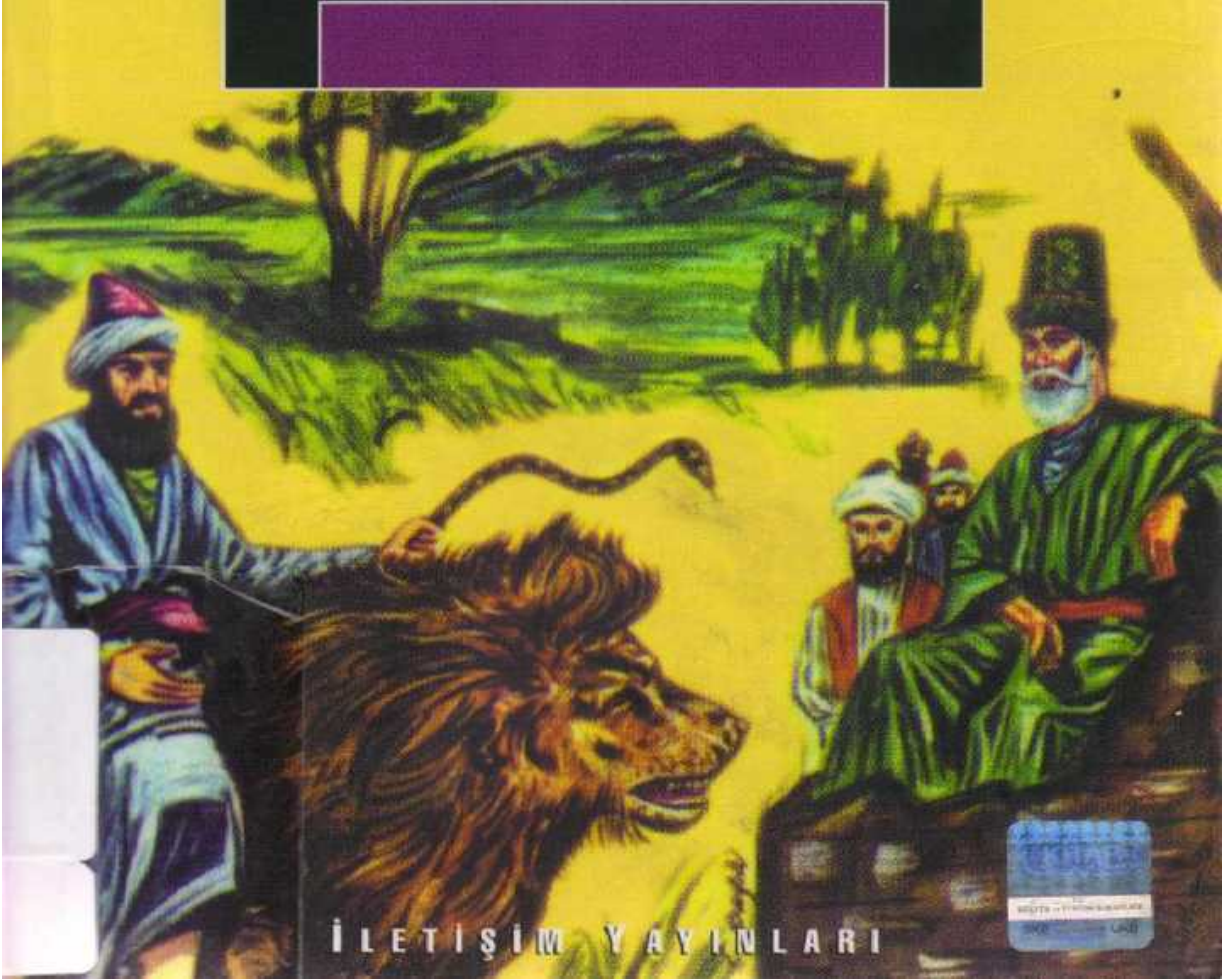


## Martin van Bruinessen

Kürtlük, Türklük, Alevîlik

Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri



© 1999 Martin van Bruinessen

İletişim Yayınları 629 • Araştırma-Inceleme

Dizisi 99

ISBN 975-470-798-7

© 2000 İletişim Yayıncılık A. Ş.

1. BASKI 2000, İstanbul (1000 adet)
2. BASKI 2000, İstanbul (500 adet)
3. BASKI 2001, İstanbul (500 adet)
4. BASKI 2002, İstanbul (500 adet)
5. BASKI 2004, İstanbul (500 adet)
6. BASKI 2005, İstanbul (500 adet)

DİZİ KAPAK TASARIMI Ümit Kıvanç

KAPAK Fatoş Gencosman

KAPAKTAKİ RESİM “Hacı Bektaş yürüyen  
duvarın üzerinde.”

Mehmet Yaman’ın Karaca Ahmed Sultan  
Hazretleri

(İstanbul, 1969) adlı kitabından.

KAPAK FİLMİ 4 Nokta Grafik

DİZGİ Remzi Abbas

UYGULAMA Hüsnü Abbas

DÜZELTİ Mustafa Şahin

MONTAJ Hasan Deniz

BASKI ve CÎLT Sena Ofset

**İletişim Yayınları**

Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul

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

[iletisim@iletisim.com.tr](mailto:iletisim@iletisim.com.tr) • web: [www.iletisim.com.tr](http://www.iletisim.com.tr)

MARTİN VAN BRÜNNESEN

Kürtlük, Türklük, Alevîlik

Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri

ÇEVİREN **Hilikon Vıudtlhul**

İletimi

Bu kitaptaki makalelerin orijinallerinin yer aldığı kaynaklar şunlardır:

- **"Kürt toplumu, milliyetçilik ve etnisite, mülteci sorunları" / "Kurdish society, ethnicity, nationalism and refugee problems", Philip G. Kreyenbroek ve Stefan Sperl (der.) *The Kurds: A Contemporary Overview* içinde, Routledge, Londra ve New York, 1992.**
- **"Kürt milliyetçiliği ve çatışan etnik kimlikler" / "Kurdish nationalism and competing ethnic loyalties" "Nationalisme kurde et ethnicites intra-kurdes". *Peuples Mediterraneens*, no. 68-69, s. 11-37.**
- **"Alevî Kürtlerin etnik kimliği üzerine tartışma: Aslını inkâr eden haramzadedir!" /14-17 Nisan 1995 tarihleri arasında Berlin'de gerçekleştirilen "Alevism and Similar Syncretic Group s in the Middle East" başlıklı konferansta sunulan tebliğ. [Bu kitaptaki makale *Birikim* (no. 88, 1996) dergisinden alınmıştır]**
- **"Türkiye'de Kürtler, Türkler ve Alevî uyanışı" / "Kurds, Turks, and the Alevi revival in Turkey", *Middle East Report*, no. 200, Summer 1996, s. 7-10.**
- **"Kuzey Irak'ta bir Kızılbaş toplumu: Şabak" / "The Shabak", *Encyclopedia of İslam* için yazılan maddenin genişletilmiş versiyonu.**

• "Hacı Bektaş, Sultan Sahak, Şah Mina Sahib ve koşan duvarın farklı hikâyeleri" / "Haji Bektash, Soltan Sahak, Shah Mina Sahib, and various avatars of a running wall". *Turcica*, XXI-XXIII, 1991, s. 55-69.

• "Hacı Bektaş Sultan Sahak olarak doğunca: Guran bölgesindeki Ehl-i

**Hak inancı üzerine notlar**" / "When Haji Bektash still bore the name of Sultan Sahak: Notes on the Ahl-i Haqq of the Guran district", Alexandre Popoviç ve Gilles Veinstein (der.) *Bektachiyya: etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach* içinde, Editions isis, İstanbul, 1995.

- [Kürt Toplumunu, Milliyetçilik ve Etnisite, Mülteci Sorunları](#)
- [Kürt Milliyetçiliği ve Çatışan Etnik Kimlikler](#)
- [Alevî Kürtlerin Etnik Kimliği Üzerine Tartışma: "Aslını İnkâr Eden Haramzadedir!" Y-N-](#)
- [Türkiye'de Kürtler, Türkler ve Alevî Uyanışı](#)
- [Kuzey Irak'ta Bir Kızılbaş Toplumu: Şabak](#)
- [Hacı Bektaş, Sultan Sahak, Şah Mina Sahib ve Koşan Duvarın Farklı Hikâyeleri](#)
- [Hacı Bektaş, Sultan Sahak Olarak Doğunca](#)
- [KAYNAKÇA](#)

# Kürt Toplumunu, Milliyetçilik ve Etnisite, Mülteci Sorunları

Son yıllarda çok sayıda insanın Kürdistan'dan kaçışına şahit olduk. Körfez Savaşı ve Irak ve İran Kürdistanı'ndaki silahlı Kürt isyanları (veya daha doğru bir deyişle otonomi isteyen Kürt hareketinin sert bir şekilde bastırılışı), yüz binlerce Kürt'ün göç etmesiyle sonuçlandı. Uluslararası sınırları geçmeyi başaranlar siyasî mülteci olarak görünür hale geldiler; daha az görünürlük kazanan ülke içinde göç etmek zorunda kalanların sayısı ise muhtemelen çok daha yüksek. 1991'in bu dramatik olayları dışında medyanın ağırlıklı olarak üzerinde durduğu tek Kürt göçü, Irak'ın 1988'de Kuzey Iraktaki Kürtlere karşı düzenlediği kimyasal saldırı sonucunda yaşanmıştı. Bu kimyasal saldırı on binlerce Kürt'ün Türkiye'ye kaçmasına yol açmıştı. Son birkaç yıl içerisinde çok daha fazla sayıda Kürt, İran'a kaçtı. Her ne kadar bu insanların büyük bir kısmını yerlerinden edilen köylüler oluşturduysa da, her iki olayda da mültecilerin içinde siyasî eylemciler ve gerillalar da bulunmaktaydı. Bu esnada İran ve Türkiye Kürdistanı'ndan çok sayıda Kürt siyasî eylemci, batı (ve daha düşük oranda doğu) Avrupa ülkelerine sığındı.

Savaş ve devlet terörü, insanların kaçmalarının tek nedeni değildir. Batı Avrupa ülkelerinden siyasî sığınma talep eden onbinlerce Türkiyeli Kürt'ün büyük bir çoğunluğu, genellikle politik baskıdan kaçmayan ama daha iyi bir yaşam standardı isteyen 'ekonomik' mülteciler olarak görülür. Söz konusu bütün ülkelerde, Kürdistan'ın ekonomik az gelişmişliğinin ve yüksek nüfus artış hızının Kürdistan'dan büyük bir işçi göçüne yol açtığı doğrudur. Bununla birlikte ekonomik etken, bu göç sürecine yol açan faktörlerden sadece bir tane sidir ve birçok yerde de bir ölçüde politik durumun bir sonucudur. Bu özellikle, Müslüman komşularından zulüm gördüklerini savunun Yezidîler ve Suriye

Hıristiyanları veya Sünnî çoğunluğun tehdidiyle karşı karşıya olduğunu düşünen Alevîler gibi dinî azınlıklar için geçerlidir. Fakat bunlara ilaveten

çok sayıda Sünnî Kürt de yerel baskı ve politik çatışmanın farklı biçimleri nedeniyle kaçmaya zorlanmıştır.

Her ne kadar tarafların kullandığı retorik böyle bir izlenim verse de, Kürt sorununu, Kürtlerle, Araplar veya Türkler arasında ya da Kürtler ve merkezî hükümetler arasında bir çatışma olarak görmek doğru değildir. Kürdistan pek çok iç çatışma ve rekabetin bulunduğu karmaşık bir toplumdur; bu sorunlar devlet düzeyindeki ekonomik değişiklikler ve politik çatışmalarla daha da ağırlaşır. Yerel ilişkileri ve çatışmaları devlet düzeyindeki ve devletler arası düzeydeki çatışmalarla bağlantılı hale gelmiştir ve yerel iktidar sahipleri ve devlet aygıtı (veya bir başka devlet benzeri aktör olan Kürt hareketi) arasında yoğun işbirliğinin farklı biçimleri gelişmiştir. Bütün bunlar, devlet baskısı ile yerel düzeydeki baskı biçimleri arasında kesin bir ayırım yapmayı güçleştirmektedir.

### **Kürt toplumu: Heterojenlik, tabakalaşma ve azınlıklar**

En azından son birkaç yüzyıldır Kürtler, bölgede yaşayan farklı Hıristiyan topluluklardan olduğu kadar Farslardan, Türklerden ve Araplardan da ayrı bir halk olduklarının genel olarak bilincindedirler. En azından okumuşların kimin Kürt olup kimin olmadığı ve Kürtlerin nerede yaşadıkları hakkında somut bir fikirleri vardır. Bu kimlik ve birlik bilinci, Kürtleri birbirinden ayıran unsurlar düşünüldüğünde şaşırtıcıdır. Birçok Kürt için dil ve din/mezhep, kimliklerinin asıl unsurlarıdır, fakat bütün Kürtler aynı dinden/mezhepten değildirler ve aynı dili konuşmazlar. Kürt toplumunda belirgin bir tabakalaşma vardır; aşiret eliti yerleşik köylüler üzerinde tahakküm sahibidir. Aşiretler arasındaki çatışmalar ve hükmeden ve hükmedilen toplumsal tabakalar arasındaki sömürü ilişkileri Kürt toplumunu uzun bir zamandan beri bölmektedir. Belirli bir bölgedeki Kürtler için bile çatışan çıkarlar kolektif eylemi her zaman engellemiştir. Buna ilaveten Kürtlerin arasında birçok Kürt olmayan azınlık yaşamaktadır ve sosyal ve ekonomik ilişkilerin oluşturduğu karmaşık ağlarla Kürtlerle bağlanmışlardır.

### ***Dil çeşitliliği***

Kürtler, çok sayıda farklı lehçe kullanırlar; bu lehçeleri konuşanların çoğu öteki lehçeleri anlamazlar. İki temel lehçe Türkiye’de konuşulan Kurmanci

(kuzey Kürtçesi) ile Irak ve İran Kürdistanı'nda konuşulan Sorani'dir (güney Kürtçesi). Bu lehçeler içinde de büyük çeşitlilikler görülür, ayrıca yer yer birbirlerine yaklaşırlar. Her iki lehçenin de yazılı bir edebiyat geleneği vardır. Bu iki lehçenin dışında Kürdistan'da İran kökenli iki dil daha konuşulur; kuzeybatıda ve Diyarbakır'ın kuzey ve batısındaki büyük bir bölgede Zazaca ve güney Kürdistan'ın farklı bölgelerinde Gurani. Zazaca ve Gurani konuşanlar, Kürtçe konuşanlarla aralarındaki küçük kültürel farklılıklara rağmen kendileri (ve diğerleri) tarafından Kürt olarak kabul edilmektedir.<sup>1</sup> Ayrıca baskı yoluyla veya gönüllü asimilasyonun bir sonucu olarak Kürtçe bilmeyen ya da çok az bilen, bunun yerine Türkçe, Arapça veya Farsça konuşan çok az sayıda Kürt bulunmaktadır. Ve yukarıda zikredilen ülkelerin herbirinde konuşulan Kürtçe, kelime hazinesi ve hatta sözdizimi bakımından resmî dilden derin bir şekilde etkilenmiştir.

Devletlerin Kürdistan'ın farklı bölgelerindeki etkileri bununla sınırlı değildir. Bu ülkelerdeki farklı eğitim sistemleri, kitle iletişim araçları ve ayrı siyasî kültürlerin de kaçınılmaz olarak Kürt kültürü üzerinde derin etkileri olmuştur. Irak Kürtleri Kürt oldukları kadar İraklıdırlar ve Iraklılarla Türkiyeli Kürtlerle kurduklarından daha kolay ilişki kurmaktadır. Kürdistan'ın herbir parçasındaki siyasî söylem ve siyasî eylem biçimleri farklıdır.

### ***Dinî çeşitlilik***

Nasıl dil Kürtlerin etnik birliğinin gerçek bir

temeli sayılamazsa aynı şekilde din de birleştirici bir faktör değildir. Kürtlerin büyük bir çoğunluğu Şâfi mezhebine bağlı Sünnî Müslümanlardır, fakat diğer

dinlerden/mezheplerden çok sayıda Kürt de vardır. Dahası Sünnî Kürtler dindarlık ve dinî törenler açısından büyük bir çeşitlilik gösterirler. Medreselerdeki geleneksel dinî eğitim bu yüzyılın başına kadar yaygın olarak sürdürülüyordu ve bu, Kürtlerin kimlik bilincinin oluşumuna katkıda bulunmuş olabilir. Medreselerde öğrenciler Arapça ve Farsça klasik metinlerin yanısıra, “millî” şair Ahmed Hani ve mistik Molla Ahmed Caziri'nin (Mele Cizir) de içinde olduğu Kürt yazarların eserlerini de okumaktaydı. Bu 17. yüzyıl şairleri sonraki dönemlerde milliyetçi

entelektüellerce öncü o larak kabul edilmiş ve eserleri millî gurur kaynağı olmuştur.

Sünnî çoğunluk arasında başta Nakşîlik ve Kadirîlik olmak üzere tarikatların yaygınlığı ve bu tarikatların şeyhlerinin köylüler ve kentsel alt sınıflardan gördükleri itibar dikkat çekicidir (van Bruinessen 1978: 249-339). Bazı şeyhlerin, çoğu aşiret reisinden daha büyük bir ekonomik ve politik güçleri vardır. Kürt milliyetçiliğinin ilk döneminde, yani kabaca 1880-1930 arasında, bu tarikatlar toplumun seferber edilmesinde kritik bir rol oynadılar. Tarikatlar, çeşitli rekabetlerin ve kan davalarının kaynağı olan aşiret yapısından bağımsızdır ve bu nedenle de geleneksel rakiplerin bile hareketlerini koordine edebilmişlerdir. Bu dönemde Kürt isyancıların belli başlı liderlerinin çoğu tarikat şeyhleriydi.

Kemalist Türkiye’de, modernizasyon ve Batılılaşmanın önündeki engeller olarak görülen medreseler kapatıldı ve tarikatlar yasaklandı. Dinî ifadelerin ve Kürt etnisitesinin baskı altında tutulması, (en azından Sünnî Kürtler için) Kürtlük ve Sünnî îslâm arasındaki bağları güçlendirdi. Medreseler ve tarikatlar, daha dar ölçekli olmakla birlikte faaliyetlerini gizli o larak sürdürdüler. Kürdistan’ın dört bir yanında laik eğitim büyük ölçüde, geleneksel dinî eğitimin yerini aldı. İran ve Irak’ta kapatılmamalarına rağmen medreseler artık marjinal bir işlev görmektedirler. Kürdistan’ın farklı bölgelerinde hâlâ önemli bir siyasî nüfuza sahip şeyh aileleri olsa da, tarikatlar bu süreçte güçlerini önemli ölçüde yitirdiler.

Kaba bir tahminle Kürtlerin sadece % 80’i Sünnîdir. Kürdistan’ın güney bölümlerindeki Hanikin, Mandali ve Kermensah Kürtleri arasında Oniki îmam Şiîliği en yaygın mezheptir. Buna Bağdat’ta yaşayan Fayli Kürtleri de dahildir. İran’ın kuzeydoğusundaki Horasan eyaletinde çok sayıda Kürt yerleşim yeri vardır ve burada yaşayanların hepsi îsna Aşeri Şiîlerdir (van Bruinessen 1978: 215-20). Güney Kürdistan’daki Şiîlerin tersine bunlar Kürt hareketine hiçbir zaman katılmamışlardır.

Buna ilaveten Kürtler arasında çok sayıda heterodoks azınlık ve mezhep bulunmaktadır (daha geniş bir açıklama için bkz. Müller 1967). Türkiye Kürdistanı’ndaki önemli bir azınlık Alevîlerdir. Alevîlik, Ali’yi yücelten, İslâm öncesi Türk ve İran kökenleri bulunan ve çok sayıda aşırı Şiî mezhep için kullanılan genel bir terimdir (Melikoff 1982). Kürt Alevilerinin önemli



bir alt grubu Dersim'dekilerdir (Tunceli) ve Zazaca konuşurlar. Fakat bunun yanında çok sayıda Kurmanci veya Türkçe konuşan Alevî de vardır (ayrıca Zazaların önemli bir kısmı Sünnîdir). Osmanlı İmparatorluğu'nda Alevîler, heterodoks inanışları ve İran sempatisini olmalarından kuşkulandırmaları nedeniyle kıyım uğramışlardır. Çoğu Alevinin Sünnî komşularından uzak, ulaşılması zor dağ köylerinde yaşamayı tercih etmiş olmalarının nedeni budur. 1950'lerden bu yana birçok Alevî, şehirlere göç etmiş ve Sünnîlerle beraber yaşamaya başlamışlardır. Bu tarihten itibaren birçok şehirde Alevîler ve Sünnîler arasında, ayrıntılarını aşağıda göreceğiniz kanlı çatışmalar yaşanmıştır. Alevîler hakkında resmî istatistikler yoktur, fakat tüm Alevîlerin (Türk ve Kürt Alevîleri) en az 4 veya 5 milyon civarında oldukları tahmin edilmektedir. Son zamanlardaki tahminlere göre bu rakam 4,5 milyonla 18 milyon arasında değişmektedir (Andrews 1989: 57).

Benzer bir mezhep de güney Kürdistan'daki Ehl-i Hak veya Kakaîliktir.<sup>2</sup> Bu mezhep mensupları Sorani veya Gurani lehçelerini konuşurlar ayrıca Irak'ta Türkmen Kakaîler bulunduğu da iddia edilmektedir. Bu inanışta Ali, kutsal enkarnasyonlardan sadece birisidir ve bu enkarnasyonlar arasında en önemli olanı mezhebin kurucusu olan Sultan Sahak'tır. Bu mezhep Guran mezhep mensuplarının arasında doğmuş ve ardından İran ve Irak'a yayılmış. Artık Kürtler mezhep mensuplarının çoğunluğunu oluşturmamaktadır. Alevîler gibi Ehl-i Hakların da ortodoks Sünnî ve Şîî Müslüman komşularıyla gerilimli ilişkileri vardır. Şah yönetimi bu mezhep çatışmasından yararlanmış, Ehl-i Hak Halkani aşiretinin birçok üyesini paramiliter sınır polisi yapmıştır. Böylelikle Sünnî Kürt aşiretleriyle ortak bir harekete girişmeleri önlenmiş oldu.

Ortodoks İslâm'a daha uzak bir başka senkretistik mezhep Yezidîliktir.<sup>3</sup> Yezidîlere, genellikle yanlış olarak 'şeytana tapanlar' denir. Yezidîlik, muhtemelen, önceleri heterodoks bir Sünnî mezhebiydi, daha sonra eski İran ve Anadolu dinlerinden güneşe tapınma ve reenkarnasyon inanışı da dahil birçok unsuru bünyesinde birleştirdi. Taptıkları Melek Tavus, Şeytan olarak tanımlanabilir, fakat Yezidîlere göre o, Müslüman ve Hıristiyan inançlarındaki kötülüklerin kaynağı değildir. Yezidîler Kurmanci lehçesini konuşurlar, ancak bazı dindar Müslümanlar inanışlarından dolayı onları Kürt olarak kabul etmeyi reddetmektedirler. 17. yüzyılda Yezidî nüfusu kalabalıktı, fakat nüfusları fiziki baskı, zorla din değiştirme ve göçle azaldı.

Halihazırda dört önemli Yezidî topluluğu bulunmaktadır; Halep'in kuzeyindeki Kürt Dağı bölgesinde, Suriye-Irak sınırındaki Sincar dağlarında, Musul'un kuzeyindeki Şeyhhan bölgesinde ve güneybatı Kafkaslar'da. Türkiye Kürdistanı'nda özellikle Urfa, Mardin ve Siirt'te az sayıda Yezidî yaşamaktadır. Türkiye'de çok sayıda Yezidî, Müslüman komşularınca taciz edildiğini ve devlet tarafından korunmadığını hissederek son bir kaç on yıl içinde Batı Almanya'ya göç etmiştir (Schneider 1984; Andrews 1989: 118-20).

Sovyet Transkafkasya cumhuriyetlerindeki Yezidî toplulukları 19. yüzyılda batı ve orta Kürdistan'dan göç etmiş olanların torunlarıdır ve büyük ihtimalle bu bölgedeki Kürtlerin çoğunluğunu oluşturmaktadır (Guest 1987).

### ***Kürt olmayan azınlıklar***

Kürtlerin arasında yaşayan farklı dil ve mezheplere sahip birçok Hıristiyan topluluk bulunmaktadır. Bu Hıristiyanların geleneksel olarak kendi Gregoryen kiliseleri vardı, fakat 19. yüzyılın sonlarında büyük bir bölümü Avrupalı misyonerlerin çabaları ve Avrupa devletlerinin verdikleri koruma sözleriyle Katolikliği veya Protestanlığı benimsediler. Ermenilerin en kalabalık oldukları yer Büyük Ermenistan'dı, burası bugünkü Türkiye'nin doğusuna (veya kuzey Kürdistan'a) tekabül eder. Ermenilerin büyük çoğunluğu köylüydü, fakat bölgedeki zanaatkâr ve tacirlerin çoğu Ermeniydi.

Kürtler ve Ermeniler arasında politik açıdan her zaman eşitsiz bir ilişki olagelmıştır; Ermeniler genellikle ekonomik açıdan sömürülmüş ve Kürt aşiret liderleri tarafından pek çok kıyıma uğratılmışlardır. Bu baskıdan kaçmak için bilinmeyen sayıda Ermeni 19. yüzyılda Müslüman olmuş ve Kürt kimliğini benimsemiştir. 20. yüzyılın başlarında Dersim (bugünkü Tunceli) bölgesini ziyaret eden bir Avrupalı, birçok Alevî'nin son zamanlarda Ermenilikten dönmüş olduğunu kaydeder (Molyneux-Seel 1914).

1915'teki (bazı Kürtlerin katıldığı, bazı Kürtlerin de Ermeni komşularının hayatlarını kurtarmaya çalıştığı) toplu sürgünleri ve kıyımları sonucunda bugünkü Kürdistan'da az sayıda Ermeni kalmıştır. Katliamdan kurtulan

Ermenilerin büyük bir çoğunluğu ya bir Ermeni cumhuriyetinin kurulduğu Kafkaslara ya da Avrupa ya veya Amerika'ya göç etmiştir. Diyarbakır ve (Mardin y akınlarında bulunan) Derik'te hâlâ küçük Ermeni toplulukları yaşamakta, birkaç Ermeni köyü bulunmaktadır (Andrews 1989: 127-8). Ayrıca Siirt'in

güneyindeki köy lerde yarı Kürtleşmiş küçük Ermeni gruplarına rastladım; Kürtçe konuşuyorlardı ve Ermeni kökenlerini gizlemeye gerek duymadan kendilerini Kürt olarak tanımlıyorlardı.

Daha küçük Hıristiyan topluluklar, her ikisi de Aramî lehçeler kullanan Mardin'in doğusunda bulunan Tur Abdin bölgesindeki Süryaniler (Anschütz 1984) ve Orta Kürdistan'daki Asurilerdir (Joseph 1961; Chevalier 1985). Ermenilerin durumlarında olduğu gibi bu toplulukların çok sayıda üyesi kendi (Yakubî ve Nasturî) kiliselerini terkederek Protestanlığa veya Katolikliğe geçmişlerdir. Çoğunluğu Musul'un kuzeyindeki bölgelerde yaşayan Uniate Asurîlere Keldâniler denir. Nasturîler Hakkari'nin bugünkü Türk-Irak sınırına yakın bölümlerinde yoğunlaşmışlardı; aşiretlere ay rılmış acımasız savaşçılardı, rakip Asurî ve Kürt aşiretlere karşı Kürt aşiretleriyle politik ittifaklar kurarlardı. Nasturîlerin torunlarının çoğunluğu Bağdat, Tahran veya Amerika Birleşik Devletleri'ne göç ettiler. 20. yüzyılın başlarına kadar Tur Abdin bölgesindeki Süryaniler de Kürt aşiret ittifaklar sisteminde bazı aşiretlerin müttefiği bazılarının da rakibi olarak yer aldılar ve bu şekilde varlıklarını korudular. Bununla birlikte I. Dünya Savaşı'nda büyük zarar gördüler ve daha sonra Fransa'nın işgali altındaki Suriye'ye göç ettiler. İş bulmak ve daha güvenli bir hayat için önce İstanbul'a, 1960'lardan itibaren de Batı Avrupa ülkelerine göç etmeleri, Tur Abdin'deki nüfuslarını iyiden iyiye azalttı.

Bu ana bölgelerin dışında Kürdistan'daki tüm şehirlerde çeşitli mezheplerden (hatta Rum Ortodoks Kilisesi'ne bağlı) az sayıda Hıristiyan yaşamaktadır. Kürdistan'da çoğu şehirde yaşayan küçük Yahudi azınlıklar da vardı, fakat bunların hemen tamamı İsrail'e göç etmiştir. Geçen yüzyıl boyunca Kürdistan'daki Müslüman olmayan tüm toplulukların nüfusu, katliamlar göçler ve kısmen de din değiştirmeler nedeniyle büyük ölçüde azaldı. Kürdistan'da kalan gayrimüslimler de kendilerini tehlikede

hissediyorlardı ve en azından Türkiye'deki Süryani ve Yezidî cemaatleri bu bölgede geleceklerinin olmadığına karar verdiler ve bütün cemaat mensuplarının Batı Avrupa'ya göç etmesini sağlamak için büyük çaba sarfediyorlar. Tüm bunların sonucu olarak Kürdistan daha homojenleşti ve Kürt etnisitesine dayalı bir ulus devletin kurulabileceği düşünülmeye başlandı. Bununla birlikte bu fikir yeni potansiyel çatışmaları da beraberinde getiriyor.

Son olarak, Kürdistan'da çeşitli yerlerde Kürt olmayan Müslümanlar yaşamaktadır. Irak Kürdistanı'nda, Kerkük'ü de kapsayan (kuzey Irak üzerindeki Türk irredantist iddialarının dayanaklarından birini oluşturan) Türkmen köyleri ve şehirlerinin oluşturduğu bir hat bulunmaktadır. Türkiye Kürdistanı'nda Mardin ve Siirt'te önemli miktarda Arap yerleşim bölgeleri ve birçok kasabada (çoğunluğu Azeri diyalektleri konuşan) çeşitli eski Türk toplulukları bulunmaktadır. Ayrıca belirli yörelerde Kafkasya ve Orta Asya göçmenleri yaşamaktadır, bunların, en eskileri Karapapaklar ve Çerkezlerdir. En yenileri ise 1980'lerde bölgeye yerleştirilen Afganistan göçmeni

Türkmen ve Kırgızlardır (sırasıyla Diyarbakır ve Van civarına yerleşmişlerdir). Bu azınlıklar ve Kürt komşuları arasındaki ilişkiler zaman zaman gerginleşmiştir, özellikle bir tehdit olarak algıladıkları Kürt milliyetçiliğinin yükseliş dönemlerinde gerginlik artmıştır. 1959'da

Kerkük'te bir politik anlaşmazlık sonucu Kürtler ve Türkmenler arasında, 1979'da da benzer bir şekilde İran İslâm Cumhuriyeti'nde (Şiî) Nakade Karapapakları ve komşuları (Sünnî) Kürtler arasında kanlı çatışmalar meydana gelmiştir.

### **Toplumsal tabakalaşma, aşiret nüfusu ve aşiret mensubu olmayan nüfus**

Burada ancak kabataslak hatlarını

gösterebileceğimiz girift bir toplumsal ve politik tabakalaşma bu etnik-dinî mozaiği daha da karmaşıktır (karş. Barth 1953; van Bruinessen 1978, 1989b). Merkezî hükümetlerin tüm Kürdistan'ı etkin bir şekilde denetim altına almasından önce göçebe ve yarı göçebe aşiretler, askerî ve politik

açından başat sosyal kategoriye oluşturuyorlardı. Aşiretler, aşiret şeklinde örgütlenmemiş yerleşik köylü cemaatleri üzerinde tahakküm kurmuştu; kimisi Hıristiyan kimisi de Müslüman Kürt olan bu köylüler genellikle aşiret reislerinin fiilen sertleri haline gelmişlerdi. Bir aşiret ne kadar büyük ve güçlüyse iç yapısı o kadar hiyerarşik ve aşiret reisleri ile tâbi köylüler arasındaki ilişki de o kadar *feodaldi*.

Hıristiyan köylülerin tamamı tâbi konumda değildi; Orta Kürdistan'daki Asuriler ve en azından Tur Abdin bölgesindeki bazı Süryaniler önemli istisnaları oluşturuyorlardı. Bu topluluklar alenen silah taşıyorlar (bu Müslüman bir devlette sık rastlanan bir şey değildir) ve liderleri bir Kürt aşiret reisiyle eşit sayılıyordu. Bu Hıristiyanlar ile Müslüman Kürtler arasında evliliğe nadiren rastlanırdı, fakat kirvelik<sup>4</sup> gibi törensel nitelikli birliktelikler gerçekteleşiyordu: bir Kürt baba Hıristiyan bir arkadaşından oğlunun kirvesi olmasını isteyebiliyordu. Buna ilaveten küçük bir göçebe Ermeni aşireti son zamanlara değin bir Kürt aşiret konfederasyonunun bir parçasıydı.<sup>5</sup> Diğer tarafta bütün Kürtler aşiret mensubu değildi.<sup>6</sup> Göçerler muhtemelen hiçbir zaman Kürtlerin küçük bir kesimi olmaktan öteye geçmemişlerdir. Aşiretlerin çoğu yarı göçebeydi ve hâlâ da öyleler (yani kışları tarım ve hayvancılık faaliyetleriyle köylerde geçirirler, yazları ise köylerinden birkaç saat ya da gün uzaklıktaki dağlara göçerler). Bunların yanısıra her zaman aşiret şeklinde örgütlenmemiş ve çoğunluğu bir aşiret elitine tâbi olan tamamen yerleşik bir hay at süren ve Kürtçe konuşan köylüler de olmuştur. Aşiretler ve aşiret mensubu olmayanlar neredeyse iki kast gibiydi; bu iki kategori arasında geçiş çok seyrek oluyordu. Bu aşiret 'kastı'nın içinde ağa aileleri ayrı bir alt-kast oluşturuyorlar ve sıradan aşiret mensuplarıyla çok nadiren evlenirler. 20. yüzyılın ortalarına kadar Kürtler arasında yalnızca ağa ailelerinden olanlar modern eğitim almışlardı.<sup>7</sup>

### ***Merkezî devletin toplumsal tabakalaşma ve çatışmalar üzerindeki etkisi***

Kürt toplumunun tabakalaşması, merkezî hükümetler tarafından korundu hatta güçlendirildi. Osmanlı ve İran İmparatorlukları ve halefleri olan devletler hiçbir zaman bütün Kürdistan'ı doğrudan yönetecek kadar güçlü olmadılar. Farklı dolaylı yönetim yapıları geliştirildi; formel sadakat ve sembolik vergiler karşılığında geniş toprakların kontrolü aşiret reislerine

bırakıldı veya aşiret elitinin mensupları bürokratik ve askerî görevlere getirildiler.

Bunun ünlü bir örneği Hamidiye Alayları idi. Hamidiye Alayları, II. Abdülhamid (1876-1909) tarafından neredeyse yalnızca Kürt aşiretlerinden oluşturulmuş (ve onun adını taşıyan) atlı milis kuvvetleriydi. Seçilen aşiret reisleri ve adamları kırsal bölgede asayiş sağlamaya üzere silahlandırıldı ve haklarındaki şikâyetlerin dikkate alınmayacağına dair söz verildi. Böylelikle bu aşiret reisleri hem kendi aşiret mensupları hem de rakip aşiret reisleri karşısında büyük bir güç kazandılar. 1894 Ermeni katliamı nedeniyle Hamidiye Alayları Avrupa'da kötü bir ün kazandı, ancak burada diğer Kürtlerin de Ermeniler kadar bu alayların zulmüne ve katliamlarına uğradığı, talanlarından zarar gördüğü unutulmamalıdır. Ayrıca Ermenilerin daha geniş çaplı göçlere zorlandığı ve katliamlara uğradığı 1915 olaylarında Kürt aşiret alayları yer almamıştır. Kuşkusuz bazı Kürtler de katılmışlardır ama, katliamların çoğunu yapan düzenli orduydular.

Son zamanlarda Türk hükümeti, PKK gerillalarıyla savaşmaları için köy korucuları adı altında benzer paramiliter bir kuvvet oluşturdu (van Bruinessen 1988a). Hamidiye Alaylarının dönemindeki gibi şikâyetler duyulmaktadır: yerel aşiret reisleri bu korucuları, rakip aşiretlerle olan mücadelelerinde, köylülere baskı yapıp para sızdırmada ve halkı denetim altına almada kendi özel güçleri gibi kullanmaktadır. Irak hükümeti de daha önce aynı yöntemi kullanmıştı. Molla Barzani 1961'de dağlara çıkınca, merkezî hükümet geleneksel olarak Barzanilere düşmanlık besleyen aşiretleri silahlandırmış ve isyancıların arkasından göndermişti. 1960 ve 70'ler boyunca hükümet, milliyetçi Kürt gerillalarına karşı düzenli birliklerden daha etkili olan bu aşiret milislerini kullandı.

Devletin yerel aşiret reisleriyle olan bu işbirliği, her zaman bu tür askerî hedeflere yönelik olmamıştır. Genellikle aşiret reisleri mülki idarenin birer uzantısı haline gelmişti. Osmanlı İmparatorluğu'nda devlet ve otonom Kürt beyleri arasında 19. yüzyılın başlarına kadar geçerli olan düzenlemeler vardı. Osmanlı kanunlarına uydukları, vergilerini ödedikleri, devlete karşı İran'la işbirliği yapmadıkları ve diğerlerinin topraklarına tecavüz etmedikleri sürece merkezî hükümet tarafından tanındılar ve otoriteleri gerekli olduğu zaman bölgeye yerleştirilen birliklerle desteklendi. Bu

beylerin yerini İstanbul'dan atanan valiler ve genişleyen taşra bürokrasisi alınca sivil ve askerî yöneticilerle bölgenin aşiret reisleri ve şeyhleri arasında daha enformel iktidar paylaşımı ilişkileri doğdu.

Aşiret reisleri, farklı kollamacılık biçimleri karşılığında devletle işbirliğine gitti. Bazı aşiret reisleri bu çeşit bir işbirliğinin yerel otorite ve güçlerini sağlamlaştırma ve genişletmede son derece yararlı olduğunu çok geçmeden keşfettiler. Devletin kayırdığı aşiret reislerinin rakiplerinin isyancı olmak ya da başka yerlerdeki güçlerle politik ittifaklar oluşturmaktan başka seçenekleri yok gibiydi. Geçmişte İran İmparatorluğu her zaman ittifak kurulması mümkün bir komşuydu; 20. yüzyılda ise Kürt hareketi, isyancıları bir araya getirebilecek devlet benzeri bir aktör haline geldi. Bunun aksine Kürt isyanlarına katılan aşiret reislerinin geleneksel rakipleri, bu isyanların bastırılmasında genellikle hükümetin yanında yer aldılar.

1920 ve 1930'larda Türkiye'de Atatürk ve İran'da da Şah Rıza, ağaların oluşturduğu bu ara katmanı ortadan kaldırmaya ve bölge üzerinde etkin bir doğrudan yönetim kurmaya çalıştılar. Pek çok aşiret reisini ve bazen de aşiretlerini bölgeden sürdüler ve ülkenin başka yerlerine yerleştirildiler (Beşikçi 1972; Salzman 1971). Ülkenin diğer bölgelerinden insanlarla oluşturulmuş jandarma kuvvetleri ve modern sivil bürokrasi, köylülerin doğrudan devletle karşı karşıya gelmesini sağladı. Bu politikalar kısmen başarılı olabildi ve bölgedeki sivil ve askerî otoriteler görevlerini yerine getirebilmeleri için bölgedeki yerel nüfuz sahipleriyle işbirliği kurmaya ihtiyaç duydular. Bu dönemin ardından birçok aşiret reisi, bölgeye geri döndü ve eski güçlerinin büyük bir kısmına yeniden kavuştu. 1960 ve 1970'lerde köylerde okulların kurulması ve, İran ve Irak toprak reformları ağaların gücünü daha da azalttı. Toprak reformu bu aşiret reislerinin ekonomik gücünü ciddi şekilde azaltırken modern eğitim ve istihdam imkânları sınırlı düzeyde de olsa köylerdeki genç neslin aşiret reislerine daha az bağlı olmasını mümkün kıldı. Türkiye'de ise toprak ağaları, toprak reformu yapılması konusunda tüm ciddi denemelere başarıyla direndiler.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Türkiye çok partili demokrasiye geçti. Bu durum onların

çoğunu kontrol eden ağaların önemini yeniden artırdı. Rakip aşiret reisleri iki büyük partiyle ittifaklar kurdular. Kimin partisi iktidardaysa o aşiret reisi

kaynak akışını kontrol etti ve tabiatıyla da bunu kendi yerel otoritesini ve ekonomik pozisyonunu güçlendirmek için kullandı. Bürokrasinin büyük ölçüde politize olması nedeniyle muhalefet partisiyle ittifak kurmuş olan aşiret reisleri bürokrasideki muhalif parti mensupları sayesinde mütevazî ölçülerde de olsa kollamacılıktan faydalandılar. Dahası büyük partilerden biri ile işbirliği yapmak, aşiret reislerine yasal kovuşturmalara karşı politik korunma imkânı verdi. Aynı politik patronaj mekanizması, toprak reformunun gerçekleştirilememesine neden oldu.

Ağalar ve yerel düzeydeki sivil ve askerî otoriteler arasındaki bu sembiyotik ilişki bugün de sürmektedir. Bölgeye tayin edilen birçok resmî görevli yerel liderlerle iyi ilişkiler kurmadan görevlerini yerine getiremeyeceklerini farkettiler ve çok geçmeden aşiret yapısına ve bu yapıdan doğan çeşitli çatışmalara müdahale etmekten vazgeçtiler. Bu suretle bazı aşiret reislerinin geleneksel rakiplerine karşı olduğu kadar halka karşı da güçlerini artırdılar.<sup>8</sup> Kaçakçılığın sınır bölgelerinde önemli bir ekonomik faaliyet olması bu çerçevede dikkat çekicidir. Kaçakçılık, yeteri kadar cesareti olan herkesin katılabileceği bir faaliyetti, kaçakçılıkla uğraşan sıradan insanlar da ek gelir elde ediyorlardı. Her ay büyük koyun sürüleri ve çeşitli mallar kanundışı yollardan sınırlardan geçirildi. Sınırlar ordu tarafından daha etkin bir şekilde korunmaya başlayınca, sadece gümrük görevlilerinin amirleriyle veya bölgedeki askerî güçlerin komutanlarıyla ilişkileri olanlar kaçakçılığa devam edebildiler. Kaçakçılık gelirlerinin bir kısmını devlet görevlilerine rüşvet olarak veren bazı aşiret reisleri bu kârlı faaliyeti tekellerine aldılar.

Bir başka örnek de arazilere tapu tahsis edilmesiydi. Geleneksel olarak çiftçilerin toprakları üzerindeki hakları açık bir şekilde tanımlanmamıştı. Devlet tarafından arazilere tapu verilmeye 19. yüzyılda başlandı, ancak bu süreç hâlâ tamamlanmamıştır. Aynı toprak parçası üzerinde birden fazla insanın hak iddia etmesi sıkça rastlanan bir olaydır. Aşiret reisleri devlet memurlarıyla işbirliği yaparak, bazen de onlara rüşvet vererek geniş arazilerin tapularını bu toprakları ekip biçenler üzerine değil de kendi üzerlerine geçirmeyi başardılar, hatta bazı yerlerde arazi üzerinde hiçbir iddiaları yokken bunu başardılar. Bu şekilde çoğunluğunu siyasî himayeden yoksun azınlık mensuplarının oluşturduğu birçok köylünün toprakları gaspedildi.



Başka konularda da devlet memurları aşiret reislerinin köylüleri sürekli olarak ezmesine ve sömürmesine göz yumdular hatta zaman zaman buna doğrudan katıldılar. İşbirliğine y anaşmay an devlet memurları tehditlerle yola getirildi ya da aşiret reislerinin bürokrasideki ilişkileri aracılığıyla bölgeden tayin ettirildi. Aşiret reisleri açık bir şekilde bürokrasiyi karşılarına almadıkça, feodal güçlerini koruyabilmekte, hatta geliştirebilmektedirler.

### **Etnik kimlik ve milliyetçiliğin doğuşu**

1975 yılında kuzeybatı İran'da bir kasaba kahvehanesinde rastladığım bir delikanlıya Kürt mü Azeri mi olduğunu sormuştum. Kürtler ve Türkçe konuşan Azeriler o bölgenin başlıca etnik gruplarını oluşturuyorlardı. Cevabı beni hayli şaşırttı: “Hem Kürt’üm hem Azeri hem de İranlı”. Alengirli bir laf söylemeye çalıştığımı düşündüm ve asıl kimliğini öğrenmek için evde hangi dili konuştuklarını sordum. Annesi sadece Kürtçe konuşuyordu, fakat babasıyla hem Kürtçe hem de Türkçe konuşuyordu, bazen de Farsça. Daha önce söylediklerinin anlamını çözmekten sevinç duyarak “Demek annen Kürt, baban da Azeri” dedim. “Hayır, hayır” dedi, “Babam da hem Kürt, hem Azeri, hem de İranlı”. Ona göre bu terimler tamamen dille ilgiliydi, etnik kimlikleri benim anladığım şekilde anlamıyordu. Sünnî mi yoksa Şiî mi olduğunu sormak aklıma gelmedi (Azeriler genellikle Şiî ve Kürtler de Sünnîdir.), fakat böyle bir soruya da açık bir cevap vereceğinden kuşkuluyum, o bölgedeki gençler pek dindar değildi.

Benim sorduğum soru tabii ki etnisitenin nesnel bir varlığı olduğu yolundaki inancımı yansıtıyordu. Gerçekten de rastladığım kişilerin çoğu hatta etnik kökenleri karışık olanlar bile kendilerini kesin bir şekilde Kürt, Türk ya da Arap olarak tanımlıyordu. Fakat bu genç gibi tek bir etnik kimlikle tanımlanmay a y anaşmay anlar da vardı. Özellikle Türkiye’de birçok dindar yaşlı, dilin önemsiz olduğunu söyleyerek kendilerini sadece Sünnî olarak tanımlıyordu. Ağrı ilinde “nesnel olarak” Kürt olduklarını düşündüğüm ancak ısrarla Türk olduklarını söyleyen kişiler vardı, bu kişiler her iki dili de kullanıyorlardı. Son iki grup kuşkusuz ve -en azından kısmen- Türkiye’nin zorla asimilasyon politikasının ve Kürtlerin maalesef dillerinin saflığını yitirmiş Türkler olduğunu savunan resmî doktrinin ürünleridir.

Fakat bölgede bu politikanın uygulanmasından önce de etnik kimliği kesin bir şekilde belli olmayan birçok kişi olduğu anlaşılıyor.

Gerçi muhtemelen çoğu insanın tek bir ana dili vardı ama, kendilerini bu dille tanımlamıyorlardı. Osmanlı İmparatorluğundaki elit de kendisini bir etnik kimlikle değil (çünkü “Türk” ve “Kürt” kelimelerinin ‘kaba’, ‘köylü’ çağrışımları vardı) “Osmanlılar” diye tanımlardı. Köylüler herhangi bir etnik etiket kullanılmadan “reaya” diye adlandırılırdı: Kürdistan’ın farklı bölgelerinde bir etnik kimlikten ziyade toplumsal bir sınıfa belirtmeye yarayan ‘guran, misken, kelawspi’ ve ‘kırmanç’ kelimeleri kullanılırdı.

Kendilerini tek bir etnik kimlikle tanımlayanların durumunda bile etnisite sabit bir nitelik değil. Türk aşireti olarak anılanlar sonradan Kürt aşireti sayılmışlardır ya da bunun tersi söz konusudur (van Bruinessen 1989b: 61819). Bireyler etnik kimliklerini zaman içerisinde değiştirebiliyorlardı. Bir defasında (Kürt) Yezidî olarak doğan ve birçok Yezidî gibi dinî baskıdan kurtulmak için Süryani olan bir adamla tanışmıştım. Süryani toplumu zayıflayınca ve bunun sonucu olarak baskılara maruz kalınca Müslüman olmuş ve “yeniden bir Kürt” olmuştu.

Dersim’de Zazaca konuşan Alevîler ve Siirt’te de Sünnî Kürtlere dönüşmüş olan Ermenilerden yukarıda söz edilmişti. Hakkari’de karşılaştığım bazı Kürtler “köken olarak” Nasturî olduklarını söylemişlerdi ve Kumkapı’da yaşayan Hıristiyanlardan “bizimkiler” diye bahsediyorlardı. Bazıları ‘gizli Hıristiyan’ olarak adlandırılacak yakın dönemde Müslüman olmuş kişiler ‘asıl’ Kürtlerden hâlâ farklı görülür, ancak Kürtlerle evlenebilirler ve isterlerse entegre olmaları son derece kolaydır. 1970’lerde politik tercihlerinden dolayı kendilerini Kürt olarak yeniden tanımlayan çok sayıdaki Alevî Türk gencinin durumu ise biraz farklıdır. Söz konusu gençler Kürt kimliğini kolaylıkla benimsemişlerdi çünkü Türkçe, Kürtçe ve Zazaca konuşan Alevîler arasında evlilik zaten uzun zamandır yaygındı ve hepsi için de Türkçe dinî törenlerin ortak diliydi. Zorla Türkleştirilen Kürtlerin durumunda olduğu gibi tüm bu örneklerde etnik kimliğin değişmesinde temel faktör politiktir.

Kürt milliyetçi hareketinin doğuşu (ve Ermenilerin, Arapların ve Türklerin daha önceki milliyetçi hareketleri), insanların kimliklerini etnik terimlerle tanımlama eğilimini kuşkusuz güçlendirmiştir. Ama unutmamak gerekir ki

güçlü bir etnik kimlik ile etnik milliyetçi harekete katılım arasındaki bağıntı son derece zayıftır. I. Dünya Savaşı'nda ve Türkiye'nin Kurtuluş Savaşı sırasında şehirli Kürt entelektüeller Kürt aşiretlerinin milliyetçi mesajlarıyla hiç ilgilenmediklerini gördüler. Kürt aşiretleri önce padişahın cihat ve ardından Atatürk'ün Müslüman milleti kurtarma çağrısıyla seferber edildiler. Ancak Atatürk'ün yeni Türkiye'yi bir Türk devleti olarak tanımlamasından ve halifeliği lağvetmesinden sonra çok sayıda Kürt, devlete karşı bir Kürt platformunda seferber edilebildiler (van Bruinessen 1985). Aşiret düşmanlıkları ve diğer başka nedenlerle çoğu Kürt milliyetçi isyana, Kürt kimliklerinin isyana katılanlar kadar bilincinde olan başka Kürtler karşı çıktı, hatta bunlara karşı devletin yanında çarpıştı. Hatta 1970'lerde Türkiye'deki bazı Kürtler faşist ve pan-Türkçü Milliyetçi Hareket Partisi'ne üye oldu.

Diğer taraftan 1960'lardan itibaren kuzey Irak'taki Keldâni ve Nasturî Hıristiyanlar, (her ne kadar Kürtler bu toplulukları "Hıristiyan Kürtler" olarak adlandırsa da) farklı kimliklerini bir yana bırakmadan Kürt hareketine aktif olarak katıldılar. Türkiye'deki en radikal Kürt örgütü PKK'nın kurucularından bazıları etnik olarak Türktüler, Ermeniler de diğer bazı Kürt örgütlerinde aktif olarak çalıştılar. Solcu Türk ve Kürt örgütleri arasında bir seçim yapmakta bocalayan zaman zaman birine ya da ötekine katılan Ermeni kökenli bir arkadaşım, politik duruma göre kendini bir Ermeni, bir Kürt veya bir Türk vatandaşı olarak tanımlıyordu. Bir cinayete kurban gittiği zaman hem Ermeniler hem de Türk sol örgütler onu kendi şehitleri olarak ilan etmişlerdi.

Özetlersek, etnisite akışkandır ve en azından bir dereceye kadar kişisel tercihlere bağlıdır; doğuştan kazanılan, değişmez bir kimlik değildir ve bir kimsenin yalnızca tek bir etnik grub a mensup olması şart değildir. Herkesin kısmen örtüşen farklı kimlikleri vardır ve kişinin hangi kimliklerini öne çıkaracağı hangilerini geri plana iteceği duruma bağlıdır. Zazaca konuşan bir Sünnî Zazadır, Kürttür, Sünnî Müslümandır ve Türkiye vatandaşıdır. Bu kişi aynı zamanda belirli bir sosyal sınıfa ve muhtemelen de bir aşirete mensuptur, belirli bir köyden ya da kasabadandır ve belki de aynı anda bir şeyhin müridi veya politik bir örgütün aktif üyesidir. Bu kimliklerin herbirinin kullanılacağı anlar vardır. Bugün Zazaların çoğunluğu kendilerini her şeyden önce Kürt olarak tanımlamaktadır, fakat toplumsal ve politik

davranışları çoğu zaman daha dar aidiyet çevreleriyle tanımlanmaktadır. Sünnî-Alevî çatışmalarının sıkça yaşandığı bölgelerde, insanlar kendilerini Türk veya Kürtten ziyade Sünnî veya Alevî olarak tanımlamaktadırlar. Kürt milliyetçiliğinin önemli bir politik güç olarak ortaya çıkması, birçok insanı kesin bir etnik kimliği tercih etmeye zorladı. Araplaşmış veya Türkleşmiş olan birçok kişi Kürt etnik kimliklerini yeniden vurgulamaya başladılar. Kürtler ve İran devleti arasındaki silahlı çatışmalardan on yıldan daha uzun bir süre geçtikten sonra sık sık o delikanlıyı hatırlıyorum; acaba kendini hem Kürt, hem Türk hem de İranlı olarak tanımlayan o gence ne oldu? Bu üçlü kimliğini hâlâ koruyor mu?

### **Kürt etnisitesi ve Kürt milliyetçiliği**

Milliyetçilik modern bir gelişmedir ve yukardaki örnekler Kürt etnisitesine yapılan vurgunun görece yeni bir fenomen olduğunu göstermektedir. Anderson (1983) ve Gellner (1983) gibi yazarların ulusun görece yeni teknolojik ve ekonomik gelişmelerin bir ürünü olduğu şeklindeki argümanları hakkında söylenecek çok şey var. Gellner'in "okuryazar-tarımsal" toplumlardaki elitler ile kırsal bölgedeki üreticileri birbirinden ayıran kültürel uçurum üzerine yaptığı gözlemler, Kürtler için de kuşkusuz geçerlidir. Kürt milliyetçiliği, Gellner'in milliyetçiliği yaratan temel faktörler saydığı sosyal ve ekonomik dönüşümler ve kırdan kente işgücü göçüyle doğmamıştır ama kitleselleşmesinde kuşkusuz bu faktörlerin de payı vardır. Modern iletişim araçları, matbaa, radyo ve teyp, Kürt "ulusunun" "muhayyel bir cemaat" olarak kurulmasında büyük bir rol oynadı, muhayyel bir cemaat derken kişinin hiçbir zaman yüzyüze ilişkisi olmadığı ama var olduğunu ve kendisine benzeyen kişilerden kurulu olduğunu bildiği bir cemaati kastediyoruz (Anderson 1983). Fakat Kürt etnisitesi, Kürt milliyetçiliğinden çok daha eskidir. 'Muhayyel' bir Kürt cemaati, sınırları belli bir Kürt etnisi yüzyıllardır mevcuttu ancak bu cemaatin tanımı bugünkü kadar popülist değildi, daha dar kapsamlıydı.

1597'de Bitlis emiri Şeref Han, Kürt hanedanlarının tarihini anlattığı ünlü *Şerefname'sini* tamamladı. Kitabında Kürtleri Osmanlılardan (Rum), İranlılardan (Acem), Araplardan, Ermenilerden ve Asurîlerden ayırır. Şeref Han'ın 'Kürtleri' "asıl" Kürtçe konuşanların yanısıra Zazaları ve Guranileri<sup>9</sup> de kapsar ve Sünnîlerin yanısıra Alevîleri ve Yezidîleri de içine

alır. Bununla birlikte zikrettiği bütün Kürtler şehirli aristokratlar veya aşiret mensuplarıdır; dinleri ve dilleri ne olursa olsun reayaya asla Kürt demez. 17. yüzyılda bütün Kürdistan'ı gezmiş olan Evliya Çelebi de Kürtlerden ayrı bir halk olarak bahseder ve birçok aşireti ve aralarında yine Zazaların, Alevîlerin ve Yezidîlerin de bulunduğu lehçe gruplarını sayar (van Bruinessen 1988b).

Şair ve âlim Ahmed Hani'nin (1650-1706) Kürtçe destanı *Mem û Zin* de, modern milliyetçilik düşüncesine benzeyen ifadeler buluruz. Önsözde, geleneğe karşı çıkararak kitabını Farsça değil, Kürtçe yazdığını belirtir; “böylelikle insanlar Kürtlerin irfandan ve kültürden yoksun olduğunu, tüm toplumların kendi kitaplarına sahip olmalarına rağmen Kürtlerin övünecek tek bir kitaplarının dahi olmadığını artık söyleyemeyeceklerdir.<sup>10</sup> Hani, Kürtler arasındaki politik ayrılıklardan üzüntüyle bahseder, bu ayrılıklardan dolayı Kürtlerin Osmanlı ve İran hakimiyeti altında kaldığını söyler. Güçlü bir hükümdarın idaresi altında birleşmiş olsalardı ilim ve sanatın gelişeceğini ve bütün Osmanlıları, Acemleri ve Arapları hakimiyetleri altına alacaklarını belirtir.

Hani'nin güçlü hükümdarı hiçbir zaman ortaya çıkmadı, fakat kitabı kendisinin belirttiği amaca hizmet etti. En azından 20. yüzyılda Kürtlerin kültürel gururunun ana kaynaklarından biri haline geldi. Cezire Botan'ın emirlerinin soyundan gelen ve 20. yüzyılın başlarındaki önde gelen milliyetçilerden olan Bedirhan ailesi, *Mem û Zin*'i ilk kez Kürt ulusal destanı olarak kabul etti. *Mem û Zin*, Cezire Botan'da geçiyordu ve emirlik sarayıyla ilgiliydi; dolayısıyla Bedirhanların üstlenmek istedikleri Kürt ulusunun öncüleri rolünü meşrulaştırmak için de kullanılabilirdi. Kitap bir saray edebiyatı ürünüydü ve Hani'nin Kürtleri köylüler değil “feodal” elitti. Ayrıca örnekleri 17. yüzyıla uzanan bir Kürt halk edebiyatı da vardır, fakat Şeref Han, Ahmed Hani ve Evliya Çelebi'nin aristokrat Kürt kaynaklarının aksine bu edebiyatta bir Kürt muhayyel cemaati bilinci görmeyiz.

Demek ki, Kürt etnisitesi bilinci en azından 16. yüzyıldan (muhtemelen çok öncesinden) beri Kürt emirleri ve aşiret eliti arasında mevcuttu. Bu etnisite kavramı, reayayı ve kentsel alt sınıfları içine almıyor sadece saraylıları ve aşiretleri kapsıyordu. Dolayısıyla bu aşamada Kürtler, Smith'in (1986: 76-83) terimiyle bir “yanal-aristokratik etni” oluşturuyorlardı. (Smith bu

terimi, ortak sınıf çıkarlarına değil güçlü bir kültürel, özellikle dinsel, birlik duygusuna dayanan “dikey-demotik etni”nin karşısına koyar). Her ne kadar “asıl” Kürtçe konuşan Sünnîler bu etninin ana çekirdeğini oluşturduysalar da, bu aşamada dil ve din kesinlikle temel belirleyici değildi. Özellikle mezhep çok önemli değildi; birçok hanedan ailesi, Osmanlılar veya Safevilerden hangisiyle ittifak kurduklarına göre sık sık Sünnîlikten Şîliğe ve Şîlikten Sünnîliğe geçmişlerdi (örnekler için bkz. van Bruinessen 1981). Bu birlik duygusu, yerleşim sınırları (Zagros sıradağları ve Anadolu’nun doğusundaki yüksek dağlar), ortak bir aşiret kültürü ve ethosu, ortak bir tarihî deneyim, temelde benzer emirliklerin entegre edici rolü ve komşu Arap ve Türk aşiretleriyle aralarındaki dil ve diğer kültürel farklılıklara dayanıyordu. Evlilikler yönetici aileler arasındaki bağları güçlendiriyordu ve ortak köken mitleri de vardı.

Bununla birlikte bu birlik bilinci hiçbir zaman etninin politik entegrasyonunu sağlamadı. Aşiretler arasındaki çatışmalar aralıksız devam etti. Emirlikler aşiret çatışmalarını bir dereceye kadar kontrol altında tutabiliyorlardı, fakat 18. ve 19. yüzyılda emirlikler ortadan kaldırılınca Kürt etnisi daha da parçalandı. I. Dünya Savaşı’nın hemen ertesinde orta Kürdistan’da görev yapmış ve Kürtlerin Türkiye’ye karşı birleşmesiyle ilgilenen bir İngiliz devlet görevlisi şunları gözlemlemiştir:

bir ırk olarak politik bir birim oluşturmuyorlar. Birlikten yoksun veya bu yönde çok az istek taşıyan bir aşiretler yığını halindedir. Dağlardaki yerlerinde yaşamayı tercih ediyorlar ve hangi yönetim başlarındaysa, bu yönetim “işbaşındaki hükümet” diye adının geçmesinden başka pek bir otorite sahibi olmadığı sürece, ona bağlı kalıyorlar (Hay 1921, s. 36).

Hay, birçok meslektaşısı gibi Kürtlere romantik bir hayranlık besliyordu ve Ahmed Hani’yi duymuş gibi öngörülerde bulunuyordu: “Kürtler ulusal bilince erişip birleştikleri zaman, Türk, İran ve Arap devletleri Kürtlerin karşısında paramparça olacaklar. O gün henüz çok uzak” (*a.g.e.*).

Bununla birlikte daha Hay’ın zamanında entegrasyona doğru bir süreç başlamıştı. Başta Nakşibendilik olmak üzere tarikatlar 19. yüzyılda büyük nüfuz kazandılar. Bu tarikatlara üyelik aşiret sınırlarını aşırıyordu; şeyhler aşiret çatışmalarında hakemler ve arabulucular haline geldiler ve önceleri rakip olan aşiretleri kapsayan ortak eylemleri koordine ettiler. Şeyhler hep

birlikte Kürdistan'ın geniş bölgelerini kapsayan bir mürşit-mürit ağı oluşturdular. Yukarıda görüldüğü gibi 1880-1930 arasındaki Kürt isyanlarının çoğunluğu bu nedenle tarikat şeyhlerinin önderliğinde başladı. Şeyhler tarafından oluşturulan bu birlik, kısa ömürlü bir coşkunun ötesine pek geçmedi, fakat tarikatlar dil ve mezhep farklılıklarını aşan genel bir etnik birlik bilinci yarattılar. Daha da önemlisi tarikat mensupları arasında aşiret mensupları kadar köylülerin ve şehirli zanaatçıların da olmasıydı. Bu nedenle toplumun alt katmanlarının Kürt etnisine tedricen entegre olmasında önemli bir rol oynadılar. Elbette işin bir başka yönü de vardı, Kürt etnisi artan oranda Sünnîleşti ve Şîîler, Alevîler ve Yezidîler marjinalleşti. Bu gelişme, Ermeni ve Nasturî katliamlarına Kürtlerin de katılmasını, en azından kısmen açıklar.

