğaltılabilir. Buna göre, çalışma boyunca ortaya konulduğu gibi, misyonerlerin bu yöndeki beyanları kadar Kızılbaş/Alevîlerin bu husustaki samimiyetleri de kendi bağlamları içerisinde şüpheli bir hal almaktaydı. Bu durum zaman içerisinde misyonerlerin de Kızılbaş/Alevîlerin iddialarına şüpheyile 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, misyonerlerin Kızılbaş/Alevîler içerisindeki hareketlilik ve dini tartışmaları iç bağlamlarından soyutlayıp, kendilerine yonttukları durumlar da söz konusu oldu. Bu bakımdan *pençe-tarık* tartışması bir dönem boyunca Kızılbaş/Alevîlerin içindeki bir hâkimiyet mücadelesi olarak görülmekten ziyade, tamamen *tarık* reddedenlerin "Protestanlaşması" olarak değerlendirilmekteydi. Fakat burada da bir yanılgı içerisinde olduğu sonradan bizzat misyonerlerin kendilerince fark edilecekti. Sonuç olarak bu gelişmeler de Kızılbaş/Alevîlerin Hristiyanlaşma vakalarının ne devletin korktuğu ne de misyonerlerin sevindiği kadar büyük bir toplama ulaştığını göstermekteydi.

Ortaya çıkan bu tablo Hans Lukas Kieser'in Kızılbaş/Alevîler ile Protestan misyonerler arasındaki ilişkiye dayanarak misyonerlerin bir "Alevî Rönesansı" başlatma potansiyeline sahip olduğu yönündeki değerlendirmesini de tartışmaya açmaktaydı.⁴ Bu bakımdan Markus Dressler'in Kieser'e yönelttiği, Kızılbaş/Alevîlerin 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 misyonerler, geneldeyse Batılıların Kızılbaş/Alevîlere yönelik çalışmaları ve kaleme alınan yazın dönemin devlet bürokrasisini endişelendirdiği

⁴ Bkz. Kieser (2001: 97; 2002: 126).

⁵ Bkz. Dressler (2013: 71).

kadar sonrasının araştırmalarını da doğrudan etkiledi. Böylece, Sultan Abdülhamid'in saltanatının akabinde de Kızılbaş/Alevîler için dile getirilen “Hristiyan 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/Alevîler ile Ermeniler arasındaki ittifak iddiaları da yer yer eklenmekteydi.

Yaşanan gelişmeler devletin Kızılbaş/Alevîlere yönelik uygulamaya koyduğu siyaseti de etkiledi. Topluluğun Sünnîleştirilmesini amaçlayan çözüm arayışlarından *tashîh-i akâid* politikası önde gelen uygulamaların başındaydı. Fakat hikâyenin sonunda devletin bütün uğraşlarına rağmen Kızılbaş/Alevîlerin Sünnîleştirilmesi hususunda beklenen düzeyde, büyük bir başarı elde edemediği görülmekteydi. Bahse konu durum dönemin memurları tarafından bile dile getirilen bir itiraf niteliğindeydi. Buradan Kızılbaş/Alevîlerin doğru inanç olarak nitelendirilen Sünnî İslâm'a tamamen döndürülemedikleri gibi özellikle 20. yüzyılın başından itibaren kendileri dışındaki toplulukları etkilediklerine yönelik bir endişenin nüksettiği de anlaşılmaktaydı. Bu nedenle eğitim Kızılbaş/Alevîlerin tashîh-i akâidinde araçsallaştırıldığı gibi onların diğer halka yönelik zararlı olduğu düşünülen faaliyetlerinin engellenmesi için de ön plana geldi.⁷ Sonuç olarak, misyonierlerin Hristiyanlaştırma, Osmanlı Devleti'nin ise Sünnîleştirme maksadıyla Kızılbaş/Alevîlere yönelik çalışmaları genel itibarıyla bir başarısızlıkla sonuçlandı. Aslında benzer bir durum her iki açıdan Anadolu'daki diğer gayri Sünnî topluluklar için de geçerliydi.⁸

Devlet Kızılbaş/Alevîlerin tashîh-i akâidine yönelik büyük bir başarı elde edemese de bu çabaların yine de topluluk içinde ufak çaplı da olsa bir takım değiştirici ve dönüştürücü etkileri oldu. Bunu da bir kısım Kızılbaş/Alevînin doğrudan Sünnîleşmesi ya da Sünnîleşmeden kimi Sünnî pratikleri içselleştirerek kendi kimlik ve inançları içerisinde sürdürmeleri şeklinde ifade edilebiliriz. Bu bağlamda günümüzdeki bazı Kızılbaş/Alevî

⁶ Bkz. Baha Said Bey (2000: 111); Yörükân (2002: 145); Varlık (2010: 132).

⁷ Bkz. MF.MKT. 855/17, 2 Mayıs 1321/15 Mayıs 1905

⁸ Hatta genel olarak misyonierlerin dünya üzerindeki Müslümanların Hristiyanlaştırılmasına yönelik çalışmalarına da şüpheyle yaklaşılmaktaydı. Buna göre Misyonierler Cemiyeti'nin ikiyüzüncü senesi sebebiyle gerçekleştirilen şenliklerde konuşan Lord Salisbury, misyonierlerin, Müslümanları din değiştirme hususunda başarılı olamayacaklarını belirtmişti. Bkz. Y.PRK.UM. 407/94, 20 Haziran 1900.

köylerinde görülen cami ve Sünnî İslam pratiklerinin (namaz ve oruç gibi) temelini en erken Abdülhamid dönemindeki bu devlet siyasetine değin uzatılması mümkündür.⁹

Kızılbaş/Alevîlere yönelik II. Abdülhamid döneminde uygulanan politikalar sultanın devrilmesiyle yönetimi ele geçiren İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) tarafından da aynen sürdürüldü. Tashîh-i akâid başlığı altında değerlendirilen uygulamalar bunların belli başlılarıydı.¹⁰ Buradaki en önemli nüans 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/Alevîlerin 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 ilerleyen yıllarda bu açıktan destekte de bir azalma görülmekteydi.¹²

Kızılbaş/Alevîlere yönelik Abdülhamid döneminden başlayarak sürdürülen politikaların başarısızlığı, topluluk mensuplarının Anadolu’daki coğrafi dağılımı üzerinden de düşünülebilir. Buna göre muhtelif tarihlerde Besim Atalay tarafından sunulan

⁹ II. Abdülhamid döneminde barındırdığı Kızılbaş/Alevî nüfusla ön plana gelen Sivas günümüzde de önemli oranda bir Alevî nüfusa ev sahipliği yapmaktadır. Buna göre yakın tarihli bir çalışmada Sivas’ın bazı Alevî nüfuslu ilçe, nahiye ve köylerinde hala cami ve mescid bulunduğu görülmektedir. Bunlar arasında tamamen Sünnîleşenler olduğu gibi diğer bazılarında ise Sünnî inanç ve ibadetlere yönelik bir eğilimin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gökbel (2004: 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, “râfızî” gibi “doğru yoldan sapmış fırkaları (*fırak-ı dalle*)” onaylamaması dile getirilerek, bunun için bir takım çözüm önerileri sunulmaktaydı. Öneriler arasında Kızılbaşların Türk köylerine iskân edilerek, iskândan sonra ayinlerinin yasaklanması yer almaktaydı. Kızılbaş aşiretlerin ufak kitleler halinde gerçekleştirilecek olan bu iskânlarıyla da inançlarının sarsılacağı düşünülmekteydi. Aynı zamanda çocuklar için okulların açılması ve burada örtük bir şekilde dini bir eğitime tabi tutulmaları da ön plandaydı (Bkz. Doktor Fraylıç ve Mühendis Ravling, [1918] 2008: 311-314). Aynı yıl *Kürdler* başlıklı bir çalışmanın daha müstear isimle (Doktor Friç) yayımlandığı görülür. İttihat 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 Habil Adem kod adlı Naci İsmail Pelister’dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aydın (2014).

¹¹ Aydın (2014: viii).

¹² Önal (2006: 200).

haritalarda¹³ Kızılbaş/Alevîlerin 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/Alevî 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.¹⁴ 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, ilkelik, cehalet, hayvani bir yaşam sürdürme* ve *şekavet* gibi çeşitli metaforlarla Dersim'in yeniden *ıslahı* ve *medenileştirmesi* amaçlanmaktaydı. Ayrıca, bölgedeki seyyidlere yönelik suçlayıcı dile de olduğu gibi yer verilip, seyyidlerin sürgünleri yeniden gündeme gelecekti.¹⁵ Bu da bazı yazarların dikkatini çektiği gibi II. Abdülhamid'den Cumhuriyet'e devam eden “zihinsel bir devamlılığın” işaretiydi.¹⁶ Bu yönüyle de kurulan yeni ulus-devletin farklı kaygı ve yöntemleri söz konusu olsa da Dersim'e yönelik algısının birçok yönden geçmişten beslendiği görülmekteydi. Buradan hareketle, Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının bakış açısının Sultan Abdülhamid döneminin siyasal gelişmelerinden etkilendiği söylenebilir.

¹³ Haritalar için bkz. ek 19-20.

¹⁴ Yücel Demirel'in (2010: 41) Cumhuriyet dönemi Dersim siyasetine yönelik dile getirdiği “iç şarkiyatçılık” değerlendirmesinin, kökleri II. Abdülhamid dönemine uzanan daha geri bir tarihinin olduğu görülmüştü.

¹⁵ Bu hususta yapılmış ayrıntılı bir çalışma için bkz. Baran (2014). Ayrıca bkz. Uluğ (2007); Jandarma Umum Kumandanlığı (2010); Yıldırım (2011); Bora (2013). Naşit Hakkı Uluğ bu süreci Dersim'in “medeniyete açılması” olarak doğrudan 1939 tarihinde kaleme aldığı çalışmasının başlığına taşımıştı. Yazar çalışmasında aynı zamanda özellikle de seyyidleri “baş belası” olarak nitelendirmekteydi. Bkz. Uluğ (2007: 91).

¹⁶ Akpınar, Bilir vd. (2010).

KAYNAKÇA

ARŞİV KAYNAKLARI

I- Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Bab-ı Asaî Divan-ı Hümayun 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 Vâlâ Evrakı (A.MKT.MVL)
71/84.

Sadâret Mektubi Kalemî Umum 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.

Babîalî 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.

Babîalî Evrak Odası Ayniyat Defterleri (BEO.AYN.d)
867, 1422/18, 1422/85, 1423/87, 1538, 1652.

Babîalî Evrak Odası Nezâret Gelen-Giden Defterleri (BEO.NGG.d)
60/2422.

Babıali Evrak Odası Vilayet 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.İD)
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.MUİ)
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 Islahat 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 Islahat Komisyonu/Islahat (DH.TMIK.S)
11/15, 26/31, 30/51, 32/18, 36/77, 60/22.

Hatt-ı Hümayûn (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 Ahkam-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 Vâlâ (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, Şeriyye Sicil Defteri (MŞH.SSC.d)
5244

Meclis-i Vükelâ Mazbataları (MV)
1/19, 23/46, 26/2, 48/32, 48/42, 54/37, 71/10, 81/67, 113/161, 119/74.

Meclis-i Vâlâ 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 Resmi 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 Kamil 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 Askeri 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 Ateşemiliterlik (Y.PRK.EŞA)
37/36.

Yıldız Perakende Evrakı Hariciye Nezâreti Maruzatı (Y.PRK.HR)
7/27, 13/29.

Yıldız Perakende Evrakı Komisyanlar 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 Erkan-ı Harbiye Dairesi (Y.PRK.MYD)
9/97, 15/41, 22/105.

Yıldız Perakende Evrakı Evrakı Name-i Hümayunlar (Y.PRK.NMH)
1/8.

Yıldız Perakende Evrakı Posta Telgraf Nezâreti Maruzatı (Y.PRK.PT)
10/63, 10/77.

Yıldız Perakende Evrakı Mabeyn Erkanı 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, 30/57, 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.

Yıldız Perakende Evrakı Zabtiye Nezâreti Maruzatı (Y.PRK.ZB)
15/79, 5/108.

Zabtiye Nezâreti Evrakı (ZB)
15/79, 396/36.

II. 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.

III. 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*, Vol. 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*, Vol. 75.

REF. A.E. 667/ard 81, REF. S.I.M. 2983, *Ministère des Affaires Étrangères Archives Diplomatiques, Turqouie Politique Interieure 6*, Vol. 76.

IV. Yabancı Dergiler

Bulletin de la Société d'Anthropologie de Lyon, 1881-1882. (1882). Tome Primeir. Lyon: H. Georg.

Christian Herald and Signs of Our Times

22/52

Christian Work; The News of The Churches

Vol. III (October 1, 1869).

Eclectic Magazine of Foreign Literature, Science and Art

LIII/3 (March 1891).

Evengelial Christendom: Its State and Prospects

XIII (May 1, 1859).

Golden Hours

9 (September 1864).

La Géographie: Bulletin de la Société de Géographie, 1914.

l'Antropologie (1896). Tome Septième. Paris: Libraires de l'Académie de Médecine.

Mémoires de l'Académie des Sciences, Belles-Letters 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, LXXVI/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, LXXXVI/V, LXXXVI/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)

XVI/8

The Church of England Magazine

XXXIX (November 17, 1855)

The Church Missionary Cleaner

XVI/6.

The Grinnell Review

IX/3 (December 1913)

The Gospel in All Lands

7 (June 7th, 1883)

The Missionary Review of the World

XXV. (January 1912).

The Moslem World

XII/1 (January, 1922).

The Nation.

Vol. LI. (September 18, 1890)

V. Gazeteler

Servet-i Fünûn, (11 Haziran 1314), sayı. 380.

VI. Albümler

ALBUM de la Mission de Mésopotamie et d'Arménie Confiée aux Frères-Mineurs Capueins de la Province de Lyon. PH 5996-PH6038, 1904, Bibliothèque de Fels.