20. yüzyılın başlarında İstanbul'da ilk Kürt kültürel ve politik örgütleri kuruldu.<sup>11</sup> Bu örgütlerde birbirinden açık bir şekilde ayrılmış iki kanat vardı; bir kanadı Bedirhanların, diğeri de saygıdeğer bir şeyhler ailesinden gelen Şeyh Seyyid Abdülkadir'in liderliği altında birleşmişti. Bedirhan fraksiyonu modern laik eğitimden geçmiş şehirleşmiş aristokratları kapsıyordu; bunların arasında Kurmanci ve Sorani lehçelerini konuşanlar kadar Zazaca konuşanlar da, Sünnîler kadar Alevîler de vardı. Bu fraksiyon daha sonra geniş ölçüde Yezidî dininden etkilenecek ve Yezidî dinini sahih Kürt dini olarak idealize edecekti. Aynı şekilde aristokratik nitelik taşıyan Şeyh Abdülkadir fraksiyonu ise dindar Sünnî Müslümanları çatısı altında toplamıştı. Kayda değer bir başka nokta da üyeleri köy ve aşiret kökenli fakir göçmenler olan İstanbul'un Kürt loncalarının kendi adlarına konuşacak tek kişi olarak Seyyid Abdülkadir'i gördüklerini ilan etmeleridir. İki fraksiyona da mensup olmayı an dinî reformist ve ılımlı milliyetçi Said-î Kürdi'nin (Said-î Nursi) faaliyetleri de laik milliyetçilerinkinden daha fazla alt sınıflara yönelikti.

Otonomi, hatta Osmanlı Devleti'nden tamamen kopma fikri şehirli milliyetçiler arasında destek bulunca (yani coğrafi sınırları belli bir Kürt ulusu tasarlamaya başladıklarında), toplumun alt kesimlerini çok daha açık bir şekilde Kürt 'muhayyel cemaatine' dahil etmeye başladılar. Önceleri bu dikey toplumsal entegrasyon, bir dereceye kadar Sünnî ve Alevî Kürtler arasında yabancılaşmaya neden oldu. 1920 ve 1921'de batı Dersim'in Alevî aşiret liderleri, mezhepleri sözkonusu etmeden önce tüm Kürdistan,

ardından da kendi bölgeleri için idari otonomi talep eden dilekçelerini Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne verdiler. 1925'te Diyarbakır bölgesinde büyük bir Kürt isyanı başladı. İsyân, milliyetçi subaylar ve aydınlarca planlanmıştı, bölgede yalnızca Nakşibendi şeyhleri büyük bir nüfuz sahibi olduğu için liderliği onlara bıraktılar. İsyana katılanların hemen hemen tamamı, Sünnî Zazalardı, içlerinde hem aşiret mensupları hem de şehirli fakirler bulunuyordu. Dersim Alevîleri isyandan uzak durdular; hatta bölgedeki birkaç küçük Alevî aşireti, isyanın Sünnî karakterinin kendilerini tehdit etmesinden dolayı isyana karşı savaştılar (Fırat 1970; van Bruinessen 1985). 1937'de Dersim'in Alevî aşiretleri, Kürt milliyetçiliğinden esinlenmiş bir isyan başlattılar, bu sefer de hiçbir

Sünnî Kürt onları desteklemedi.

İran ve Irak'ta da Kürt milliyetçiliği, önceleri kitleleri ancak din adamlarının liderliği altında seferber edebildi ve bir Sünnî hareketine dönüştü. Irak'taki milliyetçi isyanlarda fakir köylüleri ve aşiret mensuplarını da İngilizlere ve sonra da kraliyet hükümetine karşı seferber eden Süleymaniye'li Kadirî Şeyhi Mahmud Berzenci ve Nakşibendi Şeyhi Ahmed Barzani'ydi (Molla Mustafa'nın ağabeyi). Kısa ömürlü Mahabad Kürt Cumhuriyeti'nde (1946) Kadı Muhammed'in dinî otoritesi, aşiretler kadar, çeşitli kentsel sınıfların katılımını da sağlayan asıl unsurdu. Güney Kürdistan'ın Şiî Kürtleri Sünnîlerin önderliğindeki Kürt isyanlarından uzak durdular. Irak'taki Kürt hareketinin dinî otoriteler tarafından değil laik bir parti tarafından yönetildiği 1960'lara kadar Şiî Kürtler hareket içinde rol almadılar.

Tarımda makinalaşma, endüstrileşme, kırdan kente göç, rekabetçi parti politikalarında siyasî mobilizasyon, eğitimin ve kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması gibi 1950'lerde başlayan ya da hızlanan sosyo-ekonomik değişiklikler, Kürdistan'ın geleneksel toplumsal yapısını temelden değiştirdi. Aşiret bağları ortadan kalkmadı ama, hem göçlerle, hem de aşiret içindeki sınıf çatışmalarının keskinleşmesiyle zayıfladı. İstanbul, Ankara, Bağdat ve Tahran gibi büyük şehirlerde ve Kürdistan'daki şehirlerde Kürt nüfusu hızla arttı. İş ve kaynaklar için sürdürülen rekabet, göçmenlerin çoğunun, aşiretlere değil bölgeciliğe dayalı patronaj ağlarına bağlanmasıyla sonuçlandı ve en azından bazı göçmenlerin Kürt kimliği ve etnik day



anışma bilinçlerini güçlendirdi. Irak gibi Kürt örgütlerinin varlıklarını hâlâ sürdürdükleri yerlerde, bu örgütlerin üyelerinin sayısı hızla arttı. Kürtlüğe dair her şeyin baskı altında tutulduğu Türkiye’de 1960’larda, önce İstanbul ve Ankara’da, sonra da Kürdistan’da formel ve informel Kürt örgütleri kuruldu.

Kemalizm, pan-Arabizm ve çeşitli sol düşünce akımlarının ideolojik etkileri, sosyo-ekonomik değişikliklerle birlikte laik ve popülist bir Kürt etnisite anlayışının gelişmesini sağladı, bu anlayış aristokratik ve dini yaklaşımların büyük ölçüde yerini aldı. Daha önce kuzey Kürdistan’daki tâbi köylüleri tanımlamak için kullanılan “kırmanç” terimi, “Kürt”le aynı anlama gelmeye başladı. Gerçi örgütlerin lider kadrosunu oluşturan aydınların neredeyse tamamı ağa sınıfından geliyordu ama, bu insanlar Kürt toplumunun alt kesimlerine yöneldiler ve onların çıkarlarının sözcüsü oldular. Bu aydınların Kürt ulusunun dikey entegrasyonunu sağlama girişimleri ancak kısmen başarılı oldu. Kürt örgütlerinin tamamı bütün sınıflar adına hareket etti, hatta Kürt köylüler ve işçilerle özdeşliğini vurguladı, ancak köylülerin çoğunluğu uzun süre Kürt hareketine ilgisiz kaldı. Aşiret mensubu olmayan köylülerin yeralmadığı Irak Kürt hareketinde, uzun gerilla savaşı nedeniyle aşiretler yeniden kritik roller üstlendiler. Aşiret mensubu olmayan köylüler, toprak reformu yapan merkezî hükümetin, çıkarlarına daha iyi hizmet ettiğini gördüler. Bir dereceye kadar aynı durum Şah dönemi İran’ı için de geçerliydi. Sadece Türkiye’deki Kürt hareketi 1970’lerin sonunda kırsal bölgelerdeki ve şehirlerdeki fakirler arasında etkin olabildi.<sup>12</sup> Başta PKK olmak üzere buradaki hareketin bir bölümü, (zaman zaman, bazı aşiret reisleriyle işbirliğine gitseler de) bir sınıf olarak ağalığa karşı mücadeleye başladı.

1970’lerden bu yana Kürt milliyetçileri, dinî azınlıkların Kürt ulusuna entegre edilmesinde daha başarılı oldular. Türkiye’deki Alevî, Irak’taki Yezidî, Şiî ve hatta Hıristiyan azınlıklar siyasî Kürt örgütlerinde aktif rol oynadılar ve önemli mevkilere geldiler. Sadece İran’da, güney Kürdistan’daki Şiîler Kürt milliyetçi hareketine uzak kaldılar ve hatta karşı çıktılar. Son yirmi-otuz yılda birçok mezhep çatışması çıktı, fakat Kürt örgütleri bu çatışmalarda sürekli olarak uzlaştırıcı bir tutum sergilemeye çalıştılar.

Tabii ki bütün Kürtler kendilerini Kürt ulusu diye bir ulusun parçası say mıyorlar. Her şeyden önce Kürt soyundan gelseler de tamamen Türkleşmiş veya Araplaşmış (veya daha seyrek olarak Farslaşmış) kişiler var. Bu kişiler pek çok bakımdan Türk, Arap ya da Fars haline gelmişlerdir. Ama son zamanlarda Kürt milliyetçiliğinin gelişmesi içlerinden bazılarının Kürt kimliklerini yeniden benimsemelerine yol açmıştır. Bunun dışında Kürt kültürel kimliklerini tamamen terketmemiş, ancak Kürt ayrılıkçılığının bütün biçimlerinden uzak durarak esas politik aidiyetini Türkiye, İran veya Irak ile tanımlayanlar var. Özellikle Türkiye’de bu insanlar üzerinde Kürt kimliklerini reddetmeleri için güçlü bir baskı vardır. Geçen yirmi yıl süresince birçok insan aidiyetlerini ülkelerine ve “ulusal” kültürlerine göre tanımlamakla, daha dinî, etnik veya Kürt milliyetçisi bir çizgi benimsemek arasında gidip gelmektedirler.<sup>13</sup>

Nihayet, kendilerini birincil olarak İslâm’la tanımlayanlar var. Bunların çoğu kendilerini Müslüman oldukları kadar Kürt olarak da görürler, ancak laik Kürt örgütlerine çok az sempati beslerler. İran devrimi, hem İran hem de Irak’ta birçok küçük siyasî İslâmî Kürt örgütün doğmasına ilham kaynağı oldu (van Bruinessen

1986: 22-4). Türkiye’de ülke çapında yaygınlık kazanmış bazı İslâmî hareketler Kürtler arasında büyük destek gördü. Kürt ulusal duyarlılığı, 1970 ve 1980’lerde su yüzüne çıktı.

Türkiye’deki tek İslâmcı parti olan Millî Selamet Partisi de (1980’de kapatıldı sonra Refah

Partisi’ne dönüştü), Türkiye’deki Kürt

bölgelerinden oy alabilmek için bölgesel ve etnik sorunlara değinmek zorunda kaldı. Politik bir güç olarak İslâm, Kürdistan’da çok önemli değildir ve İslâmî yöneliş nadiren Kürt etnisitesini olumsuzlamaktadır. Fakat hem Türkiye hem de İran’daki gelişmelerin etkisiyle yakın gelecekte daha fazla sayıda Kürt’ün, etnik kimliklerini geri plana itip Müslüman kimliklerini öne çıkarmaları mümkündür.

**Kanlı çatışmalar, göçe zorlama ve sığınmacılar**

Burada Irak, Türkiye ve İran'daki Kürt hareketinin, ya da söz konusu devletlerin bu hareketi bastırmak amacıyla aldığı önlemlerin ayrıntılı bir dökümünü çıkarmayı amaçlamıyorum. Kronolojik ve detaylı bilgi diğer kaynaklardan alınabilir. Bu bölümde sadece, insanların bölgeyi (göçe zorlanarak veya kaçarak) terketmek zorunda kalmalarıyla sonuçlanan gelişmeler üzerinde yoğunlaşarak birkaç gözlem yapmak istiyorum.

### ***Silahlı milliyetçi mücadele***

Irak Kürdistanı'nda bir çeşit otonomi elde etmek amacıyla devlete karşı gerilla savaşı 1961'de başladı ve kısa aralıklarla 1968'e kadar sürdü. Bu tarihte başlayan görüşmeler sonunda 1970'te bir barış antlaşması yapıldı. Kürtler, İran ve Amerika Birleşik Devletleri'nin destek vaadlerinden etkilenerek hükümetin tanıdığı sınırlı otonomiyle yetinmediler ve 1974'te o güne kadar görülmemiş büyüklükte yeni bir savaş başladı. Ertesi yıl Şah, İran lehine önemli sınır değişiklikleri karşılığında Kürtlere desteğini keserek Irakla bir antlaşma imzaladı. Antlaşmanın ardından birkaç hafta içinde hareket çöktü ve on binlerce peşmerge (Kürt gerilla savaşçısı) İran sınırını geçerek, bölgedeki sayısız sivil mülteciye katıldı. 1976 gibi erken bir tarihte, sınırlı düzeyde de olsa kuzey Irak'ta yeni gerilla hareketlerinin başladığı haberleri geldi, iki önemli Irak Kürt milliyetçi partisi Kürdistan Yurtseverler Birliği (KYB) ve Kürdistan Demokrat Partisi (KDP) önceleri, hükümet güçlerinden çok birbirleriyle çarpıştılar.<sup>14</sup> İran-İrak Savaşı, Irak ordusunun İran sınırına yığılmasını zorunlu kılınca, Kürt örgütleri faaliyetlerini artırdılar. KDP başlangıçtan itibaren İran'ın İslâmî hükümetiyle yakın ilişkiler kurdu. KYB, KDP ve Irak birliklerinin yanı sıra bir de karşısında İran ordusunu bulunca 1983'te Bağdat'la görüşme masasına oturdu. Bu görüşmeler yarıda kesildi ve 1986'da Tahran farklı Irak Kürt hizipleri arasında bir askerî işbirliği paktı oluşturdu.

Kürt milliyetçileri ve devlet güçleri arasındaki çatışma, Kürtler arasındaki iç çatışmalar, rekabet ve İran ve Irak orduları arasındaki savaş, çok sayıda Kürt köylüsünün yarılarından edilmesine yol açtı. 1970'lerde bombardımanlar ve geniş çaplı askerî operasyonlar yüzünden onbinlerce insan Kürtlerin hakimiyetindeki ulaşılması zor dağlık bölgelere veya İran'a belki de çok daha fazla sayıda insan da görece emniyetli şehirlere kaçtılar. İran-İrak Savaşı'nın başladığı 1980'de onbinlerce Iraklı Kürt hâlâ İran'ın

çeşitli yerlerinde yaşıyordu; bu insanlar KDP'nin temel gerilla kaynağını oluşturdu. 1980'ler boyunca köylerine geri dönen veya hâlâ köylerinde yaşayan çok sayıda Irak Kürt'ü bölgede tarafsız kalmanın mümkün olmadığını gördü; Kürtler arasındaki çatışmada ve Kürtlerle devlet arasındaki çatışmalarda taraf olmak zorundaydılar. Bu seçim zorunluluğundan kaçmak için birçoğu şehirlere ve Kürtlerin hakim olduğu kuzeydeki vadilere ya da İran'a göç etti; yine çok sayıda Kürt de (ayrıntılarını aşağıda belirttiğimiz gibi) hükümet tarafından yasadıkları yerleri terketmeye zorlandı. Buna ilaveten birçok genç Kürt, askerlik yapmamak için yurtdışına kaçtı. İran-İrak Savaşı'nın 1988 ateşkesi ile sona ermesinin ardından Irak, askeri gücünü Kürdistan'a yöneltti. Irak'ın zehirli gaz kullanması üzerine onbinlerce peşmerge ve sivil, Türkiye sınırını geçti. Türkiye bu sığınmacılara önce kucak açtı ancak daha sonra pek dostane davranmadı.<sup>15</sup> Uluslararası örgütlerin bu göçmenlere insani yardım sağlaması önlenildi. Artan baskı onları bir tercihle karşı karşıya getirdi; Irak'a dönmek veya İran'a gitmek.

İran Devrimi'nden sonra İran Kürtlerinin hemen hemen tamamı bir çeşit otonomi talep ettiler. Sadece Kermansah'taki Şii Kürtler, genel milliyetçi rüzgâra kapılmadı ve bunlardan bazıları isyancılara karşı savaşmak üzere hükümet tarafından silah altına alındı. Birçok karizmatik lider sivrildi ve birçok politik örgüt kitlesel destek almak için birbiriyle mücadele etti, fakat hükümet güçleri ve Kürtler arasındaki ilk çatışmalarda sadece iki parti etkinlik kazanabildi. Mahabad çevresinde yoğunlaşan ve liderliğini Abdurrahman Kasımlı'nın yürüttüğü İran Kürdistan Demokratik Partisi (KDP-İran), bu iki örgütün daha önemli olanıydı. Diğer örgüt ise daha güneyde etkin olan Komala (Kürdistan Devrimci İşçi Örgütü) idi. Her iki örgütte de liderlik eğitilmiş şehirli sınıfların elindeydi ve örgüt üyeleri arasında hem köylüler hem de şehirliler vardı ama aşiret mensubu pek bulunmuyordu. Her iki örgüt de Irak'tan bir ölçüde malî ve lojistik destek alıyor, ancak politik bağımsızlıklarını dikkatle koruyorlardı.

1979 yılı boyunca hem Şii azınlıklar ve Kürt komşuları arasında, hem de Şah'ın toprak reformuyla kaybettikleri feodal hakları yeniden ele geçirmek isteyen toprak ağaları ve köylüler arasında kanlı çatışmalar yaşandı (van Bruinessen 1981). İslâmî hükümet tarafından silahlandırılan ve desteklenen Barzaniler, İran Kürdistanı'nda önemli bir politik güç haline geldiler ve

zaman zaman İran Kürtleri ile çatıştılar. 1979 yazında İran ordusu Kürtlere karşı taarruza geçti ve merkezî otoriteyi yeniden tesis etmeye çalıştı. Bu uzun bir gerilla savaşının başlangıcıydı ve Kürtler böyle bir savaşta ilk kez şaşırtıcı ölçüde başarılı oldular. Kürtler 1980'lerin sonlarına kadar önemli şehirlerin kontrollerini ellerinde tuttular; geniş kırsal alanlardaki kontrolleri ise 1983'e kadar sürdürdü; bu tarihte İran ordusu devrim muhafızları ve İran'ın güvenilir müttefiği haline gelen Barzani KDP'sinin ortak saldırısıyla Irak sınırına sürüldüler. Bu tarihten sonra da bu iki parti, Irak sınırındaki hiç kimsenin hakimiyet kuramadığı topraklarda üsler kurarak İran içlerindeki gerilla faaliyetlerini sürdürdüler, iki örgüt arasındaki ilişkiler giderek kötüleşti; Komala, İran KDP'sini 'sınıf düşmanı' ilan etti, bunun üzerine İran KDP'si Komala'ya saldırılarda bulundu.

Her ne kadar yerel çatışmalar ve Irak Hava Kuvvetleri'nin bombardımanları birçok köyün geçici olarak boşaltılmasına neden olduysa da, İran Kürdistanı'nın kırsal nüfusu, bu durumdan Iraktaki komşuları kadar etkilenmedi. İran'ın Kürtlere karşı misillemeleri özellikle şehirdeki Kürtleri etkiledi. Kürt eylemci sanıkların alelacele idam edilmeleri bir terör havası yarattı ve Kürt örgütlerinin birçok üyesi ve sempatizanı önce İran içlerindeki "kurtarılmış bölgeler" olan şehirlere, sonra da Irak sınırının ötesine kaçtılar. Tam sayısı bilinmeyen birçok İran Kürt'ü bugün

Irak'ta yaşamaktadır; sadece küçük bir azınlık buradan Avrupa'ya geçebilmiştir.

İran KDP'si yıllar boyu hükümetle doğrudan görüşmeler yaparak barışçı bir çözüm üretmeye çalıştı. Liderleri Kasımlo'nun 1989 Temmuz'unda Viyana'da görüşme masasında öldürülmesi, bir süre için görüşmeler yoluyla çözüme ulaşma ihtimalini kuşkusuz büyük ölçüde azaltmıştır.<sup>16</sup> Parti, Irak Kürdistanı'ndaki merkezi üzerinden başarı ihtimali fazla olmayan düşük yoğunlukta gerilla faaliyetlerini hâlâ sürdürmektedir. 1991 Körfez Savaşı ve İran ve Irak'ın y akınlaşmaya başlaması partinin konumunu daha da hassaslaştırmıştı.

1970'lerde Türkiye, görülmemiş bir politik kutuplaşma yaşadı; kapsamlı politik şiddet o lay larına sahne oldu. Sol ve sağ örgütler şehirlerdeki gecekonduların ve ardından da kırsal bölgelerin kontrolü için kıyasıya bir mücadeleye giriştiler. Sağ örgütlerde de, sol örgütlerde de

Kürtlere rastlamak mümkündür, fakat 1970'lerin ortasından itibaren Kürt örgütlerine katılımlar artmaya başladı. Kürt entelektüelleri ve politikacıları tarafından formüle edilen talepler başlangıçta son derece ılımlıydı; Kürtlerin kendi kültürlerine sahip ayrı bir halk olarak varlıklarının resmen tanınmasını ve (daha çok Kürt nüfusun bulunduğu) Türkiye'nin uzun süredir ihmal edilmiş doğu bölgelerinin ekonomik olarak kalkınmasını talep ediyorlardı. Bu taleplerin ilki çok hassas bir konuyu gündeme getiriyordu. Cumhuriyetin kurulmasından beri askerî ve sivil elit ülkenin toprak bütünlüğüne yönelik tehditlere karşı özel bir hassasiyet geliştirmişti ve Türk o lmay an en kalabalık etnik grubu o luşturan Kürtler en önemli potansiyel tehlike sayılıyordu. Kürt kültürel kimliğinin her türlü ifade edilişi yasaklanmıştı ve şiddetle cezalandırılıyordu. Başlangıçta bir sol Türk partisinin desteklediği bu tanınma talebi büyük bir tepki yarattı ve devlet şiddetli baskılarla karşılık verdi. Kürtler, Türk partilerinin ve örgütlerinin desteğini kaybedince ayrı olarak örgütlenmeye başladılar. Artık talepleri politik ayrılıkçılığa doğru kayıyordu; otonomi ve hatta Türkiye

Kürdistan'ın bağımsızlığı.

Kişisel düşmanlıklar ve ideolojik anlaşmazlıklar Kürt hareketinin, çok sayıda parti ve derneğe bölünmesine yol açtı. Bunların herbiri kentsel ve kırsal alanlarda küçük merkezlere sahipti. 1970'lerin sonlarında Kürdistan'ın birçok parçası rakip (sol kanat, sağ kanat ve Kürt milliyetçisi) örgütler arasındaki çatışmalara sahne oldu ve ordunun sert hareketleri bu çatışmaları önleyemedi. Bu bölgede yaşayanlar için tarafsız kalmak fiilen imkânsızdı, çünkü tarafsızlık onları tüm tarafların gözünde şüpheli bir duruma sokuyordu. Bu nedenle birçoğu bölgeyi terkederek Türkiye'nin diğer şehirlerine veya Batı Avrupa ülkelerine gitti. Onların ardından herhangi bir tarafa bağlı, ancak daha fazla radikalleşmeyi istemeyen ya da devletin misillemelerinden korkan başka kimseler de bölgeden ayrıldı. En azından onbinlerle ifade edilen bu göçmenlerin bölgeden ayrılmasına yol açan ekonomik ve politik nedenler neredeyse ayrılmaz bir bütündür.

12 Eylül 1980 darbesini Kürdistan'da geniş çaplı askerî operasyonlar ve kitlesel tutuklamalar takip etti. Sadece eylemciler ve sempatanlar değil, siyasî faaliyetlere hiçbir zaman karışmamış olan köylüler de bu durumdan büyük ölçüde etkilendi ve politik ve "ekonomik" göçmenlerin sayısı

katlandı. Kürt örgütlerinin büyük bir kısmının Türkiye topraklarındaki varlıkları fiilen sona erdi. Bununla birlikte aralarında en radikal örgüt olan PKK, yurtdışında kendisini güçlendirdi ve üyelerine (anlaşılan Lübnan topraklarında) askerî eğitim verdi.

1984'te PKK, askerî rejimin "işbirlikçileri" olarak kabul edilen Kürtlere ve askerî hedeflere saldırılar düzenleyerek Türkiye'nin içinde bir gerilla hareketi başlattı. İlk yıllarda sayıları birkaç yüzü geçmiyordu, bu gerilla hareketi Türk ordusunu ciddi ölçüde rahatsız etmeye başladı. Ordunun Türkiye içindeki "bul ve imha et" operasyonları ve İran ve Irak'ta PKK kampları olarak kabul edilen yerlere düzenlenen hava saldırıları, PKK'yı durdurmada başarılı olamadı. Bunun üzerine hükümet, PKK gerillaları ile daha etkin savaşılacağı umuduyla "sadık" Kürtleri yarı-askerî köy korucuları yaptı. Daha önce belirtildiği gibi bu köy korucuları çok geçmeden, nüfuz sahibi kişilerin silahlı adamları haline geldi ve bu kişilerin rakiplerine ve hasımlarına karşı tehdit olarak kullanıldılar. Korucular ve aileleri de PKK'nın en kanlı eylemlerinin hedefi oldu. PKK gerillalarının, köy korucularının karılarını ve çocuklarını vahşice katlettiği bazı eylemler, halkı dehşete düşürdü ve köy korucuları arasında endişe yarattı. Bir şiddet ve karşı-şiddet döngüsü, her iki tarafta da çok sayıda masum insanın kurban edilmesiyle sonuçlandı; birçok Kürt bölgesinden toplu göçler oldu, bu göçler özellikle PKK'nın ve ordunun faaliyetlerini yoğunlaştırdığı Irak sınırına yakın bölgeleri etkiledi.

PKK kanlı şiddet eylemleriyle pek destek toplayamadı, fakat gerillalarının gözüpekliği ve pervasızlığı ve mahkeme ve hapishanelerdeki tutuklu partizanlarının gösterdikleri cesaret sayesinde birçok Kürt'ün hayranlığını giderek

kazanmaya başladı (karş. van Bruinessen 1988a; Heinrich 1988). 1990 yılının sonlarına

gelindiğinde, Türkiye'nin doğusunda görülmemiş bir popülerite kazandı ama çok az kişi harekete aktif olarak katıldı. Sivillere karşı şiddet kullandığı yolunda daha az suçlama vardı.<sup>17</sup> PKK, hükümetle müzakere masasına oturmayı önererek ve "geçici, kısmi çözümler"den bahsederek daha ılımlı politik bir çizgiye doğru yönelmiş görünüyordu. PKK, Türk ordusunun Kürdistan'daki hakimiyetine meydan okuyabilmiş tek Kürt örgütüdür.

Türkiye siyasî elitini ülkenin inkâr edilmesi değil, çözülmesi gerekli bir Kürt sorunu olduğunu kabul etmeye zorlayan da, daha ılımlı ya da demokratik örgütler değil PKK oldu. Ama barışçıl bir çözüm yolunda ilk adımların atılması, temel kültürel hakların tanınması ve Kürt sorununun varlığının kabul edilmesi hâlâ çok uzak görünmektedir.

Köylüler, PKK gerilla faaliyetleri ve ordunun harekâtı arasında sıkışıp kalmıştır. Köylüler için tarafsız kalmak gittikçe daha da zor olmaktadır; bu nedenle pek çoğu köylerini terkedip görece emniyetli şehirlere gitti. Stratejik öneme haiz bölgelerde devlet köy boşaltarak bu kaçıışı hızlandırdı (aşağı bkz.). Irak'ın Kuveyt'i işgal etmesi ve ardından Türkiye'nin Irak'a karşı takındığı tutum üzerine, savaşın Türk topraklarına sıçrayacağı endişesi doğdu, bu yüzden Türkiye'nin güneydoğusundan batısına önemli bir göç yaşandı.

### ***Göç e zorlama***

Bu üç devlet, Kürt milliyetçiliğine karşı koyma çabalarında zaman zaman kitlesel göçe zorlama yöntemine başvurdular. 1920 ve 1930'lardaki isyanların ardından Türkiye onbinlerce, hatta muhtemelen yüzbinlerce Kürt'ü ülkenin diğer bölgelerine yerleştirdi, aynı esnada İran'da Rıza Şah da birkaç aşireti ve çok sayıda etkili aileyi ülkenin başka yerlerine sürdü. Kısa bir süre önce Türkiye, gerilla faaliyetlerini önlemek amacıyla Irak sınırı boyunca bir güvenlik kordonu oluşturduğunu açıkladı. (Alevî Kürtlerin yaşadığı ve uzun zamandan beri muhalefet hareketlerinin merkezi olan) Tunceli'de köylülere ili terketmeleri için baskı yapıldı. Tunceli'de bir ağaçlandırma faaliyeti, yirmi köyün daha boşaltılması için bir bahane olarak kullanıldı (Laber ve Whitman 1988: 35-40). Bölgeden, özellikle Siirt ve Hakkari illerinden kuzey Irak'a göçler, 1990'da büyük bir orana ulaştı. Olağanüstü Hal Valisi'ne basına sansür uygulama ve güvenlik nedenleriyle köyleri boşaltma yetkileri veren bir kararname, bu göçe zorlamalar için yasal zemini hazırladı ve bölgedeki gelişmelerin neredeyse hiç duyurulmamasını mümkün kıldı (karş. Whitman 1990; van Bruinessen 1990). Irak'ın Kuveyt'i işgal etmesinden sonra ordu bölgede o kadar sıkı düzenlemeler getirdi ki zorla yaptırılan bu göçlerin büyüklüğü hakkında ancak tahmin yürütülebilir. Yayınlanan az sayıdaki haber göçlerin kitlesel düzeyde olduğunu göstermektedir. Bu bölgede yaşayan köylüler ya "köy



korucusu” olmak ya da köylerini terketmek seçeneğiyle karşı karşıya bırakıldılar, çok azının uğradığı maddî kayıplar tazmin edildi (van Bruinessen 1990).

Son zamanların en büyük göç dalgasının yaşandığı ülke Irak oldu. 1970’lerin başında çoğunluğu Bağdat’tan olmak üzere onbinlerce Feyli Kürt’ü, (kuşaklardır burada yaşıyor olmalarına rağmen) Irak vatandaşları olmadıkları bahanesiyle İran’a sürüldüler. Kuzey Iraktaki Goyan aşiretinden daha az sayıda kişi de benzer bir şekilde Türkiye’ye sürüldü. Petrol zengini Kerkük ve Hanikin bölgelerindeki Kürtler ise ülkenin diğer bölgelerine gönderildi, boş alan yerlerine de Araplar yerleştirildi. Hassas Suriye sınırında yeralan Sincar dağlarında yaşayan Kürtlerin başına da aynı şey geldi; bölge, benzer şekilde ‘Araplaştırıldı’. Bu önlemler, 1974’te uygulanması öngörülen Kürt çoğunluğun yaşadığı bölgeye otonomi verilmesi planı çerçevesinde değerlendirilmelidir.

Barzani hareketinin 1975’te yenilmesinden sonra hükümet, İran destekli yeni bir Kürt gerilla savaşının başlamasını önlemek amacıyla sınır boyunca boş bir tampon bölge yarattı. Yeniden yerleşimi engellemek için 10-15 km genişliğinde bir şeritte yeralan bütün köyler yok edildi, meyva ağaçları kesildi ve su kuyuları dolduruldu. Türk sınırı boyunca daha geniş bir bölge de aynı amaçla insansızlaştırıldı. Bölge halkı, ordunun daha kolay kontrol edebileceği iç bölgelerdeki kamplara ve büyük “stratejik köylere” yerleştirildi. Ayrıca bu güvenlik önlemleri geniş çaplı tarımsal kalkınma planlarıyla birleştirildi;<sup>18</sup> bu stratejik köyler tarımın makinalaşmasına ve rasyonelleşmesine uygundu.<sup>19</sup> Maddî anlamda yeniden yerleştirilmiş bu insanların çoğunluğu belki de daha iyi hayat şartlarına kavuştu. Halk, boş bölgelere girmelerinin hayatlara mal olabileceği konusunda uyarıldı. Bununla birlikte beklenmeyen bir şekilde KYB ve KDP tam da bu bölgelerde üslerini kurdular. 1980’lerde bölgenin büyük bir kısmını “kurtarılmış alan” ilan ettiler ve devletin kontrol ettiği bölgelerden kaçan kişiler özellikle sınıra yakın yerlere gelerek bu partilere katıldılar.

1980’lerin ortalarında devlet, gerillalar ile toplumsal tabanı arasındaki bağlantıyı kesmek için kitleleri yeni bir göçe zorladı. Ülkenin iç kesimlerinde yer alan çok sayıda (Kürt kaynaklarına göre binlerce) Kürt köyü yerle bir edildi ve köylüler şehirlerin yakınlarında kurulmuş kamplara

ya da ülkenin güneyine sürüldü. Bu süreç İran-Irak Savaşı'nın sonuna kadar aralıksız devam etti. 1988'de Kürdistan'a yönelik o larak gerçekleştirilen geniş çaplı saldırılar hem Kürt gerillalarının imha edilmesini, hem de dağlarda yaşayan köylülerin oralardan çıkarılmasını sağladı. Köylüleri "ikna etmek" için kimyasal silahlar kullanıldı. Sınır boyunca tamamen boşaltılması gereken bölgenin genişliği 30 km'ye çıkarıldı ve sadece o bölgedeki köyler değil, Rania gibi kasabalar ve Halepçe'den geride kalanlar da tamamen yerle bir edildi. Bölgeyi son zamanlarda ziyaret edenler, sınırdan uzaklığı 30 km'yi aşan birçok köyün de yok edildiğini bildirmektedir. Sadece son yıllarda kurulan yeni yerleşim birimlerinde yarım milyon civarında göçmen yaşamaktadır. Başka pek çok Kürt de güney Irak'a yerleştirilmiştir. Kürtlerin yaptığı hesaplamalara göre 1970'lerin ortalarından itibaren (yaklaşık toplam sekiz bin köyden) yaklaşık dört bini yok edilmiş ve halkı başka bölgelere yerleştirilmiştir (Rasool 1990; *Medico International* 1990).

### ***Din mezhep çatışmaları***

Pek çok dinî azınlık mensubu da, devlet veya Sünnî Kürt çoğunluğun dinî baskılarına maruz kaldıkları iddiasıyla bölgeyi terketti. 19. yüzyılda ve 20. yüzyıl başlarında Nasturîlerin, Ermenilerin ve Süryanilerin topluca katledilmeleri ve sürülmelerinin ardından bu azınlıklara mensup birçok kişi bölgeyi terketti, bundan dolayı, Kürdistan'daki Hıristiyan cemaatin nüfusu büyük ölçüde azaldı. Bu durum komşularının baskılarına dayanma yeteneklerini de büyük ölçüde zayıflattı. Irak ve İran Kürdistanı'nda Keldâni, Nasturî ve Ermeni toplumlarıyla Kürtler arasındaki son yirmi otuz yılda genellikle dostane ilişkiler yaşanmıştı. İran'da Hıristiyanlar İslâmî devrimden sonra ikinci sınıf vatandaşlar haline geldiler ve kıyım uğramadıysa da çeşitli biçimlerde tacize uğradılar. Son zamanlarda Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki en önemli sorunlar Türkiye Kürdistanı'nda yaşandı, özellikle Süryaniler büyük baskılarla karşı karşıya kaldılar.

Türkiye'de resmî olarak Hıristiyanlara karşı bir ayrımcılık uygulanmamaktadır. Hatta Türkiye'nin imzaladığı uluslararası antlaşmalar, Kürtlere ve diğer Müslüman azınlıklara tanınmayan kültürel haklarını garanti altına almaktadır. Bununla birlikte pratikte durum hayli farklıdır.

Orduda ve bürokraside Ermeni karşıtlığı yaygındır ve diğer Hıristiy an toplumları da ayrımcılığa maruz kalmaktadır. Türkiye, (“Kurtuluş Savaşı”nda misilleme yapan Ermenilerin öldürdüğü Türkler’den saygıyla sözediliyorsa da) Ermeni katliamları yapıldığını hiçbir zaman kabul etmemiştir. Eski Ermeni yerleşimcilerine ait (b irkaç ortaçağ kilisesi dışında) bütün izlerin gizlenmesine veya yok edilmesine gö sterilen hassasiyet bir kolektif suçluluk duygusuna işaret etmektedir, bu duygu Ermeni düşmanlığında da kendini göstermektedir. Yurtdışında Türk diplomatlarına yönelik Ermeni terörü ve bu katliamların yapıldığını kabul etmesi için Türkiye’ye y öneltilen uluslararası baskı, bu duyguyu olsa olsa güçlendirmiştir. Bu Ermeni karşıtı (ve genelde Hıristiyan karşıtı) yaklaşım, nadiren devlet görevlilerinin doğrudan baskı veya kısımlara girişmesine yol açmıştır, fakat çoğunlukla yerel nüfuz sahibi kişilerin yaptığı baskıların gizlenmesine veya gözardı edilmesine neden olmuştur.

Göçerlerin, Türkiye’nin güneydoğusuna yerleştirilmeleri ve geçen kırk yıl içerisinde tarımsal üretimde görülen büyük değişimler, bölgede büyük bir toprak sıkıntısı y aratmış ve arazi tasarrufu ve mülkiyeti konusunda pek çok çatışmanın çıkmasına neden olmuştur. Eskiden Türkiye’deki Süryanilerin çoğunluğunun yaşadığı Mardin ilindeki Kürt ve Arap aşiret reisleri ve diğer nüfuz sahipleri, genellikle fiziksel zor kullanarak köylülerin arazilerini gaspettiler Aşiret mensupları rakip aşiretlerin tecavüzlerine karşı kendilerini koruyabiliyordu; Müslüman köylüler (genellikle sonuç almasalar da) de arazi gasplarına karşı devlete başvurabiliyorlardı ama Hıristiyan toplumları çaresizdi. 1960’larda Hıristiyan cemaatinin sağlıklı, yetişkin erkeklerinin bir çoğu Batı Avrupa’ya göçmen işçi olarak gitti, cemaatin bölgede kalan mensupları daha güçsüzdü. Hıristiyan cemaati ne kadar zayıfladıysa üzerlerindeki baskı da o kadar arttı. Toprakları ve başka mülkleri zor kullanılarak gaspedildi, kızları kaçırıldı, erkekleri dövüldü. Hıristiy an Midyat ve İdil kasabaları, Arap ve Kürtlerle doldu, bu yeni gelenler eski Hıristiy an ahaliye evlerini boşaltmaları için baskı yaptılar.

Yöredeki devlet görevlileri, bu eylemleri gerçekleştiren aşiret reisleriyle gizli işbirliği içindeydi. Bu anlamda Hıristiy an cemaate yönelik baskının devlet tarafından uygulandığı söylenebilir. Belki de şaşırtıcı bir şekilde Süryanilere tek yardım, 1970’lerin sonunda “işbirlikçi” aşiret reislerini baş düşman ilan eden PKK’dan geldi. Aşiret reislerinin bazı adamlarına

“devrimci adalet” uygulandı. Ancak bu Süryani toplumunun genel durumunu pek değiştirmede. Süryaniler, bölgede (veya Türkiye’nin herhangi bir yerinde) kendileri için bir gelecek olmadığına karar vermiş görünüyorlar ve tamamı yurt dışına göç etmek istiyor.

Yezidîlerin durumu da aşağı yukarı Süryanilerinkiyle aynıdır. Onlar da korunmadan yoksundurlar ve yerel nüfuz sahiplerinin baskılarına maruz kalırlar ve malları mülkleri gaspedilir. Yezidîler devletin daha dolaysız baskılarından da şikâyetçidirler. Yezidî erkeklerin askerdeyken zorla sünnet ettirildikleri söylenmektedir, ayrıca kendi inançlarına göre b irakmaları gereken uzun bıyıklarını askere alındıklarında kesmek zorunda kalmaktadırlar. Ancak daha kötüsü, Müslüman komşularından gördükleri baskılardır. Burada dinî fanatizm ile mülklerine göz dikilmesi içiçe geçmektedir. Türkiye Yezidîlerinin büyük bir bölümü önceleri sıradan göçmen işçiler olarak Batı Almanya’ya göç etmiştir sonraları pek çok Yezidî politik sığınma hakkı istemiştir. Liderleri Yezidîler için sadece Avrupa’da gelecek olduğuna inanmaktadır (karş. Schneider 1984).

Son dönemde en kanlı mezhep çatışması orta ve doğu Türkiye’de Sünnîler ve Alevîler arasında yaşanmıştır (Laçiner 1985). Eskiden Alevîler, Sünnîler’den ayrı bölgelerde yaşarken pek sorun çıkmıyordu ama köyden kente göç ilişkilerini artırdı ve büyük bir ekonomik rekabet ortamına girdiler. Heterojen göçmen nüfuslara sahip en büyük şehirlerde çatışmalar sınırlı kaldı, fakat Alevîlerin yeni gelenlerin çoğunluğunu oluşturduğu Sivas, Elazığ, Malatya, Kahramanmaraş ve Çorum gibi küçük şehirlerde durum farklıydı. Yerli Sünnî nüfus, özellikle geleneksel orta ve alt sınıflar geçim kaynaklarının artan nüfus tarafından tehdit edildiğini hissetti. Bu şehirler Sünnî ve Alevî mahallelerine bölündü. Bu bölünmede etnisite hemen hemen hiç rol oynamadı; her iki mezhep mensupları arasında da hem Türkler hem de Kürtler bulunuyordu.

Aşırı görüşleri savunan partilerin politik ajitasyonu gerilimi artırdı. Sünnîlere dinci ve Türkçü şovenist sağ sahip çıkarken, genç Alevîlerin ezici çoğunluğu sol örgütleri destekledi. Bazı radikal sol örgütlerin üyeleri neredeyse tamamen Alevîlerden oluşuyordu. Bu şehirlerdeki yerel devlet görevlileri (Sünnîler tarafından genellikle “komünist” olarak kabul edilen) Alevîlere karşı son derece önyargılıydılar ve hâlâ da öyledirler. 1970’lerin

ortalarında, Türkiye'nin doğuda bir Kürt devleti, ortada bir Alevî devleti ve batıda hayli küçültülmüş bir Türk devleti yer alacak şekilde bölünmesini öngören (gizli bir komünist örgüte atfedilen ancak muhtemelen istihbarat servisinin ürünü olan) bir planın "keşfedilmesi", en azından belirli askeri çevrelerin Alevî kimliğini potansiyel olarak bölücü saydığını

göstermektedir. Bu "belge" ve politik ajitatörlerin yönelttiği benzer suçlamalar, Türk milliyetçilerini ve muhafazakâr Sünnîleri Alevîlere karşı birleştirdi.

1970'lerin ikinci yarısında bu şehirlerde

Sünnîler ve Alevîler arasında kanlı çatışmalar yaşandı, bunların büyük bir kısmı Alevî katliamlarına yol açtı, hayatta kalanlar ise bu şehirleri büyük ölçüde terk ettiler. Bu çatışmaların en ciddileri provokasyonlarla başlamış gibi görünmektedir. Büyük ölçekli şiddet olayları, politik ajitasyonun önemli ölçüde yasaklandığı 1980'ler boyunca yinelenmedi, fakat ilişkiler hâlâ çok hassastır ve küçük çaplı şiddet olayları devam etmektedir. Daha önce bölgeyi terkeden ve geri dönmeye korkan Alevîlerin birçoğu, kendilerine Sünnîlerin olumsuz bakışının ve devlet görevlilerinin güvensizliğinin farkındadır. Politik iklim değiştiği zaman, yeniden mezhep çatışmaları çıkabilir birçok Alevî daha bölgeyi terk etmek zorunda kalabilir.

## **Sonuç**

İran, Irak ve Türkiye, herbiri kendine özgü fakat eşit derecede ciddi bir Kürt sorunuyla karşı karşıyadır. Gelişmiş iletişim olanakları, milliyetçi mücadele ve hatta devlet baskısı sayesinde Kürtler geçmişle karşılaştırılmayacak ölçüde bir ulus niteliği kazanmaktadır. Anlaşılan Irak, Kürt toplumunun radikal sosyo-ekonomik dönüşüm ile zor ve son derece şiddetli baskı politikalarının bir bileşimiyle sorunu çözebileceğine inanmaktadır. İran'ın Humeyni sonrası dönemde Kürt politikaları henüz netlik kazanmamıştır. Kürt liderlerinin suikastlere kurban gitmesi, (Kasımlo ve yandaşlarının y anısına bir Komala lideri de yurtdışına öldürüldü) İran'ın yöneticilerinde şöyle bir inanç bulunduğu izlenimini vermektedir: Kürt halkı, karizmatik liderler ortadan kaldırılınca milliyetçi politikalarından uzaklaşacak ve toprak ödünleri olmaksızın sınırlı kültürel haklarla yetinecek. Kürtlerin bugünkü

temel taleplerinin yerine getirilmesi yani otonominin tanınması pek olası gözüküyor.

Türkiye komşularına kıyasla Avrupa'nın insan hakları konusundaki baskılarına karşı çok daha hassastır, fakat Kürtlerin kendi kültürlerine sahip ayrı bir etnik grup olarak tanınmasının önünde büyük ideolojik engeller vardır ve bundan daha geniş ödünleri düşünmek neredeyse imkânsızdır. Aralarında asimile olmuş Kürtlerin de bulunduğu askerî ve sivil elitler, Türkiye toplumunun tek bir homojen ulus olduğu şeklindeki Kemalist dogmaya derinden bağlıdır ve ayrı bir halkın varlığının kabul edilmesini devletin bekâsına yönelik bir tehdit olarak algılamaktadırlar.

Kürt toplumu son yarım yüzyıldır çok önemli değişiklikler geçirdi. En önemli değişikliklerden birisi çok sayıda Kürt'ün, göçmen işçi, (savaş nedeniyle) yerlerinden edilmiş sürgün veya siyasî mülteci olarak Kürdistan'ı terketmiş olmasıdır. Bu nüfus hareketi Kürt milliyetçiliğinin bir kitle hareketi olarak ortaya çıkışında önemli rol oynadı. Kürt milliyetçiliğinin tedrici olarak yayılması, merkezî hükümetlerin baskısını artırdı bu da daha çok insanın Kürdistan'ı terketmesine neden oldu. Şu anda belki de tüm Kürtlerin dörtte biri veya üçte biri Kürdistan'ın dışında yaşamaktadır ve bunların çok büyük bir kısmı dönecek gibi görünmüyor.

Bu durumun Kürt hareketi için önemli sonuçları vardır: siyasî bağımsızlığı amaçlayan belli bir toprak parçası temelindeki milliyetçilik gittikçe gerçekliğini yitirmektedir. Gerçekte bütün Kürt liderler, mevcut devletlerin çerçevesinde çözümler aramaktadır: kültürel tanınma, Kürdistan'da yaşayanlar için sınırlı bir bölgesel otonomi ve devletin merkezî kurumlarında eşit haklar ve nüfuslarına orantılı temsil edilme. Ne var ki, bugüne kadar sadece Irak, Kürtlere oldukça sınırlı bir otonomi ve kendi dillerinde eğitim yapma ve yayıncılık faaliyetleri yürütme hakkı verdi ancak bu haklar da son yıllarda büyük ölçüde kısıtlandı. Diğer tarafta Türkiye, Kürtlere -Kürt kimliklerini öne sürmedikçe- eşit politik haklar ve tüm kurumlara girme hakkı veren tek ülkedir. Dolayısıyla birçok Kürt aydınına göre Kürt kültürünün korunması ve geliştirilmesi, bağımsızlık ve otonomi taleplerine göre öncelik taşımaktadır.

Avrupa'daki Kürt siyasî mülteciler Kürt kültürünün geliştirilmesinde önemli bir görev üstlenmişlerdir. 1960'lardan beri Türkiye'den gelen çok

sayıda Kürt göçmen Batı Avrupa ülkelerinde çalışmaktadır (bu sayı 1970'lerin sonunda yüz-binleri bulmuştur). Daha sonra Kürt işçilerinin yanı sıra “ekonomik” ve siyasî mülteciler de gelmeye başlamıştır. Bu mülteciler arasındaki siyasî eylemciler Kürt işçileri örgütlemeye ve onlarda milliyetçilik düşüncesi uyandırmaya başladı; aydınlar onları eğitmeye ve Kürt edebiyatını ve akademik faaliyetlerini geliştirmeye çalıştılar. Basın özgürlüğü ve devletin göçmenlerin kültürel faaliyetlerine malî destek vermesi, aydınların Kürtçe dergiler çıkarmasını ve kitaplar basmasını mümkün kıldı. Görece gelişmemiş bir dil olan Kurmanci politik ve entelektüel söylemlere uygun modern bir edebî dil haline getirildi. (Bu dilin gelişmemesinde Türkiye'deki baskının da belli bir payı vardır). Modern bir Kurmanci literatürü hızlı bir şekilde Avrupa'da gelişmektedir ve bu edebiyat ürünleri Türkiye'ye girme yollarını da bulmaktadır. Paradoksal bir şekilde Kürt kültürel faaliyetlerinin ve bu faaliyetlere girişenlerin baskı görmesi bugünkü canlanmaya zemin hazırlamıştır.

Avrupa'daki siyasî mülteciler ve diğer göçmenler bir başka görevi de yerine getirmektedir. On yıl öncesine kadar birkaç romantik dışında yurtdışında hiç kimse Kürtlerle ilgilenmezdi. Bu durum bugün tamamen değişmiştir; Kürtler ve sorunları, Avrupa ve Amerika kamuoylarınınca bilinmektedir. Kürt lobi çalışmaları başlamıştır ve bunun sonucunda, hâlâ muğlak ve etkisiz bir şekilde de olsa, Türkiye ve Irak üzerinde Kürtlere daha insancıl davranılması yönünde baskı yapılmaktadır. Bu dış destek “içerideki” Kürtleri temel hakları için mücadelelerini sürdürmeleri konusunda yüreklendirmektedir. Kürdistan'ı zorla veya gönüllü olarak terketmiş olanlar, Kürt hareketine belki de Kürdistan'da kalmış olsalardı yapacaklarından daha fazla katkıda bulunmaktadırlar.

1 Kürtler arasına Zaza ve Guranların dahil edilmesi, modern Kürt milliyetçiliğinin bir buluşu değildir. 16. yüzyıl Kürt yazarı Şeref Han Bitlisi bu toplulukları Kürtlerin alt grupları olarak tanımlar; 17. yüzyıl Türk gezgini Evliya Çelebi de aynı şeyi söylemektedir. 14. yüzyılda yaşamış olan mutasavvıf (kendisi Arapça yazmıştır, bkz. C. Brockelman, *Geschichte der arabischen Literatur*, Ek 2. cilt s. 262) Celaleddin bin Yusuf el-Kurani et-Tamlici el-Kurdi gibi daha önceki kaynaklarda da Guranların kendilerini Kürt olarak kabul ettiğini gösteren referanslar bulmak mümkündür. Birçok Kürt milliyetçisi

Zazaca ve Gurani'nin aslında ayrı diller olduğu gerçeğini görmezlikten gelmeyi ve farklılıkları en az düzeye indirmeyi tercih etmektedir. Son zamanlarda Batı Avrupa'da yayımlanan Kürtçe dergi ve gazetelerde Kurmanci ve/veya Sorani lehçesinin y anısına, bazı bölümlerde Zazaca kullanılınca, bunu Kürt birliğine bir tehdit olarak görenler tepki göstermişlerdir. Zazaca ve Gurani'nin hayli eski bir y azılı geleneği vardır, ancak bu gelenek bugün b ütünüy le yok olmuştur.

2 Ehl-i Hak inanışları için bkz. Minorsky 1920, 1921; Edmonds 1969; Mokri 1970. Bu inanıştaki bazı temel fikirler eski İran dinlerine (Mazdek veya Zerdüşt dinleri) dayanmaktadır, Roux da (1969) eski Türk dininin etkisine işaret eder.

3 Yezidî doktrinleri ve tarihi için bkz. Menzel 1911; Lescot 1938.

4 Kürtler'de kirvelik geleneği hakkında bkz. Kudat 1971. Cizre ve Tur Abdin bölgelerinde aşiret Kürtleri ve Hıristiyanlar arasında bu tip kirvelik ilişkilerinin olduğunu duymuştum.

5 Kışları Silopi yakınlarında geçiren Ermeni-Varto aşireti, 1950'lerle birlikte tedricen Kürt aşireti Teyyan'a karışmıştı ve artık sadece Kürtçe konuşuyorlardı (Hütteroth 1959: 57).

6 "Kürt" kavramıyla, 16. ve 17. yüzyıldan beri kendilerine "Kürt" denenleri kastediyoruz. Daha önceki kaynaklardaki "Kürt" kavramı, Kürtçe (Gurani ve Zazaca) konuşanların tamamını değil hayvancılık yapan belirli bir göçer grubunu tanımlamak için kullanılmış gibi görünmektedir.

7 1960'larda şaşkırtıcı bir şekilde başarılı olmuş olan Türkiye İşçi Partisi'nin milletvekili adayı bile ağa tabakasındandı. 1970'lerin sonunda Kürt hareketi Türkiye'de güç kazanınca, birkaç bağımsız aday, gerek aşiret bağlarından yararlanarak gerekse de Kürt milliyetçi hislerine hitap ederek mevcut parti mekanizmalarına seçimlerde meydan okudular ve başarılı oldular. Bu insanlar diğer adaylara göre devlet içindeki kollamacılık ilişkilerinden çok daha az yararlanıyorlardı.



8 Ümit Kaftancıoğlu'nun belgesel romanı *Tüfekliler'* de bu durum çarpıcı bir şekilde anlatılır. Yazar 1960'larda Mardin'in Derik kasabasında öğretmen olarak çalışmıştır ve tanık olduğu olayları anlatır: Aşiret reislerinin ve silahlı adamlarının güçleri ve acımasızlıkları kan davaları, köylülerin ezilmesi ve sömürülmesi ve yerel hükümet güçlerinin onlarla işbirliği. Gözlemleri hâlâ Kürdistan'ın çoğu bölgesindeki durumu yansıtmaktadır.

9 "Guran" ismi bu köylüleri Guran aşiret konfedere yapısına ve Gurani diline bağlar, ancak bütünüyle ayrı bir toplumsal grup olarak kabul edilirler. Kuzey Kürdistan'daki aşiret mensubu olmayan köylüler için kullanılan "kırmanç" terimi, güney Kürdistan'da aşiret elitinin bir bölümü için kullanılıyordu. "Misken" ve "kelawspi" ise sırasıyla "fakir" ve "beyaz başlıklı" anlamına gelir, "beyaz başlıklı" terimi anlaşılan giydikleri başlıktan doğmuştur (19. yüzyılda artık bu başlık giyilmiyordu).

10 *Mem ü Zin*, M. B. Rudenko tarafından eleştirel basım (Akademija Nauk SSSR, Moskova 1962) s. 30-35. Bu pasaj öyle modern bir anlatıma sahiptir ki, daha sonra tahrif edildiğinden şüphelenilebilir. Bununla birlikte sözkonusu basımın dayandığı el yazmaları, çok eski olmasa da, modern milliyetçiliğin doğuşundan önceki döneme aittir.

11 Bu erken dönem Kürt örgütlerinin fraksiyonları ve onları bölen meseleler için de bkz. van Bruinessen 1978: 369-376 ve 1985: 129-136.

12 1970 ve 1980'ler boyunca Türkiye'de Kürt hareketinin gelişmesi için bkz. van Bruinessen 1986 ve 1988a.

13 Genel gözlemler için bkz. Kutschera 1979; Chaliand 1980; McDowall 1985 ve Hyman 1988; özellikle Irak için bkz. Jawad 1981 ve İbrahim 1983; Türkiye için bkz. van Bruinessen 1981 ve 1986 ve Laber ve Whitman 1988; İran için bkz. van Bruinessen 1981 ve 1986 ve Entessar 1984. Son gelişmeler Paris Kürt Enstitüsü tarafından yayımlanan iki aylık *Bulletin de Liason et d'Information* bülteninden izlenebilir.

[14](#) Molla Mustafa Barzani'nin başkanı olduğu KDP, 1975'teki çöküşüne kadar Kürt hareketine öncülük etti. Yenilgiyle birlikte parti dağıldı ve eski liderleri yeni, diğerleriyle rekabet eden politik oluşumlar yarattılar. İran'a yerleşmiş bulunan Barzani'nin oğulları İdris ve Mesud KDP'yi (KDP Geçici Liderliği adı altında) canlandırmaya çalıştılar, bu oluşum Irak'ın en kuzeyindeki Kurmanci şivesini kullanan aşiret unsurları tarafından desteklendi. Barzani'nin uzun süredir rakibi olan ve Suriye'ye yerleşen Talabani, güneydeki Sorani lehçesini konuşanların desteklediği KYB'yi kurdu. Barzani'nin iki sağ kolu Mahmud Osman ve Sami Abdurrahman da kendi kısa ömürlü partilerini kurdular.

[15](#) Bu göçmenlerin gelişine Türkiye'nin tepkisi, göçmenlere muamelesi ve varlıklarının yarattığı politik sorunlar için bkz. Aslan 1988.

[16](#) Abdurrahman Kasımlo ve KDP-İran'ın diğer iki temsilcisi, İran hükümet temsilcileriyle müzakere masasındayken öldürüldüler. İran temsilcileri polis tarafından doğru dürüst sorgulanmadan ülkeyi terkederlerken, katillerin kimliği belirsiz kaldı. İran suikastle ilgili olarak Irak'ı suçladı, fakat İranlıların kimliği belirsiz katillerin binaya girişlerine yardım ettikleri yönünde güçlü kanıtlar vardır. Dikkatli bir gazeteci araştırması için bkz. Marc Kravetz, *Paris Daily Liberation*, 7 Ağustos 1989.

[17](#) 1990'da PKK, Kürt köylerine yönelik iki şiddet eylemiyle suçlandı, bu eylemlerde onlarca masum sivil öldürülmüştü. Daha önce "köy korucuları"na düzenlenen saldırıları gururla üstlenen PKK bu eylemlerden sorumlu olduğunu reddetti ve saldırıların Türk güvenlik güçlerinin bir provokasyonu olduğunu iddia etti. Bu görüş Türk İnsan Hakları Dernekleri tarafından da paylaşılıyor görünmektedir.

[18](#) Bu gelişme projelerinde çalışmış bir Polonyalı antropologun gözlemleri için bkz. Leszek Dziğgiel (1981).

[19](#) *Medico International* herbirinde 20.000 ila 40.000 arasında insanın yaşadığı 15 stratejik köyden bahsetmektedir (1990: 63).

# Kürt Milliyetçiliği ve Çatışan Etnik Kimlikler

Son onbeş yıl içinde Kürt milliyetçiliği yüksek bir bedel karşılığında bazı önemli siyasi başarılar elde etti. Fakat 20. yüzyılın daha önceki bölümü için aynı şeyi söylemek zor; bu uzun zaman diliminde Kürt milliyetçiliği sadece sınırlı bir elitin ilgisini çekebildi. Bu grup zaman zaman aşiret ağaları ve dinî liderlerle kısa süreli ittifaklar kurarak sınırlı bir bölgede kısa süreli isyanların patlak vermesinde b aşro lü üstlendi. Bununla birlikte Kürt milliyetçiliği son yıllarda Kürdistan'ın her yerinde ülke sınırlarını ve bölgesel farklılıkları aşma iddiasında bir kitle hareketine dönüştü.

Kürt milliyetçiliği bir tarafta kendi yerini sağlamlaştırıp ortak kimliğin geniş kitlelerce farkedilmesini sağlarken, diğer tarafta da Kürt toplumu içerisinde eskisinden daha fazla bölücü bir rol oynadı. 1994 yılında Irak Kürdistanı

kuzeyde Kurmanci lehçesini konuşan Kürtler ve güneyde Sorani lehçesini konuşan Kürtler arasında ikiye bölünmüş görünmektedir. Bu bölünme iki önemli Kürt partisi olan KDP (Kürdistan Demokratik Partisi ve KYB'nin (Kürdistan Yurtseverler Birliği) etki alanlarına da kabaca tekabül etmektedir; ortada da tarafsız bir bölge vardır. İran'a baktığımızda, milliyetçi partiler olan KDP-I ve Komala'nın en büyük desteği, Mahabad ve Sanandaj arasına yerleşmiş, ağırlıkla şehirli nüfustan oluşan kuzeyde Kurmanci lehçesi konuşan aşiretler ve güneydeki Şiî Kürtlerle 1980'lerde savaşmış olan ve Sorani lehçesi konuşan Kürtlerden aldığını görmekteyiz. Türkiye'de ise öteden beri Kürt kabul edilemeyen ve kendilerinin de Kürt olduklarını söyleyegelen Zazalar, farklı kimlikleri sadece Türk devleti tarafından değil, Kürt hareketi tarafından da inkâr edilen ayrı bir halk olduklarını söylemeye başlamışlardır. Her ikisi de büyük ölçüde laikleşmiş olmalarına rağmen Ortodoks Sünnî Müslümanlarla heterodoks Alevîleri ayıran hattın önemi, son zamanlarda artmıştır. Kürt milliyetçileri, Türkiye'nin 1980'den bu yana şahit olduğu Alevî kimliğinin yeniden

doğuşuyla kendilerine bir rakip çıktığını ve bu kimliğin Kürt milliyetçi hareketine bir tehdit oluşturduğunu farketmişlerdir.

Bazılarının *Kürtler-arası* kavramına itiraz edebileceği ölçüde ciddi bir hal alan Kürtler arası bu bölünmeler, eğer daha geniş bir siyasî bağlam Kürt milliyetçi hareketinin gelişmesini sürdürmesine imkân verse dahi zamanla silinecek bir “geçmiş bakiyesi” değildir. Kürt kimliğinin uyanışına neden olan aynı faktörler bir ölçüde daha dar bölgesel, dilsel ve dinsel topluluk kimliklerini de güçlendirmişlerdir. Ve bahsedilen bu bölünmelerin en azından bir kısmı Kürt hareketinin büyümesine bir tepki olarak keskinleşmişlerdir.

### **Bir Kürt kimdir?**

Kürtlerin yaşadıkları ülkelerdeki nüfusları konusunda güvenilir rakamlar yoktur. Bu durumun bazı nedenleri vardır. Bunlardan ilki hükümet politikalarıdır: ulusal entegrasyonun gerekleri yüzünden bu hükümetler sınırları içinde yaşayan farklı dil ve din gruplarının sayımıyla ilgilenmemekte, veya bunu yapsalar da sayım sonuçlarını kamuoyuna açıklamaya pek istekli olmamaktadırlar. Bir başka neden de, kişinin kendini Kürt olarak tanımlayıp tanımlamamasının siyasî ve toplumsal koşullara bağlı olmasıdır.

Türkiye’de 1965 nüfus sayımı insanlara ana dillerinin ve kullandıkları diğer dillerin sorulduğu son nüfus sayımıdır; yaklaşık 4.000.000 insan ya da bir başka deyişle o zamanki nüfusun %12,7’si kendilerini Kürtçe konuşanlar olarak tanımlamış ve bu grubun içinde yer alan o zamanki nüfusun %7,1’ini oluşturan bir grup Kürtçe’yi birinci dil olarak konuştuklarını belirtmişlerdir. <sup>1</sup> Bu rakamlar kendilerini Kürt olarak tanımlayan insanların toplam sayısı hakkında oldukça kaba bir fikir vermektedir. Kürtçe’yi ikinci dilleri olarak belirten insanlar, Kürtçe’nin ortak dil olarak kullanıldığı etnik açıdan karma bölgelerde yaşayan etnik Türkler, Araplar, Ermeniler ve diğer Hıristiyan topluluklardan oluşuyor olmalı. Diğerleri ise ebeveynlerinden biri Kürt olan insanlar ve Türkçe’yi de Kürtçe kadar akıcı olarak konuşabilen Kürtler olmalı. %7,1’lik bir dilim, kendilerini gerçekten Kürt olarak düşünen insanların toplamı düşünüldüğünde çok düşüktür. Bu sayımda önemli sayıda insan Kürt kimliklerini belirtmede isteksiz davranmış ve nüfus sayım memurlarının bir kısmı da siyasî açıdan kabul

edilebilir sonuçlara ulaşmak için ellerindeki bilgileri “düzeltmiş” olabilirler.<sup>2</sup>

1965’te Türkiye’de yaşayan ne kadar insanın kendisini Kürt olarak düşündüğünü bilemesek de, bu nüfusun geçen otuz yıl içinde hissedilir oranda arttığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu artışın sadece küçük bir kısmı, Türkiye’nin doğu bölgelerinin batı bölgelerine kıyasla daha yüksek bir nüfus artış hızına sahip olmasına bağlanabilir. Artıştaki asıl neden, 1965’te kendilerini Türk olarak gören insanların bugünlerde kendilerini öncelikle Kürt olarak tanımlamaları gerçeğidir. Bu insanların içinde, ebeveynleri ya da büyükbaba veya büyükanneleri gönüllü olarak ya da zorla Türk kültürüne asimile olmuş birçok genç insan bulunmaktadır. Kısmen bu grupla birlikte zikredilebilecek bir başka grup da karışık evlilikler sonucu dünyaya gelmiş ve dolayısıyla etnik yapıları da muğlak bir karakter arzeden insanlardır. Türkiye’de yeteri kadar geriye giden hemen herkes en azından bir Kürt ataya sahip olduğunu bulabilir. En azından bir Kürt ataya sahip olan bu insanlar (ki bunların içinde eski cumhurbaşkanları İsmet İnönü ve Turgut Özal da bulunmaktadır) önemli bir potansiyel Kürt grubu oluşturmaktadır. Bu durum İran ve Irak’ta yaşayan Kürtler için de geçerlidir.