YAYIMLANMIŞ KAYNAKLAR

AHMED CEMALEDİN EFENDİ. *Bektâşî Sırrı Nâm Risâleye Müdâfaa*. Dersaadet: Manzûme-i Efkâr Matbaası, 1328/1912.

AHMET CEVDET PAŞA. *Sosyâlistlere Dâir Bir Makâle(dir)*: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı M. Cevdet Kütüphanesi, (t.y.).

_____, *Ma'rûzât*, haz: Yusuf Halaçoğlu, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.

_____, *Tezâkir*, 21-39. 2. Baskı, yay: Cavid Baysun, Ankara: TTK. Yayınları, 1986.

AHMET RIFKI. *Bektâşî Sırrı*. 2. Cilt, Dersaadet: Manzûme-i Efkâr Matbaası, 1328.

- ANDERSON, Rufus. *History of the Missions of the American Board of Commissioners for Foreign Missions to the Oriental Churches*, Vol. II., Boston: Congregational Publishing Society, 1872.
- Annual Report of the American Boards of Commissionaers for Foreign Missions*. Boston: Press of T.R.Marvin&Son, 1861.
- ANTRANİK. *Dersim Seyahatname*. çev: Payline Tomasyan, İstanbul: Aras Yayıncılık, 2012.
- ÂŞIKPAŞAZÂDE. *Âşıkpaşazâde Târihi*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1332.
- ÂTIF HÜSEYİN BEY. *Sultan II. Abdülhamid'in Sürgün Günleri, Hususi Doktoru Âtîf Hüseyin Bey'in Hatıraları (1909-1918)*. haz: M. Metin Hülâgü, 4. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- AVERYANOV, P.İ. *Osmanlı İran Rus Savaşlarında Kürtler (19. Yüzyıl)*. çev: İbrahim Kale, İstanbul: Avesta Yayınları, 2010.
- BADGER, George P. "Mission to Kurdistan in 1842". *The Colonial Church Chronicle and Missionary Journal*. Vol. IV, No. XXXIX, 1850: 89-95.
- _____, "Mission to Kurdistan in 1842". *The Colonial Church Chronicle and Missionary Journal*. Vol. IV, No. XLIV, 1851: 290-293.
- BANSE, Ewald. *Die Türkei: Eine Moderne Geographie*. (Dritte Auflage) Berlin-Braunschweig-Hamburg: Verlag von Georg Westermann, 1919.
- BARDİZAKTSİ, Vahan. "Sıla'dan Sözler". içinde: Arsen Yarman, *Palu-Harput 1878: Çarsancak, Çemişgezek, Çapakçur, Erzincan, Hizan ve Civar Bölgeler*. 2 Cilt, 2. Baskı, İstanbul: Belge Yayınları, 1879.
- BARNUM, Herman N. "The Kuzzel-Bash Koords". *In Lands Afar A Second Series of Mission Stories of Many Lands*. Boston: 1897: 77-80.
- _____, "The Kuzzel-bash Koords". *Christian Herald and Signs of Our Times*. Vol. 22, No.52, 1899: 1011.
- BENT, Theodore. "The Yourouks of Asia Minor". *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 20, 1891: 269-276.
- BLISS, Edwin M. *The Andover Review: A Religious and Theological Monthly*, Vol. IV. No. XIX, 1885: 1-32.
- BRANT, James. "Notes of a Journey Through a Part of Kurdistán, in the Summer of 1838". *The Journal of the Royal Geographical Society of London*, Vol. 10, 1840: 341-432.
- BROWN, John P. *The Dervishes; or, Oriental Spiritualism*. London: Trubner and Co., 1868.

- Bulletin de la Société d'Anthropologie de Lyon, 1881-1882*. Tome Primeir. Lyon: H. Georg, 1882.
- BURNABY, Fred. *At Sirtında Anadolu*. çev: Fatma Taşkent, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- BUYRUK (İMAM CAFER-İ SADIK BUYRUĞU). haz: Fuat Bozkurt, 2. Baskı. İstanbul: Kapı Yayınları, 2005.
- CHANTRE, Ernest. *Recherches Anthropologiques dans L'Asie Occidentale Missions Scientifiques en Transcaucasie Asie Mineure et Syrie 1890-1894*. Lyon: Libraire de la Faculté de Medecine et de la Faculté de Droit, 1895.
- CHANTRE, B. *En Asie Mineure, Souvenirs de Voyages en Cappadoce et en Cilicie*. Paris: Hachette, 1896-1898.
- CROWFOOT, J. W. "Survivals Among the Kappadokian Kizilbash (Bektash)". *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol XXX, 1900: 305-320.
- CUINET, Vital. *La Turquie d'Asie, Géographie Administrative: Statistique, Descriptive et Raisonnée de Chaque Province de l'Asie- Mineure*. Tome Preimer (Cilt 1), Paris: 1892.
- _____, *La Turquie d'Asie, Géographie Administrative: Statistique, Descriptive et Raisonnée de Chaque Province de l'Asie- Mineure*. Tome Deuxieme, Troisieme, Quatrieme (Cilt 2, 3, 4): Paris, 1894.
- DAĞAVARYAN, Nazaret. *Hiristiyan Protestanlığının ve Kızılbaş İnancının Doğuşu*. çev: Kevork Taşkiran, İstanbul: Kor Kitap, 2018.
- DANIEL COIT, Gilman, HARRY THURSTON Peck, FRANK MOORE Colby [Ed.]. "Kizilbash". *The New International Encycloædia*. Vol. X, New York: Dodd, Mead and Company, 1903.
- DOMINIAN, Leon. "The Peoples of Northern and Central Asiatic Turkey". *Bulletin of the American Geographical Society*, Vol. XLVII: 1915: 832-871.
- ERKAN, Kemal. [Haz.]. *1734-1735 Osmanlı- İran Savaşı Mühimme Defteri (Ramazân 1146-Zilhicce 1147)*. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2011.
- ES'AD EFENDİ. *Üss-i Zafer (Yeniçeriliğin Kaldırılmasına Dair)*. haz: Mehmet Arslan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005.
- FANE, Violet. *Sophy, or The Adventures of A Savage*. Second Edition, Vol. II. London: Hurts and Blackett, 1881.
- FITZNER, Rudolf. *Anatolien: Wirtschaftsgeographie*. Berlin: 1902.

Fifty-Sixth Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions.
Boston: Press of T.R. Marvin&Son, 1866.

Fifty-Ninth Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions. Cambridge: Giberside Press, 1869.

Forty-Eighth Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions.
Boston: Press of T.R.Marvin&Son, 1857.

GRENARD, M. F. "Une Secte Religieuse d'Asie Mineure. Les Kyzyl-Bâchs". *Journal Asiatique*, [Mai-Juin], Tome III: 1904:511-522.

GOLDSMID, Frederick John. *Telegraph and Travel*. London: Macmillan and Co,1874.

HARRIS, J. Rendel & Helen B. *Letters from The Scenes of the Recent Massacres in Armenia*. London: The Ballantyne Press, 1897.

HAYÂLÎ BEY. *Hayâli Bey Dîvânı*. yay: Ali Nihat Tarlan. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1945.

HERRICK, GEORGE F. *Christian and Mohammedan: A Plea for Bridging the Chasm*. London and Edinburgh: Flemin H. Recell Company, 1912.

HOCA SADETTİN. *Tâcü'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: 301-310.

_____, "The Valley of the Upper Euphrates River and Its People". *Bulletin of the American Geographical Society*, 34/5, 1902b: 384-393.

_____, "Through the Great Canon of the Euphrates". *The Geographical Journal*, Vol. 20, 1902c: 175-200.

_____, "The Prehistoric Mounds of Eastern Turkey". *Records of the Past*. ed: Henry Mason Baum&Frederick Bennett Wringht, Vol. I, Part VI, 1902d: 163-172.

İDRÎS-İ BİDLÎSÎ. *Selim Şah-Nâme*. haz: Hicabi Kırlangıç, Ankara: Hece Yayınları. 2016.

LYNCH, H.F.B. *Armenia: Travels and Studies*. Vol II, London: Longmans, Green, and Co.,1901.

MEHMET ÂRÎF BEY. *Başımıza Gelenler*. Cilt 2-3, haz: Ertuğrul Düzdağ: Tercüman Gazetesi Yayınları, t.y.

_____, *Binbir Hadis*. Cilt 2. haz: Ahmet Kahraman: Tercüman Gazetesi Yayınları, t.y..

MILLINGEN. Frederick. *Wild Life Among the Koords*. London: Hurst and Blackett, 1870.

- MOLYNEUX-SEEL, L. "Report on Dersim". *Record of the Kurds: Territory, Revolt and Nationalism 1831-1979. Bristish Documentary Sources*. Vol. 4 (1900-1914): Cambridge University Press, 1911.
- _____, "A Journey in Dersim". *The Geographical Journal*, Vol. 44, No. 1, 1914: 49-68.
- MUSTAFA NURİ PAŞA. *Abede-i İblîs: Yezidî Ta'ifesinin İtikâdâtı, A'dâtı, Evsâfı*. haz: Amed Gökçen. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013 (ilk baskı H.1328/M.1912).
- NATANYAN, Boğos. "Ermenistan'ın Gözyaşı veya Palu, Harput, Çarsancak, Çapakçur ve Erzincan Hakkında Rapor". içinde: Arsen Yarman, *Palu-Harput 1878: Çarsancak, Çemişgezek, Çapakçur, Erzincan, Hizan ve Civar Bölgeler*. 2. Cilt (Raporlar). 2. Baskı. İstanbul: Belge Yayınları, t.y.
- _____, *Sivas 1877*. yay. haz: Arsen Yarman, İstanbul: Birzamanlar Yayıncılık, 2008.
- NÉOPHYTOS, Aristore G. "District de Kérassunde Au Point de Vue Anthropologique et Ethnographique". *L'Anthropologie*. Tome Premier, Paris: Libraire de L'akadémie de Médecine, 1890: 679-711.
- OSMANOĞLU, Ayşe. *Babam Sultan Abdülhamid*. İstanbul: Selis Kitaplar, 2007.
- PATKANOFF, K.P. "Some Words on the Dialects of the Transcaucasian Gypsies-Bosa and Karaci". *Journal of the Gypsy Lore Society*. Vol II. No. 3, 1909: 246-266.
- PEARS, Edwin. *Turkey and Its People*. London: Methuen&Co. LTD, 1911.
- PERKIN, Justin. *Residence of Eight Years in Persia Among The Nestorian Christians; with Notices of the Muhammedans*. Andover: Published by Allen, Morrill&Wardwell, 1843.
- PERSY, Early. [Henry Algernon George Percy]. *Highlands of Asiatic Turkey*. London: Edward Arnold, 1901.
- PIOLET, Jean-Baptiste. *Les Missions Catholiques Françaises au XIXe Siècle*. Tome 1. Paris: Librairie Armand Colin, 1900-1903.
- PRIME, Samuel Irenæus. *The Bible in the Levant; or the Life and Letters of the Rev. C.N. Righter*. New York: Sheldon&Company, 1859.
- RAMSAY, William Mitchell. *Impressions of Turkey During Twelve Years' Wanderings*. London: Hodder and Stoughton, 1897.
- _____, "The Intermixture of Races in Asia Minor: Some of its Causes and Effects". *British Academy*, Vol. VII, 1916: 1-64.
- RECLUS, Élisée. *The Earth and Its Inhabitants. Asia*. Vol. IV. New York: D. Appleton and Company, 1885.

REFİK, Ahmet. *On altıncı asırda Rafizilik ve Bektaşilik*. İstanbul: 1932.

RIGGS, Henry H. "The Religion of the Dersim Kurds". *The Missionary Review of the World*. 34/10, 1911: 734-743.

Sâlname-i Vilâyet-i Mamuret'ül-Aziz: Vilayet Matbaası, 1307.

SAMPSON, Donat. "Austrian Explorations in Lycia". *The American Catholic Quarterly Review*. ed: Patrick John Ryan, J.F.Loughlin, James P. Turner and John J. O'shea, Vol. XXVII. No. 106, Philadelphia: 1902.

Seventieth Annual Report of the Amerikan Board of Commissioners for Foreign Missions. Boston: Printed at the Riverside Press, Cambridge, 1880.

Seventy-First Annual Report of the American Bible Society New York: American Bible Society, 1887.

SIRVANTS DYANTS, Karekin Vardabed. "Toros Ahpar Ermenistan Yolcusu". içinde: Arsen Yarman. *Palu-Harput 1878: Çarsancak, Çemişgezek, Çapakçur, Erzincan, Hizan ve Civar Bölgeler*, 2 Cilt (Raporlar), 2. Baskı. İstanbul: Belge Yayınları. 1879.

_____, "Toros Ahpar". içinde: Arsen Yarman. *Palu-Harput 1878: Çarsancak, Çemişgezek, Çapakçur, Erzincan, Hizan ve Civar Bölgeler*. 2 Cilt (Raporlar), 2. Baskı. İstanbul: Belge Yayınları, 1884.

Sixty-Eighth Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions. Boston: Printed at the Riverside Press, Cambridge, 1878.

SOLAKZADE MEHMET HENDEMİ ÇELEBİ. *Solakzade Tarihi*.

SOUTHGATE, Horatio. *Narrative of A Tour Through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia. With Observations on the condition of Mohammedanism and Christianity in Those Countries*. Vol. II. London: Tilt and Bogue, 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*. Boston: The Pilgrim Press, 1910.

SÜREYYA, Mehmed. "Fikrî Paşa". *Sicill-i Osmanî*. Cilt 2. haz: Nuri Akbayar. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

SYKES, Mark. *Dar-ul-Islam: A Record of a Journey Through Ten of the Asiatic Provinces of Turkey*. London: Bickers & Son, 1904.

ŞEMSEDDİN SAMÎ. *Kâmûsu'l - A'lâm*. Cilt 1-2, İstanbul: Mihrân Matbaası, 1306.