Kürtlerin arasında (diğer etnik grupların arasında olduğu gibi) etnik kimliği kuşkusuz Kürt olan bir çekirdek vardır; ve bunlar, Kürt dışında da bir şey olan ve duruma bağlı olarak Kürt kimliğini vurgulayabilen ya da önemsiz görebilen, “Kürtlük” dereceleri farklı bir kitleyle çevrilidirler. Bununla birlikte daha detaylı bir araştırma, bu etnik çekirdeğin bile, böyle kesin bir şekilde tanımlanamaz olduğunu gösterir. Bu çekirdeğin her bir üyesi, tıpkı daha çevresel “potansiyel Kürtler” gibi, bir kısmı Kürt kimliğinden daha güçlü sadakat duyguları uyandırabilen bazı üst kimliklere sahiptir. Bir üye bir köye ve belki de belirli bir üne sahip önemli bir aileye, bir aşirete, bir bölgeye, bir lehçe grubuna veya dinsel bir gruba bağlıdır. Buna ilaveten bu çekirdeğin içinde bir kaç ortak kültürel özelliklerle tanımlanması imkânsız geniş bir kültürel çeşitlilik de bulunmaktadır.

Bununla beraber en azından 16. yüzyıldan beri doğulu yazarlar arasında kimlere Kürt deneceği hususunda belirgin bir uzlaşma mevcuttur. Kürdistan’ın büyük bir bölümünün Osmanlı İmparatorluğu sınırları içine alındığı 16. yüzyılın başından beri Osmanlı tarihçileri arasında bu

uzlaşmayı görmek mümkündür; Bitlis emiri olan ve bu yüzyılın sonuna kadar Kürdistan'ın bütün yönetici ailelerinin detaylı bir tarihini yazan Şeref Han; 17. yüzyılda Kürdistan'ın değişik bölgelerinde birkaç yıl bulunan Türk seyyahı Evliya Çelebi ve daha birçok Osmanlı tarihçisi bölge nüfusunu tanımlarken "Kürt" kelimesini kullanmışlardır. Keza Osmanlı ve İranlı yöneticiler, Türkiye'de "Kürt" kelimesinin kabul edilemez bir kelime olduğu 1930'ların başlarına kadar aynı kelimeyi kullanırlar. Bahsedilen Kürtler, Doğu Anadolu ve Zagros'daki göçebe ya da yerleşik, Türkçe, Arapça veya Farsça konuşmayan aşiret insanlarını kapsar.<sup>3</sup> Bu grup, Zazaca (kuzeybatıda) veya Gurani (güneyde, daha çok bugünkü Irak Kürdistanı'nın içlerine doğru tecrit olmuş yerlerde) konuşanlar kadar bölgedeki Kürtçe konuşanları, Şîîler kadar Sünnîleri ve bölgedeki diğer heterodoks mezhep üyelerini de içermekteydi. Yalnız Kürtlerin olduğu bölgelerin güneydoğusunda yaşayan ve bazı otoritelerin Kürt, bazılarının da başka topluluklar o larak kabul ettikleri Lurlar ve Bahtiyariler hakkında bir şüphe vardır. Aynı şüphe bugün de en azından Lur'un bir kısmının kendi kendisini tanımlamasında mevcudiyetini sürdürmektedir. Bu noktada Kürtlerin içine dahil *etmiyor* göründükleri grupları da belirtmek gerekir: aynı bölgede yaşayan, Hıristiyanlar kadar Müslümanları da kapsayan ve büyük bir çoğunluğu birinci dil olarak Kürt lehçelerini (veya Gurani veya Zazacayı) kullanan aşiretsiz köylüler ve şehirliler. Bu aşiretsiz gruplara aşağıda geri döneceğim.

### **Kürtler arasında birlik ve farklılık**

Büyük doğubilimci ve Kürt uzmanı Vladimir Minorsky, özellikle Pamirler gibi diğer bir dağlık bölgenin yerlileri tarafından konuşulan birbirlerinden çok farklı İran dillerinin zengin çeşitliliğiyle kıyaslandığında, (Zaza ve Gurani dilleri hariç tutulmak kaydıyla) çeşitli Kürtçe dillerinin birbirlerinden belirgin

farklılıklarının altında kaydadeğer bir birlik olduğunu iddia eder. Buradan yola çıkarak Kürt dilinin temeldeki birliğinin, büyük ve önemli bir topluluk tarafından konuşulan tek bir dilden geldiği sonucuna varır ve bu topluluğun da (aslında Kürt milliyetçilerinin de ataları o larak gördükleri) Medler olabileceğini söyler.<sup>4</sup>

D. N. MacKenzie Kürtçe diyalektlerinin az sayıda da olsa ortak kimi özelliklerinin olduğunu kabul eder, ancak diğer İranî dillerle de ortak kimi özelliklerinin bulunduğunu belirterek Minorsky'nin görüşünü eleştirir. MacKenzie'ye göre Kürtçe'nin temel özellikleriyle diğer İranî diller arasında sistematik bir karşılaştırma, Kürtçe'nin bir dizi önemli farkından dolayı Med dilinden ayrıldığını göstermektedir. Kürtçe'de güçlü bir güneybatı İranî dil etkisi görülmektedir, oysa Med dili özellikle bir kuzeybatı İranî dilidir. Kürdistan'ın kuzeybatı ve güneydoğu uçlarında konuşulan iki akraba İranî dil olan Zazaca ve Gurani kesin bir şekilde kuzeybatı İranî dil ailesindedir ve Kürtçe'nin kuzey ("Kurmanci") ve güney ("Sorani") diyalektleri arasındaki farklılıkların çoğu Gurani'nin Sorani diyalekti üzerindeki kaydadeğer etkisine bağlıdır.<sup>5</sup> MacKenzie'nin, Minorsky'yi olduğu kadar Kürt milliyetçi ideologlarını da hedef alan mesajı, Kürtlerin ortak kökenlere ve temel kültür birliğine sahip olmadıklarıdır.

Etnisite ve ulusal kimlik konusunda son zamanlarda yapılan akademik çalışmalarda, (sözde) ortak tarih ve ortak kültüre dayanmanın etnik veya ulusal hisleri seferber etmedeki büyük önemine rağmen, kültürel birlik ve farklılığın bizatihi belirleyici olgular olmadığı şeklinde genel bir uzlaşma mevcuttur. Ulusçuluk çağının ilk Avrupalı ulus devletleri, kültürel bir homojenliğe sahip değillerdi. 1789'da Fransızların yalnızca yarısı Fransızca konuşuyorlardı ve yalnızca %12-13'lük bir bölümü Fransızca'yı doğru olarak konuşabiliyordu; geri kalanlarsa farklı diller (*patois*) konuşuyorlardı. İtalyan birliğinin kurulduğu 1860'ta nüfusun sadece %2,5'i İtalyanca'yı günlük ihtiyaçlarında kullanıyordu; hatta önde gelen milliyetçi liderlerden bir kısmı "ulusal" dili akıcı bir biçimde konuşamıyorlardı.<sup>6</sup> Kürtlerin durumunda ise, ulusçuluk çağından uzun bir zaman önce bile kültürleri "nesnel olarak" oldukça farklı olan aşiretler arasında ortak bir kimlik duygusunun varlığına şahit olmak oldukça ilginçtir.

Milliyetçilerin Kürt ulusu olarak adlandırdıkları nüfusun içinde büyük kültürel farklılıklara rastlamak zor olmayacaktır. Bazı milliyetçiler, akraba diller konuşan Lur ve Bahtiyarileri de bu nüfusun içine dahil etmektedirler. Bu gruplar geçmişte zaman zaman Kürt olarak tanımlanmış olsalar bile, şu anda kendilerini Kürt olarak kabul etmemektedirler. Diğer tarafta Gurani ve Zazaca konuşanlar, yüzyıllar boyunca kendilerini Kürt saymış ve Kürtçe

konuşan komşuları ve Türk Arap ve yabancı otoriteler tarafından, Kürt olarak kabul edilmişlerdir. Hem de dillerinin (Zazacayı öğrenmek için kaydadeğer bir çaba sarfetmiş olanlar dışında) ana dili Kürtçe olan komşuları tarafından anlaşılmasına rağmen.<sup>7</sup>

Kürtçe'nin ana diyalekt grupları olan Kurmanci ve Sorani diyalektlerini konuşanlar bir diyalekti konuşanın diğerini kolaylıkla öğrenebilmesine rağmen, karşılıklı olarak birbirlerini anlayamazlar. Gerçekte bu ana diyalektlerde de büyük farklılıklar vardır, öyle ki farklı bölgelerden gelenler, diğerlerinin Kürtçesi'ni eksiksiz bir biçimde anlayamadıkları için birbirleriyle Türkçe, Farsça veya Arapça konuşmayı tercih edebilmektedirler. Kürtlerin yaşadığı ülkelerin tamamında Kürt diyalektleri bu yüzyıl içinde, özellikle kelime hazinesi, bir ölçüye kadar da sentaks açısından önemli oranda resmî dilin etkisi altında kalmışlardır. Bu yüzden sınırların iki ayrı tarafında kullanılan birbirine yakın akraba diyalektler, gittikçe birbirlerinden uzaklaşmışlardır.

Kültürün bir başka temel unsuru olan din de Kürtleri birleştirmekten ziyade ayırıyor gibi görünmektedir. Dinî yükümlülüklerinin detayları hususunda Şâfi mezhebine bağlı olan Sünnî Müslümanlar çoğunluktadır. Fakat (İran ve Irak'ın bir kısmını içeren) güney ve güneydoğu Kürdistan'da da büyük miktarda Oniki İmam Şiîliğini benimsemiş Müslüman (Caferi) yaşamaktadır. Bu Şiî Kürtler, kuzeybatı Kürdistan'ın Alevî Kürtleri ile karıştırılmamalıdır. Alevîler de Ali'ye ve diğer onbir imama saygı gösterebilirler de, genel olarak ortodoks İslâm'daki dinî esaslara ait yükümlülükleri kabul etmezler. Alevîler, Sünnîlerinki kadar Şiîlerinkine de uzak, kendilerine özgü dinî ritüellere sahiptirler. Türkiye'deki Alevîlerin içinde Alevî Kürtler sadece bir azınlıktır ve kendilerini Sünnî Kürtlere değil Türkçe konuşan dindaşlarına daha yakın hissederler. Alevîliğe benzer bir başka din de Ehl-i Hak dinî veya (Irak'ta adlandırıldığı şekliyle) Kakaî'dir. Ehl-i Hak inancına sahip olanların çoğunluğu bu inancı, Şiî İslâmî içindeki ezoterik bir mezhep olarak görmektedir, fakat bu inanışa sahip olanların bir kısmına göre de bu inanç apayrı bir dindir. Ayrıca Ortodoks İslâm'dan daha da uzak olan Yezidî dini vardır; bu din bir zamanlar orta ve kuzeybatı Kürdistan'da yayılmış ancak, şu anda Irak ve Ermenistan Cumhuriyeti'ndeki küçük alanlarda ve Suriye ve Türkiye'de daha küçük bölgelerde sıkışmış durumdadır.<sup>8</sup> Bölgenin sayıları gün geçtikçe azalan



Hıristiyan ve Yahudi cemaatleri, b azıları ilk dil olarak Kürtçe'yi kullansalar da, Kürt olarak kabul edilmemektedirler.

Kürtçe konuşan Sünnîler arasında maddî kültür yapıları oldukça farklı gruplar vardır. Sosyolog Rudolph, Türkiye'nin

güneydoğusunda oldukça küçük bir alan içinde yaşayan bu grupların, tarıma veya hayvancılığa bağıllık derecelerinde olduğu kadar ev tipleri gibi maddî kültürün diğer yönlerinde de birbirlerinden farklı olduklarına dikkat çekerek, iki ayrı etnik grubu temsil ettikleri hipotezini öne sürer. Bununla birlikte çalışmalarını aynı bölgede sürdürmüş olan coğrafyacı Hütteroth, maddî kültürdeki bu farklılıkların basitçe farklı çevre şartlarına bağlı olduğunu söyler.<sup>9</sup> Hütteroth'un açıklaması, onun makalesinden birkaç yıl sonra yayımlanan, Fredrik Barth'ın, kuramsal olarak üzerinde daha çok çalışılmış makaleindeki görüşle temelde aynıdır. Barth'ın yazısı, aralarında geniş kültürel farklılıklar gözlemlemiş olduğu Pathan aşiretlileri hakkındadır. Kültürel farklılıklarına rağmen bu gruplar o rtak Pathan kimliklerinin kesinlikle farkındaydılar.<sup>10</sup>

Bununla birlikte Kürtlerin durumunda kültürel farklılıkların bir kısmı, aşiret mensupları ile aşiret dışı bağımlı köylüler arasındaki ayrımla ilişkilidir. Kürdistan'ın birçok kısmında yanyana var olan bu tip gruplar buluruz. Aşiret mensupları kendilerini tek "gerçek" Kürtler o larak addetmeye eğilimlidirler ve aşiret dışı köylülerin kendilerinden (aşiretten, Kürt'ten) farklılığını tanımlamak için etnik veya "kast" terimleri (reaya, guran, misken, kelawspi, kırmanç) kullanırlar. Bölgenin tarihi, reayanın oldukça heterojen kökenleri olması gerektiğini ve güçlerini y itirmiş aşiret mensupları kadar bölgenin daha eski halklarının torunlarını da içerdiğini akla getirir.<sup>11</sup>

Yukarıda belirtilen kültürel farklılıkların bir kısmı, geçen birkaç on yıl boyunca yaşanan toplu göç ve kentleşme süreci sonucu önemlerini y itirmişlerdir. Büy ük şehirlerde birinin atalarının göçebe mi yoksa küçük köy lüler mi olduğu, ya da evde hangi dili konuştuğunun bir önemi y oktur. Kamusal alanda kişi daha çok köyünde kullandığı dili değil, resmi devlet dilini -Türkçe, Arapça veya Farsça- konuşmaktadır. Bu durum bir tarafta aynı ülkede yaşayan ve farklı bölgesel orijinlerden gelen insanlar arasında

ortak bir Kürtlük bilincini beslemiş, ancak diğer tarafta da Türkiye, Irak ve İran Kürtleri arasında gitgide artan bir kültürel farklılığa neden olmuştur. Zorunlu eğitim ve askerlik, çeşitli şekillerdeki politik hareketlilikler (seçimler, toplu gösteriler), ekonomik gelişme ve ardından gelen iç göç ve özellikle ‘ulusal’ radyo ve televizyon, en uzaktaki köylerin bile, devletlerinin ‘ulusal’ hayatına entegre olmasına yol açmıştır. En azından yetmişbeş yıllık birbirinden ayrı tarihleri ve y aşadıkları farklı toplumsallaşma süreçleri her bir ülkenin Kürtlerini komşu devletinkilerden büyük ölçüde farklılaştırmıştır.

### **Ulusçuluk, ulus olma ve ulusal haklar**

Kürt milliyetçileri bu kültürel bölünmelerden her zaman endişe etmişlerdir. Amaçları öyle ya da böyle kendi kaderini tayin hakkıdır (self determinasyon) ve bu amaç da kesin bir şekilde

birliği gerektirmektedir. Kürt milliyetçileri haklı olarak sık sık Türk, Irak ve İran hükümetlerinin Kürtler arası mevcut farklılıkları kasten güçlendirdiklerinden şüphelenmişlerdir. Örneğin Şah İran ve Cumhuriyet İranı’nın her ikisinde de aynı radyo programları farklı Kürtçe diyalektlerinde ayrı ayrı yayınlanırken, Farsça ve Arapça radyo programları standart Farsça veya Arapça yayınlanıyordu. Bu durum, Kürtlerin ayrılıklarını koruma ve standart bir Kürtçe’nin doğmasını engelleme çabası olarak

görülüyordu.<sup>12</sup>

20. yüzyılın hakim politik söyleminde, self determinasyon hakkı uluslar ile özdeşleştirilir: Amerikan Başkanı Woodrow Wilson’un ‘On dört Prensipleri’ ve savaş zamanında yaptığı diğer konuşmaları, Joseph Stalin’in ulus sorunu hakkındaki etkili yazıları ve Birleşmiş Milletler Antlaşması, *ulusların self determinasyon hakkına* gönderme yapar. Bu nedenle Kürt milliyetçileri, Kürtlerin bir ulus oluşturduklarını ispatlamak için büyük çaba harcamışlardır. Ne Wilson ne de Birleşmiş Milletler, bu terimi tanımlamamışlardı.<sup>13</sup> Kürtler belki de Wilson’un ileri sürdüğü standartlara sahiptiler, ancak I. Dünya Savaşı’nın sonunda Kürt milliyetçileri iddialarını etkin bir şekilde dile getirmek için çok güçsüzdüler. Birleşmiş Milletler Antlaşması (1948) üstü kapalı bir şekilde sadece Asya ve Afrika’daki

sömürge halklarını; veya daha kesin bir dille Batılı güçler tarafından sömürgeleştirilmiş halkları kastediyordu. Bununla birlikte Stalin, Kürt hareketinde büyük önemi olan kesin bir tanımlama yapmıştı. Bir ulusu temsil ettikleri iddiasındaki Kürt milliyetçileri bu tanımlamayla Sovyet desteğini arkalarına almak istediler. Bu tanım Kürt milliyetçileri ve ülkelerindeki sol hareketler arasındaki tartışmalarda da konu oluyordu; sol kanattaki partilerle çoğunluğu Kürtlerin ulus statüsünü reddettiler ve (Stalin'in teorisinde self determinasyon hakkına sahip olmayı ve bundan dolayı kendi ayrı komünist partilerini kuramayan) bir *ulusal azınlık* olduklarını söylediler.

Stalin ulusu beş karakteristik özelliklerle tanımlıyordu: bir ortak 'ulusal karakter'i ifade eden ortak tarih, dil, bölge, ekonomik hayat ve kültür. Stalin'e göre sadece bu özelliklerin hepsini taşıyan topluluklar bir ulusu oluşturabilirlerdi (yani self determinasyon hakları için savaşırken sosyalist dayanışmayı hakederlerdi).<sup>14</sup> Kürt milliyetçileri ortak bir tarihin ve bölgenin varlığını inandırıcı bir şekilde ileri sürebildiler, fakat tartışmalarda onlara karşı çıkanlar ortak bir ekonomik hayatın var olduğunu kabul etmediler. Her ne kadar Kürt olmayı daha az itiraz ettiği konularsa da, dil ve kültür birliğinin varlığı da tartışmalıydı.

Türkiye'deki Kürt hareketinin bizatihi kendi içindeki tartışmalarda dil sorunu büyük önem taşıyordu: Zazaca, akraba fakat farklı bir *dil* olarak değil Kürtçe'nin bir lehçesi olarak tanımlanmalıydı, öteki türlü, Zazaca konuşanları Stalin'in tanımına göre Kürt ulusunun dışında tutmak demektir. Daha sonra Zazaca konuşanların bir kısmı, Türk otoritelerinin Kürtçe'yi bir Türkçe diyalekti gibi gösterme çabalarına paralel olarak Kürt hareketinin de Zazaca'yı bir Kürtçe diyalekti gibi gösterme çabası için olduğunun farkına varacaktı. Bu yüzden, Stalin'in tanımındaki ulus olma kriterlerinden biri olarak dil birliği üzerindeki bu katı ısrar, ayrılıkçı Zaza milliyetçiliğinin ortaya çıkmasına katkıda bulunan faktörlerden biri oldu.

Her ne kadar Kürt milliyetçilerinin çoğu birleşik ve bağımsız bir Kürdistan hayalini büyütüyorlarsa da, İran ve Irak Kürtlerinin liderleri pragmatik nedenlerle taleplerini, mevcut devletlerin içinde self determinasyon hakkının verilmesi, yani kendilerine otonomi ve kültürel hakların tanınması meselesine indirgediler. Pan-Kürt ideallerini açık bir şekilde kabul etmekten

çekindiler.<sup>15</sup> Türkiye’deki Kürt hareketi, 1960’larda sol hareketin bir parçası olarak yeniden doğunca ilk talepleri, Kürtlerin varlığının ve kültürel haklarının tanınması ve ekonomik gelişmenin sağlanması oldu. Lenin’in ve Stalin’in düşünceleri Türkiye’de yavaş yavaş daha çok insan tarafından tanınırken, self determinasyon kavramı politik söyleme hakim oldu ve bu 1970’lerin sonlarında Türkiye’deki tüm Kürt parti ve örgütlerinin nihai hedefi haline geldi. Türkiye Kürtleri arasında hayatta kalabilen tek büyük ve etkin parti olan PKK, solcu öğrenci hareketindeki kaynaklarının bir mirası olarak, tüm Kürdistan’ın bağımsızlığını hâlâ nihai hedefi olarak görmektedir. Lideri Abdullah Öcalan belki de hâlâ Irak ve İran Kürtlerinin de lideri olma hayallerini kuruyor, fakat pratikte taleplerini yumuşatmıştır ve muhtemelen Türk hükümetiyle müzakere masasına tekbaşına oturmaktan da büyük keyif alacaktır. Bütün Kürt liderler, halklarının bölünmüş bir ulus olarak kalmasına veya üç yakın ve fakat farklı ulusu oluşturmasına kendilerini alıştırmış görünmektedir.

### **Etnik sınırlar ve Kürt etnisi**

Asya ve Afrika’nın sömürge dönemi sonrası yeni devletlerinde ve Avrupa’nın en eski ‘ulus-devletleri’nde (Bask, Katalan, Breton, İskoç hareketleri gibi) ayrılma taraftarı hareketlerin ortaya çıkışı, bilimsel ilginin ulusçuluğun doğası ve nedenleri üzerine yeniden çekilmesine yol açtı. “Kürtler-arası” etnisite konusunu açıklamakta bize yardımcı olup olamayacaklarını görmek için bu teorik yazıların bir kısmına başvuracağım.

Tartışmaya etkili bir yaklaşım, grup sınırının korunmasının etnisitede anahtar bir unsur olduğunu öne süren antropolog Fredrik Barth’dan geliyor.<sup>16</sup> Bir etnik grubun kültürü farklı çevre şartlarına bağlı olarak büyük bir iç değişim gösterebilir ve zaman içinde önemli bir değişiklik geçirmiş olabilir, fakat bu faktörlerin hiçbirisi grup kendisi ve çevresi arasında kesin bir sınırı korumayı başardığı sürece etnik kimliği etkileyemez. Barth’a göre, belirli bir insan topluluğunu bir etnik gruba dönüştüren şey özel bir kültürel içeriğin korunmasından ziyade, bir sınırın korunmasıdır.

Bu yaklaşımı Kürtlerin durumuna uygulamak ve Kürtlere dair sosyal sınırların ne kadar korunmuş ve korunuyor olduğunu öğrenmek öğretici olacaktır. I. Dünya Savaşı öncesinde, bütün sınırlar içinde en fazla göze

çarpanı Müslümanlar ve Hıristiyanlar (veya Yahudiler) arasında olardı, bu da Kuzey Kürdistan'da pratik olarak Kürtler ve Ermeniler arasında bir sınıra tekabül ediyordu. Türkçe ve Arapça konuşan Sünnî Müslümanlar (Sünnî) Kürtlere pek yabancı değillerdi ve aralarındaki sınır belirsizdi. Gerçekten de Osmanlı kayıtları, Kürtçe ve Türkçe konuşan grupları içeren karışık göçebe aşiretlere sayısız göndermeyle doludur ve bu durum Türk ve Kürt aşiretleri arasındaki etnik sınırın belirsiz olduğunu göstermektedir.<sup>17</sup> Arapça konuşan aşiretlerden en az biri, Mahallami, kendisi ve diğer Kürtler tarafından Kürt olarak kabul edilmekteydi.<sup>18</sup> Zazaca konuşan kabile insanları hiçbir zaman ayrı bir grup olarak zikredilmemiş, daima Kürt addedilmişlerdir.

Yezidîler farklı bir durumdaydı. Bir yandan Müslüman olarak düşünülmemişler ve farklı kimliklerini kimi harici işaretlerle vurgulamışlardır; ancak diğer yandan da aşiret mensupları ve Kürtçe konuşanlar olarak Hıristiyanlarla karşılaştırıldığında Müslüman Kürtlere çok daha yakın olmuşlardır. Sünnî Kürtler ve Yezidîler arasında kesin bir sınır vardır, ancak bu sınırın önemi zamana göre değişmektedir. 20. yüzyılın başlarında, bugünkü Mardin'den doğuya doğru uzanan Tur Abdin Dağları'ndaki birkaç aşirette (muhtemelen Yezidî kabilelerin zamanla İslâm'ı kabul etmelerinden kaynaklanan) Müslüman unsurlar kadar Yezidî unsurlara da rastlanıyordu.<sup>19</sup> Alevî ve Sünnî Kürtler arasındaki sınırların o zamanlar ne kadar belirgin olduğuna dair bugün elimizde kesin bilgiler yoktur. Bazı 19. yüzyıl kaynakları Kızılbaşlardan (Alevî), konuştukları dile bakmaksızın ayrı bir etnik toplulukmuş gibi bahseder.<sup>20</sup> Diğer bir deyişle sınırların çizilmesinde dil değil, din temel bir unsurdur ve Hıristiyanları Müslümanlardan ayıran sınır heterodoksları ortodokslardan ayıran sınırdan şüphesiz çok daha belirgindir.

Bununla birlikte içlerindeki belki de en önemli sınır, daha önce de belirtildiği gibi, aşiret ile aşiret dışı nüfus arasındaydı. Müslüman-Hıristiyan sınırı özellikle, aşiret mensuplarını ve aşiret dışı köylüler ve zanaatkarları birbirinden ayıran sınıra tekabül ettiğinde keskinleşiyordu. 19. yüzyılın büyük bir bölümünde varlıklarını korumuş Hakkari'deki Nasturîler ve Tur Abdin'deki Yakubîler gibi aşiret şeklinde organize olmuş ve askerî açıdan güçlü Hıristiyanlar, Kürt aşiret mensupları tarafından eşitleri olarak kabul ediliyorlardı. Hıristiyanları üye olarak kabul eden Kürt aşiretleri bile

vardı.<sup>21</sup> Bölgenin aşiret dışı nüfusu, Ermenice, Aramca, Arapça ve belki de Türkçe konuşanlar kadar Kürtçe, Zazaca ve Gurani konuşanları da içeriyordu ve aralarında Hıristiy anlar kadar Sünnî ve Alevî Müslümanlar da vardı. Aşiret mensupları bu aşiret dışı grup ları tanımlarken kesin etnik ayrımlar y apmıy orlar, geniş kapsamlı *reaya* (uyruklar) terimini, veya *feleh* (Hıristiyan köylüler, özellikle Ermeniler) ve *kırmanç* (kuzey Kürdistan'daki Müslüman köylüler) gibi biraz daha belirgin terimleri, ya da bölgeden bölgeye farklılık gösteren yerel terimleri kullanıyorlardı. Aşiret mensupları kendilerini basitçe *aşiret* ya da

*Kürt* olarak tanımlıyorlardı.<sup>22</sup>

Konuyla ilgili bir başka sınırdan da bahsetmek yerinde olacaktır; bu da, yüksek Osmanlı kültürünün temsilcileri (askerî-bürokratik memurlar, yüksek din görevlileri, eşraf) ve yerli nüfus arasındaki sınırdır. Osmanlı kültürünün temsilcileri 'aşağıdakiler' (*vulgus*) ile mesafelerini yapay bir dil olan Osmanlı Türkçesi'ni kullanmakla ve davranış kural ve kalıplarının gelişkinliği ile koruyorlardı.

Bu sınırları etnisitenin temel kriteri olarak ele alırsak, 20. yüzyılın başlarında Kürt etnisinin çekirdeğinin Kürtçe konuşan Müslüman aşiretler olduğunu görürüz. Bunlara, küçük fakat önemli bir grup olan, genellikle aşiret ağalarının ortakları, temsilcileri, simsarları gibi hareket eden e şrafı da eklemeliyiz. Kürtçe konuşan komşularıyla benzer çevre şartlarında yaşayan ve ortak bir tarihi paylaşan ve Zazaca ve Gurani konuşan aşiretler de, veya en azından Sünnî olanları da bu çekirdeğin bir parçasıydı. Alevî, Yezidî, Şiî ve Ehl-i Hak aşiretler periferiyi oluşturuyorlardı ve aşiret dışı köylüler dilleri, dinleri ne olursa olsun, ne öbürleri ne de kendilerince etnin bir parçası sayılmıyorlardı.

Kürt etnisinin bu kompozisyonu, İstanbul'daki ilk milliyetçi Kürt kuruluşlarına da aynen yansımıştı. Bu kuruluşların üyeleri, ezici bir şekilde Sünnîydi ve aşiret elitinin veya dinsel elitin eğitimli kesimlerinden geliyorlardı. Aralarında birkaç Zazaya, kuzey ve güney Kürtçe diyalektlerini konuşanlara ve b irkaç Alevîye rastlıyor ama, hiçbir Yezidî göremiyoruz.<sup>23</sup> Şaşırtıcı olmayan bir şekilde bu kuruluşların üyeleri arasında köylüler veya şehirli zanaatkârlar da bulunmuyordu ve 1920'lerin

1930'ların Kürt isyanlarında da bu toplumsal sınıflar isyan hareketinin bir parçası değillerdi.

Söylendiği gibi Kürt Müslümanları Türk Müslümanlardan ayıran katı bir sınır yoktu. 1. Dünya Savaşı ve onu izleyen 'ulusal kurtuluş' savaşında Kürtler ve Türkler yerli ve yabancı Hıristiyanlara karşı birlikte savaştılar; Kürt aşiretlerini ortak Kürt çıkarları temelinde önce Osmanlıların ardından da Kemalist hareketin aleyhine döndürme çabaları başarısızlıkla sonuçlandı. Savaş sonrası yılları boyunca güneydeki Kürtlerin dinî ve politik lideri olan Şeyh Mahmut Barzani kendi idaresi altında yarı bağımsız bir Kürdistan kurmak için denemelerde bulundu, fakat aynı zamanda Merkez Kürdistan'daki Kemalist ordu komutanı Özdemir'le sıkı bir iletişim kurdu. Ona göre, yeniden kurulmuş bir Osmanlı İmparatorluğu fikri, İngiltere'nin kontrolü altındaki Irak'a dahil olmaktan daha çekiciydi. Gerçekten de bazı Kürtler Türk milliyetçiliği fikrine katılmışlardı. Kürt Abdullah Cevdet, İttihat ve Terakki'nin Genç Türkler Komitesi'nin kurucularından biriydi (fakat I. Dünya Savaş'ından sonra bir Kürt kuruluşunda da aktif olarak görev almıştı). Türk milliyetçiliğinin en etkin ideologu Ziya Gökalp (1876'da Diyarbakır'da doğmuştu) Kürt atalara ve belki de bugünlerde iddia edildiği üzere Zaza atalara sahipti.<sup>24</sup> (Hayattayken Türk mü yoksa Kürt mü olduğu şeklindeki bir sorunun halk arasında ortaya çıkmamış olması epeyce önemlidir).

## **Ulus olmaya giden yollar**

Son zamanlarda yayınlanmış birçok kitap ve makalesinde İngiliz sosyolog Anthony D. Smith, kökenlerini etnik cemaat veya etninin iki ayrı ideal tipinden alarak uluslaşmaya giden, birbirinden tamamen farklı iki yol arasında bir ayrım yapar.<sup>25</sup> Bu tipler ve gelişimleri hakkındaki çalışması hemen uy gulanab ilir bir nitelikte olmasa da, Kürtlerin durumunu anlamaya yardımcı olabilecek niteliktedir. Smith, Fransızca'dan aldığı *ethnie* (*etni*) kavramını sadece bazı köken ve ata mitlerini, belirli bir bölgeyi ve kültürün en azından bazı ortak unsurlarını değil, üyelerinin (çoğunun) bir dayanışma hissini de paylaştığı cemaatleri belirtmek için kullanır. Ortak bir kültürü ve kökenleri konusunda aynı mitleri paylaşan, fakat birarada olma farkındalığına sahip olmayan insanlar bir etniyi değil, belki bir *etnik*

*kategori*yi oluştururlar. Ulus etniden çok daha kaynaşmıştır ve yaygın bir halk kültürü ve belirli bir ekonomik ve politik entegrasyonla tanımlanır.<sup>26</sup>

Smith'in ideal tiplerinin ilki, yeleri askerî-aristokratik bir zümreden oluşan, bu yüzden toplumsal derinliği az olan fakat geniş bir coğrafyaya yayılabilen, kendi deyişiyle, "yanal-aristokratik" etnidir. Diğeri ise "dikey-demotik" olarak adlandırdığı ve içerisinde, (az ya da çok) aynı kültürü paylaşan, ortak kökenlere sahip olmanın ve o ortak din inancının birarada tuttuğu farklı toplumsal sınıfların yereldiği tiptir. Ortak bir kültürü paylaşan bütün toplulukların böyle demotik etniler oluşturamayacağını eklemek gerekli olabilir. Etni kavramı sadece ortak bir kimlikten haberdar olma ve bir gruba aidiyet bilinciyle nitelendirilenler için kullanılır; dünyadaki köy l cemaatlerin birçoğunda bu nitelikler yoktur.

Yanal-aristokratik etniler, egemen oldukları farklı toplumların kültürel entegrasyonunu sağlamayı başarırlarsa uluslara dönüşebilirler. Smith, "bürokratik birleştirme"den sözeder, nk bu süreçte devlet anahtar bir rol oynamaktadır. Bu, Fransa, İngiltere ve İşpanya gibi bazı Avrupalı ulus devletlerin kuruluşunda yaşanan süreçtir. Dikey-demotik etniler, genellikle etnik geçmişin yeniden keşfini ve anavatanla olan bağların kutsanmasını kapsayan, milliyetçi entelijansiya tarafından sürdürülen bir i seferberlikle *ulus* haline gelebilirler. Bu tip "demotik" uluslar, bir aristokratik etninin uyrukları arasında, erken "ulus devletler"in y anında, fakat bunların içinde ve bunlara karşı o larak da doğabilir.

İşpanya, Kürt konusuyla karşılaştırma yapılabilecek öğretici bir örnek oluşurmaktadır: "aristokratik-yanal" Kastilyanlar (Portekiz hariç) İber Yarımadasındaki toplulukların büyük bir kısmını İşpanyol ulusu içinde birleştirmeyi başardılar, fakat Katalanlar, Basklar ve Galiyalılar kendi ayrı etnik kimliklerini b irakmay a y anaşmadılar ve bu kimlikler daha sonra onların "demotik" milliyetçiliklerinin temelleri oldu. İşpanyol ve Katalan kimlikleri karşılıklı birbirlerini dışlamazlar; en ateşli Katalan milliyetçisi bile, en azından b irka açıdan, aynı zamanda bir İşpanyoldur. Katalan milliyetçiliğinin, Katalanların başarılı bir Şekilde İşpanyol ulusuyla birleştirilmesinden sonra ortaya çıkmış olması da önemli bir gerçektir.

Bununla birlikte Kürtlerin durumu biraz daha karışıktır. 20. yüzyılın başlarına kadar Kürtler ve bölgedeki diğer topluluklar, her ne kadar



üyelerinin çoğu farklı demotik *etnilerden* geliyorsa da (Osmanlıcayla, Sünnî İslâm'ın devletçi yorumu ve özel bir Osmanlı kültürüyle tanımlanan) bir çeşit yanal-aristokratik *etni* kurmuş olan Osmanlı askerî ve bürokratik elitinin uyruklarıydılar. Türkiye'nin Kemalist eliti birçok açıdan bu Osmanlı elitin ardılı durumundaydı; taşıdığı Türk milliyetçi ve halkçı ideolojisine rağmen aşiretlere ve köylülere uzak kalmaya devam etti.<sup>27</sup> Bu elit, Kürtler bir yana köylerde yaşayan Türklerin bile pek ilgisinin olmadığı bir yeniden keşfedilmiş Türk kültürünü destekledi. Bununla birlikte, daha tehlikesiz araçlar olan kitle eğitimi, zorunlu askerlik ve modern kitle araçlarının kullanımı kadar, özellikle Kürtlerin zorla asimilasyonu ve geleneksel dinî usullerin bastırılması gibi ulus inşası yolundaki çabaları büyük ölçüde başarılı

oldu. Manda idaresi ve Hâşimî hanedanının egemenliği sırasında Irak'ta uygulanan "bürokratik birleştirme"nin daha yumuşak yöntemleri de, farklı bir Irak ulusal kimliğinin oluşmasıyla sonuçlandı; aynı şey Pehlevi şahları dönemindeki İran için de geçerlidir.

Bu yüzyılın başında, daha önceki dönemde olduğu gibi, Kürtler demotik-dikey *etniden* çok aristokratik-yanal *etniye* yakındılar. 1915'te Ermenilerin sürülmesi ve topluca katledilmeleri ve ardından savaş sonrasında kuzeydoğu Türkiye'den topluca çıkarılmaları sonucunda Türkiye'nin doğusunda çok az Hıristiyan kaldı. Bu nedenle Müslüman-Hıristiyan sınırı anlamını kaybetti; Kemalist laikleşme politikası diğer etnik sınırları da aynı şekilde etkiledi. Türkler ve Kürtler arasındaki ortak dinî inançtan kaynaklanan bağ gevşedi, keza Sünnîler ve Alevîler arasındaki mesafe de azaldı. Toplumsal hareketlilik ve kentleşme, aşiret mensubu olanlar ve olmay anlar arasındaki farkı da bulanıklaştırdı. Elit kökenlerine rağmen Kürt entelijansiyası Kürt köylüsünü idealize etmeye ve aşiretsiz Müslümanlar için kullanılagelen *kırmanç* terimini bir etnik isim olarak kullanmaya başladı. Böylece uyruk köylülerin, hakim *etniye* yavaş yavaş dahil edilmesi süreci başladı. Bu sürecin bir başka yönünü oluşturan Ermenilerin ve diğer Hıristiyanların İslâm'a geçişleri ve Kürtçe'yi ve Kürt kültürünü ya da Zazaca'yı ve Zaza kültürünü kabul etmeleri, gerçekte çok daha önce başlamıştı.

Aynı köylüleri, aşağı sınıfı oluşturan aynı şehirlileri ve marjinal aşiret nüfuslarını kapsayan eş zamanlı iki birleştirme süreci sözkonusudur: Yeni doğan Türk (veya Irak, İran) ulus devletine birleştirme, ve (1920 ve 1930'larda, bütünleştirici y ap ıların yokluğundan dolayı henüz bir ulus olarak adlandırılmayacak) Kürt etniyle b irle ştirme. Köylüler aktif olarak bir kimlik seçmede gecikmişlerdi, fakat 1920'lerde Türkiye'deki Alevî aşiretler arasında Kürt ve Türk kimliklerinin seçimi konusunda bir tartışma devam ediyordu. Liderlerin bir kısmı Kürt milliyetçilerinin yanında yer aldı,<sup>28</sup> bazıları ise uzun bir zamandan beri düşmanca hisler besledikleri Sünnî Kürt komşularına karşı laik devletin yanında yer aldı ve kendilerini "gerçek Türkler"<sup>29</sup> olarak tanımladı ve kalan birçoğu da Alevîliği tek gerçek kimlikleri olarak görmeye devam etti. Her ne kadar Baas partisinin iktidara gelmesinden önce Arap oldukları yolunda büyük çaplı baskılara maruz kalmamışlarsa da, Irak'ta Yezidîler, Kakaîler ve benzer gruplar da benzer seçeneklerle karşı karşıya kaldılar.<sup>30</sup>

Türkiye, Irak ve İran'daki ulus inşası süreci onyıllar boyunca başarıyla devam etti ancak periferideki grupların Kürt etnisine yavaş yavaş dahil olmaları engellenemedi. Fakat özellikle Türkiye'deki Kürt kimliği, Kürt milliyetçiliğinin toplumsal bir hareket olarak ortaya çıkışını gördüğümüz 1960 ve 1970'lere kadar devlet temelli bir ulusal kimliğe tâbi olarak kaldı. Kürt milliyetçiliğinin yeniden yükselişi Avrupa'nın ulus devletlerindeki 'etnik uyanış'a benziyordu; (Bask ve Katalan hareketlerinin İspanya'nın görece imtiy azlı bölgelerinde ortaya çıkmasına ve Kürdistan'ın bu bölgelere kıyasla dezavantajlı bir bölge olmasına rağmen) İspanya'daki Bask ve Katalan hareketleriyle birçok ortak noktası vardı. Türkiye'de gayet açık bir şekilde gözlemlenebilen yeni Kürt hareketi, yaygın eğitim ve kentleşme süreçlerinin sonucuydu. Hareket, Kürt öğrencilerin ve entelektüellerin ve daha sonra da şehre göç eden işçilerin hakim etniden farklı olduklarını ve kesin bir ayrımcılıkla karşı karşıya bulduklarını açık bir şekilde gördükleri büyük şehirlerde doğdu.

1960 ve 1970'lerin Kürt hareketi, başarılı bir etnik birleşmenin sağlandığı izlenimini veriyor: Türkiye'deki liderleri ve üyeleri arasında Sünnîleri ve Alevîleri, Kürtçe ve Zazaca konuşanları ve ayrıca Kürt kökenli olup sadece Türkçe konuşabilenleri bulabiliriz. Irak Kürt hareketinde ise bu birleşme içinde Kürtçe ve çeşitli Gurani diyalektlerini konuşanları, Sünnî

Müslümanlar kadar Yezidîleri ve Şiîleri, (zaman zaman, birkaç on yıl öncesine kadar tahayyülü bile imkânsız “Kürt Hıristiyanlar” deyimiyle adlandırılan) Asurîleri ve hatta Arapça konuşan Faylileri de görebiliyoruz.<sup>31</sup> Bu, hareketin geniş bir desteğe sahip olduğu veya Kürt ulusu fikrinin genel kabul gördüğü anlamına gelmez. Irak’ta merkezî hükümetin Kürt hareketine karşı savaşmaları için seferber edebildiği *caş* olarak adlandırılan insanların sayısı, *peşmergeler*, yani gerilla savaşçıları kadardır. Bazı aşiret liderleri Kürt politikacılara güvenmedikleri için, diğerleri uzun zamandır çatıştığı rakipleri peşmerge olduğu için *caş* olmuştu ve geri kalan birçokları da korku ve açgözlülük yüzünden hükümet için çalıştı. Bununla birlikte Kürt hareketini destekleyenler ve harekele karşı olanlar arasındaki ayırım, daha önce bahsedilen dilsel veya dinsel ayırım hatlarına tekabül etmiyordu.

### **Kürtler arası etnisitenin yeniden yükselişi**

Daha önce söylendiği gibi 1980’lerde, tek bir büyük Kürt etnisine dahil olma süreci, daha az kapsayıcı nitelikteki etnik kimliklerin yeniden yükselmesiyle karşılaştı. İspanya’daki Katalan milliyetçiliğinin yükselişiyle bir karşılaştırma aydınlatıcı olabilir; ancak tek bir farkla çünkü bu sefer Kürt *etnisi* İspanyolların rolünü almıştır. Bu

merkezkaç güçlerin ortaya çıkışı bir ölçüde, Kürt milliyetçi hareketinin ulusal bilinci besleme ve bir Kürt ulusu altyapısının inşasında kaydettiği büyük başarılarla bağlıdır. Bu “etnik yeniden yükselişin en azından iki biçimi gözlemlenebilmektedir: Birincisi, Irak

Kürdistanı’nda bölgesel-dilsel bir farklılaşma (“Soran” a karşı “Bahdinan”) İkincisi Türkiye’de azınlık dilsel ve dinsel topluluklar (Zazalar ve Alevîler) arasındaki ayrılıkçı eğilimler.

Irak Kürdistanı’nın Kurmanci lehçesi konuşulan kuzeyiyle (“Bahdinan”), Sorani lehçesi konuşulan güney i arasındaki derin ekonomik ve kültürel farklılıkları görmek b izatihi yeni bir şey değildir. Bu durum, 1960’ların başından bu yana Irak Kürt hareketinin içindeki ihtilâfların da temel nedenidir. Bahdinan ekonomik olarak geri kalmıştır ve aşiretlerin güçlü egemenliği altındadır, güneydeki bölgeler ise daha şehirleşmiştir, eğitim düzeyi ve ekonomik gelişmesi daha yüksektir ve bu durum aşiretlerin rolünü daha az önemli kılmaktadır. Irak’ta Sorani Kürt lehçesi resmî statüye

sahiptir ve bir edebiyat ve eğitim dili olarak desteklenmektedir. Oysa Kurmanci lehçesi ihmal edilmiştir ve Bahdinan'da eğitim dili Arapça ya da Sorani lehçesidir.

1960'ların ortalarında, Kürt hareketinin liderliği için, Barzani ve müttefiki aşiretler ile Kürdistan Demokratik Partisi (KDP) politbürosunun şehirli, üniversite eğitimi görmüş ve Sorani lehçesini konuşan üyeleri arasında şiddetli bir mücadele vardı. Rakipler sadece kimi zaman çatışan sınıf çıkarlarına ve siyasî görüşlere sahip farklı sosyal zümreleri değil aynı zamanda Irak Kürdistanı'nın iki temel bölgesini de temsil ediyorlardı. Barzani, önce askerî alanda, hemen ardından da politik alanda mücadeleyi kazandı. Bazı eski rakipleri ve kimi güneyli politikacılarla işbirliği yaparak bütün bölgelerdeki Kürtleri kendi liderliği altında birleştirmeyi başardı. 1960'ların sonundan başlayarak birliğin Mart 1975'te ani çöküşüne kadar, dilsel ve dinsel farklılıklar bir daha hareketi bölemedi.

Takip eden yıllarda yeniden ortaya çıkan hareket, bölgesel güçlere sahip liderler arasındaki şiddetli rekabetle tanımlanmaktaydı. Aralarında öne çıkanlar, en güçlü desteğini Süleymaniye bölgesinde bulan Celal Talabani ve asli gücü babaları gibi Bahdinan aşiretlerine dayanan Barzani'nin oğulları İdris ve Mesud'du. Koj Sancağı'nda doğan Talabani eski KDP politbürosunun bir üyesiydi ve Barzani kardeşler babalarının KDP'sini yeniden oluştururken, o da 1975'te Kürdistan Yurtseverler Birliği'ni kurdu. Diğer Kürt liderler genellikle bu ikisinden biriyle ittifak halindedir, bazen de iki taraf arasında gidip gelir ikisini de idare ederler. 1980'ler boyunca değişen bir şey olmadı ve Barzani ve Talabani'nin önderlik ettikleri bu iki hareket arasındaki kutuplaşma değişmez, sürekli bir hal aldı. Bunun nedeni belki de bu iki liderin "Soran" ve "Bahdinan"la, başkalarından çok daha fazla özdeşleştirilmiş olmaları ve bir bölgenin kendilerine, diğerinin ötekine ait olduğuna dair basmakalıp inançların geçerli oluşuydu.<sup>32</sup>

Bu liderler arasında süren ve 1994 ilkbaharı ve yazında hemen hemen bir intihar savaşına dönüşen iktidar mücadelesi, iki bölge arasındaki ilişkileri daha da kötüleştirdi. Ne kadar yaygın olduğunu tesbit zor olsa da, her iki tarafta da başlangıçtan beri var olan kimi tepkiler vardı. Süleymaniye bölgesindeki politik liderlerin, (mevcut jeopolitik durumda güney bölgesinin ikmal yollarını kontrol eden) Bahdinanların sözde egemenliği

tehlikesine karşı insanları kışkırttıkları bilinmektedir. Diğer tarafta Bahdinan'da ise Talabani ve KYB'ye karşı duyulan kızgınlık, bütün Süleymaniye'ye, hatta genelde "Soran"a duyulan bir öfkeye dönüşmektedir. Kaç kişinin böyle bir düşünceyi paylaştığı bilinmese de, Bahdinanlıların bir kısmı, tüm Kürt bölgesinin çıkarları yerine, Bahdinan'ın çıkarlarının dikkate alınmasının daha iyi olacağı düşüncesindedir.[Y.N.](#)

(...)

### **Sıradaki kimlik?**

Kanımca, Kürtlerin bir ulus oluşturup oluşturmadığı ve bu ulusun kimleri kapsayacağı soruları nesnel olarak cevaplandırılmaz. Bu sorulara verilebilecek her tür cevap, politik bir program oluşturur. Ulus olmaya giden kaçınılmaz ve geri dönülemez bir evrim yoktur; ekonomik entegrasyon ve artan iletişim zorunlu olarak etnik farklılıkların ortadan kaybolmasına yol açmaz, hatta tamamen tersi bile olabilir.<sup>33</sup> Bu gözlem, vatandaşlarını tek bir ulus içinde kaynaştırmayı deneyen devletler kadar devletsiz milliyetçi hareketler için de geçerlidir.

Daha önce görülmemiş bir coğrafi ve toplumsal hareketlilik, her bireyin kimliğini üzerinde belli bir seçme özgürlüğüne sahip olduğu bir konu haline getirmiştir. Olağanüstü şartlarda, 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında İslâm'ı kabul edip Kürtleşen Ermenilerin yaptığı gibi, kişi etnik kimliğini tamamen değiştirmeye çalışabilir. Daha yaygın olarak kişi çakışan farklı kimliklerinin arasında önce birini sonra da bir başkasını vurgulayabilir. Kişinin var olan seçenekler arasında hangi kimliğini vurgulayacağı meselesi mevcut politik ve ekonomik şartlara bağlıdır. İçinde yaşadığımız yüzyılda, politik ve ekonomik baskı altındaki Kürtlerin büyük bir bölümü ülkelerinin hakim etnik toplulukları içerisinde asimile oldular, fakat bu geri dönülemez bir süreç değildi. Çocuklarının ve torunlarının çoğu Kürt kökenlerini "yeniden keşfetti". Bugünlerde, Türkiye'den yardım alabilmeleri için Irak Kürtleri üzerinde, kendilerinin Türkmen olduklarını resmen açıklamaları yolunda ekonomik baskılar vardır.<sup>34</sup>

Belki de üstüste gelen ve çatışan kimliklere dair en dikkat çekici örnek, farklı "milliyetçiliklerin" etkin olmaya çalıştığı (çoğunluğunu Zazaca

konuşan Alevîlerin oluşturduğu) Dersim'dir. Türkiye'nin vatandaşları olarak Dersimliler Türk olarak düşünülmemektedir ve kendilerinden Kemalist milliyetçi ideolojiye bağlı olmaları beklenmektedir; resmî doktrine göre Dersimliler Orta Asya orijinli gerçek Türklerdir.<sup>35</sup> Kürt milliyetçilerine göre Dersim Kürdistan'ın bir parçasıdır ve Dersim isyanı da büyük Kürt isyanlarının sonuncusudur. Bağımsız veya otonomiye sahip bir Alevistan çağrısı birçok aktif destekçi bulacak gibi görünmese de, birçok Dersimli kendisini önce Alevî olarak tanımlamaktadır. Yeni hayali Zazaistan anayurdunun da sürgündeki romantik entelektüeller hariç kimseye cazip gelmesi beklenmemektedir; fakat Zaza kültürel uyanışı ve Kırmanç kültürel kibrine duyulan kızgınlığın Zaza kimliği üzerinde artan bir etkisi olacak gibi görünmektedir. Son olarak Dersim'in farklı tarihî ve kültürel kimliğinin bilincinde olmaya dayanan güçlü bir Dersim ayrılıkçılığı fikri vardır. Bu ayrılıkçılık daha geniş kapsamlı bir kimliğe bağlı olmaya yönelik isteksizlikte ve 1980'lerden beri Dersimlilerin geçmişte etkin roller oynadıkları farklı hareketlere karşı gittikçe artan bir güvensizlikte ifadesine bulmaktadır.

Dersim'deki her bir fert bu farklı milliyetçiliklerin kendilerini çekmeye çalışmalarını hissetmektedir. Bu milliyetçilikler arasında daha "doğal" olanı yoktur ve bu yüzden hepsinin uzun vadede başarılı olma ihtimali aynıdır. Muhtemel kimlikler listesi bununla da bitmez. Son zamanlarda Alevîleri Türk İslâmı'nın gerçek temsilcileri olarak gösterme çabaları mevcuttur ve İslâmcı Refah Partisi, eşit tanınma sözleriyle Alevî oylarını almaya çalışmaktadır. Hatta RP, 1994 yerel seçimlerinde Tunceli'de yerli bir Alevî'yi aday göstermiştir (ancak bu aday seçimlerden önce çekilmiştir).

Kürt hareketi içindeki potansiyel ayrılıkçı eğilimlerin önüne geçmek için Kürtler arasındaki etnik alt ayrımlara karşı en büyük hassasiyeti gösteren politik Kürt organizasyonu PKK'dır. Diğer Kürt organizasyonlarının yayınlarında ve dahili haberleşmelerinde, Türkçe'den Kürtçe'ye geçiş yaşadıkları bir zamanda, PKK kendini Türkçe ifade etmeyi sürdürdü. Bu belki de, Kurmanci lehçesini konuşanlar, Zazaca konuşanlar ve asimile olmuş Kürtler arasındaki farkı en aza indirmek için iyi düşünülmüş bir politikaydı. 1980'lerin ortalarından itibaren parti, İslâm'ın kırsal Kürt nüfusu üzerinde hâlâ güçlü bir etkisi olduğunu farketti ve Sünnî İslâm'a karşı daha saygılı bir yaklaşımı benimsedi. Parti, Zazaca konuşanların ve

Alevîlerin de kendi ayrı kültürlerini tanıdı, hatta destekledi, fakat onların da Kürt olduğunu ve kendileriyle birlikte hareket etmelerinin beklendiğini kesin bir dille ifade etti.<sup>36</sup>

Daha önce söylendiği gibi geçen yıllar içinde PKK, Dersim’de kalıcı bir köprü başı elde etme uğraşında başarısızlığa uğradı. Saflarında az sayıda Dersimli yer aldı fakat nüfusun büyük kısmı Kürt milliyetçiliğine karşı kayıtsızlığını korudu. PKK’nın Sünnî İslâm’la flörtü, partinin niyetleri hakkında birçok Dersimli’yi kuşkulandırdı. Alevîliğin yeniden doğuşu da, - birçok Dersimli, hükümetin Alevî cemaatine sunduğu önerilerden şüphelenmeyi sürdürse de-Dersim’i etkiledi. Görünen o ki PKK daha önce daha doğudaki bölgelerde yaptığı gibi, Dersim’i, bölgeyi devletten yabancılaştırarak, Kürt olup o İmamak arasında bir tercihe zorlamaya kararlıdır. 1994 yaz sonu ve sonbaharında parti Dersim’deki gerilla faaliyetlerini büyük ölçüde artırdı, ve böylece Türk ordusunu bölgede daha önce görülmemiş sertlikte bir bastırma operasyonu yürütmeye bilinçli olarak kışkırttı.<sup>37</sup> İç bölgelerde yaşayan nüfus panik içinde kaçtı, ordu ormanları ve düzinelerce köyü yaktı. PKK ve Türk otoritelerinin her ikisi de, etnik farklılıkların güçlü baskılar sonucu kabul edileceği veya terk edileceği varsayımına dayanarak hareket ediyor görünmektedir. Bununla birlikte bu baskı miktarı bile, Dersimlilerin kimlikleri hakkında daha az kararsız olmalarıyla sonuçlanacak gibi görünmüyor.

1 2.219.547 insan Kürtçe’yi (Kurmanci lehçesini) ana dilleri olarak, diğer 1.753.161 insan da ikinci dilleri olarak tanımlamışlardır. İkinci rakam Zazaca konuşanların büyük bir bölümünü kapsıyor olabilir. 150.644 insan Zazaca’yı ana dilleri olarak, 112.701 insan da ikinci dilleri olarak tanımlamışlardır.

2 Örneğin ağırlıklı olarak Zazaca’nın konuşulduğu Tunceli vilayetinde 1965 nüfus sayımında 150.000’in üzerindeki bir nüfustan sadece 7 kişi ana dili Zazaca olan kişiler olarak kaydedilmiştir.

3 Bu bölgeden çok uzakta, (Batı Anadolu, Doğu ve Kuzeydoğu İran’da) yaşadıkları belirtilen Kürt aşiretleri de bulabiliriz. Fakat bu aşiretlerin tamamı, adı geçen bölgelerden göç eden atalarının anılarını canlı tutmuşlardır.

4 V. Minorsky, “Les origines des Kurdes”, *Actes du XXe Congres International des Orientalistes* (Louvain, 1940), s. 143-152.

5 D.N. MacKenzie, “The origins of Kurdish”, *Transactions of the Philological Society*, 1961, 68-86, MacKenzie, (Minorsky’nin aksine) eğitimli bir dilbilimciydi, fakat sonuçları, belirlediği birkaç isoglose (konuşmaları farklı olan bölgeleri birbirinden ayıran çizgi) dayanmaktadır ve bu isogloslerin farklı bir şekilde seçilmesi ulaşılan sonucu tamamen değiştirebilir.

6 Bu örnekler şu kaynaktan alınmıştır; E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge University Press, 1990), s. 60-1.

7 Bazen Kurmanci diyalektiğini konuşanlar Zaza dilini herhangi bir çaba sarfetmeden anlayabildiklerini iddia etmektedirler. Muhtemelen basit kelimeleri kastetmektedirler ve bu da şaşırtıcı değildir. Bu insanlar, kendilerinden sözlü veya yazılı Zaza edebiyatından tek bir satır çevirmeleri istendiğinde bile oldukça zorlanmaktadırlar.

8 Kürdistan’daki farklı dinler için bkz. Martin van Bruinessen, ‘Religion in Kurdistan’, *Kurdish Times* (Brooklyn, NY), cilt. 4 no. 1-2, 1991, 527; Mehrdad Izady, *The Kurds: A Concise Handbook* (Washington: Taylor & Francis International Publishers, 1992), bölüm 5; Philip G. Kreyenbroek, “Religion and religions in Kurdistan”, Christine Allison ve Philip G. Kreyenbroek (der.) *Kurdish Culture And Identity* içinde (Londra: Zed Books, 1996), s. 85-110.

9 Wolfgang Rudolph, “Einige hypothetische Ausführungen zur Kultur der Kurden”, *Sociologus* 9 (1959), s. 150-62; Wolfgang Hütteroth, “Beobachtungen zur Sozialstruktur kurdischer Stämme im östlichen Taurus”, *Zeitschrift für Ethnologie* 86 (1961), s. 23-42.

10 Fredrik Barth, “Pathan identity and its maintenance”, Fredrik Barth (der.), *Ethnic Groups and Boundaries* içinde, (Boston: Little, Brown & Co., 1969), s. 117-134. Bu ve benzer gözlemlere dayanan, Barth’ın etnik grupların kimlikleri kendi kültürleri tarafından değil, kendilerini diğerlerinden ayıran sınırlar tarafından belirlenir şeklindeki görüşü aşağıda daha geniş şekilde ele alınacaktır.



11 Bu aşiret dışı grup lar hakkındaki tartışma için bkz. Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kürdistan* (Londra: Zed Books, 1992), s. 105121.

12 Bu konu hakkında bkz. Amir Hassanpour'un mükemmel çalışması, *Nationalism and Language in Kurdistan, 1918-1985* (San Francisco: Mellen Research University Press,

1989).

13 Başkan Wilson'un *self determinasyon* kavramını düşüncesizce kullanmasına dair Senatör Patrick Moynihan'ın son kitabında ilginç gözlemler yer almaktadır, *Pandaemonium: Ethnicity in International Politics* (Oxford University Press, 1993), 2. Bölüm, (başlığı 'On the "self determination of peoples"').

14 Bu konu hakkındaki ilk ve en fazla tanınan makalesinde (1912-3'te yazılan "Marxism and the national question"da) Stalin ulusu, "ortak dil, bölge, ekonomik hayat ve ortak bir kültürde ortaya konulmuş psikolojik mizaç temelinde tarihsel bir oluşum ve istikrarlı bir toplum" olarak tanımlar. Bu konu hakkındaki daha sonraki yazılarında (bunlar, Joseph Stalin, *Marxism and the National-colonial Question* adlı kitapta derlenmiştir, San Francisco: Proletarian Publishers, 1975) daha sofistike bir tanım formüle etmekle uğraşmamıştır.

15 Bununla birlikte 1960 ve 1970'lerde İran, Türkiye ve Suriye'den Kürt aktivistler komşu Irak Kürdistanı'nın 'kurtarılmış bölgeler'ine düzenli ziyaretlerde bulundular veya göç ettiler. 1970'lerde Barzani ve Talabani gruplarının her ikisi de Türkiye ve İran'daki 'kardeş' Kürt organizasyonlarıyla özel ilişkiler kurdular ve tabiatıyla süren rekabetlerini buralara 'ihraç ettiler'. Bu işbirliğinin amacı pan-Kürl aktivitelerini organize etmek değil, Irak Kürtlerinin mücadelesini desteklemektir.

16 Fredrik Barth, "Introduction", Fredrik Barth (der.), *Ethnic Groups and Boundaries* içinde (Boston: Little, Brown & Co., 1969), s. 9-38.

[17](#) “Türkmen Ekradı” veya “Ekrad Yörükanı” o larak belirtilen bu çok sayıdaki aşiretleri içeren bir liste için bkz. Cevdet Türkay, *Başbakanlık Arşivi Belgeleri ’ne göre Osmanlı imparatorluğunda Oymak, Aşiret ve Cemaatlar* (İstanbul: Tercüman, 1979). Bu aşiretlerin büyük bir kısmı, (Türkmen ve Kürt) Boz Ulus konfederasyonunun bakiyesi olarak görünmektedir.

[18](#) Mark Sykes, “The Kurdish tribes of Ottoman Empire”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 38 (1908). s. 473. Bu durum bugün de varlığını sürdürmektedir. Arapça konuşan Mahallami aşireti hâlâ kendini Kürt olarak kabul etmektedir. Mahallami aşiretinin çölde değil, dağda yaşıyor olması, bu kabulün doğru olabileceğini göstermektedir.

[19](#) Bkz. örn. Sykes, “The Kurdish tribes”, s. 469, 473-4.

[20](#) Bu yüzden (Dersim, Harput ve Malatya’yı içeren) Ma’muret el-Aziz vilayetinin, Cuinet’in Osmanlı yıllıklarından (*salname*) derlediği nüfus bilgilerinde, farklı Hıristiyan mezheplerinin dışında “Müslümanlar”, “Kızılbaş” ve “Kürtler” kategorileri yer almaktadır. “Müslümanlar” kategorisi büyük ihtimalle, konuştukları dile bakılmaksızın aşiretsiz köylüler ve şehirlilerden oluşuyordu. Bkz. Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie. Geographie administrative*, tome 11 (Paris: Leroux, 1892), s. 322ff.

[21](#) Örneğin bkz. *Agha, Shaikh and the State*, s. 107, 117-8.

[22](#) “Kürt” ismi aslen dilsel olarak tanımlanmış ‘etnik’ bir kimlikten çok göçebe kavimciliği işaret ediyor olabilir. Ortaçağ Arap yazarları ‘Arap Kürtler’ gibi etiketleri bugünkü etnik açıdan tanımlanan Kürtlerle hiçbir ilgisi görülmeyen göçebe gruplar için kullanırlardı.

[23](#) Daha sonra 1930’larda sürgündeki milliyetçi Kürt kuruluşu Hoybun, Yezidîliği tek gerçek Kürt dini olarak kutsayacaktı, fakat bu kuruluşun önde gelenleri arasında da hiç Yezidi yoktu. (Bana bu bilgileri taşıyanlardan bazıları Heverkan kabilesinin şefi olan ve bir Hoybun üyesi olan Haco’nun bir Yezidi olduğunu, fakat bunu açıkça söylemediğini öne sürdüler.)

[24](#) Türk kaynakları tabiatıyla Ziya Gökalp'in Türk olduğunu söyler, fakat daha sonraki Kürt kaynakları onun Kürt olduğunu öne sürerler. Gökalp'in Zaza olduğu iddiası için bkz. Zilfi Selcan, *Zaza Milli Meselesi Hakkında* (Ankara: Zaza Kültürü Yayınları, 1994), s. 3.

[25](#) Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (Oxford: Blackwell, 1986); "The origins of nations", *Ethnic and Racial Studies* 12 (1989), s. 340-67; *National Identity* (Londra: Penguin Books, 1991) [Türkçesi: *Milli Kimlik*, İletişim Y., 1994]. Bu çalışmalar Ernest Gellner'in *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983) adlı çalışmasına çok şey borçludur, ancak somut tarihsel anlatımlarıyla Gellner'in çalışmasından çok daha zengindirler.

[26](#) *National Identity* (Penguin Books, 1991, s. 14) adlı çalışmasında Smith, ulusun (akademisyenler arasında bir konsensüsü temsil ettiğini iddia ettiği) şu tanımını verir: "tarihsel bir bölgeyi paylaşan, ortak mitleri, tarihsel hatıraları ve yaygın bir halk kültürü olan, ortak bir ekonomi ve tüm üyeleri için ortak yasal haklar ve görevleri olan adlandırılmış bir insan nüfusu."

[27](#) Bu konu hakkında birçok açıklayıcı gözlem için bkz. Şerif Mardin, "Center-periphery relations: A key to Turkish politics?", *Daedalus* 102 (1973), 169-190.

[28](#) Bu sebeple batı Dersim'de (bugünkü Sivas'ın Zara yerleşim bölgesi) büyük bir aşiret olan Alevî Koçgiri aşiretinin bazı liderleri 1920 ve 1921'de Kemalist Büyük Millet Meclisi'ne Kürt olmaları temelinde otonomi istediklerini belirten mektuplar yazdılar. Bu talep, yeni rejime karşı ilk Kürt isyanında sona erdi. Bkz. M. Nuri Dersimi, *Kürdistan Tarihinde Dersim* (Halep: Anı Matbaası, 1952), s. 129; Hans-Lukas Kieser, *Les Kurdes Alevis Face au Nationalisme Turc Kemaliste. L'Alevite du Dersim et son Role dans le Premier Soulevement Kurde contre Mustafa Kemal* (Koçkiri, 1919-1921) (Amsterdam: MERA, 1993), s. 5.

[29](#) Örneğin 1925'te Şeyh Said'in Kürt (ve Sünnî Müslüman) îsyanı'na karşı aktif bir şekilde savaşan Varto'da bulunan Alevî Hormek ve Lolan aşiretleri. Hormek aşiretinin liderlerinin, gerçek Türkler

oldukları iddialarıyla birlikte konuyu a yaklaşımları için bkz. M. Şerif Fırat, *Doğu illeri ve Varto Tarihi* (Ankara, 1945 ve çok sayıdaki baskısı).

[30](#) Etnik temizliğin yapıldığı *Anfal* kampanyasının arifesinde 1987’de Irak Baas rejimi, insanların kendilerini yalnızca Kürt ya da Arap olarak yazdırabilecekleri bir ulusal nüfus sayımı yaptı. Yezidîler ve Asurî Hıristiyanların büyük bir kısmı kendilerini Kürt o larak yazdırmayı tercih etti; Middle East Watch bu “Arap ulusuna hıyanetsin nedeninin, *Anfal* kampanyasının ertesinde Irak ordusuna sığınan birçok Yezidî ve Asurînin topluca katledilmeleri olduğuna inanmaktadır. Bkz. Middle East Watch, *Genocide in Iraq: The Anfal Campaign against the Kurds* (New York: Human Rights Watch, 1994), s. 312-7.

[31](#) Fayliler, çoğu Bağdat ve ortabatı Irak’taki büyük şehirlerde yaşayan, batı İran kökenli büyük ve zengin bir Şîî topluluğudur. Güney Kürtçesi ve Lur diliyle akraba bir Fayli diy alektiği mevcuttur, fakat Fay lile rin çoğu yalnızca Arapça bilir. Çoğu Fayli, kuşaklar boyunca Irak’ta yaşamış olmasına rağmen Irak vatandaşı değildir. 1970 ve 1980’lerde 100.000’in üzerinde Fayli İran’a sürülmüştür. Bkz. Monir Morad, “Kurdish ethnic identity in Iraq”, Turaj Atabaki ve Margreet Dorleijn (der.), *Kürdistan in Search of Ethnic Identity* içinde (Utrecht: Houtsma Foundation, 1990), 70-8; ve Ali Babakhan, *Les Kurdes d’Irak: Leur Histoire et Leur Deportation par le Regime de Saddam Hussein* (yayınevi belli değil, 1994). 1970’lerin ortalarına kadar birkaç Fayli, Irak Kürt hareketinin önde gelen isimlerinden olmayı sürdürmüş ve zengin Fayliler hareketin finansmanına önemli katkılarda bulunmuşlardır.

[32](#) Bundan bu liderlerin kendi bölgelerinde yaşayan bütün nüfusun veya hatta bir çoğunluğun desteğini arkalarına aldıkları sonucu çıkarılmamalıdır. KYB’nin önde gelen isimlerinin çoğunun içinden çıktığı ve KYB’ye en yoğun desteğin verildiği Süleymaniye bölgesi, aslında Sorani lehçesi konuşulan bölgenin bir parçasıdır. Burada bile KDP’ye verilen destek ihmal edilir bir oranda değildir. Sorani lehçesi konuşulan Süleymaniye ve Bahdinan arasındaki Erbil bölgesi, uzun zamandır her iki partinin de etkin o larak bulunduğu ancak tamamen

kontrol edemediği bir tampon bölge olmuştur: KYB Bahdınan bölgesinde de kısmen desteklenmektedir, ancak bu destek yavaş yavaş ortadan kalkmaktadır.

\* Türkiye’de ve Batı Avrupa’da Zaza ve Alevi milliyetçiliğinin yükseliş ve Kültler arası farklılıkların Avrupa bağlamında ne gibi tartışmalara yol açtığı meselesi, bir sonraki makalede ayrıntılarıyla tartışılmaktadır - y.n.

[33](#) Walker Connor’ın Üçüncü Dünya üzerine yazan Amerikan siyaset bilimcilerinin uzun süre doğruluğundan şüphe etmeden kullandıkları ulus inşası nosyonunu çökerten eleştirisi için bkz. “Nation-building or nation destroying?”, *WorldPolitics* 24 (1972), s. 319-55.

[34](#) Türkiye’nin desteklediği bir organizasyon olan ve “iki buçuk milyon Irak Türk’ü”nü temsil ettiğini iddia eden IMTP özellikle Kakaîler gibi kültürel açıdan marjinal gruplara ve diğer heterodoks tarikatlara Türk olduklarını kabul ettirmeye çalışmakta ve Türk olduğunu resmen kabul edenlere yardım etmeyi önermektedir. Bu bilgiyi Michiel Leezenberg’e borçluyum.

[35](#) Bu tez sayısız kitapta ileri sürülmüştür, en kesin şekilde ortaya konduğu yer. Edip Yavuz, *Tarih Boyunca Türk Kavimleri* adlı kitaptır. (Ankara: Kurtuluş Matbaası, 1968). Bu kitap sonraki Türk yazarlar için de standart bir referans kaynağı olmuştur.

[36](#) PKK’nın Alevîlere hitap ettiği periyodik yayını *Zülfikar’ın* (Ali’nin kılıcının adı) sloganı, “aslını inkâr eden haramzadedir” şeklindedir.

[37](#) Hollanda Kürdistan Toplumunu, *Forced Evictions and Destruction of Villages in Dersim (Tunceli) and the Western Part of Bingöl, Turkish Kurdistan, September-November 1994* (Amsterdam: SNK, 1995).

# Alevî Kürtlerin Etnik Kimliği Üzerine Tartışma: "Aslını İnkâr Eden Haramzadedir!" Y N

Ritüel dili olarak neredeyse tamamen yalnız Türkçe kullanan ve hatta çoğu Türkçe aşiret adlarına sahip olan Kürtçe ve Zazaca konuşan Alevî aşiretlerin varlığı, birçok yazarın izahat kabilinden hayal gücünü meşgul etmiş bir vakıadır. Hem Türk, hem de Kürt milliyetçilerin bu grupların muğlak kimliklerini kabul etmekte güçlükleri olmuş ve bunlar sıkıcı ayrıntıları örtbas etmeye çalışmışlardır. Kürtçe ve Zazaca'nın esasen Türk dilleri olduğunu kanıtlamaya yönelik çabalar son bulmamış ve hatta 1980'den sonra güç kazanmıştır.<sup>1</sup> Öte yandan, Kürtler Alevîlerin dinindeki İranî unsurların altını çizmişler ve hatta Alevî Türklerin bile dinlerini Kürtlerden almış olmaları gerektiğini öne sürmüşlerdir.<sup>2</sup> Sözü edilen aşiretlerin düşüncelerini rahatça ifade edebilen kimi mensupları, eski sözel geleneğe dayandıklarını iddia ederek, genellikle, açıkça siyasal amaca ulaşmak için başvurulan çarelerden esinlenerek kendi yorumlarını eklemişlerdir.<sup>3</sup> Aşiretler, Kürt milliyetçiliği ve Türkiye Cumhuriyeti hususunda farklı zamanlarda farklı tavırlar benimsediler. Kürt milliyetçiliğinin ve Türkiye Cumhuriyeti'nin, (ulus olmayı arzulayan Zazalar ve Alevîler gibi daha küçük gruplar) Alevî Kürtlerin sadakatlerine dair birbirleriyle çatışan münacatları, bu cemaatleri ayırmıştır. Çatışma böylece 1994 sonbaharında Tunceli ve Bingöl'ün batısındaki Türk askerî harekâtı ile en yüksek noktasına varmıştır.

## Alevî Kürtler kimlerdir?

'Alevî Kürtler' terimini, kendilerini Kürt olarak tanımlayıp tanımlamadıklarına bakmaksızın, Zazaca ve Kurmanci konuşan tüm Alevîler için kullanacağım. Bu terimi kullanmam, onların 'gerçekte' ya da 'esasen' Kürt ya da başka bir şey oldukları iddiasını taşımaz. Alevî Kürtlerin merkezî Dersim'den (Tunceli ili ve ona komşu olan Erzincan'ın

Kemah ve Tercan ilçeleri ile Bingöl'ün Kiğı ilçesinden) ibarettir. Dersimliler, Batı Dersim'in (Çemişgezek ve Pertek'in de kısmen içinde bulunduğu Ovacık ve Hozat'ın) (Zazaca konuşan) Şeyhhasan aşiretleri ile aralarında hem Zaza, hem de Kurmanci dillerini konuşanların bulunduğu Doğu Dersim (Pülümür, Nazimiye, Mazgirt) aşiretleri arasında kültürel bir fark görürler.

Bir dizi Alevî yerleşim bölgesi Dersim'den Bingöl, Kuzey Muş, Varto boyunca Kars'a kadar doğuya uzanır. Bu aşiretlerin en büyükleri ve en iyi bilinenleri, Kurmanci konuşan Hormek (Xormek, Xiromek) ve Zazaca konuşan Lolan, (zikredildikleri sıra ile bkz. Fırat 1970, Kocadağ 1987) Dersim kökenli olduğunu iddia ederler ve bu aşiretlerin gerçekten halen Doğu Dersim'de (zikredildikleri sıra ile Nazimiye ve Pülümür) yaşayan mensupları vardır.

Daha batıda, Sivas'ın Zara bölgesi ve çevresinde önemli bir Alevî Kürt nüfusu ile, Koçgiri aşireti ile karşılaşırız. Zaza lehçesinden çok Kurmanci lehçesi kullanmalarına rağmen, Koçgiri aşireti Batı Dersimli Şeyhhasan aşireti ile akraba oldukları iddiasındadırlar.<sup>4</sup> Dersimli aşiretlerin başka bazı mensupları, hem Zazaca, hem de Kurmanci konuşanlar, Sivas'ta diğer yerleşim bölgelerini oluştururlar. Dersim Alevîleri ile akrab alıklarının diğer bir belirtisi, aralarında yaşayan aynı soy dan seyyidlerin (özellikle Kureyşlilerin) varlığıdır.<sup>5</sup>

Diğer bir dizi yerleşim bölgesi Malatya, (Maraş'ta) Elbistan ve Antep boyunca Suriye ve Adana'ya dek güneye uzanır. En önemlilerinin adlarından başka bu aşiretler hakkında çok az şey bilinir. Dersimi'ye göre sözde tümü Kurmanci konuşan bu aşiretler de Dersim ile eski bir bağlantıları olduğunu iddia ederler (1952: 59-60). Dinlerinin Dersimliler'in dinleri ile ne ölçüde uyuştüğünü ve Yezidî ve Nusayri komşularınıninki ile nasıl bir ilişkisi olduğunu b ilmiy oruz. En azından, bu cemaatlerin bazılarında Dersim'de yerleşik soydan seyyidler

hizmet vermiştir, ama, aralarında aynı zamanda başka *ocaklar* (seyyid soyları) da vardır.<sup>6</sup> Amerikalı misyoner Trowbridge, gayet iyi tanıdığı Antepli Alevîlerin (Kermanşah'ın batısında, Kırınt'ın yakınındaki)

Tutşami'nin Ehl-i Hak seyyidlerini en yüksek dinsel otorite olarak kabul ettiklerini söylüyor.<sup>7</sup>

Yalnızca Dersim ve Koçgiri Alevilerinin dinleri hakkında yüzeysel bilgiden daha fazlasına sahibiz; bu inanç ve pratiklerin diğer Alevî Kürtlerce ne ölçüde paylaşıldığını bilmiyoruz.<sup>8</sup> Bilgimizin çoğu, eski gezginlerin ve misyonerlerin raporlarından ya da Bumke'nin yerinde bir şekilde belirttiği gibi, Dersimliler'in "uygulanmayan bir inanç"a bağlı gibi görünmelerinden ötürü "inandıkları" ya da "yaptıkları"na dair anılardan kaynaklanır (Bumke 1989: 515). Her ne kadar belki küçük bir azınlık iştirak ediyor olsa da, dağ mabetlerini ziyaret, kötü şansını engellemek için eşerli mahallerde ve kutsal yerlerde adak adamak gibi belirli eylemler hâlâ yaşadığından ötürü bu ifade belki biraz mübalağalıdır.<sup>9</sup> Bununla birlikte birçok Dersimli için yiyecek tabularının ve güneşe, aya ve ateşe gösterilmesi gereken hürmetin, sıkça vurgulanan ancak fiiliyatta nadiren yerine getirilen âdetler olduğu doğrudur.<sup>10</sup>

19. ve 20. yüzyıl kaynaklarından öğrendiğimiz kadarıyla, Dersim Alevilerinin inançları ve fiiliyatı, Tahtacı ve iç Anadolu Alevî Türklerinin inanç ve fiiliyatından daha "aşırı" ve "syncretist" (daha çok İranî unsuruna sahip) görünür (bu tabii ki, daha çok, berikilerin inançlarını daha iyi gizlemiş oldukları ya da tedricen daha çok İslâmlaştırdıkları gerçeğine bağlı olabilir).<sup>11</sup> Ruh göçüne (*tenâsüh/reincarnation, metempsychose*) inanç daha çok anılır; Ermeni yazar Andranig (1900), insan ruhlarının hayvanlarda nasıl yeniden doğduğuna dair birtakım şaşkırtıcı hikâyeler nakleder.<sup>12</sup> Dersimliler de, Ehl-i Hak gibi, Ali'de ve muhtemelen Hacı Bektaş'ta tezahürden, daha ılımlı, ancak kesinlikle daha önemsiz olmayan seyyidlerin kutsal varlığına kadar, kutsal yeniden vücut bulmanın çeşitli türlerine açıkça inanırlar. Hiç de saf olmayan Mark Sykes, Dersim aşiretlerinin ismen Şîî olmakla birlikte, kendisine panteist gibi göründüğünü yazar.<sup>13</sup>

Güneşe ve doğaya tapınma Dersimliler'in hayatında en az *ayin-i cem* ve diğer Alevî ritüelleri kadar önemli bir yer tutmuşa benziyor.<sup>14</sup> Andranig buna gezegenlere, şimşeye ve yağmura, ateşe, suya, kayalara, ağaçlara ve diğerlerine tapınmayı da ilave eder (1900:169). Anlatıma göre, Dersimliler her sabah güneş ışıklarının değdiği ilk noktada tapınmaya başlardı.<sup>15</sup>



1920’lerde bir geceyi Malatya yakınındaki bir Alevî Kürt köyünde geçiren Melville Chater, bu sabah tapınmasının çok az farklı bir tasvirini yapar:

Köylüler güneşin doğuşundan önce kalktılar ve tarlalarında çalışmaya başladılar. “Güneş yükseldikçe, bütün erkekler, kadınlar ve çocuklar doğuya döndü; güneşin önünde eğilerek kibarca iyi bir gün diledikten sonra günlük işlerine yeniden devam ettiler” (Chater 1928: 498).

Aynı köylüler aynı zamanda (belki sadece belli gecelerde) aya da taparlar:

Geceleyin tüm köylüler, ayın görünmesini beklemek için, damlara çıktılar. Ay görünür görünmez, “Kürtler, önünde yavaşça başlarını eğmek ve yükselen gezegeni derinden selamlamak üzere aynı anda ayağa kalktılar; daha sonra taş merdivenlerinden indiler ve gecede kayboldular” (Chater 1928: 497).

Dersimlilerin güneşe tapınması, özellikle aşağıda söz edilecek olan Yezidîlerin benzer âdetlerini kuvvetle hatırlatır. Bu aynı zamanda, en azından 19. yüzyıla kadar Mardin ve Diyarbakır bölgelerinde var oldukları bilinen, şimdi nesli tükenmiş Şemsî (güneşe tapanlar?) mezhebini de akla getirir.<sup>16</sup>

Bununla birlikte daha özgül Alevî dinsel âdetleri Dersimlileri Alevî Türklere yakınlaştırır. *Gülbank* ya da nefeslerinin çoğu Türkçe’dir; ve 1920’den önce de kesinlikle öyleydi. Erzincan valisi olan ve bölgeyi çok iyi bilen Ali Kemali’ye göre, hiç Kürtçe *gülbank* yoktur (Kemali 1992: 154-155); Nuri Dersimi bunu doğrular ve Kureyşli ve Bamasuran (Baba Mansur) soylarının seyyidlerinin *gülbankı* “Zazaca’nın eski bir biçiminde” okuduklarını iddia eder (Dersimi 1952: 24). 1949’da yazan Haşan Reşit Tankut, Dersimlilerin ancak çok yakın zamanda, Alışir ve Seyyid Rıza’nın kışkırtmaları ile, Türkçe *nefesi* kendi dillerinden şiirlerle ikâme etmeye başladıklarını öne sürer.<sup>17</sup>

Dersim Alevîlerini Alevî Türklere yakınlaştıran bir diğer adet, merkezî Hacı Bektaş *tekkesi* ile olan ilişkileridir. Burası Molyneux-Seel (1914: 66) tarafından Dersim dışındaki en önemli hac merkezi olarak gösterilmiştir.<sup>18</sup> Kuramsal olarak, ortak aşiretlere *rehber* ve pir olan Dersimli seyyidler, Hacı Bektaş’taki *çelebiyi mürşidleri* kabul ederler; ama fiiliyatta diğer soyların

seyyidlerini *pir* ve *mürşid* olarak benimserler ve Hacı Bektaş'la çok fazla ilgileri yoktur. Bununla birlikte Batı Dersim'deki üç küçük Seyyid soyu, Ağuçan, Derviş Cemal ve Sarı Saltık, Hacı Bektaş'ça tayin edilen *halifenin* neslinden geldiklerini iddia ederler (Dersimi 1952: 27-28; Birdogan 1992: 152-157).

## **Türk mü, Kürt mü?**

Alevî Kürtler komşularınca genellikle *Kızılbaş* olarak adlandırılırlar. Cuinet'in geç 19. yüzyıl nüfus istatistiklerinde de, başka etno-linguistik ünvanlar kullanılmaksızın aynı adla yer alırlar. Bu ad onları, tabî ki, takipçileri çoğunlukla Türkmen olan Safevilerle yakınlaştırır. Sümer, Safevilerin Kızılbaş destekçileri üzerine çalışmasında (1976) sadece iki Kürt aşiret cemaatinden söz eder; ki bunlar görece önemsizdirler: Hınıslı ve Çemişgezekli

cemaatleri. 16. yüzyılda bugünkü Tahran'ın güneyinde yaşayan, daha sonra Özbek saldırılarına karşı İran'ın kuzeydoğu sınırını korumak üzere Şah Abbas'ça Horasan'a gönderilen büyük bir Çemişgezek konfederasyonu olduğundan ötürü, ikincilerin çoğu Şah'ın ardından İran'a gitmiş olmalıdırlar.

Alevî Kürtler, sadece bu iki aşiretten arda kalanların ardılları olamayacak kadar çokturlar. Bu, akla Dersimliler'in nereden geldikleri sorusunu getirir ve hem resmî tarih ekolüne bağlı olanlar, hem de liberaller olmak üzere, birçok Türk akademisyence bu soruya verilen cevap, bunların Kürtleştirilmiş (ya da Zazalaştırılmış) Kızılbaş Türk aşiretleri olduğudur. Bu varsayım o kadar mantıklı görünür ki, bazı Batılı akademisyenlerce de hiç sorgulanmadan kabul edilmiştir (örneğin Melikoff 1982a: 145). Bununla birlikte, Şâfi Kurmanciler ile Zazalar arasında neredeyse hiç toplumsal ilişki var olmadığı gerçeği göz önünde bulundurulursa, bu aşiretlerin Kürtçe ya da Zazaca'yı kimden öğrenmiş olabileceklerini tahayyül etmek güçtür. Öte yandan Sivas'ta, Kürt ve Zaza Alevilerin, Türkçe'yi hiç terk etmemiş olan Alevî Türklerle yakın ilişkileri vardır.

## **Osmanlı öncesi ve erken Osmanlı tarihinde**

### **heterodoks Kürtler**

Kürt aşiretlerin (mutlaka Safevi türünün olmasa da) Alevî dinsel fikirlerinin yayılmasındaki rolüne uzun süre değerinin altında paha biçilmiş gibi görünmektedir. Irene Beldiceanu-Steinherr'in arşiv araştırmasından elde ettiği bilgilere göre, ilk *Bektaşîler* göçmen aşiret kabileleridir.<sup>19</sup> Osmanlı metinlerinde (Bektaş, Beklaşlu, Bektaşoğulları adlarındaki) bu aşiret gruplarına sayısız atıfta bulunulur; ve bu metinler onlarla Sivas'tan Malatya, Maraş, Antep kavisi ile Halep ve Adana'ya uzanan ve hatta fazladan daha batıdaki mekânlar arasında ilişki kurar. Belki de daha şaşırtıcı olan, bu aşiretlerdeki Kürt unsura yapılan sarih atıftır. Cevdet Türkay onları *Konar-göçer Türkmân Ekrâdı taifesinden*, "göçmen Türkmen Kürtler" olarak tasnif eder.<sup>20</sup> Aşiretler listesinde sıkça yer alan bu terim, karma yapılı aşiretlere atıf yapar görünmektedir.

Xavier de Planhol'un ilk gözlemcilerinden biri olduğu üzere, 11. yüzyıl ve daha sonrasında sayısız Türkmen aşiretlerinin Doğu Anadolu'ya varışı, yoğun kültürel değişime ve (Kürtlerin iyi otlaklara doğru yaptıkları kısa mesafeli düşey göç ile Türkmenlerin yatay gezginliğini birleştiren) yeni bir tür pastoral göçebeliğe ve farklı kökenlerden küçük grupları birleştiren yeni aşiret oluşumlarına hız verdi. Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri, Kürt klanları, görünüşe göre Türk unsurlu kendi aşiretlerine dahil etmiş olmalıdır; ve Osmanlı döneminde geniş bir aşiret konfederasyonu olan Bozulus'un Türk unsurlar kadar Kürt unsurlara da sahip olduğu bilinir. Yüzyıllar boyunca izleri sürülebilecek olan bazı aşiretler dillerini Türkçe'den Kürtçe'ye, ya da tam aksi şekilde değiştirdiler; bu aşiretlerin mensuplarının kompozisyonları da zamanla kaymış olabilir.<sup>21</sup>

Sözde Bektaşî aşiretler, daha sonra Alevî Kürtlerle karşılaşacağımız bölgelerde bulunurlar. Ancak bunlar, şimdiki Alevî Kürtlerin oluşumunda yer alan sayısız Kürt aşiret unsurlarından yalnızca biri olmalıdır. Osmanlı kaynaklarında bazı temel Dersimli aşiretler adlarıyla yer alır. Örneğin Türkay, Lolan, Dersimli ve (19. yüzyılda Dersimli aşiretlere atıfta bulunmak için kolektif olarak kullandığını gördüğümüz) Dujik/Duşik aşiretlerine dair sayısız vakıadan söz eder ve hepsini *Ekrâd taifesinden* olarak sınıflandırır; yalnızca tek bir büyük Dersim aşiretinin, Balaban'ın, Türk olduğu, *Yörükân taifesinden* olduğu söylenir. Balaban aşiretinin Zazaca konuşmasına rağmen, bugünkü komşularının kabul eder gördükleri bir ad.

Türkmen aşiretlerin heterodoks fikirlere karşı giderilmesi olanaksız bir eğilimi varken, Kürt aşiretlerin, en azından Osmanlı İmparatorluğu'na dahil oldukları dönemde (kabaca 1515), sadık Sünnîler olduğu fikri genellikle muhakkak addedilir. Kürtler'in mutaassıp Sünnîler oldukları fikrini önde gelen Kürt aileleri ile Sultan Selim ve haleflerinin arasındaki ittifakı bozan diplomat İdris Bitlisi ortaya atmış olabilir. İdris ve oğulları Ebü'l-Fazl, Sa'dettin, Hüseyin ve Müneccimbaşı gibi onun izindeki diğer Osmanlı tarihçilerinin yanısıra egemen Kürt ailelerinin tarihçisi Şeref Han Bitlisi, Kürtlerin Safevilere karşı Osmanlılar'ı tercih etmesinin nedenini onların dinsel inançlarına bağlar.<sup>22</sup> Sünnî Ortodoksluğun açıklanması Sultan'a sadakatin aşikâr bir taahhüdüydü; bu yüzden, Kürt tarihçilerin Kürtlerin ortodoks olduğu konusundaki ısrarı, kendilerinin ne olduğunu bildikleri şeyden çok, Sultan'ın inanmasını diledikleri şeyi yansıtır olabilir. Hayatının hatırı sayılır bir bölümünü Safeviler'in hizmetinde harcayan Şeref Han bile, -Osmanlılara açıkça bir siyasal tehdit teşkil etmeyen sayısız Yezidîden söz etmekte tereddüt göstermemesine rağmen- Kürtlerin (Şîî) heterodoksisinden nefret ettiğini vurgulamıştır.

İleride Yezidîlere dair birkaç şey söyleyeceğim, ama önce Kürtler arasında aşırı Şîî fikirlerin varlığına dair bir iki yorum yapmak isterim. Aslında bunların, sözü geçen Kürt yazarların kabul eder gördüklerinden çok daha yaygın olduğuna dair belirtiler vardır. Hem Şeref Han'ın, hem de İdris'in memleketi olan Bitlis, kendi payına düştüğü oranda ortodoks olmayan düşünür yetiştirmiştir. 1450 civarında Gıyaseddin el-Esterebadi tarafından yazılan Hurifi metni *İstivaname*, şerî yükümlülüklerin halihazırda cennette yaşandıklarından dolayı gerçek müminleri bağlamadığını iddia eden sapkın bir öğretinin kaynağı olarak Derviş Hacı 'İsa Bidlisi'den söz eder.<sup>23</sup> Simav kadısının oğlu Şeyh Bedreddin'in fikriyatı üzerindeki etkilerin izi de aynı bölgeye doğru sürülebilir: Bedreddin'in asıl mistik hocası, Bitlis y akınındaki bir bölgeden gezgin bir alim olan Hüseyin Ahlati'dir.<sup>24</sup>

Bugünkü Yezidî önderlerinin bazılarının dinlerini aşırı Ali karşıtı bir mezhep olarak sunmaları (hatta emirlerinin ailesine mensup bir kişinin adı Mu'aviye'dir), Alevî Kürtler'in ve Güney Kürdistan'daki Ehl-i Hak/Kakaîlerin fikir ve fiiliy atlarındaki y akın benzerlikleri

görmemize engel olmamalıdır. Bugün soyları tükenmiş olan Şemsîler'in muhtemelen ziyadesiyle benzer bir dördüncü dine sahip olduklarına yukarıda değinilmişti.<sup>25</sup> Her dinsel grup arasındaki ilişki, şu ana kadar varsayılandan daha içten olabilir. Bu yüzyılın ilk yıllarında Anadolu'yu dolaşarak kafataslarını inceleyen Alman antropolog Felix von Luschan, Alevîlerin ve Yezidîlerin, en azından bazı komşularınca, bir ve aynı mezhepten o larak algılandığını fark eder:

Batı Kürdistan'da bazı yerlerde aynen Kızılbaşlara benzeyen insanlara Yezidî deniyor ve bunlar Kızılbaşlıkla hiçbir ilgileri olmadığını iddia ediyorlar; diğer yerlerde, Kahta'da Böilam Nehri'nde C. N. ve yine Diyarbakır yakınlarında bana söylenenlere göre, Yezidî ve Kızılbaş aynı şeyi tanımlamak için kullanılan, biri Arap ç a, diğeri Türkçe iki ayrı kelime. Bunun doğru olup olmadığını bilmiyorum; ancak, tahkik edebildiğim kadarıyla her iki grubun da itikat ve toplumsal durumları tamamen benzer (von Luschan 1911: 231).

(Erzincan'ın doğusunda) Tercan'da bir köyde söyleştiğim yaşlı bir Alevî Zaza, Yezidîlerle herhangi bir ilişkiyi reddetmekle birlikte, Melek Tavus'un adını ve beni o zaman etkileyen Yezidî menşeli efsaneleri bilir görünüyordu.

Luschan'ın Yezidîlerin "tamamen Kızılbaşlar gibi" olduğuna dair gözlemi, onların üzerindeki kafatasları incelemelerine dayanır. Anadolu'nun tüm sekter Şiî gruplarının -Likya'nın Tahtacı ve Bektaşlarının, iç Anadolu'nun Kızılbaşlarının (ve onları çok andıran Yezidîlerin) olduğu kadar, Ansariyenin (örneğin Nusayrinin)-kafataslarına ait indekslerin birbirlerine çok benzer olduklarını bulmuş ve komşuları olan Arap ve Kürt gruplarla aralarındaki farkı göstermek için karşılaştırmıştır. Kafataslarını incelediği tüm mezhepler kısakafalıdır (brachycephalic) ve tüm Sünnî komşuları da uzunkafalı (dolichocephalic). Von Luschan, sözlerini ilk anılanların "dinlerini korumuş ve bu yüzden yabancılarla dış evlilikten sakınmış, böylece eski karakteristik özelliklerini korumuş olan eski homojen bir nüfusun arda kalanlarını" temsil ettiğini söyleyerek bitirir (von Luschan 1911: 232).

**Benliğin yer değiştiren hayalleri**

Alevî Kürt aşiretlerin bazı yerel tarihçileri, özellikle Fırat, Rişvanoğlu ve Kocadağ, kendilerini en azından kısmen sözel geleneğe dayandırmaya çalışarak, aşiretlerinin Türk kökenlerini şiddetle vurgulamışlardır. Eserleri faydalı bilgi kıyıları içerir; ancak, bu aşiretlerin resmî Kemalist tarih görüşü uy arınc a Türklüklerini ‘kanıtlama’ya yönelik siyasal saikli arzuları nedeniyle aşırı ihtiyatla kullanılmalıdır. Öte yandan Dersimi gibi diğer yerel tarihçiler Kürtlüklerini vurgulamışlardır ve y akın zamanlarda Dersim kökenli insanlar arasında Kürtlükten farklı bir unsur o larak Zazalığa vurgu yapan bir fikir ekolü vardır (Pamukçu, Selcan, Dedekurban).

Cumhuriyet döneminden önce bu aşiretleri Kürt ya da Kızılbaş’tan başka bir şekilde adlandıran herhangi bir kaynağa rastlamadım.<sup>26</sup> Erzurum’daki Rus konsolosu Jaba’nın kullandığı 19. yüzyıl ortalarına ait bir Kürt kaynağı, onları (merkezî Dersim’de bir dağın adı ve Dersim’in dağlık bölgesinin tümüne verilen bir ad olan Dujik Baha’dan sonra) Dujik Kürtler olarak adlandırır ve şunu ekler: “Türkler onları Dujik Kürtler ya da basit Kürtler (Ekrad) olarak adlandırırken, gerçek Kürtler de onlara Kızılbaş derler.”<sup>27</sup> Dersim’i 1866’da ziyaret eden Diyarbakır’daki Britanya konsolosu Taylor, münhasıran Kızılbaşlardan (ama özellikle alt gruplar olarak Şeyhhasanlı ve Dersimlilerden); bölgeye 1879’da giden Avusturyalı görevli Butyka, Dersim Kültlerinden ve daha dar anlamıyla “Seyyid Hasanlı Kızılbaş Kürtleri”nden söz eder.

Bununla birlikte, bu aşiretlerden en azından bazılarının yabancı kökenleri olduğunu imâ eder görünen sözel gelenekler vardır. Taylor’a (1868: 318) halihazırda Şeyhhasan aşiretinin aslen Horasan’dan olduğu ve Dersim’e yakın zamanda Malatya yakınındaki Alacadağ bölgesinden geldiği söy lenmiştir. (Taylor’a göre Dersimliler “aslen pagan bir Ermeni neslin” ardıllarıdır.) Kürt milliyetçisi Nuri Dersimi de çok daha yaygın olduğunu gördüğü bu geleneğe -zerre şüphe duymadan- işaret eder. Yalnızca Şeyhhasan değil ama bazı başka Dersim aşiretleri (İzoli, Hormek ve Sadi) de, temel Seyyid soyları Kureyşli ve Bamasuran gibi yüzyıllarca önce Horasan’dan gelmiş olduklarını iddia ederler (1952: 24-25). Dersimi bu Horasan kökenini, çoğu Kürt’ün Kürt olduğuna inandığı popüler Alevî kahramanı Horasanlı Ebu Müslim ve ikincil o larak Hacı Bektaş ile ilintilendirir. Bu, şüphesiz, söz konusu geleneğin bu kadar popüler olmasının ve seyyidlerden onların ‘müritleri’ olan aşiretlere yayılmasının

bir nedenidir: Horasan, Alevîlerin anayurdu o larak bilinir. Dersimi bunun yanısıra, bu aşiretlerin bölgeye vardıklarında halen Zazaca konuştuklarını, hatta kendi zamanında bile sözde seyyidlerin Türkçe konuşmadıklarını vurgular. Bu az bir ihtimalle, bu aşiretlerin Türk olduğunu iddia ederek teyit için Horasan bağlantısını gösteren resmî Türk tarih tezine üstü kapalı bir tepkidir. (Cumhuriyet döneminden önce insanların Horasanlıları Türk kökenli saymadıkları görülmektedir.)

1930'larda, birkaç aşiretin kendilerini Moğol işgalinden önce Doğu Anadolu'ya gelen askerî bir maceracı olan Celaleddin Harzemşah'ın askerlerinin ardılları saydıkları söylenir.<sup>28</sup> 1930'ların başına ait bir Türk istihbarat raporu, Pülümür bölgesindeki yaşlı erkeklerin hâlâ Celaleddin Harzemşah'a dair efsaneleri hatırladıklarını, Dujik Baba Dağı'nın onun mezarı olarak sayıldığını ve bu yüzden aynı zamanda Sultan Baba olarak da bilindiğini kaydeder.<sup>29</sup> Bunun yaşayan bir efsane mi; yoksa yakın zamanda, Horasan temasına tarihsel o larak mümkün Türk soyları ile aslında o lmay an şeyler ilave eden amatör bir tarihçi tarafından icat edilen bir şey mi olduğu benim açımdan sarıh değildir.<sup>30</sup>

Her ikisinde de Sünnî Müslüman dayanışmasına kuvvetli bir münacaatın yapıldığı I. Dünya Savaşı ve Türkiye'nin Kurtuluş Savaşı, bir bütün olarak Dersim toplumu üzerinde bir etki yaratmamıştır. Ruslara ve Ermenilere karşı mücadelede güçlerini Dersimlilerle ikmal etmek isteyen ve Dersimli Alevîlerin Bektaşî köylüler gibi olduğuna inanan Jön Türkler, Dersimlileri savaşa teşvik etmesi için Bektaşî Çelebi Celaleddin Efendi'nin yardımına müracaat ederler. Çelebiye eşlik eden Nuri Dersimi'ye göre, bu çabalar, merkez Bektaşî tekkesinin Dersim'de çok az bir etkiye sahip olduğunu kanıtlayacak şekilde neredeyse tamamen başarısız olmuştur (1952: 94-103). Fırat (1970) kendi aşireti olan Hormek'in, aktif olarak yer aldığını öne sürer; ancak, kitabının savunma mahiyetinde olan niteliği bundan bir miktar şüphe duyulmasını haklı kılar.

Kurtuluş Savaşı'na da olsa isteksiz bir katılım vardır. Baki Öz'ün Doğu Anadolu Alevilerinin bu erken dönemde Mustafa Kemal'i, Ali'nin ve Hacı Bektaş'ın *don değiştirmesi* olarak kabul ettiklerine dair iddiası (1990: 29) muhtemelen bir tarih hatasıdır ve daha sonraki bir döneme atıfta bulunur. Bölgenin ilk cumhuriyet valilerinden biri olan ve kitabını savaştan sadece

on yıl sonra yazan Ali Kemali, daha güvenilir bir kaynaktır ve o sadece Ankara hükümetine karşı bölücü Kürt isyanlarından söz eder. Mustafa Kemal'in kimi önemli aşiret reislerini atamaya ve milletvekili yapmaya çalıştığı doğrudur. Ancak Kemalist hareket (Sünnî) Müslüman bir hareket olarak görüldüğü müddetçe, Dersim'de çok fazla şevk yaratmamış; yeni bir hükümet olması, sıradan Dersimli Alevî için onu sadece daha az çekici kılmıştır.

Kürt milliyetçiliği bu dönemde Dersim ve Sivas halkları arasında belirgin bir takipçi kitlesi bulmuştur. Yeni doğan Türkiye'de kesinlikle milliyetçi Kürt kimliği olan ilk ayaklanma, Dersim'den de bir miktar yankı bularak, Koçgiriler arasında zuhur etmiştir.<sup>31</sup> Kürdistan Teali Cemiyeti'ni örgütleyenlerden biri olan Nuri Dersimi, Sivas'ta sadece Kurmanci ya da Zazaca konuşan Alevîlerin değil; ama aynı zamanda -Türk olarak görülen yeni Ankara hükümetine açıkça muhalefet eden- Alevî Türklerin de Kürt milliyetçi birliğine katıldığını ve kendilerini Kürt olarak adlandırmaya başladıklarını nakleder (Dersimi 1952: 64-65). Bunun bir Kürt isyanı olduğu, (Kürt'e Kürt diyen son Türk yazarlardan biri olan) Ali Kemali tarafından da kabul görülür. Ama, Dersimi'nin Alevî Türklere dair gözlemleri ve isyanın Sünnî Kürtler arasında destek bulmaması göz önünde bulundurulduğunda, bu bir Kürt isyanı olduğu kadar açıkça bir *Alevî* isyanıdır da. En karizmatik önder olan Alişer, yukarıda söylendiği gibi, aynı zamanda yöneliminin laik Kürt milliyetçi ismi değil, Alevî ve Kürt olduğunu gösterir bir şekilde, Türkçe yerine Kurmanci dilinde *nefes* derlemeye başlar.

Uzun bir çatışma tarihine sahip oldukları Sünnî Zazalar ve Kurmanci konuşanlarla çevrilmiş olan daha doğuda (Bingöl, Muş, Varto) yaşayan Alevî Kürtler, kendilerini Kürt addetmeye daha az meyillidirler. Geleneksel düşmanları, hem milliyetçi, hem Sünnî Kürt nitelikli Şeyh Sait İsyanı'nda yer aldıkları zaman, bu aşiretler, özellikle Hormek ve Lolan, Kürtler'e karşı çıkarak Kemalist hükümetle kaderlerini birleştirdiler (Fırat 1970 [1945]). Bu aşiretlerin egemen seçkinlerinin bir kısmı, en azından 1930'lardan bu yana kesin olarak kendilerini Türk olarak tanımladılar; bunun sadece Kürtlerin yokluğunu iddia eden resmî görüşe bir cevap mı olduğu, yoksa eski bir kökene mi dayandığı henüz bilinmemektedir. (Bununla birlikte, Osmanlı kaynaklarında bu aşiretler Kürt olarak anılırlar.)



## Resmi tarih Alevi Kürtleri tanımlıyor

Kemalizm'in Kürtler hakkındaki görüşü, her zaman içsel çelişkilerle dolu olmuştur. Bir yandan resmî görüş onların Türk olduklarını iddia ederken; öte yandan, Türk olmadıkları için onlara hiçbir zaman güvenilmemiş ve onları asimile ederek Türk olmayı özelliklerini kaybettirmek için kasti girişimlerde bulunulmuştur. Alevî Kürtlere karşı tutum çok daha paradoksal ve tutarsız olmuştur. Alevî olduklarından ötürü, bir yandan İslâm'ın gerçek bir Türk versiyonuna bağlı oldukları için ve Kemalistlerin laikleşme programının doğal müttefikleri olarak selamlanmışlar; öte yandan, Zazalıkları ve Kürtlükleri onları yabancı ve güvenilmez kılmıştır. Alevî Kürtler'in dinsel törenlerde kullandıkları dilin Türkçe olduğu gerçeği, onların kolay asimile olacaklarına dair umut verici ihtimaller sunar görünmekle birlikte, Alevî Kürtler'in devlete muhalefetlerinin tarihi onları ziyadesiyle şüpheli kılmıştır. Nitekim, 1930'ların başında Jandarma tarafından Dersim üzerine hazırlanan bir çalışmada şu gözlemler yer almıştır:

[Zaza Alevîlere gelince:] Bunlarda mezhep ve ibadet dili Türkçe'dir. Ayinlerde iştirak edenler Türkçe konuşmak

mecburiyetindedir. Bu mecburiyettir ki Alevî Zazalık asırlardan beri ihmal edildiği halde Türklükten pek de uzaklaşmamış Dersim Alevîleri arasında cevap istememek şartıyla Türkçe meram anlatmak mümkündür. Şayanı nazar ve esef olan nokta şudur ki 20-30 yaşından yukarı yaşlı her fertle Türk dili ile müteakabilen anlaşmak ve dertleşmek mümkün olduğu halde bunun [... (?)] Türk dili tamamen Zazalaşmakta ve halen 10 yaşından küçük çocuklarda ise Türk diline rastlamak imkânı kalmamaktadır. Bu netice Dersim Alevî Türklerinin de benliklerini kaybetmeye başladıklarına ve ihmal edilirse günün birinde Türk dili ile konuşana tesadüf edilemeyeceğine delildir (Jandarma Umum Kumandanlığı ty: 38-39).

Böylece Alevî Zazalar tedricen Zazalaştırılmış, Türk kökenliler olarak sunulurlar. Bununla birlikte, hemen ardından gelen paragraf onları Türklükten ayırmanın dilin ötesinde bir şey olduğunu iddia eder:

Alevîliğin en kötü ve tefrika değer cebhesi Türklükle aralarında derin uçurumdur. Bu uçurum kızılbaşlık itikatıdır Kızılbaş, Sünnî müslimini

sevmez, bir kin besler, onun ezelden düşmanıdır. *Sünnîleri rumi diye anar. Kızılbaş ilahi kuvvetin hamili bulunduğunu ve imamların Sünnîlerin elinde işkence ile öldüğüne itakat ederler. Bunun için Sünnîlere düşmandır. Bu o kadar ileri gitmiştir ki kızılbaş Türk ile Sünnî ve Kürt ile kızılbaş kelimesini aynı telâkki eder. (Jandarma Umum Kumandanlığı ty: 38-39; vurgular bana ait.)*

Bu son gözlem, Fırat'ın iddiası gibi daha sonra özür diler mahiyette yazılanların tam tersidir: Dersimliler için, Kürt ile Kızılbaş ve Türk ile Sünnî özdeştir.

Alıntılanan rapor, resmî tarihin aslî mimarlarından biri olan Haşan Reşit Tankut'un eserine çok şey borçludur.<sup>32</sup> Haşan Reşit Tankut, 1920'lerin sonlarından 1960'lara dek, 'etnopolitika' üzerine birçok araştırma raporu ve diğer etnik grupların nasıl Türkleştirileceği gibi siyasa önerileri yazdı. Daha önce yayımlanmamış, büyük ölçüde gizli eserlerinin bir kısmı yakın zamanda Mehmet Bayrak tarafından yayımlanmıştır (1993, 1994).

Yukarıdaki alıntılar, 1928 yılında, muhtemelen Tankut tarafından Birinci Umum Müfettişi (o dönemin 'olağanüstü hal valisi') İbrahim Tali'ye sunulan anonim raporda yer alan görüşleri tekrar eder. Doğu Anadolu'yu çok iyi bilen Tankut, gizli raporlarında Kürtlerin Türk olduklarını asla iddia etmedi; ancak, Alevîlerin dinsel törenlerde Türkçe kullanmalarının, -Şâfi Zazalara nispeten-onları asimile etmeyi kolaylaştıracağını yazdı (Bayrak 1993: 510-523; özellikle 515).

Tankut, tümünü Kürt terimi altında toplamakla birlikte, bütün yazılarında Sünnîler ile Alevîler, Kürtler ile Zazalar arasında belirgin bir ayırım yaptı. Hem Şâfi, hem Alevî Zazalara dair bir çalışmasında (1994a), bunların dinlerinin (Tanrı için 'Homay' kelimesini kullanmalarının misal teşkil ettiği) îrani arkaplanını vurguladı. Alevîlerin inancındaki Zerdüşçü etkileri açıkça benimsemesine rağmen, kökenlerinin Türk olduklarını ve yeniden Türk yapılabileceklerini (yapılmaları gerektiğini) düşünmüştür. Tavsiyesi, daha kolay Türkleştirilebilmeleri için, (Sünnî) Zazaların, Kırmançların ve Dersim Alevilerinin mümkün olduğu kadar birbirlerinden ayrı tutulmalarıdır. 1960 darbesinin şafağında yazılmış bir siyasa raporunda, Zazalar ile Kırmançların yerleşim bölgeleri arasındaki 50 kilometrelik geniş

koridora Türkleri yerleştirerek, aralarına kelimenin tam anlamıyla bir takoz konmasını önermiştir (1994c).

### **Kendini Zaza, Alevi ve Dersimli olarak tanımlayan etnik kimlikler**

Kürt milliyetçiliğinin 1960'ların sonu itibariyle kitlesel bir hareket olarak ortaya çıkışı, birçok Alevî Kürt'ü öncelikli olarak Kürtlüklerini öne sürmeye ikna etti. Dersimliler güya bütün Kürt yapılanmalarında çok iyi temsil edildiler; gerilla savaşına hazırlandığına ve 1971'de Irak'ta gizemli bir şekilde öldürüldüğüne inanılan karizmatik solcu milliyetçi önder Dr. Şivan (Sait Kırmızıtoprak), sadece bir Dersimli değildi; aynı zamanda Hormek aşiretine mensuptu ki, aynı aşirete mensup olan M.Ş. Fırat Türk oldukları konusunda ısrar etmiştir. Birçok genç Alevî Kürt'ün (TKP-ML/TİKKO'nun en etkili olduğu) özgül olarak Kürt olmayan sol örgütlerde etkin olarak yer almayı tercih ettikleri doğrudur; ancak Kürtlüklerinden asla şüphe etmemişlerdir. Kuşkusuz, en azından kısmen Kürt ve solcu partilerin altyapılarındaki tahribatın ve yeniden yapılanmadaki sorunlu sürecin bir sonucu olarak, bu durum 1980'lerde değişmeye başladı.

Türkiye'de yeni ortaya çıkan Zaza ve Alevî milliyetçilikleri, Kürt milliyetçiliğinin gelişmesiyle diyalektik bir ilişkinin parçasıdır. Büyük şehirlerde modern bir Kürt bilinçliliğine ivme kazandıran şehirleşme ve göç süreci, aynı zamanda Alevî köylüleri de (Türkçe konuşanlar gibi, Kürtçe ve Zazaca konuşanları da) bölgenin Sünnî kasabalarına getirmiş ve kısıtlı kaynaklar için Sünnî komşularıyla doğrudan mücadele etme durumunda bırakmıştır. 1970'lerin siyasal kutuplaşması, sağcı ve solcu radikallerin bu cemaatleri ikmal bölgeleri olarak seçerek, karşılıklı şey tanlaştırmay a katkıda bulunmalarıyla ("faşist" Sünnîlere karşı "komünist" Alevîler) Sünnî-Alevî zıddiyetini şiddetlendirdi. Bir dizi kanlı Sünnî-Alevî çatışmasının, ki belki Alevî karşıtı katliamlar olarak adlandırmak daha doğru olur, ortak bir Alevî bilinçliliğini güçlendirmede etkisi büyük oldu.<sup>33</sup> Bu çatışmaların yer aldığı bölgede, Kürt ya da Türk olmak çok da önemli değildi; kişinin aslî kimliği dinsel olandı. Bu ayrışmanın her iki tarafında da -Pan-Türkçü Milliyetçi Hareket Partisi'ni destekleyen Kürtlerin ve Kürt olduklarını iddia eden Türkçe konuşan genç Alevîlerin durumunda olduğu gibi şaşkıncu bir olguya ivme kazandıran- hem Türkler, hem Kürtler vardı.

1980'ler Alevîliğin, Batı Avrupa'daki Türk ve Alevî göçmen cemaatler arasında gerçek bir kültürel ve dinsel yeniden doğuşuna tanıklık etti. Farklı eğilimlerden eylemciler, -solcular, Sünnî Müslümanlar, faşistler, Kürt milliyetçileri- daha önceden bu cemaatleri örgütleme girişimlerinde bulunmuşlardı, ancak Türkiye'deki 1980 askerî darbesi gerçek bir dönümü simgeler. Öngörülemeyen sayıda tecrübeli örgütçü, sığınmacı olarak Batı Avrupa'ya geldi. Bunlar arasında en başarılı olanlar, radikal Sünnî Müslümanlar ve daha sonra içlerinden PKK'nın tedricen baskın hale geleceği Kürt milliyetçileriydi. Bu arada Türkiye'deki rejim, belli başlı cami federasyonlarını alarak ve Sünnî İslâm'ın "Türk-İslâm sentezi" olarak bilinen aşırı muhafazakâr ve milliyetçi kanadını destekleyerek göçmen cemaatler üzerinde yeniden denetim sağlama çabasına girdi.

Uzun zaman kimliklerini gizli tutmalarının ve hatta dinsel aidiyetlerini gizlemelerinin ardından, Alevîlerin de örgütlenmeye başlamaları, muhtemelen Almanya'da artan dinsel Sünnî etkinliklerine bir tepki ve kısmen de bir özentidir. İlk defa büyük Alevî dinsel törenleri kamuya açık olarak düzenlendi (Cumhuriyetçi Türkiye'de bu törenler resmî olarak yasaklanmıştı ve olsa olsa yarı gizli düzenleniyordu). Alevî örgütleri kuruldu ve bu örgütler, daha önceleri çeşitli solcu ve Kürt yarılanmalarda ön planda yer alan birçok genç Alevîyi çekti. Küçük solcu örgütlenmelerden birkaçının mensupları tamamen Aleviydi; bu tarihten sonra bunlar da Marksist-Leninist kimliklerinin yanısıra Alevî kimliklerini vurgulamaya ve Alevistan'dan kendi yurtları olarak söz edecek kadar, Alevîlerin bir tür ulus olduğunu düşünmeye meylettiler.<sup>34</sup> Dışarıdaki bu faaliyetler, tedrici siyasal liberalleşmenin, dinsel ve toplumsal Alevî örgütlerinin kuruluşunu mümkün kıldığı Türkiye'de de Alevî uyanışını harekete geçirdi.

Türk hükümeti 1980'lerin sonunda, Alevîlere yatıştırıcı jestlerde bulunmaya başlayarak, cemaatin devletten yabancılışmasını nötralize etmeye ve radikal Kürt hareketi PKK'nın Kürt (ve Zaza) Alevîler arasında daha fazla destek kazanmasını önlemeye yönelik geçiren bir çaba ile onlara, kesin bir biçimsel tanınma sundu. Aslında, PKK'nın kuruluşunu gerçekleştirmekte büyük zorluklarla karşılaştığı ve her zaman diğer siyasal radikal hareketlerle yarışmak zorunda kaldığı bölge, büyük ölçüde Zazaca konuşanların ve Alevîlerin bulunduğu Dersim'di (şimdiki Tunceli ili ve komşu bölgeleri).

Dersim halkı, en azından 1960'lardan beri, her zaman Kürt milliyetçiliğinden ziyade solcu radikalizme meyilli olmuştur. Başlangıçta militan bir şekilde din karşıtı olan PKK, 1980'lerin ortalarında, Sünnî bölgelerde daha çok halk desteği bulmaya yönelik başarılı bir girişimle, gittikçe Sünnî İslâm'a karşı uzlaşmacı bir tavır benimsedi. Bu aşikâr bir şekilde, PKK'nın Alevîler arasındaki popülerliğine bir katkıda bulunmadığı gibi muhtemelen Alevî öznelliğini güçlendirdi.

PKK'ye göre, tüm Alevî uy anışı, Kürtler arasına ayrımcılık ekmek için doğrudan devletçe yönetiliyordu ve buna öney ak olanların tümü ajandı. Bu aynı zamanda, Alevîlerin PKK'dan soğumalarına yol açacak şekilde partinin kendi saflarındaki Alevîlerden kuşkulanasına ve onların tasfiyesine yol açtı. Dinsel boyutunun gittikçe daha fazla farkına vararak, aslî bir kimlik o larak Alevîliğe yeniden y ap ılan vurgu, büyük ölçüde Sünnî köktencilğine ve kapsayıcı Kürt milliyetçiliğine karşı bir tepkidir.

Her ne kadar bazen başka etnik sadakatler altında örtülü olsa da, her zaman müstakil bir Alevî bilinçliliği olagelmıştır. Bununla birlikte,

şu anki Zaza milliyetçiliği tamamen yeni bir şeydir; ve buna kendilerini Kürt olarak tanımlayan sayısız Zazaca konuşan insan tarafından şiddetle karşı çıkılmaktadır. Zaza milliyetçiliğinin ortaya çıkış koşulları için, (olanların tümünü Türk istihbarat servislerinin işi olarak gören popüler komplo kuramına inanmadıkça) Türkiye'den ziyade, yeniden Batı Avrupa'daki göçmen cemaatlere bakmamız gerekecek.

Türkçe dışında tüm yerel dillerin yasaklandığı Türkiye'de, kişinin kökense l olarak Kurmanci ya da Zazaca konuşması önemli görünmemiştir. Buna karşılık Avrupa'da, Kürt eylemcilerin göçmen Kürt işçilerini harekete geçirebilmek için buldukları girişimlerden biri, Türkiye'den göçmen olarak gelen herkesin ana dilinin Türkçe e olmadığını resmen tanınması ve Kürtç e'nin okullarda ana dillerden biri say ılması için, ana dilde eğitimidir. Bu Zazaca konuşanları kaba bir ikileme karşı karşıya bırakmıştır: Onlar da çocuklarına Alman okullarında "ana dil" olarak Türkçe y erine Kurmanci öğretilmesini talep etmeli midirler? Bazıları, kendi bölgelerinde kendilerinden önceki kuşaklar her zaman Kurmanci'yi *lingua franca* olarak öğrenmiş oldukları için bunu talep ettiler; ancak belirgin bir huzursuzluk

baki kaldı. Bu Zazaca konuşanlarla Kurmanci konuşanların çıkarlarının açıkça özdeş olmadığı bir meseleydi.

Çatışma tohumları içeren benzeri bir diğer mesele, Türkiye’de ve özellikle Avrupa’da sürgünde basılan Kürt gazetelerinde kullanılacak dildi. 1960 ve 1970’ler boyunca birkaç gazete yayımlandı ve birçoğu, en fazla bir Kürtçe şiire yer vererek tamamen Türkçe yayımlanmış gazetelerdi.<sup>35</sup> Türkçe’ye hiç yer vermeyen ilk dergi İzmir’de yayımlanan, kısa ömürlü olmuş kültür dergisi Tirej’dir. Bu aynı zamanda, küçük bir Zazaca bölümü olan ilk önemli modern Kürt dergisidir.<sup>36</sup> 1980 askeri darbesinin ardından, Türkiye’de Kürtçe yayıncılık faaliyetleri artık mümkün olmamış; ancak yazarlar ve gazeteciler Avrupa’da sürgünde, özellikle İsveç’te faaliyetlerine devam etmişlerdir. Burada Kurmanci edebiyatında gerçek bir uy anış yaşanmıştır. Çocuk kitapları, halk masalları derlemeleri, ilk romanlar basılmış ve her türden birçok gazete yayımlanmıştır.

İran devrimi ve Irak-İran savaşı da Kürdistan’ın diğer bölgelerinden çok sayıda entelektüel göçmen olarak Avrupa’ya getirmiştir. 20. yüzyılın başından beri ilk defa, önemli ölçüde ortak Kürt kültürel faaliyetleri gerçekleşmiştir. Paris’te, önemli bir kütüphaneye ve yayımlanan değişik dergilere sahip ilk önemli Kürt enstitüsü olan Kürt Enstitüsü kurulmuştur. Ortak bir standart dile dair eski rüya yeniden su yüzüne çıkmış; ancak ne Kurmanci ne de Sorani konuşanlar ötekine imtiyaz tanımadıklarından, Kürdistan’ın tüm kesimlerinden okuyucuları hedef alan dergiler, hem Kurmanci hem de Sorani dillerinde bölümlere yer vermişlerdir. Kürt Enstitüsü’nce yayımlanan edebiyat dergisi daha sonra üçüncü Kürt dili olarak Zazaca bir bölüm yayımlamaya karar vermiştir.<sup>37</sup> Bu, siyasal nedenlerden ötürü dilsel ayrımcılığa şiddetle muhalefet eden belli milliyetçi entelektüel çevrelerde sert olumsuz tepkilere yol açmıştır. Bunların bir kısmı, sentetik bir birleşik Kürt dili için çalışmış; diğerleri iki yazılı Kürt diline tahammül edebileceklerini düşünmüşler; ancak daha önce neredeyse hiç yazılı geleneğe sahip olmayan Zazaca’yı bir diğer yazılı dil olarak geliştirmenin Kürt ulusu arasına ayrılık tohumları ekmek olacağına karar vermişlerdir.

Yazılı Zazaca’nın geliştirilmesi ya da yasaklanmasına dair tartışma, sürgündeki Zaza entelektüellerinin küçük çevresinde, fikir ayrılıklarına yol

açan büyük bir etki yarattı. 1980'lerin sonunda ilk Zaza dergisi yayımlandı ve kesinlikle Kürtçe değildi. Dergide Zazaca, Türkçe, İngilizce makaleler vardı; ama Kürtçe yoktu. Zazalardan, kimlikleri uzun zamandan beri sadece Türk devletince değil, Kürtlerce de reddedilen ayrı bir halk olarak söz ediyor; ve coğrafya bir ad olarak Kürdistan terimini reddettiğini belirterek, Zazaların eski yurdu için *Zazaistan* kelimesini icat ediyordu.<sup>38</sup> Derginin ilk başta çok küçük bir okuyucu çevresi oldu; ama kızgın Kürt tepkileri her şeye rağmen derginin söylediği bir söz olduğunu gösterdi ve tedricen artan sayıda Zaza derginin görüşlerini benimsedi. Halen örgütlü bir milliyetçi Zaza hareketi görünmemektedir; ama, hepsi Zazaların Kürtlerden farklı olduklarını iddia eden, Avrupa'da yayımlanan iki yeni dergi ve Türkiye'de yakın zamanda çıkan bir dizi kitapçık ile yayıncılık faaliyetleri giderek artmaktadır.<sup>39</sup>

Tartışma hâlâ gelgit halindedir ve tartışmada taraf olanlar görüşlerini gözden geçirmeyi sürdürüyorlar. Sürgündeki Zaza Alevî eylemcilerinin önde gelenlerinden Seyfi Cengiz, yeni siyasal ve kültürel dergisi *Desmala Sure'nin* ilk sayısının giriş makalesinde, milliyetçi Zaza-Alevî bir duruşa nasıl ulaştığını yazdı. Dergi, 'Dersim Komünist Hareketi'ni ya da (Zazaca) 'Kırmanc Komünist Hareketi'ni -*Kırmanc* Dersim'deki Zazaların kendi dillerinde kendilerini tanımladıkları kelimedir- temsil ettiği iddiasındadır. Cengiz şunları söyler:

Bir ara Dersim isyanlarının 'ulusal' olmadıklarını söylemiştim; fakat bu görüşü çoktan bıraktım. Dersim isyanlarını 'Zaza Hareketleri' olarak tanımladığım bir yazımda. Şimdi bu noktada bir düzeltme yapmam gerekiyor: Dersim isyanları Kırmanc-Alevî isyanlarıdır. Koçgiri isyanını da Dersim isyanları arasında düşünüyorum. Koçgiri, Batı Dersim'in bir parçasıdır. Şeyh Sait isyanına ulusal bir isyan diyorum şimdi. Şeyh Sait isyanının bir Zaza isyanı olduğunu söylemiştim 1987'de. Bu görüşümü koruyorum.

Tüm bu ayrımcılığa karşı PKK, kişinin asla [Kürt] kimliğini unutmaması gerektiği uyarısı ile (adını Alevîlere yönelik olarak belirlediği) *Zülfikar* sancağını kaldırdı. Alevî köylülerle, özellikle Kürtçe ve Zazaca konuşanlarla, gene Alevîliğin devlet tarafından hükmedilen türü olarak görülen Bektaşîlik arasındaki ilişkilere son vermek üzere bir girişim başlattı.

\*Bu yazı *Birikim* dergisinin Ağustos 1996 tarihli 88. sayısında yayımlanmıştır. Çeviren Özgür Gökmen.

1 Ankara'daki yarı-resmî Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü bu ve benzeri konularda bir dizi kitap yayımlamıştır.

2 Örneğin Cemşid Bender'in kitap ve makalelerine, özellikle Bender 1992b'ye bakınız.

3 Örneğin, Dersimi 1952; Fırat 1970 [1946]; Kocadağ 1987; Pamukçu 1992, Selcan 1994.

4 Bkz. Dersimi 1952, s. 61-62. Tankut, genelde konuya vakıf olmasına rağmen, belki de Batı Dersimle olan bu ilişkilerinden ötürü Koçgiri aşiretinin Zazaca konuştuğunu söyler (1994a: 415). Sykes, Koçgiri aşiretinin dilinin 'görünüşte Kürtçe'nin bir lehçesi olduğunu ancak Zazalar ya da Baba Kürtleri, ya da Diy arbakır Kurmancilerince zorlukla anlaşılabilirliğini' vurgular (1908: 479).

5 Belki de Dersim Alevilerinin en önemli Seyyid soyu olan Kureyşliler, en çok nüfusa Mazgirt ve Nazimiye'de sahiptirler. Ama Kiği'da, Hınıs ve Varto'da, Pülümür'de ve Sivas'ta da mensupları vardır (Jandarma Umum Kumandanlığı, ty: 33).