_____, *Kâmûsu'l - A'lâm*. Cilt 3, İstanbul: Mihrân Matbaası, 1308.

_____, *Kâmûsu'l - A'lâm*. Cilt 4, İstanbul: Mihrân Matbaası, 1311.

_____, *Kâmûsu'l - A'lâm*. Cilt 5, İstanbul: Mihrân Matbaası, 1314.

_____, *Kâmûsu'l - A'lâm*. Cilt 6, İstanbul: Mihrân Matbaası, 1316.

_____, *Kâmûs-ı Türkî*. Dersa'âdet: 1317.

TAHSİN PAŞA. *Abdülhamit ve Yıldız Hatıraları*. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1931.

TANKUT, Hasan Reşid. "Doğu ve Güneydoğu Bölgesi Üzerine Etno-Politik Bir İnceleme". *Açık-Gizli/Resmi-Gayriresmi Kürdoloji Belgeleri I*. der: Mehmet Bayrak, Ankara: Öz-ge Yayınları, 1994a: 218-232.

_____, "Zazalar Hakkında Sosyolojik Tetkikler". *Açık-Gizli/Resmi-Gayriresmi Kürdoloji Belgeleri I*. der: Mehmet Bayrak. Ankara: Öz-ge Yayınları, 1994b: 409-490.

TAYLOR, J. G. "Journal of a Tour in Armenia, Kurdistan, and Upper Mesopotamia, with Notes of Researches in the Deyrsim Dagħ, in 1866". *The Journal of the Royal Geographical Society*, Vol. 38, 1868: 281-361.

TRESAL, Able J. "La Question Armenienne et l'Europe". *La Science Catholique: Revue des Questions Sacrées et Profanes*. Arras-Paris: Imprimeur-Libraire-Éditeur, 1897.

TROWBRIDGE, Stephen Van Rensselaer. "The Alevis, or Deifiers of Ali". *The Harvard Theological Review*, 2/3, 1909: 340-353.

VARLIK, M. Bülent. [Yay. Haz.] *Umumî Müfettişler Toplantı Tutanakları-1936*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2010.

VÁNBÉRY, Hermann. *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1885.

Van LENNEP, Henry J. *Travels in Little-Known Parts of Asia Minor; With Illustrations of Biblical Literature and Researches in Archeology*. Vol. I-II, London: Printed by W. Clowes and Sons, 1870.

Von LUSCHAN, F. *Die Tachtadschy und Andere Überreste der Alten Bevölkerung Lykiens*. Braunschweig: Druck und Verlag Von Friedrich Vieweg und Sohn, 1890.

WHEELER, C.H. *Ten Years on the Euphrates; or, Primitive Missionary Policy Illustrated*. Boston: American Tract Society, 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*, Vol. XXXIX, London: Published by the Enstitute, 1907: 146-166.

- _____, "The Shia Turks". *Journal of the Transactions of the Victoria Institute or Philosophical Society of Great Britain*, Vol. XL, London: Published by the Enstitute, 1908: 225-239.
- _____, "The Religious Use of Food in Turkey". *The Hartford Seminary Record*, Vol. XX, No. 2, 1910: 97-102.
- _____, "What of the Night in Armenia". *The Missionary Review of the World*, Vol. XL, No.7, 1917: 520-524.
- _____, "Some Non-Conforming Turks". *The Moslem World*, Vol. VIII, No. 3: Missionary Review Publishing, 1918: 242-248.
- _____, "Turkish Populations Reverting to Type". *The American Review of Reviews*, Vol. LIX, No. 4, 1919: 397-402.
- _____, *Bir Amerikan Misyonerinin Merzifon Amerikan Koleji Hâtıraları*. çev: Cem Târik Yüksel, İstanbul: Enderun Yayınları, 1995.
- WILSON, C.W. *The New Volumes of the Encyclopædia Britannica*. Vol I, (Tenth Edition), New York: Published by Adam and Charles Black London and Edinburgh, 1889.
- YARMAN, Arsen. *Palu-Harput 1878: Çarsancak, Çemişgezek, Çapakçur, Erzincan, Hizan ve Civar Bölgeler*. 1 Cilt (Adalet Arayışı)-2. Cilt (Raporlar). 2. Baskı. İstanbul: Belge Yayınları, 2015.

ARAŞTIRMALAR

- ABU-MANNEH, Butrus. *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826-1876)*. İstanbul: The Isis Press, 2001.
- ADORJÁN, Imre. "'Mum Söndürme' İftirasının Kökeni ve Tarihsel Süreçte Gelişimiyle İlgili Bir Değerlendirme". *Alevilik*, haz: İsmail Engin ve Havva Engin. İstanbul: Kitapyayınevi, 2004.
- AKGÜL, Suat. *Amerikan ve İngiliz Raporları Işığında Dersim*. 3. Baskı, İstanbul: Yaba Yayınları, 2004.
- AKPINAR, Alişan. *Osmanlı Devleti'nde Aşiret Mektebi*. İstanbul: Göçebe Yayınevi. 1997.
- _____, "II. Abdülhamid Dönemi Devlet Zihniyetinin Alevi Algısı". *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik (Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel)*, der: Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015:215-225.

- AKPINAR, Alişan, BİLİR, Sezen vd. "II. Abdülhamid Dönemi Raporlarında 'Dersim Sorunu' ve Zihinsel Devamlılık". *Herkesin Bildiği Sır: Dersim*, der: Şükrü Aslan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010: 311-334.
- AKSOY, Gürdal. "Hızır versus Hızır: Kültür Tarihi, Din Sosyolojisi ve Astroloji Bağlamında Dersim Aleviliğinden Xızır". *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik (Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel)*, der: Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015: 519-541.
- AKYILDIZ, Ali. *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*. 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- ALAN, Gülbadi. *Amerikan Board'ın Merzifon'daki Faaliyetleri ve Anadolu Koleji*. Ankara: TTK. Yayınları, 2008.
- _____, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Amerikan Protestan Okulları*. Ankara: TTK. Yayınları, 2015.
- ALANDAĞLI, Murat. "İki Vilayet, İki Vali, Bir Yol İmparatorluk Taşrasında Toplumsal Sınıf Katmanları Üzerinden Menfii Uğraşlara Dair Bir Örnek". *Geçmişten Günümüze Alevilik I. Uluslararası Sempozyumu*, 2. Cilt, Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2014: 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, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015: 227-244.
- ALANOĞLU, Murat. "Kızıuca'dan Pülümür'e Osmanlı İdâresi (1518-1923)". *Pülümür*, ed: Şükrü Aslan, Ankara: Ütopya Yayınevi, 2016a: 55-85.
- _____, "1642 Tarihli Avârız Defterine Göre Kızıuca (Pülümür) Kazâsı". *Tarih Okulu Dergisi*, sayı 28, 2016b:109-140.
- ALICI, Mehmet. *Kadîm İran'da Din: Monoteizm'den Dualizm'e Mecusi Tanrı Anlayışı*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2012.
- ALİ KEMALİ, Erzincan: *Tarihî, Coğrafî, İctimaî, Etnoğrafî, İdarî, İhsaî Tetkikat Tecrübesi*. İstanbul: Resimli Ay Matbaası, 1932.
- ALLOUCHE, Adel. *Osmanlı-Safevi İlişkileri (Kökenleri ve Gelişimi)*. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.
- ALTHUSSER, Louis. *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. çev: Alp Tümertekin, 2. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınlar, 2015.
- ANDREWS, Peter ve TEMEL, Hıdır. "Hubyar". *British Journal of Middle Eastern Studies*, 37(3), 2010: 287-334.

- ASLANTAŞ, Selim. "Bir Osmanlı Bürokrati: Mehmet Memduh Paşa", *KÖK Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Dergisi*, III/1, 2001: 185-202.
- ATALAY, Besim. *Bektâşîlik*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1340/1924.
- _____, *Bektaşîlik ve Edebiyatı*. 2. Baskı, İstanbul: Ant Yayınları, 1991.
- ATEŞ, Kazım. *Yurttaşlığın Kıyısında Aleviler, "Öz Türkler" ve Heretik Ötekiler*". Ankara: Phoenix Yayınevi, 2011.
- AYDIN, Erdoğan. *Kimlik Mücadelesinde Alevilik*. 5. Baskı, İstanbul: Literatür Yayınları, 2005.
- AYDIN, Suavi. " 'Kürdler' ve Hâbil Adem." *Kürdler, Tarihi ve İktimai Tedkikat*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 2014.
- _____, "Bir Etno-Dinsel Kimlik Olarak Alevilik". *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşîlik (Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel)*. der: Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015: 11-32.
- AYNÎ, Mehmet Ali. *Hatıraları*. İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1945.
- BADEM, Candan&YILDIRIM, Mehmet. "Osmanlı Arşiv Belgelerinde 'Dersim Islahatı' (1870-1913)". 2. *Uluslararası Tunceli (Dersim) Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Tunceli: Tunceli Üniversitesi, 2014: 162-179.
- BAHA SAİD BEY. *Türkiye 'de Alevî-Bektaşî, Ahi ve Nusayrî Zümreleri*. yay. haz: İsmail Görkem, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- BAKAN, Dilek. "Alevi Bektaşî Geleneğinde Hubyar Sultan". (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- BALTACIOĞLU-BRAMER, Ayşe. "The Formation of Kızılbaş Communities in Anatolia and Ottoman Responses, 1450s-1630s". *International Journal of Turkish Studies*, Vol 20, No. 1&2, 2014: 21-47.
- BARAN, Taha. *1937-1938 Yılları Arasında Basında Dersim*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- BARKAN, Ömer Lütfi. *Kolonizatör Türk Dervişleri*. İstanbul: Hamle Basın Yayın, t.y.
- BASMACIYAN, Kirikor Hagop. *Şark'ta Toplumsal ve Dinsel Hayat*. İstanbul: Aras Yayınları, 2005.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*. 3. Baskı, İstanbul: Başbakanlık Basımevi, 2010.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*. 2.Baskı, çev: İsmail Türmen, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.

- BAYAT, Fuzuli. "Bektaşîyye Tarikatının Şekillenmesinde Yeseviyye ve Safeviyyenin Yeri". *Alevilik*. haz: İsmail Engin ve Havva Engin. İstanbul: Kitapyayınevi, 2004.
- BERBER, Ferhat. "19. Yüzyılda Kafkasya'dan Anadolu'ya Yapılan Göçler". *Karadeniz Araştırmaları*, 31, 2011: 17-49.
- BERNHEIMER, Teresa. *Ali'nin Ailesi Ehlibeyt ve İlk Aleviler*. İstanbul: Tekin Yayınevi, 2016.
- BEŞE, Ahmet & TOZLU, Selahattin. "İngiliz Kayıtlarında Aleviler ve Bektaşiler". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı: 59, 2011: 195-220.
- BIRGE, J. Kingsley. *Bektaşilik Tarihi*. çev: Reha Çamuroğlu İstanbul: Ant Yayınları. 1991.
- BİLGİLİ, Ali Sinan "Osmanlı Tarih Yazarlarının Algısıyla Türkiye-İran İlişkilerinde Siyasî Karakterin Dinî Söylemi: 'Kızılbaşlık'". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı: 27, 2003.
- BİLGİLİ, Ali Sinan & TOZLU, Selahattin vd. *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Nusayrîler ve Nusayrîlik (1745-1920)*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 2010.
- BİRDOĞAN, Nejat. *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*. 3. Baskı, İstanbul: Berfin Yayınları, 1995.
- BORA, Tanıl. "1930'lardan 1950'lere Resmî Milliyetçiliğin Dersim'e Bakışı: Asimilasyonizmin Kırılmalılığı". *Dersim'i Parantezden Çıkarmak: Dersim Sempozyumu'nun Ardından*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2013: 77-96.
- BRUINESSEN, Martin van. *Ağa, Şeyh, Devlet*. 4. Baskı, çev: Banu Yalkut, İstanbul: İletişim Yayınları, 2006.
- _____, *Kürdistan Üzerine Yazılar*. 7. Baskı. çev: Nevzat Kırac, Bülent Peker- Leyla Keskiner vd.. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- COŞKUN, Hasan. *Kangal ve Çevresindeki Alevi Ocakları*. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 75, 2015: 97-118.
- ÇAKMAK, Yalçın. "Tunceli-Hozat Sarı Saltık Ocağı ve Bektaşilik (Tarih-İnanç ve Doktrin-Ritüel)". (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- _____, (2015). "Velâyetname-i Hacı Bektaş-ı Veli Bize Neyi Anlatır?", *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik (Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel)*. der: Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İstanbul: İletişim Yayınları: 109-129.

- ÇETİNSAYA, 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. İstanbul: Klasik Kitap, 2005: 125-147.
- _____, "II. Abdülhamid'in İç Politikası: Bir Dönemlendirme Denemesi". *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, XLII, 2016: 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*. İstanbul: Doruk Yayınları, 2005.
- _____, *Şii İslam Tarihi*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- DALKIRAN, Sayın. "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şii İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 2002: 49-96.
- DAVISON, Roderic H. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, 1856-1876*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005.
- DEDEKARKINOĞLU, HüseyinDede *Garkın Süreğinde Cem*. Ankara: Kitap Yurt-Yayın, 2010.
- DEMİR, Süleyman. *Akçadağ Tarihi ve Kültürü*. Ankara: DH Basın Yayın, 2016.
- DEMİREL, Muammer. [Haz.]. *Sultan İkinci Abdülhamid ile Erzurum Vilâyeti Arasındaki Yazışmalar (1894-1904)*. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2007.
- DEMİREL, Yücel. "Dersim/Tunceli ve Celali Kardeş Şehirler". *Herkesin Bildiği Sır: Dersim*, der: Şükrü Aslan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2010: 37-47.
- DEMİROĞLU, Faiz. *Abdülhamid'e Verilen Jurnaller*. İstanbul: Tarih Kütüphanesi Yayınları, 1955.
- DENİZ, Dilşa. *Yol/Rê: Dersim İnanç Sembolizmi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- DERİNGİL, Selim. *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876-1909)*. 3. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- _____, *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*. 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

- _____, *19. Yüzyıl Osmanlı Devleti'nde İhtida ve İrtidad*. çev: Ayşen Anadol ve Taciser Ulaş Belge, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- DERSİMİ, Nuri. *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Halep: Ani Matbaası, 1952.
- _____, *Hatıratım*. Stockholm-Sweden: Roja Nû Yayınları, 1986.
- DEVELLİOĞLU, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2004.
- DRESSLER, Markus. "Alevîs". *Encyclopaedia of Islam* 3: 2008.
- _____, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*. America: Oxford University Press, 2013.
- DOĞAN, Munzuroğlu. *Toplumsal Yapı ve İnanç Bağlamında Dersim Aleviliği*. 2. Baskı, İstanbul: Fam Yayınları, 2012.
- DOĞAN, Nagihan. "Erken Abbasi Pratiğinde Dini Otoritenin Kullanımı ve Sınırları". *Toplumsal Tarih*, 237, 2013: 30-38.
- DOJA, Albert. "A Political History of Bektashism from Ottoman Anatolia to Contemporary Turkey". *Journal of Church and State*, 48(2), 2006: 423-450.
- DOKTOR FRAYLIÇ&MÜHENDİS RAVLİNG. *Türkmen Aşiretleri*. Ankara: Aşina Kitaplar, 1918/2008.
- DUGUID, Stephen. "The Polity of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia". *Middle Eastern Studies*, Vol. 9, No. 2, 1973: 139-155.
- DÜNDAR, Fuat. *Modern Türkiye'nin Şifresi: İttihat Terakki'nin Etnisite Mühendisliği (1913-1918)*. 2. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.
- DÜZDAĞ, Ertuğrul. *Kanuni Devri Şeyhülislâmı Ebussuud Efendi Fetvaları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.
- EĞİLMEZ, Devrim Burcu. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Hoşgörü Söylemi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- ERGÜN, Mustafa. "II. Meşrutiyet Döneminde Medreselerin Durumu ve Islâh Çalışmaları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 30/1, 1982: 59-89.
- ERGÜL, Cevdet. *II. Abdülhamid'in Doğu Politikası ve Hamidiye Alayları*. İzmir: Çağlayan Yayınları, 1997.
- ERÖZ, Mehmet. *Türkiye'de Alevilik-Bektâşîlik*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.
- ERTAN, Mehmet. "Türk Sağının Kızılbaş Algısı". *Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri*. der: İnci Özkan Kerestecioğlu-Güven Gürkan Öztan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

- FAROQHI, Suraiya. *Anadolu'da Bektaşilik*. İstanbul: Simurg Yayınları, 2003.
- FIGLALI, Ethem Rûhi. *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*. 4. Baskı, Ankara: Selçuk Yayınları, 1996.
- FIRAT, Mehmet Şerif. *Doğu İlleri ve Varto Tarihi*. İzmir: Yayın B., 2013.
- FORTNA, Benjamin C. *Mekteb-i Hümayûn: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*. çev: Pelin Siral, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *İktidarın Gözü*. 4. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2015.
- _____, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. 2. Baskı, çev: Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 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: 217-242.
- GEORGEON, François. *Sultan Abdülhamid*. çev: Ali Berktaş, 2. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- GEZİK, Erdal. *Dinsel, Etnik ve Politik Sorunlar Bağlamında Alevi Kürtler*. 2. Baskı, Ankara: Kalan Yayınları, 2004.
- _____, "Bu 'Yol' Nereden Gelir? Anadolu Aleviliğinin Başlangıcını Aramak". *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik (Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel)*, der: Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015: 259-267.
- GEZİK, Erdal & ÇAKMAK, Hüseyin. *Raa Haqi-Riya Haqi: Dersim Aleviliği İnançTerimleri Sözlüğü*. Ankara: Kalan Yayınları, 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*. Part I, Volume 19: 1984.
- GORDLEVSKIY, V. A. "O Maloaziatskoy Sekte Anşabadjılı". *İzbrannıye Soçineniya*, Vol. 3, Moskva: Izdatelstvo Vostochnoy Literaturıy, 1962: 335-337.
- GÖKBEL, Ahmet. *İnanç Tarihi Açısından Sivas*. İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2004.
- GÖKÇE, Kaya. "Aleviliği Yaşamak veya Alevi Olmak". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. 56, 2010: 353-356.
- GÖKÇEN, Amed. *Osmanlı ve İngiliz Arşiv Belgelerinde Yezidiler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.

- GÖLBAŞI, Edip. "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: 87-147.
- GÖLPINARLI, Abdülbâki. *Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, İstanbul: Eti Yayınevi, 1966.
- _____, "Kızıl-baş". *MEB İslam Ansiklopedisi*. Cilt 6, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- _____, *Türkiye'de Mezhepler ve Tarikatlar*. 4 Baskı, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1997.
- _____, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2004.
- _____, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2016.
- _____, *Alevî-Bektâşi Nefesleri*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, t.y.
- GUEST, John S. *The Yezidis: A Study in Survival*. London and New York: KPI, 1987.
- GÜL, Abdulkadir. *Öteki Dersim*. İstanbul: İdil Yayıncılık, 2015.
- GÜLERYÜZLÜ, Dilek. "Tunceli (Pülümür) ve Erzincan (Çayırılı) Alevileri'nde Evliya Kültü". *Munzur Dergisi*, 10, 2002: 11-21.
- GÜLTEN, Sadullah. "Osmanlı Devleti'nde Alevî Sözcüğünün Kullanımına Dair Bazı Değerlendirmeler". *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, 11, 2016: 27-41.
- GÜMÜS, Hami Inan. *American Missionaries in the Ottoman Empire: A Conceptual Metaphor Analysis of Missionary Narrative, 1820-1898*. Bielefeld: Transcript-Verlag, 2017.
- GÜNDOĞDU, Cihangir & GENÇ, Vural. *Dersim'de Osmanlı Siyaseti: İzâle-i Vahşet, Tashîh-i İtikâd ve Tasfiye-i Ezhân 1880-1913*. İstanbul: KitapYayınevi, 2013.
- GÜNDÜZ, Tufan. *Son Kızılbaş Şah İsmail*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.
- GÜNER, Selda. *Osmanlı Arabistanı'nda Kıyam ve Tenkil: Vehhâbî-Suûdîler (1744-1819)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2012.
- HADDAD, Mahmoud. "The Rise of Arab Nationalism Reconsidered". *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 26, No. 2, 1994: 201-222.
- HAKYEMEZ, Cemil. *Osmanlı İran İlişkileri ve Sünnî-Şîî İttifakı*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- HASLUCK, F.W. *Sultanlar Zamanında Hristiyanlık ve İslam*. I. Cilt, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.

- _____, *Sultanlar Zamanında Hristiyanlık ve İslam*. II. Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- HAYRENİ, Hovsep. *Yukarı Fırat Ermenileri 1915 ve Dersim*. İstanbul: Belge Yayınları, 2015.
- HEKTOR, Bathasica. [Süleyman Çiltaş]. *Binboğalı Kökçüler*. 1. Cilt, İstanbul: Can Yayınları, 1993.
- HEZARFEN, Ahmet. [Çev]. ŞENER, Cemal [Yay. Haz.]. *Osmanlı Arşivi'nde Mühimme ve İrâde Defterleri'nde Aleviler-Bektaşiler*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2002.
- _____, *Osmanlı Belgeleri'nde Dersim Tarihi*. İstanbul: Etik Yayınları, 2003.
- HİNZ, Walter. *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd, XV. Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi*. çev: Tevfik Bıyıklıoğlu, Ankara: TTK. Yayınları, 1948.
- İŞİK, Zekeriya. *Devlet ve Tarikat: Osmanlı Toplumunda Devlet Tarikat İlişkilerinin İdeolojik ve sosyolojik Zemini*. Konya: Çizgi Kitapevi, 2016.
- İNALCIK, Halil. "Osmanlı İmparatorluğu'nda İslâm". *Osmanlıda Din Devlet İlişkileri*. haz: Vecdi Akyüz, İstanbul: Ayışığı Kitapları, 1999.
- İNALCIK, Halil & SEYİTDANLIOĞLU, Mehmet *Tanzimat: Değişim Süresince Osmanlı İmparatorluğu*. 3. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- JANDARMA UMUM KUMANDANLIĞI. *Dersim*. içinde: *Doğu Anadolu'da Toplumsal Muhendislik: Dersim-Sason (1934-1946)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010: 1-266.
- KAFADAR, Cemal. *İki Cihan Âresinde: Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. çev: Ceren Çıkın, Ankara: Birleşik Yayınları, 2010.
- _____, *Kendine Ait Bir Roma, Diyar-ı Rum'da Kültürel Coğrafya ve Kimlik Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- KAPLAN, Doğan. *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*. Ankara: TDV. Yayınları, 2011.
- _____, "Alevilere Atılan 'Mumsöndü' İftirasının Tarihel Kökeni Üzerine". *Hünkâr Alevilik Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi*, 2, 2014: 41-53.
- _____, *Safeviler ve Kızılbaşlık: Aleviliğin Tarihsel Temelleri*: Gece Kitaplığı, 2015.
- KARACA, Ali. *Anadolu Islahâtı ve Ahmet Şâkir Paşa (1838-1899)*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1993.
- KARADEMİR, Nihat. *Sultan Abdülhamid ve Kürtler*. İstanbul: Nûbihar Yayınları, 2014.

- KARADENİZ, Yılmaz. "Safevi Tarikatı'nın Seyidliği ve Şiiliği Meselesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 75, 2015: 15-28.
- KARAKAYA-STUMP, Ayfer. "Alevilik Hakkındaki 19. Yüzyıl Misyoner Kayıtlarına Eleştirel Bir Bakış ve Ali Gako'nun Öyküsü". İçinde: *Vefailik, Bektaşilik, Kızılbaşlık: Alevi Kaynaklarını, Tarihini ve Tarihyazımını Yeniden Düşünmek*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2015: 207-234.
- KARAL, Enver Ziya. *Birinci Meşruiyet ve İstibdat Devirleri (1876-1907)*. cilt 8, Ankara: TTK. Yayınları, 2000.
- KARAMUSTAFA, Ahmet. "Anadolu'nun İslâmlaşması Bağlamında Aleviliğin Oluşumu". *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik (Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel)*. der: Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015: 43-54
- KARPAT, Kemal. *Osmanlı'da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları: 2006.
- _____, *Osmanlı Nüfusu 1830-1914*. 2. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- _____, *İslâm'ın Siyasallaşması: Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması*. 5. Baskı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- KASABA, Reşat. *Bir Konargöçer İmparatorluk (Osmanlı'da Göçebeler, Göçmenler ve Sığınmacılar)*. çev: Ayla Ortaç, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2012.
- _____, "Osmanlı İmparatorluğunda Göçebeler ve Aşiretler". *Osmanlı Dünyası*, ed: Christine Woodhead, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018: 31-47.
- KEHL-BODROGI, Krisztina. *Kızılbaşlar/Aleviler*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- KENANOĞLU, Ali & ONARLI, İsmail. *Hubyar Sultan Ocağı ve Beydili Sıraç Türkmenleri*. İstanbul: Hubyar Sultan Kültür ve Tanıtma Derneği Yayınları, 2003.
- KÉVORKIAN, Raymond. *Ermeni Soykırımı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 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: 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, New York: Columbia University, 2002: 120-142.
- _____, *İskalanmış Barış: Doğu Vilayetleri'nde Misyonerlik, Etnik Kimlik ve Devlet 1839-1938*. çev: Atilla Dirim, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.

- KILIÇ, Rüya. *Osmanlıda Seyyidler ve Şerifler*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- KIRMIZI, Abdulhamit. "Şikâyât Tezâyüd Etmekte: Memduh Bey'in Sivas Valiliğinde Ermeni Politikası (1889-1892)". *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri (21-25 Mayıs 2007)*, 1. Cilt. Sivas, 2007: 361-376.
- _____, *Abdülhamid'in Valileri: Osmanlı Vilayet İdaresi 1895-1908*. 3. Baskı, İstanbul: Klasik Yayınları: 2008.
- KİREMİT, İlker. "XIX. Yüzyılda Nusayriler (Arap Alevileri)". (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- KİREN, 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*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- KREYENBROEK, Philip G. *Ezidilik: Arka Planı, Dinî Âdetleri ve Metinsel Geleneği*. çev: Amed Gökçe ve Damla Tanla. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. 2014.
- KOCABAŞOĞLU, Uygur. *Anadolu'daki Amerika: Kendi Belgeleriyle 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları*. 3. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları: 2000.
- KODAMAN, Bayram. "Hamidiye Hafif Süvari Alayları (II. Abdülhamid ve Doğu-Anadolu Aşiretleri)". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi*, sayı 32, 1979: 427-480.
- _____, "XX. Yüzyıl Başında Sivas Vilayeti (1901)", *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu*: 1986.
- _____, *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*. 3. Baskı, Ankara: TTK. Yayınları, 1999.
- KOLOĞLU, Orhan. *Abdülhamit Gerçeği*. 6. Baskı, İstanbul: Pozitif Yayınları, 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: 333-363.
- KÖKSAL, Yonca. "Sosyal Kontrol Sistemleri: 19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda 'Devlet-Toplum' İlişkileri". *Tarihsel Sosyoloji: Stratejiler, Sorunsallar, Paradigmalar*. der: Ferdan Ergut ve Ayşen Uysal, 2. Baskı, Ankara: Dipnot Yayınları, 2012: 131-167.
- KURT, Burcu. "Modernleşen Sanayiye Ayak Uydurmak: Osmanlı Irak'ında Kurulan Sanayi Mektepleri". *History Studies*, 5/3, 2013:151-173.