6 Güneybatı Malatya'daki Baliyan aşireti, Aguçan soyundan gelen bir Seyyid olan Hüseyin Doğan Dede'yi (ölümü 1983) *mûrşid-i kamil saydı*; ama aynı zamanda Kalender gibi yerel soylardan da *dedeleri* vardı (Şahhüseyinoğlu 1991: 83-88). Aguçan, bölgede Hacı Bektaş'ın bir kavme adını veren halifelerinden birinin ardılları olarak tanınan küçük Dersim soylarından bir tanesidir.

7 “[Alevi] dininin Coğrafi Merkezi İran'daki Kermanşah eyaletinin Kırınd kasabasıdır. Ali'nin erkek ardıllarının dördü şimdi Kırınd'da yaşamaktadır. Bunlar, Seyyid Bereke, Seyyid Rüstem, Seyyid Esedullah, Seyyid Farraculiah'tır. (...) Bunlar Anadolu'ya ve Kuzey Suriye'ye ibadet ve takipçilerinin ahlaki eğitimleri için temsilciler gönderirler.” (Trowbridge 1909: 342-343) Seyyid Baraka (ölümü 1



863) ve onun torunu ve halefi Seyyid Rüstem (1920’de hâlâ yaşıyordu) Guran Ehl-i Hak cemaatlerinden büyük saygı görmüşlerdir

(benim “Satan’s psalmists” makaleme bkz.).

[8](#) Bununla birlikte şunlara bkz. (Antep’e dair) Trowbridge 1909, (Elazığ ve Malatya arasındaki bir köye dair) Chater 1928 ve (Malatya ve Elbistan arasında yaşayan bir aşirete dair) Şahhüseyinoğlu 1991.

[9](#) Dersim’in belki de temel haccı olan Düzgün Baba dağ mabedine ziyaretin bir tasviri için bkz. Ferber ve Grâsslin 1988: 145-156.

[10](#) Bu tabulara ve ‘doğaya tapınma’ya temas eden en yeni yayınlar şunlardır: Bumke 1979; Feber ve Grâsslin 1988: 138-141; Özkan 1992: 259-274; Düzgün 1988; Düzdün vd. 1992; Dedekurban 1994.

[11](#) Nuri Dersimi’nin sözünü ettiği bir vaka, bu farklılığın kırsal Alevî cemaatlerinin sözde başı olan Bektaşî Çelebi Cemalettin tarafından fark edildiğine işaret eder. Çelebi Cemalettin, Dersim’deki önemli bir hac merkezi olan Kıştim’de ‘eren’ olarak kutsal sayılan nesnenin yılan şeklindeki bir parça odun olduğunu duyunca, büyük bir şaşkınlık yaşadı ve

merkezin kapatılmasını ve bu odun parçasının yok edilmesini istedi. Fakat, Jön Türkler’ce desteklenmesine rağmen isteğini gerçekleştiremedi (Dersimi 1952: 96-98).

‘Kıştim ereni kültü’ne dair bkz. Asatrian ve Gevorgian 1988: 588.

[12](#) Andranig 1900: 167-170. Bu metinleri benim için tercüme eden Leiden Üniversitesi’nden Dr. Los Weitenberg’e teşekkür etmek isterim. Andranig’le konuşanlardan biri, bir Seyyid, ona insanların öldükten sonra önce memeli, sonra yılan, kuş, böcek, kelebek, sivrisinek ve sonunda sinek olarak geri döndüklerini anlatır. Bir diğeri daha önce eşek olarak var olduğunu hâlâ hatırladığını aktarır. Yeniden insan olarak doğmuştur; çünkü, insan olarak daha önce yaşadığı hayat doğal olmayan bir şekilde, savaşta son bulmuş ve bu yüzden olması gerektiği gibi tamamlanmamıştır.

[13](#) Sykes (1908: 479) Kureyş, Balaban ve Şadilli aşiretlerinin “Şiî ya da Panteist” olduğunu belirtip Koçgiri aşireti hakkında şunları yazar: “Dinsel olarak onları doğayı dışı bir unsur, Tanrıyı ise erkek olarak kabul eden gelişmiş Panteistler olarak kabul ediyorum. Bu fikre hali vakti yerinde olan erginlerle yaptığım konuşmalar sonucunda vardım.”

[14](#) En bilgili misyoner yazarlardan birisi olan Riggs, güneşe ve ateşe tapınmanın önemini belirtir; ve ancak daha sonra ayin-i cem’den söz eder (1911).

[15](#) Kemali 1992 j19321: 152. Bu, Öztürk’ün şu gözlemine uymaktadır: “Sabahları güneş doğarken karşısına geçilip dua edilir ve salavat getirilir. Ya yerde secde edilerek yer öpülür, veya herkes elini ağzına götürerek niyaz eder.” (1972: 100) Bu güneşe tapınma, Ali Kemali’ye, Ali’nin öldükten sonra cennete gittiğine ve güneşe dönüştüğüne dair efsane ile aç ıklanmıştır. Öte y andan Öztürk güne şin Muhammed ile, ayın Ali ile şerik olduğunu iddia eder.

[16](#) Şemsîlerden, 17. yüzyılda yaşamış Polonyalı Ermeni gezgin Simeon (der. Andreasyan 1964: 199), onlara Mardin’de rastlayan Carsten Niebuhr (1780: 376-378) ve İtalyan misyoner Campanile (1818: 194-200) söz eder. Diyarbakır yakınlarındaki eski bir Şemsî tapınma mahali, daha yakın zamanda, Mardin yolu genişletilirken yıkılmıştır. Niebuhr, birçok Şemsî’nin Jakoben Hıristiyana dönüştüğünü; diğerlerinin Yezidîlerle -ya da Alevîlerle- karışmış olabileceğini söyler.

[17](#) Tankut onların Zazaca yazdıklarını iddia eder (1994b: 298). Editörü olan Mehmet Bayrak bunu doğrular ve Alişir’in şiirlerinin Kurmanci olduğunu söyler; o da Türkçe’nin dinsel törenlerde kullanılan tek dil olmadığı iddiasındadır.

[18](#) Molyneux-Seel’in belirttiği diğer hac merkezleri -Sivas’ta Hasan (?), Kufa’da Ali (*sic!*) Bağdat’ta Musa [Kazım] ve Kerbela’da Hüseyin ve Abbas- onların merakını gidermek için belirtilmişler izlenimini y aratmaktadır; (her ne kadar birkaç Dersimli daha sonra Kerbela’yı ziy aret etmiş olduklarını ve orada kendilerine gizli bilgiler tebliğ

edildiğini iddia etmiş olsa da) bu hac yerlerini ziyaret etmiş olan Dersimlilerin sayısı esasen az olmalıdır.

19 Haziran 1986, Strasbourg Table Ronde sur les Bektachis’de okunan yayımlanmamış sunuş metni.

20 Türkay 1979: 239. Ne yazık ki, Türkay bu aşiretlere yapılan atıfları bulduğu metinlerin türlerine ve tarihlerine dair hiçbir kanıt vermez. *Vilayetname* Hacı Bektaş’ın İç Anadolu’ya doğru daha batıya gitmeden önce Kürdistan’ı ziyaret ettiğini belirttiğinden ötürü, erken Bektaşîler arasında Kürtlerin bulunması o kadar da şaşırtıcı değildir.

21 Örneklere van Bruinessen 1989’da yer verilmiştir. 96

22 İdris Sevgen’ce (1968’de) yayımlanan bir raporla ve *Selimname’si* ile sultana bunun muhasebesini sunar; bu muhasebeye (muhtemelen von Hammer’in yararlandığı kaynak olan, GOR 11, 432-434) Ebü’l-Fazl’ın *Zeyl-i Heşt Bihişt*, Sa’deddin’in *Tacü’t-Tevarih* ve Hüseyin’in *Bedayü’l-Vekayi* adlı kitaplarında yer verilmiştir.

23 “İddiasına göre, cennette kanuna (teklif) tabiyet yoktu. Biz ise cennette olduğumuzu söylüyoruz, o halde bizim için teklif olamaz. Bu üç dua bizim teklifimize dahildir (va in pane namaz bar ma teklif ast) yani ifade edilmeleri gerekmez” (Ritter 1954: 45).

24 Babinger 1921: 103-104. Ahlat genellikle Bitlis’in etki alanı içindeydi. Tabii ki, aynı zamanda önemli bir Selçuklu yerleşim bölgesiydi. Ama Şeref Han, Ahladı Hüseyin’in bir Kürt olduğunu ima eder görünmektedir. 16. yüzyılda, *Şerefname*de sözü edilen en dikkati çeken Kürt aşireti, *Pazuhi*, Ahlat çevresinde yerleşti.

25 Ivanow, Mokri ve Melikoff benzerlikler üzerine yorum yapmış olan akademisyenler arasındadırlar. Mehrdad Izady (1992) daha da ileri giderek, kendi görüşüne göre eski bir Kürt dinsel alt tabakasını temsil eden bu üçlüyü “melekler kültürü” adı altında sınıflandırır.

\* Von Luschan’ın Böilam Nehri olarak andığı nehir, bugünkü adı ile muhtemelen Kahta Çayı olmalıdır - ç.n.

[26](#) Daha önce belirttiğim gibi, diğer kaynaklarda Kürt olarak adlandırılmakla birlikte, Türkyay'ın eserinde Yörük olarak tasnif edilen Balaban istisnası haricinde.

[27](#) Jaba 1860: 6n-7n. Dujik Kürtlerin en önemli aşiretleri olarak Balaban, Kureyşli ve Gülabi anılmıştır. Blau'nun Dujik Kürtler üzerine gözlemlerinden alıntılanmıştır. (Blau 1862)

[28](#) Celaleddin'in ölümünden sonra, askerleri, çoğunlukla Kıpçak Türkleri, onlara *İhta* olarak doğu sınırlarını, Erzincan, Amasya ve Larende-Niğde'yi veren Selçuklu Keykubat'ın hizmetine girdi (Cahen 1968: 245-246).

[29](#) Jandarma Umum Kumandanlığı ty: 32, 38. Dujik Baha'nın Harzemşah'la ilintisine, Bahtiyar aşiretini Celaleddin'in yanındakilerin ardılları sayan Tankut (1994a[ 1937]: 442-443) da değinir.

[30](#) Dersimli tüm aşiretlerin Türklüklerini kanıtlama çabasına girişen Pülümür eski kaymakamı ve Tunceli eski valisi Edip Yavuz, Celaleddin Harzemşah'ın Dujik Baba'ya gömüldüğüne dair inancını ifade eder (1968: 368); ama, bunu herhangi bir aşiretin nesep iddiasıyla ilişkilendirmez çünkü, belki de Dersimliler'in Oğuz Türkleri olmasını istemektedir.

[31](#) Bkz. Kemali 1992 [1932]: 125-143; Dersimi 1952: 120-168; Komal 1975, Kieser 1993.

[32](#) Hasan Reşit Tankut Güneş-Dil kuramının babalarından biridir. Küçük bir yetimken Maraş Elbistan'da Alevi Kürt bir ailece evlat edinilmiştir.

[33](#) Çatışmalarla ilgili olarak bkz. Ömer Laçiner, "Der Konflikt Zwischen Sunniten und Aleviten in der Türkei", Jochen Blaschke ve Martin van Bruinessen (der.) *İslam und Politik in der Türkei* içinde. Berlin: Parabolis, 1989. s. 233-254.

[34](#) *Alevistan* kelimesine ilk kez, 1976 yılında *Hürriyet* gazetesinin Almanya'daki bölücü faaliyetler ile ilgili bir raporunda rastladım.

Sözde, devletin Maoist düşmanları Türkiye'yi doğuda Kürdistan, merkezde Alevistan ve batıda Sünnî Türk bakiye şeklinde bölmek için komplo kuruyorlardı. 1980'lerde Almanya'da benzer bir şekilde Alevistan'ı bağımsız kılmak niyetini açıklayan Kızıl Yol adında kısa ömürlü aşırı solcu bir örgüt vardı. Birçok Kürt milliyetçisi ve başka eğilimlerden solcular, bunların Sünnî ve Türk bir milliyetçi tepki yaratmaya çalışan Türk istihbarat servisinin oyunları olduğundan şüphelenmiştir.

[35](#) Türkiye'de Kürtlerce ve Kürtler için yayımlanan dergilerle ilgili en kapsamlı araştırma şudur: Malmîsanij ve Mahmûd Lewendi, *Li Kurdistanê Bakûr û li Turkiye rojnamegeriya Kurdî (1908-1992)*. Ankara: ÖzGe, 1992. 1960 ile 1980 arasında yayımlanmış, birçoğu yarı yasal ya da yasadışı olan 65 dergiyi sıralar.

[36](#) *Tirej*'in Türkiye'de 1979 ile 1980 arasında sadece üç sayısı yayımlanabilmiştir. Dördüncü ve sonuncu sayı İsveç'te yayımlanmıştır. Aslında daha önce birkaç parça Zazaca metin -bir şarkı güftesi, bir halk masalı ve bir kelime listesi- basan bir dergi olmuştur. Bu, ilk ve tek sayısı 1963'te İstanbul'da basılan kısa ömürlü *Roja Newe'dir*. Bkz. Malmîsanij ve Lewendi, *Rojnamegeriya Kurdî*, s. 159-161.

[37](#) *Hivî/Hîwa* adındaki bu dergi 1983'te yayımlanmaya başlamıştır. Zazaca bölümü, *Tîrej*'de de Zazaca yazan ve daha sonra birçok dergiye Zazaca katkıda bulunan Malmîsanij'in sorumluluğu altında hazırlanmıştır. Malmîsanij, Zaza sözel geleneğini korumaya ve Zaza kültürüne daha fazla saygınlık kazandırmaya yönelik çabalarını sürdürmekle birlikte, ortaya çıktığında Zaza ayrımcılığına kuvvetle karşı koymuştur.

[38](#) *Ayre* ve onu izleyen *Piya*, İsveç'te 1987 sonrasında aylık olarak yayımlandılar. Dergilerin editörü Ebubekir Pamukçu, daha önce kültürel ya da siyasal Kürt faaliyetlerine katılmamıştı. Dergiye en önemli katkısı olan Dersim isyanının milliyetçi Zaza bakış açısından bir analizi, daha sonra Türkiye'de kitap olarak yayımlandı: *Dersim Zaza Ayaklanmasının Tarihsel Kökenleri*. İstanbul: Yön, 1992.

[39](#) Bu kitapçıkların en önemlisi şudur: Zilfi Selcan, *Zaza Milli Meselesi Hakkında*. Ankara: Zaza Kültürü Yayınları, 1994. Şu anda var olan en önemli Zaza dergileri, her ikisi de Almanya'da yayımlanan *Desmala Sure* ve *Ware* 'dir.

# Türkiye'de Kürtler, Türkler ve Alevî Uyanışı

Birkaç yıl öncesine kadar Kürt milliyetçiliği Türkiye’de, Türkiye’nin homojen bir ulus devlet olduğu biçimindeki resmî doktrini açıkça reddeden tek hareketti. Gayrıresmi olarak insanlar kendilerine etnik etiketler takmakta özgürdü; herkes ülkenin zengin etnik yapısının farkındaydı,<sup>1</sup> fakat bunu kabul etmenin istenmediği düşünülürdü ve insanların çoğu kendilerini Türk dışında bir etnik kimlikle tanımlamakta isteksizdi veya bundan çekinirdi. 1970’lerde Kürt milliyetçileri bu resmî görüşe meydan okumaya başladılar ve 1979’da bir b akan kendisinin de bir Kürt olduğunu soğukkanlı bir şekilde ifade ederek politik bir skandala neden oldu.<sup>2</sup> 1980-83 askerî rejimi farklı olma isteğindeki Kürtlerin sesini kesmeye çalıştı, fakat aldığı baskı önlemleri istenilenin tersi bir etki yarattı; bu önlemler Kürtlerin ayrı kimlik bilincini güçlendirdi ve ayrılıkçı PKK’ya sempati duyulmasına yol açtı. 1990’lara gelindiğinde Türk hükümeti birliği empoze yolunda daha fazla direnmenin ters bir etki yaratabileceğini ve azınlık kültürlerinin korunmasının önemli bir politik konu haline dönüştüğü Avrupa’yla daha yakın ilişkiler kurulmasına engel olacağını farkettiler. Ani bir politika değişikliğiyle 1991 yılında hükümet, y ay incılıkta Türkçe’den başka dil kullanılmasını yasaklayan yasayı yürürlükten kaldırdı.<sup>3</sup>

Bu gevşeme yalnızca Kürt kültürel aktivitelerinin yoğunlaşmasına neden olmadı. Diğer iki etnik grup, Lazlar ve özellikle Çerkezler de yayıncılık ve örgütlenme faaliyetlerine giriştiler. Bu etkinlikler hem Kürt örneği hem de daha büyük oranda da (eski) Sovyetler Birliği’ndeki gelişmeler tarafından canlandırıldı. Lazlar Gürcistan Cumhuriyeti’ne komşu sınır bölgesinde yaşarlar ve dilleri Gürcüce’yle akrabadır. Çerkezler kuzey Kafkas orijinli bir halktır; gerçekte bu isim başta Abhazlar, Adıgeler ve Ubighler, kısmen de Çeçenler ve İnguşlar gibi çeşitli Kuzey Kafkas halkları için kullanılan bir üst kavramdır. Türkiye’de yüzbinlerce Çerkez yaşar ve çoğu da Rusya’nın 19. yüzyılda anayurtlarını istila etmesiyle buraya göç etmiş insanların torunlarıdır.<sup>4</sup> Sovyetler Birliği’nin dağılması genç Türk Çerkezlerde kadim

anayurtlarına karşı yeni bir yönelime yol açtı ve bazıları gerçekten de anayurtlarına geri döndü. Abhazyaya (1992) ve Çeçenya'daki (1995) çatışmalar yeni bir göç dalgasına veya saldırgan bir tutuma yol açmadı, ancak Türkiye'deki Çerkez (ve Çeçen) toplumlarında güçlü bir harekete geçirici etki yarattı.

Aynı dönem Alevî kimliğinin ani uyanışına da tanıklık eder. Bir heterodoks dinî azınlık olan Alevîler diğer etnik gruplar gibi kimliklerini açığa vurmaya başladılar. Avrupa'daki göçmen topluluklar arasında olduğu kadar Türkiye'de de Alevî örgütlerinin sayısı hızla arttı. Alevî entelektüelleri ve önderleri Alevî kimliğini, Alevî geleneğini ve Alevî tarihini tanımlamaya a koyuldular. Hem Kürt hareketi hem de hükümet Alevîlerin bu etkinliklerine cephe aldı ve her ikisi de yekdiğerinin Alevîler arasında bir köprü başı elde etmesini önlemek için yoğun çaba sarfetti. Her ikisi de, fakat özellikle hükümet, daima Alevîlere karşı düşmanlık besleyegelmiş Sünnî çoğunluğa dayandığı için, bu çabalarında bir handikapla karşı karşıya kaldı. 1980'den sonra sol unsurlardan temizlenmiş olan polis teşkilatı ağırlıklı olarak muhafazakâr Sünnîler ve/veya sağcı milliyetçilerden oluşuyordu ve Alevîlere karşı polisin de etkin olarak içinde yer aldığı ölümle biten şiddet hareketleri Alevîlerle devlet arasında yeni bir yabancılaşmaya yol açtı.

### **Aleviler kimdir?**

“Alevî”, gerçekte inanışları ve ritüelleri birbirlerinden hayli farklı heterodoks toplulukları tanımlamak için kullanılan bir üst kavramdır. Dilsel olarak dört ayrı grubun varlığından söz edilebilir. Bunların ilki Kars'ın doğusunda yaşayan, Azeri Türkçesi konuşan ve Alevîlikleri modern İran'daki 'ortodoks' Oniki İmam Şiîliğinden çok az farklı olan Alevîlerdir. Türkiye'nin güneyinde (özellikle Hatay ve Adana'da) yaşayan ve Arapça konuşan Alevî topluluğu Suriye Alevilerinin (Nusayriler) bir parçasıdır ve diğer Alevî gruplarıyla tarihsel bağları y oktur. İlk grup gibi onların da say ıları oldukça azdır ve Türkiye'deki rolleri ihmal edilebilir. Önemli Alevî grupları Türkçe ve Kürtçe konuşanlardır (Kürtçe konuşanlar da kendi aralarında Kürtçe ve akraba bir dil olan Zazaca konuşanlar olarak ikiye ayrılır); her iki grup da Safevilerle yakın dinsel ilişkiler kurmuş olan asi aşiretlerin torunlarıdır.



Bir dereceye kadar İslâmîleşmiş olan bu Alevîlerin dini, Sünnî İslâm'dan önemli oranda ayrılır. Namaz, oruç, zekat ve hac birçok Alevî topluluğu için yabancı uy gulamalarıdır. Bunların yerine, kalıtımsal bir ruhban sınıfa dahil 'kutsal insanlar' (dede) tarafından yönetilen kendi dinî törenleri (cem) vardır, bu törenlerde Türkçe o larak dinî şiirler (nefes) söylenir ve (ve en azından Alevî toplumlarının bir kısmında) erkek

ve kadınlar törensel danslar (semah) icra ederler. Diğer aşırı Şiî gruplarda olduğu gibi Ali ve Safevi Şah İsmail tanrılaştırılır, veya en azından üstün insanlar olarak tasavvur edilirler. İslâm öncesi Türk ve İran dinlerinin birçok unsuru Sünnî Müslümanlarda olduğundan çok daha yaygındır, kutsal pınarlara ve dağlara hacca gitmek özellikle bunların arasında sayılabilir. Alevîler şeriata bağlılık yerine bir dizi ahlâk kuralına bağlılık inancına sahiptirler; dinin dışsal (zahir) taleplerinden ziyade içsel (batın) anlamına uy gun olarak yaşadıkları

iddiasındadırlar.<sup>5</sup>

Türk Alevîleri özellikle Orta Anadolu'da yoğunlaşmışlardır, fakat Akdeniz ve Ege sahillerinde ve Türkiye'nin Avrupa'daki kısmında da önemli miktarda Alevî köyü vardır. Kürt Alevîleri Kürt yerleşim bölgesinin kuzeybatı kısmında y aşarlar, Dersim (bugünkü Tunceli vilayeti) kültürel merkezleridir; bu bölgenin uzak güney, doğu ve batı uçlarındaki ceplerde de Kürt Aleviler bulunmaktadır. Gaziantep'ten başlayıp güneyde Kahramanmaraş'a ve Adıyaman'a, kuzeyde Malatya ve Sivas'a kadar uzanan ve etnik ve dinsel açıdan karışık bir kavim oluşturan bölge, Türk Kürdistanı'nı (güneydoğu) ülkenin geri kalanından ayıran bir geçiş bölgesini oluşturur. Bu bölge 1970'lerde Sünnîler ve Alevîler arasında ciddi çatışmaların yaşandığı bölgedir. Kürt ve Türk Alevîler, Sünnî Osmanlı İmparatorluğu'nun kendilerine yönelik zulmünün tarihini yansıtır bir biçimde dağlık ve nispeten yalıtılmış köylerde yaşayagelmişlerdir. Bu insanlar ancak 1950'lerden itibaren bölgedeki kasabalara yerleşmek veya batıdaki büyük şehirlere göç etmek için kalabalık gruplar halinde köylerini terk etmeye başladılar.

## **Özgürleşme ve politikleşme**

Türkiye'nin laikleşmesi Alevîlere zamanla eşit hakların verilmesini sağladı. Güçlü bir (Sünnî) dinsel renge sahip olan 1925'teki ilk büyük Kürt isyanı sırasında Kürt Alevî aşiretlerin asilere karşı savaşmış olması şaşırtıcı değildir. 1920 ve 1937-38'de Kemalist harekete ve cumhuriyete karşı Kürt Alevî isyanlarının gerçekleştiği doğrudur.<sup>6</sup> Fakat Kemalist rejime karşı mücadelelerinde Sünnî Kürtlerin yanında yer alan Kürt Alevîler hiçbir zaman önemli sayıda olmamışlardır. Türk Alevîler kadar Kürt Alevîler de Kemalizmin seküler ve halkçı fikirlerini büyük ölçüde desteklediler; birçok Kürt Alevîsi Türk kültürü içinde asimile olmayı gönüllü olarak kabul etti ve kendilerini Kürtten ziyade Türk olarak tanımlamaya başladı.

Bununla birlikte laikleşme Alevîlere karşı (heterodoks grupların her yerde karşılaştıkları cinsi sapıklık ve diğer ahlâksızlık suçlamalarına benzer) Sünnî önyargılarını ortadan kaldırmadı. Alevîlerin kente göç, eğitim, ve kamu sektöründe istihdam sonucu topluma daha fazla entegre olmaları, yüzyıllardan beri sosyal anlamda ayrı yaşadıkları Sünnîlerle daha sıkı bir teması ve bazen de doğrudan rekabeti beraberinde getirdi. Bu durum özellikle yukarıda belirttiğim etnik ve dinî açıdan karışma bölgelerinde ve hatta ülkenin batısındaki büyük şehirlerde gerilimin yükselmesine neden oldu. Köylerden son zamanlarda göç edenler aynı yerlerden gelenlerle birarada olmaya eğilim gösterdiler ve böylelikle ayrı ayrı Alevî ve Sünnî mahalleleri doğdu.

1970'lerde başlayan politik kutuplaşma durumu daha da kötüleştirdi. Geçmişin Alevî isyanlarını proto-komünist hareketler olarak tanımlayan aşırı sol, Alevîleri doğal müttefiki olarak kabul etti. Diğer tarafta faşist ve dinci aşırı sağ, Alevîlere karşı endişelerini ve nefretlerini artırarak ve kanlı olayları provoke ederek muhafazakâr Sünnî Müslümanlar üzerinde yoğunlaştı. Alevîlerin bir camiyi bombalamış veya caminin su kaynağını zehirlemiş oldukları şeklinde söylenenler çıkarmak, Sünnîleri aşırı sağcı bloğa çekmekte güvenilir bir yöntemdi. Onyılların sonunda bir dizi kanlı Sünnî-Alevî çatışması Malatya, Kahramanmaraş ve Çorum'da çok sayıda Alevînin öldürülmesiyle sonuçlandı. Aşırı sağın sızdığı bölgedeki polis güçleri Alevîleri korumak için çok az şey yaptı ve bu da Türkiye Alevilerinin devletten artan oranda yabancılaşması sonucunu doğurdu.

Bu Sünnî-Alevî çatışmaları, toplumun sınıfsız, etnik ve dinsel açıdan farksız laik üniter ulus Kemalist idealinden uzaklaştığını gösteriyordu. Güçlü fakat bölünmüş bir Kürt hareketinin ve radikal işçi hareketinin doğuşu ve 1970'lerin sonunda gittikçe artan politik şiddet, Kemalizmin vadesinin dolduğunun işaretleriydi. 1980'de darbeyi gerçekleştiren askerler tek amaçlarının bu ayrılıkçı eğilimleri ortadan kaldırmak olduğunu iddia ettiler. Kısmen başarı da sağladılar. Aşırı sol ve Kürt hareketleri büyük ölçüde ortadan kaldırıldı, fakat içlerinde en gizlilik ve şiddet yanlısı olan solcu Dev-Sol ve Kürtçü PKK yeraltına çekilerek ayakta kalmayı başardı. Askerî yönetiminin aldığı baskı önlemleri Kürt nüfusunun gittikçe artan bir bölümünü devlete yabancılaştırdı ve katı bir şiddetten yana olmasıyla tanınmasına rağmen, PKK'nın büyük ölçüde destek kazanmasına sebep oldu.

Ordu solculara ve Kürtlere uyguladığı sertliği aşırı sağcılara uygulamadı. Faşist lider Alparslan Türkeş tutuklandı, kısa bir hapislikten sonra serbest bırakıldı, fakat hareketi bastırılmadı, hatta bir dereceye kadar devlet aygıtına sokuldu. Genç sağcı kabadayılar "solcu" kahvehanelere saldırılar düzenlemeyi bırakıp politikacı ya da öğretmen oldular, veya Kürt gerillalarla savaşan özel güçlere katıldılar.

1980'den bu yana sergilenen İslâm'a yönelik resmî tavır, Kemalist gelenekten şimdiye kadarki en büyük kopuşu temsil eder. Ordu fundamentalist İslâm'dan daha önce hedefe ulaşmak amacıyla Sünnî İslâm'ın bir türünü aktif biçimde destekledi. İlk kez sosyalizme bir cevap olarak dar bir sağ kanat entelektüel tarafından formüle edilen ve ateşli Türk milliyetçiliğiyle Müslüman inanışının birleştirilmesinden oluşan karışık bir doktrin olan Türk-İslâm sentezi, resmî ideolojiye dönüştürüldü.<sup>7</sup> Okullarda eskiden seçmeli bir ders olan din eğitimi zorunlu hale getirildi. Yurt içindeki ve dışındaki belli başlı camileri kontrolü altında tutan Diyanet İşleri Başkanlığı güçlendirildi, -yalnız Sünnî köylere değil Alevî köylere de- çok sayıda yeni cami inşa edildi ve eğitilmiş liderler (imam) bu camilere atandı. Tüm bu önlemler, Alevîleri Sünnî toplumun içine dahil etme çabalarını hükümetin onayladığı şeklinde yorumlandı.

1980'lerde bu değişimler, Alevîlerin içinde bir din olarak Alevîliğe yeni bir ilginin doğmasına yol açtı. Oysa 1970'lerde genç Alevîlerin büyük bir

çoğunluğu dinin sadece bir ideoloji olduğunu düşünüp onu reddediyor ve Alevîlikle demokratik bir *toplumsal* hareket olması anlamında gurur duyuyorlardı; Türkiye’de sol hareketin başarısızlığı pekçoklarını, Alevîliği *dinî* bir kimlikten çok *kültürel* bir kimlik olarak görmeyi sorgulamaya yöneltti. Bir taraftan 1970’lerde ülke çapında önemli oranda destek kazanmış olan bazı aşırı solcu hareketler, 1980’lerin sonlarına gelindiğinde (hareketi daha çok Kürt Alevîler desteklese de) Alevî olmayan destekleyicilerinin çoğunu kaybettiler. Pratikte din dışı Alevî hareketleri haline gelen bu gruplar, Alevî kimliği tartışmalarında yer aldılar.<sup>8</sup> Diğer taraftan, her kuşaktan Alevîler arasında aşırı solla önceki flörte güçlü bir tepki vardı; bu insanlar kendi öz dinî gelenekleri hakkında daha fazla şey öğrenmek istediklerini ifade ediyorlardı.

Devlet tarafından Sünnî İslâm’ın empoze edilmesi, Alevî uyanışına neden olan başat faktördü. 1989’da (1980’den sonra başlayan) örgütlenme yasağı bir şekilde kaldırılınca, gönüllü Alevî örgütleri ülkenin her y anında büyük bir hızla kurulmaya başlandı. Bu örgütlerin desteğiyle, 1925’ten beri yasaklanmış olan Sünnî Sufilerin ritüellerine benzeyen Alevî ritüelleri (cem), kamuy a açık biçimde icra edildi ve ibadet evleri (cemevi) açıldı. Bunları Alevîliğin tarihini, doktrinlerini ve Sünnî İslâm’la olan ilişkisini gösteren, Alevî entelektüellerin önderlik ettiği yayıncılık faaliyetleri izledi. Bu kitap ların bir kısmı, Alevîliğin İslâm içinde bir mezhep mi yoksa (İran veya Türk orijinli) ayrı bir din mi olduğu şeklinde kimi sorular ortaya koyarak Alevî toplumunda sıcak polemikler oluşturdu.

Bu gelişmeler Alevîliğin doğasında önemli bir

değişimin habercisiydi; yüzyıllar boyunca gizli, ilksel, belli bölgelerde yerleşmiş ve sözel olarak aktarılan bir din olarak algılanan Alevîlik, resmîleşmiş, veya en azından yazılmış doktrin ve ritüellere sahip bir kamu dinine dönüştü. Bu Alevî otoritelerin çoğunluğu, her zaman ritüel rekabette bir tekel oluşturagelmış ve geleneğin üstün bilgisini haiz olduğunu iddia edegelmiş bir ruhban sınıfına ait değillerdi. Hepsi modern eğitimden geçmişti ve kitap ları modern mantıklarını, özellikle Kemalist bakışlarını yansıtıyordu. Alevî geleneğini yeniden formüle etme ve (bazen gerçek anlamıyla) icat etmede kullandıkları yol, yeni filizlenen milliyetçi hareketlerin yolunu hatırlatmaktaydı.<sup>9</sup>

Alevî uyanışı, Alevîleri daima politik İslâm'ın yükselişine karşı doğal müttefiki o larak düşünegelmiş politik mekanizmanın seküler unsurlarından cesaret aldı.<sup>10</sup> 1980'lerin sonlarında PKK'nın Türkiye Kürtleri üzerinde artan etkisinin Alevî Kürtleri de gittikçe sarması, otoriteleri Alevîliği alternatif bir "etnik" kimlik o larak geliştirmeye teşvik hatta tahrik etti.

1990'ların başlarında devlet Alevî büyüğü Hacı Bektaş anısına gerçekleştirilen geleneksel festivali resmî olarak düzenleyerek, Alevîliği açık bir şekilde desteklemeye başladı.<sup>11</sup> Bazı daha muhafazakâr Alevî önderlerin takdiri kazanılmaya çalışıldı ve örgütleri Türkiye temelli milliyetçiliği güçlendirmek amacıyla desteklendi. Bu esnada solcu politikalara karşı kadim eğilimlerinden dolayı aynı otoritelerin bir çoğu Alevîlere şüpheyile y aklaşıy ordu ve bazı hükümet birimleri kadar polis de Alevîleri hor gören unsurlarla doluydu.

Birçok Alevî, politik mekanizmanın kendilerini zımnen tanımış olmasından son derece mutluydu. Alevî örgütler birliğine ismi verilen Hacı Bektaş, Türk devletine bağlılığın bir nişanesi haline getirilmeye çalışıldı.<sup>12</sup> Birincisine kıyasla daha küçük çaplı olan diğer Alevî örgütler birliği de kendisine, bir başka Alevî büyüğü olan ve devlete karşı isyan ettiğine ve dinî inançları nedeniyle asıldığına inanılan şair Pir Sultan Abdal'ın adını aldı. Alevîler hakkında genelleme yapmak hayli riskli olsa da, Alevîler arasında dinî mentaliteye sahip ve nisbeten muhafazakâr olanların Hacı Bektaş örgütler birliğine kaydığı; diğer birlikte ise önemli oranda eski solcunun yer aldığı söylenebilir.

### **Alevîlere karşı şiddetin yeni patlamaları**

Sivas, merkez nüfusu ağırlıklı olarak muhafazakâr Sünnîlerden oluşsa da köylerinde önemli oranda (Kürtçe ve Türkçe konuşan) Alevî nüfusu b arınd ıran bir vilayettir. Alevî büyüklerinden isyancı Pir Sultan Abdal, Sivas ili sınırları içinde olan Banaz köyünde yaşadı ve Sivas'ta asıldı. Bu nedenle Pir Sultan Abdal kuruluşu Temmuz 1993'te kültürel bir festival düzenlemek için Sivas'ı seçti. Festivale, aralarında bir süre önce Salman Rüşdi'nin *Şeytan Ayetleri*'ni yayınlamaya niyetlendiğini kamuoyuna açıklayarak birçok Sünnî Müslümanın öfkesini üzerine çeken (ve festivale katılanlar içinde Alevî o lmay an az say ıdaki davetliden biri olan) Aziz Nesin'in de

bulunduğu çok sayıda ünlü yazar ve sanatçı davet edildi. Festival, açıkça Nesin'i öldürmeyi amaçlayan ve şiddet kullanan geniş bir sağ kanat grup tarafından protesto edildi. Öfkelerini önce festivalin organizatörleri tarafından dikilmiş Pir Sultan Abdal'ın heykeline yönelttiler. (Sağ kanatta yer alan Refah Partili) Sivas Belediye Başkanı'nın konuşması kalabalığı daha da tahrik etti ve kalabalık festivale katılanların kaldığı oteli kuşattı ve saldırıya geçti. Pencerelere taşlar ve yanan paçavralar atarak oteli yaktılar. Bu yangında otelde bulunan 37 insan hayatını kaybetti.<sup>13</sup>

Sivas olayları 1970'lerin sonlarında yaşanan organize katliamlardan farklıydı. Bu sefer Alevîlerin yaşadığı komşu bölgelere kitlesel saldırılar yoktu; göstericilerin asıl hedefi festival için Sivas'a gelmiş bulunan Aziz Nesin ve çoğu Alevî olan diğer entelektüeller ve sanatçılardı. Pir Sultan heykeli de sembolik bir hedefti, fakat Pir Sultan Abdal Alevîlikten ziyade Alevîliğin içindeki isyancı ve 'solcu' geleneğin bir sembolüydü. Bir başka önemli faktör yerel polisin ve sivil otoritelerin şiddette yer alma derecesi ve merkezî hükümetin bu insanları etkisizleştirmekte yetersiz kalışıydı. Belediye Başkanı açık bir şekilde göstericilerin yanındaydı ve polis, göstericileri dağıtmak veya otelden uzaklaştırmak için kayda değer hiçbir çaba göstermedi, hatta otel ateşler içindeyken bile olaya müdahale etmekte duraksadı. Otelin kuşatılması sırasında Aziz Nesin ve arkadaşları başbakan yardımcısı Erdal İnönü'ye telefonla ulaşmayı başarmışlardı, İnönü onları korumak için gerekli emirlerin verildiğini söylemişti. Bu emirler çok da etkili olmadı; daha sonra basına sızan bir polis çekiminde o sırada polis telsizinden, kalabalık otele saldırıya geçtiğinde polise kalabalığı durdurmamaları için emir verildiği duyuluyordu, Otel yanmaya başlarken polislerin pek çoğu sadece baktı.<sup>14</sup>

1995 Mart'ında İstanbul'un Gazi mahallesinde, polis ve Alevî göstericiler arasındaki çatışma, Alevîlerle hükümet arasındaki ilişkileri daha da kötüleştirdi. Gazi mahallesi, sakinlerinin çoğunluğunu Alevîlerin oluşturduğu fakir ve yeni bir yerleşim bölgesiydi. 12 Mart akşamında çalıntı bir taksiden kimlikleri bilinmeyen silahlı saldırganlar kahvehanelere ateş açarak çok sayıda insanı öldürdü ya da yaraladı. Polis harekete geçmekte gerçekten de ağır davrandı ve çok geçmeden polisin de bu terörist saldırının içerisinde yer aldığı şeklinde bir söylenti yayıldı.<sup>15</sup>

Gazi mahallesinin gençleri durumu sokaklarda protesto ettiler ve haberi televizyonlardan duyup bölgeye gelen yeni katılımcılar tarafından desteklendiler. Göstericiler öfkelerini, sağcı ve anti-Alevî elemanlarla dolu olduğuna inanılan ve kısa bir süre önce gözaltına alınan bir gencin işkenceyle öldürüldüğü söylenen polis karakoluna yönelttiler. Polisle göstericiler arasında bir çatışma başladı; bu genel ayaklanmada “faşistlerce ait olduğu söylenen sayısız dükkân yağmalandı ve yıkıldı. O gece polis bir göstericiyi vurdu. Ay aklanma takip eden günlerde de devam etti ve komşu bölgelere de sıçradı. İlimli Alevî cemaat önderleri kalabalığı sakinleştirmek için çaba harcarken, genç radikaller polise taş atarak ve barikatlar kurarak durumu kendi inisiyatifleri altına almaya çalıştılar. Polis kontrolünü tamamen yitirdi ve kalabalığı sakinleştirmek için alışılmış usulleri kullanmak yerine kalabalığa ateş açmaya başladı, bu ateş altında 15 insan daha yaşamını yitirdi. Bir uzlaşma noktası bulmayı deneyen cemaat önderlerine polisin hakaretler yağdırması ve tehditler savurması, birçok polisin Alevîlere karşı saldırgan bir nefretle hareket ettiğini gösterdi. Meslektaşlarının bu tutumlarını engellemeyi deneyen polisler de oldu, ancak başarılı olamadılar.<sup>16</sup>

Sivas'taki otel yangını, devlet aygıtının -Sivas'taki yerel polis ve yerel idare- toplumsal ay rılıkların üzerinde yer almadığını ve saldırganların tarafını tuttuğunu göstermişti. Merkezî hükümet görevlileri, 1980'lerde aşırı sağcı Sünnî Müslümanlarca doldurulmuş polis teşkilatının en azından bir kısmı üzerinde kontrole sahip değildi. Olaylara karşı gelişen tepkiler toplumun derin bir şekilde bölünmüş olduğunu gösteriyordu; aynı bölünme hükümete de yansımıştı; hükümetin muhafazakâr üyeleri çekinmeden olaylardan Aziz Nesin'in sorumlu olduğunu açıkladılar.<sup>17</sup> Hükümetle Alevî toplumu arasındaki çatlak bir kez daha açılmış ve derinleşmişti.

Sivas ve Gazi mahallesindeki olaylar Alevî uyanışını güçlendirdi ve radikalleştirdi. Aynı bir dinî topluluk o larak tanınma umuduyla veya kişisel çıkarları nedeniyle otoritelerle işbirliğini sürdüren topluluk önderleri tabandan gelen desteği kaybetmiş görünmektedirler. Solcu radikalizm de gençler arasında etkisini artırmaktadır. Alevîlik bilincini Kürt milliyetçiliğine karşı bir alternatif o larak kullanmak istey en hükümetin çabası büyük ölçüde başarısızlığa uğradı. Devlete yabancılaşma kaçınılmaz bir şekilde birçok Alevî'yi (Sivas'taki yangından birkaç hafta sonra Sivas'ın

kuzeyindeki bir Sünnî köyü, anti-Alevî vahşetin intikamını almak için basan ve bir grup erkeği öldüren) PKK'ya yaklaştırdı. Diğer nedenlerin yanısıra Sünnî İslâm'la flörtünden dolayı 1990'ların başına kadar Kürt Alevîler PKK'ya çok az sempati beslerken, 1994'e gelindiğinde PKK, Kürt Alevîler arasında önemli oranda destek bulmaya başladı.

Kürt Alevîlerin en azından büyük bir bölümü kendilerini önce Alevî sonra Kürt olarak tanımlarlar. Devletin çıkarttığı yayınlar, Alevîliğin İslâm'ın bir Türk yorumu olduğu, hatta Kürtçe ve Zazaca konuşan Alevîlerin de Türkmen aşiretlerinin soyundan geldiği ve bu yüzden de Türk oldukları şeklindeki eski temayı tekrarlamaktadır. Öbür yanda PKK ve diğer Kürt milliyetçileri Alevîleri, kendilerine en yakın kimliğin Kürt kimliği olduğuna ve Alevîliğin Türk orijinli değil daha çok İran (Zagros) orijinli olduğuna (böylelikle üstü kapalı bir biçimde Türk Alevîlerin de Kürtlerle akraba olduğuna) ikna etmeye çalışmaktadır.<sup>18</sup>

Bu iki karşıt propagandanın ne kadar etkili olduğunu tespit etmek kolay değildir, ancak görünen o ki radikal solcu Türk Alevîleri arasında, karşılarında devletin önemli noktalarını yavaş yavaş kontrolleri altına alan aşırı sağcı politik güçler koalisyonunu gördükleri için, PKK'yı doğal bir müttefik olarak görme eğilimi güçlenmektedir. Muhafazakâr dinci ve ultramilliyetçi blok, kültürel ve dinsel çoğulculukla ilgilenmemekte ve Kürtler ve Alevîlerle uzlaşmayı reddetmektedir. Monolitik bir devlet ve toplum yaratma çabasındaki Türkiye'de bugün en bölücü gücü bu blok oluşturmaktadır.

1 Peter Andrews'un *Ethnic Group s in thc Republic of Turkey* (Wiesbaden: Reichen, 1989) adlı çalışması Türkiye'deki 47 farklı etnik grup saymaktadır, etnik kimlik için bir başka kriter seti tesbit edildiğinde bu sayı daha da artab ilir.

2 Bu bakan Şerafettin Elçi'ydi. 1980 askerî darbesinden sonra bu açıklaması la iki yıl hap se mahkum edildi.

3 Bu yasa 1980-83 askeri yönetiminin bir ürünüydü. Yasa Türkiye'nin de katıldığı azınlıkların korunması hakkındaki b irkaç uluslararası anlaşmayı çiğniyordu. Bkz. C. Rumpf, "The Turkish law prohibiting languages other than Turkish", *Documentation of the International*



*Conference on Human Rights in Kurdistan, 14-16 Nisan 1989* içinde (Hoshschule Bremen, 1989), s. 68-69 ve aynı yazarın “Das Sprachenverbot in der Türkei under besonderer Berücksichtigung ihrer völkerrechtlichen Verpflichtungen”, *Orient* 30 (Hamburg, 1989), s. 413-27.

4 Bkz. B. Özbek, “Tscherkessen in der Türkei”, P Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey* içinde s. 581-90; M. Bjedug ve E. Taymaz “Sürgün halk Çerkezler”, *Birikim* 71-72 (Mart-Nisan 1995), s. 118-24.

5 İngilizce’de Alevîliği bir din olarak betimleyen

tatmin edici bir kaynak yoktur. En kullanışlıları: S. van Rensselaer Trowbridge, “The Alevis”, *The Moslem World* 11 (1921), s. 253-66 ve I. Markoff, “Music, saints and ritual: sama and the Alevis of Turkey”, G. Martin Smith ve C.W. Ernst (der.) *Manifestations of Sainthood in İslam* içinde (İstanbul: Isis, 1993) s. 95-110. Ulaşılabilecek tek sistematik çalışma Almanca’dır: Krisztina Kehl-Bodrogi, *Die*

*Kizilbas/Aleviten* (Berlin: Schwarz, 1988)

6 Bu isyanlar hakkında bkz. H. L. Kieser, *Les Kurdes alevis face au nationalisme turc kemaliste. L ’alevite du Dersim et son role dans le premier soulèvement kurde contre Mustafa Kemal (Koçkiri, 1919-1921)* (Amsterdam: MERA, 1993); M. van Bruinessen, “Genocide in Kürdistan? The supression of the Dersim rebellion in Turkey (1937-1938) and the Chemical war against the Iraqi Kurds (1988)”, G.J. Andreopoulos, (der.) *Genocide: Conceptual and Historical Dimensions* içinde, (University of Pennsylvania Press, 1994), s. 141-170.

7 Bkz. B. Toprak, “Religion as state ideology in a secular setting: The Turkish-Islamic synthesis”, M. Wagstaff, (der.) *Aspects of Religion in Secular Turkey* içinde (University of Durham, Centre for Middle Eastern and Islamic Studies, 1990), s. 10-15; Feroz Ahmad, “Islamic reassertion in Turkey” *Third World Quarterly* 10 (1988), s. 750-69.

8 Bu, önemli oranda TKP-ML (Türkiye Komünist Partisi/Marksist-Leninist) ve parçaları için geçerli bir durumdur.

9 Bir “Alevî” etnik kimliği yaratma sürecinin bir parçası olarak anlaşılan son zamanlardaki bu yoğun kitap basımının mükemmel bir tetkiki için bkz. Karin Vorhoff, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart* (Berlin: Schwarz, 1995).

10 Alevî oyları politik yelpazenin tamamına yayılmış durumdaydı, ancak Alevîlere en yakın parti birkaç Alevî milletvekiline de sahip Sosyal Demokrat Halkçı Parti idi. 1991’de SHP önce Süleyman Demirel ardından da Tansu Çiller tarafından yönetilen DYP ile, küçük ortak olarak koalisyon kurmuştu.

11 İlk kez 1964’te kutlanan bu festival 1970’lerde ülkenin başlıca solcu kültürel festivali haline geldi, 1980’lerde depolitize oldu ve 1990’larda hükümetin himayesi altına girdi. Tüm partilerdeki politikacılar Alevîleri ne kadar sevdiklerini göstermek için bu festivale etkin olarak katılmaktadırlar.

12 Tarihsel olarak Bektaşî Sufi cemaati Osmanlı topraklarında heterodoks ve asi grupların entegre edilmesinde önemli rol oynadı. Kurtuluş Savaşı’nda Mustafa Kemal’in hareketini destekledi ve cumhuriyetin ilk yıllarında Mustafa Kemal’in Hacı Bektaş’ın yeniden doğuşu olduğu miti Alevîlerin arasında hızla yayıldı. 1990’larda bu tema gözden geçirildi ve diğer Alevî yazarlar Hacı Bektaş’ı bir proto-milliyetçi olarak tanıttı; hatta bazıları Hacı Bektaş için (Türkeş’in partisindeki aşırı milliyetçi ve faşistler için kullanılan bir kavram olan) *ülküçü* kavramını kullandı.

13 Olaylar hakkındaki en kolay ulaşılabilir raporlar (ki tamamı Türkçedir); Ali Yıldırım, *Ateşte Semaha Durmak* (Ankara: Yurt, 1993); Çetin Yiğenoğlu, *Şeriatçı Şiddet ve ölü Ozanlar Kenti Sivas* (Ankara: Ekin, 1994) ve yangından zorlukla kaçabilmiş Alevî bir entelektüel olan Lütfü Kaleli’nin yazdığı, *Sivas Katliamı* (İstanbul: Alev, 1994).

[14](#) Bununla birlikte insanları kurtarmak için çabalayan polisler de vardı. Kurtarılanlardan biri de, ironik bir biçimde ilk anda tanınamayan Aziz Nesin'di. Kim olduğunu anlayan bazı itfaiye erleri ve polisler Nesin'i tartaklamaya başladı, ancak diğerleri onları durdurdu ve Nesin'i hastaneye kaldırdılar.

[15](#) Kahvehanelere ateş açanlar asla yakalanamadılar, fakat basına göre saldırılara daha önce de sayısız terörist harekete karışmış olan sertlik yanlısı ve radikal bir Müslüman örgüt olan İBDA-C ve daha karanlık bir ultra-milliyetçi örgüt olan Türk Akıncı Tugayları sahip çıktı.

[16](#) Bkz. önde gelen Alevî sözcülerinden Lütü Kaleli'yle *Cumhuriyet* in haftalık dergisinde yapılan röportaj, 24-30 Mart 1995. Genç Alevî radikallerin gözüyle olayların açıklanması ve analizi için bkz. Zeynep Çabuk, *Gazi Direnişisi: Taş, Yürek, Barikat...* (İstanbul: Öz, 1995).

[17](#) Ankara Devlet Güvenlik Mahkemesi başsavcısı Nusret Demiral bile iddianamesine Nesin'i suçlayarak ve Nesin için idam cezası talep ederek başlamıştı.

[18](#) Bu ideolojik tartışmalar için bu kitaptaki "Aslını inkâr eden haramzadedir!" başlıklı makaleme bakınız.

# Kuzey Irak'ta Bir Kızılbaş Toplumu: Şabak

Irak Kürdistanı, en tanınanları Yezidî ve Kakaîler olan çok sayıda heterodoks dinî cemaatin vatanıdır.<sup>1</sup> Bu dinlerin her ikisi de, Anadolu Kızılbaş veya Alevîliği ile sayısız benzerlik gösterir, fakat aralarında bazı açık farklılıklar da yok değildir. Bununla birlikte, en yakındaki Alevî topluluğuna oldukça uzak bir bölgede yaşıyor ve diğer dinlerle doğrudan ilişki içerisinde bulunuyor olsa da, Kuzey Iraktaki küçük bir topluluk Alevîlerle aynı inanışlara ve pratiklere bağlı görünmektedir. Bunlar Dicle ve Büyük Zap tarafından sınırlanan bir üçgende, Musul'un doğusundaki birkaç düzine köyde yaşamlarını sürdüren Şabaklardır.<sup>2</sup> 1925 nüfus sayımında 10.000 civarında oldukları tesbit edilmişti; 1960 Irak nüfus sayımında 35 köyde 15.000 civarında Şabak'ın yaşadığı açıklandı.<sup>3</sup>

Son sayım sonuçları dikkate değer bir oranda yüksektir ve hatta bazı yerel kaynaklar altmıştan fazla köyde 100.000 Şabak yaşadığını ve Musul'da da birkaç bin Şabak'ın ikâmet ettiğini iddia etmektedir.<sup>4</sup>

Vinogradov, Şabak ismini, 'karışmak, birbirine karışmak' anlamına gelen Arapça *Şabaka* fiiliyle ilintilendirir; bu da, Şabakların ortak bir *tarikata* ve aynı manevi liderlere bağlılığın birarada tuttuğu etnik köken bakımından heterojen bir topluluk olduklarını yansıtmaktadır.<sup>5</sup> 1958 ve 1963 toprak

reformlarına kadar hemen hemen bütün Şabaklar topraksız, ortakçılıkla geçinen köy lüleri.

İşledikleri toprak şehirde oturan ve 18.

yüzyıldan beri bu toprakların sahipleri

olduklarını söyleyen *Seyyid* ailelere aitti. *Ehl-i*

Beytten oldukları için Şabaklardan büyük saygı gören bu Seyyid aileleri, gerek Şabaklar arasında gerekse devletle Şabaklar arasında aracılık ederlerdi ve bu nedenle siyasî anlamda da Şabakların efendileriydiler. Önde gelen toprak ağası ailelerden birinin üyesi olan Rassam'ın kaydettiği bir aile efsanesine göre kasabanın *nakib ül eşrafi* 1743'te Musul'un İranlılar tarafından kuşatılması sırasında küçük bir mucize göstererek şahı kuşatmayı kaldırmaya ikna etmişti. Bu hizmetine bir ödül olarak kasabanın dışındaki geniş topraklar *nakib e* verilmişti. O veya halefleri fakir Şabakların kendi topraklarına yerleşmelerine izin vermişti.<sup>6</sup> Bu efsane tamamen uydurma olabilir, ancak ezilen heterodoks bir toplumun nasıl olup da ulaşılmaz dağlık bölgeler yerine büyük bir şehrin hemen y akınına yerleşmiş olmalarını açıklıyor görünmektedir.

Şabak toplumu genelde kendisini Kürt olarak görür, fakat 1970'lerden itibaren Araplaştırma girişimleriyle karşılaşmışlardır, ki bunlar 1988 *Anfal* harekâtında yirmiye yakın Şabak köyünün y ıkılması ile zirveye ulaşmıştır. Zîbadetlerini ve dinî törenlerini Türkçe yaparlar. Şabakların çoğunluğu çok dillidir, bu durum gerçekte Türkmen, Kürt, hatta Arap o larak

gösterilmelerini mümkün kılmaktadır. Bununla birlikte en azından büyük bir kısmının ana dili İranî dillerinin Gurani kolunun bir diyalektidir. Dinleri büyük ölçüde Anadolu Alevîlerinininkine (Kızılbaş) benzer; El-Sarraf<sup>8</sup> tarafından aktarılan dualarından biri (*gülbenk*) açıkça Hacı Bektaş'a ve manevi yollarının kurucuları olan *Erdebil erenleri*, yani Safaviler'e dairdir.<sup>9</sup> Dinî toplantılarda söyledikleri (Anadolu Alevîleri arasında *nefes* olarak bilinen) dinî şiirlerden bazıları Şah İsmail'e ve Alevî büyüğü Pir Sultan Abdal'a atfedilmektedir. Şabakların inancı çeşitli şiir ve dualarda ifadesini bulan temel bir akideye dayanır. Buna göre Allah, Muhammed ve Ali'nin belirleyici olduğu kutsal bir üçlü o lu ştururlar.

Şabakların 'kutsal kitabı', *Kitabu'l-menakıb* veya *buyuruk* (yerel telâffuzda *buruk*) olarak bilinir ve iki bölüm olarak el-Saraf'ın monografisinde yayınlanmıştır. İlk bölüm Şeyh Safiyüddin ve oğlu Sadr el-Din arasında tarikatın *adab ı* hakkında sorulu cevaplı bir diyalogdan o lu şur, bu bölümde aşırı Şiî etkileri gözlenmez; ikinci bölüm, *Buyruk*, Anadolu Alevî topluluklarının aynı başlık altındaki metinlerine benzer bir içerik taşır. Bu bölüm, kelimesi kelimesine değil, ancak genel itibariyle farklı Anadolu

Alevî topluluklarının kutsal kabul ettiği *Buyruk* metinlerine benzer.<sup>10</sup> İmam Ali ve İmam Cafer el-Sadık'la özdeşleştirilen farklı öğretileri ve emirleri içerir ve öğretmen (*mürebbi*) ile öğrenci (*talip*) arasındaki ilişkiyi ve dinî kardeşlik (*musahiblik*) eğitimini tartışır.

Bu kutsal metinlerle Şabakların şu anki inançları ve pratikleri arasındaki ilişki açık değildir. Sünnî, bir Müslüman olarak el-Sarrafi, Şabakların namaz kılmadığını, Ramazan'da oruç tutmadığını, zekat vermediğini ve hacca gitmediğini, ancak bu görevlerin herbiri yerine kendi alternatifleri olduğunu belirtir. Namazın yerine pir'in evinde ezberden dualar (*gülbak*) okudukları kutsal ayinlere katılırlar. Ramazan'da oruç tutmanın yerine Muharrem'in ilk dokuz günü oruç tutarlar ve zekat vermenin yerine çok daha büyük bir yüzdeye tekabül eden, *kums*'u (toprak sahibinin payı olarak) *Ehl-i Beyfe* öderler; bu, tarımsal ürünün beşte biri kadardır.

Mekke'yi ziyaret etmezler, fakat kendi bölgelerindeki, özellikle Necef ve Kerbela'daki kutsal türbeleri ziyaret ederler.

Bazı Iraklı uzmanlar Şabak'ın 1514 Çaldıran Savaşı'ndan sonra güneye kaçan Anadolu Kızılbaşlarının soyundan geldiğini iddia etmektedir.<sup>11</sup> Üyeliğe kabul törenlerinde Şabak piri, Pir Sultan Abdal'a dayandırılan bir nefesi okur. Bu durum Şabakların gerçekten de Anadolu kökenli olduğunu göstermekte gibidir, ancak bu durumda Musul'a daha sonra gelmiş olmalıdırlar çünkü Pir Sultan Çaldıran Savaşı'ndan yaklaşık yüzyıl sonra yaşamıştır. Aşağıda okuyacağınız nefes Ali'nin Kızılbaşlar tarafından nasıl tanrılaştırıldığını alenen göstermesi açısından diğerlerinden farklı ve bir o kadar da ilginçtir:

Yedi iklim çar köşeyi seyr etdim ben Aliden gayrı ala görmedim yaradubdur  
on sekiz bin alemler rızkın vermeğe ganidir gani bir ismin Alidir bir ismin  
Allah Şükür b.r.l.giye (?) el-hamdülillah dinimiz kavidir vallahi ve billahi  
ben Aliden gayrı ala görmedim

Ali gimen er gelmedi cihana ona da tutdılar yüz bin bahane yedi kere  
devredim (?) ulu divana ben Aliden gayrı ala görmedim

hakk buyurmuş levh üstünde kalemi nur ile toldırmış cümle alemler Alini  
çağırır mahrum kalır mı ben Aliden gayrı ala görmedim

indim yer bahrine ilgar eyledim sarı öküz tügin saydım fark eyledim çıkdım  
gök yüzine seyran etdim ben Aliden gayrı ala görmedim

cennet alanın kapısı divan taş laldır atarısı gevherdir taşı Alidir belin  
kırkların baş ben Aliden gayrı ala görmedim

Pir Sultan Abdal özüdür Ali dilim böyle söyle: ben özüm eli Allah  
Muhammed kendü özüdür Ali ben Aliden gayrı ala görmedim<sup>12</sup>

Bu nefesin farklı bir şekli de Anadolu'da bilinir, ancak burada nefes Pir  
Sultan'a değil, Pir Sultan'ın müridi olma ihtimali olan Kul Himmet'e  
atfedilir.<sup>13</sup>

Safevi-Kızılbaşlıkla yakın ilişkileri Şabakları komşu heterodoks topluluklar  
olan kuzeydeki Yezidîlerden ve güneydoğudaki Sarlîlerden ayırır. Sarlîler,  
Kakaîler gibi Ehl-i Hakkın bir koludurlar; Şabaklarınkine benzer bir Gurani  
diyalektini konuşurlar. Bir başka komşu Gurani konuşan topluluk olan  
Bajwan veya Bajalanın, Şabakların bir parçası veya Şabakların bu  
topluluğun bir parçası olduğu söylenir. Bununla birlikte Bajwan, aşiret  
yapısına sahip ve aşiret liderleri tarafından yönetilen bir topluluktur, oysa  
Şabaklar Pey gamber soyundan o lmaları nedeniyle üzerlerinde büyük  
manevi nüfuza haiz şehirde oturan Seyyid ailelerine ait tarlalarda ortakçılık  
yapan aşiretsiz köylülerdir. Şabak ve bölgedeki Bajwan, Sarlî, Kakaî ve Şîî  
Türkmenler arasında evliliğe sıkça rastlanır ve bu durum bu dinî topluluklar  
arasındaki sınırları belirsizleştirmektedir.

Şabak toplumu Alevîlere benzer bir manevi hiyerarşik yapıya sahiptir. Her  
yetişkin bir pire, (el-Sarrağ tarafından *dede* olarak adlandırılan) bir manevi  
büyüğe bağlıdır. Bu, soydan geçen bir yapıdır ve her aile bunu, nesilden  
nesile bir pir soyuna bağlanarak sürdürür. Bütün ritüeller bir pir tarafından  
yönetilmelidir. Çoğu durumda bir rehber ona y ardım etmekle yükümlüdür  
ve belli başlı yıllık kutlamalarda, (el-Sarrağ'ın *meratip* o larak adlandırdığı)  
oniki hizmetli hazır bulunmak zorundadır: pir, rehber, lamba taşıyıcısı  
(*hamil el-çerağ*), süpürge taşıyıcısı (*hamil el-miknasa*), bardak taşıyıcısı (*sak*),  
kasap, dört yardımcı (*hadem*) ve iki kapı bekçisi (*ebvab*). Anadolu Alevî  
toplulukları da, her birine değişik isimler verseler de bu oniki hizmeti  
bilirler.<sup>14</sup> Kasap ve dört *hadem*, kutlamada merkezî bir öneme sahip kutsal

yemeğin (genellikle horoz etinden yapılır) hazırlanması ve dağıtılmasından sorumludur. Şabak pirleri hiyerarşik olarak sıralanır ve *baba* olarak bilinen üstün bir manevi otorite hiyerarşinin en üstünde yer alır.

Şabakların pirin evinde düzenlenen (Alevîlerin cem, el-Sarraf'ın *muştama* dediği) düzenli dinî törenleri vardır. Belli başlı üç yıllık kutlama vardır; Aralıkta, yeni yılda kutlanan, *aşura* gecesinde kutlanan ve üçüncü olarak ise, suçluların halkın önünde suçlarını itiraf ettikleri ve toplumdaki uzlaşmazlıkların çözüldüğü *özür* gecesinde gerçekleştirilen.<sup>15</sup> Şabak ve Sarlî hakkındaki erken dönem metinlerde *laylat el-kafsha* adıyla ve genellikle ağza alınamayacak iğrençliklerle (*kafasha* fiili yerel Arap diyalektinde 'yakalamak, tutmak' anlamına gelir) betimlenen kutlamalar, erkeklerin ve kadınların birlikte katıldığı bu üç gece kutlamalarıdır. Minorsky'nin, çok daha masum görünen ve ayakkabı anlamına gelen Farsça *kafsh* sözcüğünden bu kelimenin türediği iddiası, sonraları birçok uzman tarafından kabul görmüştür. Örneğin Moosa, Minorsky'yi izleyerek bu ismin, terliklerin çıkarılmasından kaynaklandığını söyler. Ancak Şabaklar kendileri bu ismi kullanmıyor görünmektedirler.