- KÜÇÜK, Cevdet. "Anadolu". *TDVİA*, Cilt 3. İstanbul: TDV. Yayınları, 1991.
- KUTLUER, İlhan. "İlhâd". *TDVİA*, Cilt 22. İstanbul: TDV. Yayınları, 2002.
- KÜÇÜKDAĞ, Yusuf & DEDEYEV, Bilal "Safevîlerin Nesebine Farklı Bir Bakış". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2/6., 2009: 415-424.
- KÜPELİ, Özer. "Osmanlı Safevî Münasebetleri (1612-1639)". (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2009.
- KÜTÜKOĞLU, Bekir. *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri I (1578-1590)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1962.
- KÜTÜKOĞLU, Mübahat S. "Lâyiha". *TDVİA*, Cilt 27, İstanbul: TDV. Yayınları, 2003: 116-117.
- LIEBERMAN, Benjamin. *Korkunç Kader: Modern Avrupa'nın Oluşumunda Etnik Temizlik*. çev: Damla Tanla Kurt. Ankara: Heretik Yayınları, 2016.
- LINDNER, Rudi Paul. *Osmanlılar ve Göçebeler*. Ankara: İmge Kitapevi Yayınları, 2000.
- MADEN, Fahri. "Hacı Bektaş Velî Tekkesi'nde Nakşî Şeyhler ve Sırrı Paşa'nın Lâyihası". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 59, 2011: 159-180.
- _____, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*. Ankara: TTK. Yayınları, 2013.
- _____, "En Uzun Yüzyılında Bektaşilik ve Bektaşiler". *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik (Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel)*. der: Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015: 185-213.
- MAKDİSİ, Ussama. "Ottoman Orientalism". *The American Historical Review*, Vol. 107, No. 3, 2002: 768-796.
- MARGOSYAN, Mıgırdiç. *Söyle Margos Nerelisin?*. 12. Baskı, İstanbul: Aras Yayıncılık, 2016a.
- _____, *Tespîh Taneleri*. 10. Baskı, İstanbul: Aras Yayıncılık, 2016b.
- MARUFOĞLU, Sinan. *Osmanlı Döneminde Kuzey Irak (1831-1914)*. İstanbul: Eren Yayınları, 1998.
- MASSICARD, Elise. *Türkiye'den Avrupa'ya Alevî Hareketinin Siyasallaşması*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.
- MÉLIKOFF, Irène. "Alevî-Bektaşîliğin Tarihî Kökenleri Bektaşî-Kızılbaş (Alevî) Bölünmesi". *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler Bektaşîler, Nusayrîler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999: 17-23.
- _____, *Uyur İdik Uyardılar*. 2. Baskı, İstanbul: Demos Yayınları, 2009.

- _____, "Bektaşilik/Kızılbaşlık: Tarihsel Bölünme ve Sonuçları". *Alevi Kimliği*. 3. Baskı, ed: T. Olsson, E. Özdalga, C. Raudvere, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2010a: 3-12.
- _____, *Hacı Bektaş, Efsaneden Gerçeğe*. 7. Baskı, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2010b.
- _____, *Kırklar'ın Cemi'nde*. çev: Turan Alptekin, İstanbul: Demos Yayınları, 2011.
- MERTCAN, Hakan. *Türk Modernleşmesinde Arap Aleviler (Tarih Kimlik Siyaset)*. Adana: Karahan Kitabevi, 2013.
- MINTZURİ, Hagop. *Kapandı Kirve Kapıları*. 2. Baskı, çev: Nurhan Büyük Kürciyan. İstanbul: Aras Yayıncılık, 2002.
- MOOSA, Matti. *Extremist Shiites, The Gulat Sects*. New York: Syracuse University Press, 1988.
- NOEL, E.W.Charles. *Kürdistan 1919*. 2. Baskı, İstanbul: Avesta Yayınları, 2010.
- NOYAN, Bedri. *Mehmet Ali Hilmi Dedebaba Divanı*. Ankara: Baydan Matbaacılık, t.y.
- NUR, Rıza. *Hayat ve Hatıratım*. 3. Cilt, İstanbul: Altındağ Yayınevi, 1967.
- OCAK, Ahmet Yaşar. "Alevî". *TDVİA*. Cilt 2, İstanbul: TDV. Yayınları, 1989: 368-369.
- _____, "Bektaşilik". *TDVİA*. Cilt 5, İstanbul: TDV. Yayınları, 1992: 373-379.
- _____, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. 4. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- _____, *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
- _____, "Tarihsel Terminoloji (Bektaşilik, Kızılbaşlık, Alevîlik)". *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. ed: Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009a:14-23.
- _____, "Babaîler İsyanından Kızılbaşlığa: Anadolu'da İslam Heterodoksisinin Doğuşuna Kısa Bir Bakış". *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. ed. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara:Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009b: 38-57.
- _____, *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim Yayınları: 2009c.
- _____, *Babaîler İsyanı: Alevîliğin Tarihsel Altyapısı Yahut Anadolu'da İslâm-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü*. 4. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009d.
- _____, *Türkiye Sosyal Tarihinde İslamın Macerası: Makaleler İncelemeler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- _____, *Yeniçağlar Anadolu'sunda İslam'ın Ayak İzleri: Osmanlı Dönemi*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.

- _____, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler yahut Dairenin Dışına Çıkanlar (15.-17.Yüzyıllar)*. 4. Baskı, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2013.
- _____, "Türk ve Türkiye Tarihinde İslâm'ı Çalışmak yahut 'Arı Kovanına Çomak Sokmak". *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşılık: Tarih, Kimlik, İnanç-Ritüel*. der: Yalçın Çakmak, İmran Gürtaş: İletişim Yayınları, 2015: 55-70.
- OĞUZ, Mustafa. "II. Abdülhamid'e Sunulan Lâyhalar". (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.
- OKAN, Nimet. *Canların Cinsiyeti: Alevilik ve Kadın*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- OLSON, Robert. *Kürt Milliyetçiliğini Kaynakları ve Şeyh Said İsyanı, 1880-1925*. çev: Bülent Peker ve Nevzat Kırış. Ankara: Öz-ge Yayınları, 1992.
- ORTAYLI, İlber. "Alevîlik, Nusayrîlik ve Bâb-Âlî". *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler Bektaşîler Nusayrîler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999: 35-46.
- _____, *Osmanlı İmparatorluğu'nda İktisadî ve Sosyal Değişim, Makaleler I*. Ankara: Turhan Kitabevi Yayınları, 2000.
- _____, "Osmanlı Kançılıyasında Reform: Tanzimat Devri Osmanlı Diplomatasının Bazı Yönleri". *Tanzimat: Değişim Süresince Osmanlı İmparatorluğu*. 3. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012: 387-403.
- ÖNAL, Sami. [Yay. Haz.] *Harbiye'den Dersim'e (1890-1914)*. 2. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2006.
- ÖSEN, Serdar. *Osmanlı Devlet ve Toplum Hayatında Mevlevilik*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.
- ÖZ, Baki. *İttihat-Terakki ve Bektaşîler*. İstanbul: Can Yayınları, 2004.
- ÖZ, Mustafa. "Zındık". *TDVİA*. cilt 44, İstanbul: TDV. Yayınları, 2013: 390-391.
- _____, "Râfizîler". *TDVİA*. cilt 34, İstanbul: TDV. Yayınları, 2007: 396-397.
- ÖZBEN, Mevlüt. *Kirlilik Kavramı ve Aleviliğin Asimilasyonu*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.
- ÖZCAN, Azmi. *Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*. Ankara: İSAM Yayınları, 1997.
- ÖZCAN, Hüseyin. *Aleviliğin Çağdaş Yorumu Purotluk Üzerine Bir Deneme*. İzmir: Bilkar Bilge Karınca Matbaacılık, 2007.
- ÖZCAN, Seydi. *Alevilik ve Hakikatlıler*. Ankara: Yorum Basın Yayın, 2009.

- ÖZDEMİR, Ulaş. *Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası: İstanbul Cemevlerinde Zakirlik Hizmeti*. İstanbul: Kolektif Kitap, 2016.
- ÖZEL, Oktay. *Türkiye 1643: Goşa'nın Gözleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- ÖZGÜL, Vatan. "Kışım Marı (Evliyası) ve Tarık-Pençe Kavgası". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 18, 2001: 33-44.
- ÖZMEN, İsmail. *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. Cilt II-III-IV. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- ÖZTÜRK, Ayhan & YILDIZ, Özgür. *Amerikan Protestan Misyonerlerinin Türkiye'deki Faaliyetleri (1820-1938)*. Kayseri: Arka Oda Yayınları, 2007.
- POGGI, Gianfranco. *Modern Devletin Gelişimi*. 6 Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2012.
- REINKOWSKI, Maurus. *Düzenin Şeyleri, Tanzimat'ın Kelimeleri: 19 Yüzyıl Osmanlı Reform Politikasının Karşılaştırmalı Bir Araştırması*. çev: Çiğdem Canan Dikmen, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017.
- SAID, Edward W. *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*. 4. Baskı. çev: Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 2004.
- SALİHPUR, Cemşîd *Ferheng-i Câmî*. Tebriz/İran: Neşri Lale, hicri 1370.
- SARAY, Mehmet. *Türk-İran Münâsebetlerinde Şiğin Rolü*. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1990.
- SARIKAYA, Yaşar. "II. Meşrutiyet ve Medreseler: Geleneksel Bir Kurumun Modernleşme Sürecinde Var Olma Mücadelesi". *Divan*, 13/25, 2008: 37-73.
- SARITEPE, Özlem. "Sivas Valisi Mehmet Memduh Paşa". (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- SAVAŞ, Saim. *XVI. Asırda Anadolu'da Alevîlik*. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.
- _____, "Osmanlılar ve Alevîler". *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. ed: Ahmet Yaşar Ocak (Ed). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009: 58-77.
- SAVAŞÇI, Özgür "Alevi Sözcüğünün Kökeni". *Alevilik*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2004: 17-21.
- SCOTT, James C. *Devlet Gibi Görmek: İnsanlık Durumunu Geliştirmeye Yönelik Projeler Nasıl Başarısız Oldu*. çev: Nil Erdoğan. İstanbul:Versus, 2008.
- _____, *Tahakküm ve Direniş Sanatları*. 2. Baskı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- SELÇUK, Ali. "Horosan'da Eren Anadolu'da Evliya: Acısu Sıraç Köyü Örneğinde Kahraman Atalar Kültü". *Milli Folklor*. 22/87, 2010: 136-147.

- _____, "Merkezi Kurumsal Otoritenin Ötekileştirdiği Bir Topluluk: Anşa Bacılılar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 61, 2012: 169-186.
- SELÇUK, Havva. "XX. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Alevi Toplumuna Bakışı (Ordu Örneği)". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 59, 2011: 71-90.
- SELÇUK, Ali & SELÇUK, Havva & ŞAHİN, İlkey. *Sıraç Alevileri (Çekerek-Zile)*. Proje No: 109K382. Kayseri: 2012.
- SERTOĞLU, Midhat. *Mufasssal Osmanlı Tarihi (Resimli-Haritalı)*. 6. Cilt, Ankara: TTK. Yayınları, 2011.
- SEVGİN, Nazmi. *Zazalar ve Kızılbaşlar (Coğrafya-Tarih-Hukuk-Folklor- Teogoni)*. 2. Baskı, Ankara: Kalan Yayınları, 2003.
- SIRMA, İhsan Süreyya. *II. Abdülhamid'in İslâm Birliği Siyaseti*. 5. Baskı, İstanbul: Beyan Yayınları, 1990.
- SİNANOĞLU, Mustafa. "İlhâd". TDVİA. cilt 22, İstanbul: TDV. Yayınları, 2002: 90-92.
- SOMEL, Selçuk Akşin. "Osmanlı Modernleşme Döneminde Periferik Nüfus Grupları". *Toplum ve Bilim*, 83, 2000: 178-199.
- _____, *Osmanlı'da Eğitimin Modernleşmesi (1839-1908): İslâmlaşma, Otokrasi ve Disiplin*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- SOYYER, Yılmaz. *19. Yüzyılda Bektaşilik*. İstanbul: Frida Yayınları, 2012.
- STANFORD, J. Shaw & Ezel Kural. *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*. Cilt 2. çev: Mehmet Harmancı, İstanbul: E Yayınları, 2010.
- STONE, Frank A. *Sömürgeciliğin Hasat Mevsimi: Anadolu'da Amerikan Misyoner Okulları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2011.
- SÜMER, Faruk. *Safevi Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. 2. Baskı, Ankara: TTK. Yayınları, 1999.
- ŞAHHÜSEYİNOĞLU, Nedim *Bir Direniş Öyküsü Kürecik*. 2. Baskı. Ankara: Ürün Yayınları, 2015.
- ŞAHİN, İlkey & SELÇUK, Ali & SELÇUK, Havva. "Heterodoxy' within 'heterodoxy': Anşa Bacı of the Sıraç Alevi, a charismatic female leader". *Alevi in Europe: Voices of Migration, Culture and Identity*. Ed: Tözün Issa, New York: Routledge, 2016: 26-45.
- ŞAPOLYO, Enver Behnan. *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Milenyum Yayınları, 2013.
- ŞENER, Cemal. *Osmanlı Belgeleri'nde Aleviler-Bektaşiler*. İstanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2002.