Hac, dinî takvimin bir başka önemli bölümünü teşkil eder, '*id el-fitr* ve '*id el-adha*'da ziyaret edilen iki önemli türbe Ali Reş (Kara Ali) ve Abbas adlarını taşırlar. Şabaklar birincisini îmam Ali Zeyn el-Abidin bin Hüseyin'le, ikincisini de Hüseyin'in Kerbela'da ölen genç kardeşi Abbas'la özdeşleştirirler. Farklı bir ziyaret şekli de, Kerbela'daki felaketten sorumlu olan Irak'ın Emevi valisi Ubeydullah bin Ziyad'ın sözde türbesini taşlamaktır. Bu ziyaret yılın herhangi bir zamanında yapılır.<sup>16</sup>

Başlıca hac (ziyaret) yerlerinin bugün yaşadıkları yerlerin çevresinde olması, Şabakların bu topraklardaki köklerinin derinlerde olduğunu ve asıl geldikleri bölgeyle bağlantılarını artık korumadıklarını göstermektedir. Onları Anadolu Alevîleri ile bağlayan şey inançlarının içeriğidir. Dilleri ne Türkçe ne Kurmanci ne de Zazacadır. Şabak Ehl-i Hak dilini konuşur. Gurani ve Zazacanın akraba diller olmasından dolayı Şabaklar bir şekilde Dersim'in Zazaca konuşan Alevîleriyle ilintilendirilebilirler. Belki de Şabaklar aslen Zazaca konuşan Alevîlerdir ve dilleri, Bajalan ve Sarlî'lerle ilişkileri içinde zamanla Guranileşmiştir. Şabakların dil ve dinlerinin



Dersimlilerinkiyle ortak olup olmadığı mevcut yayınlardan değil, yeni bir saha araştırması ile ortaya çıkarılabilir.

1 Kakaî dini İran’da Ehl-i Hak olarak adlandırılan dinle aynıdır. Bu konudaki en iyi çalışma; C.J.Edmonds, “The beliefs and practises of the Ahl-i Haqq of Irak”, *İran* 7 (1969), s. 87-106. Yezidî dini hakkında son zamanların en iyi çalışması; Philip Kreyenbroek, *Yezidism, Its Background, Observances and Textual Tradition* (Lewiston, NY; Mella Research Publications, 1995).

2 C. J. Edmonds’un Şabak’ın Yezidî komşularına yaptığı ziyareti hakkında kaleme aldığı detaylı bir kitap (*A Pilgrime to Lalish*, Londra: Royal Asiatic Society, 1967), Şabak köylerinin bir listesini ve en önemli köylerinin haritadaki yerlerini ve bölgedeki diğer heterodoks toplumlari kapsamaktadır.

3 Amal Vinogradov, “Ethnicity, cultural discontinuity and power brokers in northern Iraq: the case of the Shabak”, *American Ethnologist* 1 (1974), s. 208.

4 Bu bilgi Michiel Leezenberg’den nakledilmiştir; “The Shabak and Kakais: Dynamics of ethnicity in Iraqi Kurdistan” (Teknik not, Institute for Language, Logic and Computation, University of Amsterdam, 1994).

5 Vinogradov, “Ethnicity”, s. 120.

6 Vinogradov, “Ethnicity”, s. 210-12; aynı zamanda bkz. Amal Rassam (=A. Vinogradov), “Al-taba’iyya: power, patronage and marginal groups in northern Iraq”, E. Gellner ve J.Waterbury,(der.) *Patrons and Clients in Mediterranean Societies* içinde (Londra: Duckworth, 1977), s. 157-66.

7 Anfal ve etkileri hakkında bkz. Human Rights Watch, *Iraq’s Crime of Genocide: The Anfal Campaign against the Kurds* (New Haven, Yale University Press, 1995). Leezenberg’e göre (bkz. “The Shabak and the Kakais”, s. 7) 22 köy tamamen veya kısmen yok edildi ve sakinleri olan 3.000 aile Erbil’deki toplama merkezlerine gönderildi.

Liderlerinden birinin Şabakların Arap olduğunu resmen açıklamasının ardından 1990'da çoğunun geri dönmesine izin verildi.

8 Ahmad Hamid al-Sarraf, *Al Shabak Min F Irak al-Ghulat fi al-Irak* (Bağdat, 1373/1954). Bu kitap Şabaklar hakkında varolan en iyi çalışmadır. Bir bölümü şu kitapta özetlenerek İngilizce'ye çevrilmiştir: Matti Moosa, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects* (Syracuse University Press, 1987)

9 “Hacı Bektaş Veli kızıl pirleri, Erdebil erenleri bu yolu bize kurmuş”(Al-Sarraf, *Al-Shabak*, s. 96). Bu gülbenkin tam hali şu şekildedir: “Tevelli tecelli kabul ola / istekleri müyesser ola / akşamın hayrı gele şerri def ola / gerçeğe hu, batıla yuh ola / sırrı sır edenin damına bu / Hacı Bektaş Veli kızıl pirleri / Erdebil erenleri bu yolu bize kurmuş / Hu diyelim erenlerin damına / Allah Muhammed Ali, Hakk dost, pir dost / Hakka Şah, batıla yuf.

10 En iyi basılmış metin: S. Aytekin, *Buyruk* (Ankara, 1958).

11 Moosa da (*Extremist Shiites*, s. 6), Iraklı uzman al-Shaybi'yle aynı fikirdedir. Vinogradov da (“Ethnicity”, s.210), Şabakların bölgedeki diğer heterodoks toplumlar gibi politik kuşkulardan kurtulabilmek için kendilerini Bektaşî düzenine bağlı gördüklerini ekleyerek bu hipotezi destekler.

12 El-Sarraf, *Al-Shabak*, s. 113-14. “Aliden gayrı ala” ifadesinin “Aliden gayrı Allah” ifadesi ile aynı şekilde telâffuz edildiğine dikkat ediniz.

13 Bu metin şu kitapta yer almaktadır: Cahit Öztelli, *Bektaşî Gülleri. Alevî Bektaşî Şiirler Antolojisi* (İstanbul: Milliyet, 1973), s. 35.

Kitapta yer alan ilk dörtlük şudur: Yedi iklim dört köşeyi dolandım / Ben Ali'den gayrı bir er görmedim / Kısmet verip âlemleri yaradan / Ben Ali'den gayrı bir er görmedim.

14 El-Sarraf, *Al-Shabak*, s. 101-3 (al-Sarraf kasabı açık bir şekilde belirtmemiştir, fakat Moosa'nın özetinin 123. sayfasında kasap da

listelenmiştir). Anadolu'da oniki hizmetin adları bölgeden bölgeye değişebilir. Bununla ilgili iyi bir tetkik için bkz. Nejat Birdoğan, *Anadolu'nun Gizli Kùltürü Alevîlik* (Hamburg, 1990), s. 27785.

[15](#) El-Sarraf, *Al-Shabak*, s. 103-4.

[16](#) El-Sarraf, *Al-Shabak*, s. 115-7. 138

# Hacı Bektaş, Sultan Sahak, Şah Mina Sahib ve Koşan Duvarın Farklı Hikâyeleri

*yürüten cansız duvarı* —HACI BEKTAŞ-I VELÎ...

## İlk hikâye: Pirdiwar'da

Güney Kürdistan'daki Dalahu Ehl-i Hak mensupları (15. yüzyıl civarı yayılmaya başlamış olması gereken) tarikatlarının kurucusu olarak kabul edilen Sultan Sahak hakkında, Bektaşîliğe dair bilgisi olan herkesin aşına olduğu bir hikâyeyi naklederler:

Sultan Sahak mahsus (esoteric) öğretilerini dünyaya açıklamaya hazır olunca, ilk dört Dostu ile beraber Hawraman'da, Sirwan nehrinin üst kısmında Pirdiwar denen yerde, yerleşmeye karar verdi. Do stlardan biri olan Davud bir duvar ustasıydı ve onlar için nehirden çok uzak olmayan bir yere bir ev inşa etmeye başladı. Ancak seçtiği yer uzun zamandan beri, büyük sihirli güçlere sahip bir mistik olan Pir Mikail'in bölgesi içinde kabul ediliyordu. Pir bölgede hak iddia eden birinin ve müritlerinin geldiğini öğrenince öfkeyle doldu ve esrarlı güçlerini göstererek gelenlere hadlerini bildirmeye karar verdi. Zehirli bir yılanı kırbaç gibi tutarak vahşi bir aslanın sırtında, sert bir savaşçı gibi Pirdiwar'a ilerledi. Pir'in yaklaştığından haberdar olan Sahak, Davud'a inşa ettiği duvarın üzerine tırmanmasını, Pir Mikail'i karşılaşmasını ve ona ne istediğini sormasını emretti. Sultan'ın gücüyle duvar, Davud'un üstünde olmasından hoşnut dörtnala uzaklaştı. İki süvari Sirwan kıyılarında karşılaştı. Davud dostça Pir'i selamladı, ancak Pir sinirlendi ve şunları söyledi; "Bu da nedir? Bazı manevi hünerlere sahip biri olduğunı söyleyen Şeyh Sahak'ı göreceğimi zannedyordum, oysa karşımda duvarlarla oynayan sıradan bir büyücü çırağı duruyor!" Davud sabırlı bir şekilde cevap verdi; "Fakat ben Sultan'ın sadık hizmetkârıyım (*galam*); Sultan'ın haricinde hiçbir şey yoktur!" Pir Mikail Davud'a efendisini çağırmasını emretti, fakat Davud daha arkasını bile

dönememişken Sultan Sahak aniden ortaya çıktı. Sirwan nehri Sultan'ın varlığından duyduğu sevinçle gürlendi; sesi öylesine yüksekti ki kıyısındakiler birbirlerini zorlukla duyabiliyorlardı. Sultan Pir'i nehri susturmay a davet etti, ancak Pir başarılı olamadı. Bunun üzerine Suların Efendisi olan Sultan Sahak nehre sessiz olmasını söyledi ve nehir de hemen itaat etti. Sultan, Davud'a sihirli halısını (*kaliçe-i kudret*) nehrin üstüne sermesini emretti ve halının üstüne oturdu. Pir Mikail'in aç olduğunu görerek suya elini soktu, sudan pişmiş bir balık çıkardı ve balığı, y erken bir kılçığını bile kırmamasını söyleyerek Pir'e uzattı. Pir yemeğini bitirdiğinde suyun yüzünde bir başka balık görüldü ve Sultan'a dönerek "Eşime ne yaptın. Yoksa onu şu açgözlü adama mı verdin? Onu geri istiyorum! Suların Efendisi lütfen eşimi bana geri ver!" dedi. Bu sözlerin ardından Sultan Pir Mikail'den (kırılmamış) kılçıkları geri aldı, balığı canlandırdı ve suya geri attı. Bunlara şahit olan Pir Mikail Sultan Sahak'ın manevi üstünlüğünü kabul etti ve onun inançlı müritlerinden biri oldu.<sup>1</sup>

Bu efsane, her biri bu inanişın ve yakın inanişların kökenlerini gösteren ilginç izler taşıyan, görünüşte birbiriyle alakasız bir dizi konuyu içermektedir. Dalahu'daki Ehl-i Hak inanişına bağı olanlar için ise efsaneleri arasında en önemli olanlardan biridir bu; bu efsaneyi sıkça anlatırlar ve efsanenin birçok şiirleştirilmiş biçimi vardır. Hepsi de kutsal bir emri tekrarlar; onların kutsal hay vanlarının kemikleri asla kırılmamalıdır ve hep birarada tutulmalıdır, "bu şekilde", birçoğunun inandığı gibi, "Sultan Sahak onların ruhlarını özgürleştirebilir". Bu kuralın haklılığını göstermek için, balığın kemiklerinden tekrar hay ata döndürülmesi ve diğer efsanelerdeki benzer mucizeleri anlatırlar.<sup>2</sup> Bu konuya daha sonra döneceğim fakat daha önce koşan duvar figürlü bu mucizeye daha y akından bakalım.

Bir yılanı kamçı gibi kullanan, aslana binmiş süvarisiyle, bölgeye yeni gelmiş ve bir duvarın koşmasını sağlayan üstün biri arasındaki yarışma teması, oldukça geniş bir coğrafyaya y ay ılmıştır. Alan araştırmam sırasında henüz bundan haberdar değildim, fakat Ehl-i Hak inanişındaki arkadaşlarımla aynı efsanenin Hacı Bektaş'ın galip evliya olarak gösterildiği versiyonunu duyduklarında hiç şaşırmadıklarını görerek ikna oldum. Sultan Sahak'ın kendini dünyada farklı insan vücutlarında birçok kez gösterdiğine inanılır ve Hacı Bektaş da bunlardan biri o larak kabul

edilir. Bu efsanenin belirgin sahnelerinin, bu döngülerin her birinde yeniden yaşandığına inanılır. Şu anda bile Sultan Sahak dünyanın herhangi bir yerinde ve başka maskeler altında, koşan duvarını kendisine meydan okuyan aslana binmiş süvarilere gönderiyor o lab ilir. Bu noktada, Ehl-i Hak bakış açısıyla bile, bir soru akla takılmaktadır; bu olayın böyle sık yinelenmesinin (kozmetik veya toplumsal) anlamı nedir?

## **Bektaşî-Alevî hikâyeleri**

Hacı Bektaş'ın galip geldiği bu yarışmanın birçok farklı anlatısı bulunmaktadır. Bunların muhtemelen ilki 15. yüzyıl sonlarında yazılmış bir Hacı Bektaş biyografisinde bulunmaktadır. Bu anlatımdaki rakip, görünüşte Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin bir müridi olan Hacı Mahmud Hayrani'dir. Bu anlatımda Hacı Bektaş kutsal seccadesini (bir başka sihirli halı mı?) bir kayanın üzerine serer ve kayaya yürümesini emreder, bunun ardından Hacı Mahmud tövbe eder ve Hacı Bektaş'ın üstünlüğünü kabul eder.<sup>3</sup> Bu efsanenin daha sonraki versiyonlarında Hacı Bektaş'ın yürüttüğü bir kaya değil bir duvardır ve meydan okuyan (her zaman aslana binen ve kırbaç yerine bir yılanı kullanan) mistiğin Ahmed Bedevi,<sup>4</sup> Ahmed Rıfai<sup>5</sup> veya Hacı Bayram<sup>6</sup> olduğu belirtilir. Bu üç evliyanın rakip üç mistik düzenin kurucusu olmaları gerçeği Bektaşî dervişlerinin hikâyeyi, baş rakipleri kim olursa olsun kendi düzenlerinin üstünlüğünü iddia etmek için, uyarladıklarını gösterir. Bu tip uyarlamaların abartılı bir örneğini, Hacı Bektaş'ın Hıristiyan kimliği olarak gösterilen Rum aziz Harambulos'un müritlerinin bağlularının anlattığı bir hikâyede buluruz; hikâyeye göre Harambulos bir duvara binmiştir ve bu yüzden de bir aslana binmiş olan peygamber Muhammed'den üstündür.<sup>7</sup>

Bugünkü Bektaşî çevrelerinde bu hikâye, derviş düzenleri arasındaki rekabetle ilişkilendirilmemekte ve mucizevî bir *yarışma* olarak görülmemektedir. Bilgisine başvurduğum Alevî ve Bektaşîler, bahsedilen aslan binicisinin, tanınmış bir Bektaşî evliyası olan Karaca Ahmed olduğu konusunda hemfikirdiler. Gerçekten de, Üsküdar'da bulunan Karaca Ahmed türbesindeki bir kitab e bunun bir çatışma değil uyum olduğunu belirten kelimelerle sözkonusu mucizeye göndermede bulunur: evliyalar aslana birlikte binmektedirler.<sup>8</sup> Bu efsane, zahiri çatışma ve rekabetten ziyade, batini uyumu vurgulamaktadır.

Şu ana kadar duvar (veya duruma göre kaya) binicisi olarak Hacı Bektaş'ın bizzat kendisini görmüştük. Bununla birlikte Dersim'in Kızılbaş Kürtleri aynı hikâyeyi farklı kahramanlarla anlatırlar. Efsanenin Dersim versiyonunda aslan binicisi, Kureyşan aşiretinin efsanevi atasıdır ve duvara binen de Bamasuran (=Baba Mansuran) aşiretinin kurucusu olan Baba Mansur'dur. Buna rağmen Baba Mansur'un yarışmayı kendi üstünlüğüyle kazanmadığı kabul edilir, duvarı "Hacı Bektaş'ın gücüyle" yürütmüştür.<sup>9</sup> Bamasuran ve Kureyşan aşiretleri şimdi, *toliw* (talip, "müritler") olarak adlandırılan diğer Dersim aşiretlerine pirlük ("manevi eğitmenler") ve *reyberlik* (rehber, "kılavuz") yapmaktadır. Bilgi aldığım bazı kaynaklara göre; reyber, *toliw* ve pirleri arasında aracılık yaparken, pir, *toliw* aşiretleri ve Hacı Bektaş (veya Hacı Bektaş köyündeki çelebi) arasında bir iletişim kanalı görevi görmektedir.<sup>10</sup>

Binicilik mucizelerine dair efsanenin, çeşitli biçimleri ön Asya'da geniş ölçüde popülerdir. Birçok farklı bölgenin koşan duvarın kalıntılarına sahip olmakla övünmeleri de bunu gösterir. Yöre Kızılbaşlarının hâlâ çok değer verdikleri Baba Mansur'un duvarı Molyneux-Seel'e, Baba Bujik Dağı'nın<sup>11</sup> kuzey eteklerinde bulunan Kardere köyünde gösterilmiş; Bumke'ye de duvarın Mazgirt yakınlarındaki Mohanu'da olduğu söylenmiştir.<sup>12</sup> Hacı Bektaş köyündeki kaya, yöresel inanışa göre, Hacı Bektaş'ın bineğidir.<sup>13</sup> De Cholet'e Kırşehir yakınlarında bu duvarın kalıntıları gösterilmiş,<sup>14</sup> oysa 17. yüzyılda Evliya Çelebi Hacı Bektaş duvarını Sarı Bey olarak adlandırılan bir yerde görmüştür.<sup>15</sup> Efsaneyi anlatan temsili resimler de Türkiye'de ve Balkanlar'da oldukça iyi bilinmektedir ([Resim 1](#)).

Aynı efsane Yezidîler arasında da bilinmektedir. Efsanenin bu versiyonundaki galip, üstünlüğünü bir kayayı yürüterek göstermiş olan en önemli Yezidî evliyası Şeyh Adi'dir ve rakiplerinin de, tanınmış Müslüman evliyalar olması hiç de şaşırtıcı değildir. Yezidîlerin Şeyh Adi'ye atfettikleri bir kasidede Şeyh Adi kendisi için şunları söyler:

... Laliş'de şan ve mutluluk içinde yaşıyordum / el-Kadirî ve ayrıca ibn el-Rifa'i bana geldi / ve Ebu'l Vefa, genç adam, bir aslanın üstünde bana geldi / Ve ben cansız, vücutsuz bir şeye bindim / ardım sıra yürüyen bir kaya kütlesine...<sup>16</sup>

Aynı efsane diğer Yezidî metinlerinde de tekrarlanmaktadır, iki tanesi Kreyenbroek tarafından da yayınlanmıştır. Bunlardan biri şöyle başlar; “Mucizeler gösterecek Şeyhler geldi / binekleri bir aslandı, kırbaçları bir yılan (*borr şere, qamçiye wan mare*) / Şeyh Adi’yi sordular.” Bunun üzerine Şeyh Adi müridi Mehmed Reşan’a bir kayaya bir binekmiş gibi binmesini ve böylece manevi üstünlüğünü göstermesini emretti.<sup>17</sup>

Bu efsanenin Alevîler ve Bektaşîler arasındaki yaygınlığını gördükten sonra, aynı temaya Ehl-i

Hak inanişına bağlı olanlar ve Yezidîler arasında da rastlamak şaşırtıcı değildir. Bu topluluklar arasında uzun zamanlar boyunca az ya da çok yoğun ilişkiler olmuştur<sup>18</sup> ve Sultan Sahak ve Pir Mikail arasındaki iddialaşmanın, Hacı Bektaş mucize sinin bir başka uy arlaması olduğu söylenebilir. Bununla birlikte aynı efsanenin daha uzak versiy onları için Bektaşî etkisi hipotezi daha az ikna edici olmaktadır.

## **Hint dünyasında**

Multan’da (Pencap, Pakistan) birkaç yıl önce satın aldığım popüler bir din kitabı, iki Hint Müslüman evliyasını aynı mucizevî iddialaşmanın kahramanları o larak

göstermektedir ([Resim 2](#)). Burada da sol taraftan gelen meydan okuyucu, (aslanın Hindistan’daki karşılığı olan) bir kaplana binmiş ve elindeki yılanı kırbaç gibi kullanmaktadır; sağ tarafta yer alan üstün rakibi ise bir duvarın üzerine çömelmiş bir durumda gösterilmektedir. Ehl-i Hak versiyonunda olduğu gibi burada da iddialaşma bir nehir kenarındadır. [Resim 1](#)’de gösterilmiş olan Hacı Bektaş duvarı da, bir nehrin varlığını ortaya koyan bir köprüye benzemektedir. Bu benzerliğe daha sonra döneceğim. Kitapta başrol oyuncularının, her ikisi de 15. yüzyıl başlarında yaşamış iki, çok bilinen sufi, Şah Madar Sahib (kaplan üzerinde) ve Şah Mina Sahib olduğu belirtilir; arkaplanda Şah Mina Sahib’in Lucknow’daki türbesi resmedilmiştir.<sup>19</sup>

Bu evliyalar hakkındaki kaynaklar<sup>20</sup> (her ne kadar sözlü gelenekte aksini bulduy sam da), bu y arışmadan bahsetmemektedir. Bununla birlikte o kısa



iddialaşma hikâyesi her iki evliyanın birbiriyle çelişen ünlerini anlamada yardımcıdırlar. Şah Mina'nın *Malfüzatı*

(kaydedilmiş konuşmalar), onu öğrenilmiş “ulu” geleneğe bağlı ortodoks bir sufi olarak göstermektedir. Diğer tarafta, sonradan Müslüman olmuş Suriyeli bir Yahudi olan, Şah Madar gezgin bir mucize ehlidir ve Kalenderi dervişlerin izinde doğuya doğru dolanıp durmuş ve sonunda Hindistan'da popüler bir evliya olmuştur. Bir 17. yüzyıl evliyalara biyografisi olan *Mirat-i Madan*\*de Şah Madar, oldukça garip mucizeler gerçekleştirirken gösterilir. Daha sonra, Kalenderi *tipi* birçok mezhep içinden en yogiye benzer olan Madari dervişlerinin evliyası olmuştur.<sup>21</sup>

Kaynağı ne olursa olsun yarışma efsanesinin Şah Mina'ya bağlı olanlar tarafından evliyalarının ve onun ortodoks sufizminin kural dışı fakat sihir gücüne sahip Madari dervişlerine üstünlüğünü göstermek için uyarlanmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bu evliyaların yaşadığı tarihlere bakılırsa bu uyarılmanın, (*Vilayetnâme*'ye daha sonra bir ek yapılmadığını varsayarsak) aynı zamanda bir Bektaşî çevresinde yarışmanın ilk kez zikredildiği tarih olan 15. yüzyılın ikinci yarısında yapılmış olması ihtimali düşüktür. Bu nedenle Bektaşî versiyonunun, Şah Mina efsanesinden alınmış olması pek mümkün değildir. Bu kronolojik açıdan mümkün olsa da, bir başka nedenden dolayı değildir. Bu efsane, ortaçağ Hindistanına özgü, Digby ve Rizvi tarafından incelenen, *yogi* etkisindeki sufi mesellerinin tarzına uymaktadır.<sup>22</sup> Bu yüzden daha az tanınan diğer iki Müslüman evliya olan Seyyid Taceddin Şersawar ve Şeyh Kutbuddin Mannawar Hansoi hakkında da aynı meselin bulunması şaşırtıcı olmayacaktır.<sup>23</sup>

Ayrıca efsanenin bir dizi erken dönem Hint Müslüman kaynağında, bir yarışma teması olmaksızın anıldığını görmekteyiz. 14. yüzyılda yaşamış Pencabi sufi Abu Ali Kalender'in “bir duvar üzerine bindiği” söylenir.<sup>24</sup> Koşan duvara ilk kez Delhi Şeyhi Nizamuddin'in Sarakhs Şeyhi (10. yüzyıl) Lukman'ı anlattığı (1308 tarihli) bir konuşmasında rastlarız. Sarakhs Şeyhi Lukman'ın şeriatın zahiri kurallarını önemsemediği bilinirdi, fakat dindar insanlar onu kınamaya geldiklerinde üzerinde oturduğu duvara “Tanrının emriyle hareket et!” diye emretmiştir ve onları duvarı bir at gibi sürerek karşılamıştır.<sup>25</sup>

Lukman, Horasan şeyhi Ebu Said b. Ebü'l-Khayr'a (ölümü 1049) atfedilen sözlerin yaklaşık 1180 yılında yapılan bir derlemesi olan *Asrar-i Tevhid*'deki mesellerde de karşımıza çıkar. Burada koşan duvar yoktur, fakat *Asrar*'daki bir pasajda *aslana binen ve bir yılanı kırbaç gibi kullanan* kişinin Bayazid Bestami'den başkası olmadığı söylenir.<sup>26</sup>

Sanırım burada, bu mucizelerin ilk kez popüler sufi irfanına dahil olduğu yere ve zamana oldukça yaklaştık. Efsaneye yarışma temasının daha sonraki bir tarihte Horasan'da eklendiğini ve bundan sonra efsanenin batıya ve Hindistan'a geçtiğini söylemek mantıklı görünmektedir. Fakat ne Bayazid bir yılanı kamçı gibi sallayan ve bir kaplana binen, ne de Lukman duvara koşmasını emreden ilk kişidir.

### **İslâm dünyasının ötesinde**

Bir Hindolojist dostum, aynı mucizelerin Hindu-Budist geleneğindeki *seksen-dört siddha* efsanelerinde de görüldüğüne dikkatimi çekti.<sup>27</sup> Siddhalar 11. ve 12. yüzyıldan itibaren kuzey Hindistan'daki Hindular arasında popüler hale gelen ve din ile sihri birleştiren bir hareketin efsanevi kurucularıdır. "Yüksek" Brahman geleneği ile bağlantısı olmayan bu hareket, "çoğu Sivaistik kökenli olsa da bir kısmı Budist kökenli çok sayıda dinî, sihirsel ve simyasal gelenek ve pratik için bir birleşme noktası" oluşturdu.<sup>28</sup> "Sihirsel mükemmelliğe" ulaştıklarına inanılan siddhalar, Tibet Budizminde olduğu kadar, popüler Hinduizmde, hatta bazı Sih efsanelerinde hatırı sayılır oranda karşımıza çıkarlar.<sup>29</sup> Bu siddhaların günümüze kadar gelmiş efsaneleri sadece, 11. ya da 12. yüzyılın başlarında Sanskritçe orijinalinden çevrilmiş Tibetçe bir metinde korunmaktadır.<sup>30</sup>

Seksen-dörtlerden biri olan Guru Dombipa, Tantrik uy gulamalarında kendisine eş o larak aşağı kasttan bir kadını (*dombi*) seçtiği için tahtından ferag at etmeye zorlanmış bir kraldı. Kral toplumsal aidiyetinin, kadının kastı olan ve şarkıcılar, dansçılar ve hokkabazlardan oluşan *Dom* kastından olmasını kabul etti ve eşiyle birlikte 12 yıl boyunca ibadet edecekleri ormana çekildi. Bu sürenin sonunda çift bölgeden "*genç bir kaplanın üstünde, zehirli bir yılanı kırbaç olarak kullanarak*" çıktı.<sup>31</sup> Artık doğru yolu bulmuş olan yogi, kendisini yeniden kral yapmak isteyen eski

tebaasının isteğini reddetti ve canlı canlı yakılmasını istedi. Odun yığını üzerinde çift, kutsal Hevejra ve yoldaşına dönüştüler.

B u *siddha* ismini, kendi üstün kastını gönüllü olarak terkedip dahil olduğu aşağı kast Dom'a borçludur. (Bu iniş, toplum kurallarını hor gören daha sonraki *Melami* dervişlerinin tavrını hatırlatmaktadır.) Dom kastı, eğlence ve ölü y ikama işlerinde uzmanlaşmış çingene kastı benzeri bir kast olarak bugüne kadar gelmiştir. En önemli hac yerlerinden biri... Şah Madar'ın Makaanpur'daki türbesidir!<sup>32</sup> Bu, tapınağın sonradan Madari dervişleri tarafından benimsenen ve kaplana binen evliyalarının türbesi olarak kabul edilen eski bir Dombipa kutsal mekânı olup olmadığı merak etmemize neden olur.

Siddhalar'ın efsanesini anlatan Tibetçe metinde hareket eden duvarlardan bahsedilmez. Buna daha geç dönem bir efsanede rastlarız. Sih dininin kurucusu olan Guru Nanak'ı anlatan 17.yüzyıl tarihli bir evliya biyografisi, Guru Nanak'ın seksen-dört siddhayla buluştuğunu belirtir. Siddhalar onun önünde çeşitli mucizeler göstermişlerdir; bunlardan biri de *bir duvarın koşmasına neden olmuştur.*<sup>33</sup>

Bunun anlamı bu siddhaların önceki sayfalarda gördüğümüz Ehl-i Hak ve Bektaşî mucize sahiplerinin öncüleri olduğu mudur, yoksa bir başka yerde daha yakın bağlantılar bulmamız mümkün müdür?

### **Intermezzo: Kemiklerden yeniden diriliş**

Tibetçe metinde diğer *siddhalardan* biri (ve Dombipa'nın tantrik öğretmeni olan) Guru Virupa güvercinleri öldürür ve yer, daha sonra tüylerinden onlara yeniden hayat verir.<sup>34</sup> Bu benzersiz bir başarı değildir. Genellikle siddhalardan biri olarak kabul edilen büyük yogi Gorakhnath'ın da derilerini veya küllerini kullanarak ölmüş insanlara hayat verdiği söylenir<sup>35</sup> ve daha birçok Hint halk hikâyesinde de benzer mucizelerden bahsedilir.<sup>36</sup>

Bu, yukarıda alıntılanan dahil çeşitli Ehl-i Hak efsanelerinde aktarılan temanın aynısıdır.<sup>37</sup> Keza Bektaşî çevrelerinde de iyi bilinir bu tema. Bununla birlikte her ikisinde de ek bir unsur vardır: ölmüş olan, kemikleri kullanılarak yeniden diriltirler, diğer fiziki kalıntılar kullanılarak değil ve

kemiklerin kırılmaması gerektiği her ikisinde de vurgulanır.<sup>38</sup> Genel (diriltme) teması bütün dünyada bilinir,<sup>39</sup> fakat bu özel biçimi Orta Asya'ya özgü görünmektedir. İslâmiyet öncesi Türkler ve Moğollar, kutsal kabul ettikleri hayvanların kemiklerini kırmamaya özen gösterirdi, hayvanın bir başka dünyada yeniden dirilmesine yarayacağına inanarak kemiklerini toplayıp gömer veya yakarlardı. Hayvanın kemiklerinden birinin hasar görmesi veya kaybolmasının hayvanın sakat doğmasına yol açacağına inanılırdı.<sup>40</sup>

Bu örnekte, Ehl-i Hak ve Bektaşî inanışındaki temanın siddhalarinkine benzemesi, bu gelenekler arasında doğrudan temasların gerçekleşmiş olabileceği varsayımını gerektirmez. Ehl-i Hak ve Bektaşî inanışının kökenleri açıkça Türk-Moğollara dayanıyor görünmektedir. Roux, Mokri tarafından yayınlanmış Ehl-i Hak metinlerinde bu tip birçok Türk unsuru gösterir.<sup>41</sup>

Kaplan ve duvara ilişkin bahsettiğimiz mesellerin aynı türden Türk unsurlara daylanması (ki bu durumda ya bu unsurlar *siddha* efsanelerinden alınmıştır veya bu unsurlar o efsanelerin kaynağıdır) mümkün müdür? Bu motiflerin kesin kaynağının izlerini sürmek neredeyse imkânsız olsa da, bu sorunun cevabının “hayır” olduğunu düşünüyorum. Böyle düşünmemin nedeni, bildiğim kadarıyla, bunların İslâmiyet öncesi Türk-Moğol dağarcığında kaydedilmiş olmamaları. Bu motifler ve belki kaplan ve engereğin sembolize ettiği Tantrik uygulamaları gezgin *yogiler* tarafından Horasan dervişlerinden alınmış gibi görünüyor. Yukarıda 22. dipnotta değinilen yogi-tipi Hint sufi mesellerinin birçoğunun kökenleri de 10-12. yüzyıl Horasanı'na dayanıyor gibidir. Müslüman mistikler ile gezgin Budist ve Hindu münzeviler arasındaki karşılıklı etkileşim, daha sonraki dönemlerdeki Hindistan'a kıyasla bu dönemde çok daha verimlidir.

### **Mucize yarışın anlamı**

Kaplan ve yılanın Tantrik bağlamda anlamı ne olursa olsun, bunun, îslâm dünyasında ve özellikle koşan duvarla karşılaştırıldığında, yerleşik, ılımlı ve *şeriata* daha bağlı yönelimlere muhalif olarak gezgin, münzevi, sihirci, coşkucu ve belki de kural karşıtı manevi yolu sembolize ettiği görülür. Bir

aslana bindiği ve bir yılanı kamçı gibi kullandığı söylenen ilk sufinin, esrik, konformist o lmay an mistiğin ilk örneği Bayazid Bestami olması dikkat çekicidir. Ve bu örnek, -bu süreçte Dom'un rolü ne olursa olsun- daha sonraki bir efsanede bir kaplana bindiği söylenen Şah Madar'ın namına da kesinlikle uymaktadır. Pir Mikail (Ehl-i Hak arasında) ve Mahmud Hayrani gibi diğer aslan süvarilerinin kişilikleri hakkında bir şey bilmiyoruz, fakat her iki halde de efsane, gezgin ve disipline edilmemiş manevi geleneğin, yerleşik "ortodoksi"ye baş eğdirişiyile hemen hemen açıkça ilişkilidir.

İki ayrı manevi tutum arasındaki zıtlık, Ehl-i Hak hikâyesinin ifade tarzından ve diğer iki olayın ikonografisinden de ortaya çıkmaktadır ([Resim 1](#) ve [2](#)). Aslan (veya kaplan) ve zehirli yılan vahşiliği temsil etmektedir ve bu y aratıklara hakim olanda da (îslâm dışı) büyüünün gücü vardır. Diğer tarafta duvar yerleşik hayatı ve medeniyeti karakterize eder. [Resim 1](#)'deki Hacı Bektaş duvarı bir köprüye benzer; Ehl-i Hak versiyonunda ve [Resim 2](#)'de olay bir nehrin kıyısında geçer. Nehir sulu tarımı ve yerleşik hayatı niteler ([Resim 2](#)'deki bereketli topraklara dikkat edin) ve aslan sürücüsünün geldiği dağlar veya çöllerle bu manzara arasında açık bir karşıtlık vardır. Hacı Bektaş'ın ibadet hasır ( [Resim 1](#)'de bu hasır bir pöstekidir; elindeki tesbihe de dikkat ediniz), şeriata bağlılığı gösterir; [Resim 2](#)'de Şah Mina, Şah Madar oraya gelirken, yanında duran maşrapadan ve başlıktan anlaşıldığı gibi *wudusunu* yapmaktadır.

Her iki resimde de, gördüğüm diğer birkaç resimde olduğu gibi, aslan binicisinin soldan gelmesi ve duvar üzerindeki adamın da tam zıt yönde gösterilmiş olması büyük ihtimalle bir tesadüf değildir. Sol-sağ bölünmesi çoğu kültürde sembolik sınıflandırmalardandır ve bu iki tarafın çağrışımı neredeyse evrenseldir.<sup>42</sup> Duvar üzerindeki adamın haklı ve aslan üzerindeki ise uğursuz biri olduğunu anlamak için sol ve sağ doktrinleri düşünmemiz gerekmez.

O halde görünüşte bu yarışma dünyanın birçok yerinde az ya da çok bağımsız bir şekilde yaşanmış bir süreci sembolize etmektedir: "Yüksek" mistik geleneğin "popüler" mistik geleneğe, yerleşik, sakin ve "düzenli" olanın göçebe, esrarengiz ve "dağınık" olana karşı zaferini. Belki de bununla Kalenderizmin çöküşüne ve yerleşik olan düzenlere karışmasına bir göndermede bulunmaktadır. Dinî zorunluluklara şüpheli bir itaatsizlik

gösteren ve sarhoş edici maddelere güçlü bir eğilim besleyen vahşi görünüşlü, aşırı fakir, dilenci gezgin dervişler olan ilk Kalenderîler Horasan'da ilk kez 10. yüzyılın sonu veya 11. yüzyılın başlarında göründüler. Moğol saldırıları sonucu yersiz yurtsuz kalmış insanların aralarına katılmasıyla sayıları arttı ve avare dolaşmaları onları Horasan sınırlarından çok ötelere götürdü. Kalenderizm 13. yüzyılın başlarında batıda Anadolu, Suriye ve Mısır'a kadar yayıldı, çok geçmeden de kuzey Hindistan'a nüfuz etti. Bu tek yönlü bir akış değildi; 13. ve 14. yüzyıl boyunca sayısız Kalenderî türden gezgin Anadolu'dan Hindistan'a gitti (Suriye'den gelen Şah Madar'ın kendisi de batıdan doğuya doğru olan bu kitlesel göçün bir parçasıydı). Takip eden birkaç yüzyıl boyunca Bengal'den Atlantik kıyısına kadar olan bölgede seyahat eden

Kalenderîlere rastlamak mümkündür.<sup>43</sup>

Kalenderîler arasında örgütlenme ve yerleşik hayata geçmeye karşı temayüller, 13. yüzyıl gibi hayli erken bir dönemde, Hindistan'da olduğu kadar Anadolu ve Mısır'da da ortaya çıkmaya başladı. Muhtemelen, içlerinde ardıllarını bulduğumuz Bektaşî, Alevî ve Ehl-i Hak gibi popüler dinî hareketleri etkilediler ve onların arasına karıştılar. Hindistan'da görülen *Madari*, Kalender tipi bir mezhepti ve en azından 17. yüzyıla kadar bu haliyle kaldı. 17. yüzyılın ortalarına geldiğimizde bile Kalenderîler ve ilişkili gruplar İran'da hâlâ oldukça kalabalıktı ve halk arasında etkili, ancak artık gezgin değillerdi ve *honak* ve *zaviye*'ye yerleşmişlerdi.<sup>44</sup> Bizim mucize yarışmasının çeşitli somut tezahürlerini bu yerleşik hayata geçme ve karışma sürecinde bulabileceğimize inanıyorum. Efsanenin kabul gördüğü her bölgede açık Kalender bağlantılarının varlığının bir tesadüf olması neredeyse imkânsızdır. Ortaya çıktığı farklı yerlere ve zamanlara baktığımızda, efsanenin (meselin) İslâm dünyasının tüm köşelerine farklı biçimleriyle bizzat Kalenderîler tarafından taşınmış olması çok daha akla yakın bir ihtimaldir.

Bu aşamada karşımıza birkaç soru çıkmakta: Kalenderîler kendilerini yarışmanın mağlubu olarak gösteren bir efsaneyi neden yaysınlar? Ve neden Bektaşîlik, Kızılbaşlık ve Ehl-i Hak gibi heterodoks mezheplerin kurucularını veya atalarını ortodoks galipler olarak gösterebilirler? Eğer farklı mistik tutumun iki türü arasındaki bu mücadelenin, Kalenderî tipi hareketler

içindeki bir mücadele olduğunu kabul edersek görünüşteki bu çelişkiyi de çözmüş oluruz. Dahası orijinal Bektaşîlik ve Ehl-i Hak, ortodoks İslâm'a sonraki kuşaklarından daha yakındılar. Hacı Bektaş ve öğrencileri büyük ihtimalle *şeriata* uyan Sünnîlerdi ve ancak sonraki bir aşamada aşırı Şîî (guluv) ve İslâm öncesi Yakın Doğu mistik fikirleri Hacı Bektaş'ın kurucusu olduğu tarikata eklendi ve böylece Kalenderîler ve başkaları için cazip bir hale geldi. Gerçekte Kalenderîliğin bu tarikata dahil olması, Bektaşîliğin *şeriata* karşı gevşek tavrına büyük katkıda bulunmuş olabilir. Yerleşik duvar üzerinde ortodoks evliya böylece ilkin aslana binmiş gezgin sihirbazın sihrini boşa çıkarır, fakat aslana bineni müridi olarak kabul edince bindiğinin bir Truva atı olduğu ortaya çıkar. Ehli Hak arasında da benzer bir gelişme vardı. Yaşadığı dönemdeki (16. yüzyıl) bir belge Sultan Sahak'ın halefi Baba Yadigar'dan, sıradan bir Müslüman şeyhi olarak söz eder,<sup>45</sup> oysa sonraki nesiller gittikçe artan bir şekilde inanışlarının heterodoks ve îslâm-dışı taraflarını vurgulamışlardır.<sup>46</sup>

Şah Mina Sahib'in müritleri arasındaki gelişmenin de benzer çizgiler taşıdığı görülmektedir. Kaleme almış olduğu *Malfûzat* onu makul ve ortodoks bir sufi olarak tanıtır, fakat 20. yüzyılda Urduca yazılmış bir evliyalar biyografisinde yalnızca Şah Madar'la buluşmasından değil, buna ek olarak (diğer öğreticilerle birlikte) onun da Şah Madar'ın müritlerinden biri olduğundan bahsedilir.<sup>47</sup> Her ne kadar bu çalışma bizim meselden bahsetmiyor olsa da ([Resim 2](#)'de görülen desenin elimdeki Pencap baskısının kaynağı hâlâ belirsizdir), Şah Mina'nın türbesinin *seccade-nişini* onunla yaptığım görüşmede bu meselden haberdar görünüyordu, aynı şekilde türbeyi ziyaret eden pek çok hacı da. Bugünkü Bektaşîler gibi onlar da meseli bir yarış olarak değil, farklı manevi güçlere sahip iki insanın güçlerini birleştirmeleri o larak yorumlamayı tercih ediyorlardı: “Her ikisi de olağanüstü mucizeler gerçekleştirdi ve hangisinin daha büyük olduğuna hükmetmek bize düşmez.” Diğer tarafta Şah Madar'ın türbesinin *seccade-nişini*, benim bu meseli soruşturmamdan bir hayli rahatsız görünüyordu. Meseli gayet iyi biliyordu, fakat Şah Madar'la ilgili olduğunu şiddetle reddediyordu; ona göre aslan binicisi başka birisiydi.<sup>48</sup> Bu durum muhtemelen, Şah Mina'nın üstünlüğünün ispatlanması için kullanılan efsanedeki iki evliyânın müritleri arasındaki erken dönem bir çatışmayı yansıtmaktadır.

Böylece, sözünü ettiğimiz mesel, üç farklı görevi sırasıyla yerine getirmektedir ve üç farklı anlama sahiptir. Mesel önceleri kural dışı, gezgin dilenci ve esrarkeş dervişlerin yerleşik hayatı ve kurulu düzenlerin disiplinini kabul edişini sembolize ediyordu. Daha sonraki bir dönemde benzer birçok sufi meseli gibi (bkz. [not 22](#)), diğer evliyaların veya sufi tarikatlerin müritleri arasındaki rekabette manevi üstünlük iddiası olarak kullanılmaya başlandı. Yerleşik olanın göçebe olana karşıtlığı anafikri geri plana çekildi ve anafikir, Kuran’da ve Tevrat’ta geçen Musa ve Mısırlı sihirbazların öyküsünün ana fikriyle aynılaştı: doğru karşısında yanlış doğaüstücülük. Ve son olarak da bir zamanların rakipleri arasındaki bir uzlaşma biçimine veya belki de heterojen ataların karşılıklı tanınmasına dönüştü. Mesel artık çatışmanın değil yakınlaşmanın ve bütünleşmenin ifadesi olarak algılandı. Orada sözü geçen iki binek, manevi başarının farklı fakat eşdeğer biçimleri haline geldi.

Meselimizin asıl kahramanları, onun çeşitli biçimlenişlerinin taşıyıcısı olan Kalenderîler ve onların Budist veya Hindu selefleridir. Bir yandan Bektaşî ve Kızılbaşlar arasındaki benzerlikler diğer yandan da *Ehl-i Hak*, bunların herbirinin muhtemelen, güçlü bir Kalenderizm etkisine olduğu kadar birlikte sahiplendikleri eski Yakın Doğu’ya ait bir öze çok şey borçludur. Bu tarikatlar, meseli, Müslüman mucize hikâyelerinin ana tarzından hayli farklı olan güçlü bir Hindistan uslubuyla seve seve kabul etmekle kalmazlar;<sup>49</sup> özellikle de kutsal dirilişe ve metapsikolojiye dair olanlar gibi yüzeysel olarak Hindistan’ı hatırlatan inanç ve pratikleri de sahiplenirler. Her ne kadar dirilişe ve metapsikolojiye dair inançlar Hindistan’dan çok Yakın Doğu kökenli iseler de, o tarikatlardaki eğitimli kimseler bundan dolayı Budizm ve Hinduizmi akraba dinler o larak algıladılar. Önceki nesillerin Hindu dini fikirlerini dinledikleri zaman, farklı tepkiler verebilmeleri zordur. Gerçekten de Ehl-i Hak geleneğinde Hindistan bağlantılarına çeşitli açık göndermeler vardır.<sup>50</sup>

Hindistan’daki ve batı Asya’daki birbirlerinden bağımsız ancak bir biçimde epey benzer heterodoks inanışlar arasındaki karşılıklı etkileşimden ve temastan Kalenderîler ve onların geniş bir coğrafyaya yayılmış ilişki ağları sorumludur. İlk “yuvarlanan taşlar” olarak şöhretleri düşünüldüğünde, onların çevresinde, ortodoksi fikrinin koşan bir duvar biçiminde sembolize edilmiş olması son derece uygun görünmektedir.



1 Sonradan oradaki yerleşik dervişler ve seyyidler Baba Yadigar'ın türbesinde bir *kelam* ve ek açıklamalar kaydetmişlerdir. Hikâyenin hemen hemen aynı versiyonlarına güney Kürdistan'da da rastlanmıştır: M. Mokri, "Le 'secret indisciple'..." *JA* 250, 1962, s. 382 ve Mashallah Suri, *Surudha-yi dini-yi Yarsan*, Tahran: Amir Kabir, 1344, s. 103-112. Kuzey İran'dan Farsça bir versiyon; W. Ivanow, *The Truth-Worshippers of Kürdistan* içinde, Leiden: Brill, 1935, s. 156-157, T164-165. Son olarak da oldukça bozulmuş bir versiyonu için bkz. V. Minorsky, "Notes sur la secte des Ahle Haqq",

RMM 40-41, 1920, s. 90.

2 Her gün kesilip yenen ve sonra kemiklerinden tekrar hayata döndürülen kuzu Barra'nın efsanesi için bkz. Martin van Bruinessen, "When Haji Bektash stili bore the name of Sultan Sah ak", *Table Ronde sur les Bektashi* 'nin Tutanaklarında, Strasbourg, Haziran 1986. (Bu kitapta [bir sonraki makale](#)).

3 *Vilayet-name: Manakıb-ı Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli*, hazırlayan Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: İnkılap, 1958 s. 49-50. Cf. J. K. Birge, *The Behtashi Order of Dervishes*, Londra: Luzac, 1937, s. 39.

4 *Vilayet-name*'de Gölpınarlı, s. 119 (müridi Aziz Mahmud Hüdai'nin naklettiği gibi, 16. yüzyıl şeyhi Üftade'den sonra).

5 F. W. Hasluck, *Christianity and İslam under the Sultans*, cilt 1, Oxford: Clarendon Press, 1929, s. 289 (bir Arnavutça geleneği, A. Degrand'dan daha sonra nakledildi).

6 Le Conte de Cholet, *Voyage en Turquie d'Asie; Armenie, Kurdistan et Mesopotamie*,

Paris: Pion, 1892, s. 47. De Cholet hikâyeden haberdar olur ve Kırşehir'de kendisine duvarın kalıntıları gösterilir.

7 Hasluck, op. cit., s. 289 n.

8 Karaca Ahmed *Vilayet-name'de* geçer ve Hacı Bektaş'la aralarında bir rekabete dair en ufak bir işaret yoktur. Bu metinde aslan üzerindeki meydan okuyucu (daha sonra Bektaşî olmuş olan, fakat bugün hemen hemen tamamıyla unutulmuş olan) Hacı Mahmud Hayrani'dir hâlâ. Karaca Ahmed'in ilk kez bu rolde ne zaman ortaya çıktığına dair bir bilgi yoktur. Bu kayıt 1318/1900-1901 tarihini taşır; şu nakarata sahip bir şiirdir: "yürüten cansız duvarı Hacı Bektaş-ı Veli / bindin arslana gazanfer Karaca Ahmed Veli." Bu şiir türbenin himayesinde basılmış bir kitapta da nakledilmektedir: Mehmet Yaman, *Karaca Ahmed Sultan Hazretleri*, İstanbul, 1974, s. 186.

9 Daha kesin bir deyişle Hacı Bektaş'ın desturuyla. "Destur" çok anlamlı bir kavramdır, Bektaşî ve Alevîler arasında "emir", "düzen" ve "kural" gibi zımni anlamlarının yanısıra, "üyeliğe kabul" veya "gizli öğreti" gibi anlamları vardır. *Toliw* aşiretleri (metnin devamına bakınız) desturlarını (genellikle Kureyşan olan) reyberlerinden, reyberler (Bamasuran veya diğer pir aşireti olan Sarı Saltık aşiretine mensup) pirden; son olarak pir de Hacı Bektaş'tan alır. Bu en azından, 1980'lerin başında, bana bilgi veren insanların söylediği idi. Bugün Hacı Bektaş ve Bamasuran aşireti veya Dersim Alevîleri arasındaki bu tip bir hiyerarşik ilişkinin varlığı, birçok kişi tarafından reddedilmektedir. Bununla birlikte Mahmud Hayrani ve Hacı Bektaş arasındaki yarı arışmayla olan bu bağlantı, bu Seyyid aşiretinin atası olduğunu iddia ettiği Baba Kureyş'in Mahmud Hayrani'nin soyundan olduğunu söyleyen bir Kureyşan uzmanı tarafından güçlendirilmiştir; bkz. Seyyid Hacı Mustafa Aklıbaşında, *Ehlibeyt Nesli Seyyid Mahmud Hayrani ve Evlatları*, 1993.

10 Bu roller hakkında bkz. S. Öztürk, *Tunceli'de Alevilik*, î. Ü. Ed. Fak. Sos. Böl. mezuniyet tezi, no. 7472 (1972); Peter J. Bumke, "Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkiye): Marginalität und Haresie", *Anthropos* 74, 1979, s. 530-548.

11 L. Molyneux-Seel, "A journey in Dersim", *The Geographical Journal* 44, 1914, 58.

12 Bumke, art. cit., s. 537. Kürtçe yayın organı *RojaNû'da* 17/1987'de (s. 3-4) yayınlanmış bir mektup, aynı zamanda Moxindi

(=Mohanu)'deki "Bamansur duvanrına da göndermede bulunmaktadır.

13 Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri*, İstanbul: Enderun, 1983, s. 78.

14 De Cholet, op. cit., s. 47.

15 Lucy M. J. Garnett'a göre, *Mysticism and Magic in Turkey* (Londra: Pitman, 1912, s. 163) Ancak bu pasajı Seyahatname'de bulamadım.

16 R. Frank, *Scheich 'Adi, der grosse Heilige der Jezidis*. Berlin, 1911, s. 120-121; ilaveten şu kaynakta da nakledilmiştir: Philip G. Kreyenbroek, *Yezidism - Its Background, Observances and Textual Tradition*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1995, s. 48.

17 Kreyenbroek, *Yezidism*, s. 290-300.

18 Martin van Bruinessen, "When Haji Bektash...".([Bir sonraki makale](#)).

19 Şah Madar 1436'da vefat etmiştir; (Kanpur yakınlarındaki) Makanpur'daki türbesini Hindular kadar Müslümanlar da ziyaret etmektedir. Lucknow yakınlarında yaşamış olan Şah Mina da onun daha genç bir çağdaşydı. Türbesi etrafında yapılan ibadetler hakkında bkz. *Beliefs and Practises Associated with Muslim Pirs in Two Cities of India (Delhi ve Lucknow)* (Census of India 1961, cilt I, Monograph Series, kısım VII-B) Yeni Delhi, 1966.

20 Bu evliy alar Hindu sufizmi hakkındaki birçok çalışmada zikredilmişlerdir ve her ikisinin de kendine ait evliya biyografileri bulunmaktadır. Ortaçağ Hindistan İslâmî konusunda bir uzman olan Simon Digby'e, metnin bundan sonraki bölümünde kısaca belirtilmiş metinlerin özetlerine dair beni bilgilendirmesinden dolayı müteşekkirim.

21 "... yogiler gibi vücutlarına kül sürüyor ve saçlarını uzatıyorlar, kendilerini zincirlerle dövüyor ve bekâr kalıyorlardı büyük bir çoğunluğu da et yemekten kaçınıyordu. Yogiler gibi uyuşturucu *bhang*

kullanıyorlardı. (...) (16. yüzyılın sonlarında yaşamış ve *Dabistan-i madhahib*'i yazmış) Muhsin Fani, *bishar*' Sufizmini uygulayan ve Şah Madar'ı îslâm peygamberlerinden üstün gören bu dervişleri Hindu olarak kabul ediyordu". Aziz Ahmad, *Studies in Islamic Culture in the Indian Enviroment*, Oxford: Clarendon, 1964, s. 162. Ayrıca John Subhan, *Sufism, its Saints and Shrines*, New York: Samuel Weiser, 1970 (1938), s. 302-306.

[22](#) Simon Digby, "Anectodes of jogis in sufi hagiography", yayınlanmamış metin; S. A. A. Rizvi, "Sufis and Natha Yogis in medieval northern India", *Journal of the Oriental Society of Australia* 7 (1970), s. 119-133. Bu yapı hakkında bir örnek: "birinci y arışmacı havaya kaldırır, ikincisi kaldırmaz fakat havaya kaldırarak terliğini gönderir, birinciyi yere çalsın diye" (Digby, kişisel görüşme).

[23](#) Jagat S. Bright, *Muslim Miracle Makers*, Bombay etc.: Jaico Books, 1984, s. 86. Şeyh Shersawar'ın ("Aslan binicisi"), Rajastan'daki Khetri yakınlarında bulunan Narnaul kasabasının dışında gömülü olduğu söylenir. Yazar bu gerçek hikâyeyi "Urdu kitapları"nda bulduğunu iddia etti, fakat dikkatle inceleyemeden geri vermek zorunda kaldığını ve bu yüzden de daha faz la ay rıntıy a ulaşamadığını belirtti.

[24](#) W. Crooke, *The Popular Religion and Folklore of Northern India*, cilt. I, Delhi, 1968 (1893), s. 218. Bu evliya hem Karnal hem de Panipat'da gömülüdür ve "duvarına bindiği yer civarında inşa edilmiş bir türbe" bulunmaktadır (*a.g.e.*, 219).

[25](#) *Fawa'id al-fuad*, kitap I, 7. majlis (Lahore baskısı, 1 966, s. 13). Bu referansı Simon Digby'e borçluyum. Sarakhs, güney Horasan'da bir kasabadır.

[26](#) "Shaykh guft: Bayazid shiri ra marhab kardi wa mar-i af'i ra tazyana (kardı)". Muhammed ibn al-Munawwar, *Asrar-i tawhidfi maqamat ask-shaykh Ahu Said*, Tahran baskısı, s. 266. Bu kaynaktan Asrar'ın çevirisini hazırlayan John O'Kane sayesinde haberdar oldum.

[27](#) Takip eden paragraflardaki referanslar için, bir Hindistan ikonografi uzmanı olan, kaplana binen Dombipa'yı gösteren Tibet orijinli resimleri bulmamda yardım eden ve 23 no'lu dipnotta zikredilmiş kitabı bana gönderen Frans Janssen'e müteşekkirim.

[28](#) Mircae Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, Princeton: University Press, 1969, s. 302.

[29](#) Eliade, *Yoga*, s. 301-307; George Weston Briggs, *Gorakhnath and the Kanphata Yogis*, Kalküta, 1938, s. 137; Haridas Bhattacharyy a (der.), *The Cultural Heritage of India*, cilt IV: *The Religions*, Kalküta: The Ramakrishna Mission, 1956 s. 273-279.

[30](#) *Caturasiti-siddha-pravrtti*, Abhayadatta tarafından. Tibetçe metinlerin çevirisi: Albert Grünwedel, "Die Geschichten der vierundachtzig Zauberer (Mahasiddhas)", *Baessler-Archiv* 5, 1916, s. 137-228; James B. Robinson, *Buddha's Lions: The Lives of Eighty-four Siddhas*, Berkeley, Cat: Dharma Publishing, 1979.

[31](#) Robinson, op. cit., s. 35; Grünwedel, art. cit., s. 148. Dombipa'yı temsil eden resimler birçok farklı tiptedir; çoğunda kaplanın üzerine binmiş bir şekilde resmedilmiştir, bazılarında elinde bir yılan da vardır ([Resim 3](#)). Hindistan ve Uzak Doğu'da başka aslan ve kaplan binicileri de vardır; elinde tuttuğu zehirli yılan Dombipa'yı diğerlerinden kesin bir şekilde ay ırmaktadır.

[32](#) George Weston Briggs, *The Doms and Their Near Relations*, Mysore, 1953, s. 481.

[33](#) *Janam-sakhis*, Ernest Trumpp tarafından *The Adi Granth* (Londra, 1877, s. xi-ii) adlı çalışmasının Giriş'inde çevrilmiştir. Sözlü kaynaklardan derlenmiş benzeyen aynı anektod şu kitapta da bulunmaktadır: J. C. Oman, *The Mystics, Ascetics, and Saints of India*, Londra, 1903, s. 31-33. *Janam-sakhis*'deki bir başka bölümde Guru Nanak'a benzer marifetler gösteren kadın büyücüler meydan okur: "biri bir ağacın üstüne binerek geldi, diğeri bir geyik postunun üzerinde geldi, diğeri ayın, biri bir duvarın, birinin yanında bir kaplan vardı, biri de bir davul çalarak geldi" (Trumpp, op. cit., s. xix).

[34](#) Grünwedel, art. cit., s. 145; Robinson, op. cit., s. 28-29.

[35](#) Briggs, Gorakhnath, s. 189-190.

[36](#) Stith Thompson ve Jonas Balys, *The Oral Tales of India*, Bloomington: Indiana University Press, 1958, motifler E30-E42.

[37](#) Ehl-i Hak orijinli bu bilgi daha ortodoks Müslüman çevrelerine de yayıldı ve Endonezya'ya kadar olan bölgede popüler hale geldi. Ailesi Ehl-i Hak'ın anayurdundan çıkan ve hatta Sultan Sahak'la ilgili olan Cafer al-Berzenci (1690-1766), Abdülkadir Geylani'nin (*Lujain ad-danî*) bir *managib'ini* yazdı, bu eserde henüz yediği bir tavuğun kemiklerinden tavuğu canlandırdığını yazıyordu. Bu kitap Endonezya'da gerçekten de çok popülerdir ve bu anekdot modernist eleştirmenler ve gelenekçiler arasında bir polemğin de konusu olmuştur. Aynı tema ortaçağ Orta Asya îslâmı'nda da bilinirdi: Rabghuzi'nin *Kısas el-enbiyaAının* bir el yazmasında bu tema bulunmaktadır, ancak kitabın diğer baskılarında bu tema temizlenmiştir (H. Boeschoten, kişisel görüşme).

[38](#) Örneğin *Vilayet-name*, s. 72.

[39](#) Birçok örnek için bkz. Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton: University Press, 1964, s. 160-165; Robert Hertz, "The collective representation of death", Hertz, *Death and the Right Hand* içinde Glencoe, III., The Free Press, 1960, özellikle s. 70.

[40](#) Ocak, op. cit., s. 123-124 (J.-P Roux'dan sonra).

[41](#) Jean-Paul Roux, "Les Fideles de Verite et les croyances religieuses turques", RHR 175,1969, s. 61-95.

[42](#) Bkz. R. Hertz., "The pre-eminence of the right hand: A study in religious polarity", Hertz, *Death and the Right Hand* içinde; R. Needham (der.), *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago, University Press, 1974.

[43](#) T. Yazıcı, “Kalandariyya”, E.1.2; Simon Digby, “Qalandars and related groups”, Yohannan Friedman (der.), *İslam in Asia* içinde, cilt 1, *South Asia*, Kudüs: Magnes Press, 1984, s. 60-108; S.A.A. Rizvi, *A History of Sufism in India*, Delhi: Munshiram Manoharlal, 1978, s. 301-321.

[44](#) Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden İmam*, Chicago/Londra: University of Chicago Press, 1984, s. 118-119. Evliya Çelebi 1655-1656'da geçtiği batı İnan kasabası Nihavend'de “Haydari ve Bektaşî ve Kalenderi ve Vahidi dervişler”e ait altı tehyeden bahseder, bu grupları bu şekilde belirterek az ya da çok birbirlerine benzediklerini de belirtmiştir

(Ms. Bağdat Köşkü, 305, fol. 307r).

[45](#) M. Mokri, “Etude d’un titre de propriete...” *Recherches de Kurdologie*, içinde: Paris: Klincksieck, 1970, s. 303-330.

[46](#) Bkz. benim yakında yayınlanacak olan: “Satan’s psalmists. On some heterodoks beliefs and practises among the Ahl-i Haqq of Guran districts” makalem.

[47](#) Simon Digby, kişisel görüşme.

[48](#) Geçmişe baktığımda onun, yukarda

zikredilmiş ([dipnot 22](#)), Tajuddin Shersawar’ı kastettiğini düşünüyorum: her iki türbeyi de ziyaret ettiğim 1986 Mayıs’ında bu isimde bir evliyanın varlığından haberdar değildim ve onun anonim bir *sher-sawardan* bahsettiğini

düşünmüştüm.

[49](#) Anektodumuzdakilere benzer mucizelerin hiçbiri Gramlich’in son ayrıntılı çalışmasında belirtilmemiştir. Richard Gramlich, *Die Wunder der Freunde Gottes: Thelogien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*, Wiesbaden: Franz Steiner

Verlag, 1987.

[50](#) Örnekler için bkz. van Bruinessen, “Whan Haji Bektash ...” ([bir sonraki makale](#)).





**Resim 3.** Kaplana binmiş ve yine bir yılanı kırbaç gibi kullanan Guru Dombipa ve eşi. Tibetçe bir *thankadan* alınmiş bir bölüm (Resim bütün olarak şu kaynakta yer almaktadır: Toni Schmid, *The Eighty-five Siddhas*, Stockholm, 1958, levha II).



**Resim 4.** Guru Dombipa kaplana binmiş ve bir yılanı elinde tutuyor. Simon Digby'nin gönderdiği bir Nepal posta kartından.



**Resim 5.** Guru Dombipa'yı resmeden bir Tibet tahta işlemedi. Frans Janssen'in izniyle.

# Hacı Bektaş, Sultan Sahak Olarak Doğunca

## Guran Bölgesindeki Ehl-i Hak İnanışı Üzerine

### Notlar

Son büyük ilahi izhar, Sultan Sahak gizli öğretilerini (*hakikat*) Guran'daki müritlerine ifşa etmeyi bitirdikten sonra yanlarından ayrıldı. En ufak bir iz bırakmadan ortadan kayboldu, Anadolu'da Hacı Bektaş biçiminde tekrar ortaya çıktı. Mistik doktrinlerini ve tekniklerini (*tarikât*) bu topraklarda yüz yıla yakın bir süre öğretti ve sonra Guran bölgesine geri döndü. Buradaki müritlerinin algılayışında kaybolup dönüşü sadece bir saatti.