- ŞİMŞİR, N. Bilâl. *Osmanlı Ermenileri*. İstanbul: Bilgi Yayınları, 1986.
- _____, *British Documents on Ottoman Armenians (1856-1880)*. Vol. I, Ankara: Publications of the Turkish Historical Society, 1989a.
- _____, *British Documents on Ottoman Armenians (1880-1890)*. Vol. II, Ankara: Publications of the Turkish Historical Society, 1989b.
- TANSEL, Selâhattin. *Yavuz Sultan Selim*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- TAŞĞIN, Ahmet. "Anadolu'da Yok Olmaya Yüz Tutan Topluluklardan: Yezidiler". *Uluslararası Anadolu İnançları Kongresi Bildirileri*. Ankara: 2000: 731-752.
- _____, "Şeyh Sâfi Menakıbı ve Buyruklar". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 33, 2005.
- _____, "Modernite ile Karşılaşma ve Alevî Bektaşî Kavramlarının Yeni Anlamları Üzerine". *Geçmişten Günümüze Alevî-Bektaşî Kültürü*. ed: Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009: 25-35.
- TEBER, Ömer Faruk. "XVI. Yüzyılda Kızılbaşlık Farklılaşması". (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- TEPEYRAN, Ebubekir Hâzim. *Hatıralar*. yay. haz: Faruk Ilıkan, 2. Baskı, İstanbul: Pera Turizm ve Ticaret A.Ş., 1998.
- TERZİOĞLU, Derin. "How to Conceptualize Ottoman Sunnitization: A Historiographical Discussion". *Turcica*, 44, 2013: 301-338.
- _____, "Devlet İnşası ve Mezhepleşme Çağında Sufiler". *Osmanlı Dünyası*. ed: Christine Woodhead, İstanbul: Alfa Yayınları, 2018: 124-141.
- TORİ. *Bir Kürt Düşüncesi Yezidilik ve Yezidiler*. İstanbul: Berfin Yayınları, 2000.
- TOZLU, Selahattin. "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Antakya ve İskenderun Nusayrîleri (19. Yüzyıl)". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, sayı 54, 2010: 79-110.
- TULASOĞLU, Gülay. " Türk-Sünnî Kimlik İnşasının II. Mahmud Dönemindeki Kökenleri Üzerine". *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik (Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel)*. der: Yalçın Çakmak-İmran Gürtaş, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015:165-183
- TURAN, Ahmet. *Yezidiler: Tarihçeleri Coğrafi Dağılımları İnançları Örf ve Adetleri*. 2. Baskı, Ankara: Hitabevi Yayınları, 2015.
- TÜRKAN, Ahmet. *Osmanlı'da Kripto Hristiyanlar*. İstanbul: Kitabevi, 2012.
- TÜRKGELDİ, Ali Fuat. *Maruf Simalar*. Haz: Selçuk Akşin Somel, Mehmet Kalpaklı, Ankara: TTK. Yayınları, 2013.

- TÜRKÖNE, Mümtaz'er. *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2011.
- TÜRKYILMAZ, 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*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 2. Cilt, 8. Baskı, Ankara: TTK. Yayınları, 1998.
- ÜNAL, Yusuf. "More than Mere Polemic: The Adventure of the Risālah-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)*. Ankara: TTK. Yayınları, 2015.
- ÜZÜM, İlyas. "Kızılbaş". *TDVİA*. Cilt 25, İstanbul: TDV. Yayınları, 2002: 546-557.
- _____, *Tarihsel ve Kültürel Boyutlarıyla Alevilik*. 6. Baskı, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- WEBER, Eugen. *Köylülerden Fransızlara: Fransa Kırsalının Modernleşmesi, 1870-1914*. çev: Çağdar Sümer, Ankara: Heretik Yayınları, 2017.
- WINTER, Stefan. "Suriyeli Kızılbaşlar ve Osmanlı Şiiliği". *Osmanlı Dünyası*. ed: Christine Woodhead. İstanbul: Alfa Yayınları, 2018: 229-244.
- YAMAN, Ali. *Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi*, İstanbul: Nokta Kitap, 2007.
- YASAMEE, Feroze A.K. *Abdülhamid'in Dış Politikası: Düvel-i Muazzama Karşısında Osmanlı, 1878-1888*. çev: Yusuf Selman İnanç. İstanbul: Kronik Kitap, 2018.
- YAZICI, Tahsin. "Safeviler". *MEB İslam Ansiklopedisi*. Cilt 10, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1980.
- _____, "Cüneyd-i Safevi". *TDVİA*. Cilt 8, İstanbul: TDV. Yayınları, 1993: 123-124.
- YEDİYILDIZ, Bahaeddin. *Ordu Kazası Sosyal Tarihi (1455-1613)*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- _____, *Ordu Yöresi Tarihinin Kaynakları I*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu TTK. Yayınları, 1992.
- YETİŞ, Mehmet. "Antonio Gramsci". *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler*. 1. Cilt, ed: Çetin Veysel. İstanbul: Etik Yayınları, 2009: 121-169.

- YILDIRIM, Mehmet. "Desiml  Aşireti'nden Dersim Sancağı'na". *Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 1, sayı 1, 2012: 23-37.
- _____, "Dersim'in Cumhuriyet  ncesindeki Sosyo-Ekonomik Yapısı  zerine Bir İnceleme". *Dört Dağı Sığmayan Kent: Dersim  zerine Ekonomi Politik Yazılar*. der:  . G r ağ Tuna, Gözde Orhan. İstanbul: Patika Kitap, 2013: 41-70.
- _____, "Yusuf Ziya Paşa'nın Tuzağına D  en  eyh Hasanlu A iretinden Kesilen Altmı  Ba ". *Munzur*, sayı 40, 2016a: 111-118.
- _____, "Coğrafya Kaderdir". *Munzur*, sayı 41, 2016b: 34-38.
- YILDIRIM, Rıza. *Seyyid Ali Sultan (Kızıldeli ve Vel yetn mesi)*. Ankara: TTK. Yayınları, 2007.
- _____, "Ki tim Marı: Dersim Yöresi Kızılbaş Ocaklarını Hacı Bektaş Evl dına Bağlama Girişimi ve Sonuçları". *Tunceli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1/1, 2012: 1-22.
- _____, "Bekta i Kime Derler?: 'Bekta i' Kavramının Kapsamı ve Sınırları  zerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi". *Kızılbaşlık, Alevilik, Bekta ılık (Tarih-Kimlik-İnanç- Ritüel)*. der: Yalçın  akmak-İmran G rta . İstanbul: İletişim Yayınları, 2015: 71-108.
- _____, *Aleviliğin Doğuşu: Kızılbaş Sufiliğinin Toplumsal ve Siyasal Temelleri (1300-1501)*.  ev: Barış Yıldırım. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- YILDIRIM, Tuba. [Yay. Haz.] *Kürt Sorunu ve Devlet, Tedip ve Tenkil Politikaları (1925-1947)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.
- YILDIZ, Gültekin. *Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Osmanlı Devleti'nde Siyaset, Ordu ve Toplum (1826-1839)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2009.
- YILDIZ, Harun. "Alevilerde Dedelik Kurumu". *Alevilik*. haz: İsmail Engin ve Havva Engin. İstanbul: Kitapyayınevi, 2004: 321-338.
- _____, "Amasya Yöresi Alevi Ocakları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4/19, 2011: 228-242.
- YILMAZ, Hüseyin. "İran'dan Sünnî Ka ı ı ve Osmanlı Devleti'nde Safevî Kar ıtı Propagandanın Yaygınla ması: Hüseyin b. Abdullah el- irv n 'nin Mesiyanik  ağırısı". *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*. İstanbul: Klasik Yayınlar, 2016: 299-309.
- YILMAZ, İlkey. *II. Abdülhamid Döneminde Güvenlik Politikaları, Mürur Tezkereleri Pasaportlar ve Otel Kayıtları: Serseri, Anar ist ve Fesadın Pe inde*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2014.

- YILMAZ, Orhan. *Sıraçlar (Anşabacılı ve Hubyarlar) Beydili Alevi Türkmenleri*. Zile: Venı Vıdı Vıc1 Yayınevi, 2009.
- YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya. *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*. 2. Baskı, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- YÜCER, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*. 2. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- ZARINEBAF-SHAHR, Fariba. "Qizilbash 'Heresy' and Rebellion in Ottoman Anatolia during the Sixteenth Century". *Anatolia Moderna*, 7, 1997: 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". Müfit Yüksel (Çev.) https://alevibektasi.eu/index.php?option=com_content&view=article&id=692:go-ekceoullarna-ait-dier-elyazmas-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).
- ŞAHİN, 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&kategori1=veritbn&kelimesec=330855 (Erişim Tarihi: 17.12.2016).

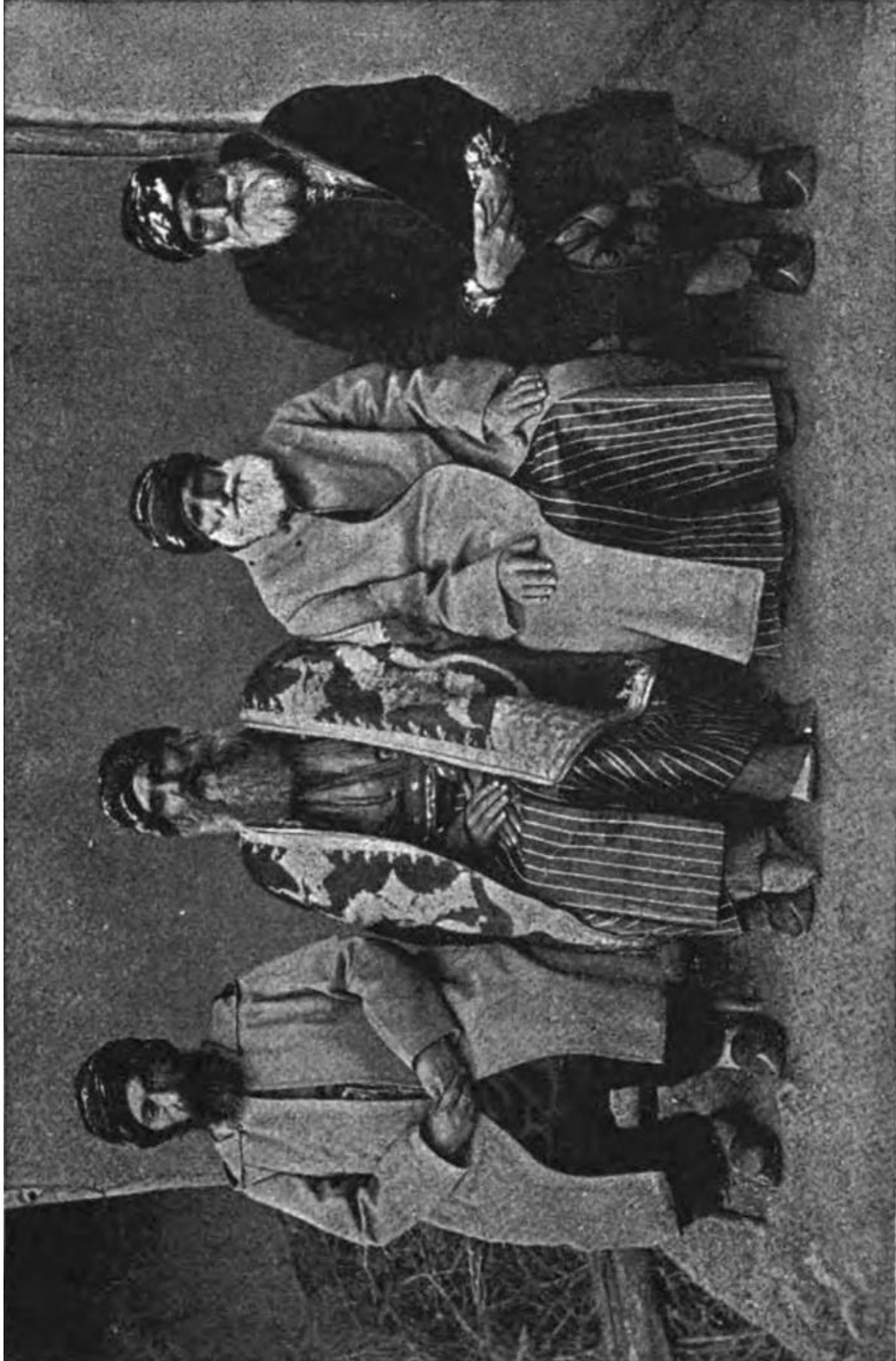
EKLER

Ek 1



Aralarında Kızılbaşların da bulunduğu Anadolu'daki toplulukları gösterir harita-I. Reclus (1885: 175).

Ek 3



PROMINENT KUZEL-BASH KOORDS,

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.
 Kaynak: *M.H.* (1890, LXXXVI/VIII: 344).

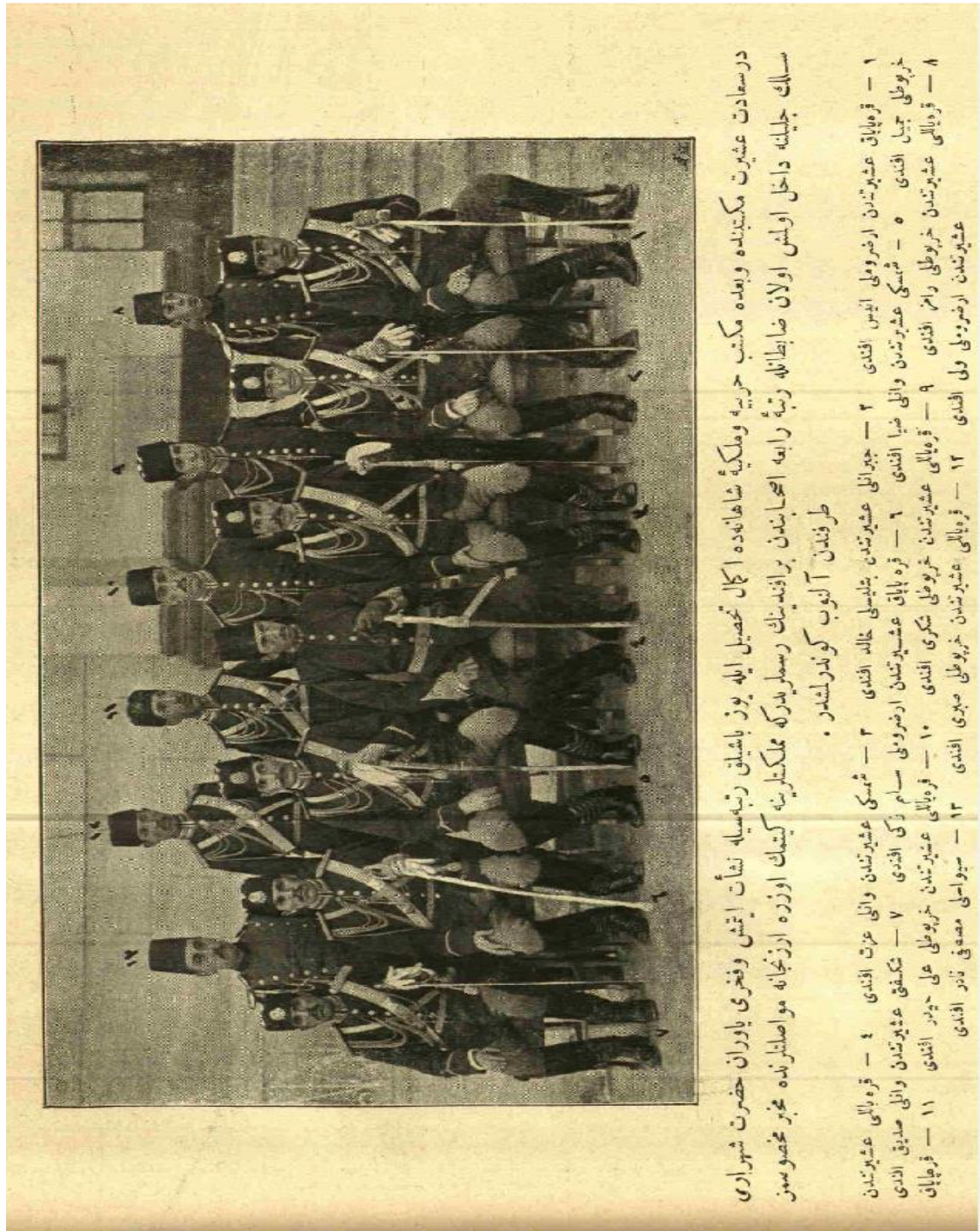
Ek 4



CHIEF OF THE DERSİM KOURDS

Dersim'in Abbasan Aşireti Lideri Seyyid İbrahim (Bir önceki fotoğrafla birlikte çekilmiştir).

Ek 5

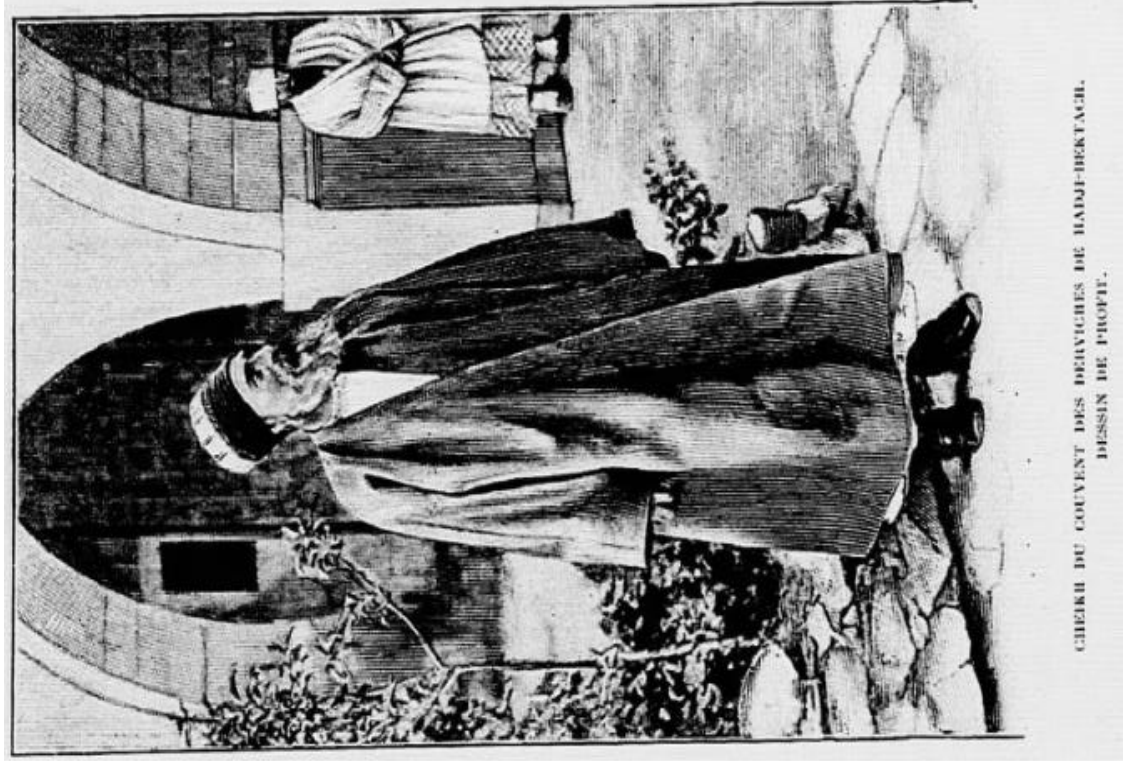


Dersim'in Kızılbaş/Alevî Karaballı Aşireti'nden çocukların da arasında bulunduğu Aşiret Mektebi'nden mezun olan bir kısım öğrencinin fotoğrafı.

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 Sıddık 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- Sivaslı Mustafa Nadir Efendi. *Servet-i Fünûn* (1314, sayı 380: 244).

Ek 6



Hacı Bektaş Dergâhı Dervişleri Şeyhinin Profilden Resmi. Chantre (1896-1898: 476).

Ek 7



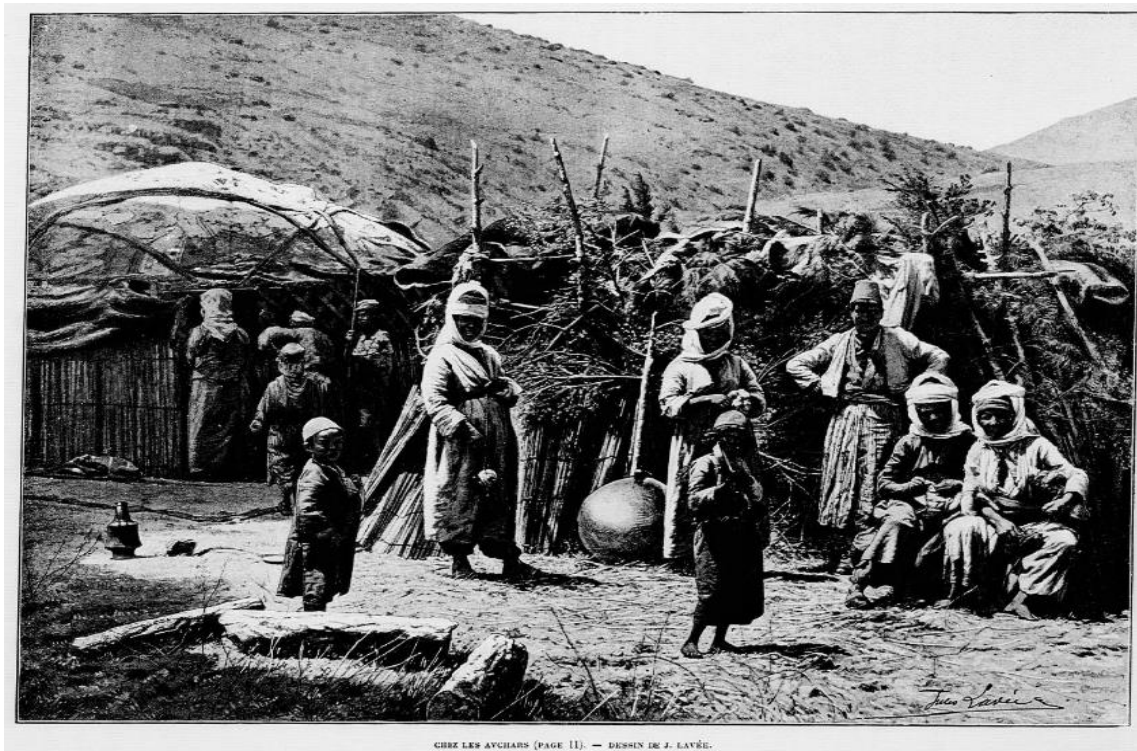
Hacı Bektaş'ta bir Kızılbaş kadın. Chantre (1896-1898: 477).

Ek 8



Hacı Bektaş Dergâhı'ndaki Dervişler. Chantre (1896-1896: 477).

Ek 9



Avşar Kadınları: Chantre (1894-1896).

Ek 10



Malatya'daki Kızılbaş Kadınlar

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.

Ek 11



Yukarıdaki fotoğrafın kartpostal hali

Ek 12



Fransiskan misyonerleri tarafından çekilmiş, Urfa Vilayeti'ndeki Kürt Kızılbaş Kadınlara ait bir fotoğraf (1913). Bir önceki fotoğrafta da görüleceği gibi en sağdaki kadın bu fotoğrafa sonradan eklenmiştir.

Ek 13



Fransiskan misyonerleri tarafından çekilmiş Adıyaman ve Dersimli bir Kızılbaş kadına ait fotoğraf. ALBUM de la Mission de Mésopotamie et d'Arménie Confiée aux Frères-Mineurs Capueins de la Province de Lyon, Bibliothèque de Fels, 1904: PH. 6036.

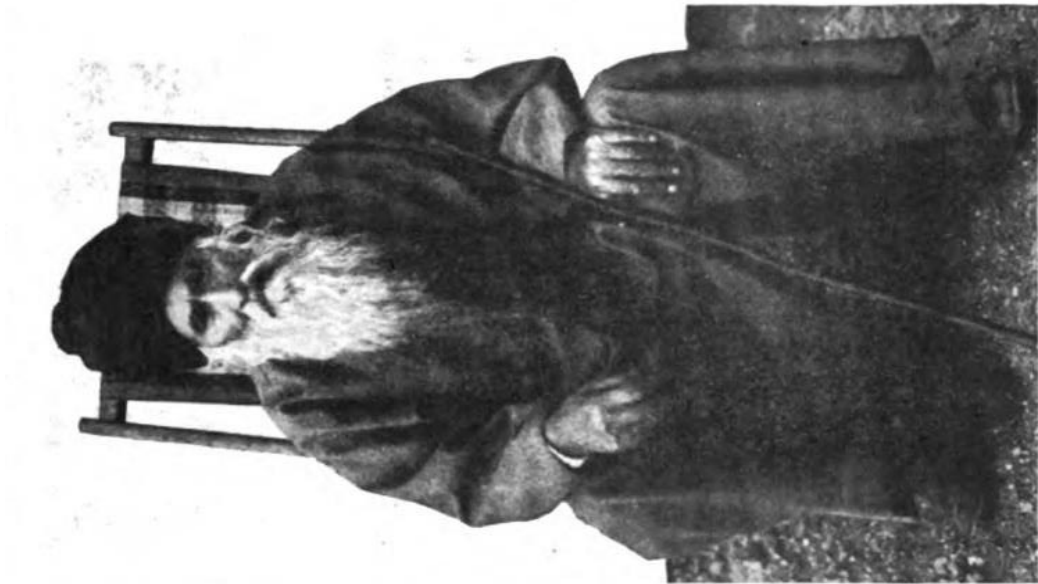
Ek 14



A DEMONSTRATION OF LOYALTY BY THE DERSIM KURDS

1908 Devrimini sevinçle karşılayan Dersimlilerin Harput'taki gösterilerinden bir kare. Riggs (1911: 735).

Ek 15



KUZZLEBASH KURDISH SHEIK

Sivas Bölgesi'nde Kızılbaş bir dede. M.H. (1910, CVI/5: 225).

Ek 16



KURDISH WOMAN GETTING DINNER

Sivas Bölgesi'nden bir Kürt-Kızılbaş kadın. *M.H.* (1910, CVI/5: 226).