### (EHL-İ HAK EFSANESİ)

Hacı Bektaş'ın popülaritesi ve etkisi tamamen değilse de büyük oranda Osmanlı toprakları ile sınırlı kaldı. İsmi İran'da toplam birkaç milyon insanın bağlı bulunduğu senkretistik bir tarikat olan Ehl-i Hak arasında da iyi bilinir.<sup>1</sup> Ehl-i Hak toplulukları İran'ın birçok bölgesinde ve farklı etnik grupların arasında yaşamaktadır; Tebriz civarında Azerilerin, kuzey İran'da Farsça konuşanların, Hamdan bölgesinde Kürtlerin, Kermanşah'ın güneyinde ve batısında Lur toplumunun arasında ve son olarak da en eski Ehl-i Hak topluluğunun yaşadığı, Bağdat-Kermanşah y olunun kuzeyindeki dağlardaki Guran'da. En eski Ehl-i Hak kutsal metinleri Guranicedir; bütün Guranlılar bu dili konuşmasa ve bu dili konuşanların hepsi de Guranlı olmasa da, bölgenin ismiyle birlikte anılagelmiş bir kuzeybatı Farsî dilidir Gurani.<sup>2</sup> Irak'ta, özellikle Kerkük ve Hanikin arasındaki yerleşim yerlerinde Ehl-i Hak inancına bağlı (ve burada Kakaî olarak adlandırılan) birkaç topluluk yaşamaktadır. Bu Kakaîlerin çoğunluğu Kürtçe veya Gurani diy alektleri konuşur, fakat aynı bölgede yaşayan Türkmen Kakaîler de vardır.

**Ehl-i Hak inanışları: Birbirini takip eden kutsal enkarnasy onlar**

Ehl-i Hak cemaatleri inanışlar, gelenekler ve uygulamalarıyla bir dereceye kadar birbirinden farklıdır. Guraniler aralarındaki en “heterodoks” cemaattir; oysa örneğin bazı şehirli Fars cemaatler ortodoks (*Isna Aşeri*) Şîî îslâm çoğunluğa kabul edilmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte hepsi de bu inancın temel doktrinlerini paylaşırlar: ruh göçü

(reenkarnasyon/tenâsüh: öldükten sonra insanın ruhunun başka bir kalıba intikal suretiyle hayatını sürdürmesi) ve Tanrı'nın çeşitli kereler dört veya daha fazla sayıda meleklerle birlikte, insan suretinde kendini göstermesi (enkarnasyon/hulûl ya da zuhur). Diğer birçok “yarı-îslâmî” tarikat gibi Ehl-i Hak da Ali'nin ilahi enkarnasy onlardan biri olduğunu kabul ederler. Ancak, Ehl-i Hak inanışının kurucusu olarak kabul edilen Sultan Sahak, Ali'den daha üstündür. Sultan Sahak 15. yüzyılın ortalarında veya sonunda Guran'da ortaya çıkmıştır<sup>3</sup> ve Guran'daki görüşe göre son büyük kutsal enkarnasyondur. Bununla birlikte diğer Ehl-i Hak toplumlari, Ehl-i Hak dinini Azerbaycan'a taşımış olan Ateş Bey gibi dinî liderleri veya reformistleri sonraki hulûller olarak kabul etmektedirler.

Guran'a göre İlahi Öz Ali olarak görüldüğünde *şeriatı*; Şah Huşin olarak görüldüğünde *tarikati*; Şah Fazl olarak görüldüğünde *marifeti* ifşa etmiştir. İfşa etme, hakikati öğreten Sultan Sahak'la son bulur. Tabîî o larak Guran, takip ettiğii son ifşayı, öncekilerden daha üstün görmeye meyillidir. Şîî komşuları için “şeriatı” veya “Hanakî” (yani bir *Hanak* veya derviş tekkesiyle, dolayısıyla bir tarikatle birlikte) gibi terimlerin kullanılışı hafifçe küçültücüdür ve onların, bazı açılardan daha üstün olsalar da anlayış açısından alt yüzeyde olduklarını ima etmektedir. Sultan Sahak *hakikat* telkinlerini ilk kez kanlılara (Farslara), Kürtlere veya Türklere getirmemiştir; önce Guranlara görünmüş ve ilk müritlerini onlar arasından seçmiştir.

### **Sultan Sahak ve Hacı Bektaş**

Farklı Ehl-i Hak topluluklarınca Hacı Bektaş'ın Sultan Sahak'la özdeşleştirilmesi, her şeyden, önce Ehl-i Hak'kın Bektaşîleri (ve göreceğimiz gibi Alevîleri de), yakın dinî gruplar olarak görmekte birlikte daha düşük seviyede bir gizli bilginin sahipleri saydıklarını göstermektedir. Hikâyenin Guran versiyonunda<sup>4</sup> Guran arasında hakikati açıklayan Sultan

Sahak kaybolur ve Anadolu'da veya bazılarına göre Suriye'de *tarikati-Alevîye* 'yi yaymak amacıyla Hacı Bektaş görünümünde ortaya çıkar. Bu, Guran'ın, Türkiye veya Suriye'deki Alevî olarak adlandırılan cemaatlerin ve bunlarla kendileri arasındaki inanç ve uy gulama benzerliklerinin, bir dönem farkında olması gerektiği anlamına gelir. (Bununla birlikte, şurası önemlidir ki; Hacı Bektaş'ın sadece bir *tarikati* öğrettiği söylenir, böylece Ehl-i Hak'ın veya, eksiksiz, Ehl-i Hakikat'in üstünlüğü muhafaza edilmiştir.)

Ehl-i Hak topluluklarının çoğu bu hikâyeyi bilir, fakat farklı biçimlerde. Bir kısmına göre kendini Hacı Bektaş'a döndüren Sultan Sahak değil, Allah'ın tecellisi olan Muhammed Bey'dir,<sup>5</sup> Ateşbeyî kolunun izleyicilerine göre ise bu başarıyı gerçekleştiren kendi pirleri, Ateş Bey'dir.<sup>6</sup> Guran geleneğinin en iyi koruyucularından biri olan Tutşami'li *kalemhan* Ka Karim'e göre ise, Hacı Bektaş ilahi Varlık'ın enkarnasyonu olmadığı gibi Sultan Sahak da olmayıp O'nun en yakın ve en güçlü meleği olan Şeytan'dır.<sup>7</sup> Bu farklılıklar, Bektaşîlik ve Alevîlik'in Ehl-i Hak'ka olan benzerliğinin çeşitli alt tarikatlar tarafından bir süreliğine değil, defalarca olarak kabul edildiğini ve aralarında, uzun dönem boyunca sürekli temasların olduğunu göstermektedir.

Hikâyenin bazı varyasyonları daha gelişkin tanımlamalar içerir. Enkarnasyonların her birinde Allah'a bir dizi melek ve diğer ruhani varlıklar eşlik eder. Örneğin Ali'nin örneğinde, bunlar Salman Farisi, Kanber, Halid bin Velid ve Fatma suretinde görünürler. Benzer bir şekilde Sultan Sahak Hacı Bektaş haline gelince bu meleklerin bir kısmı onu izlemiştir. Muhtemelen daha eski bir Gurani *kelamını* takip eden Farsça *Şahname-yi Hakikat* en önemli ruhani kişiler olan altı pirden bahseder: *Kaygusuz Abdal, Gül Baba, Pir Kabar, Ka 'Arab, Şemseddin ve Safiyuddin*; sözü edilen diğer enkarnasyonlar Melek Tavus ve Zahab'tır.<sup>8</sup> Bu isimlerin ilk ikisi Bektaşî uluları olarak tanınır, beşincisi ve akıncısı Alevî ve Ehl-i Hak inanışlarının her ikisinde de saygı gösterilen bu isimlerdeki Tebrizî ve Erdabilî mutasavvıfları akla getirmektedir. Metnini 20. yüzyılın başlarında derlemiş olan kişinin Alevî ve Bektaşîlerle doğrudan tanışmadığı ve onlarla ilgisi hayli şüpheli (bazıları tahrif olmuş) eski metinlerden bu bilgiyi aldığı fark edilmektedir. Irak'ta Edmonds tarafından toplanan materyaller daha büyük bir kesinliğe sahiptir.<sup>9</sup> Bilgi aldığı Kakaîler ona belli başlı meleklerin



enkarnasy onları olan şu pirlerden bahseden Gurani *kelamını* yazdırmışlardır: *Kaygusuz Abdal, Gül Baba, Şahin Baba, Kaftan (?), Kızıl Dede, Turabi Osman, veya Balım Sultan* ya da

(bir başka *kelamda*) *Viran Abdal*. Her ne kadar buradaki bazı isimler tanınmıyor veya tahrif edilmiş olsa da ve tesadüfi derlenmiş görünen bu koleksiyonda bir sistem görülmüyorsa da, bu liste -eski Osmanlı topraklarında yaşayan bir cemaatte hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde- Bektaşî bilgisine sahip olduğunu göstermektedir.<sup>10</sup>

Yukardakilerden nasıl bir sonuca varabiliriz? Henüz göze çarpan bir şeye ulaşamadık: Ehl-i Hak, Hacı Bektaş'ın ve diğer bazı Bektaşî evliyaların isimlerini bilmektedir, dolayısıyla, muhtemelen birbirinden bağımsız yerlerde ve zamanlarda, bazı temaslar olmuş olmalıdır. Buna ek olarak Ehl-i Hak, Bektaşîleri ve Alevîleri akraba topluluklar olarak görmektedir. Bununla birlikte hikâyemiz göstermekte ve belki de açığa çıkarmaktadır ki, Ehl-i Hak dininin temel unsurları, "yapısalcı" bir dünya görüşü ve ilahi enkarnasyonun tekrarlandığı döngüsel tarih fikri; zamanın esnekliği; kabul edilen farklı tipte enkarnasyonlar ve 'teolojik' açıklama imkânlarıyla diğer tarikat ve dinlere saygıyla birlikte kendini tanımlama yöntemidir. Bu noktalara geri döneceğim fakat şimdi Bektaşî/Alevî bağlantısı hakkında birkaç şey daha söylemek istiyorum.

### **Ehl-i Hak'ın Bektaşilik ve Alevilikle bağlantıları**

Irak Kakaîleri, özellikle aralarında Türkmen olanları, yüzyıllardan beri, bölgedeki yeniçeri garnizonlarının varlığından dolayı, Bektaşîlikle dolaylı düzenli bağlantılara sahip olmuş olabilirler. Fakat İran'da bile bir zamanlar doğrudan temaslar olmuş olmalıdır. 1656'da diplomatik bir görevle batı İran'ı gezen Evliya Çelebi, Nihavend ve Hamedan şehirlerindeki Bektaşî tekkelerine dikkat çeker,<sup>11</sup> her ikisinin yakınlarında da Ehl-i Hak inancını taşıyan önemli sayıda insan yaşıyordu (ve hâlâ da yaşamaktadır). Bu Bektaşîlerin İran'da ne zamana kadar kaldıkları ve Osmanlı Bektaşîleriyle ilişkilerinin ne kadar yakın olduğu açık değildir. Bununla birlikte Guran'daki Ehl-i Hak ve Anadolu ve Suriye'deki Alevîler arasında yaklaşık yüzyıl kadar önce kimi temasların yaşandığını gösteren delillere sahibiz. Ayıntab'da (bugünkü Gaziantep) çalışan Amerikalı misyoner Trowbridge,

bilgi aldığı Alevîlerin, en yüksek ruhani lider olarak Guran bölgesindeki Ehl-i Hak bir seyyid ailesini gördüklerine dikkat çeker. 19. yüzyılın sonları boyunca bu seyyidler bu uzak bölgelere elçilerini göndermişler ve bu elçiler Alevîleri iki itikadın temel kimliğine ve seyyidin yarı kutsallığı temel ilkesine inandırmayı başarmışlardır. Tutuşami'deki seyyidin evi (veya *ocaklı*), Guran'daki Ehl-i Haklar için olduğu kadar Trowbridge'in araştırdığı Alevîler için de bir hac yeri idi.<sup>12</sup>

Bu iki, epey tesadüfi gözlem (Guran) Ehl-i Hak ve Alevî/Bektaşî toplulukları arasında farklı türlerde ilişkilerin varlığını göstermektedir. Bu tip temaslar, Hacı Bektaş'ın en önemli Ehl-i Hak evliyası ile özdeşleştirilmesine neden olmuş olabilir; bununla birlikte bu durum Ehl-i Hak ve Alevî/Bektaşîlerin yekdiğerinin itikatını benzer veya özdeş olarak tanımlamalarını açıklamamaktadır. Bağımsız bir gözlemci için Alavi (Nusayri), Alevî (Kızılbaş), Bektaşî ve Ehl-i Hak inanç ve uygulamaları arasında ciddi farklılıklar vardır; buna ilaveten bu mezheplerin farklı tarihsel kökenleri vardır. Bununla birlikte birçok ortak kültürel özellikleri de bulunmaktadır; bu gerçek farklılıkların altında ortak bir temel vardır. Bu temelin bir kısmı Batı Asya'nın îslâm öncesi geçmişine ait olabilir ve bu parça Türk/Orta Asya orijinli gibi görünmektedir; diğer parça ise sonraki döneme ait ortak etkilerin sonuçlarıdır.

Çoğunluğu kesin bir şekilde Türk orijinli olan ve A. Yaşar Ocak'ın *Bektaşî Menakıbname'sinde*<sup>13</sup> ortaya çıkardığı bütün îslâm öncesi unsurlar bugün de Guran'ın kutsal metinlerinde ve sözlü geleneğinde varlıklarını korumaktadırlar.<sup>14</sup> Guran Ehl-i Hak'ının popüler dinî pratikleri ve efsaneleri Dersim Alevîlerinininkilerle çarpıcı benzerlikler göstermektedir. Bu iki grup, yakın komşularının dilinden oldukça farklı diller konuşmakla birlikte dilsel olarak da birbirlerine yakındırlar; Dersim Alevîlerinin çoğu, İran kökenli ve Gurani'yle bağlantılı, Kürtçe'ye de oldukça uzak bir dil olan Zazaca'yı konuşurlar. Bu durum bu iki grubun, esas olarak İran kökenli ama sonradan birçok Türk orijinli unsurların da karıştığı erken ortaçağ Dey lem ile birleşmiş ortak bir kültürel orijine sahip olduklarını göstermektedir.<sup>15</sup>

Farklı mezheplere ait bu unsurların bir kısmı, dış etkilerle ortak unsurlar haline dönüşmüştür. Örneğin bir aslana binmiş ve elinde bir yılanı kırbaç gibi tutan mucize sahibinin Hacı Bektaş'a meydan okuyup, Hacı Bektaş'ın

üzerine bindiği duvarın koşmasıyla yenilmesi öyküsü iyi bilinen bir hikâyedir. Bu hikâyeye, meydan okuyucu yerine farklı rakip evliyaların konulduğu versiyonlarıyla tüm Osmanlı Bektaşîleri tarafından bilinirdi. Dersim Alevîleri de başrole kendi evliyalarını koyarak aynı hikâyeyi anlatırlar. Bu hikâyeye aynı zamanda Guran inanışının da bir parçasıdır; hikâyenin bu versiyonunda Sultan Sahak dostu Davud'a duvara binmesini emreder. Aynı hikâyeye, kahramanlarının değiştiği versiyonlarıyla Hindistan'da da anlatılır. Gerçekte hikâyenin farklı versiyonları hikâyenin kökeninin Hindistan olduğunu göstermektedir. Ateş üzerinde yürümek gibi yogi pratikleri yanında bu dinî mükteşebat da batıya, muhtemelen Kalenderi dervişleri tarafından taşınmıştır.<sup>16</sup> Özellikle 13-15. yüzyıllar boyunca yarı çıplak ve ahlâk kurallarına aykırı bir mistisizm, popüler din ve sihir bilgisi taşıyıcısı bu dilenci dervişler, Hindistan'dan Magrib'e tüm İslâm dünyasını dolaştılar. Kalenderîlerin Ehl-i Hak, Bektaşî düzeni ve farklı Alevî tarikatlarının oluşumundaki rolleri çok büyüktür. 1500'den sonra sayıları büyük bir hızla azaldıysa da, 17. yüzyıla kadar sık sık onlardan bahsedildi ve anılan bu farklı tarikatlar arasındaki en önemli iletişim kanallarından biri oldular.

Takip eden paragraflarda, Ehl-i Hak kozmolojisinin temel unsurlarını tartışacağım. Aksi belirtilmedikçe, Guran bölgesindeki Ehl-i Hak'tan bahsedeceğim; diğer alt tarikatlar bütün bu inançları paylaşmamaktadır, veya farklı

yorumlara sahiptirler. Alevî-Bektaşî inançlarıyla aralarındaki tüm benzerlik ve farklılıklara açıkça işaret etmeyeceğim. Uzmanlar için bunlar zaten aşikardır, diğerleri için de fazla ilgi çekici değildir.

### **Erken dönem ilahi enkarnasyonlar**

Tanrı'nın kim olduğunu tesbit etmek, kişinin kendisinin tanımlamasının da bir yoludur. Sultan Sahak'ın ilk dönem enkarnasyonlarını tanımlayarak Ehl-i Hak, siyasî olarak olmasa bile en azından felsefi olarak, nerede durduğunu göstermektedir. Bu enkarnasyonların bir listesi bir sadakat açıklaması olduğu kadar, bir meşrulaştırma aracı olarak da işe yaramaktadır; işlevi sufilerin *silsilesi'nden* farklı değildir.

Ehl-i Hak tarafından tanınan dört büyük kutsal enkarnasyonun birincisi Ali'ninkidir. İlginçtir ki Muhammed'inki çok önemli değildir; dahası Muhammed, Ali'nin başkanlık ettiği ışık saçan meleksi yedilinin karanlık karşılıkları olan diğer yedi varlıktan biri olarak kabul edilir. Bu yüzden Ehl-i Hak kendisini Şiî İslâm'a, daha açıkçası aşırı Şiaya yakın sayar. Ali'yi tanrılaştıran bütün mezhepleri, diğer akidelerine bakmaksızın inançtaki kardeşleri olarak görür. *İsna Aşeri* Şia, Ali'nin sadece şariat öğretilerini kabul ettiği için en uzak akraba olarak görülür. İran'daki Ehl-i Hak kollarının çoğu kendilerini Müslüman olarak tanımlamaktadır, fakat kendilerinden bilgi aldığım Guranlılar inançlarının İslâm'la yakından uzaktan ilgili olmadığı konusunda ısrarlıydılar.

İkinci büyük enkarnasyon, *tarikati* getiren Şah Huşin'dir. Onda özgün bir tarihî kimliği değil daha çok popüler mistiklerden oluşmuş bir *sınfi* farkediyoruz. Hakkındaki efsaneler çok sayıdaki Kalenderi dervişinin batı İran'a gelişiyle ilgili görünmektedir.<sup>17</sup> Şah Huşin'in tanrılaştırılması bu sebeple, Kalenderizme ruhani borcun kabulü şeklinde de okunabilir. Bu sadece bir kabulden ibaret değildir; Kalender kelimesinin Ehl-i Hak arasında onurlu bir karşılığı vardır; Guran'daki en sevilen evliy alarından birinin adı da Ali Kalender'dir.

Hurûfi tarikatının kurucusu olan Fazlullah Esterebadi (ölümü 1393), üçüncü büyük izhar olan Şah Fazl'dır. Onun Ehl-i Hak efsanelerindeki dostlarından biri Nesimi'dir, bu da besbelli ki 15. yüzyıl başlarında Halep'te diri diri derisi yüzülen aynı isimdeki Türk Hurûfi şairdir.<sup>18</sup> Ehl-i Hak ve Hurûfilik arasındaki bağlantı müphemdir. Ehl-i Hak bugünkü şeklini alırken, Guran'da ve civarında birçok Hurûfi yaşıyordu: Fazlallah'ın en önemli müritlerinden biri olan Ahmed Lur, Luristan'dan gelmişti ve Evliya Çelebi'ye göre Hamadan'da 1656 yılına dek Hurûfiler yaşamıştı.<sup>19</sup> Bu Hurûfiler veya Hurûfilikten etkilenmiş gruplar zamanla bu yeni mezhebe dahil olmuş olabilirler. Daha sonraki dönemlerde Ehl-i Hak gibi, Hurûfiler de birbirini takip eden kutsal enkarnasyonlara ve bunların sonuncusunun da Fazlallah olduğuna inanıyorlardı. Bu durum, Ehl-i Hak'ka

geçmelerinin en önemli nedeni olarak

görünmektedir. Bu inanış Ehl-i Hak'kın

Hurûfilikle paylaştığı tek ortak inanıştır.

Hurûfiliğin sırları açıklama ilmine ait kurguları

(bugün) Ehl-i Hak arasında bilinmemektedir.<sup>20</sup>

Böyle bir ruhani şecerenin kabulü düşünüldüğünde, Ehl-i Hak'ın, aynı üç geleneğin varisi olan Bektaşîliği kendilerine yakın bulmalarının ve Hacı Bektaş'ı kurucuları Sultan Sahak (veya bir başka önemli evliyalari) ile özdeş kabul etmelerinin şaşkırtıcı bir yanı kalmamaktadır. Ehl-i Hak'ın diğer dinî gelenekleri kendi kozmolojisinde eritmeye büyük bir temayülü vardır. Belli başlı Sami peygamberler, İlahi Öz'den çıkan farklı meleksi varlıkların enkarnasyonları o larak kabul edilir, aynı şey eski İran efsanelerinin ve menkıbevi (masalsı) tarihinin kahramanları için de geçerlidir. İsa bile, Tanrı'nın bizatihi kendisinin değil, ama başmeleği Cebrail'in enkarnasyonu olarak kabul edilir. Allah (yani Sultan Sahak) kendisi nadiren tek başına izhar eder, O'na dört, altı veya yedi meleksi varlığın (hepsine birden *haft tan*, aydınlık yedi denir) ve en tam görünmelerde de diğer ruhani varlıkların eşlik ettiğine inanılır. Bu yoldaşlardan Sultan Sahak döneminde aldıkları isimlerle sözedeceğim. Dört başmelek *Benyamin* (Cebrail), *Davud* (Mikail), *Pir Musi* (İsrafil) ve *Mustafa* (Azrail); bir dişi ruh *Ramzbar* ve bir başka erkek *Baba Yedigâr* 'la yedi tamamlanır. Farklı bir görüş Sultan Sahak'ı *haft tan* içinde saymaz, onun yerine Şah İbrahim'e yer verir. Bazı Ehl-i Hak'lar işi, *haft tan*ın her birini hazırlamaya ve en azından bir diğer yedili değişik enkarnasyonların etrafındaki özgül kişileryle, bir *haftawana* (haft tanın daha dünyevi karşıtı) düzenlemeye kadar götürmüşlerdir.<sup>21</sup>

## **Döngüsel zaman**

Bu tip tanımlamalar, temel olayların zaman içerisinde tekrarlandıkları ve bütün önemli evliyaların ve efsanevi kahramanların aslında sınırlı sayıda ilk örnek rollere indirgenebileceği fikrine dayanıyor görünmektedir. Eski bir İran hikâyesi olan Ferhad ve Şirin'i anlatan bir türküyü dinledikten sonra Guran köylülerinin ciddi ciddi Ferhad ve Şirin'in "aslında" kim olduklarını tartıştıklarını görmüştüm. Kişilerin karakterlerinin ve onlar hakkındaki efsanelerdeki belli başlı olayların, hangi ruhani varlıkların onlarda cisimleştiğini gösterdiğine inanılır. Sürekli tekrarlanan olaylar için

verilebilecek çarpıcı bir örnek, kafası kesilerek ölümdür. Kendini Hüseyin olarak gösteren melek sadece Kerbela'da öldürülmez, fakat buna ilaveten diğer birçok enkarnasyonda da öldürülür; melek aynı zamanda (Vaftizci) Yahya'dır, inanmayanlar tarafından başı kesilerek öldürülen Ali Kalender'dir. Birazdan göreceğimiz Şah Fazl'ın öyküsünde de karşımıza farklı bir görünüşle çıkar. Saklı anlamın diğer tüm olayları da sürekli tekrarlanır; Ehl-i Hak'ın kutsal tarihî döngüseldir. Her bir periyod veya döngüde (*daura*, daire) aynı ruhların insan enkarnasyonları tarafından oynanan aynı dram kendini gösterir. Bununla birlikte döngü tam değildir; Ehl-i Hak tedrici bir ilerlemenin olduğuna inanır; Ali'nin getirdiğiyle Sultan Sahak'ın getirdiği arasında açık bir ilerleme vardır. Buna ilaveten dramdaki başrol oyuncularını bazen rolleri değiştirirler. Her *daurada* en azından bir bakire doğum vardır; (çoğunda çocuğu ağzından veya başka doğal olmayan şekillerde doğuran) bakire her zaman aynıdır, fakat çocuk her seferinde farklıdır. Bazen Tanrı'nın kendisidir, bazen de meleklerden biri.

Ehl-i Hak popüler inanışının bilinen efsaneler, tarihsel olaylar ve fikirlerde kendi kutsal tarihinin özünü nasıl farkettiğini, bunları mitlerine nasıl dahil ettiğini ve bunlara böylece nasıl yeni ve bildik olayları anlamalar yüklediğini göstermek amacıyla az bilinen hikâyelerden birini anlatacağım.

### **Şah Fazl'ın Daurası**

Şah Fazl, hepsi birarada *haft tanı* oluşturan altı dostuyla birlikte dünyaya geldi. Dört başmelek Mansur (el-Hallac), Nesimi, Zekeriya ve Turka görünümüne bürünmüşlerdi; yedilerden dişi olan ruh (ilk bakire anne) Ayine'ydi, altıncı dost izharlarının çoğunda başının kesilmesine katlanan ve bir koyun kılığına girmiş olan Barra'ydı. Bu yoldaşlar, Şeyh vahşi ve ıssız bölgelere yolculuk ederken yanındaydılar. Yiyeceksiz kaldıkları zaman Şeyh Fazl, Barra'yı kesmelerini ve kemiklerini kırmadan yemelerini söylüyordu. Yemekleri bittikten sonra kemikler dikkatli bir şekilde Şeyh Fazl'ın önüne diziliyor ve şeyh de sihirli asasını toprağa vurarak Barra'yı diriltiyordu. Bu yüzden Barra birçok kez kesildi ve Şeyh Fazl her seferinde Barra'yı kemiklerinden yeniden diriltti.

Bir gün Şeyh Fazl tek başına bir yerlere gitmiş, yoldaşlarını yiyeceksiz bırakmış ve bir türlü dönmemişti. Birkaç gün sonra yoldaşları iyice acıktılar ve Barra'ya iştahla bakmaya koyuldular; Barra'yı bu kadar sık kesip y

ediklerine göre, onu bir kez daha kesip yemelerinde ne gibi bir sakınca olabilirdi ki? Ayine bu fikre şiddetle karşı çıktı, koyun Şeyh Fazl'ındı ve onu öldürmeye hakları yoktu; eğer onu öldürürlerse başlarına mutlaka bir bela gelirdi. O sırada iyice acıkmış olan dört adam onu dinlemedi ve Barra'nın boğazını kesip onu pişirdiler. Kemikleri kırmaktan özenle kaçındılar ve her zaman yaptıkları gibi kemikleri bir araya topladılar, fakat ne yaptılarsa da Barra'yı diriltmeyi başaramadılar. Aniden Şeyh Fazl'ın öfkesinden korkuya kapıldılar ve kemikleri uzak bir yere gizlediler.

Şeyh Fazl nihayet geri döndüğünde Barra'nın yokluğunu hemen farketti ve Barra'nın nerede olduğunu sordu. Dört adam Barra'nın gittiğini ve nereye gittiğini bilmediklerini söylediler. Ardından Şeyh, Barra'yı ismiyle çağırdı ve kemikler uzaktan bir yerden inlemeyi le karışık bir cevap verdiler. Şeyh Fazl yoldaşlarına kemikleri getirip önüne dizmelerini söyledi, sonra Barra'nın kemiklerine ona ne olduğunu sordu. "Sabredemediler ve beni öldürdüler, sadece Ayine onları durdurmaya çalıştı." Şeyh sormaya devam etti:

- Seni kim boğazladı?

- Turka.

- Kim derini yüzdü?

- Nesimi.

- Kim seni ateşe koydu?

- Mansur.

- Kim senin etini doğradı?

- Zekeriya.

Sonra Şeyh Fazl dört yoldaşını yaptıklarını çekmekle cezalandırdı; Turka'nın başı kesildi, Nesimi'nin derisi diri diri yüzüldü, Mansur ateşte yakıldı ve Zekeriya parçalara ayrıldı.

Mansur yandığı zaman külleri dört bir yana savruldu: bir parça kül de nehirden yüzen bir odun parçasına düştü. Mansur'un Ayine'yi dinlememekten duyduğu pişmanlık öylesine güçlüydü ki, bu küller bile "Yine hakk, Ayine hakk..." diye inliyordu. Nehir figan eden küllerle birlikte kütüğü Molla Rumi'ye ait bir bahçenin y akınlarına kadar taşıdı, kütük buraya yaklaştığı sırada Molla'nın bakire kızı nehirden su alıyordu. "Ayine hakk..." şeklindeki figanları duydu, kimin figan ettiğini anlamak için etrafına bakarak ve sesin yüzen bir kütüğün üzerindeki küllerden geldiğini anladı. Şaşkınlık içinde "Vay" dedi ve ağzı açık kaldı. Tam o sırada son kül parçası havaya zıpladı ve ağzından içeri girdi; şaşkın bir şekilde onu yuttu. Birkaç ay sonra hamileliği iyice belli olmaya başladı, kendisinin ve Molla'nın itibarı lekelendi. Ancak doğal olmayan bir şekilde, yan tarafından çocuğu doğurunca bütün iftiralar kesildi. Doğan çocuğa Şems-i Tebrizi adı verildi..<sup>22</sup>

### **Şah Fazl hikâyesindeki temalar**

Hallaç, Nesimi ve Şems popüler tahayyülde uzun süre güçlü bir çekiciliğe sahiptiler, ilk ikisi onları ölüme götüren yollarıyla, sonuncusu Rumi'nin hayatına giriş ve çıkışındaki romantik tarzıyla ve üçü de 'cezbeli' mistisizmleri nedeniyle. Bu hikâyenin pek çok unsuru yalnızca Ehl-i Hak inancına özgü değildir. Şems-i Tebrizi'nin mucizevi doğumu, İvanov'un da dikkatleri çektiği gibi, İran'daki çeşitli popüler efsanelerin konusudur.<sup>23</sup> Ehl-i Hak'ın bir kısmı gibi Alevîlerin de ünlü "Enel Hak" iddiasını Hallac'a değil Şems-i Tebrizi'ye atfettikleri bilinir.<sup>24</sup> Hikâyemiz bu mistiğin ifadesine yeni bir yorum getirmekle kalmamakta, bu iddianın neden hem Hallac'a hem de Şems-i Tebrizi'ye ait olduğunu da açıklamaktadır. Bu, görünüşte karşıt gelenekleri uzlaştırmamanın ve farklı zaman ve yerlerdeki olayları yeni bir anlamlı düzen içinde birleştirmenin yoludur ve bence, Ehl-i Hak kozmolojisinin en karakteristik çizgilerinden biridir. Bu sistemde tarihî ve efsanevi kişiler arasında görülen benzerlikler bir veya iki yolla açıklanır. En yaygın olan açıklama şekli, bu kişilerin aynı ruhani varlığın enkarnasyonları olarak düşünülmesidir; özdeşleşme bir kez yapıldıktan sonra, kişinin hayatındaki unsurların çoğu öbür kişiye yansıtılabilir. Ya da bunlar zamansal değilse bile ezoterik çağdaşlar olarak kutsal zamanın aynı döngüsüne yerleştirilebilirler. Bu nedenle yaşamlarındaki olayların benzerliği, içinde buldukları özel *dauraya* atfedilir.



Böylece Nesimi ve Hallac'ın ölümleri hayli farklı zamanlarda olmuş ise de yeterince ortak unsur bulunduğu için birleştirilmiştir. Ehl-i Hak inanışında dört sayısının büyük bir öneme sahip olduğu düşünülünce -dört başmelek dört temel unsurla, dört mevsimle, pusuladaki dört yönle birleştirilir; dinî bilginin dört derecesi dört temel ilahi enkarnasyon tarafından öğretilmiştir, vs.-korkunç acı çekerek ölmüş iki yoldaşın ölümlerinin birleştirilmesi sürpriz olmamaktadır. Fazlullah'ın kendisinin diğer kurbanlardan birinin rolünü oynaması beklenebilir; sonuçta o da öldürülmüştür. Fakat Allah'ın kendisi olarak ona bir başka rol daha verilmiştir. Zekeriya ve Turka'yı tarihî kişiliklerden biri olarak tanımlamak kolay değildir; muhtemelen Ehl-i Hak kozmolojisinin mantığı varlıklarına ihtiyaç duyduğu için uydurulmuşlardı.

Bu hikâyede, popüler sufi evliyaları üzerine efsaneler dışında diğer daha eski dinî geleneklerin farklı unsurlarını da ayırt edebiliyoruz. Öldürülmek için durmaksızın diriltilen ve bu hikâyede yoldaşlarını aklıktan koruyan kurbanlık koyun, Orta Doğu kökenli bir başka dini akla getirmektedir. İran'da çalışan misyonerler hikâyede Hıristiyanlıkla olan kimi benzerlikler de görmektedirler, fakat bu, her iki dinin Hellenistik dünyanın aynı zengin kaynağından kimi unsurları almış olduklarından başka bir şeyi ispatlamaz. Bir başka örnek Ehl-i Hak mitolojisinde önemli bir yere sahip olan bakire doğumudur. Bu, enkarnasyonlarından hiçbirinde Tanrı'nın (ve gerçekte *haft tanın* herhangi biri) fiziksel döllemeyle özdeşleştirilmemesi gerçeğiyle mantıken ilintilidir. Bu temaların, herhangi bir doğrudan Hıristiyan etkisinden ziyade cinselliğe karşı oldukça negatif bir yaklaşımın ürünü olduğuna inanıyorum.

Bir hayvanın kemiklerinden diriltilmesi, dünyanın her yerinde karşımıza çıkan bir temadır;<sup>25</sup> bu bağlamda Orta Asya veya muhtemelen Hindistan kökenli olabilir. Barra'nın öyküsünün dışında aynı olayın gerçekleştiği iyi bilinen bir başka Ehl-i Hak öyküsü daha vardır. Sultan Sahak, rakip evliyayı doyurmak için nehirden pişirilmiş bir balık yakalar. Daha sonra bir başka balık, suçlayıcı bir dille Sultan Sahak'a neden eşini öldürdüğü sorunca, Sultan (kırılmamış) kemikleri alır ve balığı diriltir.<sup>26</sup> Bilgi aldığım Ehl-i Hak kaynakları, mevsimlerin başlangıcında düzenlenen kutsal yemeklerinde kesilen hayvanların kemiklerinin asla kırılmadığını söylediler ve bu geleneğin kaynağı olarak bu efsanelere gönderme yaptılar.

## Ruh ve reenkarnasyon (tenâsüh) kavramları

Ehl-i Hak efsanelerindeki diriliş, Ehl-i Hak'ın ruhla ilgili farklı kavramlarından biriyle ilgilidir: ruh vücudun en ölümsüz parçaları, çürümeyen kuru parçaları ile özdeştir. Bu anlamda Mansur'un külleriyle Barra'nın kemikleri arasında kesin bir paralellik vardır. Onlar Mansur ve Şems arasında "aslı" bir ruh göçü teorisindeki bağlantıyı oluştururlar. Yeri gelmişken ruh göçüyle ilgili çok benzer kavramlar, "yüksek" Hinduizmin daha sofistike teorilerinin yanı sıra, Güney Hindistan halk inanışında popüler inançta hâlâ yerini korumaktadır.

Ehl-i Hak da, görünür uygunsuzluklara aldırış etmeksizin çeşitli, eşzamanlı ruh göçü teorilerini kabul eder. Kutsal enkarnasyonların doğumu hakkındaki hikâyelerde birbirinden oldukça farklı kavramların tedricen birbirine kaynaştırıldığını görebiliriz. Şah Huşin, güneşten kopan bir parçacığın ağzına girmesiyle hamile kalan bir bakirenin ağzından doğar. Şems'le arasındaki fark güneşsel parçacığın Mansur'un külleri gibi bir "vücut ruhu" olmamasıdır.

Benzer bir olay da, Sultan Sahak'ın en genç yoldaşı ve dünyevi evi zamanda onun halefi olan Baba Yadigar'ın doğumudur. Sultan Sahak ve daha yaşlı yoldaşları, sihirli bir ağacın narını yerler. Çekirdeklerden biri yere düşer ve Sultan'ın (elbetteki bakire olan) hizmetçilerinden biri tohumu bulur ve yer. Uygun zaman geçtikten sonra bakire aksırır ve ağzından bir çocuk çıkar. Ardından Sultan Sahak yoldaşlarından birine çocuğu yanan bir fırına koymasını emreder. Üç gün sonra fırının açılmasını emreder ve fırından tamamıyla büyümüş olan Yadigar çıkar. <sup>27</sup> Guran'ın bir kısmına göre bunun ardından Sultan Sahak kendi özünün bir kısmını bu genç adama *üfler*. Can veya ruh burada bir nefes olarak gösterilmiştir ve aynı ruh kendini aynı anda iki insanda açığa çıkarabilir.

Yadigar bu yüzden yalnızca yüce bir ruhani varlığın enkarnasyonu değildir (aynı varlık daha önce de Hüseyin ve Barra olarak kendini göstermişti), onun vücudu aynı zamanda Tanrı'ya mekândır. Ehl-i Hak (kutsal ruhlarla ilgili olarak) iki farklı enkarnasyon tipini kabul eder. Şimdiye kadar anlatılan ruhun bir elbiseye girer gibi bir vücuda girmesi şeklinde olanı, bazen *zuhur*, "izhar" olarak adlandırılır. İkincisi olan *hulûlde* ruh, kutsal veya insani bir ruhu taşımaya devam eden bir vücutta bir misafir gibi

bulunur. Bilgi aldığım Guran kaynakları *hulûlün* geçici mi yoksa kalıcı mı olduğu konusunda hemfikir değillerdi. Anlattıkları bazı örneklerde ruhun geçici o larak o vücutta bulunduğu görülüyordu, Yadigar'ın örneği gibi bazılarında da kutsal misafir kalıcı gibi görünüyordu. Birazcık farklı bir enkarnasyon şekli de, b irkaç Ehl-i Hak efsanesinde geçen, cansız bir madde olarak görünmek şeklinde olandır. Ali'nin Kılıcı Zülfikar veya İran'ın efsanevi krallarının taçları gibi nesnelere sihirli güçleri, içlerinde bulunan *haft tanlardan* birinin -genellikle ölüm meleği Azrail- varlığı ile açıklanmıştır. Bu ne zuhurdur ne de *hulûl* (Guran burada bu iki terimi kullanmaktan kaçınır); bu, Mansur'un küllerinde ruhun bulunmasına benzer. Aynı vücutta oturabilecek "ruh" sayısı hakkında kesin bir sınır yoktur. Mitlerin büyük bir kısmında vücuttaki asıl ruhun dışında en fazla bir "misafir" daha bulunur. Bununla birlikte, politik amaçlarla bazı doktrinel yeniliklerin üretildiği görülmektedir. 1863'te ölen hırslı (ve başarılı) dinî ve politik lider Seyyid Baraka'nın meleklerden birinin tam bir izharı olduğuna ve buna ek o larak vücudunda, aralarında Tanrı'nın kendisinin de bulunduğu beş ruhun daha oturduğuna inanılırdı.

Ruh göçü kavramı veya kavramları tartışmasında, bütün reenkarnasyon mitleri sadece zuhura gönderme yaptığına göre *hulûlü* ve maddî o lmay an nesnelere gerçekleşen izharları bir kenara bırakabiliriz. Şimdiye kadar, küller, bir ışık parçası ve bir nar çekirdeği formunda göçen ruhlarla karşılaştık. Bununla birlikte kutsal ruhun göçtüğü formlardan en önemlisi bir kuştur. Bu kuş, ne Hacı Bektaş efsanesindeki turna ne de erken Hıristiyan inanıştaki güvercindir, Sufi geleneğinde olduğu kadar îslâm öncesi İran'ında da önemli bir yere sahip olan şahin veya kartaldır (*baz*).<sup>28</sup> Şah Huşin belli belirsiz bir şekilde bu kuşla özdeşleştirilir ama en bariz şekilde Sultan Sahak'ın doğumuna dair efsanelerde ortaya çıkar. Yoldeşlerinden üçü dünyada onun dönüşünü beklemekte idiler. Yaşlı Seyyid İsi'nin evine geldikleri zaman kutsalın kokusunu aldılar ve buranın Tanrı'nın kendini izhar edeceği yer olduğunu hissettiler. Enkarnasyon annesi olabilecek hiç kimse görmediler, Seyyid İsi'den genç bir kadın olan Hatun Dayrak'la evlenmesini istediler. Seyyid'in y aşından dolayı Hatun Dayrak, beyaz bir şahin gelip kucağına konduğu sırada hâlâ bakire olmalıydı. Hatun, kuşu kucakladı ve kuş aniden bir çocuğa dönüştü.<sup>29</sup> Bu efsanenin daha az iffetli bir versiyonunda kuş Hatun Dayrak'ın açık

bacakları arasına konar, Hatun Dayrak hamile kalır ve kısa bir süre sonra Sultan Sahak'ı doğurur.<sup>30</sup>

Kuşun Tanrı'yla bir anlamda özdeşleştirildiği bellidir, fakat bu anlamın ne olduğu pek açık değildir. Tanrı'dan bahsederken Ehl-i Hak, Allah veya Hûda isimlerini nadiren kullanır. Oysa diğer izharlarda bile Sultan Sahak'ın adını sıkça kullanırlar: “Ali gerçekte Sultan Sahak'ın bir izharıdır;” “Hacı Bektaş büyük bir evliyadır ve Sultan Sahak'tır.” Sultan Sahak'ın hayatının parçalarından Tanrı'yı soy utlamak istedikleri zaman, *zat* (ilahi) Öz terimini kullanırlar. Şahin, *zat* mıydı? Veya zatin bir başka izharı mıydı? Her şeyden önce bir kuş bedenden ayrılmış bir ruh olarak düşünülebilir mi? Ontolojik sorularım bilgi aldığım Guran kaynaklarına oldukça alakasız göründü. Şahin bir şahindir; aynı zamanda Sultan Sahak'tır veya, eğer tercih edersem, Şah Huşin'dir; ve gerçekte o aynı zamanda zattır. Birbirini takip eden enkarnasyonları arasında Tanrı'nın ve diğer ruhani varlıkların nerede ve nasıl var olduklarına dair sorular, konuştuğum Guran kaynaklarına tamamen yabancıydı. Ben bedenden ayrılmış ruhları kafamda canlandırabiliyordum, ama onlar için bu pek de mümkün değildi.

*Haft tan* ve diğer insanüstü ruhların bir enkarnasyondan diğerine hareket etmelerine rağmen, yaşadıkları yerlerde onlardan birşeyler kalıyor gibi görünmektedir. Örneğin Yadigar, Guran ülkesinin ortasında, Ehl-i Hak'ın en önemli hac yeri olan Zarda'daki türbesinde, hâlâ bir anlamda varlığını sürdürmektedir. Aynı bölgedeki bir pınar saygı görmektedir, çünkü Yadigar'ın bir başka enkarnasyonu oraya “gizlenmeye gitmiştir” (*gaib şod*); bir başka pınar da bir başka evliya tarafından “sahiplenildiği” için kutsal addedilmektedir. Her ikisinin de bu pınarlarda olduğuna inanılır, tıpkı Yadigar'ın ve diğerlerinin kendi türbelerinde olmaları gibi. Konuştuğum kişiler kesin bir dille, bu belirsiz var oluşu *keramet* olarak adlandırmaktan kaçındılar, belki de bu terim daha çok Müslümanların evliyalarına hürmeti ile özdeşleştirildiği için. Kendi Evliyalarının orada, dünyevi zamanın anlamsızlaştığı ayrı, gizli bir varoluş formunda bulduklarına inanılır. Bir vakitler orada bulunmuş ve bazı dönüşümler geçirmişlerdi; ölmüş veya başka suretle bu dünyayı terk etmişlerdi. Tek bir zaman boyutunda gelecekteki enkarnasyona gittiler; fakat daima bu dönüşüm yerlerinde oldukları ve olacakları, başka bir zaman türü vardır.

## Sıradan insan ruhunun yeniden doğumu ve eskatoloji

Şu ana kadar sadece Tanrı'nın ve diğer ruhani varlıkların bir enkarnasyondan diğerine geçişlerinden bahsettim. Birbirini takip eden kutsal enkarnasyonlara inanç, reenkarnasyona inanç anlamına gelmez. Bununla birlikte Ehl-i Hak ölümden sonra her insan ruhunun bir başka vücutta geri döndüğüne inanır. Daha eğitilmiş Guran, Arapça bir kavram olan 'tenâsüh'ü kullanır; bir ördeğin suya dalması ve bir başka yerden yüzeye çıkması veya bir kimsenin elbiselerini çıkarıp başka elbiseler giymesi gibi örnekler, insan reenkarnasyonlarının ve birbirini

takip eden kutsal izharların açıklanması için kullanılmagelmiştir. Gerçekte kutsal ruhun veya insan ruhunun bireysel enkarnasyonu için, her ikisi de "kıyafet" anlamına gelen, onun *dunu* veya *jaması* terimleri kullanılır. *Tenasüh* hakkındaki Guran fikirleri çok sofistike değildir ve ölümden sonra ne olacağına büyük önem veriyor gibi görünmemektedirler. Guran'ı çevreleyen Müslüman aşiretlerin cenaze törenleriyle hemen hemen aynı olan cenaze törenlerinde ölümü, bana bilgi veren daha felsefe yönelimli birinin de gördüğü gibi, bir özgürlükten ziyade trajik, geri dönülemez, bir kez olacak bir vaka olarak kabul ediyor görünmektedirler. Birisinin önceki yaşamlarda kim olduğuna ve nerede olduğuna dair herhangi bir spekülasyon yoktur. Bu sorulduğu zaman Guran'ın büyük çoğunluğu hayvan bedenlerinde enkarnasyonun mümkün olduğunu

söyleyecektir, fakat kimse bana kendiliğinden böyle bir açıklama yapmadı. Reenkarnasyon kavramı, daha alçak veya daha yüksek bir doğumla cezalandırılma veya ödüllendirilme nosyonlarıyla çok az ilgili gibidir.

Ehl-i Hak'ın diğer kolları reenkarnasyon inancını kısmen İslâmî kısmen de gnostik bir eskatolojide yerleştirmek için farklı yollar geliştirmişlerdir.<sup>31</sup> Bununla birlikte Guran, enkarnasyon silsilesinin sınırlı olup olmadığı ve nasıl sona ereceği sorularıyla ilgilenmiy or gibidir. Birkaç Gurani *kelam*" ı dolaylı bir şekilde, Şehrizar ovası yakınlarında yapılması beklenen son yargılamaya göndermelerde bulunur, fakat bana bilgi verenlerin bütün söyleyebildikleri budur. Sadece, felsefeyle ilgilenen arkadaşım bu konuda daha bariz mesihçi beklentilere sahipti; bu tip fikirlerin ne kadar insan tarafından paylaşıldığını tahmin etmeye kalkışmadım. Son günlerde bana bütün insanların geniş bir ovada toplanacağını ve Ali'nin Zülfikar'ını

sallayarak ortaya çıkacağını söyledi. Zülfikar saf bir ruha sahip olanlara bir şey yapmayacaktı, fakat diğerlerinin başını kesecekti, bu da onların nihai sonu olacaktı. Bununla birlikte bu arkadaşımın bile, saf ruhlara bu yargılamadan sonra ne olacağına dair herhangi bir fikri yoktu. Guran Ehl-i Hak'kı, Cennet (*behişt*) halkı nosyonunun, bir başka yanlış îslâm anlayışı olduğu konusunda hemfikirdirler. Onlar için *behişt*, sadece aklın bir durumudur (*hal*).

## **Dünya tarihinin bir aynası olarak Guran bölgesi**

Kısaca yeniden özetlersek Ehl-i Hak için kutsal zaman döngüseldir ve her bir döngüdeki belli başlı olaylar temelde aynıdır. Aynı düşünceye îsmailiye ve başka bir şekilde, diğer galat mezheplerde de rastlarız. Bu elbette Ehl-i Hak'kın, zamanı doğrusal olarak görenlerden farklı bir zaman anlayışına sahip olduğunu göstermez. Günlük hayatta herkes gibi zamana karşı pragmatik bir yaklaşımları vardır. Döngüsel zaman günlük hayattan farklı bir gerçeklik düzenine aittir; bu, kozmik olayların olduğu ve kişinin sadece dinî eylemler, ayinler esnasında dahil olabildiği bir zaman kesitidir.<sup>32</sup> Kendini sürekli tekrarlayan bu olayları özetlemesi istense bir Ehl-i Hak oldukça zorlanacaktır. Bu kutsal tarihin büyük bir kısmı sıradan ölümlülerden gizlenmiştir, Ehl-i Hak için bile örtünün çok azı açılmıştır. Kozmik olayların sadece bir kısmı bilinir ve kısmen anlaşılabilir; bakire doğum mucizesi, Tanrı'nın enkarnasyonu, Hüseyin'in başının vurulması; ve bir kısım, Guran'ın iddia ettiği *haft tan* ile temsil edilen aydınlık güçlerle *haftawana* ile temsil edilen karanlık güçlerin mücadelesi. Bu kozmik olaylar Tanrı'nın ve yoldaşlarının eylemlerini kapsar. Anlamları konusunda kesin bir uzlaşma yoksa da, bu olayların temel boyutlarının döngüsel olduğu ve her döngüde kendini tekrar ettiği konusunda bir uzlaşma vardır.

Bu düşüncenin ilginç bir sonucu vardır: bütün kozmik olaylar her bir döngüde tekrarlandığı için, bunlar aynı zamanda, bütün önemli döngülerin gerçekleştiği Guran ülkesinde de oluyor olmalıdır. Kozmolojik bir ifadeyle, *herhangi bir yerde olan her anlamlı olay, Guran ülkesinde de olur*. Dünya üzerindeki her kutsal yerin burada bir karşılığı olduğu için, uzaklara hacca gitmeye gerek yoktur. İslâm'ın dünyadaki merkezi olan Mekke'deki Kabe, bu dünyayı gizli dünyaya bağlayan en önemli kapılardan biri olan ve bu sebeple önemli bir hac merkezî olan Sar-i Pul-i Zuhab'ın kuzeyindeki

Dalahu dağlarındaki Yadigar'ın türbesiyle özdeştir. (Bununla birlikte burası Ehl-i Hak'ın kiblesi değildir; dinî törenlerde tercih edilen yön güneydir.)<sup>33</sup> Türbenin etrafındaki küçük bir alanda sayısız kutsal yer bulunmaktadır. *Haft tan* dan biri, Davud buraya yakın bir yerde gömülüdür; Mustafa bir zamanlar kaldığı yerde diktiği bir ağaçta bir şekilde mevcuttur. Dördüncünün, Bünyamin'in türbesi Kirind kasabası yakınlarındadır ve haft tana topluca saygısını sunmak isteyen biri, bunu, türbeyi gören, güneye doğru geniş manzaralı bir tepeden yedilerin toplanma yeri olan Aftab-i Şerifte yapabilir.

Kerbala dramı Ehl-i Hak inancına göre, biri de Yadigar'ın (veya onun enkarnasyonlarından birinin) esas düşman tarafından öldürüldüğü Aftab-i Şerifte o İmak üzere birkaç kez yaşanmıştır. Başlı aynı bölgedeki Qaslan veya Koşar (Kauthar) pınarında ortadan kaybolmuştur ve zatının hâlâ bu pınarda olduğuna inanılır. Bu Müslümanların Cennet'te varolduğuna inandıkları Kauthar'dır. Guran, Kosar'dan daha üstün bir yer olmayan Kerbela'ya hacca gitmek için uzun yollar kateden Şiîlere acır.

İran'daki en kutsal merkez olan Meşhed'deki İmam Rıza türbesine giden hacıların yaptığı da aynı şekilde gereksizdir. İmam Rıza, (aynı zamanda melek Mikail ve bazılarına da göre Hacı Bektaş olan) Davud'un bir enkarnasyonudur. Yadigar'ın türbesinin bulunduğu tepelerdeki Davud'un gö sterişsiz kabrine yapılacak bir ziyaret, Meşhed'e gitmekten farksızdır. Guran'daki Ehl-i Hak alt mezheplerine göre Davud aynı zamanda - Müslümanların insana secde etmeyi

reddetmesinden dolayı Şeytan o larak

adlandırdıkları- İblis'tir Onlara göre İblis Müslümanların söylediği gibi kötülüğün kralı ve cehennemın koruyucusu değil -bu arada cehennem de bir yer değil, ama aklın bir durumudur-, bu dünyanın Efendisidir. Dünyevi bir girişimde başarılı olmak isteyen kişiye Davud'un türbesini ziyaret etmesi ve onun desteğini istemesi önerilir.<sup>34</sup>

Aydınlık ve ruhani *haft tanın* karanlık ve maddesel karşılığı olan diğer yedili *haftawana*, yedilerden biri olan Seyyid Muhammed'in (Zarda yakınlarındaki) türbesiyle ve onun oğlu Şah İbrahim'in özünün ikamet ettiği ikinci bir pınar olan Anahita ile temsil edilir. Guran kabaca Yadigar'a bağlı

olanlarla İbrahim'e bağı olanlar şeklinde ikiye ayrılabilir; her iki yarı da farklı kozmolojilere bağıdır ve aralarında açık bir rekabet vardır (gerçekte erken dönem Ehl-i Hak cemaatinin liderliğı için Yadigar ve İbrahim arasında bir rekabet var gibi görünmektedir). Eskiler *haftwanayı* kötülükle birlikte anmaya eğilimlidirler ve İbrahim'i Hüseyin'in katili Yezid'e benzetirler. Yukarda belirtilmiş iki kutsal yere özel olarak hacca gitmezler, fakat oradan geçerken son derece saygılı davranırlar. İbrahim'in bağıları, dinlerinin en kutsal yeri olan Yadigar'ın türbesini ziyaret ederler ve sonra kendi pınarları olan Anahita'ya doğru yollarını sürdürürler, Yadigariler ise Qaslan pınarına giderler.

Yadigar'ın türbesi civarında sadece bu iki yediler bulunmaz, Ehl-i Hak inanışındaki diğ er varlıklar da burada temsil edilir. Qaslan'a nazır *sil tanın*, ilk kırk esas dervişin oturduğu (ve hâlâ dolandığı) bir yer vardır. Bu noktadan, oniki imam tarafından dikildiğı söylenen oniki ağaç da görünür. Tanrı'nın kendisi, Guran enkarnasyonu olan Sultan Sahak olarak, doğrudan burada değildir; o Hawraman'daki Nosud yakınlarında, buradan kuzeye doğru 100 km uzaklıkta gömülüdür. Oldukça tuhaftır ki türbesi Ehl-i Hak'ta önemli hac yerlerinden biri değildir. Tanrı'ya ibadet etmek isteyenler bunu, vücudu Tanrı'nın izharının (*hulûl*) ev sahibi olan Yadigar'ın türbesinde yaparlar.

Tanrı, küçük izharlarının birinden sonra Behlül adı verilen Yadigarın türbesi yakınlarında bir yerde de başka bir biçimde mevcuttur. Behlül, "gerçekte" Halife Harun Reşid'in kardeşidir ve Bağdat'ın "kutsal deli"sidir. Bu izharında ona diğ erlerinin yanısıra büyük sufilerden Hasan Basri ve Marufı Kerhî de eşlik etmiştir. Behlül, muhtemelen ahlâk kurallarına itiraz eden davranışlarından ve kardeşinin tiranlığına karşı çıkmasından dolayı, Guran'da hayli popülerdir. Adı, Guran Ehl-i Hak'ının mevsimlik kutsal yemeklerinden birinin isminde ve Kürt kışının başlangıcının (Ekim sonları) adı o l a n *mal Bahlul*da yaşatılır.<sup>35</sup> Behlül ölmemiştir, içlerinde biraz önce saydığımız yerin de bulunduğu farklı yerlerde gizlenir ve ikâmet eder. Burası aynı zamanda bir başka popüler Ehl-i Hak efsanesinin, Şahname'nin kahramanı Keyhüsrev'in sadık yiğitleriyle birlikte görünmez düny ay a geçtiğı yerdir.



Popüler gelenekte halen yaşayan eski İran destanlarının bazı diğer kahramanları da bu bölgede farklı şekillerde bulunmaktadır. Yakınlardaki Kasr-ı Şirin kasabası, daima güzel Şirin'i, Sultan Hüsrev'i ve güçlü Ferhad'ı anlatan epik aşk hikâyelerini hep hatırlatır. Şirin (dişi ruh olan Ramz'ın *değil*) Bünyamin'in, aşığı Ferhad Davud'un bir enkarnasyonuydu, Hüsrev de Yadigar'dan başkası değildi. Bu nedenle maceraları Guran arasında, Sultan Sahak'ın *daurası* dahilinde bir senaryo olarak bilinir. Yadigar'ın türbesinden yürünerek ulaşılabilecek bir mesafede bulunan heybetli Sasani kalesi Yezdigird II'nin varlığı, Guran'ın gerçekten de birçok İran efsanesinin yaşandığı bölge olduğu iddiasını ispatlıyor gibidir. Bir başka büyük efsane de, kadim trans-Zagros yolunun dar bir geçitten geçtiği ve Sar-i Pul'a uzak olmayan bir yerde bulunan ve Dukkan-i Da'vud olarak adlandırılan tamamlanmamış kaya kabartmasıyla ilgili olarak anlatılır. Kabartma birçok insan tarafından ziyaret edilir, önünde kandiller yakılır ve etrafında büyük bir mezarlık vardır. Guran'a göre burası, çok eski bir demirci işliğidir ve Davud'un bir enkarnasyonu olan Demirci Kawa'ya aittir. *Şahname'deki* tek sıradan insan olan Kawa, zalim kral Dahhak'ı öldürmüştür. Bu yüzden Kürtler Kawa'yi ulusal kahramanları olarak kabul ederler ve baharın başlangıcında (Nevruz) anarlar. Guran, kaya kabartmasının, onun atölyesinin ve bir zamanlar burada yaşamış olduğunun açık bir delili olduğuna inanır.

## **Doğaya tapınma**

Yukarıda belirttiğim gibi Guran Ehl-i Hak'ının inançları ve uygulamalarında doğaya tapıldığını gösteren birçok unsur vardır. Bu tapınma şekli Alevîlerinkine, özellikle Dersim Alevîlerinininkine oldukça benzemektedir.<sup>36</sup>

Güneşe tapınmanın izi, Şah Huşkin'in hikâyesinde de anlatılan bir güneş ışığı parçacığı kavramında görünür; bir başka iz de *haft tanın* toplanma yerinin ismidir, *Aftab-i Şerif* ("Yüce Güneş"). *Aftab-i Şerif* güneye doğru çok geniş manzarası olan bir yerdir, ki güney "Sultan Sahak'ın kiblesi" olarak Guran'ın kutsal yönüdür. Başlangıçları kutsal yemeklerle kutlanan dört mevsim de güneşle yakından ilintilidir. Güneşin ışık ve ateşten ibaret olduğu söylenebilir; bilgi aldığım birçok eğitilmiş kişi Şeytanın (Yani Davud) da aynı özden, *nar u nurdan* yaratıldığını söylemişti. Demirci

Kawa'nın ayaklanması (ki ateşin efendisiydi ve Guran bu yüzden onu anmak için kandil yakar) Nevruz (güneşin dönüşü) ile birlikte anılır ve orta ve güney Kürdistan'da bu olay şenlik ateşleri yakılarak kutlanır. Özellikle *seyyid* neslinin evinde *ocak* yaşamının etrafında döndüğü kutsal bir merkezdir; bu nesil de ocak olarak adlandırılır. Tutşami *seyyidlerinin* evinde ziyaretçiler ateşin yakıldığı yeri saygıyla öperler. Ateş yutmak veya ateş üzerinde yürümek, Guran Ehl-i Hak'ının törensel toplantısı olan *jamin* alışlagelmiş bir parçasıdır.

Ehl-i Hak için dört sayısının da büyük bir kozmik önemi vardır. Birçok şey dört tanedir ve her biri genellikle dört baş-melekten biri ile anılır. Fâni insanlar dört unsurdan yapılmıştır ve bunların her birinin oluşumuna bir melek katkıda bulunmuştur: Toprak Benyamin'le, su Pir Musi'yle, ateş -bu bağlamda Davud (Kawa) ile değil- Mustafa'yla, hava (rüzgâr) ise Davud'la. Davud'un Gurani'deki sıfatlarından biri de *Ko-Sawar*, "gri at süvarisi"dir; efsanevi mitsel gri atın aslında rüzgâr olduğunu gösteren birçok belirti vardır.<sup>37</sup>

Bu dört unsur, evrenin dörtlü yapısındaki yerlerinden dolayı, *kelamda* sık sık anılır: dört unsur, dört mevsim, dört temel kişilik, dört melek, dinî ifşanın dört farklı derecesi. Ocağa gösterilen büyük saygının dışında bu unsurlara açık bir şekilde tapıldığını hiç görmedim. Pınara tapmak, suya tapmanın bir kalıntısı olabilir; Yadigar ve Şah İbrahim'e Qaslan ve Anahita pınarlarında ibadet edildiğini görmüştük.<sup>38</sup> Aynı bölgede, isminden de anlaşılacağı gibi şifa dağıtıcı özelliklere sahip olduğuna inanılan üçüncü bir kutsal pınar olan Kani Sıfa bulunmaktadır.

Benzer şekilde ağaçlara ve kayalara tapmanın kalıntılarını görmek mümkündür. Mustafa, misafir gelişlerinden biri esnasında diktiği bir ağacın biçiminde Yadigar'ın türbesi yakınlarında bulunmaktadır. Ağaç, gövdesindeki vulva şeklindeki boşluk nedeniyle özel olarak seçilmiş olmalıdır. Acaba bir ağaç kültüründen çok bir verimlilik kültürü müydü? Bununla birlikte daha normal görünümlü ağaçlara da tapılmakta ya da en azından saygı gösterilmektedir. Türbeye yaptığı ziyaretlerinin birinde, 19. yüzyılın tutkulu dini lideri Seyyid Baraka, elinde bir dal taşıyan Yadigar'ı görür. Bu karşılaşmanın bir delili olarak Yadigar dalı Baraka'ya verir; Baraka dalı diker ve şimdi burada bu iki evliyanın adıyla anılan bir ağaç

bulunmaktadır. Muhtemelen daha da ilginç olanı, Guran inanışına göre oniki imam tarafından dikilmiş olan oniki ağaçlar grubudur. Bu özel ağaçların yanında, kutsal (Yadigar'ın, Davud'un ve daha az önemli olan diğerlerinin) türbelerin(in) yakınlarındaki -Orta Asya'daki diğer ağaçlardan farksız- ağaçlar, gömülmüş insanlarca bağışlanmış güçlerin somut taşıyıcılarıdır ve ziyaretçiler tam o larak nedenini bilmeden bu ağaçlara ipler ve kumaş parçaları bağlarlar. Yadigar'ın türbesine yukardan bakan dağa birçok büyük kaya dikilmiştir. Bunlar için özel bir kült yoktur. Bilgi aldığım kişiler bu kayaların Yadigar'a saygılarını sunmak için oraya gelmiş olan ve buradan ayrılmak istemedikleri için kayaya çevrilen hayvanlar olduğunu söylediler.

Doğaya tapınmanın bu kalıntıları, Dersim

Alevîleri arasındakilerle büyük benzerlikler göstermektedir. Bununla birlikte bunların

kalıntıdan fazla bir şey olmayıp Ehl-i Hak dininin temel inançlarına ikincil şeyler oldukları vurgulanmalıdır. Çağdaş Guran, ışık ve ağaçlara, Noel ağacındaki mumu yakan ortalama Avrupalı bir şekilde kayalara ve meleksi birleştirilerek

Hıristiyanlardan daha farklı yaklaşmamaktadır. Ağaçlara, pınarlara tapınma, kutsal enkarnasyonlarla

meşrulaştırılmıştır ve inançlılar kültürlerinin orijinlerinden bihaber görünmektedirler.