Ek 17

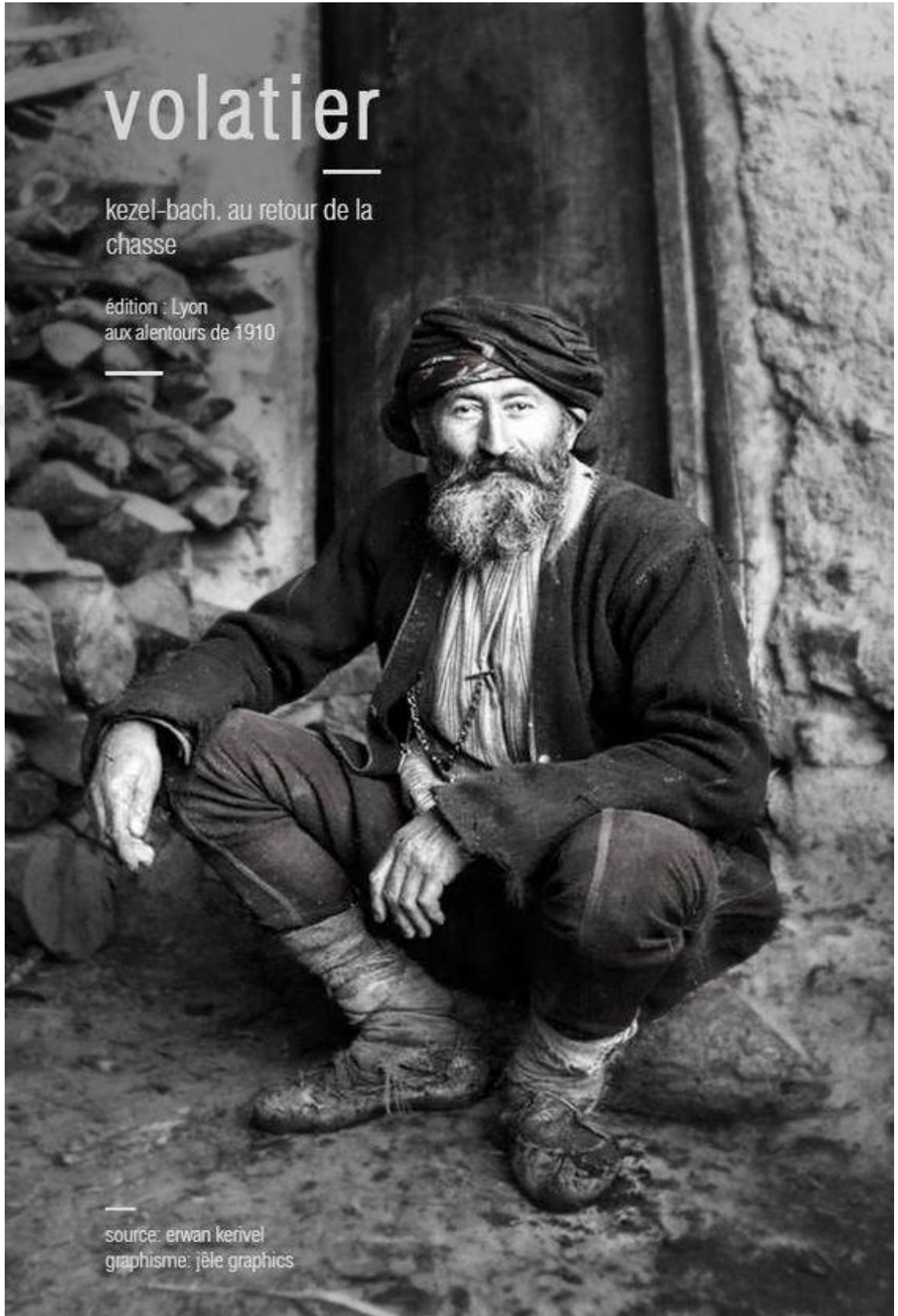


A GROUP OF KEZELBASH TRIBESMEN.

1911 yılında L. Molyneux-Seel tarafından Dersim'de fotoğrafları çekilmiş Kızılbaş aşiret üyesi bir grup.

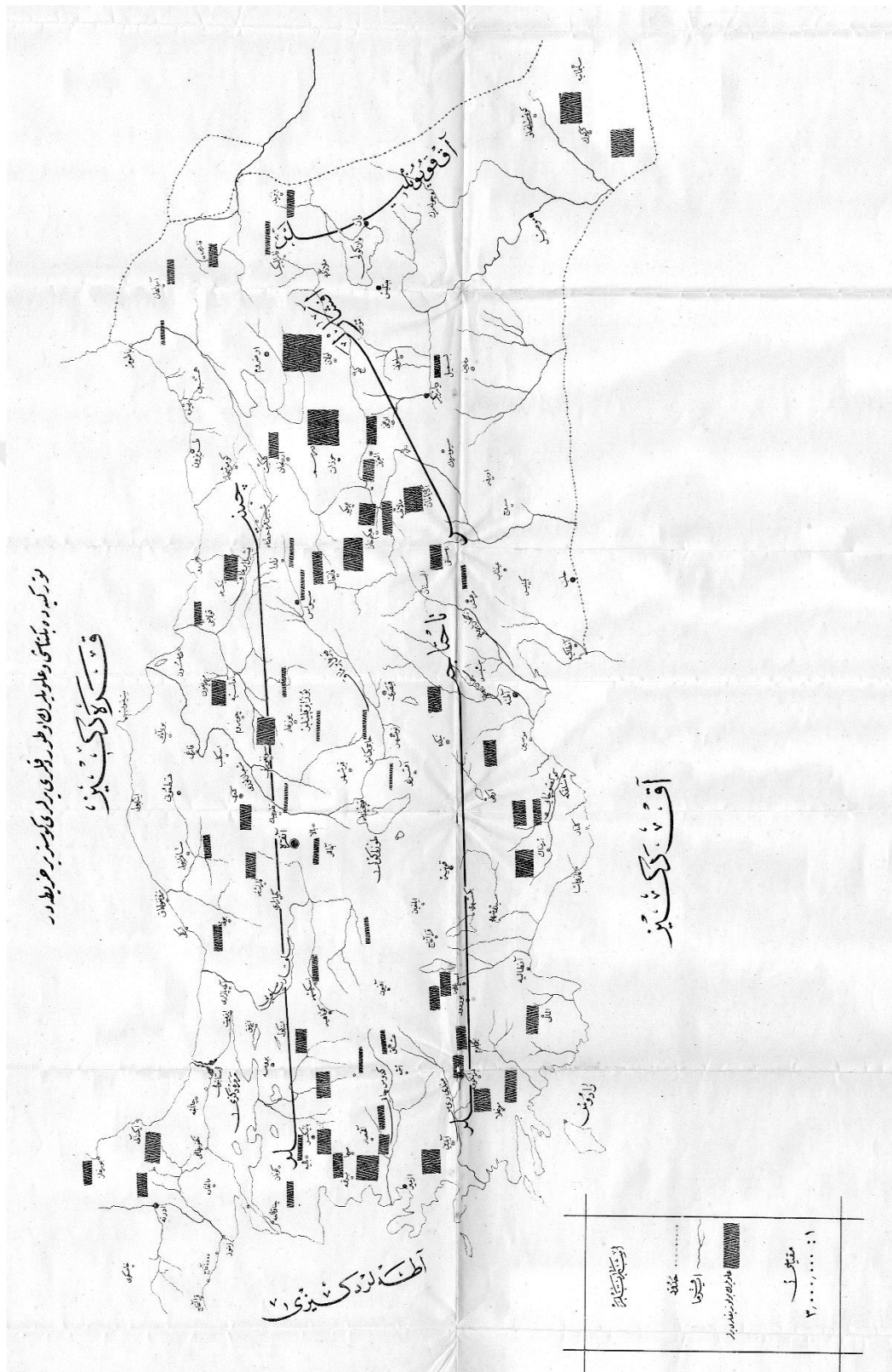
Molyneux-Seel (1914).

Ek 18



1910'lu yıllarda bir Kızılbash

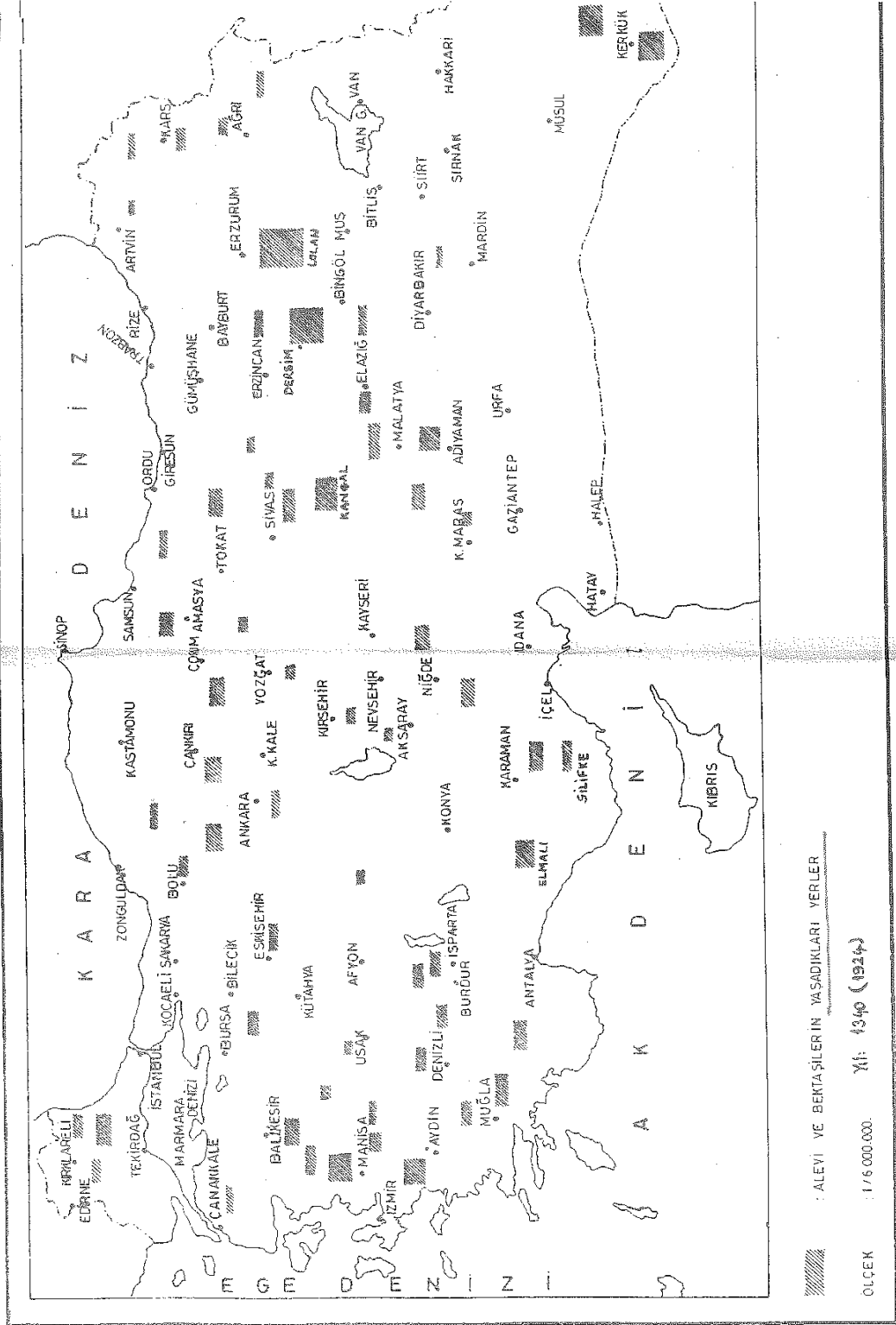
Ek 19



1924 yılında Besim Atalay tarafından kullanılan bir harita. Başlıktan da görüleceği gibi Türkiye'deki Bektaşî ve Alevîlerin oturdukları yerler gösterilmektedir. Atalay (1340 [1924]).

Ek 20

BEKTAŞI VE ALEVİ'LERİN BULUNDUKLARI YERLERİ GÖSTERİR HARİTADIR.



Bir önceki haritanın Türkçeleştirilmiş farklı bir versiyonu. Atalay (1991).

Ek 21



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 05/06/2018

Tez Başlığı: II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş/Alevî Siyaseti (1876-1909)

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

05/06/2018

Adı Soyadı: Yalçın ÇAKMAK
 Öğrenci No: N11246536
 Anabilim Dalı: Tarih
 Programı: Doktora
 Statüsü: ☐ Yüksek Lisans ☒ Doktora ☐ Bütünleşik Doktora

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Prof. Dr. Mehmet ÖZDEN

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Telefon: 0-312-2976860

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
ETHICS COMMISSION FORM FOR THESIS**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
HISTORY DEPARTMENT**

Date: 05/06/2018

Thesis Title: Ottoman Policy of Kizilbash/Alevi during the Reign of Abdülhamid II (1876-1909)

My thesis work related to the title above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, interview, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board/Commission for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

05/06/2018

Name Surname: Yalçın ÇAKMAK
Student No: N11246536
Department: History
Program: Ph. D
Status: ☐ MA ☒ Ph.D. ☐ Combined MA/ Ph.D.

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL

Prof. Dr. Mehmet ÖZDEN

Ek 22

 HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TARİH ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA
Tarih: 06/07/2018
Tez Başlığı : II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Devleti'nin Kızılbaş/Alevî Siyaseti (1876-1909) Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 428 sayfalık kısmına ilişkin, 06/07/2018 tarihinde tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 0'dır. Uygulanan filtrelemeler: 1- ☒ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç 2- ☒ Kaynakça hariç 3- ☒ Alıntılar hariç 4- ☐ Alıntılar dâhil 5- ☐ 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim. Gereğini saygılarımla arz ederim. 06/07/2018 Adı Soyadı: Yalçın ÇAKMAK Öğrenci No: N11246536 Anabilim Dalı: Tarih Programı: Doktora Statüsü: ☒ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.
<u>DANIŞMAN ONAYI</u> UYGUNDUR.  Prof. Dr. Mehmet ÖZDEN



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
Ph.D. DISSERTATION ORIGINALITY REPORT**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
HISTORY DEPARTMENT**

Date: 06/07/2018

Thesis Title : Ottoman Policy of Kizilbash/Alevi during the Reign of Abdülhamid II (1876-1909)

According to the originality report obtained by my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 06/07/2018 for the total of 428 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 0 %.

Filtering options applied:

1. ☒ Approval and Declaration sections excluded
2. ☒ Bibliography/Works Cited excluded
3. ☒ Quotes excluded
4. ☐ Quotes included
5. ☐ Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

06/07/2018

Name Surname: Yalçın ÇAKMAK

Student No: N11246536

Department: History

Program: Ph. D.

Status: ☒ Ph.D. ☐ Combined MA/ Ph.D.

ADVISOR APPROVAL

APPROVED.

Pro. Dr. Mehmet ÖZDEN

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Yalçın ÇAKMAK
Doğum Yeri ve Tarihi : HOZAT/20.10.1982

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Hacettepe Üniversitesi, Tarih Bölümü
Yüksek Lisans Öğrenimi : Hacettepe Üniversitesi, Tarih Bölümü
Bildiği Yabancı Diller : İngilizce

İş Deneyimi

Çalıştığı Kurumlar : Tunceli Üniversitesi, Tarih Bölümü, Araştırma Görevlisi
(2010-2013)
Hacettepe Üniversitesi, Tarih Bölümü Araştırma Görevlisi
(2013-2018)

İletişim

E-Posta Adresi : yalcincakmak82@gmail.com

Tarih : 05/06/2018