**Bir kez daha: Bektaşilik, Ehl-i Hak ve Alevilik** 1970'ler boyunca Türkiye'deki solcular Alevî geleneğinin, yerleşik düzene karşı, "devrimci" özelliğini yeniden keşfettiler. Hacı Bektaş, bazılarının gözünde baskıya direnen bir devrimci kahraman haline geldi. İran'da Sultan Sahak hiçbir zaman benzer bir role yükselmedi, fakat Ehl-i Hak geleneğinde, özellikle Guran arasında İran devrimine önemli katkılarda bulunmuş güçlü bir yerleşik olana karşıtlık hissi mevcuttur ve bu, içlerinden birçoğunun İran devriminde ilk ve etkin katılımcılar olmalarına katkıda bulunmuştur. Bu mitoloji ayaklanmayı cazip bir görünüme sokmaktadır. Yukarıda zikredilen üç efsanevi kahraman haksızlığa karşı ayaklanmıştır. Deli imiş gibi görünen

Behlül (Tanrı'nın ta kendisi) Harun Reşid'in baskılarına karşı direnmiştir. Basit bir zanaatkâr olan demirci Kawa, baskıcı kral Dahhak'ı öldürür. Ve son olarak da îblis görünümündeki Davud, adaletsiz bir emir olduğu için Tanrı'nın emrine uymayı reddeder. (Bilgi aldığım insanlardan biri îblis'in trajedisini anlatırken bana şu soruyu sormuştu. "Eğer *senin* kralın sana adil olmayan bir şey emrederse, bu emre itaat etmeyi reddetmez miydin?"). Hacı Bektaş'ın yeni Türk hayranları bu insanlarca Hacı Bektaş'ın tıpkı îblis gibi, dünyanın ilk devrimcisi şeklinde görüldüğünü duymaktan mutlu olurlardı.

[1](#) Ehl-i Hak mezhebi (veya dinî) Batı'da ilk kez Comte de Gobineau'nun heyecanlı anlatışıyla tanındı ve V. Minorsky ve W. Ivanow tarafından ayrıntılı olarak araştırıldı; V. Minorsky, "Notes sur la secte des Ahle Haqq", RMM, 4041 (1920); 19- 97; Id.; ve W Ivanow, *The Truth-Worshippers of Kürdistan* (Leiden: Brill, for The Ismaili Society, 1953). (Burada sadece bir kısmı zikredilmiş olan) M. Mokri'nin yazdığı sayısız kitap ve makale de önemli bir başvuru kaynağı konumundadır.

[2](#) Şu tartışmalara bakınız; V Minorsky, "The Guran," BSOAS, 11 (1943): 75-101 ve M. van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: On the Social and Political Organization of Kürdistan* (Berlin: Express edition, 1987), II-I-m.

[3](#) Bu tarih şu kaynakta saptanmıştır; M. van Bruinessen, "Satan's psalmists: On some heterodox beliefs and practices among the Ahl-e Haqq of the Guran district," basılacak.

[4](#) Ehl-i Hak'ın yazılı olarak saklanan birçok *halam* veya dinî şiiri sözlü gelenekte yaşamayı sürdürmüştür. Bunların birçoğunu 1975 ve 1976'da Guran'a yaptığım ziyarette bizzat dinledim. Bunların farklı biçimleri için bkz. Saeed Khan, "The sect of Ahl-i Haqq," MW, XXVII (1927): 32 (sözel); Masha'allah Suri, *Surudha-yi dini-yi Yarsan* (Tahran: Amir Kabir, 1344/1965): 46-47 (bir halam); Hajj Ne'matollah Mojrem Mokri Jaihunabadi, *Shahname-ye Haqiqat, Le livre des Rois de Verite. Histoire Traditionnelle des Ahl-e Haqq*, texte persan publie avec une introduction... par M. Mokri (Tahran-Paris:

Bibliothèque Iranienne, 1966): 404-409 (Gurani *kalamına* dayanan bir erken yirminci yüzyıl Farsça reformülasyon).

5 W. Ivanov, op. cit.: 144, T125 (Horasan'da derlenmiş Farsça bir Ehl-i Hak metni)

6 Bu bilgi Azerbaycan'daki Ateşbeyi topluluklarını düzenli olarak ziyaret eden *kalamkhan* Gahwara'lı Ka A'zam'dan alınmıştır.

7 Guran arasında Şeytan'a bu dünyanın hakimi olarak tap an ve Kötü olduğunu reddeden bir alt tarikat vardır. Bu konu hakkında yayınlanacak olan şu makaleme bkz. "Satan-worship". Bu Guranlar Şeytan'ı, Ehl-i Hak inanışındaki meleklerden biri olan, Davud'la birlikte anarlar. Jaihunabadi, op. cit., (7832-7838. kıtalar) Hacı Bektaş'ı, Davud ve Sultan Sahak'la birlikte anar: o eskinin tam bir enkarnasyonudur, sonraki aynı bedende "bir misafir olarak" ikâmet eder (bkz. aşağıdaki tartışma).

8 A.g.e., kıtalar 7846, 7847. Bu yazar Hamadan bölgesindeki bir Kürt idi. Sözlü ve yazılı Gurani geleneklerini iyi bir şekilde şiirleştirmiş, fakat bunlara kendi görüşlerini de ekleyerek bir sentez oluşturmuştu.

9 C.J. Edmonds, *Kurds, Turks and Arabs* (Londra: Oxford University Press, 1957) Id., "The beliefs and practices of the Ahl-i haqq of Iraq", *Iran*, 7 (1969): 94.

10 Konitza'da gömülü bir *Turabi Baba* vardır, Epirus (F. W. Hasluck, *Christianity and İslam under the Sultans* (Oxford: Clarendon Press, 1929) II: 536); ve Kupekli'de de bir *Şahin Baba* gömülüdür, Thessalia (a.g.e., 533); her ikisi de Irak'tan oldukça uzakta defnedilmiştir ve çok iyi tanınmazlar. *Viran Abdal* lafzıyla şair Virani Baba kastedilmiş olabilir, fakat yine aynı ismi taşıyan temel bir Hurûfi metni de bulunmaktadır (C. Huart, *Texes Persons Relatifs a la Secte des Houroufis* (Leiden-London, 1909): xx). *Kaftan*, Hacı Bektaş'ın kaftanı olabilir: Ehl-i Hak'da ruhların (Ali'nin Zülfikar'ı gibi) nesnelere ikâmet ettiklerine ve bu nesnelere olağanüstü güçler verdiklerine inanılır.

[11](#) *Seyahatname*, IV Ms. Bağdat Köşkü 305 ff., 307r, 310r. İlgili bölümler mevcut baskıda büyük ölçüde eksiktirler.

[12](#) Stephen Van Rensselaer Trowbridge, “The Alevis, or defiers of Ali,” *Harvard Theological Review*, II (1909): 342-343. Bu seyyidler ve Alevîlerle olan ilişkileri hakkında daha çok ayrıntı için bkz. M. van Bruinessen, “Satan’s psalmists...”

[13](#) Ahmet Yaşar Ocak, *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri* (İstanbul: Enderun, 1983).

[14](#) Birçok Gurani metni M. Mokri tarafından yayınlanmış ve analiz edilmiştir; özellikle bkz. “Le ‘secret indicible’ et la ‘pierre noire’ en Perse dans la tradition des Kurdes et des Lurs Fideles de Verite (Ahl-e Haqq).” *JA* 250 (1962): 369-433; Id., *La Légende de Bizan-u Manija. Version Populaire du Sud du Kurdistan. En Langue Gouranie (Episode du Shahnama, epopée iranienne)* (Paris: Klincksieck, 1966); Id., *Le Chasseur de Dieu et le Mythe du Roi-Aigle (Dawra-ye Damiyari)* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1967); Id. “Kalam sur l’aigle divin et le verger du Pirdiwar,” *JA* 255 (1968): 361-374. Cf. J. P Roux, “Les Fideles de Verite et les croyances religieuses des Turcs,” *RHR*, 175 (1969): 61-95.

[15](#) Dersim Alevilerinin inançları ve uygulamaları için bkz. cf. Antranik, *Dersim* (Tiflis, 1900) Ermenice; L. Molyneux-Seel, “A journey in Dersim”, *Geographical Journal*, 44 1 (1914): 49-68; S. Öztürk, *Tunceli’de Alevîlik*, İ.Ü. Ed. Fak. Sos. Böl. mezuniyet tezi, no 7472 (1972); Peter J. Bumke, “Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei). Marginalität und Hâresie,” *Anthropos*, 74 (1979): 530-548. Guranla ilişkileri üzerine teoriler hakkında bir tartışma için bkz. M. van Bruinessen, op. cit., II, 1, m.

[16](#) Mucize yarışması konulu öykünün kökeni için bkz. M. van Bruinessen, “Haji Bektash, Soltan Sahak and Shah Mina Sahib, and the many avatars of the running wall,” *Turcica*, XXI, XXIII (1991) (bir önceki makale). Kalenderîler hakkında bkz. S. Digby, “Qalandars and related groups”, bu makale şu kitapta bulunmaktadır; Yohanan

Friedmann, (der.) *İslam in Asia*, I: South Asia (Jerusalem: Magnes Press, 1984): 60-108 ve T. Yazıcı, “Kalandariyya”, E. I. 2'de.

17 M. van Bruinessen, “Haji Bektash...,” art cit.; cf. W. Ivanow, op. cit., 17-18 ve 16 no’lu dipnotta zikredilmiş kaynaklar.

18 16. yüzyıl İtalyan gezgini Menavino’nun naklettiğine göre Nesimi’nin şiirleri sadece Bektaşîler arasında değil, Kalenderi dervişleri arasında da hayli yaygındı. (G. Jacob tarafından aktarılmıştır; Atılı. *Philos.-Philol. Kl. Kon. Bay. Ak. d. W.*, 24 (1909) 3: 20).

19 Muğlak bir ifadeyle (Evliya Çelebi, op. cit., f. 310v) Hamadan halkı şöyle tasvir edilir: “... *cümle şî’i ve rafizi ve mulezili ve muşebbehi ve Hurûfi mezhebinde bi-mezheb havarici tayfeler*,”. Bu, ortodoks Sünnîliğe karşı olan mezheplerin gelişigüzel derlenmesiyle oluşturulmuş bir liste görünümündedir. Mutezili aşırı Şîî mezhepleri içeren bu listeden çıkarılabilir. Bu listede yer almaları, heresiografilerin (kabul olunmuş doktrinlere aykırı kişilerin biyografileri -ç.n.) birkaç Mutezili’yi reenkarnasyon doktrininin kurucuları olarak zikretmesiyle ilgili olabilir (Rainer Freitag, *Seelenwanderung in der islamischen Haeresie* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1985): 113-127).

20 Bir Ehl-i Hak metninde muhtemelen Hurûfi kaynaklı bir başka fikir buldum: insanoğlunun (bu örnekte meleklerin) Tanrı’nın yüz hatlarından ortaya çıkışı. Bkz. 38 no’lu dipnot.

21 İsa’nın etrafındaki iki yedilerden birini kapsayan bu tip listelerin dökümü için bkz. C. J. Edmonds, art. cit.: 94.

22 Hikâyenin bu versiyonunu *kalamhhan* Baba

A’zam Manu’i Gahwara’ya borçluyum. Bu, bildiğim tüm yayınlanmış versiyonlardan daha detaylıydı. Bu hikâye, hikâyeyi tamamen nakletmeyen fakat herkesin hikâyeyi gayet iyi bildiğini farzeden (örneğin Mokri, *Le Chasseur de Dieu...*, op. cit.: kıtalar 99-114; M. Suri, op. cit.: 177) birçok kelamda zikredilmektedir. Hikâyenin kendisi görünüşte -sadece *kalami* (bir

çeşit kutsal metin) bilmeyen, ama buna ilaveten *kalam* yorumları hakkındaki sözlü geleneği de bilen- birbirini takip eden *kalamhhan* nesillerince ay rıntılıyla sözlü olarak

saklanmıştır.

[23](#) Rumi, tehlikeli sihirli özelliklere sahip bir insan kafatası bulur ve onu ezerek toza çevirmeye ve yok etmeye çalışır. Rumi'nin kızı yanlışlıkla tozu yutar, hamile kalır ve Şems'i doğurur. Cf. W. Ivanow, "Satpanth," *Collectanea* I içinde (Leiden: Brill, for The Ismaili Society, 1948): 12. Alevî-Bektaşî efsanelerinde hamile bırakan kafa/kafatası konusunun sayısız varyasyonu iyi bilinir (örneğin F. W. Hasluck, op. cit., 146-147) L. Molyneux-Seel, art. cit.: 64,65.

[24](#) J. E Roux, art. cit., : 66.

[25](#) Mircae Eliade'deki örnekler, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (Princeton: Princeton University Press, 1964): 160-165; Robert Hertz, "The collective representation of death," *Death and the Right Hand* içinde (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1960 (1909): 70 ff.

[26](#) [16 no](#)'lu dipnotta gönderme yapılan mitte. Bu konu daha detaylı olarak yayınlanacak makalemde ele alınmıştır.

[27](#) Sadiq Safizade'den sonra, *Buzurqan-i Yarsan: "Ahl-i Haqq"* (Tahran, 1352/1973): 2728 ve diğer sözlü dökümler. Yadigar'ın "fırında pişirilmesi", Alevî öykülerindeki genç Ali'nin yedi gün boyunca bir ocakta saklanması veya genç îmam Bakır'ın (Muhammed bin Ali el-Bakır, Hüseyin'in torunu) ateş üzerine konulmuş bir bakır kazana konulmasına epey benzemektedir. Cf. F.W. Haslusk, op. cit., 147.

[28](#) "Royal Eagle", *şahbazın* ayrıntılarıyla tartışıldığı bir kaynak için bkz. M. Mokri, *Le Chasseur de Dieu...*, op. cit.: 23-43; ve Id., "*Kalam sur l'aigle divin...*," art. cit.: Mokri'nin ay rıntılı makalesine Hindistan sufizminden birşeyler ekleyebiliriz, Baz unvanı, Sehvan'ın ünlü La'l Şahbaz Kalenderi ve Şeyh Ebu Bekir Baz-i Safid gibi önemli ruhani başarılarla sahip dervişlerin isimlerine eklenen onursal bir ünvanı.



[29](#) *Kalamhandan* sonra, Tutşami'nin Ka Karim'i. Aynı efsane için bkz. W. Ivanov, op. cit.: 121 ve Farsça metnin 60-66 sayfaları; M. Mokri, "Lidee de l'ncarnation chez les Ahl-i Haqq", Id., *Contribution Scientifique aux Etudes İraniennes. Recherches de Kurdologie* (Paris: Klinksieck, 1970): 179.

[30](#) M. Mokri, *Le Chasseur de Dieu...*, op. cit.: 39.

[31](#) Bkz. V Minorsky E.I. 2'deki makalesi ve "Notes sur la secte,", art. cit.: passim.

[32](#) Cf. doğrusal olmayan zaman tartışmaları için bkz. Maurice Bloch, "The past and the present in the present", *Man*, 12 (1977): 278-292.

[33](#) Bilgi aldığım bazı kaynaklara göre ölü, yüzü -Sultan Sahak'ın kiblesi olan- güneye gelecek şekilde sağ tarafına y atılarak gömülür. Kurbanlık hayvanlar kesildiği zaman başları yine aynı yöne döndürülmelidir. Bu eski bir güneş kültünden kalmış olabilir.

[34](#) Guran inanç ve uygulamalarındaki "Şeytan'a ibadet" in yeri hakkında bkz. M. van Bruinesser., "Satan's psalmists...", art. cit.

[35](#) Diğer mevsimler Davud (ilkbahar), Benyamin (yaz) ve Pir Musi (sonbahar) ile birlikte anılır.

[26](#) Bkz. [15 no](#)'lu dipnotta zikredilmiş kaynaklar.

[37](#) Bu *kalam* için bkz. M. Mokri, "Le kalam gourani sur le cavalier au coursier gris, le dompteur du vent", *JA*, 262 (1974): 47-93 ve y ay incinin bilgi gerektiren ama ko nuy la çok da ilgili olmayan yorumları. Gurani *ko* (Farsça *kabud*) az bulutlu gökyüzünün rengidir. Bilgi aldığım Guranlar *Ko-sawar* adının Davud'un göklerde at sürmesi anlamına geldiğini belirttiler. Onlar açık bir şekilde onu, insanın yaradılışındaki rüzgâr olarak tanımlıyorlardı.

[38](#) Tamamen olmasa bile büyük ölçüde daha eski bir Sorani *kalamına* dayanan *Şahname-yi Hakikat*, ilginç bir şekilde Yedigâr ve (burada Ruşyar olarak adlandırılan) İbrahim'in Tanrı'nın iki gözünden yaratıldığını söyler;

bu anlatımın, her ikisi de “göz" ve “pınar” anlamına gelen Arapça ve Farsça *çeşm/çeşme* kelimeleri ile ilgili olduğu açıkça görülmektedir. Aynı pasajda Davud'un Tanrı'nın nefesinden (rüzgar!), Pir Musi'nin Tanrı'nın ağzından (su) ve Mustafa'nın da Tanrı'nın öfkesinden (ateş) yaratıldığı söylenir. Bu metin, Hurufiliğin etkilerinin açıkça görülebildiği az sayıdaki Ehl-i Hak metninden biridir.

# KAYNAKÇA

Abeghian, Manuk (1899) *Der armenische Volksglaube*. Leipzig (Inaugural-Dissertation Jena).

Ahmad, Aziz (1964) *Studies in Islamic culture in the Indian environment*. Oxford: The Clarendon Press.

Ahmad, Feroz (1988) "Islamic reassertion in Turkey", *Third World Quarterly* 10, 750-69.

Andranig (1900) *Tersim*. Tiflis.

Anschutz, Helga (1984) *Die syrischen Christen vom Tur Abdin*. Wurzburg.

Alî, Muhammad Anwar (1972) *Ahmad al-Khâni: falsafat al-tasawwuf fi diwânih "Mam ü Zin"*. Jâmi'at al-Qaddis Yusûf, Ma'had al-Adâb al-Sharqiyya.

Anderson, Benedict (1983) *Imagined communities: reflections on the origin and*

*spread of nationalism*. Londra: Verso.

Andreasyan, Hrand D. (1964) *Polonyalı Simeon'un seyahatnamesi 1608-1619*. İstanbul: İ.Ü. Ed. Fak. yayınları.

Andrews, Peter Alford (1989) *Ethnic groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden: Reichert.

Anon (1994) "Birinci Umumi Müfettişliğin isteğiyle hazırlanan "Dersim yöresi aşiret yerleşim listesi", Mehmet Bayrak (der.), *Açık-gizli / resmî-gayresmî kürdoloji belgeleri içinde*, S. 271-294. Ankara: ÖzGe.

Anter, Musa (1990) *Anılarım*. İstanbul: Doz Yayınları.

Arfa, Hassan (1966) *The Kurds: an historical and political study*. Londra: Oxford University.

Arjomand, Said Amir (1984) *The Shadow of God and the Hidden Imam*. Chicago: University of Chicago Press.

Asatrian, G.S. ve Gevorgian, N.Kh. (1988) "Zaza miscellany: Notes on some religious customs and institutions", *A green leaf. Papers in honour of Professor Jes P. Asmussen [=Acta Iranica, XII]*, S. 499-508. Leiden: Brill.

Aslan, Günay (1990) *Üniformalı kasaplar*. İstanbul: Pencere Yayınları.

Aslan, Mehmet Ali (1988) *Kürt mülteciler*. Ankara: Demokrasi yayınları.

Avcı, A. Haydar (1993) "Devlet ve Alevîlik", *Berhem* (Ankara) 6-7, 19-30.

Awn, Peter J. (1983) *Satan's tragedy and redemption: Iblis in sufi psychology*. Leiden: Brill.

Ayhan, Medeni (1996) *Kürdistanlı filozof Ehmede Xanî*. Ankara.

Aytekin, Sefer (1958) *Buyruk*. Ankara.

Babakhan, Ali (1994) *Les Kurdes d'Irak: Leur histoire et leur deportation par le regime de Saddam Hussein*, (yayınevi belli değil) [Paris?].

Babinger, Franz (1921) "Schejch Bedr ed-Din, der Sohn des Richters von Simaw", *Der İslam* 11, 1-106.

Baran, Ute (1989) "Deportations: Tunceli kanunları", *Documentation of the International Conference on Human Rights in Kürdistan içinde*, S. 110-116. Bremen.

**Barnum, Rev. H.N. (1890) "The Kuzzel-bash Koords", *Missionary Herald* 1890, 343-346.**

**Barth, Fredrik (1953) *Principles of social organisation in Southern Kürdistan*. Oslo.**

**---- (1969a) "Introduction", Fredrik Barth (der.), *Ethnic groups and boundaries* içinde, S. 9-38. Boston: Little, Brown & Co.**

**---- (1969b) "Pathan identity and its maintenance", *a.g.e.*, S. 117-134.**

**Başbuğ, Hayri (1984a) *İki Türk boyu Zaza ve Kurmancalar*. Ankara: Türk Kültürünü**

**Araştırma Enstitüsü.**

**---- (1984b) *Göktürk-Uygur Zaza Kurmanc lehçeleri üzerine bir araştırma*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.**

**Batatu, Hanna (1978) *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*. Princeton University Press.**

**Batur, Muhsin (1985) *Anılar ve görüşler -üç dönemin perde arkası*. İstanbul: Milliyet.**

**Bayrak, Mehmet (der.) (1993) *Kürtler ve ulusal-demokratik mücadeleleri. Gizli belgeler - araştırmalar - notlar*. Ankara: Öz-Ge.**

**---- (1994) *Açık-gizli / resmî-gayriresmi kürdoloji belgeleri*. Ankara: Öz-Ge.**

**Bender, Cemşid (1991a) *Kürt tarihi ve uygarlığı*. İstanbul: Kaynak yayımları.**

**---- (1991b) *Kürt uygarlığında Alevîlik*.**

**İstanbul: Kaynak yayımları.**

Berhem Redaksiyonu (1992) “Bazı olumsuz propaganda, eleştiri ve yakıştırmalar üzerine”, *Berhem* (Ankara) 3, 6-11.

Beşikçi, İsmail (1969) *Doğu Anadolu'nun düzeni*. İstanbul: e yayınları.

---- (1977) *Kürtlerin ‘mecburi iskan’ı*. Ankara: Komal.

---- (1990) *Tunceli kanunu (1935) ve Dersim jenosidi*. İstanbul: Belge Yayınları. Bhattacharyya, Haridas (der.) (1956) *The cultural heritage of India*, vol. IV: *The religions*. Calcutta: The Ramakrishna Mission.

Birdoğan, Nejat (1992) *Anadolu ve Balkanlarda Alevi yerleşmesi: ocaklar -dedeler -soyağaçları*. İstanbul: Alev Yayınları.

---- (1995) *Anadolu Alevîliği'nde yol ayrımı (içerik ve köken)*. İstanbul: Mozaik Yayınları.

Birge, J.K (1937) *The Behtashi Order of Dervishes*. Londra: Luzac.

Bjedug M. ve E. Taymaz (1995) “‘Sürgün’ halk Çerkesler”, *Birikim* 71-72 (Mart-Nisan), 118-24.

Blau, O. (1862) “Nachrichten über kurdische Stämme - III: Mittheilungen über die Duşik-Kurden”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* 16, 621-627.

Bozarslan, M.E. (1968) *Ehmedî Xanî, Mem ü Zin*. Türkçesi, M.E. Bozarslan. İstanbul: Gün Yayınları.

Brant, J. (1836) “Journey through a part of Armenia and Asia Minor 1835”, *Journal of the Royal Geographic Society* 6,1836.

Briggs, George Weston (1938) *Gorakhnath and the Kanphata yogis*. Calcutta.

---- (1953) *The Doms and their near relations*. Mysore.

Bright, Jagat S. (1984) *Muslim miracle makers*. Bombay, vd. Jaico Books.

**Bruinessen, Martin van (1978) *Agha, shaikh and state: on the social and political organization of Kürdistan*. Doktora tezi, Utrecht University.**

**----(1981) “Nationalismus und religiöser Konflikt: der kurdische Widerstand im Iran”, Kurt Greussing (ed), *Religion und Politik im Iran* içinde. Frankfurt am Main: Syndikat, S. 372-409.**

**---- (1984) “The Kurds in Turkey”, *MERIP Reports* no 121, 6-12 [= “Türkiye Kürtleri”, *Kürdistan üzerine yazılar*, S. 337-355. İstanbul: İletişim, 1992]**

**----(1985) “Onyedinci yüzyılda Kürtler ve dilleri: Kürt lehçeleri üzerine Evliya Çelebi’nin notları”, *Studia Kurdica* (Paris), yıl:2, no:l-3 (Nisan), 13-37.**

**--- (1985) “Vom Osmanismus zum Separatismus: religiöse und ethnische Hintergründe der Rebellion des Scheich**

**Said”, Jochen Blaschke ve Martin van Bruinessen (der.), *İslam und Politik in der Türkei*, S. 109-165. Berlin: EXpress Edition [= “Osmanlılıktan ayrılıkçılığa”, *Kürdistan üzerine yazılar*, S. 123-171. İstanbul: İletişim, 1992].**

**----(1986) “The Kurds between Iran and Iraq”, *Middle East Report* no. 141, 14-27 [= “İran ve Irak arasında Kürtler”, *Kürdistan üzerine yazılar*, S. 295-336. İstanbul: İletişim, 1992]**

**---- (1988) “Between guerrilla war and political murder: the Workers’ Party of Kurdistan”, *Middle East Report* no. 153, 40-46 [= “Gerilla savaşı ve siyasî cinayet arasında: Kürdistan İşçi Partisi”, *Kürdistan üzerine yazılar*, S. 357-373. İstanbul: İletişim, 1992]**

**---- (1989) “The ethnic identity of the Kurds”, Peter A. Andrews, *The ethnic groups of Turkey*. Wiesbaden: Reichert, s. 613-621.**

**---- (1991a) “Haji Bektash, Soltan Sahak, Shah Mina Sahib, and various avatars of a running wall”, *Turcica* XXI-XXIII, 55-69.**

---- (1991b) "Religion in Kürdistan", *Kurdish Times* (Brooklyn, NY), vol.4 no.1-2, 5-27 [= "Kürdistan'da din", *Kürdistan üzerine yazılar*, S. 17-47. İstanbul: İletişim, 1992].

---- (1992a) *Agha, shaikh and state: the social and political structures of Kürdistan*. Londra: Zed Books.

---- (1992b) "Kurdish society, ethnicity, nationalism and refugee problems", Philip G. Kreyenbroek ve Stefan Sperl (der.), *The Kurds: A contemporary overview* içinde, S. 33-67. Londra: Routledge [= "Kürt toplumu, etnisite, ulusçuluk ve mülteci sorunları", Kreyenbroek-Sperl, *Kürtler (güncel bir araştırma)*, S. 38-72. İstanbul: Cep Belgesel, 1994].

---- (1992c) *Kürdistan üzerine yazılar*.

İstanbul: İletişim Yayınları.

---- (1994a) "Genocide in Kürdistan? The suppression of the Dersim rebellion in Turkey (1937-38) and the Chemical war against the Iraqi Kurds (1988)", George J. Andreopoulos (der.), *Genocide: Conceptual and historical dimensions*, S. 141-170. University of Pennsylvania Press.

---- (1994b) "Nationalisme kurde et ethnicites intra-kurdes", *Peuples*

*Mediterraneens* 68-69, 11-37.

---- [yayınlanmamış] "Satan's psalmists: Some heterodox beliefs and practices among the Ahl-e Haqq of the Guran district".

Bulut, Faik (der.) (1991) *Belgelerle Dersim raporları*. Yön yayıncılık.

Bumke, Peter (1979) "Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei). Marginalität und Hâresie", *Anthropos* 74, 530-548.

---- (1989) "The Kurdish Alevi -boundaries and perceptions", Peter A. Andrews, *Ethnic groups in the Republic of Turkey* içinde, S. 510-518. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert.



Butyka, Desiderus (1892) "Das ehemalige Vilajet Derssim", *Mittheilungen der Kaiserlich-Königlich en Geographisch en Gesellschaft* 35, 99-126, 194-210.

Çağlayanil, İhsan Sabri (1990) *Anılarım*. İstanbul: Yılmaz.

Cahen, Claude (1968) *Pre-Ottoman Turkey*. Londra: Sidgwick & Jackson.

Campanile, Giuseppe (1818) *Storia della regione de Kurdistan e delle sette ivi esistenti*. Napoli: Fratelli Fernandes.

Caskel, W. (1931) "Ein Mahdi des 15. Jahrhunderts. Saijid Muhammad ibn Falah und seine Nachkommen", *Islamica* 4, 48-93.

Celil, Celile (1992) *XIX. yüzyıl Osmanlı împaratorluğu'nda Kürtler*. Ankara: ÖzGe.

Census of India (1966) *Beliefs and practices associated with Muslim pirs in two cities of India (Delhi and Lucknow)*. Census of India 1961, (Hindistan Nüfus Sayımı) vol. I, Monograph series, part VII-B. New Delhi.

Chater, Melville (1928) "The Kizilbash clans of Kürdistan", *National Geographic Magazine* 54, 485-504.

Chevalier, M. (1985) *Les montagnards chretiens du Hakkâri et du Kürdistan septentrional* Paris: Departement de Geographie de l'Universite de Paris-Sorbonne.

Chirguh, Bletch (1930) *La question kurde*. Le Caire.

Cholet, le Conte de (1892) *Voyage en Turquie d'Asie: Armenie, Kurdistan et Mesopotamie*. Paris: Pion.

Chyet, Michael L. (1991) "And a thombush sprang up between them": *Studies on "Mem ü Zin", a Kurdish romance*. Doktora önerisi, University of California, Berkeley,

Ciwan, Mûrad (1995) “Dewra Ahmede Xanî û Kurdeweriya wî”, *Çira* hejmar 2 (Heziran 1995), 13-29.

Connor, Walker (1972) “Nation-building or nation-destroying?”, *World Politics* 24,319-55.

Crooke, W. (1968 [1893]) *The popular religion and folklore of northern India*, vol. I. Delhi.

Cuinet, Vital (1892-94) *La Turquie d'Asie. Geographie administrative*. 4 t6mes. Paris: Leroux.

Çabuk, Zeynep (1995) *Gazi direnişi: taş, y6rek, barikat...* İstanbul: 6z.

Danon, M.A. (1921) “Un interrogatoire d’heretiques musulmans en 1619”, *Journal Asiatique* 17, 281-293.

Dedekurban, Ali Haydar (1994) *Zaza halk inançlarında “k6lt”ler*. Ankara: Zaza

K6lt6r6 Yayınları.

Dersimi, M. Nuri (1952) *K6rdistan tarihinde Dersim*. Halep: Ani Matbaası.

---- (1992) *Dersim ve K6rt Millî M6cadelesine dair hatıratım*. (Sadeleştirerek, notlayarak ve resimleyerek yayına hazırlayan Mehmet Bayrak). Ankara: 6z-Ge yayınları.

Digby, Simon (1984) “Qalandars and related groups”, Yohanan Friedmann (der.), *İslam in Asia*, vol.I: *South Asia* içinde. Kud6s: Magnes Press. 60-108.

----(1986) “The Sufi shaykh as a source of authority” Marc Gaborieau (der.), *İslam et societe en Asie du sud* içinde, s. 57-77. Paris.

---- (1994) “To ride a tiger or a wall? Strategies of prestige in Indian sufi legend”, W.M. Callewaert ve R. Snell (der.), *According to tradition:*

*hagiographical writing in İndia* içinde, S. 99-129. Wiesbaden: Harrassowitz.

Drower, E.S. (1937) *The Mandaean of Iraq and İran: Their cults, customs, magic, legends and folklore*. Oxford: Clarendon Press.

Düzgün, Mustafa (1988) "Torey ve adete Dersimi", *Berhem* no 1, 34-40; no 2, 1827.

---- (1992) "'Kürdistan tarihinde Dersim' adlı eserde geçen bazı sözcüklerin yerel karşılıkları-I", *Berhem* 1 (Ankara), 47-55.

----(1993a) "Kürdistan tarihinde Dersim adlı eserde geçen bazı olaylar üzerine-II", *Berhem* (Ankara) 5, 29-37.

---- (1993b) "Sivas katliamı ve Alevî sorunu", *Berhem* 6-7, 7-18.

Düzgün, Mustafa, Munzir Comerd ve Hawar Tornecengi (1992) *Dersim de diwayi, qese pi-kalikan, erf u mecazi, çibenoki, xeletnayeni [Dersim'de dualar, atasözleri, mecazlar, bilmeceler, şaşırtmacalar!]*. Ankara: Çapxane

Berheme.

Dziegiel Leszek (1981) *Rural community of contemporary Iraqi Kürdistan facing modernization*. Krakow: Agricultural Academy.

Edmonds, C.J. (1957) *Kurds, Turks and Arabs*. Londra: Oxford University Press.

---- (1967) *A pilgrimage to Lalish*.

Londra: Royal Asiatic Society.

----(1969) "The Beliefs and Practices of the Ahl-i Haqq of Iraq", *Iran* 7, 89-106.

Eliade, Mircea (1964) *Shamanism: archaic techniques of ecstasy*. Princeton: Princeton University Press.

---- (1969) *Yoga: immortality and freedom*. Princeton University Press.

Empson, R.H.W. (1928) *The cult of the Peacock Angel: A short account of the Yazidi tribes of Kurdistan*. Londra: H.E ve G. Witherby.

Entessar, Nadir (1984) "The Kurds in post-revolutionary İran and Iraq", *Third World Quarterly* 6, 911-933.

Eröz, Mehmet (1980) *Eski Türk dini (Gök Tanrı inancı) ve Alevilik Bektaşilik*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

---- (1992) "Güneydoğu Zaza'ları", M. Eröz, *Türk kültürünün alt kültür unsurlarından Kürtler içinde*, S. 40-47. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.

Esengin, Kenan (1976) *Kürtçülük sorunu*. İstanbul: Su Yayınları.

Fauth, Wolfgang (1987) "Der persische Simurg und der Gabriel-Melek Ta'us der Jeziden", *Persica* XII, 123-147.

Feber, Oda ve Grâsslin, Doris (1988) *Die Herrenlosen: Leben in einem kurdischen Dorf*. Bremen: edition CON.

Fein, Helen (1990) "Genocide: a sociological perspective", *Current Sociology* 38 [ayrı bir kitap olarak da basıldı, Londra: Sage, 1993],

Field, Henry (1956) *An anthropological reconnaissance in the Near East, 1950*. Cambridge, Mass.: Peabody Museum.

Fırat, M. Şerif (1970) *Doğu illeri ve Varto tarihi*. Ankara: Kardeş matbaası (3. baskı).

Frank, R. (1911) *Scheich Adi, der grosse Heilige der Jezidis*. Berlin.

Freitag, Rainer (1985) *Seelenwanderung in der islamischen Haresie*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

**Friedmann, Yohannan (1971) *Shaykh Ahmad Sirhindi: An outline of his thought and a study of his image in the eyes of posterity*. Montreal: McGill Islamic Studies.**

**Frödin, J. (1944) "Neuere kulturgeographische Wandlungen in der östlichen Türkei", *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde* 79, 1-20.**

**Garnett, Lucy M.J. (1912) *Mysticism and magic in Turkey*. Londra: Pitman.**

**Gellner, Ernest (1983) *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell.**

**Gobineau, Le Cte. de (1859) *Trois ans en Asie (de 1855 a 1858)*. Paris: Hachette.**

**Goloğlu, Mahmut (1974) *Tek-partili cumhuriyet, 1931-1928*. Ankara.**

**Göldaş, İsmail (1991) *Kürdistan Teali Cemiyeti*. İstanbul: Doz.**

**Gölpınarlı, Abdülbaki (hazırlayan) (1958) *Vilayet-name: manakıb-ı Hünkar Hacı Bektaş-ı Veli*. İstanbul: İnkılap.**

**Gramlich, Richard (1965, 1976, 1981) *Die schiitischen Derwischorden Persiens*. 3 Teile. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.**

**---- (1987) *Die Wunder der Freunde Gottes: Theologien und Erscheinungsformen des islamischen Heiligenwunders*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.**

**Grünwedel, Albert (1916) "Die Geschichten der vierundachtzig Zauberer**

**(Mahasiddhas)", *Baessler-Archiv* 5, 137228.**

**Guest, John S. (1987) *The Yezidis. A study in survival*. Londra: KPL**

**Hallı, Reşat (1972) *Türkiye Cumhuriyetinde ayaklanmalar (1924-1938)*. Ankara: T.C. Genelkurmay Başkanlığı Harp Tarihî Dairesi.**

Halm, Heinz (1982) *Die islamische Gnosis*. Zürich/Münih: Artemis Verlag.

Hamzeh'ee, M. Reza (1990) *The Yaresan*.

*A sociological, historical and religio-historical study of a Kurdish community*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Hasluck, F.W (1921) "Heterodox tribes of Asia Minor", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 51, 310-342.

---- (1929) *Christianity and Islam under the Sultans*. Oxford: Clarendon Press. 2 cilt.

Hassanpour, Amir (1992) *Nationalism and language in Kürdistan, 1918-1985*. San Francisco: Mellen Research University Press.

Hay, W.R. (1921) *Two years in Kürdistan. Experiences of a political officer*. Londra.

Hertz, Robert (1960a) "The collective representation of death", *Death and the right hand içinde*, (der.) by Rodney Needham. Glencoe, III.: The Free Press.

---- (1960b) "The pre-eminence of the right hand: a study in religious polarity", *Death and the right hand içinde*, (der.) Rodney Needham. Glencoe, III.: The Free Press.

Hobsbawm, E.J. (1990) *Nations and nationalism since 1780*. Cambridge University Press.

Huart, C. (1909) *Textes persans relatifs a la secte des Houroufîs*. Leiden: Brill ve Londra: Luzac.

Hütteroth, Wolfgang D. (1959) *Bergnomaden und Yaylabauern im mittleren kurdischen Taurus*. Diss. Marburg.

---- (1961) "Beobachtungen zur Sozialstruktur kurdischer Stämme im östlichen Taurus", *Zeitschrift für Ethnologie* 86, 23-42.

Hyman, Anthony (1988) *Elusive Kurdistan: The struggle for recognition*. Londra: The Centre for Security and Conflict Studies.

İbrahim, Ferhad (1983) *Die kurdische Nationalbewegung im Irak. Eine Fallstudie zur Problematik ethnischer Konflikte in der Dritten Welt*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Ivanow, W. (1932) "Notes sur l' "Ummu'l-kitab" des Ismaeliens de l'Asie centrale", *Revue des etudes islamiques* 6, 419-481.

---- (1936) "Ummu'l-kitab", *Der İslam* 23,1-132.

---- (1948) "Satpanth", *Collectanea I* içinde, S. 147-184. Leiden: Brill, for The Ismaili Society.

---- (1953) *The Truth-Worshippers of Kurdistan*. Leiden: Brill, for The Ismaili Society.

Izady, Mehrdad R. (1992) *The Kurds: a concise handbook*. Washington: Taylor & Francis.

Jaba, Alexandre (1860) *Recueil de notices et recits kourdes*. St-Petersbourg.

Jandarma Umum Kumandanlığı (y.y.[c. 1935]) *Dersim* [Gizli ve zata mahsustur). Ankara: T.C. Dahiliye Vekaleti Jandarma Umum Kumandanlığı.

Joseph, John (1961) *The Nestorians and their Muslim neighbours*. Princeton University Press.

Jwaideh, Wadie (1960) *The Kurdish nationalist movement: its origins and development*. Doktora tezi, Syracuse University [Türkçesi Kürt Milliyetçiliğinin tarihi, İletişim, 1999],

Kaftancıoğlu, Ümit (1974) *Tüfekliler*. Ankara: Remzi.

Kaleli, Lütfü (1994) *Sivas katliamı*. İstanbul: Alev Yayınları.

**Kalman, M. (1995) *Belge ve tanıklarıyla Dersim direnişleri*. İstanbul: Nûjen Yayınları.**

**Karamustafa, Ahmet T. (1994) *God's unruly friends: dervish groups in the Islamic later middle period, 1200-1550*. Salt Lake City: University of Utah Press.**

**Kehl-Bodrogi, Krisztina (1988) *Die Kizilbas/Aleviten: Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.**

**---- (1993) "Die "Wiederfindung" des Alevitums in der Türkei. Geschichts-mythos und kollektive identität", *Orient* (Hamburg) 34/2, 267-282.**

**---- (1992) *Vom revolutionären Klassenkampf zum "wahren" İslam: Transformationsprozesse im Alevitum der***

***Türkei nach 1980*. Berlin: Institut für Ethnologie.**

**Kemali, Ali (1932) *Erzincan tarihi: tarihî, coğrafi, içtimai, etnografi, idari, ihlal tetkikat tecrübesi*. İstanbul: Resimli Ay matbaası.**

**---- (1992) *Erzincan: tarihi, coğrafi, toplumsal, etnografi, idari, ihlal inceleme araştırma tecrübesi*. İstanbul: Kaynak yayınları.**

**Khan, Saeed (1927) "The Sect of Ahl-i Haqq", *The Moslem World* XXVII, 31-42.**

**Kieser, Hans-Lukas (1993) *Les Kurdes alevi face au nationalisme turc kemaliste. L'alevite du Dersim et son role dans le premier soulèvement kurde contre Mustafa Kemal (Koçkiri, 1919-1921)*. Amsterdam: MERA [Occasional Paper no. 18].**

**----(1994) "L'Alevisme kurde", *Peuples Mediterraneens* 68-69, 57-76.**

**Kocadag, Burhan (1987) *Lolon oymağı ve yakın çevre tarihi*. Yalova.**

**Komal (1975) *Koçgiri halk hareketi 1919-1921*. Ankara: Komal.**



**Kreyenbroek, Philip G. (1992) “Mithra and Ahreman, Binyamin and Mala Tawus: traces of an ancient myth in the cosmogonies of two modern sects”, Ph. Gignoux (der.), *Recurrent patterns in Iranian religions: from Mazdaism to Sufism* içinde, S. 57-79. Paris: Association pour l’Avancement des Etudes Iraniennes.**

**---- (1995) *Yezidism - its background, observances and textual tradition.* Lewiston, NY: Mellen Research Publications.**

**Kudat, Ayşe (1971) “Ritual kinship in eastern Turkey”, *Anthropological***

***Quarterly* 44, 37-50.**

**Kurdo, Qanate (1985) *Tartxa edebyeta Kurdi -2.* Stockholm: Weşanen Roja Nü.**

**Kutschera, Chris (1979) *Le mouvement national kurde.* Paris: Flammarion.**

**Laber, Jeri ve Whitman Lois (1988) *Destroying ethnic identity: The Kurds of Turkey.* New York / Washington: Helsinki Watch.**

**Laçiner, Ömer (1989) “Der Konflikt zwischen Sunniten und Aleviten in der Türkei”, Jochen Blaschke ve Martin van Bruinessen (der.), *İslam und Politik in der Türkei* içinde, S. 233-54. Berlin: Parabolis.**

**Leezenberg, Michiel (1994) “The Shabak and the Kakais: dynamics of ethnicity in Iraqi Kürdistan”. Teknik not. Amsterdam: Institute for Language, Logic and Computation, University of Amsterdam.**

**Lescot, R. (1938) *Enquete sur les Yezidis de Syrie et du Djebel-Sindjar.* Beyrut: Institut français de Damas.**

**Lewis, Bernard (1968) *The emergence of modern Turkey.* Londra: Oxford University Press.**

**Luke, H.C. (1925) *Mosul and its***

***minorities.* Londra: Martin Hopkinson & Co.**

Luschan, Felix von (1891) "Die

Tachtadschy und andere Überreste der

alten Bevölkerung Lykiens", *Archiv für Anthropologie* XIX, 31-53.

---- (1911) "The early inhabitants of western Asia", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 41, 221-244. McDowall, David (1985) *The Kurds*.

Report No 23, The Minority Rights Group, Londra.

MacKenzie, D.N. (1961) "The origins of Kurdish", *Transactions of the Philological Society*, 68-86.

---- (1966) *The dialect of Awroman (Hawraman-i Luhon)*

[=*Hist.Filos.Skr.Dan.Vid.Selsk.* 4 no. 3]. Kobenhavn.

Malmisaniy (1988) "Dımili ve Kurmanci lehçelerinin köylere göre dağılımı", *Berhem* no 2 (Gulan 1988), 8-17; no 3

(Hion 1988), 62-67, no. 4: 53-56.

---- (1991) *Said-i Nursi ve Kürt sorunu* İstanbul: Doz Yayınları.

Malmisaniy ve Mahmûd Lewendi (1992) *Li Kurdistana Bakûr û li Tîrkiye rojname-geriya Kurdi (1908-1992)*. Ankara: ÖzGe.

Mardin, Şerif (1973) "Center-periphery relations: A key to Turkish politics?", *Daedalus* 102, 169-190.

Marquet, Yves (1975) *La philosophie des Ikhwan al-Safa*. Alger.

Meier, Fritz (1954) "Der Name der Ya z idi's ", *Westöstliche Abhandlungen Rudolph Tschudi zum 70. Geburtstag* içinde, S. 244-257. Wiesbaden: Harrassowitz.

Melikoff, Irene (1975) "Le probleme Kizilbas", *Turcica* VI, 49-67.

---- (1982a) "L'Islam heterodoxe en Anatolie", *Turcica* XIV, 142-154.

---- (1982b) "Recherches sur les composantes du syncretisme Bektchi Alevi", *Studia turcologica memoriae Alexii Bombaci dicata* içinde, S. 379-395. Napoli: Istituto Universitario Orientale.

---- (1993) "Music, saints, and ritual: sama' and the Alevi of Turkey", Grace Martin Smith ve Carl W. Ernst (der.), *Manifestations of sainthood in İslam* içinde, S. 95-110. İstanbul: The Isis Press.

Menzel, Theodor (1911) "Ein Beitrag zur Kenntnis der Jeziden", Hugo Grothe (der.), *Meine Vorderasienexpedition 1906 und 1907* içinde, Bd I, Leipzig, S. LXXXIX-CXXVI.

Minorsky, V. (1920) "Notes sur la secte des Ahle Haqq", *Revue du monde musulman* 40-41, 19-97.

----(1921) "Notes sur la secte des Ahle Haqq - II", *Revue du monde musulman* 44-45, 205-302.

---- (1940) "Les origines des Kurdes",

*Actes du XXe congres International des orientalistes* içinde, S. 143-152. Louvain.

----(1943) "The Guran", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 11, 75-103.

---- (1954) "Jihan-Shah Qara-Qoyunlu and his poetry", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16, 271-297.

----(1960) "Ahl-i Hakk", *Encyclopaedia of İslam*, yeni basım, vol.I, 260-3.

Minorsky, V.; Th. Bois ve D.N. Mackenzie (1981) "Kurds, Kurdistan", *Encyclopaedia of İslam*, vol.V, S. 438-486. Mirhosseini, Ziba (1994a) "Inner truth and outer history: The two worlds of the Ahl-i Haqq of Kurdistan", *International Journal of Middle East Studies* 26, 267-285.

----(1994b) "Redefining the truth: Ahl-i Haqq and the Islamic Republic of Iran", *British Journal of Middle Eastern Studies* 21/2, 211-228.

---- (1996) "Faith, ritual and culture among the Ahl-e Haqq", Ph. Kreyenbroek ve C. Allison (der.), *Kurdish culture and identity* içinde. Londra: Zed Books, S. 111134.

Mokri, Mohammad (1962) "Le secret indisibible' et la pierre noire' en Perse dans la tradition des Kurdes et des Lurs Fideles de Verite (Ahl-e Haqq), *Journal Asiatique* 250, 369-433.

----(1966) *La leğende de Bizan-u Manija. Version populaire du Sud du Kurdisfan. En langue gouranie (episode du Shahnama, epopee iranienne)*. Paris: Klincksieck.

---- (1967) *Le chasseur de Dieu et le mythe du Roi-Aigle (Dawra-y Damyari)*. Wiesbaden: Harrassowitz.

----(1968) "Kalam sur l'aigle divin et le verger du Pirdiwar", *Journal Asiatique* 255, 361-374.

Mokri, Mohammed (1970) *Contribution scientifique aux etudes iraniennes:*

*Recherches de kurdologie*. Paris: Klincksieck.

----(1970a) "Lidee de l'incarnation chez les Ahl-i Haqq", *Contribution scientifique aux etudes iraniennes: Recherches de kurdologie*. içinde, S. 175-180. Paris: Klincksieck.

---- (1970b) "Etude d'un titre de propriete du debut du XVIe siecle provenant du Kurdistan", M. Mokri, *Recherches de kurdo logie. Contribution scientifique aux etudes iraniennes* içinde, S. 301-30. Paris: Klincksieck.

---- (1974) "Le kalam gourani sur le cavalier au coursier gris, le dompteur du vent ", *Journal Asiatique* 262, 47-93.

---- (1977) *La Grande Assemblée des Fideles de Verite au tribunal sur le mont Zagros en Iran (Dawra-y Diwana Gawra)*. Paris: Klincksieck.

Molyneux-Seel, L. (1914) "Journey into Dersim", *Geographical Journal* 44, 49-68.

Moosa, Matti (1988) *Extremist Shiites: The Ghulat sects*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Morad, Monir (1990) "Kurdish ethnic identity in Iraq", Turaj Atabaki ve Margreet Dorleijn (der.), *Kurdistan in search of ethnic identity* içinde, S. 70-8. Utrecht: Houtsma Foundation.

Moynihan, Daniel Patrick (1993) *Pandaemonium: ethnicity in international politics*. Oxford: Oxford University Press.

Mudarris, Malâ Abdalkarîm (1983) *Yâdî mardân. Bargi duham: Shaykha naqsha-bandiyakani Hawramanü hande la muridû mansûba diyârahâniyân*. Bağdat: Korî Zânyârî Iraq.

Mukriyani, Gîw (1953) *Dîwanî Haci Qadrî Koyî*. Hewler: Çapxaney Kurdistan.

Müller, Klaus E. (1967) *Kulturhistorische Studien zur Genese pseudo-islamischer Sektengebilde in Vorderasien*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Netherlands Kurdistan Society (1995) *Forced evictions and destruction of villages in Dersim (Tunceli) and the western part of Bingöl, Turkish Kurdistan, September-November 1994*. Amsterdam: SNK.

Niebuhr, Carsten (1780) *Reize naar Arabie en andere omliggende landen, deel 2*. Amsterdam/Utrecht (= vol.3 of *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Landern*. Copenhagen 1774-78].

Nurbakhsh, Javad (1986) *The great Satan 'Eblis'*. Londra: Khaniqahi-Nimatullahi Publications.

Nursi, Said (1976) *Bediüzzaman Said Nursi hayatı: mesleki tercüme-i hali*. İstanbul: Sözler Yayınevi.

Ocak, Ahmet Yaşar (1983) *Bektaşî Menakıbnamelerinde İslâm öncesi inanç motifleri*. İstanbul: Enderun.

---- (1992) *Osmanlı İmparatorluğu'nda marjinal safilik: Kalenderîler (XIV-XVII.*

*yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Olson, Robert (1989) *The emergence of Kurdish nationalism and the Sheikh Said rebellion*. Austin: University of Texas Press.

Oman, J.C. (1903) *The mystics, ascetics, and saints of India*. Londra.

Öz, Baki (1990) *Kurtuluş savaşında Alevî-Bektaşîler*. İstanbul (der) Can Yayınları

Özbek, Batıray (1989) "Tscherkessen in der Türkei", P. Andrews, *Ethnic groups in the Republic of Turkey* içinde, S. 581-90. Wiesbaden: Reichert.

Özkan, Halis (1992) *Völker und Kulturen in Ostanatolien. Beitrage zur Geschichte und Ethnographie des Dorfes Muhundu in Ostanatolien, Regierungsbezirk Tunceli (ehemals Dersim)*. Wuppertal: Deimling Wissenschaftliche Monographien (= Diss. Fernuniv. Hagen, 1991].

Öztelli, Cahit (1973) *Bektaşî gülleri: Alevi-Bektaşî şiirler antolojisi*. İstanbul: Milliyet.

Öztürk, Hıdır (1984) *Tarihimizde Tunceli ve Ermeni meزالimi*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

Öztürk, S. (1972) *Tunceli'de Alevilik*. İ.Ü. Ed. Fak. Sosyoloji bölümü mezuniyet tezi, no. 7472.

Pamukçu, Ebubekir (1992) *Dersim Zaza ayaklanmasının tarihsel kökenleri*. İstanbul: Yön yayıncılık.

**Pittman, Charles R. (1937) "The final word of the Ahl-i Haqq", *The Moslem World* 27,147-163.**

**Rambout, Lucien (1947) *Les Kurdes et le droit: des textes, des faits*. Paris: Editions du Cerf.**

**Rassam, Amal [=A. Vinogradov] (1977) "Al-taba'iyya: power, patronage and marginal groups in northern Iraq", E. Gellner ve & J. Waterbury (der.), *Patrons and clients in Mediterranean societies* içinde, S. 157-66. Londra: Duckworth.**

**Rawlinson, Major (1839) "Notes on a march from Zohab ... to Kirmanshah, in the year 1836", *Journal of the Royal Geographical Society* 9, 26-116.**

**Riggs, Rev. Henry H. (1911) "The religion of the Dersim Kurds", *Missionary Review of the World* (New York) 24, 734744.**

**Riřvanoglu, Mahmut (1975) *Doğu aşiretleri ve emperyalizm*. İstanbul: Türk Kùltür Yayını.**

**----(1994) *Saklanan gerçek: Kurmanclar ve Zazalar'ın kimliği*. 2 cilt. Ankara: Tan-mak.**

**Ritter, Hellmut (1954) "Studien zur geschichte der islamischen frommigkeit. II. Die anfangе der Hurufisekte", *Oriens* 7, 1-54.**

**Rizvi, Saiyid Athar Abbas (1970) "Sufis and Natha yogis in medieval northern India", *Journal of the Oriental Society of Australia* 7, 119-33.**

**---- (1978) *A history of Sufism in India, vol. I: Early Sufism and its history in India to 1600 AD*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.**

**---- (1983) *A history of sufism in India. Vol. II: From sixteenth century to modern century*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.**

**Robinson, James B. (1979) *Buddha's lions: the lives of the eighty-four siddhas*. Berkeley, Cal.: Dharma Publishing.**

**Rohat (1991) *Unutulmuşlugun bir öyküsü: Said-i Kürdi*. İstanbul: Fırat Yayınları**

**Rotkopf, Paul (1978) “Beobachtungen und Bemerkungen über eine kurdische Bevölkerungsgruppe”, Jürgen Roth (der.), *Geographie der Unterdrückten* içinde, S. 118-139. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.**

**Roux, J.P (1969) “Les Fideles de Verite et les croyances religieuses des Turcs”, *Revue de l’histoire des religions* 175, 6195.**

**Rudenko, M.B. (1962) *Axmed Xani, Mam i Zin*. Kriticeskiy tekst, perevod, predislovie i ukazateli. Moskva: NAUK.**

**Rudolph, Wolfgang (1959) “Einige hypothetische Ausführungen zur Kultur der Kurden”, *Sociologus* 9,150-62.**

**Rumpf, C. (1989a) “The Turkish law prohibiting languages other than Turkish”, *Documentation of the International Conference on Human Rights in Kurdistan, 14-16. April 1989* içinde, S. 68-89. Hochschule Bremen.**

**----(1989b) “Das Sprachenverbot in der Türkei unter besonderer**

**Berücksichtigung ihrer völkerrechtlichen Verpflichtungen”, *Orient* 30 (Hamburg), 413-27.**

**Safizade, Sadiq (1352/1973) *Büzürgan-ı Yarsan: Ehl-i Hakk*. Tahran.**

**---- (1361/1982) *Nivişteha-yi perakende der bare-yi Yarsan (Ehl-i Hakk)*. Tehran: Ata’i.**

**Salzmann, Philip (1971) “National integration of the tribes in modern İran”, *The Middle East Journal* 25, 325-336.**

**el-Sarraf, Ahmed Hamid (1373/1954) *El-Şebek min furak el-gulatfi'l-'Irak*. Bağdat.**



Schneider, Robin (1984) *Die kurdischen Yezidi. Ein Volk auf dem Weg in den Untergang*. Göttingen: Gesellschaft für Bedrohte Völker.

Selcan, Zilfi (1994) *Zaza milli meselesi hakkında*. Ankara: Zaza Kültür Yayınları.

Sevgen, Nazmi (1950) "Yaşayışları şimdiye kadar gizli kalmış bir aşiret: Zazalar", *Tarih Dünyası* sayı 10-13: 410413, 439, 465-468, 482, 510-515, 565-570.

----(1951a) "Efsaneden hakikate", *Tarih Dünyası* sayı 21, 882-886.

---- (1951b) "Celâleddin Harzemşah -Tacikbaba", *Tarih Dünyası* sayı 22, 92730,938.

----(1968) "Kürtler III", *Belgelerle Türk Tarihî Dergisi* 7, 57-61.

Shakely, Ferhad (1983) *Kurdish nationalism in Mem u Zin of Ehmed-i Xani*. İsveç [Uppsala]; yeni baskı: Brüksel Kürt Enstitüsü, 1993.

Shaw, Stanford J. ve Ezel Kural Shaw ( 1977) *History of the Ottoman Empire and of modern Turkey*, vol. 2, *The rise of modern Turkey, 1808-1975*. Cambridge: Cambridge University Press.

Silopi, Zınar [Qadrî Bey Cemil Paşa] (1969) *Doza Kürdüstan: Kürt milletinin 60 senedenberi esaretten kurtuluş savaşı hatıratı*. Beyrut: Stewr Basımevi.

Smith, Anthony D. (1981) *The ethnic revival in the modern world*. Cambridge University Press.

---- (1986) *The ethnic origins of nations*, Oxford: Blackwell.

---- (1989) "The origins of nations", *Ethnic and Racial Studies* 12, 340-367.

---- (1991) *National identity*. Londra Penguin Books [Türkçesi: *Milli Kimlik*, İletişim, 1994].

**Soane, E.B. (1912) *To Mesopotamia and Kurdistan in disguise*. Londra.**

**Southgate, Rev. Horatio (1840) *Narrative of a tour through Armenia, Kurdistan, Persia and Mesopotamia*. 2 cilt, Londra.**

**Stalin, Joseph (1975) *Marxism and the national-colonial question*. San Francisco: Proletarian Publishers.**

**Stead, F.M. (1932) “The Ali-Ilahi sect in Persia”, *The Moslem World* 22, 184-189.**

**Steinschneider, M. (1903) “Die kanonische Zahlen 70-73”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlndischen Gesellschaft* 57, 474507.**

**Subhan, John (1970[1938j) *Sufism, its saints and shrines*. New York: Samuel Weiser.**

**Suri, Maşa’allah (1344/1965) *Sürudha-yi***

***dinî-yi Yarsan*. Tahran: Amir Kebir.**

**Sümer, Faruk (1976) *Safevi devletinin kuruluşu ve gelişmesinde Anadolu Türklerinin rolü*. Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü.**

**Sykes, Mark (1908) “The Kurdish tribes of the Ottoman Empire”, *Journal of the Royal Anthopological Institute* 38, 451486.**

**---- (1915) *The Caliph’s last heritage. A short history of the Turkish Empire*. Londra: Macmillan and Co.**

**Şahhüseynoğlu, Hasan Nedim (1991) *Malatya Baliyan aşireti*. Malatya: ABC kitabevi.**

**Şa hiner, Necmeddin (1 974) *Bilinmeyen taraflariyle Bediüzzaman Said Nursi*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları.**

**Şıvan, Dr. (1975) *Kürt millet hareketleri ve Irak’ta Kurdistan ihtilali*. Stockholm.**

**Tankut, Hasan Reşit (1994a[1937])**

**“Zazalar hakkında sosyolojik tetkikler”, Mehmet Bayrak (der.), *Açık-gizli / resmi-gayriresmi kürdoloji belgeleri*, S. 409-490. Ankara: Öz-Ge.**

**---- (1994b [1949]) “Cumhuriyet Halk Partisi’ne “Alevîler” konusunda verilen rapor (1949)”, a.g.e. içinde S. 295-299.**

**---(1994c[1961]) “Dogu ve Güneydoğu bölgesi üzerine etno-politik bir inceleme”, a.g.e., S. 218-232.**

**Tevekküli, Muhammed Ra'uf (y.y.[ 1980]) *Tarih-i tasavvuf der Kürdistan*. Tahran.**

**Taylor, J.G. (1868) “Journal of a tour in Armenia, Kurdistan, and Upper Mesopotamia, with notes on researches in the Deyrsim Dag, in 1866”, *Journal of the Royal Geographical Society* 38, 281361.**

**Thompson, Stith ve Jonas Balys (1958) *The oral tales of India*. Bloomington: Indiana University Press.**

**Toprak, Binnaz (1990) “Religion as state**

**ideology in a secular setting: The Turkish-Islamic synthesis”, M. Wagstaff (der.), *Aspects of religion in secular Turkey* içinde, S. 10-15. University of Durham, Centre for Middle Eastern and Islamic Studies.**

**Trowbridge, Stephen van Rensselaer (1909) “The Alevis, or Deifiers of Ali”, *Harvard Theological Review* 2, 340-353.**

**---- (1921) “The Alevis”, *The Moslem World* 11, 253-66.**

**Trumpp, Ernest (der. ve çev.) (1877) *The Adi Granth*. Londra.**

**Türkay, Cevdet (1979) *Başbakanlık arşivi belgeleri’ne göre Osmanlı***

***împaratorluğu’nda oymak, aşiret ve cemaatlar*. İstanbul: Tercüman.**

Ulug, Naşit (1939) *Tunceli medeniyete açılıyor*. İstanbul: Cumhuriyet Matbaası.

Vinogradov, Amal (1974) "Ethnicity, cultural discontinuity and power brokers in northern Iraq: the case of the Shabak",

*American Ethnologist* 1, 207-18.

Vorhoff, Karin (1995) *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Walker, Christopher (1980) *Armenia, the survival of a nation*. Londra: Croom Helm.

Weber, Eugene (1976) *Peasants into Frenchmen: the modernization of rural France*. Stanford, Cal.: Stanford University Press.

Weightman, S.C.R. (1964) "The significance of the Kitab Burhan ul-Haqq", *Iran* 2,83-103.

Yaman, Mehmet (1974) *Karaca Ahmet Sultan hazretleri*. İstanbul.

Yamulki, A. (1946) *Kürdistan ve Kürd ihtilalleri*. Bağdat.

Yavuz, Edip (1968) *Tarih boyunca Türk*

*kavimleri*. Ankara: Kurtuluş Matbaası.

Yazıcı, Tahsin (1974) "Kalandar", "Kalandariyya", *Encyclopaedia of İslam*, vol. IV, 472-4.

Yıldırım, Ali (1993) *Ateşte semaha durmak*. Ankara: Yurt.

Yiğenoğlu, Çetin (1994) *Şeriatçı şiddet ve ölü ozanlar kenti Sivas*. Ankara: Ekin.

Yörükkan, Yusuf Ziya (1994) "Bir ilahiyatçı profesörün anlatımıyla geçmişten günümüze "Alevîlik" ", Mehmet Bayrak (der.), *Açık-gizli /*

resmî-gayriresmî kürdoloji belgeleri içinde, S. 300-310. Ankara: z-Ge.



*Yürüten cansız duvarı. Hacı Bektâş-ı Veli  
Bindir arslana gazanfer Karaca Ahmed Veli*

**Resim 1.** Hacı Bektaş duvarın üzerinde, kendisine meydan okuyan, aslana binen ve yılanı kırbaç gibi sallayan kişi (Karaca Ahmed mi?) karşılıyor. Arkaplanda her ikisinin de müritleri olup biteni izliyor. Mehmet Yaman'ın *Karaca Ahmed Sultan Hazretleri* (İstanbul, 1969) kitabından.



**Resim 2.** Hareket eden duvarın üzerinde Şah Mina Sahib, kaplana binmiş olan Şah Madar Sahib'i karşılıyor. Resimdeki yılanın bir kırbaç gibi kullanıldığı gayet belirgindir. Resmin merkezine, camiyle birlikte Şah Mina'nın Lucknow'daki türbesi yerleştirilmiştir. Resmin modern polykrom baskısı 1975'te Multan'da (Pencap) bulunmuştur.